Reinhold, Fichte und Schelling.

Erſtes Heft.

Reinhold, Fichte

und

Schelling.

Von

Jakob Fries,

Doktor und Privat-Docent der Philoſophie in Jena.

Leipzig 1803.
Bey August Lebrecht Reinicke.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

— Wenn aber jemand ſogar in Sachen der ſorgfältigſten Vernunftunterſuchung wie ein Genie ſpricht und entſcheidet, ſo iſt es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um ſich ſo viel Dunſt verbreitet, bey dem man nichts deutlich beurtheilen, aber deſto mehr ſich einbilden kann, oder mehr über das Publikum lachen ſoll, welches ſich treuherzig einbildet, daß ſein Unvermögen das Meiſterwerk der Einſicht deutlich zu erkennen und faſſen zu können daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Maſſen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemeſſene Erklärungen und ſchulgerechte Prüfung der Grundſätze) nur Stümperwerk zu ſeyn ſcheint.

Kants Kritik der Urtheilskraft.

Vorrede.

Man könnte ſehr füglich der Kantiſchen Abhandlung über den vornehmen Ton in der Philoſophie, welche die Anmaßungen, der mit beſonderen eigenen Anſchauungen und Gefühlen oder Organen begabten Philoſophen betraf eine andere an die Seite ſtellen: über den neuerdings Mode gewordenen groben Ton in Sachen der Philoſophie und das beſondere dabey wäre, daß jene Vornehmen und dieſe Groben in der neueſten Philoſophie meiſt dieſelben ſeyn werden. Ich ſpreche von dieſem bekannten Tone nur deshalb, weil ich hier eine geſchichtliche und großentheils polemiſche Schrift über die neueſte Philoſophie der öffentlichen Beurtheilung vorlege und eben eine ſolche Arbeit durch den genannten Ton in vieler Rückſicht widrig und unangenehm werden kann. Ich werde ſuchen, ſo lang als möglich zu vermeiden, Gebrauch von den Vortheilen deſſelben zu machen.

Bey der Anarchie, welche im Gebiete der Philoſophie ſich bisher ungeachtet aller Gegenanſtalten fortdauernd erhalten hat, konnte eine derbe und unfeine Abweiſung manches Mitſprechers wol am rechten Orte ſcheinen, um ſich der Menge läſtiger Schwätzer zu entledigen. Denn eben das ſind die feſten Stützen jener Anarchie, daß in der Philoſophie ſelbſt für eine nur mittelmäßige Dummheit und Unwiſſenheit gar nicht einmal Beweiſe geführt werden können; Grobheit alſo das einzige Mittel iſt, um die leere Humanität in der Entfernung zu halten. Eben weil es ſo leicht iſt ſich die Miene des Philoſophen zu geben und ſo ſchwer aus der allein ſichtbaren Oberfläche jemand zu überführen, daß er mit dieſen Nahmen Unfug treibe: ſo geſchieht es nur allzu oft, daß ein gehöriger, wohlfeiler Titel, bloßes Geburtsrecht oder auch große Gelehrſamkeit der netten Dummheit oder der gelehrten Ignoranz die Stelle eigener tiefer Spekulationen verſehen. Ja es gibt überhaupt über Spekulation noch ſo wenig öffentliches Urtheil, daß man nach Gelegenheit in allen theoretiſchen von ihr abhängenden Wiſſenſchaften mit leeren Geſchwätz und den größten Albernheiten noch leicht genug Aufſehen machen und ephemeriſchen Ruhm erlangen kann; wie uns dazu die Pathologie, das Naturrecht und die Phyſik aller Zeiten die herrlichſten Belege geben. Sollte es alſo nicht auch dem, der glaubt mehr und wichtigeres liefern zu können, erlaubt ſeyn, ſich Platz zu machen, ſo gut er es eben kann, vorausgeſetzt, daß er die herkömmliche Form Rechtens nicht gar mit Füßen tritt?

Dies Experiment mit dem groben Tone angeſtellt iſt wenigſtens neuerdings in der Philoſophie ſehr gut gelungen. Indeſſen ſteht zu befürchten, daß es für das Ganze mehr Nachtheile bringen möchte als jene gewohnte Anarchie. Und was unſern Fall insbeſondere betrifft, ſo möchte wol der angeführte Rechtsgrund dabey eben nicht viel mitgewirkt haben. Die Sache verhält ſich vielmehr ſo. Ein junger Profeſſor hatte ein Buch geſchrieben, in einer durchaus unverſtändlichen Sprache, welche noch dazu ſein Raiſonnement nach der gewöhnlichen logiſchen Sprache wie etwas ſehr ſeichtes klingen ließ. Man lachte auswärts darüber und wollte nicht recht Notiz davon nehmen. Der Mann, der überhaupt eine ſehr kräftige Art hat, überzeugt zu ſeyn, entſchloß ſich alſo zur Gewalt und dieſe ſchlug durch. Er hatte anfangs die Geſchicklichkeit ſeine eigene Unbehülflichkeit in der Darſtellung ſeiner Ideen für einen nicht kleinen Theil der Leſer in eine Unfähigkeit der Leſer ſelbſt zu verwandeln; ſo daß die, welche ſtottern hörten, glaubten, die Rede ſelbſt laute wol gut und rein, es fehle nur an dem Sauſen in ihren eignen Ohren; ſpäter aber gelang es ihm aus einem beträchtlich großen Kreiſe um ſich her alle anders redenden zu verbannen. Die Sache ging in ſo weit recht gut und es läßt ſich zeigen, daß auf dieſe Weiſe einer Parthey der ſpekulirenden eine uralte Ungerechtigkeit vergolten worden iſt und noch vergolten wird. Aber es währte nicht gar lang, ſo zeigte die neue Alleinherrſchaft eben ſo große Nachtheile als die geweſene humane Anarchie. Formeln aller Art können auswendig gelernt werden, ein neues Syſtem wird bald nur zu einer veränderten Mode, in welcher ſich die flachſte Unphiloſophie ſo gut kleiden kann als der größte Tiefſinn. Es wird unter dem Schutze des Herrſchers dem unwiſſenden Schüler möglich ſeine an das Modewort gehängte Albernheit oder Plebejität gelten zu machen, wie es der neuhereinbrechende tolle Tag im Gebiete der Naturphiloſophie genugſam dokumentirt.

Inhaltsanzeige.

Vorrede. Seite III

Erſtes Heft.

Einleitung. — 1

Erſter Abſchnitt.

Ueber die in Fichtens Schriften enthaltene Begründung der Philoſophie oder Wiſſenſchaftslehre in einer Kritik dieſer Schriften.

A. Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre — 5
B. Die Beſtimmung des Menſchen — 26
C. Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre — 49
D. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie — 63

Zweyter Abſchnitt.

Beurtheilung der Grundlage von Schellings Syſtem der Philoſophie nach den eignen Darſtellungen derſelben in ſeinen neueſten Schriften - Seite 73

A. Ueber die Grundlage der Schellingiſchen Spekulation überhaupt — 74

Syſtem des transcendentalen Idealismus — 75

Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik. Zweyten Bandes, zweytes Heft — 88

B. Ueber Schellings Idee der ſpekulativen Phyſik oder der Naturphiloſophie — 101

1) Die erſten Grundbegriffe, von denen Schelling in ſeinem Raiſonnement über Naturphiloſophie ausgeht, ſind von einer falſchen Abſtraktion abhängig, die er von Fichte mit aufgenommen hat — 102

2) Die Konſtruktion der Natur a priori iſt in Schellings Syſtem ein leeres Wort — 108

3) Wo Schellings naturphiloſophiſche Konſtruktionen von der Philoſophie ausgehen, ſind ſie ganz leer, und beſtimmen gehaltloſe Formen — 116

4) Es iſt keine andere Konſtruktion der Materie a priori möglich, als die philoſophiſch-mathematiſche, welche Kant im Ganzen richtig in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft aufgeſtellt hat. — 125

Idee einer Naturphiloſophie nach heuriſtiſchen Maximen Seite 132

a) Unvollſtändigkeit der bisherigen Schriften von Schelling über dieſen Gegenſtand — 132

b) Die Leichtigkeit, mit der ſich ſo viele Erfahrungen unter die von Schelling angegebenen Geſetze fügen, rührt größtentheils von der Unbeſtimmtheit der Sprache und dieſer Geſetze ſelbſt her — 138

c) Ueber die Mittheilung des Magnetismus, der Elektricität und der Wärme — 141

d) Das Licht. — 142

e) Etwas über Steffens Gegenſatz der Reihe von der Kieſelerde bis zur Vegetation mit derjenigen, die von der Kalkerde bis zur thieriſchen Organiſation fortgeht — 149

f) Der Organismus — 152

A. Philoſophiſch-mathematiſche Formen für die Naturwiſſenſchaft nach heuriſtiſchen Ideen — 160

B. Allgemeinſte Formen aus der Erfahrung — 165

Zweytes Heft.

Erſter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Philoſophie bey Reinhold, Fichte und Schelling.

A. Reſultate aus dem vorigen über die Philoſophie von Fichte und Schelling S. 175
1) Fichte — 175
2) Schelling — 180
B. Ableitung der Grundidee von Reinholds, Fichtes und Schellings Philoſophie aus dem Kantianismus — 198
Kant — 199
Reinhold — 205

Zweyter Abſchnitt.

Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft oder Reflexion und intellektuelle Anſchauung — 218

Dritter Abſchnitt.

Die Ariſtoteliſche und Platoniſche Abſtraktion, oder Kant und Schelling — 231

Vierter Abſchnitt.

Die kritiſche Methode.

A. Die Kunſt zu philoſophiren beſteht einzig in der kritiſchen Methode — 245
B. Die kritiſche Methode iſt Geſetz für alle Spekulation überhaupt — 256

Einleitung.

Alles Intereſſe der Bearbeitung einer Wiſſenſchaft, alſo auch jede kritiſche, oder gar polemiſche Schrift, fällt in die Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft. Es ſind zwey ihrer Tendenz und ihrem Weſen nach ganz verſchiedene Arbeiten, davon eine den Werth einer gegebenen Lehrmeinung zu beſtimmen, oder eine ſolche Meinung gegen andere gangbare gelten zu machen ſucht; die andere aber auf beſtimmte Weiſe den Verſuch macht, eine Wiſſenſchaft ſelbſt aufzuſtellen. Je weniger ganz ſicheres und unbeſtreitbares eine Wiſſenſchaft in ihrer Sphäre befaßt, deſto wichtiger und einflußreicher wird hier die erſte Art von Bearbeitung gegen die zweyte ausfallen, und endlich die Fortbildung einer ſolchen, in der, wie in Philoſophie nichts unangreifbar feſt ſteht, wird ganz durch Arbeiten der erſten Art bewirkt werden, die entweder kritiſcher oder polemiſcher Natur ſind. Wer hier einmal eine beſtimmte Anſicht, Verfahrungsart oder Grundlage des Ganzen geltend gemacht hat, dem kann man gegen die Art der weitern Ausführung nur dann bedeutende Einwendungen machen, wenn man über dieſes erſte mit ihm einverſtanden iſt.

Meine Abſicht iſt hier eine ſolche, theils polemiſche theils kritiſche Darſtellung der neueſten Geſchichte der Philoſophie, in der Entwickelung der Idee des Fichtiſchen Syſtems als transcendentalen Idealismus (nach ſeinem uſurpirten Nahmen) aus dem ſogenannten buchſtäblichen Kantianismus und der Läuterung dieſes Idealismus bis zum rein dogmatiſchen Syſtem, welches Schelling als Syſtem der Identität ausbildet. Mein Gegenſtand wäre alſo die Geſchichte der Philoſophie in Jena unter Reinhold, Fichte und Schelling. An dieſe wird man aber auch füglich die ganze neueſte Geſchichte der Philoſophie in Deutſchland anſchließen können; denn es iſt überhaupt der leichteſte und der bisher allein gelungene Weg, neue philoſophiſche Lehrmeinungen in eigentlichen Umlauf zu bringen, der Unterricht auf einer Akademie, und unter dieſen in Deutſchland faſt ausſchließlich Jena, indem ſich hier ſeit langer Zeit unter den Studirenden ein ſtets reges Intereſſe für Philoſophie erhalten hat.

In Rückſicht einer ſolchen Beurtheilung läßt ſich nun einem jeden, der etwas Geduld hat, zu zu hören, leicht zeigen, daß der Geiſt eines philoſophiſchen Syſtems, oder jeder Bemühung eines denkenden Kopfes um Philoſophie einzig in der Verfahrungsart, d. h. in den Regeln der Methode, nach denen er überhaupt philoſophirt, zu ſuchen ſey. Denn darin werden wol alle einig ſeyn, daß Philoſophie ihrer Form nach nicht ein Gegenſtand des hiſtoriſchen Auswendiglernens, ſondern ein eignes Produkt jedes philoſophirenden ſeyn müſſe: Es kommt alſo in der Geſchichte der Philoſophie bey der Beurtheilung eines Philoſophen alles auf die Art des Philoſophirens an, und nichts auf die angebliche Philoſophie deſſelben (daß es freylich nur Eine wahre Philoſophie giebt, verſteht ſich von ſelbſt,) als Reſultat, dieſe mag übrigens ſo conſequent oder inconſequent, ſo orthodox oder ketzeriſch ſeyn, als es die Umſtände eben geben wollen. Der Geiſt des Philoſophirens würde bey jedem Philoſophen dann in ſeiner Idee vom Ganzen und in den erſten Grundmaximen ſeines Verfahrens zu ſuchen ſeyn. Wollte ich aber hier mich unmittelbar an dieſen erzeugenden Geiſt der Philoſophie wenden, und nur dieſen in der neueſten Geſchichte aufſuchen und verfolgen, ſo müßte ich fürchten, wenig gehört und gar nicht verſtanden zu werden. Ich bin daher genöthigt, zuerſt bey dem Buchſtaben der hierher gehörigen Schriften ſtehen zu bleiben, und dieſe nur in Rückſicht deſſelben, d. h. nur aus ſich ſelbſt und ohne einen andern erſt hinzugetragenen Maaßſtab einer Kritik zu unterwerfen. Indem aber hier über diejenigen Schriften von Reinhold, welche ein Werk ſeiner unabhängigen Selbſtthätigkeit ſind, genug geſprochen und abgeurtheilt worden iſt: ſo wende ich mich allein an Fichte und Schelling. Es werden bey einer ſolchen Beurtheilung ihrer Schriften gar keine anderweiten Reſultate einer künſtlichen Spekulation, ſondern einzig die Regeln der gemeinen Reflexion vorausgeſetzt werden dürfen. Der erſte Theil dieſer Schrift wird alſo in zwey Abſchnitten eine Kritik von denjenigen Schriften der Profeſſoren Fichte und Schelling enthalten, in denen die Idee ihrer eignen Syſteme ausgeſprochen wird.

Erſter Abſchnitt.

Ueber die in Fichtens Schriften enthaltene Begründung der Philoſophie oder Wiſſenſchaftslehre, in einer Kritik dieſer Schriften.

A. Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre oder der ſogenannten Philoſophie.

Da es uns um die eigenthümliche Fichtiſche Idee von der Philoſophie überhaupt, alſo um das Ganze ſeiner Philoſophie zu thun iſt: ſo haben wir hier nur auf vier von ſeinen Schriften Rückſicht zu nehmen; Erſtlich auf die Abhandlung: Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, ſodann auf die Grundlage der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt, drittens auf die Beſtimmung des Menſchen, und viertens auf den ſonnenklaren Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie. Wir machen mit einer kritiſchen Anſicht der erſten Abhandlung den Anfang, indem ſie uns die Fichtiſche Idee der Philoſophie in ihrem Urſprunge zeigt. Da wir Idee und Abſicht der Schrift erſt aus ihr ſelbſt müſſen kennen lernen: ſo fange ich gleich mit Bemerkungen zum einzelnen an.

§. 1.

Hypothetiſch-aufgeſtellter Begriff der Wiſſenſchaftslehre.

Das Raiſonnement geht von einer Expoſition des Begriffes der Wiſſenſchaft aus, in welcher deutlich gemacht wird, wie auſſer der ſyſtematiſchen Form derſelben, es noch auf die Gewißheit der Sätze in ihr ankomme. Fichte ſagt, daß die ſyſtematiſche Verbindung nur darauf ausgehe, die Gewißheit der Sätze der Wiſſenſchaft von einem-einzigen vor der Verbindung gewiſſen, dem Grundſatz abzuleiten, und dann S. 9. der zweyten Auflage: „Eine Wiſſenſchaft kann auſſer dem vor der Verbindung vorher gewiſſen Satze noch mehrere Sätze enthalten, die erſt durch die Verbindung mit jenem überhaupt als gewiß und auf dieſelbe Art und in denſelben Grade gewiß, wie jener, erkannt werden. Die Verbindung beſteht darin, daß gezeigt werde, wenn der Satz A gewiß ſey, müſſe auch der Satz B — und wenn dieſer gewiß ſey, müſſe auch der Satz C u. ſ. f. gewiß ſeyn; und dieſe Verbindung heißt die ſyſtematiſche Form des Ganzen, das aus den einzelnen Theilen entſteht. — Wozu nun dieſe Verbindung? Ohne Zweifel nicht um ein Kunſtſtück des Verbindens zu machen, ſondern um Sätzen Gewißheit zu geben, die an ſich keine hätten: und ſo iſt die ſyſtematiſche Form nicht Zweck der Wiſſenſchaft, ſondern ſie iſt das zufällige nur unter der Bedingung, daß die Wiſſenſchaft aus mehrern Sätzen beſtehen ſolle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zweckes. — Die Wiſſenſchaft ſey ein Gebäude, der Hauptzweck dieſes Gebäudes ſey Feſtigkeit. Der Grund iſt feſt und ſo wie dieſer gelegt iſt, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im bloßen Grunde nicht wohnen kann — ſo führt man auf denſelben Seitenwände und über dieſen ein Dach auf. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde und unter ſich ſelbſt zuſammengefügt und dadurch wird das Ganze feſt; aber man baut nicht ein feſtes Gebäude, damit man zuſammenfügen könne, ſondern man fügt zuſammen, damit das Gebäude feſt werde u. ſ. w.

Ich finde in dieſem Raiſonnement einerſeits Zweydeutigkeiten, anderſeits Unbeſtimmtheiten, welche für das folgende von entſcheidendem Einfluſſe ſind. Erſtlich beſtimmt Fichte das Wort Wiſſenſchaft nach ſeiner ſonſt ungewöhnlichſten Bedeutung, indem er etwas wiſſen und Wiſſenſchaft davon haben, für gleichbedeutend annimmt; dagegen der gewöhnlichen logiſchen Wortbeſtimmung nach nur ein ſyſtematiſches Ganzes mehrerer Erkenntniſſe, ſey es nun gegründet oder ungegründet, ſey es gleich nur eine Theorie der Luftgeiſter, Wiſſenſchaft heißen könnte. Doch auf dieſe Weiſe würden wir nur auf einen leeren Wortſtreit gerathen, aber mit der Expoſition des Begriffes des ſyſtematiſchen ſteht es mißlicher. Ohne ſich irgend auf eine nähere Unterſuchung einzulaſſen, wird im allgemeinen angenommen, ſyſtematiſche Verbindung beſtehe einzig darin, daß die Gewißheit eines Satzes aus einem andern gefolgert werde. So wenig wir aber ein Haus bauen, nur um etwas feſtes zu haben, ſondern um ein Haus zu haben, und ſo wie wir ein feſtes Haus nur ſuchen, um deſto länger ein Haus zu haben, ſo wenig wird gerade jedesmal nur die Gewißheit der Sätze der Zweck der Verbindung ſeyn, die Vernunft kann dabey andere Zwecke haben, und macht darum noch keine zweckloſe Kunſtſtücke des Verbindens.

Das Raiſonnement enthält eine Zweydeutigkeit, die wichtig wird, in Rückſicht der Gewißheit. Man ſpricht von der Ableitung der Gewißheit eines Satzes von der eines andern, ohne auf den Unterſchied der *ſubjektiven* und *objektiven* Gewißheit Acht zu haben, ohne auf den Unterſchied der Evidenz, welche von der Anſchauung und dem Sinne ausgeht, und der Allgemeingültigkeit, welche vom Begriffe und der Vernunft abſtammt, zu merken: da doch die aufgeworfene Frage nach dieſen zwey Rückſichten ganz verſchiedene Beantwortungen fordert. Jeder ſyſtematiſche Vortrag iſt entweder regreſſiv, er geht von der Evidenz des beſondern zu der Gewißheit des Allgemeinen über, oder progreſſiv, er geht von der Wahrheit des Allgemeinen zu der des Beſondern fort. Nur das Syſtem nach progreſſiver

Methode iſt eigentlich das Syſtem einer Wiſſenſchaft; das regreſſive aber enthält den ſubjektiven Zuſammenhang der Gewißheit der Sätze. Z. B. Nach dem Syſtem der Wiſſenſchaft fällt der Stein, weil er ſchwer iſt; ich erkenne aber aus der Wahrnehmung ſeines Falles erſt ſeine Schwere. Dieſe Unterſcheidung iſt bey der Nachfrage nach der Ableitung der Gewißheit des einen vom andern für die endliche Vernunft ganz unentbehrlich. Gewißheit und Wahrheit ſind in unſerm Geiſte in Trennung; Evidenz iſt oft bey dem ſubjektivgültigſten und das allgemeingültige iſt am ſchwerſten auszumitteln. Dieſer Unterſchied in der Unterordnung der Sätze bezieht ſich nemlich eben auf das Intereſſe unſrer Vernunft, welches uns antreibt, Syſteme zu machen. Die Beſchaffenheit unſers Verſtandes nur in einzelnen Anſchauungen den Stoff zu finden, um durch Begriffe ein analytiſch-allgemeines vorzuſtellen, dagegen ihm das ſynthetiſch-allgemeine, ein Univerſum in der Anſchauung nicht gegeben iſt, macht das Syſtem unſrer Erkenntniſſe (in ihrer objektiven Gültigkeit für die Vernunft überhaupt) zu einem analytiſch-allgemeinen Ganzen aus allgemeinen Geſetzen, durch Regeln, d. h. durch Begriffe ausgedruckt. Um dieſes Syſtem nun darzuſtellen, iſt unſre Vernunft daher genöthigt, ihre Arbeit in zwey Theile zu theilen, indem in der objektiven Gültigkeit des Syſtems das allgemeinſte der Grund ſeyn, das beſondere nur als Folge gelten ſoll; dagegen der ſubjektiven wirklichen Gültigkeit der Sätze nach das einzelne der Anſchauung unmittelbar gewiß iſt, wir alſo vorläufig erſt genöthigt werden, regreſſiv aus den einzelnen gewiſſen der Erfahrung die Gewißheit des allgemeinen zu ſuchen, um durch dieſe Unterſuchung erſt zur Grundlage des Syſtems der objektiven Gewißheit zu gelangen. Es liegt alſo dieſer Fichtiſchen Darſtellung die Vorausſetzung ſtillſchweigend zu Grunde, daß das oberſte allgemeine, der oberſte Grundſatz auch das evidenteſte in unſerm Wiſſen ſey; eine Vorausſetzung, welche dem Weſen unſrer Vernunft durchaus widerſtreitet, da ſie in dem ganzen Wiederbewuſtſeyn ihrer Erkenntniſſe, welches jede Wiſſenſchaft vorausſetzt, an Begriffe gebunden iſt.

Ferner iſt Fichte's obiges Raiſonnement darin auf bedeutende Weiſe unbeſtimmt, daß er einzig auf den Grund des Intereſſes der Vernunft am Syſtem der Wiſſenſchaften ſieht, welcher in der Begründung der untergeordneten Sätze liegt, da dieſer doch bey weitem nicht der einzige iſt. Die Gewißheit der einzelnen Sätze geht in jeder Erfahrungswiſſenſchaft ſchon vor dem Syſtem her und es iſt ein weit allgemeineres Intereſſe, welches die Vernunft am Syſteme nimmt, überhaupt Einheit in unſre Erkenntniſſe zu bringen, ſie zu einem Ganzen zu machen. Die einfachen wiſſenſchaftlichen Syſteme ſind daher, wie in der Logik erwieſen wird, gemäß den Arten, wie mannigfaltig es überhaupt verbunden wird im kategoriſchen hypothetiſchen und disjunktiven Satz auch dreyerley: philoſophiſche der Einordnung, mathematiſche der Unterordnung und hiſtoriſche der Beyordnung der Gewißheit ihrer Sätze.

(Ich ſage beyläufig einiges zur Erläuterung dieſes Satzes, da er ſo beſtimmt in den Lehrbüchern der Logik noch nicht vorkommt. Wiſſenſchaft iſt ein künſtliches Produkt unſers Verſtandes, dasjenige, was in derſelben zu unſern Erkenntniſſen hinzukommt, iſt die ſyſtematiſche Form und dieſe wird eigentlich durch die analytiſche Erkenntnißart, das iſt, durch die Logik, beabſichtigt. Die allgemeine reine Logik iſt ihrer Abſicht nach formale Wiſſenſchaftslehre. Der logiſche Verſtand kann, um ſein analytiſches Syſtem, welches Wiſſenſchaft heißt, zu Stande zu bringen, nichts thun, als unter das gegebene allgemeine das beſondere ordnen. Dies geſchieht unmittelbar durch Schlüſſe; die Syſteme ſind daher urſprünglich dreyfach, wie die Schlußarten, kategoriſche, hypothetiſche oder disjunktive. Das kategoriſche Syſtem iſt das Syſtem einer Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen, indem es die Gewißheit der beſondern Sätze als identiſch mit der, der ihnen übergeordneten allgemeinen aufweiſt und daher das Syſtem der Einordnung der Gewißheit heißen kann. Die Principien oder Grundſätze ſind hier die Sätze aus den allgemeinſten Begriffen, dieſen Begriffen werden beſondere ſubſumirt in Erklärungen und alsdann die beſondern durch die allgemeinen in Folgeſätzen als Schlußſätzen beſtimmt. Wenn alſo die Grundſätze und die beſondern Begriffe gegeben ſind, ſo iſt hier der logiſche Verſtand ſich ſelbſt genug, um das Syſtem zu bauen. Im hypothetiſchen Syſteme wird zwar wohl auch die Gewißheit eines Satzes, der eines andern untergeordnet, aber nicht wie vorhin, als in derſelben unmittelbar enthalten, ſondern nur als unter der Bedingung derſelben ſtehend. Der logiſche Verſtand iſt ſich hier nicht ſelbſt genug, ſondern das Syſtem kommt durch eine Beziehung auf Anſchauung zu Stande, welche den Grund des Zuſammenhanges der Urtheile enthalten. Z. B. das eigenthümliche Syſtem der Mathematik iſt hypothetiſch. Wollten wir den Lehrſatz: daß aus zwey gegebenen Seiten und einem gegebenen eingeſchloſſenen Winkel nur ein Dreyeck konſtruirt werden kann, nach dem kategoriſchen Syſteme beweiſen, ſo würde das viele Spitzfindigkeiten fordern und ſehr weitläuftig werden, nach dem hypothetiſchen hingegen bedürfen wir nur der Definition eines Dreyecks und den Grundſatz vom Decken auf gerade Linien und Winkel angewandt, indem wir nun in der Anſchauung zwey und mit ihnen alle Dreyecke unter der verlangten Bedingung über einander legen und ſo zeigen, daß der genannte Lehrſatz unter der Bedingung gilt, wenn zwiſchen zwey Punkten nur Eine gerade Linie möglich iſt. Im disjunktiven Syſteme findet für ſich gar keine Unterordnung der Gewißheit der Sätze ſtatt, ſondern dieſe werden nur unter einem allgemeinen Begriffe einander nebengeordnet. Dieſes Syſtem gehört der hiſtoriſchen Erkenntniß im Gegenſatz der rationellen, indem eigentlich hier nur ein Syſtem der Begriffe ſtatt findet und alſo zu den Urtheilen der logiſche Verſtand gar nichts hinzuthut. Die regelmäßigſten Syſteme der Art ſind Klaſſenſyſteme.)

Einzig im erſteren dem philoſophiſchen Syſteme unſers Wiſſens iſt alle objektive Gewißheit der Wiſſenſchaft ſchon in der Gewißheit der Grundſätze enthalten, in mathematiſchen hingegen wird nur mit Hülfe der reinen Anſchauung die Gewißheit der übrigen Sätze derjenigen der Grundſätze untergeordnet und in hiſtoriſchen der Geſchichte und beſonders eines Klaſſenſyſtems hängt die objektive Gewißheit des einen Satzes gar nicht von der des andern ab, denn gerade das zufällige im Daſeyn mannigfaltiger Dinge macht den Gegenſtand dieſer letztern aus, demungeachtet findet auch hier eine Anordnung der Sätze nach Begriffen in einem Syſteme ſtatt; aber nur in der regreſſiven für das Syſtem vorläufigen Unterſuchung kann Unterordnung der Gewißheit vorkommen. Joſephus hat nicht zur Zeit der Zerſtörung Jeruſalems gelebt, weil wir aufweiſen können, daß wir noch ſeine eigenen Nachrichten darüber haben, ſondern wir verſchaffen uns durch dieſes Aufweiſen nur die ſubjektive Gewißheit von der ganz unabhängigen Thatſache: er lebte zur Zeit der Zerſtörung Jeruſalems und es iſt dabey überhaupt nur davon, daß er lebte und nicht warum er lebte, die Rede. Fichtes Behauptung, daß ein Syſtem überhaupt nur in der Ableitung der Gewißheit der Sätze vom Grundſatze beſtehe, enthält alſo die Hypotheſe, daß der ganze Inbegriff unſers Wiſſens in einem philoſophiſchen Syſteme zuſammen gehöre, eine Hypotheſe, welche bey einer beſtimmtern Anſicht der logiſchen Form unſrer Erkenntniſſe ſogleich als nichtig erſcheinen muß; indem eine ſolche Form des Syſtems keine ſynthetiſche erweiternde Methode, ſondern bloße analytiſche Entwickelungen zuläßt.

Die dieſer Schrift zu Grunde liegende Hauptidee wird ſchon S. 4. ſo ausgeſprochen. Jede Wiſſenſchaft hat ſyſtematiſche Form; alle Sätze hangen in ihr in einem einzigen Grundſatze zuſammen. Fichte behauptet, daß dieſes allgemein zugeſtanden ſey. Dies möchte wenigſtens heut zu Tage ſehr unrichtig ſeyn. Dieſer durch Reinhold ſo berühmt gewordene Satz, auf welchen er die größten Hoffnungen für die Philoſophie baute, welche jetzt glücklicherweiſe wohl größtentheils wieder verſchwunden ſind, iſt ſchon von manchem und neuerdings von dem letzten Ausleger der durch die Wiſſenſchaftslehre erzeugten Philoſophie D. Hegel, in ſeiner Differenz des Fichtiſchen und Schellingiſchen Syſtems wenigſtens als unnütz verworfen worden. Ich ſage deshalb nur folgendes. Nach der gewöhnlichen Anſicht iſt es wohl begreiflich, wie aus einen Grundſatze eine ganze Wiſſenſchaft entwickelt werden kann. Der Grundſatz ſtellt eine aus bloßen Begriffen entſpringende Idee der Vernunft auf und die Ausbildung der Wiſſenſchaft geſchieht dadurch, daß dieſe Idee auf die mannigfaltigen Gegenſtände der Erfahrung angewendet wird. So wird z. B. im Grundſatz des Naturrechts die Idee der perſönlichen Gleichheit als Geſetz der freyen Wechſelwirkung vernünftiger Weſen aufgeſtellt und die Wiſſenſchaft dadurch gebildet, daß ich dieſe Idee auf Menſchen in ihren irdiſchen Verhältniſſen anwende. Allein unter Fichtes Vorausſetzung, daß in der Wiſſenſchaft kein vor der ſyſtematiſchen Verbindung vorher gewiſſer Satz ſeyn ſolle, außer dem Grundſatze iſt die obige Behauptung klarer Widerſpruch, wie ſich leicht zeigen läßt. Denn die Ableitung eines Satzes von einem andern geſchieht durch einen Schluß und jeder vollkommne Schluß fordert zwey Prämiſſen, die unabhängig von ihm wahr ſind. Es müßten alſo wenigſtens zwey Grundſätze da ſeyn. Ferner aus zwey Prämiſſen iſt nur ein Schluß möglich, wir brauchen alſo für jeden wirklich neuen Schluß in der Wiſſenſchaft auch eine neue Prämiſſe. Durch einen gegebenen Grundſatz werden wir alſo nicht einmal zum zweyten Satze der Wiſſenſchaft gelangen können. Einheit der Wiſſenſchaft beruht vielmehr auf Einheit des Syſtems; Einheit des Syſtems aber auf der Einheit des Princips, und wenn das Princip einer Wiſſenſchaft, wie es in philoſophiſchen vielleicht der Fall ſeyn möchte, in Grundſätzen ausgeſprochen werden muß, ſo kann es doch eben ſo leicht der Fall ſeyn, daß es ſich, wie in der reinen Mathematik nur durch mehrere Sätze ausdrucken läßt; ja wenn wir alles vor der Verbindung gewiſſe in der Wiſſenſchaft mit zum Princip rechnen, ſo wird jeder neue Hauptſatz der Wiſſenſchaft ſeinen eignen Grundſatz fordern. Mit einem Worte, genau zugeſehen iſt das Suchen nach einem ſolchen oberſten Grundſatz alles unſers Wiſſens die vergebliche

Mühe um ein allgemeines Kriterium der Wahrheit aller Erkenntniſſe ihrer Materie nach, welches ſich ſelbſt im Begriffe widerſpricht. (M. ſ. Kants Kr. d. r. V. S. 83. oder ein beliebiges Handbuch der Logik.)

Ich gehe weiter in der Fichtiſchen Abhandlung. Nachdem er gezeigt hat, daß jede Wiſſenſchaft einen eignen Gehalt und Form braucht, ſo ſtellt er S. 11. u. f. den Begriff der Wiſſenſchaftslehre als einer Wiſſenſchaft von der Wiſſenſchaft überhaupt, als der Wiſſenſchaft auf, welche zeigen ſoll: wie Gehalt und Form einer Wiſſenſchaft überhaupt möglich ſey. Eine ſolche Wiſſenſchaft müßte alſo, ſollte man denken, erſtlich die Gründe des menſchlichen Wiſſens überhaupt und die der ſyſtematiſchen Einheit unterſuchen und dann dies auf die einzelnen Wiſſenſchaften anwenden, um dieſen ihre Principien und ihre Methodenlehre zu geben. Das heißt, ſie wäre nach gemeinem Sprachgebrauche eine philoſophiſche Wiſſenſchaftskunde und fände ihren Platz in der angewandten Logik, ſie wäre die Ausführung der Idee, welche Kant Kr. d. r. V. Methodenlehre Kap. 3. die Architektonik alles menſchlichen Wiſſens nennt. Herr Fichte findet etwas anderes.

§. 2.

Entwickelung des Begriffes der Wiſſenſchaftslehre.

Dieſe Entwickelung ſetzt ganz den ſo eben von uns als unſtatthaft aufgewieſenen Begriff von Syſtem voraus und baut auf die Hypotheſe, daß unſer geſammtes Wiſſen ein einziges philoſophiſches Syſtem ſey, welches ſich auf einen einzigen oberſten Grundſatz gründet. Daraus würde dann freylich ſehr leicht folgen:

1) daß die Wiſſenſchaftslehre jeder andern Wiſſenſchaft ihre Grundſätze und ſyſtematiſche Form liefern müſſe.
2) daß ihr Grundſatz unmittelbar gewiß ſeyn und in einer gewiſſen Einſchachtelung alles, was wir wiſſen, in ſich enthalten müſſe.

Außerdem kommt [illegible] der Wiſſenſchaftslehre noch ſyſtematiſche Form zu, welche eben die Auswickelung anderer Sätze aus dem Grundſatze enthält. Hierbey iſt Fichte räthſelhaft einſylbig. So viel iſt gewiß, da alles Wiſſen hier bewieſen werden ſoll und aus dem Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre bewieſen werden ſoll, ſo muß in dieſem Grundſatze auch liegen, wie die ſyſtematiſche Form der Wiſſenſchaftslehre zu Stande gebracht werden ſoll. Sie kann alſo nicht, wie ſonſt in Schlußketten, in Beweiſen beſtehen, ſondern wiewohl durch ſie die Gewißheit anderer Sätze aus dem Grundſatze hervorgebracht wird, ſo muß ſie doch etwas ganz anderes der Wiſſenſchaftslehre eigenthümliches ſeyn. Sie darf aber auch nicht erſt aus dem Grundſatze der Wiſſenſchaftslehre entwickelt werden, denn da ſie die Regel enthält, wie man aus ihm entwickeln ſoll, ſo könnte man ſie ſelbſt ja nicht entwickeln, folglich muß ſie im Grundſatze ſelbſt ſchon da liegen. Um begreiflich zu machen, wie dieſes zugeht, wird S. 19. beſtimmt: dasjenige von dem man etwas weiß, heiße der Gehalt, und dasjenige, was man davon weiß, die Form eines Satzes. Der erſte Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre muß alſo, wie jeder Satz, Gehalt und Form haben. Daraus werden nun für ihn allerley Folgen gezogen, welche ich eben nicht zugeben möchte; ich will aber erſtlich nur fragen, wie dann durch das alles deutlich wird, auf welche Art Gehalt und Form anderer Sätze aus dem erſten Grundſatz gezogen werden können? und es fehlt darauf ganz an einer Antwort, denn, daß er ihnen Gehalt und Form beſtimmt, wie Fichte ſagt, iſt nur ein anderer Ausdruck für die Aufgabe. Durch das, was ſpäter in Sachen der Wiſſenſchaftslehre geſchehen iſt, iſt dieſes Räthſel allerdings leicht aufzulöſen. Es iſt die intellecktuelle Anſchauung, welche hier ins Mittel tritt und vermittelſt der eigentlich allein das Syſtem der Wiſſenſchaftslehre konſtruirt wird. Von dieſer werden wir an andern Orten mehr ſprechen müſſen. Hier aber kann ſelbſt ihre Idee Herrn Fichte nicht aus der Verlegenheit helfen. Denn, was durch die Anſchauung gewiß iſt, das iſt unmittelbar für ſich gewiß. Durch die Anſchauung wiſſen wir nicht, daß etwas gewiß ſey, wenn oder weil etwas anderes gewiß iſt; ſondern jedes einzelne durch die Anſchauung gewiſſe, hat die gleiche Gewißheit mit dem andern. Durch die Anſchauung wird alſo nichts aus einem gegebenen Grundſatze abgeleitet werden. Das räthſelhafte in der Methode der Wiſſenſchaftslehre liegt vielmehr eben in der vorhin angegebenen Schwierigkeit, um welcher willen aus einem Grundſatze durchaus keine philoſophiſche Wiſſenſchaft möglich iſt.

Ich mache einige Bemerkungen, wegen der Folgerungen S. 20. u. f. Da wir hier einen oberſten Grundſatz fordern, ſo muß freylich jeder andere von ihm abhängig ſeyn; Fichte nimmt aber dennoch an, daß andere zum Theil von ihm unabhängig ſeyn können. Vielleicht. Aber wenn es iſt, warum ſoll dieſe Unbedingtheit, wie Fichte will, einzig in einem ganz abſoluten Gehalt oder einer ganz abſoluten Form beſtehen? Warum kann nicht ein Theil des Gehaltes oder ein Theil der Form, oder etwas von beyden zugleich unbedingt ſeyn? Oder warum ſoll es außer dem abſoluten Gehalt und der abſoluten Form des oberſten Grundſatzes eben nur noch einen abſoluten Gehalt und eine abſolute Form geben? Dafür iſt gar kein Grund da, das ganze Raiſonnement reiht nur eine Hypotheſe an die andere.

S. 23. und 24. widerſpricht das Reſultat geradezu demjenigen, was S. 20. und 21. geſagt wurde. Dort nahm man einen untergeordneten Grundſatz an, deſſen Gehalt abſolut war, hier heißt es: wenn unſre Vorausſetzung richtig ſeyn und es einen abſolut erſten Grundſatz unſers Wiſſens geben ſollte, ſo müßte der Gehalt dieſes Grundſatzes derjenige ſeyn, der allen möglichen Gehalt in ſich enthielte, ſelbſt aber in keinem andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt ſchlechthin, der abſolute Gehalt. Aber dies letztere wird eben auch nicht beweiſen, ſondern nur die Hypotheſe aufgeſtellt, daß aller mögliche Gehalt beſſer als irgend ein einzelner ſeine Form ſchlechthin beſtimmen könne — das heißt in einem ungewöhnlichen Ausdruck, unmittelbar objektiv gewiß ſeyn könne; indem ſo doch der Gehalt alles Wiſſens ſchon im Grundſatz läge.

Das folgende Raiſonnement über andere Ideen vom Syſtem unſers Wiſſens, betrachtet unſer Wiſſen wiederum nur unter der Hypotheſe, daß alles unſer Wiſſen in Reihen von Schlußketten beſtehe, Unerweislichkeit eines Satzes wird von der unmittelbaren Evidenz einer Erkenntniß in der Anſchauung gar nicht unterſchieden; kurz man iſt viel zu einſylbig, um etwas ausgemacht zu haben

Endlich ſagt Herr Fichte ſelbſt, daß ſeine Idee nur Hypotheſe ſey und der Grundſatz ſoll ſogar überhaupt nur hypothetiſch aufgefunden werden können. Aus dieſen letztern Satze ließe ſich in Rückſicht der Idee des Herrn Fichte ſehr viel folgern, wenn es hier ſchon der Ort wäre, über den von Kant angegebenen Unterſchied des kritiſchen und dogmatiſchen Verfahrens weitläuftig zu werden. Bey jeder doktrinalen Aufſtellung eines Syſtems ſind allerdings die Principien, von denen man ausgeht, in Rückſicht dieſes Syſtems Hypotheſen. Aber ſo ſchlimm ſieht es mit der Philoſophie keinesweges, daß ſie überhaupt ihre Grundſätze nur hypothetiſch und gleichſam zum Verſuch, ob man damit auslangen werde, aufſtellen müßte. Wenn man nur die Rechte der innern Anſchauung und Erfahrung anerkennt, ſo wird man leicht finden, daß zwar über den Satz: ein Grundſatz kann nicht bewieſen werden, eben nicht viel Worte nöthig ſind; daß aber doch durch eine Deduktion oder einen ſogenannten transcendentalen Beweis jeder Grundſatz als ſolcher aufgewieſen werden kann.

Ueberſehen wir nun den ganzen Gewinn dieſes Paragraphen, ſo erhalten wir eigentlich folgendes Reſultat. Wenn unſer ganzes Wiſſen aus nichts beſteht, als aus Reihen, die nach Art von Schlußketten in einen oberſten Grundſatz zuſammenlaufen, ſo können dieſe zwar keine Schlußketten ſeyn, ſondern eine ganz beſondere, der Wiſſenſchaftslehre eigenthümliche Art, Sätze von Sätzen abzuleiten, und der oberſte Grundſatz muß ein unerweislicher

Satz

Satz ſeyn. Die erſte Vorausſetzung iſt aber offenbar unrichtig und das Raiſonnement darüber alſo unnütz.

§. 3.

Erörterung des Begriffes der Wiſſenſchaftslehre.

Herr Fichte ſpricht hier über die Stelle, welche die Wiſſenſchaftslehre im Syſtem unſers Wiſſens einnehmen ſoll. Man macht auch hier wieder keinen Unterſchied zwiſchen regreſſiver und progreſſiver Unterſuchung, ſondern man erkennt überall nur einerley Art zu beweiſen an, ohne zu ſagen welche, und ſtellt alsdenn die Wiſſenſchaftslehre mit dem einzig unerweislichen Grund oben an.

§. 4.

In wie fern kann die Wiſſenſchaftslehre ſicher ſeyn, das menſchliche Wiſſen erſchöpft zu haben?

Um ſich hier nicht auf eine bloße Induktion in Rückſicht unſers bisherigen Wiſſens verlaſſen zu müſſen, gibt Fichte hypothetiſch an, wie man ſicher ſeyn könnte, daß die Wiſſenſchaftslehre erſchöpft wäre. Sie ſoll nemlich wieder auf ihren Grundſatz zurückführen und denn am Ende ſeyn (oder vielmehr wieder von vorne anfangen.) Wie dies zugehen ſolle, klärt ſich erſt ſpäter auf, wenn Fichte beſtimmter über die Methode der Wiſſenſchaftslehre ſpricht.

Wenn dieſe Hypotheſe aber gültig wäre und man aus einem gegebenen Grundſatze ein ſolches Syſtem machen könnte, ſo ſoll nun kein anderer oberſter Grundſatz außer ihm, der von ihm unabhängig wäre, im menſchlichen Geiſte ſeyn können, als ein ihm gerade entgegengeſetzter. Der Beweis dieſer Behauptung S. 37. iſt ſehr mißrathen. Wenn es einen erſten, höchſten, alleinigen abſoluten Grundſatz des menſchlichen Wiſſens gibt, ſo gibt es allerdings auch nur ein Syſtem des menſchlichen Wiſſens. Wenn aber der Folgeſatz in unſerm Wiſſen vorkommt: es iſt ein einiges Syſtem in unſerm Wiſſen, ſo kann dieſer nach Fichtes Ideen ja nur daraus folgen, daß der oberſte Grundſatz unſers Wiſſens ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt als alleinigen abſoluten Grundſatz ankündigt, ſonſt würde jener Folgeſatz gar nicht unter ſeinen Folgen vorkommen. Jenes hypothetiſche Raiſonnement beweiſt alſo gar nichts, denn wenn es mehrere unabhängige Grundſätze, und ſomit nach Fichtes Anſicht Syſteme unſers Wiſſens gibt, ſo wird ſchon deßhalb jener Folgeſatz in unſerm Wiſſen gar nicht vorkom̄en. Den Zirkel in dieſem Beweiſe, wenn man die Richtigkeit deſſelben ſo nennen will, führt nun wol Fichte auch weitläuftig an, meint aber er müſſe dennoch als beweiſend angenommen werden, weil ja ſonſt gar nichts ſicheres und gewiſſes in unſerm Wiſſen angetroffen werden könne. Ich hielte es aber für rathſamer, das unerweisliche unerwieſen zu laſſen, anſtatt zu thun, als könnte man es beweiſen. Vielleicht würde man dadurch eben veranlaßt werden, genauer über die Quelle der Gewißheit nachzudenken, aus der dasjenige gewiſſe entſpringt, was Beweiſe weder bedarf noch zuläßt.

§. 5.

Welches iſt die Grenze, die die allgemeine Wiſſenſchaftslehre von der beſondern durch ſie begründeten Wiſſenſchaft ſcheidet?

Die Antwort wird wiederum nur hypothetiſch gegeben. S. 41. „Man ſetze, die Wiſſenſchaftslehre enthalte diejenigen beſtimmten Handlungen des menſchlichen Geiſtes, die er alle, ſey es nun bedingt oder unbedingt, gezwungen und nothwendig vollbringt; ſie ſtelle aber dabey als höchſten Erklärungsgrund jener nothwendigen Handlungen überhaupt ein Vermögen deſſelben auf ſich ſchlechthin ohne Zwang und Nöthigung zum Handeln überhaupt zu beſtimmen: ſo wäre durch die Wiſſenſchaftslehre ein nothwendiges und ein nicht-nothwendiges oder freyes Handeln gegeben. Die Handlungen des menſchlichen Geiſtes, in ſo fern er nothwendig handelt, wären durch ſie beſtimmt, nicht aber in ſo fern er frey handelt.“ — „Man ſetze

„ferner: auch die freyen Handlungen ſollten aus irgend „einem Grunde beſtimmt werden, ſo könnte dies nicht in „der Wiſſenſchaftslehre geſchehen, müßte aber doch, da von „Beſtimmung die Rede iſt in Wiſſenſchaften, und alſo in „beſondern Wiſſenſchaften geſchehen.“

Dieſer ganze Vortrag iſt durchaus hypothetiſch, und abgeriſſen, wie er hier ſteht, zu unbeſtimmt, als daß es nützlich ſeyn könnte, viel darüber zu ſtreiten; aber doch muß ich ſeine Grundlage etwas näher betrachten. Die Wiſſenſchaftslehre ſoll alle nothwendigen Handlungen des menſchlichen Gemüthes enthalten; dieſe ſind aber mehr als Wiſſenſchaft, wiefern man Wiſſenſchaft eine Handlung des Gemüths nennt, da gehört noch Empfinden, Begehren, Wollen u. ſ. w. außer dem Erkennen dazu. Folglich kann das hier nicht heißen, dieſe Handlungen machen den Inhalt; ſondern ſie machen den Gegenſtand der Wiſſenſchaftslehre aus, ſie ſind nicht dasjenige, was darin gewußt wird, ſondern dasjenige, wovon man darin weiß. Ferner alle Wiſſenſchaften unſers Geiſtes ſollen auch nur Handlungen unſers Geiſtes enthalten. Das kann nun nicht ihren Gegenſtand, der ja das ganze Univerſum iſt, ſondern nur ihren Inhalt, nicht das gewußte, ſondern nur das Wiſſen in ihnen betreffen; wie wir es auch an den Beyſpielen und nachher von der Logik ſehen; Alſo ſchließt ſich das mit dem erſtern Gliede der Eintheilung gar nicht wechſelſeitig aus. — Und dieſe Handlungen ſollen frey ſeyn? Was ſoll hier wol Freyheit heißen? Etwa Willkährlichkeit? Aber iſt denn nicht die Wiſſenſchaftslehre als aufgeſtellte Wiſſenſchaft ſelbſt ein Produkt dieſer Freyheit? — und als Naturanlage iſt da nicht jede Wiſſenſchaft nothwendig? Allerdings können wir im Raume willkührliche Konſtruktionen machen, aber im Syſteme der Geometrie iſt die Folge der Sätze ſo gut beſtimmt, als ſie es immer in den der Wiſſenſchaftslehre ſeyn mag.

Für uns iſt hier folgendes das wichtigſte: Die Wiſſenſchaftslehre ſoll die nothwendigen Handlungen des menſchlichen Geiſtes enthalten. Alsdann iſt ſie ja gerade die nemliche Wiſſenſchaft, welche man gemeinhin empiriſche Pſychologie, Erfahrungsſeelenlehre nennt. Doch Fichte hat ſchon oft ſeinen Widerwillen gegen dieſen Nahmen erklärt, und geſagt, es gäbe für ihn gar keine Pſychologie; uns geht es damit faſt eben ſo, wir wollen alſo lieber den Ausdruck philoſophiſche Anthropologie brauchen, und dadurch die Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung bezeichnen; alſo denjenigen Theil der empiriſchen Naturlehre, welcher die innere Natur zum Gegenſtande hat.

Hier könnte es nun ſcheinen, als wenn wir in Rückſicht unſers Begriffes von der Wiſſenſchaftslehre ganz desorientirt wären. Anfangs erſchien ſie als Wiſſenſchaft von der Wiſſenſchaft als philoſophiſche Wiſſenſchaftskunde; nachher zeigte ſich, daß in derſelben unſer Wiſſen unter ſeine höchſten Grundſätze geordnet enthalten ſeyn ſoll — ſie wäre alſo Philoſophie — endlich wird ſie als philoſophiſche Anthropologie beſchrieben. Aber eben die Vereinigung dieſer drey heterogenen Begriffe im Fichtiſchen Begriffe der Wiſſenſchaftslehre iſt geſchichtlich von großer Wichtigkeit. Ich mache hier nur vorläufig darauf aufmerkſam; bey Betrachtung des letzten Paragraphen dieſer Schrift wird das Verhältniß noch deutlicher werden, und in der Geſchichte des Urſprungs vom Fichtiſchen Syſtem aus dem Kantiſchen wird ſich auch der Urſprung dieſer Idee nachweiſen laſſen.

§. 6.

Wie verhält ſich die allgemeine Wiſſenſchaftslehre insbeſondere zur Logik.

Beyde, ſagt Fichte, ſcheinen für alle mögliche Wiſſenſchaft die Form aufſtellen zu wollen; wie unterſcheiden ſie ſich alſo? Die Logik beſtimmt ihnen nur die Form, Wiſſenſchaftslehre, Gehalt und Form. — Dabey mache ich darauf aufmerkſam, daß Fichte diejenige Form, welche unſerm Wiſſen durch die Wiſſenſchaftslehre beſtimmt wird, gar nicht von der Form unterſcheidet, welche durch die Logik beſtimmt wird, ſondern beyde für identiſch annimmt. Eine Bemerkung, welche bald für uns wichtig werden wird.

Sodann wird nach der Hypotheſe des vorigen §. der Unterſchied zwiſchen Logik und Wiſſenſchaftslehre ſo beſtimmt, daß die freye Handlung bey der Logik die Abſtraktion ſey, um dieſe aber möglich zu machen, werde Reflexion erfordert. Man ſieht leicht, daß dies nach der gemeinen Anſicht der Sache nichts anders beſagt, als: die Logik ſtellt die Geſetze auf, welche aus der Art Gegenſtände mittelbar durch Begriffe vorzuſtellen entſpringen. Die Begriffe entſpringen durch Abſtraktion, um aber abſtrahiren zu können, bedürfen wir erſt der Reflexion, der Ueberlegung und Vergleichung der Vorſtellungen unter einander. Abſtraktion und Reflexion aber freye Handlungen zu nennen iſt ſehr unſchicklich, indem ſie nur willkührlich ſind.

S. 46. heißt es: „Hieraus ergibt ſich das beſtimmte Verhältniß der Logik zur Wiſſenſchaftslehre. Die erſtere begründet nicht die letztere, ſondern die letztere begründet die erſtere. Die Wiſſenſchaftslehre kann ſchlechterdings nicht aus der Logik bewieſen werden; es muß gezeigt werden, daß die in ihr enthaltenen Formen wirkliche Formen eines gewiſſen Gehaltes in der Wiſſenſchaftslehre ſeyen. Alſo entlehnt die Logik ihre Gültigkeit von der Wiſſenſchaftslehre, nicht aber die Wiſſenſchaftslehre die ihrige von der Logik u. ſ. w.“ Allerdings ſo ſollte es ſeyn, wenn die Wiſſenſchaftslehre die Ableitung aller Gewißheit aus einem Grundſatz enthält, aber dann darf ſie auch nicht aus Sätzen beſtehen, denn jedes Urtheils Richtigkeit ſetzt ſchon die Regeln der Logik voraus.

Dieſe gewöhnliche Einwendung gegen Reinholds ehemaligen Glauben an einen oberſten Grundſatz wird kein Vertheidiger deſſelben jemals gründlich beantworten können, vielmehr ſollte ſie jeden gleich darauf aufmerkſam machen, daß das einleuchtende und gefällige jener Reinholdiſchen Vorausſetzung zum Theil doch wohl nur Täuſchung ſey.

§. 7.

Wie verhält ſich die Wiſſenſchaftslehre als Wiſſenſchaft zu ihrem Gegenſtande.

S. 50 „Das Objekt der Wiſſenſchaftslehre iſt nach allem das Syſtem des menſchlichen Wiſſens. Dieſes iſt unabhängig von der Wiſſenſchaft deſſelben vorhanden, wird aber durch ſie in ſyſtematiſcher Form aufgeſtellt. Was iſt nun dieſe neue Form, wie iſt ſie von der Form, die von der Wiſſenſchaft vorher vorhanden ſeyn muß, unterſchieden; und wie iſt die Wiſſenſchaft überhaupt von ihrem Objekte verſchieden," u. ſ. w.

Das Syſtem des menſchlichen Wiſſens wurde nach obigem (§. 1.) ganz für philoſophiſch gehalten, alſo heißt hier Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſo viel als Syſtem der Philoſophie. Dieſes ſoll nun Gegenſtand der Wiſſenſchaftslehre ſeyn: ſie iſt alſo die Wiſſenſchaft von unſerm philoſophiſchen Wiſſen, ſie wird zeigen, welche philoſophiſche Erkenntniſſe wir haben können. Sie muß alſo eine Kenntniß der Organiſation unſrer Vernunft enthalten, wiefern dieſe eine Erkenntnißkraft und die philoſophiſchen Erkenntniſſe ihre urſprünglichen Handlungen ſind. Das heißt ſie gründet ſich auf innere Erfahrung und Anthropologie; ſie iſt nichts anders als das, was Kant transcendentale Kritik genannt hat, die Wiſſenſchaft von der Organiſation unſrer Vernunft, um daraus erfahrungsmäßig zu zeigen, welche urſprüngliche Erkenntniſſe wir allein beſitzen. Hier zeigt ſich alſo die transcendentale Kritik oder das Wiſſen um unſer Wiſſen als Zwiſchenglied zwiſchen der Philoſophie und der Anthropologie, wodurch wohl die oben bemerkte Vermiſchung von beyden im Begriffe der Wiſſenſchaftslehre motivirt ſeyn könnte. Wenn Fichte hier noch einen Unterſchied zwiſchen dem Syſtem unſers Wiſſens als Naturanlage und als wirklich aufgeſtellte Wiſſenſchaft macht, ſo iſt es beyde mal daſſelbe Objekt, nur einmal ſo, wie wir uns deſſelben wieder bewuſt ſind (es innerlich wahrnehmen), das andere mal, wie daſſelbe in unſrer Vernunft liegt, ohne daß wir darauf reflektiren. Die Aufſtellung dieſes Syſtems iſt das Reſultat der transcendentalen Kritik, nicht dieſe Kritik ſelbſt.

Das weitere enthält Folgerungen aus dem vorhergehenden. Zum Schluſſe ſtehen zwey Anmerkungen, wo es in der erſten heißt: „Ich mache mich noch deutlicher: „das, was die Wiſſenſchaftslehre aufſtellt, iſt ein gedachter „in Worte gefaßter Satz; dasjenige im menſchlichen Geiſte, „welchen dieſer Satz korreſpondirt, iſt irgend eine Handlung deſſelben, die an ſich gar nicht nothwendig gedacht „werden müßte. Dieſer Handlung muß nichts vorausgeſetzt werden, als dasjenige, ohne welches ſie als Handlung „unmöglich wäre; und das wird nicht ſtillſchweigend vorausgeſetzt, ſondern es iſt das Geſchäft der Wiſſenſchaftslehre, es deutlich und beſtimmt als dasjenige aufzuſtellen, „ohne welches die Handlung unmöglich ſeyn würde.“

Alſo iſt die Wiſſenſchaftslehre nichts anders als eine Theorie der Handlungen des Gemüthes, d. h. ſie iſt die Theorie der Gemüthsvermögen, folglich eine Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung, und ſetzt nicht nur Logik, ſondern auch Metaphyſik nnd Erfahrungsſeelenlehre voraus; ſie hat es nicht mit Beweiſen der Grundſätze der Logik, Metaphyſik u. ſ w. zu thun, ſondern nur mit einer Ableitung derſelben aus den Bedingungen des Gemüthes, aus denen ſie entſpringen. Das war alſo das Geheimniß, welches die ſonderbare Unterordnung der Sätze in ihr oben unverſtändlich machte, daß das logiſche Schlußreihen werden ſollten, was wirklich innerlich phyſiſche Reihen von Gründen und Folgen ſind. Wenn Fichte dieſen Einfluß anderer Wiſſenſchaften auf die Wiſſenſchaftslehre, wobey die Gewißheit der Sätze derſelben vorausgeſetzt und angewandt wird, nur zur Verſtändlichmachung rechnen will: ſo gereicht überhaupt jeder Grundſatz nur dazu, ſeine Folgeſätze verſtändlich zu machen; und die Unabhängigkeit der Wiſſenſchaftslehre von andern Wiſſenſchaften iſt und bleibt ein leeres Wort.

Fichte macht alſo hier ganz beſtimmt aus ſeiner Wiſſenſchaftslehre die transcendentale Kritik als Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung: ſeine Idee iſt folglich aus einer Vermiſchung und Verwechſelung von Wiſſenſchaftskunde, Philoſophie und Anthropologie entſtanden.

Das Reſultat unſrer Beurtheilung iſt alſo folgendes: Die Idee der Wiſſenſchaftslehre iſt einzig aus einer zweyfachen Verwechſelung entſtanden Erſtlich hat er das Wiſſen um unſer Wiſſen mit dieſem Wiſſen ſelbſt verwechſelt, die transcendentale Kritik mit der Philoſophie. Es ſoll alſo bey ihm eine Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung nach einer ihr ganz heterogenen Methode nothwendiger und allgemeiner Erkenntniſſe behandelt werden. Was hiermit eigentlich geſagt ſey, wird ſich ſpäter deutlicher zeigen. Zweytens liegt hier immer die Idee zu Grunde: das ganze menſchliche Wiſſen mache zuſammen ein Syſtem, und ſomit die Aufgabe alles unſer Wiſſen in der Form dieſes Syſtems aufzuſtellen. Dabey hat Fichte aber die ſynthetiſche Vereinigung alles unſers Wiſſens zu einem Ganzen, welches auch Syſtem heißt, mit der logiſchen Form einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft, dem Syſtem von Urtheilen verwechſelt, welches doch nur analytiſch iſt. Dies zweyte werde ich hier deutlicher zu machen ſuchen

Allerdings fällt alles unſer Wiſſen in einem Syſteme zuſammen, dies folgt aus der Form der Vernunft ſelbſt, indem alle mein Wiſſen in derſelben Vernunft vereinigt iſt. Dieſe Vereinigung iſt aber eine Verbindung unter dem Geſetze der nothwendigen objektiven Einheit alles mannigfaltigen, welche von der logiſchen Form der Wiſſenſchaft ganz verſchieden iſt, indem dieſe logiſche Form nur den leeren Mechanismus der Reflexion enthält, wodurch wir uns jener Einheit bewußt werden. Dieſe beyden ganz verſchiedenen Formen unſers Wiſſens, die ſynthetiſche und analytiſche, hat nun Fichte hier ganz verwechſelt, wie erſtlich daraus erhellt, daß er, wie oben erinnert wurde, die Form der Logik von der der Wiſſenſchaftslehre nicht unterſcheidet, am deutlichſten aber zweytens aus der ſchon beym erſten Paragraphen erwähnten Verwechſelung von Princip und Grundſatz. Daß es ein Princip aller Einheit in unſerm Wiſſen geben müſſe, wird vorausgeſetzt, daß dieſes in einem Grundſatz beſtehe, aber von Fichte angenommen und daraus eigentlich die ganze erſte Idee der Wiſſenſchaftslehre gebildet.

Princip aber bezeichnet einen weit allgemeinern Begriff als Grundſatz, einen Begriff, der eben in ſeiner ſynthetiſchen dem Grundſatz ganz verſchiedenen Bedeutung am fruchtbarſten iſt. Das logiſche Princip einer Wiſſenſchaft beſteht in den allgemeinſten Begriffen und Grundſätzen derſelben, aus denen die Definitionen und Lehrſätze im Syſtem derſelben abgeleitet werden; das methodiſche Princip derſelben beſteht in den Regeln, nach welchen das Syſtem einer Wiſſenſchaft aus der gemeinen Erfahrung heraus gebildet wird; das konſtitutive Princip derſelben endlich, um welches es allein zu thun iſt, wenn man nach der Einheit alles unſers Wiſſens fragt, beſteht in der Einheit derjenigen unmittelbaren Erkenntnißart, welche in der Wiſſenſchaft durch die Reflexion wiederholt, uns mittelbar zum Bewußtſeyn gebracht wird. So beſteht z. B. das logiſche Princip der Mathematik in den Grundſätzen und den in den Definitionen enthaltenen allgemeinſten Merkmahlen bey jeder Disciplin; ihr methodiſches Princip liegt in der willkührlichen Konſtruktion der Figuren und das Conſtitutive endlich in der reinen Anſchauung der quantitativen Zuſammenſetzung der Erſcheinungen, bey der Geometrie z. B. in der Anſchauung des unendlichen Raumes. Eben ſo beſteht das logiſche Princip der Philoſophie in ihren Grundſätzen und allgemeinſten Begriffen; das methodiſche Princip, um hier nicht zu ſtreiten, entweder in der Vorſchrift des kritiſchen Verfahrens: zuerſt das mannigfaltige der Erfahrung einzeln aufzufaſſen und es dann nach und nach unter das Geſetz der Einheit zu bringen, oder in der Vorſchrift des dogmatiſchen Verfahrens: gleich die oberſte reine Idee der Einheit feſt zu halten, und aus dieſer die Beſtimmungen alles mannigfaltigen abzuleiten; endlich das konſtitutive Princip in der unmittelbaren Erkenntniß der nothwendigen objektiven Einheit.

Es iſt hier am Beyſpiel der Geometrie leicht zu ſehen, daß das konſtitutive Princip eigentlich der Geiſt des Ganzen iſt. Die Anſchauung des unendlichen Raumes wird nicht in einem oder etlichen Grundſätzen der Geometrie ausgeſprochen, ſondern ſie begleitet uns durch die ganze Wiſſenſchaft und macht jede Konſtruktion derſelben erſt möglich.

Wenn die Idee der Wiſſenſchaftslehre alſo aus bloßen Verwechſelungen entſprungen iſt, ſo läßt ſich vorausſehen, daß ſie bey ihren weitern Ausbildungen meiſtentheils mehr oder weniger verändert erſcheinen wird, je nachdem bey der Ausarbeitung mehr die eine oder andere, der in ihr verbundenen Ideen vorwaltete. Die erſte weitere Behauptung aber, die ich aufſtelle, iſt: daß Fichtes Grundfehler in fehlerhaften innern Selbſtbeobachtungen liegt, aus denen dann jene Verwechſelung reſultirte. Um dies zu zeigen, wird diejenige ſeiner Schriften, welche am freyſten von der Terminologie ſeiner Schule iſt: die Beſtimmung des Menſchen am beſten geeignet ſeyn.

B. Die Beſtimmung des Menſchen.

Herr Fichte gibt die Abſicht dieſes Werkes dahin an: dasjenige, was von ſeinen philoſophiſchen Ideen einer populären Behandlung fähig iſt, auch außer der Schule bekannt zu machen. Aber ſelbſt mit dieſer beſtimmteſten Rückſicht hat es mich Wunder genommen, wie dieſes Werk ſo allgemeinen Beyfall finden konnte, bey der Seichtigkeit, mit der in allen Abſchnitten deſſelben gerade die Hauptideen behandelt worden ſind. Ich hoffe, folgendes wird hinlänglich ſeyn, um dieſes Urtheil zu beſtätigen.

Erſtes Buch.

Im erſten Buche, welches Zweifel überſchrieben iſt, wird der Widerſpruch zwiſchen Natur und Freyheit für den Standpunkt der gemeinen Erfahrung, auf welchem der Gegenſatz des Endlichen und Ewigen Seyns nicht beſtimmt aufgefaßt wird, dargeſtellt. Erſtlich wird der unabänderliche Mechanismus der Naturnothwendigkeit gezeichnet; dann dieſem die bloße Denkbarkeit der Idee der Freyheit entgegengeſtellt, und ſo auf einen für ſich unauflöslichen Zweifel geführt, indem der Verſtand mit dem Naturmechanismus und der durchgängigen Erklärlichkeit der Erſcheinungen durch denſelben befriedigt mit den Wünſchen und Hofnungen des Willens in Widerſpruch kommt, welche ſich aber nur auf die leere Denkbarkeit einer Idee ſtützen. Gegen dieſe Art die Hauptſache der ſpekulativen Metaphyſik populär zu behandeln, bin ich eben nicht geſonnen, Einwendungen zu machen. Meine Beſchwerden gehen einzig auf die Ausführung. Denn erſtlich iſt die Fichtiſche Darſtellung des Mechanismus der Natur gar nicht dem gemeinen Bewußtſeyn angemeſſen, für welches doch allein jener Widerſtreit ſtatt finden kann, ſondern das Reſultat gerade der Fichtiſchen Spekulation; zweytens aber, was das ſchlimmſte iſt, hat ſich Fichte in der ganzen Unterſuchung niemals nur erſt bis zum wahren metaphyſiſchen Begriffe der Freyheit erhoben, er bleibt immer nur bey innerer Selbſtthätigkeit ſtehen, und zeigt ſeine Unbeholfenheit in der Behandlung von Gegenſtänden der innern Natur, indem ihm hier diejenigen Abſtraktionen der Metaphyſik gar nicht zu Gebote ſtehen, mit denen ſie ſich an das gemeine Bewußtſeyn der Erfahrung anſchließt.

Erſtlich ſeine ganze Vorſtellung des Mechanismus der Natur iſt gar nicht diejenige, welche dem gemeinen Bewußtſeyn die natürlichſte iſt, ſondern ein ganz beſonderes Produkt einer einſeitigen Spekulation aus Begriffen von allgemeinen Geſetzen, ohne der empiriſchen Anſchauung ihre Rechte zu laſſen. Hierdurch werden aber die Reſultate weſentlich geändert. Fichte ſtellt hier das Univerſum unter nothwendigen Naturgeſetzen als Produkt gewiſſer urſprünglicher Kräfte (unter denen die bildende Kraft, die eigenthümliche Bewegungskraft, die Denkkraft der Natur genannt werden), oder einer Grundkraft der Natur vor, deren Subſtrat einzig die Natur genannt wird. Dies iſt nun aber der gemeinen Vorſtellungsart gar nicht gemäß, dieſe ſetzt die Realität des Wirklichen gar nicht in ſolche allgemeine durch das Ganze waltende Kräfte, ſondern giebt dieſen erſt Realität durch ihr

Subſtrat die Subſtanz. Ihm beſteht das Univerſum durch das koordinirte Daſeyn vieler Subſtanzen, welche durch ihre Kräfte unter Geſetzen der Wechſelwirkung vereinigt ſind. Lieber bildet ſich hier der gemeine Verſtand irgend eine Gottheit oder einen Genius als ſelbſtſtändiges Subſtrat einer allgemein in der Natur waltenden Kraft, als daß er dieſer, loßgeriſſen von allem einzelnen Beſtehen der Subſtanz, ein unfaßliches Daſeyn geben ſollte. Dieſe Vorſtellungsart, welche der Ausſage der empiriſchen Anſchauung traut, und nur mit dieſer die allgemeinenen Begriffe verbindet (welche ſich ja doch augenſcheinlich erſt von ihr losgeriſſen haben, nur ihr ihren Inhalt verdanken), wird alſo alles Andauern und Beſtehen in dem Weſen dieſer einzelnen Subſtanzen finden. Sie wird ſich nun eben ſo gut zu einem ſpekulativen Ganzen ausbilden laſſen, als die Fichtiſche. Die Reſultate kontraſtiren dann aber ſehr. Fichte ſagt S. 48 — 50. „Ich bin
„eine durch das Univerſum beſtimmte Aeußerung einer durch
„ſich ſelbſt beſtimmten Naturkraft. Meine beſondern per-
„ſönlichen Beſtimmungen vermittelſt ihrer Gründe einzuſe-
„hen iſt unmöglich, denn ich kann: in das Innere der Na-
„tur nicht eindringen. Aber ich werde mir derſelben un-
„mittelbar bewuſt. Ich weiß ja wol, was ich in dem ge-
„genwärtigen Momente bin, ich kann mich größtentheils er-
„innern, was ich ehemals war, und ich werde ja erfahren,
„was ich ſeyn werde, dann, wenn ich es ſeyn werde. Von
„dieſer Entdeckung Gebrauch für mein Handeln zu machen,
„kann mir nicht einfallen, denn ich handle ja überhaupt
„nicht, ſondern in mir handelt die Natur; mich zu etwas
„andern zu machen, als wozu ich durch die Natur beſtimmt
„bin, dies kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn
„ich mache mich gar nicht, ſondern die Natur macht mich
„ſelbſt und alles was ich werde. Ich kann bereuen und
„mich freuen und gute Vorſätze faſſen; — unerachtet ich der
„Strenge nach auch dies nicht einmal kann, ſondern alles
„mir von ſelbſt kommt, wenn es mir zu kommen beſtimmt
„iſt; — aber ich kann ganz ſicher durch alle Reue und alle
„guten Vorſätze nicht das geringſte an dem ändern, was

„ich nun einmal werden muß. Ich ſtehe unter der unerbittlichen Gewalt der ſtrengen Naturnothwendigkeit; beſtimmt ſie mich zu einem Thoren und Laſterhaften, ſo werde ich ohne Zweifel ein Thor oder ein Laſterhafter; beſtimmt ſie mich zu einem Weiſen und Guten, ſo werde ich ohne Zweifel ein Weiſer und Guter werden. Es iſt nicht ihre Schuld noch Verdienſt, noch das meinige.“ Nur das individuelle, hier gar nicht erwieſene, der Fichtiſchen Anſicht der Naturkräfte beſtimmt dieſe Reſultate ſo, wie ſie ſind. Setzen wir dagegen die ſo eben beſchriebene Vorſtellungsart an die Stelle der Fichtiſchen, ſo wird der erſte Satz eben ſowol heißen können: Mein Handeln iſt eine durch das Univerſum veranlaßte Aeußerung meiner Kraft; Ich bin eine durch mich ſelbſt beſtimmte Naturkraft. Und dann weiter: Von dieſer Entdeckung Gebrauch für mein Handeln zu machen, kann mir nicht einfallen; ich handle zwar veranlaßt durch die Natur, aber mich zu etwas anderm machen zu wollen, als was ich beſtimmt durch mich ſelbſt bin, dies kann ich mir gar nicht vornehmen wollen, denn ſo wie ich bin, ſtehe ich in allen Aeußerungen meines Weſens unter der unerbittlichen Gewalt der ſtrengen Nothwendigkeit. Ich kann bereuen und mich freuen und gute Vorſätze faſſen — aber ich kann ganz ſicher durch alle Reue und durch alle Vorſätze nicht das geringſte ändern an dem, was ich nun einmal bin. Bin ich beſtimmt durch mich ſelbſt ein Thor oder Laſterhafter, ſo werde ich ohne Zweifel ein Thor oder Laſterhafter bleiben; bin ich beſtimmt durch mich ſelbſt ein Weiſer und Guter, ſo werde ich ohne Zweifel ein Weiſer und Guter bleiben. Schuld oder Verdienſt iſt das meinige, aber wehe mir, wenn Schuld es ſeyn ſollte, denn ich ſtehe unter den unerbittlichen Geſetzen meines eignen unabänderlichen Weſens, und habe mich dann ſelbſt zu ewiger Reue und Qual verdammt.

So würde alſo der ganze Streit, anſtatt zwiſchen Natur und Freyheit geführt zu werden, in eine Unterſuchung über meine Selbſtſtändigkeit in der Natur verwandelt; und anſtatt der in der einſeitigen Anſicht der Natur begründeten Verwerfung von Schuld und Zurechnung werden dieſe gerade zu einem ewigen Verdammungsurtheil jedes Sünders gebraucht. Fichte hat den rechten Geſichtspunkt gar nicht gefaßt, von dem aus der Widerſpruch der Natur mit der für die Haltbarkeit der moraliſchen Begriffe poſtulirten Freyheit ſich deutlich zeigt, vielmehr geht ſeine ganze Darſtellung nur auf Vernichtug meiner Selbſtſtändigkeit, aber auch dafür hat er, wie ich glaube gezeigt zu haben, keinen ſtrengen Beweis gegeben.

Allein wie wollte er auch hier den rechten Geſichtspunkt treffen, da er den wahren Begriff von der Freyheit nicht einmal gefaßt hat. S. 57 — 60. wird der Beweis der Denkbarkeit der Freyheit neben der Naturnothwendigkeit folgendermaßen geführt. „Ich will frey ſeyn — heißt: ich ſelbſt „will mich machen zu dem, was ich ſeyn werde. Ich müßte „ſonach — dies iſt das höchſt befremdende, und dem erſten „Anſcheine nach völlig widerſinnige was in dieſem Begriffe „liegt, — ich müßte, was ich werden ſoll, in gewiſſer Rück„ſicht ſchon ſeyn, ehe ich es bin, um mich dazu auch nur ma„chen zu können; ich müßte eine doppelte Art des Seyns „haben, von denen das erſte den Grund der Beſtimmung des „zweyten enthielte. Beobachte ich nun hierüber mein eig„nes Selbſtbewuſtſeyn im Wollen, ſo finde ich folgendes. „Ich habe die Kenntniß mannigfaltiger Handelsmöglichkei„ten, unter denen allen, wie es mir ſcheint, ich auswählen „kann, welche ich will. Ich durchlaufe den Umkreis derſel„ben, erweitere ihn, kläre mir das einzelne auf, vergleiche es „gegen einander und wäge ab. Ich wähle endlich eins un„ter allen, beſtimme darnach meinen Willen, und es erfolgt „aus dem Willensentſchluſſe eine demſelben gemäße Hand„lung. Hier bin ich nun allerdings im bloßen Denken mei„nes Zweckes vorher, was ich hernach und zufolge dieſes „Denkens, durch Wollen und Handeln wirklich bin; ich bin „vorher als Denkendes, was ich Kraft des Denkens ſpäter„hin als Handelndes bin. Ich mache mich ſelbſt: Mein „Seyn durch mein Denken; mein Denken ſchlechthin durch „das Denken. — Alſo nur ſolche Kräfte, die ſich lediglich „durch ein Seyn äußern, aber des Bewuſtſeyns unfähig ſind,

„ſind ohne Freyheit. — Freyheit iſt nur in Intelligenzen denkbar, in ihnen aber iſt ſie es ohne Zweifel."

Was iſt nun mit dieſem eigentlich geſagt? Nichts weiter, als daß man jetzt ſchlechtweg die Selbſtſtändigkeit der Intelligenz behauptet, welche vorhin zu Liebe der Naturkräfte geleugnet wurde. Ohne weitern Beweis heißt es jetzt: Ich mache mein Seyn durch mein Denken; mein Denken ſchlechthin durch das Denken. Warum trauerte man vorhin ſo ſehr, daß unſer Handeln und Denken nur fremdes Produkt der allgemeinen Denkkraft der Natur ſey. Es muß uns damals nur eben nicht eingefallen ſeyn, daß das ja wirklich ſich gerade umgekehrt verhalte. Der Grundirrthum liegt offenbar in dem Begriffe der Freyheit ſelbſt. Fichte meint die Denkbarkeit der Freyheit ſchon gerechtfertigt zu haben, wenn er nur den Begriff des Wollens aufgeführt hat. Was kann aber mit dieſem: in gewiſſer Rückſicht ſchon ſeyn, was ich erſt werde, gewonnen ſeyn? Ich mache mein Seyn durch mein Denken, und mein Denken durch ſich ſelbſt; fragt ſich da nicht eben ſo und mit der gleichen Schwierigkeit: wie kann mein Denken ſich ſelbſt machen? als ſich vorhin fragte: wie kann ich mich ſelbſt machen?

Es iſt allerdings eine ganz richtige Folgerung aus der Annahme der Freyheit: daß ich mich ſelbſt zu dem machen ſoll, was ich bin; oder, daß ich, was ich bin, durch mich ſelbſt ſey, d. h. daß ich ſelbſtſtändig ſey. Allein mit dem, was Fichte zunächſt wieder hieraus folgert, iſt dem Ganzen eine durchaus falſche Wendung gegeben. „Ich müßte, was ich werden ſoll, in gewiſſer Rückſicht ſchon ſeyn, ehe ich es bin," durch dieſe Aufgabe ſoll das Räthſel der Freyheit gelöſt werden; dann wäre es in der That ſehr leicht zu löſen. Iſt nicht eben dies, das durch Naturgeſetze allein erklärliche: wie etwas ſeyn kann, was es actu iſt; und wie etwas werden kann, was es potentia ſchon iſt? Die Schwierigkeit in der Rechtfertigung der Freyheit liegt eben darin: wie etwas werden kann, was es weder actu noch potentia ſchon iſt. Das Raiſonnement aus dem angegebenen Satze: ſich ſelbſt zu machen zu dem, was man ſeyn wird, hätte vielmehr dazu dienen können, um den Kontraſt der Freyheit mit der Naturnothwendigkeit zu zeigen. Für den Beweis hingegen: daß Freyheit neben der Naturnothwendigkeit beſtehen kann, iſt im Buche gar nichts geſchehen.

Ein ſolcher Beweis könnte nicht durch Aufweiſung irgend einer Art von Urſach oder Thätigkeit in der Natur geführt werden, ſondern einzig dadurch, daß gezeigt wird, wie dem Seyn der Dinge in der Natur überhaupt ein anderes Seyn der Freyheit entgegen geſetzt werden könne. Nicht durch eine beſondere Beſtimmung am Begriffe der Urſach, ſondern dadurch: daß wir das Daſeyn ſelbſt in ſeiner eigenſten Wurzel auffaſſen, können wir Freyheit neben die Natur ſtellen. Wir zeigen alsdann, daß das endliche Seyn überhaupt nur Erſcheinung des Ewigen iſt, daß aber die Erkenntnißart des Endlichen nur aus der Beſchränkung unſerer Vernunft entſpringt, welche ſie zwingt, ſtatt einer abſoluten Einheit, nur durch quantitative Zuſammenſetzung das Seyn der Dinge zuſammen zu faſſen. Das Geſetz der quantitativen Zuſammenſetzung wird alſo für das ewige Seyn als aufgehoben gedacht, und ſomit wird eine obſolute Urſach nach dem Ewigen Seyn der Dinge ſtatt finden.

Freyheit, deren Begriff ſchon durch Negation gebildet iſt, kann nur für die Reflexion gedacht werden. Wir fragen nach ihr, um die Möglichkeit unſerer ſittlichen Ueberzeugungen gegen die Anſprüche der Naturerkenntniß zu rechtfertigen. Dabey werden wir zunächſt auf das von Fichte genannte Vermögen einer freyen Wahl geführt, indem wir durch bloße Selbſtbeſtimmung ſollen thun oder laſſen können. Dieſe Forderung einer freyen Wahl, d. h. einer Urſach, die da ſeyn könnte, ohne daß doch ihre Wirkung nothwendig erfolgen müßte, iſt nun im klaren Widerſpruch mit der Naturnothwendigkeit, indem ſie den Zuſammenhang der Begebenheiten in der Zeit unterbricht. Näher zugeſehen kommt es aber auf dieſes Vermögen gar nicht an. Wäre ein heiliger Wille da, der immer gut handelte, ſo brauchte der jenes Vermögen der unabhängigen Veränderung gar nicht, ſeine Selbſtbeſtimmung durch ſich ſelbſt genügte ihm. Jenes Vermögen

mögen wird nur erfordert, wenn wir wahre Beſſerung des Schuldigen in der Natur denkbar finden ſollen, es iſt alſo nur etwas zufälliges für die Entſcheidung des Ganzen. Die Hauptſache iſt, daß eben ein ſolcher heiliger Wille, von dem wir die Idee haben, in der Natur nicht möglich iſt. Hier müſſen wir die Freyheit neben der Natur retten. In der Natur ſteht jede Kraft unter dem Geſetze der quantitativen Zuſammenſetzung, daß es eine größere geben kann, als ſie. Es kann alſo auch jeder noch ſo ſtarke Antrieb der Tugend durch irgend eine Neigung überwältigt werden, und die ſtrenge Forderung der Pflicht mit ihr die Zurechnung, iſt in der Natur ein leeres Wort. Eine ſolche fordert Freyheit, d. h. Exemtion von dem Geſetze dieſer quantitativen Zuſammenſetzung, ein Geſetz des Daſeyns, welches nicht das Geſetz der Natur iſt. Dieſes aber wird allein darin aufgewieſen daß die Natur nur Form der Erſcheinung, Form des Endlichen iſt, in dieſem Endlichen aber das Ewige erſcheint, deſſen urſprüngliches Seyn ein freyes Seyn iſt.

Es findet alſo bey einer richtigen Darſtellung der Sache der Fichtiſche Zweifel gar nicht ſtatt, denn die Aufweiſung der Denkbarkeit der Freyheit, iſt zugleich die Vernichtung der alleinigen Anſprüche der Natur. Es kann nicht alles durch die bloßen Geſetze des Mechanismus erklärt werden, indem dieſer, als innerer Mechanismus im Denken, ſich ſelbſt nur als Erſcheinung erklärt, ſich ſelbſt die Freyheit entgegenſtellt.

Zweytes Buch.

Das zweyte Buch, welches Wiſſen bezeichnet, iſt das eigenthümlichſte dieſer Schrift, leichtlich aber auch das ſeichteſte. Fichte wird zuweilen ziemlich derb gegen diejenigen, welche ihm in dieſen Gegenden der innern Selbſtbeobachtung nicht recht folgſam ſeyn wollen. Oft genug freylich, weil es dieſen zu mühſam war, recht zu zu ſehen. Er hätte aber doch manchmal vorſichtiger ſprechen mögen, da vielleicht eben ſo oft der Fehler in ſeinem eignen unachtſamen Beobachten und Bemerken liegt. Das ganze Raiſonnement des zweyten Buches beruht auf der kleinen Grundlage von S 74 bis 79, welche aber auſſerordentlich ſchwach und fehlerhaft iſt. Der Inhalt dieſes Grundraiſonnements iſt folgender:

1) Ich nehme Gegenſtände auſſer mir wahr nur durch meine äußern Sinne.

2) Alſo es ſind wahrnehmbare Gegenſtände für mich vorhanden lediglich zu Folge einer Beſtimmung meines äuſſern Sinnes: ich weiß von ihnen lediglich vermittelſt meines Wiſſens von dieſer Beſtimmung meines Sehens, Fühlens u. ſ. w. Meine Ausſage, es ſind Gegenſtände auſſer mir, ſtützt ſich auf die, ich ſehe, höre u. ſ. w.

3) Daß ich ſehe und fühle, und was ich ſehe und fühle, weiß ich unmittelbar und ſchlechthin; ich weiß es, indem es iſt, und dadurch, daß es iſt, ohne Vermittelung und Durchgang durch einen andern Sinn.

4) Ich bin in meinem Sehen und Fühlen das ſehende und fühlende, und indem ich mir meines Sehens bewuſt bin, bin ich mir einer Modifikation meiner ſelbſt bewuſt.

5) Ich kann keinen Gegenſtand durch Geſicht, Gefühl u. ſ. w. erkennen, ohne zu wiſſen, daß ich ſehe, fühle u. ſ. w.

6) Sonach wäre das unmittelbare Bewuſtſeyn meiner ſelbſt und meiner Beſtimmungen die ausſchließende Bedingung alles andern Bewuſtſeyns; ich weiß etwas nur, in wiefern ich weiß, daß ich dieſes etwas weiß; es kann in dem letztern nichts vorkommen, was nicht in dem erſten liegt.

7) In aller Wahrnehmung nehme ich zunächſt nur mich ſelbſt und meinen eignen Zuſtand wahr, und in aller Wahrnehmung nehme ich lediglich meinen eignen Zuſtand wahr.

Hier ſind nun der 2), 3) und 7) Satz unrichtige Beobachtungen, und der 5) iſt nur in einer Bedeutung wahr, auf welche Fichte hier nicht wohl reflektiren durfte.

Wenn ich etwas wahrnehme, ſo muß ich mir wieder erſt bewuſt werden (innerlich wahrnehmen), daß ich es wahrnehme, um nur darüber ſprechen zu können. Dies gilt aber von jeder ſowohl äußerer als innerer Wahrnehmung. Weil nun hier die äußere Wahrnehmung erſt wieder innerlich wahrgenommen werden muß, ſo meint Fichte, ſie ſey für mich nur durch dieſe innere Wahrnehmung, in der ſie wahrgenommen wird. Dies iſt falſch. Der Satz, welchen Fichte in 6) ſo ausdrückt: ich weiß etwas nur, in wiefern ich weiß, daß ich dieſes etwas weiß — enthält hier eine ſinnloſe Behauptung. Ich weiß, vermittelſt einer Wahrnehmung, nicht, wiefern ich dieſe Wahrnehmung wahrnehme, mir ihrer wieder bewuſt werde, ſondern ich kann durch ſie ſchon zum Wiſſen gelangen, nur wiefern ſie in mir vorhanden iſt. Müßte ich, um zu Wiſſen, dieſes Wiſſen erſt wiſſen, ſo würde dann auch erſt ein Wiſſen des Wiſſens vom Wiſſen erforderlich ſeyn, um das Wiſſen vom Wiſſen möglich zu machen u. ſ. f. ins unendliche; ich gelangte niemals zum Wiſſen. Erſt wenn ich über meine Empfindung denke, und nicht unmittelbar (z. B. beym Sehen) bin ich mir meines Sehens als einer Modifikation meiner ſelbſt bewuſt. Unmittelbar ſchaue ich im Sehen etwas gefärbtes außer mir an. Die Wahrnehmung von etwas außer mir iſt um kein Haar mehr oder weniger erklärlich, als die von etwas in mir. Mein Sehen, Fühlen u. ſ. w. erhält ſeinen Antheil an meinem Wiſſen nicht allein dadurch, daß ich mir dieſes Sehens u. ſ. w. wieder bewuſt werde, ſondern es beſtimmt das Bewuſtſeyn, Anſchauen, Erkennen und ſelbſt das Bewuſtſeyn dieſes meines Sehens ſelbſt in der Vernunft dadurch, daß es in mir wirklich iſt. Nur für die Thätigkeiten der Reflexion und dasjenige, was im Wiſſen durch Reflexion iſt, d. h. die logiſchen Funktionen des Verſtandes wird dieſe Wahrnehmung der Wahrnehmung nothwendig vorausgeſetzt. Es iſt alſo unter 2) die Behauptung: ich weiß von Gegenſtänden außer mir lediglich vermittelſt meines Wiſſens von gewiſſen Beſtimmungen meines Sehens u. ſ. w. — durchaus unrichtig. Ich weiß von Gegenſtänden außer mir lediglich vermittelſt dieſer Beſtimmungen des Sehens u. ſ. w. aber eben nicht vermittelſt des Wiſſens von dieſen Beſtimmungen.

Die idealiſtiſch gemeinte Behauptung: für mich ſey nur dasienige, von dem ich weiß, — wird hier für die innere Selbſtbeobachtung widerſinnig, indem das Seyn eines wirklichen Wiſſens in mir doch früher iſt, als das Wiſſen um dieſes Wiſſen. Ueberhaupt wird ſich aus dieſem Satze eben nicht viel erhebliches folgern laſſen, und der Gegenſatz von Wiſſen und Seyn im allgemeinen, wie ihn die neueſte Philoſophie oft braucht, möchte unhaltbar ſeyn. Doch davon an einem andern Orte.

Eine andere falſche Behauptung iſt im 3) direkt ausgeſprochen, und hier mag vielleicht der Grundirthum des ganzen Fichtiſchen philoſophiſchen Raiſonnements liegen. Ich weiß von meinen innern Thätigkeiten, indem ſie ſind, und dadurch, daß ſie ſind, ohne Vermittelung und Durchgang durch einen andern Sinn. Dieſes iſt eine Behauptung, der eine hinlänglich feine und richtige Selbſtbeobachtung durchaus widerſprechen muß. Gibt es nicht dunkle Vorſtellungen, von denen ich beweiſen kann, daß ich ſie gehabt habe, und habe, ohne mir ihrer unmittelbar bewußt zu werden? Spricht nicht Fichte ſelbſt im größten Theile ſeiner Wiſſenſchaftslehre ausdrücklich von ſolchen Thätigkeiten des Ich, deren wir uns nicht unmittelbar bewußt werden? Gehört nicht zu jeder Vorſtellung, Begierde u. ſ. w. ein beſtimmter Grad von Stärke, damit ich mir derſelben unmittelbar bewußt werden kann? Oder wie ſoll überhaupt dieſes unmittelbare Bewußtſeyn organiſirt ſeyn, dieſe innere Selbſtanſchauung, deren Objekt ſich beſtändig ändert, und immer im Wechſel iſt, dieſes Vermögen empiriſcher Beſtimmungen des reinen Selbſtbewußtſeyns, wenn wir nicht einen innern Sinn annehmen, der afficirt wird, und dadurch in uns die Wahrnehmung unſrer Thätigkeiten beſtimmt? Dieſes Fichtiſche und Reinholdiſche unmittelbare Bewuſtſeyn iſt alſo nichts anders, als eine ſinnliche innere Anſchauung, der nur das reine Selbſtbewuſtſeyn als beſtändiges Korrelat, welches dadurch empiriſch beſtimmt wird, immer zu Grunde liegt. Verfolgen wir dieſe Beobachtung genau weiter in Betreff des Weſens der produktiven und reproduktiven Einbildungskraft und des willkührlichen Denkens: ſo wird uns ein ganz neues Licht über die Natur der Reflexion aufgehen, es werden ſo erſt beſtimmt der analytiſche logiſche Verſtand und die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft auseinandertreten, und damit wird es endlich zuerſt möglich werden, das konſtitutive Princip der Philoſophie ſeinem wahren Weſen nach kennen zu lernen.

Hingegen durch die Annahme eines innern unmittelbaren und nicht-ſinnlichen Bewuſtſeyns mußte Fichte nothwendig innere Anſchauung mit intellektueller Anſchauung verwechſeln; durch dieſe Verwechſelung wird die Geſchichte der intellektuellen Anſchauung eigentlich motivirt, wie wir dies an einem andern Orte deutlicher zeigen müſſen.

Aus dem bisher geſagten folgt denn unmittelbar, daß auch das Reſultat dieſes Fichtiſchen Grundraiſonnements, welches der ſiebente Satz aufſtellt, unhaltbar und falſch iſt. Die Wahrnehmung meines Zuſtandes iſt keineswegs die einzige, die ich habe, vielmehr macht ſie nur eine beſtimmte Art meiner unmittelbaren Wahrnehmungen aus, welche innere Wahrnehmung genannt wird; dieſer ſtehen dann die äuſſern Wahrnehmungen entgegen, welche von dieſen innern unabhängig und für mich gleich urſprünglich ſind, wie jene. Mit dieſem ſiebenten Satze fällt denn auch die ganze Grundlage des hier zu entwickelnden Idealismus und dieſer zugleich mit.

Das richtige in der hier bey Fichte zu Grunde liegenden Idee möchte eigentlich ſeyn, daß ich kein vollſtändiges Wiſſen, wenigſtens kein ſolches, von dem ich wieder ſprechen kann, ohne Beyhülfe der Reflexion erhalte, und daß alle Reflexion ein Wiſſen des Wiſſens vorausſetzt, daß alſo hierdurch alle mein mitzutheilendes Wiſſen, und wenn ichs auch nur mir ſelbſt mittheile, von der innern Wahrnehmung abhängt. Daraus folgen aber gerade Reſultate, welche Fichtes Philoſophie wenig günſtig ſind. Die mittheilbare Ueberzeugung jedes einzelnen iſt durch empiriſche Wahrnehmung ſeiner Zuſtände vermittelt, und daher immer nur ein größerer oder kleinerer Grad von Wahrſcheinlichkeit. Eben deßhalb iſt Zuſammenſtimmung aller der ſicherſte Probierſtein der Wahrheit für mich; auf die Sicherheit meines Wiſſens zu trotzen, und ſie nicht im Verhältniß zur Wahrheit ſelbſt nur als Meinung des einzelnen gelten zu laſſen, iſt ein lächerlicher Wahn, ſo ſtolz oder erhaben er ſich zuweilen auch ausnehmen mag. Aber eben wie über unzählige Vorausſetzungen aus der Erfahrung im gemeinen Leben, ſo können wir auch hier uns über die innern Erfahrungen verſtändigen, und dann durch Beobachten und Vergleichen ausmitteln, welche nothwendige und unabänderliche Wahrheiten durch das Weſen der Vernunft ſelbſt ausgeſprochen werden.

Es würde zweckwidrige Weitläuftigkeit ſeyn, dem ganzen Raiſonnement dieſes zweyten Buches zu folgen. Ich gehe ihm nur noch durch die erſten Abſchnitte nach, um das ſchon geſagte noch deutlicher zu machen. Im zweyten Abſchnitte von S. 79 — 85. wird der Satz weiter ausgeführt, welcher S. 84. lautet: „Ich fühle mich afficirt auf diejenige Weiſe, die ich roth, blau, glatt, rauh nenne; ich ſollte dieſe Empfindungen lediglich in mich ſelbſt verſetzen, nicht aber ſie auf einen gänzlich außer mir liegenden Gegenſtand übertragen, und für Eigenſchaften dieſes Gegenſtandes ausgeben, was doch nur meine Modifikation iſt.“ Hier zeigt ſich wieder derſelbe Fehler der innern Selbſtbeobachtung oder ein ähnlicher. Erſtlich fühle ich mich nie afficirt, ſondern ich ſchließe nur da auf Affektion, wo ich wahrnehme, daß veränderliche Thätigkeiten ohne mein Zuthun in mir vorkommen. Doch dies gehört hier weniger her. Zweytens aber, ich nenne niemals eine Modifikation meiner Thätigkeit, ſondern jederzeit nur das objektive, welches bey Gelegenheit einer Empfindung angeſchaut wird, roth, blau u. ſ. w. Mein Empfinden, Anſchauen, Begreifen, Meinen, Glauben, Wiſſen, Erkennen u. ſ. f. ſind Modifikationen meiner Thätigkeit; alle dieſe Thätigkeiten ſind Vorſtellungen und in allen dieſen Vorſtellungen kommt immer das jederzeit ſich gleiche Verhältniß der Vorſtellung zum Vorgeſtellten, oder wie man jezt wol ſagt, des ſubjektiven zum objektiven vor; ein Verhältniß, welches eben ſo gut in der erſten empiriſchen Anſchauung bey der Empfindung, als im vollſtändigen Wiſſen eines philoſophiſchen Syſtems enthalten iſt. Dieſes Verhältniß hat aber Fichte leider ganz verkannt. Vorſtellen iſt eine beſondere Art thätig zu ſeyn, welche wir nur aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn der innern Erfahrung kennen, indem wir beobachten, daß wir vorſtellen. Zu jedem Vorſtellen gehört ein Subjekt, welches vorſtellt, und ein Objekt, welches vorgeſtellt wird. Dieſes Verhältniß des Vorſtellenden zum Vorgeſtellten iſt aber durchaus kein Kauſalverhältniß irgend einer Art; *vorgeſtellt werden* heißt weder hervorgebracht, noch erzeugt werden, noch auch Grund einer Affektion ſeyn. Was es heißt, kann jeder nur aus ſeiner innern Selbſtbeobachtung erfahren. Es iſt ein Verhältniß eigner Art, das zu einer *innern* Thätigkeit gehört, und alſo durch keine äußere Thätigkeit deutlich gemacht werden kann. Hierin liegt die Aufklärung eines wichtigen Irthums, den Fichte mit manchem andern Philoſophen gemein hat. Alle die Bemühungen zur Vorſtellung als meiner ſubjektiven Thätigkeit das Objekt erſt hinzuzuſchaffen, hätte man erſparen können, wenn die innere Selbſtbeobachtung weiter gediehen geweſen wäre. Denn wo Vorſtellung iſt, da hat ſie auch ihr Objekt, dieſes kann auf keine Weiſe erſt zu ihr hinzugetragen werden, am allerwenigſten durch ein Kauſalverhältniß.

Der dritte Abſchnitt beginnt bey Fichte mit folgendem Raiſonnement S. 86 u. f.

1) Ich habe allemal, wenn ich ſehe, eine beſtimmte Geſichtsempfindung, z. B. von dieſer rothen Farbe.

2) Dieſes Roth iſt etwas poſitives eine einfache Empfindung, ein beſtimmter Zuſtand meiner ſelbſt.

3) Ich ſollte ſonach das rothe ſchlechtweg als einfachs ſehen, als mathematiſchen Punkt, und ſehe es auch wol nur als ſolchen. In mir wenigſtens als meine Affektion iſt es doch offenbar ein einfacher beſtimmter Zuſtand ohne alle Zuſammenſetzung.

4) Nun aber verbreite ich dieſes einfache Rothe über eine breite Fläche, die ich ohne Zweifel nicht ſehe, da ich nur roth ſchlechtweg ſehe. Dieſe Fläche kommt auch dadurch nicht zur Anſchauung, daß ſie etwa nicht überall im gleichen Grade roth wäre oder dergleichen.

5) Denn in demſelben ungetheilten Momente kann ich nicht auf entgegengeſetzte Weiſe empfinden — auf eine ſich gegenſeitig aufhebende Weiſe afficirt ſeyn.

6) Jene verſchiedenen Grade wären aber entgegengeſetzte Empfindungen, die in mir aufeinander folgen. Ich müßte ſie als nach einander folgende Veränderungen deſſelben mathematiſchen Punktes, und nicht als nebeneinander, als gleichzeitige Eigenſchaften mehrerer Punkte in einer Fläche ſetzen.

Dies Raiſonnement enthält wieder einen neuen Fehler der Selbſtbeobachtung, welcher beſtimmt in 5) in dem Ausdruck: in demſelben ungetheilten Momente, ausgeſprochen wird. Ich empfinde gar nicht in ungetheilten Momenten, ſondern in der Zeit; die Zeit iſt aber nicht aus dem untheilbaren in derſelben, dem Augenblick, ſondern aus ins unendliche theilbaren Zeittheilen zuſammengeſetzt; der Augenblick iſt nur die Gränze zwiſchen zwey Zeittheilen. Es iſt überhaupt nichts einfaches reales, alſo auch keine einfache Empfindung in der Zeit. Es iſt offenbarer Irthum, wenn Fichte glaubt, es gebe kein mannigfaltiges zugleich im innern Bewuſtſeyn. Nicht das mannigfaltige zugleich, ſondern eine reine Form der innern Anſchauung des zugleich befindlichen fehlt der innern Erfahrung, welche wie der Raum für äuſſere Anſchauung eine Konſtruktion deſſelben möglich machte. Denn dieſe Form iſt hier nur das reine Selbſtbewuſtſeyn, welches gar keine Anſchauung iſt. Fichtes Meinung von der Einfachheit der

Empfindung iſt überhaupt nicht auf Beobachtung gegründet, ſondern nur eine hinzugetragene unſtatthafte Hypotheſe. Die Beobachtung lehrt mich vielmehr das gerade Gegentheil. Wenn ich etwa im freyen ſpaziere, alle Farben einer Gegend vor mir ſehe, die mannigfaltigen Töne einer Muſik höre, und dabey denke, ſo kann ich mir alles dieſes verſchiedenen mannigfaltigen zugleich kontinuirlich eine Zeit hindurch bewuſt werden, und ich ſpringe keinesweges nur immer vom einen zum andern, wiewol ich bald dem einen, bald dem andern die vorzüglichere willkührliche Aufmerkſamkeit zuwenden werde.

Das oben abgebrochene Raiſonnement führt nun bey Fichte weiter zu der Beobachtung, daß nur durch meine Selbſtthätigkeit erſtlich die Vorſtellung vom Raume und von den Verhältniſſen in demſelben zur Empfindung hinzukomme; zweytens aber ebenfalls auf ähnliche Art zu dem Bewuſtſeyn meiner Empfindung das Bewuſtſeyn eines Dinges, eines Gegenſtandes hinzugeſetzt werde. Dieſes zweyte iſt eine der mißlungenſten Darſtellungen des ganzen Buches. Von S. 101 — 122. wird eine Vorſtellungsart ausgeführt, welche S. 102. mit folgenden Worten angedeutet iſt: „Ich bin afficirt, dies weiß ich ſchlechthin; dieſe meine Affektion muß einen Grund haben: in mir liegt dieſer Grund nicht, ſonach auſſer mir. So ſchließe ich ſchnell und mir unbewuſt; und ſetze einen ſolchen Grund den Gegenſtand." Ich habe ſchon gezeigt, daß eine hinlänglich feine Selbſtbeobachtung erſtlich den Unterſchied zwiſchen bloß ſubjektiven Vorſtellungen, dem bloßen Bewuſtſeyn einer Modifikation in mir und einer objektiven Vorſtellung vom Gegenſtande aufhebt. Jede Vorſtellung hat ein Vorgeſtelltes ihr Objekt, das bringt die Natur des Vorſtellens ſo mit ſich. Eine Vorſtellung von einer Modifikation in mir hat eben dieſe Modifikation zum Objekt, und darin ſteht ſie jeder andern Vorſtellung ganz gleich, ſie iſt nur eine beſtimmte Art der objektiven Vorſtellung. Ferner eine hinlänglich feine Selbſtbeobachtung zeigt, daß die Wahrnehmung von Gegenſtänden auſſer mir als äuſſere Wahrnehmung eben ſo unmittelbar ſey, als irgend eine innere Wahrnehmung von Zuſtänden meiner Thätigkeit. Schon in der erſten Empfindung ſchaue ich bey äußerer Wahrnehmung etwas an, das ich nachher als etwas auſſer mir denke. Die Behauptung, daß ich, oder mein Zuſtand ſüß, ſauer, roth, glatt u. ſ. w. ſey, iſt nur ein Mißgriff einer verunglückten Spekulation. In der innern Selbſtbeobachtung kommen mir nur Vorſtellungen zu, zu denen ich in der Empfindung genöthigt bin, oder zu denen ich mich ſelbſt thätig beſtimme. In der Vorſtellung bey der Empfindung ſchaue ich etwas auſſer mir unmittelbar als ſüß, ſauer, roth u. ſ. w. an. Die Vorſtellungsart: den Gegenſtand auſſer mir nur als Grund meiner Affektion in der Empfindung zu denken, welche Fichte hier annimmt, iſt eine unbehülfliche Hypotheſe, deren widerſprechendes ſich auf zwey Seiten leicht zeigen läßt, einmal indem ſie mich erſt durch einen Schluß zur Vorſtellung eines Gegenſtandes auſſer mir gelangen läßt, und dann, indem ſie das zu erklärende, nemlich wie die Vorſtellung eines Gegenſtandes in meine Vorſtellung komme, ſchon vorausſetzt. Die Anſchauung eines Gegenſtandes bey der Empfindung entſpringt gar nicht einmal aus dem Bewuſtſeyn, daß ich afficirt bin, kann alſo noch weniger Vorſtellung des Grundes dieſer Affektion ſeyn. Durch das Bewuſtſeyn, daß ich afficirt bin, können wol Gefühle und Begierden erregt werden, aber nicht Anſchauungen; denn dieſe ſind ein unmittelbares Bewuſtſeyn, welches hier aus der Affektion ſelbſt, und nicht aus dem Bewuſtſeyn derſelben entſpringt.

Das widerſprechende der genannten Vorſtellungsart wird ſich auf folgende Weiſe am leichteſten ergeben. Erſtlich Fichte gelangt durch einen Schluß zum Bewuſtſeyn des Gegenſtandes. Nun kann aber doch im Schlußſatz eines Schluſſes kein Begriff enthalten ſeyn, der nicht ſchon in den Prämiſſen liegt. Der Gegenſtand muß alſo entweder ſchon im Oberſatz vorkommen, und dann würde nicht erklärt werden, wie wir zum Bewuſtſeyn des Gegenſtandes kommen, ſondern dies wäre im Oberſatz ſchon vorausgeſetzt; oder der Begriff deſſelben würde durch die Verbindung beyder Prämiſſen erſt erzeugt. Allein den Begriff eines Dinges oder Gegenſtandes wird wol niemand erſt aus andern Begriffen, dem eines Grundes und einer Affektion zuſammenſetzen wollen, denn der Grund ſowol, als die Affektion, ſetzen den Begriff eines Gegenſtandes ſchon voraus. Der zuſammengeſetzte Begriff müßte alſo hier der eines Gegenſtandes auſſer mir ſeyn, (und hier möchte wol wieder eine neue Verwechſelung liegen, welche Fichte öfter macht; die, daß er den Begriff eines Dinges oder Gegenſtandes überhaupt mit dem eines Gegenſtandes auſſer mir, ganz gegen das Weſen der Vorſtellung, für Wechſelbegriffe nimmt). Aber auch alsdann wird hier nichts erklärt; denn ich ſoll zeigen, wie ich zur Vorſtellung eines Gegenſtandes auſſer mir komme, und nehme das Bewuſtſeyn eines Grundes auſſer mir, der bey jeder Affektion vorausgeſetzt würde, ſchon an.

Was iſt aber Grund auſſer mir anders als Gegenſtand auſſer mir, der als Urſach gedacht wird? ich hätte alſo hier höchſtens gezeigt, wie das im Satze des Grundes im allgemeinen gegebene Bewuſtſeyn von Dingen auſſer mir im einzelnen angewendet würde; wornach doch gar nicht gefragt wurde. Selbſt dieſe Anwendung kann aber nicht auf dem Satze des Grundes, oder irgend auf Schlüſſen beruhen: Denn alles Schließen beruht auf allgemeinen Begriffen, und dieſe gehören nur zum mittelbaren Denken des logiſchen Verſtandes. In Begriffen alſo kann keine Vorſtellung entſpringen, denn dieſe wiederhohlen nur mittelbar eine Vorſtellung, welche in einer unmittelbaren Vorſtellung, Bewuſtſeyn, Erkenntniß ſchon in mir iſt. Die Frage muß hier alſo nothwendig ſeyn: in welcher Anſchauung oder andern unmittelbaren Erkenntniß entſpringt uns die Vorſtellung eines Dinges auſſer mir? Hier iſt es nun ſchon etwas durchaus widerſprechendes dieſe Vorſtellung auf die eines Grundes zurückführen zu wollen, denn der Grund iſt ja ſchon auſſer dem begründeten, ich muß früher ein auſſer mir überhaupt denken können, als einen Grund auſſer mir. Wenn in der Fichtiſchen Darſtellung nun irgend eine Antwort auf dieſe Frage liegen ſoll, ſo zeigt ſich das unzulängliche derſelben ſehr deutlich S. 122. in dem Satze: „Das Bewuſtſeyn des Gegenſtandes iſt nur ein nicht dafür erkanntes Bewuſtſeyn meiner Erzeugung einer Vorſtellung vom Gegenſtande.“ Es iſt hiermit durchaus nicht angedeutet, wie wir zur Vorſtellung vom Gegenſtande überhaupt kommen, ſondern nur, wie aus dieſer, wenn wir ſie haben, ein angebliches Bewuſtſeyn des Gegenſtandes wird. Dieſes angebliche Bewuſtſeyn ſoll aber wieder aus dem Satze des Grundes entſpringen, und wird alſo auf gar kein unmittelbares erkennen zurückgeführt.

Wir haben gezeigt, daß das Bewuſtſeyn des Gegenſtandes auſſer mir eben ſo urſprünglich in der Anſchauung liegt, als das Bewuſtſeyn meines Zuſtandes; und daß das Verhältniß des Gegenſtandes zur Anſchauung, des Rothen zu meinem Zuſtand, indem ich Roth anſchaue, unmittelbar gar kein Kauſalverhältniß, ſondern ein eignes Verhältniß der Vorſtellung zum Vorgeſtellten iſt.

Um mich hierüber noch deutlicher zu machen, nehme ich nur noch auf eine Stelle des Buches Rückſicht, S. 128 u. f.; „Wie kann, da das Ding nicht von ſich weiß, ein Wiſſen vom Dinge entſtehen; wie kann, da ich nicht ſelbſt das Ding bin — ein Bewuſtſeyn des Dinges in mir entſtehen? Wie kommt das Ding herein in mich? Welches iſt das Band zwiſchen dem Subjekte, Mir, und dem Objekte meines Wiſſens, dem Dinge? Dieſe Frage findet in Abſicht meiner nicht ſtatt. Ich habe das Wiſſen in mir ſelbſt, denn ich bin Intelligenz. Was ich bin, davon weiß ich, weil ich es bin; und wovon ich unmittelbar dadurch weiß, daß ich überhaupt nur bin, das bin ich, weil ich unmittelbar davon weiß. Es bedarf hier keines Bandes zwiſchen Subjekt und Objekt. mein eignes Weſen iſt dies Band. Ich bin Subjekt und Objekt“ u. ſ. w.

Ich bleibe hier nur bey dem letztern ſtehen. „Dieſe Frage findet in Abſicht meiner nicht ſtatt.“ Hier liegt wieder ein Fehler der Selbſtbeobachtung zu Grunde. Ein Ding, das ich vorſtelle, deſſen ich mir bewuſt bin, kommt gar nicht in mich hinein, vielmehr iſt jederzeit das Bewußte auſſer dem Wiſſen. Das Gewußte kann, und das iſt bey innerer Anſchauung der Fall, im Wiſſenden (als Ich oder meine Thätigkeit, mein Leiden, mein Zuſtand) ſeyn, aber nicht in dem nemlichen Wiſſen ſelbſt. Mag das gewußte ein Ding außer mir oder ich ſelbſt ſeyn, ſo iſt doch immer das Wiſſen verſchieden von dieſem Gewußten; das Gewußte auſſer dem Wiſſen. Es iſt in der Selbſterkenntniß ganz das nemliche, gleich unerklärliche Verhältniß der Vorſtellung zum Vorgeſtellten, wie in der Erkenntniß eines Dinges auſſer mir, und der Begriff des Vorſtellens hat dieſe Unerklärlichkeit mit jeder gegen die innere Erfahrung beſtimmten Qualität gemein." Es iſt eben ſo gut bloße Thatſache der innern Wahrnehmung, daß ich mir meiner und meiner Zuſtände, als daß ich mir eines Dinges auſſer mir bewußt werde. Eins iſt ſo wenig weiter zu erklären, als das andere, denn das Verhältniß des Vorgeſtellten zur Vorſtellung ſowol im Selbſtbewußtſeyn als ſonſt iſt kein Kauſalverhältniß, ſondern ein eignes Verhältniß aus innern Qualitäten. Für denjenigen, der nicht fein genug beobachtet, liegen aber allerdings Gründe genug zu dieſer Verwechſelung in der Natur der Sache; aus denen eigentlich die ganze Wichtigkeit der Frage nach dem Subjekt-Objekt in der neueſten Philoſophie entſprungen iſt. Ein ſolcher Grund iſt erſtlich der angegebene, daß innerlich das Wiſſende und Gewußte identiſch werden kann; ein anderer noch iſt der: daß, da ich doch ſeyn muß, um wiſſend ſeyn zu können, der bloße Satz des Widerſpruchs mein Seyn garantirt, wenn ich weiß. Das Wiſſende iſt alſo allerdings bey ſeinem Seyn, wenn es weiß, dagegen noch Schwierigkeiten gegen das Seyn eines angeblich gewußten Dinges außer mir ſtatt finden können. Es iſt aber in der Nachfrage nach der Realität des Wiſſens mit dieſem Unterſchied des Selbſtwiſſens vom Wiſſenden und des Wiſſens von einem nicht-wiſſenden oder überhaupt andern Dinge nicht viel zu machen. Denn die Nachfrage nach der Realität geht auf das Seyn ohne Unterſchied und zwiſchen die verlangte Identität des Wiſſenden und Gewußten tritt doch immer noch die Differenz des Wiſſens um dieſes Wiſſen von dieſem Wiſſen ſelbſt, indem die Nachfrage nach jener Realität doch erſt bey dem Wiſſen um jenes Wiſſen entſtehen kann. Es iſt hier auf beyden Seiten das gleiche Verhältniß: Das ſich ſeiner ſelbſt bewußte Ich iſt, *wenn* es ſich ſeiner ſelbſt bewuſt iſt — und der blühende Baum iſt, *wenn* er blüht. Kurz es iſt ein ganz falſcher Geſichtspunkt, von dem aus dergleichen Unterſuchungen folgenreich ſcheinen können.

Das bisher geſagte wird hinreichen, um die ſchwache Seite dieſer ganzen Fichtiſchen Spekulation zu bezeichnen. Mangel an Feinheit in der Selbſtbeobachtung in der Beſtimmung deſſen, worin das Selbſtbewuſtſeyn ſich von anderm Bewuſtſeyn unterſcheidet, iſt der Grund aller Irthümer in dieſer Darſtellung, ein Erbfehler, den Fichte von Reinhold ſchon erhalten hat. Hier aber vorzüglich geht die Schiefheit in der Anſicht des Ganzen von der falſchen Richtung aus, welche die Grundbehauptung beſtimmt: ich nehme nichts als lediglich meinen eignen Zuſtand wahr, — welches nie behauptet worden wäre, wenn man beſtimmter beobachtet und zergliedert hätte, was Vorſtellen und Erkennen überhaupt ſey. Mit der richtigen Beſtimmung deſſen, was Vorſtellung iſt, und wie das urſprüngliche Verhältniß der Vorſtellung zum Vorgeſtellten beſchaffen iſt, erhält die Unterſuchung über die Realität unſrer Erkenntniſſe zuerſt Deutlichkeit und Licht; zugleich wird aber auch dieſer ganzen oberſten Spekulation ein ganz anderer Standpunkt angewieſen.

Nunmehr maße ich mir an, kurz im Ganzen anzugeben, was die Meinung des Geiſtes von unſerm Wiſſen ſey: *Mein ganzes Wiſſen beſteht nur in einem Bewuſtſeyn meines Bewuſtſeyns von einzelnen Zuſtänden einerſeits meines Leidens und dann meines Thuns. Das objektive in meinen Vorſtellungen, das bleibende Seyn in denſelben, iſt nur die im Reflex vor mir hingeſtellte Endlichkeit meines eignen Weſens. Ja genau zugeſehen* (S. 170. u. f.)

wird nicht nur das Ding immer zum Bewuſtſeyn meines Zuſtandes, ſondern ein Zuſtand immer nur zum Bewuſtſeyn des andern hinzugedacht, und ſelbſt Ich, als Realgrund jenes Leidens und Thuns, bin nur ein ſolches Hinzugedachtes. Kurz mein ganzes Wiſſen löſt ſich in das Bild eines Bildes von Bildern, in einen Traum im Traume auf.

Dadurch ſoll nun gewonnen ſeyn, was Fichte S. 161. u. f. ſo ausdrückt: „Du wirſt nun nicht länger vor einer „Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken iſt, „nicht länger fürchten von Dingen unterdrückt zu werden, „die deine eignen Produkte ſind, nicht länger dich, das denkende, mit dem aus dir ſelbſt hervorgehenden gedachten in „eine Klaſſe ſtellen. — Jetzt nachdem du eingeſehen haſt, „daß alles dies nur in dir ſelbſt und durch dich ſelbſt iſt, „wirſt du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, was „du für dein eignes Geſchöpf erkannt haſt.“ Daß dieſe Vorſtellungsart von unſerm Wiſſen hier nicht begründet worden iſt, habe ich gezeigt; ich muß nur noch dazu bemerken, daß ſelbſt in Rückſicht des eben angeführten Zweckes, wozu dieſe Anſicht führen ſollte, ſchon durch die Art, wie die Aufgabe geſtellt wurde, der Zweck nicht zu erreichen war.

Das Raiſonnement geht zunächſt davon aus, daß die Dinge auſſer mir nur Produkte meines Vorſtellens ſind, dadurch würde aber doch die Nothwendigkeit im Zuſammenhang meiner eignen Affektionen, meiner Zuſtände nicht aufgehoben. Was würde mich aber wol die Nothwendigkeit der Natur um mich her ängſtigen oder fürchten laſſen? Möchten doch die Dinge auſſer mir unabänderlich ihren nothwendigen Geſetzen folgen. Wenn nur nicht eben dieſe Nothwendigkeit in mein inneres Weſen eingriffe, meine innere Freyheit vernichtete und mit kalter Hand mein inneres Leben berührte, daß es zum Tode erſtarrt. Oder ſoll ich mich dadurch tröſten, daß alle mein Wiſſen auch das von mir ſelbſt nur Bild und Traum iſt? So ſagt der Geiſt: Du wirſt dich doch nicht fürchten vor dem, was dein eignes Geſchöpf iſt. Aber bin ich der gedachte denn nicht eben ſo gut Geſchöpf meines Denkens, bin ich nach eben der Sprache zu reden, nach der alle jene Naturnothwendigkeit nur in meinem Denken iſt, denn nicht ſelbſt mit in jenem Denken? So wird ſich eben das eine meiner Geſchöpfe vor dem andern fürchten, und woher ſoll mir nun neben jener Naturnothwendigkeit die Freyheit kommen?

Was Fichtes Abſicht bey dieſer ganzen Darſtellung war, iſt leicht einzuſehen. Er wollte durch Entwickelung der Kantiſchen Idee von der Erſcheinung zeigen, daß nur in dem Freyen abſolute Realität ſey und ſonſt keine. Allein durch die erſten Mißgriffe löſt ſich der Gegenſtand des Wiſſens bey ihm in bloßen Schein und Traum ſtatt der Erſcheinung auf. Erſcheinung aber iſt nicht Schein, ſondern wo Erſcheinung iſt, da muß auch etwas ſeyn, das erſcheint. Die Erſcheinung hat empiriſche Realität, und ſetzt alſo Realität überhaupt voraus. Erſcheinung iſt das Bild des ewigen Seyns in der endlichen ſinnlich-beſchränkten Vernunft. Eine endliche Vernunft aber, welche den Gegenſtand ihres Wiſſens als Erſcheinung anerkannt, nennt ſomit ihr Erkennen ein vernünftiges Erkennen, und nicht ein bloßes Spiel des Sinnes, oder eine Täuſchung der Einbildungskraft; ſie beziehe ſich auf ein ewiges Seyn an ſich, und ſetzt mit dieſem einen Glauben nothwendig im Innerſten ihres Weſens voraus, der nur durch das Bewußtſeyn der Pflicht und des Rechtes aufgeregt und lebendig gemacht werden darf, aber nicht erſt erzeugt wird.

Dagegen wird in der Fichtiſchen Darſtellung, wo alle Realität des Wiſſens verſchwindet, jene ſittliche Ueberzeugung und jener Glaube, der dem dritten Buche zu Grunde liegt, ein widerſprechendes Fürwahrhalten, indem es ſich an nichts unmittelbares anlegen, nirgends einen feſten Punkt finden kann. Alle meine Thätigkeit im Erkennen wird von Fichte in eine willkührlich beſtimmte und eben darum wandelbare Selbſtthätigkeit der Vernunft verwandelt; der Glaube wird ihm ein Führwahrhalten, welches ich mit freyer Wahl annehmen ſoll, da doch alles Fürwahrhalten ſelbſt in

die

die Natur fällt, und die Forderung durchaus abſurd iſt: etwas für wahr zu halten, nur weil ich es für wahr halten will.

Was endlich die Darſtellung des Glaubens ſelbſt im dritten Buche betrift, ſo iſt hier nicht der Ort, weitläuftig von der Lächerlichkeit der gewöhnlichen hier auch ausgeführten Vorſtellung der Teleologie der Natur zu ſprechen, in welcher man ſich freut, wie es mit der Welt immer beſſer werden ſoll. Einmal ſey es ziemlich ſchlecht geweſen; jetzt gehe es gottlob etwas beſſer; bald werde es ziemlich gut ſeyn, und nach einer unendlichen Zeit, d. h. niemals, da wird es einmal ganz außerordentlich gut ſeyn. Gut werden iſt in der That ein ſehr mißliches Ding für das, was nicht ſchon gut iſt, und wenn es ſelbſt die Welt wäre.

C. Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre.

Bis dahin glaube ich gezeigt zu haben, daß die Idee der Wiſſenſchaftslehre durch Fehler der Selbſtbeobachtung entſtanden ſey, und ihre Ausführung von eben denſelben heftig afficirt werde. Es iſt mir noch übrig von der Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre zu ſprechen. Seitdem man aber in der Subjekt-Objektivität des Ich und der Urſprünglichkeit des Selbſtbewußtſeyns, ſo wie in der intellektuellen Anſchauung beſtimmtere Formeln für das Princip des Fichtiſchen Syſtems gefunden hat: iſt der Werth dieſer Grundlage bey ihrer ſo ſehr unbeholfenen und unbeſtimmten Sprache ſehr gefallen. Doch da man ſich noch manchmal auf ihre Scharfſinnigkeit beruft, und Fichte ſonſt noch nicht beſtimmter über die Hauptſache geſprochen hat: ſo muß ich meine Proteſtation dagegen auch mit Gründen zu belegen ſuchen. Die Hauptſache ſind hier die Grundſätze des Ganzen und die Methode. Von dieſen beyden Gegenſtänden werde ich alſo im folgenden ſprechen.

§. 1.

Erſter ſchlechthin unbedingter Grundſatz.

Wir nehmen mit Fichte irgend einen Satz, der als Thatſache im empiriſchen Bewußtſeyn vorkommt, und uns ohne Widerrede zugegeben wird; von dieſem ſondern wir die empiriſchen Beſtimmungen ſo lange ab, bis dasjenige, was ſich ſchlechthin nicht wegdenken, und wovon ſich weiter nichts abſondern läßt, rein zurückbleibt, womit wir denn den geſuchten Grundſatz erhalten ſollen: Darüber wollen wir weiter nicht ſtreiten, ſondern nur mit thun, was Fichte thut, indem wir ſeinen Nummern Schritt vor Schritt folgen.

1) „Wenn man irgend einen Satz z. B. den A iſt A ſchlechthin und ohne Beweis anerkennt, ſo ſchreibt man ſich das Vermögen zu: *etwas ſchlechthin zuſetzen*.

2) „Wenn ich ſage: A iſt A, ſo ſage ich nicht, daß A ſey, ſondern: Wenn A ſey, ſo ſey A.“ Dies iſt unrichtig. Wenn ich ſage: A iſt A, ſo ſage ich damit noch keinesweges: Wenn A iſt, ſo iſt A. Jeder dieſer Sätze iſt ein identiſcher Satz, aber darum ſind doch beyde nicht einerley, ſondern im zweyten heißt das *iſt* ſo viel als exiſtirt, iſt da, ein Begriff, der im erſten gar nicht vorkommt. Man erhält den zweyten, wenn man im erſten anſtatt A, welches irgend einen Begriff oder Gegenſtand vorſtellt, den problematiſchen Satz: A exiſtirt, ſetzt. Das A im erſten Satz kann auch jeden Begriff bedeuten, dem im zweyten wird Exiſtenz zugeſchrieben es muß alſo unter der Form des Subjektes im Urtheil, als Gegenſtand vorgeſtellt werden. Schon dies bringt einige Unbeſtimmtheit in das folgende.

Weiter: „in dem Satz, wenn A iſt, ſo iſt A wird nicht geſetzt, daß A ſey, ſondern nur das *Wenn*, ſo iſt es, welches ſchlechthin geſetzt wird, das heißt der *nothwendige Zuſammenhang zwiſchen beyden* = X.“ Dies wird zweydeutig. X iſt dasjenige, was eigentlich hier geſetzt wird; dies kann nun eben ſo wol dasjenige, welches hier eigentlich meine Handlung mein Setzen iſt, wenn ich ſetze: Wenn A iſt, ſo iſt A, als auch den eigentlichen Gegenſtand meines Setzens in dieſem Satze, das, was darin als ſeyend vorgeſtellt wird, bedeuten. Dies hat Folgen im nachſtehenden:

3) „Unter welcher Bedingung iſt nun A?

a) X wenigſtens iſt im Ich und durch das Ich geſetzt, denn das Ich iſt es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X als einem Geſetze urtheilt, welches mithin dem Ich gegeben, und da es ſchlechthin und ohne allen weitern Grund aufgeſtellt wird, dem Ich durch das Ich ſelbſt gegeben ſeyn muß."

Darin iſt manches unbeſtimmte. Ich bin es, welcher urtheilt, ich ſetze X, alſo iſt X durch mich geſetzt, aber zu ſagen es ſey in mir geſetzt, iſt unbeſtimmt ausgedrückt. Das Setzen ſelbſt im Satze: Wenn A iſt, ſo iſt A (X in der erſten Bedeutung) iſt nicht als Inhärenz, ſondern als Dependenz des Ich beſtimmt, es iſt eigentlich nur durch das Ich. X aber, wenn es das in jenem Satze eigentlich vorgeſtellte bedeutet, iſt gar nicht im Ich, ſondern findet ſelbſt unabhängig von jedem ſetzenden Gemüthe ſtatt, und wird nur durch daſſelbe als ſeyend vorgeſtellt. Der Ausdruck: Ich urtheile nach X als einem Geſetze, iſt falſch. X war der nothwendige Zuſammenhang zwiſchen dem Subjekte A iſt, und dem Prädikate A iſt, im obigen Satze, welches durch das Wenn ſo angezeigt, und in jenem Satze eigentlich geſetzt, d. h für ſchlechthin gewiß behauptet wurde; ich könnte jenen Satz ausdrücken ſchlechthin: A iſt. X iſt hier (nach der zweyten obigen Bedeutung) keine Eigenſchaft und keine Handlung des Ich. Die Eigenſchaft, vermöge welcher das Ich hier ſetzt, iſt das Vermögen ſo zu urtheilen; dieſem Vermögen kommt eine Handelweiſe zu, welche im allgemeinen durch ein Geſetz gedacht wird. Aber X iſt nicht dieſes Geſetz, ſondern der Gegenſtand des Setzens; welches Setzen ſelbſt die Handlung des Ich, als Aeußerung dieſes Vermögens iſt. „Dieſe Handelweiſe iſt dem Ich gegeben" iſt unbeſtimmt und „ihm durch ſich ſelbſt gegeben" wird nicht bewieſen. Es folgt nur ſo viel: dieſe Handelweiſe muß, ſo wahr Ich X ſetze, dem Ich zugeſchrieben werden. Der von Fichte für die letztere Behauptung angegebene Grund: „Weil der Satz ſchlechthin und ohne allen weitern Grund aufgeſtellt wird," iſt gar nicht treffend. Der Satz wird ſchlechthin behauptet, kann nur ſo viel ſagen, er ſoll aus keinem andern Satze bewieſen werden, ſondern er iſt für ſich ſelbſt einleuchtend, er bedarf keines anderweiten Erkenntnißgrundes; aber ein Grund im Ich, warum es dieſen Satz der Identität ſetzt, läßt ſich ſehr wohl angeben. Dieſer iſt nemlich, daß durch eine und dieſelbe Handlung ein Gegenſtand im Subjekt oder im Prädikat durch einen Begriff vorgeſtellt wird.

2. Unter b) werden verſchiedene Bedeutungen des Wortes Setzen ohne Unterſchied neben einander gebraucht. „X iſt nur in Beziehung auf ein A denkbar; nun iſt X durch das Ich wirklich geſetzt, mithin muß auch A durch das Ich und im Ich geſetzt ſeyn (durch das Ich gedacht werden), in ſo fern X darauf bezogen wird. Das Seyn von X ausſagen und A einen Begriff denken, wird alſo hier beydes ſetzen genannt; ſetzen wäre demnach Vorſtellen in der weiteſten Bedeutung.

3. c) Enthält ein gänzlich irriges Raiſonnement. „Es heißt: „X bezieht ſich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logiſche Stelle des Subjektes einnimmt, eben ſo, wie auf dasjenige, welches im Prädikate ſteht; denn beyde werden durch X vereinigt. Beyde alſo ſind, in ſo fern ſie geſetzt ſind, im Ich geſetzt; und das im Prädikate wird unter der Bedingung, daß das im Subjekte geſetzt ſey, ſchlechthin geſetzt; und der obige Satz läßt demnach ſich auch ſo ausdrücken: Wenn A im Ich geſetzt iſt, ſo iſt es geſetzt; oder — ſo iſt es." Die letztere Formel für den Satz: Wenn A iſt, ſo iſt A, folgt keinesweges aus den angegebenen Prämiſſen. Denn nur unter der Bedingung, daß das A im Subjekt ſchlechthin geſetzt iſt oder iſt — iſt auch das im Prädikat ſchlechthin; — unter der Bedingung aber, daß erſteres durch das Ich geſetzt iſt — iſt auch letzteres durch das Ich geſetzt. So vieldeutig hier auch das Wort

ſetzen iſt: ſo kommt alſo dennoch die Folgerung: Wenn A im Ich geſetzt iſt, ſo iſt es, nicht heraus; aus dieſer aber eben ſoll weiter geſchloſſen werden.

Daher iſt der erſte Hauptſatz in 4) „Es wird demnach durch das Ich vermittelſt X geſetzt: *A ſey für das urtheilende Ich ſchlechthin und lediglich Kraft ſeines geſetzt ſeyns im Ich überhaupt,*“ der eben hieraus folgen ſoll, auch nicht bewieſen, und wird ſich wol auch durch die Betrachtung keines identiſchen Satzes ableiten laſſen. Der ganze Zuſammenhang des Raiſonnements iſt hier unterbrochen.

Die weitere Folgerung iſt dann der ſalto mortale zum vorausgeſtecktem Ziele; aber ſelbſt in dem zuletzt angeführten Satze liegt noch kaum einige Vorbereitung für den Schlußſatz: „Es wird geſetzt, daß im Ich etwas ſey, das ſich ſtets gleich, ſtets ein und daſſelbe ſey; und das ſchlechthin geſetzte X läßt ſich auch ſo ausdrucken: Ich = Ich; Ich bin Ich.“ Fichte wäre in der That ſicherer und leichter zum Ziele gekommen, wenn er gerade zu den letzten Schlußſatz des erſten Paragraphen: „das Ich ſetzt urſprünglich ſchlechthin ſein eignes Seyn“ dem empiriſchen Bewußtſeyn ſeines Schülers ſtatt des Satzes: A = A, abgefragt hätte.

Was die Abſicht dieſes Raiſonnements war, läßt ſich eben ſo leicht einſehen, als daß ſie dadurch nicht erreicht iſt. Es ſollte erſtlich gezeigt werden, daß die Geſetze, nach denen wir Gewißheit und Wahrheit der Erkenntniſſe beſtimmen, ſubjektive Geſetze unſers Geiſtes ſeyen, oder wie Fichte ſich ausdrückt: *A ſey für das Ich ſchlechthin und lediglich Kraft ſeines Geſetzt ſeyns im Ich.* Um dies aber zu zeigen, hätte er weit mehr Vorbereitung, die ganze Kenntniß von dem Erkenntnißvermögen des Ich, der Organiſation der Vernunft gebraucht; er hätte dies nur durch eine weitläuftige anthropologiſche Unterſuchung erhärten können, den Stoff dazu aber leicht bey Kant gefunden. Am wenigſten durfte er ſich mit der Betrachtung eines Urtheils begnügen, denn Urtheile ſind es eben, deren

Gewißheit durch etwas anders begründet wird, nemlich durch unmittelbare Erkenntniß; in Rückſicht ihrer eben findet Irrthum ſtatt, alles unwahre in unſrer Erkenntniß beſteht in unwahren Urtheilen, er hätte alſo durchaus zur unmittelbaren Erkenntniß übergehen müſſen, um über den angegebenen Satz etwas auszumachen. Zweytens aber ſoll die Ableitung des Grundſatzes ſelbſt in einer ſehr unbeholfenen Sprache darſtellen, was Kant ſo ausgedrückt hat: Das iſt als Verbindungswort im Urtheil bezeichnet die Einheit der transcendentalen Apperception. Laſſen wir nun hier auch den Buchſtaben des Fichtiſchen Raiſonnements ganz fallen, und halten wie uns an den Geiſt, der gern darin ausgeſprochen ſeyn wollte: ſo hat Fichte dennoch das Selbſtbewuſtſeyn ſelbſt mit der Einheit des Selbſtbewuſtſeyns, mit der Einheit der transcendentalen Apperception verwechſelt. Nicht das Selbſtbewuſtſeyn, ſondern die Einheit deſſelben, die urſprüngliche formale Apperception der Nothwendigkeit und objektiven Einheit iſt das in jedem Urtheile ſich gleiche X. Aber wie wollte er auch mit ſo unbedeutender Vorbereitung in dieſe ſchwerſten Theile einer Theorie der Vernunft Licht bringen. Das Ich = Ich deutet höchſtens nur in einer äußerſt unbeholfenen Sprache das Selbſtbewuſtſeyn ſelbſt in ſeiner Identität an, aber bis zu jener Abſtraktion, welche die urſprüngliche Einheit der Apperception rein darſtellt, ſcheint ſich Fichte nie erhoben zu haben. Er hätte in ſeiner Abſtraktion anſtatt vom erſten Ich bin Ich zum reinen Ich, (welches nach ſeiner neueſten Erklärung im ſonnenklaren Bericht doch nichts weiter iſt, als der Begriff von einem Ich überhaupt,) fortzuſchreiten, das Ich dabey ganz fallen laſſen, lieber zu dem A iſt A zurückgehen, und darin die reine Einheit des Bewuſtſeyns feſthalten ſollen. Oder um mich Hegels Darſtellung in ſeiner Diff. d. F. u. S. Syſteme zu nähern: anſtatt in der Thatſache des reinen Selbſtbewuſtſeyns das ſubjektive Subjekt-Objekt als Ich feſtzuhalten, hätte er ſich bis zu der in der Indifferenz deſſelben liegenden reinen Identität erheben ſollen. Aber, wer nicht vorher ſchon durch innere Erfahrung und Beobachtung das

Weſen ſeiner Vernunft kennt, der wird dieſe Abſtraktionen nicht zu machen, oder wenn er ſie macht, nicht richtig zu faſſen wiſſen.

§. 2.

Zweyter ſeinem Gehalte nach bedingter Grundſatz.

Konnten wir mit dem erſten Grundſatze nichts ausrichten, ſo geht es uns mit dieſem auch nicht beſſer. Durch die Richtigkeit des Satzes: Nicht-A iſt nicht A oder — A nicht = wird hier unter den Thatſachen des Bewußtſeyns das *Entgegenſetzen* als eine Handlung des Ich aufgezeigt. Man behauptet hier, ſie ſey eine urſprüngliche nicht weiter abzuleitende Handlung des Ich. Nehme man aber unter allen gangbaren Bedeutungen des Wortes: Entgegenſetzen, welche man will, oder ziehe man ſich dieſen Begriff aus dem gegebenen Satze ſelbſt auf irgend eine richtige Weiſe, ſo iſt die angegebene Behauptung unrichtig. Wir haben im allgemeinen an der Tafel der Reflexionsbegriffe eine Tafel der Entgegenſetzungen, aber dieſe gehören zur mittelbaren logiſchen Vorſtellungsart, nemlich zur Vergleichung, indem verſchiedene Vorſtellungen zugleich in einer innern Wahrnehmung aufgefaßt werden. Gehen wir aber weiter auf den Grund dieſer Vorſtellungsart zurück, ſo finden wir daß ſie zuletzt möglich wird, durch das Vermögen überhaupt mannigfaltiges vorzuſtellen oder zu ſetzen. Angenommen nun, Fichte nenne dieſes entgegenſetzen, und das iſt das äuſſerſte, was er darunter verſtehen kann, was aber im gegebenen Satze nicht einmal unmittelbar liegt: ſo wird hier nur etwas und noch etwas davon verſchiedenes geſetzt, das Ich und noch etwas, das nicht Ich wäre. Allein hieraus ließen ſich die Folgerungen lange nicht ziehen, welche Fichte braucht, und da kommen wir auf eine der ſchlimmſten Verwechſelungen von Begriffen im Fichtiſchen Syſteme. Er verſichert ausdrücklich, ſein Nicht-Ich wäre kein diskurſiver dem Ich entgegengeſetzter Begriff, alſo iſt es nur ein vom Ich verſchiedenes, aber dieſe beyden Begriffe widerſprechend und verſchieden ſeyn, werden im ganzen Syſteme zuſammengewirrt. Wenn ich einen Gegenſtand von andern unterſcheide nach den Begriffen von Einerleyheit und Verſchiedenheit, ſo kommt ihm ein Merkmal zu, welches den andern nicht zukommt, und wenn der erſte A iſt, ſo könnte ich den andern Nicht-A nennen. Aber wenn ich ein Merkmahl einem andern entgegenſetze, ſo wird durch das erſte das Setzen deſſelben in einem bejahenden Satz, durch das andere das Aufheben deſſelben in einem verneinenden Satze an einem Subjekte verſtanden, nach den Begriffen der Einſtimmung und des Widerſtreites, und dies bezeichnet gemeinhin die Logik mit Non-A; dort kam dem einen nur ein Merkmahl zu, welches dem andern abgeſprochen wird, hier werden alle Merkmahle des einen Begriffes im andern als aufgehoben gedacht, und dieſe ſo klare Sache verwirrt Fichte auf eine wirklich unverzeihliche Weiſe, wie man 11) leſen kann: Von allem, was dem Ich zukommt, muß Kraft der bloßen Gegenſetzung dem Nicht-Ich das gerade Gegentheil zukommen — mit welchem Satze im ganzen Fichtiſchen Syſteme ein unverzeihlicher Mißbrauch getrieben wird. Nur diskurſive Begriffe können ſich widerſprechen, andere Vorſtellungen ſind nur verſchieden.

§. 3.

Dritter ſeiner Form nach bedingter Grundſatz.

Es iſt leicht zu ſehen, daß mit den Grundſätzen hier eben nicht die identiſchen Sätze Ich = Ich und Ich nicht = Nicht-Ich gemeint ſeyen, ſondern etwas anderes, was zwar nicht geſagt, aber doch vorausgeſetzt wird. So ergiebt ſich denn auch aus dem Ganzen, daß mit dem erſten angeblichen Grundſatz die Einheit der Vernunft, mit dem andern ihre Beſchränktheit, die Bedingung angedeutet werde, jeden Stoff ihrer Erkenntniß als eines in mannigfaltigem zu ſetzen. Dem dritten Grundſatz wird dann die erſte Folgerung aus dieſen beyden Beſtimmungen zu Grunde liegen, daß jede

Einheit in der Erkenntniß unſerer Vernunft eine Einheit des mannigfaltigen, ſynthetiſche Einheit ſeyn müſſe. So finden wir es dann auch, Fichte iſt hier vorzüglich mit dem Poſtulate der Syntheſis beſchäftigt. Es liegen in dieſen Grundſätzen eigentlich auf eine unbeſtimmte Weiſe die Elemente zu einer Deduktion der Kantiſchen Tafel der Kategorien, welche ſich denn auch in der Ausführung des Buches nach und nach zeigt, (gleich anfangs ſchon hat man es mit der Vorſtellung des mannigfaltigen in der Einheit alſo mit den Begriffen der Quantität und Qualität zu thun.) Allein dadurch die Verwechſelung der Begriffe von Verſchiedenheit und Widerſpruch ein Irthum in das Raiſonnement gekommen iſt, ſo fordert die Fichtiſche Methode, von der wir gleich näher ſprechen müſſen, daß jede Syntheſis in der Auflöſung eines Widerſpruches beſtehen ſoll, und dadurch wird die Grundlage des Raiſonnements über den dritten Grundſatz zu einer unſchuldigen Spielerey mit Worten.

S. 24. A. 1) „In ſo fern das Nicht-Ich geſetzt iſt, iſt das Ich nicht geſetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich *völlig* aufgehoben. Nun iſt das Nicht-Ich im Ich geſetzt; — Mithin iſt das Ich im Ich nicht geſetzt, in ſo fern das Nicht-Ich darin geſetzt iſt.

2) Aber das Nicht-Ich kann nur in ſo fern geſetzt werden, in wiefern im Ich ein Ich geſetzt iſt, dem es entgegen geſetzt werden kann. Mithin muß in demſelben, in ſo fern das Nicht-Ich geſetzt ſeyn ſoll, auch das Ich geſetzt ſeyn.“ Dieſe beyden Säze widerſprechen ſich, wie läßt ſich nun dieſer Widerſpruch ausgleichen? S. 27. 28 unter 6)—8) erfährt man dadurch, daß Ich ſowol als Nicht-Ich *theilbar geſetzt werden, ſich einander beſchränken*. Dann muß es wol mit dem *völlig aufgehoben ſeyn* des Ichs durch das Nicht-Ich unter 1) nicht ſo ganz ſeine Richtigkeit gehabt haben. Ueberhaupt aber muß der Leſer wol ſehr gutmüthig ſeyn, der bey dieſem Widerſpruch den Spaß nicht verſteht, ehe die Erklärung kommt. Wenn ich entgegenſetze, ſo muß ich eins und ein anderes, alſo nicht nur eins, ſondern wenigſtens zwey ſetzen.

Hier iſt nun das Setzen des einen nicht das Setzen des andern, dies wird unter 1) unbeſtimmt ausgedrückt; beyde aber müſſen mit einander geſetzt ſeyn wird in 2, behauptet, welches dann recht wol zuſammen beſteht.

Hierdurch wird wol wenigſtens deutlich geworden ſeyn, daß Fichtes Aufſtellung der Grundſätze der Wiſſenſchaftslehre ein mißlungener Verſuch ſey, eine Idee auszuſprechen, welche er ſich ſelbſt nicht beſtimmt genug dachte. Es iſt leicht zu bemerken wie dieſe Darſtellung aus der oben aufgewieſenen verworrenen Idee von Wiſſenſchaftslehre entſpringen mußte. Der Zuſammenhang des Ganzen zeigt uns, daß Fichte eigentlich die Principien für eine Theorie der Organiſation unſrer Vernunft geben wollte, um daraus die ſynthetiſche Einheit im Syſteme unſrer Erkenntniſſe abzuleiten, daß er aber verleitet durch jene Idee verſuchte, einer anthropologiſchen Wiſſenſchaft, welche ſich alſo auf innere Erfahrung gründet, die logiſche Form einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft zu geben, welche es nicht mit einzelnen Thatſachen, ſondern mit allgemeinen und nothwendigen Regeln in abstracto zu thun hat.

Es wäre mir alſo jetzt nur noch übrig, von der eigenthümlichen Methode der Wiſſenſchaftslehre zu ſprechen. Fichte ſpricht hiervon an mehreren Orten unter andern, in der nächſten Beziehung auf dieſe Grundlage der Wiſſenſchaftslehre, hier in den Entwickelungen des dritten Grundſatzes. Er ſagt S. 34.

3) „Antithetiſch verfahren heißt im verglichenen das Merkmahl aufſuchen, worin ſie entgegengeſetzt ſind; ſynthetiſch verfahren heißt im entgegengeſetzten dasjenige Merkmahl aufſuchen, worin ſie gleich ſind.

4) „Es iſt keine Syntheſis ohne Antitheſis, und umgekehrt

5) „Wir haben im dritten Grundſatze eine Syntheſis zwiſchen dem entgegengeſetzten Ich und Nicht-Ich, vermittelſt der geſetzten Theilbarkeit beyder vorgenommen — dieſe iſt ſchlechthin möglich, man iſt zu ihr ohne allen weitern Grund befugt.

6) „Alle übrigen Synthesen müſſen in dieſer enthalten ſeyn. — Unſer ganzes Verfahren wird von nun an ſynthetiſch ſeyn; jeder Satz eine Syntheſis enthalten.„— Wir haben demnach in dem durch die oberſte Syntheſis verbundenen Ich und Nicht-Ich, in ſo fern ſie durch dieſelbe verbunden ſind, übrig gebliebene entgegengeſetzte Merkmahle aufzuſuchen, und ſie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchſten aller Beziehungsgründe enthalten ſeyn muß, zu verbinden: in den durch dieſe erſte Syntheſis verbundenen Entgegengeſetzten abermals neue Entgegengeſetzte zu ſuchen, dieſe durch einen neuen, in dem erſt abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden; und dies fortzuſetzen, ſo lange wir können, bis wir auf entgegengeſetzte kommen, die ſich nicht vollkommen verbinden laſſen und dadurch in das Gebiet des praktiſchen Theils übergehen.

7) „Antitheſis und Syntheſis ſind nicht möglich ohne Theſis, d. h. ohne ein Setzen, durch welches ein A (das Ich) keinem andern gleich oder entgegengeſetzt, ſondern ſchlechthin geſetzt wird.

Ich habe hier nichts mehr über die Beziehung des Raiſonnements auf den dritten Grundſatz zu ſagen, ſondern ich bleibe nur bey der Form dieſer Methode dem antithetiſchen und ſynthetiſchen Verfahren ſtehen. In der gegebenen Erklärung und weitern Ausführung ſind das antithetiſche und ſynthetiſche Verfahren offenbar nichts anders als die logiſchen Handlungen des Unterſcheidens und Beziehens, und es iſt faſt lächerlich, wie dieſe Begriffe hier durch die Worte analytiſch und ſynthetiſch den Kantiſchen Begriffen gleich geſtellt werden.

In beyden Fällen werden bey Fichte ja nur Merkmahle aufgeſucht, welche in dem verglichenen ſchon liegen, wodurch dieſe unterſchieden oder unter ein gemeinſames Merkmahl gebracht werden ſollen; beyde Fälle gehören alſo zur Analyſis der Begriffe, es kann daraus nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gar keine neue Syntheſis entſtehen. Denn wenn ich einem Subjekte ein Merkmahl beylege durch welches es ſchon gedacht wurde (Jeder Vogel iſt ein Thier), oder eins abſpreche, durch deſſen Gegentheil es gedacht wurde (Keine Pflanze iſt ein Thier), ſo entſpringt dies Urtheil aus der bloßen Analyſis, ſelbſt das erſte, nach Fichte ſynthetiſche noch beſtimmter als das leztere. Hingegen wenn ich verſchiedene Merkmahle (z. B. Veränderung und Wirkung) erſt zu dem Begriff eines Subjektes zuſammenfaſſe, ſo enthält das Urtheil, worin dies geſchieht, (Jede Veränderung iſt eine Wirkung), eine eigne Syntheſis dieſer Merkmahle.

Das Fichtiſche antithetiſche und ſynthetiſche Verfahren ſind alſo beyde ſeinen Worten nach nichts als analytiſches Verfahren, Zergliederung von Begriffen. Aber Fichte verſteht unter dem Aufſuchen des gleichen Merkmahls in Entgegengeſezten auch das Verbinden, und das Ganze bekommt in der Anwendung ein anderes Anſehen, indem, wie oben erwähnt, unter entgegengeſezt, verſchieden ſeyn, und in Widerſpruch ſeyn, verworren gedacht werden. Im Buche ſelbſt beſteht daher das antithetiſche Verfahren immer darin, daß man zwey widerſprechende Säze aus einem gegebenen folgert, und dieſen Widerſpruch in der Syntheſis vereinigt. Ein logiſcher Widerſpruch zwiſchen zwey Satzen iſt aber immer entweder nur ein Scheinwiderſpruch, oder er wird auch unauflöslich ſeyn. Ein Syſtem durch eine Kette von aufzulöſenden Widerſprüchen darzuſtellen, iſt alſo eine nichtige Idee. Man kommt aber doch im Buche von Begriff zu Begriff immer weiter, es wird alſo dieſem Auflöſen von Widerſprüchen wol etwas anderes poſitives zu Grunde liegen müſſen. Man kann hier wieder leicht bemerken, daß Fichte etwas anderes geſagt als gedacht hat; die logiſche Form des Vortrages iſt etwas fremdartiges, welches dem anthropologiſchen Inhalte gar nicht angemeſſen iſt.

Was nun dieſer eigentliche Grund der Fichtiſchen Methode ſeyn mag, läßt ſich aus andern Erklärungen, die er gibt, leicht abnehmen Er erklärt alsdann das ſynthetiſche Verfahren als ein Anknüpfen eines Satzes an den andern, ſo, daß wenn A (als Grundſatz) geſezt iſt, A nicht geſezt ſeyn könne, wenn B nicht geſezt wird; B aber nicht geſezt werden könne ohne C u. ſ. ferner bis man auf A zurückkommt, wodurch der Kreis der Wiſſenſchaftslehre geſchloſſen wird. Es darf hier aber B, C u. ſ. w. nicht als analytiſch aus A herausgenommen vorgeſtellt werden, ſondern es kommt das B als etwas neues zum A, C als etwas neues zum B u. ſ. f. hinzu, denn ſonſt verwandelte ſich das Ganze wieder in eine bloße Analyſis des A.

Gegen dieſe Beſchreibung der ſynthetiſchen Methode drängt ſich nun gleich die Einwendung auf A, der Grundſatz erſcheint als bedingt durch B ſeine Bedingung, C iſt die höhere Bedingung vom B u. ſ. f. Es würde alſo hierdurch nur eine Reihe von Poſtulaten gemacht, indem man immer die Bedingung zum Bedingten hinzufordert. Anſtatt, daß eine direkte Darſtellung des Syſtems das Bedingte von ſeiner Bedingung ableitet, ſucht man hier nur vorläufig die Bedingungen eines gegebenen Bedingten auf.

Drückten wir den Fichtiſchen Grundſatz Ich = Ich, ſo aus: Ich bin, was ich bin: ſo könnte man zwar behaupten: die bloße Entwickelung ſeines Inhalts fuhre auf das ganze Syſtem unſers Wiſſens. Aber dieſer Satz enthält die Mittel ihn zu entwickeln nicht in ſich, und die Entwickelung könnte keine ſyſtematiſche Form erhalten. Alles nemlich, was nicht auf irgend eine Weiſe mittelbar oder unmittelbar mit mir in Gemeinſchaft iſt; alſo gar nicht auf mich einwirkt, das iſt für mich gar nicht; die Welt für mich iſt nur diejenige, die irgend mit mir in Gemeinſchaft kommt; es wirkt alſo auch alles mittelbar oder unmittelbar auf mich ein, und trägt zur Beſtimmung deſſen bey, was Ich bin. Aber um dies von dem Satze: Ich bin, was ich bin, aus zu erörtern, müßte ich bald regreſſiv, bald progreſſiv verfahren; bald die ſubjektive, bald die objektive Gültigkeit der Sätze vorausſetzen; ich erhalte kein Syſtem, und mit einer ſolchen Behauptung wird wol niemand etwas neues entdeckt, oder auch etwas nutzliches geſagt haben wollen.

Oder man ſehe die Darſtellung im Buche ſelbſt. Dem unabhängigen Selbſtbewußtſeyn des erſten Grundſatzes wird im zweyten das Setzen eines Nicht-Ich als Beſchränkung des erſten Bewuſtſeyns entgegengeſtellt. Hierin findet man einen Widerſpruch, und wiewol man denſelben ſchon im dritten Grundſatz aufgelöſt glaubte, ſo ſieht man doch, daß alle Auflöſungen nur immer weitere Vertröſtungen ſind, ohne zu einem endlichen Ziele zu führen. Man fährt fort: Es muß ein Anſtoß von auſſen auf das Ich geſchehen: das iſt unmöglich, alſo muß dem Ich Einbildungskraft zukommen, ein Vermögen, den Gegenſtand ſelbſt zu produciren; aber der Anſtoß muß doch noch da ſeyn, um die Einbildungskraft möglich zu machen — das Ich muß alſo das Nicht Ich ſelbſt beſtimmen; aber der Anſtoß muß doch noch da ſeyn, um das Ich hierzu zu beſtimmen, das Nicht-Ich muß alſo doch im Gefühl (in der Empfindung) auf das Ich einwirken. Alſo wirkt doch entweder ein unabhängiges Nicht-Ich auf das Ich ein oder nicht. Mit Entſcheidung dieſes Streites hätte nun wol füglicher das Syſtem anfangen ſollen, denn alsdann hätte man erſt wahre Ableitungen machen können: man hätte entweder gleich anfangs das Ding an ſich dem Ich zu fühlen gegeben, oder die Freyheit des Ich beſtimmt, als ein Vermögen, eine Welt ſchlechthin zu ſetzen.

Doch dem ſey wie ihm wolle. Es läßt ſich noch auf eine intereſſantere Weiſe zeigen, daß dieſe Methode das nicht leiſtet, was geſucht wird. *Die Fichtiſche Methode des ſynthetiſchen Verfahrens ſteht durchaus höher als ſein Syſtem, und beherrſcht daſſelbe.* Es war die Aufgabe alles unſer Wiſſen von einem oberſten Princip A (Ich = Ich) abzuleiten. Wie geſchieht das nun hier? Dadurch, daß man zeigt, A könne ohne B nicht ſeyn u. ſ. f. Allein, wenn A das oberſte und allein unmittelbare abſolute Princip iſt, ſo wird ja, wenn A geſetzt iſt, daſſelbe nicht bedingt, ſondern unbedingt geſetzt werden müſſen. Es kann alſo in dieſem Setzen des A nicht liegen, daß B vorausgeſetzt werde, um A ſetzen zu können, ſondern die Methode muß noch höhere Principien im Rückhalt haben, wodurch erſt die Bedingungen gemacht werden, welche aber unmittelbar nie erſcheinen.

A iſt alſo nicht das höchſte Princip. Oder deutlicher; man ſagt: A iſt, wenn aber A ſeyn ſoll, ſo muß B ſeyn. Um den zweyten Satz ſetzen zu können, muß ich nun nothwendig mehr wiſſen, als das bloße A, welches doch das alleinige höchſte Princip ſeyn ſollte. Es muß irgend ein höheres Princip vorausgeſetzt werden, durch welches überhaupt Bedingungen erkannt werden, unter denen A ſteht. Dieſes Princip, welches die ſynthetiſche Methode vorausſetzt, iſt alſo ein noch höheres als A. Wenn mir nichts gegeben iſt, wie hier, als eine unbedingte Theſis, Ich bin, oder nichts als eine unbedingte Syntheſis: Ich bin, und im Gegenſatz mit mir iſt ein Nicht-Ich, ſo kann ich daraus wol vielleicht analytiſch Folgerungen machen, aber durch ſich ſelbſt kann doch dies unbedingt geſetzte nicht auf Bedingungen leiten, unter denen es ſelbſt ſteht; die Geſetze, unter denen dieſe Theſis ſteht, ſind höher, als ſie ſelbſt, und in dieſen müßte alſo zunächſt das wahre Princip geſucht werden. Die Methode ſteht alſo höher, als das Princip, und ſo mit über dem Syſtem. Nirgends zeigt ſich Fichtes Methode deutlicher von dieſer Seite, als in den Deduktionen und Konſtruktionen der Welt, wie wir ſie leibhaftig vor uns ſehen, aus und um den bloßen Begriff einer reflektirenden Vernunft, in ſeinem Naturrechte.

Doch Herr Fichte hat in den allerneueſten Erklärungen über die Wiſſenſchaftslehre viel von ihren erſten Anſprüchen zurückgenommen, indem er ſich den anfangs verworrenen Begriff derſelben nur einſeitig deutlicher macht. Dies wird ſich aus folgendem ergeben.

D. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie.

Die beſtimmteſte und deutlichſte Erklärung über die Methode der Wiſſenſchaftslehre gibt Fichte endlich im ſonnenklaren Bericht über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie. Dieſes geſchieht, wie folgt.

a) „Im ganzen Bewuſtſeyn eines endlichen vernünftigen Weſens iſt enthalten folgendes:

1) Die Grundbeſtimmungen ſeines Lebens als ſolche, das gemeine Bewuſtſeyn, das in unmittelbarer Erfahrung vorkommende. Dies iſt ein durchaus geſchloſſenes vollendetes Syſtem; für alle, lediglich die durchaus individuellen Beſtimmungen abgerechnet, völlig daſſelbe. Die erſte Potenz.

2) Die Reflexion hierüber und Repräſentation deſſelben, das freye Trennen, Zuſammenſetzen ins unendliche; welches nach dem verſchiedenen Gebrauche unſrer willkührlichen Thätigkeit verſchieden iſt. Die höhere Potenzen.

3) Eine vollſtändige Ableitung des Bewuſtſeyns der erſten Potenz ohne alle Rückſicht auf die wirkliche Erfahrung aus dem bloßen nothwendigen Verfahren der Intelligenz überhaupt. Die Wiſſenſchaftslehre als abſolut höchſte Potenz. (S. 105 — 160.)

b) „Das gemeine Bewuſtſeyn der erſten Potenz iſt ein ſyſtematiſches Ganzes, welches aber im Leben ſich nicht nach der Ordnung des Syſtems zeigt. Die Wiſſenſchaftslehre beſteht nun darin, daß ſie dieſes Bewuſtſeyn gemäß der Einheit dieſes Syſtems im Bilde konſtruirt, oder jedem in ſich konſtruiren läßt.

c) (S. 61.) „In dieſen Grundbeſtimmungen macht die Wiſſenſchaftslehre nun noch eine weitere Unterſcheidung zwiſchen demjenigen, wovon jedes vernünftige Weſen behauptet, daß es für jedes andere vernünftige Weſen gleichfalls eben ſo ſey und für alle Vernunft gelten müſſe: und zwiſchen demjenigen, wovon jeder ſich beſcheidet, daß es nur für unſre Gattung für uns Menſchen, oder wol gar nur für uns, als dieſes beſondere Individuum, da ſey. Von dem letzteren ſieht ſie gleichfalls ab, und ſo bleibt für ihre Unterſuchung nur der Umfang des erſteren übrig.

d) „Dabey verfährt nun die Wiſſenſchaftslehre ſo: (S. 81. u. f.) Sie faßt im reinen Selbſtbewuſtſeyn die Einheit

Einheit dieſes Syſtems auf, indem ſie in denſelben die Ichheit oder Subjekt-Objektivität als das abſolut unbedingte und charakteriſtiſche des Selbſtbewuſtſeyns aufſtellt, als bloße Identität des Bewuſtſeyenden und Bewußten, abgeſehen von meiner Individualität. Von dieſen leitet ſie denn weiter alle nähern Beſtimmungen des Bewuſtſeyns bis zu einem durchaus beſtimmten endlichen Selbſtbewuſtſeyn ab.

e) (S. 100 — 116 u. f.) „Dieſe Ableitung geſchieht aber keinesweges durch Begriffe oder etwas dergleichen, ſondern durch (intellektuelle) Anſchauung gleich der der Mathematik.) Man geht von dem reinen Ich als der Anſchauung in ihrer höchſten Abgezogenheit, der Grundhandlung der Intelligenz aus und leitet immer nur durch Fortleitung dieſer Anſchauung die nothwendigen weitern Beſtimmungen dieſer Handlung ab; mit jedem Schritt der gethan wird, fügt ſich ein neues Glied an die Kette an, deſſen nothwendige Anfügung eben in der Anſchauung nachgewieſen wird.

f) „Die Evidenz dieſer Darſtellung beruht darauf, daß ich unmittelbar überzeugt bin, jedermann müſſe in ſeiner Erzeugung ſeines Bewuſtſeyns in den Grundbeſtimmungen deſſelben eben ſo verfahren, wie ich."

Ich laſſe hier die unter a) gemachte Unterſcheidung auf ſich beruhen und ſpreche einzig von den Angaben in Rückſicht der Methode. Dieſen liegen zwey methodiſche Grundſätze zu Grunde. Erſtlich, die Wiſſenſchaftslehre ſoll aus Einem Princip dem reinen Ich entwickelt werden, welche Forderung der Einheit aber in der Darſtellung des ſonnenklaren Berichts nur Nebenſache iſt. Zweytens, die Wiſſenſchaftslehre iſt eine Wiſſenſchaft aus Anſchauung, nemlich eine Geſchichte (nicht der Entſtehung, ſondern) des beſtehenden Lebens der Intelligenz aus ſeiner innern Anſchauung. Auf dieſe Anſchauung kommt es mir nun eigentlich hier an. Fichte kommt auf dieſelbe durch die Nachfrage nach der Evidenz und Nothwendigkeit der Erkenntniß der Wiſſenſchaftslehre und ſo mit aller Erkenntniß überhaupt. Er geht hier davon aus, daß er zeigt: wir muthen jedermann an, daß er in der Art ſich ſeiner ſelbſt bewuſt zu ſeyn, in der Art Ich zu denken, eben ſo verfahre, wie wir; und zeigt dann an einem mathematiſchen Beyſpiele, wie hier der Grund der Allgemeingültigkeit in der Anſchauung liege und alſo das reine Ich eigentlich die Anſchauung in ihrer höchſten Abgezogenheit ſey. Dabey kommen aber wieder beträchtliche Fehler der Selbſtbeobachtung vor.

S. 93. 94. u. f. zeigt Fichte, daß wir in der Art uns unſer ſelbſt bewuſt zu ſeyn und andern Grundbeſtimmungen des Bewuſtſeyns überzeugt ſind, daß jedes andere vernünftige Weſen darin eben ſo verfahren müſſe, wie wir, und ſelbſt uns wieder das gleiche Verfahren zumuthen müſſe. Er fragt: Woher die Evidenz und Allgemeingültigkeit dieſer Behauptungen? Dies ſoll an einem mathematiſchen Beyſpiele gezeigt werden. S. 109 — 112. heißt es: „Durch die Konſtruktion eines einzelnen beſtimmten Triangels vermag ich Geſetze zu erkennen, welche für Dreyecke überhaupt gelten. Offenbar ſehe ich alſo in der Allgemeinheit meiner Behauptung von der Beſtimmtheit des Winkels und der Seiten, die ich voraus ſetzte und durch die dritte Seite ſchloß, ab. — Ich muß ſonach auch in der Konſtruktion des Triangels ſelbſt und in meiner Beobachtung derſelben von jener Beſtimmtheit abgeſehen haben. — In dieſer Beobachtung blieb mir alſo nichts übrig, als das bloße Ziehen von Linien und Winkeln. Dieſes ſonach müßte es eigentlich ſeyn, was ich beobachtet hätte. — Dieſes über alle Wahrnehmung hinausliegende Bewuſtſeyn meines Linienziehens wird nun Anſchauung genannt.“

Hier könnte man nun Fichte erſtlich vorwerfen, warum er, der hier offenbar auf Kantiſche Abſtraktionen weiter baut, in der Erklärung des Wortes Anſchauung unnöthiger Weiſe die Terminologie ändert, da doch eben durch die Anſchauung, nach Kants Wortbedeutung die Evidenz der mathematiſchen Erkenntniſſe begründet wird. Aber dieſe Abweichung iſt nur Folge des Hauptfehlers in dieſer Selbſtbeobachtung.

Das Ziehen von Linien, das Konſtruiren mathematiſcher Figuren iſt für Fichte eine äußerſt wichtige Handlung, auf welche ſich viele ſeiner Erklärungen gründen. Er hätte aber leicht bemerken können, daß dieſes Linienziehen und Konſtruiren nur Nebenſache bey der Unterſuchung iſt. Ich konſtruire eine Figur, oder laſſe den Schüler ſie konſtruiren, nur um ihm eine einzelne Anſchauung vorzuſtellen. Hat der Lehrer die nöthigen Figuren z. B. ſchon vorher auf dem Papier, ohne irgend darauf zu ſehen wer ſie konſtruirt hat und wie ſie konſtruirt ſind, ſo kann der Schüler eben ſo leicht an dieſen ſchon fertigen Figuren, als an ſelbſt gemachten, ſeine Beweiſe verſtehen; die Handlung des Konſtruirens ſelbſt iſt nur zufällig dabey.

Fichte hat darin vollkommen Recht, daß er die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit einer Erkenntniß von einer urſprünglichen Thätigkeit der Vernunft ableitet und ihre Evidenz davon, daß ſie Anſchauung iſt. Er begeht aber darin einen Fehler, daß er unter der Selbſtthätigkeit der Vernunft nur die willkührliche Thätigkeit in der Reflexion verſteht, oder ſich wenigſtens dieſelbe zu ſehr nach der Form einer ſolchen willkuhrlichen Thätigkeit, wie z. B. hier die einzelne konſtruirende Thätigkeit der Einbildungskraft im Gegenſatz gegen die urſprüngliche Grundanſchauung des Raumes iſt, vorſtellt. Eine richtige Selbſtbeobachtung zeigt hier folgendes. Die Allgemeingültigkeit der mathematiſchen Erkenntniſſe beruht darauf, daß ſie urſprüngliche Handlungen der Vernunft ſind; die Evidenz derſelben aber darauf, daß dieſe Handlung eben ein Anſchauen iſt, d. h. eine ſolche Thätigkeit im Erkennen, deren wir uns unmittelbar (ohne Beyhülfe der Begriffe) wieder bewuſt werden. Allein einer urſprünglichen Handlung der Vernunft werden wir uns immer nur bey Gelegenheit eines einzelnen empiriſchen Bewuſtſeyns wieder bewuſt, dazu dient nun hier das Linienziehen und Konſtruiren der Einbildungskraft im einzelnen, wenn ich nicht ſchon gezogene Linien, konſtruirte Figuren vor mir habe. Die mathematiſche Anſchauung, auf welche es hier ankommt, iſt alſo nicht, wie Fichte will, das Bewußtſeyn meiner Handlung; ſondern die Handlung ſelbſt, deren ich mir bewuſt bin, die ich dann wieder innerlich anſchaue, z. B. mein urſprüngliches Anſchauen des Raumes.

Dies gibt der Sache eine ganz andere Wendung. Nicht deßhalb iſt die mathematiſche Erkenntniß nothwendig und allgemein, weil ich mir hier nur meiner Handlung bewuſt bin, denn das empiriſche Anſchauen iſt eben ſo gut, wie das reine meine Handlung; ich bin das Anſchauende, das Anſchauen iſt meine Thätigkeit; aber dieſe Thätigkeit iſt bey der mathematiſchen Anſchauung, worauf es allein ankommt, eine urſprüngliche, bey der Empfindung eine nur momentan erregte.

Jene Allgemeingültigkeit und Evidenz ſind alſo in der That nur in der mathematiſchen Erkenntniß verbunden, indem hier die urſprüngliche Thätigkeit der Vernunft im Erkennen Anſchauung wird. Philoſophiſche Erkenntniſſe hingegen, welche auch jene Allgemeingültigkeit haben, können doch dieſelbe Evidenz nicht erlangen, denn hier wird die urſprüngliche Thätigkeit nicht Anſchauung, ſondern ſie kommt erſt mittelbar durch Begriffe, d. h. durch vermittelte Reflexion zum Bewußtſeyn.

Wenn Fichte nun S. 114. ſagt: „Die Anſchauung iſt daher die ſich ſelbſt unmittelbar als ſolche konſtituirende Auffaſſung der Handelweiſe der Vernunft überhaupt auf einmal und mit einem Blicke. — Es läßt ſich begreifen, wie auf dieſe Anſchauung und auf ſie allein unmittelbare Evidenz, Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit von allen und für alle, ſonach alle Wiſſenſchaftlichkeit ſich gründet“ — ſo dehnt er das, was für Mathematik gilt, viel zu weit aus. Allerdings wäre es eine leichte Sache um die Aufſtellung der Philoſophie oder der Wiſſenſchaftslehre, wenn ſie eben auf ſolcher Anſchauung beruhte, wie Mathematik. Aber das iſt gerade die Schwierigkeit, daß für eine endliche Vernunft in Rückſicht der philoſophiſchen Erkenntniſſe keine ſolche Auffaſſung der Handelweiſe der Vernunft auf einmal und mit einem Blicke ſtatt finden kann, indem ſie in dem Wiederbewußtſeyn ihrer Thätigkeit an den innern Sinn und den Abfluß der Erſcheinungen in der Zeit gebunden iſt, ſie alſo nur theilweis und mittelbar zu den Bewußtſeyn ihrer urſprünglichen Handelweiſe gelangt.

Worauf beruht nun aber denn doch die Evidenz in jenem der Wiſſenſchaftslehre zu Grunde liegenden? Wer Ich denkt, der denkt Identität des Subjektes und Objektes; dies ſetze ich von jedem voraus; wer Dinge außer ſich anſchaut, ſchaut ſie im Raum an u. ſ. w. Worauf beruht hier die evidente Allgemeingültigkeit, wenn ſie nicht, wie bey der Mathematik in einer unmittelbaren Anſchauung liegen ſoll? Hierauf liegt die Antwort ſehr nahe in Fichtes Worten S. 94: „dieſes Verfahren iſt der Gedanke Ich ſelbſt.“ Ich zu denken iſt nicht etwa ein Zweck, der durch vielerley Mittel erreichbar wäre, ſondern ich bezeichne hier unmittelbar durch dieſe Worte eine beſtimmte Handelweiſe. Der Satz heißt alſo: Wer Ich denkt, der denkt Ich; d. h. er folgt aus dem Satze der Identität. Und wer vernunftig iſt, der denkt Ich, wie Ich, denn eben darum nenne ich ihn vernünftig.

Was aber die andern Grundbeſtimmungen des Bewußtſeyns betrifft, welche (nach d) durch eben dieſe Anſchauung herbeygeführt werden ſollen: ſo irrt Fichte gar ſehr, wenn er meint, dieſe würden mit gleicher Allgemeinheit ausgeſprochen. Denn ſchon in der nächſten weitern Beſtimmung, (welche er S. 97. durch die Worte andeutet: „Erſcheint dir z. B. dieſes Denken deiner ſelbſt nicht als ein Uebergehen aus einem andern Zuſtand in dieſen beſtimmten), wird meine individuelle Vernunft, und alle die ihr gleich ſind, als endliche Vernunft beſtimmt, der ich denn doch eine nicht endliche entgegenſetzen kann, und ſo kommen durch die nähern Beſtimmungen, vermittelſt der Anſchauung, immer mehrere

Beſchränkungen hinzu, wodurch ich immer weniger von aller Vernunft überhaupt und immer beſtimmter nur von meiner eigenen ſpreche. Die Antwort des Leſers S. 98. „Es iſt hier dieſelbe unmittelbare Evidenz, wie oben,“ iſt alſo nicht richtig.

Dieſe Sätze der Wiſſenſchaftslehre müſſen in Rückſicht des Bewuſtſeyns irgend einer Vernunft alſo eigentlich ausgeſprochen werden: wenn du vernünftig biſt, ſo denkſt du ich; wenn die Grundorganiſation deiner Sinnlichkeit iſt, wie die meinige, ſo ſchauſt du Dinge an in Raum und Zeit; wenn du Augen haſt, die organiſirt ſind, wie die meinigen, ſo ſehen dir die Blätter jenes Baumes grün aus, wie mir u. ſ. w. Die Evidenz und Allgemeingültigkeit jener Sätze beruht nun auf folgendem: Erſtlich, die Wahrheit der hypothetiſchen Sätze ſelbſt auf dem Satze der Identität; zweytens, den Inhalt der Vorderſätze oder Nachſätze erhalte ich aus meiner eignen innern Erfahrung; drittens ſetzen wir aber doch dieſe Uebereinſtimmung mit andern Menſchen voraus.

Was das erſte betrifft, ſo läßt ſich der Grund der Evidenz des Satzes der Identität hier nicht beſtimmt angeben, denn es iſt ein philoſophiſcher Satz, in welchem eine urſprüngliche Handelweiſe der Vernunft nur mittelbar zum Bewuſtſeyn kommt. Dieſe urſprüngliche Handelweiſe aufzuzeigen, müſten wir die Organiſation der Vernunft im reflektirenden Verſtande, wie dieſe zum Vermögen des Begreifens, Urtheilens und Schließens wird, aufweiſen, wozu hier nicht der Ort wäre; ſie iſt aber eben darum keine Anſchauung, weil ſie erſt in und mit Begriffen im Bewuſtſeyn erſcheint.

Zweytens, was in jenen Sätzen von mir ausgeſagt wird, und, wenn ich von meiner Individualität abſtrahire, alſo auch von jeder ſo wie Ich organiſirten Vernunft, dieſes entlehne ich allerdings aus der Anſchauung, und zwar aus meiner innern Anſchauung. Fichte irrt aber ſehr, wenn er glaubt, daß die Evidenz dieſer Anſchauung mit denſelben Anſprüchen auf Allgemeingültigkeit verbunden ſey, wie die mathematiſche. Ich urtheile aus derſelben vielmehr nur über mich, natürlich dann aber auch, nach dem Satze der Identität, über meines Gleichen.

Ich beſtimme erſtlich aus dem am meiſten charakteriſtiſchen in meinem Weſen, dem klaren Selbſtbewuſtſeyn den Begriff der Vernunft, beſtimme ſodann meine Vernunft als eine endliche Vernunft, und bringe durch jede Beſtimmung, die ich aus innerer Anſchauung nehme, eine Beſchränkung der Vernunft mehr hinzu, wodurch meine Vernunft als Art unter den möglichen vernünftigen Weſen überhaupt beſtimmt wird. Gilt dieſe Anſchauung nun einmal nicht für alle Vernunft, ſondern nur für die endliche, wie will Fichte denn in ihr finden, daß jede endliche Vernunft wie die ſeinige organiſirt ſeyn müſſe? und führen uns nicht die letzten Beſtimmungen dieſer Anſchauung ſelbſt auf Unterſchiede in der Organiſation einer menſchlichen Vernunft vor der andern? Kurz dieſe Anſchauung iſt durchaus nicht das, wofür Fichte ſie anſieht, ſondern ſie entſpringt durch Affektionen des innern Sinnes, iſt eine innere ſinnliche Anſchauung, und hat zunächſt nur Gültigkeit in Rückſicht meiner innern Beſchaffenheit.

Daß wir aber dennoch durch dieſe Anſchauung bis auf einen gewiſſen Grad die Organiſation aller menſchlichen Vernunft kennen lernen, dies beruht nicht auf einer mathematiſchen Allgemeinheit bey der Evidenz derſelben, (dagegen iſt ſchon die Beſchränkung auf einen gewiſſen Grad,) ſondern einzig und allein auf Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen, in der Vergleichung meiner äuſſern Erfahrung mit der innern.

Die Anſchauung, welche hier als Princip der Wiſſenſchaftslehre erſcheint, wird alſo von Fichte nur durch eine Täuſchung für abſolute Anſchauung der unmittelbaren Vernunft gehalten, ſie iſt vielmehr ſinnlich, und die Erkenntniß aus derſelben iſt innere Erfahrung. Es würde alſo, wenn wir dieſer neueſten Beſchreibung folgen wollen, die Wiſſenſchaftslehre eine ſyſtematiſche erfahrungsmäßige Beſchreibung der Organiſation einer menſchlichen Vernunft überhaupt ſeyn. Fichte kann hiergegen die pſychologiſche Beſchaffenheit ihrer Grundlage nichts einwenden, als daß das Wort pſychologiſch überhaupt nicht gebraucht werden ſoll, welches wir ihm gern zugeben und dagegen ſagen, ſie iſt eine Wiſſenſchaft aus anthropologiſchen Prämiſſen.

Alsdann verſteht es ſich von ſelbſt, daß auf dieſe Weiſe die erſte oben angeführte methodiſche Maxime der Ableitung von allem aus einem oberſten Princip in dieſer Wiſſenſchaft höchſtens, wenn es ganz gut geht, dazu dienen könne, um das durch die Kantiſche Theorie der Vernunft vollendet darzuſtellen. Etwas durchaus neues läßt ſich damit nicht leiſten, denn in jeder empiriſchen Wiſſenſchaft iſt das mannigfaltige das erſte und unmittelbare, und nicht die Einheit.

Fichte hat alſo hier aus ſeiner erſten verworrenen Idee der Wiſſenſchaftslehre, wie wir ſie anfangs aufgewieſen haben, den philoſophiſchen Theil ganz fallen laſſen, und nur den anthropologiſchen zurückbehalten. Alsdann aber hat er ſehr übel daran gethan, von einer ſolchen Idee ſo viel Aufhebens zu machen, damit ſo groß zu thun, und das unter ſeiner dunkeln Sprache verborgene als neue Entdeckung auszurufen. Iſt denn nicht dieſe ſyſtematiſche Kenntniß von der Organiſation der Vernunft eben das, was Kant unter dem Nahmen einer Kritik der Vernunft bearbeitet hat, um die allgemeinen und nothwendigen Erkenntniſſe als urſprüngliche Handelweiſen der Vernunft, welche den Inhalt der Mathematik und Philoſophie ausmachen, daraus ableiten zu können? Hat denn nicht Kant mit mehr Genauigkeit, und wenigſtens in einer weit verſtändlichern Sprache, als Fichte, daſſelbe ſchon lang geleiſtet, womit Fichte erſt einen Anfang gemacht hat? Was kann man nicht mit ein wenig renommiren und einem guten Vortrag in der Philoſophie alles ausrichten!

Zweyter Abſchnitt.

Beurtheilung der Grundlage von Schellings Syſtem der Philoſophie nach den eigenen Darſtellungen derſelben in ſeinen neueſten Schriften.

Bey der erſten Ueberſicht der Schellingiſchen Schriften nehmen ſich dieſe aus, wie ein Protokoll aus der Rathsſitzung der Elohim, in welcher ſie ſich über die Erſchaffung der Welt berathſchlagten, und einer nach dem andern ſeinen Plan vorlegte. Vergleichen wir ſie aber näher mit einander, ſo findet ſich eine durchgängig gleiche allen zu Grunde liegende Idee. In den früheſten Schriften: ſeiner Abhandlung über die Form der Philoſophie und ſeinem Buche vom Ich, erſcheint die bloße Form ſeiner Philoſophie; in der ganzen Reihe ſeiner ſpätern Schriften ſehen wir dieſe Form im Kampfe mit der Materie, in welchem ſie endlich Sieger bleibt; ſo zeigt ſie ſich in der Ueberwältigung der Materie durch die Form vorzüglich im Journal für ſpekulative Phyſik.

Um die Grundlage dieſes Syſtems kennen zu lernen, werden wir uns alſo nur an die neuſten Darſtellungen deſſelben halten. Dabey liegen zwey Hauptideen zu Grunde. Einmal wird die Fichtiſche Wiſſenſchaftslehre zum Syſteme des transcendentalen Idealismus ausgebildet; und zweytens wird dieſem die Idee einer Naturphiloſophie als einer durchaus dynamiſchen ſpekulativen Phyſik entgegengeſetzt. In Rückſicht des erſtern führt Schelling die Fichtiſche Idee des reinen Ichs oder Subjekt-Objektes zur intellektuellen Anſchauung der abſoluten Identität fort, ſtellt in dieſer, als dem höchſten Princip des Ganzen, die höchſte Einheit der Einheit mit dem Gegenſatz überhaupt dar, und weiſt ſo die durchgängige Identität des Endlichen in ſeiner Unendlichkeit mit dem Abſoluten Ewigen, abſolut identiſchen auf. Hierin liegt die oberſte Grundlage ſeiner Spekulation überhaupt. Die zweyte ihm urſprünglich eigene Idee iſt die Idee einer rein dynamiſchen Phyſik nicht nur im Gegenſatz gegen die Atomiſtiſche, ſondern im allgemeinſten Gegenſatz gegen mathematiſche Phyſik überhaupt, indem ihm die einfache Aktion, die reine Kraft das tiefverborgene erſte iſt, dagegen das Subſtrat des Seyns die Subſtanz, (wovon die Mathematiker ausgehen, denen die Kraft auf den höchſten Fall nur das ſekundäre iſt), die letzte zu erklärende Folge wird.

Ich glaube im vorhergehenden gezeigt zu haben, daß welche tiefgedachte Idee auch den Fichtiſchen Syſteme zu Grunde gelegen haben mag, es doch auf jeden Fall Fichten nicht gelungen ſey, dieſe auszuſprechen. Das gleiche von Schelling aufzuweiſen, iſt nun jetzt meine erſte Abſicht. Ich werde meine Beurtheilung deshalb nach den beyden angegebenen Ideen eintheilen müſſen, indem ich erſtlich die Darſtellung der Grundlage ſeiner Spekulation in ſeinen neueren Schriften aufſuche, und mich dann zur Naturphiloſophie wende.

A. Ueber die Grundlage der Schellingiſchen Spekulation überhaupt in ſeinem Syſtem des transcendentalen Idealismus und der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, zweyten Bandes, zweytes Heft.

Dieſe Grundlage von Schellings Spekulationen zeigt zwey verſchiedene Anſichten, nach denen ſie ſich betrachten ließe: einmal die intellektuelle Anſchauung als Organ aller Philoſophie, und dann das durch ſie dargeſtellte Princip der abſoluten Identität. Wir wollen uns fürs erſte einzig an die Darſtellung der Sache, wie Schelling ſie bisher geliefert hat, halten.

Für oder wider die intellektuelle Anſchauung läßt ſich überhaupt polemiſch nichts ausrichten, denn denjenigen, der zu ſehen glaubt, kann ich nicht zu überreden hoffen, daß er nicht ſehe; wol aber nach Gelegenheit, daß er das nicht ſehe, was er zu ſehen glaubt. Nach der neueſten philoſophiſchen Terminologie zu reden, wird ſich alſo der Streit zwiſchen Reflexionsphiloſophie und intuitiver Philoſophie nicht auf polemiſche, ſondern nur auf eine rein kritiſche Weiſe ohne alle beſondern Beziehungen entſcheiden laſſen. Dazu will ich ſpäter einen Verſuch mittheilen.

Wir bleiben hier alſo bey der zweyten Anſicht, den oberſten Punkt des Syſtems der Philoſophie ſelbſt. Schelling baut in ſeinen neuſten Schriften auf der Grundlage fort, welche zuerſt im Syſtem des transcendentalen Idealismus und dann am vollſtändigſten im zweyten Heft des zweyten Bandes der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik erſchienen iſt. Wir fangen mit Beurtheilung des Syſtems des transcendentalen Idealismus an.

Syſtem des transcendentalen Idealismus.

Dieſes Werk mußte ſchon deshalb mit Auszeichnung aufgenommen werden, weil es zuerſt in dieſer Art der Darſtellung die Reſultate von allen drey Kantiſchen Kritiken in einem Ganzen vereinigte. Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögens baute einzig auf die Kritik der reinen Vernunft, und wurde durch den Einfluß der Kritik der praktiſchen Vernunft vernichtet; Fichtes Wiſſenſchaftslehre beſteht ganz eigentlich in dem Verſuche, die Reſultate dieſer beyden Kritiken zu einem Ganzen zu vereinigen, aber es gelang ihm nicht auch die Reſultate der Kritik der Urtheilskraft ganz in ſein Syſtem zu verſchlingen. Eine ſolche Vereinigung, und ſomit eine gewiſſe vollendete Einheit des Ganzen ſtellt uns nun Schellings Syſtem des transcendentalen Idealismus auf.

Aber wir haben es hier mit dieſer Schrift nicht in Rückſicht ihrer Reſultate, ſondern nur mit dem Quell des Eigenthümlichen derſelben, ihrer Grundlage zu thun.

Dieſe zeigt ihren Urſprung aus der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre bey jedem Schritte, den man darin weiter geht. Wir werden bald finden, daß ſie manchen Fehler mit dieſen Fichtiſchen Raiſonnement gemein hat, aber doch ſich darinn vortheilhaft von denſelben unterſcheidet, daß bey den ſchon mehr verarbeiteten Begriffen und der mehr eingebildeten Sprache die Darſtellung von einem feſtern Geſichtspunkte aus geſchieht, und von den Verwirrungen, welche in der Fichtiſchen Idee der Wiſſenſchaftslehre vorkommen, mehr frey bleibt. So iſt es ſchon ein ſehr vortheilhaftes Zeichen, daß hier mehr nur auf ein oberſtes Princip, und nicht eben auf einen Grundſatz geſehen wird. Die Darſtellung des Ganzen iſt auf beſtimmte Weiſe eine Geſchichte der Organiſation der Vernunft, in dem Fortſchritte von der Empfindung zur produktiven Anſchauung, von dieſer zur Reflexion und endlich zum abſoluten Willensakte. Ich komme zur Sache ſelbſt und zwar mit Uebergehung der Einleitung gleich auf S. 24. u. f. indem von dem Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven, von dem die Einleitung ausgeht, beſſer an einem andern Orte die Rede ſeyn wird.

Erſter Hauptabſchnitt.

Vom Princip des transcendentalen Idealismus.

Erſter Abſchnitt.

Von der Nothwendigkeit und Beſchaffenheit eines höchſten Princips des Wiſſens.

1) „Wenn alles Wiſſen auf einer Uebereinſtimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven beruht, ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen aus Sätzen, die nicht unmittelbar wahr ſind die ihre Realität von etwas andern entlehnen. — Es muß alſo etwas allgemein Vermittelndes in unſerm Wiſſen geben, was einziger Grund des Wiſſens iſt."

Ich behaupte, daß hier ein Fehler der Selbſtbeobachtung zu Grunde liegt. Die erſte Folgerung iſt unrichtig. Denn eben weil kein Satz unmittelbar wahr ſeyn kann, ſondern nur durch etwas anders, ſo kann auch unſer Wiſſen nicht aus bloßen Sätzen beſtehen. Vielmehr ſind alle Sätze nur eine Wiederholung des unmittelbar wahren, (der Anſchauung und der freylich noch zu wenig bekannten unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft) für unſer Wiederbewußtſeyn des Wiſſens.

2) „Das Syſtem unſers Wiſſens muß den Grund ſeines Beſtehens in ſich ſelbſt haben, d. h. das Princip deſſelben muß innerhalb des Wiſſens liegen."

3) „Dieſes Princip kann nur eins ſeyn, denn die Wahrheit iſt nur eine und in allem Wiſſen die gleiche."

4) „Es iſt gar nicht die Rede von einem abſoluten Princip des Seyns, ſondern von einem abſoluten Princip des Wiſſens, als ſolchen."

„Nun iſt aber offenbar, daß, wenn es nicht eine abſolute Grenze des Wiſſens — etwas gäbe, das nur, ſelbſt ohne daß wir uns ſeiner bewußt ſind, im Wiſſen abſolut feſſelt und bindet, und das uns, indem wir wiſſen, nicht einmal zum Objekt wird, eben deßwegen, weil es Princip alles Wiſſens iſt — daß es alsdann überhaupt nie zu einem Wiſſen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte."

„Für uns muß es irgend ein erſtes Wiſſen geben, und dieſes erſte Wiſſen iſt das Selbſtbewußtſeyn."

Ich mache hierin auf den Begriff des Princips aufmerkſam, der unbeſtimmt gehalten iſt. Syſtem wird ein ganzes von Erkenntniſſen nur durch ſeine Form; das Princip eines Syſtems iſt zunächſt der Grund der Einheit in demſelben, und es iſt eben nicht nothwendig, daß aus ihm zugleich der Inhalt des Syſtems fließe: Alle Einheit in unſern Erkenntniſſen iſt ſynthetiſche Einheit, in welcher Einheit als Form und mannigfaltiges als Inhalt zuſammentreffen, vielleicht aus verſchiedenen Quellen.

Das unmittelbare im Wiſſen, worinn in 4) das Princip geſucht wird, iſt daher mit dem genannten Grunde der Einheit eines Syſtems nicht nothwendig daſſelbe. Jene abſolute Grenze des Wiſſens, als ſolchen, iſt ja, wenn wir nicht über das Wiſſen ſelbſt hinaus gehen, ſchon in jeder Anſchauung erreicht. Das Selbſtbewußtſeyn iſt freylich das urſprünglichſte im unmittelbaren; aber im Wiſſen, als bloſſen Wiſſen, iſt jede Anſchauung eben ſo unmittelbar, wenn gleich nicht ſo urſprünglich als daſſelbe.

Was S. 33. u. f. unter 5) geſagt wird, kommt auf eine unbeſtimmte Fichtiſche Formel hinaus, indem die logiſche Form der Wiſſenſchaft und die eigentliche Form des Wiſſens nicht gehörig unterſchieden werden. Die logiſchen Formen ſind bloße Formen der Reflexion, das heißt Formen des Wiſſens um unſer Wiſſen, und keinesweges die in abſtracto vorgeſtellten Formen des Wiſſens ſelbſt, wofür ſie doch die Wiſſenſchaftslehre in ihren Deduktionen immer anſieht. Die eigentlichen Formen des Wiſſens ſelbſt ſind vielmehr dasjenige, was Kant ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori nennt. Ob dieſe Benennung richtig ſey oder nicht, mag hier unausgemacht bleiben: aber daß es etwas ſolches, wie die mathematiſche Anſchauung, die naturwiſſenſchaftlichen Grundbegriffe, metaphyſiſche, praktiſche und äſthetiſche Ideen, in unſerm Wiſſen wirklich gebe, wird niemand läugnen, der einigermaßen in dieſen Gegenden der innern Erfahrung orientirt iſt, und daß in dieſen allein wirkliche Formen unſeres Wiſſens enthalten ſind, wird jeder finden, der ſich mit Aufmerkſamkeit beobachten will.

Die Folgen dieſer Verwechſelung zeigen ſich ſogleich.

Zweiter Abſchnitt.

Deduktion des Princips ſelbſt.

1) „Wiſſen wir irgend etwas, ſo iſt dieſes Wiſſen entweder ein bedingtes oder ein unbedingtes. — Bedingt? — ſo wiſſen wir es nur, weil es zuſammenhängt mit etwas unbedingtem. Alſo kommen wir auf jeden Fall auf ein unbedingtes Wiſſen."

Unbedingtes Wiſſen nennt Schelling hier alſo ein unmittelbares Wiſſen, wo ich weiß, nicht *weil* ich etwas anders weiß, ſondern unmittelbar.

2) „Unbedingt weiß ich nur das, deſſen Wiſſen einzig durch das ſubjektive nicht durch ein objektives bedingt iſt. — Nun wird behauptet nur ein ſolches Wiſſen, was in identiſchen Sätzen ausgedrückt iſt, ſey allein durch das ſubjektive bedingt."

3) „Aber in allen Wiſſen wird ein Objektives gedacht als zuſammentreffend mit einem Subjektiven. — In identiſchen Sätzen iſt das Wiſſen bloß durch mein Denken bedingt. Wenn nun alle Sätze, in welchen Subjekt und Prädicat nicht bloß durch die Identität des Denkens, ſondern etwas dem Denken fremdartiges, von ihm verſchiednes vermittelt ſind, ſynthetiſche heißen; ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen alſo in lauter ſynthetiſchen Sätzen und nur in ſolchen iſt ein wirkliches Wiſſen d. h. ein ſolches das ſein Objekt auſſer ſich hat."

5) „Das abſolut wahre kann nur ein identiſches Wiſſen ſeyn; (2), da nun aber alles wahre Wiſſen ſynthetiſch iſt, ſo

muß jenes abſolut wahre, indem es ein identiſches Wiſſen iſt, nothwendig zugleich wieder ein ſynthetiſches ſeyn; wenn es alſo ein abſolut wahres gibt, ſo muß es auch einen Punkt geben, worinn das identiſche und ſynthetiſche Eins iſt oder einen Satz, der indem er identiſch zugleich ſynthetiſch und indem er ſynthetiſch zugleich identiſch iſt.

Dieſe Darſtellung iſt ſehr mißrathen, denn ſie verwickelt ſich den Worten nach in Widerſprüche mit ſich ſelbſt.

a) Die letzte Aufgabe (5), einen Punkt zu finden, der identiſch und ſynthetiſch zugleich iſt, iſt unmöglich zu löſen; denn kein Satz kann, nach der in (3), gegebenen Erklärung zugleich identiſch und ſynthetiſch ſeyn. Synthetiſch werden ſolche Sätze genannt, die nicht bloß durch mein Denken bedingt ſind; der geforderte Satz müßte alſo bloß durch mein Denken bedingt ſeyn und zugleich nicht bloß durch mein Denken bedingt ſeyn.

b) Aus 2) folgt unmittelbar das Gegentheil von dem, was Schelling hier beweiſen will. Er ſagt: wenn es etwas unbedingt wahres geben ſoll, ſo iſt dies nur in einem Puncte möglich, worinn das identiſche und ſynthetiſche, das nur durch ein Subjektives und das durch ein Objektives bedingte Eins ſind, wo alſo Subjektives und Objektives Eins ſind. Vorher in 2) heißt es aber: Unbedingt weiß ich nur das, deſſen Wiſſen einzig durch ein Subjektives und nicht durch ein Objektives bedingt iſt. Wenn alſo irgend wo ein Subjektives mit dem Objektiven Eins iſt oder irgend wo das Subjektive mit dem Objectiven zuſammenfällt, ſo gibt es da kein unbedingtes Wiſſen, denn ein ſolches wäre ja durch das dem Subjektiven gleiche Objektive, alſo doch überall durch ein Objektives, bedingt, das durch ein Objektives bedingte Wiſſen ſoll aber nicht unbedingt, ſondern eben das bedingte Wiſſen ſeyn. — In den Punkt, wo objectives und ſubjektives, identiſches und ſynthetiſches Eins ſind, fällt alſo nur ein bedingtes Wiſſen, d. h. das gerade Gegentheil von erſterm, oder es gäbe demnach vielmehr gar kein unbedingtes Wiſſen.

c) Die Beſtimmung des *unbedingten Wiſſens* iſt mißrathen. Nach 1), heißt es: ein bedingtes Wiſſen wiſſen

wir

wir nur, weil es zuſammenhängt mit einem unbedingten Wiſſen. Das unbedingte Wiſſen iſt aber doch ein Subjektives; nun iſt nach 2) das Wiſſen unbedingt, welches nur durch ein Subjektives bedingt iſt, folglich iſt jedes bedingte Wiſſen ein unbedingtes, welches ſich widerſpricht.

d) Sehen wir von der logiſchen Mangelhaftigkeit der Darſtellung ab, ſo leitet ſich alsdann die in 5) angegebene Aufgabe doch nur aus den Fehlern ab, die wir eben vorhin aufgewieſen haben, aus der Verwechſelung der logiſchen Form mit der Form des Wiſſens überhaupt. Unſer Wiſſen wird wieder (in 3.) als nur in Sätzen enthalten vorgeſtellt, und die Möglichkeit alles unbedingten im Wiſſen wird in die logiſche Identität des Denkens geſetzt (2). Alsdenn könnte man wol getroſt behaupten, es ſey gar kein ſynthetiſcher Satz und eigentlich auch kein analytiſcher möglich, denn jeder Satz iſt erſt etwas vermitteltes, er wird erſt durch eine unmittelbare Erkenntniß möglich auf die er ſich bezieht. Wenn es aber eine unmittelbare Erkenntniß als Anſchauung oder eine unmittelbare Erkenntniß der Vernunft gibt, von welcher die Einheit des ſynthetiſchen Satzes nur der Abdruck iſt, ſo iſt die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze leicht zu zeigen, ohne daß wir auf die von Schelling gemachte Forderung kommen. Es muß nur ein Punkt aufgewieſen werden, in welchem ein unmittelbares Wiſſen der Einheit des mannigfaltigen eintritt, welchen wir dann in jeder Anſchauung und der mehr genannten unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft finden. Der Satz: alles mein unmittelbares Wiſſen iſt nur durch das Subjektive bedingt, iſt eben ſo wol für das ſynthetiſche Ganze unſers Wiſſens anwendbar als für die bloßen aus dem Denken ſelbſt entſpringenden analytiſchen Formen der Logik. Auch in der Anſchauung iſt mein Wiſſen nur mein Anſchauen ſelbſt, ich weiß und ich ſchaue an, iſt hier einerley. Alſo nur durch meine ſubjektive Thätigkeit, nicht etwa durch ein einwirkendes Objekt wird im Wiſſen ſelbſt mein unmittelbares Wiſſen beſtimmt.

Dieſes Raiſonnement beruht alſo wieder auf dem früher bey Fichte ſchon gerügten Fehler, daß die logiſche Form des Syſtems mit der ſynthetiſchen Form des Wiſſens verwechſelt wird. Jedoch hängt Schelling nicht unbedingt von dieſem Irthum ab, er findet den geſuchten Vereinigungspunkt des identiſchen und ſynthetiſchen vielmehr ſelbſt nicht in einem Satze, ſondern im reinen Selbſtbewuſtſeyn indem da der Punkt ſeyn ſoll indem Subjekt und Objekt unvermittelt Eins ſind. Nehmen wir alſo den reinen Gehalt dieſes Raiſonnements, ſo erhalten wir folgendes.

S. 33. und a. a. O. erklärt Schelling beſtimmt: er mache ſich hier die Aufgabe willkührlich: Alle Beſtimmungen des Wiſſens aus dem Wiſſen zu erklären unter der Vorausſetzung, daß das Wiſſen ein ſelbſtſtändiges und ſchlechthin unabhängiges ſey. Hieraus wird ſich nun allerdings folgern laſſen: ein ſolches Wiſſen kan nur in der Identität des Subjektes und Objektes d. h. durch ein identiſches Selbſtwiſſen des Wiſſens von ſich ſelbſt beſtehen und alle andern Beſtimmungen deſſelben können nur in und mit dieſer gegeben ſeyn. Schelling thut aber Unrecht dieſes Selbſtwiſſen des Wiſſens das Selbſtbewuſtſeyn zu nennen. Ich habe oben ſchon erinnert, daß im Selbſtbewuſtſeyn nur eine Identität des Wiſſenden und Gewuſten, aber keinesweges eine Identität des Wiſſens und des Gewuſten enthalten ſey; aber eben auf leztere kommt es hier an.

Deswegen iſt es ganz richtig das Ich (welches dieſe Identität des Wiſſens und des Gewuſten ſeyn ſoll, wie Schelling gleich nachher thut einen bloßen Akt, eine Thätigkeit, ein Werden zu nennen. (S. 45. u. f.) Ich will auch hier die Richtigkeit eines ſolchen Begriffs von Thun ohne thätiges, das thut und im Gegentheil auch die Unrichtigkeit der Behauptung S. 45. c) daß durch jeden Akt uns etwas, (doch wol von dieſem Akte ſelbſt verſchiedenes)? zu Stande kommt, nicht in Anſpruch nehmen, wiewol das erſtere bis auf Fichte für einen Widerſpruch gehalten wurde und das leztere durch die innere Erfahrung widerlegt werden kann. Wir ſehen nur, was aus unſrer Annahme unmittelbar weiter folgt.

Die Hauptſache, wodurch Schellings Raiſonnement weiter geleitet wird, iſt immer die, daß Gegenſätze d. h. hier einander entgegenwirkende Thätigkeiten im Selbſtbewuſtſeyn aufgezeigt werden. Wir finden wieder ganz die fichtiſche Methode der ſynthetiſchen Vereinigung von entgegengeſetzten, nur daß wir es hier beſtimmter mit einer Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns zu thun haben, das Aufheben logiſcher Widerſprüche alſo nur Nebenſache iſt, indem eigentlich auf die Syntheſis entgegengeſetzter Thätigkeiten durch eine dritte geſehen wird. Iſt dieſes Spiel einmal eingeleitet, ſo mag es auch wohl mit gleichem Rechte bis zur Vollendung fortſpielen. Es kommt alſo alles auf den erſten Schritt an. Wie wird bewieſen, daß das Selbſtbewußtſeyn eine Syntheſis entgegengeſetzter Thätigkeiten ſey? Dies geſchieht S. 67. u. f. dadurch, daß Schelling zeigt: Die Thätigkeit des urſprünglichen Wiſſens muß nothwendig unendlich und beſchränkt zugleich ſeyn; es muß alſo der urſprünglich unendlichen Thätigkeit eine ſie beſchränkende entgegenſtehen. Von dieſem Beweiſe hängt die ganze Möglichkeit des Schellingiſchen transcendentalen Idealismus ab d. h. die Möglichkeit der Ableitung aller Beſtimmungen des Wiſſens aus dem vorausgeſetzten abſolut ſelbſtſtändigen Wiſſen, in der Identität des Wiſſens mit dem Gewußten.

Ich folge Schellings Sätzen Schritt vor Schritt: „Der allgemeine Beweis des transcendentalen Idealismus wird allein aus dem im vorhergehenden abgeleiteten Satze geführt: durch den Akt des Selbſtbewußtſeyns wird das Ich ſich ſelbſt zum Objeckt."

„In dieſem Satze laſſen ſich ſogleich zwey andere erkennen:

1) „Das Ich iſt überhaupt nur für ſich ſelbſt Objeckt" u. ſ. w. Dies folgt nicht unmittelbar aus dem gegebenen Satze, wenn ich nicht die Allgenugſamkeit jenes Aktes mit voraus ſetze. Doch dieſer Satz wird hier nicht weiter gebraucht.

2) „Das Ich wird Objekt; alſo iſt es nicht urſprünglich Objekt. Wir halten uns an dieſen Satz, um von ihm aus weiter zu ſchließen."

a) Iſt das Ich nicht urſprünglich Objekt, ſo iſt es das entgegengeſetzte des Objektes. Nun iſt aber alles Objektive etwas ruhendes, fixirtes, das ſelbſt keiner Handlung fähig, ſondern nur Objeckt des Handelns iſt. Alſo iſt das Ich urſprünglich Thätigkeit. — Ferner im Begriff eines Objektes wird, der Begriff eines begränzten oder beſchränkten gedacht. Alles Objektive wird eben dadurch, daß es Objekt wird, endlich. Das Ich alſo iſt urſprünglich (jenſeits der Objektivität, die durch das Selbſtbewußtſeyn darin geſetzt wird), unendlich — alſo unendliche Thätigkeit.“

2) „Daß dieſe urſprünglich unendliche Thätigkeit Objekt für ſich ſelbſt, alſo endlich und begränzt werde, iſt Bedingung des Selbſtbewußtſeyns. Die Frage iſt: wie die Bedingung denkbar ſey? Das Ich iſt urſprünglich reines ins unendliche gehendes Produciren, vermöge deſſen allein es nie zum Produkt käme. Das Ich alſo, um für ſich ſelbſt zu entſtehen muß ſeinem Produciren Gränzen ſetzen.“

Von dieſen Schlüſſen hängt alles folgende ab, denn durch ſie wird die erſte Duplicität des beſchränkbaren und beſchränkenden in die Identität geſetzt. Wir unterwerfen ſie daher einer genauern Prüfung, welche aber ſehr gegen dieſelbe ausfällt.

1) Ich zeige zuerſt, daß faſt bey jedem Schritte falſch geſchloſſen wird.

Das Ich wird Objekt; alſo iſt es nicht urſprünglich Objekt; iſt das Ich nicht urſprünglich Objekt, ſo iſt es das entgegengeſetzte des Objektes. Dieſe Folgerung iſt unrichtig. Das Ich, als das ſelbſtſtändige Wiſſen ſelbſt, beſteht, nach Schellings Vorausſetzungen (S. 45. u. f.) wie wir ſo eben angeführt haben, hier in einem bloßen Akte, einem reinen Werden; es iſt alſo nicht, ſondern es wird; und es iſt nicht deshalb nicht Objekt, weil es etwas anders iſt, ſondern weil es überhaupt nicht iſt, ſondern nur wird. Ueberhaupt kann das Ich keineswegs das entgegengeſetzte des Objektes ſeyn, denn im Ich, als dem urſprünglichen Akte des Wiſſens fallen ja gerade das Subjektive, das Wiſſen und das Objekt in abſoluter Identität zuſammen; es iſt alſo das mit dem Objektiven identiſche Subjektive und nicht ihm entgegengeſetzt.

Ferner: Geſetzt aber auch das Ich wäre das entgegengeſetzte des Objektes, ſo iſt doch der Schluß darauf nur dadurch gezogen, daß es erſt Objekt wird und alſo nicht ſchon iſt. Daraus folgt aber nur, daß es etwas vom Objekt verſchiedenes geweſen ſeyn muß und Entgegenſetzung heißt hier ſo viel als Verſchiedenheit. Dadurch werden die nachſtehenden Folgerungen, beſonders die auf die unendliche Thätigkeit des Ich unſicher. Denn daß das Ich nur Thätigkeit iſt wiſſen wir ſchon aus dem vorigen, hier wird das Objekt als das entgegengeſetzte der Thätigkeit beſchrieben, darin unterſcheiden ſich alſo beyde ſchon, ob ſie ſich nun auch noch in Rückſicht des Endlichen und Unendlichen unterſcheiden werden, können wir aus den angegebenen Daten nicht wiſſen.

Aber mit der Behauptung das Objekt ſey das entgegengeſetzte der Thätigkeit verwickeln wir uns ſchon wieder in einen neuen Widerſpruch. Der Satz: Alles Objektive iſt etwas, das ſelbſt keiner Handlung fähig iſt, muß laut alles vorhergehenden nothwendig falſch ſeyn, denn das Ich wird Objekt, das Ich kann aber nur Thätigkeit werden und ſeyn, alſo muß das Objektive auch Thätigkeit ſeyn können.

Ferner im Begriffe des Objektes wird der Begriff eines begränzten oder beſchränkten gedacht. — Davon hätten wir ausgehen ſollen, denn hätten wir die Unmöglichkeit dieſes transcendentalen Idealismus zugleich anfangs eingeſehen. Das Ich, das unbeſchränkte, ſelbſtſtändige Wiſſen wird Objekt, alſo etwas beſchränktes, folglich kan es nicht unbeſchränkt ſeyn und wir müſſen unſre ohnehin nur willkührlich angefangene Unternehmung aufgeben.

In dem Unbeſchränkten z. B. dem Univerſum können wol entgegengeſetzte Thätigkeiten ſich einander beſchränken, aber das Univerſum ſelbſt wird von dieſer Beſchränkung nicht afficirt werden, ſondern ſchrankenlos bleiben. Darauf käme es nun aber hier nicht an; nicht genug, daß im Ich (als einem Univerſum, einer Totalität und nicht reiner abſoluter Identität) entgegengeſetzte Thätigkeiten als ſich beſchränkend vereinigt aufgewieſen werden; das Ich ſelbſt wird Objekt, alſo nach dem angeführten Satze beſchränkt, es iſt alſo kein Univerſum, ſondern etwas im Konflikt des Univerſums begriffenes einzelnes — es gibt kein abſolut ſelbſtſtändiges Wiſſen.

Endlich: Das Ich alſo iſt urſprünglich (jenſeits der Objektivität die durch das Selbſtbewuſtſeyn darin geſetzt wird) unendlich. — Unmöglich! Das Ich iſt und wird ja nur durch das Selbſtbewuſtſeyn und im Selbſtbewuſtſeyn, iſt und wird ja nur das Selbſtbewuſtſeyn ſelbſt, iſt durchaus mit ihm identiſch; es iſt und wird alſo jenſeits deſſen, was durch das Selbſtbewuſtſeyn darin geſetzt wird, gar nichts, alſo auch nicht unendliche Thätigkeit.

2) Schelling wird in dieſer Deduktion ſeinem eignen Plane untreu.

Es ſollte alles aus dem einen oberſten Princip des Wiſſens, dem Ich-Ich oder dem Selbſtwiſſen des Wiſſens um ſich ſelbſt abgeleitet werden. Hier geſchicht aber gerade das Gegentheil: man ſchließt auf die Beſchaffenheit dieſes Ich (unter a.) gerade erſt aus gewiſſen Beſtimmungen des Objektes, indem man annimmt, von dieſen müſſe dem Ich das Gegentheil zukommen. Man weiß hier unmittelbar das Objekt ſey keiner Handlung fähig, beſchränkt, endlich, und ſchließt daraus erſt: das Ich ſey thätig, unbeſchränkt, unendlich. Alſo ganz gegen die erſte Vorausſetzung leitet man nicht aus dem aufgefundenen Princip ab, ſondern hat andere Quellen des Wiſſens neben ihm.

3) Woher weiß man nun alſo wol: daß alles Objektive etwas ruhendes, keiner Handlung fähig; jedes Objekt ein beſchränktes ſey und alles Objektive dadurch, daß es Objekt wird, endlich wird? Wo anders her als aus der innern Erfahrung? Hier treffen wir auf einen für Schellings Methode ſehr wichtigen Satz, der ſich beſonders in der Naturphiloſophie deutlich macht. Seine Deduktionen und Konſtruktionen ſind durchgängig nichts als ein Wiedererzählen der aufgefundenen Erfahrungen in einer beſondern Sprache. Er geht von einer erſten Vorausſetzung aus; erklärt aber nicht aus dieſer weiter, ſondern ſagt eigentlich nur: nun finden wir in der Erfahrung dieſes A und dieſes B. und dieſes C. um dieſes nach einander aus unſrer Vorausſetzung abzuleiten. müſſen wir nothwendig vorausſetzen, daß auch noch dieſes a und dieſes b und dieſes c ſey; alſo anſtatt abzuleiten, ſetzt man nur immer eine Hülfshypotheſe an die andere.

Bleiben wir hier bey unſerm Falle ſtehen. Wir gehen von der Identität des Selbſtbewußtſeyns aus, nun zeigt uns aber die Erfahrung, daß es viele, endliche durch einander beſchränkte Objekte des Wiſſens gebe, alſo müſſen wir annehmen, daß im Wiſſen Beſchränkungen vorkommen. Aber der Erfahrung nach kommt das Ich ſelbſt als ein endliches und beſchränktes Objekt vor, wir müſſen alſo annehmen, daß es ſich ſelbſt andere Objekte entgegenſetze u. ſ. w. Es wird alſo die Grundlage dieſes transcendentalen Idealismus nichts anders ſeyn, als eine Beſchreibung der Intelligenz gemäß der innern Erfahrung nach ihren Thätigkeiten im Erkennen und Wollen. Da er aber nicht für Erfahrungswiſſenſchaft angeſehen wird, ſo wird man nothwendig alles dieſes bey falſchen Lichte beobachten, zuweilen die Wahrheit treffen, eben ſo oft ſie verfehlen, im Ganzen aber auf gewiſſe Formen (der Syntheſis des entgegengeſetzten) den meiſten Werth legen, die doch nur in Worten beſtehen.

4) Wir kommen alſo hier bey Schellings Syſtem des transcendentalen Idealismus wieder auf das nemliche Reſultat, welches wir oben bey Fichtes Wiſſenſchaftslehre ſo ausdrückten: die Methode des Syſtems ſteht höher als das Syſtem ſelbſt. Man nimmt das Selbſtbewuſtſeyn als einziges höchſtes Princip an, findet aber ſogleich, (freylich nur durch innere Erfahrung) daß es etwas bedingtes ſey, das ſelbſt noch unter höhern Bedingungen ſteht. Dieſe Bedingungen ſind nun eigentlich erſt das Princip aus dem die Methode ableitet, daraus entſpringen die Geſetze über das, was Objekt und Subjekt ſeyn kann, was Akt, Produkt, ſetzen, entgegenſetzen u. ſ. w. der ganze Apparat dieſer Schulterminologie eigentlich bedeutet. Dieſe Bedingungen ſchleichen ſich aber unvermerkt aus der Erfahrung in das Syſtem ein, und beleben es, ohne für das erkannt zu werden, was ſie wirklich ſind. Das Ganze beſteht alſo in der That in einer bloßen Täuſchung, welche durch Unkunde deſſen veranlaßt wird, was man ſelbſt thut, um ſeine Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen.

Schellings transcendentaler Idealismus iſt alſo nichts anders als die Wiſſenſchaftslehre nach ihrer anthropologiſchen Bedeutung, das heißt ein Verſuch zur transcendentalen Kritik, der aber mißlingen muß, weil man einer falſchen Methode folgt.

Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik.

Zweyten Bandes zweytes Heft.

Darſtellung des Syſtems der Philoſophie.

a) Dieſe Darſtellung vernichtet ſich ſelbſt.

Schelling nennt das Syſtem des transcendentalen Idealismus und den Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie ſelbſt nur einſeitige Darſtellungen eines Syſtems, welches hier erſt in ſeiner Vollendung erſcheint. Mit dieſer neueſten Darſtellung iſt aber erſt ein ſo kleiner Anfang gemacht, daß außer der Grundlage nur der Anfang des Naturphiloſophiſchen Theils erſchienen iſt. Wir bleiben alſo fürs erſte bey dieſer Grundlage ſtehen. Meine Beurtheilung folge derſelben Schritt vor Schritt.

§. 1. „Erklärung. Ich nenne Vernunft die abſolute Vernunft oder die Vernunft, in ſo fern ſie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird."

Dieſe Vorſtellung der Vernunft wird erhalten dadurch, daß man im Denken der Vernunft vom Denkenden ſelbſt abſtrahirt.

§. 2. „Außer der Vernunft iſt nichts und in ihr iſt Alles. — Denn man ſetze, es ſey etwas außer ihr, ſo iſt es entweder für ſie ſelbſt außer ihr; ſie iſt alſo das Subjektive, welches wider die Vorausſetzung iſt, oder es iſt nicht für ſie ſelbſt außer ihr, ſo verhält ſie ſich zu jenem außer ihr wie Objektives zu Objektiven, ſie iſt alſo Objektiv, allein dieß iſt abermals gegen die Vorausſetzung §. 1. Es iſt alſo nichts außer ihr und alles in ihr."

Der Schluß des Beweiſes geht zu ſchnell. Aus dem Beweiſe folgt allerdings, daß nichts außer der Vernunft §. 1.

ſeyn könne, aber nicht deshalb, weil alles in ihr iſt, ſondern deshalb, weil alles Seyn durch ſie aufgehoben wird. Es folgt aus §. 1. unmittelbar, daß die Vernunft weder Subjektives noch Objektives ſey, wo aus auch der Beweis §. 2. geführt wird. Aber alles, was iſt, iſt entweder für ſich oder für ein anderes. *Für jemand, für etwas ſeyn* heißt ſich zu demſelben wie Objektives zu Subjektivem, oder mittelbar, indem beyde wieder für ein drittes ſind, wie Objektives zu Objektiven verhalten. Iſt alſo etwas für ſich; ſo wird es ſich ſelbſt Objekt, wider die Vorausſetzung §. 1.; iſt es für etwas anders, ſo iſt es Objekt dieſes anderen, ebenfalls wider die Vorausſetzung §. 1. Alſo iſt die Vernunft überhaupt nichts, ſondern es iſt in ihr vielmehr alles Seyn aufgehoben.

Doch dieſer Satz iſt nur vorläufig. Wir kommen zu §. 3. dem eigentlichen Axiom des Ganzen.

In §. 1. ſind eigentlich nur die Bedingungen der erwähnten Abſtraktion angegeben, was durch dieſe Abſtraktion poſitiv vorgeſtellt wird iſt nun:

„§. 3. *Die Vernunft iſt ſchlechthin Eine und ſchlechthin ſich ſelbſt gleich.*“

Ueber dieſen Satz iſt hier nicht zu ſtreiten, denn er iſt das Axiom des Ganzen. Wer ihn nicht zugibt, der iſt der intellektuellen Anſchauung nicht mächtig, der kann ſich das wahre an ſich, das Abſolute nicht wieder zum Bewußtſeyn bringen, für eine ſolche ſchlafende Intelligenz iſt die ganze Darſtellung nicht geſchrieben. Alſo weiter:

„§. 4. *Das höchſte Geſetz für das Seyn der Vernunft und da außer der Vernunft nichts iſt für alles Seyn, iſt das Geſetz der Identität,* welches in Bezug auf alles Seyn durch den Satz A = A ausgedrückt wird. — Der Beweis folgt aus §. 3. und den vorhergehenden unmittelbar.“

Nicht ſo ganz. Dieſes höchſte Geſetz iſt vielmehr nur aus der zweyten, zweydeutigen Hälfte von §. 3. abgeleitet, aus dem Satze: *Die Vernunft iſt ſchlechthin ſich ſelbſt gleich;* A = A, oder dem Weſen nach: Vernunft = Vernunft. Aber weit reiner iſt der erſte Satz in §. 2.: *die Ver-*

nunft iſt ſchlechthin (im abſoluten Sinne) Eins. Hieraus folgt aber vielmehr das Geſetz der Einheit in und von Allem, der Allheit von Einem, das reine ἓν καὶ πᾶν, Eins iſt alles und Alles iſt eins.

Indeſſen wir wollen auch hier noch den Schellingiſchen Sätzen weiter folgen.

„§. 6. Das einzige Seyn, welches durch den Satz A = A geſetzt wird, iſt das der abſoluten Identität ſelbſt."

„§. 8. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin."

„Zuſ. 1. Es gehört zum Weſen der abſoluten Identität zu ſeyn."

„Zuſ. 2. Das Seyn der abſoluten Identität iſt eine ewige Wahrheit."

„§. 9. Die Vernunft iſt Eins mit der abſoluten Identität."

„Zuſ. Das Seyn gehört eben ſo zum Weſen der Vernunft, als zu dem der abſoluten Identität."

„§. 10. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin unendlich."

„§. 11. Die abſolute Identität kann als Identität nie aufgehoben werden."

„§. 12. Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt."

„Zuſ. 1. Alles was iſt, iſt an ſich Eines. Dieſer Satz iſt die bloße Inverſion des vorhergehenden, und folgt daher unmittelbar aus demſelben."

„Zuſ. 2. Die abſolute Identität iſt das einzige, was ſchlechthin oder an ſich iſt; alſo iſt alles nur in ſo fern an ſich, als es die abſolute Identität ſelbſt iſt, und in ſo fern es nicht die abſolute Identität ſelbſt iſt, iſt es überhaupt nicht an ſich."

Hier fehlt noch ein Zuſatz, von dem die folgenden Sätze: „Nichts iſt dem Seyn an ſich nach entſtanden; nichts iſt an ſich betrachtet endlich u. ſ. w. nur Bruchſtücke ſind. Nemlich der Satz: Zwiſchen dem an ſich und dem nicht an ſich iſt keine Differenz; alles iſt an ſich und nichts iſt nicht an ſich; es iſt überall keine Differenz möglich, denn alles, was iſt, iſt abſolute Identität und ſchlechthin Eines.

Dieſer Satz läßt ſich auch noch aus andern Paragraphen ableiten.

Erſtlich „§. 22. Zuſ. Es findet zwiſchen Subjekt und Objekt kein Gegenſatz an ſich ſtatt.“ Darüber, daß jeder mögliche Gegenſatz ein Gegenſatz zwiſchen Subjekt und Objekt ſeyn mußte, kann hier kein Zweifel ſtatuirt werden. Nun müßte die Differenz zwiſchen dem an ſich und dem nicht an ſich doch an ſich ſeyn; ſie iſt alſo überhaupt nicht.

Zweytens nach §. 23. iſt keine andere als quantitative Differenz möglich. Nach §. 25. iſt in Bezug auf die abſolute Identität keine quantitative Differenz denkbar. Nun iſt aber alles (§. 12.) nicht nur in Bezug auf die abſolute Identität, ſondern ſogar die abſolute Identität ſelbſt, es iſt alſo überhaupt keine Differenz und kein Gegenſatz, weder an ſich noch nicht an ſich denkbar.

Was ſollen wir nun mit dieſer widerſinnigen Behauptung, daß überhaupt gar keine Differenz, keine Mannigfaltigkeit denkbar ſey, anfangen? Ich bleibe bey Schellings eignen Worten. Aus §. 25. wird im Zuſatz gefolgert: „Die quantitative Differenz iſt nur außerhalb der abſoluten Identität möglich,“ durch dieſes außerhalb entſtehen dann die Begriffe der Totalität und des Univerſums, auf denen alles folgende beruht. Aber nach §. 2. §. 3. und §. 12. iſt überhaupt kein außerhalb der abſoluten Identität möglich: dieſer Zuſatz iſt alſo der mit klaren Worten ausgeſprochene Beweis, daß wenn es Erkenntniß, Wiſſen oder Philoſophie geben ſoll, dieſe nur mit der Umſtürzung des hier vorausgeſetzten Grundaxioms beſtehen könne, und wir ſind wieder auf den Punkt gekommen, auf dem die Schellingiſche Spekulation ſich ſelbſt vernichtet.

Jene reine und ungetrübte Identität und Einheit kann auch nicht einmal als das an ſich im Verhältniß zu unſerm Wiſſen als einem nicht an ſich beſtehen, ſondern hat für das

Wiſſen überhaupt weder Sinn noch Bedeutung. Wenn das an ſich in unſrer Erkenntniß das poſitive wäre, und nicht einzig durch die höchſte aller Negationen gedacht würde: ſo wäre überhaupt gar kein: *nicht an ſich*, denkbar, denn das Nicht an ſich kann doch nur dadurch etwas ſeyn, daß es an der Realität des an ſich Theil nimmt, wird ihm aber das *an ſich* ſelbſt poſitiv an die Seite geſtellt, ſo wird es ſo fort ſelbſt zu einer bloßen Negation, der gar kein Gehalt zu Grunde liegt, zu einer Negation der Realität überhaupt, zu einem bloßen Nichts.

Der Kunſtgriff durch welchen Schellings Darſtellung des Syſtems der Philoſophie aus ihrem Axiom herausgebreitet wird, anſtatt in ihm zu verſinken und in ihm beſchloſſen zu ſeyn iſt der, daß in und mit der abſoluten Identität ſchon eine Duplicität und nicht nur dieſe, ſondern Multiplicität ins unendliche geſetzt wird, ſo viel man auch dagegen proteſtirt.

Anſtatt von der abſoluten Einheit der Vernunft auszugehen nach §. 3. wird in §. 4 durch die Formel einer *abſoluten Identität*, da Identität oder Einerleyheit ſchon etwas relatives iſt, wenigſtens Platz gewonnen für ein Zeichen, welches außer dem zweymal geſetzten A noch das Gleichheitszeichen enthält. Wenn nun gleich anfangs nur die totale Indifferenz der Subjektivität und Objektivität berührt wird, ſo legt man hierdurch doch ſchon ihre mögliche Differenz mit hinein.

Ferner §. 17. wird auf eine unrechtmäßige Art der Beweis erſchlichen: es gebe eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität. Dadurch iſt wenigſtens Erkenntniß als ein Subjektives in ſeiner Differenz mit dem Objektiven geſetzt und ſomit wäre Duplicität da. Aber dieſe würde wenig weiter helfen, daher muß erſt §. 23. die Multiplicität ins unendliche von quantitativen Differenzen erſchlichen werden, aus der man denn wol endlich ein Univerſum wird conſtruiren können. Ich behaupte hier der Beweis von §. 17. und von §. 23. ſey bloße Erſchleichung.

„§. 17. Es gibt eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität und dieſe iſt unmittelbar mit dem Satze A = A geſetzt.

Denn es gibt ein Erkenntniß derſelben überhaupt. §. 7." Dies ſoll alſo aus §. 7. folgen, der lautet: „Die einzige unbedingte Erkenntniß iſt die der abſoluten Identität. Denn der Satz A = A iſt, weil er allein das Weſen der Vernunft ausdrückt, auch der einzige unbedingt gewiſſe, aber unmittelbar durch dieſen wird auch die abſolute Identität geſetzt. „Hier iſt offenbar nur bewieſen, daß, wenn eine Erkenntniß der abſoluten Identität iſt, dieſe die einzig unbedingte ſey; daß aber eine ſolche ſey, mußten wir freylich vorausſetzen, eben weil wir von der Identität ſprechen. Bewieſen iſt abernichts, ſondern die Nothwendigkeit jener Vorausſetzung iſt vielmehr eine Folge davon, daß wir ohne Differenz überhaupt keinen Inhalt der Erkenntniß haben. Differenz aber muß eben ſo urſprünglich als die Einheit in und mit dieſer geſetzt werden und es gibt nicht Differenz (Duplicität) überhaupt, ſondern immer nur dieſe oder jene beſtimmte Differenz. Die Erkenntniß unſrer Vernunft iſt, abſtrahirt von den einzelnen ſinnlichen Erregungen derſelben nichts als eine leere Form, und wenn die „Natur der Philoſophie alles Nacheinander und außereinander, allen Unterſchied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloſſe Einbildungskraft in das Denken einmiſcht, aufhebt:" ſo ſieht ſie in den Dingen nichts als Realität überhaupt unter der Form der Aufhebung der Schranken aller endlichen Realität.

Ferner „§. 23. Zwiſchen Subjekt und Objekt iſt keine andere als quantitative Differenz möglich. Denn 1. es iſt keine qualitative Differenz denkbar. Beweis. Die abſolute Identität iſt unabhängig von A als Subjekt und Objekt (§ 6) und ſie iſt in beyden gleich unbedingt. Da es nun dieſelbe gleich abſolute Identität iſt, welche als Subjekt und Objekt geſetzt iſt, ſo iſt keine qualitative Differenz möglich" —. Weßhalb nur keine qualitative Differenz? was thut das qualitative zur Sache, es folgt ja aus dem Beweiſe unmittelbar, daß gar keine Differenz möglich ſey. Aus dieſer willkührlichen gar nicht abgeleiteten Unterſcheidung einer qualitativen und quantitativen Differenz wird nun weiter geſchloſſen, man nimmt den Satz nur in der willkührlichen Beſchränkung auf Qualität, es iſt alſo auch wieder nur ſein negativer Theil wahr. Allerdings folgt hier, daß keine qualitative Differenz möglich ſey, aber auch keine quantitative, denn es iſt überhaupt keine. Auf die quantitative Differenz wird aber hier nur aus dem Nichtſeyn der qualitativen geſchloſſen. „Es bleibt ſonach 2. da keine Unterſcheidung beyder in Anſehung des Seyns ſelbſt möglich iſt, nur eine quantitative Differenz das heißt eine ſolche, welche in Anſehung der Größe des Seyns ſtatt findet übrig." Der poſitive Theil des Beweiſes iſt alſo bloße Erſchleichung.

b) Ueber Schellings Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven.

Aus den bisher geſagten wird deutlich ſeyn, daß dieſe ganze Schellingiſche Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie ſich in ihrer Grundlage ſelbſt vernichtet. Aus der abſoluten Einheit oder Identität ſelbſt werden wir keine Mannigfaltigkeit oder Differenz heraus zwingen; dieſe muß vielmehr eben ſo unmittelbar als jene als zweytes Element zu unſrer Erkenntniß hinzukommen. Das ſcheinbare Princip dieſer Darſtellung, wie es in §. 3. und §. 4. ausgeſprochen wird, iſt alſo nicht das wirkliche, ſondern es liegt wenigſtens noch der als nothwendig vorausgeſetzte Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven als gleich urſprünglich mit der abſoluten Identität zu Grunde. Dieſer Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven iſt eigentlich das erſte und oberſte in Schellings Spekulation, von dieſem geht das Syſtem des transcendentalen Idealismus eben wie dieſe Darſtellung aus. Subjekt und Objekt, ſubjektives und objektives, Vorſtellung und Gegenſtand, Begriff und Anſchauung, ideelles und reelles, Wiſſen und Seyn bezeichnen ihm den nemlichen urſprünglichen Gegenſatz. Ich behaupte aber, daß er dieſen nicht richtig ſpekulativ zu nutzen gewußt hat.

Schelling ſagt im S. d. transc. Ideal. Einl. §. 1. „Wir können den Inbegriff alles bloß Objektiven in unſerm Wiſſen Natur nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das Ich oder Intelligenz. Beyde Begriffe ſind ſich entgegengeſetzt. Die Intelligenz wird urſprünglich gedacht als das Vorſtellende, die Natur als das bloß vorſtellbare, jenes als das bewuſte, dieſe als das bewuſtloſe.“ An andern Stellen wird hingegen ſtatt des Gegenſatzes von Subjekt und Objekt auch der von Seyn und Wiſſen, der von Vorſtellung und Gegenſtand gebraucht. Schelling hat hier unvorſichtig eine falſche Fichtiſche Abſtraktion ohne Prüfung mit aufgenommen.

Erſtlich der Natur entgegengeſetzt iſt die Freyheit. Es liegt im obigen alſo die Vorausſetzung, daß Intelligenz, das Vorſtellende, bewußte und das freye eins und daſſelbe ſey. Die Sphäre des Bewuſtſeyns ſoll ſchon die Sphäre der Freyheit ſeyn. Dieſe falſche Behauptung fanden wir oben weitläuftig von Fichte auseinander geſetzt in der Beſtimmung des Menſchen, erſtes Buch. Aber es ſteht ja das Bewuſtſeyn, die Intelligenz eben ſo gut unter Naturgeſetzen, als die außere Natur, ihr gehört die ganze innere Natur. Wir erklären das Anſchauen und Denken, das Erkennen und Wollen eben ſo aus nothwendigen Geſetzen der innern Natur, wie wir die Erſcheinungen der Elektricität und des Magnetismus Geſetzen der äußern Natur unterwerfen. Hieraus wird ſchon erhellen, daß der Gegenſatz zwiſchen Natur und Intelligenz kein reiner Gegenſatz ſey, indem ſich beyde einander nicht wechſelſeitig ausſchließen.

Zweitens dadurch, daß man den Gegenſatz des Vorſtellenden und Vorſtellbaren mit dem des Vorſtellbaren und der Vorſtellung gleich ſetzt, wird die berühmte heroiſche Abſtraktion von Fichte mit aufgenommen, welche Schelling ſelbſt einmal als einen der niedern Grade der Einweihung in die Geheimniſſe der Transcendentalphiloſophie angibt; nemlich die Abſtraction durch welche das Ich als reiner Akt, als bloſſes Thun vorgeſtellt wird, nach der man Thun ohne thätiges, Handlung ohne handelndes, Werden ohne etwas das wird und ohne ein zu Grunde liegendes Seyn, Kauſalität ohne Urſach accidentelles Seyn ohne Subſtanz denken kann. Fichte pflegt zur Nachfertigung dieſer Abſtraction zu ſagen, daß nur die Vernunft genöthigt ſey immer ein Subſtrat beym wandelbaren hinzuzudenken. Dies iſt aber eine nichts beſagende Erklärung. Unſre Vernunft iſt eben ſo gut nur genöthigt das

Thun, das Handeln zu denken, als das thätige und handelnde dabey. Beyde gehören in einem Bewuſtſeyn der Vernunft ohne Trennung zuſammen; nur daß das Thun ſelbſt dem Sinne näher liegt und das Bewuſtſeyn deſſelben alſo unmittelbarer in die Wahrnehmung fällt. Dieſe ganze Abſtraction iſt wieder durch mangelhafte Selbſtbeobachtung der Art, wie wir erkennen, entſtanden. Ihr Urſprung iſt leicht nachzuweiſen.

Die Skeptiker (z. B. Hume und Aeneſidemus) wurden, durch ihre Bemühung im Streite mit dem Rationalismus ohne Vernunft und doch nicht unvernünftig zu ſeyn, auf das Experiment geleitet, das Selbſtbewuſtſeyn aus ſich ſelbſt heraus zu radiren, und dann doch noch die einzelnen ſinnlichen Erregungen deſſelben in dem Bewuſtſeyn unſrer veränderlichen Thätigkeiten übrig zu behalten, um ſo die Trennung des Sinnes von der Vernunft und die Hülfloſigkeit der Vernunft im Hinzuſetzen von Subſtraten an der innern Erfahrung zu demonſtriren. Aber das Unternehmen mußte mißlingen, denn was an ſich eins iſt, läßt ſich nicht in getrennte Theile auseinander legen; in unſrer Sinnlichkeit iſt aber die Vernunft ſelbſt, und der Sinn iſt nichts anders als die Empfänglichkeit der Vernunft, es war alſo unmöglich in irgend einer Erkenntniß den bloßen Antheil des Sinnes für ſich darzuſtellen, dem die Skeptiker, indem ſie immer mit den Empirikern gemeine Sache machen, allein trauen. Auf keinen Fall durfte da von Thätigkeiten, Handlungen, Produktivitäten u. ſ. w. geſprochen werden, denn dieſe ſind immer noch vom Subſtrate afficirt; wenigſtens hätte die Abſtraktion doch bis zum bloßen vorübergehenden ſchlechthin, dem nakten Werden ohne werdendes und gewordenes ſich fortſetzen ſollen.

Fichte nahm nun, um ganz ſicher zu gehen, eben dieſes ſelbſt von den Skeptikern nicht gelaugnete ſinnliche Reſiduum der innern Erfahrung, als das einzig unmittelbare in der Erkenntniß, auf und hoffete ſo ſicher auf feſten Grund zu bauen. Er beging dabey aber den ſonderbaren Fehler, daß er hier gerade das nemliche urſprüngliche Bewuſtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit, das Grundbewuſtſeyn der Vernunft, von dem

alle

alle Reflexion ausgeht, und welches er ſonſt als intellektuelle Anſchauung ſo hoch anſetzt aus ſeinem eignen Selbſtbewußtſeyn wegließ und den Verſuch mit machte, um der bloßen Vernunft willen, ohne Vernunft, vernünftig zu ſeyn. Es zeigt ſich hier deutlich, daß die Fichtiſche Spekulation aus heterogenen Principien zuſammengefloſſen ſeyn muß. Wenn er nemlich ſonſt immer nur die Einheit im Differenten ſieht und ſucht, und ſich nie mit Trennungen und Scheidungen abgibt: ſo liegt doch hier beym Anfangspunkte eine der gewaltſamſten Trennungen zu Grunde, welche der Vernunft durch Worte abgezwungen werden kann. Er reißt hier das innig vereinigte ſinnliche und vernünftige der Erkenntniß auseinander, und will dem einzelnen ſinnlichen Theil, der für ſich weder Selbſtſtändigkeit, noch irgend Beſtehen hat, das Ganze wieder gewinnen, da er doch ſonſt immer nur bey der Vernunft iſt, und den Sinn wenig achtet. Schelling hat nun eben dieſe falſche Abſtraktion in dem Gegenſatz von Wiſſen und ſeyn, Vorſtellung und Gegenſtand mit aufgenommen, aus ihr entſpringt die unhaltbare Idee eines ſelbſtſtändigen Wiſſens, bey dem nach keinem Wiſſenden, deſſen Thätigkeit es ſey, gefragt wird, welche dem Syſtem des transcendentalen Idealismus zu Grunde liegt. Doch wir werden ſpäter wieder auf dieſe Abſtraktion zurückgeführt.

Ich betrachte Schellings Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven noch aus einer andern Stelle, die oben ſchon vorkam. „Ich nenne die Vernunft, ſagt er, die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.“

Wir dürfen unter dieſer totalen Indifferenz nicht bloß jene Subjekt-Objektivität des Selbſtbewußtſeyns verſtehen, welche an der Spitze des Idealismus ſteht, ſondern indem wir vom Denkenden im Selbſtbewußtſeyn abſtrahiren, ſollen wir den gemeinſchaftlichen oberſten Punkt des Idealismus und der Naturphiloſophie, die reine Vorſtellung des an ſich oder des Abſoluten faſſen. Nicht die innigſte Vereinigung von Subjekt und Objekt, ſondern die wechſelſeitige Vernichtung der Objektivität und Subjektivität in ihrem Gegenſatz, ſoll hier gedacht werden.

Ueberhaupt bezeichnet totale Indifferenz zunächſt die wechſelſeitige Aufhebung der Wirkungen von entgegengeſetzten Kräften, als Reſultat eines realen Widerſtreites. In einer gewiſſen Analogie mit dieſem könnte man nun das Ewige oder das Abſolute vorſtellen durch eine totale Indifferenz eines logiſch entgegengeſetzten. Wenn ich die totale Indifferenz des ſterblichen und nicht-ſterblichen, des lebendigen und nicht-lebendigen, oder allgemein des Endlichen und Nicht-endlichen denke, ſo erhalte ich dadurch die Vorſtellung, nicht von einem einzelnen in der Sphäre des endlichen einem andern entgegengeſetzten, ſondern die Vorſtellung von einer Realität, für welche die Beſchränkung der quantitativen Zuſammenſetzung, alle Schranken der Syntheſis des einen zum andern, kurz alles das, was durch die ſinnliche Beſchränkung in die Erkenntniß unſrer Vernunft kommt, aufgehoben gedacht wird, d. h. die Idee des Ewigen, nach religiöſer Bedeutung.

Dieſe Idee ſcheint dunkel bey Schellings Ausdruck einer totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu Grunde gelegen zu haben. Aber er iſt hierbey Schwierigkeiten ausgeſetzt, von denen ſich ſeine Vorſtellungsart überhaupt nicht frey machen läßt. Jene Idee des Abſoluten entſpringt eben daraus, daß ich in Rückſicht einer Erkenntniß den *logiſchen* Gegenſatz überhaupt aufgehoben denke, ich denke Negation der Negation. Der Gegenſatz zwiſchen Subjekt und Objekt iſt aber weder ein logiſcher Gegenſatz, noch ein Gegenſatz reeller widerſtreitender Kräfte, ſondern ein einzelner Gegenſatz aus innerer Erfahrung, der von einem beſondern empiriſchen Verhältniß abſtrahirt wird, welches beym Vorſtellen vorkommt: es iſt ein Gegenſatz, der nur in der Naturgeſchichte des Erkennens vorkommen kann, welche einen einzelnen Theil der innern Naturlehre ausmacht. Eben deswegen gibt die Indifferenz von Subjekt und Objekt, wenn ſie gleichſam als Neutraliſation gedacht werden ſoll, keine beſtimmte Vorſtellung. Jedes Subjektive iſt ſelbſt ein Objektives für ſich oder ein anderes, aber was nur für ein anderes Objekt wird, iſt nie ein Subjektives. Jedes

Vorſtellende iſt vorſtellbar, aber nicht jedes Vorſtellbare ſchon ſeinem Begriffe nach vorſtellend. Schelling hat die Differenz des Subjektiven und Objektiven, wie einen oberſten Allgemeinbegriff der Spekulation, etwa gleich dem eines Gegenſtandes überhaupt, oder gleich der Differenz von Etwas und Nichts, oder vom möglichen und nothwendigen behandelt, aber eben hierin gefehlt, weil dieſer Gegenſatz nur in die beſondere Sphäre der innern Erfahrung gehört.

Wenn Spinoza einen ähnlichen Gegenſatz der Ausdehnung und des Denkens in den Attributen der einzigen Subſtanz annimmt, ſo hat er es damit weit beſſer getroffen. Um das Seyn einer endlichen Natur denken zu können, müſſen wir nothwendig erſt eine Vorſtellung von einzelnem accidentellen Seyn haben, gewiſſe beſtimmte Formen des veränderlichen und nicht allgemeine Begriffe allein: Nun finden ſich als ſolche Formen in unſerer Erkenntniß nur die des in Bewegung Seyns der Materie und des Vorſtellens der Intelligenz. Ausdehnung iſt daher bey Spinoza als Attribut der höchſten Subſtanz die allbefaſſende Form für das unendliche Werden des beweglichen; das urſprüngliche Denken der unendlichen Intelligenz eine ähnliche Form für alles einzelne Vorſtellen. Jene höchſte Subſtanz aber iſt die totale Indifferenz der Ausdehnung und des Denkens; denn dieſe beyden können wir nur durch die Idee des Einzigen Seyns der urſprünglichen Realität vereinigen, weil dieſes Seyn und dieſe Realität das einzige ſind, wodurch aller Inhalt unſerer Erkenntniß umfaßt wird das Bewegliche und das Denkende aber wirklich ſich in einer ächt ſpekulativen Abſtraktion entgegenſtehen, in keiner engern Sphäre zuſammenfallen, ſondern allen Inhalt unſrer Erkenntniß in ihrem Gegenſatze ausfüllen. Schelling irrt, wenn er ſeinen Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven dieſem Gegenſatz des Spinoza gleich ſetzen will, der letztere iſt rein ſpekulativ, der erſtere aber nur durch den Reinholdiſchen Mißgriff, wodurch ihm die Idee ſeiner Elementarphiloſophie entſtand, in die Spekulation hinein gezogen worden, da er doch für ſich durchaus empiriſch iſt.

Von dieſem Fehler in der Grundbeſtimmung ſeiner Begriffe hängt nun nothwendig der Erfolg von Schellings Spekulation überhaupt ab. Der Gegenſatz von Subjekt und Objekt, der nur in der beſchränkten Sphäre der innern Naturgeſchichte des Erkennens von Bedeutung ſeyn kann, beherrſcht anſtatt des Unterſchiedes von Materie und Intelligenz, vom Innern und Aeußeren, ſo wie anſtatt des Gegenſatzes von Natur und Freyheit ſein ganzes Syſtem. Wenn wir alſo gleich hier noch nicht bis zur wirklich erzeugenden Idee des Schellingiſchen Syſtems durchgedrungen ſind, ſondern nur die Auffindung derſelben vorbereitet haben, ſo wird doch ſo viel klar ſeyn, daß er eine wahre oder wenigſtens tieferliegende Idee, die ihm vorſchwebte, nicht auszuſprechen vermochte.

e) Die Methode ſteht auch in dieſer Darſtellung höher als das Syſtem.

Wir können jetzt leicht die vollſtändigen Elemente der Konſtruktion zuſammenſtellen, durch welche dieſe ganze Darſtellung des Syſtems der Philoſophie entwickelt werden ſoll. Ihr Materiale iſt die Idee der abſoluten Identität und der Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven. Sie ſind daher in folgenden Paragraphen enthalten.

§. 12. „Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt und an ſich Eines."

§. 20. „Das Selbſterkennen der abſoluten Identität in ihrer Identität iſt unendlich."

§. 21. „Die abſolute Identität kann nicht unendlich ſich ſelbſt erkennen, ohne ſich als Subjekt und Objekt unendlich zu ſetzen."

§. 23. Zwiſchen Subjekt und Objekt iſt nur eine quantitative Differenz möglich."

Dieſe quantitative Differenz des ſubjektiven und objektiven in der abſoluten Identität iſt die einzige allgemeine Grundlage dieſer Darſtellung. Was läßt ſich nun aus dieſer weiter entwickeln? Ohne Dazwiſchenkunft der Erfahrung gar nichts. Denn jene quantitative Differenz iſt für ſich etwas ſtetiges, in welcher ſich nach Begriffen keine Eintheilung machen läßt, deren Sphäre für ſich alſo auch nicht in beſtimmte Potenzen auseinanderfällt. Entwickelung aus dieſem Princip iſt unmöglich, es werden daher nur einzelne Theile der Erfahrung nach und nach unter daſſelbe geordnet. Das Princip ſelbſt iſt alſo ganz müßig, es dient nur dazu, den aufgefundenen Abſtuffungen der Erfahrung neue Benennungen zu geben. Die ganze Darſtellung muß alſo eigentlich in Erfahrungswiſſenſchaften gehören, die philoſophiſche Form derſelben iſt bloßes Spiel mit Worten, und ihre Nothwendigkeit bloße Täuſchung. Dieſes allgemeine Urtheil wird denn auch bald im folgenden durch das einzelne ſeine Beſtätigung finden.

B. Ueber Schellings Idee der ſpekulativen Phyſik oder der Naturphiloſophie.

Schellings Naturphiloſophie oder ſpekulative Phyſik iſt die einzige originelle, große Idee, welche ſeit der Erſcheinung von Kants Hauptſchriften im Gebiete der freyen Spekulation ſich in Deutſchland gezeigt hat. Hier wurde zum erſten male ſeit der neuen Ausbildung der Naturwiſſenſchaften das ganze der Phyſik mit einem Blicke überſehen, und vorzüglich dieſe Wiſſenſchaft von jenem Erbfehler befreyt, welcher noch beſtimmt und gleichſam am korrekteſten ausgeſprochen in Kants Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft als philoſophiſcher Grundſatz aufgeſtellt iſt; ich meine den Glauben an den Grundſatz: der Organismus laſſe ſich aus den immanenten, eigenthümlichen Geſetzen der Naturlehre nicht beherrſchen oder ableiten, ſondern man müſſe in Rückſicht ſeiner zu einer Teleologie nach Begriffen ſeine Zuflucht nehmen. Schelling entriß zuerſt den Glauben an die Einheit des Syſtems der Natur den Träumen von Schwärmern, und ſtellte mit Beſonnenheit den Grundſatz auf, daß die Welt unter Naturgeſetzen ein organiſirtes Ganzes ſey; er ſetzte ſomit den Organismus, welcher ſonſt immer nur ein beſchwerlicher Anhang der Phyſik blieb, eigentlich in ihren Mittelpunkt, und machte ihn zum belebenden Princip des Ganzen.

Die Wahrheit dieſer Idee dringt ſich bey der erſten nähern Bekanntſchaft mit derſelben gewaltſam auf, und doch iſt dieſe Idee ſo innig mit jenen oberſten Beſtimmungen ſeiner ganzen Spekulation verbunden, denen wir unſern Beyfall gar nicht geben konnten. Dieſes Verhältniß aufzuklären iſt die Abſicht des folgenden.

Es iſt in der That nicht geringen Schwierigkeiten unterworfen, das Ganze dieſer Naturphiloſophie zu beurtheilen. Die Idee derſelben entſpringt aus der Vereinigung ſo verſchiedener Elemente, ſie umfaßt eine ſolche Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden, und enthält ſo verſchiedenartige ineinandergreifende philoſophiſche und phyſiſche Ideen, daß eine genaue Beurtheilung des Ganzen nach allen ſeinen Theilen ein ſehr weitläuftiges Werk werden würde. Mein Zweck erlaubt es mich mehr einzuſchränken. Zwar wäre es leicht, die methodiſche Grundidee des Ganzen aufzufaſſen, und dadurch deutlich zu machen, daß wir, wie oben geſchehen, Schellings ſpekulative Phyſik als dynamiſche Phyſik nicht der atomiſtiſchen, ſondern jeder mathematiſchen Phyſik überhaupt entgegenſetzten, allein mit einer ſo allgemeinen und iſolirt aufgeſtellten methodiſchen Abſtraktion würde wenig gewonnen ſeyn, indem ſie ſich immer noch der Anwendung entzöge.

Ich werde mich alſo allerdings an das einzelne der Schellingiſchen Unterſuchungen halten müſſen, brauche dabey aber nur einige Hauptſätze zu Grunde zu legen, durch deren Entwickelung die in Schellings Idee einer ſpekulativen Phyſik vereinigten Momente in diejenige Trennung auseinander treten werden, welche ich für die fernern Reſultate beabſichtige.

Der erſte Satz, den ich zu beweiſen ſuche, iſt folgender:

1) Die erſten Grundbegriffe, von denen Schelling in ſeinem Raiſonnement über Naturphiloſophie ausgeht,

ſind von der oben gerügten falſchen Abſtraktion abhängig, die er von Fichte mit aufgenommen hat.

Fichte kam zu dem Satze: das Ich iſt ein Akt, zu dem Begriffe einer Handlung ohne handelndes, einer Thätigkeit ohne thätiges Subſtrat nur durch den Verſuch es ſelbſt dem gröbſten Empirismus eines Skeptikers unmöglich zu machen ihm ſeine Grundlage, d. h. das unmittelbarſte im unmittelbaren innern Bewuſtſeyn, abzuleugnen. Er machte dabey aber nur jenen Skeptikern die Fehler ihres Empirismus nach, indem er, um das rein vernünftige zu erhalten, mit jenen verſuchte, den bloßen Antheil des Sinnes an der innern Anſchauung, den bloßen Wechſel innerer Thätigkeiten, von dem vernünftigen Subſtrat derſelben los zu trennen. Ein unmögliches und zweckwidriges Unternehmen! Jenes Bewuſtſeyn des Subſtrates im Selbſtbewuſtſeyn iſt der Vernunft durchaus eben ſo eigen, als das Bewuſtſeyn der Thätigkeit deſſelben. Der Fehler geht davon aus, daß, gegen die Regeln einer richtigen Beobachtung, man früher verſuchte, unſre Erkenntniſſe mit etwas auſſer ihnen liegenden ihnen fremden, als ſie unter ſich zu vergleichen. Man ſieht gleich auf das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenſtande, und richtet darnach ſeine Unterſuchung ein, anſtatt zu bedenken, daß die Erkenntniß unſrer Vernunft auf jedem Fall ein Ganzes ſeyn müſſe, und nur als ſolches auf ihr Objekt bezogen werden könne, daß man alſo vor allen Dingen ſich müſſe durch innere Selbſtbeobachtung eine richtige Vorſtellung von dieſem Ganzen zu machen ſuchen. Alsdann würde man finden, daß unſre Vernunft ohne Sinn keinen Inhalt, ohne ihre Form keine Einheit der Erkenntniß haben könne, daß aber, ſo wie ſie iſt, alle Theile ihrer Erkenntniß für ſie ſelbſt abſolut gleichzeitig ſind, und nur für die Reflexion getrennt werden, man würde finden, daß, wo ich Thätigkeit erkenne, auch ein Subſtrat derſelben vorausgeſetzt werde.

Dieſe von Fichte nur in der innern Erfahrung angewendete Abſtraktion macht Schelling in der Grundlage ſeiner Naturphiloſophie im Entwurf ſowol, als in der

Einleitung zum Entwurf objektiv, und legt ſie dem Ganzen zu Grunde. Er geht von dem Begriffe einer unendlichen Produktivität, einer unendlichen Thätigkeit der Natur aus, (wobey ich vor der Hand nicht von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit das Endliche durch Einſchränkung eines Unendlichen vorzuſtellen, ſprechen will, ſondern nur den Begriff der Thätigkeit feſt halte;) macht es zum oberſten Grundſatz der Naturphiloſophie: der Begriff des Seyns als eines urſprünglichen ſoll aus der Naturphiloſophie ganz eliminirt werden. Er geht von einem unendlichen Werden aus, ohne ein beharrendes Seyn zu Grunde zu legen; er ſagt von Kant, daß er nur das vollendete Produkt im Seyn der Subſtanz auffaſſe, anſtatt der Entſtehung deſſelben. Das beharrende Seyn wird nur als Scheinprodukt des fortfließenden Werdens angeſehen, die Thätigkeit iſt das urſprüngliche, Subſtanz nur im Produkte der Thätigkeit.

Gegen dieſe Vorſtellungsart könnte man ſchon das Bild ausführen, welches Schelling ſelbſt für die Hemmung der unendlichen Produktivität in der Natur angibt (Einleitung, S. 30.) Jene Produktivität iſt gleich einem Strome, der um einzelne Hemmungen Wirbel ſchlägt; hier iſt aber das Strömen ſelbſt doch nicht ohne ein Subſtrat, das ſtrömende. Doch ohne Bild, der Urſprung der Begriffe von Thätigkeit, Werden, Subſtanz und Beharrlichkeit zeigt leicht, daß beyde gleich urſprünglich und gleichzeitig in unſerm Wiſſen ſind, und daß keiner ohne den andern Anwendung finden kann.

Werden iſt ja nichts anders, als ein Anfangen zu ſeyn, und ein veränderliches und wechſelndes Seyn iſt uns nichts ohne ein zu Grunde liegendes permanentes. Der Begriff der Thätigkeit aber braucht nur näher betrachtet zu werden, ſo wird ſich zeigen, daß er mit der Kauſalität eins und daſſelbe ſey. Kauſalität oder Thätigkeit iſt die Beſchaffenheit, wodurch die Urſach als Urſach beſtimmt wird, im Gegenſatz der Dependenz; welche die Wirkung als Wirkung beſtimmt. Der Begriff der Urſach und mit ihm der

der Thätigkeit iſt aber für unſre Erkenntniß nicht anwendbar ohne den der Kraft, d. h. ohne eine Subſtanz, welche als Urſach gedacht wird. Subſtantialität und Kauſalität ſind zwey Kategorien, welche durchaus nicht ohne einander in unſrer Erkenntniß ſeyn können, und permanentes Seyn und Werden ſind die Schemate derſelben. Es wird alſo mit einer Trennung der Thätigkeit vom Subſtrate gar nichts zu gewinnen ſeyn, vielmehr werden wir daſſelbe doch verſteckt immer wieder auf irgend eine Art hinzudenken.

Wollten wir nun nur dieſe eine einſeitige Abſtraktion aus Schellings Naturphiloſophie eliminiren, ſo wurden wir ſchon ſehr große Modifikationen erhalten. Ich führe nur die zunächſt liegende Folgerung an.

Schelling ſagt (in der Einl. z. Entw. ſ. Syſt. d. Nph. S. 10, 11, 12 u 13.) „Es iſt davon die Rede, daß alle Erſcheinungen in Einem abſoluten und nothwendigen Geſetze zuſammenhängen, aus welchem ſie alle abgeleitet werden können, kurz, daß man in der Naturphiloſophie alles, was man weiß, abſolut a priori wiſſe.“

„Durch die Ableitung aller Naturerſcheinungen aus einer abſoluten Vorausſetzung verwandelt ſich unſer Wiſſen in eine Konſtruktion der Natur ſelbſt, d. h. in eine Wiſſenſchaft der Natur a priori.“

„Wir wiſſen urſprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelſt der Erfahrung und in ſo fern beſteht unſer ganzes Wiſſen aus Erfahrungsſätzen. Zu Sätzen a priori werden dieſe Sätze nur dadurch, daß man ſich ihrer als nothwendiger bewuſt wird, und ſo kann jeder Satz zu jener Dignität erhoben werden, da der Unterſchied zwiſchen Sätzen a priori und a poſteriori nicht etwa ein urſprünglicher an den Sätzen ſelbſt haftender Unterſchied, ſondern ein Unterſchied iſt, der bloß in Abſicht auf unſer Wiſſen und die Art unſers Wiſſens von dieſen Sätzen gemacht wird, ſo daß jeder Satz, der für mich bloß hiſtoriſch iſt, ein Erfahrungsſatz, derſelbe aber, ſobald ich unmittelbar oder mittelbar die Einſicht in ſeine innere Nothwendigkeit erlange, ein Satz a priori wird.“

„Nicht alſo wir kennen die Natur, ſondern die Natur iſt a priori, d. h. alles einzelne in ihr iſt zum Voraus beſtimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Aber iſt die Natur a priori, ſo muß es auch möglich ſeyn, ſie als etwas, das a priori iſt, zu erkennen.“

Hier wird offenbar beſonders im dritten Satze Nothwendigkeit des Gegenſtandes der Erkenntniß und Apodikticität der Erkenntniß verwechſelt. Jede mögliche Erkenntniß muß mit Nothwendigkeit beſtimmbar ſeyn in ihrer Stelle im Ganzen, eben weil dies Ganze Natur iſt, für der kein Zufall ſeyn kann. Aber deßhalb bleibt doch für unſre endliche Vernunft ein Unterſchied des apodiktiſchen und nicht-apodiktiſchen.

Nur dasjenige in unſrer Erkenntniß, was durch die Form der Vernunft, durch die Erregbarkeit derſelben zur Erkenntniß ſelbſt beſtimmt wird, iſt apodiktiſche Erkenntniß; dagegen bleibt aller einzelne Inhalt, welcher von der Erregung durch den Sinn abhängt, immer nur empiriſch. Jedes einzelne Seyn, daß der Mond, die Sonne, dieſe Landſchaft, dieſer Menſch iſt, iſt für meine Erkenntniß nur zufällig. Damit wird nicht geſagt: es ſey objektiv etwas zufälliges, daß dies oder jenes ſey, ſondern: im Verhältniß zum Begriffe einer endlichen Vernunft überhaupt iſt es etwas zufälliges, ob dieſes empiriſche Bewußtſeyn in den Erkenntniſſen dieſer oder jener einzelnen, beſtimmten, individuellen Vernunft vorkommt oder nicht.

Nun gehört es aber eben zum Weſen unſerer endlichen Vernunft, daß ſie nur durch einzelne Affektionen des Sinnes zum erkennen erregt werden kann, d. h. daß Erfahrung für ſie nothwendig iſt, oder, daß ihr der Inhalt der Erkenntniß nur unter dem Geſetze der Zufälligkeit im Zuſammentreffen des mannigfaltigen auſſer einander in der mathematiſchen Zuſammenſetzung gegeben wird. Es iſt daher für uns nur diejenige Erkenntniß urſprünglich oder a priori, welche durch die Form der Vernunft beſtimmt iſt, d. h. alle Erkenntniß a priori beſteht in allgemeinen Formen, der Inhalt aber iſt nur durch die Erfahrung, er iſt und bleibt empiriſch. Die Zufälligkeit in der Auffaſſung des einzelnen gehört zum Weſen unſrer endlichen Vernunft in ihrem erkennen; für ſie iſt alſo die apodiktiſche Form und der empiriſche Inhalt in nothwendiger Trennung, wenn gleich in der Vernunft jedes empiriſch gegebene einzelne durch die ſynthetiſche Einheit in das nothwendige Ganze fällt. Es gibt für das Ganze unſrer Erkenntniß eine objektive Nothwendigkeit; was iſt, das iſt nothwendig ſo, wie es iſt: aber es hat nicht jede menſchliche Vernunft denſelben Inhalt der Erkenntniß, wol aber dieſelbe Form, daher wird dieſe Form als das a priori von dem empiriſchen Inhalt, dem a posteriori, unterſchieden, und Schellings Behauptung, daß dieſer Unterſchied nur in Abſicht auf unſer Wiſſen der Sätze ſtatt finde, ſo daß derſelbe Satz a priori und a posteriori ſeyn könne, iſt in Rückſicht des reinen a priori irrig.

Eben daraus folgt aber auch, daß die Schellingiſche Konſtruktion der Natur a priori, das Rekonſtruiren, gleichſam Wiedererſchaffen derſelben eine unmögliche, der mathematiſchen Beſchaffenheit unſrer Erkenntniß widerſtreitende Forderung ſey. Nur das formale unſerer Erkenntniß iſt urſprüngliches Eigenthum der Vernunft, aller Inhalt kommt ihr erſt durch die einzelnen ſinnlichen Erregungen ihrer Thätigkeit. Die Formen der mathematiſchen Syntheſis ſind ſelbſt noch a priori bekannt, ſie zeigen ſich aber in der Geometrie und Arithmetik unter dem Geſetze willkührlicher ins unendliche zuſammenſetzbarer und modificirbarer Konſtruktionen: hier können wir daher in Rückſicht der Erkenntniß der Natur den einzelnen Fall und das Geſetz der Konſtruktion des einzelnen Falles unmöglich a priori konſtruiren. Das heißt wir können wol Formen für die Möglichkeit von Weltſyſtemen, Formen für die Möglichkeit der Chemie eines einzelnen Weltkörpers u. ſ. w. im allgemeinen a priori aufſtellen; aber die einzelne Form des einzelnen gegebenen Sonnenſyſtems und der Chemie z. B. der einzelnen Erde unmöglich a priori ableiten; es läßt ſich vielmehr nur empiriſch beſtimmen, welche einzelne von allen möglichen

Formen der mathematiſchen Konſtruktion hier die wirkliche ſey.

Ich gehe weiter, und ſtelle folgenden zweyten Hauptſatz auf:

2) Die Konſtruktion der Natur a priori iſt in Schellings Syſtem ein leeres Wort; das Syſtem enthält eigentlich nur Kombinationen von Erfahrunrungen, die angebliche Konſtruktion iſt nichts als eine wiederhohlte Erzählung der Erfahrung ſelbſt in veränderter Sprache, ſie beſteht niemals in Ableitungen von einem Princip, ſondern in bloßen Poſtulaten zur Erklärung gegebener Erſcheinungen.

Der ausführliche Beweis dieſes Satzes ließe ſich durch eine detaillirte Vergleichung mit allen Schellingiſchen Schriften über Naturphiloſophie führen. Ich kann nur auf einiges Rückſicht nehmen, und es muß dabey immer bedacht werden, daß die Darſtellung der Sache in der Einleitung und im Entwurf in der That großentheils nach Schellings eigner Abſicht nur eine Kombination der Erfahrungen enthält, wodurch dieſe erſt auf die Principien der Konſtruktion a priori zurückgeführt werden ſollen, (*alſo in ſo fern* kritiſch und nicht doktrinal iſt.) Indeſſen folgt meine Behauptung entſchieden für das Ganze ſchon aus der allgemeinen Grundlage wie dieſe in der *Einleitung* und im *Entwurf* vorkommt, wegen des zweyten Heftes B. 2. der Zeitſchrift brauche ich aber nur an das obige zu erinnern.

Ueberall verfährt Schelling nach der ſchon mehrmals beſchriebenen angeblich ſynthetiſchen Methode. Er geht von einer abſoluten Vorausſetzung hier der abſoluten Produktivität der Natur aus, von dieſer wird aber nicht als von einem oberſten Princip, wie er doch behauptet, abgeleitet, ſondern man macht nur Schritt vor Schritt immer neue Poſtulate, wodurch ſie bedingt und beſchränkt wird. Vorausgeſetzt wird die abſolute Produktivität der Natur, da es bey dieſer aber nicht zu endlichen Produkten kommen würde, ſo muß angenommen werden, ein abſolut hemmendes Princip in der Natur, welches jener Produktivität entgegengeſetzt iſt. Aber auch ſo käme es nicht zum Produkte, wir müſſen alſo noch ein neues Poſtulat hinzuſetzen, zu dieſem wieder eins u. ſ. f. Ich mache hier auf folgendes aufmerkſam: Wäre nichts vorausgeſetzt, als die abſolute Produktivität, ſo würde daraus auch weiter nichts folgen. Der Fortſchritt der angeblichen Konſtruktion wird hier nicht durch dieſe Produktivität, ſondern durch eine Aufgabe erhalten, welche ſich etwa ausſprechen ließe: Man ſoll erklären, wie es in der Natur zu einem endlichen Werden und zu endlichen Produkten komme. Woher nun dieſe Aufgabe? Offenbar aus der Erfahrung; wir finden eine Natur vor, die eine unendliche Reihe von endlichem Werden und bald beſtehenden, bald vergehenden Produkten zeigt; nun ſetzen wir als oberſten Erklärungsgrund die abſolute Produktivität der Natur voraus, aus der allein aber läßt ſich die Endlichkeit nicht erklären, wir müſſen alſo noch mehreres annehmen, und zwar ſo, daß daraus jene Endlichkeit reſultire. Vereinigen wir aber nachher auch alle dieſe Annahmen, ſo werden wir finden, daß ſelbſt dadurch noch eigentlich keine Erklärung der Endlichkeit gegeben wird, ſondern daß wir nichts anders thun, als in jeder neuen Annahme hemmender Thäthätigkeiten u. ſ. w. das Faktum der endlichen Natur, wie wir ſie in der Erfahrung wirklich vor uns ſehen, mit gewiſſen Kuſtausdrücken noch einmal, oft ſogar unrichtig, wiedererzählen. Dieſes Verfahren geht durch das ganze Syſtem der Einleitung und des Entwurfes durch.

Um mich deutlicher zu machen ſchließe ich mich genau an die Darſtellung der Einleitung S. 26. u. f. an.

a) Im Begriffe des Werdens wird der Begriff der Allmählichkeit gedacht. Aber eine abſolute Produktivität wird empiriſch ſich darſtellen als ein Werden mit unendlicher Geſchwindigkeit, wodurch für die Anſchauung nichts reelles wird."

b) „Daß die Evolution der Natur mit endlicher Geſchwindigkeit geſchehe und ſo Objekt der Anſchauung werde, iſt nicht denkbar ohne ein urſprüngliches Gehemmtſeyn der Produktivität.“

c) „Aber iſt die Natur abſolute Produktivität, ſo kann der Grund ihres Gehemmtſeyns nicht auſſer ihr liegen.“

d) „Aber fällt der Grund jenes Gehemmtſeyns in die Natur ſelbſt, ſo hört ſie auf, reine Identität zu ſeyn — ſie muß nicht Identität, ſondern Duplicität ſeyn.“

e) „Iſt die Natur urſprünglich Duplicität, ſo müſſen ſchon in der urſprünglichen Produktivität entgegengeſetzte Tendenzen liegen.“

f) „Damit es zum Produkt komme, müſſen dieſe entgegengeſetzte Tendenzen zuſammentreffen. Aber da ſie als gleich geſetzt werden, ſo werden ſie ſich wechſelſeitig aneinander vernichten, ihr Produkt wird = 0 werden.“

„Es iſt ſchlechterdings kein *Beſtehen* eines Produktes denkbar ohne ein beſtändiges Reproducirtwerden. Das Produkt muß gedacht werden, als in jedem Moment vernichtet und in jedem Moment neu reproducirt.“

g) „Das Produkt iſt urſprünglich nichts als bloßer Punkt, bloße Grenze, erſt indem die Natur dagegen ankämpft, wird es zur erfüllten Sphäre zum Produkte gleichſam erhoben.“

h) „Jenes Scheinprodukt, das in jedem Momente reproducirt wird, kann nicht ein wirklich unendliches, aber auch kein endliches Produkt ſeyn. Es müßte alſo endlich und unendlich zugleich, es müßte nur ſcheinbar endlich, aber in einer unendlichen *Entwickelung* ſeyn.“

„Es iſt nur Ein urſprünglicher Hemmungspunkt der Produktivität, aber es können unzählige Hemmungspunkte der *Evolution* gedacht werden.“

i) „Das Produkt verbreitet ſich ins unendliche. In dieſer Evolution kann alſo nichts vorkommen, was nicht noch Produkt iſt und in neue Faktoren zerfallen könnte.“

k) „Denkt man ſich aber die Evolution als vollendet, ſo könnte ſie nicht bey etwas ſtille ſtehen, das noch Produkt iſt, ſondern nur bey dem *rein produktiven*.

l) „Dieſes müßte ſich darſtellen als etwas, das obgleich ſelbſt nicht im Raume, doch Princip aller Raumerfüllung — der letzte Grund aller *Qualität*, reine Intenſität, eine Aktion iſt, worin die abſolute Produktivität *am urſprünglichſten gehemmt* erſcheint.“

Bey den erſten Nummern muß ich vorläufig einiges bemerken, was nicht unmittelbar zum vorgeſetzten Beweiſe gehört. In a) und b) wird das allmähliche Werden und die endliche Geſchwindigkeit durch die Hemmung einer unendlichen Produktivität konſtruirt. Dies iſt aber eine durchaus unſtatthafte Vorſtellung, welche nur aus Bildern zuſammengefloſſen iſt. Beſchränkung ſetzt immer Theilung voraus. Das Endliche wäre aber nur ein unendlich kleiner, das heißt hier gar kein Theil des Unendlichen, eine Vergleichung der Art kann zwiſchen Endlichem und Unendlichem gar nicht ſtatt finden; was nicht für ſich endlich iſt, wird es auch durch Beſchränkung nicht werden. Die Hemmung der urſprünglichen Produktivität wird ferner unter e) durch entgegengeſetzte Tendenzen erklärt, die man aber unter f) ſo beſtimmt, daß gar kein Produkt heraus kommen kann. Wenn ſich entgegen geſetzte Thätigkeiten ſo beſchränken ſollen, daß durch ihre Beſchränkung ein Produkt entſteht, ſo darf man ſie nicht als ein rein mathematiſches + und — anſehen, nicht wie Vorwärts- und Rückwärtsziehen, ſondern z. B. wie Expanſiv- und Attraktiv-Kraft vergleichen, nur alsdenn erhält man ein Produkt. Nimmt man ſie aber gleich und im Verhältniß eines reinen + und — der Mathematiker, ſo hilft auch das angeführte *beſtändige Reproducirtwerden* nichts; denn das Produkt iſt nicht in beſtändigem Kommen und Schwinden, ſondern beharrlich = 0, es wird alſo damit gar nichts erklärt. Eine ſolche nicht als + und — beſtimmte Entgegenſetzung kennen wir aber nur aus der Erfahrung, oder der rein mathematiſchen Anſchauung des Raumes, d. h. immer nur als dieſe beſtimmte und nicht im allgemeinen.

Nun zur Sache ſelbſt. In a) und b) liegt beſtimmt die Aufgabe: ein allmähliches endliches Werden ſoll erklärt werden, dem gemäß nimmt man an, die abſolute Produktivität der Natur ſey gehemmt. durch dieſe Hemmung kann es aber nicht zum Produkte kommen, ſondern nur zu einem Scheinprodukt, das weder endlich noch unendlich iſt. Hier iſt nun erſtlich die Aufgabe ſelbiſt bloße Erfahrungsſache, ſodann wird durch den unbeſtimmten Ausdruck: des weder endlichen noch unendlichen, die Vorſtellung einer Entwickelung ins unendliche, das heißt des Werdens, ſo wie wir es wirklich in der Erfahrung vorfinden, gelegentlich mit in das Raiſonnement gezogen, wiewol es gar nicht abgeleitet iſt. Abgeleitet war nichts als die Verlegenheit, daß entgegengeſetzte Thätigkeiten, anſtatt, wie verlangt wurde, ein Produkt zu geben, ſich gegenſeitig aufheben; der neue Begriff kommt alſo rein aus der Erfahrung hinzu und iſt ein bloßes Wiedererzählen derſelben.

Ganz der gleiche Fall iſt es mit der Lehre von den Aktionen. Schon in der angeführten Stelle ſieht man, ausführlicher aber im Entwurf von S. 14. an, daß dieſe Aktionen die urſprünglichen einfachen Qualitäten ſeyn ſollen. Jede Qualität iſt hier eine Aktion von beſtimmten Grad, ſie iſt einfach, gleichſam eine Naturmonade, es gibt für ſie kein anderes Maaß, als ihr Produkt. (S. 17. 18.) Dieſes Produkt iſt aber Raumerfüllung unter einer beſtimmten Geſtalt, (S. 16. 25. u. f.) die Aktion iſt nicht ſelbſt im Raume, ſondern nur ihr Produkt, ſie iſt einfache Urſache dieſer Raumerfüllung.

Woher nun hier wieder die Raumerfüllung und die Geſtaltung, wodurch allein etwas beſtimmtes unter der Aktion gedacht wird? Wir ziehen dies wieder als das zu konſtruirende aus der Erfahrung herbey, und leiten die Konſtruktion ſelbſt nur durch die Erfahrung (S. 25.). In dieſer ſehen wir alles ſtarre immer ſich unter beſtimmten Geſtalten zeigen, das flüſſige läßt ſich als Indifferenz der Geſtalt denken; alſo nehmen wir an einfache Urſachen der Raumerfüllung unter beſtimmter Geſtalt, die nicht in den Raum fallen, durch die und ihren Konflikt aber der Raum erfüllt wird. Hier wird nun in der That zu der bloßen Erfah-

Erfahrungsſache, dem Spiel der Geſtaltungen in den Bildungen der Natur nichts hinzugethan, als der leere Begriff von Urſache deſſelben auſſer dem Raume, Aktion genannt, und das heißt Konſtruktion der Erſcheinung. Aber ſelbſt dieſe angebliche Urſache läßt ſich nicht einmal ſo hinzudenken, wie Schelling will. Die Erfüllung des Raumes kann durchaus nicht als Wirkung einfacher Aktionen, die ſelbſt nicht in den Raum fallen, vorgeſtellt werden. Die Urſach der Raumerfüllung muß vielmehr ſtetig, und im Raume ſelbſt vorhanden ſeyn. Denn Raumerfüllung iſt nichts anders als urſprüngliche Elaſticität des Subſtrates (nach Schelling des Produktes); dieſe aber ſetzt voraus, daß von jedem Punkte im erfüllten Raume expanſive Kraft nach allen Richtungen wirke. Die Urſache, welche hier von jedem Punkte aus nach allen Richtungen wirkt, iſt alſo ſelbſt im Raume, und eben ſo ins unendliche theilbar als der Raum.

Eben ſo wenig zeigt ſich in der Aufſtellung der Organiſation, der einzelnen Organiſation, des Anorgiſchen u. ſ. f. wirkliche Konſtruktion.

In der Einleitung S. 46. kommt man auf die Organiſation überhaupt durch folgende Formel: „Die Natur wird alſo urſprünglich das Mittlere aus beyden ſeyn, und ſo gelangen wir zu dem Begriffe einer auf dem Uebergange ins Produkt begriffenen Produktivität, oder eines Produktes, das ins unendliche produktiv iſt." Hier iſt der erſte Ausdruck: die auf dem Uebergange ins Produkt begriffene Produktivität, noch ſehr unbeſtimmt, ſeine Gleichheit mit dem folgenden, dem ins unendliche produktiven Produkte, ganz willkührlich angenommen; aber die Zweckmäſſigkeit dieſer Metamorphoſe leuchtet bald ein. Das produktive Produkt ſieht dem Organismus ſchon ſehr ähnlich, während bey jenem Uebergang gar nichts beſtimmtes gedacht wird. Der Organismus iſt alſo hier wieder nicht abgeleitet, ſondern nur aus der Erfahrung herbeygezogen.

Im Entwurfe wird von S. 40—66. u. f. die Organiſation und als ihre Bedingung das Anorgiſche abgeleitet, durch das Poſtulat einer dynamiſchen Stuffenfolge der Natur. Auf dieſes Poſtulat kommt man S. 40. durch folgendes: „Nun ſoll aber jene unendliche Naturthätigkeit, die in allen einzelnen Aktionen ſich regt, empiriſch ſich darſtellen. Es iſt alſo nothwendig, daß jenes unendliche Produkt auf jeder Stuffe des Werdens fixirt werde.“ Was heißt dies anders als: die unendliche Naturthätigkeit ſtellt ſich der Erfahrung nach in einzelnen endlichen Produkten dar? Es iſt gar keine Nothwendigkeit aufgewieſen, ſondern nur wieder das Faktum der Endlichkeit erzählt, und eine nähere Beſtimmung deſſelben erfahrungsmäſſig angegeben. Eben ſo iſt S. 41. die Antwort auf die Frage: wie Hemmungen des Produktes auf einzelnen Entwickelungsſtuffen möglich ſeyen, nicht abgeleitet, ſondern nur erzählt: dieſe Hemmungen ſtellen ſich wirklich in der Form einzelner beſtimmter Geſtalten dar. Es wird alſo damit nur die Erfahrungsſache angedeutet: daß Erſcheinung einzelner beſtimmter Geſtalten für unſere Anſchauung vorausgeſetzt wird. Es iſt in allen dieſen Ableitungen keine weitere Nothwendigkeit als die ſchon unmittelbar in der Erfahrung ſelbſt liegt. Nur ſo weit iſt die Konſtruktion richtig, als ſie bloße Wiederholung der Erfahrung iſt.

Genau dieſelbe Willkührlichkeit herrſcht ferner auch in der ganzen Auflöſung der Aufgabe: Man ſoll eine dynamiſche Stuffenfolge in der Natur a priori ableiten. Das a priori iſt hier durchaus müſſig. Denn genau zugeſehen, thut man hier gar nichts, als daß man in der Erfahrung ſelbſt das wirkliche aufweiſt, aber gar keine Nothwendigkeit der Konſtruktion, warum es ſo ſeyn müſſe. Deutlich zeigt dies der erſte Schritt (S. 66 u. f.). „Das Individuelle in der Natur, heißt es, kann ſich nur durch einen Widerſtreit ſeines Innern mit einem Aeußern erhalten, alſo muß ihm, als beſonderem Organismus, eine anorgiſche Welt entgegenſtehen.“ Wie willkührlich! Warum könnte nicht z. B. ein beſonderer Organismus für den andern das Aeuſſere ſeyn und mit ihm zuſammengenommen den höhern ausmachen? Die Einführung der anorgiſchen Welt iſt alſo wieder erzwungen, ſie iſt nicht abgeleitet, ſondern bloßes Faktum. Aber auch das Daſeyn des Individuellen iſt ſchon bloße Erfahrungsſache und der allgemeine Organismus liegt mit in dem erſten Vorausgeſetzten. So geht denn die Unterſuchung zu einzelnen Beſtimmungen von Maſſe, Schwere, von Weltordnungen, Magnetismus, Elektricität und chemiſchem Proceß für die anorganiſche Welt, auf Bildungstrieb, Irritabilität und Senſibilität für die organiſche fort, ohne daß man je etwas reelles mehr erhielte, als was ſich an der Hand der Erfahrung als wirklich zeigt. Ja da, wo es die Konſtruktion nur irgend wagt, über die Erfahrung hinauszugehen, und höhere Geſetze zu errathen, verwickelt ſie ſich meiſt in offenbare Fehler. So kommt z. B. die ganze Theorie der Bildung eines Weltſyſtems S. 111 bis 135 zuletzt auf die Idee zurück, daß ein Planetenſyſtem ſich durch Exploſionen aus der Sonne bilde. Allein nach den allgemeinen Geſetzen der Bewegung würde ja jede ſolche explodirte Maſſe, wenn ſie ſich im Fluge gleich noch ſo ſehr theilte, nach einem beſtimmten ſenkrechten oder ſchrägen Aufſteigen von der Sonne gleich wieder in ſie zurückſtürzen; anſtatt alles Kreislaufes würde ein einziges Stück einer Ellipſe beſchrieben werden, welche die Maſſen wieder mit der Sonnenmaſſe vereinigte.

So beſtätigt ſich durch alle dieſe Schriften der Satz, daß eigentlich in Schellings Naturphiloſophie nichts a priori konſtruirt wird, ſondern daß dieſe Konſtruktion eine bloße Täuſchung iſt, welche die Erzählung der Erfahrungen nur nochmals wiederholt. Daraus läßt ſich ſchon vorläufig beurtheilen, was eigentlich der wahre Werth dieſer Naturphiloſophie ſeyn wird. Schelling nennt ſie zuweilen ſelbſt abſoluten Empirismus, und daran thut er ſehr recht. Die philoſophiſchen oder halbmathematiſchen Konſtruktionen der Erſcheinungen ſind eine bloße Beſchwerung für die reine Darſtellung der Erfahrung; erſt wenn das Ganze von dieſen durchaus befreyt würde, würde es ſich in ſeiner ſchönſten Geſtalt darſtellen, der wahre Werth liegt einzig in den groſſen Kombinationen der Erfahrungen ſelbſt als ſolcher.

Um dies deutlicher zu machen, muß ich aber noch ins beſondere eine dritte Behauptung aufſtellen und zu beweiſen ſu chen. Es wird aus dem vorigen erhellen, daß Schelling, wenn er von der Erfahrung ausgeht, dieſe auch in ſeiner Konſtruktion nur wiederholt, ohne ein Princip a priori hinzuzuthun oder ſie von etwas höherem abzuleiten. Allein es liegen ſeinem Syſteme denn doch auch philoſophiſche Prämiſſen zu Grunde nach denen dies Ganze geordnet wird. In Rückſicht dieſer behaupte ich nun:

3) Wo Schellings naturphiloſophiſche Konſtruktionen von der Philoſophie ausgehen, ſind ſie durchaus leer, ſie beſtimmen gehaltloſe Formen durch die nichts erklärt wird. Seine Kategorien der Phyſik ſind ein unhaltbarer Gedanke, und mit der ganzen Deduktion der Grundkräfte und der Ableitung des Magnetismus der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes aus denſelben iſt nichts gewonnen.

Schellings Ideen laſſen ſich leicht genetiſch verfolgen. Er ging aus von einer allgemeinen Kombination unſers Wiſſens, überhaupt nach ſeiner Identität und Differenz. Hier zeigten ſich folgende Hauptmomente.

1) Unſer ganzes Wiſſen trennt ſich in das Wiſſen um die Intelligenz und um die äuſſere Natur; *Idealismus* und *Realismus* zwiſchen denen die höchſte Indifferenz liegt.

2) In den einzelnen Theilen geht eine dreytheilige Eintheilung durch alles durch, welche auf der ideellen Seite z. B. als Anſchauung, Reflexion und abſoluter Willensakt vortritt.

3) Auf der reellen Seite zeigt ſich die Natur als ein ohne Ende fortgehendes endliches Werden, welches im allgemeinen als *dynamiſcher Proceß* gedacht werden kann. In dieſem unterſcheiden ſich leicht eine niedere *anorgiſche* und eine höhere *organiſche Potenz*, welche zweyte mit der ideellen Seite in Berührung kommt. (Zwiſchen beyden wird wegen

der dreyfachen Eintheilung ſpäter eine zweyte Potenz geſtellt, welche durch das Licht ſich andeutet).

4) In der anorgiſchen Natur zeigt ſich jene Dreyheit als Magnetismus, Elektricität, chemiſcher Proceß, in der organiſchen als Bildungskraft, Irritabilität, Senſibilität.

So viel willkührliches in dieſer Kombination iſt, ſo läßt ſich doch wirklich durch dieſelbe ein Ganzes darſtellen, und das regulative Princip, überall dreyfache Eintheilungen vorauszuſetzen, war wenigſtens im allgemeinen durch das philoſophiſche Princip der ſynthetiſchen Eintheilung überhaupt (Bedingtes, Bedingung und Begriff des bedingten unter ſeiner Bedingung nach Kant; Theſis, Antitheſis, Syntheſis nach Fichte oder das Endliche, Unendliche und Ewige) ſchon gegeben, ſomit alſo auch die Erlaubniß überall damit einen Verſuch zu machen.

Es kam nun darauf an die empiriſch aufgefundenen Momente abzuleiten. Dabey bleiben wir bey der erſten Potenz der anorgiſchen Natur ſtehen. Schelling vergleicht die drey Potenzen des niedern dynamiſchen Proceſſes zuerſt Einl. S. 59. u. f. mit der Form der Syntheſis überhaupt. Die Form alles anorgiſchen dynamiſchen Proceſſes iſt Indifferenziirung differenter, entgegengeſetzter Thätigkeiten d. h. jedes Phänomen entſteht hier durch die Gegenwirkung verſchiedener Kräfte, welche ſich ſelbſt überlaſſen in Gleichgewicht oder Indifferenz der Wirkungen ausgeht. Dies wird vorausgeſetzt, und daraus ſoll nun S. 69. folgen: „Es ſoll ſo viele Stuffen des dynamiſchen Proceſſes geben, als es Stuffen des Ueberganges aus Differenz in Indifferenz gibt." Hieraus werden denn Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß abgeleitet, aber ganz willkührlich nach einen fremden Eintheilungsgrund, nemlich dem, ob die Differenz ſich in demſelben Subſtrat zeigt wie beym Magnetismus oder in verſchiedenen wie bey Elektricität und chemiſchen Proceß. Der Unterſchied der leztern kommt nicht einmal rein heraus, man hilft ſich mit dem unbeſtimmten Ausdruck:"

„Auf der zweyten Stuffe hatte der eine Faktor des Produktes nur ein relatives Uebergewicht, auf der dritten wird er ein abſolutes erlangen.“

Dieſe Unterſcheidung der drey Proceſſe iſt nun ſo formell und gehaltlos, daß ſich daraus gar nichts weiter folgern läßt. Wenn wir von dieſen drey Proceſſen nichts wüßten als, beym magnetiſchen zeigt ſich die Differenz in demſelben Subſtrat, beym elektriſchen in verſchiedenen mit relativem, und beym chemiſchen mit abſolutem Uebergewicht des einen Faktors, ſo würden wir daraus die Natur jener Proceſſe auf keine Weiſe ableiten können.

Später führte Schelling im Syſt. d. t. Ideal. S. 176. u. f. und im erſten Bande der Zeitſchrift für ſpek. Phyſ. in der Deduktion der Kategorien der Phyſik die Idee aus, daß jene Eintheilung mit der Trennung der drey Dimenſionen des Raumes und der Erfüllung deſſelben nach ſeinen drey Dimenſionen zuſammenhänge. Dieſe Idee hat auf den erſten Anblick viel für ſich. Im Magnetismus treten entgegengeſetzte Kräfte von einem Punkte aus in entgegengeſetzten Richtungen auseinander, welches in einer Dimenſion konſtruirbar iſt; die Elektricität afficirt nur die Oberfläche der Körper; im chemiſchen Proceß durchdringen ſich Maſſen einander. Weiter verfolgt erſcheint aber dieſe Idee nur als ein witziger Einfall mit dem nichts anzufangen iſt. Der Ausdruck, die Länge, Breite und Dicke wird durch den magnetiſchen, elektriſchen und chemiſchen Konflikt der Kräfte konſtruirt, iſt ganz falſch; es liegt darin weiter nichts als, ohne Länge, Breite und Dicke können dieſe Proceſſe nicht vorgeſtellt werden. Wenn ich mir das Auseinandertreten entgegengeſetzter Kräfte von einem Punkte aus vorſtellen ſoll, ſo muß ich mir Länge, oder Nebeneinanderſeyn nach einer Dimenſion vorſtellen können; wenn ich mir mannigfaltige Verhältniſſe verſchiedener Punkte gegen einander vorſtellen ſoll, ſo wird Breite d. h. Nebeneinanderſeyn nach zwey Dimenſionen erfordert u. ſ. w. Ich kann jene Proceſſe nur im Raume nach ſeinen drey Dimenſionen denken, aber jene Dimenſionen entſtehen mir nicht durch dieſe Gegenſätze, ſondern ſie ſind für mich weit urſprünglicher, und ich kann neben jenen

Uebrigen noch eben ſo gut andere nach den gleichen Formen beurtheilen. Z. B. eine Kraft der zweyten Dimenſion braucht eben nicht eine elektriſche zu ſeyn, eine Kraft, welche als von einem Punkte in die Ferne ſich ausbreitend vorgeſtellt werden kann, muß nach den Verhältniſſen der Kugelflächen um einen Punkt ſich ausbreiten, ſie iſt alſo ebenfalls eine Kraft der zweyten Dimenſion. Oder jede Kraft, die nur ſo vorgeſtellt werden kann, daß ſie von jedem Punkte aus nach allen Richtungen wirkt, kann nur durch den Raum nach allen drey Dimenſionen fortwirken, ſie iſt alſo eine Kraft der dritten Dimenſion. Ferner auf ähnliche Art, wie das Auseinandertreten verſchiedener Kräfte von einem Punkte aus in demſelben Subſtrate, läßt ſich auch bey verſchiedenen Subſtraten das Auseinandertreten entgegengeſetzter Kräfte von einem Punkte aus nach entgegengeſetzten Richtungen, oder das Zuſammentreten nach einem Punkte hin in der erſten Dimenſion konſtruiren. Unter der letzten Form können ſelbſt alle chemiſche Auflöſungs- und Ausſcheidungsproceſſe gedacht werden. Wenn ich ſie nicht ſchon im Raume ſo vor mir ſähe, nach ſeinen drey Dimenſionen, ſo ließe ſich die bloße Form des Auseinander und Zuſammentretens in denſelben auch in einer Dimenſion konſtruiren, mehr kann alſo auch nicht abgeleitet ſeyn. Oder ein anderes Beyſpiel. Die Schemate, Linie, Winkel und Dreyeck, welche Schelling für die drey Proceſſe angibt, entfernen ſich genau zugeſehen nicht von der erſten Dimenſion, und der Galvaniſche Proceß kann nach dieſer Vorſtellungsart nicht einmal als ein Proceß der dritten Dimenſion angeſehen werden, ſondern er iſt ein bloß unter der Bedingung von zwey Dimenſionen möglicher Proceß der erſten; ſeine Form beruht auf der Kette d. h. auf der in ſich zurückkehrenden Linie. Bey der Berührung heterogener Metalle wird durch die Vertheilung der Elektricität ein Proceß der erſten Dimenſion bewirkt; durch die Verbindung der Metalle nach entgegengeſetzter Richtung in der Kette durch bloße Leitung aber die Bedingung zu einer ſich immer wiederholenden Reaktion gelegt, indem die unmittelbare Berührung der Metalle immer trennt, die mittelbare wieder verbindet. Außerdem zeigt ſchon die Voltaiſche Säule für ſich einen eben ſo reinen Längenproceß als der Magnet. Doch dies führe ich hier nur an, um die Willkührlichkeit der obigen Kombination zu zeigen. Der beſtimmte Beweis für meine Behauptung wird dadurch geführt, daß ich die Richtigkeit der Schellingiſchen Deduktion ſelbſt zeige.

a. Schellings Deduktion ſetzt immer ſchon den Raum mit ſeinen drey Dimenſionen voraus, wenn er ihn konſtruiren will.

Man ſehe erſtlich die Deduktion im Syſt. d. transc. Ideal. von S. 169. — 185. Hier wird gleich anfangs die erſte poſitive Grundkraft durch Expanſion von einem Punkte aus vorgeſtellt; eine Vorſtellung, die nur für den Bedeutung hat, dem die Anſchauung des Raumes ſchon bekannt iſt. Aber am vollſtändigſten ſteht dieſe Deduktion in der Deduktion der Kategorie der Phyſik a. a. O. Man geht davon aus: die Materie ſoll durch die Gegenwirkung entgegengeſetzter Kräfte conſtruirt werden. §. 6. wird gezeigt, daß dieſe Kräfte in abſolutem und nicht in relativem Gegenſatz ſeyn müſſen. Das würde nun eigentlich heißen, ſie ſeyen ein reines plus und minus gegen einander, aber ſo will es hier nicht verſtanden ſeyn; vielmehr erklärt man den Ausdruck ſo: „ſie müſſen ſich von einem Punkte aus nach entgegengeſetzten Richtungen entgegenſtehen.“ Wer nun hier nicht ſchon aus der reinen Anſchauung des Raumes oder allenfalls der Zeit die Vorſtellung vom Punkt und Gegenſatz der Richtung mitbringt, dem wird ſie nicht konſtruirt oder auch nur aufgewieſen, ſondern ſie wird ſchlechthin vorausgeſetzt. §. 8. wird dieſer Gegenſatz näher ſo beſtimmt: daß die poſitive Kraft expandirend vom Punkte A aus, die negative aber unmittelbar in die Ferne wirken könne.“ Hier wird eben ſo die Vorſtellung von Nähe und Ferne aus der Anſchauung des Raumes vorausgeſetzt. Oder um dieſes unbedeutende der angeblichen Konſtruktion ganz deutlich zu ſehen, ſo leſe man §. 18. und 19. wie folgt:

„§. 18. Beyde Kräfte ſo lange ſie in relativem Gleichgewichte ſtehen, beſtimmen ſich wechſelſeitig die Direktion, ſo

„daß die negative nur in der entgegegeſetzten der poſitiven, dieſe nur in der entgegengeſetzten Richtung der negativen, beyde von dem gemeinſchaftlichen Punkte C aus ſich trennen können. Sobald nun dieſer Punkt aufgehoben iſt, ſo wird erſtens die expanſive Kraft von dem Punkte A aus ihre Wirkung nach allen Richtungen erſtrecken können. Man betrachte den Punkt A vorerſt bloß als einen mechaniſch beweglichen, ſo kann dieſer Punkt als umgeben von einer unzähligen Menge Richtungspunkte gedacht werden, gegen welche er alle ſich bewegen kann, jedoch ſo, daß wenn er ſich für die Eine Richtung entſchieden hat, er ferner nur dieſer Einen folgen kann. Da nun aber dieſer Punkt eine dynamiſche Bewegungskraft hat, ſo wird er nach allen dieſen Punkten zugleich ſich bewegen können. Man abſtrahire, aber indeß davon und laſſe ihn nur der einen Richtung nach B. folgen, ſo wird er ſchon in dem nächſten Punkte der Linie, den wir durch c bezeichnen, wieder von einer gleichen Menge Richtungspunkte umgeben ſeyn, unter welchen auch der Richtungspunkt B. mit begriffen iſt. Da er nun nach allen dieſen Richtungen ſich bewegen kann, ſo wird er zwar fortfahren in der Richtung A B. ſich zu bewegen, aber zugleich in c und jedem folgenden Punkte der Linie anderen Richtungen folgen, welche mit der urſprünglichen A B. Winkel bilden. Es wird alſo zu der urſprünglichen Dimenſion der Länge die der Breite hinzu gekommen ſeyn."

„§. 19. Daſſelbe läßt ſich nach dem, was §. 17. erinnert worden iſt, auf gleiche Weiſe von der negativen oder attraktiven Kraft zwar weniger anſchaulich, jedoch eben ſo ſtreng beweiſen. Die negative Kraft wirke von einem Punkte A aus, ſo wird, wenn A ein Gleichgewichtspunkt beyder Kräfte iſt, die negative nur in der entgegengeſetzten Richtung der poſitiven alſo z. B. in der Richtung A C wirken.

„Sind aber beyde Kräfte abſolut getrennt, ſo wird die negative ſchon in A, und wieder in jedem Punkte der Linie A C ihren negativen Einfluß nach allen Richtungen zu ſerſtrecken, alſo eben ſo wie die poſitive in Länge und Breite wirken."

Ich frage woher weiß man hier etwas von Bewegung, woher hat man die Nachricht, daß von jedem Punkte o neben A wieder viele Richtungen möglich ſeyen, welche mit den erſtern Winkel machen, wenn man nicht den ganzen Raum ſchon vorausſetzt. Von einer Konſtruktion oder Deduktion des Raumes kann alſo hier gar nicht die Rede ſeyn.

b. Durch das Verhältniß, welches Schelling für die Grundkräfte annimmt wird die Erfüllung des Raumes nicht konſtruirt, ja ſeine eigne Vorſtellungsart nicht einmal möglich gemacht.

Es war leicht einzuſehen, daß durch einen bloßen reellen Gegenſatz der Kräfte (reines + und —) nichts auszurichten ſey. Schelling ſtellt daher die poſitive Kraft als bloße Expanſion durch den Raum von einem Punkte aus, die negative als Beſchränkung der Expanſion als Kontraktion vor. Dadurch allein iſt aber weder Attraktion verſchiedener Punkte noch Undurchdringlichkeit geſetzt, dieſe ergibt ſich erſt durch die dritte Kraft, die Schwere. (Wenn ich nemlich eine elaſtiſche Materie annehme, in der Attraktion nach einem Punkte ſtatt findet, ſo iſt Kontraktion wol Folge der Attraktion, aber wenn ich blos Kontraktion für ſich ſetze, ſo ſetze ich damit nur Schranken der Expanſion ohne Attraktion.) Er ſollte daher auch nie die Worte Expanſions- und Kontraktions-Kraft oder poſitive und negative Kraft mit denen der Repulſiv- und Attraktiv-Kraft ſynonym gebrauchen, denn ſo wol Repulſion (Undurchdringlichkeit) als Attraktion wird ihm erſt durch die Schwerkraft wirklich. Wie aber alsdann die Repulſivkraft eigentlich konſtruirt wird, läßt ſich nicht wohl einſehen. Die Schwerkraft für ſich wird bloß für die Attraktion verſchiedener Punkte poſtulirt (a. a. O. Heft. 2. im Anfange.), die Undurchdringlichkeit ſoll durch ihren Konflikt mit der Expanſion reſultiren. Aber dieſe Expanſionskraft, dieſe Kraft der Ausbreitung von irgend etwas durch den Raum iſt ein ſo laxer Begriff, daß ſich damit gar nichts anfangen läßt. Die Materie (nach Schelling als Produkt) erſcheint als erfüllter Raum. Kant konſtruirte dieſe durch

Repulſiv- und Attraktiv-Kraft, Schelling vereinigt die beyden Kantiſchen Kräfte im Begriffe ſeiner Schwerkraft, ſetzt dieſer aber noch zwey urſprüngliche Kräfte an die Seite, eine expandirende und eine für die Expanſion ſchlechthin negative, kontrahirende Kraft, durch welche allein die zwey erſten Dimenſionen des Magnetismus und der Elektricität konſtruirt werden ſollen. Ich behaupte aber, daß dieſe beyden Kräfte uns nichts als bloße Worte geben.

Man könnte Schelling erſtlich ſchon einwenden, da dieſe Kräfte für ſich ohne alle Zurückſtoßung und Undurchdringlichkeit und ohne alle Anziehung gar nicht in die Erſcheinung fallen können, wie denn da doch Kohäſion, Magnetismus und Elektricität, welche durch ſie allein konſtruirt werden, in dieſer Erſcheinung vorkommen können. Allein ich wähle lieber die anſchaulichſte Darſtellung. Seine beyden Kräfte laſſen die Trennung, wodurch Magnetismus und Elektricität motivirt wird gar nicht zu. Man leſe nur den vorhin angeführten §. 19. und vergleiche damit die erſten Angaben über die negative Kraft §. 6. Offenbar wird hier die Denkbarkeit einer für ſich ohne Gegenſatz ſich verbreitenden Kontraktionskraft nur erſchlichen. Sie war ja nach §. 6. etwas nur negatives, beſchränkendes, und was kann man ſich auch bey Kontraktion anders denken? für ſich iſt ſie alſo gar nicht vorſtellbar. Sie kann nicht einmal im Magnetismus ſich von einem Punkte aus von der expandirenden trennen, denn ſie zeigt ſich nur da, wo die Expanſion Grenzen hat, darüber hinaus iſt ſie gar nicht, ſonſt müßte ſie etwas poſitives für ſich ſeyn gegen die Vorausſetzung. Noch viel weniger aber läßt ſie ſich nach § 19. im elektriſchen Gegenſatz denken, wo ſie ſich allein von einem Punkte aus verbreiten ſoll, denn ſie iſt ja ihrem Weſen nach gerade das Gegentheil der Verbreitung oder Expanſion, ſie iſt bloß Beſchränkung der Expanſion. Selbſt die magnetiſche Linie läßt ſich alſo aus Schellings Prämiſſen gar nicht konſtruiren, denn ſie hat für jede Richtung der Expanſion §. 8. vom Punkte A aus nur noch einen Punkt B, in dem die Expanſion begränzt wird und über den hinaus durch den Punkt A nichts geſetzt iſt, das verlangte Auseinandertreten der Kräfte [illegible] entgegen geſetzten Richtungen, welches der empiriſche Magnet zeigt, iſt alſo gar nicht abgeleitet.

Ich will aber Herrn Schelling hier wohl aufweiſen, was er eigentlich hat ſagen wollen, was ihm aber nicht ganz gelungen iſt. Er hat ſeinen Gegenſatz aus der Erfahrung von den magnetiſchen und elektriſchen Kräften abſtrahirt und daher hätte er eigentlich ungefähr folgende Reſultate erhalten ſollen.

1) Die abſolute Produktivität der Natur muß urſprünglich gehemmt werden, dies iſt nur durch eine in ihr liegende Differenz möglich. Damit aber dieſe Differenz in die Identität der Natur komme muß es allgemeines Geſetz des Homogenen werden, daß es ſich entzweye. Dagegen iſt aber jedes heterogene in der Identität befaßt und muß ſonach eine Tendenz zur Vereinigung zeigen.

2) Die Form der urſprünglichen Entgegenſetzung im Raume iſt Abſtoßung und Anziehung, als Kraft der Entfernung und Annährung (die Folge davon iſt Expanſion und Kontraktion für das einzelne.)

3) Die Konſtruktion der Materie geſchieht durch das beſtändige Anziehen des heterogenen und das Abſtoßen des homogenen, wodurch

4) unmittelbar bey einem Punkte, in dem entgegengeſetztes noch vereinigt, aber in Trennung begriffen iſt, Kohäſion in die Länge bewirkt wird = Magnetismus, (Auseinandertreten).

5) Dieſes wechſelſeitig anziehende und abſtoßende in zwey Subſtrate getrennt, gibt unbeſtimmte Verhältniſſe der zweyten Dimenſion = Elektricität, (Ausbreitung).

6) Die nemliche Anziehung und Abſtoßung in der dritten Dimenſion gibt Intusſuſception und Sekretion = chemiſchem Proceß, (Durchdringung).

7. So würde durch die graduelle Homogenität und Heterogenität von allem gegen alles die undurchdringliche, ſchwere Raumerfüllung als Materie konſtruirt.

Konſequenter wäre dieſe Darſtellung wenigſtens als die von Schelling gegebene. Aber eben um ſo leichter läßt ſich der Fehler in derſelben zeigen. Sie hält keine mathematiſche Kritik aus. Eine Anziehungskraft kann immer nur gegen einen beſtimmten Richtungspunkt gedacht werden, um den ſie Sphären der Anziehung bildet. Dagegen iſt eine urſprüngliche Sphäre der Rückſtoßung unmöglich; denn jede urſprüngliche Rückſtoßung muß wegen der Stetigkeit der Raumerfüllung expandirende Elaſticität ſeyn, in der jeder einzelne Punkt zurückſtößt also keinem eine Sphäre der Repulſion zukommt. In unſerer Darſtellung iſt alſo in 3) der Fehler, daß anziehende und rückſtoßende Kraft gleichartig angenommen und alſo Sphären der Rückſtoßung, welche nur als abgeleitete Kräfte durch Stoß bewegter Maſſen gedacht werden können, zu etwas urſprünglichem gemacht werden. Eben ſo iſt die ſtarre Kohäſion in 4) wodurch ein Magnet ſich an den andern reiht, nothwendig nur eine abgeleitete, weil, um einen Magneten möglich zu machen, ſchon eine ſtarre Linie gegeben ſeyn muß, in der wenigſtens drey Theile die zwey Pole und der Indefferenzpunkt unterſchieden werden können.

Wenn wir dieſe letztere Reſultate nur ein wenig genauer anſehen, ſo ergibt ſich aus ihnen folgender Satz:

4) Es iſt keine andere Konſtruktion der Materie a priori möglich, als die philoſophiſch-mathematiſche welche Kant im Ganzen richtig in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft aufgeſtellt hat.

Ich werde dieſe Behauptung dadurch rechtfertigen, daß ich erſtlich Schellings Darſtellung auf die Kantiſche zurückführe und dann zeige, welche Fehler der Kantiſchen Vorſtellungsart ſie eigentlich in Mißkredit gebracht, durch die es nemlich ſchien, als ob die qualitative Differenz der Materie durch dieſe Kantiſche Konſtruction nicht möglich gemacht werde. Ich werde zeigen, daß nach einiger Berichtigung, nicht eine Erklärung der qualitativen Differenzen der Materie, denn die wäre eine unmögliche Forderung, ſondern eine Aufſtellung der wirklich vorhandenen Differenzen unter den Bedingungen der Kantiſchen Konſtruktion möglich ſey.

Der weſentliche Unterſchied in Schellings und Kants Verſuch einer Konſtruction der Materie a priori liegt darin, daß Kant vom Subſtrate, dem Seyn der materiellen Subſtanz ſelbſt ausgeht. Selbſt Anhänger der Kantiſchen Naturwiſſenſchaft haben geglaubt, Kant wolle die Materie nur durch einen Konflikt der bewegenden Kräfte konſtruiren und ſo das bewegliche ſelbſt zum Produkte machen. Dies iſt aber irrig. Er geht vielmehr unmittelbar von dem beweglichen als materieller Subſtanz aus und betrachtet die Kräfte nur als Eigenſchaften dieſer Subſtanz.

Dagegen behauptet Schelling alles dieſes Subſtrat ſey nur Produkt der urſprünglichen Thätigkeit und in dieſer liege der letzte Grund aller Konſtruktion a priori. Es iſt aber oben ſchon gezeigt worden, daß Schellings Behauptung hier nur von einer falſchen Fichtiſchen Abſtraktion herrührt, durch welche er verleitet wurde, nur reine Produktivität als urſprünglich anzunehmen und in dem beharrenden Seyn ein todtes Produkt zu ſehen, da doch eben nur die ſinnliche Beſchränkung unſrer Erkenntniß uns zwingt die Natur im vorübergehenden Werden aufzufaſſen. Subſtanz und Thätigkeit ſind durchaus für unſre Erkenntniß gleichzeitig und Schellings Begriff vom Daſeyn entſpringt nur aus einer Verwechſelung empiriſcher Begriffe mit rein philoſophiſchen. Urſprünglich iſt das beharrliche Seyn der Subſtanz durchaus das erſte Vorausgeſetzte, in der Erfahrung aber iſt freylich die beharrliche Form in der Erſcheinung oft nur das in einem Produkte gehemmte Werden. Schelling muß doch zuletzt ſelbſt wieder ſeine Aktionen, das rein produktive als ein beſtehendes, einfaches denken.

Die Sache wird deutlicher durch folgendes. Schelling ſagt ſelbſt in der oben angeführten Stelle der Einleitung, daß alle unſre Erkenntniß durch und durch nichts als Erfahrung ſey. Die Erfahrung aber geht in der Erkenntniß der äußern Natur von der ſinnlichen Anſchauung aus, beſtimmt durch dieſe den Gegenſtand der äußern Natur, zuletzt durch lauter Bewegung und Geſetze der Bewegung. In der That enthält auch alles, was Schelling hier konſtruiren will, Magnetiſmus, Elektricität, chemiſcher Proceß u. ſ. w. nichts als Geſetze für Bewegungen, wiewol Schelling nur ſelten beſtimmt auf dieſe Seite der Sache achtet. Wie läßt ſich aber Bewegung vorſtellen, ohne etwas, das in Bewegung iſt, ohne bewegliches, welches das unmittelbarſte voraus zuſetzende iſt. Es iſt alſo hier das Subſtrat als bewegliche Subſtanz im Raume durchaus gleich unmittelbar mit der Thätigkeit in unſerer Erkenntniß. Bewegliche Subſtanz iſt das erſte Vorausgeſetzte ohne welches keine Bewegung und keine Thätigkeit oder Kraft im Raume denkbar iſt. Thatigkeit und Kraft kommen in die Erkenntniß der Materie ſobald ihre Bewegung als veränderlich wahrgenommen wird. Nicht die Kraft iſt das bewegliche, ſondern das Subſtrat des Seyns die Subſtanz ſelbſt, deren Eigenſchaft die Kraft iſt. Was aber auch dieſes am anſchaulichſten macht iſt wieder die urſprüngliche Elaſticität, wodurch allein der Raum erfüllt wird. Denn dieſe iſt durchaus nur denkbar, wiefern jeder Punkt in einer elaſtiſchen Maſſe nach allen Richtungen zurückſtößt, d. h. indem ich der im Raume ſelbſt gegenwärtigen ſtetigen beweglichen Subſtanz die Aktion der Rückſtoſſung in ihrer Theilbarkeit ins Unendliche beylege.

Wenn ſich dieſes nun wirklich ſo verhält, wenn wir von dem Vorhandenſeyn der quantitativ beſtimmten ſtetigen Subſtanz des beweglichen, dem Subſtrat der Materie, als dem urſprünglichen ausgehen müſſen, dem die urſprünglichen Kräfte der Zurückſtoſſung und Anziehung als Prädikate zukommen, ſo wird es zur Rechtfertigung unſrer Behauptung vorzüglich noch darauf ankommen zu zeigen, daß die Kantiſche mathematiſch-dynamiſche Konſtruction hinlange, um das

Hauptproblem, die Erklärung der Differenzen materieller Subſtanzen zu erklären. Die Urſach, warum ſich die Kantiſche Konſtruktion bey dieſer Aufgabe verdächtig gemacht hat, lag einerſeits in einem Fehler und anderſeits in einem Mangel.

Der Fehler iſt, daß Kant mit Newton behauptet die urſprüngliche Anziehungskraft ſtehe nothwendig im Verhältniß mit der Maſſe, das heißt mit der Quantität der Subſtanz, wodurch es denn unmöglich gemacht wird, andere Unterſchiede als die der ſpecifiſchen Gewichte zu erklären, welches Schelling ſehr richtig einſieht.

Der Mangel iſt, daß Kant kein Princip der Geſtaltung anzugeben wußte, und ihm das ſtarre ein bloſſes Problem bleibt.

Dieſen Fehler hat Schelling mit aufgenommen, den dadurch veranlaßten Mangel aber durch andere Vorausſetzungen gehoben. Hingegen der Mangel eines Princips der Starrheit macht auch ihm viel zu ſchaffen. Anfangs ſind ſeine Aktionen einfache Principien einzelner Geſtalten, dieſe verſchwinden aber in der neuen Darſtellung des Syſtems ſeiner Naturphiloſophie (Zeitſch. f. ſpek. Phyſ. B. 2. H. 2.) ganz und treten ihre Functionen an die Kohäſion ab. Der Begriff der Kohäſion iſt aber von Schelling ſehr mißhandelt worden. Er hätte beſſer gethan bey den Kantiſchen Unterſcheidungen zu bleiben. Die Kraft, welche dem Verſchieben der Theile widerſteht, gibt ihnen auch eine beſtimmte Figur, macht ſie ſtarr. Starre Körper von viel Zuſammenhang ſind hart und dehnbar, von wenig Zuſammenhang ſpröde. Nun heißt kohäriren doch offenbar nichts weiter als zuſammenhängen und eine Maſſe, welche frey ihrer Kohäſionskraft überlaſſen iſt, wird ſo ſehr zuſammenhängen als möglich, ſie wird bey einiger Anziehung ihrer Theile in die Ferne in die kleinſte Berührung mit dem äuſſern treten, Tropfen bilden. Starrheit aber widerſteht der Tropfenbildung, ſie iſt alſo von dem Zuſammenhange ganz verſchieden, letztere beſteht für ſich einzig in der Anziehung als Flächenkraft, (das heißt nach Kant Anziehung, die nur in der Berührung wirkt, alſo mit endlichem Momente der Sollicitation), dieſe mag nun durch Druck von auſſen oder wie

ſonſt

ſonſt konſtruirt werden; das Phänomen jeder als Flächenkraft wirkenden Anziehung wird Kohäſion ſeyn.

Aus Mangel an Mathematik (m. ſ. Entw. S. 24. die Anmerkung.) hat Schelling Kanten hierüber ſehr mißverſtanden. Er ſagt: (Zeitſch. f. ſpek. Phyſ. B. 1. H. 2. S. 66.) „Was „Kant über die Kohäſion der flüſſigen Körper ſagt, hat ſei„nen Grund in ſeinen mangelhaften Begriffen über dieſe Ei„genſchaft, die er für eine Flächenkraft hält, (daher er ſie auch „durch den Druk einer äußern Materie begreiffen zu können „glaubt) — und darin, daß er ſich die Neigung der flüſſigen „Körper zur Kugelgeſtalt nicht anders, als aus einer Tendenz „zur größtmöglichen Berührung der Theile unter einander zu „erklären weiß." Kant hat die Schellingiſche Kohäſion, (welche nach ihm Vereinigung von Kohäſion und Starrheit iſt) nie für eine Flächenkraft gehalten. Kohäſion und Flächenkraft bezeichnen beyde bey Kant ganz andere Begriffe als bey Schelling. Ueber die Neigung der flüſſigen Körper zur Tropfenbildung konnte Kant gar nicht in Verlegenheit ſeyn, denn ſie folgte ja unmittelbar aus ſeinen Anziehungskräften, er hat dieſe Neigung und jene angeführte Tendenz nur als verſchiedene Ausdrücke für dieſelben Folgen einer Kohäſion ohne Starrheit angegeben.

Es wäre alſo nach alle dieſem hier eigentlich darum zu thun, dem eben genannten Fehler zu verbeſſeren und den Mangel zu heben. In dieſer Rückſicht ſtelle ich folgende Reſultate zuſammen.

1) Die Grundkräfte der Bewegung ſind die Urſachen der einfachſten Verhältniſſe der Bewegung, aus denen alle Bewegung zuſammengeſetzt iſt.

2) Alle Bewegung iſt relative Bewegung; die einfachſte iſt die geradlinige mit einem beſtimmten Grade von Geſchwindigkeit relativ zwiſchen zwey Maſſen gedacht; Annäherung oder Entfernung.

3) Die Grundkräfte ſind urſprüngliche Kräfte der Annäherung oder Entfernung, welche zwey Maſſen re-

lativ auf einander zukommen. Die urſprüngliche Anziehung wirkt aber in alle Weiten nach dem Geſetze der Ausbreitung von einem Punkte; die urſprüngliche Zurückſtoßung hingegen iſt nur als Elaſticität, in der Berührung oder nach dem Verhältniſſe des Raumes ſelbſt möglich.

4) Zwey gegebenen Maſſen kommt bey gegebener Entfernung oder in Berührung ein beſtimmter kleinerer oder größerer Grad einer urſprünglichen Anziehung oder Abſtoßung zu, wodurch nach Beſchaffenheit der Umſtände eine mechaniſche oder chemiſche Reaktion zwiſchen beyden bewirkt wird.

Alle Verhältniſſe der Grundkräfte ſind alſo ſpecifiſch; und eben daß in unſerm Sonnenſyſtem in den großen Verhältniſſen der Anziehung ſich keine ſpecifiſche Verſchiedenheiten zeigen, beweiſt: daß die Gravitation hier durch eine phyſikaliſche höhere Urſach modificirt wird, wodurch dieſe Homogeneität der Maſſe in unſerm Sonnenſyſtem bewirkt wurde. Urſprünglich iſt die Maſſe nicht nothwendig im Verhältniſſe mit der Schwere. Es läßt ſich vielmehr a priori gar kein Verhältniß der Kräfte zur Maſſe beſtimmen, ſondern dieſe Verhältniſſe ſind eben das ſpecifiſche, wodurch die Differenz der Materie beſtimmt wird; ſie ſind das rein empiriſche, das zufällige in der einzelnen mathematiſchen Zuſammenſetzung.

Durch dieſe Sätze wäre alſo wenigſtens die Möglichkeit gezeigt, die erſte vorhin angegebene Beſchwerde zu heben. In Rückſicht eines Princips der Geſtaltung hingegen wußte Kant ſelbſt keinen Ausweg (a. a. O. S. 93.) und doch lag dieſes Princip ihm ſehr nahe, allein er hatte zu ſeinen mathematiſchen Konſtructionen hier ſelbſt nicht hinlängliches Zutrauen.

5) Wenn bey einer chemiſchen Durchdringung das ungleichartige ſich ſtärker anzieht als das gleichartige, ſo wird der Ueberſchuß dieſer Anziehung ein Moment

> des Widerſtandes gegen die Verſchiebung der Theile, weil dadurch der Zuſammenhang des ungleichartigen aufgehoben und der des gleichartigen hergeſtellt werden würde, wo aber dem Verſchieben der Theile in einer Maſſe wiederſtanden wird, da iſt Starrheit. Ferner jedes ſtarre iſt unter einer beſtimmten Figur. Das Princip der Geſtaltung iſt alſo zugleich mit der chemiſchen Durchdringung in die Konſtruktion eingeführt, wenn es gleich noch nicht gelungen iſt dieſe Konſtruktion mathematich weiter auszuführen

Wir begnügen uns hier die Möglichkeit einer Löſung der Aufgabe aus den Principien der Kantiſchen Konſtruktion gegeben zu haben. (Schon vor mehrern Jahren habe ich etwas freylich noch ſehr unvollſtändiges aber doch ausführlicheres über dieſe Sache geſagt in Scherers Journal für theoretiſche Chemie.)

Für jeden, der eine einigermaaßen gebildete mathematiſche Anſchauung beſitzt, wird es deutlich ſeyn, daß durch das bisher geſagte die Möglichkeit einer allgemeinen Konſtruktion der Materie a priori aufgewieſen ſey. Allein für die Fortſetzung dieſer Konſtruktion bis zum einzelnen fehlen uns durchaus die Kräfte.

Die Mathematik ſpielt in dem tiefverborgenen Innern der Natur in unermeßlichen Zuſammenſetzungen eine Intrigue von der wir nur die entfernteſten Folgen zu erblicken vermögen. Wir können in der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft niemals weiter, als bis zur Beſtimmung der allgemeinſten Formen gelangen; jede weitere Ableitung würde Zuſammenſetzungen fordern, deren Mühſamkeit ſich nicht belohnte, oder deren Verwicklungen unſrer Einbildungskraft weit überlegen wären. Indeſſen ließe ſich freylich dieſe Wiſſenſchaft noch ſehr viel weiter ausbilden, aber, daß dies ſo bald geſchehen wird, iſt nicht zu vermuthen, weil dieſe Ausbildung uns vor der Hand wenig Vortheile verſpricht und die Experimentalphyſik dagegen nach einer andern Idee bearbeitet werden kann, welche uns ſchneller und gerade auf die intereſſanteſte Weiſe mit der Natur bekannt macht. Ich meine diejenige Idee, welche in ihrer größten Allgemeinheit ausgeſprochen in Schellings Schriften zuerſt erſchien und eben das wahre in ſeiner Naturphiloſophie ausmacht. Wir nehmen nach dieſer Idee nur die allgemeinſten Regulative aus der Philoſophie und Mathematik auf, halten uns aber übrigens einzig an die Erfahrung, um aus der bloßen Kombination derſelben die Geſetzmäſſigkeit ihrer großen Formen zu errathen. Unſer Gewinn iſt hier eine ungleich weniger mühſame, ungleich lebendigere Darſtellung; dort arbeitete die in Feſſeln gehaltene mathematiſche Einbildungskraft, hier iſt die Phantaſie faſt im freyen Spiele thätig; dort war Arbeit, hier iſt faſt nur Unterhaltung, welche aber eben vor der Hand bey ungeübten leicht in Spielerey ausartet.

Idee einer Naturphiloſophie nach hevriſtiſchen Maximen.

Es wird nöthig ſeyn, den zuletzt aufgefundenen Unterſchied einer mathematiſchen Naturwiſſenſchaft von der Schellingiſchen regulativen ſpekulativen Phyſik noch genauer zu beſtimmen. Um aber dazu im Stande zu ſeyn müſſen wir noch mehr zur Trennung des fremdartigen aus der Schellingiſchen Darſtellung ſelbſt beytragen.

a) Unvollſtändigkeit der bißherigen Schellingiſchen Schriften über dieſen Gegenſtand.

Eine Ueberſicht der Schellingiſchen Naturphiloſophie wird dadurch ſehr erſchwert, daß für ihn ſelbſt die Wiſſenſchaft noch in Metamorphoſen begriffen iſt. Man vergleiche z. B. was Einleitung. S. 77. über den Galvanismus geſagt wird mit Zeitſch. B. 2. H. 2. S. 88-90. und überhaupt die ganze Verſchiedenheit der Darſtellung des Entwurfes und jenes Heftes der Zeitſchrift. Letztere Darſtellung iſt die neuere, an ſie müſſen wir uns alſo eigentlich halten. Aber bey der Umſetzung der Ideen in dieſelbe iſt darin ein großer Fehler vorgefallen, daß es eigentlich in derſelben gar kein Princip des außer und neben einander gibt. Die Aktionen des Entwurfes ſind hier weggefallen, die Funktionen derſelben muß der Magnetismus als Bedingung der Kohärenz mit übernehmen. Aber eben, daß hier von Kohärenz außereinander befindlicher Theile geſprochen wird (nach §. 67. und §. 71.) iſt bloſſe Erſchleichung.

Der Zuſammenhang der Sätze iſt folgender:

„§. 65. A und B (Attraktiv und Expanſivkraft) in relativer Identität der zweyten Potenz geſetzt, ſind unter der Form der Linie §. 46. Zuſ. geſetzt."

„§. 67. Die Form dieſer Linie iſt das bedingende der Kohäſion. Denn in jedem Punkte derſelben ſind A und B, Attraktiv und Expanſivkraft in relativer Identität. Es iſt alſo zwiſchen je zwey Punkten dieſer Linie eine Kraft, welche ihrer Entfernung von einander widerſteht d. h. Kohäſion."

„Zuſatz. Das identiſche A = B unter der Form der relativen Identität von A und B geſetzt, iſt alſo Kohäſionskraft."

„§. 68. Die Form dieſer Linie iſt die des Magnetismus."

„§. 71. Der Magnetismus iſt das bedingende der Geſtaltung. Folgt aus §. 67. Zuſ."

Davon abgeſehen, daß in §. 67. höchſtens Zuſammenhang bewieſen iſt und in §. 71. gleich auf Geſtaltung, Starrheit geſchloſſen wird, ſo beruht der Hauptſache nach das Ganze auf der Linie §. 46. Zuſatz.

Dieſer Zuſatz ſagt aus: Die Form des Seyns der abſoluten Identität kann allgemein unter dem Bilde dieſer Linie gedacht werden

$$\begin{array}{ccc} \overset{+}{A} = B & \qquad\qquad\qquad & A = \overset{+}{B} \\ \hline & A = A & \end{array}$$

worin Subjektivität (A) und Objektivität (B) nach entgegengeſetzten Richtungen überwiegend geſetzt werden. Nach dieſem Schema laſſen ſich nun allerdings einzelne Potenzen (§. 23.) denken, in denen das identiſche A = A unter A oder B mit überwiegender Objektivität oder Subjektivität geſetzt wird, oder

Metamorphoſen (§. 76.) in denen das überwiegende Subjektive und Objektive nach den entgegengeſetzten Richtungen mehr oder weniger auseinander tritt.

Und wenn nach §. 47. die konſtruirte Linie die Form des Seyns der abſoluten Identität im einzelnen wie im Ganzen iſt, ſo kann ich dies auch bey der Identität und Totalität jeder einzelnen Potenz oder Metamorphoſe wiederholen. Aber, was hier ganz unmöglich bleibt, iſt in das einzelne B für ſich, die Ausdehnung (nach §. 44.) oder in das A für ſich, den Gedanken (§. 44.) irgend eine Trennung zu bringen, Theile in der Ausdehnung oder ein ausgedehntes neben dem andern, einen Gedanken neben dem andern vorzuſtellen. Denn überall iſt das gleiche A = A nur mit überwiegenden A oder B geſetzt (§. 46. Erläuterung). Es werden durch dieſe Linie durchaus nur graduelle Unterſchiede von Intenſitäten aber keine Extenſion möglich gemacht. Es iſt alſo mit dieſer Linie durchaus kein außer und nebeneinander ſeyn z. B. im Raume abgeleitet, ſondern ſie geht nur auf Unterſcheidungen von Artbegriffen, wodurch das ganze A = A unter irgend einer Form des Seyns im einzelnen mit überwiegenden A oder B geſezt wird. Daher könnten wol Geſetze, (wie z. B. §. 72.) wodurch ſich Arten von Materien unterſcheiden laſſen oder ein Geſetz, wie §. 78. Zuſ. Alle Materien ſind Metamorphoſen des Eiſens, von jener Linie abhängig ſeyn, aber keine Konſtruktion des neben einander befindlichen, mit gleicher Quantität, denn es gibt darin nur graduelle Trennungen der Intenſion aber keine Theile des ausgedehnten.

Ueberhaupt ſcheinen die Aktionen des Entwurfes als einfache eine beſtimmte Geſtalt producirende Entelechien nur Reſte einer früheren Vorſtellungsart des Verfaſſers zu ſeyn, indem keine theoretiſche Einheit im Syſteme iſt, ſo lang die Erfüllung des Raumes einmal durch dieſe und dann durch die bewegenden Grundkräfte konſtruirt wird. Aber damit, daß er ſie ſpäter ganz weg läßt, begeht er wieder einen Fehler, indem jene Kräfte ihre Stelle nur halb erſetzen; die Erfüllung des Raumes zu konſtruiren iſt wol durch ſie ein Verſuch geſchehen, aber die theilbare Ausdehnung ſelbſt iſt nicht konſtruirt.

Mehrere Beyſpiele von Veränderungen, die bey der unbeſtimmten Sprache leicht abgeleugnet werden könnten, will ich hier nicht anführen. Unfehlbar würden aber dieſe Veränderungen noch weit größer geworden ſeyn, wenn die Hauptunterſcheidungen und Gegenſätze des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes oder der Bildungskraft, Irritabilität und Senſibilität nicht durch die angeblich philoſophiſche Begründung vor Angriffen geſichert wären.

Ueberhaupt iſt die Darſtellung der Naturphiloſophie in der Zeitſchrift durchaus ſpekulativ, ſie entſpringt hier aus den oberſten Principien von Schellings Spekulation überhaupt. Gegen dieſe Spekulation haben wir uns ſchon oben erklärt, wir haben gezeigt, daß die Konſtruktion des Univerſums durch die Entgegenſetzung eines Subjektiven und Objektiven in der abſoluten Identität nichtig ſey, indem der Unterſchied von Subjekt und Objekt, ſo gut wie jeder andere in der Erfahrung gegebene, nur empiriſch, den andern nicht übergeordnet, ſondern nebengeordnet ſey. Das philoſophiſche dieſer neuen Darſtellung, ihre ganze Grundlage muß alſo wegfallen; in Rückſicht der Erfahrung aber ſteht ſie den frühern meiſtentheils ſehr nach. Eben durch dieſes philoſophiſche iſt ſie ſehr monoton und leer geworden. Ihr faſt einziges Princip iſt §. 81. „Jeder Körper hat im Allgemeinen das Beſtreben ſeine Kohäſion im Ganzen zu erhöhen." Was wird durch dieſe Wanderungen der Kohäſion nicht alles erklärt! Aber auch auf welche monotone Weiſe. Man erfährt wol: daß die magnetiſchen und elektriſchen Verſchiedenheiten der Körper, die Verſchiedenheiten der Temperatur und die der Farben nur auf verſchiedenen Verhältniß der Faktoren der Kohäſion beruhen, wie aber Magnetismus, Elektricität, Wärme und Licht ſich eigentlich ſelbſt unterſcheiden bleibt ſo gut wir unerklärt.

b) Die Leichtigkeit mit der ſich ſo viele Erfahrungen unter die angebenen Geſetze fügen rührt größtentheils von der Unbeſtimmtheit der Sprache und dieſer Geſetze ſelbſt her, wozu noch der weite Abſtand allgemeiner philoſophiſcher Geſetze von der einzelnen ſubſumirten Beobachtung kommt, welche das Verhältniß noch unbeſtimmter macht und den Schein von Uebereinſtimmung befördert.

Es muß für jeden unpartheyiſchen Beurtheiler ein vortheilhaftes Licht auf Schellings naturphiloſophiſche Darſtellungen werfen, daß er neben der Einheit im Ganzen ſeines Syſtems mit ſo großer Leichtigkeit faſt jedes Phänomen, das ihm vorkommt, zu erklären oder ihm ſeine Stelle anzuzeigen weiß. Es entſteht alſo die Frage: Warum läßt ſich hier alles mit ſo großer Leichtigkeit entwickeln und beweiſen? welche mich vorzüglich angeht, indem ich gegen Schelling ſpreche.

Zur Beantwortung könnte ich wol ſagen: allerdings liegt Schellings Naturphiloſophie eine ſehr gewichtige, große Idee zu Grunde, ſeine Kombinationen der Erfahrung ſind ſehr vollſtändig und mit vielem Geiſte entworfen, kein Wunder daß alſo auch eine gelungene Darſtellung der ganzen Naturwiſſenſchaft daraus reſultiren muß. Allein die Sache hat zwey Seiten Auf der andern Seite gereicht eben dieſe leichte Erklärlichkeit von allem aus Schellings Formeln ſeiner Darſtellung zum Vorwurf. Geſetze, die ſo unbeſtimmt oder allgemein ausgedrückt ſind, daß die Erfahrung dadurch gar nicht beſchränkt wird, müſſen freylich mit der Erfahrung zuſammenſtimmen, dieſe mag ausfallen, wie ſie will, aber eben nur, weil durch dieſelben gar nichts geſagt, alſo auch nichts erklärt wird. Dieſe unbeſtimmte Sprache und dieſe Allgemeinheit der Geſetze iſt nun beſonders in der neueſten Darſtellung ſehr häufig, und daher ſtehen die philoſophiſchen Formeln ſo weit von der Erfahrung ab, daß in der Kombination von beyden nothwendig viel willkührliches bleiben muß. Was kann ich z. B. in Rückſicht eines gegebenen Widerſtreites reeller Thätigkeiten unbeſtimmteres und weniger beſagendes anführen, als daß ich die entgegenſtehenden Thätigkeiten als poſitive und negative unterſcheide und doch ſpielt dieſer Ausdruck vorzüglich in der Weltſeele eine ſo große Rolle, iſt faſt immer das einzige, was über die bloße Erfahrung noch zur Darſtellung hinzukommt. Oder was kann ich weniger zur Vergleichung von zwey Dingen ſagen als: ſie ſind ſich in einigem gleich, in einigem ungleich. Das gilt von jeden zwey Dingen überhaupt, denn wären ſie nicht verſchieden, ſo wären es auch nicht zwey Dinge, wären ſie nicht in etwas gleich, ſo ließen ſie ſich gar nicht vergleichen. Und dennoch enthält Schellings Darſtellung manche Formeln die durch aus nichts näheres beſtimmen. Man ſehe §. 35. Zuſ. $+E = +M$; $-E = -M$. Poſitive Elektricität iſt gleich dem poſitiven Magnetismus, natürlich nicht in allem, denn ſie ſoll ja Elektricität ſeyn und doch wird weiter nicht angegeben, worin ſie ſich gleich ſind. Damit muß nun freylich die Erfahrung wol zuſammenſtimmen, es mag auch fallen, wie es will. Noch auffallender iſt §. 114. „In dem chemiſchen Proceß ſind alle anderen nicht nur potentia ſondern actu enthalten. Hinwiederum werden eben deßwegen auch alle andern dynamiſchen Proceſſe als chemiſche angeſehen werden können; z. B. nichts verhindert zu ſagen, der Pol, welcher ſich in der Kohäſion erhöht, oxydire ſich auf Koſten des entgegengeſezten.“ Es bleiben hier alſo die Beſtimmungen ſo allgemein, daß der innere Unterſchied des magnetiſchen und elektriſchen Proceſſes vom chemiſchen noch gar nicht angegeben worden iſt, und doch ſind auch jene immer in dieſem enthalten. Damit ſind nun freylich unzählige Erfahrungen, die vielleicht einmal gemacht werden können, angedeutet, widerſprechen werden ſie auch zuverläſſig dieſen Geſezen nicht, aber dadurch beſtimmt ſeyn noch weniger. Anſtatt aller ſolcher Geſeze hätte er nur ein für allemal zu ſagen brauchen: Jedes einzelne in der Natur iſt mit jedem andern in Verbindung, was Jedermann zugeben muß, und wodurch eben ſo viel erklärt wäre, als durch jene einzelnen Geſeze.

Ein anderes Hülfsmittel, wodurch man oft zu erklären ſcheint, indem man ſich ſo unbeſtimmt ausdrückt, daß freylich jedes Phänomen mit der aufgeſtellten Regel zuſammenpaſſen muß, iſt, daß der gewählten Methode nach, häufig zwey Geſeze neben einander ſtehen, die ſich ſchon in ihrer Allgemeinheit beynahe widerſprechen, wo alſo die aus der Entfernung herbeygezogene Erfahrung nothwendig anpaſſend ſeyn muß, für das eine oder das andere. Man vergleiche z. B. §. 84. „Indifferente Körper, die ſich berühren, ſtreben in ſich wechſelſeitig Kohäſionsverminderung zu ſetzen.“ — und §. 115 „Indifferente Körper, die ſich berühren, ſetzen in ſich ſelbſt ſowohl, als zwiſchen ſich wechſelſeitig aktive Kohäſion.“ Oder man leſe Entwurf S. 89. „So hat das Leben zween höchſte Punkte, zwiſchen denen es gleichſam pulſirt, und von deren einem es unmittelbar in den andern übergeht. Das Maximum der Thätigkeit = dem Minimum der Receptivität, aber das Minimum der Receptivität auch = dem Minimum der Thätigkeit, das heißt dem Maximum der Receptivität.“ In der That es wäre ſehr unartig von der Erfahrung, wenn ſie ſo beſcheidenen Anſprüchen der Theorie noch widerſprechen wollte!

Das allgemeinſte iſt aber die Unbeſtimmtheit des Ausdruckes überhaupt, wodurch man ſich mit der Erfahrung abfindet, ohne etwas in Rückſicht ihrer auszumachen. Man beobachte die Art, wie Schelling ſelbſt die aufgeſtellten Geſetze mit der Erfahrung vergleicht. Z. B. §. 72. „Die Zu- und Abnahme der Kohäſion ſteht in einem beſtimmten umgekehrten Verhältniß zu der Zu- und Abnahme des ſpecifiſchen Gewichtes. (Es iſt mein Geſchäft nicht, die einzelnen falſchen Sätze der Schellingiſchen Schrift nachzuweiſen (z. B. §. 133. Zuſ. 1.) ich ſpreche nur von der Methode überhaupt, und bemerke daher hier nur beyläufig, daß das angeführte Geſetz der Erfahrung nach unrichtig iſt. Denn im Ganzen genommen ſtehen Kohäſion und ſpecifiſches Gewicht vielmehr im geraden Verhältniß, die cohärentere Materie iſt auch die ſchwerere. Eigentlich mache ich aber hier auf die Art aufmerkſam, wie in der Anmerkung zu dieſem Paragraphen das Geſetz erläutert wird). „Das ideelle Princip liegt mit der Schwerkraft im Kriege, und da dieſe im Mittelpunkte das größte Uebergewicht hat, ſo wird es ihr in der Nähe deſſelben auch am eheſten gelingen, beträchtliches ſpecifiſches Gewicht mit Starrheit zu vereinigen, alſo A und B ſchon bey einem geringen Momente der Differenz unter ihre Herrſchaft zurückzubringen. Je größer dieſes Moment wird, deſto mehr wird die ſpecifiſche Schwere überwunden, aber in deſto höheren Grade tritt nun auch die Kohäſion ein bis zu einem Punkte, wo mit abnehmender Kohäſion wieder die größere ſpecifiſche Schwere ſiegt, und endlich beyde zugleich und gemeinſchaftlich ſinken." In dieſer Erläuterung wird erſtlich die Beſtimmung faſt ganz fallen gelaſſen, daß beyde nach dem Geſetze in umgekehrtem Verhältniſſe ſtehen ſollten; ſodann aber auch das beſtimmte Verhältniß in ein ſehr unbeſtimmtes verwandelt durch die Annahme eines abwechſelnden Steigens und Fallens, wodurch freylich für die Erklärung der Erfahrungen ſehr viel Spielraum gewonnen wird. Später hat aber Herr Steffens noch außerdem ſich genöthigt geſehen, ſelbſt zu dieſer Erweiterung noch neue hinzuzufügen, denn bekanntlich mußte er, um nur bey den Metallen eine Geſetzmäſſigkeit in das Verhältniß der Kohäſion und des ſpecifiſchen Gewichtes zu bringen, dieſe ſchon in zwei Reihen theilen, den Unterſchied einer aktiven und paſſiven Kohäſion zu Hülfe nehmen, das wellenförmige Steigen und Fallen beybehalten und endlich ſich doch noch einige Anomalien gefallen laſſen. Genau zugeſehen, wird alſo hier das aufgeſtellte Geſetz durch die Erfahrung gänzlich widerlegt; was man dafür anführt, ſind bloße Worte. Ein anderes Beyſpiel der Art iſt §. 107. „Die Wärme und elektriſche Leitungskraft eines Körpers iſt beſtimmt durch ſeine Stelle in der Kohäſionsreihe."

„Zuſ. 1. Alle Leitung iſt nur Verſuch aktive Kohäſion herzuſtellen." Dies mag aus den vorhergehenden Sätzen folgen. Aber nun die Vergleichung mit der Erfahrung. Schelling ſagt: „1) Man ſetze einen Körper, worin der Eine Faktor der Kohäſion im Uebergewicht iſt, z. B. einen der negativen Seite, ſo wird er aktive Kohäſion nicht in ſich ſelbſt herſtellen können, ſondern nur durch Hülfe eines zweyten, welcher den andern Faktor der Kohäſion, alſo auch der Leitungskraft hinzubringt. Man wird einen ſolchen Körper Iſolator nennen, weil er nur in dem Punkte leitet, in welchem er berührt wird.

„2) Man ſetze einen Körper, welcher ſich dem Gleichgewicht der aktiven Kohäſion nähert, (z. B. alle Metalle), ſo werden ſie vorzügliche Leiter der Wärme und Elektricität in ſich ſo wol, als im Konflikt mit andern ſeyn, jedoch wird die höchſte Leitungskraft nicht in dem Punkt der höchſten aktiven Kohäſion, (denn dieſe kann weniger aus dem Gleichgewicht geſetzt, alſo auch weniger zur Leitung beſtimmt werden), wohl aber in die Produkte, der ihr am nächſten kommenden Kohäſion (z. B. Silber, Kupfer) fallen. 3) Mit Körpern, worin der poſitive Faktor überwiegt, wird der Fall von 1) eintreten, hierher fallen alſo aufs neue Iſolatoren (z. B. Schwefel). 4) In den abſoluten Indifferenzpunkt fällt nur das Waſſer; dieſes ſo wie die ihm am nächſten ſtehenden Körper werden durchaus keine Leiter in ſich ſeyn, denn alle aktive Kohäſion in ihnen iſt aufgehoben, ſie ſelbſt ſind keines 1 ÷ 1 ÷ 1 u. ſ. w. fähig, ſondern ſind in Anſehung des Leitungsproceſſes ein abſolutes Eins. Da aber das Waſſer z. B. nach außen völlig indifferent iſt, ſo wird es als dieſes Eins in jeden Leitungsproceß eintreten können, alſo zwar relativer aber nicht in ſich ſelbſt oder abſoluter Leiter ſeyn.

„5) Endlich wo ſich die Reihe in ihre Pole endet, ſo daß die Materie nur noch den Einen oder den andern Faktor repräſentirt, (Stickſtoff- Sauerſtoff- Waſſerſtoffluft) tritt nothwendig aufs neue die Nichtleitungskraft ein." Die Sätze ſind hier ungefähr nach den Beobachtungen geordnet, daher iſt die Willkührlichkeit in den Gründen für die angegebenen Verhältniſſe zu ſuchen, und hier zeigt ſie ſich auch bey jedem Schritt. In 2) wird das Gleichgewicht der aktiven Kohäſion als Grund der Leitungskraft angegeben, und die Ausnahme wegen der höchſten Kohäſion iſt ſchon ſehr erkünſtelt. Aber in 1) und 3) müßte alsdenn ein ganz anderes Verhältniß ſtatt finden. Anſtatt daß ſolche Körper immer iſoliren, müßten die mit überwiegendem negativen Faktor die Kohäſionsverminderung ſehr leicht in ſich vertheilen, gegen andere aber nicht leiten; dagegen Kohäſionserhöhung müßten ſie nicht vertheilen, aber leicht leiten. Noch erkünſtelter iſt die Erklärung beym Waſſer. Dieſes müßte im Leitungsproceß beym Mangel an aller aktiven Kohäſion gegen eine Verminderung derſelben durchaus indifferent ſeyn, gegen Vermehrung aber eine große Kapacität zei gen und gar nicht leiten. Ich betrachte nun in Rückſicht dieſer Unbeſtimmtheit und Zweydeutigkeit, welche durch die philoſophiſche Konſtruktion in Schellins naturphiloſophiſche Darſtellungen gekommen iſt, noch einige einzelne Gegenſtände näher.

c) Ueber die Mittheilung des Magnetismus, der Elektricität und der Wärme.

Eine von Schellings Lieblingsideen iſt die, daß Magnetismus, Elektricität und Wärme ſich alle nach einem Geſetze mittheilen, nemlich nie durch eigentliche Mittheilung, ſondern durch Vertheilung, nach dem eben angeführten Geſetze: alle Leitung iſt nur Wiederherſtellung von aktiver Kohäſion oder der in ſeiner Kohäſion verminderte Körper entzieht dem andern den negativen Faktor derſelben, um ſeine Kohäſion wieder zu erhöhen. Dieſes kommt nun der Abſicht nach mit der Erfahrung gar nicht in Konflikt, denn es wird nur behauptet, daß da, wo die Erfahrung eigentliche Mittheilung zeigt, dieſe immer durch vorhergende Vertheilung vermittelt werde. Allein Schelling hat den Unterſchied der Mittheilung und Vertheilung ſelbſt nicht richtig beſtimmt. Nach der erfahrungsmäßigen Bedeutung iſt eigentliche Mittheilung diejenige, wo ein Körper ſeine Beſchaffenheit einem andern mittheilt, Vertheilung diejenige, wo er das Entgegengeſetzte ſeiner Beſchaffenheit in ihn ſetzt. Bey Schelling aber iſt die Vertheilung nichts anders als ein Entziehen z. B. von — E anſtatt des Abgebens von † E. (V. Zeitſchr. B. 1. H. 1. S. 127. u. f. B. 2. H. 2. §. 83. 85. 86. 88. und 107.) Sein Geſetz lautet alſo eigentlich: Alle Mittheilung iſt immer nur eigentliche Mittheilung des negativen Faktors und nie des poſitiven. Damit ſtimmen aber die Erſcheinungen des Magnetismus und die wirklichen Vertheilungen der Elektricität gar nicht überein; denn bey dieſen wird ja weder † M noch — M weder † E noch — E entzogen oder abgegeben, ſondern nur aus einander getrennt.

Sehen wir aber von der philoſophiſchen Konſtruktion ab und nehmen wir die Behauptung erfahrungsmäßig, daß alle Mittheilung des Magnetismus, der Elektricität und der Wärme durch Vertheilung vermittelt werde, ſo kommen wir damit bey der Erklärung der Erſcheinungen gar nicht aus. Alle Mittheilung der Wärme geſchieht nach dem Geſetz eines frey ſich ausbreitenden elaſtiſchen, und bey magnetiſchen und elektriſchen Mittheilungen müſſen die Anziehung freundſchaftlicher Pole und die Zurückſtoßung gleichnahmiger Pole als gleich urſprüngliche Grundgeſetze angenommen werden. Kann nun aber einmal, was ſelbſt Schelling annimmt, das — E von einem Körper an den andern übergehen, ſo müſſen wir doch wegen der Zurückſtoßung gleichnahmiger Pole ſo wol das + E als — E als ein elaſtiſches Denken, welches alſo, kraft ſeiner bloßen Elaſticität, wo es nicht gehindert wird, ſich in eigentlicher Bedeutung mittheilt.

Es bleibt alſo nach wie vor bey der gewöhnlichen Vorſtellungsart, daß Magnetismus ſich nur durch Vertheilung mittheilt, weil weder + M noch — M aus einem Körper in den andern übergeht, beyde aber ſich ſelbſt überlaſſen ſich nicht in Indifferenz ſetzen, ſondern eben einen Magneten ausmachen. Hingegen bey der Wärme findet nur eigentliche Mittheilung ſtatt, denn ſie verbreitet ſich, wie ein frey ſich ausdehnendes elaſtiſches. Wenn Schelling hierbey ſagt: Ein Körper iſt nur erwärmt, in ſo fern er leitet (a. a. O. §. 88. und Weltſeele S. 43.) ſo iſt dies eine bloße Wortbeſtimmung, indem dann Höhe der Temperatur und Größe der Erwärmung eines Körpers nicht gleichbedeutend ſind. Endlich Elektricität kann ſo wol durch Vertheilung als durch eigentliche Mittheilung erweckt werden. Wenn ich nemlich die Ausbreitung des elaſtiſchen + E und — E verhindere, aber doch ſeine Anziehung und Zurückſtoßung in die Ferne wirken laſſe, ſo erfolgt bloße Vertheilung.

c) Das Licht.

Bey keinem Gegenſtande zeigt ſich die Unbeſtimmtheit und der Abſtand der philoſophiſchen Ideen von der Erfahrung in Schellings Naturphiloſophie deutlicher, als in dem, was er über das Licht ſagt.

Wenige eigne Ideen hat Schelling mit dem gewöhnlichen in der Phyſik ſo ſehr in Kontraſt geſtellt als die der abſoluten Identität und Einfachheit des reinen Lichtes, und doch iſt es leicht zu zeigen, daß er hier mit dieſer gar nicht in Streit iſt, indem er ſelbſt die Sphäre der Erfahrung und Beobachtung durch ſein philoſophiſches Raiſonnement hier noch gar nicht einmal berührt hat. Seine Idee der abſoluten Identität und Einfachheit des Lichtes geht die Newtoniſche Theorie und ſelbſt Göthes Ideen äußerſt wenig an. Wer kann es ihm wehren im Lichte nur daſſelbe eine identiſche, welches in allem das gleiche leuchtende iſt nur durch Trübung modificirt wird, Licht zu nennen. Er ſpricht alsdann von einem Princip, welches ſich aller Beobachtung entzieht. Er ſelbſt nennt dieſes identiſche Licht ſeinem Weſen nach farblos. Die Sache von der Seite angeſehen, haben aber weder Newton noch Göthe von dieſem Lichte, ſondern nur von den Farben und dem Lichte als Urſach der Farben geſprochen. Es iſt in Beziehung auf die Erfahrung freylich ganz gleich, ob ich in allen Erſcheinungen des Lichtes eine und dieſelbe abſolute Identität zu Grunde liegen ſehe und alle Trennungen nur als Trübungen durch etwas fremdartiges betrachte, oder ob ich dieſe zur Erfahrung hinzugetragene Identität weglaſſe und einzig bey den Wiederverbindungen und Trennungen ſtehen bleibe, die in die Beobachtung fallen. Newtons Theorie bezieht ſich immer nur auf das Wechſelverhältniß der bunten Farben zu der weißen und ſo weit mir Göthes Ideen bekannt ſind, ſtellt auch er nur die weiße Farbe als eine Indifferenz des Lichtes auf, welche, wenn ſie ſich zu trennen anfängt, an entgegengeſetzten Polen in entgegengeſetzte bunte Farben ausſtrahlt.

Der Streit um die abſolute Identität des Lichtes iſt alſo rückſichtlich der Erfahrung ein bloßer Wortſtreit. Schelling thut recht wohl daran, daß er bey demſelben auf Erfahrungsbeweiſe ſehr von oben herabſieht. Allein er bleibt ſich mit der Farbloſigkeit ſeines abſolut identiſchen Lichtes nicht recht treu. §. 106. ſagt er: „Die Farbe iſt in Bezug auf das Licht etwas ſchlechthin accidentelles. Die innere Wirkung der Refraktion iſt das Getrübtwerden des Lichtes; die äußere ein Verrucken des Bildes; daß aber dieſes Verrucken Farbe hervorbringe, dazu wird noch überdies die zufällige Bedingung an einander gränzender heller und dunkler Ränder erfordert, ſ. Göthes Beyträge zur Optik.“ Die aneinander gränzenden Ränder werden nur erfodert, um das Weiße bunt gefärbt erſcheinen zu laſſen; keineswegs aber, um Farbe überhaupt hervorzubringen. Da die weißen Flächen jedes getrübte Licht d. h. alle Farben ſo wiedergeben, wie ſie ſie empfangen haben, ſo muß man ſie in Rückſicht farbichter Trübung des Lichts für indifferent halten; wenn daher das Sonnenlicht nur durch Trübung die Erſcheinung von Farben beſtimmen kann, ſo muß die allgemeine Trübung deſſelben durch Refraktion die ſeyn, wodurch das weiße, weiß erſcheint. In der angeführten Stelle bey Schelling wird alſo das farbloſe reine Licht mit dem weißen verwechſelt.

Allerdings iſt es ein ſchlimmer Beweis für den Beobachtungsgeiſt der deutſchen Phyſiker, daß in den geleſenſten Handbüchern der Phyſik unumſtößlich die Einfachheit der ſieben Lichter mit klaren Verſuchen bewieſen wurde, denen nichts fehlte als die Möglichkeit ſie anzuſtellen (M. ſ. Erxlebens Handbuch durch alle ſeine Umänderungen §. 370. Fig. 75.) Göthe vernichtete dieſen Wahn und es war ſehr viel damit gewonnen, daß die ganze angeblich Newtoniſche Lehre von den einfachen Lichtarten zerſtört wurde. Aber mit dieſem Satze iſt denn doch die Hauptanſicht der Newtoniſchen Theorie nicht widerlegt, ſogar nicht einmal angefochten. Gegen die mathematiſche Anſicht dieſer Phänomene überhaupt finde ich in Göthes Beyträgen gar nichts, der ganze weitere Streit betrifft eigentlich nur das Verhältniß der bunten Farben zur weißen. Iſt das Licht in Beziehung auf die weiße Farbe das einfache und das in Beziehung auf die bunten Farben nur modificirtes Licht der erſten Art? Oder iſt das Licht in Beziehung auf die weiße Farbe das zuſammengeſetzte aus dem bunten? Das erſtere gilt jetzt für Göthes Meynung, das zweyte iſt die Newtoniſche. Nach der erſtern Anſicht wird da, wo die entgegengeſetzten Farben zur weißen zuſammentreten nur das reine Weiß wiedererhalten, indem die entgegengeſetzten Trübungen ſich indifferentiiren oder neutraliſiren; nach der andern Anſicht reſultirt eben aus ihrer Miſchung

Miſchung erſt die weiße Farbe. Ungefähr auf dieſe zweyte Behauptung hat Göthe geantwortet:

Roth und grün macht das Gelbe, grün und violblau das Blaue;
So wird aus Gurkenſallat wirklich der Eſſig erzeugt.

Ich gebe das zu, aber dennoch iſt der Newtoniſche Satz der einzige, auf den eine phyſikaliſche Theorie zurückführt.

Wir müſſen der ganzen Unterſuchung eine andere Wendung geben. Unſre ganze erfahrungsmäßige Erkenntniß der äußern Natur trennt ſich in zwey entgegengeſetzte Anſichten. Die eine betrachtet das Seyn und Werden in der Natur nach dem, was es als Erſcheinung *für mich* die Intelligenz iſt, die andere nach dem, was die Objekte in der Erſcheinung *gegen einander* ſind. So verhält ſich außer mir objektives zu objektivem wie bewegliches zu beweglichem, und meine Erkenntniß deſſelben beſteht in Geſetzen der Bewegung und des beweglichen; dagegen beſtimmt ſich im Verhältniß zu mir das gleiche Seyn als Objekt der Anſchauung in der Empfindung. Die letztere Erkenntniß ſchreibt den Dingen lauter unauflösliche Qualitäten der Empfindung, Farben, Töne, Düfte u. ſ. w. zu; ſie iſt die Erkenntniß der Materie in ihrem Konflikte mit dem Geiſte; die erſtere löſt alle jene Qualitäten im Verhältniſſe der Materie zur Materie, in bloße quantitative Unterſchiede der Bewegung und der graduellen Verſchiedenheit von Kräften der Bewegung auf, vor ihr verſchwinden alle jene Qualitäten als etwas, das nur in Beziehung auf ein Inneres ſtatt hat. Qualität hat die Materie nur im Verhältniß zu einem einfachen Innern; im Verhältniß von Materie zu Materie iſt nur Aeußeres, das ins unendliche immer wieder in trennbare Theile auseinander fallen kann.

Dieſen Unterſchied können wir unmittelbar auf die Erkenntniß durch das Auge anwenden. Farbe iſt Qualität, eine Eigenſchaft, welche dem Gegenſtand der Anſchauung in der Empfindung nur für mich zukommt. Aeußerlich ſind die Erſcheinungen Wechſelwirkungen des Leuchtenden und

Erleuchteten. Beyde Anſichten treffen und vereinigen ſich im Auge. Aeußerlich ſteht das Auge im Konflikt mit dem Leuchtenden, innerlich iſt dies Auge das Organ der Empfindung und der Anſchauung des gefärbten, indem der Einfluß des Leuchtenden zum Reiz des Organs wird. *Licht* iſt daher der Einfluß des Leuchtenden auf das Erleuchtete oder auf das Auge.

Ich ſage nun: Wenn die Verhältniſſe von Farbe zu Farbe den analogen Verhältniſſen des Lichts entgegengeſetzt ſind, ſo kann das Verhältniß der Farben nur durch eine Eigenthümlichkeit in der Organiſation des Auges beſtimmt ſeyn. Der nächſte Grund des Auseinandertretens verſchiedener Farben würde alsdann einzig im Organ und nicht im Lichte liegen. Daß ſich dieſes aber wirklich ſo verhält, zeigt ſich aus folgendem.

Farben treten als *einfache Qualitäten* auseinander; äuſſere phyſikaliſche Modifikationen des Lichtes nur in *ſtetigen Uebergängen* von einem zum andern. In der Empfindung ſind ſechs Farben einfach, nemlich Weiß und Schwarz; Roth, Gelb, Grün und Blau. Daß Grün zwiſchen Gelb und Blau liegt, muß erſt gelernt werden; aber Orange und Violett ſind unmittelbar für die Empfindung zuſammengeſetzt. Der Grund dieſer einfachen Unterſchiede, und daß es ihrer nicht mehreere gibt als dieſe, kann alſo einzig im Auge ſelbſt geſucht geſucht werden, in beſtimmten Momenten der Reizbarkeit deſſelben, denn während dieſe Unterſchiede für die Empfindung als einfach auseinander treten, ſind die analogen Modifikationen des reizenden Lichtes (z. B. im prismatiſchen Farbenbild) ſtetige Uebergänge, in denen gar nichts einfaches aufgewieſen werden kann. Indeſſen müſſen doch in dieſen Modifikationen graduelle Verſchiedenheiten vorkommen, wodurch das Licht einmal als weißes Licht Reiz für die weiße Farbe, ein andermal als grünes Licht Reiz für die grüne Farbe u. ſ. w. wird.

Verfolgen wir nun das letztere in der Erfahrung, ſo ergibt ſich, daß wir in dieſen Modifikationen das *weiße*

Licht als das gemiſchtere, das rothe, gelbe und blaue Licht als das einfachere anſehen müſſen. Schon in den Verſuchen mit ſchnell umgeſchwungenen bunten Scheiben iſt jenes ſich neutraliſiren entgegengeſetzter Modifikationen nicht anzunehmen, indem das verſchiedene bunte Licht ſich erſt im Auge vereinigt, und hier alſo nur in ſeiner Zuſammenſetzung reizen kann. Um ſich aber ganz zu überzeugen, vergleiche man die Verſuche über Augentäuſchungen z. B. bey Darwin, die jedes etwas reizbare Auge täglich nachmachen kann, und man wird ſehen, daß nothwendig die verſchiedenen Momente des reizenden im weißen Lichte gemiſcht angenommen werden müſſen, welche in den einzelnen bunten Farben einzeln erſcheinen. Ich führe nur einen Verſuch zum Beyſpiele an. Für ein Auge, das eine Zeitlang nur grünes Licht geſehen hat, erſcheint eine weiße Fläche roth; hat es eben ſo nur blaues Licht geſehen, ſo erſcheint das weiße orange u. ſ. f. jedesmal nimmt das weiße die entgegengeſetzte Farbe von der an, an deren Reiz das Auge eben gewöhnt iſt. Die Erklärung dieſes Phänomens iſt ganz einfach die: die Reizung durch ein gefärbtes Licht iſt nur partiell für das Organ, wenn ſie auch der Extenſion nach allgemein iſt. Ein anhaltender ſolcher Reiz wird das Auge in Rückſicht deſſelben weniger empfänglich machen, das Auge wird daher bey einer gleich nachher eintretenden allgemeinen Reizung, dieſen Theil fallen laſſen, und nur die Vereinigung aller übrigen, die entgegengeſetzte Farbe behalten. Alsdann entſteht alſo das weiße Licht aus der Vereinigung aller reizenden Momente zuſammen, und iſt in eben dem Sinne zuſammengeſetzt, wie das grüne Licht, phyſikaliſch auch wie violettes u. ſ. w.

Meine Meinung iſt daher folgende. Wir werden, indem wir nur von der Empfindung ſelbſt in unſern Schlüſſen ausgehen, unabhängig von den phyſikaliſchen Unterſuchungen des Lichtes, dieſe mögen nun mathematiſch oder chemiſch ſeyn, annehmen müſſen, daß die Netzhaut des Auges für einen beſtändig innerlich wirkenden Reiz Empfänglichkeit hat, dem die ſchwarze Farbe entſpricht. Auſſerdem muß ihm eine dreyfache Art der Reizempfänglichkeit in Rückſicht zufälliger Lichtreize zukommen. Kommt von dieſen einer allein zum innern Reiz hinzu, ſo entſpricht ihm die Empfindung einer mehr oder weniger hellen, reinen gelben, blauen oder rothen Farbe, wirken zwey zuſammen, ſo entſtehen die Nuancen der gemiſchten Farben das orange, grün und violett, endlich die Vereinigung aller drey Reizungen gibt die Empfindung der weißen Farbe. Von dieſer Anſicht müſſen wir denn jede mathematiſche oder phyſiſch chemiſche Unterſuchung des Lichtes unterſcheiden, deren Unterſchied nothwendig unter den Geſetzen ſtetiger Größen ſtehen.

Es wird alſo deutlich ſeyn, daß die Frage nach der Einfachheit des Lichts und dem Verhältniß der weißen Farbe zu dem Bunten auf ganz verſchiedene Weiſe beantwortet werden muß, je nachdem man von den Farben ſelbſt, oder von den unmittelbaren Urſachen der Farben ſpricht. Die weiße Farbe z. B. in der Empfindung iſt einfach, das weiße Licht hingegen als Urſach derſelben gemiſcht. Göthe und Newton ſind alſo eigentlich nicht in Widerſpruch; Newton ſah als Mathematiker auf die phyſikaliſche Urſach der Farbenerſcheinungen, Göthe hingegen hat es nur mit den Farben ſelbſt zu thun, wie er dann auch beſchreibt, daß die Miſchung und der Kontraſt derſelben, (nicht der Pigmente) ihr ganzes Verhältniß für die Mahlerey ihn zu ſeinen Verſuchen veranlaßte.

Was ſollen wir aber von Schellings Behauptung der Idealität des Lichtes ſagen, wodurch er dieſes der Form des Seyns der Materie entrückt, und es dem intelligenten um eine Potenz näher ſetzt? Das Licht iſt ein Einfluß eines Körpers auf einen andern. Ein ſolcher Einfluß ließe ſich noch am erſten ideel nennen, wenn er wie Newtons Anziehung unmittelbar in die Ferne wirkte, allein der Einfluß des Lichtes iſt ſo materiell als irgend einer. Das Licht fließt von Ort zu Ort, braucht eine beſtimmte Zeit, um einen gegebenen Raum zu durchlaufen, der Einfluß eines Leuchtenden auf ein Erleuchtetes wird vernichtet, wenn man nur etwas undurchſichtiges zwiſchen beyde ſtellt. Was aber jener

Idee den Anſchein von Gefälligkeit geben muß, iſt leicht einzuſehen; es iſt eben der oben bemerkte Unterſchied der Erkenntniß der Dinge, ſo wie ſie für uns und ſo wie ſie gegeneinander ſind. Ton, Geruch, Geſchmack und Gefühl ſind eben ſo ideel, als Licht oder Farbe, aber die Lichtverhältniſſe der Körper ſind gerade diejenigen, durch welche wir uns die Dinge unmittelbar vorſtellen, wo alſo das Verhältniß von Materie zu Materie am leichteſten mit dem der Materie zur Intelligenz verwechſelt wird.

d) Etwas über Steffens Gegenſatz der Reihe von Kieſelerde bis zur Vegetation mit derjenigen, die von der Kalkerde bis zur thieriſchen Organiſation fortgeht.

Ich führe noch ein Beyſpiel an, um meine Anſicht der Sache gegen die Schellingiſche in Kontraſt zu ſtellen. Eine der ſchönſten Anſichten, welche wir der neuen Methode die Phyſik zu bearbeiten zu danken haben, iſt diejenige, welche in der erſten Abhandlung von Steffens Beyträgen zur innern Naturgeſchichte der Erde vorkommt; in welcher er nach allen Momenten einer phyſikaliſchen Beſchreibung den zuſammenhängenden Gegenſatz einer Reihe der Produkte ihrer Oberfläche, die von der Kieſelerde bis zum Pflanzenreich ununterbrochen fortläuft mit einer zweyten aufweiſt, die ſich eben ſo von der Kalkerde bis zum Thierreich erſtreckt. Ich finde in dieſer Abhandlung wenig irriges auſſer ihrer Ueberſchrift. Der Gegenſatz beyder Reihen iſt durch den Gegenſatz von Kohlenſtoff und Stickſtoff ſehr mangelhaft ausgedrückt, und der Zuſammenhang dieſer beyden Stoffe mit den Polen des Magneten, leider Steffens philoſophiſche Lieblingsidee, iſt noch nirgends aufgewieſen worden. Ja mir ſcheint es, daß eben dieſe Idee, welche Schelling ſo eifrig aufgefaßt, und ſo fleißig ausgebildet hat, eine gewaltige Inkonſequenz in ſeinem Syſteme ſey.

Ich werde hier erſtlich zu zeigen ſuchen, daß dieſe von Steffens aufgeführte Idee dem Geiſte des Schellingiſchen Syſtems ganz zuwider ſey, und dann eine beſtimmtere Anſicht des Gegenſatzes jener beyden Reihen in Vorſchlag bringen.

Magnetismus und Elektricität unterſcheiden ſich in Schellings Syſtem ſo, daß in denſelben die urſprünglich entgegengeſetzten A und B, Subjektivität und Objektivität in derſelben Potenz als Attraktiv und Expanſivkraft ſich trennen, als Faktoren der Kohäſion; im Magnetismus aber, indem ſie von demſelben Punkte aus in entgegengeſetzten Richtungen auseinander treten, in der Elektricität, indem der eine Faktor vom andern ſchon in völliger Trennung iſt. (Einl. in d. Entw. S. 69. u. f. Zeitſchr. B. 1. H. 1. S. 104 u. f. B. 2. H. 2. S. 49 u. 54.)

Nun iſt nach ſeinem Syſteme alle Trennung überhaupt durch das oben gegebene Schema des Seyns der abſoluten Identität §. 46. Zuſ. beſtimmt, als Potenz oder Metamorphoſe.

$$\underbrace{\overset{+}{A} = B \;\Big|\; \overset{+}{A} = B \;\Big|\; A = \overset{+}{B} \;\Big|\; A = \overset{+}{B}}_{A = A}$$

In dieſer Linie wäre das Schema der Trennung einzelner Potenzen aus der abſoluten Identität durch die Vertikalſtriche angedeutet; das Schema der Unterſcheidung von Metamorphoſen durch die unter der Linie angebrachten Verbindungen der Pole mit dem Indifferenzpunkt. Das heißt Potenzen unterſcheiden ſich nur dadurch, daß daſſelbe A = A mit mehr oder weniger auf beyden Seiten überwiegendem A oder B, d. h. unter A oder B geſetzt wird, (§. 23 und 42.) Metamorphoſen (§. 78.) hingegen durch das mehr oder weniger Auseinandertreten der Pole in der gleichen Totalität.

Hiernach iſt aber einleuchtend: erſtlich, daß es keine Trennung der magnetiſchen Pole geben könne, und zweytens, daß alle Trennung einzelner Pole in der niedern Potenz des dynamiſchen Prozeſſes elektriſch ſeyn müßte. Folglich auch, daß eine magnetiſche Reihe verſchiedener Materien nur eine

Reihe von Metamorphoſen ſeyn könne, dagegen eine ähnliche elektriſche Reihe eine Reihe von Potenzen ſeyn würde.

Steffens Vorſchlag, die Pole des Magneten getrennt im Kohlenſtoff und Stickſtoff anzunehmen, iſt alſo durchaus gegen den Geiſt des Schellingiſchen Syſtems, durch beyde wird aber auch nicht einmal der Gegenſatz jener Reihen beſtimmt dargeſtellt, indem neben dem Kohlenſtoff immer auch der Waſſerſtoff ſich zeigt, und beyde zuſammen den Stickſtoff nie verlaſſen. Ich ſtelle dagegen die Anſicht jener Reihe auf, ſo wie ſie mir erſcheint, wenn ohne irgend eine Philoſophie nur die Erfahrung befragt wird.

Aller Wechſel dynamiſcher und organiſcher Proceſſe auf der Erde geht von der Erleuchtung derſelben durch die Sonne aus.

In einem ganz beſonderen Verhältniſſe zum Lichte zeigt ſich der Sauerſtoff, der zugleich überhaupt die innigſten chemiſchen Verbindungen auf der Erde eingeht, indem er allein in keinem chemiſchen Proceß, ſondern nur durch iſolirte höhere phyſiſche Proceſſe, z. B. durch freyes Licht oder Wärme, aus ſeinen chemiſchen Verbindungen paſſiv frey ausgeſchieden werden kann.

Steffens beyde Reihen zeigen ſich mir nun als ein Theil der Wechſelwirkung von Licht und Sauerſtoff mit andern Stoffen, wie ſich dieſes ſehr weit ausführen ließe nach folgenden erſten Momenten.

Auf der einen Seite treten Kohlenſtoff und Waſſerſtoff in Verbindung mit einander in Konflikt mit dem Sauerſtoffe, der hier in ſeinem Gegenſatze gegen das Licht thätig iſt. (oder Kohle und Waſſer gegen das Licht); daraus entſteht die Reihe der Kieſelerde und der Vegetation.

Auf der andern Seite aber kommt zu demſelben Konflikte noch der Stickſtoff hinzu, und dadurch entſteht ein Konflikt des vereinigten Kohlenſtoffs, Waſſerſtoffs und Stickſtoffs mit dem Sauerſtoffe, der in ſeinem Gegenſatz mit dem Stickſtoffe immer in Indifferenz mit dem Lichte iſt, (oder Kohle, Waſſer und atmoſphäriſche Luft gegen das Licht);

daraus entſteht die Reihe der Kalkerde und der thieriſchen Organiſation. (Die entgegenſtehenden Faktoren dieſes Konflictes zeigen ſich ſehr beſtimmt im Gegenſatz der erſten Aſſimilation und der Reſpiration der meiſten Thiere, vorzüglich im doppelten Kreislaufe des Bluts, wo er ſich zeigt, indem der Kreislauf durch die Lungen zur Reſpiration die Sauerſtoffſeite; der andere durch ſeine Verbindung mit der Aſſimilation und Nutrition die Kohlenſtoff, Waſſerſtoff und Stickſtoffſeite bezeichnet.)

Es wird alſo hierdurch nicht nur ein weit mannigfaltigeres Verhältniß beſtimmt, als bey Steffens, ſondern noch dazu kein eigentlicher Gegenſatz beyder Reihen angenommen, vielmehr die eine über die andere geſtellt.

e) Der Organismus.

Um endlich auch etwas in Rückſicht des Organismus zu ſagen, ſo gab das Gebiet deſſelben bey der großen Mannigfaltigkeit der Gegenſtände, bey den ſo beſtimmten Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten derſelben, die reichſte Ausbeute witziger Einfälle, deren Werth oder Unwerth erſt durch mehrere Ausbildung der Wiſſenſchaft entſchieden werden kann. Indeſſen iſt es hier zuweilen ſehr auffallend, daß bey unbedachtſamer Anwendung der neuen Methode oft ſehr unbedeutende Witzeleyen höher angeſchlagen werden, als ſcharfſinnige Unterſcheidungen. Ich beſchränke mich hier einzig auf den Gegenſatz der Reproduktion, Irritabilität und Senſibilität. Schelling ſelbſt hat dieſen Gegenſtand bisher größtentheils nur noch erfahrungsmäßig behandelt, ſeine Abſicht iſt aber doch in dem genannten Gegenſätze den Ausdruck der drey Kategorien der Phyſik für eine höhere Potenz aufzuſtellen. Ich behaupte dagegen, daß dieſe drey Worte, oder, wenn man will, Kräfte keinesweges den tiefverborgenen Unterſchied von Kategorien der Phyſik, ſondern nur eine höchſt formale Eintheilung der Erſcheinungen bezeichnen. Sie können gar keinen Anſpruch darauf machen, Principien einer Theorie zu ſeyn, ſondern ſtellen uns nur weit abgeleitete Formen aus der Erfahrung ſelbſt dar.

Der Gegenſatz dieſer drey Funktionen iſt eine bloße Kombination von Erfahrungen und gar nicht Theorie, denn er reſultirt aus den bloßen Worterklärungen von dem, was Organismus überhaupt, was Pflanze und was Thier ſey. Das umgekehrte Verhältniß aber, in dem dieſe Funktionen nach den Kielmeyerſchen Geſetzen ſtehen ſollen, liegt eines theils auch ſchon in den Wortbeſtimmungen, andern theils iſt es etwas ſehr unbeſtimmtes. Wir können ſagen: Reproduktion iſt dasjenige, was den Organismus überhaupt zum Organismus macht: Irritabilität nennen wir dasjenige, wodurch ſich alle Organiſationsproceſſe auf der Erde in engerer Bedeutung von den mechaniſch oder chemiſch erklärlichen Proceſſen unterſcheiden; Senſibilität iſt dasjenige, was das Thier von der Pflanze unterſcheidet. Dieſe Wortbeſtimmungen werden alles theoretiſche in ſich enthalten, was wir in dieſem Felde beſitzen, alles weitere wird Ausführung durch die Erfahrung ſeyn.

Organiſirt heißt überhaupt eine Form wechſelnder Subſtanzen oder Zuſtände derſelben, wenn ſie ſich ſelbſt zu erhalten vermag. Reproduktion ſeiner ſelbſt iſt alſo die allgemeinſte Form, wodurch der Organismus erſt Organismus wird. Das Geſetz, daß die Reproduktion mit der Irritabilität und Senſibilität in umgekehrtem Verhältniſſe ſtehe, iſt in den Schranken, innerhalb deren es Gültigkeit hat, ſogar aus dem bloßen Begriffe der Organiſation abzuleiten. Je unbeſtimmter nemlich die Form einer Organiſation iſt, deſto leichter wird ſie wuchern (d. h. eine generatio aequivoca zu laſſen), deſto weniger aber ihre einzelnen Theile vertheidigen. (z. B. Faſt kein Theil einer beſchädigten Pflanze wird wieder hergeſtellt.) Da, wo die Form beſtimmter wird, muß die generatio aequivoca ſich nach und nach verlieren, dagegen werden die einzelnen Theile mehr geſchützt werden. (Bey vielen Würmern, einigen Inſekten und Amphibien erſcheint deswegen die Reproduktion unter den mannigfaltigſten Geſtalten, weil dieſe beyden Beſtimmungen ſich in ihnen vereinigen.) Eine ganz beſtimmte Form endlich enthält ſo wenig zufälliges, daß ſie keinen beträchtlichen Theil verlieren darf, oder wieder erſetzen kann.

Sollen nun die nähern Formen des ſpeciellen Organismus der Erde unter die Geſetze der Irritabilität und Senſibilität gebracht, und nach dieſen im allgemeinen unterſchieden werden, ſo müſſen wir dieſe beyden Begriffe ſchon auf folgende Art bilden. Das allgemein charakteriſtiſche des im engern Sinne Organiſirten auf der Erde iſt ein eigenthümliches Princip der Bewegung, wodurch ſich dieſe Proceſſe von mechaniſchen und chemiſchen unterſcheiden, welches wir Irritabilität nennen, indem es ſich zunächſt in der Bewegung der Säfte und der Kontraktilität der Faſer zeigt; weitere äuſſere Phänomen deſſelben muſſen Erzeugung und Wiedererzeugung der Art durch den Gegenſatz zweyer Geſchlechter und der beſtändige Konflikt mit dem äuſſern durch Abſorption und Sekretion ſeyn.

Ferner dieſe Organiſationen trennen ſich in Pflanzen und Thiere, welche ſich nach folgenden Momenten unterſcheiden.

1) Bey der Pflanze iſt der Gang der Aſſimilation und Nutrition von Auſſen nach Innen; beym Thiere von Innen nach Auſſen. (Der Mund.)

2) Bey der Pflanze findet ein bloſſes Aufſteigen der Säfte zur Verdunſtung (Kreislauf iſt eine unwahrſcheinliche Hypotheſe), bey den Thieren faſt allgemein Kreislauf der Säfte ſtatt.

3) Der Pflanzenorganismus beſteht durch Proceſſe der Desoxydation und Erkältung; der thieriſche durch Proceſſe der Oxydation und Erwärmungen; beym thieriſchen tritt chemiſch der Stickſtoff zur Lymphe hinzu; (die Pflanze ſucht das Licht, das Thier iſt lichtſcheu; denn zur Vegetation tritt das Licht als etwas äußeres hinzu, das Thier hat ſein Licht in ſich ſelbſt.)

4) Das Thier zeichnet ſich durch freye Selbſtbewegung aus.

Alſo überall ſetzt die thieriſche Organiſation nur Funktionen zur Vegetation hinzu, einzig im Verhältniß der Ori dation und Deſoxydation ſind ſie ſich entgegengeſetzt. Was nun anders als dieſes hinzugeſetzte ſoll man ſich unter Senſibilität denken?

Dieſe ganze Unterſcheidung iſt alſo gar nicht theoretiſch, ſondern beruht nur auf Kombinationen der Erfahrungen.

Das Reſultat der ganzen bisherigen Beurtheilung wird endlich ſeyn: das philoſophiſche in Schellings Naturwiſſenſchaft und alle Konſtruktion a priori in derſelben iſt ein leerer Wahn, eine bloße Täuſchung. Die Konſtruktion iſt entweder Irthum, oder ein leeres Wort, oder die Erfahrung ſelbſt rein zurückgegeben.

Sein Princip a priori läßt ſich daher auf folgende Regulative zurückführen, mit denen ſeine Ausführung durch und durch in Uebereinſtimmung ſeyn wird.

Grundſatz: Es ſoll nur die Indentität in aller Differenz der Phänomene aufgewieſen und nichts erklärt werden. Das heißt, da alle Phänomene in der Natur abſolut gleichzeitig ſind, und keines als das den andern über oder untergeordnete angeſehen werden kann, ſo zeigen wir nur, wenn die Erfahrung uns Differenzen aufdringt, daß in allem noch ſo differenten doch noch Gleichheit übrig bleibt.

Folgeſatz: Man darf eigentlich nie aus einem aufgeſtellten Lehrſatz in ſeiner Allgemeinheit weitere Folgerungen ziehen: ſondern ſein einziger Gebrauch iſt, wenn ſich Sätze in der Erfahrung zeigen, dieſe damit zu vergleichen, und durch ihn die Identität in allem differenten aufzuweiſen. Man geht immer nur von der Erfahrung aus zum Syſtem, nicht aber umgekehrt, denn ſonſt würde ſich ſehr oft Widerſpruch zwiſchen unſern Lehrſätzen und der Erfahrung zeigen. Z. B. Sätze, wie §. 72. Das Geſetz des Verhältniſſes von Kohäſion und ſpecifiſchem Gewicht, und

§. 107. über die Leitung der Wärme und Elektricität würden offenbar unrichtig ſeyn, oder nach §. 90. könnte gar kein Unterſchied zwiſchen dem erwärmtſeyn und dem negativ elektriſch ſeyn ſtatt finden, wenn ſolche Sätze mehr bedeuteten, als daß einige Erfahrungen ihnen gemäß ſind. Andere Sätze, z. B. ein Körper iſt nur erwärmt, wenn er leitet und ſehr viele durch die Geſetze der Kohäſionsveränderungen herbeygeführte aber würden ſich in identiſche Sätze auflöſen, mit denen nichts geſagt iſt.

Wer nun nicht ſchon in der Täuſchung dieſer philoſophiſchen Konſtruktion befangen iſt, der wird ſchwerlich viel von einer Theorie erwarten, in der nichts erklärt oder abgeleitet wird, am wenigſten aber wird er ſich die Bedingungen des Folgeſatzes wollen gefallen laſſen. Deſſen allen unerachtet iſt es aber keinesweges unſre Meinnng Schellings Idee der Naturphiloſophie ihre Wichtigkeit abzuſprechen; vielmehr haben wir alles bisherige nur zuſammengeſtellt, um ihr beſtimmter ihre rechte Stelle anweiſen zu können. Nichts kann uns dazu leichter leiten, als der ſo eben aufgeſtellte Grundſatz: Nicht zu erklären, ſondern nur die Identität im differenten aufzuweiſen. Wir haben nur nöthig, dieſem eine Form zu geben, durch welche er von dem läſtigen Folgeſatz befreyt wird, um das wahre Verhältniß aufzufaſſen. „Dieſer Grundſatz wird nemlich in richtiger Geſtalt ausgeſprochen werden müſſen: keine theoretiſchen Hypotheſen aufzuſtellen, ſondern einzig allgemeine Formen durch Kombination der Erfahrungen zu beſtimmen." Alſo gerade da, wo wir von keiner Theorie mehr ableiten, nicht mehr erklären können, wo wir von aller mathematiſchen und philoſophiſchen Theorie verlaſſen werden, im eigenſten Gebiete der Empirie treten die Anſprüche derjenigen Methode ein, welche Schelling zuerſt in voller Allgemeinheit anwendete. Die Sache verhält ſich ſo.

Für die vollſtändige Erkenntniß von den Wechſelverhältniſſen der Gegenſtände in der äußern Natur liefern uns Philoſophie und Mathematik die allgemeinſten Geſetze der Bewegung a priori, welche die Grundlage einer theoretiſchen Naturerkenntniß ſind. Dagegen geht die Erkenntniß des einzelnen nur von zerſtreuter Wahrnehmung und Erfahrung aus. Beyde Betrachtungsarten vereinigen ſich in den mathematiſchen Konſtruktionen der Erſcheinungen nach den Geſetzen der Theorie. Aber dieſe Konſtruktionen werden bald ſo verwickelt und weitläuftig, daß wir mit ihnen die einzelnen Formen der Erfahrung gar nicht zu erreichen vermögen. Wir müſſen die theoretiſche Anwendung der Wiſſenſchaft alſo irgendwo abbrechen und ſind in Rückſicht des übrigen einzig der Erfahrung überlaſſen. Es entſteht hier alſo die Aufgabe, wie können wir die Erkenntniß der Natur als blos empiriſche Erkenntniß noch rational behandeln und ihr ſyſtematiſche Form verſchaffen? Hier könnten wir die Regeln der Methode aus Schellings Verfahren abſtrahiren.

Es iſt alſo dieſes Verfahren dem theoretiſchen gerade entgegengeſetzt. Anſtatt aus Principien die Erſcheinungen a priori zu konſtruiren, oder ſie irgend aus konſtitutiven Grundſätzen abzuleiten, wenden wir uns einzig zur Beobachtung ſelbſt und ſuchen in dem gegebenen mannigfaltigen der Erfahrung allgemeine Formen der Einheit empiriſch zu entdecken. Der erſte Vortheil dieſes Verfahrens wird ſeyn, daß wir dadurch von der ganzen Ueberlaſt willkührlicher mathematiſcher Hypotheſen befreyt werden, welche unter dem Nahmen der atomiſtiſchen Verfahrungsart jetzt in ſo übeln Ruf gekommen ſind; dagegen wird reine Kombination der Erfahrungen, welche nirgends Erklärungen zu erzwingen ſucht, das aller Hypotheſe entgegengeſetzte ſeyn.

Was iſt nun das eigentliche Weſen dieſer Methode und worauf gründen ſich ihre Anſprüche?

Die allgemeine Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt die Aufgabe an den logiſchen Verſtand, das gegebene mannigfaltige der Erkenntniſſe unſrer Vernunft ſyſtematiſch zu ordnen. Das thätige Princip im logiſchen Verſtande iſt die Urtheilskraft. Dieſer wird die ſubjektive Gewißheit einzeln im zerſtreuten mannigfaltigen der Erfahrung gegeben; durch das Weſen der Vernunft aber zugleich das Princip der Einheit und Geſetzmäßigkeit in alle dieſen einzelnen. Sind nun für einen gegebenen Theil unſrer Erkenntniſſe die Geſetze der Einheit ſchon gegeben, ſo iſt die Thätigkeit der Urtheilskraft dabey nur Subſumtion, ſie ordnet das mannigfaltige unter ſeine höhern Geſetze in einer Theorie. Iſt aber im andern Falle nur das einzelne mannigfaltige gegeben, wie dies urſprünglich immer der erſte Fall iſt; ſo tritt die Funktion der reflektirenden Urtheilskraft ein, für dieſe Iſt nun das Princip der Einheit und Geſetzmäßigkeit nicht als konſtitutives Princip der Subſumtion gegeben, ſondern nur als Maxime, nach der die reflektirende Behandlung der Erfahrung beſtimmt wird. Ich nenne ſolche Maximen *hevriſtiſche Maximen der reflektirenden Urtheilskraft.*

Sie beruhen auf der im Weſen der Vernunft gegründeten philoſophiſch erweislichen Vorausſetzung, daß alles mannigfaltige der Erfahrung unter Geſetzen der Einheit zuſammen gehört und dienen dazu, dieſe Geſetze oder wenigſtens ihre Reſultate in der Form der Erkenntniß aufzufinden, wo ſie noch unbekannt ſind. Die reflektirende Urtheilskraft ſtellt alſo hier der ſubſumirenden eine eigne rationelle Verfahrungsart zur Bildung empiriſcher Wiſſenſchaften in der Idee der hevriſtiſchen Maximen zur Entdeckung der Einheit und Geſetzmäßigkeit in denſelben entgegen.

Dieſe Idee nun, anſtatt aus konſtitutiven Principien eine Theorie zu entwerfen, nach hevriſtiſchen Maximen die allgemeine Form in der Erfahrung zu entdecken, läßt ſich nun auch auf die äußere Naturwiſſenſchaft anwenden. Dieſe Maximen werden ſich im allgemeinſten für die Phyſik ausſprechen, wie folgt.

1) Das Seyn und Werden der Dinge in der äußern Erſcheinung ſteht unter allgemeinen und nothwendigen Geſetzen. Da wo wir dieſe Geſetze nicht mehr kennen oder beſtimmt anzuwenden vermögen, müſſen ſich die Reſultate derſelben dennoch an den übereinſtim-

menden allgemeinen Formen des mannigfaltigen einzelnen zeigen. Man ſoll alſo durch bloße Kombination der Erſcheinungen nach ihren Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten dieſe allgemeinen Formen zu entdecken ſuchen.

2) Dabey müſſen bey jeder einzelnen Unterſuchung immer die für das Ganze geltenden metaphyſiſch-mathematiſchen Geſetze, als das mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit geltende, der Vergleichung zu Grunde gelegt und dadurch die erſten und allgemeinſten Formen beſtimmt werden. Hierdurch wird die Zuläſſigkeit phyſiſcher Hypotheſen einzig auf den Fall ganz beſtimmter mathematiſcher Konſtruktionen beſchränkt (z. B. das Kopernikaniſche Syſtem in der Aſtronomie; die mathematiſche Erklärung der Temperaturveränderungen.) Jede andere Hypotheſe kann nur als ein vorläufiges Urtheil als Vermuthung dienen, um die Beobachtung zu leiten, darf aber nie als Erklärungsgrund in das Innere der Wiſſenſchaft aufgenommen werden.

3) Bey allen dieſen Kombinationen muß der Geſichtspunkt gleich anfangs ſo hoch und allgemein als irgend möglich genommen werden, denn die Geſetze der Einheit gehen auf das Ganze und das einzelne läßt ſich nach ſeinen natürlichen Verhältniſſen nur gemäß ſeiner Lage im Ganzen beſtimmen.

4) Die aufgefundnen empiriſchen Formen können ſich da, wo noch eine nähere Anwendung des Experimentirens möglich iſt, zu beſtimmten, erfahrungsmäßig allgemeinen Geſetzen qualificiren, wodurch für eine niedere Sphäre eigne empiriſche Theorien möglich werden. (Z. B. zwey der gelungenſten Theorien dieſer Art ſind bis jetzt die chemiſche Theorie des Verbrennens und die Theorie der elektriſchen Erſcheinungen.)

Ich gebe, um mich einigermaßen verſtändlich zu machen, noch eine Ueberſicht der nach dieſen Maximen ſich ergebenden allgemeinſten Formen.

A. Philoſophiſch-mathematiſche Formen für die Naturwiſſenſchaft nach heuriſtiſchen Ideen.

I. Alle unſre Erkenntniß der Dinge außer uns geht von dunkeln Qualitäten der innern Empfindung aus, indem wir in der äußern empiriſchen Anſchauung die Dinge nur nach ſubjektiven Verhältniſſen zu uns wahrnehmen, wogegen ihre vollſtändige Erkenntniß ſie in den Verhältniſſen zu einander vorſtellen ſoll. Dieſe vollſtändige Erkenntniß wird uns nur durch Wahrnehmung von Veränderungen der äußern Verhältniſſe der Dinge im Raume. Uns erſcheint das Daſeyn der Dinge nicht in ſeinem beharrlichen Seyn, ſondern nur in den Hemmungen ſeines Werdens, in ſeinem ewigen Wechſel; aber dieſem Wechſel liegt ein Widerſtreit kämpfender Kräfte zu Grunde, den wir *phyſiſchen Proceß* nennen. Alle Naturwiſſenſchaft geht darauf aus, die Erſcheinung aus dem Geſetz eines phyſiſchen Proceſſes zu erklären.

II. Wenn ein einzelner Theil aus dem Konflikt der Grundkräfte als ein Ganzes erſcheinen ſoll, wenn es Einheiten von untergeordneten phyſiſchen Proceſſen gibt: ſo können dieſe nur entweder *Proceſſe der Indifferenz* oder *Proceſſe des Kreislaufes* ſeyn. Wenn nemlich das Gleichgewicht zwiſchen Kräften aufgehoben iſt, ſo macht ihr Konflikt entweder dadurch ein geſchloſſenes Ganzes, daß er das Gleichgewicht wiederherſtellt; oder dadurch, daß er ſich ſelbſt *erhält*, oder kontinuirlich *reproducirt*, indem ſein Wechſel nach einer beſtimmten Zeit wieder auf den nemlichen Zuſtand zurückführt, von dem er ausging, jeder Zuſtand in dem Proceſſe alſo zugleich als Urſach und Wirkung erſcheint. Ein beſtimmtes Verhältniß von Kräften, wodurch ein Proceß des Kreislaufes entſteht, heißt eine *Organiſation* in weiteſter Bedeutung.

Zwey einzeln erſcheinende Kräfte ſtehen im Verhältniſſe der *Polarität*, wenn, ſobald ſie in Konflikt kommen, eine Indifferenz ihrer Wirkungen entſteht.

Aufhebung eines Gleichgewichts iſt ein Heraustreten der Kräfte in die Erſcheinung des Sinnes, Wiederherſtellung des Gleichgewichts iſt ein Verſchwinden der Kräfte für den Sinn, ein Verſinken derſelben in die abſolute Identität des Verſtandes.

III. Durch das urſprüngliche Verhältniß der bewegenden Grundkräfte iſt das Ganze aller Veränderungen der materiellen Welt als ein Proceß des Kreislaufes beſtimmt; die Erſcheinung der Welt durch alle Zeit und durch allen Raum iſt die Evolution des Kreislaufes der Wechſelwirkung von aller materiellen Subſtanz mit jeder. **Die Natur iſt ein organiſirtes Ganzes.**

Dieſer Satz iſt mathematiſch erweislich; er iſt gleichſam der Schlußſtein in der Wölbung der ganzen Philoſophie. Von der Art, wie dieſer Satz aufgefaßt wird, hängt die richtige Anſicht der Teleologie der Natur, mit ihr die Möglichkeit allgemeingültiger Geſetze der Schönheit und einer freyen Anſicht der Religion ab.

IV. Jeder einzelne phyſiſche Proceß iſt ein Proceß der relativen Indifferenz oder des relativen Kreislaufes, denn in dem Kreislaufe des Ganzen muß immer eine äußere Einwirkung den einzelnen Proceß wieder zerſtören. Die Thätigkeit der Natur iſt ein beſtändiges Produciren, bey welchem es nie zum letzten Produkt kommt (III.); käme es einmal wirklich zum letzten Produkte, ſo wäre damit die Welt für die Erſcheinung vernichtet.

V. Es gibt für die phyſiſchen Proceſſe eine eigne von den konſtitutiven Geſetzen der Möglichkeit der Natur erſt abzuleitende Geſetzmäſſigkeit, welche von der Zufälligkeit des Zuſammentreffens der Subſtanzen im Einzelnen abhängt. Die Geſetze der Form eines phyſiſchen Proceſſes, dieſer mag Organismus oder Indifferenzproceß ſeyn, werden nicht durch die Geſetze der einzelnen zuſammenwirkenden Kräfte unmittelbar, ſondern erſt durch ihr Verhältniß im Konflikte, durch die Form des Konfliktes beſtimmt, d. h durch ein ganz ſynthetiſches für die einzelne Kraft zufälliges Verhältniß. Es muß ſolche Geſetze durch das Ganze der Natur geben (III.) aber einzeln können ſie nur durch Vergleichung des Ganzen aller uns gegebenen Erfahrungen nachgewieſen werden.

VI. Durch die urſprünglichen Verhältniſſe der ausdehnenden und anziehenden Kräfte iſt zwiſchen allen Körpern ein Wechſelverhältniß von Zug und Stoß beſtimmt, wodurch jeder einzelne Körper unter einem beſtimmten Druck von auſſen ſteht. Durch dieſen Druck entſteht Kohäſion d. h. Anziehung als Flächenkraft.

VII. Durch die Aggregation gleichartiger Elemente iſt die Form der gasartigen Fluſſigkeit und bey einem beſtimmten Drucke von außen die der tropfbaren Flüſſigkeit beſtimmt. Durch die Aggregation verſchiedenartiger Elemente wird, wenn das verſchiedenartige ſtärker als das gleichartige kohärirt einer Verwechſelung dieſer Berührungen widerſtanden, folglich ergibt ſich ein Widerſtand gegen das Verſchieben der Theile d. h. es wird die Form des ſtarren beſtimmt.

VIII. In der Aggregation materieller Subſtanzen im Raume müſſen ſich einzelne Mittelpunkte der Schwere bilden, um welche ſich die ſpecifiſch ſchwereren Maſſen, in denen die Anziehungskraft überwiegt anhäufen und kugelförmige Maſſen als Weltkörper entſtehen laſſen, welche ſich unter einander nach den Geſetzen der Gravitation bewegen.

Um jeden Mittelpunkt der Schwere ſammeln ſich zunächſt die ſchwerſten und dann immer elaſtiſchere Maſſen unter denen insgeſammt gemäß dem allgemeinen gegenſeitigen Drucke ein gewiſſer Grad von Elaſticität für jede Entfernung vom Schwerpunkt ſich erzeugt als Verhältniß des Gleichgewichtes.

IX. Wenn verſchiedenartige Maſſen gegen eine gemeinſchaftliche Berührungsfläche zuſammengedruckt werden, ſo werden ſie ſich nach verſchiedenen Verhältniſſen ihrer urſprünglichen Kräfte entweder einander durchdringen oder jede wird nur für ſich gegen dieſe Fläche zuſammengedrükt.

Die Einwirkung der Körper auf einander nach dem angegebenen zweyten Verhältniſſe der Berührung iſt mechaniſch; die nach dem erſten chemiſch.

Bey Veränderung der Berührungsflächen des ungleichartigen ergeben ſich 1) nach dem mechaniſchen Verhältniſſe Proceſſe der relativen Ponderabilität, d. h. Bewegungen und Gegenwirkungen nach den Differenzen der ſpecifiſchen Gewichte, welche nach dem Gleichgewicht der Schwere um den gemeinſchaftlichen Schwerpunkt ſtreben. 2) Nach dem chemiſchen Verhältniß der Berührungsflächen ergeben ſich einzelne chemiſche Proceſſe, welche nach dem Gleichgewichte durch Durchdringung ſtreben.

X. Alle mechaniſchen oder chemiſchen Proceſſe eines Weltkörpers ſind unmittelbar Proceſſe der relativen Indifferenz, indem ſie zum Gleichgewichte der Schwere oder der Durchdringung ſtreben. Die Bewegungen der Weltkörper unter einander in Sonnenſyſtemen ſind hingegen nach den Geſetzen der Gravitation organiſirt, ſie gehören in Proceſſen eines relativen Kreislaufes zuſammen.

XI. Maſſen von ungleich größerer Ausdehnungskraft ſtehen bey gewiſſen Verhältniſſen der Kräfte nicht in mechaniſchen Verhältniſſen der Berührungsflächen mit den ſchwerern Maſſen, welche in einem Weltkörper zuſammengehalten werden. Dieſe zeigen ſich als relativ imponderabel und erzeugen durch ihr mehr oder weniger gehindertes Durchdringen durch die ponderabeln Maſſen höhere phyſiſche Proceſſe.

Hierdurch entſtehen erſtlich die Phänomene der Temperaturveränderungen; wo die Temperatur bey dem Gleichgewichte des relativ imponderabeln unter ſich nach dem

Mittelpunkte jedes Weltkörpers hin zunehmen muß. Ferner beſtimmen ſich dadurch Phänomene modificirter Berührungsflächen des ungleichartigen ponderabeln u. ſ. w. (wie z. B. Licht, Elektricität, Magnetismus.)

XII. Das ſtarre exiſtirt nur unter einer beſtimmten Geſtalt. Durch die Bedingungen der Entſtehung des ſtarren muß zugleich die Geſtaltung oder Struktur deſſelben beſtimmt ſeyn. Dieſe Entſtehung iſt Bildung oder Kryſtalliſation. Ein Körper, deſſen bewegende Kraft von ſeiner Geſtalt abhängt iſt eine Maſchine. Durch das ſtarre wird alſo aus den mechaniſchen Bewegungen eine maſchinenmäßige.

XIII. Die unmittelbaren phyſiſchen Indifferenz Proceſſe an einem Weltkörper ſind entweder mechaniſche oder chemiſche oder Bildungsproceſſe oder höhere phyſiſche Proceſſe. Die unmittelbaren Proceſſe wodurch verſchiedene Weltkörper auf einander einwirken, erfolgen nach den Geſetzen der Gravitation oder ſind höhere phyſiſche Proceſſe. Alle andern Proceſſe müſſen ſich von dieſen ableiten laſſen.

XIV. Mechaniſche und Gravitationsproceſſe ſind ganz mathematiſch beſtimmbar. Die Bildungsproceſſe hängen von den chemiſchen ab. Chemiſche und höhere phyſiſche Proceſſe können wir nicht vollſtändig mit den Konſtruktionen a priori in Verbindung bringen, in Rückſicht derſelben findet rationelle Phyſik daher nur nach heuriſtiſchen Maximen ſtatt.

XV. Eine durchgängig beſtimmte einzelne Funktion materieller Kräfte, als Eigenſchaft einer gegebenen Maſſe gedacht, iſt ein chemiſcher Stoff.

Die allgemeinſten Formen chemiſcher Proceſſe ſind die ſpecifiſche Kohäſion (Adhäſion) ungleichartiger Oberflächen und dann Proceſſe der Auflöſung und Ausſcheidung durch Wahlverwandſchaft.

Die Einheit oder Verſchiedenheit chemiſcher Proceſſe wird durch die Eigenſchaften einzelner chemiſcher Stoffe beſtimmt. In Rückſicht jedes höhern phyſiſchen Proceſſes hingegen zeigt jeder chemiſche Stoff ein beſonders Verhalten. Die höheren phyſiſchen Proceſſe ſind den chemiſchen übergeordnet, indem die chemiſch auf einander einwirkenden Stoffe noch von den Subſtraten der phyſiſchen Proceſſe durchdrungen werden.

In chemiſchen Proceſſen erſcheinen die Einwirkungen gegebener beweglicher Subſtanzen auf einander in Ruhe; in höhern phyſiſchen Proceſſen erſcheinen Bewegungen eines nicht als Maſſe wahrgenommenen beweglichen.

XVI. Da wir bey der Beobachtung irgend eines phyſiſchen Proceſſes weder die im Gleichgewicht befindlichen Kräfte noch auch die einfachen Elemente der im Konflikt begriffenen beſtimmen können: ſo machen wir die Unterſchiede nur nach dem Hervortreten einzelner Kräfte in irgend einen Konflikt und durch das Zurücktreten derſelben in Indifferenz.

Dieſes Geſetz iſt von weiter Anwendbarkeit, indem durch daſſelbe das relative in allen unſern Beſtimmungen von Kräften und Stoffen ausgeſprochen wird.

B) Allgemeinſte Formen aus der Erfahrung.

XVII. Der höchſte Standpunkt, den wir nehmen können zeigt uns ein unbegränztes Lichtmeer, in welchem ſich kugelförmige Weltkörper gebildet haben, zwiſchen denen nur höchſt elaſtiſche Flüſſigkeiten ausgebreitet ſind. Das Licht iſt ein höherer phyſiſcher Proceß und der einzige, welcher uns zur Kenntniß der Welt über die Oberfläche der Erde hinaus leitet. Die Bildung unſers Auges, wodurch eben dieſer Proceß das Mittel unſrer Weltkenntniß wird, iſt in Rückſicht der allgemeinſten Naturgeſetze nur zufällig.

XVIII. Für die Erhaltung einzelner Weltkörper und einzelner Syſteme von Weltkörpern, ſo wie für die allgemeine Beſtimmung möglicher Fälle, wie ſie verwandelt oder zerſtört werden könnten, finden wir in den Geſetzen der Gravitation eine allgemeine Geſetzmäßigkeit. Allein für die beſtimmte Geſchichte der Entſtehung oder Zerſtörung einzelner Weltkörper und Syſteme, ſo wie für eine Kosmogenie überhaupt liefert uns die Beobachtung keine Data: die beſtimmte Anwendung der Geſetze der Gravitation wird uns daher bis jetzt nur für die Geſetze der Erhaltung beſtehender Syſteme möglich.

XIX. Die einzelne Beobachtung zeigt uns leuchtende Hauptkörper, als Sonnen. für welche wir die Geſetzmäßigkeit der Lage und Bewegung im Einzelnen noch nicht beſtimmen können.

Näher kennen wir die Gegend nun unſre Sonne, welche als Centralkörper viele dünkle von ihr erleuchtete Weltkörper bey ihrer eignen Bewegung mit ſich führt. Für die Geſchichte des Sonnenſyſtems finden wir nur in Rückſicht des Syſtems der Planeten einige allgemeine Geſetze außer denen der Gravitation. Das Grundgeſetz von dieſen iſt das der Entgegenſetzung der vier Weltgegenden, indem durch die Ebene der Planetenbahnen und die Lage der Axen von Sonne und Planeten die entgegengeſetzten Richtungen nach Nord und Süd, durch die Richtung aller freyen drehenden Bewegung in dieſem Syſteme von Abend nach Morgen aber eben dieſe Richtung von Weſt nach Oſt, allgemeine Geſetze für das ganze Syſtem werden; als wenn alle dieſe Bewegung von einer urſprünglichen Axendrehung ausginge.

XX. Jeden näheren Gegenſtand der Phyſik können wir nur durch Beobachtung der Erſcheinungen an der Oberfläche der Erde beſtimmen, er wird zur Naturgeſchichte der Erde gehören.

XXI. In den höhern phyſiſchen Proceſſen der Erde zeigen ſich allgemeine Beſtimmungen aller Erdmaterie überhaupt, gegen welche jeder einzelne Körper nur ſein beſonderes Verhältniß hat.

Durch das Licht und vielleicht andere unbekannte Proceſſe fließen andere Weltkörper chemiſch auf die Erde ein.

Chemiſche und höhere phyſiſche Proceſſe unterſcheiden ſich nur durch relative Ponderabilität und Imponderabilität und haben alſo gegen das weniger ponderable hin gemeinſchaftliche Berührungspunkte. In den zuſammengeſetzteren höheren phyſiſchen Proceſſen, welche zur Klaſſe der elektriſchen Erſcheinungen gehören, zeigt ſich die erſte chemiſche Polarität entgegengeſetzter Kräfte.

Im Licht ſcheint die Indifferenz der poſitiven und negativen Elektricität zu ſeyn.

Der Gegenſatz der poſitiven und negativen Elektricität iſt derſelbe der ſich zwiſchen Waſſerſtoff und Sauerſtoff relativ gegen das Waſſer zeigt. In den elektriſchen Erſcheinungen zeigt ſich derſelbe meiſt nur vermittelſt der Adhäſion an den Oberflächen der Körper, im andern Fall in der Durchdringung des Waſſers.

Im Magnetismus ſcheint derſelbe Gegenſatz in der Durchdringung eines Körpers noch beybehalten zu ſeyn.

XXII. Da die Erregung der thätigen Proceſſe auf der Erde von außen her geſchieht, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß der innere Kern der Erde in mechaniſcher und chemiſcher relativer Indifferenz erhalten wird und nur die Maſſe an der Oberfläche an den jetzt beſtehenden Revolutionen Antheil nimmt.

Die allgemeinſte Form dieſer Revolutionen ſcheint ein periodiſches Steigen und Fallen des Waſſers an der Oberfläche der Erde zu ſeyn.

XXIII. Wegen der Homogeneität der ponderablen Maſſe des Sonnenſyſtems überhaupt, wegen der relativen Indifferenz der meiſten Kräfte der irdiſchen Maſſe und wegen der nicht ſehr zahlreichen Verhältniſſe, nach denen wir die Körper chemiſch vergleichen können, iſt es wahrſcheinlich, daß ſich alle chemiſchen Stoffe auf wenige Grundformen und ihre gradweiſen Unterſchiede zurückführen laſſen.

Jeder chemiſche Proceß findet nur unter gewiſſen Einflüſſen höherer phyſiſcher Proceſſe ſtatt. Die Identität chemiſcher Stoffe und die chemiſche Identität der Maſſe wird alſo nur durch Identität der ponderabeln Maſſe beſtimmt.

Da wir in jedem einzelnen chemiſchen Stoffe weder die in ihm indifferent gewordenen Kräfte noch auch die einfachen Elemente der im Konflikte begriffenen Kräfte beſtimmen können: ſo machen wir die Unterſchiede nur nach dem Hervortreten einzelner Kräfte in irgend einen Konflikt und durch das Zurücktreten derſelben in Indifferenz.

Unſrer chemiſchen Unterſuchung können wir nur die zerſetzbarſten und auflöslichſten Stoffe unterwerfen, und von dieſen aus uns nur nach Analogien verbreiten. Die theoretiſche Chemie muß alſo vorzüglich von den im Organismus noch unmittelbar thätigen Stoffen ausgehen.

Daher treten uns die meiſten chemiſchen Produkte in den Reihen von der Kieſelerde zur Vegetation und von der Kalkerde zur thieriſchen Organiſation auseinander.

Die chemiſche Anziehungskraft, welche ein Stoff auf der Erde zeigt, iſt um ſo größer, je weniger er aus ſeinen Verbindungen frey ausgeſchieden werden kann. In den chemiſchen Proceſſen der Erde geht der Sauerſtoff die innigſten Verbindungen ein, indem er nur durch höhere phyſiſche Proceſſe der Temperatur oder des Lichts frey ausgeſchieden werden kann.

Je ſtarrer eine Maſſe iſt, deſto mehr iſt ſie, alles anderen gleich geſetzt, chemiſches Produkt.

Der Konflikt der Kräfte in einem chemiſchen Proceß iſt um ſo zuſammengeſetzter je zuſammengeſetztere Kryſtalliſationen dadurch entſtehen, indem das Geſetz der Kryſtalliſation immer durch das Geſetz des chemiſchen Proceſſes beſtimmt ſeyn muß.

XXIV. *Die beſtimmte Geſtaltung der Materie und der Wechſel der Geſtaltungen in den Bildungsproceſſen macht die mannigfaltigſten und verwickelſten Phänomene, welche bey den chemiſchen Proceſſen, vermittelt durch höhere phyſiſche Proceſſe, vorkommen.*

Es zeigen ſich immer mehr zuſammengeſetzte Formen der Struktur und Kryſtalliſation von den einfachſten bey Erden und Salzen bis zur freyen Verzweigung beſonders metalliſcher Kryſtalliſationen. So wie aber das flüſſige als Beſtandtheil mit in die Bildung eintritt; zeigt ſich unter den Phänomenen ein Sprung; denn nun entſtehen in dem Beſtehen der einzelnen Bildung eigne Proceſſe des Kreislaufes, und es trennen ſich dieſe Bildungen als *Organiſationen* von allem unorganiſirten.

XXV. *Alle Proceſſe des relativen Kreislaufes werden auf der Erde zu oberſt durch ihre Axendrehung, ihre Bewegung um die Sonne, ihre Erleuchtung und die Erwärmung ihrer Oberfläche durch die Sonne beſtimmt.* Alles Leben der Erde geht alſo vom Lichte aus, denn ohne dieſen ſtetig veränderten Proceß der Erleuchtung würde das Spiel der Indifferenzproceſſe ſich in einem allgemeinen Gleichgewichte verlieren, dagegen es durch dieſen immer wieder neu angefacht wird.

Die erſte Folge davon iſt der Kreislauf des Wäſſers, und ſomit die Erſcheinungen der Wetterveränderungen in der Atmoſphäre, und der beſtändig fortgeſetzten chemiſchen Veränderungen im Innern der Erde.

Mittelbar werden durch den Kreislauf der Erleuchtung alle wechſelnden Geſtaltungen und ihre Proceſſe auf der Erde beſtimmt.

XXVI. An der Spitze aller phyſiſchen Proceſſe der Erde ſteht der beſondere Organismus in den Organiſationen des Pflanzen- und Thierreichs, deſſen wiſſenſchaftliche Kenntniß die Phyſiologie wäre.

Hier ſind alle andern Arten phyſiſcher Proceſſe in ihrer größten Verwickelung zu einem beſondern Proceſſe des relativen Kreislaufes vereinigt. Der Organismus auf der Erde beruht ſeiner Wirklichkeit nach zunächſt auf der chemiſchen Beſchaffenheit gerinnbarer Lymphen, welche im Streite mit dem Sauerſtoffe und doch mit ſeiner Hülfe aus Verbindungen von Waſſerſtoff, Kohlenſtoff und Stickſtoff beſtehen, und den höchſten Grad der Bildſamkeit unter den irdiſchen Stoffen beſitzen. Jeder ſpecielle Organismus wird durch eine eigne Art ſolcher Lymphe beſtimmt.

In der Erſcheinung des einzelnen Organismus vereinigen ſich im Syſteme der Abſorption und Sekretion chemiſche Proceſſe und Bildungsproceſſe in beſtändigen Miſchungen und Entmiſchungen, Bildungen und Deſtruktionen; zweytens mechaniſche Proceſſe des Säfteumtriebes; drittens höhere phyſiſche Proceſſe, deren bisher noch unverſtandne Erſcheinung mit den Worten Irritabilität und Senſibilität benannt wird.

Die Phänomene des beſondern Organismus auf der Erde ſind immer einmal als Phänomene des individuellen und dann als Phänomene des ſpeciellen Organismus beſtimmt. Die erſtern beginnen mit der Entwickelung eines Keimes oder Sprößlings einen Kreislauf von Veränderungen, welcher aber im Fortſchritte von der Jugend, zum Alter, zum Tode als gerader Fortſchritt beſtimmt iſt; ſie ſind alſo Phänomene eines relativen Kreislaufes, der in einem höhern Phänomen der Indifferenz beſchloſſen iſt. Aber dieſer individuelle Organismus iſt nur Theil eines größern Phänomens der ſich fortbildenden Art oder des ſpeciellen Organismus. Dieſer letztere zeigt ſich im geboren werden und Wiedererzeugen als ein Kreislauf, deſſen Relativität aus dem uns bekannten Theil der Geſchichte der Erde nicht aufgewieſen werden kann.

Für unſre Beobachtung zeigt ſich Erhaltung jedes vollſtändigern Organismus der Art nach nicht als eine freye Thätigkeit der Natur, ſondern jede vollſtändigere Pflanze oder Thier entſpringt aus einem Keime durch vorhergehende Organismen derſelben Art. Wir können alſo für die Entſtehungsgeſchichte des Organismus überhaupt nur einen früheren Zuſtand der phyſiſchen Beſchaffenheit der Erde annehmen, den wir gar nicht kennen, in dem aber Entſtehung von Organiſationen als freye Naturthätigkeit möglich war.

Für unſern jetzigen Standpunkt der Kenntniß der Natur iſt eine irgend vollſtändige rationelle Phyſiologie noch ganz unmöglich; es bleibt uns in Rückſicht ihrer nur das letzte Hülfsmittel der rationellen Behandlung einer Erfahrungswiſſenſchaft übrig. Dieſes beſteht darin: der Erklärung nur die allgemeinen Verhältniſſe zu Grunde zu legen in denen in einem Proceſſe Kräfte ſtehen, welche für ſich uns ganz unbekannt bleiben. Eine ſolche Behandlung der Phyſiologie iſt die Erregungstheorie.

Die Erregungstheorie legt nach ihrer urſprünglichen Abſicht nur die allgemeinſten Formen des organiſchen Proceſſes zu Grunde ohne ſich auf die Beſtimmung der einzelnen darin wirkenden Kräfte einzulaſſen.

Dieſe Form beſteht in einer Verbindung von Kräften nach einem gewiſſen Geſetze der Reproduktion. Die Kräfte ſind alſo hier in einem ſyſtematiſchen Ganzen, unter dem Geſetze der Reproduktion gewiſſer Erſcheinungen, der Lebensverrichtungen, durch ſich ſelbſt, vereinigt. Zweytens die Erſcheinungen, welche durch dieſen Konflikt der Kräfte entſtehen, ſtehen unter dem Geſetze einer kontinuirlichen Einwirkung von außen auf das angegebene Syſtem. Jeder Organismus erſcheint überhaupt durch ſeine Lebensthätigkeiten, dieſe werden aber nur durch einen beſtändigen Konflikt mit äußern Einwirkungen erhalten.

Eine Kraft, welche unter dem Geſetze einer Receptivität ſteht, d. h. welche nur durch Affektion zur Thätigkeit beſtimmt wird, iſt eine Erregbarkeit; die Thätigkeit derſelben iſt Erregung; die Affektion heißt Reizung, das afficirende Reiz. Das Syſtem aller innern Kräfte welche im Organismus in Konflikt ſind, macht alſo eine organiſche Erregbarkeit aus und jede Lebensthätigkeit iſt Erregung, welche Reiz vorausſetzt. Störung der Reproduktion iſt Deſtruktion, das normale Verhältniß der Erregung zur Reproduktion iſt Geſundheit. Alle Veränderungen der Erregung hängen vom Reiz ab.

Da wir weder die innere Wirkſamkeit der Erregung, noch die äußere der Reizung verſtehen, ſo bleibt uns nichts übrig als die unbekannten phyſiſchen Qualitäten einer unbeſtimmten Meſſung nach Graden zu unterwerfen. Wir können daher die Reize nur nach ihrem größern oder kleinern poſitiven oder negativen Einfluß auf die Erregung; nach ihrer ſchnellern oder langſamern Einwirkung; nach der längern oder kürzern Andauer ihres Einfluſſes vergleichen.

Reinhold, Fichte und Schelling.

Zweytes Heft.

Erſter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Philoſophie bey Reinhold, Fichte und Schelling.

A. Reſultate aus dem vorigen über die Philoſophie von Fichte und Schelling.

1) Fichte.

Wir kommen zurück auf das, wovon wir ausgingen. Philoſophie ſoll ein Produkt unſrer Selbſtthätigkeit ſeyn. Die Philoſophie als Reſultat wird jedesmal gemäß der Art, wie philoſophirt worden iſt, ausfallen. Es iſt alſo in Rückſicht des Geiſtes und der Kraft eines einzelnen Philoſophen etwas ſehr zufälliges, welches die Reſultate ſeiner Philoſophie ſeyn werden; es kommt hier alles auf die Kunſt zu philoſophiren, die Methode, nach der verfahren wird, an. (Z. B. Fichte faßte die gemeine ſentimentale Anſicht der Kantiſchen Moral auf und doch gibt ſeine Kraft allen ſeinen Darſtellungen Energie und Selbſtſtändigkeit. Dagegen ſind Schellings Darſtellungen weit ſentimentaler, wiewol er von der freyſten Anſicht der Selbſtändigkeit der Kunſt ausgehe). Nun glaube ich im vorhergehenden gezeigt zu haben, daß, welche Idee auch bey der Aufſtellung der Fichtiſchen und Schellingiſchen Philoſophie, den Schöpfern derſelben vorgeſchwebt haben mag, es ihnen doch nicht gelungen ſey, dieſe rein auszuſprechen. Der Grund dieſes Mißlingens muß alſo nothwendig in irgend einem Fehler der Art liegen, wie von Fichte und Schelling überhaupt philoſophirt worden iſt. Ich will daher hier dieſen Fehler in der Methode auf ſei nen einfachſten Ausdruck zurückzubringen, und damit zugleich die einzig wahre Kunſt zu philoſophiren gegen dieſe irrige Methode geltend zu machen ſuchen.

Die eigentliche Tendenz der Fichtiſchen Philoſophie zeigt ſich in allen ſeinen Darſtellungen derſelben ſo beſtimmt, daß ſie ſchon lang verſtanden und mehrmals deutlich genug auseinander geſetzt worden iſt. Es war ſeine Abſicht in dem Gegenſatz von Natur und Freyheit die Anſprüche der Naturnothwendigkeit ganz zu zernichten, die Freyheit allein oben anzuſtellen, einzig von der Freyheit auszugehen, und damit ganz eigentlich den Jakobiſchen und Kantiſchen Glauben gegen die Einſeitigkeit des Wiſſens zu rechtfertigen, ihn in ſeiner Ueberlegenheit zu zeigen. Wir haben aber oben ſchon geſehen, daß er dieſe ſeine Abſicht nothwendig verfehlen mußte, indem er das Verhältniß der Natur zur Freyheit niemals richtig aufgefaßt hat, ſondern nach der Schlußſprache zu reden, immer nur bey pſychologiſcher Freyheit ſtehen blieb; ihm fällt die Sphäre der Freyheit mit der einer Thätigkeit mit Bewußſeyn zuſammen, er überſieht ſomit das ganze Feld der innern Naturnothwendigkeit.

Es kann ſehr anmaßlich ſcheinen und doch bin ich genöthigt zu behaupten, daß der Verfaſſer der Grundlage der Wiſſenſchaftslehre und der ſo konſequent zuſammengegliederten Rechtslehre dennoch nur wenig ſpekulative Ausbildung habe. Ich belege dies mit den mannigfaltigen oben aufgewieſenen Fehlern der Selbſtbeobachtung, mit dem Mißverſtändniß der Idee der Freyheit und vorzüglich, was mit dieſem zuſammenhängt damit, daß er den oberſten ſpekulativen Gegenſatz des Seyns an ſich und der Erſcheinung oder des endlichen und ewigen Seyns niemals beſtimmt aufgefaßt hat. So ſagt er ſchon bey der erſten Ankündigung des Ganzen ſeiner Spekulation in der Vorrede zur Abhandlung über d. B. d. W. die erſte Anmerkung: „Der eigentliche Streit, der zwiſchen beyden (dem dogmatiſchen und kritiſchen Syſteme) obwaltet, dürfte wol der über den Zuſammenhang unſrer Erkenntniß mit einem Dinge an ſich ſeyn; und der Streit dürfte durch eine künftige Wiſſenſchaftslehre wol dahin entſchieden werden, daß unſre Erkenntniß zwar nicht unmittelbar durch die Vorſtellung, aber wol mittel-

mittelbar durch das Gefühl mit einem Dinge an ſich zuſammenhänge;" u. ſ. w. Oder man vergleiche irgend eine andere Behandlung dieſes Gegenſtandes in ſeinen Schriften, und man wird finden, daß Fichte wie Reinhold ſich nie von der Verwechſelung frey gemacht hat, wodurch die Nachfrage nach dem Seyn von Dingen auſſer uns mit der nach dem Unterſchiede des endlichen und ewigen Seyns zuſammen geworfen wird. Die Sphare des Ich iſt ihm die Sphäre der Freyheit und des an ſich, und die Schwierigkeit immer nur die: wie ein Nicht-Ich, ein Seyn auſſer mir an ſich ſeyn kann; wodurch denn die erſte Deduktion ſeines Naturrechtes, die Deduktion von Vernunft und Welt auſſer mir zum eigentlichen Mittelpunkte ſeines Syſtems gemacht wird. Und doch gehört eben noch keine große ſpekulative Ausbildung dazu, um einzuſehen, daß die Art meiner innern Selbſterkenntniß nothwendig eine Erkenntniß der Dinge auſſer mir als gleich unmittelbar und gleich urſprünglich vorausſezt; ſo wie, daß die Erkenntniß des Ich ſowol, als die des Nicht-Ich, in der Sphäre einer Erkenntniß von Erſcheinungen zuſammenfallen, daß alſo nothwendig der Gegenſatz des endlichen und ewigen Seyns ein höherer ſeyn muß, als der des Ich und Nicht-Ich.

Das vorzügliche in der Fichtiſchen Art zu philoſophiren, kann nicht in der Vollendung der höchſten und allgemeinſten Abſtraktionen, ſondern nur in der ſtrengen Konſequenz ſeiner Ableitungen geſucht werden. Aber das ganze vorzügliche Lob einer ſtrengen Konſequenz iſt eigentlich ein dogmatiſches Vorurtheil. Die wahre Kunſt zu philoſophiren beſteht darin, die Principien ſelbſt erſt vollſtändig aufzufinden und zuſammenzuſtellen; die Ableitung von den Principien, d. h. die Aufſtellung des Syſtems, von der eigentlich die Konſequenz gefordert wird, iſt dann bloßes Reſultat. Wer alſo einmal in der Aufſtellung ſeiner Principien gefehlt hat, oder die Vollſtändigkeit nicht erreichte, der kann durch ſeine Inkonſequenz in der Ableitung oft eine freyere Ueberſicht des Ganzen zeigen, als wenn er ſtreng konſequent bliebe, denn im letzten Falle iſt er allemal Sklave ſeiner einſeitigen Prämiſſen.

Die Abſicht der Fichtiſchen Spekulation war alſo eigentlich den Gang der Kantiſchen Kritiken umzukehren; anſtatt von der Natur zur Freyheit zu gehen, wollte er von der Freyheit ausgehen, um von dieſer zur Natur zu gelangen. Aber er hat dieſe Abſicht nicht erreicht. Ob ſie ſich überhaupt erreichen laſſe, zu unterſuchen, iſt hier nicht der Ort; ich bleibe nur bey dem ſtehen, was Fichte wirklich geleiſtet hat. Hier werden wir nun aus obigem mit Leichtigkeit folgende drey methodiſche Principien ſeiner Kunſt zu philoſophiren zuſammenſtellen können.

1) Alles unſer Wiſſen macht zuſammen ein Syſtem, dieſes wird in der Wiſſenſchaftslehre aus einem oberſten Princip, einem oberſten Grundſatze abgeleitet.

2) Die Ableitung geſchieht nach ſynthetiſcher Methode, gemäß der abſoluten, intellektuellen oder innern Anſchauung.

3) Das Princip oder die Einheit des Syſtems liegt in der abſoluten Anſchauung in ihrer höchſten Abgezogenheit, d. h. dem reinen Selbſtbewußtſeyn, der Ichheit oder Subjekt-Objektivität.

Man kann bemerken, daß in jedem dieſer Sätze erſtlich eine allgemeine Regel aufgeſtellt, dann aber dieſer noch eine nähere Beſtimmung, eine Beſchränkung beygefügt wird. Laſſen wir nun fürs erſte die allgemeinen Regeln ſelbſt noch unberührt, ſo läßt ſich ſchon gemäß allen dreyen aus dieſer ihrer Beſchränkung zeigen, daß Fichtes Methode fehlerhaft ſey.

Nemlich in der erſten Regel wird behauptet, daß die Philoſophie alles unſer Wiſſen aus einem Princip ableiten ſolle, zugleich aber, daß dieſes Princip in einem Grundſatze ausgeſprochen werde. Nun gehört aber die Unterordnung aller erweislichen Sätze unter unerweisliche Grundſätze nur zur logiſchen Form der Wiſſenſchaft, zur bloßen Form der

Reflexion; dagegen das oberſte Princip im Syſtem des Wiſſens ein Princip des unmittelbaren Wiſſens ſelbſt und der Einheit in denſelben, nicht aber ein bloßes Princip der Formen der Reflexion ſeyn ſoll. In der Forderung, daß das oberſte Princip des Wiſſens ein Grundſatz ſeyn ſolle, wird alſo die bloße logiſche Form mit der ſynthetiſchen Form des Wiſſens ſelbſt verwechſelt (die reine allgemeine Logik mit der transcendentalen Logik.) Man kann dieſen Fehler ſehr leicht an Fichtes Ableitung der logiſchen Grundſätze in der Wiſſenſchaftslehre demonſtriren. Sein höchſtes Princip mit Gehalt und Form iſt Ich = Ich; läßt er hieraus den Gehalt fallen, ſo ſpricht er es aus A = A, und nennt dieſes nun den Grundſatz der Logik. Wäre aber das Ich = Ich, wie es ſeyn ſoll, unſer geſammtes Wiſſen in ſeiner höchſten Einheit, und man ließe daraus nur den Gehalt fallen, ſo würden uns unter dem Schema A = A nicht nur die Grundſätze der Logik, ſondern alle philoſophiſchen Formen des Wiſſens überhaupt, rein mathematiſche, metaphyſiſche, ſpekulative, praktiſche und äſthetiſche übrig bleiben. Hierdurch erklärt ſich leicht das peinliche ſeiner erſten Schulterminologie.

Die zweyte Regel ließe ſich in ihrer Allgemeinheit eigentlich ausſprechen: Wahres Wiſſen, um welches es der Philoſophie eigentlich zu thun iſt, iſt das Abſolute und abſolut Eine, welches durch intellektuelle, d. h. nicht-ſinnliche, ſondern rein vernünftige Anſchauung aufgefaßt wird. Dieſe Regel wird nun bey Fichte erſtlich mit einer ſynthetiſchen Methode beſchwert, nach welcher das mannigfaltige von einem oberſten Princip abgeleitet werden ſoll. Wir haben früher geſehen, daß dieſe Methode immer höher ſteht, als ſein Syſtem ſelbſt, indem ſie jedesmal dem höchſten Grundſatz einen noch höhern überordnet, durch den er bedingt wird. Hier können wir leicht bemerken, woher dieſer Mangel rührt. Das abſolute Wiſſen ſoll ſich in abſoluter Anſchauung darſtellen, und deßhalb abſolut eines, gleichſam abſolut gleichzeitig ſeyn. Es war alſo ein Fehler von Fichte, daß er überhaupt nur von einer ſynthetiſchen Methode, von einer

Ableitung des einen aus dem andern ſpricht, denn für das abſolute Wiſſen iſt kein Ableiten, ſondern nur ein Aufweiſen des Ganzen, abſolut gleichzeitigen, in ſeiner Identität möglich. Ferner er ſah laut obigem das unmittelbare Bewußtſeyn der innern Thätigkeiten des Ich nicht als ſinnlich, ſondern als unmittelbare intellektuelle Anſchauung an, er verwechſelte alſo innere Anſchauung, die doch ſinnlich iſt, mit intellektueller Anſchauung. Dadurch mußten ihm nothwendig viele Gegenſtände der Anthropologie, die doch Erfahrungswiſſenſchaft iſt, die Geſtalt des rein ſpekulativen annehmen. Philoſophie und Kritik, oder Philoſophie und erfahrungsmäßige Kenntniß der Vernunft mußten bey ihm verworren gedacht werden. Eben daher mußte ſich denn auch ſeine Beſtimmung der intellektuellen Anſchauung in ihrer höchſten Abgezogenheit ganz auf die ſubjektive Seite neigen. Anſtatt einer abſoluten Anſchauung der Einheit und Nothwendigkeit mußte er eine bloße reine Selbſtanſchauung der Intelligenz erhalten, ſein Syſtem wurde idealiſtiſch, und anſtatt Freyheit und Natur in ihrer abſoluten Identität aufzuweiſen, konnte er nur verſuchen, alles Objektive der Natur der Freyheit der Intelligenz zu unterwerfen.

Hieraus ergibt ſich zugleich die Unrechtmäßigkeit der Beſchränkung der dritten Regel. In ihrer Allgemeinheit heißt dieſe nemlich: das abſolute Princip unſers Wiſſens iſt die abſolute Einheit der intellektuellen Anſchauung ſelbſt. Dieſe beſtimmt Fichte aber einſeitig als die abſolute Einheit des Ich, da ſie doch in den abſoluten Indifferenzpunkt der Materie und der Intelligenz fallen ſollte.

2) Schelling.

Laſſen wir alſo dieſe Beſchränkungen aus den methodiſchen Maximen weg, ſo läutert ſich das Fichtiſche Syſtem ſelbſt zu einem andern, in welchem es eigentlich erſt in ſeiner Reinheit erſcheinen kann. Wir bemerken hier alſo ganz beſtimmt, daß Fichtes Philoſophie aus entgegengeſetzten

Principien zuſammengefloſſen, nur eine Form iſt, welche ſich im Uebergang von einer Grundmaxime zur andern gebildet haben kann.

Wenn wir aus der erſten Maxime die Verwechſelung der logiſchen Formen mit der Form des Wiſſens ſelbſt weglaſſen, die zweyte verſuchen von den Anforderungen der ſynthetiſchen Methode zu befreyen, und die zweyte und dritte unabhängig von der Beſchränkung auf innere Erfahrung darſtellen, ſo erhalten wir folgende reinere methodiſche Principien.

1) Die Wahrheit, um welche es dem Philoſophen zu thun iſt, iſt die abſolute, dieſe iſt abſolut Eine durch ein höchſtes Princip.

2) Das Organ des abſoluten Wiſſens iſt die abſolute intellektuelle Anſchauung.

3) Das höchſte Princip iſt die abſolute Identität dieſer Anſchauung ſelbſt.

Vergleichen wir nun mit dieſen Maximen die Schellingiſche Spekulation, ſo werden wir bald finden, daß ſie in derſelben nach und nach immer geläuterter vortreten, und ſich endlich ſowol in ſeinen als in Hegels neueſten Darſtellungen derſelben ganz geltend machen.

Wir fanden zwar anfangs bey Schelling noch dieſelbe Verwechſelung der logiſchen Form mit der Form des Wiſſens ſelbſt, aber bald ließ er die logiſche Form ganz fallen, und hielt ſich nur an die höchſte Einheit überhaupt als das oberſte Princip. Ferner er ſtellte in Rückſicht des dritten Geſetzes dem Idealismus die Naturphiloſophie entgegen, und vereinigte beyde zum Syſteme der Identität, er ging alſo von einer bloß ſubjektiven Subjekt-Objektivität zur abſoluten Identität ſelbſt über. Endlich verlangte er die abſolute Gleichzeitigkeit alles Endlichen in ſeinen wahren Verhältniſſen, daß alſo die Philoſophie mit keiner Ableitung nach dem Kauſalgeſetze, ſondern nur mit einer Aufweiſung der Identität in allem differenten zu thun habe; er verſuchte es alſo auch ſich von der ſynthetiſchen Methode des Fichtiſchen Syſtems zu befreyen.

Durch die Anwendung dieſer Maximen in ihrer Reinheit und Allgemeinheit gelangt er dann zu der Idee der Aufhebung alles Gegenſatzes in der höchſten Vereinigung der Einheit ſelbſt mit dem Gegenſatze, zu der Idee der abſoluten Identität des Endlichen in ſeiner Unendlichkeit mit dem Ewigen. Aller Gegenſatz iſt nur durch die Trennung der Anſchauung und des Denkens, indem beyde in ihrer Trennung einander gegenüber geſtellt werden. Nur für die unvollendete Reflexion, welche das Denken in ſeiner Trennung von der Anſchauung auffaßt, gibt es eine Bedingtheit des einen durch ein anderes, äuſſeres, davon verſchiedenes; das Verhältniß von Urſach und Wirkung, das ganze Kauſalgeſetz iſt nur für dieſe Reflexion in der Trennung der Anſchauung und des Denkens. Für den Standpunkt des abſoluten aber verſinkt aller Gegenſatz und alle Differenz in der höchſten Einheit der Einheit und des Gegenſatzes, in der Einheit des ideellen und reellen, der Anſchauung und des Denkens; in der abſoluten Identität des endlichen Seyns mit dem ewigen Seyn.

In dieſer abſoluten Identität des endlichen Seyns mit dem ewigen wird nun allerdings zuerſt die höchſte Form unſers Wiſſens die höchſte ſynthetiſche Einheit in allem gegebenen Differenten beſtimmt ausgeſprochen, und aller Gegenſatz, welcher ſonſt immer noch zwiſchen der Realität des Sinnes und der abſoluten Realität der Vernunft unauflöslich ſtehen blieb, aufgehoben. Es iſt die gleiche abſolut identiſche Realität welche dem Endlichen in ſeiner Unendlichkeit, und welche dem Ewigen zu Grunde liegt; es iſt die gleiche abſolut identiſche Realität im Seyn der Erſcheinung, wie im Seyn an ſich. Hiermit wird alſo zugleich, das ſo oft mißverſtandene und doch ſo einfache und natürliche Kantiſche Verhältniß der Erſcheinung und des Dinges an ſich richtig ausgeſprochen.

Wenn wir einmal das endliche Seyn vorausſetzen, (und was iſt natürlicher, als dieſe Vorausſetzung, da alles unſer Wiſſen ausgeht von der Zerſtreuung einzelner Wahrnehmungen des endlichen und die Vernunft ja überhaupt nur kämpft, um den Widerſpruch des endlichen zu vernichten) — wenn wir alſo einmal das endliche Seyn, das „Univerſum mit dem Ueberfluß ſeiner Geſtalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle ſeiner, der Zeit nach endloſen Entwickelungen,“ vorausſetzen: ſo wird uns im Schellingiſchen Syſtem allerdings die Vereinigung dieſes endlichen mit dem ewigen erklärt, der Widerſpruch zwiſchen beyden iſt aufgehoben, und beyde werden in einer Identität befaßt. Schließen wir uns an die Darſtellung in Hegels Differenz des Fichtiſchen und Schellingiſchen Syſtems an, ſo iſt deutlich, daß jener Widerſtreit zwiſchen Natur und Freyheit, der ſich bey der unvollendeten Fichtiſchen Reflexion im Sollen immer noch erhält und nicht überwunden werden konnte, hier in der Idee der Identität der Freyheit mit der Natur gänzlich aufgehoben und vernichtet iſt; es iſt hier kein anderer Gegenſatz, als der in der abſoluten Identität ſelbſt befaßte, und zur totalen Indifferenz vereinigte.

Es ſind alſo hier im Princip und durch das Princip die Anforderungen der Vernunft an die Spekulation vollkommen befriedigt. Aber wie will ſich dieſes Syſtem aus ſeinem Princip entwickeln, wie ſollen wir von dem Standpunkte des abſoluten zum Endlichen und zur Nothwendigkeit des Endlichen gelangen? Dieſe Frage hat Hegel gar nicht berührt, und Schelling iſt darauf die Antwort ſchuldig geblieben. Iſt denn nicht das Werden von Ewigkeit her bey dem Seyn? Iſt nicht die urſprüngliche Duplicität in der abſoluten Identität gleich ewig mit der reinen und ungetrübten Einheit ſelbſt? Iſt nicht das Endliche gleich ewig mit dem Ewigen, iſt nicht in beyden dieſelbe und gleiche Realität? Von der reinen und ungetrübten Einheit des Ewigen allein kann ich nicht dazu gelangen, die abſolute Identität in aller Differenz des Endlichen aufzuweiſen. Denn durch dieſe iſt nicht die Differenz die einzelne Trennung ſelbſt gegeben, ſondern durch ſie wird nur jede Differenz, wo ſie gegeben ſeyn mag, aufgehoben. Ich frage nicht, wie kommt die erſte Duplicität in die abſolute Identität, denn ſie ſoll ja gleich urſprünglich mit dieſer ſeyn, ſondern, wenn die abſolute Anſchauung nur von der abſoluten Identität ausgehen ſoll, wie iſt alsdann für ſie überhaupt Reflexion möglich, wie iſt alsdann überhaupt nicht an ſich, ſondern nur für die Erſcheinung eine Trennung der Anſchauung und des Denkens möglich, wie können ſich da nur die beyden Anſichten des Endlichen in ſeiner Unendlichkeit und die des Ewigen zeigen?

Schelling hat beſtimmt dieſe Frage aufgeworfen (Bruno S. 81.) „Lucian. Allein, o Freund, daß jene Trennung in Anſehung der höchſten Idee ohne Wahrheit ſey, darüber ſind wir zwar einig, allein wie eben jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtſeyn verknüpft iſt, ſelbſt nicht nur als möglich, ſondern als nothwendig eingeſehen werden könne, dieſes haſt du noch keinesweges dargethan, ſondern völlig unberührt gelaſſen.“

„**Bruno** Mit Recht forderſt du, daß ich hiervon rede.“ — „Deine Meinung alſo ſcheint dieſe zu ſeyn, o Beſter, daß ich von dem Standpunkte des ewigen ſelbſt aus, und ohne daß ich außer der höchſten Idee etwas anders vorausſetze, zu dem Urſprung des wirklichen Bewußtſeyns und der mit ihr zugleich geſetzten Abſonderung und Trennung gelange.“ —

„So erinnere dich denn, daß wir in jener höchſten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Anſehung welcher das Weſen auch die Form, die Form auch das Weſen iſt, vorerſt zwar die abſolute Unendlichkeit ſetzen, dieſer aber nicht entgegen, ſondern ſchlechthin angemeſſen, genugend, weder ſelbſt begränzt, noch jene begränzend das zeitlos gegenwärtige und unendlich Endliche, beyde als Ein Ding, ſelbſt nur im Erſcheinenden unterſcheidbar und unterſchieden, der Sache nach völlig eins, doch dem Begriffe nach ewig verſchieden, wie Denken und Seyn, ideal und real.“ —

> „Weil aber das Endliche obſchon reeller Weiſe dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich zu ſeyn, ſo iſt in jener Einheit gleichwol auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr ſelbſt ungetrennt von der Indifferenz.“ —
>
> „So ſind alſo alle in jener zeitloſen Endlichkeit, die bey dem Unendlichen iſt, von Ewigkeit begriffenen Dinge unmittelbar durch ihr Seyn in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zuſtandes fähig gemacht, durch welchen ſie ſich für ſich ſelbſt, aber nicht für das Ewige losſagen von jener und zu dem zeitlichen Daſeyn gelangen. Du wirſt alſo nicht glauben, daß die einzelnen Dinge, die vielfältigen Geſtalten der lebenden Weſen, oder was du ſonſt unterſcheideſt, wirklich ſo getrennt, als du ſie erblickeſt, im Univerſum an und für ſich ſelbſt enthalten ſeyn, vielmehr, daß ſie bloß für dich ſich abſondern, ihnen ſelbſt aber und jeden Weſen die Einheit in dem Maaße ſich aufſchließe, in welchem es ſich ſelbſt von ihr abgeſondert hat.“

So läuft die Antwort auf Lucians Frage fort, bis zu einer naturphiloſophiſchen Konſtruktion des Bewußtſeyns einer endlichen Vernunft. Allein mit alle dem iſt die Hauptſache in jener Frage, wie ich von dem Standpunkte des ewigen ſelbſt und ohne daß ich außer der höchſten Idee irgend etwas anderes vorausſetze, zu der Abſonderung und Trennung gelange, doch nicht beantwortet. Es wird immer das Endliche bey dem ewigen vorausgeſetzt, iſt dies nun einmal da, ſo kann es ſich wol auch als endliches Bewußtſeyn zeigen. Aber wie komme ich überhaupt vom Standpunkte des Abſoluten, von der reinen Einheit als dem höchſten Princip zur Endlichkeit? dies iſt nicht aufgewieſen und kann auch nicht aufgewieſen werden, denn das Endliche und die Trennungen des Endlichen ſind in meinem Wiſſen eben ſo urſprünglich als das Ewige.

Der Ausdruck der Indifferenz wird hier gemißbraucht. Was iſt Indifferenz des Differenten anders als die für die Erſcheinung latent gewordene Differenz? Wenn entgegengeſetzte Thätigkeiten in ihrer Zuſammenwirkung ſich einander aufheben, jede alſo für ſich aus der Erſcheinung verſchwindet, ſo ſind ſie in Indifferenz getreten; hier iſt alſo die Indifferenz da, wo das urſprünglich differente als identiſch erſcheint, niemals aber kann die reine Einheit für die Erſcheinung zur Differenz werden, oder an ſich Indifferenz ſeyn.

Schelling ſagt zwar (Zeitſchr. f. ſp. Phyſ. B. 2. H. 2. S. 8.): „Die abſolute Identität hat eben nie aufgehört, es zu ſeyn und alles, was iſt, iſt an ſich betrachtet — auch nicht die Erſcheinung der abſoluten Identität, ſondern ſie ſelbſt, und da es ferner die Natur der Philoſophie iſt, die Dinge zu betrachten, wie ſie an ſich, in ſo fern ſie unendlich und die abſolute Identität ſelbſt ſind, ſo beſteht alſo die wahre Philoſophie in dem Beweis, daß die abſolute Identität nicht aus ſich ſelbſt herausgetreten und alles, was iſt, die Unendlichkeit ſelbſt ſey.“

Wenn dies nun ſich ſo verhält, woher dann die vorhandene, wenn gleich nicht an ſich vorhandene, Differenz; woher die Möglichkeit einer Unvollkommenheit neben der ewigen Vollkommenheit von der im Bruno die Rede iſt? Schelling antwortet: (a. a. O. §. 17. und §. 21.) durch die Selbſterkenntniß der abſoluten Identität und dadurch, daß dieſe ſich als Subjekt und Objekt unendlich ſetzt, wodurch eine quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven nothwendig wird. Allein damit erneuert ſich nur die Frage, woher denn dieſe Differenz, dieſer Keim der Endlichkeit? Wie kommt die reine und ungetrübte Einheit des Ewigen zur Selbſterkenntniß und zur Differenz des Subjektes und Objektes überhaupt? Hierauf nimmt Bruno in der Antwort nicht Rückſicht. Man ſoll nur von der höchſten Idee des Ewigen ausgehen und doch läßt er immer ſchon unmittelbar das Endliche bey dem Ewigen ſeyn; „es iſt reell dem Unendlichen völlig gleich und hört doch ideell nicht auf endlich zu ſeyn.“ Woher nun dieſe zwey ideellen Anſichten? Ideell iſt das Endliche endlich und ideell iſt auch ein Ewiges, woher nun dieſe ideelle Differenz?

Die Anſichtsart, für welche dieſelbe und gleiche Realität als unendlich Endliches, und diejenige, für welche es als Ewiges ſich zeigt, müſſen nothwendig nebeneinander ſtehen; die Anſicht der reinen Einheit kann nicht die ihr entgegengeſetzte geben. Den Gegenſatz zwiſchen einer Realität des Endlichen und Ewigen hat Schelling aufgehoben in ſeiner höchſten Einheit, aber den Gegenſatz der entgegengeſetzten Anſichten der gleichen Realität als Endlich und als Ewig hat er ſtehen laſſen und mußte er ſtehen laſſen, denn ſonſt ließen auch die zwey Worte ſich nicht einmal ausſprechen. Läßt er dieſen Gegenſatz der Anſichten aber ſtehen, ſo iſt ſein Princip der Einheit und ſeine intellektuelle Anſchauung auch nicht ſich ſelbſt genug, ſondern ſie fordert noch ein anderes von ihr verſchiedenes Princip der Endlichkeit.

Es iſt alſo das Endliche eben ſo urſprünglich, als das Ewige, das differente eben ſo urſprünglich, als die Einheit. Ich muß folglich in meinem Wiſſen eben ſo gut ein Princip des endlichen und differenten haben, als ein Princip der Einheit, welche beyde nebeneinander ſtehen, und wo das eine gleich urſprünglich iſt, wie das andere. Es iſt unmöglich, mit der abſoluten Indentität der intellektuellen Anſchauung allein die unendliche Endlichkeit aufzufaſſen und zu begreiffen; es muß vielmehr erſt ein eignes Princip der Endlichkeit hinzukommen, wodurch Anſchauung und Denken auseinander treten, und wodurch Reflexion möglich wird. Wirklich wird aber alle Differenz in ihrer Trennung nur durch einzelne Wahrnehmungen und Erfahrungen aufgefaßt, nicht nur unter den Bedingungen des Kauſalgeſetzes, wo äuſſeres mit äuſſerem in ſeiner Differenz verbunden wird, ſondern ſogar unter der Bedingung der mathematiſchen Zuſammenſetzung, wo das Hinzuſetzen des einen zum andern ins unendliche fort möglich bleibt; die Verbindung ſelbſt alſo erſt durch das differente in ſeiner Differenz möglich iſt, und eben dadurch als ſchlechthin unvollendbar beſtimmt wird. Das eigene Princip des Mannigfaltigen und der Differenz iſt alſo kein anderes als das, aus welchem die Wahrnehmungen in ihrer Vereinzelung entſpringen, wir haben kein anderes Princip des Endlichen als dieſes, und vermögen alſo auch das Endliche unter keiner andern Form zu erkennen, als derjenigen, die dieſem Princip gemäß iſt, d. h. unter den Bedingungen von Raum und Zeit und dem Kauſalgeſetz.

Deßhalb fanden wir auch oben in der Beurtheilung der Schellingiſchen Schriften, daß wenn er gleich nach der zweyten Maxime nur mit Aufweiſung der abſoluten Identität in allem Differenten zu thun haben will, ohne eines vom andern abzuleiten, er ſich doch in der That nie von den Fehlern der Fichtiſchen ſynthetiſchen Methode ganz zu befreyen vermag. Denn von der reinen Einheit gibt es keinen Uebergang im Syſteme zur Differenz, ſondern das Princip der Differenz iſt eben ſo urſprünglich, als das der Einheit. Er bringt alſo das differente immer nur durch die Erfahrung zur abſoluten Identität hinzu, das heißt unter den Bedingungen der quantitativen Zuſammenſetzung und des Kauſalgeſetzes, unter den Bedingungen einer bloß zufälligen Nebenordnung des einen zum andern, deren Nothwendigkeit erſt durch Unterordnungen nach dem Kauſalgeſetz beſtimmt wird. Es wird daher auch ſein höchſtes Princip der Methode nach immer noch höheren Bedingungen unterworfen.

So ſieht man denn auch deutlich, daß ihm in der Vorausſetzung der unendlichen Selbſterkenntniß der abſoluten Identität eine unüberwindliche Duplicität ſtehen bleibt, durch welche ſeine Methode höher iſt, als ſein Syſtem. Denn wenn gleich dieſe Duplicität nur in der Identität ſelbſt enthalten und beſchloſſen ſeyn ſoll, ſo kann ich doch methodiſch von dem Wiſſen der reinen Einheit nicht zu dem Wiſſen der Duplicität gelangen, ſondern dieſes Wiſſen muß ſein eignes unabhängiges Princip haben. Die magnetiſche Linie ſteht höher als Schellings Syſtem, und beherrſcht daſſelbe. In ſeiner höchſten Einheit treten doch noch die Ideen der Gottheit und der Natur an entgegengeſetzten Polen auseinander als die getrennteſte Idealität und Realität, und im Indifferenzpunkte ruht nur das ewige Schickſal, in welchem alles Seyn vereinigt und alles Seyn aufgehoben iſt. (Ahriman, der im Teufel der Chriſten ſchon faſt überwunden war, könnte hier dem Ormuzd wieder mit gleicher Kraft gegenüber treten.).

Daß übrigens mit Schellings Verſuch, alle Differenz überhaupt nur auf eine quantitative Differenz des ſubjektiven und objektiven zurückzuführen, nichts zu gewinnen ſey, iſt oben ſchon gezeigt worden. Denn der Gegenſatz des ſubjektiven und objektiven iſt nur einer unter allen empiriſchen Gegenſätzen, der dieſen nicht übergeordnet, ſondern nur nebengeordnet werden kann. Er zeigt ſich in den einzelnen Erfahrungen über die Erkenntniß, und eben ſowol als auf ihn könnte man auch verſuchen alle Differenz im Univerſum auf irgend einen andern erfahrungsmäßigen Gegenſatz, z. B. den des Lichtes und der Finſterniß oder der weißen und ſchwarzen Farbe zurückzuführen. Freylich aber jedesmal nur mit dem nemlichen Unrecht, denn alle Differenz wird uns nur durch die Wahrnehmung, und hier ſteht jede mit gleichem Rechte neben der andern, keine wird ſich von der andern ableiten laſſen, auſſer in der Reduktion der Qualitäten auf äuſſere mathematiſche Verſchiedenheiten.

Nach Schelling ſind in der vernünftigen Unendlichkeit des Endlichen die ewigen Ideen der Dinge mit ihren differenten Formen aber in der Indifferenz derſelben bey dem Ewigen. Es iſt alſo dieſe höchſte unendliche Endlichkeit gleichmäßig an ſich wie die reine Ewigkeit ſelbſt. Auf dieſe Weiſe läßt ſich ſchlechterdings die Möglichkeit der verſchiedenen Anſichten jener reinen und gleichen Realität nicht begreiffen, nach denen man einmal von der unendlichen Endlichkeit, und dann von der reinen Einheit des Ewigen ſprechen kann, und durch deren Trennung überhaupt erſt Reflexion möglich wird. Denn es bleibt dann doch immer die Differenz der Anſicht der unendlichen Endlichkeit und der reinen Einheit des Ewigen als Differenz an ſich ſtehen; beyde Anſichten ſollen aber dieſelbe Realität betreffen, und auch nicht einmal der Anſichtsweiſe nach unterſchieden werden, ſie ſind alſo gar nicht ſo zu begreiffen.

Es iſt vielmehr jene abſolute Identität in dem Seyn des Endlichen und des Abſoluten Ewigen nur dadurch denkbar, daß in beyden zwar die gleiche Realität iſt, das Abſolute aber allein an ſich, das Endliche dagegen ſelbſt in ſeiner höchſten Unendlichkeit nur Erſcheinung ſey. Die Anſichtsart des Endlichen gehört überhaupt nur zur Erſcheinung für die endliche Vernunft, dagegen das Seyn an ſich des abſoluten in Beziehung auf die Anſichtsart der in der Idee vorgeſtellten unbeſchränkt ſelbſtthätigen Vernunft gedacht wird. Es kann alſo auch das Abſolute nicht als die abſolute Identität oder Einheit gedacht werden, in welcher das Endliche zuſammenbefaßt wird, ſondern wir gelangen zu der Idee deſſelben einzig durch Negation der Negation, Aufhebung der Schranken des Endlichen. Die Idee der abſoluten Realität im Seyn an ſich wird uns einzig durch den Gegenſatz gegen das beſchränkte überhaupt gebildet, nicht durch ein poſitives Befaſſen alles Endlichen in die Einheit, ſondern einzig durch Negation. Denn ſo allein behält die Idee der Erſcheinung, neben der des Seyns an ſich, und ſomit die Idee des Endlichen neben der des Ewigen Bedeutung, indem wir das Seyn an ſich nur in der Selbſterkenntniß unſrer Beſchränkung, als das für uns unerreichbare, ſchrankenloſe vorſtellen, wogegen alles poſitive in unſerm wirklichen Wiſſen nur Bild iſt.

Nehmen wir dies zuſammen, ſo ergibt ſich, daß die Idee des Abſoluten nicht durch abſolute Identität oder reine und ungetrübte Einheit, ſondern überhaupt nur durch Negation der Negation gebildet werden kann, daß alſo jene höchſte ſynthetiſche Einheit in unſerm Wiſſen, wodurch die eine und gleiche Realität des Erſcheinenden und des Seyns an ſich vorgeſtellt wird, nicht in der höchſten Befaſſung des Endlichen in dem Ewigen beſteht, nicht die Einheit der Einheit und des Gegenſatzes iſt, ſondern umgekehrt nur durch den Gegenſatz gegen die Einheit und den Gegenſatz zuſammen vorgeſtellt werden kann. Es wird hierdurch gar kein reeller Gegenſatz ſtehen gelaſſen, denn es iſt die gleiche Realität in der Erſcheinung und an ſich, aber es bleibt denn doch in der Art des Wiſſens in der bloßen Anſichtsart der nothwendige Gegenſatz ſtehen, ohne den überhaupt weder Reflexion noch Endlichkeit denkbar wäre; die höchſte Vereinigung in unſerm Wiſſen iſt nur durch die höchſte Negation möglich, durch eine Negation, in welcher eben die Reflexion ſelbſt ihre Trennung von der Anſchauung vernichtet, und die Anſchauung mit dem Denken vereinigt. Es iſt alſo das höchſte und das einzig abſolute Fürwahrhalten der Vernunft ein durchaus reflektirtes Fürwahrhalten, nicht Anſchauung oder Wiſſen, ſondern reiner Glaube der Vernunft.

Hieraus wird denn deutlich ſeyn, daß die Grundmaximen der Schellingiſchen Kunſt zu philoſophiren, ſich ſelbſt nicht genug ſind, ſondern durch ihre eigne Befolgung noch auf ein anderweites ihnen fremdes Princip führen. Es iſt erſtlich unmöglich, von der intellektuellen Anſchauung der abſoluten Identität allein auszugehen, denn dieſe fordert für ihre eigne Denkbarkeit ein von ihr unabhängiges Princip der Differenz oder der Mannigfaltigkeit; zweytens aber, es iſt ſogar überhaupt unmöglich für unſre Vernunft, von der Erkenntniß des Abſoluten auszugehen, denn dieſe entſpringt ſelbſt nur durch Negation, durch Gegenſatz; ſie iſt das durchaus vermittelte in unſrer Erkenntniß, das reinſte Eigenthum der Reflexion. Es iſt alſo in der erſten Vorausſetzung dieſer Schellingiſchen Spekulation, von dem Abſoluten und von abſoluter Einheit auszugehen, ſchon der Grundfehler derſelben enthalten.

Wir werden nun die gebrauchten Formeln nur ein wenig anders auszudrücken brauchen, um uns wegen dieſer Schellingiſchen Philoſophie in der Geſchichte der Philoſophie zu orientiren.

Schellings Philoſophie fängt an mit der Forderung einer poſitiven Erkenntniß des Abſoluten mit der bloßen Erkenntniß der reinen Einheit und Nothwendigkeit. Dieſe Einheit und Nothwendigkeit iſt nun nichts anders als die Form der Vernunft ſelbſt. Ferner, wir ſehen, daß zu dieſem Princip der Einheit nothwendig noch ein unabhängiges Princip der Mannigfaltigkeit hinzukommen müſſe, um unſre

Erkenntniß möglich zu machen, welches aber von Schelling nicht anerkannt wurde. Wir kommen aber zu der Mannigfaltigkeit in unſrer Erkenntniß überhaupt nur durch die Wahrnehmung, das heißt durch ſinnliche Affektionen der Vernunft.

Schellings methodiſches Grundprincip iſt alſo nichts anders, als die Maxime des Rationalismus gegen den Empirismus; die Behauptung, daß die reine Vernunft ſich zur Erkenntniß ſelbſt genug ſey, und in ihrer Reinheit unabhängig vom Sinne, den einzigen Quell der Realität enthalte, wogegen der Empirismus, welcher einzig als Skepticismus Anſprüche auf Spekulation und Philoſophie machen konnte, alle Realität der Erkenntniß nur aus den ſinnlichen Affektionen entſpringen läßt. Es käme alſo auf die Ausgleichung des Streites zwiſchen dem Rationalismus und Empirismus an, um an die Stelle des fehlerhaften in Schellings Methode eine richtigere Maxime zu ſetzen.

Wer nun bedenkt, daß die Erkenntniß eine Thätigkeit der Vernunft iſt, der wird einſehen, daß über die Quellen und den Urſprung der Erkenntniß kein gründliches Urtheil möglich ſeyn wird, wenn man nicht vorher die Organiſation der Vernunft ſelbſt genau kennt. Anſtatt alſo wie der Rationalismus und insbeſondere Schelling unmittelbar von der Vorausſetzung auszugehen: es gibt nur eine abſolute Wahrheit in der Erkenntniß der abſoluten Einheit und Nothwendigkeit; nur dieſe Erkenntniß iſt es werth, ſich um ſie zu bemühen, nur ſie kann Philoſophie heißen; oder anſtatt wie jeder Empirismus ſchlechthin vorauszuſetzen: der gezwungene Zuſtand des Erkennens in der ſinnlichen Anſchauung ſey der einzige Quell aller unſrer Erkenntniſſe: wird es gerathener ſeyn, die Erkenntniſſe vor der Hand ſo liegen zu laſſen, wie ſie ſich in der innern Erfahrung anbieten, ſie mögen nun Schein, Erſcheinung oder abſolute Wahrheit ſeyn, und fürs erſte nur ſich um die Organiſation unſrer Vernunft ſelbſt zu bemühen, deren Aeußerungen erſt jene Erkenntniſſe ſind. Alsdann aber wird ſich leicht zeigen laſſen, daß unſre Vernunft nach Analogie eines Organismus eine Erregbarkeit ſey, welche nur durch einzelne Reizungen oder Affektionen zu Lebensäuſſerungen beſtimmt werden kann. Ihre Aeuſſerungen aber ſind das Erkennen. Durch die bloße Form dieſer Erregbarkeit wird alſo die Einheit und Nothwendigkeit der Erkenntniſſe, die Form des Wiſſens beſtimmt werden, dieſe wird aber für ſich eine durchaus leere und gehaltloſe Form ſeyn, wenn ſie nicht kontinuirlich durch ſinnliche Affektionen erregt wird. Es gibt folglich zwey ganz verſchiedene Quellen der Erkenntniß, deren eine die Form der Vernunft ſelbſt iſt, aus welcher Erkenntniſſe entſpringen, die aber erſt gleichſam durch die Reaktion dieſer Form gegen die ſinnliche Affektion in Mathematik und Philoſophie ſichtbar werden. Die andere Quelle hingegen iſt die ſinnliche Affektion der Vernunft, durch welche aller Gehalt und alle Mannigfaltigkeit in die Erkenntniß kommt bey der unmittelbaren Anſchauung in der Empfindung. Dieſe Lehre wollen wir im Gegenſatz gegen Rationalismus und Empirismus vorläufig Kriticismus nennen. Sie läßt das poſitive in jenen beyden Behauptungen ſtehen und hebt nur die Negationen auf, wodurch dieſe in Widerſpruch kommen, denn ſie behauptet mit dem Rationalismus, daß reine Vernunft ein Quell von Erkenntniſſen ſey, aber den Sinn nicht ausſchließe; mit dem Empirismus alſo, daß die ſinnliche Affektion und ihr gezwungner Zuſtand die Empfindung ein eigner Erkenntnißquell ſey, doch ohne dadurch reine Erkenntniß aus bloßer Vernunft unmöglich zu machen. Daher wird dieſe Lehre auch von den Rationaliſten als Empirismus, von den Empirikern als Rationalismus verſchrien. Sie ſetzt aber der Einſeitigkeit des Rationalismus den Beweis entgegen, daß nur durch die einzelne ſinnliche Erkenntniß uns eine Erkenntniß des Differenten möglich wird, ohne Mannigfaltigkeit aber die Einheit eine bloße leere Form iſt. Die Einſeitigkeit des Empirikers und Skeptikers hingegen hebt ſie durch den Beweis auf, daß er ſelbſt die gemeine Erkenntniß, das alltägliche Bewußtſeyn, in dem wir leben, nicht begreiflich machen kann ohne die Einheit und Nothwendigkeit, welche aus keiner Affektion entſpringt, ſondern vor ihr voraus a priori in Rückſicht der Vernunft ſelbſt beſtimmt iſt. (Die wegen ihrer Feinheit ſo berühmten kritiſchen Skeptiker hätten anſtatt ihrer vielen Worte um den Satz der Kauſalität weit beſſer gethan, die einzige Bemerkung von Kant zu beherzigen, daß Hume ſeinen Skepticismus wol gegen andere Ideen vertauſcht haben würde, wenn er die Mathematik in einem richtigen Lichte betrachtet hätte. Sie hätten uns erklären ſollen, wie wir wol dazu kommen uns ſo wunderbar feſt an die Geſetze der Arithmetik und Geometrie zu gewöhnen.)

Der Streit des Rationalismus, Empirismus und Kriticismus betrifft eigentlich die Thätigkeit des Verſtandes überhaupt, um Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, er betrifft die Regeln der Kunſt wie aus der gemeinen Erfahrung Wiſſenſchaft als ein ſyſtematiſches Ganzes zu machen ſey. Es gilt dabey Regeln für die Spekulation überhaupt; Spekulation iſt aber nichts anders, als die willkührliche Selbſtthätigkeit der Vernunft im erkennen, wodurch Wiſſenſchaft zu Stande gebracht wird. Der einſeitige Rationalismus verlangt hier, daß man von der Einheit und Nothwendigkeit als konſtitutivem Princip ausgehen ſollte, aus dem ſich alles Wiſſen müſſe entwickeln laſſen. Der Empirismus hingegen erkennt als einziges konſtitutives Princip die Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Anſchauung an. Beyden ſtellt ſich der Kriticismus entgegen, welcher von gar keinem konſtitutiven Princip ausgeht, ſondern durch bloße Regulative als hevriſtiſche Ideen das Intereſſe der beyden entgegengeſetzten konſtitutiven Principien vereinigt. Es iſt allerdings Grundgeſetz unſrer Erkenntniß, daß alles mannigfaltige unter Geſetzen der Einheit und Nothwendigkeit zuſammengehört, aber unſre Erkenntniß geht einzig von den vereinzelten Anſchauungen in der Empfindung aus, für ſie iſt die Erfahrung, und für die Erfahrung iſt die ſinnliche Affektion, alſo der Quell der Mannigfaltigkeit, das erſte und unmittelbare. Erſt in der Wiſſenſchaft, das heißt unter den logiſchen Formen der Reflexion, mittelbar durch Begriffe, Urtheile und Schlüſſe, können wir dieſes mannigfaltige einzelne unter die allgemeinen Geſetze der Einheit befaſſen. Es iſt allerdings ein

Geſetz für alle unſre Erkenntniß: daß alles gegebene und irgend zugebende Mannigfaltige unter Formen der Einheit und Nothwendigkeit zuſammengehört. Aber dieſe Einheit und Nothwendigkeit iſt uns nicht als ein konſtitutives Geſetz gegeben, dem wir das einzelne nur unterzuordnen brauchten, ſondern als eine hevriſtiſche Maxime für die reflektirende Urtheilskraft, oder als ein Regulativ für die Kritik, nach welchem wir das gegebene Mannigfaltige anordnen müſſen, um aus demſelben konſtitutive Geſetze und Formeln für die Anwendung, d. h. für die Subſumtion des einzelnen, erſt zu entwickeln. Durch die Form unſrer Vernunft ſelbſt, dadurch, daß ſie nur eine erregbare Spontaneität iſt, die von ſinnlichen Affektionen abhängt, iſt es unmöglich, daß jene höchſte Einheit und Nothwendigkeit für ſie zu einem konſtitutiven Princip für die ſubſumirende Urtheilskraft werde, ſie muß vielmehr eine Idee bleiben, welche nur eine Maxime für die Beurtheilung des gegebenen einzelnen beſtimmt; denn der Einheit in unſrer Erkenntniß ſelbſt hängt in ihrer mathematiſchen Form die Unvollendbarkeit des zu gebenden mannigfaltigen nothwendig an.

Hierdurch läßt ſich die Form des Rationalismus in ſeiner neueſten Geſtalt, ſo wie er in Schellings Philoſophie erſcheint, mit Leichtigkeit beſtimmen. In der gemeinen Erfahrung wird uns durch die unmittelbare Anſchauung nur der mannigfaltige Inhalt der Erkenntniß gegeben, die höhere (philoſophiſche) Einheit kommt hingegen erſt durch die Reflexion durch Begriff, Urtheil und Schluß hinzu. Der Rationalismus führt alſo, weil er nur von der Einheit ausgeht, zuerſt zu der Unternehmung nur dasjenige gelten zu laſſen, was uns mittelbar durch Reflexion zum Bewuſtſeyn kommt. Aber, mit Jakobi zu reden, aller Determinismus geht zuletzt aus in Fatalismus; das Weſen der Reflexion iſt Vermittelung, Mittelbarkeit; ſie fordert denn doch immer für ihre Unterordnungen und ihre Schlußreihen ein erſtes Vorausgeſetztes, an welches ſich ihre Schlußreihen anlegen können, und welches für die Reflexion ſelbſt etwas zufälliges bleibt. Auf jeder niedern Stuffe wird ſich der Rationalismus alſo in bloßer Bearbeitung der Reflexion in der vergeblichen Bemühung zeigen die Reflexion ſelbſtſtändig und unabhängig zu machen. In ſeiner höchſten Ausbildung muß er dagegen der Feind aller Reflexion werden. Er erkennt die Abhängigkeit derſelben, ſieht, daß ſie bloßes Inſtrument, bloſſes Mittel iſt, um die unmittelbare Einheit der Vernunft mit dem Stoffe des Sinnes zu vereinigen. Ihm bleibt alſo nichts übrig als jenes regulative Grundbewußtſeyn der Einheit zum alleinigen unmittelbaren in der Erkenntniß zu erheben, an die Stelle der Reflexion ſelbſt eine intellektuelle Anſchauung der Einheit und Nothwendigkeit zu ſetzen. Aber dieſes Auskunftsmittel kann mit der Alleinherrſchaft, der Vernunft nur eine Zeit lang täuſchen, bis die Ausbildung dieſer Idee ſelbſt darauf führt, daß ſie dennoch immer auf eine Weiſe, die ſie ſich ſelbſt verbot, jede einzelne Form dem Sinne und der Erfahrung entwendet; bis der Rationalismus entdecken wird, daß für ihn alle Einheit der Erkenntniß gleichartig werden, und durch die gleiche Nothwendigkeit gebunden ſeyn müßte; daß ſein eignes thörichtes Gebot das ewige Leben im freyen Spiele der Phantaſie vernichten, und die lebendigen Formen der Schönheit zur Regelmäßigkeit mathematiſcher Figuren erſtarren laſſen würde.

Der Kriticismus ſtellt ſich dem Rationalismus und Empirismus zugleich entgegen, indem er von keinem konſtitutiven Geſetz ausgehen, ſondern nur regulative Maximen zu Grunde legen will. Anſtatt jedes vorauszuſetzenden Produktes der Spekulation, durch welches die Wiſſenſchaft gebildet werden ſoll, indem man davon ableitet, geht der Kriticismus nur von einer unmittelbaren Beurtheilung der Erfahrung ſelbſt aus. Auf dem Boden der gemeinen Erfahrung ſind wir alle einheimiſch und bekannt, auf dieſem ſind wir meiſtentheils einverſtanden, und wiſſen uns einander verſtändlich zu machen. Hier gibt es alſo eine empiriſche Wahrheit, deren wir ſicher ſind, und von der wir ausgehen können, um zur Spekulation zu gelangen. Wer einmal bey den konſtitutiven Geſetzen als Principien der Erkenntniß, und als höchſtem Eigenthum der Spekulation angelangt iſt, der hat das ſchwerſte ſchon überwunden, der hat die größte Kunſt für die Spekulation, von der gemeinen Erfahrung bis zum Princip der Spekulation zu gelangen, ſchon im Rücken, ſeine weitere Arbeit iſt nur ein leichtes Spiel für die Subſumtion. Wer alſo gleich von konſtitutiven Grundſätzen ausgeht, der handelt wenigſtens darin unklug, daß er den ſchwerſten Theil der Arbeit ſchnell und ohne Vorſicht vollendet, um nachher mit dem leichteren, der noch dazu bloßes Reſultat ſeyn ſollte, ſich hinlängliche Mühe geben zu können. Eine ſolche vorläufige Bemächtigung der Erfahrung ſelbſt, und eine Beurtheilung derſelben, um durch ſie erſt nach und nach die Principien der Spekulation aufzufinden, ſie ſogleich bey ihrer erſten Auffaſſung in ihren richtigen Verhältniſſen zu ſehen, und ihre Anwendbarkeit beurtheilen zu können, iſt eigentlich das, was wir Kritik nennen, und wovon das kritiſche Verfahren den Nahmen erhalten hat. Kein Wunder alſo, daß jenes unvorſichtige Verfahren, welches zu ſchnell nach dem höchſten und allgemeinſten greifft, oder wol gar es gleich unmittelbar auffaſſen will, einſeitig werden, und z. B. in der Philoſophie zu einſeitigem Rationalismus oder Empirismus führen muß. Die kritiſche Methode wird ſich alſo von der entgegengeſetzten darin unterſcheiden, daß ſie in Sachen der freyen Spekulation immer unmittelbar analytiſch oder zergliedernd, niemals gleich ſynthetiſch oder ableitend verfährt, indem ſie jedesmal zuerſt vom konkreten einzelnen zum allgemeinen fortſchreitet, niemals gleich allgemeine Formen auffaßt, welche ſich der Faßlichkeit der gemeinen Erfahrung entziehen. Deswegen ſetzte Kant, der Erfinder der kritiſchen Methode in der Philoſophie, dem Kriticismus den Dogmatismus entgegen, indem für die Kritik das allgemeine Dogma erſt das Reſultat iſt, dagegen der Dogmatiker unmittelbar davon ausgeht. Fichte hat alſo dieſen Begriff ganz mißdeutet, wenn er dem Dogmatismus den Idealismus entgegenſetzt. Idealismus und Realismus, oder, wenn man will, Idealismus und Materialismus ſtehen ſich nur als Lehrmeinungen in Rückſicht der Reſultate einer Spekulation entgegen, der Gegenſatz des Kriticismus und Dogmatismus iſt aber von weit höherer Bedeutung, indem er auf die Methode, auf die Kunſt zu ſpekuliren ſelbſt geht. Das Reſultat der kritiſchen Methode für die Philoſophie wird alſo ſeyn, Anerkennung der Rechte des Sinnes neben denen der Vernunft und Anerkennung der Rechte der reinen Vernunft neben denen des Sinnes. Durch das erſtere wird ſie ſich der rationaliſtiſchen Idee widerſetzen, die Erfahrung ſelbſt in der Philoſophie vorauszunehmen, und a priori zu beſtimmen, indem ſie die Rechte jeder möglichen Konſtruktion a priori auf das bloß formale in metaphyſiſchen und mathematiſchen Geſetzen der Erkenntniß beſchränkt. Durch das andere widerſtreitet ſie dem Empirismus, welcher alles unſer Wiſſen nur aus der Erfahrung entſpringen laſſen will, indem ſie ihm aus der Erfahrung ſelbſt die urſprünglichen Formen der Vernunft als Erkenntniſſe a priori aufweiſt.

Es wird alſo für uns die wahre Kunſt zu philoſophiren darin beſtehen, auf den reinen Kantianismus zurück zu kommen.

B. Ableitung der Grundidee von Reinholds, Fichtes und Schellings Philoſophie aus den Kantianismus.

So einleuchtend es im allgemeinen iſt, daß in der Philoſophie als einem Produkte unſrer Selbſtthätigkeit alles auf die Methode ankommt, nach der verfahren wird, ſo leicht wird dieſes in der Anwendung doch wieder vergeſſen. Alles Leben in der neueren deutſchen Philoſophie ging von Kants Berichtigungen der Kunſt zu philoſophiren aus. Hätte er auch nichts weiter als ſeine Preisſchrift über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral bekannt gemacht, in welcher er die erſten Maximen der kritiſchen Methode aufſtellt, ſo hätte dadurch allein der Spekulation geholfen ſeyn können, ihr bisheriger Fortſchritt durch immer erneuerte Revolutionen hätte ſich in den ruhigen Fortgang allmählicher Reformen umändern können. Aber nur wenige ſeiner Schüler blieben länger als beym erſten Anfang bey ſeiner Methode ſtehen, die meiſten griffen ſogleich nur nach den Reſultaten. Kriticismus blieb ein bloſſes Wort, und eigentlich mühte man ſich nur ohne gehörige Vorbereitung um den Gegenſatz der Erſcheinung und des Seyns an ſich, und ein neuer erſt eigentlich wahrer transſcendentaler Idealismus verdrängte ſogar beynahe den urſprünglichen Kantiſchen.

Das einzig weſentliche der Kantiſchen Philoſophie iſt die kritiſche Methode, wer diese aus den Augen verlor und ſich nur mit ihren Reſultaten beſchäftigte, der mußte mehr oder weniger von Kant abweichen, ihn mißverſtehen und auf Fehler gerathen. Daher haben wir die vielen neuen Syſteme, welche alle von dem berühmten Mittelpunkte des transſcendentalen Idealismus oder der Unterſcheidung von Erſcheinung und Seyn an ſich in divergirenden Richtungen ausgehen. Unter allen dieſen Richtungen iſt keine weiter verfolgt worden als die, welche Reinhold zuerſt einſchlug; ihre Geſchichte wollen wir hier angeben.

Die vollſtändige Widerlegung philoſophiſcher Meinungen muß zugleich zeigen, welche Ideen ihren Urheber leiteten und wie er zu denſelben gekommen iſt. Dies glaube ich bey Reinholds, Fichtes und Schellings Verſuchen zu philoſophiren leiſten zu können. Die Geſchichte ihrer Philoſophie geht nemlich aus von der Verwechſelung der Kritik mit dem Syſtem der Philoſophie; dieſe verleitete dazu die logiſche Form der Wiſſenſchaft von den Formen des Wiſſens nicht gehörig zu unterſcheiden und zugleich trat wieder das Princip des Rationalismus hinzu, welches durch die Kritik kaum verdrängt worden war. Ihr Fortgang unter Reinhold und Fichte iſt nichts als ein Kampf dieſes Rationalismus, um ſich von der Kritik wieder zu befreyen mit der er anfangs beladen worden, bis er endlich bey Schelling wieder frey als reiner Dogmatismus hervortritt.

Kant.

Zu dieſem Fehler hat im Grunde Kant ſelbſt die erſte Veranlaſſung gegeben, indem er ſich über den Unterſchied der Kritik und des Syſtems der Philoſophie nicht deutlich genug machte, ihn zwar ſehr gut zu nutzen verſtand, aber doch in gewiſſen Verhältniſſen das weſentliche deſſelben ſelbſt nicht genau durch ſah.

Kant ſieht die Idee der transcendentalen Kritik von der Seite an, daß die Vernunft erſt ſich ſelbſt und ihr eignes Vermögen kennen müſſe, ehe ſie mit Sicherheit eines glücklichen Erfolgs ſich an die Aufbauung eines ganz ihr eigenen Syſtems wagen dürfe. Allein er hat dabey nie näher angemerkt, daß dieſe Selbſterkenntniß der Vernunft uns auf den Standpunkt der Anthropologie als Erfahrungswiſſenſchaft ſtelle, indem wir doch zuletzt nur aus der ſinnlichen innern Selbſtanſchauung unſre Kenntniß von der Beſchaffenheit unſrer Vernunft ſelbſt ſchöpfen können. Man könnte zwar ſagen, daß dies ja offenbar ſchon in dem von ihm geſagten liege, und daß dieſe Unterſuchung ja unmöglich ſelbſt ſchon Philoſophie ſeyn könne, wenn in ihr erſt unterſucht wird, ob es überhaupt für uns nur Philoſophie gebe. Aber dieſer Unterſchied iſt dennoch verkannt, ja von Kant ſelbſt überſehen worden. Ich beziehe mich hier nemlich auf die Beſtimmung des Begriffs, den er mit dem Wort transcendental verbindet, und glaube nicht unrecht zu thun, wenn ich dabey etwas länger verweile, indem ihm hier begegnet iſt, was man ihm ſonſt nicht leicht wird aufweiſen können, daß er in Beſtimmung eines für ihn ſo äußerſt wichtigen Begriffes gefehlt hat.

Er ſagt Kritik der reinen Vernunft vierte Aufl. S. 25. „Ich nenne alle Erkenntniß transcendental, die ſich nicht ſo wol mit Gegenſtänden, ſondern mit unſrer Erkenntniß von Gegenſtänden, ſo fern dieſe a priori möglich ſeyn ſoll überhaupt beſchäftigt.“

und S. 80. „nicht eine jede Erkenntniß a priori, ſondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich ſeyn (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derſelben a priori) muß transcendental heißen. Daher iſt weder der Raum noch irgend eine geometriſche Beſtimmung deſſelben a priori eine transcendentale Vorſtellung, ſondern nur die Erkenntniß, daß dieſe Vorſtellungen gar nicht empiriſchen Urſprungs ſeyn, und die Möglichkeit, wie ſie ſich gleichwol a priori auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen könne, kann transcendental heißen. Imglei chen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenſtänden überhaupt auch transcendental ſeyn; aber iſt er lediglich auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt, ſo heißt er empiriſch. Der Unterſchied des transcendentalen vom empiriſchen gehört alſo nur zur Kritik der Erkenntniſſe, und betrift nicht die Beziehung derſelben auf ihren Gegenſtand.“

endlich Kritik der Urtheilskraft S. XXVII. ſagt er: „Ein transcendentales Princip iſt dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgeſtellt wird, unter der allein Dinge Objekte unſrer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Princip metaphyſiſch, wenn es die Bedingung a priori vorſtellt, unter der allein Objekte, deren Begriff empiriſch gegeben ſeyn muß, a priori weiter beſtimmt werden können. So iſt das Princip der Körper als Subſtanzen und als veränderlicher Subſtanzen transcendental, wenn dadurch geſagt wird, daß ihre Veränderung eine Urſach haben müſſe; es iſt aber metaphyſiſch, wenn dadurch geſagt wird ihre Veränderung müſſe eine äußere Urſach haben, weil im erſten Falle der Körper nur durch ontologiſche Prädikate (reine Verſtandesbegriffe) z. B. als Subſtanz gedacht werden darf um den Satz a priori zu erkennen, im zweyten aber der empiriſche Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raume) dieſem Satz zu Grunde gelegt werden muß, alsdenn aber, daß dem Körper das letztere Prädikat (der Bewegung nur durch äuſſere Urſach) zukomme, völlig a priori eingeſehen werden kann.“

Sehen wir hier auf die Erklärung, welche Kant in den zwey erſten Stellen von transcendentaler Erkenntniß gibt, ſo iſt ſie die Erkenntniß von Erkenntniſſen a priori, ſie iſt eben diejenige welche der Kritik eigenthümlich iſt und ihren Inhalt ausmacht. Wir erkennen durch ſie nicht a priori, ſondern wir erkennen durch ſie nur, wie wir a priori zu erkennen vermögen; nach Kant, ſie geht nicht auf den Gegenſtand der Erkenntniß a priori, ſondern nur auf dieſe Erkenntnißart. Erkenntniſſe a priori ſind alſo der Gegenſtand der transcendentalen Erkenntniß wir erkennen aber Erkenntniſſe überhaupt nur durch die innere Wahrnehmung, d. h. durch innere Erfahrung. Transcendentale Erkenntniß iſt hier alſo empiriſche Erkenntniß. Philoſophiſche Erkenntniß ſelbſt iſt allgemeine und nothwendige Erkenntniß, ſie iſt Erkenntniß a priori, das heißt, ſie gehört zu urſprünglichen formalen Beſtimmungen der Thätigkeit der Vernunft im erkennen, ſie iſt urſprüngliche Handlung der Vernunft und nicht eine erſt durch einzelne ſinnliche Erregung erzeugte. Ihr Urſprung muß ſich alſo aus der Organiſation der Vernunft ſelbſt aufweiſen laſſen; dieſe kennen wir nur durch innere Erfahrung. Mit der Kenntniß dieſer Organiſation nun und der Ableitung der Erkenntniß a priori aus derſelben beſchäftigt ſich die Kritik.

In der dritten Stelle aber heißt ein Princip a priori transcendental, wenn es gar keinen Erfahrungsbegriff, ſondern nur reine Begriffe a priori enthält, d. h. verglichen mit Kritik der reinen Vernunft S. 3. wenn es eine reine Erkenntniß a priori iſt.

Endlich wird noch in der zweyten Stelle, nicht eine Erkenntniß, ſondern der Gebrauch einer Erkenntniß a priori transcendental genannt, wenn er auf Gegenſtände überhaupt, und nicht nur auf Gegenſtände der Erfahrung geht. Der Gebrauch der Erkenntniſſe iſt nemlich entweder empiriſch, wenn er nur auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt wird, oder transcendental, wenn er auf dieſe Beſchränkung nicht Rückſicht nimmt und transcendent, im Gegenſatz des immanenten, wenn er die Gränzen der Erfahrung überſchreitet, transcendental wird, wiewol er nur auf dieſelbe eingeſchränkt immanent ſeyn ſollte.

Die erſte und dritte dieſer Bedeutungen beziehen ſich auf die innere Wahrnehmung unſerer Erkenntniß a priori und gehören alſo bloß der Kritik. In der zweyten aber werden Erkenntniſſe a priori, nemlich die Principien der reinen Erkenntniſſe a priori transcendental genannt. Dieſe verſchiedenen Bedeutungen des Wortes können nun recht wohl neben einander beſtehen, wenn nur nicht Kant in der zweyten Stelle die transcendentalen Erkenntniſſe, welche den Inhalt der Kritik ausmachen, ſelbſt für Erkenntniſſe a priori hielte. Darauf mache ich alſo beſonders aufmerkſam: transcendentale (kriti che) Erkenntniß, iſt nicht etwa eine beſondere Art der Erkenntniß a priori, wie es bey Kant ſcheint, ſondern ſie iſt dieſer überhaupt entgegengeſetzt, als diejenige, in welcher die Natur und Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſſe a priori aus innerer Erfahrung, erkannt wird.

Auch iſt der Begriff eines transcendentalen Princips nicht ohne Zweydeutigkeit; denn nicht nur die Principien reiner Erkenntniſſe a priori könnten ſo genannt werden; ſondern auch Sätze, welche die anthropologiſchen Bedingungen enthalten, aus denen dieſe Principien entſpringen, welche Sätze empiriſche aus innerer Erfahrung ſind, indem zuletzt doch jeder Grund auf dem die Gewißheit einer Unterſuchung beruht ein Princip heißt, die Unterſuchung mag nun eigentliche Beweiſe oder bloße Deduktionen enthalten. Ein ſolches Princip enthielte z. B. der Satz: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände dieſer Erfahrung, aus welchem erklärt wird, wie die ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes im Gemüthe zu Stande kommen, indem die reinen Verſtandesbegriffe und die allgemeinen Schemate der Sinnlichkeit ſich in unſrer Erfahrung wechſelſeitig beſtimmen, z. B. jede Veränderung in derſelben eine Wirkung und jede Wirkung eine Veränderung ſeyn muß. In der That iſt auch der Satz, welcher in der Kritik der reinen Vernunft der oberſte Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile gernannt wird, und durch welchen alle Grundſätze des reinen Verſtandes abgeleitet werden, ein ſolches anthropologiſches Princip und dasjenige was Kant einen transcendentalen Beweis eines Satzes nennt iſt eigentlich nach ſtrenglogiſcher Bedeutung gar kein Beweis, ſondern nur eine Anweiſung deſſelben, welche zeigt, wie dieſer Satz für die Vernunft und in der Vernunft entſteht; wie man wol ſagen könnte, eine Deduktion deſſelben.

Transcendentale Erkenntniß wäre alſo eigentlich philoſophiſch-kritiſche Erkenntniß aus innerer Erfahrung; reine Erkenntniß a priori bedarf keines andern Nahmens, ihr Principien kann man immerhin transcendental nennen, nur wird dieſer Begriff mit dem vorigen nicht zu verwechſeln ſeyn.

Dieſe Zweudeutigkeit im Begriffe des tranſcendentalen hat auch an dem Widerſpruch Theil, welcher zwiſchen der bekannten Kantiſchen Erklärung gegen Fichte und ſeiner Architektonik der reinen Vernunft ſtatt finden möchte. Man könnte zwar ſagen: tranſcendentale Kritik iſt nicht das Syſtem der Philoſophie, ſondern nur die Propädeutik deſſelben, aber ſie enthält Kants Syſtem wirklich. Wenn Kant alſo ehemals den erſtern Satz behauptete und nun ſagt, meine Kritik iſt mein Syſtem und über ſie hinaus braucht es keines andern mehr, ſo widerſpricht er ſich nicht, ſondern das Wort Syſtem hat in beyden Stellen verſchiedene Bedeutung. In der erſtern Behauptung iſt vom logiſchen Syſtem einer Wiſſenſchaft die Rede; in ſo fern iſt die Kritik kein Syſtem der Philoſophie, aber ſie enthält alle Vorbereitung deſſelben und es bedarf durchaus keiner Nachentdeckung um aus ihr das Syſtem aufzuſtellen. Außerdem nennen wir aber auch jeden ſubjektiven Zuſammenhang gewiſſer Erkenntniſſe, wo man mannigfaltige Erkenntniſſe durch eine Hypotheſe erklärt oder wo Erkenntniſſe ſo zuſammengeſtellt werden, wie ſie ihrer ſubjektiven Gültigkeit nach zuſammenhängen, um ihrer Evidenz willen um ihren Urſprung aus der Vernunft zu zeigen u. ſ. w. ein Syſtem. So ſagt man Wolfs, Leibnitzens, Kants Syſtem der Philoſophie, welches darauf geht, wie jeder dieſe Wiſſenſchaft behandelte. oder zu ihr zu gelangen ſuchte, wovon das erſtere, objektive Syſtem der Philoſophie, wie z. B. Wolf es aufzuſtellen verſucht hat, als eine ſyſtematiſche Ableitung des beſondern aus dem allgemeinen in apodiktiſchen Erkenntniſſen, ganz verſchieden iſt. Allein näher zugeſehen ſcheint Kant in der obigen Erklärung doch den ſonſt von ihm gemachten Unterſchied zwiſchen Ontologie und Kritik der Vernunft durch das Wort Transcendentalphiloſophie überſehen zu haben, indem Ontologie das Syſtem der philoſophiſchen reinen Erkenntniß a priori, Kritik der Vernunft aber die anthropologiſche Grundlage deſſelben und Aufweiſung ſeiner Grundſätze enthält, weswegen auch eine weitere Auseinanderſetzung der Kategorien, die Tafel der Prädikabilien u. ſ. w. nicht in dieſelbe gehört.

Reinhold.

Wenn ich hier von Reinholds Philoſophie ſpreche, ſo habe ich es nur mit ſeiner erſten urſprünglichen philoſophiſchen Selbſtthätigkeit zu thun, das heißt mit ſeiner ehemaligen Elementarphiloſophie, von welcher alle die Sprößlinge der Kantiſchen Philoſophie die Richtung erhielten, deren Geſchichte uns hier beſchäftigt. Auf die neueſten Manifeſtationen der Manifeſtation ſeiner philoſophiſchen Exiſtenz iſt noch weniger Rückſicht zu nehmen, da ſie eben noch keine große Theilnahme erregt haben. Man könnte von Bardilis Philoſophie ſagen: der erſte Paragraph ſeines Prius der Logik ſagt aus, wer rechnet der denkt, und das ganze folgende Werk enthalte nur die fehlerhafte Inverſion dieſes Satzes in den, wer denkt der rechnet: Wo dann wol begreiflich ſeyn wird, daß, wenn man einmal von dem Axiom ausgehen will, alles Denken ſey rechnen, aller Verſtand und Vernunft im Himmel und auf Erden ſey die unendliche Wiederhohlung einer Rechenmaſchine in einer Rechenmaſchine: man Veranlaſſung genug finden könne, allerley wunderbares und ſonſt ungewöhnliches zu behaupten.

Ich habe hier alſo nur die Idee der Elementarphiloſophie zu entwickeln. Das Raiſonnement, welches ihn bey Aufſtellung derſelben leitete, war folgendes, wie man es ſowol in ſeiner Abhandlung über die Fundamente des philoſophiſchen Wiſſens, als in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens finden kann.

Kants transcendentale Kritik liefert uns eine ſichere und beruhigende Entſcheidung aller alten ſo oft wiederhohlten Streitfragen der Metaphyſik, ſie hat auf analytiſchem Wege den ganzen Inhalt dieſer Wiſſenſchaft durchforſcht und dieſen Weg bis zur Auffindung ihres oberſten Grundſatzes fortgeſetzt. Allein ſie enthält demungeachtet noch manchen in ihr nicht erwieſenen und auch in ihr unweislichen Satz in ſich; die in ihr angeſtellten Unterſuchungen zeigen zwar einen oberſten Vereinigungspunkt für die ganze Metaphyſik der Natur, aber noch nicht für Philoſophie überhaupt. Wir müſſen alſo noch einen Schritt auf dem analytiſchen Wege weiter thun, um alle Zweige der Philoſophie durch einen oberſten Grundſatz zu vereinigen und von dieſem aus können wir alsdenn an die Aufſtellung des Syſtems der Philoſophie ſelbſt auf ſynthetiſchem Wege gehen.

Er hoffte nemlich, daß das Syſtem der Philoſophie, gemäß der Idee einer vollendeten ſyſtematiſchen Einheit auf einem einzigen oberſten Grundſatz beruhen werde, der, wenn er einmal aufgefaßt worden, für ſich ſelbſt einleuchtend und über alle Mißverſtändniſſe erhaben ſeyn ſoll und die Mittel, wie aus ihm nachher das Syſtem entwickelt werden müſſe, ſchon bey ſich führe.

Er ſucht darauf die Vollendung der philoſophiſchen Zergliederung und findet den oberſten Vereinigungspunkt in dem Begriffe einer Vorſtellung überhaupt, zeigt daraus, daß der verlangte Grundſatz eine Thatſache des Bewußtſeyns, die allgemeinſte Thatſache des Bewußtſeyns und Vorſtellens überhaupt ſeyn müſſe und gelangt ſo zum Satz des Bewußtſeyns, von welchem aus er denn wieder in rückgängiger Bewegung in der Theorie des Vorſtellungsvermögens die Elementarphiloſophie ſelbſt aufzuſtellen anfängt, nach ſtreng philoſophiſcher Methode nothwendiger Erkenntniſſe.

Nehmen wir hieraus nur den erſten Schluß: die Kritik enthält noch Sätze, welche in ihr keinesweges bewieſen ſind und alſo im weitern Syſtem der Philoſophie erſt erwieſen werden müſſen, ſo liegt darin die Forderung einer durchgängigen Erweislichkeit aller in der Kritik enthaltenen Sätze, welche nur bey Erkenntniſſen a priori bis auf letzte Principien zurück ſtatt finden kann, indem jeder Erfahrungsſatz ſchon ſeine ſubjektive Gewißheit bey ſich ſelbſt führt. Es liegt alſo hierin deutlich die Annahme daß die Kritik Erkenntniſſe a priori, und nicht, wie es wirklich der Fall iſt, transcendentale Erkenntniſſe aus innerer Erfahrung enthalte.

Es ſind überhaupt zwey Merkmahle, wodurch ſich transcendentale Kritik weſentlich vom Syſtem der Philoſophie unterſcheidet, erſtlich, daß ſie der regreſſiven (analytiſchen) Methode folgt und was ſich daraus ergibt, daß ſie nicht Erkenntniſſe a priori, ſondern nur die innere Wahrnehmung derſelben enthält, folglich Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung iſt. Ihre Grundlage beſteht alſo aus innern Erfahrungen und iſt nicht von der Beſchaffenheit, daß ſie aus einem oberſten Grundſatz könnte erwieſen werden. Allein dies zweyte Merkmahl überſah Reinhold, er nahm bloß an, Kritik unterſcheide ſich der analytiſchen Methode nach von der ſynthetiſchen Aufſtellung des Syſtems, wie der analytiſche Beweis eines mathematiſchen Satzes, der von den Folgen ausgeht, von dem ſynthetiſchen, welcher ihn aus den Gründen ableitet, wo übrigens der Inhalt auf beyden Seiten der nemliche iſt, nur die Ordnung der Sätze verſchieden.

Demgemäß mußte er ſuchen die Abſtraktionen der Philoſophie bis zu ihren allgemeinſten Begriffen fortzuführen. Wie gelangt er aber zu dieſem höchſten Punkt? In einer Zergliederung ſelbſt liegt nichts, was ihr eine Gränze ſetzte, wird ſind immer nicht gewiß ob nicht vielleicht eine noch weitere Zertheilung unſrer abgemeinſten Begriffe möglich ſeyn könnte. Indeſſen er fand bald einen Punkt bey dem er ſich beruhigte, indem er aus allen Theilen, die ihm das Ganze der Philoſophie auszumachen ſchienen, in den Begriffen ihrer Gegenſtände den allgemeinſten Begriff des Gegenſtandes der Philoſophie überhaupt ſuchte und in dem Begriff der Vorſtellung fand.

Aber eben hier iſt ihm Fichte zuwider, welcher darin glaubte noch weiter als er gegangen zu ſeyn. In der That aber war ſchon Reinhold über das Ziel einer philoſophiſchen Zergliederung hinaus. Denn hier iſt der allgemeinſte Begriff, der eines Dinges, wie es in der Ontologie betrachtet werden muß. Ein Ding iſt aber Gegenſtand irgend einer Erkenntniß, (wenn wir es ſollen erkennen können) und heißt in ſo fern auch manchmal zum Unterſchied von Dingen an ſich, Vorſtellung. Von dieſem Begriffe der Vorſtellung ging nun Reinhold weiter zu einer andern Bedeutung deſſelben Wortes, wo dieſes etwas vom Gegenſtande verſchiedenes bezeichnet und gelangte dadurch zum Begriff des Bewußtſeyns, ohne zu bemerken, daß er nun in eine weit engere, der metaphyſiſchen ganz heterogene Sphäre von Erkenntniſſen getreten ſey, indem er vom Begriff eines Gegenſtandes überhaupt ausging, nun aber zu dem beſondern Begriff eines beſtimmten Gegenſtandes der innern Wahrnehmung eines Bewuſtſeyn gelangte, weil er nicht durch wahre Zergliederung beſondere Begriffe zu allgemeinen, ſondern von einem beſondern kritiſchanthropologiſchen Bedürfniß zu einem algemeinern fortſchritt; er ſah wol, daß nicht jedes Vorgeſtellte ſondern nur das in der Erkenntniß, ein Gegenſtand heiße, überſah aber, daß dieſer Unterſchied nur anthropologiſch die innere Erfahrung, aber gar nicht philoſophiſch die Erkenntniß a priori angehe, indem dieſes Vorgeſtellte und ſeine Vorſtellung doch wieder Gegenſtand einer Erkenntniß werden kann. Eben weil er die transcendentale kritiſche mit der philoſophiſchen Erkenntniß des Syſtems für gleichartig hielt, mußte er dieſen Sprung überſehen, und ſich durch eine ſolche verkehrte Anſichtsart der Vorſtellungen verwirren, um auf dem ſynthetiſchen Wege des Syſtems auch alle der Kritik eigenthümlichen Unterſcheidungen zu bekommen, welche einzig aus dem Geſichtspunkt der Anthropologie ſich überſehen laſſen. Er bedurfte z. B. nothwendig der Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich, da dieſe aber in allen eigentlich metaphiſiſchen Zergliederungen nicht gefunden werden kann, ſo drängte ihn dies nothwendig zu Gegenſtänden der empiriſchen Anthropologie hinaus, welche er aber fälſchlich noch für Vorſtellungen a priori anſah.

So gelangte er dazu, daß er einen Theil der Anthropologie für Erkenntniß a priori hielt und ihn an die Spitze des Syſtems der Philoſophie ſtellte. Er verwechſelte gänzlich die Vorſtellungen a priori ſelbſt mit der Erkenntniß dieſer Vorſtellungen, den Inhalt letzterer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande, die transcendentale Erkenntniß mit der Erkenntniß a priori. Aus dieſem Geſichtspunkte gab er denn auch ſeine Erklärung von Vorſtellungen und Erkenntniſſen a priori welche dieſe Verwechſelung auf das beſtimmteſte zeigen. Indem

dem er nemlich Erkenntniſſe a priori erklärt, als die Erkenntniß desjenigen, was im Gemüthe unabhängig von aller Erfahrung vorhanden iſt, ſo verwechſelt er die Erkenntniß, welche unabhängig von aller Beſtätigung durch Erfahrung ſchlechthin gültig iſt d. i. Erkenntniß a priori, mit der Erkenntniß desjenigen, was im Gemüthe vorhanden iſt, unabhängig von allen Beſtimmungen deſſelben durch einzelne Affektionen (in der Wahrnehmung,) welches letztere Erkenntniß aus innerer Erfahrung iſt. (Man ſehe die Beſtimmung des Begriffs einer Vorſtellung a priori in der Theorie des Vv.). Das a priori in der Benennung einer Erkenntniß a priori geht nemlich unmittelbar nicht auf das Subjekt, ſondern auf den Gegenſtand der Erkenntniß. Es wird dadurch geſagt, daß wir einen Gegenſtand erkennen, ehe er ~~uns~~ in der Anſchauung gegeben iſt, u. vor aller Erfahrung über denſelben. Eine ſolche Erkenntniß findet alſo unabhängig von allem veränderlichen in unſern Vorſtellungen ſtatt, und indem ſie nicht auf einzelne Gegenſtände gehen kann, weil der Gegenſtand von dem ſie gilt mir noch nicht gegeben iſt, wie z. B. die Sätze der Geometrie von allen im Raume zu gebenden Gegenſtänden gelten, ſo kann ſie auch nichts anders als allgemeine und nothwendige Sätze enthalten, und niemals die Erkenntniß einzeler im Gemüth vorhandener Vermögen ſeyn. Erſt alsdenn läßt ſich zeigen, daß ihre Möglichkeit im Gemüthe, (wenn wir die Erkenntniſſe nemlich in innerer Erfahrung betrachten), nur ſtatt finden kann, wiefern ſie aus ſolchen Beſtimmungen des Gemüthes entſpringt, welche in unſrer innern Erfahrung nicht veränderlich ſind, alſo aus Bedingungen, welche unabhängig von der Empfindung, vor der Affektion im Gemüthe vorhanden ſind. Die Erkenntniß dieſer Bedingungen gehört alsdenn allerdings zur transcendentalen Erkenntniß, aber nicht zur Erkenntniß a priori.

Auf dieſem Wege weiter mußte Reinhold alſo einen Theil der Erfahrungsſeelenlehre als Elementarphiloſophie an die Spitze des Syſtems der Philoſophie ſtellen und dieſe empiriſche Wiſſenſchaft nach der Methode einer Wiſſenſchaft a priori zu behandeln ſuchen. Dies hat ihn eigentlich in die Fehler verwickelt, welche Aeneſidemus am weitläuftigſten rügt und wo die

Unzulänglichkeit und das nicht treffende ſeiner Beweiſe ſo deutlich vor Augen liegt, indem der gegebene empiriſche Stoff widerſtrebe ſich in die fremde Form ſchmiegen zu laſſen. Jeder Hauptſatz war ihm durch die Erfahrung ſchon vorher gegeben, der Gang des Raiſonnements beſtimmte, woraus er bewieſen werden müſſe, und ſo ſollte denn durch Schlußketten a priori zuſammengehängt werden, was in der That nur erfahrungsmäßig verbunden iſt. Eben dies Mißverhältniß nöthigte ihn denn auch gar bald unter einem andern Nahmen doch wieder zur innern Erfahrung ſeine Zuflucht zu nehmen, indem er, ſo bald ſein geglaubter Rationalismus ihn verläßt, ſich auf das unmittelbare Bewußtſeyn beruft, welches nichts anders als empiriſche innere Wahrnehmung iſt.

Hieraus wird man denn auch einſehen, wie er dazu kam, eine Thatſache aus innerer Erfahrung, denn eine ſolche iſt der Satz des Bewußtſeyns, als oberſten Grundſatz der Philoſophie aufzuführen, da dieſer vielmehr ein allgemeines Geſetz aus den allgemeinſten ontologiſchen Begriffen ſeyn müßte und wie der einer Wiſſenſchaft a priori in ihren reinen Theilen gar nicht zukommende Nahme einer Theorie, welche die ſyſtematiſche Erklärung anderweit ſchon bekannter Thatſachen enthalten ſollte, an die Spitze des Syſtems der Philoſophie kommt. Zugleich kann man aber bemerken, daß die Idee einer Theorie des Vorſtellungsvermögens, oder eine ſyſtematiſche Aufſtellung desjenigen Theils der Anthropologie, welcher die Abhandlung der transcendentalen Gemüthsvermögen enthält, allerdings zur Aufklärung der Idee der Kritik viel beytragen und in die Natur der Principien der Metaphyſik hellere Einſichten verſchaffen würde: allein eine ſolche Wiſſenſchaft müßte nicht nach der Methode der reinen Philoſophie, ſondern als empiriſche Wiſſenſchaft behandelt werden. Sie müßte von der gemeinen innern Erfahrung und den Klaſſifikationen der Anthropologie ausgehen, die in derſelben enthaltenen Erſcheinungen auf ihre letzten Gründe zurückführen und ſo mit Enthüllung der Grundvermögen unſers Gemüths den Urſprung der Erkenntniſſe a priori in denſelben zeigen.

Es wird hieraus deutlich ſeyn, daß Reinhold nie eine richtige Idee von dem Weſen der Kritik hatte, indem er glaubte durch eine bloße veränderte Folge ihrer Sätze ſie in das Syſtem der Philoſophie zu verwandeln, und was das wichtigſte iſt, durch die Auffindung eines oberſten Grundſatzes ſie gleichſam überflüſſig zu machen. Durch dieſe letztere Hoffnung aus einem oberſten Grundſatze alle Wahrheit und Gewißheit unſrer Erkenntniß zu entwickeln, kehrte er denn zugleich wieder zum dogmatiſchen Rationalismus zurück, die Kritik mußte früher oder ſpäter für ſein Syſtem nur zu einer läſtigen Beſchränkung werden. Uebrigens habe ich früher ſchon gezeigt, daß die Hoffnung das konſtitutive höchſte Princip des Wiſſens in einem Grundſatze darzuſtellen, eine logiſche Unmöglichkeit vorausſetzt, und eine Verwechſelung der logiſchen Form der Wiſſenſchaft mit den Formen des Wiſſens ſelbſt enthält. Die Idee der Elementarphiloſophie iſt alſo nichts anders als ein rationaliſtiſcher Verſuch, welcher durch die Verwechſelung der anthropologiſchen Kenntniß von der Organiſation unſrer Vernunft mit den urſprünglichen Erkenntniſſen dieſer Vernunft ſelbſt, die eigentlich in Philoſophie und Mathematik enthalten ſeyn ſollen, veranlaßt wurde.

Aeneſidemus hat alſo in demjenigen vollkommen recht, worin er Reinholden angreift, und wir ſehen zugleich den Grund, welcher Reinholden zu jenen Fehlern verleitete. Aber Aeneſidemus geht noch weiter, er greift ſogar die Kantiſche Kritik ſelbſt im allgemeinen an. Dabey behaupte ich aber, daß er es nur mit dem von Reinhold mißverſtandenen Kant, nicht aber mit der Idee der Kritik ſelbſt zu thun habe. Der Punkt auf welchen hier alles ankommt, iſt folgender: Die Unterſuchungen der Kritik enthalten einen Kreis, welcher viel beygetragen haben mag, um den Reinholdiſchen Fehler zu veranlaſſen. Indem ich nemlich aus Vorausſetzungen der innern Erfahrung die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt zeigen will, ſo ſetze ich zugleich ſchon voraus, daß ſie möglich ſey, indem ich auf innere Erfahrung baue, denn die innere Erfahrung als eine beſondere Art der Erfahrung muß natürlich ſchon alles das enthalten, was zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt gehört. Allein es kommt uns hier nicht darauf an zu zeigen, daß eine Erfahrung möglich iſt, welches wir allerdings ſchon vorausſetzen, ſondern nur ſie ſo, wie ſie wirklich gegeben iſt, zu unterſuchen und zu zeigen, was für Bedingungen ſie in ſich enthält, ohne die ſie nicht ſeyn könnte, was ſie iſt. Da zeigt ſich denn, daß in derſelben alle ſynthetiſchen Urtheile a priori aus denjenigen Bedingungen entſpringen; welche ſie möglich machen, und es iſt hier wiederum eben ſo wenig unſere Abſicht dieſe ſynthetiſchen Sätze a priori zu beweiſen, ſondern nur zu zeigen, was für Grundſätze a priori in unſrer Erfahrung vorhanden ſind, und wie ſie in derſelben entſpringen. Denn beweiſen, durch Schlüſſe ableiten, könnte man doch keine erſten Grundſätze, z. B. der Satz des Grundes wird freylich für unſre Erfahrung ſchon vorausgeſetzt, es iſt nicht die Idee einen oberſten Grundſatz aus dem er etwa folgt, und auch nicht ihn ſelbſt abſolut zu beweiſen, ſondern nur ihn aufzuzeigen, wie er in unſerm Gemüth enthalten iſt, und wie er darin entſpringt. Wir behaupten, daß ſelbſt Hume ihn als nothwendig und allgemein vorausſetzte, indem er ſeine Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtritt. Denn alles Raiſonnement der Philoſophen kann ja nicht Principien erſchaffen oder vernichten, ſondern es iſt nur innere Beobachtung, Wahrnehmung derſelben im Gemüthe.

Hier iſt alſo allerdings ein Kreis, der für die Kritik aber kein Kreis im ſchließen iſt, wo ſie nur deducirt, und nicht beweiſt, für den Reinholdianer aber eben ein Kreis im ſchließen wird, indem mit ſeiner Verkennung der wahren Natur kritiſcher Erkenntniſſe, die Deduktion auch für einen wirklichen Beweis gelten muß. Aeneſidemus hatte alſo vollkommen recht, ihn hierin anzugreiſen, allein ſeine Einwendungen gelten nur Reinholden und nicht Kanten.

Durch dieſen Streit mit Kant iſt der Verfaſſer des Aeneſidemus als kritiſcher Skeptiker berühmt geworden. Ich meine aber, daß er ſich dieſes Titels eigentlich wenig zu erfreuen habe. Gegen jedes einzelne rationaliſtiſche Syſtem kann es einen eignen Skepticismus geben, der gleiche Wichtigkeit mit dieſem Syſteme hat. Jeder Rationalismus braucht nemlich eine erſte

Vorausſetzung, von der er ableitet, welche in Rückſicht ſeiner ſelbſt zufällig iſt, und frey aufgeſtellt werden muß; dieſe wird ſich alſo eben ſo leicht auch leugnen laſſen, und eine ſolche Negation wird Princip eines dieſem Rationalismus entgegenſtehenden Skepticismus werden. Mit dem erſten Vorſchlag des kritiſchen Verfahrens iſt hingegen der Skepticismus zu einem bloßen Mittel herabgeſunken auf elegante Weiſe von Philoſophie mit zu ſprechen, ohne daß man eben nöthig hätte viel davon zu wiſſen, oder ſich viel darum zu mühen. Sehr lang kann es eben nicht mehr währen, bis er zu einer bloßen Lächerlichkeit wird. Der Kriticismus beſteht in dem Vorſchlag von der gemeinen Erfahrung ſelbſt aus ſich das Gebiet der Spekulation erſt zu erringen, den gemeinen Verſtandesgebrauch erſt zum ſpekulativen zu erheben, ehe man ſich des letztern bedient. Auf dem Gebiete des gemeinen Verſtandesgebrauches ſind wir ja aber alle einig, und ſeine Wahrheit, ſie mag nun abſoluter Schein oder Wahrheit oder was ſonſt ſeyn, gilt uns allen als *empiriſche Wahrheit*. Hier iſt alſo Skepticismus gar nicht anzubringen, und ſomit iſt durch den Kriticismus der Weg gezeigt, den jeder zur Spekulation ſelbſt gehen kann; bloße Skepſis gegen einen einzelnen Verſuch der Art iſt ſehr unbedeutend, da es eines jeden Sache wäre, wenn er ſich damit beſchäftigen will, einen beſſern Weg anzuzeigen. Denn daß der Vorſchlag des Kriticismus überhaupt thunlich ſey, folgt unmittelbar daraus, daß wir ja nichts außer dieſer gemeinen Erfahrung beſitzen, woraus auch irgend eine unabhängige Spekulation gebildet werden könnte, und folglich irgend ein richtiges Reſultat über Spekulation auf dieſem Wege nothwendig erhalten werden muß. Meiſtentheils prahlt der Skepticismus nur mit der Kunſt ſich nicht überzeugen zu laſſen, ohne zu bedenken, daß er dieſe mit jedem gemein hat, der nicht denken kann, oder nicht denken will, und daß an Thatſachen zu zweifeln, nur ein Beweis von Unwiſſenheit ſeyn kann. Kritik aber iſt Erfahrungswiſſenſchaft, und beruft ſich nur auf Thatſachen der innern Erfahrung, welche jeder ſelbſt nach beobachten oder berichtigen kann, wenn er die Mühe nicht ſcheut.

Fichte und Schelling.

Der Streit um Reinholds Elementarphiloſophie iſt eine längſt abgemachte Sache, welche für ſich wenig Intereſſe mehr haben könnte. Merkwürdig aber iſt es, daß ſeine Ideen durchaus auch der Fichtiſchen Spekulation zu Grunde liegen, daß Fichte eigentlich nur die Reinholdiſchen Ideen weiter fortgebildet hat. Wir müſſen Reinholden die Erfindung des kritiſchen Rationalismus (wie man ſeine Elementarphiloſophie und die Wiſſenſchaftslehre wol nennen könnte), vindiciren, welchen Fichte nur weiter ausgebildet hat. Das große Problem, welches dieſen Bemühungen gemeinſchaftlich zum Ziel gegeben war, iſt die Auffindung eines oberſten, allgenugſamen Grundſatzes des menſchlichen Wiſſens und dieſes iſt es eben, was Reinhold zur Kantiſchen Kritik hinzugebracht hat. Reinhold iſt alſo einigemal bey ſeinen Schülern in die Schule gegangen, vielleicht kehrt er zuletzt wieder zu ſeinem Lehrer zurück.

Fichte iſt anfangs nur auf demſelben Wege weiter fortgegangen, den Reinhold bezeichnet hatte; er folgte Reinholds Regeln und verwickelte ſich noch tiefer in ſeine Fehler. Die Widerſprüche und Einwendungen anderer Männer gegen die Reinholdiſchen Verſuche die Grundlage der Kritik noch mehr zu ſichern; führten ihn, wie er ſelbſt ſagt, in dieſer Unterſuſuchung noch weiter fort und er mußte natürlich bald auf den im Reinholdiſchen Syſtem von uns vorhin als ganz willkührlich bezeichneten Punkt kommen, wo er in ſeiner fälſchlich für philoſophiſch gehaltenen Zergliederung bey dem Satze des Bewuſtſeyns am Ziele zu ſeyn glaubte. Fichte nimmt, wie aus unſern frühern Unterſuchungen deutlich ſeyn wird, Reinholds Verfahren im Ganzen bis dahin als richtig an, ſetzt aber die Regreſſion noch weiter fort und geht ſo von der Wirkung in der innern Erfahrung zur allgemeinen Urſach alles deſſen, was innerlich wahrgenommen wird, zu dem Subſtrat aller innern Wahrnehmungen, vom Bewuſtſeyn zum Subjekt deſſelben.

zum Ich als Subjekt-Objekt und endlich zum reinen Ich; wo er dann wieder ein neues Ziel gefunden hat, welches ihm denn nachher aufs neue als Gränzpunkt von Schelling ſtreitig gemacht worden iſt. Indem Fichte aber dieſe einfachen Ruckſchritte im Gebiete der Anthropologie that, glaubte er in den ſchwierigſten Gegenden der Philoſophie zu ſeyn. Es zeigen ſich daher auch durch das ganze Syſtem Gegenſtände dieſer Anthropologie, welche aber immer nach einer philoſophiſch gemeinten Methode behandelt werden. Fichte verfährt ganz nach den Reinholdiſchen Ideen über Syſtem der Philoſophie, er hätte aber im weitern Fortſchritte doch wol bemerken müſſen, daß er es mit nichts andern als einer verkünſtelten empiriſchen Anthropologie zu thun habe; wenn nicht jene falſchen Begriffe vom Vorſtellen überhaupt und die Meinung, daß unſre Selbſterkenntniß erklärlicher ſey als die durch äußere Anſchauung (S. oben die Beurtheilung der Beſt. d. Menſchen. B. 2.), ihn zu der Vorausſetzung verleitet hätte, daß eine befriedigende Theorie des Erkenntnißvermögens aus bloßer Erfahrung unmöglich ſey. Nun geht er aber ganz philoſophiſch zu Werke und da wird dann der geſuchte oberſte Grundſatz eigentlich nichts anders als das Ich ſelbſt, das Gemüth erſcheint als ein Satz, indem er einen objektiven Zuſammenhang von Urſach und Wirkung für einen ſubjektiven der Gültigkeit der Erkenntniß anſieht. Dieſe Verdrehung der Begriffe gibt denn die nichts beſagende Formel Ich = Ich zum oberſten Princip. Die Verwirrung zwiſchen philoſophiſchen und anthropologiſchen Begriffen mußte hier noch weit größer werden als bey Reinhold, ſie brachte die dunkle zweydeutige Sprache hervor, die ſich ſo oft mit identiſchen oder gar widerſprechenden Sätzen zu thun macht, in denen nicht der Buchſtabe, ſondern der Geiſt gilt, weil er durchaus die Art der Erkenntniſſe verkannte, mit denen er es eigentlich zu thun hat.

So entſtand die erſte Idee der Wiſſenſchaftslehre. In ihrer weitern Ausbildung fangen die entgegengeſetzten Elemente derſelben, Kritik und Dogmatiſcher Rationalismus an, ſich immer mehr zu trennen, und wenn gleich im allgemeinen in

Fichtes Idee von der Wiſſenſchaftslehre immer mehr die Kritik die Oberhand behält, wie ſich oben zeigte, ſo dringt doch in der Ausbildung ſelbſt der Dogmatismus immer weiter vor, indem der geſuchte oberſte Grundſatz, welcher bey Reinhold unbeſtimmter nur auf Philoſophie bezogen wurde, hier beſtimmt als Princip alles menſchlichen Wiſſens angegeben und indem das Reinholdiſche unmittelbare Bewuſtſeyn nach und nach in intellektuelle Anſchauung umgeſchaffen wird. Auf dieſe Weiſe wird denn endlich das Fichtiſche Syſtem zu einem eigentlichen durch Kriticismus und empiriſche Anthropologie beſchränkten Rationalismus, man könnte es einen durch die Kritik gebannten und ſeiner freyen Bewegung beraubten Leibnitzianismus nennen.

Schelling endlich hat, wie wir oben geſehen haben, durch die vollendete Ausbildung der Idee der intellektuellen Anſchauung dieſen Rationalismus ganz von ſeinem empiriſchen kritiſchen Antheil befreyt. Man könnte ſein Syſtem einerſeits als die Vollendung der urſprünglichen Reinholdiſchen Idee anſehen, indem er den anthropologiſchen Theil derſelben ganz mit ſeiner höchſten Spekulation vereinigte in der Idee der abſoluten Vernunft. Sein höchſter Gegenſatz von Subjekt und Objekt und die Art, wie er zur intellektuellen Anſchauung gelangt beziehen ſich nemlich noch immer auf jene verkannte innere Erfahrung. Allein auf der andern Seite reißt er ſich ganz von dieſer Verwandſchaft los, ſobald er ſich von der Verwechſelung der logiſchen Form mit der Form des Wiſſens befreyt und die intellektuelle Anſchauung in einen vollendeten Gegenſatz mit der Reflexion überhaupt bringt. Schellings Syſtem iſt alſo wieder reiner Dogmatismus, in demſelben iſt der Rückgang vom Kriticismus, welchen Reinhold anfing, ganz vollendet worden. Schellings Syſtem ſtellt ſich alſo als ein nach unſeren Fortſchritten in den Naturwiſſenſchaften erweiterter Leibnitzianismus und zugleich als ein durch alle Reſultate der Kritik bereicherter Spinozismus, der Kantiſchen Kritik gerade gegen über. Der allgemeinſte Gegenſatz zwiſchen dieſen beyden wird in der Methode liegen. Schelling geht immer von der Einheit zum Mannigfaltigen, Kant vom Mannigfaltigen zur Einheit. Dieſer Gegenſatz zeigt ſich vorzüglich in dem, was auf Schellings Seite über Reflexion und intellektuelle Anſchauung behauptet wird und in der Art wie beyde abſtrahiren. Dieſe beyden Gegenſtände will ich im folgenden näher betrachten.

Zweyter Abſchnitt.

Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft oder Reflexion und intellektuelle Anſchauung.

Es wird als bekannt vorausgeſetzt, daß unter Reflexion die Erkenntnißart nach den Formen der logiſchen Vorſtellungsart verſtanden werde, daß dieſe Formen durch Begriff, Urtheil und Schluß zur ſyſtematiſchen Form der Wiſſenſchaft führen, und wie dieß zu geſchehen pflege. Die Reflexion dient uns alſo, um uns mittelbar durch das Einzelne des allgemeinen und nothwendigen bewuſt zu werden. Es ſoll der Reflexion ein unmittelbares Bewuſtſeyn der Erkenntniß der Einheit und Nothwendigkeit als intellektuelle Anſchauung entgegengeſetzt werden.

Erſte Aufgabe.

Die idealiſtiſche intellektuelle Anſchauung des ſubjektiven
Subjekt = Objektes
Ich = Ich
rein vorzuſtellen.

Auflöſung. Man nehme irgend einen einzelnen Zuſtand ſeines empiriſchen Bewuſtſeyns, laſſe aus dieſem alle Mannigfaltigkeit der vorgeſtellten Objekte fallen und reflektire einzig auf das darin enthaltene Selbſtbewuſtſeyn. Dieſes Selbſtbewuſtſeyn wird ſich als das Bewuſtſeyn des Ich zeigen, welches auf eine beſtimmte einzelne Weiſe thätig iſt. Man laſſe auch dieſe Thätigkeit fallen, und reflektire nur auf das in allen Selbſtbewuſtſeyn gleiche: Ich bin. In dieſem Ich bin wird man das Seyn desjenigen vorſtellen, was ſich ſelbſt Objekt wird, Objekt und Subjekt zugleich iſt; es wird das Bewuſtſeyn bedeuten, in welchem Objekt und Subjekt identiſch, Objekt = Subjekt iſt. Man laſſe endlich in dieſem Bewuſtſeyn, Ich bin, die Individualität des Denkenden fallen, und reflektire nur auf die Identität des Subjektes und Objektes in demſelben, ſo wird man ſich des reinen Ich, des Ich = Ich unmittelbar bewuſt ſeyn.

Anmerkung. Durch die Auflöſung dieſer Aufgabe kommt man zu keiner reinen intellektuellen Anſchauung, man befreyt ſich nicht ganz von der Reflexion. Es wird dadurch freylich ein Subjekt = Objekt, aber nicht eigentlich Objekt = Subjekt vorgeſtellt, denn in der erſten angegebenen Abſtraktion wird das Objekt als Ich und Nicht-Ich getrennt vorgeſtellt, und man läßt in derſelben nicht etwa die Differenz des Ich und Nicht-Ich, ſondern nur das Nicht-Ich fallen. Das zurückbehaltene Ich iſt alſo nur Theil einer nicht aufgehobenen Entgegenſetzung, das Objekt wird nur zum Theil dem Subjekt gleichgeſetzt, und die Vorſtellung des Ich bleibt noch durch die Reflexion bedingt. Unter dieſer Beſchränkung entſteht denn aus der letzten Abſtraktion von der Individualität des Denkenden nichts anders als der allgemeine Begriff eines Ich überhaupt, nichts anders, als der Allgemeinbegriff der Vernunft, welcher ein bloßes Eigenthum der Reflexion iſt. Die Anſchauung im Selbſtbewuſtſeyn fällt hier ſchon durch die bloße Abſtraktion von meiner einzelnen Thätigkeit weg, und es bleibt nur ein unbeſtimmtes Gefühl in dem leeren Bewuſtſeyn, Ich bin, übrig, wiefern dies von jeder einzelnen Anſchauung meiner Thätigkeit losgetrennt wird. Endlich aber dadurch, daß ich in dieſem: Ich bin, auch noch von meiner Individualität abſehe, erhalte ich bloß einen problematiſchen Begriff für die Reflexion.

Zweyte Aufgabe.

Die naturphiloſophiſche intellektuelle Anſchauung des objektiven Subjekt = Objektes
Natur = Subjekt
rein vorzuſtellen.

Auflöſung. Die Vorſtellung der Natur als eines Subjektes iſt für ſich gar keine intellektuelle Anſchauung, ſondern ein bloßes Werk der Reflexion, indem ich für die Reflexion nur in der Natur die Thätigkeit als das urſprüngliche beſtimme. Durch dieſe Aufgabe ſoll nur die Einſeitigkeit der vorigen aufgehoben, der ihn entgegengeſetzte Pol dargeſtellt werden. Dieſes geſchieht durch die Aufhebung aller Differenz im Objekte für die intellektuelle Anſchauung auf folgende Weiſe. Man laſſe in dem Bewußtſeyn des Daſeyns der Dinge alle Differenz der mannigfaltigen Objekte fallen, ſo wird das bloße Bewußtſeyn: *Etwas iſt*, zurückbleiben. Iſt die Abſtraktion aber vollſtändig, ſo kann nichts außer dieſem Etwas ſeyn, es wird alſo damit vorgeſtellt: *Alles iſt.* Indem aber hier das Seyn von allem unter demſelben Geſetze, daß alles iſt, begriffen wird, ſo wird dadurch auch das Seyn in allem als das *gleiche Seyn* beſtimmt. Alſo: *Alles iſt dem Seyn nach identiſch, Alles iſt Eins.*

Anmerkung. Dasjenige, was durch dieſe Auflöſung vorgeſtellt wird, ſoll nur mit der vorigen Aufgabe zuſammen ein Ganzes ausmachen, wenn hier die abſolute Identität der Natur als des Objektiven, und ſomit Subjektivität derſelben vorgeſtellt wird, ſo wird darin doch der Gegenſatz des Subjektes und Objektes ſelbſt gar nicht einmal angetaſtet, wie viel weniger aufgehoben, denn man betrachtet hier die Natur nur als das Objektive, welches vorgeſtellt wird, ohne auf das Vorſtellende Rückſicht zu nehmen, die Subjektivität der Natur bedeutet hier nur ihre abſolute Einheit.

Aber ſelbſt die Vorſtellung: Alles iſt dem Seyn nach identiſch, Alles iſt Eins, wird hier nur für die Reflexion erhalten, und nicht für eine abſolute Anſchauung. Wenn ich ſage: Alles iſt Eins, oder wenn ich überhaupt nur etwas ſchlechthin ſetze, z. B. den Satz A iſt A ſchlechthin ausſprechen kann): ſo behaupte ich damit allerdings das gleiche Seyn in Allem, aber dieſes Seyn iſt nur als ein Begriff für die Reflexion beſtimmt, und nicht ſchlechthin für die Anſchauung. Der Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit wird dadurch nicht aufgehoben, es werden nicht beyde zur abſoluten Einheit vereinigt. Alles iſt Eins, bedeutet alſo nur entweder Alles iſt Einerley, identiſch, welches bloß eine Vergleichung von allem mit jedem für die Reflexion möglich macht, oder Alles iſt verbunden, Alles iſt in Einem (dem Univerſum), welches wieder die Reflexion nicht aufhebt, indem hier das Mannigfaltige ſtehen bleibt, und die Differenz nicht vernichtet wird. Einheit und Mannigfaltigkeit ſtehen ſich nicht entgegen wie Poſition und Negation, oder wie A und Nicht A, ſondern es gibt eine ſynthetiſche Einheit, als Einheit des Mannigfaltigen, welche Verbindung heißt. Wenn alſo an ſich die Negation der Mannigfaltigkeit gefordert wird, ſo wird damit nicht die Einheit (der Einheit mit dem Gegenſatze) geſetzt, ſondern vielmehr die Negation des Gegenſatzes und der Einheit. Negation iſt aber nur eine Form der Reflexion.

Dritte Aufgabe.

Die intellektuelle Anſchauung der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, die intellektuelle Anſchauung der abſoluten Identität rein vorzuſtellen.

Auflöſung. Es ſoll die Indifferenz desjenigen vorgeſtellt werden, was durch die beyden vorhergehenden Aufgaben vorgeſtellt wurde. Durch die zweyte Aufgabe wurde die Identität alles Seyns vorgeſtellt, mit dieſer iſt nun zugleich auch nothwendig Identität des Wiſſens geſetzt. Einheit in allem Seyn, und Einheit der Wahrheit in allem Wiſſen ſind hier nothwendig beyſammen, aber die Differenz des Wiſſens und Seyns iſt ſtehen geblieben. In der erſten Aufgabe wurde Identität des Subjektes mit dem Objekte, Identität des Wiſſenden und Gewußten, Identität des Wiſſens und Seyns vorgeſtellt, aber unter der Vorausſetzung einer Trennung des Wiſſenden und Nicht Wiſſenden im Objekte. Hier ſoll alſo eine gänzliche Identität zwiſchen Subjekt und Objekt vorgeſtellt werden, wodurch allgemein Subjekt = Objekt und Objekt = Subjekt wird; zu der abſoluten Identität des Wiſſenden für ſich, und zu der abſoluten Identität des Seyenden für ſich ſoll abſolute Identität des Wiſſenden mit dem Seyenden hinzukommen, als abſolute Vernunft oder als Identität der Identität. Hierdurch entſteht die reine Vorſtellung des Abſoluten als reiner abſoluter Identität in der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.

Anmerkung. Die reine intellektuelle Anſchauung muß die unmittelbare Erkenntniß des abſoluten ſeyn als einer reinen nothwendigen Einheit. Dieſe Auflöſung iſt alſo einmal in Rückſicht der intellektuellen Anſchauung darin willkührlich, daß man von den Bedingungen der erſten zwey Aufgaben ausgeht, daß man gerade den Unterſchied des Subjektes und Objektes beym Erkennen zu Grunde legt, denn in Rückſicht des Abſoluten iſt ſo gut das Erkennen als jedes andere accidentelle Seyn (z B. das in Bewegung Seyn) nur etwas zufälliges.

Auf der andern Seite aber kann es nicht einmal vollkommen gelingen bis zur totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven durchzudringen, indem in der Forderung einer Anſchauung des Abſoluten ſchon dieſer Gegenſatz beybehalten wird, denn zu jeder Anſchauung gehört doch wieder Subjekt und Objekt. Daher auch in Schellings Darſtellung dieſer intellektuellen Anſchauung ſich unmittelbar wieder eine Selbſterkenntniß der abſoluten Identität zeigt. Mit dieſer Selbſterkenntniß haben wir aber ſchon wieder die Reinheit des Abſoluten verlaſſen und dadurch iſt die gegebene Auflöſung für ihre Aufgabe ſelbſt nicht befriedigend. (Wenigſtens ſollte Schelling nie von einer Selbſterkenntniß der abſoluten Identität ſprechen, da er im Syſtem des transcendentalen Idealismus bewieſen hat, daß jedes Selbſtbewuſtſeyn nur durch entgegengeſetzte Thätigkeiten in demſelben und zwar nur durch *Entgegenſetzen von Objekten gegen das* Ich möglich ſey, welches doch von der abſoluten Identität nicht gelten kann). Wir kommen hierdurch eigentlich nur zu der Idee einer Vernunft, welche ohne Reflexion durch bloße Anſchauung erkennt und deren ganze Erkenntniß Selbſtanſchauung wäre. In einer ſolchen Idee aber wird das Abſolute ſelbſt nicht rein vorgeſtellt, denn wir laſſen in derſelben im Gegenſatze der Ausdehnung und des Gedankens willkührlich den einen Theil fallen, um den andern zu behalten, anſtatt uns zur Indifferenz von beyden zu erheben.

Eine andere Auflöſung der gegebenen Aufgabe iſt bisher noch nicht verſucht worden, und ſie würde auch gleich vergeblich ſeyn. Wie ſoll eine Anſchauung des abſoluten möglich ſeyn, da angeſchaut werden, und überhaupt poſitiv erkannt werden ſchon eine Eigenſchaft iſt, die dem Abſoluten nicht zukommen kann?

An ſich kann keine abſolute Einheit ſeyn, und an ſich kann nichts ausgeſprochen werden; dies beydes findet nur mit der beſchränkten Reflexion zugleich ſtatt. Nicht abſolute Einheit im Gegenſatze der Differenz, ſondern weder Einheit noch Mannigfaltigkeit kann dem Abſoluten an ſich zugeſchrieben werden, ja es iſt überhaupt nicht möglich es poſitiv auszuſprechen, indem bey alle dieſen ſchon Beſchränkung iſt.

Das urſprüngliche Bewuſtſeyn des Seyns an ſich entzieht ſich unſern Blicken, wenn wir es ohne Reflexion in unſrer bloßen Anſchauung durch Verallgemeinerung derſelben ſuchen wollen, wie hier geſchehen ſollte, denn unſre Vernunft iſt an die Erregung durch den Sinn gebunden, dieſe aber an das Einzelne. Wollen wir alſo die Vereinzelung aus unſrer Erkenntniß fallen laſſen, ſo behalten wir nur eine leere Form ohne Gehalt, Ideen ohne Gegenſtand. (Es iſt kein ontologiſcher Beweis für das Daſeyn des höchſten Weſens möglich, denn durch den Begriff und die bloße Form der Vernunft iſt gar keine Realität in unſrer Erkenntniß; es iſt kein kosmologiſcher Beweis deſſelben möglich, denn keine einzelne Realität führt zur ewigen). Das einzige Vermögen unſrer Vernunft, wodurch ſie dieſes Bewuſtſeyn faſſen und in ſich ſelbſt die Schranken des Endlichen vernichten kann, iſt das Vermögen der Negation d. h. der freye Gebrauch der Reflexion, wodurch die Aufhebung der Schranken ſelbſt gedacht und damit das Bewuſtſeyn der abſoluten Realität vorgeſtellt wird, welches ſelbſt in unſrer Vernunft ohne die ſinnliche Erregung nicht wäre, aber nur durch Negation der Schranken dieſer Erregung zu ihr hinzukommt. — Es gibt an das Ewige nur Glauben, d. h. ein durchaus reflektirtes Führwahrhalten, aber kein Wiſſen um daſſelbe durch Anſchauung.

Wir ſehen, daß wir durch intellektuelle Anſchauung den Zweck nicht erreichen, an die Stelle der Einheit und Nothwendigkeit, welche durch Reflexion nur mittelbar in unſre Erkenntniß kommt, eine unmittelbare Erkenntniß derſelben zu ſetzen.

Was ſoll uns aber überhaupt die intellektuelle Anſchauung und wie iſt ſie in die neuere Philoſophie gekommen?

Kant nahm es noch als eine unbeſtrittene Wahrheit an, deren Beweis er eben nicht ausführlich zu machen nöthig habe, daß es für unſre Vernunft keine abſolute Anſchauung gebe, ſondern, daß alle ihre Anſchauung ſinnlich ſey. Aber er wußte auch noch dieſer ſinnlichen Anſchauung und der Erfahrung ſich hinlänglich für ſeine Zwecke zu bedienen. Hingegen ſobald Reinhold das Princip der Ableitung alles unſers Wiſſens von einem oberſten Grundſatze aufſtellte, ſo fiel er wieder, gleich dem gewöhnlichen Rationalismus, ganz in die Gewalt der Logik und der Begriffe, dieſe aber waren für das Kritiſche, was er doch beherrſchen wollte, durchaus leer, er mußte alſo ſehr bald zu dem unmittelbaren innern Bewußtſeyn ſeine Zuflucht nehmen, deſſen empiriſche Natur er ignorirte. Die weitere Bearbeitung bey Fichte kam nun auch immer wieder auf dieſen Punkt zurück und zwang ihn nach und nach zu dem verzweifelten Entſchluß dieſes unmittelbare Bewußtſeyn, die ſinnliche innere Anſchauung, als eine intellektuelle Anſchauſchauung zu vertheidigen, um ſich darin zu rechtfertigen, daß ſie den Quell allgemeiner und nothwendiger Erkenntniſſe abgeben ſolle. Denn ihm war die anthropologiſche Erkenntniß mit der philoſophiſchen Eins, ihre Quelle, die innere Erfahrung mußte alſo auch gleiche Nothwendigkeit der Erkenntniß haben, wie die Philoſophie. Außerdem aber lag das Princip des Rationalismus, die Ableitung alles Wiſſens aus Einem Princip ſeiner Spekulation zu Grunde. Nun haben wir oben gezeigt, daß der vollendete Rationalismus ebenfalls zur Vorausſetzung einer intellektuellen Anſchauung ſeiner urſprünglichen Einheit und Nothwendigkeit getrieben werde. Das Grundbewußtſeyn der Einheit, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns, von der alle Reflexion ausgeht, machte alſo bey Fichte gleichfalls Anſprüche auf Anſchaulichkeit, welche ebenfalls nur durch intellektuelle Anſchauung befriedigt werden konnten. Dieſe beyden Forderungen, die der innern Anſchauung und die des urſprünglichen Bewußtſeyns der Einheit (der urſprünglichen Formalen Appreception) trafen ſich nun im reinen Selbſtbewußtſeyn, welches das Bewußtſeyn jener Einheit immer begleitet und zugleich die Form aller innern Anſchauung iſt. Daher erſcheint denn das reine Selbſtbewußtſeyn in Fichtes Philoſophie als die intellektuelle Anſchauung in ihrer höchſten Abgezogenheit, gleichſam als der Mittelpunkt derſelben.

Schelling hingegen ließ zuletzt den anthropologiſchen Theil dieſer Grundlage des Syſtems fallen und bildete es zum reinen Rationalismus aus, ihm blieb daher nur das Grundbewußtſeyn der Einheit ſtehen und dieſes ſollte als intellektuelle Anſchauung geltend gemacht werden. Daher bey ihm die bloße intellektuelle Anſchauung der abſoluten Identität. Allein in dieſer Abgezogenheit konnte ihm das Princip doch nicht hinlänglich ſeyn für die Anwendung, es mußte doch irgend eine Geſtalt annehmen, in der es producirend werden, ſich in Mannigfaltigkeit ausbreiten konnte. Dies geſchieht dann auch durch ein Vermögen, welches er (Neue Zeitſchr. f. ſpek. Phyſ. B. 1. H. 1.) charakteriſirt, als das Vermögen das allgemeine im beſondern aufzufaſſen. Was hiermit eigentlich geſagt ſey, wird durch die folgende Abhandlung deutlich werden.

Die höchſte Aufgabe für die freye Spekulation iſt den Grund der Realität aller unſerer Erkenntniſſe anzugeben. Dieſe Aufgabe fällt mit der zuſammen, den Quell der Einheit und Nothwendigkeit in unſrer Erkenntniß aufzufinden. Es wird nämlich in der Erfahrung offenbar der Inhalt der Erkenntniß nur durch vorübergehende ſinnliche Anſchauung gegeben, zu dieſer kommt aber die Reflexion nur als eine mittelbare Erkenntniß hinzu, durch welche wir uns nur deſſen wieder bewußt werden, was ſonſt ſchon in unſrer Erkenntniß iſt und deren eigne Formen für ſich durchaus leer ſind. Wo liegt nun alſo der unmittelbare Quell dieſer Einheit und Nothwendigkeit?

Die Freunde der Spekulation, die Rationaliſten unter den Philoſophen, oder vielmehr alle Philoſophen, machten immer wiederhohlte Verſuche dieſe Aufgabe zu löſen, aber jeder löſte ſie nur für ſich, oder noch einige wenige um ſich her, keine Erklärung wollte allgemein einleuchten. Dies erzeugte denn Feinde aller Spekulation, welche als Skeptiker lieber jenen Quell der Erkenntniß ganz abzuleugnen verſuchten, aber bey weiterer Aufklärung der Sache immer dadurch abgewieſen wurden, daß denn doch wirklich durch die Reflexion Einheit und Nothwendigkeit in die gemeine Erfahrung komme, die Frage alſo nur ſeyn könne, woher dieſe eigentlich ſtammt.

Der neueſte Verſuch zur Löſung dieſer Aufgabe iſt dann der, welchen Fichte und Schelling gemacht haben durch die intellektuelle Anſchauung.

Zwiſchen der ſinnlichen Anſchauung und der Reflexion gleichſam mitten inne liegt die mathematiſche Anſchauung der produktiven Einbildungskraft, welche das formelle Weſen und die Nothwendigkeit mit den Formen der Reflexion, die Anſchaulichkeit aber mit der ſinnlichen Erkenntniß gemein hat. Auf die Analogie mit dieſer Anſchauung ſtützen ſich Fichte und Schelling vorzüglich, um ihre abſolute Anſchauung der Einheit faßlich zu machen. Sie haben dabey aber nicht bedacht, daß jene mathematiſche Anſchauung für ſich eine bloße leere Form iſt und daß ſelbſt die poſitiven Beſtimmungen dieſer Form ihr nur durch den gegebenen zufälligen Stoff angebildet werden. Schelling iſt allerdings in der höchſten Abſtraktion in Rückſicht der Einheit und Nothwendigkeit bis zu dem Grundbewußtſeyn der Einheit, welches aller Reflexion die Regel gibt, dem reinn Iſt im Urtheile, durchgedrungen, aber nur ſeine rationaliſtiſche Anſicht der Sache bringt ihn dazu, dieſes durchaus formale und für ſich leere Bewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit zugleich für ein Bewußtſeyn des Inbegriffs aller Realität, und für eine Anſchauung zu halten.

Wie entſcheidet nun die Kritik in Rückſicht jener höchſten Aufgabe? Es iſt bekannt genug, daß die urſprüngliche transcendentale Apperception der Quell aller Einheit und Nothwendigkeit in der Kantiſchen Kritik ſeyn ſoll, aber eben ſo bekannt iſt es auch, daß er mit dieſer transcendentalen Apperception ſeinen meiſten Schülern etwas ſehr unverſtändliches geſagt hat. Ich ſtelle dieſelbe Sache von einer andern Seite vor.

Nicht genug, daß die Vernunft erkennt und weiß, ſie will ſich auch ihres Erkennens und Wiſſens wieder bewußt werden, ſie will ihr Erkennen und Wiſſen ausſprechen. In dieſem Wiederbewußtſeyn ihrer Erkenntniſſe iſt ſie aber an die Zeit gebunden, ſie nimmt nur das vorübergehende und veränderliche in ihrem Wiſſen wieder wahr. Es kommt der Vernunft ein innerer Sinn zu und das Wiederbewußtſeyn ihrer Erkenntniſſe, ſo wie alle ihre Zuſtände und Thätigkeiten iſt ſinnliche Anſchauung als empiriſche Beſtimmung des Selbſtbewußtſeyns. Alſo nur des vorübergehenden und veränderlichen im Erkennen wird die Vernunft ſich unmittelbar bewußt, indem ſie es innerlich wahrnimmt; dieſes Erkennen heißt daher Anſchauung und alle unſere Anſchauung iſt ſinnlich. Zu dieſer innern Anſchauung kommt die willkührliche Thätigkeit des Verſtandes hinzu, wodurch ſie der willkührlichen Aufmerkſamkeit unterworfen wird, mit dieſer fängt die Reflexion an, indem wir vergleichen und unterſcheiden. Die Reflexion iſt für ſich nur das Mittel, um uns unſrer Erkenntniſſe vollſtändig bewußt zu werden; um aus der einzelnen innern Wahrnehmung ein vollſtändiges Ganzes der innern Erfahrung zu machen; um die Erkenntniß der Vernunft, ſo wie ſie ihr unmittelbar zukommt, anſtatt der bloſſen Veränderungen derſelben, die in der Anſchauung ſich zeigen, ihr zum Bewußtſeyn zu bringen. Dieſer unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft werden wir uns alſo nur mittelbar durch die Reflexion bewußt und alles dasjenige, was, wenn es gleich nicht in der Reflexion ſelbſt liegt, doch durch dieſelbe zu unſrer Erkenntniß hinzukommt, muß aus dieſer unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft ſich herſchreiben. Was aber durch die Reflexion zu unſerer Erkenntniß hinzukommt, iſt urſprünglich nichts anders als eben jene geſuchte Einheit und Nothwendigkeit.

Es liegt alſo die Erkenntniß als Thätigkeit der Vernunft eigentlich als eine für ſich unausſprechliche unmittelbare Erkenntniß der Vernunft in derſelben, welche erſt ausgeſprochen werden kann, indem die Vernunft durch die innere Anſchauung und die Reflexion gleichſam aus ſich ſelbſt heraustritt und ſich ſelbſt, oder gar anderer Vernunft außer ihr, Objekt wird.

Die urſprüngliche Einheit und Nothwendigkeit iſt alſo nichts anders als die aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt fließende Form der Erkenntniß, ſo wie dieſe unmittelbar, aber auf unausſprechliche Weiſe, der Vernunft zukommt. Das Wiſſen um unſer Wiſſen iſt daher nur durch innere Anſchauung, die ſinnlich iſt, und durch Reflexion in Verbindung möglich. Das Bewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit iſt urſprünglich in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft und liegt dadurch der Reflexion ſowol, als der mathematiſchen Anſchauung, zu Grunde, als eine urſprüngliche formale Apperception, welche für ſich völlig leer iſt, und nur durch die einzelne Anſchauung ihren Inhalt bekommt. Eine intellektuelle Anſchauung iſt gar nicht in unſrer Erkenntniß, denn ſie widerſpricht dem Weſen einer endlichen Vernunft. Die Berufung auf dieſelbe iſt aber nur durch ein Mißverſtändniß oder vielmehr durch die Unkunde deſſen, was Reflexion iſt, und durch die Unbekanntſchaft mit der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft entſtanden. Sie wird aufgegeben werden, ſobald jenes wahre Princip der Einheit und Nothwendigkeit und die eigentliche Beſchaffenheit der Reflexion mit hinlänglicher Evidenz aufgeſtellt worden.

Geben wir aber die intellektuelle Anſchauung auf, ſo ſind wir auch in Rückſicht der Erkenntniß des Seyns an ſich, in Rückſicht der Erkenntniß des Abſoluten als der unmittelbar ſten Erkenntniß der Vernunft ganz von der Reflexion abhängig; dieſe Erkenntniß kann gar nicht von der Anſchauung poſitiv abgeleitet werden, ſondern ſie muß durchaus reflektirt ſeyn. Deswegen kann ſie nicht Wiſſen genannt werden, ſondern ſie iſt reiner Vernunftglaube. Dieſer Glaube wird die Ueberzeugung von dem Seyn der Realität, ſo wie ſie für reine Vernunft beſtimmt iſt, ſeyn, aber nur durch Ideen der Negation der Schranken von aller endlichen Realität der Anſchauung zum Bewußtſeyn kommen können.

Dieſer Glaube erſchien zuerſt klar gedacht in der chriſtlichen Dogmatik; mit Deutlichkeit aber in der Philoſophie wol zuerſt, wenn nicht bey Leibnitz, bey Jakobi. Wenigſtens nahmen ihn Jakobi, Kant und nach ihnen Fichte in ihre Spekulation auf. Aber größtentheils iſt dieſe Art des Fürwahrhaltens noch ganz falſch verſtanden worden. Man ſah wol ein, daß dieſer Glaube ein durchaus reflektirtes Fürwahrhalten ſey, ſchloß aber daraus vorſchnell, es müſſe durch die Reflexion ſelbſt producirt werden. Nun iſt das thätige Princip in der Reflexion der Wille, nämlich die willkührliche Thätigkeit des Verſtandes, man erhielt alſo auf dieſe Weiſe eine widerſinnige Art des Führwahrhalten, eine aus pſychologiſchen Gründen unmögliche Ueberzeugung, welche davon abhängt, ob ich überzeugt ſeyn will, und die ſogar Gewiſſensſache wird. Dieſen Fehler machten Jakobi und Fichte beſtimmt und Kant drückt ſich wenigſtens oft ſo unbeſtimmt aus, das man ihm denſelben auch Schuld geben kann.

Jakobi ſah, daß mit Schlußketten keine Gewißheit eingefangen werden könne, die nicht ſchon in den Prämiſſen liegt, zugleich aber auch, daß wir mit der bloßen ſinnlichen Anſchauung zu gar keiner Nothwendigkeit gelangen können, die denn doch wirklich in unſrer Erkenntniß behauptet wird. Er ſchloß alſo im allgemeinen, es müſſe noch eine andere unmittelbare Gewißheit vorhanden ſeyn, welche uns zu einem erſten Vorausgeſetzten der Nothwendigkeit führe; er unterſchied aber in Rückſicht dieſer Erkenntnißart eben nicht weiter und nannte ſie im allgemeinen Glaube. Dieſe Unbeſtimmtheit mußte ſeinen Glauben ganz in die Gewalt der Willkühr geben; er lieferte ihm lauter Offenbarungen, durch die wol auch zufällig einmal, wenn man es gerade will, irgend eine hiſtoriſche Erkenntniß mit Apodikticität und Allgemeinheit von außen in die Vernunft hineinfallen kann.

Fichte machte es noch ſchlimmer. In der Beſtimmung des Menſchen wirft er erſtlich gerade zu alles Wiſſen von ſich und greifft dann mit freyem Entſchluſſe willkührlich nach dem Glauben, ohne zu bedenken, daß dadurch nicht Freyheit, ſondern Geſetzloſigkeit des Führwahrhaltens d. h. Aufhebung aller Gewißheit herbeygeführt werden würde.

Kant führt ſeinen Vernunftglauben am beſtimmteſten durch den Schluß auf: Was ich ſoll, das muß auch möglich ſeyn; nun iſt es aber nicht möglich ohne Unſterblichkeit der Seele und Daſeyn Gottes, alſo glaube ich an dieſe. Dieſer Schluß iſt für die Reflexion vollkommen richtig; wäre das, was ich ſoll unmöglich, ſo wäre mein Sollen ein unſtatthafter Begriff, ich ſollte alsdann gar nicht. Dieſe Reflexion geht von dem Bewußtſeyn, daß ich ſoll, aus und ſucht höhere Bedingungen auf, unter denen dieſes Bewußtſeyn ſteht; ſie gehört alſo nicht in das Syſtem dieſer Erkenntniſſe, wo von den höchſten Bedingungen abgeleitet wird, ſondern nur für denjenigen, der ſich erſt vorläufig kritiſch über dieſes Syſtem orientiren will. Wird jener Schluß hingegen für einen eigentlichen Beweis der Unſterblichkeit der Seele und des Daſeyns Gottes gehalten, ſo daß dieſe Ueberzeugungen durch dieſe Reflexion hervorgebracht und nicht nur als in mir vorhanden aufgewieſen werden ſollen, ſo entſteht wieder die falſche Vorſtellung eines willkührlichen Fürwahrhaltens mit Nothwendigkeit, z. B. ich glaube es ſey ein Gott, weil ich gern wollte, daß einer ſey.

Der Wahrheit nach wird gar keine Gewißheit durch die Reflexion ſelbſt producirt außer der Materie in den logiſchen Grundſätzen, aber ſehr viele Gewißheit und zwar alle, die mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden iſt, kommt uns erſt durch Reflexion zum Bewußtſeyn. So iſt denn auch der reine Vernunftglaube eine unmittelbare urſprüngliche Erkenntniß der Vernunft, deren wir uns aber nur durch Reflexion bewußt werden.

Dritter Abſchnitt.

Die Ariſtoteliſche und Platoniſche Abſtraktion, oder Kant und Schelling.

Bete und arbeite war der Wahlſpruch unſrer Vorfahren, welche mehr Reſignation hatten, als wir. Der unſrige iſt es ſchon ſeit geraumer Zeit nicht mehr. Anfangs kam das Beten außer Anſehen, man hielt aber deſto mehr auf das Arbeiten, neuerdings fängt man wieder an, nicht ohne Erfolg, dem Beten wieder aufzuhelfen, wobey das proteſtantiſche Arbeiten zurückgeſetzt wird. (Daß ſo viel möglich gearbeitet und ſo wenig als möglich verzehrt werde iſt das Intereſſe des allgemeinen, hingegen ſo viel als möglich zu verzehren und ſo wenig als möglich zu arbeiten das Intereſſe des Einzelnen. Es iſt alſo ſehr unpolitiſch dem Arbeiten im eigentlichen Sinne des Wortes den herkömmlichen Werth zu nehmen, denn das Auskunftsmittel an deſſen Stelle, daß Thätigkeit der wahrſte Genuß ſey, möchte bey der Selbſtſtändigkeit oder Sentimentalität, welche jetzt die gewöhnlichen ſind, nicht ſo allgemein geglaubt werden als, daß wider Luſt und Liebe zu arbeiten nicht Pflicht ſey).

Bey einem ſolchen Geiſte des Zeitalters iſt es für die Philoſophie nicht zu verwundern, daß die arbeitſcheue Philoſophie des vornehmen Tones (M. ſ. Kants Abhandlung über den vornehmen Ton in der Philoſophie), mehr Beyfall findet als die arbeitſelige ihr gegen über ſtehende mit ihren Begriffszergliederungen, zumal da die Philoſophie der Gefühle, dies bequeme Frottirtuch angenehmer Empfindungen, ſich ſo gern an die erſtere anſchließt.

Dieſer Unterſchied der arbeitſamen und arbeitſcheuen Philoſophie, von denen die erſtere mit den gemeinen Begriffen der Reflexion zu thun hat, die andere ein eignes Organ der Philoſophie eine höhere Anſchauung der Ideen braucht iſt einer der durchgreifendſten in der ganzen Geſchichte der Philoſophie. So wie ich ihn hier aufſtelle betrachtet ihn Kant in der genannten Abhandlung man kann den Gegenſatz, welcher dadurch unter zwey Partheyen der Philoſophen gemacht wird aber noch anſchaulicher machen, wie folgt.

Beynahe ſeit der erſten Ausbildung der Philoſophie trennen ſich die Philoſophen in zwey Partheyen, von denen die eine der andern vorwirft, ſie beſtehe aus gemeinen Menſchen, welche der Ideen nicht mächtig ſind, denen das Organ aller Philoſophie fehlt, welche die intellecktuelle Anſchauung nicht haben und die, wie Fichte ſich ausdrückt, ſich eher für ein Stück Lava im Monde halten als für ein Ich. Die Gegenparthey findet ſich dagegen noch Kürzer wieder mit der erſtern ab, indem ſie ihre Anhänger als Träumer und Schwärmer verlacht und bey manchem berühmten Manne nur gleichſam mit Bedauern (z. B. bey Keppler oder Reuchlin) ſeine Schwäche in Rückſicht der Philoſophie anführt. Die letztere Parthey hat den offenbaren großen Haufen der Laien für ſich, dagegen die Anhänger der andern unter dem Volke ſich mehr verborgen halten, weil ſie den gemeinen Menſchenverſtand fürchten müſſen, den jene ſich vindiziren. Die Intoleranz zwiſchen dieſen beyden Partheyen geht ſo weit, daß man beynahe glauben ſollte, es gebe zweyerley Vernunft unter den Menſchen, von denen jede für die andere baare Narrheit wäre.

Seitdem das Partheymachen unter den Philoſophen einmal entſchiedene Sache war hat es nie ein Zeitalter gegeben, in dem nicht die eine dieſer Partheyen die herrſchende, die andere die unterdrückte war. Schon in der erſten griechiſchen Philoſophie ſtanden Pythagoras und die Eleatiſche Schule auf der Seite der erſten Parthey, die andere ſiegte das erſtemal durch die Sophiſten, wurde aber durch Sokrates und Platon wieder überwunden. Doch ſchon Platons Schüler Ariſtoteles wurde der Parthey ſeines Lehrers untreu, trat auf die entgegengeſetzte über, und ward der eigentliche Herrführer derſelben, bey dem ihre Anhänger ſogar bis auf die neueſten Zeiten ihrer unbeſchränkten Herrſchaft jeden neuen Mitſtreiter ſchwören ließen. Platon und Ariſtoteles wurden die beyden Nahmen, nach denen ſich die zwey Partheyen unterſchieden. In der erſten Periode der neuern Philoſophie herrſchten unbedingt die Platoniker unter dem Nahmen der Neu-Platoniker, aber ihre Lehre taugte wenig zur Schulphiloſophie, (weil ſie ſich nicht ſo leicht techniſch und mechaniſch verarbeiten läßt); durch die Schule wurden ſie gänzlich überwunden, ihr öffentliches Anſehen zerſtört; Ariſtoteles herrſchte durch die Scholaſtiker. Aber an heimlichen Anhängern fehlte es den Platonikern doch nicht, welche ihnen die Alchemie und Kabbala immer noch erhielt. Nach langer Zeit fingen ſie wieder an lauter zu werden, vorzüglich von Italien aus, wo ſich Bruno von Nola auszeichnete; aber ſie, die erſten Verfechter des chriſtlichen Glaubens, waren jetzt aus dieſem Amte ganz durch die Scholaſtiker verdrängt worden und wurden als Ketzer und Atheiſten verſchrien. Durch die Zerſtörung der ſcholaſtiſchen Philoſophie wurde doch die Ariſtoteliſche nicht verdrängt, ſie reformirte ſich nur in ſich ſelbſt und der Gegenparthey gehörten immer noch nur einzelne Männer wie z. B. Spinoza. Auch Leibnitz folgte dem Platon und das können eben jene dem Wolf nicht vergeben, daß er Leibnitzens Philoſophie wieder in die Schule des Ariſtoteles herüber zog.

In der neueſten Philoſophie ſtehen ſich endlich Jacobi, als Vertheidiger des Spinoza, und Kant nach eben den Verhältniß einander gegen über. Kant zeigt ſich ſchon dadurch ſehr mit befangen in dem Streite dieſer Partheyen, daß er von Spinoza wenig mehr zu ſagen wußte als, er ſey ein Schwärmer. Daher kam es denn, daß ſeine Kritik wol den Dogmatismus der Ariſtoteliker überwand, aber faſt zu gleicher Zeit es ſeit langem der Gegenparthey zum erſten male wieder gelang durch Fichte einen bedeutenden Sieg zu erfechten, den Schelling weiter verfolgt. So finden wir endlich zwiſchen Kant und Schelling den gleichen Gegenſatz wieder, der anfangs ſchon Platon und Ariſtoteles trennte.

Was beſtimmt nun eigentlich den Unterſchied dieſer beyden Partheyen?

So viel iſt gleich klar, daß Unterſchiede in den Reſultaten dabey nur das zufällige oder wenigſtens etwas ſekundäres ſind, der Grund dieſer Unterſcheidung muß den Geiſt der Spekulation ſelbſt betreffen, er muß ein Unterſchied der Methode ſeyn. Denn Naturaliſten und Supernaturaliſten, Theiſten, Deiſten, Atheiſten, Realiſten und Idealiſten und was man ſonſt noch für Nahmen nach Reſultaten einer Spekulation aufſuchen will, die finden ſich auf beyden Seiten; wenn gleich im Ganzen überhaupt die Platoniker mehr und ſchneller ihrer Sache gewiß ſind, das lange hin- und her Zweifeln der Ariſtoteliker nicht kennen und die große Noth derſelben, um die Freyheit des Willens zu retten, gar nicht begreiffen können.

Mit den früher aufgeſtellten Unterſchiede des Rationalismus, Empirismus und Kriticismus fällt dieſe Unterſcheidung aber auch nicht ganz zuſammen. Alle Empiriker werden zwar wol auf der Seite des Ariſtoteles ſtehen, und alle Platoniker Rationaliſten ſeyn. Daß aber der geſuchte Gegenſatz nicht etwa Kritiker und Rationaliſten im allgemeinen unterſcheidet, kann man am beſten aus dem eignen Urtheile der Platoniker ſehen. Denn dieſen ſind neuerdings die Kritiker immer noch nützliche nur etwas geiſtloſe Leute, deren Reſultate man anderweit gut anwenden kann. Ihre verachteſten Gegner ſind aber eigentlich ſelbſt Rationaliſten nemlich Ariſtoteliſche Rationaliſten z. B. die Wolfiſche Schule, denn deren Spekulation iſt ihnen empiriſch und leer zugleich, ein ganz unbrauchbares Ding.

Wir werden alſo einen neuen Unterſchied in der Methode aufſuchen müſſen, um dieſes Phänomen zu erklären, bald aber finden, daß es im Grunde doch wieder der vorige iſt, nur in einer andern Anwendung. Die Ariſtoteliker beſonders werfen ihren Gegnern meiſtentheils gleich Widerſprüche, Abſurditäten vor, wollen ſich mit ihnen gar nicht erſt einlaſſen; jene hingegen rechtfertigen ſich deßhalb auch nicht, ſondern verachten vielmehr, ihre Feinde und wollen ihre Stelle, wenn auch nicht über ihnen (außer wiefern jene durchaus unfähig ſind, ſich zur wahren Spekulation zu erheben), doch neben ihnen ertrotzen. Betrachten wir dies näher, ſo wird ſich gleich bemerken laſſen, daß der Quell dieſes Streites ſchon in der Logik ſelbſt liege, und daraus entſpringe, daß beyde von verſchiedenen logiſchen Maximen ausgehen. Ihr erſter Unterſchied liegt ſchon in dem erſten Gebrauche der logiſchen Urtheilskraft beym abſtrahiren oder beym bilden der Begriffe überhaupt. Wir brauchen den oben angegebenen Unterſchied des Rationalismus und Empirismus, in Rückſicht deſſen ſich der Kriticismus an letzteren anſchloß, nur in der Logik ſelbſt, in den erſten Funktionen der Bildung der Begriffe entſpringen zu laſſen; ſo haben wir die beyden Maximen in ihrem Gegenſatze, welche den Platoniker und Ariſtoteliker trennen. Die Platoniker haben die Gewohnheit in ihren Abſtraktionen immer von der Einheit auszugehen, oder wie Schelling ſich ganz neulich ausdrückte, das allgemeine im beſondern zu ſehen und aufzufaſſen; dagegen die Ariſtoteliker mit der Erfahrung vom einzelnen und vom Mannigfaltigen ausgehen, und das allgemeine nur durch Trennung vom beſondern auffaſſen. Daher rührt denn auch das gewöhnliche Uebergewicht der Ariſtoteliker unter der Menge, denn ihr Fortſchritt iſt für den gemeinen Menſchenverſtand, der immer bey der Erfahrung iſt, der natürlichſte, daher kommt es auch, daß dieſe ſchon ſeit Ariſtoteles ihre beſtimmte, ſichere Logik haben, dagegen für die Platoniker wol in Fichtes Wiſſenſchaftslehre der erſte Verſuch gemacht ſeyn möchte, die ihnen eigne Logik aufzuſtellen. Sehr mancher Schriftſteller, der eben auch kein Philoſoph war, iſt vor dem Volke in den Ruf eines Schwärmers, Träumers oder gar eines Narren gekommen, nur weil das zufällige ſeiner Bildung ihm die Platoniſche Abſtraktionsweiſe zu eigen machte.

Durch dieſes einfache Princip läßt ſich in der Geſchichte der Spekulation unendlich viel erklären.

Ich ſuche mich deutlicher zu machen. Das Hauptgeſchäft des Ariſtotelikers bey der Bildung der Begriffe, und überhaupt in ſeiner logiſchen Thätigkeit iſt Trennen und Unterſcheiden, dagegen der Platoniker immer zu Verbinden und zu Vergleichen ſucht. Z. B. wenn der letztere aus mehreren differenten Vorſtellungen, (der Säugthiere, Vögel, Fiſche u. ſ. w.) eine allgemeine Vorſtellung (des Thieres) abſtrahiren ſoll, ſo denkt er ſich nur durch Vergleichung das identiſche in denſelben, indem er ihre Differenzen fallen läßt, und wird ſich nicht gern dieſe Vorſtellung ſelbſt noch als aus andern differenten Merkmahlen zuſammengeſetzt vorſtellen. Dem Ariſtoteliker hingegen iſt die Abſtraktion dann erſt vollendet, wenn er den Allgemeinbegriff durch die in ihm enthaltenen differenten Merkmahle vorſtellen, und ſo getrennt gleichſam neben ſeine Unterarten ſtellen und ihn beſonders noch von ihnen unterſcheiden kann.

Für den Ariſtoteliker gibt es zwey verſchiedene Arten zu abſtrahiren. Erſtlich eine quantitative oder ſynthetiſche Abſtraktion, wo in der Vorſtellung des Ganzen von den Theilen abſtrahirt wird (in allgemeinen Vorſtellungen, wie z. B. Deutſchland, ein beſtimmter Garten, Haus, Volk); dieſe wird im allgemeinen durch die Vorſtellungen von Raum und Zeit möglich, bey derſelben bleibt das Einzelne in der Vorſtellung liegen, man reflektirt aber vorzüglich auf die allgemeine Form der ſynthetiſchen Einheit, durch die es zum Ganzen wird. Zweytens eine qualitative oder analytiſche Abſtraktion, wodurch eine einzelne Beſchaffenheit als allgemeines Merkmahl getrennt vorgeſtellt wird (z. B. Menſch, Tugend, ſchwarz, gerade,); dieſe gibt eigentlich Prädikate für das Urtheil, bey ihr wird eine Theilvorſtellung durch Analyſis ganz von ihren Verbindungen losgetrennt, und ſo beſonders vorgeſtellt, das beſondere unter dem allgemeinen enthaltene iſt hier gar nicht in der allgemeinen Vorſtellung. Für den Platoniker hingegen geſchieht jede Abſtraktion durch bloße Vergleichung und faſt unter einerley Form nicht in Beziehung auf analytiſche oder ſynthetiſche Einheit, ſondern geradezu in Beziehung auf abſolute Einheit. Er abſtrahirt immer ungefähr auf die Weiſe, wie der Ariſtoteliker bey ſeiner ſynthetiſchen Abſtraktion, indem er die Differenz des Entgegengeſetzten fallen läßt, und die Identität deſſelben beybehält. Er ſtellt alſo auch bey allgemeinen Prädikaten nicht eigentlich getrennte Theilvorſtellungen, ſondern nur dasjenige vor, worin differente Eins ſind.

Eben ſo in Rückſicht der Urtheile bedeutet dem Ariſtoteliker A = B, daß zwiſchen A und B gar kein Unterſchied ſey; dem Platoniker hingegen heißt A = B nur, A und B ſind in einigem gleich, (alſo nicht durchaus verſchieden). Oder anſtatt, daß der erſtere ſagt A iſt nicht B, d. h. B wird in A aufgehoben gedacht, ſo ſagt der andere A nicht = B, welches ihm nur bedeutet, A iſt different von B. So ſtellt z. B. Fichte neben den Grundſatz Ich = Ich unmittelbar einen andern Ich = Nicht-Ich, welches dem Ariſtoteliker klarer unüberwindlicher Widerſpruch wäre, hier aber ſehr wohl zuſammen beſteht. Schelling ſtellt ein allgemeines Geſetz auf, daß poſitiver Magnetismus = poſitiver Elektricität ſey, welches wieder dem Ariſtoteliker allen Unterſchied zwiſchen beyden aufheben würde, alſo klarer Unſinn wäre.

Was in dieſer Allgemeinheit nur Verſchiedenheit der Sprache, und des logiſchen Ausdruckes ſcheinen kann, das wird in der Anwendung zur wichtigſten Divergenz der Meinungen im ganzen Gebiete der Spekulation. Die Platoniſche abſolute Abſtraktion hat mit der Ariſtoteliſchen ſynthetiſchen Abſtraktion das gemein, daß das mannigfaltige differente in der allgemeinen Vorſtellung gleichſam liegen bleibt, mit der analytiſchen aber das, daß die Differenz deſſelben in der allgemeinen Vorſtellung ausgelöſcht iſt, (das Endliche iſt bey dem Ewigen mit der Differenz ſeiner Formen, aber in der Indifferenz derſelben). Dadurch erſpart ſie ſich alle Weitläuftigkeiten der ſynthetiſchen Einheit, in welcher das getrennte mannigfaltige Seyn in ſeiner Differenz verbunden vorgeſtellt wird, indem nach ihr ſich ſehr wohl denken läßt, daß mannigfaltige, getrennte Gegenſtände an ſich dennoch ohne Differenz, ſchlechthin Eins und abſolut identiſch ſeyen. Deßhalb gehören das Geſetz der Kauſalität und die ſynthetiſchen Formen der mathematiſchen Anſchauung, in denen Mannigfaltiges in ſeiner Trennung und als different zuſammenfällt eigentlich nur in die Ariſtoteliſche Logik, die Platoniſche hingegen geht auf ihre Vernichtung. Wer als Ariſtoteliker hinlängliche Freyheit der Abſtraktion hat, um ſich in dieſe Verhältniſſe denken zu können, dem wird es leicht ſeyn, nicht nur [illegible] vollendetern Syſteme Platoniſcher Philoſophen, ſondern auch die weniger glücklichen Verſuche zu Platoniſcher Spekulation bey Kabbaliſten, Alchymiſten und ſogenannten Schwärmern zu verſtehen.

Für die Ariſtoteliſche Abſtraktion iſt es z. B. Unſinn und klarer Widerſpruch das ins unendliche trennbare Seyn materieller Subſtanzen als bloßes Attribut einer abſolut Einzigen und abſolut identiſchen Subſtanz, in welcher alle dieſe Differenz aufgehoben wäre, oder das Zuſammengeſetzte als ſchlechthin einfach vorzuſtellen.

Hier wird es aber begreiflich, wie dennoch Spinoza als Platoniker bey dieſer Vorſtellungsart wenig Schwierigkeiten finden konnte, indem er durch den bloßen Begriff des gleichen Seyns in alle jenem Materiellen alle Differenzen deſſelben aufhob, und es gleichſam in eine einfache Ausdehnung verwandelte.

Uns Ariſtotelikern iſt es unmöglich die Natur ohne die Trennungen der mathematiſchen Anſchauung und ohne ihr letztes Subſtrat vorzuſtellen. Hier wird es uns aber begreiflich werden, wie Schelling zu ſeiner neueſten mathematik- und ſubſtratloſen Naturphiloſophie kommen konnte, ſo wie ſich dieſe noch deutlicher in ſeinem Bruno entwickelt, als in früheren Schriften.

Ueberhaupt werden wir hieraus verſtehen, wie jene, beſonders in ihren unvollkommenern Verſuchen, zu gewiſſen geheimnißvollen, dunkeln oft abentheuerlichen allgemeinen Geſetzen kommen, welche ein gewiſſes Intereſſe haben, ſo daß man wünſchen möchte, Wahrheit darin zu finden: wenn nur nicht beym erſten Anblick ſchon ihre Form etwas widerſinniges zeigte.

Wir können dieſen Unterſchied der logiſchen Methode noch auf einen bekannteren Ausdruck zurückbringen. Wer von der Einheit ausgeht, wird das differente beſonders in Rückſicht des indentiſchen in demſelben, das heißt in Rückſicht ſeiner Aehnlichkeiten, betrachten, er wird vorzüglich vergleichen, und Aehnlichkeiten aufſuchen. Hingegen wer von dem Mannigfaltigen ausgeht, wird vorzüglich auf die Unterſchiede im differenten achten, er wird unterſcheiden, und Verſchiedenheiten aufſuchen. Das Vermögen, ſeine Aehnlichkeiten zu bemerken, iſt aber Witz, hingegen das Vermögen ſcharf zu unterſcheiden, Scharfſinn. Die Platoniker werden alſo die Philoſophen des Witzes, die Ariſtoteliker die Philoſophen des Scharfſinns ſeyn. Den erſtern kommt die Leichtigkeit des Witzes zu, die andern werden eben durch die Mühſamkeit ſcharfſinniger Unterſcheidungen zu der arbeitſamern Parthey. Dieſer Unterſchied wird vorzüglich in der neueſten Geſchichte der Philoſophie auffallend. Durch welchen Aufwand ſcharfſinniger Bemerkungen zeichnet ſich nicht der Erfinder der philoſophiſchen Kritik in allen ſeinen Schriften aus; wie wenig wird hingegen in der neuſten Philoſophie z. B. in der Schellingiſchen Naturphiloſophie auf ſcharfſinnige Unterſcheidungen gegeben, und wie viel gilt dagegen dort jede witzige Kombination, welche der Ariſtoteliker oft als ein bloſſes Spiel verlachen würde.

Die Grundmaxime der Platoniſchen Abſtraktion war ſelbſt in aller logiſchen Thätigkeit des Verſtandes beym abſtrahiren und Vergleichen von der Einheit auszugehen, dagegen die Ariſtoteliker von der Mannigfaltigkeit ausgehen. Zwiſchen beyden findet alſo der nemliche Gegenſatz ſtatt, wie zwiſchen den Rationaliſten und Empirikern oder Kritikern. Die Platoniker haben die rationaliſtiſche Grundmaxime ganz konſequent auch in der Logik angewendet; ſie haben für ſich alſo ganz Recht, daß ſie ſich die alleinigen Philoſophen nennen, daß ſie finden, ſie allein hätten ſich zur Spekulation erhoben; Empiriker und Kritiker, die ihnen für eins gelten, wüßten gar nichts von Philoſophie, Ariſtoteliſcher Rationalismus aber ſey nur ein ſtümperhafter Verſuch zum philoſophiren. Denn in der That iſt der letztere oder der gemeine Dogmatismus darin inkonſequent, daß er in der Logik noch von der Erfahrung ausgeht, indem er ſeine Begriffe bildet; in der Metaphyſik aber plötzlich zur Einheit als hochſtem Princip überzuſpringen verſucht, oder daß er ganz eigentlich verſucht aus den bloſſen Formen der gemeinen Reflexion einen Inhalt zu erzwingen.

Da wir nun oben ſchon den Kriticismus vom Empirismus unterſchieden und den letztern wegen ſeiner Einſeitigkeit verworfen haben: ſo haben wir es alſo hier eigentlich mit dem Gegenſatze des Kriticismus und des konſequenten Rationalismus zu thun. Dem Ariſtoteliker bleibt keine andere Philoſophie als die kritiſche übrig, der Platoniker iſt konſequenter Rationaliſt.

Die allgemeine Aufgabe an die Speculation von der gemeinen Erfahrung aus, iſt überhaupt Einheit in das zerſtreute Mannigfaltige der Erfahrung zu bringen; das Einzelne zu erklären und abzuleiten von ſeinen höhern Principien bis zur höchſten Einheit. Dieſe Aufgabe verwandelt ſich dann für den einzelnen Schüler in die Forderung, ihm ſo bald als möglich die Fertigkeit zu verſchaffen, alles zu erklären.

In Rückſicht der Auflöſung dieſer Aufgabe hat der Platoniker offenbar ſehr große Vorzüge und Bequemlichkeiten vor dem Kritiker. Der letztere braucht zu jeder Erklärung erſt weitläuftige Vorbereitungen, um ſich in der Erfahrung zu orientiren und muß ſehr oft ſeine Erklärung bis auf weitere Kombinationen aufſchieben; jener hingegen iſt gleichſam immer ſchon bey der Erklärung, das Einzelne iſt ihm ſchon erklärt, ehe es ihm noch gegeben wird, denn er iſt unmittelbar immer bey der höchſten Einheit, in Rückſicht deren er auch jedes Einzelne nur betrachtet. Für den einzelnen Schüler hingegen muß auch abgeſehen davon, daß der Anfang des Platoniſchen Unterrichtes gleichſam eine Einweihung in Myſterien iſt, wodurch der Schüler aus dem Staube der gemeinen Erfahrung emporgehoben wird in eine höhere Sphäre, — ich ſage auch abgeſehen davon muß ihm dieſer Unterricht mehr plauſibles und gefälliges haben, indem er ihm mit einem male und gleichſam auf einen Schlag jene höchſte Einheit zeigt, in der alles erklärt iſt und auch ihm erklärlich werden muß.

Aber welche von beyden Partheyen wird nun endlich Recht behalten? Der Ariſtoteliker als Kritiker oder der Platoniker?

Wir haben oben ſchon für die Kritik entſchieden. Gegen dieſen Beweis könnte man uns jetzt einwenden, daß er nur unter Vorausſetzung der Ariſtoteliſchen Logik geführt worden ſey, und daß allerdings am Ende das wieder habe reſultiren müſſen, was in den willkührlichen erſten Prämiſſen ſchon lag. Doch wir brauchen den Beweis ſelbſt nur näher anzuſehen, um uns deßhalb zu rechtfertigen. Der Punkt, von dem er ausgeht, gehört nicht der einen Parthey allein, ſondern er iſt beyden gemeinſchaftlich. Wir ſind beyde darüber einverſtanden, daß es ein Wiſſen der gemeinen Erfahrung gebe, in welchem ſich nur der gemeine Verſtandesgebrauch in concreto zeigt, und daß von dieſem zu unterſcheiden ſey das Gebiet der Spekulation, das eigentliche Gebiet der Vernunft, welches die Kritiker durch den Gebrauch des Verſtandes in abſtracto, die Platoniker aber als das abſolute Wiſſen bezeichnen. Ueber die gemeine Erfahrung und den gemeinen Verſtandesgebrauch ſind wir nun ganz einig, der Streit gilt einzig die Spekulation.

Die Platoniker wollen zu derſelben unmittelbar gelangen, indem ſie die reine Einheit und Nothwendigkeit als das wahre Weſen der Vernunft auffaſſen, und alles nur in dieſer Einheit erblicken.

Dagegen iſt aber unſre Einwendung, wenn wir gleich jene höchſte Einheit unmittelbar und rein aufzufaſſen vermögen, ſo iſt doch die Differenz nicht in und mit dieſer Auffaſſung gegeben. In dem Wiſſen unſrer Vernunft iſt die Differenz nur durch die Erfahrung, ſie kann alſo auch nur in der Erfahrung aufgefaßt, und erfahrungsmäßig vorgeſtellt werden. Schon die erſte Maxime der Platoniſchen Abſtraktion iſt der Grundfehler derſelben. Denn wir können das Differente nur nach ſeinem eignen vom Geſetze der Einheit verſchiedenen Geſetz der Mannigfaltigkeit, der Trennung und Abſonderung zur Einheit hinzubringen, und es ſo in ſeiner Differenz nur in der Form einer ſynthetiſchen Einheit verbinden. Für unſre Vernunft iſt alſo nicht die Differenz dem höchſten Geſetze der Einheit, ſondern die Einheit dem höchſten Geſetze der Differenz unterworfen. Die Einheit ſelbſt wird dem Mannigfaltigen entgegengeſetzt, es zeigt ſich als höchſter Gegenſatz, der Gegenſatz zwiſchen der Einheit und dem Gegenſatze überhaupt, welcher für die höchſte Einheit nicht durch Vereinigung, ſondern nur durch Entgegenſetzung, durch Negation der Negation, (dem einzigen Quell der Ideen,) aufgehoben werden kann. (Darin liegt der erſte Fehler der Platoniker, daß ſie den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Abſtraktion, durch das bloße Greiffen nach der Einheit aufheben, und die Differenz in der Einheit vernichtet meinen, die ihnen doch nur in der Trennung von derſelben in der Erfahrung gegeben wird.)

Da es nun alſo dieſe Bewandniß hat mit unſrer Vernunft und unſerer Erkenntniß, ſo werden wir einzig durch Kritik zur wahren Philoſophie gelangen können. Wir verſtehen aber ſehr wohl das Geheimniß der Erklärungen und ſchnellen Entſcheidungen, deſſen ſich jene bedienen, welches ſie aber in der leichteſten Form noch nicht haben ausſprechen wollen.

Sie gehen aus von der abſoluten Einheit in allem, ihr Princip iſt: Alles iſt Eins, nach welchem ſie aufweiſen wollen: die Identität in allem differenten. Sie ſind immer bey ihrem Princip der abſoluten Einheit; irgend eine Differenz aus der Erfahrung wird ihnen nur als etwas fremdes zur Einheit hinzugebracht; ſie haben damit nichts zu thun, dieſe als Differenz aufzuweiſen oder abzuleiten, ſondern ſie gehen nur damit um, ſie zu vernichten in der abſoluten Identität. Jedes einzelne Seyn iſt das Abſolute ſelbſt, jedes einzelne Ding, der Stein, die Pflanze, das Thier iſt eine Metamorphoſe der Gottheit, iſt die Gottheit ſelbſt in einer größern oder kleinern Expanſion oder Kontraktion. Alle Erklärung in der ganzen Natur iſt alſo dadurch gegeben: Alle Differenz iſt der Vernunft etwas fremdes, das ſie nicht ſucht, ſondern, wo es ihr aufgedrungen wird, vernichtet durch die Einheit ihres eignen Weſens.

Daß dieſe Vorſtellungsart für uns, die wir in der Erfahrung leben, durchaus unintereſſant iſt, daß wir eigentlich und zunächſt verlangen: man ſolle uns das Differente in ſeiner Differenz, die Mannigfaltigkeiten ſelbſt, ableiten, und als ſolche in Einheit und Zuſammenhang bringen, das wird freylich bey der erſten Ueberraſchung der Leichtigkeit und Einfachheit der neuen Methode anfangs überſehen werden müſſen, über kurz oder lang aber doch zur Erfahrung als ſolcher und zur Kritik zurückführen. Alle Differenz der Erfahrung iſt dem Platoniker eigentlich eine und dieſelbe (z. B. des Subjektiven und Objektiven), und ſeine einzige Abſicht mit derſelben ſollte ſeyn, ſie zu vernichten. Wenn in einem ſolchen Syſtem, wie z. B. in Schellings Naturphiloſophie, die Mannigfaltigkeiten der Erfahrung und die Abſtuffung ihrer Gegenſtände ſelbſt aufgeſtellt wird, ſo kann dies nur Folge einer Inkonſequenz ſeyn. So ſahen wir denn auch oben, daß Schelling ſich hierbey immer in das ſeinem Princip ganz fremde Gebiet der Erfahrung verliert.

Der vortheilhafteſte Standpunkt für dieſe Anſicht war der, als Fichte den erſten Buchſtaben ſeines Ich = Ich der Erfahrung entgegenſtellte. Hier fiel jede Differenz nur als etwas zufälliges vereinzelt in die Einheit, und konnte leicht von ihr verſchlungen werden. Man ſuchte nur zur einzelnen gegebenen Theſis die Antitheſis, die Bedingung der Syntheſis war ſchon gegeben und die Erklärung gemacht. Jetzt aber iſt das Syſtem ſchon mit ſo vielen empiriſchen Unterſcheidungen beſchwert, ſeine reine Einheit iſt ſchon ſo ſehr getrübt, daß es wol nicht mehr lange währen kann, bis jene Lücke zwiſchen der Einheit ſelbſt und der Erfahrung ſich zeigt, und dadurch die Spekulation zur Kritik zurückleitet.

Allerdings mußte dieſes Syſtem durch das glänzende ſeiner Erklärungen und die Einfachheit ſeiner Anſichten, beſonders ſo wie Schelling die ſchönſten Formen der Empirie mit ihm zu verbinden wußte, anfangs blenden. Aber bald wird man bemerken, daß daſſelbe mit der Monotonie und der Langenweile ſeinen Wahlſpruch theilt: Mir iſt alles Eins. Für uns iſt jedes rege Leben nur bey dem Wechſel und der Veränderung, hier aber ſchwindet alles in eine todte Einheit zuſammen, welche das Univerſum verſchlingt. Nur eine ſolche Vorſtellung der Welt kann lebendig bleiben, in welcher neben der Freyheit eine Trennung des Mannigfaltigen ins Unendliche beybehalten wird, nur in dieſer wird der Ueberfluß der Geſtalten und der Reichthum des Lebens im Univerſum ſich nicht ſelbſt verlöſchen, ſondern ewig erhalten.

Vierter Abſchnitt.

Die kritiſche Methode.

A. Die Kunſt zu philoſophiren beſteht in der kritiſchen Methode.

1) Was iſt Philoſophie?

Philoſophie iſt Wiſſenſchaft. Jede Wiſſenſchaft aber enthält einen gewiſſen Theil des ganzen menſchlichen Wiſſens, einen Theil des mannigfaltigen aller unſrer Erkenntniſſe. Dieſes beſtimmte Wiſſen nun, welches das Eigenthum einer Wiſſenſchaft ausmacht, iſt der Inhalt derſelben. Durch dieſen Inhalt ſoll ſich alſo jede Wiſſenſchaft von jeder andern unterſcheiden. Auſſer dieſem Inhalt kommt aber jeder Wiſſenſchaft noch zu eine beſtimmte Form, nemlich die Form einer ſyſtematiſchen Einheit. Dem Inhalte nach gehört jedes Wiſſen in irgend eine Wiſſenſchaft, und es kann dadurch nur eine Wiſſenſchaft von der andern unterſchieden werden. Der Form nach aber iſt nicht jedes Wiſſen ſchon Wiſſenſchaft, ſondern es kommt über den bloßen Begriff des Wiſſens noch der einer ſyſtematiſchen Form deſſelben hinzu, um das Wiſſen überhaupt als wiſſenſchaftliches Wiſſen zu beſtimmen. So ſetzen wir den gemeinen Verſtandesgebrauch dem logiſchen entgegen, wo nur der leztere es mit der Wiſſenſchaft zu thun hat. Denn dieſe iſt überhaupt erſt ein Produkt der Kultur unter Menſchen, welche mannigfaltige Erkenntniſſe nach irgend einer Regel der ſyſtematiſchen Einheit zuſammenordnet. So gibt es Menſchen genug, die überall gar keine Wiſſenſchaft beſitzen, aber nichts zu Wiſſen, wäre völlige Unvernunft.

Es fragt ſich alſo, was iſt das unterſcheidende der Philoſophie nach Inhalt und Form? Wenn Philoſophie eine eigne Wiſſenſchaft im Ganzen des menſchlichen Wiſſens ausmachen ſoll, welche Erkenntniſſe ſind es da, die in derſelben zuſammen gehören? und dann, welche ſyſtematiſche Einheit kommt dieſer beſondern Wiſſenſchaft zu? Von dieſen beyden Fragen müſſen wir nothwendig zuerſt die nach dem Inhalte der Philoſophie beantworten, denn durch die ſyſtematiſche Form würde nur Wiſſenſchaft vom Wiſſen überhaupt unterſchieden, der beſondere Inhalt aber iſt es, welcher die eine Wiſſenſchaft von der andern trennt.

Bey der Frage nach dem Inhalte der Philoſophie ſcheinen wir uns in einer doppelten Verlegenheit zu befinden. Einmal nemlich kann man einwenden, was berechtigt uns gleich von Anfang unſrer Unterſuchung auch nur eine Antwort auf dieſe Frage zu verlangen. Philoſophie iſt eine Idee, an deren Darſtellung ſchon ſeit Jahrtauſenden gearbeitet worden iſt, an der jeder noch gemachte Verſuch, wenn er auch nicht fehlgeſchlagen war, doch lange nicht hinreichend iſt, um alle Meinungen über ſie zu vereinigen. Wie ſoll es nun auf einmal möglich ſeyn, ſo beſtimmt den Inhalt der Philoſophie anzugeben? Ich ſage: ein anderes iſt Aufſtellung des Syſtems der Philoſophie ſelbſt, und ein anderes Raiſonnement über eine Methode, durch welche wir erſt zu dieſer Aufſtellung gelangen wollen. Für die Aufſtellung des Syſtems der Philoſophie ſelbſt wäre es ſehr unrichtig, dieſe Frage, gleichſam um nur mit einer Definition anzufangen, an die Spitze zu ſtellen, indem die ganze Unterſuchung alsdenn eigentlich die Antwort auf dieſelbe iſt. Allein eine Unterſuchung über das philoſophiren ſelbſt muß durchaus einen allgemeinen Begriff, aus einer hiſtoriſchen Kenntniß deſſen, was Philoſophie überhaupt iſt, voraus ſchicken, indem Philoſophie hier nicht, wie dort, den Inhalt, ſondern den Gegenſtand der Unterſuchung ausmacht.

Wir müſſen alſo nothwendig, wenn wir überhaupt über philoſophiſche Methode ſprechen wollen, eine Antwort auf die gegebene Frage haben. Hier zeigt ſich nun die zweyte Schwierigkeit. Was hilft es uns dieſes zu wiſſen, wenn es dennoch unmöglich wäre dieſe Antwort zu erhalten, was würde weiter folgen, als daß wir eben unſre Unterſuchung aufgeben müßten?

Da ſteht uns nun geradezu die ſehr gewöhnliche Behauptung entgegen, daß es noch gar keine Philoſophie gebe, daß ſie vielmehr erſt ganz von neuem erzeugt werden müſſe, und daß man denn erſt werde beſtimmen können, was Philoſophie ſey. In der That, ſo lange es noch erlaubt iſt, über jeden Satz einer Wiſſenſchaft verſchiedener Meinung zu ſeyn, wie dies in der Metaphyſik und neuerdings ſogar in Rückſicht der Grundſätze der Logik der Fall iſt, ſo kann man unmöglich ſagen, daß eine Wiſſenſchaft, welche auf Apodikticität ihrer Ausſprüche Anſpruche macht, ſchon wirklich vorhanden ſey. Man vergleiche die vorhandenen Lehrbücher der Philoſophie, und man wird finden, daß ihnen nur die allerhervorſpringendſten Unterſchiede der Objekte dieſer Wiſſenſchaft, z. B. die drey Ideen Seele, Welt und Gott, und Spuren einiger allgemeinen Geſetze gemeinſchaftlich ſind. Dies geht ſo weit, daß der Philoſoph nicht einmal handwerksmäßig dem praktiſchen Theologen, Rechtslehrer oder Phyſiker die ihm nothwendigen Materialien hiſtoriſch liefern kann, wie der Mathematiker ſeine trigonometriſchen Formeln an den Feldmeſſer oder Mechaniker ausleiht, um darnach zu rechnen. Endlich herrſcht ja im Gebiete der Philoſophen eine ſo entſchiedene Anarchie, daß es ſchwer wäre, jemand auszuwählen, deſſen Antwort auf die Frage, was Philoſophie ſey, als die vorzüglichere gelten ſollte.

Alle dieſem brauchen wir nichts entgegen zu ſetzen, als die gemeine Unterſcheidung zwiſchen Philoſophie als Naturanlage und Philoſophie als Wiſſenſchaft. Ich habe oben auf den Unterſchied zwiſchen dem Wiſſen überhaupt und der Wiſſenſchaft aufmerkſam gemacht, und gezeigt, daß beyde ſich nur der Form nach unterſcheiden. Philoſophie oder irgend eine Wiſſenſchaft als Naturanlage iſt nun eben das dieſer Wiſſenſchaft gehörige Wiſſen, ſo wie es bloß im gemeinen Verſtandesgebrauch ohne wiſſenſchaftliche Form vorkommt. Das heißt Philoſophie als Naturanlage kommt mit der Philoſophie als Wiſſenſchaft dem Inhalte nach durchaus überein. Ueber das Vorhandenſeyn der Philoſophie als Naturanlage findet aber gar kein Streit ſtatt, wir können alſo durch dieſe, vom gemeinen Standpunkt der Erfahrung aus leicht beſtimmen, was eigentlich den Inhalt der Philoſophie ausmachen ſoll.

Ich mache mich deutlicher. So viel in der Philoſophie auch geſtritten wird, und wiewol man vielleicht keinen einzigen Satz aufſtellen kann, der nicht von irgend jemand in Anſpruch genommen wird, ſo bezieht ſich doch aller dieſer Streit eigentlich nur auf das Verhältniß des einzelnen zur Form des Ganzen. Die Wahrheit des Inhaltes iſt faſt überall unangefochten, nur über das Syſtem wird geſtritten. Ein anderes iſt Spekulation, ein anderes Anwendung. Letztere hat es nur mit dem Inhalt der Philoſophie zu thun, und in Rückſicht ihrer wird faſt jeder philoſophiſche Lehrſatz oder Grundſatz ohne Widerrede gebraucht, ſo daß ſich ſogar behaupten läßt, es findet über keinen philoſophiſchen Hauptſatz eigentlich Streit ſtatt, vielmehr ſetzen beyde ſtreitende Partheyen jeden derſelben, indem ſie ſtreiten, ſchon voraus. Wie ſollte es auch anders möglich ſeyn, als daß wir im Grunde alle über Sätze einig ſind, die, wie jeder von ſeiner Philoſophie behauptet, unmittelbar in der Vernunft eines jeden gegründet ſind. Dieſes iſt in Beyſpielen aus allen Theilen der Metaphyſik leicht durchzuführen. Der Chemiker, welcher in hermetiſch geſchloſſenen Gefäßen ſeine Stoffe aufs heftigſte ineinander wirken läßt, verlangt doch nach allen Veränderungen, daß, wenn nichts durch das Gefäß durchgedrungen und ſo entwichen ſey, das Ganze noch eben ſo viel wiegen ſoll, als zuvor, und niemand ſtreitet darüber mit ihm, man denkt nicht einmal daran, daß hier doch nur auf einen metaphyſiſchen Grundſatz, nemlich den der Beharrlichkeit der Subſtanz gebauet wird. Oder eine Frage aus der höhern Metaphyſik: Iſt ein Gott? Allerdings, ſagt am Ende doch ein jeder, freylich oft mit manchem Vorbehalt, wegen der gemeinen Meinungen. — Iſt der Wille frey? Gar mancher könnte antworten: Nein. Aber nur, weil die Frage zu ſpekulativ geſtellt, nicht ſo abgefaßt iſt, wie ſie ins Leben eingreift. Denn näher zugeſehen hat doch ein jeder im Leben ein beſtimmtes Urtheil über Recht oder Unrecht, und muthet wenigſtens dem andern zu, daß er dies oder das ſolle oder nicht ſolle; ohne eben daran zu denken, daß der Begriff vom Recht oder vom Sollen ſelbſt ſeiner Metaphyſik zuwider ſey.

Aller Streit im Gebiete der Philoſophie betrifft eigentlich nur ihre Form, uns war es aber anfangs nur um ihren Inhalt zu thun, und den werden wir vermittelſt der gemeinen Erfahrung für unſern Zweck hinlänglich genau beſtimmen können. Alle noch ſo verſchiedene Beſtimmungen einzelner philoſophiſcher Schulen von dem, was philoſophiſche Erkenntniß ſey, beziehen ſich doch immer auf einen und denſelben Gegenſtand der gemeinen Erfahrung, ſie gehen alle auf den gleichen Theil, der in der gemeinen Erfahrung zum Bewußtſeyn kommenden Erkenntniſſe. Das allgemeine und nothwendige, die angebornen Erkenntniſſe der Wolfiſchen Schule, die ewigen Wahrheiten mancher andern, die Erkenntniß a priori der Kantianer, Fichtes Wiſſenſchaft ſchlechthin und die Erkenntniß des Abſoluten bey Schelling ſind dem Inhalte nach nur verſchiedene Ausdrucke für die nemliche Idee, in Rückſicht welcher Kant am logiſch beſtimmteſten die philoſophiſche Erkenntniß als apodiktiſche Erkenntniß aus bloßen Begriffen beſchrieben hat, und ſie durch das Merkmahl des apodiktiſchen von aller hiſtoriſchen Erkenntniß, durch das Merkmahl des Urſprungs aus Begriffen von der mathematiſchen unterſcheidet.

a) Alle unſre Erkenntniß iſt nach ihrem Urſprunge im Bewußtſeyn der gemeinen Erfahrung entweder hiſtoriſch oder rational. Die hiſtoriſche Erkenntniß entſpringt aus der einzelnen ſinnlichen Anſchauung, die rationale aus der Reflexion.

Anſchauung iſt nemlich die unmittelbare Erkenntniß oder Erkenntnißvorſtellung eines Gegenſtandes, deren wir uns unmittelbar wieder bewuſt ſind, von der wir unmittelbar gleich wieder wiſſen können, daß wir ſie haben. Reflexion nenne ich dagegen im allgemeinen die Thätigkeit des Verſtandes oder der Vernunft, durch welche Begriffe, Urtheile Schlüſſe und die ſyſtematiſche Form der Wiſſenſchaft in unſre Erkenntniſſe kommt, alſo diejenige Thätigkeit des Verſtandes, deren Geſetzmäßigkeit die allgemeine Logik vorſchreibt. Dieſe beruht zuletzt auf den Begriffen oder der Unterordnung von Merkmahlen, der Unterordnung des beſondern unter das allgemeine. Durch die Reflexion werden wir uns immer nur mittelbar einer Erkenntniß wieder bewuſt, die ſonſt ſchon unmittelbar der Vernunft zukommt. Z. B. das Urtheil: der Mond bewegt ſich um die Erde, bezieht ſich erſt auf die unmittelbare Anſchauung des Mondes und die dieſer gemäß ihm zukommenden Beſchaffenheiten, deren wir uns durch das Urtheil nur mittelbar wieder bewuſt werden. Oder das Urtheil: Alle Körper ſind ſchwer, bezieht ſich durch ſeine Bezeichnung alle erſt auf eine unmittelbare Erkenntniß der Körper, von welcher hier nur eine Beſtimmung, daß ſie ſchwer ſind, wiederhohlt wird.

Die hiſtoriſchen Erkenntniſſe unterſcheiden ſich daher erſtlich dadurch von aller rationalen Erkenntniß, daß in erſterer das Daſeyn beſtimmter, einzelner Gegenſtände und ihre individuellen, poſitiven Beſchaffenheiten erkannt werden, dagegen wir durch die rationale Erkenntniß poſitiv immer allgemeine Geſetze, als Bedingungen, unter denen das Daſeyn der Dinge überhaupt ſteht, und dann auch noch alle negativen Beſtimmungen der Erkenntniß erhalten.

Mit dieſem Unterſchiede verbindet ſich gleich noch ein anderer, nemlich ein logiſcher Unterſchied in der Wahrheit der Ausſage eines Urtheils, ob ſie nur aſſertoriſch, oder ob ſie apodiktiſch iſt. Apodiktiſch iſt nemlich, was ſchlechthin und ohne alle Bedingung als gewiß erkannt werden kann; aſſertoriſch, was nur unter beſtimmten eintretenden Bedingungen als gültig erkannt wird. Das erſtere kann alſo auch ſchlechthin gewußt werden, die apodiktiſche Erkenntniß kommt jeder, wie die meinige organiſirten Vernunft zu, dagegen für das aſſertoriſche erſt eine gewiſſe Bedingung eintreten muß, unter der es allein gewußt werden kann.

Nun iſt die allgemeine Bedingung aber, unter der wir das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes zu erkennen vermögen, Anſchauung deſſelben in der Wahrnehmung, (denn ſelbſt im reinen Selbſtbewuſtſeyn denke ich nur mein Daſeyn unbeſtimmt für den Augenblik der Gegenwart, die Zeitbeſtimmung in Rückſicht dieſes Augenblickes kommt aber erſt durch die innere Wahenehmung meiner einzelnen Thätigkeiten hinzu, ohne dieſe Wahrnehmung denke ich darin nur Mich als Gegenſtand deſſelben, durch das Verhältniß eines Dinges zu ſich ſelbſt, ohne die Art, wie es iſt, mit zu erkennen.) Alle unſre Wahrnehmung iſt aber veränderlich und zufällig, und gehört alſo zur aſſertoriſchen Erkenntniß. Alle Erkenntniß vom Daſeyn beſtimmter Gegenſtände kann daher nur aſſertoriſch ſeyn; jede apodiktiſche Erkenntniß iſt hingegen rational. Die hiſtoriſche Erkenntniß iſt aſſertoriſch, alle apodiktiſche hingegen gehört zur rationalen Erkenntniß allgemeiner Geſetze.

Aber nicht alle rationale Erkenntniß iſt apodiktiſch. Vermöge des Weſens der Reflexion beſteht die rationale Erkenntniß in der Erkenntniß des allgemeinen und der Beſtimmung des beſondern durch das ihm übergeordnete allgemeine. Die aſſertoriſche Erkenntniß der Anſchauung geht nun immer auf das einzelne, die vollſtändige Erkenntniß des allgemeinen hängt hingegen nur von der Vernunft ſelbſt ab, und von keiner einzelnen Bedingung. Wenn alſo die Erkenntniß des allgemeinen vollſtändig gegeben iſt, ſo iſt ſie apodiktiſch. Dagegen gibt es aber auch noch einen Verſuch durch eine unvollſtändige Erkenntniß des allgemeinen zur rationalen Erkenntniß zu gelangen, die Erkenntniß nach Wahrſcheinlichkeit, welche ein Verſuch iſt rationale Erkenntniß allgemeiner Geſetze aus der aſſertoriſchen Erkenntniß des Einzelnen abzuleiten. Wenn für die Reflexion nicht die vollſtändigen Beſtimmungsgründe einer allgemeinen Erkenntniß, aber doch überwiegende Beſtimmungsgründe gegeben ſind, ſo urtheile ich in Rückſicht derſelben nach Wahrſcheinlichkeit, ich lege meinem Schluſſe, anſtatt der Allheit der Fälle, die Mehrheit derſelben zu Grunde. Die rationale Erkenntniß iſt alſo entweder apodiktiſch oder Erkenntniß aus Wahrſcheinlichkeit.

Hieraus mache ich zwey Folgerungen.

Erſtlich: der Unterſchied zwiſchen hiſtoriſcher und rationaler Erkenntniß kann für unſre Vernunft nicht aufgehoben werden, ſondern beyde ſtehen als getrennte Elemente unſrer Erkenntniß neben einander, die nicht als homogen angeſehen werden können, ſondern von denen jedes einer eignen Art gehört, wie wir uns unſrer Erkenntniſſe wieder bewußt werden.

Hiſtoriſche Erkenntniß iſt nur für den, dem die Anſchauung derſelben gegeben iſt; rationale muß entweder unmittelbar zugegeben, oder bewieſen werden. Die erſtere liefert urſprünglich den mannigfaltigen Stoff der Erkenntniſſe durch den Sinn, die andere verbindet dieſen, und bringt Einheit in denſelben durch den Verſtand. Mannigfaltige gegebene Gegenſtände und allgemeine Geſetze, unter denen dieſe ſtehen, ſind zwey für das Wiederbewußtſeyn unſrer Erkenntniſſe nicht zu vereinigende, urſprünglich neben einander beſtehende Elemente unſrer poſitiven Erkenntniß. Denn ſelbſt in der höchſten Vollendung unſrer Erkenntniß, in der allgemeinen Erkenntniß der Welt trennen ſie ſich noch, wie beym erſten Urſprung aus der Empfindung. Iſt der ganze Inbegriff der Naturgeſetze gegeben, und das Daſeyn der Dinge in einem einzigen Augenblick aufgegriffen, ſo läßt ſich daraus die ganze Vergangenheit und Zukunft berechnen. Aber der bloße Inbegriff der allgemeinen und nothwendigen Geſetze für ſich enthält noch gar nichts, das vorhanden wäre, ſondern allgemeine Bedingungen der Möglichkeit alles Daſeyns. Durch die ſubjektive Trennung des Möglichen und Wirklichen für unſre Vernunft iſt die Form derſelben ohne den Sinn als eine durchaus leere Form der Einheit beſtimmt.

Zweytens: Objektive Gültigkeit und ſubjektive Allgemeingültigkeit müſſen für unſre Erkenntniß genau unterſchieden werden.

Sobald eine Erkenntniß im Urtheil aufgefaßt wird, iſt ſie in Beziehung auf objektive Gültigkeit, aber nur die dem Urtheil ganz eigenthümliche apodiktiſche Erkenntniß allgemeiner Geſetze iſt eigentlich ſubjektiv allgemein gültig. Ich beziehe mich allerdings in jeder möglichen Behauptung, die ich mache, auf objektive Gültigkeit, denn dieſe iſt eben der Charakter der Wahrheit, aber nicht nur in jeder durch Wahrſcheinlichkeit beſtimmten, ſondern auch in jeder einzelnen auf Anſchauung beruhenden Behauptung, in jeder bloßen Thatſache (z. B. Magnetismus und Elektricität beruhen auf einer gemeinſchaftlichen höhern Urſache; Oel beſteht aus Kohlenſtoff und Waſſerſtoff; Rom liegt an der Tiber,) begreiffe ich ſehr wohl, daß nicht jeder eben dieſes wiſſen wird, ja ich kann es ihm auch nicht deutlich machen, wenn ich nicht die Anſchauung ſelbſt zu Hülfe zu nehmen im Stande bin, welches eine für ihn nur zufällige Bedingung iſt. Auf der andern Seite hingegen, daß zwiſchen zwey Punkten nur eine gerade Linie iſt, oder, daß alles, was geſchieht, eine Urſach habe, fordere ich von jedem, daß er es zugeben ſoll. Selbſt von jedem mathematiſchen Satz, z. B. daß die Summe der Quadrate der Katheten gleich dem Quadrate der Hypothenuſe ſey, werde ich mich getrauen unbedingt jeden zu überzeugen, und von jedem philoſophiſchen Grundſatze behaupte ich wenigſtens, daß er ihn gelegentlich in der Anwendung vorausſetze.

Die Wahrheit hängt offenbar nur von der objektiven Gültigkeit ab, und in ſo fern ſind dieſe und Allgemeingültigkeit Wechſelbegriffe. Allein die Nothwendigkeit wird eigentlich nur auf das apodiktiſche bezogen, kein Daſeyn irgend eines Dinges, ſondern nur allgemeine Geſetze können für uns mit Nothwendigkeit beſtimmt ſeyn. Wenn wir daher denjenigen Wiſſenſchaften, welche nicht apodiktiſche Vernunfterkenntniſſe enthalten, den Nahmen Wiſſenſchaft in ſtrengerer Bedeutung abſprechen, ſo darf dadurch doch der Unterſchied zwiſchen hiſtoriſchen und rationalen Wiſſenſchaften nicht aufgehoben werden. Nach der Form der Wiſſenſchaft kann freylich nur die apodiktiſche Erkenntniß mit Nothwendigkeit beſtimmt werden, aber nach der Wahrheit des Inhaltes unterſcheiden ſich apodiktiſche und hiſtoriſche Erkenntniß nicht nach verſchiedenen Graden der Gewißheit, ſondern es kommt beyden die gleiche objektive Gültigkeit zu. Grade der Gewißheit finden nur für die rationale Erkenntniß aus Wahrſcheinlichkeit ſtatt bis zum höchſten Grade, des apodiktiſchen, für die hiſtoriſche Erkenntniß aus Anſchauung gibt es aber nur eine Gewißheit und eine Wahrheit, ihre objektive Gültigkeit. Freylich ſind Wiſſenſchaften, welche ihr Wiſſen von der Erfahrung entlehnen, und doch auf allgemeine Geſetze Anſpruche machen, wie Chemie, Experimentalphyſik, oder empiriſche Anthropologie keine Wiſſenſchaften in eigentlicher Bedeutung, indem die ihnen eigenthümlichen Geſetze nie von ſtrenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſeyn können, ſondern von Wahrſcheinlichkeit abhängen. Aecht hiſtoriſchen Wiſſenſchaften, wie Geſchichte und Naturbeſchreibung, welche nur Thatſachen erzählen, und alſo auf Anſchauung beruhen, käme aber eigentlich der Nahme Wiſſenſchaft mit eben dem Rechte zu, wie einer Vernunftwiſſenſchaft, wenn wir ſie unabhängig von aller fremden Beymiſchung des bloß wahrſcheinlichen aufſtellen wollen. Denn das Wiſſen iſt in denſelben, wenn es erlangt wird, von jenen nicht nach einem Grade von Wahrſcheinlichkeit, ſondern nur nach einem ſubjektiven Verhältniſſe zum Verſtande verſchieden.

In Rückſicht dieſer Unterſcheidungen ſind zwey Fehler ſehr gewöhnlich. Erſtlich beſchreibt man die rationale Erkenntniß meiſt als erſchloſſene Erkenntniß (cognitio ex ratiocinatis), und ſetzt ſie der cognitio ex datis entgegen. Dadurch wird aber ihr Weſen ſehr unbeſtimmt bezeichnet, indem alsdann alle Erkenntniß der Principien ſelbſt zur andern Art gehört, und die rationale Erkenntniß nur eine untergeordnete einer gewiſſen Art der cognitio ex datis würde. Apodiktiſche Erkenntniß darf nicht überhaupt erſchloſſene Erkenntniß genannt werden, denn wenn gleich jedes Urtheil, in welchem ſie ausgeſprochen wird, noch einer Prüfung unterworfen werden kann, ſo iſt doch ein großer Unterſchied zwiſchen der regreſſiven und progreſſiven Methode der Reflexion. Nur nach der progreſſiven Methode der Ableitung des beſondern aus dem allgemeinen gegebenen findet ein Erſchließen der apodiktiſchen Erkenntniß ſtatt, nur nach dieſer Methode wird eine apodiktiſche Erkenntniß durch einen Schluß erzeugt. Wenn ich hingegen der regreſſiven Methode folge, und vom beſondern aus zum allgemeinen erſt zu gelangen ſuche, ſo wird dieſes, wenn es apodiktiſch erkannt werden ſoll, nicht dadurch bewieſen oder abgeleitet, ſondern nur als eine Thätigkeit meiner Vernunft, als eine Erkenntniß derſelben aufgewieſen. Man muß alſo die rationale Erkenntniß vielmehr beſchreiben als diejenige, deren wir uns erſt durch Reflexion vermittelſt der Begriffe und nicht als Anſchauungen bewuſt werden. Zweytens wird ſehr oft die Gewißheit der hiſtoriſchen Erkenntniß für geringer angeſehen, als die der apodiktiſchen. Dieſes geſchieht aber nur durch eine Verwechſelung des hiſtoriſch gewiſſen mit dem wahrſcheinlichen. Das wahrſcheinliche iſt nur eine rationale Ableitung aus dem hiſtoriſch gewiſſen, hingegen für dieſes ſelbſt giebt es gar keine Wahrſcheinlichkeit, ſondern nur eine und dieſelbe faktiſche Gewißheit. Die hiſtoriſche Gewißheit beruht auf der Anſchauung und auf Autopſie; das hiſtoriſch wahrſcheinliche hingegen iſt eine bloße rationale Ableitung einer Gewißheit aus gegebenen Erzählungen oder gegebenen Urſachen und Wirkungen. Für die reinen Elemente unſrer hiſtoriſchen und apodiktiſchen Erkenntniß iſt alſo die hiſtoriſche Gewißheit des wirklichen, der apodiktiſchen Gewißheit des nothwendigen durchaus gleich. Die rationaliſtiſche Bemühung mancher Philoſophen, um alle Gewißheit und Wahrheit in unſrer Erkenntniß auf die des apodiktiſchen zurückzuführen, iſt alſo eine unnütze und vergebliche Arbeit.

b) Die apodiktiſche Erkenntniß iſt entweder mathematiſch, oder philoſophiſch.

Die mathematiſche Erkenntniß entſpringt aus der reinen Anſchauung der Größe. Wir beſitzen nemlich eine formale Anſchauung des Raumes, der Zeitverhältniſſe und der Größe ſelbſt in der Reihe des größern und kleinern, in Rückſicht deren wir durch die Einbildungskraft uns willkührliche anſchauliche Konſtruktionen entwerfen oder zuſammenſetzen können. Dieſe reine Anſchauung und ihre willkührlichen Konſtruktionen ſtehen uns nemlich immer ſo zu Gebote, daß wir ſie vor der Einbildungskraft ohne Wahrnehmung entwerfen und vorſtellen können, wie wir wollen. Die mathematiſche Erkenntniß beruht nun auf dieſer Anſchauung, wir können uns derſelben nach ihrer Apodikticität, nach ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit aber nur durch Reflexion, durch Begriffe bewuſt werden, indem wir die Verhältniſſe jener Anſchauung in allgemeinen Urtheilen auffaſſen. Wir können uns nemlich bey der bloßen Betrachtung einer einzelnen ſolchen Anſchauung (z. B. eines gezeichneten Triangels) zugleich die allgemeinen Beſtimmungen der ganzen Art ſeiner Gegenſtände (der Triangel, der rechtwinkligen Triangel u. ſ. w. überhaupt) bewuſt werden. Wir bedienen uns alſo hier der einzelnen anſchaulichen Vorſtellung der Einbildungskraft, um dadurch einen Begriff zu konſtruiren, d. h. aus der allgemeinen Beſtimmung, welche in ihm gedacht wird, durch Anſchauung bewuſt zu werden. Die mathematiſche Erkenntniß entſpringt alſo aus Anſchauung, kommt uns aber nur durch Reflexion als apodiktiſch zum Bewuſtſeyn. Dagegen heißt jede andere

apodik-

apodiktiſche Erkenntniß philoſophiſch; jede apodiktiſche Erkenntniß, die nicht aus der mathematiſchen Anſchauung, ſondern für das gemeine Bewußtſeyn ſelbſt in Begriffen entſpringt, wird ſo genannt werden. Die Begriffe von Urſache und Wirkung oder von Pflicht und Recht werden alſo zur philoſophiſchen Erkenntniß gehören.

Nun haben wir oben geſehen, daß Philoſophie als Wiſſenſchaft nichts anders iſt, als die philoſophiſche Erkenntniß unter der Form der ſyſtematiſchen Einheit vorgeſtellt. Dieſe Form der ſyſtematiſchen Einheit beſteht aber in der durchgängigen Unterordnung des beſondern unter das allgemeine bis zum höchſten allgemeinen, welches nicht wieder in anderer Rückſicht ein beſonderes iſt, bis zum Princip.

Die Kunſt zu philoſophiren wird alſo darin beſtehen, die philoſophiſche Erkenntniß aus der gemeinen Erfahrung herauszuziehen, ſie auf ihre letzten Principien zurückzuführen und unter dieſe zu ordnen. Iſt aber einmal ein Princip als das allgemeine gegeben, ſo ſind die Regeln für die Unterordnung des beſondern unter daſſelbe nur die bekannten Regeln der allgemeinen Logik; die Schwierigkeiten der Kunſt zu philoſophiren können alſo nur in den erſten beyden Forderungen liegen.

2) Die Kunſt zu philoſophiren beſteht in der Befolgung der regreſſiven Methode.

Die Aufgabe an die Kunſt zu philoſophiren iſt der philoſophiſchen Erkenntniß ihre ſyſtematiſche Form zu geben. Das Syſtem der Philoſophie ſchmiegt ſich nemlich dem in der gemeinen Erfahrung enthaltenen Inhalt derſelben nicht gleichſam von ſelbſt an, ſondern muß erſt künſtlich hervorgebracht werden. Wie gelangen wir alſo dazu der Philoſophie ihre Form zu geben?

In jedem logiſchen Syſteme iſt ein doppelter Fortſchritt denkbar, abwärts oder vorwärts vom allgemeinen zum beſondern, oder aufwärts vom untergeordneten beſondern zum höheren allgemeinen. Man ſieht leicht, daß die erſtere Art von einem Begriffe zum andern oder von einem Urtheil zum andern zu kennen, welche die progreſſive oder ſynthetiſche Methode genannt wird, eigentlich die dem Syſtem einer Wiſſenſchaft eigenthümliche iſt, indem ſie von den nicht weiter zu zergliedernden, oder den unerweislichen Principien ausgeht und ihnen den ganzen Inhalt der Wiſſenſchaft unterordnet. Um nun nach dieſer Methode eine Wiſſenſchaft aufzuſtellen müſſen uns die Principien derſelben ſchon bekannt ſeyn, ſind dieſe aber einmal gegeben, ſo fordert ſie auch nichts als Befolgung der gemeinen logiſchen Regeln beym definiren und beweiſen

Die zweyte Methode hingegen, welche die regreſſive oder analytiſche genannt wird, muß irgendwo mitten in die Kette des Syſtems eingreiffen, einen untergeordneten Satz oder Begriff auffaſſen und nun fragen, aus welchen Sätzen läßt ſich dieſer beweiſen, oder welche Begriffe ſind in der Zergliederung dieſes Begriffs enthalten. Eine ſolche Unterſuchung wird, wenn ſie vollendet werden kann, gerade bey den Principien der Wiſſenſchaft endigen, wo jene anfing. Sie wird alſo auch immer in Rückſicht der Wiſſenſchaft ſelbſt nur vorbereitend ſeyn, und wird deßhalb, wo ſie nöthig ſeyn ſollte, eine Propädevtik derſelben genannt.

In der Philoſophie findet nun ſeit ſo langer Zeit ein Streit über die Form der Wiſſenſchaft ſtatt; faſt von jedem Satze der da in Frage kam, und den jemand zu beweiſen unternahm wurde bald auch das Gegentheil behauptet. Es gab durchaus keine ſichern Principien der Wiſſenſchaft. Es muß alſo wol in einer beſondern Eigenthümlichkeit dieſer Wiſſenſchaft liegen, warum man in ihr nicht ſogleich mit Aufſtellung der Principien anfangen kann, ſondern dieſe ſelbſt erſt als ſolche abzuleiten genöthigt wird. Und ſo verhält es ſich auch wirklich. Es iſt das Haupterforderniß für alle philoſophiſchen Unterſuchungen, daß man erſt von einen gegebenen beſonderen anfängt, und von dieſem zum allgemeinen aufzuſteigen ſucht, daß man alſo urſprünglich in derſelben immer der regreſſiven Methode folgt. Denn die philoſophiſche Erkenntniß entſpringt nur aus Begriffen, ihre Urtheile ſind nur aus ſehr abgezogenen Begriffen zuſammengeſetzt, deren Bezeichnung einzig durch Worte möglich iſt, welche nur zu einer ſchwierigen Erinnerung dienen, ohne ein allgemeines anſchauliches Schema zur Hand zu haben; aus Begriffen, welche alſo nur durch Beyſpiele in einzelnen Fällen zur Anſchauung gebracht werden können wie z. B. Urſach und Wirkung, oder gar Ideen ſind, die alle Gränzen des anſchaulichen überſteigen. Ueberdem ſind dieſe abgezogenen Begriffe und die allgemeinen Urtheile aus denſelben nur künſtliche Produkte der Zergliederung, welche nicht unmittelbar aus der Erfahrung genommen werden können, ſondern denen wir uns vermitteliſt derſelben nur nach und nach zu nähern vermögen. Sie liegen nämlich in derſelben nur in mannigfaltigen Vermiſchungen unter einander und mit fremdartigen Begriffen, in welchen jeder einzelne nur dunkel gedacht wird, und aus welcher er nur durch künſtliche Zergliederung ausgeſchieden werden kann. Aus eben ſo zuſammengeſetzten, verwickelten Begriffen beſtehen dann auch die erſten Urtheile, die wir mit Gewißheit aus der Erfahrung ziehen können, welche dann auch erſt durch ſorgfältige künſtliche Zergliederung verallgemeinert werden müſſen.

Die erſten philoſophiſchen Unterſuchungen müſſen alſo durchaus der regreſſiven Methode folgen und das nicht nur einmal bis die oberſten Principien aufgefunden worden ſind, ſondern fortdauernd für jeden Unterricht und jede befriedigend deutliche Darſtellung, eben weil dieſe Principien zu allgemeine Vorſtellungen ſind, als daß ſie ſich unmittelbar mit Deutlichkeit auffaſſen ließen.

Hierin ſteht der andere Theil der apodiktiſchen rationalen Wiſſenſchaften die Mathematik der Philoſophie gerade entgegen, aus ihr kann man die beſten Beyſpiele der unmittelbaren Anwendung der progreſſiven Methode nehmen. Der Mathematiker fängt jede ſeiner Diſciplinen mit einer Reihe von Definitionen an, unter denen die allgemeinſten oben an ſtehen. Dann jede derſelben iſt die Beſchreibung eines anſchaulichen Verhältniſſes, welches jedermann gleich zur Hand hat, und wodurch die Definition ſogleich allgemein verſtändlich wird. Hierauf läßt er ſeine Grundſätze Axiomen oder Poſtulate folgen, welche wiederum eine allgemeine in jedermanns Anſchauung vorhandene Bedingung enthalten, und alſo ſogleich zugeſtanden, wenn ſie uns einmal beſchrieben worden ſind. Z. B. daß zwiſchen zwey

Punkten nur eine gerade Linie ſeyn kann, oder wie man um einen Punkt mit einer gegebenen geraden Linie einen Kreis beſchreiben kann, iſt jedermann einleuchtend, der es nur einmal hört. Endlich werden nun dieſe einfachen anſchaulichen Vorſtellungen nach und nach mehr zuſammengeſetzt und dadurch Lehrſätze demonſtrirt, von denen man wieder Folgeſätze ableitet, ſo daß man nie von der Anſchauung verlaſſen wird.

Was nun hier beſonders auffällt iſt die Willkührlichkeit mit der der Mathematiker verfahren darf. Er ſchafft ſich ſeine Sprache ſelbſt, ſetzt ſich ſeine Begriffe nach Gefallen zuſammen, dagegen erhalten in der Philoſophie die Worte ihre Bedeutung immer durch den Sprachgebrach, nur daß dieſer durch logiſche Einſchränkungen näher beſtimmt wird, und die Kunſt wird eben, die im gemeinen Sprachgebrauch gegebenen, verworren gedachten Begriffe deutlich zu machen und genau zu beſtimmen. Ferner die Anſchaulichkeit der mathematiſchen Vorſtellungen macht, daß dieſe ſich derſelben überall mit der größten Sicherheit bedienen kann, dagegen werden in der Philophie ſo oft ähnliche Begriffe, deren Unterſchied ſchwer zu beſtimmen iſt, mit einem Worte bezeichnet, ſo daß viel Aufmerkſamkeit darauf erfordert wird, ob man mit demſelben Zeichen immer dengleichen Begriff verbindet.

Wir erhalten aus dieſem allen folgendes, als erſte Regeln, welche die Kunſt zu philoſophiren zu beobachten hat. (Vergl. Kants Abhandlung über die Evidenz der Grundſätze in der natürlichen Theologie und Moral.)

1) Wir müſſen ganz vom Standpunkte der gemeinen Erfahrung ausgehen und hier das unmittelbar gewiſſe beſondere aufgreifen, vermittelſt deſſen wir uns erſt zum allgemeineren erheben können. Man fange daher nie von Erklärungen an, es müßten denn bloße Worterklärungen ſeyn ſollen und ſelbſt dieſe ſind nur ſelten zuverläſſig. Vielmehr faſſe man nur dasjenige in ſeinem Gegenſtande ſorgfältig auf, deſſen man von ihm unmittelbar gewiß iſt. Hieraus ziehe man Folgerungen und ſehe hauptſächlich immer nur auf die Gewißheit der Urtheile ohne auf Erklärungen auszugehen.

2) Man zeichne die unmittelbaren Urtheile über einen Gegenſtand in Anſehung desjenigen, was man zuerſt in ihm mit

Gewißheit antrift beſonders auf und nachdem man gewiß iſt, daß eines im andern nicht enthalten ſey, ſo ſchicke man dieſe als Grundlage allen Folgerungen voran, wie Axiomen der Geometrie. So wird man das gewiſſe ſicher vom ungewiſſen trennen, und nur vermittelſt des erſtern weiter fortſchreiten können.

Folgendes Raiſonnement wird das bisher geſagte noch deutlicher machen. Spekulation, von welcher das philoſophiren ein Theil iſt, iſt diejenige willkührliche Beſtimmung des empiriſchen Denkens, wodurch Wiſſenſchaft geſucht wird. Jede Wiſſenſchaft oder jeder Theil einer ſolchen iſt nemlich Produkt der Spekulation, wenn ſie keine äußere Erfahrung und Spekulation in engerer Bedeutung, wenn ſie auch keine reine Anſchauung hat, aus der ſie ihre Erkenntniſſe ſchöpft. Das Gemüth iſt ſich hier ganz ſelbſt überlaſſen, es ſchöpft aus ſich ſelbſt, es beobachtet ſeine eignen Erkenntniſſe und alle Spekulation iſt alſo eine Kunſt der innern Selbſtbeobachtung; ſie iſt die Kunſt auch die dunkeln innern Vorſtellungen aufzufaſſen und deutlicher zu machen, gleichſam ein ſcharfes inneres Auge, die Kunſt Ordnung in ein Ganzes von Vorſtellungen zu bringen, die Kunſt Vorſtellungen zu zergliedern, welche noch nicht zergliedert ſind. Es iſt alſo ganz das Gebiet der innern Wahrnehmung, worin ſie ſich thätig zeigt und alle Gemüthszuſtände können ihr Gegenſtand werden. Man ſieht leicht daß nicht nur Philoſophie, ſondern auch die ſchwierigſten Theile der Pſychologie einzig durch dieſe Selbſtbeobachtung zu Stande gebracht werden können.

Philoſophiren iſt alſo eigentlich ein inneres Wahrnehmen, ein Beobachten gewiſſer im Gemüthe vorhandener Erkenntniſſe. Das Talent, welches zum Philoſophen macht, iſt daher Scharfſinn d. i. guter Beobachtungsgeiſt in dieſem Felde der innern Erfahrungen; es kommt zum richtigen, gewichtigen, folgereichen philoſophiren weit mehr auf ein gewiſſes richtiges und genaues Gefühl, wenn ich ſo ſagen darf, nemlich auf Beobachtungskunſt als auf bloßes ſchließen an. Dieſes Gefühl beſteht darin, daß ich die in der innern Erfahrung vorkommenden zuſammengeſetzten Begriffe, deren Merkmahle alle nur dunkel gedacht werden, doch beſtimmt und genau aufzufaſſen, d. i. innerlich wahrzunehmen vermag. Hierdurch allein wird auf einer Seite richtige Zergliederung möglich, auf der andern aber kann der Denker mit den zuſammengeſetzten Begriffen, wenn ſie nur rein aufgefaßt ſind richtig weiter fortſchließen, wenn gleich die letzten Principien ihm nicht deutlich vor Augen liegen. Es kommt nur darauf an, welche Vorſtellungen er zu erſt aus der innern Wahrnehmung aufgenommen hat, hat er hier richtig geſehen, ſo können die Folgerungen richtig ſeyn, ſelbſt wenn ſeine anderwärts angeſtellten Zergliederungen derſelben Sätze, wodurch er ſich den erſten Principien nähern wollte unrichtig wären. Dagegen braucht derjenige, welcher nur richtig zu ſchließen vermag ſchon die ganze Vorbereitung, welche ihm Principien und Regeln der Methode ganz zergliedert darlegt, wenn er etwas richtiges gleichſam aufbauen will. Und eben hiermit iſt für Philoſophie wenig zu gewinnen, denn nur darin, ſich in Beſitz der Principien zu verſetzen, beſteht eigentlich die Kunſt zu philoſophiren. Jenſeit der Principien würden philoſophiſche Köpfe gewiß einig ſeyn, nur dieſe gilt der Streit. Der bekannte Satz: Wer nicht in den Principien mit mir einverſtanden iſt, mit dem will ich nicht ſtreiten, denn mit dem läßt ſich nicht ſtreiten — iſt alſo eigentlich ganz irrig. Oder es gibt gar keine Wahrheit, denn gibt es eine Wahrheit, ſo muß, was für mich wahr iſt, auch für jeden andern wahr werden können, und dann müſſen zwey ſtreitende, wenn ſie nur immer weiter zurückgehen, durchaus einen Punkt treffen, indem ſie miteinander übereinſtimmen und von welchen aus ſie ihren Streit ſchlichten können. Ich ſage dagegen, in der Philoſophie wird eigentlich nur um Principien geſtritten, wer hier mit mir in den Principien einverſtanden iſt, mit dem werde ich nichts zu ſtreiten haben, es kann mir dann nichts als Inkonſequenz vorgeworfen werden, und über die wird es ſich leicht einig werden laſſen, wenn man nur Geduld und guten Willen genug hat, den logiſchen Regeln der Reflexion zu folgen.

Alſo die Principien der Philoſophie ſind eigentlich der Gegenſtand alles philoſophiſchen Streits. Freylich kann man aber denn in dieſem Streite nicht von dieſen ſelbſt ausgehen, ſondern man muß, wie wir oben fanden durchaus einer regreſſiven Methode folgen, welche uns allein vom Standpunkt der gemeinen Erfahrung aus zur höhern Abſtrakſion leiten kann.

Hier wird eine oben ſchon vorgekommene Sache ganz deutlich. Man kann nemlich leicht die Frage aufwerfen: wie kann über apodiktiſche Sätze, welche allgemeine und nothwendige Geſetze enthalten ſollen, und noch dazu über Grundſätze der Art, welche für jedermann unmittelbar gelten ſollen, indem ſie ihre Gewißheit unmittelbar bey ſich führen, Streit ſtatt finden, wie dies doch in der Philoſophie der Fall iſt? Die Antwort iſt uns jetzt leicht. Philoſophie iſt ein künſtliches Produkt der Zergliederung, ſie ſucht aus den verwickelten Begriffen der gemeinen Erfahrung diejenigen zu abſtrahiren, welche tauglich ſind um daraus allgemeine und nothwendige Geſetze zuſammenzuſetzen. Jeder philoſophiſche Satz liegt im Gemüthe des einen ſo gut als in dem des andern. Allein er wird für ſich nicht wahrgenommen, ſondern es gibt vielmehr erſt eine Kunſt der innern Selbſtbeobachtung durch welche er aus dem verwickelten Ganzen einer Erfahrung ausgewickelt werden muß; wer alſo hier fehlerhaft beobachtet oder falſch zergliedert, der kann ihn ganz überſehen, oder wer auf verſchiedene Weiſe zergliedert, kann ihn unter verſchiedenen Formen erhalten. Wenn jemand behauptet: daß der Wille frey ſey, ſo behauptet er damit nicht nur, daß dieſer Satz in ſeinem Gemüthe vorhanden ſey, ſondern daß er als Grundgeſetz in der Erkenntniß jedes Gemüthes liege: aber daß derjenige Fehler der Selbſtbeobachtung mache, der ihn nicht in ſeinen Vorſtellungen zu finden vermag und ihm alſo widerſpricht.

3) Die regreſſive Methode beym philoſophiren führt zur transcendentalen Kritik.

Wir ſollen alſo in der Philoſophie immer der rückwärts vom beſondern zum allgemeinern, von bedingten zu ſeiner Bedingung, von den Folgen zu den nächſten Gründen aufſteigenden Methode folgen. Wir nehmen hier das erſte gewiſſe, was rauf wir weiter fort uns gründen, aus der gemeinen Erfahrung auf, wie ſollen wir nun von dieſem aus weiter bis zu den erſten Principien gelangen? Wie ſollen wir durch dieſe Regreſſion auf ein letztes kommen, das als Princip gelten kann?

Die bloße Zergliederung für ſich ſetzt ſich keine beſtimmten Gränzen, es iſt immer ungewiß, ob ich darin nicht noch weiter fortgehen kann; ich kann daher nie wiſſen, ob ich wirklich zu einem Princip gelangt bin, ob ein erhaltener Begriff wirklich der allgemeinſte und unauflöslich ſey, ob ein Urtheil ſich durchaus von keinem andern ableiten laſſe.

Ferner dieſe Principien ſollen für ſich unerweisliche Sätze ſeyn, von denen doch behauptet wurde, daß ſie der abſtrakten Begriffe wegen, welche in ihnen verbunden werden, nicht unmittelbar allgemein verſtändlich ſeyn können. Worauf ſoll denn ihre Gültigkeit beruhen, wodurch laſſen ſie ſich rechtfertigen?

Die Beantwortung dieſer Fragen ergibt ſich aus einer nähern Anſicht des eigenthümlichen der regreſſiven Methode von ſelbſt.

1) Wenn ich der regreſſiven Methode folge, ſo kann ich in Rückſicht der Ableitung eines Satzes von einem andern gar nicht ſagen, daß ich den abgeleiteten bewieſen hätte. Denn ich komme hier von der Folge zum Grunde, vom Schlußſatz zu dem allgemeinen Satz, aus welchem der Schlußſatz abgeleitet wurde. Nun iſt aber der Grund nicht deswegen wahr, weil die Folge wahr iſt, ſondern nur die Folge iſt wahr, weil der Grund wahr iſt. Wenn ich aber etwas für wahr erkenne, welches nur als Folge eines andern ſtatt finden kann, ſo leitet mich ſubjektiv doch die Wahrheit der Folge zur Annahme oder zur Ueberzeugung von der Wahrheit des Grundes. Ich leite nicht eigentlich den Grund von der Folge ab, denn dieſe Art der Ableitung gehört der progreſſiven Methode, ſondern ich verfahre regreſſiv, indem ich zeige, daß meine Annahme der Folge, die des Grundes ſchon voraus ſetzt. Ein Beyſpiel wird dieſen Unterſchied deutlicher machen. Man hatte ſchon lang wahrgenommen, daß der Mond ſich um die Erde bewege, und daß ein Stein falle. Newton aber erklärte zuerſt beyde Er-

ſcheinungen aus einem allgemeinen Geſetz, der anziehenden Kraft der Erde. Hierbey verfuhr er regreſſiv, denn nicht objektiv, weil der Stein fällt oder der Mond ſich um die Erde bewegt, kommt der Erde eine anziehende Kraft zu, ſondern umgekehrt, dieſe iſt die Urſach von jenem, aber doch erkennen wir die letztere Wahrheit nur durch erſtere.

Oder wenn ich behaupte die Kreisbewegung des Mondes ſetze eine ſtetig wirkende anziehende Kraft der Erde voraus, und ich ſuche einen Grund dieſer Behauptung, ſo finde ich, daß ich ſie eigentlich nur als Folge eines allgemeinen Geſetzes annehme, nemlich deſſen: daß jede Veränderung eine Urſache haben müſſe, und folglich auch die in der Richtung einer Bewegung. Hier wird der gegebene beſondere Satz von einem allgemeinern erſt aufgefundenen Grunde abgeleitet, zugleich aber gezeigt, daß der erſtere, allgemein zugegebene Satz den letztern ſchon voraus ſetze, daß alſo wer den erſtern zugibt, auch den letztern annehmen müſſe. Es wird bloß durch das Daſeyn des untergeordneten Satzes im Gemüthe das Vorhandenſeyn des allgemeinern in demſelben aufgewieſen.

Es iſt alſo der regreſſiven Unterſuchung unmittelbar gar nicht darum zu thun, einen Satz durch den andern zu beweiſen, ſondern nur ſubjektiv zu zeigen, daß wer einen gewiſſen Satz annimmt, die Wahrheit eines andern ſchon voraus ſetze. Wir gehen hier immer von gewiſſen, allgemein zugeſtandenen Urtheilen aus und zeigen, daß dieſe ſchon die Annahme allgemeinerer und eben darum ſchwer abgeſondert zu denkender Geſetze ſubjektiv im Gemüthe vorausſetze. Dieſe ſubjektive Anſicht unſers Wiſſens im allgemeinen, welche von der objektiven ganz verſchieden iſt, iſt das Eigenthum der regreſſiven Methode, und eben dadurch erhält dieſe alle die Vortheile, welche ſie der Philoſophie überhaupt bringt.

Jede Erkenntniß gehört als ſolche zu einem Gemüthszuſtand, und jedes einzelne erkennen iſt eine Thätigkeit des Gemüthes, nemlich eine ſolche Thätigkeit deſſelben, (dies iſt ihr weſentliches Merkmahl) wodurch der Gegenſtand vorgeſtellt wird. Das Erkennen und die Erkenntniſſe ſind alſo ſelbſt Gegenſtände der innern Erfahrung, und daher der Anthropologie. Ich kann alſo und muß, wenn ich vollſtändig ſeyn will, alle Erkenntniſſe aus einem anthropologiſchen Geſichtspunkte betrachten, wiefern ſie ſubjektiv zu Zuſtänden des Gemüths gehören; ich kann hier ihre Veränderungen, Verſchiedenheiten und Geſetzmäßigkeit unterſuchen, welche ihm blos für ſich, ſubjektiv als Thätigkeiten des Gemüthes zukommen. Ja dieſe Betrachtung der Erkenntniſſe iſt ſogar die unmittelbarſte, weil der Gegenſtand für mich nur Gegenſtand irgend einer Erkenntniß iſt. — Das heißt: eigentlich gehört dem Gemüthe die Erkenntniß zu, der Gegenſtand iſt nur vermittelſt ihrer in Verhältniß zu demſelben, wiefern er erkannt werden ſoll. Ich kann, ehe ich die Erkenntniß eines Gegenſtandes ſelbſt aufſtelle, fragen, wie ich zu ihr gelangt bin, und von dem Standpunkt der innern Erfahrung aus unterſuchen, aus welchen Vorſtellungen eine Erkenntniß entſprungen iſt, zu welchen Gemüthsvermögen dieſe Vorſtellungen gehörten und dergleichen mehr.

Jede Reihe von Schlüſſen führt, wenn ich ſie rückwärts durchlaufe, zuletzt zu einem allgemeinſten, oberſten, einem Princip, welches nur auf ſich ſelbſt beruht, ſich in der Reihe von nichts ableiten läßt. In Rückſicht dieſes Princips nun findet aber immer noch ſubjektiv die Frage ſtatt, woher wiſſen wir das? Eine Frage, welche uns an die innere Erfahrung verweiſt, und hier aus der Natur des Gemüthes eine Erklärung fordert, wie dieſe oder jene Erkenntniß unter unſre Vorſtellungen kommt. Die Antwort auf dieſe Frage gehört einer regreſſiven Unterſuchung, und dieſe Anſicht der Erkenntniſſe iſt es, welche der Philoſophie die größten Vortheile bringt.

Wir haben nemlich vorhin die Frage aufgeworfen: da die bloße Zergliederung für ſich ſelbſt ſich keine Gränzen ſetzt, ſo iſt es immer ungewiß, ob ich darin nicht noch weiter fortgehen kann; wie kann ich da wiſſen, ob ich wirklich zu einem Princip gelangt bin, ob ein erhaltener Begriff wirklich der allgemeinſte und unauflöslich iſt, ob ein Urtheil ſich durchaus von keinem andern ableiten läßt. Ferner die Principien der Philoſophie ſollten für ſich unerweisliche Sätze ſeyn, von denen doch behauptet wurde, daß ſie der abſtrakten Begriffe wegen, welche in ihnen verbunden werden, nicht unmittelbar allgemein verſtändlich ſeyn können. Worauf ſoll nun ihre Gültigkeit beruhen?

Hierauf hat die ſubjektive Anſicht des Wiſſens entſcheidend vortheilhaften Einfluß. Die apodiktiſche Erkenntniß der Philoſophie muß ſchlechthin, und ohne irgend ein für das Gemüth nur zufälliges Verhältniß erkannt werden können, ſie iſt Erkenntniß aus bloßer Vernunft. Sie iſt alſo ganz allein im Gemüthe, im Weſen der Vernunft ſelbſt gegründet. Ihre Principien müſſen ſich daher, nach bloßen Thatſachen der innern Erfahrung aus den Beſchaffenheiten des Gemüthes als des Subjektes alles Wiſſens allein, unmittelbar und vollſtändig ableiten und erklären laſſen. Es wird ſich nachweiſen laſſen, wie jedes Urtheil, welches ein philoſophiſches Princip iſt, ſich aus gewiſſen Bedingungen der Vernunft ſelbſt erzeugen muß, und auf gleiche Weiſe wie ein allgemeiner Begriff oder eine Idee derſelben entſpringt.

Die Befolgung der regreſſiven Methode in den erſten Unterſuchungen der Philoſophie, führt uns alſo unmittelbar auf eine Unterſuchung der Vernunft ſelbſt, wiefern ſie der Quell iſt aus dem ſubjektiv alle apodiktiſche Erkenntniß entſpringt, d. h. ſie iſt mit der Kritik der Vernunft eins und daſſelbe. Die Forderung der Befolgung einer regreſſiven Methode iſt alſo nichts anders als das in der Schulſprache geſagte: Erkenne dich ſelbſt, für den Vernunftkünſtler. Wir müſſen erſt unſer Vermögen, wie viel wir in Rückſicht der Philoſophie ausrichten können, kennen lernen, ehe wir an die Aufſtellung des Syſtems derſelben gehen, um niemals blindlings zu verfahren, ſondern mit Selbſtbewuſtſeyn unſerer Thätigkeit. So daß wir bey jedem Schritt auch wiſſen, warum wir ſo und nicht anders verfahren.

Durch dieſe Aufweiſung der ſubjektiven Bedingungen, aus denen ein gewiſſes Urtheil in der menſchlichen Vernunft entſpringt, wird aber dieſes keinesweges bewieſen, ſondern nur aufgewieſen, wir rechtfertigen dadurch nur uns ſelbſt, indem wir uns orientiren, auf welche Weiſe wir dazu kommen, es zu behaupten. Eine ſolche Ableitung heißt daher Deduktion, und Deduktion der Erkenntniſſe iſt alſo das eigenthümliche der transcendentalen Kritik.

Die Deduktion ſollte niemals Beweis genannt werden. Vielmehr ſchließen ſich die Sphären des erweisbaren, und die der Deduktion wechſelſeitig einander aus. Auf dieſes vielleicht oft hinlänglich ſchwierige Verhältniß kommt hier alles an. Nur Principien, nur das unerweisliche muß deducirt werden. Denn einen Satz beweiſen heißt in der objektiven Reihe der Gewißheit vom allgemeinen, welches gegeben iſt, durch Schlüſſe zu ihm gelangen, und alſo zeigen, daß er als ein beſonderes Urtheil ſchon in jenem enthalten iſt. Die Deduktion hingegen hat es nur damit zu thun, wie ein Begriff oder ein Urtheil ſubjektiv im Gemüthe entſpringt, dies läßt ſich aber nur von Principien aufweiſen, denn erweisliche Sätze folgen unmittelbar aus andern Sätzen, und entſpringen nicht unmittelbar aus der Vernunft ſelbſt. Bey ſolchen Sätzen, welche ſo einleuchtend ſind, daß niemand erſt nach einem Beweiſe fragt, iſt oft eben die Deduktion am ſchwerſten. Z. B. faſt jedermann wird ſich in Verlegenheit finden, wenn man ihn fragen wollte, warum $2 + 2 = 4$ iſt, eben gerade weil es ſo unmittelbar evident iſt, daß niemand ſich erſt nach einem Grunde umſieht. Den Beweis einer ſolchen Zahlformel wird niemand erſt fordern, wir beziehen uns da nur auf die Anſchauung; die Deduktion derſelben aber iſt ſchwierig genug, indem ſie die Aufweiſung der Möglichkeit der Arithmetik überhaupt vorausſetzt. Für Mathematik wird freylich eine ſolche Deduktion etwas unnöthiges, wenigſtens entbehrliches ſeyn, hingegen für Philoſophie iſt ſie unvermeidliches Bedürfniß.

Wir haben bisher gefunden, daß die erſten Unterſuchungen der Philoſophie, wenn ſie ſicher, beſtimmt und allgemein verſtändlich werden ſollen, ja wenn man auch nur für ſich ſelbſt Gewißheit haben will, durchaus von beſondern Thatſachen ausgehen müſſen, welche in der gemeinen Erfahrung völlig gewiß ſind; daß wir durchaus nicht von Anfang her ſchon auf allgemeine Principien ausgehen dürfen, noch weniger aber damit anfangen können, gleich von vorne herein dieſe hypothetiſch aufzuſtellen, als einen allgemeinen Erklärungsgrund aller

Möglichkeit. Es iſt vielmehr eben der Vortheil einer ſichern philoſophiſchen Methode, daß ſie keine Behauptung ohne Rechtfertigung aufſtellt, ſelbſt von ihren Principien noch weitere Rechenſchaft geben kann und daß ſie bey jedem Schritte, den ſie thut, auch angeben kann, warum ſie ihn eben jetzt und eben auf dieſe beſtimmte Art thut, daß ſie von jedem Satze zu ſagen weiß, warum ſie ihm gerade dieſe und keine andere Stelle anweiſt.

Hieraus ergab ſich zweytens, daß dieſe erſten philoſophiſchen Unterſuchungen jederzeit kritiſch werden ausfallen müſſen; daß ſie ein Verſuch der Vernunft ſeyn müſſen ſich ſelbſt kennen zu lernen, beſonders in der Rückſicht wie aus ihr allein Erkenntniſſe entſpringen können; daß es alſo dieſer Unterſuchung eigenthümlich iſt, ihre unerweislichen Principien doch noch zu deduciren d. h. ihrer ſubjektiven Möglichkeit nach abzuleiten.

Alles philoſophiren ſoll alſo mit Kritik anfangen, die Kritik aber geht von mannigfaltigen einzelnen Thatſachen der innern Erfahrung aus. Wer ihr dies zum Vorwurf machen will, wie oft geſchehen iſt, der verſteht ſich weder auf das Weſen derſelben noch auf das Weſen der Philoſophie überhaupt. Er meint nemlich einmal, daß die hiſtoriſche Gewißheit dieſer Thatſachen geringer ſey, als die apodiktiſche der Philoſophie, welches irrig iſt, und hat zweytens den Unterſchied zwiſchen einem Beweiſe und einer kritiſchen Deduktion nicht gefaßt.

Werfen wir noch einmal die Frage auf: Was wollen wir denn mit unſerm ganzen philoſophiren? Die erſte Antwort war: Der Philoſophie ihre Form geben und ſichern. Der Inhalt derſelben liegt zerſtreut und oft genug verkannt in den gemeinſten Erfahrungen, in dem Verſtandesgebrauch des gemeinen Lebens. Dieſer ſoll aber durch das philoſophiren und mit der wiſſenſchaftlichen Form Sicherheit und Feſtigkeit erlangen. Woher nehmen wir nun die erſten Gründe dieſer Feſtigkeit und Sicherheit? Indem wir erſt anfangen zu philoſophiren haben wir nichts als eben dieſe gemeine Erfahrung, woraus wir ſchöpfen können, in ihr müſſen dieſe letzten Gründe ſchon vorhanden ſeyn, wenn ſie gleich ſehr verborgen liegen. Und eben ſie aus dieſer Dunkelheit heraus zu heben, um ſie nachher brauchen zu können, damit das ganze Gebäude durch ſie Haltung bekomme, dies iſt die einzige Bemuhung der Kritik der Vernunft.

Die ganze Abſicht unſers philoſophirens kann nur die ſeyn eine allgemeine Erklärung der in der gemeinen Erfahrung vorkommenden Phänomene des philoſophiſchen Wiſſens zu geben. Für dieſe Erklärung haben wir aber auch wieder keinen andern Standpunkt als den der gemeinen Erfahrung; was in dieſer unmittelbar gewiß iſt, davon können wir allein ausgehen, denn aus dem Kreiſe unſers eignen Wiſſens werden wir uns nie heraus zu heben vermögen, ſondern mit allen unſern Erklärungen nur ſo viel erlangen, dieſes Wiſſen mit ſich ſelbſt in Uebereinſtimmung zu bringen. Die Abſicht der ganzen transcendentalen Kritik wird ſeyn die Möglichkeit der Phänomene des philoſophiſchen Wiſſens ſo wie ſie in der innern Erfahrung vorkommen, zu zeigen; und da dieſe im allgemeinen Anſprüche an apodiktiſche Erkenntniſſe enthalten, ſo wird die Möglichkeit apodiktiſcher Erkenntniſſe überhaupt aufzuweiſen ihre höchſte und erſte Aufgabe ſeyn mit deren vollſtändiger Beantwortung ſie vollendet iſt.

4) Der Kriticismus in der Philoſophie führt zum transcendentalen Idealismus.

Ariſtoteles führt in ſeiner Logik als eine beſondere Art wechſelſeitiger Beziehungen an: Wenn ein Menſch ſitzt, ſo iſt die Ausſage wahr, daß er ſitze, und wenn dieſe Ausſage wahr iſt, ſo ſitzt der Menſch. Wahrheit einer Ausſage und objektive Realität des Gegenſtandes, von welchem dieſelbe gilt, ſind jederzeit in einer ſolchen wechſelſeitigen Abhängigkeit von einander, daß keines ohne das andere ſtatt finden kann: wo aber doch offenbar die Realität des Gegenſtandes der Grund, die Wahrheit des Urtheils die Folge iſt. Alle Wahrheit der Erkenntniß hängt in ſo fern vom Daſeyn ihres Gegenſtandes ab. Die Realität des Gegenſtandes ſteht eigentlich als etwas von ſeinem erkannt werden ganz unabhängiges da und ſollte für dieſes die Regel geben. Daß dies auch in unſrer Erkenntniß wirklich der Fall ſey nahm man oft zu unbeſorgt an

Die Kritik betrachtet nun die Erkenntniſſe ſubjektiv als Zuſtände des Gemüthes und da ſieht man leicht, daß für das erkennende Subjekt der Gegenſtand nur durch die Erkenntniß beſtimmt iſt. Erkenntniß iſt ihm das einzige, der Gegenſtand für daſſelbe, als erkennendes Subjekt, nur nach ſeinem Verhältniß zur Erkenntniß beſtimmt. Dieſes Subjekt kann auch nicht gleichſam aus ſeiner Erkenntniß heraustreten, um dieſe mit dem Gegenſtande zu vergleichen, ſondern es kann ſich allein nur an die Erkenntniß halten.

Hier finden wir nun, daß in unſrer Erkenntniß ſich das Fürwahrhalten durchaus nicht durch die Realität des Gegenſtandes, ſondern nach ganz ſubjektiven innern Geſetzen beſtimmt. Wir müſſen unſer unmittelbares Erkennen, wie es z. B. in Anſchauungen vorkommt, ganz von dem unterſcheiden, was nur zu der Art gehört, wie wir uns deſſelben wieder bewußt werden. Anſchauungen nehmen wir unmittelbar als unſre Erkenntniſſe wahr, anderer Erkenntniſſe werden wir uns hingegen erſt mittelbar bewußt, und die ganze Reflexion iſt nur ein Mittel um zu dieſem mittelbaren Wiſſen um unſer Wiſſen zu gelangen. Alles erkennen durch Begriffe gehört nur zur Wahrnehmung eines unmittelbaren in der Vernunft vorhandenen erkennens.

Dieſe Wahrnehmung iſt aber größtentheils willkührlich und künſtlich. In dieſem Zwiſchenraume zwiſchen der unmittelbaren Erkenntniß und der Perception derſelben liegt der Grund aller verſchiedenen Modifikationen des Fürwahrhaltens ob es Ueberredung oder Ueberzeugung, ob es Wiſſen, Glaube oder Meinung iſt; darin liegt der einzige Grund der Möglichkeit von Irrthum und Schein. Denn nur durch die vielen hier zuſammenwirkenden, verſchiedenen Vermögen iſt ein Widerſtreit zwiſchen den einzelnen möglich. Alle zur Vermeidung des Irrthums anzuſtellende Unterſuchung über Wahrheit oder Unwahrheit in unſern Vorſtellungen geht nur auf die ganz ſubjektiven im Gemüthe gegründeten Geſetze unſrer Selbſtbeobachtung in Rückſicht der unmittelbaren Erkenntniß. Dieſe unmittelbare Erkenntniß liegt mit ihrer urſprünglichen Gültigkeit unangefochten und unberührt in der Vernunft, aller Irrthum und jeder Gegenſatz des wahren und falſchen gehört nur zur Perception derſelben.

Wahrheit im Gegenſatz des Irrthums iſt alſo nicht unmittelbare Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, ſondern Uebereinſtimmung der mittelbaren Vorſtellung mit der unmittelbaren, auf welche ſie ſich bezieht, und die Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntniß iſt zunächſt mit dem Vorhandenſeyn derſelben in der Vernunft eins und daſſelbe.

Dieſer gemeinen logiſchen Wahrheit der Uebereinſtimmung des Urtheils mit der Anſchauung und mit jeder unmittelbaren Erkenntniß muſſen wir dann aber einen andern Begriff der Wahrheit oder Realität der unmittelbaren Erkenntniß ſelbſt entgegenſetzen, welcher dieſe mit ihrem Gegenſtande ſelbſt vergleicht und nach welcher das Seyn des Gegenſtandes das Beſtimmende die Wahrheit der Erkenntniß das beſtimmte iſt. Die letztere heiße transcendentale oder abſolute Wahrheit, die erſtere hingegen empiriſche Wahrheit. Die empiriſche Wahrheit der Erkenntniſſe eines erkennenden Subjektes wird alſo nur auf der Zuſammenſtimmung dieſer Erkenntniſſe zu einem Ganzen beruhen, hingegen die transcendentale Wahrheit geht auf die Zuſamenſtimmung mit ihren an ſich unabhängig von irgend einer Art, wie er erkannt wird, exiſtirenden Gegenſtande.

Hier ſind nun für ein erkennendes Subjekt (indem man es gleichſam der Beurtheilung eines andern unterwirft) folgende Fälle denkbar. Erſtlich ein geſetzmäßiges Ganzes ſeiner Erkenntniſſe kann zu Gegenſtänden haben: Dinge ſo wie ſie auch für ſich exiſtiren, oder auch Gegenſtände, die außer dieſer Erkenntniß gar keine Bedeutung haben. Im letztern Falle wäre dieſe ganze Erkenntniß ungeachtet ihrer empiriſchen Wahrheit doch transcendental bloßer Schein, im erſtern hätte ſie Realität. Für dieſen Fall fragt ſich denn zweytens weiter: werden die Dinge erkannt, ſo wie ſie an ſich ſind, oder unter gewiſſen ſubjektiven Bedingungen, unter Beſchränkungen der ſubjektiven Erkenntnißart. Hier enthielte der erſte Fall die höchſte abſolute und transcendentale Wahrheit, im letztern würden die Dinge nur durch ihre Erſcheinung erkannt, dieſe Erkenntniß wäre Erkenntniß der Erſcheinung von Dingen an ſich.

Das erſte Geſchäft der Kritik iſt daher aufzuweiſen, daß unſrer Erkenntniß empiriſche Wahrheit zukomme. Dies geſchieht durch die Deduktion der Möglichkeit nothwendiger und allgemeiner Erkenntniſſe für unſre Vernunft überhaupt, worin das Weſen und die Gültigkeit jedes aus der Vernunft entſpringenden Princips, und alſo auch die Zuſammenſtimmung ihrer Erkenntniß zu einem Ganzen aufgewieſen wird.

In Rückſicht der transcendentalen Wahrheit aber findet ſie folgendes:

Was an ſich da iſt, muß ſeyn unabhängig von irgend einer Art, wie es erkannt wird. Das Daſeyn deſſelben müßte ſeyn ein ſchlechthin gegeben ſeyn. Dies liegt in unſerm Begriffe vom Dinge an ſich. Sind alſo die Gegenſtände unſrer empiriſch wahren Erkenntniß, d. h. die Gegenſtände der Erfahrung Dinge an ſich, ſo müſſen ſie in dieſer Art ihres Daſeyns ſchlechthin gegeben ſeyn, und nicht nur in Beziehung auf irgend eine Erkenntniß

Nun iſt uns aber die Welt unter Naturgeſetzen nur in dem nothwendigen Zuſammenhang des in der Anſchauung enthaltenen individuellen und einzelnen gegeben. Dieſes Einzelne iſt in dem Zuſammenhange des Ganzen jederzeit bedingt, ein anderes enthält eine Bedingung für daſſelbe. Iſt alſo die Bedingung wiederum bedingt, ſo entſteht eine Reihe von Bedingungen und Bedingtem, welche ſich auf der Seite des Bedingten immer weiter zu einem untergeordneten Bedingten, — auf der Seite der Bedingungen immer weiter zu einer höheren Bedingung verlängert denken läßt. Soll nun ein Bedingtes ſchlechthin gegeben ſeyn, ſo iſt es als ſolches nur durch ſeine Bedingung gegeben, ſoll alſo eine Reihe von Bedingungen und Bedingtem ſchlechthin gegeben ſeyn, ſo muß irgend eine Bedingung unbedingt ſeyn.

Nun ſollte das Seyn an ſich ein ſchlechthin gegeben ſeyn enthalten, im Daſeyn von Dingen an ſich müßte alſo eine ſolche Reihe abſolut vollſtändig ſeyn, mit einem Unbedingten endigen, und dadurch das Ganze der Reihe unbedingt werden. Dinge an ſich müſſen ihrem Daſeyn nach vollendet gegeben ſeyn, gleichſam für irgend eine Erkenntniß derſelben; Unvollendbarkeit im gegeben werden der Dinge kann alſo nur für die Erſcheinung ſtatt finden.

Nun finden ſich aber in der Welt unter Naturgeſetzen, welche der Gegenſtand unſers Wiſſens iſt, mehrere ſolche Reihen, deren jede einen Fortſchritt von Bedingung zu Bedingung unbeſtimmt ins Unendliche enthält, lauter unvollendbare Reihen im Daſeyn der Dinge, nach dem Schema der jederzeit möglichen weitern Verlängerung einer geraden Linie im erſten Poſtulate des Geometers.

Zum Beyſpiel. Jeder einzelne Gegenſtand der Erfahrung hat eine Größe und dem Ganzen aller dieſer Gegenſtände, der Welt unter Naturgeſetzen, kommt ebenfalls eine Größe zu, welche aus der Syntheſis des gleichartigen aller einzelnen Gegenſtände entſteht, in welcher jeder einzelne Theil durch die andern begränzt und alſo bedingt iſt. Die Größe der Welt iſt daher eine ſolche Reihe, welche von Seiten ihrer Bedingungen, das heißt des begränzenden, vollſtändig ſeyn muß, wenn ſie eine Welt von Dingen an ſich ſeyn ſoll. Sie müßte daher entweder eine vollendete, d. h. endliche, vollſtändig begränzte, oder eine unendliche Größe ſeyn.

Eine endliche Größe kann ihr aber nicht zukommen, denn alsdann müßte ſie begränzt ſeyn, welches ſie wieder unter die Bedingung einer Größe auſſer ihr ſetzt. Eine unendliche Größe iſt ſie aber eben ſo wenig, denn eine wirklich gegebene unendliche Größe müßte eine ſolche ſeyn, die eine nicht zu vollendende Syntheſis des gleichartigen vollendet enthielte, welches ſich ſelbſt widerſpricht.

Die Welt unter Naturgeſetzen hat alſo überhaupt gar keine beſtimmte Größe, ſondern ihre Größe iſt unvollendbar und unbeſtimmbar; jede Gränze in ihr iſt nur Gränze der jedesmaligen Erfahrung, ſie iſt bloße Erſcheinung und keine Welt von Dingen an ſich.

Oder ein anderes Beyſpiel. Das Geſetz der Naturnothwendigkeit, daß jede Veränderung eine von ihr verſchiedene Urſach vorausſetzt, iſt nicht genugſam, um eine vollendete Reihe von Gründen und Folgen in der Natur darzuſtellen, indem jede Veränderung eine andere vorausſetzt, welche der Grund iſt, warum ſie in einer gegebenen Zeit erſt anfangen kann. Allein eine Urſach, welche eine Reihe von Handlungen unmittelbar anfangen kann, d. h. Freyheit, widerſpricht dieſem Geſetze der Naturnothwendigkeit, indem ſie den Zuſammenhang in der Succeſſion der Veränderungen unterbricht. Die Reihe des werdenden oder der Veränderungen in der Welt unter Naturgeſetzen iſt alſo unvollendbar, und gehört nicht zum Daſeyn von Dingen an ſich.

In unſrer Erfahrungserkenntniß werden alſo die Dinge nicht erkannt, ſo wie ſie an ſich ſind, ſondern ſie hat es nur mit Erſcheinungen zu thun. Es kommt ihr unmittelbar keine transcendentale Wahrheit zu.

Allein durch die bloße Vernünftigkeit der Form unſrer Erkenntniß iſt Wahrheit und Realität für ſie doch nur eine; es liegt alſo dem Fürwahrhalten im Wiſſen von der Erſcheinung doch eine Beziehung auf transcendentale Realität zu Grunde, und dadurch wird ein urſprünglicher Glaube als das eigenſte Fürwahrhalten der Vernunft beſtimmt, welcher die Erſcheinung als Erſcheinung des Seyns an ſich beſtimmt.

Nun heißt aber die Behauptung, daß gewiſſen Erkenntniſſen irgend Wahrheit zukomme, Realismus; die Behauptung hingegen, daß ihnen in irgend einer Rückſicht kein Gegenſtand entſpreche, wird Idealismus genannt.

Der Kriticismus führt alſo zu einem empiriſchen Realismus und transcendentalen Idealismus in Rückſicht unſrer poſitiven Erkenntniß.

Es iſt das Regulativ alles unſers Wiſſens: Die Welt unter Naturgeſetzen iſt eine Welt der Erſcheinung, aber dieſem ſetzen wir entgegen Glaube und Ahndung. Das innere Bewuſtſeyn unſerer Freyheit gibt dem Glauben die Ausſicht auf eine höhere Weltordnung des Abſoluten, in der wir uns allein in der Gemeinſchaft freyer Weſen unſrer eignen Geſetzgebung unterworfen ſehen für die Handlung. Wahrheit aber iſt uns nur eine. Jene Erſcheinung und dieſe Freyheit müſſen ſich vereinigen, die Welt unter Naturgeſetzen iſt die Erſcheinung der abſoluten Realität einer intelligibeln Welt. Daher die Ahndung einer höhern Weltordnung in der Natur, durch die freye Beurtheilung nach den Ideen des Schönen und Erhabenen und der eines Endzweckes der Natur.

5) Warum iſt es der Kritik bisher noch nicht gelungen, der Philoſophie eine feſte Geſtalt zu geben?

Die Kunſt zu philoſophiren ſoll einzig in der Befolgung der regreſſiven Methode beſtehen, und durch Kritik allein ſoll es möglich ſeyn, der Philoſophie auf immer eine ſichere Grundlage, feſte Form und Evidenz zu geben. Ja ich behaupte, daß einzig durch die Entdeckung von Kant, die Philoſophie müſſe in ihren Unterſuchungen der regreſſiven Methode folgen, der Philoſophie geholfen geweſen ſey. Dieſe Idee allein, deutlich gedacht, mußte im Verfolg zur Kritik führen, und mit dieſer iſt eine vom Standpunkte der Erfahrung ausgehende Unterſuchung geliefert, welche zu einem Syſteme aller Principien der Philoſophie führt. Alles weitere iſt bloße Ausführung jener erſten Idee, und bedarf keiner folgenden Entdeckungen oder Erfindungen.

Hiergegen wird eingewendet werden: müßte alsdann nicht ſchon lang die Philoſophie zum Range einer evidenten Wiſſenſchaft erhoben worden ſeyn, und ihr allgemein anerkanntes unumſtößliches Syſtem aufſtellen können?

Zur Antwort auf dieſe Frage könnte man allerdings geben, daß ſeit der Bearbeitung der Kritik die Uebereinſtimmung in Rückſicht der Reſultate der Philoſophie in Deutſchland beträchtlich zugenommen habe. Auf der andern Seite iſt es aber auch leicht zu finden, warum der Erfolg nicht noch ſchneller und auffallender ſich zeigte, warum man ſogar ſo häufig die Kritik wieder ganz verlaſſen hat.

Es iſt der Natur der Sache ſehr gemäß, daß man gemeinhin überhaupt meint, um philoſophiren zu können, werde auſſer einiger logiſcher Ausbildung des Verſtandes weiter keine Kunſt erfordert, daß man alſo die Methode dabey überhaupt leicht überſieht, oder bald wieder vergißt. Die meiſten Schüler der Kritik blieben daher bald nur bey ihren Reſultaten ſtehen, man hatte mehr mit dem Kantiſchen tranſcendentalen Idealismus und ſeinen Dingen an ſich, als eben mit der kritiſchen Methode zu thun, die doch das einzig belebende Princip ſeines Syſtems iſt. Diejenigen ſeiner Schüler, welche ſeiner Methode treu blieben, haben bey der Weitläuftigkeit und Mühſamkeit des Unternehmens nicht leicht verſucht, einen Schritt weiter zu gehen, als Kant ſchon gekommen war, und diejenigen, die weiter gingen, hielten ſich nur an Reſultate, und fielen gleich wieder auf irgend eine Art in die bequemere dogmatiſche Methode zurück. Beſonders hat es hier der Kritik viel geſchadet, daß es Reinhold gleich anfangs mißlang, das eigenthümliche ihrer Methode zu verſtehen, und daß er eben an der leichten Erklärlichkeit der metaphyſiſchen Schwierigkeiten durch die Unterſcheidung von Erſcheinung und Ding an ſich hängen blieb; denn, wie ich oben gezeigt habe, die Verfolgung des von ihm eingeſchlagenen Weges iſt doch das Hauptphänomen in der neueſten Geſchichte der Philoſophie geworden.

Doch ſetzen wir auch alle ſolche geſchichtliche Einzelnheiten bey Seite, ſo liegen auch in der Sache ſelbſt noch Gründe, welche anfangs den Fortgang der kritiſchen Methode erſchweren und ihre ſchnellere Ausbreitung hindern müſſen.

Philoſophie wird nur durch Spekulation zu Stande gebracht, und ich nenne eben eine Unterſuchung kritiſch, die ſich damit beſchäftigt, ſie zu produciren. Spekulation iſt aber ein Produkt der innern Selbſtbeobachtung, und es treffen ſie daher alle Schwierigkeiten, denen dieſe Art der Wahrnehmungen und beſonders die Mittheilung ſolcher Wahrnehmungen unterworfen iſt.

Für die innere Beobachtung ſeiner ſelbſt iſt es bey allen feinern Unterſuchungen der Erfahrungsſeelenlehre ſchon eine mißliche Sache, daß oft die Beobachtung von dem beobachteten Gegenſtande kaum zu unterſcheiden iſt, oder daß wir unſer Urtheil über dergleichen Wahrnehmungen ſelbſt für Wahrnehmung wollen gelten laſſen. Es iſt nemlich ein großer Unterſchied zwiſchen dem Daſeyn einer Vorſtellung im Gemüthe und der Wahrnehmung derſelben, denn wir können von allen im Gemüthe vorhandenen Vorſtellungen in jedem Zuſtande deſſelben nur diejenigen wahrnehmen, welche eine gewiſſe dazu erforderliche Stärke haben, und unter letztern iſt es noch willkührlich, auf welche wir gerade unſre Aufmerkſamkeit richten wollen. Wir müſſen alſo einen Unterſchied machen zwiſchen Beſchaffenheiten der Vorſtellungen, wie ſie unmittelbar im Gemüthe vorhanden ſind, und denſelben als Gegenſtänden der innern Wahrnehmung. Spekulation iſt aber innere Selbſtbeobachtung, ſie hat es unmittelbar nur mit letzteren zu thun, und in dem Gebiet dieſer wird alſo auch allein geſtritten. Nun iſt es ſchon bey äuſſern Wahrnehmungen, wo die Anſchauung doch viel leichter aufzufaſſen iſt, oft Schwierigkeiten unterworfen, die reine Thatſache zu erhalten, unvermengt mit allem Raiſonnement darüber, wie viel ſchwerer wird dies nicht erſt bey innern Wahrnehmungen ſeyn, wie leicht kann man nicht Urtheile, Meinungen über die Verhältniſſe innerer Wahrnehmungen ſelbſt für Wahrnehmung halten. Die Hauptquelle alles Irrthums, Verneinung desjenigen, was man nicht wahrgenommen hat, iſt alſo hier ſo ergiebig, als nur irgendwo. Dies fordert für jeden Denker die größte Vorſicht bey dergleichen Unterſuchungen. Dabey haben wir kein anderes Mittel, um uns dieſe innern Vorſtellungen gegenwärtig zu erhalten, oder ſie willkührlich zur Anſchauung zu bringen, als die Bezeichnung derſelben durch Worte, welche nur zur Erinnerung hinlänglich ſind, und den Gegenſtand nicht ſelbſt darſtellen, ſondern ihn erſt hervorrufen, und zwar nach dem allgemeinſten Geſetz der Ideenverknüpfung, ſo daß Zweydeutigkeit der Worte eine nothwendige Eigenſchaft jeder Sprache des gemeinen Lebens ſeyn wird. Aus dieſer muß aber der Philoſoph ſchöpfen, und es gehört daher Vorſicht dazu, um ſich anfangs von derſelben nicht täuſchen zu laſſen, und endlich die Wiſſenſchaft davon zu befreyen. Endlich ſind dieſe Gegenſtände der Anthropologie, auf welchen der Mechanismus des empiriſchen Denkens bey der Spekulation beruht, ſelbſt noch ſo wenig bekannt, daß wol nur der kleinere Theil der Philoſophen in dieſem Gebiete mit Selbſtbewußtſeyn ſeiner Thätigkeit arbeitet. So ſteht die Sache bloß für das richtige Verfahren eines einzelnen Kopfes, kein Wunder alſo, daß ſo viel verwirrtes, andern unſinnig oder widerſprechend ſcheinendes in dieſen Unterſuchungen zum Vorſchein gekommen iſt, ſeitdem einmal ein groſer Mann darauf hingeführt hat, und eine Menge unvorſichtiger, ohne Kenntniß der Sache und ihrer eignen Kräfte, ihm nachgingen.

Aber noch nehmen dieſe Schwierigkeiten zu, wenn es Einigkeit und Uebereinſtimmung mehrerer Philoſophen über dergleichen Unterſuchungen gibt. Sich über Gegenſtände der Art mitzutheilen, iſt vielen Schwierigkeiten unterworfen. Die Vorſtellungen ſind anſchaulich, aber jeder kann nur in ſich ſelbſt ſehen, jeder ſieht ſeinen eignen Regenbogen. Die Demonſtrationen, welche oft dem Beobachter nur ſchwer für ſich ſelbſt zulangen, laſſen ſich gar nicht mittheilen. Das einzige Mittel der Mittheilung iſt wieder die Sprache, deren Gebrauch ſchon für jeden für ſich ſchwierig war, hier es aber um ſo mehr wird, indem in den feinern Unterſcheidungen jeder Kopf ſeine eigne Sprache hat, nachdem ſich bey ſeiner individuellen Anſichtsart die Zergliederungen ſo oder ſo modificirt haben.

Es kommt hier bey jeder vorläufigen regreſſiven, alſo ins Gebiet der Kritik gehörigen, Unterſuchung alles auf die Zergliederung der in der Erfahrung aufgefundenen Begriffe an, aus deren Verallgemeinerung man das Syſtem der Begriffe für die Metaphyſik bildet. Aber eben dieſe Abſtraktion läßt ſich auf mannigfaltige Weiſe anſtellen, hier weichen die Köpfe am leichteſten auseinander.

Die individuelle Verſchiedenheit nach welcher ſich die Vorſtellungen im allgemeinen in dem Gedächtniß eines Menſchen kombiniren, hat ſchon großen Einfluß auf das Syſtem der Abſtraktionen ſeines Kopfes, indem bey jedem ſchon die natürlichen Zergliederungen nach der andern Verwandſchaft oder Verſchiedenheit ſeiner Vorſtellungen ſich anders modificiren werden. Hier kommt nun noch dazu, daß aus dieſer verſchiedenen Grundlage erſt durch künſtliche Zergliederung das Syſtem der philoſophiſchen Begriffe entſtehen ſoll. Naturlich gibt es alſo hier noch mehr Gründe der Verſchiedenheit. Jeder Kopf muß ſich in gewiſſer Rückſicht nach ſeinem erſten Lehrer, ſey dieſer ein einzelner Mann, oder eine Schrift, oder ein ganzes Studium mehrerer Männer und Schriften richten, denn die Ordnung, in welcher hier einmal die Theilvorſtellungen bey ihm das erſtemal geſondert werden, wird auf jede weitere Bearbeitung Einfluß behalten. Das Schwören auf die Worte des Lehrers iſt hier eine ſehr natürliche, faſt unvermeidliche Sache.

Das menſchliche Abſtraktionsvermögen iſt in ſeinen Aeuſſerungen unendlich willkührlich — dies iſt ein Satz, deſſen Wichtigkeit in dieſen Unterſuchungen der ſcharfſinnige Plattner ſehr richtig bemerkt hat. Es folgt hier jeder Philoſoph derjenigen Eintheilung der Begriffe, welche er für die zweckmäßigſte hält, und wenn er richtig zergliedert, ſo erhalten wir dadurch mehrere gültige Syſteme metaphyſiſcher Begriffe. Allein dem ungeachtet könnte eins das zweckmäſſigſte, das der Wiſſenſchaft einzig gehörige ſeyn. Es iſt viel willkührliches in unſern Zergliederungen, aber demungeachtet gibt es Geſetze für dieſelben.

Dieſe Geſetze der Zergliederung ſind zweyerley; natürliche in der Beſchaffenheit des Gemüthes gegründete und daher nothwendige, und dann willkührliche, welche die Kunſt vorſchreibt, um das Syſtem der Begriffe einer Wiſſenſchaft zu bearbeiten. Wenn ich hier bey den erſtern verweile, ſo thue ich es, weil ich glaube, daß ihre Kenntniß uns einige

Phänomene der neueſten Philoſophie erklärt, und die Fehler deutlicher macht, welche einige der neueſten Philoſophen hauptſächlich in Rückſicht der andern begangen haben.

Es gibt einen natürlichen Gang der Abſtraktion, oder dieſe iſt an Geſetze gebunden, welche die Natur ſelber ihr vorſchreibt, die wir alſo zwar nicht überſchreiten können, auf die wir aber achten müſſen, wenn wir nicht in Rückſicht ihrer uns Fehlern ausſetzen wollen. Das Grundgeſetz der natürlichen und unwillkührlichen Abſtraktion iſt: In ähnlichen Vorſtellungen, welche im Gemüthe zugleich verſtärkt werden, wird das ihnen gemeinſchaftliche mehr als die Unterſcheidungen verſtärkt, und kann alſo abgeſondert percipirt (innerlich wahrgenommen) werden. Nach dieſem Geſetz erzeugen ſich von ſelbſt abgezogene Vorſtellungen, dieſe werden mit Worten bezeichnet, und ſo erhalten wir Begriffe. Hieraus ſieht man ſogleich, daß eine natürliche Ueber- oder Unterordnung der Vorſtellungen ſtatt finden wird. So wie nemlich einzeln Theilvorſtellungen in dem Ganzen unſrer Erfahrungen öfter als daſſelbe in verſchiedenen Verbindungen oder als das unterſcheidende in einer derſelben vorkommen, ſo werden die erſtern abgeſondert in abſtracto als allgemeine Vorſtellungen, die letztern hingegen nur als Unterſcheidungsmerkmahle gedacht.

Hierbey iſt nun freylich manches individuell, es gibt aber auch Vorſtellungen genug, welche nach der Natur des menſchlichen Gemüthes nur in der einen oder andern Qualität vorkommen können. So ſind die Formen der ſynthetiſchen Einheit, z. B. die allgemeinen Vorſtellungen von der Ausdehnung, welche in allem mannigfaltigen daſſelbe bleiben, von der erſtern Art, die letzten empiriſchen Unterſchiede in der Empfindung aber von der andern.

Dadurch wird mancher Streit des gemeinen Menſchenverſtandes mit der philoſophirenden Vernunft veranlaßt. Erſtlich ſind die Abſonderungen im gemeinen Denken, beſonders die abſtraktern nicht klar und beſtimmt genug für den Philoſophen. Seine Trennungen bilden ſich zwar auch für den gemeinen Menſchenverſtand: dieſer bekommt aber immer nur den oder jenen Theil des mannigfaltigen unter einem philoſophiſchen Begriff enthaltenen in einer innern Wahrnehmung zuſammen; oder noch häufiger, er erhält dieſe künſtlichen Begriffe nur mit dieſen oder jenen Nebenvorſtellungen verbunden, der Begriff wird ſich alſo daraus auch nur unrein und unbeſtimmt ausſcheiden, oft mit zu viel, zuweilen wol auch mit zu wenig Merkmahlen.

Dann ſind aber auch die Abſonderungen des Philoſophen auſſer ihrer gröſſern Schärfe, vielleicht nicht immer die natürlichſten, ja ein philoſophiſcher Lehrer muß ſich ſogar in Acht nehmen, nicht ganz unmögliche Abſonderungen zu fordern. Im erſtern Fall muß nothwendig dem gemeinen Menſchenverſtand Zwang angethan werden, z. B. um die Bedingung der Zeitverhältniſſe aus dem Begriff der Exiſtenz wegzubringen, und er kann alsdann wol auch zu früh über Abſurdität klagen, indem die philoſophirende Vernunft doch nicht nur trennt, um zu trennen, ſondern nach Zwecken trennt.

Um ſo mehr muß man ſich aber hüten, nicht in den zweyten Fehler ſelbſt zu verfallen. Dies kommt weit leichter vor, als es auf die erſte Anſicht ſcheint. Wir denken die allgemeinen Vorſtellungen nicht für ſich, ſondern durch Zeichen, da iſt nun eine Unterſcheidung oder irgend eine andere Operation mit den Zeichen immer noch möglich, wo die Vorſtellungen dieſelbe ſchon nicht mehr zulaſſen; können wir ja doch die Zeichen noch kombiniren, wo die Vorſtellung widerſprechend iſt, z. B. einen viereckigen Kreis benennen. So können wir denn bloße Worte behalten, wo wir unſerm Ziel am nächſten zu ſeyn wähnen.

Wir können als Beyſpiel zu dieſem wol aus den Geſichtsvorſtellungen den Begriff der Farbe auch den der gelben oder grünen Farbe abſtrahiren. Aber dasjenige Merkmahl, welches zum Begriff der Farbe hinzukommen muß, um dieſe als gelbe Farbe zu beſtimmen, welches doch ſtatt findet, indem dadurch eben gelbe Farbe von der Farbe überhaupt unterſchieden wird, und eben ſo die beyden Merkmahle, welche das grüne und gelbe unterſcheiden, können wir nicht für ſich abgeſondert, ſondern nur als Unterſcheidungsmerkmahl mit dem anhängenden Begriffe des Geſchlechtes, hier als Farbe denken. Denn immer, wenn dieſe Empfindungsvorſtellungen vorkommen, kommen ſie in der Verbindung nur als das unterſcheidende vor. Demungeachtet ſind dieſe Merkmahle für ſich da, und könnten wir ſie abgeſondert für ſich denken, ſo würden ſie ſich auch ohne logiſchen Widerſpruch mit Begriffen verbinden können, denen der Begriff der Farbe nicht zukommt, ſo wie wir manchmal ſagen: dies ſchmeckt wie jenes riecht. Die Aufgabe, ein ſolches Merkmahl in abſtracto zu denken, wäre alſo nichts widerſprechendes, aber doch unmöglich, ihr nachzukommen. Bey Vorſtellnngen der äuſſern Wahrnehmung, wo die Bilder der Einbildungskraft beſtimmt genug ſind, wird nun wol nicht leicht jemand einen ſolchen Mißgriff thun. Ganz anders ſieht es aber mit der innern Erfahrung aus. Hier ſind die Bilder weit unbeſtimmter, und die abſtrakteren Vorſtellungen weit ſchwerer aufzufaſſen. Dem ungeachtet werden dergleichen Vorſtellungen, beſonders in den neuern philoſophiſchen Unterſuchungen ſehr oft gebraucht: kein Wunder alſo, wenn ſie zu mannigfaltigen Fehlern und Täuſchungen der Art Anlaß gegeben haben.

Abſtraktere aus innerer Erfahrung abzuleitende Begriffe, wie ſtreben, fühlen, wollen, denken u. ſ. w. werden faſt nur durch ihre Zeichen gedacht. Ein jeder Philoſoph braucht ſie aber, und muß ſie ſich beſtimmt denken. Wir müſſen alſo hier mit der größten Vorſicht einer behutſamen, zergliedernden Methode folgen, um die natürlichſten Verhältniſſe der Abſtraktion beyzubehalten, wovon die neuern Bearbeiter der Anthropologie vortrefliche Proben gegeben haben. Dagegen enthält die ſynthetiſche Methode die Aufgabe, wie abſtrahirt werden ſoll, ſchon in ſich, wird ſie alſo im mindeſten voreilig angewandt, ja wenn nur überhaupt bey dem jetzigen Zuſtand dieſer Unterſuchungen ein Schriftſteller ſich unmittelbar derſelben bedient, ohne ſich auf die beſtimmteſte Weiſe auf vorhergemachte Zergliederungen zu beziehen, ſo läuft man Gefahr, und es iſt faſt unvermeidſich, ſich mit ſcharfſinnigen Unterſuchungen zu täuſchen, und nichts als leere Worte zu erhalten. Da aber die ſynthetiſche Methode oft für den Lehrer viel behaglicher iſt, ſo möchte es wol vorzüglich hierauf beruhen, daß in Beſtimmung dieſer Begriffe ſo viel Widerſpruch ſtatt findet. Wir finden es hier leicht erklärlich, wie auch ein ſcharfſinniger Kopf dazu verleitet werden kann, ein widernatürliches, ſinnloſes Syſtem zu behaupten. Wer alſo auf ſynthetiſchem Wege in dieſen der Philoſophie mit der Anthropologie gemeinſchaftlichen feinern Unterſuchungen fortſchreitet, der mag ſich immer vorſehen, daß dies nicht ſein Fall werde. Er muß aber diesfalls bey der Prüfung ſeines Syſtems immer bedenken, daß er, um einen ſolchen Fehler zu entdecken, einen Geſichtspunkt auſſerhalb dieſes Syſtems bedarf, und daß alle innere Einheit und Konſequenz keinen Beruhigungsgrund enthalten kann, wo ein Fehler in der Methode ſelbſt zu befürchten iſt, nach welcher dieſes Syſtem aufgeführt wurde.

So viel über die natürlichen Geſetze der Abſonderung.

Auſſer dieſen gibt es Regeln, welche die Kunſt der Abſonderung unſerer Begriffe vorſchreibt, wenn es darum zu thun iſt, das Syſtem der Begriffe irgend einer Wiſſenſchaft aufzuſtellen. Es iſt in unſerer Abſtraktion viel willkührliches, und es kommt alſo darauf an, was für mannigfaltiges wir in einem Begriff zuſammenfaſſen, und mit einem eignen Nahmen benennen wollen. Im gemeinen Leben beſtimmt uns die Sprache ſelbſt, der Sprachgebrauch dieſes, wir müſſen dieſem folgen. Aber der Wiſſenſchaft ſind ſeine Zergliederungen und Benennungen oft nicht beſtimmt genug, ja ſie fordert auch eigene, die ſie ſich erſt ſelbſt machen muß. Hiezu müſſen die Regeln in der Methodenlehre einer Wiſſenſchaft ſchon enthalten ſeyn. Eine Wiſſenſchaft, welche von ihrem Urſprunge her der ſynthetiſchen Methode folgen darf, hat es darin ſehr leicht, ſie ſetzt ſich ihre Begriffe ſelbſt willkührlich aus Merkmahlen zuſammen, ſie erſchafft ſich ihre Sprache erſt ſelbſt, und gibt uns für jeden Begriff auch ſogleich ein anſchauliches Schema, das uns ſeine Bedeutung ſichert, indem es uns den Gegenſtand deſſelben im allgemeinen aufweiſt. Wir haben es hingegen hier mit der Philoſophie zu thun, der es lange ſo gut nicht wird. Sie muß ihre Begriffe erſt aus dem Stoffe der Erfahrung herausziehen, und kann ſich ihnen oft nur allmählig nähern. Auſſer der Ueberwindung dieſer Schwierigkeiten aber kommt es hier vor allen Dingen darauf an: eine Regel zu finden, nach welcher wir das mannigfaltige unſrer Vorſtellungen für Philoſophie ordnen und benennen wollen, und ein Mittel zu finden, dieſe Regel allgemeingültig zu machen. Sonſt bekommen wir mehrere verſchiedene Klaſſifikationen dieſer Begriffe und mehrere philoſophiſche Sprachen nebeneinander, hier eine Kantiſche, dort eine Plattneriſche Tafel der Urtheile, und jede kann fehlerfreye Zergliederungen enthalten, aber nicht nach einerley Princip und folglich nicht zu einer Sprache.

Auf dieſes Princip kommt alſo hier alles an, und da ſcheint mir, einem Schüler von Kant, nach der Erſcheinung der Kritik die Sache ſo zu ſtehen. Der natürlichſte Vereinigungspunkt für die Begriffe der Metaphyſik muß in der Anthropologie geſucht werden. Das Princip, was unſre Zergliederungen leiten muß, iſt für die Metaphyſik ein anthropologiſches. Kant fand, daß Erkenntniß a priori, wie die philoſophiſche aus dem Gemüth ſelbſt entſpringt, alſo auch nach den Grundbeſchaffenheiten ſeiner Vermögen aus verſchiedenen Quellen fließen müſſe; er ging bis auf die Grundbeſchaffenheit der Spontaneität unſers Erkenntnißvermögens, des Verſtandes zurück, fand, daß dieſe in der urſprünglichen transcendentalen Apperception der Einheit des reinen Selbſtbewuſtſeyns beſtehe, und den Verſtand zu einem Vermögen der Verbindung mache, daß alſo ſynthetiſche und analytiſche Einheit nur verſchiedene Aeuſſerungen der nemlichen Kraft wären, und alſo erſtere auch ihren Formen nach aus den reinen logiſchen Formen des Urtheils entwickelt werden könne.

Hierin bezieht er ſich auf die anthropologiſche Grundlage dieſer Begriffe, allein er ſtellt die Sätze nicht ſo dar, wie ihr Zuſammenhang in der Anthrogologie iſt, von dieſer Seite her müßte er alſo noch mehr aufgeklärt werden, um hoffen zu können, uns mit mehrern Denkern über dies Princip zu vereinigen. Könnte man ſich dann über ein ſolches Princip vereinigen, nach welchem nur eine Art der Zergliederung als für das Syſtem gültig anerkannt wird, ſo erhielte man zugleich den Vortheil, daß durch daſſelbe das Syſtem der metaphyſiſchen Begriffe nicht nur ſtückweis, ſondern mehr im Ganzen überſehen würde, ja die Hinleitung zu den allgemeinſten Begriffen von Gegenſtänden der Anthropologie her würde dem Ganzen mehr Anſchaulichkeit geben, und man könnte daher viel leichter hoffen, auch die übrigen Schwierigkeiten der Abſtraktion zu überwinden. Ehe dies Princip aber aufgezeigt iſt, und zwar mit hinlänglicher Deutlichkeit, ſo können wir keinem Philoſophen unmittelbar zumuthen, einem Syſteme metaphyſiſcher Begriffe, und ſomit wol auch einer Metaphyſik überhaupt den Vozug zu geben, indem jeder wol Gründe haben wird, ſeine Unterſcheidungen für die zweckmäßigern zu halten.

B. Die kritiſche Methode iſt Geſetz für alle Spekulation überhaupt.

1) Was geſchieht eigentlich durch die Suppoſition der kritiſchen Methode an die Stelle der dogmatiſchen?

Wir haben bisher die kritiſche Methode in der Philoſophie der dogmatiſchen entgegengeſtellt. Kritik iſt nicht Philoſophie, ſondern nur das philoſophiren, um zur Philoſophie zu gelangen, entweder nur für ſich ſelbſt, oder um die Wiſſenſchaft überhaupt erſt aufzufinden, und es iſt der Fehler, welchen ſie dem Dogmatismus vorwirft, eben, daß dieſer gleich Philoſophie liefern will, ohne erſt philoſophiren zu lehren. Philoſophiſche Erkenntniß war aber überhaupt diejenige, welche den Gegenſtand der Spekulation, d. h. des freyen Nachdenkens, in dem ſich die Vernunft ſelbſt überlaſſen iſt, ausmacht. Die Kunſt zu philoſophiren iſt alſo zugleich auch die Kunſt zu ſpekuliren überhaupt, und was hier zum Vorzug der kritiſchen Methode vor der dogmatiſchen für die Philoſophie geſagt wurde, das muß auch in weiterer Ausdehnung für das ganze Gebiet der Spekulation auch in ſeinen angewandteren Theilen gelten. Philoſophie iſt für ſich das freye Eigenthum der Vernunft und der Spekulation in unſerer Erkenntniß, allein ſie findet Anwendungen auch in vielen empiriſchen und poſitiven Wiſſenſchaften. So weit nun hier die Spekulation in engerer Bedeutung, das erkennen bloß durch Begriffe ſich zeigt, ſo weit gehen auch die Anſprüche der kritiſchen Methode. Nicht nur für Philoſophie, ſondern für jede Wiſſenſchaft, in der es Theorie gibt, für theoretiſche Naturwiſſenſchaft mit allen ihren Zweigen, oder für theoretiſche Rechtswiſſenſchaft muß das gleiche Geſetz gelten.

Wir wollen das Verhältniß der kritiſchen und dogmatiſchen Methode in der größten Allgemeinheit betrachten.

Das dogmatiſche Verfahren iſt ſeinem Weſen nach, und nicht nur in ſeiner fehlerhaften Anwendung, dasjenige, welches vom Princip, vom allgemeinen, von der Einheit in der Bearbeiung irgend einer Wiſſenſchaft ausgeht, es beſteht in bloßen Ableitungen ausgegebenen Principien und Grundſätzen aus der Subſumtion unter ein gegebenes allgemeines. Das kritiſche Verfahren beſchäftigt ſich hingegen immer zunächſt mit den Einzelnen mannigfaltigen Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt, es braucht die Einheit des Syſtems nur als ein Regulativ, um erſt Wiſſenſchaften zu produciren, das allgemeine zum beſondern hinzuzufinden, ſein Weſen beſteht in einer Beurtheilung gegebener Thatſachen, nach irgend einem gegebenen Regulativ. In der Phyſik zum Beyſpiel iſt es der Wahlſpruch des Dogmatismus: Unter dieſer Vorausſetzung läßt ſich alles leicht erklären, dagegen der Kriticismus alle Vorausſetzungen zu vermeiden ſucht, und nicht eher Erklärungen verlangt, bis ſie ſich aus der reinen Vergleichung der Thatſachen von ſelbſt ergeben. In grellem Lichte zeigt dieſen Unterſchied die Euleriſche Theorie des Magnetismus und Franklins Theorie der Electricität. Oder in der poſitiven Theorie des Rechtes iſt es Lieblings Maxime des Dogmatikers jeden Titel der Herrſchaft einer Definition zu unterwerfen, dagegen der Kritiker vorzüglich die Entſcheidungen oder den Rechtsgebrauch im Einzelnen und alle Verhältniſſe des Einzelnen beurtheilt und durch dieſe erſt auf allgemeine Beſtimmungen führt.

Das dogmatiſche und kritiſche Verfahren ſtehen ſich alſo wie Ableitung und Beurtheilung, wie Subſumtion und Vergleichung einander entgegen. Die Thätigkeit des Dogmatismus gehört der ſubſumirenden, die des Kriticismus der reflektirenden Urtheilskraft.

Alle Thätigkeit im ſpekuliren gehört dem logiſchen Vermögen des Verſtandes. Unter dieſen iſt aber die Urtheilskraft das eigentlich belebende Princip, indem ſie erſt das Verhältniß des allgemeinen und beſondern in unſern Vorſtellungen beſtimmt, weswegen ſie auch nicht belehrt, ſondern nur geübt werden kann. Ihre Aufgabe iſt zweyfach, einmal in der Bildung von Begriffen und in der Auffindung von allgemeinen Geſetzen die Vorſtellungen des allgemeinen erſt zu erzeugen, denn gegeben wird uns unmittelbar nur das Einzelne, jede allgemeine Vorſtellung wird erſt durch eigne Thätigkeit des Verſtandes für ſich vorgeſtellt; zweytens das beſondere dem gegebenen allgemeinen unterzuordnen. Die erſtere Funktion gehört der reflektirenden, die andere der ſubſumirenden Urtheilskraft. Die gewöhnlichen Formen der Logik in der Vorſtellung von Urtheilen und Schlüſſen enthalten nur eine Vorſtellung der Unterordnung eines beſondern unter ein gegebenes allgeines, ſie beſtimmen alſo nur die Geſetzmäßigkeit der ſubſumirenden Urtheilskraft, denn jedes Urtheil ſetzt in ſeinem Prädikat, jeder Schluß in ſeinem Oberſatze ſchon eine gegebene allgemeine Vorſtellung voraus. Dagegen gehören z. B. die Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe, die Vergleichung und Unterſcheidung überhaupt, oder die Abſtraktion der reflektirenden Urtheilskraft. Es fällt in die Augen, daß das eigentlich thätige in der Urtheilskraft ſelbſt die reflecktirende Urtheilskraft iſt,

daß

das Geſchäft der ſubſumirenden iſt eine mittelbare Thätigkeit, worin eigentlich nur die Produkte der Reflexion wiederholt werden. Nur die durch reflektirende Urtheilskraft erſt gebildeten Begriffe und allemeinen Geſetze können durch die ſubſumirende Urtheilskraft weiter angewandt werden. Die ſubſumirende Urtheilskraft iſt nur in Abhängigkeit vom Verſtande, als dem Vermögen der Regeln thätig durch Ableitung von ſeinen Regeln; die reflektirende hingegen bildet eigentlich erſt dieſen Verſtand durch ihre Selbſtthätigkeit, indem ſie ihm die Regeln ſelbſt gibt.

Wenn man gemeinhin dem todten Mechanismus des logiſchen Verſtandes Anſchauung oder Vernunft entgegenſetzt, oder dem todten Schluß ein lebendiges Gefühl, ſo iſt damit eigentlich immer nur der Unterſchied in der Thätigkeit der ſubſumirenden und der reflektirenden Urtheilskraft gemeint. Ich ſuche dies an dem Unterſchied einer Erkenntniß durch Gefühl oder durch Schluß deutlicher zu machen. Wir finden oft unmittelbar etwas wahr oder falſch, ohne es ganz einzuſehen oder ohne uns genau Rechenſchaft geben zu können, warum wir es ſo finden. Dies ſchreiben wir gemeinhin dem Gefühle zu. Man darf aber hier nicht meinen, daß wir uns dabey auf Empfindung d. h. auf den Sinn berufen — nicht dieſer ſondern der Verſtand thut den Ausſpruch, der Unterſchied iſt einzig ob ich, wenn ich ein Urtheil fälle mir dieſes Urtheils unmittelbar bewußt werde, oder ob ich mir auch der Urtheile, aus denen es folgt, noch bewußt bin. Im erſten Falle gebe ich nur mein Gefühl als Grund des Urtheils an. Das Vermögen, ſo durch Gefühl zu urtheilen nennen wir im allgemeinen Wahrheitsgefühl und wenden es beſonders beym moraliſchen Gefühl und beym Gefühl für Schönheit an. Wenn wir den ſittlichen Werth einer Handlung oder die Schönheit eines Gegenſtandes beurtheilen, ſo berufen wir uns dabey meiſtentheils auf das Gefühl, aber doch ſo, daß wir in Rückſicht des Werthes einer Handlung doch immer noch zugeben, es müßten ſich vollſtändige Gründe zur Rechtfertigung unſere Urtheils angeben laſſen, wenn wir auch jetzt nicht im Stande wären ſie zu entwickeln. Im Gegentheil bey der Beurtheilung der Schönheit z. B. eines Kunſtwerks geben wir zwar auch zu, daß ſich vieles zur Berichtigung des Urtheils wird ſagen laſſen, daß aber zuletzt doch nur ein Gefühl werde den Ausſpruch thun müſſen, indem ich mit allen Begriffen der Welt niemand ein Urtheil über Schönheit werde aufnöthigen können, wenn er mir nicht ſchon mit ſeinem Gefühle entgegen kommt.

Aber in allen dieſen Fällen iſt es doch niemals der Sinn, ſondern jederzeit der ſelbſtthätige Verſtand, welcher den Ausſpruch thut. Der Schluß enthält die Erzeugung eines Urtheils mittelbar aus andern und zwar ſo, daß ich mir des Aktes dieſer mittelbaren Vorſtellung ſelbſt wieder bewußt bin. Das Gefühl hingegen erzeugt ſeine Urtheile unmittelbar. Man ſieht leicht, daß hierin nur ein Verhältniß zum innern Sinne und zur innern Wahrnehmung der Vorſtellungen liegt, wie weit ich mir nemlich jedesmal meiner Thätigkeit wieder bewußt bin.

Das Urtheilen durch Gefühl iſt in dieſer Rückſicht eigentlich von zweyerley Art. Es bezieht ſich einmal auf die Mittelbarkeit der logiſchen Vorſtellungsart überhaupt und auf das Eigenthümliche der Urtheilskraft; oder es beruht nur auf dem Grade, wie weit ich mir eben jetzt der Gründe eines Urtheils bewußt bin. Wenn ich jetzt eben ein Urtheil fälle, ſo kann ich nicht immer jedes Urtheil nach deutlich gedachten Schlußketten aus höheren Urtheilen bis zum Princip hinauf ableiten, ſondern es gibt irgend einen Theil der Schlußkette, wo ich mir der Prämiſſen jetzt unmittelbar bewußt bin und aus dieſen folgere. Oder wol gar die Prämiſſen fallen mir alle im Gemüthe zuſammen, ich werde mir ihrer zwar nicht einzeln bewußt, aber aus der dunkeln Vorſtellung derſelben können wir doch einen richtigen Schlußſatz ziehen, der alsdann ein Ausſpruch des Gefühls genannt wird. Hierher gehört die eben erwähnte Würdigung des moraliſchen Werthes einer Handlung und beſonders dasjenige, was man praktiſchen Takt oder praktiſches Gefühl nennt; wo jemand der hinlängliche Stärke der Urtheilskraft beſitzt und Uebung damit verbindet, in verwickelten Fällen doch auf den erſten Anblick der Sache zu urtheilen weiß und nun leichtlich richtiger entſcheidet, als wenn er mit vieler Mühe darum herum geſchloſſen hätte; wie z. B. ein Arzt, der nach wenigen Fragen den Zuſtand eines Kranken genau zu beurtheilen weiß oder ein Naturforſcher, der bey verwickelten Verſuchen, die er das erſtemal anſtellt, doch ſchon den Erfolg voraus anzugeben weiß, indem er ſich viele Analogien dunkel denkt, die er vielleicht nicht einmal im Stande wäre ſich alle auf der Stelle klar zu machen. Ein ſolches Gefühl muß am beſtimmteſten da ſprechen, wo, wie beym moraliſchen Gefühl, alle Beſtimmungsgründe des Urtheils der Vernunft ſelbſt gehören, ſie alſo alsdann alle zur Beſtimmung meines Urtheils mitwirken, dagegen, wenn ich mir die Prämiſſen in Schlußketten erſt einzeln denken will, vielleicht manche vergeſſen werden können und ſo ein irriges Reſultat herauskommt. Aber wenn dieſes Gefühl ſich einmal täuſcht, ſo iſt, da ſeine Thätigkeit nicht in die Beobachtung fällt, der Fehler auch weit ſchwerer zu finden.

Die zweyte Art des Gefühles ſollte auf der Mittelbarkeit der logiſchen Vorſtellungsart und dabey auf dem Eigenthümlichen der Urtheilskraft ſelbſt beruhen. Selbſt der ſubſumirenden Urtheilskraft muß zur Unterordnung des Falls unter eine gegebene Regel eine unmittelbare Thätigkeit zukommen. Nur der Verſtand kann belehrt werden, indem man ihm allgemeine Regeln gibt. Wenn nun eine Regel gegeben iſt, ſo kann ich wol auch wieder eine neue geben, welche lehrt, wie nach dieſer verfahren werden muß, aber endlich muß ich doch einmal nach einer wirklich unmittelbar verfahren, d. h. Urtheilskraft ohne einen vermittelnden Verſtand brauchen. Die Urtheilskraft gelangt alſo hier immer unmittelbar zu der ihr eigenen Vorſtellung und wird deßhalb ſelbſt Gefühl genannt. Als ſubſumirende Urtheilskraft ſetzt ſie aber dabey immer ſchon eine mittelbar vorgeſtellte anders woher gegebene Regel voraus, in Rückſicht welcher ſie ihre eigne Thätigkeit erſt zeigen kann. Die reflektirende Urtheilskraft hingegen hat es nur mit der unmittelbaren Thätigkeit des Verſtandes zu thun. Beſonders nennen wir daher das Vermögen der Beurtheilung Gefühl, wo nur nach Principien der Urtheilskraft ſelbſt geurtheilt wird, welche dem Verſtande nicht als allgemeine Regeln gegeben werden können. Dies iſt bey aller Beurtheilung von Luſt und Unluſt, ganz vorzüglich aber bey unſern Urtheilen über Schönheit der Fall, indem dieſe ſich gar nicht in Begriffe zerſpalten laſſen, ſondern auf einer unmittelbaren Funktion der Urtheilskraft beruhen.

Das mechaniſche in der Thätigkeit des Verſtandes beſteht alſo eigentlich in der Wiederhohlung ſeiner Vorſtellungen durch vollendete Begriffe und allgemeine Geſetze, die ſubſumirende Urtheilskraft braucht daher überall, wo ſie ſich zeigen ſoll ſchon die Vorausſetzung dieſes Mechanismus; die reflektirende greift dagegen die unmittelbaren Thätigkeiten des Verſtandes ſelbſt auf. Ohne Reflexion kann unſre Vernunft ihrem Weſen nach nicht thätig ſeyn, die Reflexion überhaupt iſt daher nicht das mechaniſche der logiſchen Thätigkeit, ſondern dieſes beſteht in der todten Anwendung gelernter Begriffe für die Subſumtion, anſtatt eines freyen, ſelbſtthätigen Gebrauches der reflektirenden Urtheilskraft. Wer alſo gegen den unfruchtbaren Mechanismus des logiſchen Verſtandes ſpricht und irgend ein anderes Princip an deſſen Stelle fordert, der verſteht ſich ſelbſt nicht recht, wenn er damit etwas anders verlangt als die reflektirende Urtheilskraft an der Stelle der bloß ſubſumirenden zu gebrauchen.

Der Gegenſatz der ſubſumirenden und reflektirenden Urtheilskraft traf aber mit dem der dogmatiſchen und kritiſchen Methode zuſammen; der letztere wird ſich alſo auch nach erſterem beurtheilen laſſen.

Die Suppoſition der kritiſchen Methode an die Stelle der dogmatiſchen iſt alſo eigentlich Vertauſchung des Gebrauches der ſubſumirenden Urtheilskraft mit dem der reflektirenden. Der ſubſumirenden Urtheilskraft wird das Princip gegeben, dem ſie unterordnet, hier iſt alſo leicht zu begreifen, wie ſie zum Syſtem einer Wiſſenſchaft gelangt. Wir fordern aber anſtatt derſelben, eben weil die Principien in ſpekulativen Wiſſenſchaften nicht das gegebene ſind einen unabhängigen Gebrauch der reflektirenden Urtheilskraft, wornach ſoll nun dieſe verfahren, um zu jenen Principien zu gelangen, was beſtimmt die Geſetzmäßigkeit ihrer Thätigkeit?

Inhalt und Gegenſtand kommen in unſre Erkenntniß nur durch vereinzelte mannigfaltige Anſchauungen, welche die Urtheilskraft nicht ſogleich unter ſchon fertig liegende Geſetze ſubſumiren kann, ſondern denen ſie vielmehr dieſe Geſeze ſelbſt erſt abfragen ſoll. Aber neben dieſem mannigfaltigen Inhalte wird uns denn doch die Idee der Einheit und Geſetzmäßigkeit im allgemeinen durch die bloße für ſich freylich leere Form der Vernunft gegeben.

Hierdurch werden zwey verſchiedene Verfahrungsarten beſtimmt um Erkenntniſſe unter der wiſſenſchaftlichen Form der ſyſtematiſchen Einheit darzuſtellen. Einmal gehen wir von den a priori gegebenen allgemeinen und nothwendigen mathematiſchen und metaphyſiſchen Geſetzen der Einheit aus und geben dieſe der ſubſumirenden Urtheilskraft als allgemeine Regeln unter denen und durch die ſie die beſondern Fälle beſtimmen ſoll. Dieſes wäre der eigentlich progreſſive Fortſchritt des Syſtems vom allgemeinen zum beſondern. Weil aber unſre Erkenntniß vom Einzelnen im Mannigfaltigen ausgeht, ſo müſſen z. B. die phyſiſchen Erklärungen der Erſcheinungen aus mathematiſchen und metaphyſiſchen Geſetzen oft ſo weit vom gegebenen abſtehen, daß wir ſie unmöglich gleich in der Subſumtion unter die höchſten Geſetze von denen ſie Folgen ſind zu erkennen vermögen, indem beſonders die mathematiſchen Kombinationen, um zu ihnen zu gelangen, ſich ins Unendliche verwickeln können. Daher gehen wir hier umgekehrt vom einzelnen gegebenen aus, indem die reflektirende Urtheilskraft nur überhaupt die allgemeine Geſetzmäßigkeit alles zu gebenden Mannigfaltigen poſtulirt, und nun die Folgen derſelben im untergeordneten aufſucht, um ſich dann rückwärts wieder den höchſten, hier a priori ſchon bekannten Geſetzen zu nähern. Wir gehen z. B. in der Experimentalphyſik von den einzelnen Verſuchen über Galvanismus, Elektricität und Magnetismus aus, ſuchen die vielen hier erhaltenen Thatſachen auf wenige allgemeine Geſetze zurückzuführen und vereinigen ſie endlich alle in der Analogie des Verhältniſſes der Polarität. Gelänge es nun ſie alle als Polaritätserſcheinungen gegeneinander zu erklären, ſo gäbe alsdann die reflektirende Urtheilskraft der ſubſumirenden nur die eine Aufgabe, die Erſcheinung der Polarität überhaupt a priori zu konſtruiren, indem ſie dieſelbe von den a priori gegebenen mathematiſchen und metaphyſiſchen Geſetzen ableitete. Mit dieſer einzigen Konſtruktion a priori würde alsdann dieſer ganze Theil der Phyſik eine vollendete und begründete ſyſtematiſche Einheit erhalten.

Die reflektirende Urtheilskraft hat alſo allerdings ihr eignes Princip in der Idee der Einheit und Nothwendigkeit, aber nicht als ein allgemeines Geſetz, woraus abgeleitet werden ſoll, ſondern nur als eine Maxime, das heißt als eine Vorſchrift für ihre eigne Verfahrungsart, nach der ſie erſt allgemeine Geſetze aufſucht. Ich nenne daher ihre Principien hevriſtiſche Maximen der Urtheilskraft.

Die Principien der reflektirenden Urtheilskraft gründen ſich im allgemeinen darauf, daß unſre Erkenntniß der Natur und ſomit das Bewußtſeyn aller unſrer Erkenntniß überhaupt immer mit dem einzelnen Mannigfaltigen anfängt. Dieſes Mannigfaltige ſteht alsdann freylich jederzeit vermöge der urſprünglichen Einheit der Vernunft unter Geſetzen der ſynthetiſchen Einheit und iſt überhaupt geſetzmäßig beſtimmt, die vollſtändige Erkenntniß deſſelben alſo ein Syſtem oder Wiſſenſchaft. Allein wir werden uns deſſelben nicht in wiſſenſchaftlicher Form bewußt, ſondern müſſen dieſe erſt in das Mannigfaltige hineintragen. Die Principien der Urtheilskraft im Gebiete des Verſtandes ſind alſo hevriſtiſche Maximen, welche in allen gegebenen Erkenntniſſen überhaupt Geſetzmäßigkeit präſumiren und uns dieſe aufzuſuchen anweiſen. Sie ſind alſo das erſte, was aller wiſſenſchaftlichen Thätigkeit der Vernunft zu Grunde liegt; von ihnen gehen wir aus, um überhaupt nur Wiſſenſchaft zu erlangen.

Dieſe Principien ſind alſo nicht ſelbſt ſchon Geſetze, unter denen das Daſeyn der Dinge ſteht, ſondern Maximen, nach denen wir verfahren, um uns der Geſetzmäßigkeit im Daſeyn der Dinge bewußt zu werden. Sie entſpringen aus dem Verhältniß, daß der Verſtand für ſich nur im Stande iſt ſich der Geſetzmäßigkeit im Daſeyn der Dinge ganz im allgemeinen und auch dies nur mittelbar bewußt zu werden; dagegen ihm die Erkenntniß vom Daſeyn der Dinge ſelbſt erſt durch den Sinn gegeben werden muß und dieſe das einzige unmittelbare in unſrer Erkenntniß ausmacht. Daher werden ſie denn im allgemeinſten dahin beſtimmt, daß zwar alles Daſeyn unter allgemeinen Geſetzen ſteht; daß wir aber dieſe Geſetze erſt aufſuchen müſſen und daß das ganze Syſtem der Geſetzmäßigkeit für ſich ohne neben demſelben gegebene Dinge für uns keine Realität hätte. Sie beruhen auf der Trennung des hiſtoriſchen Wiſſens vom rationalen, indem wir uns zwar bewußt ſind, daß alles hiſtoriſche der einzelnen Thatſachen der Erfahrung unter der Bedingung allgemeiner Geſetze ſteht, wir aber nur auf der einen Seite uns des einzelnen gegebenen für ſich, auf der andern mittelbar uns der allgemeinſten Geſetze abgeſondert bewußt werden. Unſre Erkenntniß erfolgt alſo nach einer Inverſion der Reihe der Bedingungen und des bedingten, indem wir meiſtentheils nur regreſſiv vom bedingten zur Bedingung gelangen können.

Die allgemeinen heuriſtiſchen Maximen, nach denen die reflektirende Urtheilskraft verfährt, ſind nichts anders als das Poſtulat der formalen Einheit in unſerer Erkenntniß überhaupt. Dieſe Einheit wird aber durch die Formen der ſyſtematiſchen Einheit oder der logiſchen Vorſtellungsart vorgeſtellt, daher gehen dieſe Maximen auf die Anwendbarkeit der logiſchen Formen überhaupt. Die Anforderung dieſer durchgängigen Anwendbarkeit der logiſchen Formen wird nun durch zwey entgegengeſetzte Maximen ausgeſprochen, die ſich in einer dritten vereinigen.

Einheit und Mannigfaltiges kommen als zwey verſchiedene Elemente in unſrer Erkenntniß zuſammen, ſo daß ohne das Mannigfaltige gar keine Erkenntniß für uns ſtatt fände, ohne die Einheit deſſelben aber keine Vollſtändigkeit in dieſelbe käme, indem die ſubjektive Gültigkeit der Vorſtellungen nie zu einer objektiven Gültigkeit erhoben würde. Einheit iſt immer die Bedingung, unter welcher das Mannigfaltige nur als das bedingte gegeben werden kann. Nun iſt erſtlich die Forderung einer durchgängigen Einheit nichts anders, als das Poſtulat einer jederzeit möglichen Anwendung der logiſchen Formen. Zweytens dieſe durchgängige Einheit kann nur eine ſtetige Einheit des Mannigfaltigen und nicht eine abſolute analytiſche Einheit ſeyn, indem unſre Erkenntniß ohne das gegebene Mannigfaltige keinen Inhalt hat: alſo iſt die logiſche Vorſtellungsart immer nur mittelbar, ſie iſt niemals ſich ſelbſt genug, ſondern ſie ſetzt jederzeit eine unmittelbare ſubjektive Gültigkeit einer Vorſtellung des mannigfaltigen gegebenen voraus.

Drittens die objektive Gültigkeit des Mannigfaltigen findet immer nur durch die Bedingung der Einheit ſtatt; wir erhalten die nothwendigen Beſtimmungen unſrer Erkenntniß unmittelbar durch Principien a priori, welche in allgemeinen Urtheilen eine objektive ſynthetiſche Einheit als allgemeine Bedingung enthalten, unter der das Mannigfaltige ſtehen muß. Es liegen alſo hierin folgende drey Sätze:

In unſrer Erkenntniß läßt ſich alles Beſondere unter dem Allgemeinen der ſyſtematiſchen Einheit zuſammen faſſen.

Zweytens das Beſondere muß ſeiner ſubjektiven Gültigkeit nach unmittelbar für ſich gegeben werden.

Drittens die Wahrheit des Beſondern ſteht in der Reihe der objektiven Gültigkeit immer unter der Bedingung des Allgemeinen. Die Erkenntniß des Beſondern aus dem Allgemeinen gibt in der Reihe der objektiven Gültigkeit unſrer Erkenntniß die Wahrheit des Beſondern als Folge der Wahrheit des Allgemeinen an.

Hierdurch erhalten wir drey allgemeine hevriſtiſche Maximen der reflektirenden Urtheilskraft. u Nemlich eine *Maxime der Einheit*, daß alles irgend zu gebende Mannigfaltige in unſern Erkenntniſſen unter Geſetzen der ſynthetiſchen Einheit zuſammen gehören muß, deren wir uns durch die logiſchen Formen der ſyſtematiſchen Einheit bewußt werden. In dieſer Maxime wird alſo die jederzeit mögliche Anwendung der logiſchen Formen auf das Mannigfaltige der empiriſchen Anſchauung vorausgeſetzt. Die zweyte Maxime iſt hingegen die *Maxime der Mannigfaltigkeit*, daß alle Erkenntniß des gegebenen immer nur vom Mannigfaltigen ausgehen kann, die logiſchen Formen ſich alſo nirgends ſelbſt genug ſind, ſondern immer eine unmittelbar gegebene Erkenntniß vorausſetzen, auf welche ſie ſich erſt anwenden laſſen. Die dritte Maxime endlich folgt der Regel, daß Einheit und mithin auch die ſyſtematiſche, die oberſte Bedingung in unſrer Erkenntniß iſt, um dieſe zur Vollſtändigkeit zu erheben; daß alſo die objektive

Gültigkeit des Beſondern immer als abgeleitet von der des Allgemeinen angeſehen werden muß und daß auf der andern Seite jede Einheit als durchgängige ſynthetiſche Einheit unter dem Geſetze der Stetigkeit ſteht.

In der dritten Maxime wird hier die Bedingtheit aller einzelnen Gegenſtände der hiſtoriſchen Erkenntniß durch die allgemeinen Geſetze der rationalen angenommen und ihre Beſtimmung durch dieſelben in der vollſtändigen Erkenntniß feſtgeſetzt. Zu dieſer Maxime können wir aber erſt durch eine Entgegenſetzung des rationalen und hiſtoriſchen in den erſten zwey Maximen gelangen, indem wir das rationale Intereſſe der Einheit und das hiſtoriſche der Mannigfaltigkeit jedes einzeln für ſich beſorgen.

Die Maxime der Einheit folgt dem rationalen Intereſſe und ſucht alles gegebene Daſeyn in ſeiner Geſetzmäßigkeit zu erkennen, indem ſie es unter allgemeinſten Principien in ſyſtematiſche Einheit ordnet und da, wo nur das Beſondere und Einzelne gegeben iſt regreſſiv zum Allgemeineren bis zum höchſten Princip aufſteigt, oder da, wo in der Reihe von Gründen und Folgen nur die Folgen gegeben ſind, in dieſer rückwärts durch die Folge nach Analogie einer Zweckverbindung zu den Gründen zu gelangen ſucht.

Dagegen begünſtigt die Maxime der Mannigfaltigkeit das hiſtoriſche Intereſſe der Erweiterung unſrer Erkenntniſſe, indem wir uns nach ihr nicht mit der Ableitung der Erſcheinungen von oberſten Geſetzen befriedigen, ſondern nun auch alle einzelnen unter dieſen Geſetzen enthaltenen Thatſachen wollen kennen lernen.

Die Maxime der Einheit iſt es, welche zum Syſtem führt und in allen rationalen Wiſſenſchaften herrſcht, die ihre Gewißheit von dem a priori gewiſſen entlehnen. Die Maxime der Mannigfaltigkeit geht auf das a poſteriori der Erfahrung und ſucht hier Erweiterung unſrer Erkenntniſſe.

Nach dieſen beyden Maximen und ihrer Vereinigung in der dritten kommt alſo alle Wiſſenſchaft und alle Spekulation zu Stande; ihr entgegengeſetztes Intereſſe hat in der Geſchichte der Wiſſenſchaften ſeit jeher durch ihren ſcheinbaren Widerſpruch einen Streit veranlaßt, den Streit der Rationaliſten und Empiriker. So lange nemlich die Vernunft bey der Bildung der Wiſſenſchaften ohne Selbſtbewußtſeyn ihrer Thätigkeit d. h. ohne Kenntniß ihrer eignen Methode verfährt, ſo lange wird ſie, anſtatt das Intereſſe des Empirismus neben dem des Rationalismus beſtehen zu laſſen, in jedem Gelehrten entweder nur dem einen oder dem andern huldigen und ſo das Ganze der Gelehrten in zwey Partheyen Empiriker und Rationaliſten theilen. Dieſelben zwey Partheyen könnte man auch als Syſtematiker und Hiſtoriker einander entgegenſtellen, indem es den Rationaliſten überall nur um Einheit des Syſtems, den Empirikern um Vermehrung unſers geſchichtlichen Wiſſens zu thun iſt. Das Intereſſe beyder Partheyen wird für denjenigen leicht vereinigt, der bey einer kritiſchen Unterſuchung der Vernunft den Urſprung jeder von dieſen Maximen in der Vernunft ſelbſt auffindet und nun ſieht, unter welchen Bedingungen jede von beyden gilt und wie ſie eigentlich neben einander in einem Syſtem zuſammengehören. Sehen wir aber nicht auf dieſen Urſprung und erkennen doch die Gültigkeit einer von dieſen Maximen an, ſo werden wir ſehr leicht, und dies war meiſtentheils der Fall, ihr Weſen als bloße Maximen der reflektirenden Urtheilskraft verkennen und ſie für Geſetze nehmen, welche der ſubſumirenden vorgeſchrieben werden. Die Unterſcheidung dieſer bloßen Maximen für die Reflexion von Geſetzen, unter die unmittelbar ſubſumirt werden ſoll und damit zugleich die Verhütung einer Verwirrung dieſer Maximen mit den konſtitutiven oder auch nur regulativen Geſetzen des Verſtandes wird alſo das weſentliche für die Trennung der kritiſchen Methode von der dogmatiſchen ſeyn. Die Ueberſehung dieſes Unterſchiedes wird der ſtärkſte Rückhalt eines grundloſen Dogmatismus, indem wir alsdann nothwendig gegen die Natur unſers Erkenntnißvermögens dem Verſtand oder dem Sinne allein die Rechte zugeſtehen uns zur Erkenntniß zu führen.

In ihrem allgemeinſten Gebrauche, um Wiſſenſchaft oder Syſtem in unſre Erkenntniß zu bringen, hängt unſer ganzes Spekuliren überhaupt von dieſen Maximen ab. Folgen wir ihnen ihrem wahren Werthe nach als bloßen Maximen der reflektirenden Urtheilskraft, ſo werden wir dadurch beſtimmt alles allgemeine und nothwendige in unſern Erkenntniſſen auf oberſte Principien zurückzuführen bis auf die nicht weiter zu vereinigenden Principien, welche unmittelbar aus dem Verſtande entſpringen. Die Beſchränkung der erſten Maxime durch die zweyte lehrt uns aber hierbey immer regreſſiv zu verfahren, indem wir von einzelnen Erfahrungen ausgehen, und in dieſen die Anleitung ſuchen das Allgemeinere aufzufinden. So geben ſie uns hier die allgemeinen Regeln der Methode aller Spekulation, und führen zur Kritik. Folgen wir hingegen einer von beyden einzeln, indem wir die Einheit des Verſtandes oder die Mannigfaltigkeit des Sinnes allein in einem allgemeinen Geſetze an die Spitze unſers Syſtems ſtellen, ſo gerathen wir unvermeidlich auf einen einſeitigen Rationalismus oder Empirismus. Hierauf beruht der alte Streit der Rationaliſten mit den Empirikern oder Senſualiſten nach allen ſeinen Modifikationen.

Die Parthey des Verſtandes oder die einſeitige Maxime der Einheit ſetzt dieſe als ein Geſetz für die ſubſumirende Urtheilskraft voraus und fordert daher eine unbedingte abſolute Einheit, einen oberſten Punkt in unſerm Wiſſen, von dem alle Gewisheit ausgehen ſoll, Vereinigung alles Wiſſens durch ein oberſtes Princip, indem ſie die ſubjektive Einheit des Verſtandes mit der objektiven Einheit eines Gegenſtandes der Vernunft verwechſelt, und die formale ſynthetiſche Einheit unſrer Erkenntniſſe zur abſoluten Einheit erheben will. Die ſchwache Seite dieſes Syſtems muß immer die Mannigfaltigkeit der Erfahrung ſeyn, welcher es ſich nur durch Sprünge und völlig willkührliche Hypotheſen nähern kann. Der Vortheil deſſelben hingegen iſt die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche es als ein Eigenthum der Vernunft von vorn herein mitbringt, ſie aber in einem Syſteme abſoluter Nothwendigkeit aufſtellen will, in dem ſich alles a priori ſoll beſtimmen laſſen.

Dagegen erkennt die Parthey des Sinnes ausſchließlich die Maxime der Mannigfaltigkeit an und verwechſelt dieſe mit einem Geſetze, das der ſubſumirenden Urtheilskraft gegeben wird. Dieſer Parthey ſteht freylich das ganze weite Feld der

Erfahrung offen, und dieſe iſt eigentlich ihre Abſicht, allein, wenn ſie konſequent verfahren will, ſo iſt ſie noch weit ſchlimmer dran als die Parthey der Rationaliſten, denn ſie hebt eigentlich den Quell aller Konſequenz die Vernunft ſelbſt auf. Das konſequenteſte, was ſich hier für Philoſophie erhalten läßt, iſt der abſolute Skepticismus, welcher alle Nothwendigkeit in unſrer Erkenntniß ſchlechthin ableugnet, und alſo auch alles Wiſſen. Ein Skepticismus der das vollendete Syſtem der Unwiſſenheit iſt, indem er mit der Unwiſſenheit unſrer eignen Unwiſſenheit endigen muß. Das Weſen dieſes Senſualismus in der Philoſophie iſt eigentlich nur antithetiſch, ein Angriff des hergebrachten rationaliſtiſchen Dogmatismus, dem er aber, wenn er irgend konſequent ſeyn will, nichts neues und eignes entgegen ſtellen kann. Er vernichtet die abſolute Realität und Nothwendigkeit, welche der Rationaliſt ſucht, ohne die Erfahrungsnothwendigkeit des Kriticismus zu finden.

Es fällt in die Augen, daß dieſe Maximen das Organon aller Geſchichte der Philoſophie ſind, wornach alle Verſuche der Philoſophen, und alle ſogenannten Syſteme der Philoſophie ſich müſſen beurtheilen laſſen. Denn dieſe Maximen enthalten die Thätigkeit der Vernunft ſelbſt, um zur Philoſophie zu gelangen. Der Hauptgegenſatz aller philoſophiſchen Syſteme iſt daher Verſtand ohne Sinn; Sinn ohne Verſtand, und endlich Vereinigung von Sinn und Verſtand, das heißt Rationalismus, Empirismus und Kriticismus.

Die erſten beyden Verſuche konnten niemals ganz konſequent ausgeführt werden, indem dem einen die Mannigfaltigkeit der Erfahrung, mit dieſer alles endliche Daſeyn oder zum gegebenen Oberſatz eines Schluſſes der Unterſatz, dem andern aber alle Nothwendigkeit, und mithin alle Gewißheit überhaupt oder zu jedem gegebenen Unterſatz der Oberſatz fehlt. Beyde können uns in der Geſchichte der Philoſophie nur als Phänomene des menſchlichen Geiſtes und der allmählichen Ausbildung der Vernunft intereſſiren, und hier wird ſich der Rationalismus überhaupt als das Syſtem des Witzes zeigen, indem Aehnlichkeiten und Verwandſchaften zu ſuchen, und auch aus den entfernteſten eine objektive Einheit zu folgern, das erſte Intereſſe der Maxime der Einheit iſt. Dagegen iſt der Empirismus das Syſtem des Scharfſinnes oder der Unterſcheidungkraft, er geht überall auf die Verſchiedenheit in den Dingen, weil Erweiterung unſrer Kenntniſſe ſeine Grundmaxime iſt. Der Rationalismus wird gedichteter und idealiſcher, der Empirismus praktiſcher ſeyn.

Für eigne Spekulation gehen uns dieſe zwey Syſteme gar nichts an, wir wollen nicht aus dem wahren in beyden uns eine neue Methode als Mittelſtraße zuſammenſuchen, ſondern wir ſetzen der beyden gemeinſchaftlichen dogmatiſchen Methode der ſubſumirenden Urtheilskraft die kritiſche der reflektirenden entgegen, indem wir den Werth beyder Maximen für die reflektirende Urtheilskraft anerkennen, und ſie deshalb in der dritten vereinigen.

2) Vorzüge der kritiſchen Methode vor der fehlerhaften Anwendung der dogmatiſchen.

Es wird nach dem bisher geſagten einleuchtend ſeyn, daß die dogmatiſche Methode, welche von der Einheit, dem Princip, dem Allgemeinen ausgeht, alſo nur durch Unterordnung oder ſubſumirende Urtheilskraft thätig iſt, nur dazu dienen könne unter gegebenen Regeln oder Principien ein Syſtem aufzuſtellen. In unſerer Erkenntniß werden aber unmittelbar nur die einzelnen Thatſachen der Erfahrung als das zu ſubſumirende beſondere gegeben; Einheit und Princip erſcheinen nur als eine regulative Idee, ſie beſtimmen nur die Aufgabe für die Reflexion, der gemäß das Gegebene behandelt werden ſoll. Die dogmatiſche Methode wird uns alſo nur dienen können, um ein ſchon vollendet vorhandenes Syſtem, und ſchon fertige Abſtraktionen in ſyſtematiſcher Ordnung als Reſultate zuſammenzuſtellen. So bald ſie aber ſchon bey der Bildung einer Wiſſenſchaft angewendet wird, muß ihr Gebrauch fehlerhaft ſeyn. Ja ſie kann hier nicht einmal konſequent vorkommen, ſondern ſie muß die Reflexionen nur verſtecken, welche von der Erfahrung zu ihren Principien führen. Ihr Eigenthum ſind nur todte Aufſtellungen eines ſchon gefundenen, niemals aber unabhängige eigene Selbſtthätigkeit.

Wenn ſie alſo unmittelbar zur Aufſtellung einer Wiſſenſchaft gebraucht wird, ſo erſcheinen die Principien derſelben als bloße Hypotheſen, als Vorausſetzungen, mit denen man den Verſuch machen muß, ob man damit auslangt oder nicht. Mißlingt der Verſuch auf irgend eine Weiſe, ſo bleibt nichts übrig, als die ganze Arbeit zu verwerfen, und auf eine andere Weiſe wieder von neuem anzufangen. Wird aber gar, wie bey jeder ächt ſpekulativen Wiſſenſchaft, viel Abſtraktion zu den Principien gefordert, ſo müſſen dieſe für ſich ſo unbeſtimmt gedacht, und ſo unverſtändlich ausgeſprochen werden, daß Täuſchungen und Mißverſtändniſſe dabey gar nicht zu vermeiden ſind.

Noch unbehülflicher zeigt ſich der unmittelbare Gebrauch der dogmatiſchen Methode vorzüglich in den angewandten Theilen der Spekulation in der Ableitung des beſondern ſelbſt. Denn da wir hier immer vom Allgemeinen oder der Einheit allein ausgehen ſollen, ſo werden aus jenen Ableitungen vom Princip eigentlich Entwickelungen aus demſelben, ganz gegen die Natur unſrer Vernunft, denn für dieſe iſt die Vorſtellung um ſo leerer, und um ſo ärmer an Inhalt, je allgemeiner ſie iſt. Wir haben nach der dogmatiſchen Methode hier alſo eigentlich immer nur eine Prämiſſe für jeden Schluß, nur einen Oberſatz ohne Unterſatz. Für jede ſpekulative Wiſſenſchaft gibt die Vernunft nur eine Idee, welche in ihrem höchſten Oberſatz ausgeſprochen wird, in den Unterſatz aber tritt die ganze Erfahrung mit ihrem Reichthum, und die Wiſſenſchaft beſteht eigentlich nur in der Anwendung jener einen Idee auf das Ganze des Theiles der Erfahrung, auf den ſie ſich bezieht. Hier ſteht nun der kritiſchen Methode die ganze Fülle der Erfahrung zu Gebote, von der ſie ausgeht, ſie erhält jede Regel immer zugleich mit dem Gebiete ihrer Anwendung, ſie gibt zu jedem Oberſatze immer die Subſumtionsformel des Unterſatzes mit. Dagegen liefert die dogmatiſche Methode für ſich nur den Oberſatz, die Regel allein, und kann ungeachtet aller Weitläuftigkeiten von logiſchen Eintheilungen doch die Mannigfaltigkeit und die Fruchtbarkeit der Erfahrung nicht erreichen. Man vergleiche z. B. die abſtrakte Leerheit der Reinholdiſchen Elementarphiloſophie oder der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre mit dem Reichthum einer Kantiſchen Kritik, oder man vergleiche die erſten Kantianiſchen Verſuche zur philoſophiſchen Rechtslehre, die vor dem Hufelandiſchen oder unabhängig von dem Einfluſſe deſſelben erſchienen, mit dem neueren Handbuch derſelben, ſo wie es Hugo aufgeſtellt hat.

Logiſche Eintheilungen durch einen Begriff und ſein Gegentheil (A iſt entweder B oder Non = B) ſind in angewandten Wiſſenſchaften von wenig Nutzen, indem durch dieſelben das zweyte Glied der Eintheilung für die Erfahrung ganz unbeſtimmt gelaſſen wird, und das Subjekt der Eintheilung ganz müſſig daſteht. Wollte ich z. B. die vollkommenen Metalle von den Halbmetallen nur dadurch unterſcheiden, daß die erſteren im Feuer beſtändig ſind, die andern nicht, ſo würden letztere dadurch nicht näher beſtimmt als jedes andere Ding, überhaupt; der Eintheilungsgrund ginge nicht blos auf Metalle, ſondern auf alle Dinge überhaupt, alles iſt entweder im Feuer beſtändig oder nicht; in der Erfahrung tritt aber hier gleich die poſitive Eigenſchaft der Verflüchtigung durch Feuer der Feuerbeſtändigkeit gegen über. Auf den häufigen Gebrauch ſolcher leeren Formen, in denen die Logik ſich ſelbſt genug iſt, muß aber nothwendig die voreilige dogmatiſche Methode führen, indem ihr eben der Inhalt der Erfahrung für ſich fremd bleibt und ſie ſich nur vergebens bemüht ihn zu erreichen.

Endlich in heuriſtiſcher Rückſicht kann die kritiſche Methode ganz allein von Nutzen ſeyn. Zur Auffindung neuer Anſichten dient die dogmatiſche gar nicht, indem ſie eigentlich über den Kreis ihrer ſchon fertigen Begriffe nie hinaus kommt. Eine wirklich originelle Spekulation muß ſich daher immer verſtecken, wenn ſie nach dogmatiſcher Methode ausgeführt wird, eigentlich wird ihr immer Kriticismus zu Grunde liegen.

Jedes vollendete Syſtem muß nach ſubſumirender Methode aufgeſtellt werden, der Dogmatismus iſt daher zur Ueberlieferung einmal gebildeter Begriffe, zum nachſprechen, Auswendiglernen und zur Erſparung eines neuen Selbſtdenkens am allerbequemſten. Eben durch das voreilige dogmatiſche Syſtemmachen bleibt mancher Wiſſenſchaft lang eine alte Form mit allen ihren Fehlern, weil ſie nur immer weiter überliefert wird und niemand ſobald wieder das Ganze derſelben ohne alles Vorurtheil kritiſch bearbeitet, ſondern höchſtens einzelne Theile weiter ausführt. (Nirgends iſt das Syſteme machen in größerem Anſehen als bey den Deutſchen, nirgends iſt es daher auch leichter eine geiſtloſe aber recht ordentlich gearbeitete Schrift in Anſehn zu bringen.)

Hingegen jeder Erfinder muß wenigſtens zum Theil kritiſch verfahren ſeyn. Denn von einem andern ſoll er ſeine Ideen nicht als ſchon fertige Abſtraktionen aufgenommen haben und gerade zu erdichten laſſen ſie ſich doch auch nicht, er mußte ſich alſo nothwendig an die Erfahrung wenden, einiges in ſeinen Entdeckungen wird immer Thatſache der Erfahrung ſeyn, wenn er nachher auch zu ſchnell zu dogmatiſchen Ausbildungen übergegangen ſeyn ſollte. Daher gibt es auch zwey ganz verſchiedene Maaßſtäbe der Beurtheilung für dogmatiſche und kritiſche Werke. So weit der Erfinder neuer Anſichten reflektirend verfährt, müſſen wir ihm immer Recht geben, ſo einſeitig ſeine Beobachtung auch erzählt ſeyn mag. Hingegen hat die dogmatiſche Aufſtellung eines Syſtems oder einer Theorie gar keinen Werth mehr, wenn ihre Grundlage nicht ganz vollkommen iſt. Es lohnt der Mühe nicht ein ſolches Werk auszubeſſern, man verſuche lieber es ganz von neuem auszuarbeiten; hingegen auch die unvollkommenſte kritiſche Bemerkung kann uns noch einen bedeutenden neuen Aufſchluß geben.

Was z. B. Locke der Empiriker, Leibnitz der Rationaliſt und Hume der Skeptiker dogmatiſch gegen einander behauptet haben wird für uns von wenig Intereſſe ſeyn, aber das worin ſie ſich alle vereinigen, ihre Aufklärungen in unſrer Kenntniß von der Organiſation des Verſtandes und der Vernunft wird immer ſeinen Werth behalten Man verdirbt in der Geſchichte der Philoſophie und in der Phyſik oft noch viele Zeit mit Aufzählung ſonderbarer Meinungen und mißlungener Verſuche Theorien zu entwerfen, da doch ſelbſt an den ſchönſten Reſultaten und an der beſten Theorie wenig verloren werden kann.

Reſultate und Theorien laſſen ſich bald wieder von neuem erſchaffen, wenn nur die zu Grunde liegenden und mit Geiſt gemachten Beobachtungen nicht verloren gegangen ſind. Eine neue Beobachtung iſt hier mehr werth als eine ganze neue Theorie.

Ein auffallendes Beyſpiel geben uns hier Browns Elemente. Wiewol er bloße Reſultate zuſammenſtellt, oft genug ſich eben nicht ſehr deutlich macht, wiewol man ihm alſo leicht den Vortheil abgewinnen kann, daß ſeine Arbeit noch ſehr roh und unvollendet ſey: ſo iſt doch ſoviel gewiß, daß er viel neues ſagte und nichts erdichtetes. Es wird alſo gewiß jedem ſeiner neuen Geſetze irgend eine intereſſante Seite abzugewinnen ſeyn, es wird jedes derſelben für uns irgend eine wahre Beobachtung enthalten. Wenn er z. B. anfangs die Einheit innerer Urſachen des Lebens im Organismus Erregbarkeit nennt, ſpäter aber die Erregbarkeit immer im umgekehrten Verhältniſſe mit den reizenden Potenzen ſteigen und fallen läßt: ſo iſt wol bald zu bemerken, daß er hier im Begriffe ſeiner Erregbarkeit zwey verſchiedene Elemente zuſammengefaßt hat, ohne ſie zu unterſcheiden; aber eben dadurch führt er uns darauf dieſe Unterſcheidung zu machen und dann werden wir jede einzelne von ſeinen Behauptungen ſehr gut brauchen können. Oder, eins der wichtigſten Geſetze, die er aufſtellte war, daß alle reizenden Potenzen der Qualität nach gleichartig wirkten, und nur gradweis unterſchieden werden könnten. Denn dadurch machte er wenigſtens erſtlich auf das Irrige aller phyſiologiſchen Erklärungen von Wirkungsarten der Mittel in der früheren Pathologie aufmerkſam; zweytens gab er der Phyſiologie ein heuriſtiſches Princip an die Hand, womit ſie wenigſtens theilweiſe oder im Ganzen ihr Heil verſuchen konnte; und drittens, worauf es ihm wol eigentlich abgeſehen war, ſind für die Therapie Erregung und Heilung zwey Einheiten, nach denen ſie alles meſſen kann, was ſie eigentlich interreſſirt, das genannte Geſetz dient alſo wenigſtens der Therapie zur Gegenwehr gegen die Zudringlichkeit jeder neuen phyſiologiſchen Hypotheſe, welche etwa die Stelle der Humoralpathologie einzunehmen verſuchen könnte.

3) Anwendung der kritiſchen Methode in jeder theoretiſchen Wiſſenſchaft.

Die Leichtigkeit der Mittheilung und die voreilige Sucht nach einem vollſtändigen Syſtem haben überhaupt das dogmatiſiren zur gewöhnlichſten wiſſenſchaftlichen Methode gemacht. Wollte man aber anſtatt deſſen die kritiſche Methode allgemein machen, ſo würde man nicht nur mehr Geiſt in alle Spekulation bringen (woran freylich nicht jedem gelegen wäre), ſondern überhaupt dahin gelangen können, alle theoretiſchen Wiſſenſchaften nach einem beſtimmten Plane zu bearbeiten und in aller Spekulation auf einen geraden Fortſchritt zu kommen, bey dem man nicht immer wieder genöthigt würde von Zeit zu Zeit das früher geſagte zurückzunehmen. Es würde dann keiner wiſſenſchaftlichen Revolution mehr bedürfen, ſondern alle Verbeſſerungen müßten ſich in friedliche Reformen verwandeln, bey denen das früher gefundene doch immer als Wahrheit ſtehen bliebe, wobey man aber freylich an der ſchnellen Produktion vollendet ſcheinender Syſteme verlieren würde.

In den angewandten Theilen der Spekulation muß die dogmatiſche Methode dadurch nachtheilig wirken, daß ſie durch ein beſtändiges Streben nach der Theorie von der Beobachtung abführt; ihre Grundmaxime iſt überhaupt mehr a priori auszumachen und ſollte es auch nur durch Logik geſchehen, als ſich eigentlich ohne Erfahrung beſtimmen läßt, denn hier fällt ihr Philoſophie, Mathematik und Logik in die Stelle des Princips, von dem ſie ſich allein auszugehen bemüht ſie wird ſich alſo anſtatt der Beobachtung mit Ableitungen aus philoſophiſchen und mathematiſchen Prämiſſen a priori beſchäftigen wollen. Dagegen wird das kritiſche Verfahren bey der Beobachtung am längſten verweilen, ſtatt einer a priori verſuchten Theorie nur heuriſtiſche regulative Ideen vorſchlagen, denen gemäß die Erfahrung durch ſich ſelbſt erklärt wird, und auf bloße logiſche Formen wenig geben.

Ich werde ſuchen dies mit einzelnen Beyſpielen zu belegen.

β) Experimentalphyſik.

Der Dogmatiſmus in der theoretiſchen Phyſik zeigt zweyerley ganz verſchiedene Geſtalten, die eine in abentheuerlichen Syſtemen von Platonikern (Siehe den dritten Abſchnitt), welche keine beſtimmte mathematiſche Anſchauung vorausſetzen und die andern bey den Ariſtotelikern. Erſtere ſind in der neuern Zeit aber niemals öffentlich Mode geworden, ich bleibe daher hier bey den letztern ſtehen. Bey dieſen iſt die dogmatiſche Grundmaxime: Alles durch willkührliche mathematiſche Hypotheſen zu erklären und ſo a priori zu begreifen. Die Vollendung dieſes Dogmatiſmus iſt alſo die atomiſtiſche mathematiſche Phyſik. Hier iſt neuerdings das dogmatiſche Verfahren größtentheils verdrängt, und eine richtigere kritiſche Methode an deſſen Stelle gekommen. Nur im eigentlichſten Gebiete der Experimentalphyſik, in ihrem Gegenſatze gegen Chemie zeigt es ſich noch zuweilen in dem Beſtreben durch willkührlich nach Analogie chemiſcher Stoffe erſonnene imponderable Materien den Erklärungen mehr mathematiſche Anſchaulichkeit zu geben, wodurch denn eine Menge voreilige Theorien ſich gleich zu jeder neuen Entdeckung geſellen. Dieſe willkührlichen phyſiſchen Theorien und die jeweilige Erſcheinung einer neuen Kosmogenie ſind jetzt noch die einzigen Gegenſtände auf welche die voreilige Sucht nach Erklärungen hier angewieſen iſt.

Die Kritik macht in der theoretiſchen Phyſik vorzüglich von den heuriſtiſchen Maximen einer bloß reflektirenden Urtheilskraft Gebrauch. Ueberall, wo in den Naturwiſſenſchaften das Mannigfaltige der Erſcheinungen, ſo wie es gegeben wird zu weit von dem oberſten allgemeinen Geſetzen abliegt, um vermittelſt dieſer in ſeiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit erkannt zu werden, ſubſtituiren wir eigentliche empiriſche Wiſſenſchaften, wo das Allgemeine nach Geſetzen der Wahrſcheinlichkeit aus den einzelnen Thatſachen zuſammengetragen wird, gemäß den angegebenen Maximen, im Grunde nur für die Anwendung, damit auch da eine ſyſtematiſche Ueberſicht des Mannigfaltigen nicht fehle, wo wir noch nicht im Stande ſind, die apodiktiſchen Beſtimmungen deſſelben anzugeben, oder wo auch dieſe Subſumtion der einzelnen Thatſachen unter die oberſten Principien viel zu weitläuftig ausfallen müßte, um gemeinhin von Gebrauch zu ſeyn. Dieſer Anwendung der heuriſtiſchen Maximen haben wir alle unſre Naturgeſchichte, Chemie, Experimentalphyſik und Anthropologie, kurz alle Wiſſenſchaften zu danken, die in weiteſter Bedeutung Phyſiologie als Erfahrungswiſſenſchaft genannt werden können. Hier iſt es wieder die erſte Regel der Methode, das, was dieſen Maximen der Reflexion gehört, nicht mit dem Geſchäfte der Subſumtion zu verwechſeln. Eine Verwechſelung, welche nur durch eine ganz allgemeine Ueberſicht des Feldes der Wiſſenſchaften vermieden werden kann, wo nach dem Intereſſe des Ganzen die Methode jeder einzelnen berechnet wird; ohne dies iſt es für ganz empiriſche Naturwiſſenſchaft eben ſo ſchwer nicht zu viel Mathematik und Philoſophie mit einzumiſchen, als nicht zu wenig davon zu gebrauchen. Daher iſt denn auch faſt in jedem Theile dieſer Wiſſenſchaften in der Bearbeitung oft ſo ſehr gefehlt worden, daß unzählige Bemühungen für die Erweiterung ihres Inhaltes oder ihrer Theorie ſchlechterdings ohne Nutzen geblieben ſind. Einſeitige Befolgung einer der beyden Maximen hat hier den Streit der Rationaliſten und Empiriker unter dem Nahmen Theoretiker und Empiriker wiederhohlt.

Erſtlich entſtand in Rückſicht der bloß beſchreibenden Naturgeſchichte ein Streit für oder wider eine ſyſtematiſche Bearbeitung derſelben. Dieſer mußte ſich aber bald für das Syſtem oder das Intereſſe der erſten Maxime entſcheiden, indem die ſyſtematiſche Behandlung einer ſolchen Wiſſenſchaft in Mineralogie, Botanik und Zoologie die größten Vortheile für eine leichtere Ueberſicht derſelben gewährt und wenigſtens einige Vorbereitungen zu einer ſpäter vielleicht zu liefernden Phyſiologie enthält, und dagegen doch die Erweiterung der Wiſſenſchaft auf keine Weiſe beſchränkt.

Ein anderer Streit in dieſen Wiſſenſchaften entſtand durch eine Verwechſelung der dritten Maxime, welche hier das Geſetz der Stetigkeit der logiſchen Formen enthält mit einem allgemeinen Geſetze für die ſubſumirende Urtheilskraft. Dies veranlaßte nemlich den Streit über eine vollſtändige Stufenleiter der Weſen in den Bildungen der Natur, aus der nachher viele teleologiſche Folgen gezogen werden ſollten. Leibnitz bearbeitete dieſe Idee, Bonnet und Herder ſchmückten ſie aus. Man ſtellte ihnen freylich die augenſcheinlichſten Erfahrungen entgegen, aber was vermögen dieſe gegen das Intereſſe einer Idee. Die Stetigkeit der logiſchen Formen geht nur auf die Denkbarkeit und hernach auf eine reelle Möglichkeit im Gegenſatz der Wirklichkeit, indem die Maxime derſelben nur behauptet: zwiſchen jeden zwey gegebenen Arten einander verwandter Bildungen müſſen ſich nach dem Geſetze der Stetigkeit Zwiſchenbildungen denken laſſen und ins unbeſtimmte müſſen zwiſchen jeden zwey nächſten Arten auch Zwiſchenarten möglich ſeyn. Dagegen wurde in der Idee einer allgemeinen Stufenleiter der Weſen dieſe Möglichkeit in Wirklichkeit verwandelt, und anſtatt einer freyen Verzweigung im Uebergang von Art zu Art nur ein geradliniger Fortſchritt angenommen, indem man die Maxime der Reflexion mit einem Naturgeſetze verwechſelte. Die Idee dieſer Stufenleiter beruht auf dem mathematiſchen Geſetze der Stetigkeit und iſt daher wie jede Idee aus den Formen der mathematiſchen Syntheſis in ſich widerſprechend, indem ſie den Begriff einer vollendeten unendlichen Zuſammenſetzung oder Theilung involvirt. Von der abſoluten Vollkommenheit, welche wir in der Idee der Gottheit denken, ſollen die Weſen in einer ſtetigen Reihe hinab bis zu ich weiß nicht was für einem Grade von Unvollkommenheit fallen. Von dieſer unendlichen Reihe können wir denn nur einige Stellen zwiſchen dem Menſchen und dem Kryſtall der Erfahrung gemäß beſetzen. Die ganze Reihe als Gegenſtand eines Geſetzes für die Wirklichkeit iſt aber Widerſpruch, indem ſie nicht nur die unendliche Reihe der Vollkommenheitenheit vollendet, ſondern auch noch in jedem Theil derſelben unendlich viele Glieder ſetzt. Als heuriſtiſche Maxime hat die Regel hingegen ihre volle Gültigkeit. Denn jede Urſache in der Natur hat eine beſtimmte intenſive Größe und ſteht dadurch unter dem Geſetze der Stetigkeit. So läßt ſich daher z. B. auch bey jeder Bildungskraft der Natur ein beſtimmter Grad, der größer oder kleiner ſeyn kann, annehmen. Beſchränken wir uns alſo hier wieder auf die Bildungen der Natur, ſo können wir ſagen, daß ſich über jede gegebene Bildung eine noch zuſammengeſetztere und unter jeder gegebenen eine noch einfachere müſſe denken laſſen und im unbeſtimmten eine ſolche auch immer als Wirkung einer größern oder kleinern Bildungskraft der Natur reell möglich ſey. Eben ſo läßt ſich auch die Möglichkeit von Zwiſchenbildungen ins Unendliche zwiſchen zwey gegebenen nicht beſtreiten. Z. B. die Geſetze des Organismus der Erde haben einen Elephanten und ein Nashorn möglich gemacht. Zwiſchen dieſen zwey Arten von Bildungen muſſen nothwendig andere Arten möglich ſeyn, denn die Bildungskräfte, welche dieſe beyden Thierarten beſtimmten können dem Grade nach beliebig größer oder kleiner angenommen werden und eine Verminderung des Grades in den Urſachen ihrer Verſchiedenheit würde Zwiſchenarten zwiſchen denſelben geben. Allein daraus folgt nichts für die Wirklichkeit ſolcher Zwiſchenarten, weil dieſe von dem zufälligen Zuſammentreffen des Mannigfaltigen der Subſtanz abhängt und nicht von den nothwendigen Geſetzen der Verbindung, auf denen die reale Möglichkeit beruht. Es folgt hieraus ſo wenig für die Wirklichkeit, daß wir nicht einmal die Möglichkeit einer Zwiſchenart nach irgend einem willkührlich entworfenen Bilde behaupten können, indem wir nicht wiſſen, ob gerade dieſes Bild in eine der ſtetigen Reihen möglicher Bildungen zwiſchen zwey Arten fällt. Der Gebrauch dieſer Maxime geht nur dahin, um die Anwendung der ſyſtematiſchen Einheit im ganzen Gebiete der Naturgeſchichte für die Anordnung aller Naturbildungen vom einfachſten Kryſtall oder der einfachſten erſtarrten Maſſe bis zur menſchlichen Bildung allgemeingültig zu machen und ſo dieſes im Syſtem vorläufig als ein Ganzes zu betrachten, wenn es uns auch noch ſo lange nicht gelingt die Geſetze der bildenden Kräfte ſelbſt unmittelbar kennen zu lernen.

Die ſyſtematiſche Einheit durch bloße Klaſſifikation der Begriffe wenden wir bey der nur beſchreibenden Naturgeſchichte an, bey welcher wir auf die Urſachen, nemlich die bildenden Kräfte der Natur bis jetzt noch gar nicht Rückſicht nehmen können. Der zweyte Theil der Naturwiſſenſchaft, welcher ein gentlich im allgemeinen Phyſiologie genannt werden kann, wohin theoretiſche Chemie, Experimentalphyſik und organiſche Phyſiologie gehören, bezieht ſich zwar auch nicht auf die höchſten metaphyſiſchen und mathematiſchen Principien a priori um das beſondere darunter zu ſubſumiren, aber er wendet die Maximen der Reflexion doch für Reihen von Urſachen und Wirkungen an, die freylich ſelbſt nur nach empiriſchen Geſetzen erkannt werden. Hier ſind neuerdings die Anſprüche des rationellen Verfahrens gegen den bloßen handwerksmäßigen Empirismus nach allen Theilen hinlänglich in Schutz genommen worden. Im Grunde aber iſt in allen dieſen Wiſſenſchaften durch das einſeitige rationelle Verfahren weit mehr geſchadet worden, als durch den regelloſen Empirismus. Die voreilige Sucht nach Theorien, welche der Vernunft durch die erſte ihr eigenthümlichſte Maxime der Einheit ſo natürlich wird, hat unzählige Bemühungen für dieſe Wiſſenſchaften unbrauchbar gemacht, dahingegen der gedankenloſeſte Empirismus doch mit Thatſachen bereicherte.

Sobald ſich die Erfahrungen hier einigermaßen zu häufen anfingen wurde es die eifrigſte Bemühung Hypotheſen und Theorien zu entwerfen, ehe man die Natur um einen Gegenſtand nur halb abgehört hatte. Das Geſchäft der Subſumtion wurde durchaus mit dem der Reflexion vermengt. Beſonders uneingedenk der Regel, daß jede mathematiſche Theorie in der Phyſik durchaus ihren Gegenſtand im allgemeinen umfaſſen muß und auch für empiriſche Theorien ſo viel möglich der höchſte Geſichtspunkt zu wählen iſt, wurden aus ganz willkührlichen Fiktionen einzelne Theorien z. B. von Magnetismus, Licht oder Wärme entworfen. Noch neuerdings, da man vom Galvanismus noch nichts mehr wußte, als daß ein Froſchſchenkel auf ganz beſondere Weiſe zucken könne, drängte ſich ſchon eine Theorie deſſelben an die andere; und wie genau abgemeſſene Theorien des Fiebers gibt es nicht, während man noch ſtreitet, was eigentlich Krankheit ſey.

Bako von Verulam war der erſte, der ſich bemühte dieſen einſeitigen Rationalismus zu vernichten, ſeine Nachfolger verfielen aber in den entgegengeſetzten Fehler und daher ſind auch die Engländer bis auf die neueſte Zeit größtentheils Empiriker geblieben. (Wiewol Mayow's hellere Ausſichten in der Chemie hauptſächlich dadurch ungenutzt liegen blieben, daß ſeinen Schülern die hypothetiſchen Carteſiſchen Theorien beſſer gefielen.) Für das Ausland hielt der etwas jüngere Descartes dem Bako das Gegengewicht und ſicherte dem Rationalismus ſeine vollen Rechte. Durch ihn und nach ihm wurde das planloſe Theorien Entwerfen in der Phyſik immer allgemeiner: bis endlich Stahl der Reformator der Chemie und Medicin das Intereſſe beyder Maximen vereinigte und die Methode einer nur auf Erfahrung gegründeten rationellen Phyſik einleitete, indem er lehrte durch Verſuche der Natur ihre Geſetze abzufragen und ſo die Befolgung der erſten Maxime von allen metaphyſiſchen und mathematiſchen fälſchlich eingemiſchten Principien zu befreyen.

Seine Methode wurde für die Chemie von Lavoiſier ſo weit vervollkomnet, daß man hoffen kann in dieſer Wiſſenſchaft bleibende Fortſchritte zu machen, ohne zu fürchten auf jedem folgenden Punkte alles vorhergehende wieder vernichten zu müſſen.

Seit Stahl fing man auch in der Experimentalphyſik in engerer Bedeutung an dieſer reflektirenden und beobachtenden Methode nach und nach immer mehr den Vorzug zu geben, aber wenn gleich Franklins Theorie der Elektricität und beſonders Crawfords Theorie der Wärme deutlich zeigten, wie wie man unabhängig von allen Hypotheſen Theorien in der Phyſik entwerfen könne, ſo war es doch hier ſchwerer als in der Chemie die Willkührlichkeit mathematiſcher Fiktionen zu verdrängen, es wußten immer nur wenige das Intereſſe der Theorie mit dem der Erfahrung zu vereinigen.

Endlich hatte Schelling zuerſt den kühnen Gedanken das Ganze der Experimentalphyſik in einem Syſtem zu umfaſſen und ihm nach jenen heuriſtiſchen Ideen eine empiriſche innere Einheit zu geben. Leider aber hat er hierbey, indem er das Weſen dieſer Maximen verkannte, dennoch den Unterſchied der metaphyſiſchen Geſetze von den Erfahrungsgeſezen der Phyſik nicht bemerkt und ſo ſein phyſiſches Syſtem mit einem demſelden ganz fremden Rationaliſtiſchen Syſtem der Philoſophie vereinigt.

b) Der urſprüngliche Brownianismus und die naturphiloſophiſche Konſtruktion der Krankheiten.

Die dogmatiſche Grundmaxime des rationellen in der Heilkunſt, der rationellen Therapeutik iſt: die Heilart der Krankheiten durch phyſiologiſche Erklärungen derſelben zu beſtimmen.

Hierbey kommt freylich ſehr viel auf das richtige und beobachtende Verfahren der Phyſiologie ſelbſt an, um dieſer mehr oder weniger Werth zu geben. Allein die Therapeutik braucht außer aller Phyſiologie noch ihre eigne Reflexion, indem wir ſelbſt mit unſrer beſten Phyſiologie noch lange nicht ſo weit ſind, um die Heilkunſt ſelbſt in eine bloße Subſumtion unter ihren pathologiſchen Theil zu verwandeln. Ich behaupte daher, daß die richtige Spekulation für die Heilkunſt ſelbſt noch darin beſteht, ſich von unſrer kaum entſtehenden Phyſiologie ganz frey zu machen und ſich ihre eigne Beobachtungskunſt, die nur auf die Heilung geht, anzubilden; ich behaupte aber ferner, daß dies die eigentliche Tendenz der Browniſchen Elemente geweſen ſey.

Browns Ideen konnten anfangs nur in einer polemiſchen Geſtalt gegen die damals herkömmliche humoralpathologiſche Heilkunſt erſcheinen, gegen welche ſie auch ihren erſten vortheilhaften Einfluß zeigten. Daß ihnen aber überhaupt ein tieferer Sinn zu Grunde liege, läßt ſich ſchon an der erſten Darſtellung des Syſtems von Brown ſelbſt aufweiſen. Man erinnere ſich an die bekannte Warnung, mit welcher Brown die erſte Aufſtellung ſeines Begriffes der Erregbarkeit decken wollte, daß man ſich hier vor der Philoſophie, wie vor einer giftigen Schlange in Acht nehmen ſolle. Dieſe Bemerkung iſt ihm nachmals zur Laſt gelegt worden, ſie hatte aber da, wo er ſie macht, eine ſehr gültige Bedeutung. Was konnte er anders unter dieſer Philoſophie verſtehen, als eine theoretiſche Phyſiologie, welche man der Pathologie und ſomit der Therapeutik zu Grunde legen wollte. Es war der Fehler jener humoralpathologiſchen Arzneykunſt eben nicht nur, daß ſie in ihren Unreinigkeiten, Säften u. ſ. w. die Krankheitsurſachen fand, ſondern allgemein der, daß ſie überhaupt ihre Pathologie auf phyſiologiſche Hypotheſen ſtützte und ſie ſo ihrer Heilkunſt zu Grunde legte

Offenbar arbeitete Brown dieſen phyſiologiſchen Hypotheſen überhaupt entgegen wie ſeine allgemeinſten Principe die Einheit im Begriffe der Erregbarkeit und der blos quantitative Unterſchied der reizenden Potenzen deutlich zeigen. Dieſe beyden Ideen ſind bloße Regulative für die Therapeutik, um dieſe von noch unbekannten Beſtimmungen der Phyſiologie und etwa dazwiſchentretenden Hypotheſen unabhängig zu machen. Anſtatt einer beſtimmten Kenntniß des Syſtems der einzelnen im Organismus zuſammenwirkenden Kräfte wird im Begriffe der Erregbarkeit ihre bloße Vereinigung zu einer innern Urſache des Lebens, (welche Vereinigung durch die bloße Form eines organiſirten Ganzen nothwendig gemacht wird), als ein Regulativ aufgeſtellt durch welches die Erregung als ihre Wirkung nach bloßen Graden von Schwäche oder Stärke gemeſſen werden kann, Eben ſo, anſtatt einer beſtimmten Kenntniß der phyſiſchen Wirkungsart einzelner Mittel auf den Organismus, verlangt er, daß man dieſe als incitirende oder deprimirende Potenzen in Rückſicht der Heilkunſt nur unbeſtimmt nach Graden analog jenen Graden der Erregung beſtimmen ſolle. Browns Idee iſt alſo wirklich die Suppoſition einer kritiſchen reflektirenden Methode für die Therapeutik an die Stelle einer unter die Phyſiologie ſubſumirenden Methode. Als ſolche verdient ſie immer weiter ausgebildet zu werden.

Dagegen fängt ſich jetzt in Deutſchland an eine bisher noch mehr beſprochene als beſchriebene Theorie der Heilkunſt zu zeigen, welche ſich auf naturphiloſophiſche Konſtruktion der Krankheit und eine naturphiloſophiſche Kenntniß der Mittel gründet. Was ſoll uns nun dieſe Theorie? Verſtehen wir nicht bis jetzt ſchon erfahrungsmäßig mehr von der Heilkunſt ſelbſt, als dieſe Theorie nur behaupten kann von der Phyſiologie und beſonders von der Pathologie zu verſtehen? Will ſie nicht alſo offenbar das bekanntere durch das unbekanntere deutlich machen? Sollten wir nicht vielmehr umgekehrt unſre täglichen Erfahrungen in der Heilkunſt anwenden, um unſre Kenntniſſe von der Phyſiologie erſt zu erweitern?

Es wird uns alſo durch dieſe Theorie nur anſtatt veralteter phyſiologiſcher Hypotheſen wieder ein Vorrath von neuen zur Grundlage der Therapeutik gemacht, und alſo dieſe wieder mit allen Ungewißheiten einer ſchwierigen Spekulation beladen, welche ſie eigentlich wenig angeht. Der Heilkunſt iſt geholfen, wenn ſie ein vollſtändiges Regulativ beſitzt, um ihre praktiſchen Vorſchriften ſyſtematiſch zu ordnen und vernünftige ſichere Beobachtungen in ihrem eignen Gebiete anzuſtellen; die weitern Erklärungen ſind ein Geſchenk, welches ihr zwar willkommen ſeyn würde, daß ſie ſich aber entbehrlich zu machen ſuchen muß, eben weil ſie es nur als Geſchenk aus fremden Händen erhalten kann.

c) Ethik und Politik.

Die dogmatiſche Grundmaxime der Ethik iſt: ungeachtet anfangs feſtgeſetzt wird, die Gebote der Ethik ſeyn nur Gebote für die Geſinnung, und nicht für vereinzelte Handlungen ſo müht man ſich in der wiſſenſchaftlichen Aufſtellung derſelben denn doch wieder mit Geboten und Verboten einzelner Handlungen; man ſieht anfangs ſelbſt ein, daß die Ableitung von den allgemeinen a priori gegebenen Principien der praktiſchen Philoſophie in Rückſicht der Ethik nur auf die Geſinnung beſchränkt ſey, will aber nachher in der Wiſſenſchaft ſelbſt doch noch weiter ſubſumiren.

Eben dieſes dogmatiſiren iſt es, was den ſchönſten und freyeſten Theil der praktiſchen Philoſophie, die Moral bey einigen neuerdings ſo in Mißkredit gebracht hat, daß ſie lieber den dunkeln Gefühlen einer mißverſtandenen religiöſen Andacht ſich überlaſſen, als dem hellen heiligen Gebote der Pflicht folgen wollen, denn das freye Weſen der Tugend, die reine kaλοκἀγαθία, verwandelt ſich hier in den Schatten einer Jurisdiktion ohne exekutive Gewalt.

Durch dieſen Dogmatismus iſt in die Ethik der Streit der ſentimentalen Gewiſſenhaftigkeit und der robuſten Gewiſſenloſigkeit gekommen. Der ſentimentalen Aengſtlichkeit iſt jeder Schritt durch eine moraliſche Verordnung vorgezeichnet; dagegen wird derjenige der Kraft und Selbſtſtändigkeit genug hat, um ſich ſelbſt genug zu ſeyn, deſſen Leben keine Liebe fordert, leicht eben dies bey andern vorausſetzen und nun mit dem Dolche in der Hand ſeine Ehre zum Troz aller Polizey-Verordnungen ſchützen, und daran wohl widerrechtlich aber nicht unmoraliſch handeln.

Nehmen wir zum Beyſpiel die Pflicht der Wahrhaftigkeit Will ich dieſe ausſprechen als ein Verbot der Lüge, ſo wiederhohle ich nur meinen Begriff, denn Lüge bedeutet ſchon das Sagen einer verbotenen Unwahrheit. Wo iſt es nun verboten Unwahrheiten zu ſagen? Der Sentimentale wird es ſogar im Scherz nicht gern hören, um es ja nicht mit dem Geſetze zu verderben; der rohere wird es ſich überall erlauben, wo es ſein Vortheil erheiſcht. Wo iſt alſo das Verbot anwendbar? Da, wo ein anderer dadurch betrogen wird, das iſt Rechtsſache; durch die Moral nur da, wo meine Ehre dadurch beleidigt wird. Wenn iſt aber dies der Fall? Hier iſt die Entſcheidung nicht Sache des Verſtandes, ſondern der Urtheilskraft. Wer für dieſen Punkt kein Ehrgefühl hat, der iſt dieſer Pflicht nicht empfänglich und ſoll er dies werden, ſo verſuche man nicht ihn Vorſchriften zu lehren, ſondern man bilde ihm dieſes Gefühl Für den einzelnen Fall. Es iſt jemand in der Gewalt eines Wüthenden, der ihm das Leben nehmen will, gegen den er ſich aber durch Erzählung einer Unwahrheit vertheidigen kann. Hier ſagt man gemeinhin der Angegriffene ſoll ſchweigen und ſterben. Das klingt heroiſch, und wäre eine Albernheit. Fichte hat auf den Fall in ſeiner Moral wenig treffend geantwortet: der Spruch des Gebotes leidet keine Ausnahme, aber es iſt ja eben erſt die Frage, was geboten ſey. Ich ſage: jener Angegriffene mag nur immer den Angreifer ſo zu recht weiſen, daß dieſer der Polizey in die Hände fällt und erhält, was ihm von rechtswegen zukommt. Denn wie kann meine Ehre an einen Menſchen gebunden ſeyn, der nicht einmal mein Recht achtet.

Oder ein anderes Beyſpiel, die Pflicht der Wohlthätigkeit. Theilnehmende Empfindung iſt überhaupt der Pflicht gemäß; aber Wohlthätigkeit, die nicht durch Paternität oder Freundſchaft im allgemeinen gerechtfertigt wird, ein bloßes mildthätiges Auswerfen von Geſchenken an Arme könnte eben ſo wol wie eine Injurie beſtraft, als durch Lob belohnt werden, denn Mitleid mit jemand zu haben iſt Beleidigung für den Empfänger, und ſich brauchen zu laſſen, ſo weit es eben gehen will, iſt Beleidigung für den Geber. Aber von Rechts wegen ſollte niemand einer ſolchen Wohlthat bedürfen.

Wem dieſe Art der Beurtheilung nicht gefällt oder wer ſie gefährlich findet, den können wir verſichern, daß unſre Lehre der Ethik nicht dienen ſoll, um es einer gemeinen Denkungsart zu erleichtern durch einzelne ſogenannte edle Handlungen die Maske einer höhern Geſinnung vorzunehmen, ſondern daß uns Bildung der Denkungsart ſelbſt allein Werth haben kann.

Die dogmatiſche Grundmaxime der Politik berühre ich hier nur mit einigen Worten, ſie beſteht darin, daß man Staatsverfaſſungen a priori berechnen und durch eine a priori gut berechnete Organiſation der Regierung dem Volke ſein Recht ſichern will, da doch hier nur durch Geſchichte und Erfahrung nach weit größern Kombinationen ſich philoſophiſche Reſultate erhalten laſſen.

Ich führe nur zwey Beyſpiele zur Erläuterung an Vor einiger Zeit fand man häufig das Vorurtheil, daß ein Staat rechtlicher verwaltet werde durch eine Regierung, welche durch die Wahl des Volks zuſammengetreten ſey, (und wenn es gleich nur eine pöbelhafte Repräſentation des Pöbels wäre), als durch geborne Regenten, oder gar durch einen Despoten; und dennoch wird der Erfolg zeigen, daß die eine oder andere Verfaſſung auf den Gang des Rechts faſt gar keinen Einfluß hat, ſondern alles ſich beſtimmt, je nachdem das Volk ſelbſt iſt.

Zweytens man hielt es für ein philoſophiſches Axiom, daß die Gewalten in der Regierung getrennt werden müßten und glaubte das Heil der ganzen Politik wäre beſorgt, wenn man nur dieſe Vertheilung zu einer konſequenten Organiſation der Regierung berechnen könnte; da doch immer dieſe ganze Regierung zuſammengenommen zuletzt als eine Perſon gegen das Volk ſtehen muß, wenn ſie dieſes nicht zu achten oder zu fürchten hat. Zur Sicherung des Rechtes überhaupt wird dieſer ganze Mechanismus nichts helfen, man müßte denn der Vertheilung und Entgegenſetzung nicht nur die Gewalt der Regierung, ſondern auch die des Volkes ſelbſt unterwerfen.

d) Die poſitive Rechtswiſſenſchaft.

Das dogmatiſiren in der Theorie der poſitiven Rechtswiſſenſchaft zeigt ſich in dem Beſtreben den Schüler überall früher die allgemeine Form, die Regel zu geben, als den Fall der Anwendung; der Lehrer ſetzt ſeine Theorie mehr oder weniger als ein vollendetes in ſich beſchloſſenes Ganzes voraus und anſtatt den Schüler zum eignen Eingreiffen in das Einzelne, in die Erfahrung ſelbſt aufzuregen, trägt er ihm nur die vollendete Abſtraktion des ſyſtematiſchen Ganzen vor. Das dogmatiſche kommt hier immer auf die oben ſchon bemerkte Vorliebe für logiſche Formen zurück, auf logiſches definiren und eintheilen. Ich habe aber ſchon gezeigt, daß eben dieſe logiſchen Formen für eine poſitive Wiſſenſchaft wenig Werth haben, denn logiſche Definitionen eignen ſich gar nicht für den Reichthum von Erfahrungsgegenſtänden, Expoſitionen und Beſchreibungen ſind hier weit fruchtbarer. (Man vergleiche z. B. Definitionen des Hellfeldiſchen Kompendiums mit den zufälligen Expoſitionen der Pandekten ſelbſt und ſehr oft werden die letztern ungeachtet ihrer Zufälligkeit ſelbſt für das allgemeine anpaſſender ſeyn als die Hellfeldiſchen Formeln.) Was aber die Eintheilungen betrifft, ſo ſollte dieſe jede poſitive Wiſſenſchaft noch viel mehr erſt aus ihrem eignen Inhalte aufgreiffen, indem die logiſche Entgegenſetzung immer über die Oberfläche alles Inhaltes weggleitet und alſo in das Weſen des poſitiven Inhaltes nie einſchneidet. Was iſt wol damit geholfen, daß jeder Laie die Vollſtändigkeit einer ſolchen Eintheilung auf den erſten Blick einſehen kann? Ueberhaupt mögten jene logiſchen Formen wol vorzüglich nur die Trägheit des auswendig lernenden Schülers begünſtigen.

Ich weiß dieſen Gegenſatz nicht deutlicher zu machen als durch den Kontraſt in der Methode zweyer der ſcharfſinnigſten jetziger Theoretiker des poſitiven Rechtes, des Hofrath Hugo in Göttingen und des Profeſſor Thibaut in Jena. Daß der angeführte Gegenſatz ſich in der Methode dieſer beyden Männer wirklich finde fällt bey dem erſten Anblicke ihrer Schriften ſo leicht in die Augen, daß ich deßhalb nicht weitläuftig zu ſeyn brauche.

Hugo hat ſich nicht nur mehrmals beſtimmt gegen die Eintheilungen durch vel-vel non erklärt, ſondern in jeder von ſeinen Schriften zeigt ſich der Verſuch ſie zu verdrängen und die Trichotomie ſynthetiſcher Erkenntniſſe oder poſitive Eintheilungsgründe an ihre Stelle zu ſetzen. Jede ſeiner Arbeiten zeichnet ſich durch eine gedrungene Reichhaltigkeit und glückliche Vereinigung von Geſchichte und Raiſonnement aus. (Eine höchſt intereſſante Erſcheinung in der philoſophiſchen Litteratur iſt Hugos Philoſophie des Rechtes, dieſes konſequenter Kantiſche Naturrecht als Kants eigne Rechtslehre. Hugo vereinigte ſich mit Kant in ſeiner Grundmaxime des Naturrechtes, daß alle Philoſophie des Rechtes nur die Form einer allgemeinen Geſetzgebung und das Princip einer Kritik aller poſitiven Geſetzgebung geben könne, und ſah mit bewundernswürdigem Scharfblick, daß bey der Leerheit des Kantiſchen kategoriſchen Imperativs (ſ. Hugos Phil. d. R. § 48.) nothwendig jede konſequent Kantiſche philoſophiſche Rechtslehre durchaus politiſch ausfallen d. h. in Kritik des poſitiven verwandelt werden müßte. Denn in der That ſind Kants Axiome der perſönlichen Freyheit und rechtlichen Gleichheit, oder ſein Princip der Kriminalgeſetzgebung, das Recht der Wiedervergeltung, in Rückſicht der urſprünglichen Formel ſeines kategoriſchen Imperativs Inkonſequenzen.) Wenn ich Hugos Methode hier eine Maxime von Thibaut entgegenſtelle, ſo geſchieht dies mit der größten Achtung vor dem Scharfſinn und der Gediegenheit ſeines Geiſtes; ich beziehe mich nur auf eine einzelne Eigenthümlichkeit ſeiner Methode, worin er ſehr augenſcheinlich mit Hugo in Kontraſt iſt, nemlich auf ſeine Gehandlung des Raiſonnements nach der logiſchen Form, auf ſeine Vorliebe für die Vollſtändigkeit logiſcher Definitionen und Eintheilungen, vorzüglich aber auf eine Maxime in ſeiner logiſchen Auslegung.

Ich will hier nicht wiederhohlen, was ich gegen die logiſchen Definitionen und Eintheilungen in poſitiven Wiſſenſchaften ſchon geſagt habe, ſondern ich mache mich nur durch die mir am nächſten liegenden Beyſpiele deutlich.

Thibaut hat in ſeiner Diſſertation de genuina juris perſonarum et rerum indole, veroque hujus diviſionis pretio allerdings den logiſchen Eintheilungsgrund ſehr treffend angegeben, nach dem die Römer ihr Jus in jus perſonarum und jus rerum eintheilen. Sie theilen alle Dinge überhaupt ein in Perſonen und Sachen und handeln nun laut ihrer Beſchreibung der Rechtslehre in Beziehung auf das Recht erſtlich von den Perſonen und dann von den Sachen. Allein er hat dadurch ſeiner Darſtellung viel von dem treffenden benommen, daß er einen Theil ſeiner Abhandlung einer willkührlichen Definition von dem unterwirft, was Objekt eines Rechtes ſey. Dieſe kann man ihm ableugnen und doch folgt der Satz, daß ſich die Rechte, (jura in ſubjektiver Bedeutung und nicht das Jus als Rechtslehre), nicht in Perſonenrechte und Sachenrechte eintheilen laſſen, einzig aus dieſer Definition. Wäre er hierbey kritiſcher verfahren, ſo hätte er bemerken müſſen, daß diejenigen, welche eine ſolche Eintheilung machen eine andere und eben ſo ſtatthafte Bedeutung eines objectum juris vorausſetzen, und daß nach dieſer jene Eintheilung ſehr wohl möglich bleibt. Allerdings iſt das unmittelbarſte Objekt eines Rechtes immer eine Handlung des Berechtigten, aber dieſe Handlung hat jedesmal wieder ein Objekt, auf welches ſie ſich bezieht; das Objekt dieſer Handlung wird gemeinhin objectum juris genannt und dies kann entweder eine Perſon oder eine Sache und im letztern Falle eine res corporalis oder die Handlung einer Perſon ſeyn. Wenn er meint, daß dadurch die negativen Rechte ausgeſchloſſen würden, ſo täuſcht ihn wieder nur die logiſche Form, denn dieſe können ja nur relativ gegen poſitive gedacht werden und haben ſo das gleiche

Obiekt mit ihnen. Die Sache alſo von der Seite angeſehen wird nicht nicht nur eine Eintheilung der Rechte nach der ſubjektiven Bedeutung von jus in Perſonen und Sachenrechte möglich, ſondern dieſe fällt noch dazu in der Rechtslehre mit der erſtgenannten Eintheilung zuſammen. Denn in der Lehre von den Perſonen werden auch die Rechte, deren Objekt eine Perſon iſt, die nur aus dem ſtatus fließen, mitvorkommen, Sachenrechte aber werden nicht früher vorkommen können, als bis von den Sachen gehandelt worden iſt.

Thibaut bemerkt ſehr richtig, daß unmittelbar der Gegenſtand jedes Rechtes nur eine Handlung des Berechtigten ſey. Dieſe Beſtimmung iſt aber eine viel zu allgemeine philoſophiſche Abſtraktion, um in der poſitiven Rechtswiſſenſchaft von Anwendung zu ſeyn. Die poſitive Rechtswiſſenſchaft geht ſchon von einem ſo zuſammengeſetzten Rechtsbegriffe aus, daß hier das Recht immer nur in Beziehung auf das Mein und Dein gedacht wird; das Subjekt deſſelben iſt derjenige, welcher etwas von rechtswegen *hat*; das Objekt deſſelben iſt das meinige (bonum meum), was gehabt wird. Hätte Thibaut die poſitiven Rechtsbegriffe in ihrer richtigen Zuſammenſetzung aufgegriffen, ſo würde er hier von jener allgemeineren Abſtraktion gar nicht geſprochen haben.

Ferner hat Thibaut bey der Auslegung die Maxime: um einen allgemeinen Begriff eines andern aus vielen Fällen der Anwendung zu beſtimmen, ſich dieſem durch eine logiſche Abſtraktion des gemeinſchaftlichen in allen dieſen Artbegriffen zu nähern. Er wird aber, da hier blos von willkührlichen Begriffen die Rede iſt, wenn er nicht den poſitiven Urſprung des allgemeinen Begriffes ſelbſt auffindet, durch dieſe bloße Abſtraktion leicht einen zu allgemeinen Begriff oder wenigſtens einen unbeſtimmten Ausdruck erhalten oder auch das Weſen der Sachen deßhalb nicht treffen, weil etwa nicht innere Konſequenz, ſondern geſchichtliche Zufälligkeiten das einzelne unter eine Benennung vereinigt haben. So ſcheint er mir in ſeiner vortrefflichen Abhandlung über dingliches und perſönliches Recht (S. ſeine Verſuche über einzelne Theile der Theorie des Rechts.

B. 2.) bey der Beſtimmung der actio realis auf einen zu unbeſtimmten Ausdruck gekommen zu ſeyn.

Nachdem er die Unterſuchung ſo weit geführt hat, daß es nur auf die Unterſcheidung der actio realis und der actio perſonalis ankomme und nachdem die Schwierigkeit wegen der Wortbeſtimmung, daß nemlich eine dingliche Klage auch bloß Perſonen betreffen könne, weggeräumt iſt, iſt die Sache, wenn man es mit der logiſchen Beſtimmtheit des Ausdruckes nicht ſo genau nimmt, für einen irgend Sachkundigen ſo einfach, daß ein jeder für ſich wol jede Klage richtig klaſſificiren wird, indem man nur nach den angeführten Stellen von Juſtinian und Ulpian eine dingliche Klage die nennt, in der ich nur das Meinige vindicire, eine perſönliche hingegen die, in der ich jemand verklage. Iſt es aber um logiſche Beurtheilung bis zur Beurtheilung des Nichtkenners zu thun, ſo finde ich ſelbſt Thibauts letzte Formel „eine gewiſſe unbeſchränkte Allgemeinheit macht das Weſen der dinglichen Klage aus", „ſie iſt diejenige, die unbeſchränkt geſchützt werden kann" nicht hinlänglich. Seine logiſche Methode hat ihn auf eine unbeſtimmte Abſtraktion geführt, da doch der Erfahrung nach die Sache ſehr einfach iſt. Um kurz zu ſeyn beziehe ich mich nur auf eine Stelle S. 41. „In Rückſicht ihres Grundes iſt eine Klage unbeſchränkt allgemein, wenn man, um zu ſiegen, nichts weiter, als die Exiſtenz ſeines Rechts zu beweiſen braucht, ohne genöthigt zu ſeyn noch außerdem etwas anzuführen, um den Gegner zum Weichen zu bringen. In Rückſicht des petiti hingegen iſt eine Klage unbeſchränkt allgemein, wenn ſie gegen jeden angeſtellt werden kann, welcher ſich das Recht des andern direkt oder indirekt anmaßt." Dieſes wird zur Charakteriſtik der dinglichen Klagen angeführt, ich will auch zugeben, daß es von denſelben gelte, allein mir ſcheint es, als wenn ſie dadurch von den perſönlichen Klagen nicht unterſchieden würden. Thibaut ſcheint nur auf das Verhältniß der beſchränkten Klagen zu den dinglichen Rückſicht genommen zu haben, bey denen es ſtreitig ſeyn könnte, zu welcher Art ſie gehören. Gibt es denn aber nicht beſtimmte perſönliche Klagen z. B. zur Erfüllung eines

Kontraktes oder wegen eines Verbrechens, denen jene unbeſchränkte Allgemeinheit eben ſo wol zukommt als den dinglichen.

Thibaut hat alſo die dinglichen Klagen nur als diejenigen beſtimmt, denen eine gewiſſe unbeſchränkte Allgemeinheit zukommt, ohne näher angeben zu können, worin dieſe beſteht. Meiner Meinung nach bedurfte es dieſer abſtrakten Formel nicht, ſondern man kann die actiones reales ſchlechthin beſtimmen als diejenigen bey denen aus dominium oder ſtatus geklagt wird; actiones perſonales hingegen ſind ſolche, bey denen aus einem beſchränkten Klaggrund oder aus einer Forderung geklagt wird. Dominium und ſtatus vereinigen ſich beyde in dem Begriffe des rechtlich Meinen, nur das beym dominium das rechtlich Meine eine Sache, beym ſtatus eine Perſon iſt.

Auf dieſe Weiſe finde ich alles ſehr leicht erklärlich. Denn daß mein Recht auf eine bereits erworbene Erbſchaft dominium heißen könne, ſagt Thibaut ſelbſt, und für die andern dinglichen Klagen, die ſich auf Sachen beziehen (S. 52.), gilt rückſichtlich der Klagen daſſelbe, denn es kommt hier nicht darauf an, ob der Kläger als dominus klagt, ſondern nur, ob er partem dominii hat. Thibaut findet es zufällig, daß der Inhaber einer Servitut und der Pfandgläubiger eine dingliche Klage haben, der Pachter hingegen eine perſönliche. So etwas kann freylich nur geſchichtlich beſtimmt werden, ich finde aber hier doch eine beſtimmte Konſequenz. Das dominium iſt ja ſonſt immer theilbar und Theile deſſelben z. B. Beſitz, Gebrauch u. ſ. w. können einzeln veräußert werden, dieſe Theile des dominium beſtimmen nun hier den Werth der Klage. Daher iſt die actio confeſſoria eine dingliche Klage, daher auch die des Pfandgläubigers, denn ihm kommt urſprünglich der Beſitz des Pfandes als pars dominii zu, daher endlich die des emphyteuta und ſuperficiarius, denn darin unterſcheiden ſich dieſe vom Pachter, daß letzterem der Beſitz und Gebrauch nicht als pars dominii ihnen aber als pars dominii zukommt, indem im einen Falle der Eigenthümer einen Theil ſeines dominium veräußert hat, im andern aber nicht.

Doch dieſe ganze Bemerkung iſt hier nur beyläufig, um den Einfluß einer zu großen Anhänglichkeit an die logiſchen Formen zu zeigen.

So ſollte alſo Kritik das allgemeine Geſetz jeder Spekulation werden! Mir ſtand es an das Geſetz aufzuſtellen, nehme nun ein jeder davon, was ihm gut dünkt.

Druckfehler.

S. 9. Z. 12. v. o. ſtatt mannigfaltig es lies Mannigfaltiges.
— 15. — 3. v. u. ſtatt beweiſen lies bewieſen.
— 37. — 3. v. o. ſtatt Kerrelat lies Korrelat.
— 76. — 11. v. o. ſtatt eingebildeten lies gebildeten.
— 220. Auflöſung. Z. 6. v. o. ſtatt ihn lies ihr.

Philoſophiſche Rechtslehre

und

Kritik aller poſitiven Geſetzgebung

mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in der
Bearbeitung des Naturrechts

von

Jakob Fries,

D. d. W. und Privatdocent in Jena.

Jena,
bey Johann Michael Mauke.
1803.

59.2

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seiner Hochwohlgebornen

Herrn

Chriſtian Gottlob Voigt

Herzoglich Sachſen Weimar- und Eiſenachiſchem
wirklichem Geheimenrathe

iefſter Verehrung gewidmet

von

dem Verfaſſer.

Vorrede.

Wenn wir nach dem fragen, was Recht oder Unrecht ſey, ſo iſt es uns nicht darum zu thun zu erfahren, was gewöhnlich zu geſchehen pflege, oder was nothwendig geſchehen müſſe, um einen gegebenen Zweck zu erreichen, ſondern wir ſetzen ein Geſetz voraus, nach welchem einiges ſchlechthin geboten, anderes erlaubt iſt, nach dem einiges geſchehen ſoll, anderes geſchehen darf; wir berufen uns dabey auf ein inneres Geſetz, welches uns ſchlechthin und ohne vorausgehende Bedingungen befiehlt, was geſchehen ſolle oder beſtimmt, was geſchehen dürfe. Wenn wir fragen, was recht ſey, ſo wollen wir wiſſen, was gemäß dieſem inneren Geſetze geſchehen könne oder nicht.

Die Entſcheidung über dasjenige, was recht oder unrecht ſey, hängt alſo zu oberſt nicht von einzelnen zufälligen Verhältniſſen der Erfahrung ab, ſondern der Grund derſelben iſt jeder Vernunft zu aller Zeit gegenwärtig. Durch Erfahrung können wir wohl belehrt werden, was wir zu thun gezwungen, um dieſe oder jene politiſche Folgen zu vermeiden, aber ſie kann uns keinen Verpflichtungsgrund aufweiſen, welcher die Nothwendigkeit des Sollens mit ſich brächte; wir fühlen uns durch ſolche Gebote nicht auf unumgängliche Weiſe verpflichtet, ſondern nur äußerlich gezwungen: das Gebot iſt hier vernichtet, ſobald ich den Zwang deſſelben umgehen kann. Hingegen was unrecht iſt, das darf nicht geſchehen, gemäß einer Verpflichtung, die ganz innerlich iſt und nicht umgangen werden kann. Die Entſcheidung über Recht und Unrecht muß alſo zuletzt einzig von unſrer eignen freyen Selbſtthätigkeit im Nachdenken abhängen.

Nun ſetzen wir in unſerm Wiſſen dasjenige, was unſer Verſtand durch ſeine eigne Selbſtthätigkeit nach Begriffen für ſich beſtimmen kann, demjenigen entgegen, was von einzelnen Anſchauungen und Erfahrungen abhängt. Eine Wiſſenſchaft oder ein Theil derſelben wird entweder durch freyes Nachdenken, oder durch Sammlung von Thatſachen, welche uns Geſchichte und Erfahrung liefern, zu Stande gebracht. Wiſſenſchaften der erſtern Art ſind, wenn das Nachdenken auf Begriffen beruht, von philoſophiſchem Urſprung, die der andern Art ſind Erfahrungswiſſenſchaften.

Die erſte und urſprünglichſte Unterſuchung des Rechtes wird alſo von philoſophiſcher Art ſeyn. Die wiſſenſchaftliche Frage nach dem Rechte muß zunächſt aus unſerm eignen Innern beantwortet werden. Denn nicht der Natur und der äußern Erfahrung fragen wir das Geſetz des Rechts ab, deſſen Gültigkeit urſprünglich nur für die Freyheit unſers eignen Innern beſtimmt iſt. Von dieſem innern Geſetze unſrer Freyheit aus muß auch jedes einzelne äußere Rechtsverhältniß ſeine Sanktion erhalten. Es wird alſo einen Theil der Philoſophie geben, welcher die urſprüngliche Rechtswiſſenſchaft ausmacht. Ja ſie ſteht hier als zwenter Theil der praktiſchen Philoſophie neben der Tugendlehre, und enthält mit dieſer den Endzweck aller Bemühungen um das Philoſophiren überhaupt. Im Tempel der Vernunft gehört die Logik mit der Naturwiſſenſchaft nur in die Propyläen, aber das Allerheiligſte macht neben der Tugendlehre die Rechtslehre aus.

Das Geſetz des Rechtes entſpringt aus unſerm eignen Innern, wir lernen es nicht von der Natur, ſondern wir ſetzen durch daſſelbe als ein Geſetz der Freyheit, die Geſellſchaft der Menſchen aller Natur entgegen. Aber dennoch finden ſich die Menſchen nur in der Natur; das Rechtsgeſetz kommt alſo in ihrer Geſellſchaft nicht als ein natürlicher Weiſe ſchon geltendes Geſetz vor, ſondern nur als eine Idee. Es iſt nur als eine Aufgabe gegeben, es ſoll durch die eigne Thätigkeit der Menſchen erſt unter ihnen eingeführt werden.

Dadurch, daß ein jeder innerlich das Geſetz hat und auch im allgemeinen anerkennt, gilt es darum doch nicht ſo fort unter den Menſchen wirklich. Der Wille des einzelnen ſteht zum Theil unter dem äußern Einfluß der Natur und nicht einzig unter dem innern Geſetz; das Rechtsgeſetz wird alſo unter Menſchen, ſelbſt wo es anerkannt wird, im einzelnen übertreten werden. Außerdem iſt aber das Urtheil des einzelnen ſelbſt mangelhaft, er kann deshalb die Rechtsverhältniſſe falſch aufgreifen und mißverſtehen. Daher iſt es nothwendig, daß über die innere Geſetzgebung des Rechtes, welche ſich philoſophiſch aus dem Weſen der Vernunft entwickeln läßt, noch eine äußere Geſetzgebung, eine äußere Anerkennung und Sanktion des Geſetzes unter den Menſchen hinzukomme, welche nur durch Zwang ſtatt finden kann. Eine ſolche wirkliche äußere Geſetzgebung unter den Menſchen heißt nun eine poſitive Geſetzgebung, und der Inbegriff der Geſetze, welche durch eine poſitive Geſetzgebung ſanktionirt werden, macht den Inhalt einer *poſitiven Rechtslehre*.

Weil nun aber das Rechtsgeſetz ſelbſt uns nur als eine Idee gegeben wird, welcher der Geſetzgeber nachſtreben ſoll und der wir uns in unſern politiſchen Verhältniſſen nur nach und nach nähern können: ſo wird auch jede, in irgend einem Staate wirklich ſanktionirte poſitive Geſetzgebung nur mehr oder weniger ſich dieſer Idee annähern, in manchen Theilen wohl aber auch ihr entgegen ſeyn.

Die Kenntniß der poſitiven Rechte wird daher nur als Erfahrungswiſſenſchaft getrieben werden können, ſie iſt von der philoſophiſchen Rechtslehre verſchieden, hält ſich nur an das wirklich geltende. Dagegen wird es der Endzweck der philoſophiſchen Rechtslehre ſeyn, erſtlich die Ideen einer rein rechtlichen Geſetzgebung als das Ideal für alle poſitive Geſetzgebung zu entwickeln, und zweytens Kriterien feſt zu ſtellen, nach denen ſich ſowohl die innere Konſequenz einer poſitiven Geſetzgebung als auch die Annäherung derſelben an die reine Idee des Rechtes beurtheilen läßt.

Auf dieſe Weiſe trennt ſich dann die ganze philoſophiſche Rechtslehre ſowohl dem Intereſſe als der Art nach, ganz von der poſitiven Rechtslehre.

Die reine Rechtswiſſenſchaft iſt ganz philoſophiſch und ihr Geſichtspunkt idealiſch, ſie faßt Regeln auf, denen nur gleich zu kommen das höchſte Ziel irgend einer poſitiven Geſetzgebung ſeyn würde. Dagegen iſt das Weſen jeder poſitiven Rechtslehre ganz empiriſch, es geht nur auf ſchon vorhandene Geſchichte und Erfahrung aus. Reine Rechtslehre muß ſtudirt und gedacht werden, ſie hängt einzig vom Selbſtdenken ab; poſitive muß ſtudirt und gelernt werden, ſo viel ſie auch zu denken gibt, ſo wird ein nicht ganz richtig geleitetes freyes Selbſtdenken ihr eher ſchädlich als nützlich ſeyn.

Philoſophiſche Rechtslehre iſt alſo der Art nach ganz von der poſitiven unterſchieden. Aber eben ſo weit ſcheint ſich das Intereſſe beyder zu trennen. Das Intereſſe der reinen Rechtslehre iſt weltbürgerlich, denn ſie ſtellt uns das Ideal aller politiſchen Beſtrebungen der Menſchen vor, welches ſich von keinem einzelnen Verhältniß beſtimmen, in keinen Schranken als den nothwendigen der menſchlichen Natur, feſthalten läßt. Dagegen iſt das Intereſſe der poſitiven Rechtslehre, eben weil ſie hiſtoriſch iſt, vorzüglich techniſch und geht auf die einzelne Anwendung, beſchränkt ſich nothwendig auf einzelne Zuſtände und Verhältniſſe gegebener Staaten und Regierungen.

Für denjenigen, der die Rechtslehre als Geſchäfte treibt, wird daher die Kenntniß des poſitiven durchaus das erſte und unentbehrlichſte ſeyn; ja es wird ſich in Rückſicht ſeiner techniſchen Thätigkeit, in Rückſicht der Anwendung auf das wirkliche Geſchäftsleben nicht einmal viel von dem Nutzen der philoſophiſchen Rechtslehre rühmen laſſen. Das Intereſſe der letzteren iſt vielmehr ganz philoſophiſch, und betrifft nur die allgemeine Bildung des Einzelnen und nicht eben die juriſtiſche Bildung allein.

Wer in die wirkliche Anwendung des poſitiven Rechtes ſeine philoſophiſchen Gedanken über das Recht einmengen wollte, der würde ſich damit wenig Dank erwerben und ſein Geſchäft ſchlecht verſtehen. Wer alſo mit einer handwerksmäßigen Thätigkeit im Leben zufrieden iſt, der bedarf der philoſophiſchen Unterſuchungen für die Rechtslehre nur ſehr wenig. Nur demjenigen, den das Selbſtdenken um ſein ſelbſt willen intereſſirt, der nicht zufrieden iſt, ſich die mechaniſchen Fertigkeiten, welche irgend ein Geſchäft fordert, verſchafft zu haben, ſondern ſich auch über die ganzen Verhältniſſe, die Zwecke und endlichen Beziehungen dieſes Geſchäftes zu verſtändigen ſucht, alſo nur dem gebildeten, denkenden Rechtsgelehrten wird die philoſophiſche Rechtslehre ihr hohes Intereſſe zeigen, das ſie ſchon ſonſt für jeden gebildeten Menſchen haben muß. Es folgt hieraus nothwendig, daß das Studium der philoſophiſchen Rechtslehre auf gewiſſe Weiſe von allem Studium des poſitiven Rechtes unabhängig ſeinen eignen Gang geht. Ja wenn es gleich erſt in ſeiner Anwendung auf das poſitive am eminenteſten intereſſirt, ſo iſt doch ſelbſt dieſes Intereſſe noch das nämliche Intereſſe des Denkers und nicht das des juriſtiſchen Geſchäftsmannes.

Um den praktiſchen Einfluß philoſophiſcher Unterſuchungen über das Recht näher zu beurtheilen, müſſen wir vorzüglich eine Unterſcheidung ins Auge faſſen. Nämlich in Sachen irgend einer poſitiven äußern Rechtsgeſetzgebung unterſcheidet ſich das Geſchäft des Geſetzgebers genau von dem Geſchäfte des Richters. Der Geſetzgeber hat zu beſtimmen, was im Staate Rechtens ſeyn ſoll, er gibt das poſitive Rechtsgeſetz; der Richter hingegen iſt nur angeſetzt, um einzelne Fälle dem gegebenen poſitiven Geſetze gemäß zu beurtheilen.

Hier iſt nun praktiſch die philoſophiſche Rechtslehre einzig im Intereſſe des Geſetzgebers, denn nur dieſem iſt die Aufgabe gegeben, ſeine Geſetzgebung der Idee des Rechtes gemäß einzurichten; dagegen dem Richter einzig obliegt, dem beſtehenden Geſetze gemäß zu ſprechen.

Für den Richter wird alſo die philoſophiſche Anſicht des Rechtes nicht leicht von praktiſchem Gebrauche ſeyn. Denn ſelbſt da, wo ihm der Geſetzgeber noch überläßt, nach eigenem Urtheile für einzelne Fälle das Geſetz näher zu beſtimmen (z. B. im Kriminalrecht bey unbeſtimmten Strafgeſetzen), ſelbſt da wird ihm mehr obliegen, nach dem Geiſte der ganzen gegebenen Geſetzgebung, als nach dem, was eine philoſophiſche Anſicht der Sache fordert, ſein Urtheil zu beſtimmen.

Wie wenige haben aber wohl die Ausſicht als Geſetzgeber, und nicht als Richter, praktiſch aufzutreten. Einzig in theoretiſchen Schriften über das Syſtem einer Geſetzgebung kann daher die philoſophiſche Anſicht des Rechtes, auch für den, der nicht zum Geſetzgeber eines Staates beſtimmt iſt, praktiſch von Erfolg ſeyn. Denn in dieſen ſollte es wenigſtens, gemäß dem rechtlichen Poſtulate der Publicität, jedem frey ſtehen, nach philoſophiſchen Grundſätzen zu urtheilen.

Das wahre und allgemeine Intereſſe der philoſophiſchen Rechtswiſſenſchaft iſt alſo ganz philoſophiſch nicht auf das Erlernen, oder auf techniſche Geſchäftigkeit, ſondern auf die Ausbildung des Denkens gerichtet.

Die philoſophiſche Rechtslehre hat es alſo mit einer Idee zu thun, nämlich mit der Aufſtellung der Idee der Rechtsgeſetzgebung. Dieſe iſt aber die Idee eines Geſetzes der Wechſelwirkung vernünftiger Weſen als ſolcher. Die Welt der Intelligenzen macht ein Reich der Zwecke aus, welches äußerlich der Idee nach unter den Rechtsgeſetzen ſteht. Das Rechtsgeſetz und die Gleichheit, welche durch daſſelbe zur oberſten Bedingung der vernünftigen Wechſelwirkung gemacht wird, iſt eine praktiſche Idee, welche ſich als eine nothwendige Aufgabe für die Vernunft ausſpricht. Es hängt nicht etwa von beliebigen Verfügungen in der Geſellſchaft ab, ob die Menſchen ſich hier oder dort auf die vernünftigſte Weiſe zuſammen vertragen wollen, ob einer dem andern ſo viel einräumen will, als er für ſich ſelbſt wieder fordert; die rechtliche Gleichheit iſt nicht nur das Princip für ein willkührliches, vernünftiges Arrangement in der Geſellſchaft, deſſen Tendenz ganz politiſch und ohne Nothwendigkeit wäre: ſondern wenn wir nach Recht und Unrecht fragen, ſo haben wir es mit dem unbedingten Sollen der praktiſchen Geſetzgebung zu thun, nur nach dieſem wird Recht und Unrecht gemeſſen. Die Aufgabe der rechtlichen Gleichheit entſpringt alſo ebenfalls aus dieſer nothwendigen Geſetzgebung der Vernunft, ſie iſt kein Vorſchlag für einen willkührlichen Zweck, ſondern ein nothwendiges Gebot. Wir können den Menſchen nicht nur ſagen: Wenn ihr euer geſellſchaftliches Lehen vernünftig einrichten wollt, ſo ſehe jeder den andern als ſeines Gleichen an, ſondern unſre Idee ſpricht ihnen das Gebot aus: ihr ſollt eure geſellſchaftlichen Verhältniſſe aufs vernünftigſte einrichten, jeder ſoll den andern als ſeines Gleichen anſehen.

Die reine Rechtslehre iſt alſo eine nothwendige philoſophiſche Wiſſenſchaft und keinesweges von bloß politiſchem Urſprung. Jede Wiſſenſchaft der praktiſchen Philoſophie hat eigentlich nur eine rein philoſophiſche allgemeine Idee und entſteht nur daraus, daß dieſe auf das ganze Gebiet der Erfahrung angewendet wird, und für dieſe ein Geſetz gibt. So iſt auch in der Rechtslehre die Idee der Gleichheit der Perſonen das einzige reine Princip, in der Entwickelung finden ſich ſogleich politiſche Beſtimmungen hinzu. Aber dieſe Idee gibt nicht nur dem ganzen Inhalte der Rechtslehre das Geſetz, ſondern ſie theilt ihr auch durchgängig ihre praktiſche Nothwendigkeit mit. Es iſt daher in der ganzen Rechtslehre eigentlich nie von willkührlichen politiſchen Verfügungen die Rede, ſondern von dem, was in den politiſchen Einrichtungen durch die Idee der perſönlichen Gleichheit als praktiſch nothwendig geboten wird.

Die neuerdings aufgeſtellte Meinung, daß alle philoſophiſche Rechtslehre eigentlich nur erfahrungsmäßige Politik ſey, mag oft ihren Urſprung eigentlich von einigen unbeſtimmten Urtheilen über den Unterſchied der ethiſchen und juridiſchen Geſetzgebung der Vernunft hernehmen. Die politiſche und philoſophiſche Idee der Rechtslehre unterſcheiden ſich eigentlich nur darin, daß die letztere zur Idee der erſteren noch die praktiſche Nothwendigkeit hinzufügt. Die Politik beantwortet hier die Frage: Wenn Menſchen friedlich d. h. zuletzt nach dem Princip der Gleichheit zuſammen leben wollen, wie ſollen ſie dieß veranſtalten? die philoſophiſche Rechtslehre hingegen ſagt: ihr ſollt nach dem Princip der Gleichheit zuſammenleben und eure Geſellſchaft dem gemäß einrichten. Die konſequente Ausführung müßte alſo auf beyden Seiten ganz gleich ausfallen, nur daß der Philoſoph überall ſein nothwendiges Gebot mit in Anſchlag bringt.

Was aber den behaupteten Unterſchied einer ethiſchen und juridiſchen Geſetzgebung der Vernunft betrifft, ſo entſpringt er eigentlich aus einer zwar nicht falſchen, aber doch ſchiefen Abſtraktion. Es iſt eigentlich die eine und gleiche praktiſche Geſetzgebung für das Reich der Zwecke, aus der ſowohl die Rechtspflichten als die Tugendpflichten entſpringen; nur wird in der Rechtslehre eine andere Anwendung davon gemacht, als in der Tugendlehre. Die reine Geſetzgebung der Vernunft iſt die ethiſche Geſetzgebung für die Geſinnung; dagegen iſt von Rechtspflichten nur die Rede, wo das Gebot für die Geſinnung ſich auch als Gebot für einzelne Thaten ausſprechen läßt. In der Anwendung aber iſt das Rechtsverhältniß das höchſte Verhältniß des Geſetzes ſelbſt: denn das Geſetz iſt ein Gebot für die Wechſelwirkung vernünftiger Weſen im Reiche der Zwecke, wo der Pflicht des einen ein Rechtsanſpruch des andern entſpricht. Dagegen für die Anwendung das Gebot der Tugendlehre nur aus der Beſchränktheit der menſchlichen Natur entſpringt; denn es iſt nicht das Geſetz ſelbſt, ſondern nur die Forderung: dem Geſetze der Vernunft, welches es auch ſey, jederzeit gemäß zu ſeyn. Das oberſte Geſetz für ein Reich der Zwecke wäre alſo ein Rechtsgeſetz; dieſes iſt aber nur unter ſehr beſchränkten Bedingungen, nur ſeinem negativen Theile, ſeinen Verboten nach für uns auf äußere Thaten anwendbar; dagegen gilt für die poſitiven Gebote nur eine Tugendverpflichtung der Geſinnung nach, welche nur vermittelſt einer freyen Subſumtion der Urtheilskraft mit der That in Beziehung geſetzt werden kann.

Einleitung.

Gleichſam um ſeine junge Kraft zu üben, warf die Gottheit den Menſchen in den Kampf mit der Natur, die ihm überall widerſtreitet und anfangs größtentheils überlegen iſt. Jeden Schritt muß er von ihrer fremden Gewalt erſt erkämpfen; jeder Schritt, den er errungen hat, iſt ihm aber auch Gewinn, denn er dringt der Natur gewaltſam ein fremdes Geſetz auf, welches nur von ſeinem Innern ausgeht.

Außer uns folgt alles Seyn und alles Werden der Dinge einer unabänderlichen Nothwendigkeit der Naturgeſetze. In jeder Begebenheit der Natur wirken Kräfte gegen Kräfte und die Stärke entſcheidet. Gleichheit der Kraft beſtimmt hier das einzige Gleichgewicht. Aber in unſerem Innern haben wir ein anderes Geſetz, welches ſich in der Idee von Tugend und Recht ausſpricht. Tugend gilt hier als Geſetz für den Einzelnen, das Recht für das Ganze. Nach dieſem innern Geſetze, welches die Vernunft in jedem Menſchen ſich ſelbſt gibt, ſoll nicht Stärke oder Gewalt, ſondern nur die Gleichheit des Rechts entſcheiden. Das Recht des ſchwächſten Arms ſoll die Kraft des ſtärkſten überwinden, das Recht des unmündigen Kindes ſoll der Gewalt des gebildetſten Verſtandes überlegen ſeyn.

Durch das Bewußtſeyn von Pflicht, Tugend und Recht, trennen wir die Gemeinſchaft vernünftiger Weſen, die Geſellſchaft der Menſchen von aller Geſetzmäßigkeit in der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung der Natur. Wir ſetzen der Naturnothwendigkeit, deren Geſetz immer von außen her gegeben wird, eine innere Nothwendigkeit der Freyheit entgegen. Frey zu ſeyn iſt uns das auszeichnende Eigenthum des vernünftigen Willens und ſomit des Menſchen. Wir erkennen aber die Freyheit eben aus dem Bewußtſeyn, dem innern Geſetze der Tugend und des Rechts unterworfen zu ſeyn. Denn eben durch das Bewußtſeyn dieſes Geſetzes, deſſen Nothwendigkeit eine gänzlich innere iſt, trennen wir die Geſetze der menſchlichen Geſellſchaft von allen Geſetzen, nach denen andere Dinge als die Vernunft in Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung kommen können.

Das innere Geſetz der Freyheit, welches uns die Regel vorſchreibt, nach der wir mit Menſchen umgehen, Menſchen behandeln ſollen, nimmt alſo nicht auf das Widerſtreben entgegengeſetzter Kräfte Rückſicht, es beſtimmt nicht, wer im Widerſtreit der Gewalt der Ueberwinder ſeyn wird. Gewalt und Zwang ſind ihm gerade entgegengeſetzt, denn es iſt ein Geſetz der Freyheit. Dieſes Geſetz ſpricht bloß zur Vernunft und nimmt einzig darauf Rückſicht, wie vernünftige Weſen in ihrer Freyheit ſich einander behandeln ſollen. Anſtatt der Gleichheit der Gewalt, welche in der Natur gilt, wird für die Freyheit die Gleichheit der Perſonen zum einzigen Geſetz. Da nun dieſes Geſetz für vernünftige Weſen ſpricht, deren Handlungen durch den Willen beſtimmt werden, ſo muß es auch ein Geſetz des Wollens ſeyn. Der Wille aber iſt thätig nach Zwecken. Die Gleichheit der Perſonen iſt daher für die Freyheit des vernünftigen Willens das höchſte Geſetz, nach dem er allein ſeine Zwecke anſetzen darf. Daher kommt es, daß durch dieſes Geſetz die Gemeinſchaft der Menſchen aus aller Gemeinſchaft der Natur herausgehoben wird und ſich nur als eine eigene Welt der Freyheit betrachten läßt, in welcher jedem einzelnen Menſchen perſönliche Würde nothwendig zukommt. Dieſe Würde iſt das ausgezeichnete Kennzeichen der Perſon, dagegen jedes andere, dem keine Freyheit zukommt, nur als brauchbare Sache angeſehen wird.

Das Geſetz der Freyheit gilt für die Geſellſchaft der Menſchen, als für eine Geſellſchaft von Weſen, die mit Vernunft und Wille begabt ſind. Durch dieſes Geſetz wird ihre Geſellſchaft alſo zu einer eigenen Welt der Freyheit erhoben, die von aller Natur getrennt iſt; die Geſellſchaft der Menſchen macht, als zu einer höhern Weltordnung gehörig, ein Reich aus, in welchem nur nach Werth und Würde, d. h. nach Zwecken des Willens und nicht nach Stärke der Naturkraft gemeſſen wird. Jede Perſon gilt hier nur durch die Würde, welche ihr zukommt und jede Sache nur durch ihren Werth. Die gleiche Würde eines jeden vernünftigen Weſens iſt hier das höchſte Geſetz des Reiches der Zwecke, jedes andere Weſen, dem keine Vernunft zukommt, wird nur als Mittel für die Zwecke des vernünftigen, d. h. als brauchbare Sache gewürdigt. Dieſes Geſetz der Gleichheit der perſönlichen Würde nennen wir nun das Geſetz des Rechts. Das Geſetz des Rechts iſt alſo dasjenige, wodurch wir uns in den Kampf mit der ganzen Natur wagen, welches wir gegen ihre Gewalt geltend zu machen ſuchen ſollen.

Wir finden alſo die Geſetze des Rechts nicht als geltend unter den Menſchen, neben denen der Natur, ſondern ſie geben uns nur die unendliche Aufgabe für die Menſchheit, deren Auflöſung in der Geſchichte der Menſchheit den einzigen Preis erwirbt.

Wenn uns für die religiöſe Anſicht der Welt die höchſte Frage aufgeworfen wird: Welcher Zweck iſt im Daſeyn der Natur und was iſt die endliche Beſtimmung des Menſchen? ſo erhalten wir die Antwort: der Einzelne gilt nur ſo viel als er gehandelt hat, gemäß dem Geſetze der Tugend, und in der ganzen Geſchichte der Menſchheit iſt das der einzige wahre Werth, vorgeſchritten zu ſeyn in der Annäherung an das Ideal eines rechtlichen Zuſtandes unter den Menſchen. Nur ſo viel gilt irgend eine Thätigkeit eines Einzelnen in der Geſchichte der Menſchheit, als ſie gewirkt hat, um die geſellſchaftlichen Verhältniſſe einem Zuſtande zu nähern, in welchem das Recht allein öffentlich gültig iſt. Jeder andere Zweck iſt entweder dieſem Zwecke des Rechts untergeordnet, oder er gilt gar nichts.

Das natürliche Reſultat der Geſchichte der Menſchheit iſt die allmähliche Ausbildung der Vernunft, die Kultur. Dieſe ſtellt ſich überhaupt in der Annäherung an drey Ideen dar, deren erſte die Wiſſenſchaft, die andere ſchöne Kunſt, die dritte Tugend und Recht iſt. Von dieſen iſt die dritte die höchſte, denn ſie bezieht ſich allein auf die freye Thätigkeit der Menſchen. Um aber der Idee eines vollendet rechtlichen Zuſtandes der menſchlichen Geſellſchaft nachzukommen, müſſen wir unſer ganzes Weſen durch Reflexion wiederhohlen, und dürfen nichts blindlings von der Natur annehmen, denn in dem Geſetze des Rechts dringen wir der Natur ein ihr fremdes Geſetz der Freyheit gewaltſam auf. Die Idee alſo bey der größten Freyheit jedes Einzelnen das Geſetz der Gleichheit der

Perſon unter den Menſchen gelten zu machen, d. h. die Idee des Rechtsgeſetzes iſt die einzige, welche in der Geſchichte der Menſchheit einen Endzweck anſetzt. Dieſer Endzweck alſo beſtimmt die Aufgabe, für welche alle freye Thätigkeit unter den Menſchen in Anſpruch genommen wird und für deren Auflöſung allein in dieſer Geſchichte ein Preis zuerkannt werden kann. Wie Tugend im Leben des Einzelnen, ſo gibt das Recht in der Geſellſchaft der Menſchen den einzigen Maßſtab, wornach politiſche Größe beurtheilt werden darf.

In unſerm Wiſſen findet ſich eine zweyfache Art der Nothwendigkeit eines allgemeinen Geſetzes, eine theoretiſche und eine praktiſche Nothwendigkeit; die erſte wird durch Müſſen, die andere durch Sollen ausgeſprochen. Das Müſſen bezeichnet die Naturnothwendigkeit; wenn etwas ſeyn muß, ſo iſt die Wirklichkeit von der Nothwendigkeit gar nicht getrennt, die Gültigkeit des Geſetzes macht es auch wirklich gelten, das Geſetz des Müſſens geht unmittelbar auf die Wirklichkeit ſelbſt als Naturgeſetz. Das Sollen hingegen ſagt nicht unmittelbar aus, daß dasjenige, was geſchehen ſoll, auch wirklich geſchieht, das Geſetz des Sollens bezieht ſich vielmehr auf einen vernünftigen Willen als Vorſchrift, auf die bloße Vorſtellung eines Geſetzes, welche mit Nothwendigkeit fordert, dieſem Geſetze gemäß zu handeln. Zu demjenigen, was ich thun muß, bin ich gezwungen, das Müſſen legt mir einen Zwang auf, als Naturnothwendigkeit. Dasjenige, was ich thun ſoll, wird hingegen nur mit Nothwendigkeit von meiner Freyheit gefordert, wobey es zufällig bleibt, ob es in der Natur geſchieht oder nicht. Die Geſetze des Müſſens ſind alſo nothwendige Geſetze der Natur, die Geſetze des Sollens hingegen nothwendige Geſetze für die Freyheit des vernünftigen Willens. Durch die Geſetzgebung des Müſſens und Sollens werden alſo zwey verſchiedene Weltordnungen beſtimmt; die erſtere gibt die Nothwendigkeit für das Seyn der Dinge in der Natur, die andere gibt eine Nothwendigkeit für die Gemeinſchaft vernünftig wollender freyer Weſen.

Dieſe allgemeinen Geſetzgebungen machen den Gegenſtand der Philoſophie aus; die erſtere gehört der Phyſik, die andere der Ethik. Die philoſophiſche Rechtslehre, von der wir hier ſprechen, iſt ein Theil der Ethik. Die philoſophiſche Rechtslehre, welche gemeinhin das Naturrecht genannt wird, wird alſo die eigentliche Feſtſtellung ihrer Principien von der Ethik oder von der allgemeinen praktiſchen Philoſophie fordern, nur in dieſer läßt ſich eine ſtrenge Deduktion derſelben aus dem Weſen der Vernunft liefern; hier alſo müſſen wir ſie als ſchon ſichergeſtellt aus der Ethik annehmen und können nur durch eine kritiſche Betrachtung die Rechtslehre genau von der Tugendlehre trennen.

Den Inhalt der Ethik macht überhaupt die Geſetzgebung für die Freyheit, d. h. die nothwendigen Geſetze für die Gemeinſchaft vernünftiger Weſen. Die thätige Kraft der Vernunft iſt nun der Wille, dieſe Geſetze ſind alſo nothwendige Geſetze für den freyen Willen. Die Vernunft aber will, indem ſie dem Daſeyn der Dinge einen Werth zuſchreibt und dieſem Werthe gemäß ihre Zwecke anſetzt. Die Vernunft gibt urſprünglich nur ſich ſelbſt den Werth; jeder Werth, den wir einer angenehmen oder brauchbaren Sache geben, iſt nur ein abgeleiteter oder relativer Werth. Dieſer wird durch die Erfahrung beſtimmt und kann bald größer bald kleiner ſeyn, je nachdem die Gelegenheit oder der Geſchmack es beſtimmt. Mit Nothwendigkeit hingegen wird der Werth des vernünftigen Weſens oder der perſönliche Werth erkannt, der Perſon kommt ein abſoluter Werth, ein Werth ſchlechthin zu, d. h. *Würde*. Perſönliche Würde läßt keine Vergleichung des größern oder kleinern zu, ſondern nur das Verhältniß der Gleichheit. Dadurch wird das nothwendige Geſetz für den vernünftigen Willen beſtimmt: *Jeder Perſon kommt ein abſoluter Werth als Würde zu, ſie exiſtirt als Zweck ſchlechthin und ihre Würde gibt jeder Perſon den gleichen abſoluten Werth mit jeder andern.* Dieſes Geſetz wird das *Sittengeſetz* genannt.

Durch dieſes Geſetz werden alſo alle vernünftige Weſen, wenn ſie in Gemeinſchaft kommen, unter der Idee eines Reiches der Zwecke vereinigt, indem ihre Wechſelwirkung durch das Geſetz der Würde der Perſon beſtimmt werden ſoll.

Dieſes Geſetz gibt jede Vernunft innerlich ſich ſelbſt, vereinigt aber durch daſſelbe alle Vernunft in einem Ganzen der vernünftigen Gemeinſchaft unter den Geſetzen des Reiches der Zwecke. Die Vernunft jedes Einzelnen gibt ſich hier ſelbſt das Geſetz, ſie iſt autonomiſch, beſtimmt aber zugleich ihren Willen in der Idee als einen allgemein geſetzgebenden Willen. Jede einzelne Perſon iſt alſo einmal *Subjekt* des Geſetzes, indem ſie ſich ſelbſt dem Geſetze unterwirft, dann aber auch *Objekt* deſſelben, indem ihr durch daſſelbe der gleiche perſönliche Werth mit jeder andern Perſon zugeſchrieben wird. Jede Perſon ſteht alſo hier unter ihrem eigenen Geſetze, indem ſie es ſich ſelbſt gibt, zugleich aber unter dem Geſetze jeder andern Perſon, mit der ſie in Gemeinſchaft kommt, indem ſie ſich ſelbſt dem Geſetze ihrer gleichen Würde unterwirft.

Für eine jede endliche Vernunft d. h. eine ſolche, der ihr eigenes Daſeyn nur unter Naturgeſetzen erſcheint, iſt dieſes Geſetz nur als eine Idee gegeben, welcher gemäß gehandelt werden ſoll, denn es bleibt in der Natur zufällig, ob das Geſetz der Freyheit wirklich gilt oder nicht. Für die endliche Vernunft ſpricht ſich das Geſetz der Freyheit daher immer durch ein Sollen aus, es gilt als ein Gebot und heißt als ſolches der kategoriſche Imperativ. Neben der Idee des Geſetzes, welche die Gültigkeit deſſelben ausſagt, muß noch eine Nöthigung, ein Zwang durch phyſiſche Kraft ſtatt finden, um es wirklich gelten zu machen. Dasjenige, was dieſe phyſiſche Nöthigung zum Geſetze hinzubringt, iſt die Geſetzgebung deſſelben. Eine ſolche Geſetzgebung iſt nun entweder die nothwendige innere, welche nur in dem Bewußtſeyn der Idee des Geſetzes beſteht, oder eine zufällige äußere durch äußern Zwang und Gewalt. Die Stärke der innern Geſetzgebung für die Geſinnung eines jeden Einzelnen heißt ſeine Tugend. Die Nothwendigkeit einer Handlung, wiefern ſie durch die innere Geſetzgebung geboten iſt, iſt Pflicht. Pflicht iſt der oberſte Begriff unſerer Ethik.

Der Pflicht ſtellen wir zunächſt entgegen das Recht, dem Sollen das Dürfen. Eine Handlung iſt in der allgemeinſten Bedeutung recht, oder erlaubt, ſie darf geſchehen, wenn ſie dem Gebote nicht zuwider iſt. Recht und unrecht iſt die allerallgemeinſte Unterſcheidung in der Ethik, praktiſche Möglichkeit und Unmöglichkeit. Eine freye That, welche allein Gegenſtand des Gebotes ſeyn kann, heißt recht, wenn ſie dem Gebote gemäß iſt, unrecht, wenn ſie ihm zuwider iſt. Aber in dieſer Bedeutung ſetzen wir nicht das Recht der Pflicht entgegen. Wenn ich von meinem Rechte zu etwas ſpreche, ſo bezieht ſich dieß immer auf eine Anforderung, die ich an einen andern mache, oder die er an mich machen will. Ich ſpreche in meinem Rechte nicht nur von demjenigen, was ich dem Geſetze gemäß darf, ſondern davon, wiefern das Geſetz als mein Geſetz für den andern gilt. Das heißt in der Entgegenſtellung von Pflicht und Recht betrachte ich mich in Rückſicht meiner Pflicht als das Subjekt des Gebotes, nämlich als den freyen Willen, dem geboten worden iſt; hingegen in Rückſicht meines Rechtes betrachte ich mich als den Gegenſtand des Gebotes, als die Intelligenz, welche darin als Zweck an ſich zu reſpektiren geboten werden iſt. Für mich als den Handelnden legt mir das Gebot Pflichten auf; für als den Behandelten gibt es mir Rechte. Allein die Ethik hält ſich nur unmittelbar an die Pflichten und unterſcheidet dieſe in *Tugendpflichten* und *Rechtspflichten*. Denn die Rechte können nur als Folge von Pflichten angeſehen werden, indem nur dadurch, daß das Geſetz dem einen gebietet, aus dieſer ſeiner Pflicht ein Recht für den andern entſtehen kann.

Die eigentlich für uns entſcheidende oberſte Eintheilung der Ethik beruht alſo auf dem Unterſchiede von Tugendpflichten und Rechtspflichten. Der Theil der Pflichtenlehre, welcher die Tugendpflichten enthält, wird alsdann die reine *Tugendlehre*, Ethik in engerer Bedeutung genannt; hingegen derjenige, welcher die Rechtspflichten zuſammenſtellt, heißt *reine Rechtslehre*, gemeinhin *Naturrecht*.

Subjekt und Objekt des Geſetzes.

Der Unterſcheidungsgrund, wornach in der Ethik die Pflichten in Tugendpflichten und Rechtspflichten eingetheilt werden, beruht auf folgendem. Das Sittengeſetz gebietet unmittelbar nur mir in meinem Innern. Es iſt aber doch zugleich ein allgemeines Geſetz für ein Reich der Zwecke in der Gemeinſchaft freywollender Intelligenzen oder für uns in der Gemeinſchaft der Menſchen. Wenn nun hier die gebotene Handlung Pflicht heißt, ſo findet ein Unterſchied ſtatt, ob ich in Rückſicht derſelben nur meiner eigenen Geſetzgebung unterworfen bin oder zugleich unter dem Geſetze eines andern ſtehe. Die Pflichten nun, in Rückſicht deren ich nur meiner eigenen Geſetzgebung unterworfen bin, heißen Tugendpflichten; diejenigen hingegen, in Rückſicht deren ich auch unter der Geſetzgebung eines andern ſtehen kann, heißen Rechtspflichten. Von dieſem oberſten Unterſcheidungsgrund, daß ich in Rückſicht der Tugendpflichten nur unter meinem eigenen Geſetze ſtehe, hingegen bey den Rechtspflichten für mich auch das Geſetz eines andern gilt, nämlich wiefern er Objekt des Geſetzes iſt, hängen dann mehrere andere Verſchiedenheiten ab.

Ich ſtehe, kraft der Autonomie des Willens überhaupt, nur unter meinem eigenen praktiſchen Geſetze. Nun iſt Tugend die Stärke der Maxime zur Befolgung des Geſetzes und das Nöthigende für die nothwendige innere Geſetzgebung. Es wird alſo für alle Pflicht überhaupt Tugend erfordert, jede Pflicht iſt unter der innern Geſetzgebung der Tugend mit befaßt. Aber nicht alles, was zu thun Tugend iſt, wird darum ſchon Tugendpflicht genannt. Ich ſtehe in Rückſicht jeder Pflicht unter meiner eigenen Geſetzgebung, allein ſobald ich die Perſon eines andern behandle, ſo gilt für mich auch ſein Geſetz und es kann hier außer meiner eigenen innern Geſetzgebung noch eine äußere ſtatt finden. Wir nennen daher nur diejenigen Pflichten Tugendpflichten, ich Rückſicht deren ich ausſchließlich nur unter meiner eigenen Geſetzgebung ſtehe; hingegen diejenigen heißen Rechtspflichten, für welche es auch eine äußere Geſetzgebung geben kann.

Geſinnung und äußere That.

Der Grund der Unterſcheidung von Tugendpflichten und Rechtspflichten beruht alſo eigentlich darauf, daß jedem nur in ſeinem Innern das Geſetz gegeben wird, und es doch als ein Geſetz für die Gemeinſchaft der Menſchen alſo äußerlich gelten ſoll, d. h. er beruht auf der Trennung der innern und äußern Natur, auf dem nämlichen Grunde, wodurch ſich Legalität und Moralität einer Handlung unterſcheiden läßt.

Wiefern nämlich das Geſetz durch die innere Geſetzgebung geboten iſt, ſpricht es nur innerlich zur Geſinnung oder zur Maxime der Handlungen. Dieſe Geſinnung aber ſpricht ſich nur zufällig oder gelegentlich durch die äußere That aus. Stehe ich nun bey der Ausübung einer Pflicht auch unter dem Geſetze eines andern, wiefern er Objekt des Gebotes wird, oder wiefern ich ſeine Perſon behandele, ſo findet unſere Gemeinſchaft nur durch die äußere That ſtatt, ſein Recht an mich beſteht in der Anforderung an meine äußere That und wird alſo nur nach Verhältniſſen der Legalität beurtheilt.

Die Geſetzgebung der Tugend geht alſo nur auf die Geſinnung und die Moralität der Handlungen; die Geſetzgebung der Rechtspflichten geht hingegen auf äußere Thaten und auf Legalität der Handlungen. Die Handlung läßt ſich bey der Rechtspflicht nicht nur beurtheilen, wiefern ich mich dem Gebote unterwerfe, ſondern auch noch, wiefern meine äußere That der Würde des andern entgegen iſt oder nicht.

Innere und äußere Geſetzgebung.

Das Geſetz nach ſeinem höchſten Ausſpruch iſt eigentlich als Geſetz des Reiches der Zwecke ein

Geſetz der Wechſelwirkung, für welches der Gegenſatz von Rechtspflicht und Rechtsanſpruch ſtatt findet; es iſt alſo ein Rechtsgeſetz. Als ſolches kann es aber für uns nur auf Verhältniſſe äußerer Thaten angewendet werden, weil wir nur durch dieſe in Wechſelwirkung kommen. Außerdem gilt es aber für uns nur als ein Gebot; es muß über das Geſetz noch eine *Nöthigung* hinzukommen, wodurch es erſt wirklich gemacht wird. Dieſe Nöthigung iſt die eigentliche *Geſetzgebung* in der Natur, wodurch das Geſetz für uns erſt wirklich wird. Die Tugendpflicht entſpringt daher eigentlich nicht aus dem Geſetze ſelbſt, ſondern aus dem hypothetiſchen Gebote der innern Nöthigung: dem Geſetze, wenn es gegeben iſt, gemäß zu handeln.

Zu aller Pflicht wird Zwang erfordert, als eine phyſiſche Nöthigung zur Handlung, auch gegen die Neigung. Dieſer Zwang iſt nun in Rückſicht der Geſetzgebung der Tugend nur ein innerer *Selbſtzwang*, nämlich die Achtung vor dem Geſetze: denn dieſe Geſetzgebung gebietet nur der innern Geſinnung Maximen in den Willen aufzunehmen, oder ſich ſelbſt Zwecke zu ſetzen. Hingegen für die Geſetzgebung des Rechts findet auch ein Zwang durch äußere Gewalt ſtatt, indem hier ein Gebot für die äußere That vorkommt, deſſen Befolgung ſich allerdings äußerlich erzwingen läßt. Die *ethiſche* Geſetzgebung der Tugend und die *juridiſche* Geſetzgebung für das Recht ſtehen ſich alſo ſo entgegen, daß die erſtere nicht äußerlich ſeyn, hingegen die letztere auch durch Gewalt ſtatt finden kann. Alle Pflichten bloß darum, weil ſie Pflichten ſind, ſtehen alſo unter der innern Geſetzgebung; hingegen nur für die Rechtspflichten kann es auch eine Geſetzgebung durch äußern Zwang geben.

Innere und äußere Geſetzgebung unterſcheiden ſich alſo darin, daß die innere Geſetzgebung mit Nothwendigkeit ſchon durch das Bewußtſeyn des Geſetzes ſelbſt gegeben iſt, ihre Gewalt aber von der innern Freyheit eines jeden abhängt; dagegen iſt die Wirklichkeit einer äußern Geſetzgebung etwas nur zufälliges, ſie kann erſt durch eigene Veranſtaltungen wirklich gemacht werden.

Alle Rechtspflichten ſind urſprünglich negative Pflichten der Unterlaſſung.

Wiefern der kategoriſche Imperativ der Quell der Rechtspflichten iſt, wird er als das allgemeine Geſetz eines Reiches der Zwecke in der menſchlichen Geſellſchaft angeſehen, wo jeder die Perſon des andern objektiv als einen ſelbſtſtändigen Zweck reſpektiren muß. Hingegen in Rückſicht der Tugendpflichten zeigt er ſich unmittelbar nur als ein Gebot, welches innerlich für meinen Willen gilt. In der Rechtspflicht verpflichtet ein jeder den andern ſeine Perſönlichkeit zu reſpektiren; ſie geht alſo überhaupt auf eine wechſelſeitige Ausſchließung der Sphäre der eigenen Thätigkeit eines jeden von der Sphäre der eigenen Thätigkeit des andern. Es wird mir darin nicht geboten, mir irgend etwas zum Zwecke zu machen, welches nur der Gegenſtand einer innern Geſetzgebung ſeyn könnte, ſondern nur meine Thätigkeit und die Verfolgung meiner Zwecke zur Zuſammenſtimmung mit der Thätigkeit jedes andern zu beſchränken, indem wir beyde von dem Geſetze als Zweck an ſich und als gleich beſtimmt werden. Hingegen mir irgend etwas zum Zwecke zu machen, ſey dieß nun in Rückſicht meiner ſelbſt oder in Rückſicht der Zwecke eines andern, dieß zu gebieten kann nur der innern Geſetzgebung gehören, indem es ſich aller äußern Gewalt entzieht. Nur zu äußern Handlungen kann ich äußerlich gezwungen werden, nicht aber mir dieſe ſelbſt zum Zwecke zu machen. In Rückſicht des letzteren findet nur innerer Selbſtzwang ſtatt. Es kann alſo die juridiſche Geſetzgebung der Rechtspflicht nur auf die formale Zuſammenſtimmung meiner äußern Thätigkeit mit der Thätigkeit jedes andern gehen, die Rechtspflicht kann nur aus dem Gebote entſpringen: daß jeder die Perſon des andern als Zweck reſpektiren ſolle. Das oberſte Rechtsgeſetz iſt alſo: Es ſoll niemand den andern der Würde ſeiner Perſon und der perſönlichen Gleichheit eines jeden mit allen zuwider behandeln. Aus allen urſprünglichen Verboten entſpringen Rechtspflichten, aus den Geboten nur Tugendpflichten; denn das Rechtsgeſetz gebietet mir nicht, den andern zu behandeln, ſondern nur, wenn ich ihn behandle, ſeine Würde zu reſpektiren. Ein urſprüngliches Gebot für äußere Thaten, welches poſitiv wäre und nicht bloß auf die Geſinnung ginge, müßte bey der Beſchränktheit meiner Kraft in der Natur ein Widerſpruch ſeyn.

Billigkeit und Nothrecht.

Das Rechtsgeſetz entwickelt ſich erſt mittelbar aus einem Geſetze, welches zunächſt für die innere Geſinnung gegeben iſt, nun aber für die äußere That gebieten ſoll. Daher gibt es zuerſt eine Tugendpflicht der Gerechtigkeit als die Maxime dem Rechtsgeſetz gemäß zu ſeyn, wenn es für die äußere That entſcheidet. Gerechtigkeit nimmt das Rechtsgeſetz in ſeinem Urſprunge auf, ſo wie es noch der Geſinnung gebietet. Daraus entſpringt eine Sphäre von Handlungen, welche noch unter dieſes Gebot für die Geſinnung fallen, wo aber dieſes nicht mit Nothwendigkeit für die äußere That ausgeſprochen werden kann. Hier wird die Gerechtigkeit zur Billigkeit.

Durch dieſe Mittelbarkeit in der Beziehung des Rechtsgeſetzes auf die äußere That wird dann auch der Fall des Nothrechts möglich, wo ein Eingriff in das Recht eines andern doch als unſtrafbar angeſehen werden muß.

Das Rechtsgeſetz iſt nur als eine Idee gegeben.

Durch die innere Geſetzgebung iſt auch das Rechtsgeſetz unmittelbar jeder Vernunft gegeben und ſeine Gültigkeit garantirt; aber damit es wirklich in der Geſellſchaft der Menſchen gelte, muß noch eine Geſetzgebung durch äußern Zwang hinzukommen, welche erſt durch Kunſt eingeführt wird. Durch das innere Geſetz wird das Rechtsgeſetz und die ganze Geſetzgebung eines Reiches der Zwecke nur als eine Idee gegeben, welche die Aufgabe beſtimmt, ihr gemäß die Geſellſchaft der Menſchen zu organiſiren.

Die Menſchen treffen ſich einander in der Natur; ihre unmittelbare Wechſelwirkung ſteht unter Naturgeſetzen und folgt den Geſetzen der phyſiſchen Gewalt. Das Rechtsgeſetz iſt dagegen nur eine Idee, der ſich ihr inneres unterwirft, und welche ihnen die Aufgabe gibt, die Geſetze ihrer Wechſelwirkung den Verhältniſſen der Naturkraft und der Gewalt zu entreißen, und ihre Geſellſchaft zu einem Reiche unter Geſetzen der Freyheit umzuformen.

Unmittelbar gilt alſo zwiſchen den Menſchen nicht das Recht, ſondern die Gewalt; die Idee des Rechtsgeſetzes kann alſo auch nicht dienen, um die geſellſchaftlichen Verhältniſſe der Einzelnen unmittelbar dadurch abzumeſſen, ſondern ſie geht nur auf das große Ganze, ſie kann nur als eine politiſche Idee angewandt werden für die künſtliche Geſellſchaft der Menſchen im Großen. Für den Naturzuſtand der Menſchen gibt es gar kein Rechtsgeſetz, ſondern erſt mit der anfangenden Bildung bürgerlicher Verfaſſungen kann man auch von anfangenden Rechtsverhältniſſen unter den Menſchen ſprechen.

Die Eintheilung der Rechtslehre.

Von allen Theilen der Philoſophie iſt keiner ſo rein philoſophiſch als die praktiſche Philoſophie. Dieſe iſt das unmittelbare Eigenthum der Vernunft, ſie entſpringt ganz in Begriffen, d. h. in Ideen. Die Natur unſrer Vernunft läßt ſie aber nur unter der Form eines Vernunftſchluſſes zur Erkenntniß gelangen. Sie ſpricht durch ſich ſelbſt nur eine Idee aus, welche in der Stelle des Oberſatzes eines Vernunftſchluſſes leer und gehaltlos daſteht; das wichtigſte iſt dann immer für dieſen Oberſatz die Unterſätze zu beſtimmen. Die höchſte Idee erſcheint für ſich als eine bloße Abſtraktion, unter ihr Geſetz müſſen wir erſt die ganze Erfahrung ordnen, um der Darſtellung ihr Leben zu geben; dieß iſt die eigentliche Kunſt bey jeder philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Ohne die höchſte Idee bleibt eine ſolche Wiſſenſchaft verworren und unverſtändlich oder wenigſtens zwecklos und ohne einen feſten Punkt, an den ſie ſich ſtüzen kann. Die höchſte Idee aber allein aufgefaßt, gibt eine leere Regel ohne den Fall der Anwendung, und wird das Princip der Anwendung nicht gleich anfangs zugleich mit der Idee ſelbſt aufgefaßt, ſo kann man es nicht leicht wieder zu ihr hinzufinden, indem die Fäden der Abſtraktion einmal abgeriſſen ſind und der Zergliederer ſo die Leitung verloren hat, welche ihn weiter führen ſollte.

So wird uns alſo auch die reine Rechtslehre unter der Form eines Vernunftſchluſſes ſich vollſtändig darſtellen müſſen. Dabey aber wird es die bedeutendſte Aufgabe bleiben, die Subſumtionen des Unterſatzes richtig zu beſtimmen.

Die Gemeinſchaft der Menſchen findet nur nach äußern phyſiſchen Geſetzen in der Natur ſtatt, wo nur die Stärke und nicht das Recht gilt und entſcheidet; hingegen das Geſetz ihrer ideellen Wechſelwirkung in einem Reiche der Zwecke bezieht ſich nur auf die myſtiſche Gemeinſchaft, welche ihr Daſeyn gegen das einer intelligibeln Welt beſtimmt, wo es erſt eine Aufgabe wird, die Geſetze einer höhern Welt, deren Geſetzgebung jeder nur für ſich in ſeinem Innern trägt, in der Natur zu realiſiren. Wenn wir alſo hier die Principien desjenigen ſuchen, was von Rechtswegen geſchehen ſoll, ſo können wir nur von der Idee des Reiches der Zwecke ſelbſt ausgehen und deſſen Geſetzgebung erſtlich für die Geſellſchaft der Menſchen beſtimmen; ſodann aber ſuchen, wie ſie unter den Menſchen in der Natur zu realiſiren ſey. Wir werden alſo hier genau der Form einer Wiſſenſchaft der reinen praktiſchen Vernunft folgen müſſen, welche den Verhältniſſen des Vernunftſchluſſes gemäß ausfällt, indem wir erſtlich einen Theil als die Wiſſenſchaft des Oberſatzes oder der Idee, und dann einen zweyten für die Unterordnung der Natur unter die Idee erhalten, wodurch ſich endlich die Beſtimmung des Einzelnen in der Natur durch die Idee ergeben muß.

Der kategoriſche Imperativ läßt uns nur zum oberſten Gebote als einem Geſetze des Reiches freywollender Weſen, der Idee nach, gelangen. Von dieſer Idee müſſen wir dann in der Wiſſenſchaft erſt zum Einzelnen nach und nach durch Subſumtion herabſteigen. Das oberſte Princip der reinen Rechtslehre iſt alſo der kategoriſche Imperativ nach der Idee eines allgemeinen Geſetzes des Reiches der Zwecke in der menſchlichen Geſellſchaft. Wir gehen hier gleich von einem allgemeingültigen Gebote für die Geſellſchaft der Menſchen als vernünftiger Weſen, von einem Gebote in Rückſicht der Handlungen der Menſchen in ihrer Gemeinſchaft unter einander aus. Den Inhalt der Rechtslehre machen Rechtspflichten als vollkommene äußere Pflichten, in denen Handlungen geboten oder verboten werden, wiefern das Geſetz den einen gegen den andern verpflichtet. So erhalten wir die Idee des Gebotes für den erſten Theil der Wiſſenſchaft, welcher dem Oberſatze eines Schluſſes entſpricht; zu dieſem muß aber noch der zweyte Theil in der Stelle des Unterſatzes hinzukommen, für welchen die Bedingungen der Realiſirung jener Idee in der Natur aufgeſucht werden müſſen.

Moſer ſagt einmal: damit etwas im Staate als recht gelte, iſt es nicht genug, daß es an ſich recht ſey, ſondern es muß erſt die Form Rechtens erhalten. Wenn gleich das Geſetz allgemeingültig gebietet, ſo macht doch der Irrthum und das Privatintereſſe der Einzelnen, daß es nicht gleich allgemeingeltend wird. Zu dem Geſetze in der Idee kommt erſt mittelbar die Aufgabe hinzu, es in der Geſellſchaft zu realiſiren. Hier heißt alſo recht dasjenige, was der Idee nach durch das Geſetz als recht geboten iſt; rechtens hingegen iſt dasjenige, was wirklich in der menſchlichen Geſellſchaft dem äußern Geſetze nach hier oder dort als recht gilt. Dabey wird nun jeder Inbegriff von Geſetzen, für welche eine äußere Geſetzgebung möglich iſt, eine Rechtslehre genannt. Sind ſolche Geſetze wirklich bey einer Geſellſchaft vorhanden, ſo heißt die Wiſſenſchaft von denſelben eine Lehre des poſitiven Rechts; ſind es hingegen Gebote, welche von der Idee eines Reiches der Zwecke ſelbſt abgeleitet werden, ſo iſt die Wiſſenſchaft von ihnen *reine Rechtslehre*. Wir haben es hier mit der reinen Rechtslehre zu thun.

Dieſe wird alſo nach den bisher geſagten zwey Fragen zu beantworten haben. Erſtlich: *Was iſt recht?* was wird nach der Idee eines Reiches der Zwecke für die äußere Geſetzgebung geboten? Zweytens: *Wenn wir wiſſen, was recht ſey, wie iſt es zu machen, daß dieß in der menſchlichen Geſellſchaft rechtens werde?* Die erſte Frage enthält die Aufgabe des erſten Theils der Wiſſenſchaft, als die Wiſſenſchaft des Oberſatzes oder der Idee; dieſen nenne ich die *allgemeine Geſetzgebung*. Die zweyte Frage enthält die Aufgabe des andern Theils der Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft des Unterſatzes, welche ich die *Politik* nenne. Aus beyden wird ſich in der Stelle des Schlußſatzes eine *Kritik aller poſitiven Geſetzgebung* ableiten laſſen, indem wir die Vorſchriften der Politik auf die Forderungen der allgemeinen Geſetzgebung anwenden.

Man kann aber hier ſogleich bemerken, daß eigentlich nur die allgemeine Geſetzgebung oder die Beantwortung der Frage: Was iſt recht? eine Wiſſenſchaft aus reiner praktiſcher Vernunft ſey, indem ſie den kategoriſchen Imperativ zum Grunde legt und Ableitungen von ihm fordert. Hingegen die Politik, wenn es in Rückſicht ihrer auch etwas allgemeingültiges und nothwendiges gäbe, iſt doch immer nur eine theoretiſche und nicht eine unmittelbare praktiſche Wiſſenſchaft. Denn ſie verlangt nur: wenn der Zweck, nämlich die Idee eines Reiches der Zwecke, als zu realiſiren gegeben iſt, die Mittel zu beſtimmen, wodurch dieſer

Zweck erreicht werden kann. Dieſes iſt aber nur eine Aufgabe für den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft.

Unſer eigentlicher Zweck wird hier alſo ſeyn die Principien der allgemeinen Geſetzgebung zu beſtimmen. Hier kann es nun nicht ſchwer ſeyn, das allgemeinſte Princip ſelbſt aufzuſtellen, indem wir nur das oberſte Gebot im kategoriſchen Imperativ ſo betrachten, wie darin dem einen überhaupt in Rückſicht des andern nach ihrem Verhältniß im Geſetze gegen einander zu handeln geboten wird. Wir haben nur das im Geſetze enthaltene Verhältniß der freywollenden Intelligenzen gegen einander zu beſtimmen, wodurch ſich dann das Verhältniß der Gleichheit der Perſonen als höchſtes Princip der allgemeinen Geſetzgebung ergibt. Aber ſo bald wir hier die oberſte Formel, als den höchſten Oberſatz für alle Schlüſſe der Rechtslehre beſtimmt haben: ſo tritt von neuem die Schwierigkeit der Anwendung auf den Menſchen ein, die Urtheilskraft muß ſich hier ſogleich aus der Natur unmittelbare Subſumtionsformeln beſtimmen. Das Geſetz geht auf die Geſellſchaft der Menſchen unter der Idee eines Reiches der Zwecke, es iſt alſo ein Geſetz ihrer Wechſelwirkung als vernünftiger Weſen. Sobald alſo das Verhältniß dieſer Wechſelwirkung nach dem Geſetze beſtimmt iſt, ſo müſſen wir uns ſogleich an die Subſumtionsformeln wenden, die uns angeben, wie für Menſchen in der Natur eine Wechſelwirkung durch Vernunft möglich ſey, wodurch die erſten Bedingungen der Realiſirung des Geſetzes gegeben werden, welche aber erſt die Ableitung der einzelnen Geſetze ſelbſt möglich machen. Alſo dieſe oberſten Bedingungen, ohne welche das Rechtsgeſetz nicht nur nicht politiſch wirklich geltend werden, ſondern ohne die es nicht einmal als gültig oder anwendbar auf Menſchen gedacht werden kann, gehören nicht in die Politik, ſondern zur allgemeinen Geſetzgebung, in welcher ſie eben die Subſumtion beſtimmen. Denn durch ſie wird erſt die Frage: was iſt recht? vollſtändig beantwortet.

Von der Politik und der Kritik aller poſitiven Geſetzgebung haben wir hier nur ſo viel zu betrachten, als in ihnen unmittelbar von der philoſophiſchen Rechtslehre abhängt. Nun gibt uns eigentlich die allgemeine Geſetzgebung auf, in der menſchlichen Geſellſchaft eine bürgerliche Verfaſſung unter öffentlichen Rechtsgeſetzen und Gerichten einzuführen; wir haben alſo für die Politik nur zu erörtern, daß dieſes durch Gewalt im Staate oder Staatenverein geſchehen müſſe und demgemäß das Verhältniß zwiſchen dem Regenten und dem Volke im Staate zu betrachten. In der Kritik der poſitiven Geſetzgebung aber werden wir nur den philoſophiſchen Theil der Regierungskunſt in ſeinem Zuſammenhange zu betrachten haben, erfahrungsmäßige politiſche Erörterungen aber immer von der Hand weiſen.

Beleuchtung derjenigen Fehler, welche das Mißlingen in den neueſten Verſuchen zur Darſtellung der philoſophiſchen Rechtslehre verurſacht haben.

Die Fehler der neueſten Darſtellungen der philoſophiſchen Rechtslehre beſtehen nicht eigentlich in falſchen Behauptungen, welche man zum Grunde legte, denn dieſe ließen ſich bey der Einfachheit der Hauptſache, und weil dieſe eben ein bloßes Eigenthum der Vernunft iſt, leichter vermeiden. Sie beruhen vielmehr größtentheils darauf, daß man von gewiſſen ſchiefen Abſtraktionen ausging, welche niemals zu reinen Reſultaten kommen laſſen. Man faßte gewiſſe allgemeine Sätze auf, welche zwar für ſich keinem Streite unterworfen ſind, welche man aber voreilig für hinlänglich hielt, um das Ganze zu überſehen, da ſie doch nur eine einſeitige Anſicht gaben, welche man erſt ganz wieder verlaſſen muß, um die reine Wahrheit ſelbſt zu ſehen. Die philoſophiſche Rechtslehre entſpringt aus Ideen und alſo aus bloßen Begriffen der Vernunft; ihre wiſſenſchaftliche Bearbeitung kann daher nur dann gelingen, wenn man alle Abſtraktionen und Zergliederungen genau dem Weſen der Vernunft anpaßt. So wenig wir durch die erſte beſte Zerſtückelung des menſchlichen Körpers anatomiſche Präparate erhalten, eben ſo wenig liefert uns eine dem Zufall überlaſſene geſetzloſe Zergliederung der Rechtsbegriffe eine wiſſenſchaftliche Darſtellung derſelben, welche uns zur Kenntniß der Organiſation einer Rechtsgeſetzgebung führen könnte.

Dieſer ſchiefen Abſtraktionen ſind vorzüglich drey, welche die verſchiedenen Mißdeutungen der Rechtslehre veranlaßt haben.

1) Die Betrachtung bloßer Befugniſſe anſtatt der Rechtsanſprüche bey dem allgemeinſten Begriffe des Rechtes.

2) Der Satz, daß jedes Recht mit einer Befugniß zu zwingen verbunden ſey, um dadurch die Rechtspflichten als Zwangspflichten von den Tugendpflichten zu unterſcheiden.

3) Die Verwechſelung der Aufgabe: die Idee des Rechtsgeſetzes zu realiſiren mit der Herbeyführung eines Ideals der geſellſchaftlichen Verhältniſſe unter den Menſchen.

1) Befugniß und Rechtsanſpruch; das Erlaubte und die Rechtspflicht.

Wir haben oben ſchon gefunden, daß wir das Recht der Pflicht eigentlich nicht entgegenſetzen wie Dürfen und Sollen, wie moraliſche Möglichkeit und Nothwendigkeit oder wie das Erlaubte und Gebotene; ſondern wir verſtehen unter dem Rechte eigentlich ein Recht zu fordern, den rechtlichen Anſpruch, die Forderung, welche einer an den andern hat. Im allgemeinſten heißt freylich jede Erlaubniß, jede Befugniß etwas zu thun oder zu laſſen, ein Recht. Aber dieſer allgemeine Begriff iſt für die Rechtslehre unbrauchbar, ſie geht nur von der rechtlichen Verbindlichkeit, von der Rechtspflicht aus, welcher immer ein Recht in engerer Bedeutung entſpricht, nämlich eine Befugniß von dem andern zu fordern, daß er um meinetwillen etwas thue oder laſſe, weil es ihm das Geſetz gebietet. Wenn mich ein anderer behandelt, ſo ſoll er mich meiner Würde gemäß behandeln, ich habe alſo das Recht, den Rechtsanſpruch, an ihn, daß er mich meiner Würde gemäß behandele. Die Rechtslehre muß alſo zuerſt Verbindlichkeiten ableiten, welche der eine gegen den andern hat, wodurch denn zugleich Rechte des andern entſtehen zu fordern, daß jener etwas thue oder laſſe. Richte ich hingegen meine Deduktion auf die bloße Befugniß, als mein Recht, etwas zu thun oder zu laſſen, und will dieſe nach dem Geſetze beurtheilen: ſo entſteht mir jederzeit die Aufgabe von einer erlaubten Handlung erſt zu beweiſen, daß ſie *nicht verboten* ſey, wodurch eine gänzliche Umkehrung der Rechtsverhältniſſe veranlaßt wird. Denn wo nichts geboten oder verboten iſt, da iſt alles erlaubt und urſprünglich hat derjenige den Beweis zu führen, der mich um ſeines Rechts willen an einer That hindern will: ich hingegen werde nur dann meine Befugniß beweiſen müſſen, wenn ſchon ein Verbot vorausgeſetzt wird, von welchem ich eine Ausnahme machen will.

Wenn wir die Rechtslehre als Lehre von den Rechten erklären und nun ein Recht nur in die Befugniß ſetzen, etwas zu thun oder zu laſſen: ſo wird dieſer Rechtslehre eine Pflichtenlehre überhaupt als Moral entgegenſtehen und das Recht wird nur beſtimmt werden können, als das nicht verbotene. Eine ſolche Rechtslehre wäre alſo eine bloße Folgerung aus der Pflichtenlehre, eine Ableitung von Negationen in Rückſicht derſelben. Eine Rechtslehre nach dieſer Idee wäre alſo gar keine eigene Wiſſenſchaft; ihre Befolgung gab daher auch in den erſten Zeiten der Geſchichte des Naturrechts jene moraliſirende Naturrechte, die ſich nie rein von der Moral trennen konnten. Dieſer Irrthum wurde freylich ſchon mit der erſten Trennung der Zwangs- und Liebespflichten entdeckt und dem Naturrecht ein beſonderer Theil der Pflichten zugewieſen, dennoch zeigen ſich auch in den neueſten Bearbeitungen der Rechtslehre noch Folgen jenes Fehlers.

Nämlich nur dieſe Idee: in der Rechtslehre zu beurtheilen, was einem jeden erlaubt ſey, konnte auf den Gedanken bringen, wie Kant es thut, perſönliche Freyheit anſtatt der Gleichheit zum Urrechte der Menſchen zu machen, welches doch das Princip der Rechtslehre ſeyn müßte. Freyheit iſt gar kein Recht, ſondern eine Eigenſchaft, welche vorausgeſetzt wird, um überhaupt erſt jemanden zum Subjekte eines Rechts machen zu können. Politiſche perſönliche Freyheit iſt hingegen eine bloße Folge der Gleichheit. Das Widerſprechende in der Vorausſetzung der Freyheit als Urrecht zeigt ſich am deutlichſten bey Kant ſelbſt, indem gerade daneben auf eine ſehr evidente Weiſe die Aufgabe der Rechtslehre durch das Geſetz beſtimmt wird:

die Freyheit jedes Einzelnen ſoll zur Zuſammenſtimmung mit der Freyheit aller beſchränkt werden. So würde alſo die Rechtslehre zu einer Lehre von der Beſchränkung der Rechte gemacht und man müßte noch erſt eine eigentliche Lehre von den Rechten ſelbſt hinzuſetzen..

Will man perſönliche Freyheit als ein Urrecht annehmen, ſo kann darunter nur verſtanden werden, daß es jedem für ſich erlaubt ſey zu thun, was er will. Soll ſich dieß nun auf die Geſellſchaft anwenden laſſen, ſo müßte man daraus die Folgerung ziehen: jeder könne fordern, daß ihn der andere gehen laſſe; keiner dürfe dem andern wider ſeinen Willen befehlen. Aber eben da, wo zwey ſich einander nicht gehen laſſen können oder wollen, wo ſie vielmehr in Gemeinſchaft kommen, da fängt eigentlich erſt das Gebiet der Rechtslehre an, und wenn einer dem andern nur ſo weit befiehlt, daß ſie dadurch einander gleich geſetzt werden, ſo iſt dieſer Befehl keineswegés widerrechtlich.

Die Rechtslehre hat nicht die Freyheit eines jeden vorauszuſetzen, um zu beſtimmen, was ihm erlaubt ſey, ſondern die Gleichheit von beyden, um zu beſtimmen, was einem jeden zukomme, wenn zwey in Konflikt gerathen.

2) Die Befugniß zu zwingen.

Es iſt ein evidenter oder leicht erweislicher Satz, daß jedes Recht mit einer Befugniß zu zwingen verbunden ſey. Dieſe Befugniß iſt aber ſelbſt ein Recht, das mir zukommt jeden zu zwingen, der mir mein Recht überſchreitet; dieſem Rechte muß alſo wieder eine Rechtspflicht des andern entſprechen, auf jenen Fall ſich zwingen zu laſſen; wofür mir dann wieder eine

Befugniß gehört, ihn zu zwingen, daß er ſich zwingen laſſe u. ſ. f., ſo weit es gefällig iſt.

Dieſe ganze Betrachtung iſt aber durchaus zweckwidrig und der Saz, daß jedes Recht mit einer Befugniß zu zwingen verbunden ſey, drückt nur die Verlegenheit eines Menſchen aus, der in der Geſellſchaft zwiſchen Gewalt und Recht hingeſtellt iſt, ohne zu wiſſen, an welches er ſich halten ſoll. Wir brauchen ihn gar nicht, wenn wir, wie es geſchehen ſollte, von der Rechtsverbindlichkeit in unſern Deduktionen ausgehen und nicht nur Reflexionen über bloße Befugniſſe anſtellen. Wenn jemand mit mir in thätige Gemeinſchaft kommt und nun, anſtatt mit mir nach vernünftigen Geſezen der Wechſelwirkung zu kontrahiren, mit einem Verſuche mich zu zwingen anfängt, ſo kann ich eigentlich nicht ſagen: ich bin gegentheils wieder zum Zwange *berechtigt*, ſondern es iſt alsdann von gar keiner Rechtsverbindlichkeit die Rede, es gilt nur Gewalt — und die innere Geſetzgebung der Tugendpflicht, welche mich auffordert, der Gewalt ein Ende zu machen, darf mit der äußern Rechtsgeſetzgebung nicht verwechſelt werden. Im rechtlichen Naturzuſtande unter den Menſchen hat der erſte Beleidiger gar kein Recht mehr, denn wo Gewalt entſcheidet, da gilt kein Recht.

Wenn Zwang die Beſtimmung des Willens durch äußere phyſiſche Gewalt bedeutet, ſo ſtehen ſich Recht und Zwang einander gerade entgegen und ſchließen ſich einander aus: wo Recht iſt, iſt kein Zwang, wo Zwang gilt, gilt kein Recht. Wenn Menſchen mit einander in Gemeinſchaft kommen, ſo kann zwiſchen ihnen nur *entweder* das Recht *oder* die phyſiſche Gewalt entſcheiden; iſt das leztere der Fall, ſo gibt es zwiſchen ihnen gar kein Recht. Daher der bekannte Saz: das Recht des Beleidigten iſt unendlich; denn wenn es in einer Geſellſchaft nur von dem Willen jedes

Einzelnen abhängt, ob das Recht gelten ſoll oder nicht, ſo entſcheidet ſchon jede erſte Beleidigung überhaupt für die Gewalt, und vom Rechte kann dann nicht mehr die Rede ſeyn. Betrachtungen dieſer Art geben nur einen Verſuch zum Naturrecht, welchen Hugo ſehr paſſend eine Todſchlagsmoral benannt hat. Sie entſpringen aus der Verwechſelung des zufälligen Merkmahls der Rechtspflicht, daß ihre Erfüllung ſich erzwingen läßt, mit dem weſentlichen, daß ſie einen Rechtsanſpruch begründet, indem man anſtatt der geſetzlichen Uebereinkunft, durch welche überhaupt erſt ein Rechtsgeſetz in einer Geſellſchaft eingeführt wird, die Begleitung des Rechts mit Zwang für hinlänglich zu einer äußern Geſetzgebung anſieht. Für die Wechſelwirkung der Einzelnen können ſich Zwang und Recht einander nur ausſchließen; erſt vermittelſt der bürgerlichen Verfaſſung iſt eine Vereinigung von beyden, eine Unterſtützung des Rechts durch Gewalt möglich. Eben deswegen findet aber auch überhaupt eine philoſophiſche Rechtslehre nur als Geſetzgebung für eine bürgerliche Verfaſſung ſtatt.

3) Die Idee des Geſetzes und das Ideal einer geſellſchaftlichen Verbindung unter den Menſchen.

Wenn die erſte rohe Geſelligkeit unter Menſchen anfängt vernünftiger zu werden, ſo zeigt ſich unter ihnen nach und nach geſetzliche Uebereinkunft, welche aber anfangs größtentheils als willkührliches Geſetz von dem ſtärkeren dem ſchwächeren vorgeſchrieben wird; es entſteht eine geſetzliche Verfaſſung, in der aber eigentlich noch von keinem Rechte, ſondern nur von Willkühr des Herrſchers die Rede iſt, für welche die Gewalt des Herrſchers und die Gewohnheit die einzige

Garantie ſind. Erſt bey mehrerer Ausbildung läßt ſich nach und nach die Forderung hören, daß der Regent ſeine Geſetze gemäß der Idee des Rechts wählen ſolle, die willkührliche Geſetzlichkeit verwandelt ſich in eine rechtliche Staatsverfaſſung.

Es iſt einzig eine Idee, durch welche das Rechtsgeſetz nach und nach in der Geſellſchaft eingeführt wird. Gegen dieſe Idee iſt jeder Zuſtand der menſchlichen Geſellſchaft nur als ein proviſoriſcher Rechtszuſtand beſtimmt, ſo lange nicht das Rechtsgeſetz in derſelben durch eine vollendete äußere Geſetzgebung wirklich geltend gemacht iſt. Daher entſteht uns das Ideal eines peremtoriſchen Rechtszuſtandes für die menſchliche Geſellſchaft, in welchem die äußere Geſetzgebung dieſe Vollendung erreicht hätte.

Jede poſitive wirkliche geſetzliche Verfaſſung kann folglich nur als im Werden begriffen mit der Idee des Rechtsgeſetzes verglichen werden, die Uebereinſtimmung mit demſelben iſt mehr oder weniger nur eine erſt zu löſende Aufgabe für dieſelbe. Aber die Idee des Geſetzes bezieht ſich denn doch auf jede poſitive Geſetzgebung, es muß für letztere immer eine Beurtheilung nach jener Idee geben.

Wenn gleich die Worte Idee und Ideal in Rückſicht alles deſſen, was anwendbar ſeyn ſoll, bey dem techniſchen Kunſtfleiße ſehr in Mißkredit ſtehen: ſo iſt es doch ein anderes um eine ſpekulative Idee, und ein anderes um eine praktiſche Idee. In praktiſcher Rückſicht iſt es durchaus nur die Idee, welche der Handlung das Geſetz gibt und nicht die Erfahrung. Können wir hier gleich nicht hoffen der Idee je in der Natur ganz gleich zu kommen, ſo iſt es doch das einzige, was für unſere Handlung wahren Werth hat, uns ihr zu nähern. So iſt es alſo auch das Ideal eines rechtlichen Zuſtandes in der Geſellſchaft, wornach wir jeden Verſuch einer äußern Geſetzgebung beurtheilen müſſen und welches allein dem Geſetzgeber ſelbſt die Regel geben kann; wo aber dieſes Ideal auch nicht als Vorſchrift angeſehen werden kann, die ſich ſogleich realiſiren ließe, ſondern nur als ein Ziel, dem man ſich nähern ſoll. Von dieſem Ideale des rechtlichen Zuſtandes der Geſellſchaft müſſen wir aber genau ein anderes unterſcheiden.

Sittliche Ideale für den Zuſtand der menſchlichen Geſellſchaft können entweder auf ein Ideal der ethiſchen oder der juridiſchen Geſetzgebung gehen. Die ethiſche Geſetzgebung fordert in Rückſicht der äußern Pflicht uns das Wohl der Menſchheit ſelbſt zum Zwecke zu machen. Dieß geſchieht durch Liebe als Wohlwollen und durch Achtung. Vereinigung wechſelſeitiger Liebe und Achtung iſt aber Freundſchaft. Freundſchaft iſt alſo das höchſte Ideal eines geſellſchaftlichen Zuſtandes nach ethiſchen Begriffen. Aber die ethiſche Geſetzgebung kann unter Menſchen nur eine innere ſeyn. Ein Ideal eines freundſchaftlichen Zuſtandes in der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt, wo jedes Privatintereſſe im allgemeinen Intereſſe des Ganzen verſchwinden ſollte und wo demnach die ethiſche Geſetzgebung als eine äußere gälte, iſt alſo eine ſich ſelbſt vernichtende Vorſtellung in der Natur. Dieſes Ideal iſt es, welches alle ſeligen Träume eines tauſendjährigen Reiches den philoſophiſchen oder religiöſen Schwärmern eingegeben haben mag; uns kann die Wonne dieſes arkadiſchen Lebens nichts als der Gegenſtand eines noch oben ein ſchaalen Romanes ſeyn.

Das Ideal einer ethiſchen Geſetzgebung für einen freundſchaftlichen Zuſtand unter den Menſchen überhaupt iſt alſo für uns von keinem Gebrauche. Aber etwas anderes iſt die Idee eines rechtlichen Zuſtandes, nach einer vollendeten äußeren Geſetzgebung. In Rückſicht des rechtlichen Zuſtandes iſt eine äußere Geſetzgebung unter Menſchen möglich; ihrem Ideale können wir uns alſo wenigſtens in der Geſellſchaft nähern, wenn wir es auch nie zu erreichen vermögen. Ja es läßt ſich eine Vollſtändigkeit in der Geſetzgebung ſelbſt ſehr wohl als wirklich denken, wenn auch die Anwendung immer mangelhaft bleiben ſollte. Denn für dasjenige, was eine ſolche Geſetzgebung nothwendig fordert, finden ſich die Begriffe in der Vernunft ſelbſt und ihre bloße Entwickelung langt hin, um ihren Eintritt in eine wirkliche Geſetzgebung möglich zu machen. Die Feinde der ſittlichen Geſetzgebung ſind Irrthum und der böſe Wille der Einzelnen. Gegen den letztern kann die äußere Geſetzgebung Gewalt als Zwang ſetzen, dann bleibt ihr nur noch der Irrthum zu bekämpfen übrig, über den ſie aber ſiegen kann, weil hier die eigene Vernunft jedes Einzelnen die Wahrheit ausſagen wird, ſo bald ſie gehörig gebildet worden iſt.

Die Verwechſelung dieſer beyden Ideale und die Verwechſelung einer regulativen Idee, der man ſich nähern ſoll, mit einer Vorſchrift, die ſogleich befolgt werden muß, möchten wohl vorzüglich an der Behauptung Urſache ſeyn, daß alle philoſophiſche Rechtslehre eigentlich nur politiſch ſey und von der Philoſophie nichts als ihre leere Form entlehne. In der That aber wird ihr durch die philoſophiſche Idee nicht nur ihre Form beſtimmt, ſondern ihre ganze Aufgabe gegeben.

Erſter Theil.

Allgemeine Geſetzgebung.

Erſter Abſchnitt.

Oberſatz.

Das Princip.

§. 1.

Die Rechtsgeſetzgebung gehört im Gegenſatz mit aller Naturgeſetzgebung in eine Geſetzgebung für die Freyheit, in welcher nur Geſetze für die ideelle Gemeinſchaft vernünftiger Weſen als ſolcher geboten werden. Die Gemeinſchaft der vernünftigen Weſen ſteht der Idee nach unter einer höheren ſittlichen Weltordnung über der Natur, deren Geſetze der Wechſelwirkung Gebote für den freyen Willen ſind. Die Welt der vernünftigen Weſen iſt der Idee nach ein Reich der Zwecke unter dem kategoriſchen Imperativ der Sittlichkeit. Das Handeln des vernünftigen Weſens iſt Wollen; Wollen heißt aber nach Zwecken thätig ſeyn, und der Wille ſetzt ſeine Zwecke gemäß dem Werthe an, den er einem Dinge zuſchreibt. Ein nothwendiges Geſetz für den Willen wird alſo einen abſoluten Werth vorausſetzen, den es als Zweck ſchlechthin, als Zweck an ſich beſtimmt. Nun gibt aber die Vernunft der Vernunft den abſoluten Werth: das Geſetz für das Reich der Zwecke oder der kategoriſche Imperativ lautet alſo: Das vernünftige Weſen iſt Zweck an ſich. Der abſolute Werth des vernünftigen Weſens heißt Würde, und das Subjekt der Würde heißt Perſon.

Wir müſſen dieſes Geſetz ausſprechen als ein Gebot für Menſchen. Das Subjekt der Würde im Menſchen, ſeine Perſönlichkeit nennen wir die Menſchheit in ihm. Das Geſetz lautet alſo: Die Menſchheit in jedem Menſchen hat Würde und iſt an ſich Zweck, und wird als Gebot ausgeſprochen: Die Menſchheit in jedem Menſchen ſoll als Zweck an ſich behandelt werden.

Die Idee dieſes Gebotes iſt alſo das Princip der Geſetzgebung für die vernünftige Gemeinſchaft der Menſchen, wodurch die Geſellſchaft derſelben als ein Reich der Zwecke beſtimmt wird. Aber dieſes Geſetz ſpricht die Vernunft eines jeden Menſchen unmittelbar nur für ſich ſelbſt innerlich aus; die Geſetzgebung des Gebotes iſt zunächſt nur eine innere für die Geſinnung, dagegen die Wechſelwirkung unter den Menſchen immer nur durch äußere Handlungen in der Natur außer uns ſtatt findet. Soll alſo das Gebot als ein äußeres Geſetz gelten, ſo muß es erſt beſtimmt für äußere Thaten ausgeſprochen werden. In dieſer Form heißt es das Rechtsgeſetz. Als Rechtsgeſetz befiehlt es alſo dem einen für beſtimmte äußere Thaten in Rückſicht des andern, es gibt dem einen in Rückſicht des andern eine

Rechtspflicht und dieſem dagegen einen *Rechtsanſpruch*, eine Forderung.

In Rückſicht dieſes Wechſelverhältniſſes von Rechtspflichten und Forderungen gebietet das Geſetz für äußere Thaten nicht, daß einer den andern behandeln ſolle, ſondern nur für den Fall, wenn einer den andern behandelt. Das Rechtsgeſetz ſpricht nur für den Fall, daß Menſchen in Wechſelwirkung kommen und gegenſeitig einer die Thätigkeit des andern beſchränkt. Alsdann aber gebietet es, daß jeder den andern ſeiner perſönlichen Würde gemäß behandeln ſolle. Perſönliche Würde aber kennt keinen Grad, der größer oder kleiner ſeyn könnte, ſondern ſie läßt nur das Verhältniß der *Gleichheit* ſchlechthin zu. Es gebietet alſo das Geſetz für äußere Thaten, daß Menſchen ſich einander in der Beſchränkung ihrer freyen Thätigkeiten als *gleich* behandeln ſollen. Für die rechtliche Geſetzgebung fordert das Gebot nicht nur den Zweck des andern zum Zwecke zu machen (dieß gehört in die Ethik), ſondern nur ihn als Zweck anzuerkennen. Menſchen ſollen ſich einander als gleich behandeln, indem jedem derſelbe abſolute Werth zukommt; jeder ſoll nach einem genauen Gleichgewichte die Zwecke des andern als Zwecke anerkennen. Das Rechtsgeſetz verbietet alſo keineswegs die Beſchränkung meiner freyen Thätigkeit durch die eines andern, ſondern es gebietet eben für den Fall dieſer Beſchränkung: es ſolle wechſelſeitige Gleichheit in der Beſchränkung des einen durch den andern ſtatt finden.

Die Antwort auf die Frage: Was iſt Recht? wird ſeyn: *Gleichheit iſt Recht*. Das Rechtsgeſetz gibt jedem Menſchen im Reiche der Zwecke den gleichen abſoluten perſönlichen Werth. Jede Verpflichtung, welche das Geſetz ausſpricht, gilt alſo in den thätigen Verhältniſſen vernünftiger Weſen ganz wechſelſeitig dem einen gegen den andern. Das Gebot verpflichtet keinen gegen den andern mehr, als dieſer wieder gegen ihn verpflichtet wird. Die Wechſelwirkung der Menſchen unter dem oberſten Gebote des abſoluten Werthes iſt alſo dem Geſetze unterworfen: In der Beſchränkung der freyen Thätigkeit der Menſchen unter einander ſoll jeder den andern als Seinesgleichen behandeln. Jeder iſt verpflichtet, keinen mehr zu beſchränken als er ſelbſt wieder ſich in Rückſicht deſſelben beſchränkt. Das Geſetz für die Wechſelwirkung der Menſchen in einem Reiche der Zwecke, ſo fern dieß eine äußere rechtliche Geſetzgebung zuläßt, wird alſo ein Geſetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung für die freye Thätigkeit ſeyn, wobey nicht nach der Größe der Kraft, ſondern nur nach der Gleichheit der Perſonen gemeſſen wird.

Das Princip der Rechtsgeſetzgebung iſt für Rechtspflichten: Wenn Menſchen in Gemeinſchaft kommen, ſo ſoll ein jeder den andern als Seinesgleichen behandeln. Für Rechtsanſprüche: Wenn Menſchen in Gemeinſchaft kommen, ſo hat ein jeder das Recht zu fordern, daß jeder andere ihn als Seinesgleichen behandele.

§. 2.

Dieſes Geſetz iſt uns aber nur in der Idee allgemeingültig für die vernünftige Gemeinſchaft der Menſchen gegeben. Die wirkliche Geltendheit dieſes Geſetzes kann nur durch Kunſt in der menſchlichen Geſellſchaft eingeführt werden. Wenn alſo der Rechtszuſtand in der menſchlichen Geſellſchaft peremtoriſch genannt wird, ſofern das Rechtsgeſetz in der Geſellſchaft wirklich gilt; jeder andere Rechtszuſtand derſelben hingegen, in welchem das Rechtsgeſetz noch nicht geltend iſt, ein proviſoriſcher Rechtszuſtand iſt: ſo wird ſich die menſchliche Geſellſchaft vom rechtlichen Naturzuſtand, in dem nur die Gewalt gilt, erſt durch proviſoriſche Rechtszuſtände hinaufbilden müſſen, um endlich einen peremtoriſchen zu erlangen, oder ſich dem Ideale deſſelben mehr und mehr zu nähern.

Nun iſt es die Aufgabe der allgemeinen Geſetzgebung erſt zu beſtimmen, was das Geſetz gebietet; hingegen die Politik ſoll beſtimmen, wie das Geſetz in der Geſellſchaft der Menſchen geltend zu machen ſey. Man kann daher ſagen: die allgemeine Geſetzgebung beſtimmt diejenigen Geſetze, welche in die äußere Geſetzgebung, gemäß der Idee eines peremtoriſchen Rechtszuſtandes unter den Menſchen gehören; die Politik hingegen ſoll die Mittel angeben, um in der menſchlichen Geſellſchaft ein peremtoriſches Rechtsverhältniß einzuführen. Für irgend ein proviſoriſches Rechtsverhältniß kann es gar keine allgemeine Geſetzgebung geben. Ich habe das Recht von einem jeden zu fordern, daß er mich, weil ich ein Menſch bin, dem Gebote der Gleichheit gemäß behandele. Hierin liegt ſchon, daß mir die Rechtspflicht aufliegt, jeden Vernünftigen, der mich nicht dem Rechtsgeſetze zuwider behandelt, auch demſelben gemäß zu behandeln. Allein, wo das Recht gegen mich verletzt wird, wo mir nach Naturgeſetzen entgegengewirkt wird, da findet überhaupt kein Rechtsverhältniß und mithin keine rechtliche Verpflichtung ſtatt; hier kann nur die ethiſche Verbindlichkeit übrig bleiben, ſo viel an mir iſt den Zweck der Rechtsgeſetzgebung überhaupt zu befördern und alſo auch eine rechtliche Verfaſſung zwiſchen mir und dem, den ich für vernünftig halte, erſt zu Stande zu bringen. In jedem nur proviſoriſchen Rechtsverhältniß, wo das Rechtsgeſetz nur noch durch die Idee gilt, kann nur von dem erſten Beleidiger die Rede ſeyn, nach der erſten Beleidigung bleibt nichts als Tugendpflicht oder Gewalt übrig. Es iſt alſo die Sache der reinen Rechtslehre gar nicht, ſich in die Streitigkeiten über das einzelne Recht oder Unrecht, welches dieſer oder jener in dieſem wirklichen Staate gethan haben ſoll, zu miſchen, ſondern die Aufgabe iſt hier gleichſam in der Stelle des Geſetzgebers zu beurtheilen, was für die Idee eines vollkommnen Rechtszuſtandes in der menſchlichen Geſellſchaft äußeres Geſetz ſeyn ſolle oder nicht. Sie wird Geſetze aufſtellen, welche dem Politiker als Geſetzgeber in irgend einem Staate als Idee vorſchweben ſollen, um ſie im gegebenen Falle als Norm zu gebrauchen; zugleich wird ſie hiermit auch die Principien jeder möglichen wirklich rechtlichen äußern Geſetzgebung enthalten.

Zweyter Abſchnitt.

Unterſatz.

Die Formeln der Subſumtion.

§. 3.

Das leicht verſtändliche Gebot der rechtlichen Gleichheit aller vernünftigen Weſen iſt das alleinige Princip der allgemeinen Geſetzgebung. Allein in dieſem Gebote wird die Wechſelwirkung vernünftiger Weſen als ſolcher der Idee eines Reiches der Zwecke gemäß ſchon vorausgeſetzt; anſtatt dieſer finden ſich aber Menſchen unmittelbar nur in der Wechſelwirkung mit einer Welt unter Naturgeſetzen. Ich habe das Geſetz des Rechts nur in meinem Innern und trage es als ein der Natur fremdes Geſetz einer höhern Weltordnung in die Natur hinein. Hier zeigen ſich daher die Schwierigkeiten in der Entwickelung der reinen Rechtslehre, indem Menſchen ſich unter einander erſt als vernünftige Weſen anerkennen müſſen, damit die Verpflichtung des Geſetzes zwiſchen ihnen gelte. Alſo wird die Unterordnung unter das oberſte Rechtsgeſetz durch die Bedingungen erfolgen, nach denen Menſchen in ihrer Wechſel wirkung in der Natur ſich als vernünftige Weſen anerkennen.

Das Rechtsgeſetz iſt durchaus in Widerſpruch mit den Geſetzen der Wechſelwirkung in der Natur, denn für dieſe gilt nur die Kraft; dagegen fordert das Recht Gleichheit der Perſon auch bey der größten Ungleichheit der phyſiſchen Kräfte. So lang ich nur in Wechſelwirkung mit phyſiſchen Kräften bin, iſt meine Befugniß zum Widerſtande ganz unbeſchränkt; ich werde hier jedes Hinderniß meiner abſichtlichen Thätigkeit zu zernichten ſuchen. Nur in der Wechſelwirkung mit vernünftigen Weſen wird dieſe meine Befugniß beſchränkt. Nun verſteht es ſich aber in der Wechſelwirkung der Menſchen nicht ſchon ſo von ſelbſt, daß ſie einander als vernünftig anerkennen und dem Geſetze gemäß behandeln. Es wird daher das erſte Poſtulat der rechtlich-geſetzgebenden Vernunft, daß Menſchen ſich als vernünftig anerkennen ſollen — erſt alsdann tritt der Fall ihrer Verbindlichkeit ein.

In dieſem Zwiſchenraume liegen die meiſten Urſachen von Rechtsverwirrungen, indem der Geſichtspunkt der rechtlichen Beurtheilung ſich ganz ändert, je nachdem das Geſetz Menſchen vorausſetzt, welche ſich einander ganz als vernünftig anerkennen, oder ob nur nach der Beurtheilung der Befugniß gefragt wird, welche jemand in der Geſellſchaft überhaupt gegen andere hat, mit denen er noch in keinem feſten Verhältniſſe der Anerkennung wechſelſeitiger Rechte ſteht. Wir haben es hier mit dem vollendeten Rechtsgeſetze für einen peremtoriſchen Rechtszuſtand in der Geſellſchaft zu thun und müſſen alſo anerkannte vernünftige Wechſelwirkung unter den Menſchen als ein Poſtulat der Vernunft vorausſetzen.

Wir erhalten alſo als oberſte Subſumtionsformel unter das Rechtsgeſetz

das Gebot: *Die Menſchen ſollen ſich in ihrer Wechſelwirkung als vernünftig anerkennen*; oder die Forderung: *Ich habe das Recht von einem jeden zu fordern, daß er mich, weil ich ein Menſch bin, als vernünftiges Weſen anerkenne.*

Das Geſetz muß alſo die nothwendigen Bedingungen gebieten, welche eine vernünftige Wechſelwirkung unter Menſchen möglich machen. Wodurch erkennen wir uns nun in der Natur einander als vernünftig an? und wodurch kommen wir in vernünftige Wechſelwirkung? Dieß muß hier zunächſt für die Subſumtion unter das Geſetz beſtimmt werden.

§. 4.

Phyſiſche Bedingungen einer vernünftigen äußern Thätigkeit.

Die allgemeinſte phyſiſche Bedingung, unter welcher eine willkührliche äußere Thätigkeit ſtatt finden kann, iſt der *Gebrauch* von Sachen. Wirklicher willkührlicher Gebrauch einer Sache ſetzt das *Haben*, die *Inhabung* (detentio) derſelben voraus, im allgemeinſten, ſie muß *beſeſſen* (poſſeſſio) werden oder in der Gewalt (poteſtas) desjenigen ſeyn, der ſie brauchen will. Willkührliche Thätigkeit beſteht aber in einem Thätigſeyn nach Zwecken, wo der Begriff der Wirkung die Urſache ihrer Hervorbringung wird. Es iſt alſo das Charakteriſtiſche der vernünftigen äußern Thätigkeit, daß ſie im Gebrauch von Sachen durch die Vorausbeſtimmung ihres Erfolgs geleitet wird.

Alle gegenſeitige Beſchränkung unſrer äußern Thätigkeiten beruht folglich darauf, daß der Gebrauch, den einer von einer Sache machen will, mit der Inhabung der Sache durch einen andern nicht beſtehen kann, daß alſo einer den Gebrauch der Sache **ausſchließlich** haben und den andern zum weichen bringen müßte, wenn er ſie für ſeine Zwecke anwenden will. Nur auf den Fall gegenſeitiger Beſchränkungen in ihrer Thätigkeit iſt unter Menſchen vom Rechte die Rede. Ihre Rechtsanſprüche werden alſo alle **ausſchließlichen Beſitz** d. h. das Mein und Dein betreffen. Wo gar keine Ausſchließung iſt, wurden ſie friedlich neben einander leben.

§. 5.

Die äußere Wechſelwirkung der Vernunft.

Ich als vernünftiges Weſen bin nur innerlich Gegenſtand meiner Selbſterkenntniß. Was ich innerlich von mir erkenne, iſt meine Thätigkeit, mein Denken. Wird hier nur auf meine Selbſtthätigkeit geſehen, ſo kann ich mein ganzes Inneres meine **Gedanken** nennen; ſelbſt mein Wollen und mein willkührlich Handeln nach ſeinen innern Beſtimmungsgründen gehört zu meinen Gedanken, indem es nur eine eigene Kauſſalität meiner Vorſtellungen enthält. Alſo dasjenige, was mich als vernünftiges Weſen qualificirt, ſind meine Gedanken, deren ich mir nur innerlich bewußt werde. Was ſoll nun eine Wechſelwirkung vernünftiger Weſen als ſolcher ſeyn? In mein Inneres greift kein anderer unmittelbar ein, in mein Inneres iſt der Blick jedem andern verſchloſſen. Hier ſteht gleichſam jeder allein in ſeiner eigenen Welt und wenn wir uns nicht früher in der Anſchauung der Welt außer uns verlören, als wir nur das eigene Innere kennen, wenn wir auch dann nicht unſers Gleichen außer uns ſuchten, wir fänden es kaum. Es gibt für uns keine unmittelbare Wechſelwirkung der Gedanken, ſondern nur eine vermittelſt der äußern Natur. Daher iſt das einzige Band vernünftiger Weſen als ſolcher, das einzige, wodurch ſie in Wechſelwirkung kommen, *eine mittelbare Mittheilung der Gedanken*. Auf Gedankenmittheilung beruht alſo alle Wechſelwirkung vernünftiger Weſen als ſolcher. Aber dieſe Gedankenmittheilung findet für Menſchen nur mittelbar durch die äußere Natur ſtatt. Selbſt mein eigenes Innere erkenne ich häufig leichter durch das Aeußere als für ſich ſelbſt. Dadurch wird mir ſchon für mich das Aeußere oft als *Zeichen* des Innern nothwendig; auf eben dieſer *Bezeichnung* beruht aber alle Möglichkeit einer äußern Gedankenmittheilung. Sich einander zu verſtehen iſt von der erſten Anerkennung eines Vernünftigen außer mir bis zu den feinſten Nüancen von Liebe und Freundſchaft das einzige, worauf eine vernünftige Gemeinſchaft unter Menſchen beruht. Bezeichnung der Gedanken iſt alſo die geſuchte Bedingung, durch welche allein Wechſelwirkung der Vernunft unter Menſchen möglich wird. Dieſe Gedankenbezeichnung aber heißt *Sprache*. Mittheilung der Gedanken durch Sprache iſt alſo die Bedingung, durch welche allein vernünftige Gemeinſchaft unter Menſchen ſtatt findet.

§. 6.

Das Vernünftige einer Thätigkeit beſtand in einer Vorausbeſtimmung derſelben nach Zwecken, d. h. alſo in Willensbeſtimmungen für zukünftige Handlungen. Die Gemeinſchaft der Menſchen wird alſo vernünftig durch eine geſellſchaftliche Vorausbeſtimmung ihrer willkührlichen Thätigkeiten, vermittelſt der Sprache.

Durch gegenſeitige Willenserklärungen wegen zukünftiger Handlungen d. h. durch *Verſprechungen*, oder überhaupt durch *geſetzliche Uebereinkunft* müſſen alſo Menſchen die Sphäre ihrer Thätigkeit vorausbeſtimmen, wenn ihr Verkehr vernünftig werden ſoll, und im Falle von wechſelſeitigen Beſchränkungen muß durch geſetzliche Uebereinkunft einem jeden die ausſchließliche Sphäre ſeiner Thätigkeit beſtimmt werden, wenn die Beſchränkung auch nur durch vernünftig geleitete Gewalt geſchehen ſoll.

Dasjenige, in deſſen ausſchließlichem Beſitze ich bin, iſt aber das Meinige. Die vernünftige Wechſelwirkung unter Menſchen ſezt alſo eine Beſtimmung des Mein und Dein durch geſetzliche Uebereinkunft oder durch Verſprechungen voraus.

Geſetzlichkeit durch den Willen des Machthabers iſt daher ſchon früher in der Geſellſchaft als das Recht, denn ohne dieſe kann die Geſellſchaft nicht einmal als vernünftige Gemeinſchaft beſtehen. Hier aber kommt zu der phyſiſchen Bedingung der geſetzlichen Uebereinkunft noch die Forderung der Freyheit hinzu, daß die Uebereinkunft über die Trennung des Mein und Dein dem Geſetze der perſönlichen Gleichheit gemäß geſchehen ſoll.

Der Fall für die Anwendung des Rechtsgeſetzes auf die menſchliche Geſellſchaft iſt alſo die Beſtimmung des Mein und Dein durch geſetzliche Uebereinkunft; dadurch werden ſich die Geſetze ſelbſt ableiten laſſen.

Dritter Abſchnitt.

Schlußſatz.

Die Geſetze.

§. 7.

Erſtes Geſetz.

Verſprechen ſollen gehalten werden.

Die Anwendung des Rechtsgeſetzes unter Menſchen macht die Forderung nothwendig: Die Menſchen ſollen ſich in ihrer thätigen Gemeinſchaft als vernünftig anerkennen. Dieß iſt aber nur vermittelſt der Sprache möglich. Das nächſte Erforderniß für die Anwendbarkeit des Rechtsgeſetzes in der menſchlichen Geſellſchaft iſt alſo die Anerkennung einer Sprache in derſelben oder das Recht der Sprache. Es entſteht das Gebot: In ihrer thätigen Gemeinſchaft ſollen Menſchen unter einander eine rechtliche Sprache anerkennen, denn nur durch dieſe kann ihre Gemeinſchaft vernünftig werden. Darin liegt denn das Gebot: Diejenigen Mittel, welche in der Sprache zur Gedankenmittheilung gebraucht werden, ſollen jederzeit als Zeichen einer vernünftigen Gemeinſchaft unter den Menſchen angeſehen und dürfen zu keinem andern Zwecke gebraucht werden; die Zeichen der Sprache dürfen nie dem Zwecke der Gedankenmittheilung zuwider angewendet werden. Denn wenn es mir erlaubt iſt, einem andern durch die nämlichen Zeichen einmal meine Gedanken mitzutheilen, und ein andermal ihm nur etwas vorzuſchwätzen ohne Rückſicht auf die Bedeutung, die in den Zeichen für uns in den Worten liegt: ſo kann er nie unterſcheiden, in welchem Falle er eben iſt, und die ganze Möglichkeit uns einander als vernünftig anzuerkennen, iſt aufgehoben. Daher iſt uns gemeinhin ſprechen und Gedanken mittheilen auch meiſtentheils ganz gleichbedeutend. Wir erkennen im Worte nur den geäußerten Gedanken. Heilighaltung des Rechts der Sprache iſt alſo die oberſte Rechtspflicht, indem ſie die nothwendige Bedingung iſt, unter der allein eine rechtliche Verpflichtung unter Menſchen ſtatt haben kann.

Eine verbotene Unwahrheit ſagen, heißt lügen. In rechtlicher Hinſicht iſt alſo jede Unwahrheit in der Gedankenmittheilung eine Lüge, ſie iſt von rechtswegen verboten. Denn wenn ich jemanden, mit dem ich nur in rechtlichen Verhältniſſen ſtehe, eine Unwahrheit ſage, ſo beleidige ich ihn nicht nur; ſondern ich hebe ſogar das ganze Rechtsverhältniß, alle vernünftige Gemeinſchaft, zwiſchen uns auf, und vernichte dadurch eigentlich jede rechtliche Verpflichtung, die er gegen mich haben kann.

Ich ſuche dieß deutlicher zu machen. Erſtlich es tritt hier der Fall ein, welcher oft vorkommt, daß mir etwas ethiſch erlaubt iſt, was juridiſch verboten wird. Jemand im Scherz zu beleidigen, iſt ſogar eine Freundſchaftsbezeugung, indem ich dadurch ein freundſchaftliches und nicht blos rechtliches Verhältniß zwiſchen uns vorausſetze, wo nicht jeder Anſchein von Beleidigung ſchon Mißtrauen zwiſchen uns veranlaſſen kann, indem wir einer wechſelſeitigen Achtung oder Liebe ſonſt ſchon hinlänglich verſichert ſind. Daß man aber dabey in der Geſellſchaft immer vorſichtig ſeyn muß, zeigt die Erfahrung oft genug, indem es jederzeit nur vom Beleidigten abhängt, wie weit er Spaß verſtehen oder ſich der Beleidigung annehmen will. Eben dieß läßt ſich nun auch beſonders auf das Unwahrheit ſagen anwenden, indem die Erlaubniß dazu immer erſt von einem freundſchaftlichen Verhältniß in der Geſellſchaft und der Möglichkeit irgend ein Mißtrauen dadurch zu erwecken, abhängt. Denn der Beleidigte behält hier immer ſein Recht, es fragt ſich nur, ob er es verfolgen will oder nicht.

Zweytens bey der Frage: ob jede Lüge von Rechtswegen verboten ſey oder nicht, iſt die größte Schwierigkeit die, daß wir hier eben auf dem Punkte ſtehen, wo die rechtliche Geſetzgebung ſich von dem Innern losreißt, um äußerlich werden zu können. Es liegt in der Gedankenmittheilung die erſte Willensäußerung, ob ich den andern als meines Gleichen anſehen will oder nicht, es liegt alſo für den andern die erſte Anzeige darin, ob zwiſchen uns das Rechtsgeſetz gelten ſolle oder nicht. Aber eben dieſer Uebergang vom Innern zum Aeußern als Willenserklärung iſt oft dem Irrthum unterworfen. Es gibt Fälle, in denen der äußere Beweis, ob ich meine Gedanken wahrhaft mitgetheilt habe oder nicht, ſich nicht führen läßt; wenn z. B. jemand eine Unwahrheit erzählt, die er aber ſelbſt für Wahrheit hält. Dieſes Verhältniß mag wohl viele Rechtslehrer mit bewogen haben das Verbot der Lüge nur ethiſch als Beleidigung meiner eigenen Würde zu betrachten. Es kann aber ſelbſt noch in der äußern Geſetzgebung von rechtlichem Einfluſſe ſeyn. Wenn z. B. die Thatſache bewieſen iſt, daß jemand einem andern eine Unwahrheit geſagt hat: ſo kann der, der ſie geſagt hat, nur die Exception machen, daß es keine Lüge geweſen ſey, weil er ſeiner beſten Ueberzeugung gemäß geſprochen habe. Ihm liegt alſo der Beweis auf, daß er mit dieſer Unwahrheit niemand beleidigt habe und nicht den angeblich Beleidigten.

Die Beurtheilung dieſes Satzes zeigt einen wichtigen Fehler der Kantiſchen Rechtslehre. Er verweiſt das Verbot der Lüge ganz in die Ethik und findet alsdann Schwierigkeiten die Gültigkeit der Verträge zu deduciren. Ja Kant behauptet ſogar ausdrücklich, es liege im urſprünglichen Rechte jedes Menſchen, daß er einem andern erzählen dürfe, was er wolle, weil jener es annehmen kann, wofür er will. Er ſetzt nämlich das urſprüngliche Recht in die perſönliche Freyheit und macht dieß zu einer unmittelbaren Folge dieſer Freyheit. Aber dieß iſt fehlerhaft. Kant denkt ſich unter einem Rechte hier nur eine Befugniß und nicht ein Recht von andern etwas zu fordern. Er ſetzt mein urſprüngliches Recht in die ausſchließliche Befugniß etwas zu thun. Allein hier macht nicht eigentlich die Befugniß, ſondern allein das Ausſchließen des andern mein Recht aus, welches ſeiner Rechtspflicht entſpricht. Mein Recht beſteht hier eben darin, daß ich ihn von etwas ausſchließen darf. Für den beſondern Fall der Lüge hat nun Kant nur darauf geſehen, daß es den andern nichts angeht, was ich einſeitig für mich thue, ohne ſeiner freyen Thätigkeit zu nahe zu treten; allein er hat dabey nicht darauf Rückſicht genommen, daß, wenn ich nicht wirklich poſitiv eine Sprache und das Recht derſelben zwiſchen mir und ihm anerkenne, überhaupt alle Anwendung des Rechtsgeſetzes zwiſchen uns wegfällt und nur Gewalt übrig bleibt, weil wir uns in der Natur durchaus zuerſt als vernünftig anerkennen müſſen, ehe wir das Geſetz der vernünftigen Wechſelwirkung nnter uns an die Stelle des phyſiſchen Geſetzes der Wechſelwirkung ſetzen.

Wir behaupten alſo, daß das Gebot der Wahrhaftigkeit jeder Ausſage und das Verbot irgend jemanden eine Lüge zu ſagen, in der Geſellſchaft rechtlich gelte und zwar darum, weil es die nothwendige Bedingung iſt, unter der die Handlungen in der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt unter das Rechtsgeſetz geordnet werden können. Der eigentliche Endzweck dieſes Gebotes iſt alſo, uns als vernünftig anzuerkennen, damit in unſrer Wechſelwirkung das Rechtsgeſetz als das Geſetz der Gleichheit aller vernünftigen Weſen gelten könne.

Alle Gemeinſchaft unter Menſchen beſteht aber durch äußere Wirkungen in der Natur. Wenn Menſchen nun in den Fall kommen, in der Natur einander ihre Thätigkeiten zu beſchränken, ſo ſollen ſie hierin dem Geſetze der perſönlichen Gleichheit folgen; um dieß aber thun zu können, wird Gedankenmittheilung unter dem Geſetze der Wahrhaftigkeit in Rückſicht dieſer ihrer Thätigkeiten und der gegenſeitigen Beſchränkung derſelben durch einander erfordert. Das heißt, ſie müſſen ſich einander unter dem Geſetze der Wahrhaftigkeit ihren Willen erklären. Eine ſolche Willenserklärung heißt ein Verſprechen, und ein förmlich gethanes Verſprechen iſt ein Vertrag. Die Gültigkeit gethaner Verſprechen oder eingegangener Verträge liegt alſo unmittelbar im Geſetze der Wahrhaftigkeit und iſt die oberſte Bedingung der Anwendung von Rechtsgeſetzen. Hier folgt alſo die Gültigkeit von jedem Verſprechen und die rechtliche Nothwendigkeit ſeiner Erfüllung daraus, daß ſie die nothwendige Bedingung ſind, unter der die Wechſelwirkung der Menſchen vernünftig werden kann. Daß Verſprechen und Vertrag nicht möglich ſind, wenn ihre Erfüllung nicht vorausgeſetzt wird, indem ſich ſonſt niemand darauf einlaſſen würde, dieß iſt eine theoretiſche Entſcheidung, praktiſch kommt es nur darauf an zu beweiſen, daß Verſprechungen nothwendig ſind, um das Recht unter Menſchen in Anwendung zu bringen.

Von empiriſchen weitern Bedingungen des Verſprechens, der Annahme und der Erfüllung kann hier nicht die Rede ſeyn, da wir nur die Idee des Geſetzes aufſtellen. So gehört auch die Ungültigkeit widerrechtlich erzwungener Verſprechungen nicht hierher, denn wir haben es mit der Rechtsgeſetzgebung zu thun; dieſe Ungültigkeit beruht aber darauf, daß da, wo widerrechtlicher Zwang ſtatt findet, nicht das Recht, ſondern nur Gewalt gilt.

Jedes gethane Verſprechen iſt alſo von Rechtswegen gültig, die Erfüllung liegt dem Verſprechenden als Rechtspflicht auf, welche dem andern ein Recht gibt ſie zu fordern, weil ſie nur ſo einander als vernünftige Weſen behandeln. Weil daher keine Anwendung des Rechtsgeſetzes ohne Verträge unter Menſchen möglich iſt: ſo können wir überhaupt das Rechtsgeſetz ſo ausdrücken, daß dadurch ihre thätige Gemeinſchaft unter die Bedingung des Vertrags gebracht wird.

Das Rechtsgeſetz gebietet alſo: daß die Menſchen in ihrer thätigen Gemeinſchaft die Geſetze ihres Verkehrs d. h. ihre Wechſelwirkung durch Verträge beſtimmen ſollen. Jeder Menſch iſt durch das Geſetz verpflichtet, ſo bald er mit einem andern in Wechſelwirkung kommt, mit ihm über die Beſchränkung ihrer gegenſeitigen Thätigkeiten zu kontrahiren, wenn noch keine geſetzliche Uebereinkunft zwiſchen ihnen ſtatt findet, und niemand kann ihn vor dem Vertrage zu irgend etwas anderem als zum Kontrahiren verpflichtet halten, indem ſie nur dadurch aus der bloß phyſiſchen Wechſelwirkung in eine vernünftige treten. Erſt unter der

Bedingung des Vertrages wird ſich das Geſetz der Gleichheit in ihrer Wechſelwirkung weiter anwenden laſſen.

§. 8.

Zweytes Geſetz.

Das Eigenthum ſoll nach dem Grundſatze der Gleichheit in der Geſellſchaft vertheilt werden.

Durch den Vertrag iſt das Geſetz nur ſeiner Form nach anwendbar gemacht, es wird dadurch wenigſtens möglich in vernünftige Wechſelwirkung zu kommen. Da dieſe Wechſelwirkung aber nur in äußern Handlungen beſteht, ſo fragt ſich noch, wie nun durch Vertrag das Princip der Gleichheit auf die äußern Handlungen in der Geſellſchaft angewendet werden könne. Das Rechtsgeſetz geht auf die Wechſelwirkung der vernünftigen Weſen, d. h. auf die Thätigkeit meiner Willkühr in Beziehung auf die eines andern. Es wird alſo hier vorausgeſetzt, daß die Thätigkeit meiner Willkühr mit der eines andern in Konflikt komme, in dieſer Wechſelwirkung aber nicht die Stärke, ſondern die Gleichheit des Rechtes auf beyden Seiten den Ausſchlag gebe. Wir müſſen alſo in der Wechſelwirkung unſre Wirkungskreiſe gegenſeitig gegen einander beſchränken, und jedem einen Theil als den ſeinen beſtimmen, der ihm ausſchließlich zukommt.

Es ſoll alſo ein jeder eine Sphäre ſeines ausſchließlichen Gebrauches von äußeren Sachen erhalten. Soll dieſe Ausſchließung aber durch Vernunft und nicht durch bloße Gewalt beſtehen, ſo liegt in ihr, daß einem jeden eine Sphäre beſtimmt wird, innerhalb welcher alle freyen Thätigkeiten zum Gebrauche von etwas Aeußerem von ſeiner Willkühr abhängen; er wird alſo durch ſeinen bloßen Willen jeden andern aus dieſer Sphäre ausſchließen können. Hierdurch wird der Begriff des rechtlich Meinen oder des Eigenthums in weiterer Bedeutung beſtimmt. Die rechtliche wechſelſeitige Beſchränkung unſers Wirkungskreiſes macht für den Begriff des rechtlichen Mein und Dein einen Unterſchied zwiſchen phyſiſchem Beſitz und einem intelligibeln Beſitz nothwendig. Der phyſiſche Beſitz einer Sache ſetzt Inhabung derſelben voraus oder daß ſie in meiner Gewalt ſey, der intelligible Beſitz iſt hingegen eine Idee der praktiſchen Vernunft und beſteht in einer bloß gedachten Verknüpfung der Sache mit meinem Willen, wenn ſie auch nicht in meiner Gewalt iſt.

Für die vernünftige Wechſelwirkung tritt alſo an die Stelle des bloß phyſiſchen Beſitzes durch Inhabung ein intelligibler Beſitz durch Eigenthumsrecht oder Proprietät, und die Anwendung des Rechtsgeſetzes fordert, daß der Gebrauch von Sachen nach dem Geſetze der Gleichheit als Eigenthum in der Geſellſchaft vertheilt werden ſoll. Das Rechtsgeſetz findet in der menſchlichen Geſellſchaft nur dadurch Anwendung, daß in der thätigen Gemeinſchaft der Menſchen jedem nach dem Princip der Gleichheit ein ausſchließlicher Wirkungskreis für ſeinen Gebrauch als das Seine beſtimmt werde nach der Idee eines intelligibeln Beſitzes. Ohne dieſen intelligibeln Beſitz und die Beſtimmung des Eigenthums würde wieder eine bloß phyſiſche Wechſelwirkung möglich ſeyn, indem keiner wüßte, durch welchen Gebrauch von irgend etwas er die äußere Thätigkeit des andern beſchränkt.

Es fragt ſich daher nun, wie iſt intelligibler Beſitz und Vertheilung des Eigenthums im Aeußern möglich? Wir können hierauf die Antwort bald geben: Nur durch Vertrag und geſetzliche Uebereinkunft, denn dieſe ſind die erſte Bedingung einer vernünftigen Gemeinſchaft. Der urſprüngliche Rechtsanſpruch eines jeden kann nur das Recht ſeyn: unter dem Geſetze der Gleichheit zu kontrahiren, und dieſer Vertrag kann nichts betreffen als die Vertheilung des Eigenthums.

Jede unmittelbare Begründung des Eigenthumsrechts ohne Beyhülfe einer geſetzlichen Uebereinkunft muß von uns verworfen werden, denn ohne dieſe iſt überhaupt keine Anwendung des Rechts möglich. Phyſiſcher Beſitz z. B. die erſte Beſitzergreifung kann nur ein empiriſches Moment zur Beurtheilung des Verhältniſſes der Gleichheit fur den einzelnen Fall geben.

Die erſte Bedingung einer vernünftigen Gemeinſchaft unter den Menſchen iſt der Vertrag, die zweyte iſt Beſtimmung des Eigenthums; keine von dieſen beyden wird ohne die andere ſeyn können. Wenn wir in vernünftige Wechſelwirkung treten wollen: ſo können wir dieß nur durch Verträge; durch Verträge können wir aber nichts thun, als das äußere Mein und Dein in der Geſellſchaft beſtimmen. Das vollſtändige Princip der Anwendbarkeit des Rechtsgeſetzes unter Menſchen iſt alſo die Beſtimmung des Eigenthums in der Geſellſchaft durch Verträge.

Die vollſtändige Idee des Rechtsgeſetzes, ſo wie es ſich auf einzelne Gegenſtände weiter anwenden läßt, iſt alſo: Die äußern Gegenſtände der Willkühr ſollen in der Geſellſchaft durch Vertrag gemäß der perſönlichen Gleichheit der Menſchen als Eigenthum beſtimmt werden. Dieſe Idee der vertragsmäßigen Vertheilung des Eigenthums, nach dem Geſetze der perſönlichen Gleichheit, iſt es nun, welche der Politik die

Aufgabe beſtimmt. Mit der Realiſirung dieſes Geſetzes in der Geſellſchaft wäre ihr Zweck erreicht.

§. 9.

Drittes Geſetz.

Jede Geſellſchaft ſoll zu einer bürgerlichen Verfaſſung unter öffentlichen Geſetzen und öffentlichen Gerichtshöfen zuſammentreten.

Alles Recht unter Menſchen iſt entweder als Recht vor allem Vertrage das Recht der perſönlichen Gleichheit und das Vertragsrecht ſelbſt und dann das Eigenthumsrecht als Recht durch den Vertrag. Aus dieſen Prämiſſen ließe ſich eine allgemeine Geſetzgebung ableiten, welche als Grundlage jeder poſitiven Geſetzgebung in der Geſellſchaft gelten ſoll. Allein wenn ſchon in Rückſicht dieſer Geſetzgebung die Mittel der Politik angewendet werden, um ſie in der Geſellſchaft geltend zu machen, ſo wird es doch nie mit phyſiſcher Nothwendigkeit wie ein Naturgeſetz gelten. Es iſt eine Geſetzgebung für die Freyheit, wo bey jeder Sanktion derſelben, welche es im allgemeinen in der Geſellſchaft gelten macht, doch einzelne Ausnahmen nicht werden verhindert werden können. Deswegen wird das Geſetz ſelbſt für den Fall, in dem es im Einzelnen nicht befolgt worden iſt, noch ſprechen müſſen. Dieſe Nichtsbefolgung in einzelnen Fällen, wenn es in der Geſellſchaft gleich im allgemeinen gilt, wird einen eignen Gegenſtand der Rechtsgeſetzgebung ausmachen.

Die Schwierigkeiten der Befolgung des Rechtsgeſetzes unter Menſchen beruhen auf zwey Punkten, der *Einſicht* und dem *Willen*. Einmal die Urtheile der Menſchen über Rechtsverhältniſſe ſtimmen in der einzelnen Anwendung der oberſten Geſetze, welche jeder in ſich trägt, nicht immer zuſammen. Es iſt hier ſo gut, wie bey jeder Beurtheilung Irrthum möglich. Es werden daher ſelbſt bey dem Willen dem Geſetze zu folgen, Rechtsſtreitigkeiten unvermeidlich ſeyn. Zweytens, wenn auch durch den Willen der Mehrheit oder ſonſt durch äußere Gewalt das Geſetz im allgemeinen gilt, ſo werden doch einzelne Uebertretungen deſſelben nicht verhindert werden können. Es werden immer noch einzelne rechtswidrige Handlungen vorkommen.

Wenn ein Geſetz, wie das Rechtsgeſetz unter Menſchen, dadurck, daß es gegeben wird, eben noch nicht zu gelten braucht, ſondern erſt mittelbar durch etwas anderes, z. B. die Tugend des Einzelnen oder Gewalt, das gültige auch zum geltenden erhoben werden kann, da wäre es ein Widerſpruch, durch gegebene Geſetze das Geſetz überhaupt geltend machen zu wollen, denn dieſe würden eben ſo wenig als jene gehalten werden, zu deren Aufrechthaltung ſie beſtimmt ſind. Die Politik muß nothwendig erſt etwas über das Geſetz, z. B. Gewalt hinzuthun, um es gelten zu machen. Aber ein Geſetz, wie das Rechtsgeſetz, welches, wenn es im allgemeinen gilt, doch im einzelnen Schwierigkeiten findet oder übertreten wird, muß denn doch für dieſe einzelnen Fälle beſtimmt gebieten, was alsdann recht ſey. Das Geſetz muß gebieten, was Recht ſey, ſowohl in Rückſicht eines Rechtsſtreites zwiſchen Parteyen als in Rückſicht begangener Verbrechen. Dieſe Gebote gehen alſo nicht auf Verhütung von Rechtsſtreitigkeiten und Verbrechen, dafür kann nur die Politik ſorgen, ſondern ſie gebieten gerade für den Fall, daß Rechtsſtreitigkeiten und Verſprechen wirklich vorgefallen ſind. Es iſt in Ruckſicht der Schlichtung von Rechtsſtreitigkeiten hier nicht von politiſch erlaubten

Mitteln die Rede, ſondern es fragt ſich, was gebietet das Geſetz ſchlechthin, das für dieſen Fall geſchehen *ſoll*. Wir ſprechen von einem unmittelbaren kategoriſchen Imperativ des Rechtes, welcher noch mit zur allgemeinen Geſetzgebung gehört.

Um die Formel dieſes Imperativs zu finden, müſſen wir den gegebenen Fall genauer betrachten. Was ſoll geſchehen, wenn zwey Partheyen durch irrige Beurtheilung des Rechts verleitet, über ihr Recht ſtreiten? Offenbar weder was der eine noch was der andere für Recht hält, nur weil er es dafür hält, ſondern zwiſchen ihnen gilt nur objektiv das Geſetz. Es ſoll geſchehen, was objektiv dem Geſetze nach Recht iſt. Soll aber das Geſetz hier gelten, ſo muß es für ſie außer ihrer eigenen innern Beurtheilung deſſelben, welche mangelhaft ſeyn kann und den Streit eben veranlaßte, noch eine Art geben, wie das Geſetz ſelbſt zwiſchen ihnen ſpricht und welcher Spruch alsdann das Recht zwiſchen ihnen entſcheidet. Das Geſetz ſoll objektiv äußerlich zwiſchen die Parteyen treten und den Streit entſcheiden.

Schon die bloße Verwickelung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe macht es für ſich unvermeidlich, das Recht nicht durch lauter einzelne Verträge zu vermitteln, ſondern durch allgemeine geſetzliche Uebereinkunft für die ganze Geſellſchaft; durch Rechtsſtreitigkeiten und Rechtsverletzung wird aber aus dieſer Nothwendigkeit noch ein eigener Imperativ des Rechtsgeſetzes. Ueberhaupt iſt das Rechtsgeſetz ſeiner Idee nach ſchon ein allgemeines Geſetz der Wechſelwirkung für die ganze Geſellſchaft, ſo wird es denn auch nicht durch die Verhältniſſe der Einzelnen, ſondern nur für die ganze Geſellſchaft im allgemeinen realiſirt werden können.

Dasjenige aber heißt *öffentlich*, was ſich zwar auf ein Inneres eines jeden bezieht, aber doch äußerlich und objektiv alle betrifft. Es ſoll alſo das Rechtsgeſetz als *öffentliches äußeres Geſetz* in der Geſellſchaft gelten. Ferner es muß aber auch öffentlich gemäß dieſem Geſetze über Rechtsſtreitigkeiten und Verbrechen entſchieden werden: es muß alſo auch eine öffentliche Beurtheilung der einzelnen Fälle unter dem Geſetze geben, d. h. es ſoll eine *öffentliche rechtliche Zurechnung* in der Geſellſchaft ſtatt finden. Ein öffentliches äußeres Rechtsgeſetz nenne ich einen *Kodex des Rechts* und derjenige, welcher öffentlich rechtlich zurechnen kann, iſt ein *Richter* oder ein *Gerichtshof*. Es ſoll alſo in der Geſellſchaft ein Kodex des Rechts gelten und in öffentlichen Gerichtshöfen darnach Recht geſprochen werden.

Durch die Verwickelung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe wird es alſo unentbehrlich, und weil kein Menſch ſein eignes Urtheil unfehlbar finden, ein jeder alſo in Rechtsſtreitigkeiten verwickelt werden kann, iſt es rechtlich nothwendig, daß es in der thätigen menſchlichen Geſellſchaft einen Kodex des Rechtes und ein öffentliches Gericht gebe. *Es hat jeder Menſch das Recht von jedem, der mit ihm in thätige Gemeinſchaft kommt, zu fordern, daß er ſich mit ihm einem öffentlichen Geſetze und einem dieſem gemäß ſprechenden Gerichtshofe unterwerfe.*

Die Vereinigung der Menſchen in der Geſellſchaft unter öffentliche Geſetze und Gerichtshöfe wird die *bürgerliche Verfaſſung* genannt. Das Geſetz fordert alſo hier: *Jede menſchliche Geſellſchaft ſoll in eine bürgerliche Verfaſſung zuſammentreten*, oder jeder Einzelne hat das Recht von jedem andern, mit dem er in Gemeinſchaft kommt, zu fordern, daß er mit ihm in eine bürgerliche Verfaſſung trete. Denn außer der bürgerlichen Verfaſſung ſind ſie bey dem beſten Willen, das Recht gelten zu laſſen, doch immer in Gefahr, durch Rechtsſtreitigkeiten wieder zur Entſcheidung der Gewalt zurück zu kehren.

Der Rechtszuſtand in einer Geſellſchaft außer der bürgerlichen Verfaſſung heißt der rechtliche Naturzuſtand. Es iſt alſo von Rechtswegen für die vernünftige Geſellſchaft der Menſchen geboten, den rechtlichen Naturzuſtand zu verlaſſen und in den künſtlichen Zuſtand der bürgerlichen Verfaſſung zu treten. Die Mittel aber, wie dieß geſchehen könne, beziehen ſich auf die Art, wie das Geſetz durch eine äußere Geſetzgebung geltend gemacht werden kann, d. h. auf eine öffentlich-geſetzgebende Gewalt und gehören in die Politik.

§. 10.

Viertes Geſetz.

Das öffentliche Geſetz ſoll einen Kodex des bürgerlichen Rechtes enthalten, deſſen Principien die geſetzliche Uebereinkunft über die Vertheilung des Eigenthums und die Gültigkeit der Verträge ſind.

Das öffentliche Geſetz wurde nach dem eben geſagten nothwendig durch die Unvermeidlichkeit von Rechtsſtreitigkeiten und von Verbrechen. Es wird daher erſtlich einen Kodex des Rechts enthalten müſſen, durch welchen Rechtsſtreitigkeiten öffentlich entſchieden werden, dieſer heißt der Kodex des bürgerlichen Rechtes, und zweytens einen Kodex des Rechtes, in welchem geboten wird, was im Falle begangener Verbrechen von Rechtswegen geſchehen ſolle, dieſer heißt der Kodex des peinlichen Rechts.

Der Kodex des bürgerlichen Rechtes ſoll dienen, um darnach die Streitigkeiten zu ſchlichten, welche zwiſchen den Einzelnen entſtehen; er muß daher eine Ausführung der Rechtsgeſetzgebung nach den Vorſchriften der Politik für die Rechtsverhältniſſe der Einzelnen enthalten und die Mittel angeben, wie darnach durch die Gerichte entſchieden werden ſoll.

Die Rechtsverhältniſſe der Einzelnen beruhen aber nach den erſten zwey Geſetzen auf der Gültigkeit der Verträge zwiſchen ihnen und auf der Vertheilung des Eigenthums in der Geſellſchaft.

§. 11.

Fünftes Geſetz.

Das öffentliche Geſetz ſoll einen Kodex des peinlichen Rechtes enthalten, deſſen Princip die Beſtrafung nach dem Rechte der Wiedervergeltung iſt.

Was gebietet das Geſetz für den Fall, wenn es übertreten worden, wenn ein Verbrechen begangen worden iſt? Verbrechen iſt nämlich jede abſichtliche Rechtsverletzung oder Uebertretung des Geſetzes. Da das Rechtsgeſetz nur als Gebot für freye Thaten angeſehen werden kann, ſo ſind der Idee nach alle Uebertretungen deſſelben Verbrechen. Von empiriſchen Beſtimmungen dieſer Begriffe kann hier nicht die Rede ſeyn.

Alſo was ſoll dem Rechte gemäß geſchehen, wenn ein Verbrechen begangen worden iſt? Bey der Beantwortung dieſer Frage unterſcheidet ſich unſre Anſicht von mancher andern. So wie wir hier die Frage ſtellen: was ſoll geſchehen, wenn ein Verbrechen begangen worden iſt? beziehen wir uns durchaus auf keine erlaubten Mittel der Politik, um das Geſetz geltend zu machen und das Verbrechen zu verhindern. Es iſt uns durchaus von keinem Rechte zu ſtrafen die Rede, welches dem Beleidigten oder dem Staate zukäme, denn dadurch würde dem Staate das Strafen nur erlaubt werden, um die Uebertretungen zu verhindern: ſondern wir ſprechen gerade nur von dem Falle, wo das Verbrechen nicht verhindert werden konnte, wo es wirklich begangen worden iſt, und fragen: was gebietet alsdenn das Geſetz, das geſchehen ſolle, d. h. was hat ein Verbrechen für einen nothwendigen rechtlichen Erfolg. Das Recht des Staates zu ſtrafen würde immer nur Erlaubnißgeſetze geben; wir fragen aber hier: gibt es einen Kodex des peinlichen Rechtes, und welches ſind die Principien deſſelben, wo nicht um die Erlaubniß zu ſtrafen, ſondern nach einem Gebote, daß geſtraft werden ſolle, gefragt wird. Nur dieſer nothwendige rechtliche Erfolg des Verbrechens kann in rein rechtlicher Hinſicht Strafe genannt werden, andere Beſtimmungen ſind nur politiſch. Wenn das Geſetz keine Strafe fordert, ſo gibt es überhaupt keinen Kodex des peinlichen Rechtes nach unſerer Beſtimmung des Wortes, nämlich keine Strafgeſetzgebung als einen beſondern Theil der allgemeinen Geſetzgebung, ſondern alle Strafgeſetzgebung fiele in die Politik.

Soll es einen Kodex des peinlichen Rechts, ein Strafgeſetz als Rechtsgeſetz geben, ſo kann davon nur für einen peremtoriſchen Rechtszuſtand unter Menſchen die Rede ſeyn, nämlich wie fern zwar im allgemeinen das Rechtsgeſetz geltende Kraft hat, aber nach der Beſchaffenheit der menſchlichen Natur im Einzelnen doch immer noch übertreten wird. Denn für einen Zuſtand, in welchem das Rechtsgeſetz noch nicht als Geſetz gilt, wäre ein Strafgeſetz ein Widerſpruch, indem nur da ein äußerliches Verbrechen begangen werden kann, wo dieſes die Ausnahme von der Regel iſt, denn nur im Verhältniß zum geltenden Geſetze kann irgend etwas als Verbrechen beurtheilt werden; ſonſt wäre die Gewalt überhaupt an ihrem Orte, weder als Verbrechen noch als Beſtrafung, ſondern nur weil da, wo kein Recht gilt, allein die Gewalt entſcheiden kann.

Hingegen wenn das Rechtsgeſetz äußerlich gilt und die Gewalt als Verbrechen nur eine Ausnahme macht, wenn ein öffentliches Geſetz da iſt, wodurch im allgemeinen in der Geſellſchaft das Recht behauptet wird, d. h. in einer bürgerlichen Verfaſſung kann ich fragen: was ſoll das Verbrechen für einen rechtlichen Effekt haben und gibt es für dieſen Fall einen beſondern Imperativ, der einen eigenen Theil der allgemeinen Geſetzgebung begründet? Wir müſſen dieſes Verhältniß näher betrachten. Daß das Rechtsgeſetz gilt, heißt nichts anders, als daß die Uebertretungen deſſelben verhindert werden. Allein die Unzulänglichkeit aller unſerer politiſchen Einrichtungen macht, daß, wenn es gleich im allgemeinen gilt, es doch im beſondern übertreten werden kann. Nun ſoll das Geſetz aber doch auch für dieſen beſondern Fall ſprechen.

Hier ſind zwey Verhältniſſe zu unterſcheiden, das Verhältniß des Verbrechens zum Beleidigten, und das Verhältniß des Verbrechers ſchlechthin zum Geſetze.

In Rückſicht des Verhältniſſes des Verbrechers zum Beleidigten iſt das Recht leicht auszumitteln. Wenn in einem geſellſchaftlichen Zuſtande das Rechtsgeſetz nicht öffentlich gilt, ſo wird durch jede Beleidigung das Rechtsverhältniß zwiſchen dem Verbrecher und dem Beleidigten ganz aufgehoben und die Gewalt tritt an die Stelle deſſelben. Dieß iſt aber in einer bürgerlichen Verfaſſung nicht der Fall, hier kann das Geſetz auch noch für dieſen Fall beſtimmt zwiſchen ihnen ſprechen. Jede Anwendung des Rechtsgeſetzes unter Menſchen iſt eine Beſtimmung des äußern Mein und Dein; jedes Verbrechen wird alſo ein Eingriff in das Seine eines andern ſeyn. Wenn aber das Geſetz gilt, ſo ſoll niemand das Meinige wider meinen Willen brauchen. Iſt dieß aber doch geſchehen, ſo wird folglich das Unrecht von rechtswegen wieder aufgehoben werden ſollen; die Folgen des Eingriffs in das Eigenthum eines andern ſollen vernichtet, d. h. es ſoll *Schadenerſatz* geleiſtet werden. Durch dieſen Schadenerſatz werden die Anſprüche des Beleidigten an den Verbrecher ganz befriedigt ſeyn. Iſt alſo der Schadenerſatz bey einer begangenen Beeinträchtigung möglich, ſo wird dadurch das Rechtsverhältniß zwiſchen dem Beleidigten und dem Verbrecher wieder hergeſtellt. So lange aber dieſer nicht geleiſtet iſt, oder wenn er gar nicht einmal geleiſtet werden kann: ſo bleibt immerfort eine Verbindlichkeit des Verbrechers gegen den Beleidigten übrig, welche nur durch den freyen Willen des Beleidigten aufgehoben werden kann.

Hierdurch iſt aber nur das Verhältniß des Verbrechers zum Beleidigten ausgeglichen und es bleibt immer noch das Verhältniß der Verbrechers zum Geſetze ſelbſt übrig. Die Forderung des Rechtsgeſetzes iſt perſönliche Gleichheit. In einem peremtoriſchen

Rechtszuſtande werden alſo alle Einzelnen in der Geſellſchaft unter dem öffentlichen Geſetze vereinigt ſeyn, welches einem jeden nach ſtrenger Gleichheit das Seine zutheilt und erhält. Das Recht fordert hier Gleichheit aller Einzelnen vor dem Geſetze, nach der Idee einer austheilenden Gerechtigkeit im Geſetze. Alle Einzelnen ſollen vor dem Geſetze einander gleich ſeyn. Wenn nun durch eine Uebertretung ein Einzelner beeinträchtigt worden iſt und nun das Geſetz ihm vom Uebertreter vollſtändigen Schadenerſatz ſchafft, ſo iſt dieſer wieder völlig in ſein Recht eingeſetzt und hat nichts mehr zu fordern. Das Unrecht zwiſchen dem Verbrecher und dem Beleidigten iſt aufgehoben, aber nicht die rechtliche Ungleichheit des *Beſcholtenen* und *Unbeſcholtenen*, welche vor dem Geſetze zwiſchen dem Verbrecher und denen, die nichts verbrochen haben, ſtatt findet. Der Verbrecher hebt dadurch, daß er das Rechtsgeſetz nicht anerkannt hat, ſein Rechtsverhältniß mit der Geſellſchaft eigentlich ganz auf (ſo daß jede Beſtrafung deſſelben unter der Todesſtrafe oder dem Verkauf deſſelben zum Sklaven eigentlich noch Begnadigung iſt). Aber in der bürgerlichen Verfaſſung unter Menſchen, deren jeder zum Verbrecher werden kann und unter Umſtänden werden würde, ſoll nicht durch jede Uebertretung dieß Verhältniß vernichtet werden. Es muß daher für die rechtliche Ungleichheit des Verbrechers mit den Unbeſcholtenen durch ſeine Uebertretung ein Maß angegeben werden, um dadurch eine Wiedereinſetzung deſſelben in ſeine Rechte rechtlich möglich zu machen. Nun iſt die durch das Geſetz beſtimmte Norm des Beſitzzuſtandes eines jeden ein Maß für die Gleichheit aller vor dem Geſetz, und jedes Verbrechen wird in Rückſicht eben dieſes Maßes gemeſſen durch Größe der Beeinträchtigung von fremdem Gute, in der das Verbrechen beſtand. Die rechtliche Ungleichheit des Verbrechers mit denen, die nichts verbrochen haben, wird alſo nach dem Geſetze ausgeglichen: daß er um eben ſo viel beeinträchtigt werden ſoll, als der Schaden beträgt, den er einem andern zugefügt hat; er ſoll den Schaden, den er zugefügt hat, ſich ſelbſt zugefügt haben, denn nur ſich ſelbſt darf er beeinträchtigen.

Es ſoll alſo im Kodex des Rechtes einen Kodex des peinlichen Rechtes als Strafgeſetz geben nach dem Grundſatze: *Jeder Verbrecher ſoll dem Beleidigten Schadenerſatz für ein zugefügtes Unrecht leiſten und ſelbſt um das Gleiche geſtraft werden, was er einem andern widerrechtlich zufügte.* So will es die öffentliche Gerechtigkeit. Das Gebot der Strafgeſetzgebung iſt alſo für eine vollkommene bürgerliche Verfaſſung das *Geſetz der Wiedervergeltung.* Nach dieſem Geſetze ſoll der Kodex des peinlichen Rechts ſprechen. Daß aber die öffentliche Macht im Staate noch zu andern Verhältniſſen der Strafe befugt ſey, kann erſt in der Politik beſtimmt werden, wenn davon die Rede iſt, ein Geſetz überhaupt erſt geltend zu machen.

Von der juridiſchen Zurechnung.

Zurechnung iſt das Urtheil, wodurch jemand als freye Urſache einer That angeſehen wird. Die Art der Zurechnung iſt daher eben ſo verſchieden wie die Freyheit. Die moraliſche Zurechnung, welche nach der Moralität der Handlungen fragt, ſetzt die metaphyſiſche Freyheit als Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit voraus. Die juridiſche Zurechnung hingegen, welche nur nach der Legalität der Handlungen fragt, hat es mit pſychologiſcher Freyheit, mit innerer

Selbſtbeſtimmung zu thun. Nur dasjenige, was ich gethan habe, nur meine eigenen Thaten können mir zugerechnet werden. Ich thue aber nicht eben dasjenige, was durch meinen Körper geſchieht, ſondern das, was durch meine Willkühr geſchieht. Die Beſtimmung einer That durch meine Willkühr macht ihre pſychologiſch-freye Beſtimmung aus, nach dieſer muß aber bey aller juridiſchen Zurechnung gefragt werden, denn nur dadurch bekommt der Ausdruck, *etwas, das Ich gethan habe*, Bedeutung: Ich bin hier das Subjekt einer Willkühr.

Alle Rechtsgeſetzgebung kann nur der Freyheit gebieten, denn ſie wird vom oberſten Geſetze der Freyheit abgeleitet; aber dieſe rechtliche Freyheit unterſcheidet ſich von der moraliſchen darin, daß die moraliſche auf den innern Beſtimmungsgrund zum Entſchluſſe in der Willkühr geht, welcher immer durch das Geſetz bedingt ſeyn ſoll; hingegen die rechtliche Freyheit beſteht nur in dem Reſultate dieſer innern Beſtimmung, dem Entſchluſſe ſelbſt, in der Willkührlichkeit oder Abſichtlichkeit der Handlung, ſie beſteht in der Kauſſalität der Handlung durch den Entſchluß und nicht in der Kauſſalität der Willkühr zum Entſchluß. Alle rechtliche Zurechnung iſt alſo nur auf dieſe Kauſſalität des Entſchluſſes zur Handlung, auf die Willkührlichkeit und Abſichtlichkeit der Handlung beſchränkt: eine Handlung kann nur, in ſo weit ſie abſichtlich iſt, juridiſch zugerechnet werden, denn nur dadurch wird ſie meine Handlung. Sonſt aber wird im allgemeinen hier nicht darauf geſehen, welche Motive mich zur Handlung beſtimmten oder welche Abſicht ich dabey hatte; ob dieſe böſe oder gut war, dergleichen gehört zur moraliſchen Zurechnung, ſondern nur überhaupt, ob ſie abſichtlich geſchehen iſt, oder nicht.

Wenn nun ein Verbrechen beſtraft werden ſoll, ſo kann es nur an dem beſtraft werden, der es begannen hat, es muß ihm alſo als ſeine freye That zugerechnet werden. Nur die abſichtlich vollbrachte That eines Menſchen darf geſtraft werden, denn Verbrechen kann nur eine juridiſch freye That wider das Geſetz ſeyn. Jede Beſtrafung ſetzt alſo Zurechnung des Verbrechens voraus, die Zurechnung kann aber nur eine juridiſche ſeyn, denn das Recht ſieht nicht auf die Geſinnung, aus welcher eine That fließt, ſondern nur auf die That ſelbſt; die That wird aber erſt dadurch zur That und zu mehr als äußerer Naturbegebenheit, welche hier Zufall heißt, daß ſie durch die Willkühr eines Menſchen beſtimmt wurde.

Man ſieht hieraus, daß überhaupt gar keine Beſtrafung möglich iſt ohne Zurechnung, die Strafe mag übrigens rechtlich geboten oder nur politiſch angeordnet ſeyn: denn dieſe Zurechnung wird nicht durch das Rechtsverhältniß des Beleidigten zum Beleidiger, ſondern durch das Rechtsverhältniß des Beleidigers zum Richter nothwendig, und iſt folglich bey jeder Art der Strafe daſſelbe. Aber freylich muß hier die juridiſche Zurechnung von der moraliſchen ganz getrennt werden.

Ueber keinen Gegenſtand der Rechtslehre iſt neuerdings ſo viel raiſonnirt, aber auch ſo viel ſeichtes geſagt worden, als über das Strafrecht. Wir ſtehen hier aber noch nicht an der Stelle, wo ſich beſtimmt darüber ſprechen läßt, indem erſt noch die poſitive Anſicht mit der rein rechtlichen verbunden werden muß. Ich habe hier die Kantiſche Idee eines kategoriſchen Imperativs der Strafgeſetzgebung aufs neue zu entwickeln geſucht. Dieſe iſt häufig mißdeutet worden, indem man ſie für das vollendete Princip der Kriminalgeſetzgebung nahm, da ſie doch dieſes nur von einer Seite, nämlich von der Seite der Idee einer Rechtsgeſetzgebung zeigt, mit der wir nothwendig erſt die politiſche Anſicht der Realiſirung des Geſetzes verbinden müſſen, ehe wir etwas für die Anwendung ſagen können.

Einige deutſche Philoſophen glaubten vor einiger Zeit damit eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben, daß ſie die ganze Strafgeſetzgebung nur als ein politiſches Inſtitut anſahen, ohne irgend ein ideelles Rechtsprincip. Dieſe Meynung beruhte aber nur auf der zwar richtigen Bemerkung, daß der peinliche Richter mit der moraliſchen Zurechnung der Thaten nichts zu thun habe, wobey aber dieſe moraliſche Zurechnung mit der juridiſchen verwechſelt wurde, ohne welche auch nicht einmal ein politiſches Strafgeſetz angewandt werden kann. Feuerbach hat dieſer Theorie vielleicht alle Konſequenz gegeben, deren ſie fähig war, aber Thibaut zeigte ihm ſehr gut, daß es ihm ſelbſt nicht Ernſt ſey, ſeine Theorie mit wahrer Konſequenz anzuwenden. Wer mit Fichte das Recht der Wiedervergeltung durchaus an den Richterſtuhl der Gottheit verweiſt und es dem Moſes nur zur Konſequenz anrechnet, weil ſein Staat eine Theokratie ſeyn ſollte, der müßte eben ſo wohl mit Ableugnung irgend einer rechtlichen Zurechnung unter Menſchen, jeden Verſuch zur Realiſirung der Idee einer Rechtsgeſetzgebung abweiſen und zum Urtheil des Hobbes zurückkehren, nach welchem jede Geſetzgebung nur eine mildthätige Anordnung des Stärkern iſt, wodurch er den Schwächern bedeutet, wie er ihm aus dem Wege gehen könne. Denn nach derſelben Konſequenz, nach welcher ſich Menſchen nicht anmaßen können, Verbrechen zuzurechnen, müßte auch die Entſcheidung jedes Rechtsſtreites zwiſchen zwey Partheyen in erſter Inſtanz an die Gottheit gelangen, weil jeder andere Schiedsrichter des Irrthums fähig iſt. Es würde dann nicht nur der jüdiſche Spruch: die Rache iſt mein, ſpricht der Herr, ſondern auch der chriſtliche: Richtet nicht, ſo werdet ihr auch nicht gerichtet, gelten.

Uns geht die Aufgabe der Politik überhaupt nur auf die Realiſirung des Geſetzes. Das Geſetz entſcheidet zwiſchen den Streitenden und nicht der bürgerliche Richter; das Geſetz ſtraft den Verbrecher und nicht der peinliche Richter. Das Geſetz aber ſpricht in dem allgemeingeſetzgebenden Willen jedes Einzelnen, der nur gebildet genug iſt, um ſeinen Spruch zu vernehmen.

Zweyter Theil.

Die Politik.

§. 12.

Das öffentliche Geſetz muß mit öffentlicher Gewalt bekleidet werden, um es in der Geſellſchaft geltend zu machen.

Die allgemeine Aufgabe der reinen Rechtslehre war erſtlich zu beſtimmen, was recht ſey, und dann zu finden, wie es zu machen ſey, daß dasjenige, was recht iſt, auch in der Geſellſchaft wirklich rechtens werde. Für die erſte Unterſuchung oder die allgemeine Geſetzgebung haben wir die Grundſätze aufgefunden. Wir ſahen, daß dieſe als ein wahres Eigenthum der praktiſchen reinen Vernunft einem Schluſſe analog ausfallen mußte. Wir gingen im Oberſatze vom Princip der höchſten Rechtsidee als einem Geſetze für ein Reich der Zwecke aus, ordneten dieſem im Unterſatz die menſchliche Geſellſchaft durch Vertrag und Eigenthum unter, und zogen im Schlußſatze hieraus die allgemeinſten Rechtsgeſetze ſelbſt.

Nun gelangen wir zu der zweyten Aufgabe, nämlich der Aufgabe für die Politik, das gegebene Rechtsgeſetz in der Geſellſchaft zu realiſiren. Zu dieſer Aufgabe führt uns der letzte Theil der allgemeinen Geſetzgebung von ſelbſt hinüber, indem dieſer ſchon auf dem Verhältniſſe beruht, daß das Rechtsgeſetz unter Menſchen wohl bekannt ſeyn könne, ohne darum doch zu gelten. Eben dieſes Verhältniß machte, daß ſogar in die Geſetzgebung ſelbſt ein Gebot aufgenommen werden mußte, woraus folgt: ein jeder habe das Recht vom andern in der Geſellſchaft zu fordern, daß er ſich mit ihm einem öffentlichen Geſetz und einem dieſem gemäß ſprechenden Gerichtshofe unterwerfe.

Die Aufgabe der Politik das Geſetz in der menſchlichen Geſellſchaft zu realiſiren, iſt alſo keine andere als die: *in derſelben ein öffentliches Geſetz und ein öffentliches Gericht zu konſtituiren*, d. h. die Aufgabe in eine *bürgerliche Verfaſſung* zu treten. Das Geſetz gebietet alſo ſeine äußere Realiſirung ſelbſt, ſobald es auf die menſchlichen Verhältniſſe bezogen wird, für welche das der Idee nach analytiſche Verhältniß der Gültigkeit und Geltendheit des Geſetzes in der Natur zum ſynthetiſchen wird. Es iſt nicht nur ethiſch ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt, das Rechtsgeſetz in der Geſellſchaft geltend zu machen und ſomit die Aufgabe der Politik zu löſen; ſondern es gibt hier ſogar eine Rechtspflicht, welche mich unter das Geſetz jedes andern bringt, der mit mir in eine bürgerliche Verfaſſung treten will, nämlich daß ich verpflichtet bin, hierauf mit ihm zuſammen zu wirken.

Wie ſoll nun wohl dieſe Aufgabe der Politik, die zugleich geboten iſt, aufgelöſt werden, wie kann das Rechtsgeſetz in der Geſellſchaft geltend gemacht werden?

Ueber uns iſt der Himmel und das Geſetz, zwiſchen uns Natur und Gewalt. Alle Gemeinſchaft der Menſchen iſt nur Wechſelwirkung durch Naturkräfte. Das Rechtsgeſetz kann alſo unter Menſchen, wenn es gelten ſoll, nur als Leitung der Naturgewalt dienen. Aber eben hier tritt das Verhältniß der Mangelhaftigkeit unſrer Beurtheilung des Rechts und das Verhältniß der Schwäche unſers Willens ein. Auch bey den beſten Menſchen wird die Anerkennung des Geſetzes dieſem noch nicht die volle Leitung ſeiner Kräfte in der Natur verſchaffen, er wird, wenn er in Lagen verſetzt wird, wo fremde Antriebe ſtark genug werden, widerrechtlich handeln, durch falſche Beurtheilung des Rechts oder durch Schwäche des guten Willens.

Wenn das Geſetz alſo geltend werden ſoll, ſo muß das öffentliche Geſetz in der Geſellſchaft ſelbſt als Naturgewalt wirken, damit Gewalt durch Gewalt geleitet werde. Das öffentliche Geſetz muß mit Gewalt verbunden werden, damit der Einzelne gezwungen werde ihm zu folgen. Die Möglichkeit der Realiſirung des Geſetzes beruht alſo darauf, daß die Befolgung des Rechtsgeſetzes, als eines äußern Geſetzes unter Menſchen für ein Reich der Zwecke erzwungen werden kann.

Die äußere Geſetzgebung war eben nicht unmittelbar diejenige, welche erzwungen werden kann, ſondern ſie iſt als eine Geſetzgebung für die Freyheit diejenige, welche aus dem kategoriſchen Imperativ folgt, ſo fern dieſer im Reiche der Zwecke den einen durch das Geſetz des andern verpflichtet, nämlich, daß er ihn nicht ſeinem abſoluten perſönlichen Werthe zuwider, ſondern nur als ſeines Gleichen behandeln darf. Weil aber eben in dieſer Geſetzgebung nicht auf das äußere Princip des Handelns, nicht auf die Maxime als Beſtimmungsgrund des Entſchluſſes, ſondern auf das Recht des Behandelten, alſo nur auf das Verhältniß der Handlung ſelbſt zu dem Behandelten geſehen wird, ſo iſt dieß ein äußeres Verhältniß von Wechſelwirkung in der Natur, welches nach Freyheitsgeſetzen beurtheilt wird und alſo dieſen gemäß zu ſeyn, ſeiner Legalität nach erzwungen werden kann.

Auf die Frage alſo: wie kann Freyheit gezwungen werden? muß geantwortet werden: Es findet ein Unterſchied ſtatt zwiſchen der moraliſchen Freyheit, nach welcher wir die Sittlichkeit der Handlung beurtheilen und der rechtlichen Freyheit, nach welcher wir die Geſetzmäßigkeit der Handlung beurtheilen. Die rechtliche Freyheit kann bis in ihr Innerſtes, nämlich ſelbſt in Rückſicht der Abſichtlichkeit der Handlung gezwungen werden. Alle Rechtsgeſetzgebung kann nur der Freyheit gebieten, aber das Subjekt der Freyheit iſt alsdann nur die Selbſtſtändigkeit der Willkühr und die dieſer entſprechende Freyheit der Handlung iſt die Abſichtlichkeit und Freywilligkeit derſelben, d. h. pſychologiſche Freyheit, welche in Selbſtbeſtimmung in der innern Natur beſteht.

Eben ſo weit geht aber auch die Möglichkeit des Zwanges durch äußere Gewalt. Mit hinlänglicher Gewalt läßt es ſich erzwingen, daß keine geſetzwidrige Handlung abſichtlich geſchehe. Die moraliſche Freyheit läßt ſich von außen gar nicht zwingen. Ich kann niemand nöthigen, ſich etwas beſtimmtes zum Zwecke zu machen, aus dieſem oder jenem Beſtimmungsgrunde der Willkühr zu handeln: denn aller Zwang von außen auf das Innere beſteht ſelbſt nur darin, daß ich eine Gewalt mit unter die Beſtimmungsgründe ſeines Entſchluſſes bringe. Hingegen die rechtliche Freyheit kann gezwungen werden, indem ich durch angethane Gewalt oder durch angedrohte Gewalt erzwinge, daß eine geſetzwidrige Handlung im erſten Falle gar nicht, im andern nicht abſichtlich geſchehe. *Drohung* (welche auch *pſychologiſcher Zwang* genannt wird, im Gegenſatz der angethanen Gewalt oder des *phyſiſchen Zwanges.*) iſt das eigentliche Zwangsmittel der rechtlichen Freyheit, indem dadurch eben innerlich auf die Willensbeſtimmung durch Gewalt gewirkt wird.

Es iſt alſo möglich, daß durch Gewalt das Rechtsgeſetz als öffentliches Geſetz in der Geſellſchaft eingeführt werde, indem dieſe entweder zum phyſiſchen Zwang oder vorzüglich als Drohung angewendet wird. Bekleidung des öffentlichen Geſetzes mit hinlänglicher Gewalt wird alſo das Mittel ſeyn, wodurch die Politik ihren Zweck erreichen kann. Daher unterſcheidet man ein äußerlich durch Gewalt geſchütztes Rechtsverhältniß in der Geſellſchaft von einem ſolchen, deſſen Sicherheit nur auf der innern Nöthigung des Geſetzes beruht. Das letztere heißt ein *Rechtsverhältniß auf Treu und Glauben.* Im rechtlichen Naturzuſtande finden alſo überhaupt nur Rechtsverhältniſſe auf Treu und Glauben ſtatt; dieſe ſollen aber durch politiſche Maßregeln in ſolche verwandelt werden, die durch äußere Gewalt geſchützt ſind.

§. 13.

Republik, Staat und Staatenverein.

Um einer Geſellſchaft eine bürgerliche Verfaſſung zu geben, muß in ihr ein öffentliches Geſetz errichtet und dieſes mit hinlänglicher Gewalt verbunden werden, um ſich geltend zu machen. Da aber ſowohl das öffentliche Geſetz als dieſe Gewalt deſſelben eine künſtliche Einrichtung iſt, ſo ſetzt dieß eine geſellſchaftliche Verbindung voraus, welche es ſich erſt zum Zwecke macht, ſich eine bürgerliche Verfaſſung zu geben. Die Idee einer ſolchen geſellſchaftlichen Verbindung heißt die Republik oder das gemeine Weſen.

Die Republik als rein rechtliche und nothwendige Verbindung unter den Menſchen hat alſo zum einzigen Zwecke die Realiſirung des Rechtsgeſetzes. Alle andere gelegentlich damit verbundenen Zwecke, z. B. die Sicherung des Eigenthums gegen äußere Gewalt, welche ohnehin ſchon Menſchen vorausſetzt, zwiſchen denen und den Mitgliedern der Republik das Recht nicht gilt, oder die bloße Beförderung der Wohlfahrt der Mitglieder, welche gemeinhin von Staatswegen ſo ausgeſucht wird, um die Republik als Kriegsmaſchine ſtärker zu machen, ſolche Zwecke können die rein rechtliche Idee der Republik, welche allein nothwendig heißen kann, nichts angehen. Es wird alſo die allgemeine Aufgabe der Politik in bloß rechtlicher Hinſicht: wie iſt der Republik die Errichtung eines öffentlichen Geſetzes mit hinlänglicher Gewalt, um es geltend zu machen, möglich?

Die Republik iſt eine Geſellſchaft, welche ſich aber von allen andern Geſellſchaften dadurch unterſcheidet, daß ſie die einzige rechtlich nothwendige Geſellſchaft iſt. Wenn wir bisher das Wort Geſellſchaft brauchten, ſo haben wir damit nur ſo viel als Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung unter Menſchen überhaupt angedeutet. Hier aber wird es in engerer Bedeutung genommen. Geſellſchaft iſt die Vereinigung mehrerer Menſchen zur Erreichung eines beſtimmten Zweckes. (So ſpricht man von Handelsgeſellſchaften, gelehrten Geſellſchaften u. ſ. w.; eben ſo iſt die Republik eine Geſellſchaft, deren Zweck die Realiſirung des Rechtsgeſetzes iſt.) Die Erreichung jedes Zweckes fordert Kräfte und einen Willen, der dieſe Kräfte dem

Zwecke gemäß verwendet. Es gehört alſo zu jeder Geſellſchaft eine gemeinſchaftliche Kraft und ein gemeinſchaftlicher Wille, der dieſe Kraft dem Zwecke gemäß regiert. Durch dieſen gemeinſchaftlichen Zweck, die gemeinſchaftlichen Kräfte und dieſen gemeinſchaftlichen Willen kann daher jede Geſellſchaft als eine Perſon angeſehen werden. Eine Geſellſchaft als Perſon nennt man nun eine moraliſche Perſon, den einzelnen Menſchen als Perſon hingegen eine phyſiſche Perſon.

In der Republik treten alſo mehrere Perſonen zuſammen, um eine bürgerliche Verfaſſung zu errichten; dieſe werden aber entweder einzelne Menſchen oder ſelbſt ſchon Republiken als moraliſche Perſonen ſeyn. Die Idee einer Republik aus einzelnen Menſchen heißt der Staat, die Idee einer Republik aus Staaten heißt ein Staatenverein. In der Politik werden wir immer nur von Staaten ſprechen, indem für den Staatenverein ganz die nämlichen Geſetze gelten.

Die Republik zur Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung oder der Staat iſt eine Idee, welche wir in der Erfahrung niemals rein wiederfinden, indem hier die geſellſchaftliche Vereinigung immer nach andern Zwecken entſteht und andere Zwecke mit beybehält. Wir ſollen aber jede Vereinigung von Menſchen unter allgemeine Geſetze als einen Verſuch zum Staate anſehen und beurtheilen, denn dieſe Idee iſt der einzige rechtlich nothwendige Zweck der Geſellſchaft, welcher ſich auch in jeder ſolchen geſetzlichen Vereinigung nach und nach immer mehr zeigen muß, weil mit der allmählichen Entwickelung der Vernunft auch die Idee des Rechtes ſich immer mehr entwickeln muß.

§. 14.

Jede geſellſchaftliche Vereinigung zu einem beſtimmten Zweck, alſo auch jede Staatsverbindung iſt unter Menſchen in der Natur zufällig und muß erſt errichtet werden, ſie ſetzt eine eigne Organiſirung voraus. Die Einrichtung nun, welche ſich eine Geſellſchaft giebt, um ſich zum Staate zu bilden, heißt die *Verfaſſung* oder *Konſtitution* des Staats.

Durch dieſe Verfaſſung ſoll ein öffentliches Geſetz mit hinlänglicher Gewalt eingeführt werden. Das Geſetz muß aber ſelbſt erſt für die Geſellſchaft öffentlich ausgeſprochen werden; die Verfaſſung muß alſo ein *geſetzgebendes Urtheil* enthalten, durch welches ein Spruch zum öffentlichen Geſetz wird und zugleich ein *oberrichterliches Urtheil*, um dem gegebenen Geſetze gemäß die einzelnen Fälle zu entſcheiden. Dem gegebenen Geſetze ſoll hinlängliche Gewalt zukommen, um ſeine Befolgung zu erzwingen. Die Gewalt des Geſetzes ſoll alſo die *oberſte Macht* im Staate ſeyn, denn ſie muß jeden Einzelnen zu zwingen vermögen. Es muß alſo im Staate ſeyn ein *geſetzgebender Wille* oder *Geſetzgeber*, dem das geſetzgebende Urtheil zukommt; ein *Richter*, dem die rechtskräftige Entſcheidung gemäß dem Geſetze zukommt, und ein *regierender Wille*, dem die *höchſte Macht* zukommt, um durch ſie das Geſetz geltend zu machen. Dieſe höchſte Macht im Staate heißt die *executive Gewalt* deſſelben, und der Inhaber derſelben iſt der *Regent*.

Die vereinigte Menge aller einzelnen Mitglieder der Geſellſchaft heißt, wiefern ſie mit perſönlicher Gleichheit im Staate zuſammentreten, das *Volk* oder die *Gemeine*; wiefern ſie aber der höchſten Macht des Regenten unterworfen ſind, **Unterthanen** des Regenten.

§. 15.

Der Regent muß in derſelben moraliſchen Perſon zugleich Geſetzgeber, (Souverain) und Oberrichter des Staates ſeyn.

Der Regent oder der regierende Wille des Staates iſt der Inhaber der höchſten Gewalt, und kann als ſolcher eben ſo wohl eine phyſiſche Perſon als der Geſammtwille einer organiſirten Geſellſchaft ſeyn. Das Geſetz aber gilt erſt durch dieſe höchſte Gewalt, welche in den Händen des Regenten iſt. Wer alſo im Staate geltende Geſetze geben ſoll, der muß ſie zugleich durch die oberſte Gewalt ſchützen. Sollte der eine das Geſetz geben, der andere aber es geltend machen, ſo müßte der Geſetzgeber erſt den Regenten zwingen, daß er ſein Geſetz und nicht ein anderes geltend macht; er müßte alſo den Regenten zwingen können, das heißt eine größere Macht haben als er, und wäre folglich ſelbſt der Regent. Dem Geſetzgeber muß aber zugleich auch der **höchſte entſcheidende richterliche Ausſpruch** zukommen: denn nicht nur kommt dem, der das Geſetz gibt, auch die Auslegung deſſelben zu, ſondern wenn ein Höherer den Geſetzgeber noch richten könnte, ſo hätte dieſer und nicht jener das höchſte Urtheil darüber, was als Geſetz gelten ſolle und wäre alſo der eigentliche Geſetzgeber. Soll daher die politiſche Verfaſſung des Staates überhaupt nur Einheit haben, ſo ſind der Regent, der Geſetzgeber und der Oberrichter in einer Perſon vereinigt: denn alle andern hängen von demjenigen ab, in deſſen Händen die höchſte Macht iſt. Sollten andere im Staate neben dem

Regenten als ſeines Gleichen ſtehen, ſo würde zwiſchen ihm und dieſen kein politiſch geſchütztes Rechtsverhältniß, ſondern nur ein Rechtsverhältniß auf Treu und Glauben ſtatt finden. Politiſch alſo iſt das höchſte Urtheil mit der höchſten Macht immer in einer Perſon vereinigt. Dieſe Perſon heißt die *Regierung*.

Die Regierung eines Staates iſt *demokratiſch*, wenn das ganze Volk den Regenten macht oder an der Regierung Theil nimmt. Alsdann könnte entweder auf die Einſtimmigkeit aller bey jedem Entſchluſſe gezählt werden, oder der Wille der Mehrheit entſcheidet, oder auch das Volk wählt Einzelne als ſeine *Stellvertreter*, welche im Einzelnen die Geſchäfte beſorgen. Die letzte Verfaſſung heißt die repräſentative. Die Regierung eines Staates iſt *oligarchiſch* oder *ariſtokratiſch*, wenn ſie überhaupt nur in den Händen von einigen im Volke iſt; ſie iſt *monarchiſch* oder *autokratiſch*, wenn ſie in den Händen eines Einzigen iſt.

§. 16.

Der Staat kann nicht durch Vertrag gegründet werden, ein Staatsgrundvertrag iſt ein Widerſpruch.

Man hat den Staat ſeinem Urſprunge nach mit irgend einer andern willkührlich zuſammengetretenen Geſellſchaft verglichen und dadurch die Idee eines Staatsgrundvertrages nach verſchiedenen Theilen, einen Vereinigungsvertrag, einen Unterwerfungsvertrag u. ſ. w. erhalten. Dieſe Vergleichung vernichtet ſich aber in ſich ſelbſt. Eine Geſellſchaft in Rückſicht irgend eines Zweckes zu organiſiren iſt ein freyer Akt der Menſchen in ihrer Wechſelwirkung. Es muß auf dieſen

Akt alſo überhaupt das Rechtsgeſetz angewandt werden können. Es fragt ſich daher, wie wird die Organiſation einer Geſellſchaft rechtlich möglich? Die allgemeine Bedingung jeder rechtlichen Wechſelwirkung iſt der Vertrag bey rechtlicher Gleichheit der kontrahirenden Theile. Die rechtliche Organiſation einer willkührlichen Geſellſchaft iſt alſo nur durch einen Vertrag möglich, zu welchem alle und jeder ihre freye Einwilligung gegeben haben. Ein ſolcher Vertrag iſt der **Grundvertrag** einer Geſellſchaft; wer in dieſen nicht eingewilligt hat, der gehört ſomit nicht mit zur Geſellſchaft. Dieſer Grundvertrag enthält die Organiſation der Geſellſchaft, in ihm muß beſtimmt werden 1) welchen Zweck ſich die Geſellſchaft vorſetzt, 2) durch welche Kräfte dieſer Zweck erreicht werden ſoll, 3) wie aus dem Willen der Einzelnen der Geſammtwille der Geſellſchaft beſtimmt werden ſoll, welcher die Geſchäfte derſelben verwaltet.

Es wird alſo hier durch die Einſtimmung von allen und jedem ein geſetzgebender oder organiſirender Wille der Geſellſchaft beſtimmt, welcher ſich im Grundvertrage als dem **Vereinigungsvertrage** der Geſellſchaft ausſpricht. In dieſem Grundvertrage muß aber zugleich noch ein regierender Wille für die Geſellſchaft organiſirt werden, um Einheit in die Direktion ihrer Geſchäfte zu bringen. Dieſer verwaltende Wille wird denn dadurch wieder zum Willen von allen und jedem, daß er von jedem im Grundvertrage anerkannt wird, jeder alſo in Sachen der Geſellſchaft ſich demſelben unterwirft; dieſe Unterwerfung wird daher im Grundvertrage durch einen **Unterwerfungsvertrag** ausgeſprochen.

So laſſen ſich die Rechtsverhältniſſe bey jeder Geſellſchaft beſtimmen, in Rückſicht deren es von dem Willen jedes Einzelnen abhängt, ob er ihr Mitglied ſeyn will oder nicht. Sobald der Zweck der Geſellſchaft willkührlich iſt, ſo entſteht dieſe erſt, wenn ihr Grundvertrag die Einſtimmung aller erhalten hat. Dieſes Verhältniß findet aber bey dem Staate nicht ſtatt. Der Zweck des Staates iſt ein öffentliches Geſetz zu konſtituiren, als ein entſcheidendes Urtheil über Recht und Unrecht, verſehen mit hinlänglicher Gewalt, um jeden Einzelnen zur Befolgung zu zwingen. Dieſer Zweck gilt nothwendig für jedermann in der Geſellſchaft, es ſoll alſo auch jeder an der Staatsverbindung Theil nehmen. Es wird alſo hier der Zweck des Staates nicht durch die freye Wahl der Mitglieder beſtimmt, ſondern durch das Geſetz mit Nothwendigkeit; es wird hier niemand Mitglied durch freye Wahl, ſondern durch das Geſetz mit Nothwendigkeit, ſobald er mit den Mitgliedern des Staates leben will. Es iſt alſo hier kein Vereinigungsvertrag, ſondern an der Stelle deſſelben ein Gebot des Geſetzes, welches den Zweck der Geſellſchaft beſtimmt und zum Beytritt zu derſelben nöthigt. Allein die Art, wie durch Vereinigung der Gewalt der Einzelnen eine öffentliche Gewalt des Staates als Gewalt des Geſetzes konſtituirt wird, und die Art, wie ein regierender Wille organiſirt werden ſoll, der dieſe Gewalt dem Geſetze gemäß ausübt — dieß bleibt willkührlich und läßt keine rechtlich nothwendige Beſtimmung zu. Ja noch mehr, ſelbſt die Aufſtellung eines öffentlichen Geſetzes kann nur von der Vertheilung des Eigenthums unter den Mitgliedern der Geſellſchaft ausgehen, wodurch jedem das Seine zugeſichert wird. Bey dieſer Vertheilung iſt aber wieder ſehr vieles willkührlich und muß bald dem Geſchmacke des Volkes, bald dem Geſchmacke der Einzelnen und dem Gutdünken der Regierung überlaſſen werden.

Alſo der Zweck des Staates und ſomit der Beytritt eines jeden zur Staatsgeſellſchaft iſt rechtlich nothwendig, die Mittel aber, um zu dieſem Zwecke zu gelangen, ſind rechtlich zufällig. Die Rechtlichkeit jeder andern Geſellſchaft gründet ſich auf den freywilligen Beytritt eines jeden zum Grundvertrag; hingegen die Rechtlichkeit des Staates gründet ſich auf die Nothwendigkeit des Rechtsgeſetzes, vor allem Vertrag. Daraus folgt denn unmittelbar: daß ein Vertrag als Baſis der bürgerlichen Verfaſſung unmöglich und widerſprechend ſey. Denn der Beytritt zum Staate iſt für jeden, der in der Geſellſchaft leben will, nothwendig, weil der Zweck deſſelben nothwendig iſt; allein die Mittel, um dieſen Zweck zu erreichen, ſind nur rechtlich-zufällig beſtimmbar; dieſe müßten aber doch im Grundvertrage des Staates als zur Organiſation deſſelben gehörig angegeben werden. Nun wäre es ein Widerſpruch, daß das Geſetz zum rechtlich zufälligen nöthigen ſollte; alſo bliebe der Beytritt zum Staatsgrundvertrag dem Willen eines jeden überlaſſen, der Beytritt zur Geſellſchaft ſelbſt wäre aber rechtlich nothwendig. Allein eben durch den freywilligen Beytritt zum Grundvertrag würde man erſt Mitglied der Staatsgeſellſchaft; die Errichtung dieſes Vertrages iſt alſo mit der Forderung des Geſetzes im Widerſpruch. Der Staat kann durch keinen Vertrag begründet werden, ſondern nur durch die Nothwendigkeit des Geſetzes.

Nur das Geſetz iſt über allen; die Mittel, es geltend zu machen, ſind zufällig und wenn Alle bis auf Einen ſich über die zu wählenden verſtändigt hätten, ſo könnte doch dieſer Eine noch nicht zum Beytritt rechtlich genöthigt werden; ein Grundvertrag wäre alſo hier nur dann möglich, wenn alle in Rückſicht der Mittel einig wären, welches aber von Rechtswegen nicht vorausgeſetzt werden kann und in der Wirklichkeit nicht zutreffen wird.

Im Staate alſo kann der Idee nach keiner als Unterthan des andern angeſehen werden, ſondern ſie ſind alle Unterthanen des Geſetzes; die höchſte Macht ſoll nur die Macht des Geſetzes ſeyn.

Irgend eine wirkliche Begründung eines Staates kann aber nicht durch das Geſetz mit Nothwendigkeit geſchehen, ſie iſt für ſich kein rechtlicher, ſondern nur ein politiſcher Akt, ſie iſt der überwiegenden Gewalt überlaſſen, welche ſich zum Regenten macht. Jede Gewalt aber, die als Regent auftritt, ſoll die Idee des Rechtes realiſiren und muß ſich gemäß dieſer Idee beurtheilen laſſen.

Jeder wirkliche Regent iſt alſo ein Regent von Rechtswegen, ſobald er auf das Rechtsgeſetz ſieht und dieſes zu realiſiren ſucht: denn das Geſetz fordert von jedem die bürgerliche Verfaſſung zu ſuchen. Kein Machthaber kann ſich dagegen Regent nennen, wenn er nicht die Idee des Geſetzes zum Regulativ ſeiner Gewalt hat.

Die höchſte Gewalt im Staate aber kommt vom Volke, ſie beſteht in der Vereinigung der Kräfte der Mehrheit. Man kann alſo hier ſagen: die geſetzgebende Gewalt im Staate gehöre dem Volke. Dieß bedeutet aber nicht, daß das Volk ein Recht habe, die Geſetze zu geben: denn dieß kann allein der Vernunft zukommen, und wäre das Volk im Stande Geſetze zu geben, ſo brauchte es faſt keinen Staat mehr; es wird damit nur der triviale Satz ausgeſprochen: Die Gewalt, welche das Geſetz aufrecht erhalten ſoll, kann nur die vereinigte Gewalt aller Einzelnen ſeyn. Dieſe vereinigte Gewalt muß alsdann unter dem Willen des Regenten ſtehen.

§. 17.

Die einzige mögliche rechtliche Organiſation eines Staates iſt die eines wechſelſeitigen Zwanges zwiſchen dem Regenten und dem Volke. Der Regent zwingt durch die oberſte Gewalt jeden Einzelnen unter das Geſetz; das Volk zwingt durch die Furcht vor der aufgeklärten öffentlichen Meinung den Regenten unter das Geſetz.

Der Staat iſt eine Geſellſchaft, deren Zweck es ſeyn ſoll, das Rechtsgeſetz durch Gewalt einzuführen; dieſes muß aber geſchehen durch den Willen deſſen, der im Staate die höchſte Macht hat, durch den Willen des Regenten. Hierin liegen zwey verſchiedene Beſtimmungen für einen allgemeinen Willen im Staate. Ein allgemeiner Wille des Staates ſetzt den Zweck deſſelben an, und ein allgemeiner Wille des Staats verwaltet die Macht deſſelben. Der allgemeine Wille im Staate kann entweder derjenige heißen, welcher beſtimmt, was im Staate von Staats wegen geſchehen ſoll; oder derjenige, welcher beſtimmt, was im Staate von Staats wegen wirklich geſchieht.

Es gibt zweyerley ganz verſchiedene Antworten auf die Frage nach einem allgemeinen Willen im Staate. Fragen wir die Vernunft, ſo iſt die Antwort: der allgemeine Wille wird im Staate durch die Nothwendigkeit des Geſetzes beſtimmt — dem Rechtsgeſetz ſoll gemäß gehandelt werden. Fragen wir aber die Urtheilskraft, ſo iſt die Antwort: der allgemeine Wille iſt derjenige, welcher im Staate gilt und durch den die Staatsgewalt ausgeübt wird.

Alſo erſtlich, was ſoll im Staate von Staats wegen geſchehen? Offenbar weder was einer im Staate will, noch was mehrere wollen, noch auch, was alle und jeder wollen, ſondern nur, was das Geſetz gebietet, daß recht ſey. Freylich eine Antwort, die ſehr unbedeutend ſcheint und für ſich wenig weiter führt. Sie verdient aber doch genauer erwogen zu werden. Denn darauf, daß man dieſes Verhältniß überſah, beruhen viele Vorurtheile über Rechtmäßigkeit der Staatsverfaſſungen. Man ſagt, keiner ſey verpflichtet einem andern zu gehorchen, das Volk müſſe alſo ſich ſelbſt die Geſetze geben, ihm käme die Geſetzgebung, das Recht der Souverainität zu. Allein dieſe Behauptung kann durch nichts anders unterſtützt werden, als durch das triviale: volenti non fit injuria. Das iſt auch vollkommen richtig. Wenn ein anderer als das Volk demſelben Geſetze gibt, oder es regiert, ſo kann dieſer dem Volke Unrecht thun, hingegen, wenn das Volk ſich ſelbſt regiert, kann dem Volke nie Unrecht geſchehen, denn niemand kann ſich ſelbſt beleidigen. Aber der Zweck des Staates war ja nicht das Volk gegen Unrecht zu vertheidigen, ſondern zu verhindern, daß nicht der Einzelne im Volke dem andern Unrecht thue. Dieß wird aber nicht erreicht werden, weder wenn das Volk ſich ſelbſt, noch wenn ein anderer das Volk ſchlecht regiert. Es mag ein Despot das Volk drücken, oder Pöbel ſich pöbelhaft regieren, ſo hat das eine vor Recht ſo wenig Werth als das andere. Weder in der Hand des Volkes, noch in der Hand einiger aus dem Volke ſollte der Idee nach die Geſetzgebung ſeyn, ſondern die Vernunft allein ſollte das Geſetz geben. Dieß iſt die einzige wahre philoſophiſche Antwort auf die Frage nach dem Rechte der Souverainität.

Zweytens, welcher Wille gilt im Staate? Unmittelbar der Wille des Regenten, der Wille desjenigen, in deſſen Händen die Staatsgewalt iſt. Es geſchieht aber nie, daß einer im Staate eine ſolche phyſiſche Gewalt beſäße, daß er jeden und alle andern zu zwingen im Stande wäre, wenn ſeine Gewalt nicht in der vereinigten Gewalt der Einzelnen beſteht. Es iſt alſo der vereinigte Wille der Einzelnen, welcher die Staatsgewalt oder die Gewalt des Regenten als ſolchem gründet. Allein dieſer vereinigte Wille der Einzelnen iſt weder der Wille jedes noch auch irgend eines Einzelnen, ſondern ein aus dem Konflikte des Willens aller Einzelnen hervorgehender Geſammtwille, die öffentliche Meinung genannt. Dieſer in der öffentlichen Meinung enthaltene Geſammtwille kommt nicht durch Aggregation des Willens der Einzelnen, ſondern gleichſam durch die chemiſche Miſchung derſelben zu Stande; er iſt nicht der Wille der Mehrheit oder irgend eines beſtimmten Theils im Volke, ſondern der Wille der ganzen Geſellſchaft, wenn er gleich der Wille keines einzigen Einzelnen wäre. So erhalten ſich oft öffentliche alte Gebräuche als bloße Formalitäten (z. B. das engliſche Parlament oder die Disputationen der Doktoranden deutſcher Univerſitäten) noch eine Zeit lang, wenn auch keinem Einzelnen, der daran Theil nimmt, etwas daran gelegen iſt, nur weil der Wille der Geſellſchaft ſich noch nicht zu ihrer Abſchaffung vereinigen konnte. Dieſe öffentliche Meinung beſteht alſo ihrem Weſen nach nur als Wille der ganzen Geſellſchaft, aber nicht durch die Einſtimmung aller in einem Vertrage, ſondern nur als ein geſchichtliches Reſultat aus der geſellſchaftlichen Gegenwirkung aller Einzelnen im Staate. Dieſe öffentliche Meinung iſt alſo von gar keinem rechtlichen Urſprung, ſondern ihr Weſen iſt ganz politiſch; ſie kann von keinem rechtlichen Erfolge ſeyn, ſondern ihre Kraft hängt bloß von ihrer Dauer ab. Niemand kann anhaltend ihr entgegen handeln, denn eben dadurch verändert er vielmehr nur ſie ſelbſt. Es beruht aber auf dieſer öffentlichen Meinung, was im Staate als Ausſpruch des Geſetzes gelten ſoll, wer oder nach welchen Regeln jemand dazu kommt die Regierung zu konſtituiren und die Staatsgewalt auszuüben.

Durch dieſe öffentliche Meinung iſt denn eigentlich Trägheit der Einzelnen und die Macht der Gewohnheit der Garant jeder Staatsverfaſſung. Hätte die Menge der Einzelnen mehr Energie, ſo würde ſie ſich ſo bald nicht zu irgend einer ruhigen Verfaſſung vereinigen, jeder würde vielmehr thätig ſeinem eigenen Urtheile folgen und die Geſellſchaft müßte in einer ſteten Gährung bleiben. So aber iſt die Menge ſehr bald erbötig, um einen mäßigen Theil Lebensgenuß und Lebensſicherheit ſich dem Schutze desjenigen zu überlaſſen, der Kühnheit genug hat, ihn zu übernehmen, und faſt jeder bürgerlich gute Wille iſt mit einer hinlänglichen Laſt von Trägheit beſchwert, um ſich lieber im gewohnten Gleiſe fortzubewegen, als eine neue Bahn zu brechen. Dieſe Vorliebe der Ruhe vor einer immer regen Thätigkeit iſt es eigentlich, welche Staaten konſtituirt und die Gewohnheit auf den alten Thron geſetzt hat, von dem ſie nur ſelten ein Unfall herabreißen kann, der dann auch bald wieder vorüber geht. Die Macht der Gewohnheit herrſcht in der öffentlichen Meinung über uns, ſie ſetzt die Staatsgewalten ein und erhält ſie in ihrer Kraft.

Dadurch allein wird das Experiment jeder politiſchen Revolution ſo mißlich. Denn ſind einmal die alten Formen zerſchlagen, müſſen überall erſt neue Bahnen gebrochen werden, ſo wird ſo bald ſich keine Regierung finden, und wenn ſie gleich die ſchönſten

Vorſäze zeigte, um die ſich die Gewalt aller Einzelnen vereinigte. Die getheilte Staatsgewalt wird anſtatt des Schutzkindes der vernichteten öffentlichen Meinung, Anarchie zum Loſungswort machen, welche die verhaßteſte Staatsverfaſſung iſt, weil in ihrer Hand jede menſchliche Kultur Gefahr der Vernichtung läuft und ſie dem Liebling der Völker der Ruhe, von allen am meiſten feind iſt.

Wenn alſo die Frage iſt: wer wirklich über das Volk herrſche? ſo wird die Antwort ausfallen: unter der Sanktion der Gewohnheit die öffentliche Meinung. Aber von Rechts wegen war geboten, das Geſetz ſolle herrſchen. Um dieſes im wirklichen Staate einzuführen, muß es alſo durch die öffentliche Meinung in Schutz genommen werden und ſo zur Herrſchaft gelangen.

Der Regent oder der Staatsverwalter iſt alſo im wirklichen Staate nichts anders als der Zwinger des Volkes, der, der die Gewalt in Händen hat. Vor Recht iſt es gleich, wer der Regent ſey, ob einer oder Hunderte, genug, wenn durch ihn das Geſetz gilt. Gilt dieſes aber durch ihn nicht, ſchiebt der oberſte Machthaber, anſtatt der Gerechtigkeit, ſeine eigenen Zwecke der Verwendung der Staatsgewalt unter, ſo iſt er Regent wider das Geſetz und heißt Despot, oder welches ähnliche Wort man brauchen will. Einen Despoten ſoll aber der Staat nicht haben; hat er einen, ſo iſt dieſer durch die öffentliche Meinung eingeſetzt und erhalten worden — die öffentliche Meinung ſoll alſo ihre Vollmacht zurücknehmen, ſo bald der Regent zum Despoten wird, nur ſo kann ein Staat rechtlich konſtituirt werden.

Es mag wohl wahr ſeyn, daß die Stimme des Volkes, wenn es nur etwas gebildet iſt, die Stimme der Gottheit ſey — aber dieſe erfährt man nicht durch

Abfragen der einzelnen Stimmen, alsdann wird meiſtentheils der ungebildete Pöbel vorſprechen, ſondern allein in der öffentlichen Meinung. Wenigſtens iſt dieſe Stimme der öffentlichen Meinung das einzige Urtheil, welches dem Volke als einem Ganzen zukommt, und von ihr allein kann es beſtimmt werden, wie rechtlich die Regierung eines Volkes zu ſeyn genöthigt iſt. Die Stimme der öffentlichen Meinung, welche die Regierung beurtheilt, wird, je mehr das Volk gebildet iſt, immer mehr mit dem Spruche des reinen allgemein geſetzgebenden Willens in jedem Einzelnen zuſammenſtimmen und die einzig rechtliche Verfaſſung des Staates iſt diejenige, wo der Regent dieſe Stimme zu fürchten hat.

Der Regent muß hinlängliche Gewalt haben, um jedem Einzelnen Kraft des Geſetzes zu widerſtehen; aber er ſoll der öffentlichen Stimme, die von ſeiner Ungerechtigkeit ſpricht, nicht widerſtehen können. Durch dieſe Macht der öffentlichen Meinung, welche in einem ſelbſtthätigen, gebildeten Volke gilt, ſollte alſo der herrſchenden Gewalt des Regenten ein Gegengewicht gehalten werden. Der Regent zwingt durch die Staatsgewalt jeden Einzelnen unter das Geſetz, das Volk zwingt durch die Furcht vor dem Verluſte der Staatsgewalt ſelbſt den Regenten unter das Geſetz.

Wer alſo der Regent ſey und welche politiſche Form er erhalte, dieß gilt vor dem Geſetze gleich und hier kann nur die Erfahrung das Bewährtere anrathen; aber dagegen darf es auch keinen Staatsgrundvertrag als Unterwerfungsvertrag geben, welcher eben dieſen Regenten von Rechtswegen ſanktionirte und ſo durch ein Verſprechen die Macht der öffentlichen Meinung lähmte. Denn jeder regierende Wille des Selbſtherrſchers oder einer noch ſo künſtlich organiſirten Korporation iſt nur ein menſchlicher Wille, der irren und fehlen kann, dem alſo auch keine unbedingte Gewalt und keine abſolut-oberrichterliche Entſcheidungskraft zukommen kann. Auch er muß durch Zwang angehalten werden, dem Geſetze gemäß zu ſeyn; das kann aber nur durch die Furcht vor der öffentlichen Meinung geſchehen.

Das Reſultat hieraus wird ſeyn, daß die Gründung der Staaten nur als ein geſchichtliches Phänomen betrachtet werden kann, welches nach Ideen beurtheilt wird, wofür es aber keine rein rechtlichen konſtitutiven Principien gibt. Rechtlichkeit einer Staatsverfaſſung läßt ſich durchaus nicht durch künſtliche Organiſationen der Regierung erzwingen, ſondern ſie wird von dem Weſen des regierten Volkes ſelbſt abhängen. Es kann keine Kunſt geben, wodurch ein rohes Volk zu einem gerechten Staate organiſirt würde, ſondern die Rechtlichkeit der Staatsverfaſſung wird in einem Volke nur durch die allmähliche Ausbildung ſeiner Vernunft herbeygeführt werden; nicht auf Künſtlichkeit in der Organiſation der Regierung, ſondern nur auf der Kraft und Bildung des Volkes wird ſie beruhen.

Es kommt ſehr wenig auf die Form der Regierung, aber ſehr viel auf den Geiſt der Regierung und des Volkes an, um den Staat rechtlich zu konſtituiren. Der Geiſt des Volks, je nachdem es Energie oder Schwäche zeigt, wirkt vortheilhaft oder nachtheilig auf den Geiſt der Regierung ein; aber auch der Geiſt, in dem die Regierung handelt, kann zur Erhebung oder Erſchlaffung des Volkes beſonders durch freymüthige Publicität oder ſelbſtſüchtige Unterdrückung beytragen. Dieſes Wechſelverhältniß wird das Princip einer pragmatiſchen Staatengeſchichte ſeyn. Ein niedergedrücktes oder erſchlafftes Volk kann nur zufälligen Ereigniſſen ſeine Rettung danken, aber nicht mit Nothwendigkeit ſich durch künſtliche Vorkehrungen in der Form ſeiner Konſtitution ſchützen. Es gibt alſo für die rechtliche Beurtheilung einer Regierung keine andere Unterſcheidung als die, ob ihr Geiſt republikaniſch oder despotiſch iſt, oder welchem von beyden ſie ſich mehr nähert, die Form der Regierung iſt ſonſt ganz gleichgültig.

Von Rechts wegen gilt eine Konſtitution ſo viel als die andere und keine hat den Vorzug. Ob der Regent Monarch oder eine ariſtokratiſche Korporation oder das Volk ſelbſt ſey, ob er durch das Erbrecht oder durch die Wahl des Volkes beſtimmt werde, iſt rechtlich gleichgültig; welches hier das beſſere ſey, kann nur die Erfahrung entſcheiden. Es iſt ein ſehr gewöhnliches Vorurtheil, aber dennoch bloßes Vorurtheil, daß bey einer vollkommenen Staatseinrichtung das Volk ſelbſt an der Geſetzgebung Theil nehmen müſſe und ſeine Regenten als Repräſentanten wählen ſolle, ein Vorurtheil, welches durch Mißverſtand der Idee eines allgemeinen Willens im Staate herbeygeführt wird. Das Recht thut aber hierbey gar nichts zur Sache, ſondern man ſtellt leere Formen zur Schau aus, indem man den Geiſt nicht zu finden weiß. Wenn eine Geſellſchaft zu willkührlichen Zwecken zuſammentritt, ſo hat ſie vor aller Abmachung gar keinen regierenden Willen, als die Einſtimmung aller; wenn ſie irgend einen andern, es ſey der Wille der Mehrheit, oder einiger, oder eines Einzelnen, dazu machen will, ſo ſetzt dieß erſt beſondere Verfügungen voraus. Im Staate aber iſt der Zweck nothwendig und dadurch eben jede ſolche beſondere Verfügung unmöglich, der Mangel an Einſtimmung aller war eben das, was den Staat nothwendig machte; es kann alſo niemand durch Recht, ſondern jeder nur durch Gewalt zur Regierung gelangen. Eben ſo iſt es ein grundloſes Vorurtheil, welches durch die mißverſtandne Idee des allgemeinen

Willens entſtand, als ſey es ein gültiger Rechtsſatz, die Minorität müſſe der Mehrheit der Stimmen weichen. Eine oft natürliche Einrichtung für eine Geſellſchaft aus ganz gleichen Mitgliedern iſt es allerdings die Entſchlüſſe der Geſellſchaft durch die Mehrheit der Stimmen zu beſtimmen, aber von Recht iſt dabey nicht die Rede, wenn nicht eine einſtimmige Abmachung vorausgegangen iſt.

Der allgemeine Wille im Staate kann nur, wie wir oben gezeigt haben, entweder die reine Vernunft heißen, welche den nothwendigen Zweck deſſelben anſetzt, oder die öffentliche Meinung, welche das Herkommen beſtimmt und aufrecht erhält. Die öffentliche Meinung iſt der wirklich thätige allgemeine Wille, durch ſie beſteht die Regierung und in ihr ſpricht ſich der Geiſt des Volkes aus. Die gemeine Gewohnheit ein Volk nach den Thaten ſeiner Regenten zu beurtheilen, iſt daher das richtigſte, was ſich über daſſelbe als Ganzes ſagen läßt. Anders handelt es gar nicht. Daß aber dieſe öffentliche Meinung ihrem Urſprunge oder ihrem Beſtehen nach nicht von dem Rechte, ſondern nur von geſchichtlichen Begebenheiten, von der Natur des Volkes abhängt, fällt in die Augen. Der allgemeine Wille, von dem in der Rechtslehre die Rede ſeyn kann, iſt alſo nur die Idee des allgemeingeſetzgebenden Willens in der Vernunft jedes Einzelnen. Dieſer ſpricht ſich aber im weiſeſten am reinſten aus. Die einzige Antwort, welche wir von Rechtswegen auf die Frage erhalten, wer der Regent ſeyn ſolle, wäre alſo: der Weiſeſte oder die Geſellſchaft der Weiſeſten. Womit denn der Erfahrung ſehr wenig gedient iſt, denn wo will man dieſe erfragen, da im Volke, beſonders im dummern Theile deſſelben, jeder ſich ſelbſt dafür halten wird.

Aus beſſern Gründen alſo, als andere behaupten: die repräſentative demokratiſche Verfaſſung ſey die einzige wahrhaft rechtliche, können wir ſagen: man ſolle dahin arbeiten, die Regierungsfähigſten zu Regenten zu machen. Gibt es nun ſchon eine eigne Geſellſchaft im Staate als Zunft, welche ihre ganze Thätigkeit der Geſchicklichkeit weiht, gute Schuhe zu machen; ſo ſollte es doch wohl auch eine eigne Zunft der Regierenden geben, denn man muß mehreres lernen und eine feinere Bildung erhalten, um gut regieren, als um gute Schuhe machen zu können. Sollen wir einmal eine rechtliche Regel für die Organiſation der Regierung angeben, ſo läßt ſich keine beſſre geben als die: die Regenten ſollen zum Regieren gebildet werden, zwar eben nicht Geburt, aber Erziehung und Verdienſt ſollen zum Theilhaber an der Regierung machen. Wie dieß weiter zu veranſtalten ſey, darum frage man die Erfahrung. Wer dagegen, wie oft geſchieht, behaupten will, von Rechtswegen müſſe das Volk durch eigene Auswahl ſich ſeine Regenten anſetzen, der kann eben ſowohl bey jedem andern Gewerbe ſagen, z. B. das Tiſchlerhandwerk iſt doch ein ſehr einträgliches Gewerbe, wie kann nun das Volk es dem Zufall und der Willkühr der Einzelnen überlaſſen, wer ſich in Beſitz dieſer Vortheile ſetzt? nein, in Zukunft wähle das Volk ſich ſeine Tiſchler ſelbſt.

Nicht beſſer ſteht es um eine andere Aufgabe, welche neuerdings den Politikern viel Mühe gemacht hat, nämlich die Vertheilung der Gewalten. Man ſah in der Regierung eine geſetzgebende, eine ausübende und eine richtende Gewalt vereinigt. Von dieſen iſt nun eigentlich nur eine, nämlich die ausübende, die Gewalt des Staates; Geſetzgebung und richterliche

Entſcheidung fordern für ſich nur ein rechtskräftiges Urtheil, aber keine Gewalt. Der Inhaber der exekutiven Gewalt oder der Regent hat alſo bey dieſer Trennung doch alle Gewalt in Händen und es ſteht bey ihm, ob er die Geſetzgebung und das Gericht ſelbſt übernehmen oder einem andern übertragen will. Freylich würde es einem zu viel zu thun geben, wenn er alle Geſchäfte der Geſetzgebung, des Gerichts und der ausübenden Gewalt übernehmen wollte; die Geſchäfte werden alſo wohl getheilt werden müſſen, und dieß iſt das einzige Wahre in jener Behauptung von der Vertheilung der Gewalten. Aber das Ganze derſelben muß doch von einer höchſten phyſiſchen oder moraliſchen Perſon abhängen. Man ſagt, wenn derſelbe das Geſetz gibt und in Ausübung ſetzt, ſo wird er alle ſeinem Geſetze unterwerfen, d. h. ſeiner Willkühr — aber wer will ihn richten, wenn nun ein anderer ohnmächtiger Geſetzgeber neben ihm ſteht und er dieſen zwingt, nach ſeinem Willen die Geſetze zu proklamiren. Es wird hier nie ein anderes Geſetz gelten als das Geſetz des Regenten, eben weil dieſer die Gewalt hat, es gelten zu machen, jede ſolche Vertheilung iſt eine Vertheilung auf Treu und Glauben, welche nur ſo lang beſteht als es der Regent für gut findet. Das geltende Geſetz wird alſo immer das Geſetz des Regenten ſeyn und die Rechtlichkeit der Verfaſſung kann nur darauf beruhen, daß der Regent aus Achtung gegen ſein Volk das Rechtsgeſetz als Geſetz will. Wollte man der Eigenmacht des Regenten ein Gegengewicht ſetzen durch die Verfaſſung, ſo dürfte dieß nicht durch eine Vertheilung der Geſchäfte der Regierung, ſondern es müßte durch eine Vertheilung der Gewalt des Staates ſelbſt geſchehen, indem man die ausübende Macht nicht einem in die Hände gäbe, ſondern unter mehrere theilte. Wer wollte dann aber wehren, daß zwey ſich dennoch eigenmächtig vereinigten? oder die ſtärkern Regenten den ſchwächern Theil unterdrückten?

Man ſpricht auch gern von dem Vortheil beſchränkter Monarchien. Beſchränkt ſollten ſie freylich ſeyn, aber nur durch die Achtung oder Furcht des Monarchen vor ſeinem Volke. Denn iſt er beſchränkt durch Geſetze und fürchtet das Volk nicht, ſo achtet er auch dieſe Geſetze nicht, oder macht gar eigenmächtig neue.

Von der Rechtslehre und ihrer Idee haben wir alſo wenig Aufſchluß über die Güte einer Staatsverfaſſung zu erwarten. Wie entſcheidet aber die Erfahrung?

Der gewöhnlichſte Fall in der Geſchichte iſt, daß große und kleine Länder durch Monarchen oder Höfe regiert werden. Solche Beherrſchungen ſind freylich größtentheils ziemlich rohe Despotieen, verfeinern ſich aber doch bey einiger Kraft und Bildung des Volkes bald zu beſſern Regierungen. Das größte Uebel iſt hier Bedrückung des Volkes wegen übermäßiger Verſchwendung am Hofe. Die Jurisdiktion iſt im Ganzen gut, ſo auch die innere Staatsverwaltung und überhaupt gehören die gelungenſten politiſchen Verſuche, die Regierungen der größern neuen Europäiſchen Reiche ſämmtlich in dieſe Klaſſe. Ins Ganze genommen bewährt ſich dieſe Verfaſſung um ſo mehr, je größer das Land iſt, das regiert werden ſoll, d. h. je weiter die Eigenmacht des Herrſchers vom Einzelnen entfernt iſt, je weniger alſo auch der Aufwand am Hofe für den Einzelnen drückend wird.

Dagegen wird die Herrſchaft eines Einzelnen über eine Stadt, anſtatt der Regierung durch Bürgermeiſter und Rath meiſtentheils ſehr bald zum unausſtehlichen Drucke und erhält ſich nicht.

Ariſtokratiſche Verfaſſungen für große Länder kommen ſelten vor und zeigen ſich nur als Beherrſchung eines Landes durch eine Stadt (z. B. die Herrſchaft von Rom oder Karthago), welche Regierungsart immer als ein drückender Despotismus vorkommt. Ariſtokratiſche Verfaſſungen in kleinern Staaten, wo die Regierung in den Händen eines unter ſich gleichen Erbadels iſt, kommen häufiger vorzüglich bey Handelsrepubliken vor, ſie ſind gemeinhin die verhaßteſten von allen, als ein ſchlimmes Mittelding, vor dem niemand Reſpekt hat und an dem man nicht leiden kann, daß eine ganze Klaſſe des Volkes gleichſam von edlerer Race als die übrigen ſeyn will. Dieſe Verfaſſung zeigt ſich als ſehr dauerhaft von innen, ſie kann heftige innere Erſchütterungen vertragen, ohne ſich ſehr zu verändern, ſie verändert ſich meiſt nur durch Stöße von außen. Die Gerechtigkeitspflege und die innere Verwaltung iſt meiſt ſehr ſchlecht, der Wohlſtand im Ganzen aber ziemlich gut vertheilt. (Die Stadtverfaſſung von Karthago, Venedig, Bern, deutſche Reichsſtädte in ihrer blühenden Zeit.)

Demokratiſche Verfaſſungen findet man andauernd nur bey ſehr kleinen Staaten, beſonders bey geringen Haufen roher Bergbewohner, außer in dem Falle, wo der Staat gleich mit einem Föderativ-Syſtem verbunden iſt, wo nicht nur eine Republik, ſondern ein Staatenverein mehrerer Republiken entweder durch Patriotismus, wobey noch innere Kriege ſtatt finden (die Griechen und die Schweizer), oder durch eine Centralregierung (die bataviſche Republik und der nordamerikaniſche Staatenverein) zuſammengehalten wird. In dieſer Form iſt die Demokratie eine ſeltene, aber ſehr wichtige Erſcheinung, der man keinen allgemeinen Charakter geben kann, die aber immer als groß erſchienen iſt. (Der Römiſche Staat gehört gar nicht hierher, denn ſo lange er nicht Monarchie war, war er nur ein verächtlicher Despotismus einer Stadt über weite, beſtändigen Plünderungen ausgeſetzte Länder.)

Endlich aber ſo lang die Hauptabſicht unſerer Staatsverbindungen nach Krieg zur Vertheidigung oder zum Angriff, wenigſtens zum Drohen bleibt: ſo lange muß gewiß die monarchiſche Verfaſſung den Vorzug vor allen andern verdienen, wenn der Monarch zugleich Oberfeldherr iſt; vorzüglich auch deswegen, weil eine Monarchie jede Eroberung leicht mit ſich aſſimiliren kann, welches bey einer Demokratie nicht angeht.

§. 18.

Das Rechtsverhältniß zwiſchen dem Regenten und dem Volke iſt ein Rechtsverhältniß auf Treu und Glauben.

Dieſer Satz folgt unmittelbar aus dem vorhergehenden. Der Regent hat im Staate die höchſte Gewalt und ſoll jeden andern im Volke zwingen können; er kann alſo unmittelbar von niemand wieder gezwungen werden. Es gibt alſo keinen Richter zwiſchen dem Volke und dem Regenten, und die Rechte des Volkes gegen den Regenten ſind nicht politiſch geſchützt. Man kann daher dieſen Satz auch ſo ausdrücken: der Regent hat im Staate lauter Rechte und keine Pflichten, denn er kann darin, was er will. Im Staate ſoll ſich ein geſchütztes Rechtsverhältniß zwiſchen den Einzelnen im Volke finden, das wirkliche Verhältniß zwiſchen dem Volke und dem Regenten iſt aber ein bloßes Verhältniß der Gewalt, das Recht gilt da nur auf Treu und Glauben.

Hieraus iſt leicht zu ſehen, daß in Rückſicht des Revoltirens oder der Inſurrektion von gar keinem

Rechte die Rede ſeyn kann. Das Volk hat kein Recht zur Inſurrektion und der Regent hat kein Recht dagegen. Nach der Idee des Rechtes kann nicht von Inſurrektion die Rede ſeyn, denn dieſe iſt kein Verhältniß des Volkes zum Regenten im Staate, ſondern ein Verhältniß, wodurch der beſtehende Staat ſelbſt aufgehoben werden ſoll, wodurch der Grundſtein alles bisher beſtehenden Rechts in der Geſellſchaft, die Regierung ſelbſt umgeworfen werden ſoll. Bey der Inſurrektion findet alſo wieder kein Rechtsſtreit, ſondern ein Kampf der Gewalt ſtatt. Jede von beyden Partheyen wird alle Kräfte anwenden, die ſie hat, und es ſteht dann erſt beym Sieger wieder ein neues Recht geltend zu machen, wo es dann darauf ankommt, ob er ein beſſeres Geſetz gibt als vorhin, oder nicht. Bey aller Inſurrektion und aller Unterdrückung derſelben iſt nur von Gewalt die Rede. Wer ſeine Kräfte nicht gegen die des beſtehenden Regenten gemeſſen hat, ehe er eine Revolte verſucht, der handelt wie ein Narr, wenn er ſie gleich mit den beſten Vorſätzen unternahm, und hat es ſich ſelbſt zuzuſchreiben, wenn er unterliegt. Der Fürſt aber, der den Inſurgenten nicht ſchnell angreift und entwaffnet, wenn er kann, handelt ſchwach und hat es ſich ſelbſt zuzuſchreiben, wenn er verdrängt wird.

So beurtheilt auch jeder unparteyiſche die Inſurrektionen in der Geſchichte. Niemand bedauert den Sturz einer vorigen Regierung, beſonders, wenn ſie ſchlecht war, ſo bald der Umſchwung zum Vortheil des Volkes gereicht, man ſieht dieſe Begebenheit vielmehr als eine herrliche Erſcheinung in der Geſchichte an. Leichter kommt es noch vor, daß man den unglücklichen Ausgang einer kühnen Inſurrektion bedauert, wenn ſie gegen eine ſchlechte Regierung gewagt wurde: denn durch thätige Veränderungen pflegt die Geſchichte zum beſſern fortzugehen, durch leidende nur ſich zu verſchlimmern. Daher kommt es endlich faſt gar nicht vor, daß man den glücklichen Ausgang einer Inſurrektion zu bedauern hätte, wo ſich eine ſchlechtere Regierung an die Stelle einer beſſern drängte. Ausgenommen etwa unſre trübſeligen Zeiten der franzöſiſchen Revolution. Aber auch der Widerwille gegen dieſe ſchreibt ſich wohl nur daher, weil die Leichen noch nicht verweſt ſind, auf denen die neue Macht ruht. Der ruhige Zuſchauer möchte nach funfzig Jahren in allen dieſen Greuelſcenen wohl nur den herrlichen, aber ſchweren Kampf eines erwachten, vom vorhergehenden Despotismus ſtark angegriffenen Volkes ſehen.

Dieſe Entſcheidung kann den Furchtſamen gefährlich klingen, aber kein Regent wird ſo thöricht ſeyn zu glauben, er könne ſich auf den guten Willen jedes ſeiner Unterthanen verlaſſen. Könnten wir uns auf dieſen guten Willen verlaſſen, ſo brauchten wir weder Regenten noch Staat. (Ein ſolcher kann gar nicht vorausgeſetzt werden, es müßte denn ein guter Wille ſeyn, den die Geiſtlichkeit aus abwechſelnden Proſpekten auf Himmel und Hölle zuſammengeſtellt hätte, wo ſich denn der Zwang in jener Welt wie Freyheit in dieſer ausnimmt in der Handelsweiſe der Frommen.) Ein Regent wird ſich zwar auf die Liebe ſeiner Unterthanen etwas zu gute thun, ſich aber auf ſeine Gewalt ſtützen; er wird mit dem, der ſich gegen ihn auflehnt, nicht rechten, ſondern ihm ſeine Gewalt zeigen.

Was nun aber die Gewalt betrifft, ſo haben unſrer Zeit die Regierungen aller freyen Völker bey weitem den Vortheil vor dem Volke. Denn Dank ſey es den Lehnsverfaſſungen und den Erfindungen der Kanonen und der ſtehenden Heere, daß die Kunſt, mit Nachdruck zu regieren, weit größere Fortſchritte gemacht hat, als die Kunſt des Volkes ſich nur frey regieren zu laſſen. Bey den Griechen war es umgekehrt, da mußte faſt jeder Regent weichen, ſo bald er dem Volke nicht mehr gefiel. Bey uns hat der Regent dieß nicht zu fürchten, denn gegen ihn, wenn er nicht ſelbſt grobe Fehler in der Selbſtvertheidigung macht, hat das Volk keine innere Gewalt, als das allgemein verabſcheute Nothmittel des Meuchelmordes, wobey der Thäter ſich ſelbſt verloren und ſeinen Namen der allgemeinen Verachtung Preis gibt, ehe er noch des Ausgangs gewiß iſt.

Ueberhaupt aber kann ſich jede unſrer Regierungen, wenn ſie nicht gar zu neu gegründet iſt und nur ein einigermaßen gutes Gewiſſen hat, dadurch ganz ſicher ſtellen, daß ſie allen ihren Schritten Publicität gibt und auch die öffentliche Meinung ihre Beurtheilung dieſer Schritte frey ausſprechen läßt. Denn wenn der entſcheidende Theil des Volkes ſteht, die Regierung handle irgend für das Volk und nicht nur für ſich ſelbſt, ſo wird er es weit lieber mit der beſtehenden Regierung halten, als das ungewiſſe Spiel mit einer neuen verſuchen. Ja es wird ſogar einer ſolchen Regierung von ſelbſt zufallen, daß die Einzelnen im Volke ſtolz darauf ſind, eine ſolche Regierung zu beſitzen. (Was hat dieſe Publicität nicht der Pittiſchen Regierung in den ſchwerſten Zeiten des Krieges genutzt, ſie erhielt ihn immer im Einverſtändniß mit der herrſchenden Volksklaſſe der Reichen, der Kaufleute, Monopoliſten und Fabrikanten. Alle Unruhen gingen vom armen, arbeitenden Pöbel aus, den freylich dieſe Regierung nicht mehr achtete, als um ihn nöthigenfalls zu Paaren zu treiben oder ihn nicht im Maſſe gerade zu verhungern zu laſſen.) Eine Regierung muß jetzt wirklich ſehr ſchlecht ſeyn, oder ſehr offenbar gewaltthätig handeln, wenn ihre Tadler nicht größtentheils Ausländer ſind, dagegen die Mehrheit der Inländer zu ihren Freunden gehört.

Eigentlich gehen alle unſre hier geäußerten politiſchen Behauptungen von dem Grundſatze des Hobbes aus: Niemand ſteht unter dem Urtheil des andern, jeder iſt urſprünglich ſein eigner Richter, welchen Hobbes aber nicht richtig anwendete. Der Richter entſteht nicht ſo, daß einer ſein Urtheil dem andern unterwirft, ſondern ſo, daß zwey, die ſich ſtreiten, einen dritten als Schiedsrichter ſuchen. In ſeiner eignen Sache iſt alſo jeder nur ſein eigner Richter, und ſoll ein anderer ihn richten, ſo tritt er als der dritte zwiſchen zwey Parteyen. Zwiſchen dem Regenten und dem Volke gibt es aber keinen dritten, es kann niemand den Regenten richten, er kann aber auch nicht Richter in ſeiner eigenen Streitſache mit einer andern Partey ſeyn; es gibt alſo zwiſchen ihm und dem Volke gar kein Gericht, ſondern nur entweder Treu und Glauben, oder Gewalt.

§. 19.

Das bisher aufgeſtellte enthält die allgemeinen Bedingungen zur Einführung des Rechtsgeſetzes in der menſchlichen Geſellſchaft. Die politiſchen Beſtimmungen im Einzelnen werden wir mit den rechtlichen in der Kritik aller poſitiven Geſetzgebung zu verbinden haben, um uns nicht unnöthig zu wiederhohlen. Dieſe Kritik aller poſitiven Geſetzgebung wird eine zweyfache Anwendung zulaſſen; ihre oberſte Eintheilung wird durch den Unterſchied der *Staaten* und der *Staatenvereine* gemacht werden müſſen. Sie wird alſo im erſten Theile die Geſetzgebung eines einzelnen Staates, im andern die Geſetzgebung und die Rechtsverhältniſſe für Staatenvereine beurtheilen.

Dritter Theil.

Kritik aller poſitiven Geſetzgebung.

Einleitung.

In der allgemeinen Geſetzgebung wurde aufgegeben unter der Bedingung, daß Verträge Gültigkeit haben, die Gleichheit des Eigenthums in der Geſellſchaft durch ein öffentliches Geſetz zu ſichern; in der Politik wurde gefordert, daß dieſes öffentliche Geſetz durch Staatsgewalt eingeführt und erhalten werde. Die allgemeine Geſetzgebung gab uns in dem öffentlichen Rechtsgeſetze eine Idee als Aufgabe zum Oberſatz eines Vernunftſchluſſes, die Politik in der Bedingung der Realiſirung dieſer Idee den Unterſatz dazu. Jetzt kommt es darauf an, den Schlußſatz herauszuziehen. Dabey muß aber unterſchieden werden erſtlich, was gemäß dem Oberſatz von Rechts wegen geſchehen ſoll, zweytens, was gemäß dem Unterſatz politiſch geſchehen muß, damit dasjenige möglich werde, was geſchehen ſoll, und drittens, was dem Geſchmacke und der Willkühr einzelner Völker und Regenten in der Geſetzgebung überlaſſen bleibt. Rein rechtlich iſt nun eigentlich einzig die Idee der perſönlichen Gleichheit, jede nähere Beſtimmung hängt ſchon von Naturverhältniſſen ab, welche im Grunde politiſch ſind. Wir haben aber in die allgemeine Geſetzgebung alles dasjenige ziehen müſſen, woraus noch ein eigner unmittelbarer kategoriſcher Imperativ des Rechtes entſpringt: daher erhielten wir die fünf Geſetze; mit der Politik hingegen fängt ſchon die Sphäre bloß willkührlicher Verfügungen an. Dieſe nimmt dann in der Anwendung der allgemeinen Geſetze und der allgemeinen politiſchen Vorſchriften immer mehr zu. Die einzelne Rechtsgeſetzgebung bezieht ſich immer auf Fälle des Eigenthumsrechtes, aber die erſten Grundbeſtimmungen über die Art, wie das Eigenthum in der Geſellſchaft vertheilt werden ſoll, hängen ſchon in vielen Rückſichten von dem Geſchmacke und der Willkühr einzelner Völker, alſo von einer rechtlich zufälligen Uebereinkunft ab. Daher wird die Wiſſenſchaft des Schlußſatzes, mit der wir es hier zu thun haben, nicht eigentlich in doktrinaler Form aufgeſtellt werden können, ſondern nur als eine Beurtheilung möglicher poſitiver Geſetzgebungen, ſie wird ihre Entſcheidungen oft nur für den Fall gewiſſer willkührlich vorausgeſetzter Verfügungen geben können.

Dieſe Wiſſenſchaft wird alſo die **natürlichen Verhältniſſe der Menſchen in der Geſellſchaft** in Beziehung auf das Rechtsgeſetz betrachten, wo ſie denn häufig nur unter gewiſſen Vorausſetzungen Verfügungen als die mit dem Geſetze am leichteſten zu vereinigenden anräth, die aber alsdann nicht durch das Recht, ſondern nur durch willkührliche Uebereinkunft derer, die das Recht wollen, ſanktionirt werden. Man könnte daher dieſe Wiſſenſchaft ausſchließlich **Naturrecht** nennen, weil ſie die natürlichen Verhältniſſe der Menſchen mit der Idee vom Rechte in Beziehung bringt; auch kann ſie Philoſophie des Rechtes in engerer Bedeutung heißen, weil ſie den Fall irgend einer Geſetzgebung nach philoſophiſchen Principien beurtheilt. Wir nennen ſie aber eben deshalb eine Kritik aller poſitiven Geſetzgebung, indem hier die möglichen Fälle poſitiver Verordnungen zuſammengeſtellt und nach ihrer ſchwereren oder leichteren Uebereinſtimmung mit dem Rechtsgeſetze beurtheilt werden müſſen. Endlich beſchäftigt ſich dieſe Kritik mit dem, was man gemeinhin dem angewandten Naturrecht zuſchreibt, denn ſie iſt eigentlich eine Anwendung der rein philoſophiſchen Rechtslehre.

Es möchte aber hier in den meiſten Bearbeitungen dieſer Wiſſenſchaft, welche philoſophiſch ſeyn ſollen, vorzüglich in denen von Nicht-Juriſten ein gemeiner Fehler ſeyn, daß willkührliche Verfügungen, welche dem einen oder andern gerade die zweckmäßigſten zur Erreichung eines rechtlichen Zweckes ſcheinen, apodiktiſch als Geſetze aufgeſtellt werden, da ſie doch höchſtens als Vorſchläge gelten können und wodurch wir endlich ein öffentliches Geſetz bekommen müßten, welches uns wohl gar unſer Hausgeräthe mit Nothwendigkeit von Rechtswegen in Ordnung ſtellte. Ein ſicherer Ueberblick des Ganzen und Vereinigung der Urtheile über die Anſprüche, welche Philoſophie an der Theilnahme bey der Geſetzgebung machen kann, wird ſich durchaus nicht erlangen laſſen, wenn nicht das nur irgend willkührliche, wie z. B. die Monogamie oder das Recht zu teſtiren, auch als ſolches charakteriſirt und vom ſchlechthin gebotenen unterſchieden wird: denn nur in Rückſicht des letzteren dürfen wir hoffen, daß alle Urtheile einſtimmig werden, ſobald die Wiſſenſchaft hinlänglich ausgebildet worden iſt.

Die Kritik aller poſitiven Geſetzgebung ſoll alſo eine Beurtheilung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe der Menſchen nach der Idee des Rechts in dem ganzen Umfange ihrer geſellſchaftlichen Zwecke enthalten. Ihr Geſetz iſt allein der als rechtlich-nothwendig beſtimmte Zweck von Staaten oder Staatenvereinen. Aber dieſer rechtlich-nothwendige Zweck tritt in der Anwendung mit manchem andern zur Bildung oder zum Wohlſtand führenden zuſammen und kann nicht abgeſondert für ſich, ſondern nur nach ſeiner Lage im Ganzen betrachtet werden. Auf dieſen Fuß hat alſo die Kritik aller poſitiven Geſetzgebung mit der Politik als Erfahrungswiſſenſchaft, welche neuerdings eigentlich Politik genannt wird, den gleichen Standpunkt, ſie beurtheilt aber in dieſem Ganzen nur dasjenige, was ſich auf das Rechtsgeſetz bezieht. Nach dieſer Anſicht werden wir alſo erſtlich die Rechtsgeſetzgebung im einzelnen Staate und dann die Geſetzgebung für einen Staatenverein beurtheilen müſſen. Für die Geſetzgebung im einzelnen Staate hat uns aber die allgemeine Geſetzgebung drey Aufgaben beſtimmt: Erſtlich die rechtliche Tendenz aller politiſchen Einrichtungen muß die Gleichheit in der Vertheilung des Eigenthums an die Einzelnen ſeyn; zweytens es ſoll im Staate eine bürgerliche Rechtspflege zur Entſcheidung von Rechtsſtreitigkeiten, und dem gemäß ein Kodex des bürgerlichen Rechtes ſeyn; drittens es wird eine peinliche Rechtspflege und ein Kodex des peinlichen Rechtes zur Ausgleichung und Verhinderung der Verbrechen erfordert.

Wir werden daher die Geſetzgebung für den einzelnen Staat nach drey Abſchnitten beurtheilen: erſtlich in Rückſicht der Vertheilung des Eigenthums, woraus ſich die rechtlichen Grundſätze der Staatsverwaltung ergeben müſſen; zweytens in Rückſicht des bürgerlichen und drittens in Rückſicht des peinlichen Geſetzbuches.

Erſter Abſchnitt.

Die Geſetzgebung im Staate.

Erſte Abtheilung.

Die Vertheilung des Eigenthums.

Erſtes Kapitel.

Von den politiſchen Zwecken des Staates überhaupt.

Gemeinhin gibt man die Sicherheit des Eigenthums als den erſten Grund der Staatsverbindung an, gemäß einer geſchichtlichen Vorſtellung, wie ſich wohl zuerſt eine Geſellſchaft veranlaßt gefunden haben mag, ſich einem Oberherren oder Regenten zu unterwerfen. Dieſe Behauptung iſt aber darin ſchon einſeitig, daß außer dem Staate ja eigentlich gar kein Eigenthum ſtatt findet, die Staatsverbindung daſſelbe alſo nicht nur zu ſichern, ſondern überhaupt erſt zu ertheilen hat. Wir müßten hier alſo wenigſtens die

Vertheilung des Eigenthums überhaupt und nicht nur die bloſe Sicherſtellung deſſelben als Staatszweck anſehen. Soll dieſe Vertheilung dann mehr als ein bloſes Wort ſeyn, ſo ſezt ſie die Zuſicherung des einem jeden Zugetheilten ſchon voraus; es muß mit der Zutheilung des Eigenthums eine Beſchützung deſſelben verbunden werden. Dieſe Beſchützung des Eigenthums durch den Staat iſt entweder eine innere, wodurch jeder einzelne Beſitzer im Staate gegen die andern geſichert wird, dieß iſt der Zweck aller Jurisdiktion, oder ſie iſt eine äußere, wodurch das Geſammteigenthum des Staates gegen fremde Macht geſchützt werden ſoll, dieß iſt der Zweck aller Vertheidigungs-Anſtalten oder aller militairiſchen Einrichtungen im Staate. Die leztere Beſchützung kommt uns von allem am theuerſten zu ſtehen, indem dadurch die Regierung berechtigt wird, ſo viel von dem Geſammteigenthum des Staates für ſich zu vindiciren als ihr irgend gefällig iſt. Dieſe Hauptbeſchwerde aller unſrer Staatseinrichtungen rührt von dem Kriegsverhältniß her, in welchem die Staaten unter einander ſtehen. Wegen dieſes Kriegsverhältniſſes aber können die Völker ihren Regierungen gerechte Vorwürfe machen. Jedes bis zu Handel und Ackerbau kultivirte Volk für ſich iſt friedlich geſinnt und läßt gern jedem fremden Volke das gleiche Recht wiederfahren, wenn es ſelbſt nur der Ruhe genießt; aller Krieg wird nur durch die räuberiſche Geſinnung der Regierungen herbey geführt, indem dieſe immer nach Erweiterung ihres Gebietes und ihrer Macht trachten, auf Eroberung, Ausplünderung oder wenigſtens Uebervortheilung ihrer Nachbarn ausgehen. Es hat wohl noch nie eine Regierung gegeben und wird auch ſo bald noch keine geben, welche aus einem andern Grunde als aus Schwäche wirklich friedliche Geſinnungen häate, den Frieden nicht nur häuchelte, ſondern ernſtlich wollte, und es war die einzige aufrichtige Regierung die der Mahomedaner, welche mit den Ungläubigen nur einen Waffenſtillſtand, aber niemals Frieden einging.

Wir wollen hier auch nicht tadeln, daß dieß ſo iſt oder gar es anders wünſchen, denn Krieg und Uebervortheilung im Handelsverkehr ſind bisher die einzigen Reize geweſen, welche das Leben in der Geſchichte der Menſchheit erhalten haben; aber wir müſſen ſuchen die Sachen in ihren wahren Verhältniſſen zu ſehen. Wenn es alſo den Regierungen anders gefällig wäre, ſo würde die Sicherung des Eigenthums außer der Jurisdiktion eben ſo große Veranſtaltungen nicht bedürfen, ſondern es würde ihr Augenmerk hier die Vertheilung des Eigenthums ſelbſt werden. Die Sicherung des Eigenthums nach außen iſt gar kein Gegenſtand der philoſophiſchen Rechtslehre und das Departement der auswärtigen Angelegenheiten in einer Regierung hat ſeine Rechtsgrundſätze nur in der Geſetzgebung für den Staatenverein zu ſuchen.

In dieſer Vertheilung des Eigenthums werden wir denn auch den rechtlich-nothwendigen einzigen Zweck der Staatsverbindung feſt halten, indem wir mit derſelben nur die Idee des Rechtes verbinden. Es iſt die Aufgabe, welche den rechtlich-nothwendigen Zweck des Staates beſtimmt, daß das Eigenthum in der Geſellſchaft nach dem Geſetze der perſönlichen Gleichheit vertheilt werden ſoll.

Allein neben dieſem rechtlich-nothwendigen Zweck finden ſich noch mehrere phyſiſch-nothwendige Zwecke der Geſellſchaft. Die Menſchen ſuchen den Staat nicht nur um ſich in ihrem Beſitz zu ſichern, ſondern die Geſelligkeit ſelbſt iſt ihnen Zweck, und dieſe fordert im Großen ſchon Staatsverbindung, um vernünftig werden zu können; vorzüglich aber hält ſie die Erfahrung im Staate zuſammen, daß mehrere gemeinſchaftlich weit mehr ausrichten können, als wenn jeder nur für ſich thätig iſt, die Erfahrung, daß es viel leichter wird durch geſellſchaftliche Vertheilung der Geſchäfte ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen, als jedem ſich ſelbſt zu überlaſſen.

Die Zwecke eines Menſchen gehen überhaupt immer entweder auf ſeine Vollkommenheit, in dem, was er thut, oder auf ſeine Glückſeligkeit, in dem, was er von der Natur empfängt; die erſtern gehen auf ſeine Bildung, die andern auf ſeinen Wohlſtand. Seine Bildung beſteht in ſeinen perſönlichen Eigenſchaften, wiefern er dadurch thätig ſeyn kann und wird nach ihrer größern oder kleinern Annäherung zur Vollkommenheit gemeſſen. Sein Wohlſtand beſteht in den Mitteln, die er beſitzt, um ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen und wird eben nach der Zulänglichkeit zu dieſer Befriedigung gemeſſen. Glückſeligkeit und die Annehmlichkeit, in der ſie gefühlt wird, erhält ihren poſitiven Werth nur durch Aufhebung des ihr entgegengeſetzten, durch Aufhebung von Unannehmlichkeiten, welche Bedürfniſſe erzeugen, ſie beſteht in der Befriedigung von Bedürfniſſen. Bildung und Wohlſtand bilden daher einen gewiſſen Antagonismus, denn mit der ſteigenden Bildung vermehren ſich auch die Bedürfniſſe eines Menſchen, deſto größer wird alſo auch ſeine Anforderung an Mittel, um dieſe zu befriedigen, deſto ſchwerer wird es ihm ſich dieſe Mittel zu verſchaffen und zu erhalten, d. h. deſto mehr wird erfordert, um ſeinen Wohlſtand zu beſorgen. Bildung und Wohlſtand ſind aber auch die Zwecke, welche für die Geſellſchaft gelten und von denen für den Staat wieder die Rede ſeyn muß.

Beförderung der Bildung und Beförderung des Wohlſtandes im Volke ſind alſo die phyſiſch-nothwendigen Zwecke die Staatsverbindung. Die politiſche Idee des Staatszweckes enthält alſo für die Regierung die drey Aufgaben: das Eigenthum nach dem Geſetze der perſönlichen Gleichheit zu vertheilen; die Bildung des Volkes zu erhöhen, und ſeinen Wohlſtand zu erhalten und zu befördern. Von dieſen Zwecken iſt zwar nur der erſte von Rechtswegen geboten, die beyden andern ſind aber phyſiſch unvermeidlich; in politiſcher Rückſicht haben alſo alle drey gleiche Anſprüche neben einander und es bleibt einzig der Weisheit der Regierung überlaſſen, das Intereſſe von allen dreyen mit einander zu vereinigen. (Hieher gehört eigentlich der Begriff der *Polizey* in weiteſter Bedeutung, welcher aber nach gewöhnlicher Bedeutung nur ein negativer Begriff iſt. Verfügungen der Regierung ſind überhaupt Polizeyſachen, wenn dabey *nicht unmittelbar* das Recht der Zweck der Regierung iſt, im Gegenſatz gegen ſolche Verfügungen, welche unmittelbar wegen des Rechts getroffen werden.)

Zweytes Kapitel.

Die Bildung des Volkes.

Nicht nur zur Begünſtigung der erſten Anforderung an den Staat, die gleiche Vertheilung des Eigenthums, ſondern ſchon unabhängig für ſich iſt die Beförderung ſeiner Bildung ein natürlicher und ſittlicher Zweck des Menſchen. Dieſer Zweck bleibt für die Geſellſchaft auch ſtehen und es fragt ſich nur, wie weit der Staat oder die Regierung an der Beförderung deſſelben thätigen Antheil zu nehmen habe, oder wie weit ſie das Intereſſe deſſelben dem Volke ſelbſt überlaſſen kann? Die Bildung des Einzelnen hängt großentheils von der Erziehung ab, wird aber im Staate in Rückſicht des Ganzen auch durch andere Einrichtungen befördert. Es käme alſo hier darauf an, Regulative für die Regierung aufzuſtellen, nach denen ſie ihren Einfluß auf Erziehung und alle andern Einrichtungen zu beſtimmen hat, welche auf die Bildung des Volkes Einfluß haben.

Die Bildung des einzelnen Menſchen oder des ganzen Volkes iſt ſowohl *körperliche* als *geiſtige*. Von der körperlichen Bildung wird aber hier nicht geſprochen, wiefern ſie in Gewandheit und Geübtheit, ſondern nur wiefern ſie in Geſundheit des Einzelnen beſteht. Die Aufgabe der körperlichen Bildung im Staate iſt eine ſchöne, d. h. eine ſtarke und geiſtvolle Menſchenrace im Volke zu erhalten. Die geiſtige Bildung hingegen fordert Kultur der Wiſſenſchaften und Künſte.

Die Aufgabe für die körperliche Bildung wäre: eine kräftige aber zugleich eine geiſtvolle Organiſation im Volke zu erhalten. Nun wird phyſiologiſch das äußere Leben des menſchlichen Organismus theils durch eine ihm eigne Energie, theils durch eine Reizbarkeit deſſelben erhalten, indem die Energie erſt eine äußere Anregung zur Thätigkeit braucht. Innerlich anthropologiſch entſpricht dieſen Beſtimmungen für das innere Leben der Unterſchied von Thatkraft und Gefühl. Der innere Organismus braucht eine Thatkraft, welche aber erſt durch das Gefühl angeregt werden muß, um ſich zu äußern. Hier iſt nun ein äußerer oder innerer Organismus um ſo lebendiger, je größer ſeine Energie, ſeine Kraft iſt und je kleiner bey dieſer Energie doch der äußere Anſtoß zu ſeyn braucht, der ihn zur Thätigkeit aufreizt. Er iſt um ſo lebendiger je kräftiger äußerlich ſein Leben iſt und mit je kleinern Reizen er doch leben kann; innerlich hingegen je mehr Energie des Willens und des Verſtandes er hat, je lebhafter aber dabey doch ſein Gefühl bleibt. Dem äußern Eindruck hier leicht zu unterliegen ſetzt ein Uebergewicht der Reizbarkeit oder des Gefühls voraus, welches äußerlich krankhafte Schwäche, innerlich Sentimentalität genannt wird, und Beeinträchtigung des Lebens iſt. Die innere Energie ſoll das Uebergewicht haben, aber doch auch nicht bis zu einer Unterdrückung der Reizbarkeit oder des Gefühls, indem ſonſt eben ſowohl eine krankhafte Stärke oder Gefühlloſigkeit entſteht. Auf das ſchwere Gleichgewicht dieſer beyden Momente und die größtmögliche Höhe jedes Theils in dieſem Gleichgewicht kommt es an, um die körperliche und geiſtige Geſundheit des Menſchen zu beſtimmen. Aber eben daher iſt es in der Erfahrung weit allgemeiner dieſe beyden Momente in Widerſtreit zu finden mit der überwiegenden Reizbarkeit die Kraft ſinken, oder mit der überwiegenden Kraft das Gefühl, die innere Reizbarkeit, unterliegen zu ſehen.

Der Starke iſt durch ſeine Selbſtgenugſamkeit und Selbſtſtändigkeit mehr zur Ruhe als zur Geſchäftigkeit geneigt, oder liebt er die Thätigkeit, ſo wird er nur zweckloſe Beſchäftigungen zur Unterhaltung ſuchen, er wird in den geſundeſten, lebendigſten Organiſationen zum Genie, zum Künſtler (in Rückſicht der ſchönen Kunſt) werden, aber ängſtlich berechnete Thätigkeit zu irgend einem Zwecke iſt ihm zuwider, weil er ſich für den Zweck nicht intereſſirt. Dagegen iſt der ſchwache bildſamer eben deswegen, weil er äußern Eindrücken leichter weicht. Große Geſchäftigkeit und raffinirendes Nachdenken, Spekulation ſetzen immer eine gewiſſe innere Unruhe, einen krankhaften Reiz voraus, der ſie aufregt und die klügſten, geſcheuteſten Menſchen gehören meiſtentheils zu denen mit ſchwächerer, kränklicher Organiſation.

Wir werden alſo, um die beyden Zwecke der körperlichen Bildung Kräftigkeit und Geiſt zu erreichen, die Organiſationen in zwey verſchiedene Theile trennen müſſen, indem wir auf einer Seite auf feinere, aber eben darum auch zärtlichere Organiſationen für den Geiſt ausgehen, auf der andern Seite aber gröbere, ſtärkere Organiſationen ſuchen, um eine kräftige Geſundheit zu erhalten; die ſeltnen Ausnahmen, wo Kraft und Lebendigkeit ſich in einem vereinigen, aber als ein Geſchenk des Glückes anſehen.

Das Volk wird ſich alſo körperlich in einen höhern und in einen niedrigern Stand eintheilen, von denen die Gelehrten und alle Spekulirenden den erſten ausmachen, das übrige Volk den andern. Es dürfen dieſe zwey Stände aber ja nicht als Kaſten, oder indem der obere einen Erbadel bildet, von einander getrennt werden, ſondern ſie ſollen ſich vermiſchen, damit der höhere zuweilen dem niedrigern Geiſt, vorzüglich aber, damit der niedrigere dem höhern Kraft und Geſundheit mittheilt: denn feinere Organiſationen erhalten ſich unter ſich nicht gut, ſondern fangen bald an zur Erſchlaffung zu ſinken. (So iſt in manchen Familien von Adel in Deutſchland die Stupidität erblich; bey mehreren Familien von Berner Patriciern, einem ſonſt noch kräftigen Menſchenſtamm ſind es ähnliche Krankheiten, und mitten unter den muſkulöſen Holländern zeigen ſich die Familien, in denen man ſeit langem nur heirathet, damit das Geld bey der Familie bleibt, als ſchlaffe aufgeſchoſſene Organiſationen, wie Pflanzen, die in eingeſchloſſener Luft wachſen.)

Die geiſtige Bildung des Einzelnen geht entweder auf Sittlichkeit, oder auf Wiſſenſchaft, oder auf

Kunſt. Für die Bildung des ganzen Volkes fällt aber alle techniſche Kunſt mit der Wiſſenſchaft zuſammen, indem ſie nur Anwendung deſſen iſt, was gewußt wird. Die drey Gegenſtände der geiſtigen Bildung eines Volkes ſind daher Sittlichkeit, das Wiſſen und die ſchöne Kunſt, d. h. Geſchmack. Für dieß Ganze läßt ſich theils durch Erziehung ſorgen, im Einzelnen iſt Religioſität, Gottesdienſt und Kirche eine Veranſtaltung für die Bildung zur Sittlichkeit; dagegen iſt die ſchöne Kunſt meiſt einer zufälligen Begünſtigung überlaſſen. Ueberhaupt kommt es hierbey vorzüglich darauf an, die geiſtige Bildung durch die allgemeine Betriebſamkeit im Volke zu befördern, Gedankenverkehr und Spekulation als Gewerbe zu ſtiften und zu begünſtigen. Gedanken bleiben ſehr leicht gemeines Gut, wie die Luft, man fängt erſt ſpät an ein ſolches intellektuelles Eigenthumsrecht an Gedanken auszubilden und eben dieſes fordert eine beſondere Begünſtigung von Staatswegen, indem hier der Einzelne ſchwer ſich ſelbſt verwahren kann. Das Jntereſſe des Staates fordert es alſo, daß er für die geiſtige Bildung des Volkes das Spekuliren als Gewerbe begünſtige, damit Gedanken, wie Waare, in den Verkehr kommen können. Die Regierung wird nicht nur ſelbſt Spekulationen bezahlen müſſen, ſondern vorzüglich jedem das Eigenthumsrecht an den Produkten ſeiner Spekulation, dieſe mögen nun in Raiſonnement oder in techniſchen Erfindungen beſtehen, zu ſichern haben.

Drittes Kapitel.

Der Wohlſtand des Volkes.

Wohlſtand bezeichnet überhaupt die Mittel zur Befriedigung von Bedürfniſſen; Wohlſtand eines Volkes oder Nationalreichthum wird alſo in den geſammten Kräften deſſelben beſtehen, welche er anwenden kann, um ſeine Zwecke zu verfolgen: denn eben dieſe Zwecke beſtimmen ſeine Bedürfniſſe und die Erreichung derſelben wird die Befriedigung jener Bedürfniſſe. Hier ſtehen ſich alſo *Arbeit*, eine Thätigkeit, wodurch Mittel und Kräfte gewonnen werden, und *Konſumtion*, wodurch Mittel zur Befriedigung von Bedürfniſſen verwendet werden, einander entgegen. Die einfachen Quellen der Wohlhabenheit werden *Arbeit* und *Sparſamkeit* ſeyn, daß ſo viel als möglich gewonnen, ſo wenig als möglich verzehrt werde.

Die Bedürfniſſe ſind theils *natürliche*, theils *künſtliche*. Von dieſen wird aber durch die künſtlichen eben nicht immer konſumirt, ſondern der größte Vortheil für den Wohlſtand eines Volkes beſteht eben darin, daß es gern und mit Luſt arbeitet, er beſteht in der *Betriebſamkeit*, wodurch die Arbeit ſelbſt zum Bedürfniſſe wird und alſo die Befriedigung des künſtlichen Bedürfniſſes hierin keine Konſumtion fordert.

Es iſt ein Widerſpruch jemand zwingen zu wollen, daß er in etwas ſeinen Genuß finden ſolle, oder ſich etwas zum Bedürfniß mache; Genuß und künſtliches Bedürfniß hängt einzig von dem Geſchmacke eines jeden ab. Aber objektiv gibt es für dieſen Geſchmack doch Geſetze, welche Schönheit und natürliche Verhältniſſe beſtimmen. Es hängt freylich ſubjektiv von dem Gefallen eines jeden ab, ob er, wie unſre

Landleute, ſein ſelbſt gewonnenes Getreide und Milch verkaufen und anſtatt deſſen von verdorbenem Kaffee leben will, oder nicht; oder ob jemand die ganze Woche über ſchlecht leben will, um am Sonntag Abend ein recht ſchönes Stück Tuch oder Mouſſelin umhängen zu können, oder nicht: es iſt aber hier doch die Negative immer das natürlichere und richtigere. Es liegt nämlich zwiſchen der rohen Bedürfnißloſigkeit und der Beſtimmung des Geſchmacks durch vollendete Bildung für freye Schönheit und das Natürliche ein weiter Spielraum des Wahnes und der Kaprice, wo keiner ſeinem eignen Gefallen, ſondern der Meinung aller andern, der Künſtlichkeit, überhaupt der Mode folgt (z. B. ſeine Speiſen nicht nach ſeinem Wohlgeſchmack, ſondern nach der neueſten Mode zubereiten läßt; ſeine Vergnügungen nicht nach eigner Luſt, ſondern um ſich den andern zu zeigen und nach der Mode wählt). Dieſer Wahn erzeugt uns ſehr viele und koſtſpielige Bedürfniſſe, vermehrt den Aufwand von Kräften ſo, daß wir häufig nicht einmal auslangen, um die natürlichen Bedürfniſſe zu befriedigen, und ſchadet der Ausbildung des ſchönen Geſchmackes. (So haben wir z. B. faſt die Idee einer ſchönen Bekleidung verloren. Selbſt unſre ſchönen weiblichen Kleidungen ſind nur ſo künſtlich ausgewählte, daß ſie unſrer Lüſternheit auf eine möglichſt verſteckte Art ſchmeicheln — wie wir dieß an unſerm heuchleriſchen Widerwillen gegen den Anblick des nackten am leichteſten inne werden können.)

Viertes Kapitel.

Was ſoll die Regierung thun, um die Bildung und den Wohlſtand des Volkes zu befördern?

Die wahrſte Antwort auf dieſe Frage wird ſeyn: dem Volke ſo viel möglich darin ſeine Freyheit laſſen, denn ein jeder beſorgt beſſer und eifriger ſeine eignen Geſchäfte und ſein Privatintereſſe, als das Intereſſe eines andern: die Regierung aber muß, wenn ſie hier poſitive Vorſchriften geben will, dann ihre eignen Zwecke immer durch andere ausführen laſſen. Es wird alſo hier nicht darauf ankommen unmittelbar zu gebieten und zu verbieten, ſondern die ſchwere Aufgabe der Staatsverwaltung für Bildung und Wohlſtand iſt, den Geſchmack des Volks zu leiten, es zur eignen Wahl ſeiner Zwecke ſelbſt zu beſtimmen.

Alle poſitiven Gebote und Verbote und alle öffentlichen Einrichtungen von Staats wegen, um die Bildung und den Wohlſtand zu befördern, ſollten nur vorübergehende Maßregeln, erzwungene Nothmittel ſeyn. Das zweckmäßigſte wird hier ſeyn, Privatunternehmungen zu begünſtigen oder dazu aufzumuntern. Das Geſchäft der Regierung iſt hier nur eine Oberaufſicht zu führen.

Alle ſolche öffentlichen Anſtalten entſpringen aus dieſer Oberaufſicht nur für die Zeit der ſich erſt entwickelnden Bildung im Volke, ſie werden in der Zwiſchenzeit zwiſchen der erſten Rohheit und einer weiter gediehenen Bildung auf lange Zeit Bedürfniß, hören aber dann auch wieder auf es zu ſeyn. Sobald einmal alle Momente zur Beförderung von Bildung und Wohlſtand im Volke aufgeregt wären: ſo müßten öffentliche Erziehungsanſtalten, Akademien, Poſten und ſogar Kirchen als Staatseigenthum wegfallen, und nur als unter Oberaufſicht ſtehende Privatunternehmungen fortwähren.

In einem betriebſamen Volke wird die Regierung nur ſehr wenige poſitive Vorkehrungen, Gebote oder Verbote bedürfen, um dem Wohlſtand im Volke aufzuhelfen, und es ſollte ihre Maxime durchgängig ſeyn ſich ſo viel möglich von dieſen zurückzuziehen und nichts weiter zu ſuchen, als daß ihre Oberaufſicht immer noch anerkannt würde. Fehlt es aber dem Volke ſelbſt an Thätigkeit oder wenigſtens an ſich erweiternder Betriebſamkeit, ſo wird die Regierung genöthigt ſeyn vor der Hand ſelbſt Verſuche zu machen, ſowohl zu eignen Unternehmungen als zu poſitiven Begünſtigungen Einzelner, z. B. durch Prämien, Privilegien u. ſ. w. oder auch zu allerley einzelnen Geboten und Verboten.

In Rückſicht der körperlichen Bildung des Volks fordert ſchon die Sorge für den Wohlſtand eine Oberaufſicht über den Geſundheitszuſtand des Volkes; aber ſelbſt mit den beſten Sanitätsanſtalten iſt hier noch nicht geholfen, indem die wichtigſten langſam wirkenden Urſachen in den Sitten und Gebräuchen des Volkes liegen, auf welche ſich am ſchwerſten wirken läßt. Z. B. für den jetzigen Zuſtand der Europäer läßt ſich freylich viel zum Vortheil der künftigen Generationen von der durchgängig verbeſſerten erſten Erziehung der Kinder erwarten, allein der Hauptſchaden iſt doch Unzucht und Trunk; der allgemeine übermäßige Gebrauch geiſtiger Getränke und die allgemein verbreitete ekelhafte Lüſternheit, mit welcher auf unnatürliche Weiſe eine beſtändige Befriedigung des Geſchlechtstriebes verlangt wird, indem manche durch krankhaften Reiz auf wenig anderes im Leben zu ſinnen wiſſen, andere nicht aus Luſt, ſondern nur weil ſie es für etwas halten womit man ſich zeigen müſſe, auf dieſe Befriedigung ausgehen, noch andere aber zu andern unnatürlichen Hülfsmitteln ihre Zuflucht nehmen; alle dieſe aber dadurch erhalten, daß ſie ſich vor der Zeit ſchwächen und daß ihre beſten Kräfte verloren gehen, ohne fruchtbar zu ſeyn. Dieſe Uebel haben wir neben der ſteigenden Menge aller Bedürfniſſe, wodurch wider das Geſetz der außereheliche Beyſchlaf in den großen Städten der gewöhnlichere geworden iſt, vorzüglich den geiſtlichen Stiftungen der katholiſchen Kirche zu danken. Es iſt aber nicht zu erwarten, daß durch Abſchaffung dieſer Stiftungen dem Uebel geholfen werde; ſondern das ſchädliche Inſekt ſtirbt lange nachdem es ſein Gift ſchon verloren hat. Wie aber dem Uebel eigentlich vorzubeugen ſey, das iſt ſchwer zu ſagen, es ſcheint auch noch kein Politiker eine richtige, wirkſame Idee in Rückſicht deſſen erſonnen zu haben, indem alles davon abhängt, dem Geſchmacke des Volkes eine andere Richtung zu geben und nicht ſowohl der Jungfrauſchaft des Mädchens als der Mutterſchaft des Weibes ihre gebührende Achtung in der Geſellſchaft wieder zu verſchaffen.

Vermehrung der Bevölkerung iſt in unſern Staaten ein politiſch ſehr wichtiger Zweck, indem dadurch der Staat als Kriegsmaſchine ſehr an Stärke gewinnt. Für die poſitiven Zwecke der Staatsverbindung iſt ſie aber etwas mehr gleichgültiges; es wird beſſer ſeyn, wenn wenigere gut zuſammen leben, als wenn noch ſo viele ſich ſchlecht zuſammen behelfen müſſen.

In Rückſicht der geiſtigen Bildung iſt die ſchwierigſte Aufgabe die Bildung des Volkes zur Sittlichkeit, welche zwar theils durch Erziehung, größtentheils aber durch Religioſität, Gottesdienſt als Kultus verſucht worden iſt. Es möchte aber wohl überhaupt für öffentliche Anſtalten zweckmäßiger ſeyn, wenn man nur auf die Rechtlichkeit des Volkes ausginge und auf die Sittlichkeit, ſo fern es nicht die Erziehung gilt, gar keine Verſuche machte; denn Rechtlichkeit läßt ſich durch äußere Mittel herbeyführen, anſtatt der Sittlichkeit erreicht man aber nur Heucheley und Verheimlichung der Vergehungen, wenn man durch äußere Mittel darauf wirken will.

Gottesdienſt als öffentliche Anſtalt zur Erbauung und zur Belebung der Andacht durch ſchöne oder erhabene Symbole iſt eine Anforderung des gebildeten Geſchmackes an die Geſellſchaft. Die Ausbildung deſſelben muß aber ſo lang mit der Ausbildung der Wiſſenſchaft in Widerſtreit bleiben, bis das Volk ſelbſt einſieht, daß ſeine religiöſen Gebräuche Symbole ſind, welche nur der gute Geſchmack anordnen ſollte, aber nicht unverletzliche Heiligthümer an denen ſich zu vergreifen Verbrechen wäre. Bis dahin muß die öffentliche Andacht immer die ſchädliche Folge behalten, daß ſie der ſcheinbaren Frömmeley oder ſentimentalen Andächteley hin und wieder den Anſtrich der Sittlichkeit gibt; ſo wie auch nothwendig die Prieſterſchaft ſo lang immer eiferſüchtig gegen eine Spekulation bleiben muß, welche den gangbaren Aberglauben zu zerſtören ſucht, indem ſie als geſchütztes Gewerbe fürchten muß, um ihren Verdienſt zu kommen. Andrerſeits kann es denn auch nicht fehlen, daß nicht die Spekulation ſelbſt indeſſen den Rechten des Kultus zu nahe treten wird, indem eben die Spekulation über richtigen Geſchmack die ſchwerſte von allen und diejenige iſt, welche ſich zuletzt ausbilden wird. Kirche, nach der Idee einiger, als ein Inſtitut anzuſehen, wodurch ein öffentliches Geſetz der Tugend geſtiftet wird, wie der Staat es für das Recht ſtiften ſoll, dieß iſt ein Mißgriff und bringt nur hervor, daß einer ſich in Sachen des Gewiſſens auf den andern verläßt, da doch Tugend und

Gewiſſen ſelbſt nur durch das eigne Urtheil eines jeden über ſich beſtehen, und ein ſolches öffentlich geltendes Urtheil über Sittlichkeit alſo nur zur Scheinheiligkeit und Heucheley führen kann. Tugend könnte nur öffentlich werden dadurch, daß der Modegeſchmack des Volkes ſich für ihr Aeußeres entſchiede, aber nicht als Wohlthätigkeit, welche in ſentimentale Empfindeley ausarten müßte, ſondern als Rechtlichkeit, welche ſelbſt um ihren äußern Schein zu beobachten, ſchon Kraft fordert. Aller Kultus und ſomit jede kirchliche Einrichtung, wäre alſo Sache des guten Geſchmackes, ihr Zweck einzig öffentliche Erbauung und Andacht, bis ſie dazu ausgeläutert worden iſt, wird ſie die Zeichen ihres erſten Urſprungs, die Furcht vor dem überſinnlichen und allem geheimnißvollen nicht verlieren, welche in immer noch übrig bleibenden Gauklerſtreichen der Prieſter beſtehen.

In Rückſicht der Bildung für Wiſſenſchaft und Kunſt wird es anfangs freylich auch die Sorge der Regierung ſeyn müſſen, den Produkten der Spekulation und der ſchönen Kunſt auch nur Abſatz zu verſchaffen, ſie wird ſolche ſelbſt bezahlen müſſen. Ihre Hauptangelegenheit muß hier aber ſeyn das Spekuliren ſelbſt als Gewerbe einzuleiten und zu begünſtigen, ein Eigenthumsrecht an Gedanken, Erfindungen, Entdeckungen zu ſichern und einen Verkehr damit möglich zu machen. Aus dieſem Geſichtspunkt müſſen z. B. eigentlich die Gerechtſame der Schriftſteller und die Privilegien beurtheilt werden, welche für Erfindungen u. ſ. w. zu ertheilen ſind. Diejenigen, welche den Regierungen die Unrechtmäßigkeit des Nachdrucks beweiſen wollten, haben es oft hierin verſehen. Alles Eigenthumsrecht kann überhaupt erſt durch die Garantie des poſitiven Geſetzes entſtehen; ſo lange alſo noch kein beſtimmtes Geſetz das Eigenthum an Gedanken beſtimmt, ſo lange kann der Nachdruck auch nicht als widerrechtlich angeſehen werden. Demjenigen, der mit Kant das Recht des Verlegers aus einem Mandat des Verfaſſers ableitet, kann man immer noch einwenden, daß hier durch den Vertrag zweyer andern der dritte nicht verpflichtet wird. Sobald aber dem Autor von Staats wegen ſein Eigenthumsrecht an Gedanken geſichert wird, ſo iſt Nachdruck und Plagiat ein Diebſtahl und muß als ſolcher beſtraft werden.

Wir berufen uns alſo hier auf die nothwendige Fürſorge des Staates für die Bildung des Volkes und darauf, daß er ja die Gelehrten als eignen Stand anerkennt, um zu beweiſen, daß jede Regierung ein ſolches Eigenthumsrecht einführen und jeden bey dem Umſatz ſeiner eignen Gedanken und Erfindungen nicht nur ſchützen, ſondern ſogar begünſtigen ſollte.

Geſchichtlich ſtellt die Bildung eines Volkes den Kampf der Reflexion oder Spekulation mit der rohen Natürlichkeit vor. Sobald ein Volk die erſte Rohheit verläßt, ſo zeigen ſich in allerley Verſuchen der Künſtlichkeit Eingriffe des Verſtandes, welcher darnach ringt der Natur die Leitung der Geſchäfte abzunehmen und ſie der Kunſt in die Hände zu liefern. Hierdurch muß ein langer Zuſtand des Streites und der Inkonſequenz herbeygeführt werden, von dem alle Geſchichte der Menſchen bisher nur verſchiedene Grade zeigt, bis endlich einmal die Regierungen im Stande ſeyn werden, ihre Verwaltung nach einer Ueberſicht des Ganzen zu leiten, wodurch der Sieg des Nachdenkens und der Vernunft über die Natur errungen wäre, indem ſich dann die Bildung der Menſchen mit Konſequenz planmäßig betreiben ließe, und ſomit das Menſchengeſchlecht die Zügel ſeines politiſchen Schickſals dem Ungefähr entriſſen hätte und ſich nun mit freyer Selbſtthätigkeit zu bewegen vermöchte. Dieſer Zuſtand der Veredlung der Menſchheit iſt ein Ideal, deſſen Erreichbarkeit nicht beſtritten werden kann; nur daß ſich freylich nicht planmäßig die Planloſigkeit aufheben läßt, ſondern alles durch einzelne geſchickte Griffe und die hervortretende Kraft einzelner Helden erlangt werden muß.

Fünftes Kapitel.

Was wird mit der Gleichheit in der Vertheilung des Eigenthums von Rechts wegen eigentlich gefordert?

Wir fanden oben als den nothwendigen rechtlichen Zweck der Staatsverwaltung Vertheilung des Eigenthums nach dem Geſetze der perſönlichen Gleichheit. Was iſt nun unter dieſer Gleichheit zu verſtehen?

Um dieſe Frage richtig zu beantworten, müſſen wir auf zweyerley Rückſicht nehmen: erſtlich auf das Verhältniß des Beſitzes zum Genuſſe und dann auf das Verhältniß des Genuſſes zur Arbeit.

Wir ſuchen das Eigenthum und den Beſitz nicht unmittelbar um zu beſitzen, ſondern um mit Genuß zu leben. Leben und genießen iſt es alſo eigentlich, was wir durch das Eigenthum ſuchen, d. h. unſre Bedürfniſſe zu befriedigen. Die verlangte Gleichheit wird alſo erſtlich nicht eine Gleichheit des Beſitzſtandes ſeyn, ſondern eine Gleichheit des Genuſſes, die Größe, nach welcher ſie beſtimmt wird, iſt der Grad, in dem ein jeder ſeine Bedürfniſſe befriedigen kann.

Dabey kommt es nun gar nicht darauf an, wie viel oder wenig, oder welche Bedürfniſſe jeder einzelne hat, oder worin er nach ſeinem Geſchmacke ſeinen Genuß ſucht, ſondern wir können einzig nach der Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande meſſen, welche das Reſultat davon iſt, in welchem Grade die Bedürfniſſe befriedigt werden, welche er gerade hat. Ferner es iſt ein Widerſpruch darin, jemand zwingen zu wollen, in dieſem oder dem die Freude ſeines Lebens zu ſuchen, in dieß oder das ſeinen Genuß zu ſetzen, dieß oder das als ſein Bedürfniß anzuſehen. Hier muß die Wahl einem jeden für ſich überlaſſen bleiben. Es wird alſo das erſte politiſche Regulativ für die Vertheilung des Eigenthums: *die größtmögliche Gleichheit des Genuſſes und der Befriedigung der Bedürfniſſe zu bewirken und die größtmögliche Freyheit herzuſtellen für jeden in der Art, wie er leben und genießen will.*

Der wichtigſte Fall der Anwendung geht hier auf den Unterſchied von *Ruhe* und *Geſchäftigkeit* in dem Leben des Einzelnen. Das Hauptbeſtreben der arbeitenden Klaſſe in unſern Staaten geht darauf aus, ihr ruhiges Durchkommen zu haben, und damit wird das allgemeine Ziel der meiſten ausgeſprochen: ohne Sorge für die Zukunft leben zu können, d. h. leben zu können ohne denken zu müſſen, ſich auf mechaniſches Arbeiten zu beſchränken; denn freyes Nachdenken als Arbeit iſt den meiſten die ſchwerſte Laſt. Dieſe Ruhe im Leben im Gegenſatz mit einer ſtets frey bleibenden Geſchäftigkeit iſt die Wahl der meiſten, und dieſe macht den Hauptunterſchied in der Art zu genießen. Wer nach Ruhe ſtrebt, bleibt bey den einmal gewohnten Bedürfniſſen und ſucht keine neuen, hat alſo verhältnißmäßig die wenigeren; hingegen der Geſchäftige trachtet nach beſtändigen Erweiterungen und ſtrebt immer höher.

Wem der Staat die Ruhe ſichert, mit dem kann er ſich alſo hier leicht abfinden; weſſen Geſchäftigkeit aber mit dem Willen des Staats und in ſeinem Intereſſe ihn in ſteter Unruhe erhält, der wird mehr Befriedigung fordern können, indem er immer an der Ruhe und an der Sicherheit verliert. Daher iſt es hier mit niemand leichter die Rechnung abzuſchließen, als mit dem Bauernſtande, denn dieſer wählt die Ruhe, und dieſe iſt ihm ſo leicht zu ſichern, daß er meiſtentheils vor dem üppigſten Regenten im Genuſſe den Vortheil haben wird. Aber eben dieſes Verhältniß der Ruhe und der Geſchäftigkeit führt uns auf das andere der Ruhe und der Arbeit, und ſomit auf das der Arbeit und des Genuſſes.

Faſt jeder gebildetere Staat muß ſich die Mittel für ſeine Bedürfniſſe erſt ſelbſt verſchaffen durch Arbeit, erhält ſie nicht unmittelbar von der Natur. Sein Geſchäft bey der Vertheilung des Eigenthums iſt alſo nicht bloß die Befriedigung der Bedürfniſſe zu vertheilen, ſondern zugleich eine Vertheilung der Geſchäfte, eine Vertheilung der Arbeit zu beſorgen. Genuß und Arbeit ſtehen alſo hier in einem Wechſelverhältniß, der Staat verlangt von jedem Einzelnen Arbeit, der Einzelne verlangt Genuß; hier wird daher die vorzüglichſte Anwendung des Geſetzes der Gleichheit auf ein Gleichgewicht zwiſchen Arbeit und Genuß gehen. Die Befriedigung der Bedürfniſſe ſoll als Belohnung der Arbeit folgen. Je mehr alſo jemand die Ruhe oder eine werthloſe Geſchäftigkeit ſucht, deſto genügſamer muß er ſeyn, deſto weniger Genuß ſoll ihm zufließen. Das Hauptgeſetz aber, welches hieraus reſultirt, iſt: ein jeder ſoll die Früchte ſeiner Arbeit ſelbſt genießen.

Dieſes wird eins der wichtigſten Geſetze für die politiſche Organiſation des Staates ſeyn. Das Geſetz der Freyheit und Gleichheit des Genuſſes dient mehr, um eine richtige Beurtheilung des Ganzen zu leiten; aber dieſes Geſetz, daß niemand gezwungen ſeyn ſoll für den Beutel des andern zu arbeiten, iſt ein Princip für viele poſitive Einrichtungen.

Das einfachſte Princip des Nationalreichthums iſt Arbeit und Sparſamkeit, und die einfachſte Art dieß zu erreichen iſt, wenn dieſer Reichthum in den Händen einiger wenigen Reichen iſt, die damit ſpekuliren; dagegen die ganze Maſſe des Volkes mit ſchwerer Arbeit nur ſoviel erhalten kann, um gerade nicht zu verhungern. So kommt am meiſten ein und wird am wenigſten verzehrt. Bey dieſer glücklichen Organiſation unſrer meiſten Manufakturſtädte hebt ſich der Reichthum alle Tage mehr, die Landeskaſſen füllen ſich, und unter dem Schutze der allgemeinen Hungerleiderey weigert ſich der Arbeiter weniger Soldat zu werden, iſt mit ſchlechterer Koſt und geringerem Solde zufrieden, und ſieht mit Freundlichkeit dem Tode in die Augen, der ihn aller dieſer Mühſeligkeit entheben ſoll. Ja was das beſte iſt, kein Mitglied einer ſolchen Geſellſchaft merkt eben viel von einem Uebelſtande derſelben, denn die Reichen ſind mit ihrer Lage zufrieden und die Armen haben, wenn ihnen das Verhungern nur immer nahe genug bleibt, nicht Zeit, ſich mit unnützem Nachdenken zu beſchäftigen. (In Ländern, wo es den niedrigſten Ständen grundſchlecht geht, machen ſie ein ruhiges, zahmes Volk; ſobald ſie aber anfangen in Wohlſtand zu kommen, dann zeigen ſie ſich unruhig und fangen überall an mitzuſprechen.) Dieß ſind die Vortheile der Verfaſſung, bey der man, ſo lange es geht, am ſicherſten immer reicher wird; für den unparteyiſchen dritten gewährt ſie aber einen ekelhaften Anblick des Unrechtes und der Unterdrückung, indem der arme Arbeiter alle Mühe hat, deren Früchte der Reiche genießt. Häufig aber iſt es eine ſchwere Aufgabe dieſes Gleichgewicht der Arbeit und des Genuſſes herbey zu führen und zu erhalten. Eine glückliche Handelskombination erfüllt ſchnell einen ganzen Landſtrich mit Manufakturiſten oder Fabrikanten; aber die erſten vorübergehenden Stockungen treiben ſogleich den Arbeitslohn weit unter den Werth herab, und häufen das Geld in den Kaſſen der Unternehmer; wird aber gar die Spekulation ſchnell ganz vernichtet, ſo ziehen die Unternehmer ihr Geld heraus und überlaſſen die Arbeiter dem guten Glück und dem Hunger, oder, wenn ſie nicht vorſichtig ſind, gehen mit ihnen zu Grunde. Hier iſt alſo durchaus eine genaue Aufſicht der Regierung nothwendig, um ein betriebſames Volk nicht plötzlich zu Bettlern werden zu laſſen. Die Unternehmer ſollten ihren Arbeitern wohl meiſt mehr verpflichtet werden, als es geſchieht, und eine Regierung ſollte es nicht leicht geſtatten, daß ihre Unterthanen für fremde Unternehmer arbeiteten. Ueberhaupt ſind bey uns die Reichen, nach dem Sprichwort: Geld macht Geld, meiſtentheils viel zu ſehr begünſtigt.

Es wird alſo hier dem Princip der Betriebſamkeit und Sparſamkeit noch ein anderes von Rechtswegen an die Seite geſetzt, daß die Regierung das Eigenthumsrecht eines jeden an ſeine Arbeit nicht nur geſtatten, ſondern ſchützen ſoll, daß es einem jeden möglich gemacht wird ſeine Arbeit gegen ſeine Bedürfniſſe umzuſetzen.

Wornach aber ſoll hier der Werth einer Arbeit gegen eine andere, davon ganz verſchiedene, gemeſſen werden? z. B. Holzſpalten, Nähen und Denken. Dieß iſt durchaus dem freyen Verkehr überlaſſen, in welchen der Staat weniger durch Gebote und Verbote, z. B. Beſtimmung eines Maximums als durch Begünſtigungen, z. B. Verkauf aus Magazinen, Belohnungen, Anſtellung von Lehrern, eingreiffen ſollte, indem er im erſten Falle gewaltſam und gegen die natürlichen Verhältniſſe verfährt, die ſich vorfinden, im andern Falle aber dieſe Verhältniſſe ſelbſt zu ändern verſucht.

Bey einem Volke von ſteigender Bildung werden ſich vorzügliche Kunſtfertigkeiten und Nachdenken am beſten bezahlen; bloß mechaniſche Arbeiten, die nur Stärke fordern, hingegen im Werthe fallen, weil jedermann dieſe machen kann. Bey einem höheren Grade von Bildung aber werden die bloß mechaniſchen Arbeiten wieder im Preiſe ſteigen, weil niemand ſich damit abgeben mag.

Sechſtes Kapitel.

Die wirkliche Vertheilung des Eigenthums.

Wir haben gefunden, daß Sicherheit, Wohlſtand, Bildung und ein richtiges Wechſelverhältniß zwiſchen Arbeit und Genuß die Regulative für die Staatsverwaltung beſtimmen, welche ſie in Rückſicht der Vertheilung des Eigenthums in Obacht zu nehmen hat. Für die wirkliche Anwendung hängt aber hier ſehr vieles von den Sitten und Gebräuchen, von dem Geſchmacke und den äußern Verhältniſſen jedes Volkes ab.

Wir betrachten in Rückſicht deſſen nur die allgemeinſten natürlichen Verhältniſſe der menſchlichen Geſellſchaft. Dabey werden wir den Gebräuchen eines Volkes wenig Vorſchriften zu geben haben, indem es darin ganz ſeinem individuellen Geſchmacke überlaſſen iſt, aber derjenigen Staatsverfaſſung den Vorzug einräumen müſſen, welche die größte Freyheit der Wahl in Rückſicht auf Sitten und Gebräuche zuläßt, und dabey doch die Gleichheit der Einzelnen am beſten bedenkt.

Man mache es uns aber nicht zum Vorwurfe, wenn wir in dieſer ganzen Abhandlung den Regierungen wenig bedeutende Rathſchläge geben, ſondern ſtatt deſſen nur Ideen aufſtellen, denen ſie nachkommen ſollen, ohne daß angegeben wird, wie dieß zu machen ſey. Wir wollen hier nur die Spekulatin über Staatskunſt leiten, aber nicht Staatskunſt ſelbſt lehren, welches erſt nach Erreichung dieſer unſrer Abſicht möglich wird. Ueberhaupt laſſen ſich aber der Staatsverwaltung wenige allgemeine Regeln vorſchreiben, ſondern es hängt das meiſte von den Beſtimmungen einzelner Fälle ab. (Freyheit des Verkehrs iſt z. B. für ein ſchon betriebſames Volk die beſte Maßregel, aber überall wo Betriebſamkeit fehlt und äußere Konkurrenz da iſt, der beſte Weg zur Erſchlaffung.) Wollte man aber einer Regierung verrechnen, was gewöhnlich oder in den meiſten Fällen das rathſamſte ſey: ſo würde man ihr damit einen ſchlechten Dienſt erweiſen, denn ſie ſoll nie das thun, was ſo im allgemeinen meiſtentheils zuträglich ſeyn wird, ſondern gerade das, was für dieſen einzelnen Fall das zuträglichſte iſt.

1) Vertheilung des Beſitzes überhaupt.

Seitdem man die Bemerkung einmal gemacht hatte, daß Eigenthum oder ausſchließlicher Privatbeſitz in Rückſicht des rechtlichen überhaupt nur etwas zufälliges ſey, haben ſich auch mehrere vorgeſtellt, das Ideal einer Staatsverfaſſung fordre überhaupt Aufhebung alles Privateigenthums und Privatrechts überhaupt und führe ſtatt deſſen einen durchgängigen Geſammtbeſitz ein. Man hat in Afrika auch wirklich Verſuche mit dieſer Verfaſſung gemacht und ſie recht gut gefunden, aber an andern Orten würde man ſich derſelben eben nicht zu erfreuen haben. Sobald es der Fall iſt, daß wie in jedem gebildetern Staate viel gearbeitet werden muß, um die Bedürfniſſe des Volkes zu befriedigen, ſo muß dieſe Arbeit vertheilt werden. Sollte dieß aber durch eine Zutheilung der Geſchäfte von Seiten der Regierung geſchehen, ſo könnte wohl Gleichheit erreicht werden, aber dieſe müßte, wie in Fichtes philoſophiſchem Staate, zum unausſtehlichſten Drucke ausarten, weil jedem Einzelnen alle Freyheit der eignen Bewegung genommen werden müßte. Es müſſen alſo Privatgeſchäfte und ſomit auch Privatbeſitz ſtatt finden; die Gemeinſchaft der Güter iſt ſelbſt als Idee ein Mißverſtand und würde auf jeden Fall zu einem unerträglichen Despotismus führen durch Lähmung aller Freyheit in der Wahl des Geſchäftes und der Lebensart der Einzelnen.

Soll alſo die möglichſte Freyheit mit der möglichſten Gleichheit im Leben vereinigt werden, ſo wird es Privatgeſchäfte und Privatbeſitz geben müſſen; gibt es aber dieſe, ſo wird es ſchon deswegen auch Reichthum und Armuth geben, weil der eine Ruhe, der andere Arbeit wählen wird.

2) Eintritt und Austritt aus der Staatsgeſellſchaft.

a. Familie.

Eine urſprüngliche Vertheilung des Eigenthums in der menſchlichen Geſellſchaft iſt ganz willkührlich in

Rückſicht der Art, wie einem jeden das Seine beſtimmt wird. Allein die Ausführbarkeit eines ſolchen Austheilungsplanes wird weitläuftige Unterſuchungen veranlaſſen können. Die Idee des Eigenthums iſt ein intellectueller Begriff, der nicht ſogleich ohne Schwierigkeit in die Verhältniſſe der Erfahrung eingeführt wird.

Die menſchliche Geſellſchaft beſteht in einer beſtimmten Zeit aus einzelnen Perſonen in Rückſicht deren die Vertheilung vorgenommen werden ſollte. Allein im Verfluß der Zeit läßt der Tod immer die vorhergehenden Perſonen abtreten und die Geburt führt neue an ihre Stelle. Die Einheiten, aus welchen die menſchliche Geſellſchaft als dauernd in der Zeit zuſammengeſetzt gedacht werden kann, wären alſo Familien. Der einzelne kommt und geht nicht nur ſchnell vorüber, ſondern er führt auch wieder neue Glieder in die Geſellſchaft ein; die Familie bleibt und erhält ſich ſelbſt, oder wenn ſie ausſtirbt, ſo tritt ſie damit zugleich ganz ab, ohne nothwendigen weitern Einfluß auf die Geſellſchaft.

Wenn nun alſo die Frage entſteht: wie das Eigenthum in der menſchlichen Geſellſchaft vertheilt gedacht werden ſolle, ſo könnte es anfangs die ſchicklichſte Eintheilung ſcheinen, es familienweiſe zu vergeben, denn ſo wäre ein bleibendes Verhältniß da und jeder Einzelne tritt doch nur durch ſeine Eltern in die phyſiſche Geſellſchaft ein. Allein dieß phyſiſche Verhältniß kann doch für kein urſprüngliches Rechtsverhältniß gelten und der Einzelne wird doch theilweiſe Rechtsanſprüche ohne alle Rückſicht auf ſeine Familie machen. Ferner die verſchiedenen Glieder derſelben Familie harmoniren eben nicht immer ſo, daß ſie vor dem Geſetze nur eine Perſon ausmachen könnten, vielmehr muß der Richter oft genug zwiſchen ſie treten.

Es wird alſo doch eine jede wirkliche Vertheilung des Eigenthums theilweiſe auf die Familie und theilweiſe auf die einzelne Perſon Rückſicht nehmen müſſen.

b. Die Beerbung.

In Anſehung des Beſitzes der einzelnen Perſon wird, wenn ich etwas *mein* nenne, mein Eigenthum unbeſtimmt einen intelligibeln Beſitz der Sache andeuten: Aber in Rückſicht dieſes intelligibeln Beſitzes wird doch niemand in der Geſellſchaft mein Eigenthum als ganz unbeſchränkt anerkennen. Denn wenn ich z. B. auf meinen Todesfall ausmachen wollte, auf ewige Zeiten ſolle von meinen liegenden Gründen und allem Meinigen überhaupt kein Menſch mehr Gebrauch machen, ſo wird ſich eben niemand rechtlich verpflichtet achten wollen, dieſes als ihm geboten anzuerkennen. Allein gegentheils mit einer Beſchränkung meines Eigenthumsrechtes nur auf die Zeit meines Lebens würden wir der Idee nach noch weniger auslangen. Daraus könnte gar kein feſtes Eigenthumsrecht entſtehen. Denn alsdann würde jeder Veräußerungsvertrag, in dem ich doch nur mein Recht auf einen andern übertrage, in einer ſolchen Verfaſſung gehindert werden. Niemand wäre nach meinem Tode mehr verpflichtet, das Eigenthumsrecht des neuen Beſitzers unbedingt anzuerkennen.

Wenn daher das Geſetz mein Eigenthumsrecht auch auf mancherley Weiſe beſchränkt, ſo wird es daſſelbe doch nicht innerhalb der Schranken meines Lebens einſchließen wollen.

Die Möglichkeit, daß jemand (ein Teſtament machen, oder) auf ſeinen Sterbefall über das Seine rechtskräftig disponiren könne, liegt unmittelbar im

Begriffe des intelligibeln Beſitzes; ob und wiefern es aber wirklich in dieſem oder jenem Staate ein Recht der Beerbung gibt, das hängt von willkührlichen poſitiven Beſtimmungen ab. Indeſſen wird die Gültigkeit der Teſtamente (abgeſehen von dem römiſchen Begriffe des heres) in Rückſicht des perſönlichen Eigenthums durch das öffentliche Geſetz nicht leicht aufgehoben werden können, weil das Teſtament doch nur eine beſondere Art einer angetragenen Schenkung iſt und das Geſetz gegen die donatio mortis cauſæ ſich doch leicht durch eine bedingte donatio inter vivos eludiren laſſen würde. Alle Schenkungen aber unbedingt aufheben wird kein Geſetzgeber wollen.

c. Das Recht der Kinder; Eingeborne und Fremde.

Der dem Teſtiren entgegengeſetzte Fall iſt das Recht der Kinder bey ihrem Eintritt in die menſchliche Geſellſchaft. Hier tritt der einzige Fall ein, wo ein phyſiſches Verhältniß unmittelbar zum Rechtsverhältniß wird. Denn, wie Kant ſagt, das Verhältniß der Eltern zu den Kindern kann nur ſo angeſehen werden, daß die Eltern eine Perſon willkührlich und eigenmächtig in die Geſellſchaft eingeführt haben, wofür auf ihnen unmittelbar die Verbindlichkeit haftet die Kinder, ſo viel in ihren Kräften ſteht, mit ihrem Zuſtande zufrieden zu machen. Sie dürfen ihr Kind nicht wie ihr Eigenthum, zerſtören oder auch nur dem Zufalle überlaſſen, weil ſie in demſelben eine freye Perſon in die Welt einführten, deren Zuſtand ihnen nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig ſeyn kann. Die Idee des Rechtsgeſetzes tritt alſo ſogleich zwiſchen die Eltern und ihre Kinder und legt den Eltern in Rückſicht derſelben nur Rechtspflichten auf, gibt den Kindern dagegen nur Rechte; alle kindlichen Pflichten aber bleiben der Idee nach bloße Tugendpflichten.

Dieß iſt das unmittelbare und nothwendige Rechtsverhältniß zwiſchen den Eltern und Kindern von deſſen Verbindlichkeit die Eltern nur dadurch befreyt werden können, wenn der Staat oder ein anderer ſie anſtatt ihrer übernimmt. Wo dieß letztere nicht der Fall iſt, da ſoll das poſitive Geſetz bedingungsweiſe das Eigenthum der Eltern immer auch zum Eigenthume der Kinder machen; da ſoll das Geſetz dem Kinde einen Pflichttheil aus dem Vermögen der Eltern zuſichern, von dem die Eltern nicht enterben dürfen; da ſoll das Geſetz die Kinder auch ſichern, daß ihnen während ihres Lebens nicht die nöthige Hülfe der Eltern entzogen werde.

Ein Kind iſt nach der Idee des Rechtsgeſetzes kraft ſeiner bloßen Geburt im Volke ein nothwendiges Mitglied des Staates (Theil 1. Abſch. 3. Geſetz 3.). Es kommt ihm alſo ein natürliches Indigenatsrecht zu, wodurch ihm die Forderung an die Regierung zuſteht bey der Vertheilung des Eigenthums zu gleichen Theilen mit jedem andern im Volke bedacht zu werden. Deswegen iſt jeder Eingeborne im Volke Staatsbürger und es kommt ihm als ſolchem ein poſitives Recht der Civität zu; dagegen iſt jeder Eingeborne eines andern Staates ein Fremder, gegen den die Regierung nur negative Rechtsverbindlichkeiten der Achtung hat; in andere Verhältniſſe kann ſie gegen ihn nur durch Vertrag treten, der ihm denn endlich auch die Civität zuſichern kann.

d. Die Ehe.

Es wird nach dem Vorhergehenden jede poſitive Geſetzgebung, ſobald ſie Familien in der bürgerlichen Verfaſſung beſtehen läßt, auch ein Geſetz der Vertheilung des Eigenthums zu Grunde legen müſſen, wodurch das Eigenthum theils als Familien-, theils als perſönliches Eigenthum angeſehen wird.

Daß aber ſelbſt dieſes ganz allgemeine Reſultat doch nur eine willkührliche und keine nothwendige Geſetzgebung in Rückſicht der Vertheilung des Eigenthums begründe, erhellt daraus, daß in der bürgerlichen Verfaſſung die oberſte Bedingung deſſelben, das Familienverhältniß überhaupt aufgehoben gedacht werden kann. In Daham werden die Kinder den Eltern aus dem Hauſe genommen und von Staats wegen erzogen; in der Platoniſchen Republik ſowohl als auf der Oſterinſel gibt es keine Ehe und ebenfalls der Staat ſorgt für die Erziehung der Kinder. Die Wahl der Einrichtungen iſt hier rechtlich durchaus frey, ſie hängt vom Geſchmacke des Volkes und politiſchen Rückſichten ab, und wird wirklich durch die Geſetze über die Ehe und alles dahin einſchlagende. Ueber dieſe läßt ſich ſehr viel ſagen, indem ein großer Theil der körperlichen und geiſtigen Bildung des Volkes davon abhängt.

Die Idee, nach welcher die Geſetzgebung ſich hier richten muß, iſt die körperliche und geiſtige Bildung des Volkes möglichſt zu begünſtigen; übrigens aber den Einzelnen die möglichſte Freyheit zu laſſen in der Art, wie ſie hier ſelbſt ihre Lebensweiſe wählen wollen.

Wollte ſich hier unſre Geſetzgebung mit der wirklichen Denkungsart des Volkes ausgleichen, ſo wäre die allgemeine Meinung für die Freyheit der Einrichtungen ſehr vortheilhaft. Denn das ausnehmend ſtarke Gefühl für Sittſamkeit und Ehrbarkeit, welches wir zuweilen noch in großen Geſellſchaften heucheln, räumt in vertrauteren Zirkeln faſt überall dem geraden Gegentheil den Platz, und wird unter vier Augen wenig mehr gekannt; überhaupt iſt bey uns an die Stelle von Sitten und Gebräuchen, welche durch lange Gewohnheit ehrwürdig geworden wären, durchgängig eine beſtändig wechſelnde launichte Mode getreten, ſo daß unſre Sitten und Gebräuche eigentlich darin beſtehen, täglich andere zu haben; wogegen ſich auch weiter nichts ſagen läßt, als daß wir bis jetzt noch dieſem Wechſel weder Schönheit noch Würde haben geben können.

Je mehr aber dadurch die Freyheit in der Wahl der Lebensweiſe begünſtigt wird, deſto nachtheiliger ſind eben dieſe Verhältniſſe für körperliche und geiſtige Bildung. Ausſchweifung, Vernichtung der Liebe und die, wenn gleich nicht immer ſcheinbare, doch wirklich vorhandene gegenſeitige Verachtung, welche in gemeinen ſtädtiſchen Verhältniſſen allgemein zwiſchen Männern und Weibern ſtatt findet, verbreiten Gedankenloſigkeit, vernichten ſchönen Geſchmack und geſundes Gefühl und wirken ſehr nachtheilig auf die körperliche Bildung der folgenden Generationen.

Es kann hier nicht unſre Abſicht ſeyn, dieſen Gegenſtand wirklich zu beurtheilen, indem er ganz politiſch iſt; wir müſſen nur noch bemerken, daß es gar kein Recht gibt oder geben kann, welches Monogamie oder Polygamie, Ehe oder Ehe- und Familienloſigkeit zum Geſetze machte. Es hängt hier alles von poſitiven Geſetzen ab; Familie iſt ein zufälliges Verhältniß durch Sitte und Gebrauch; Ehe aber beruht auf einem zufälligen Vertrage, der, wenn er ehrlich gemeint für ein freundſchaftliches Zuſammenleben auf Zeit

Lebens zwiſchen noch jungen Leuten abgeſchloſſen wird, eine große Unvorſichtigkeit iſt.

3) Die Armuth.

Mit dem Privatbeſitz und beſonders mit Familienverhältniſſen wird unvermeidlich auch ein Unterſchied von Armen und Reichen herbeygeführt werden. Die Regierung iſt aber von Rechtswegen verpflichtet, einem jeden den ebenmäßigen Genuß und die gleiche Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe mit allen andern zuzutheilen.

Wenn alſo eine Regierung nicht einen Theil ihrer Unterthanen durch bloße Gewalt und widerrechtlich unter ihre Geſetze zwingen will, ſo muß ſie für einen *niedrigſten Grad des Wohlſtandes* ſorgen, unter den keiner ihrer Unterthanen ohne ſeine eigne Schuld ſinken kann; *Armenanſtalten*, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen, um einem jeden Verdienſt durch Arbeit zu ſichern und denjenigen zu helfen, welche nicht arbeiten können und doch auch nicht beſitzen, ſind alſo nicht nur politiſch rathſam, ſondern von Rechtswegen gefordert. Denn niemand kann verbunden ſeyn, das Eigenthum eines andern zu reſpektiren, wenn ihm bey der allgemeinen Vertheilung deſſelben nicht auch ſein Theil zukommt, wenn er bey dem Ueberfluſſe anderer in hülfloſem Mangel gelaſſen wird. Vergriffe ein ſolcher ſich an fremdem Gute, ſo wäre eine Beſtrafung dieſer That nur rechtloſe Gewaltthätigkeit.

Siebentes Kapitel.

Die Vertheilung der Geſchäfte.

Einer der wichtigſten Antriebe zur Geſelligkeit der Menſchen im Großen iſt es, daß ſie durch Vertheilung der verſchiedenen Arten von Geſchäften ihre Bedürfniſſe leichter befriedigen, als wenn jeder für ſich ſorgen ſollte. Durch dieſe Vertheilung der Geſchäfte wird die Verſchiedenheit der Stände nothwendig.

Die Geſchäfte theilen ſich in ſolche, welche in Nachdenken oder Spekulation beſtehen, wozu Verſtand erfordert wird; in ſolche, welche in Ausübung von Kunſtfertigkeiten beſtehen, wozu geübte Geſchicklichkeit erfordert wird, und in ſolche, welche nur ſchlechthin in Arbeit beſtehen, wozu Kraft erfordert wird. Mit dieſem Unterſchied verbindet ſich ein anderer, daß einige von den arbeitenden ſich mit der Gewinnung roher Produkte beſchäftigen; andere aber dieſe weiter verarbeiten. Durch dieſes zuſammen entwickeln ſich die Hauptunterſchiede der Stände.

Erſtlich der Stand derjenigen, welche ſich mit Gewinnung der rohen Produkte beſchäftigen, die Landleute, der Bauernſtand; zweytens der Stand derjenigen, welche, ohne ſelbſt ſpekuliren zu wollen, dieſe Produkte mit Aufwand von Kraft oder Geſchicklichkeit bearbeiten, die Handarbeiter; drittens ein Stand, deſſen Arbeit Geſchicklichkeit und Spekulation vereinigt, die Künſtler. Neben dieſen ſtånden überhaupt die Stände, welche nur mit dem Verſtande arbeiten. Dieſe werden dann ſeyn: die Regierenden, die Gelehrten und die Kaufleute. Der Soldatenſtand wird mit zum Stande der Regierenden zu rechnen ſeyn, aber nur in Rückſicht der Anführer gezählt werden, denn an dem gemeinen Dienſte ſollte in einem wohleingerichteten Staate wohl jeder Jüngling auf einige Zeit und im Falle der Noth Theil nehmen. Zu allen dieſen Ständen muß man endlich noch den der Kapitaliſten hinzurechnen, welche ohne alles Geſchäft nur vom Beſitze leben. Weil aber in einem wohleingerichteten Staate aller Reichthum nur durch Arbeit erworben werden kann, ſo werden dieſe immer als ein Reſiduum früherer Thätigkeit anzuſehen ſeyn.

Erbliche Trennung der Stände von einander kann nicht als politiſch vortheilhaft angeſehen werden, indem ſie den freyen Verkehr im Volke hemmt und der körperlichen Bildung allmählich nachtheilig werden wird, weil Kraft und Geiſt ſich dann nicht gehörig verbinden können.

Um nun unter dieſen verſchiedenen Ständen die rechtliche Gleichheit in der Vertheilung des Eigenthums zu erhalten, geben ſich vorzüglich zwey ſchwere Aufgaben an den Staat. Erſtlich der Stand der Gelehrten fordert zu ſeiner Subſiſtenzbaſis ein ſchwieriges Eigenthumsrecht und einen prekären Verkehr, nämlich den der Gedanken. Er wird alſo lange Zeit eigne, poſitive Begünſtigungen von Seiten des Staates nöthig haben.

Der ſchwerſte Fall aber betrifft das Verhältniß der Handarbeiter und der ſpekulirenden Kaufleute. Jene wählen ruhige Arbeitſamkeit, ohne die Ungewißheit der Spekulation beym Austauſch ihrer Waaren übernehmen zu wollen. Dieſe wird ihnen von den Kaufleuten abgenommen. Sie verkaufen alſo eigentlich ihre Mühe und Arbeit an den Kaufmann, welcher die weitere Austauſchung übernimmt. Sie werden aber dadurch von dem Kaufmanne abhängig, welcher ihnen leicht einen andern Werth ihrer Arbeit machen kann, als der iſt, den ſie wirklich beym unmittelbaren Umſatz gegen andere Arbeit haben. Wollen ſie ſich aber von dem Kaufmanne los machen, ſo fällt ihnen die Unſicherheit beym Austauſch, die Ungewißheit bleibender Kunden ſelbſt zur Laſt, und ihre Lage kann noch bedenklicher werden. Dieſe Verhältniſſe fordern daher eine bleibende Aufmerkſamkeit der Regierung.

Man hat deshalb neuerdings gefragt, ob es nicht beſſer ſey, die Arbeiter mehr, wie bey den Alten, als Geſinde im Hauſe des Kaufherrn zu halten, welcher die Befriedigung ihrer Bedürfniſſe unmittelbarer mit übernimmt, als daß ſie nach ſpäterer Sitte bey ihrer freyeren Unabhängigkeit Gefahr der Armuth und des Mangels laufen. Hierauf wird ſich ſchwerlich im allgemeinen antworten laſſen; man darf aber ja nicht, wiewohl durch Mißverſtand geſchehen iſt, dieſe Geſindeſchaft mit Sklaverey verwechſeln. Sklaven ſind käufliches Geſinde. Geſinde aber ſoll man nicht durch Kauf von einem andern, ſondern nur durch freyen perſönlichen Vertrag erwerben können: denn dadurch, daß ein Menſch, ohne ſein Verſchulden, wie eine Sache Eigenthum eines andern werden könnte, würde ſeine Gleichheit mit dem Herren wider die erſte Forderung des Rechtes gänzlich vernichtet.

Achtes Kapitel.

Das Staatsvermögen.

Zur Beſtreitung der Bedürfniſſe des Staates ſelbſt muß der geſammte Beſitzſtand der Staatsbürger zur Diſpoſition ſeyn; es fragt ſich aber, nach welchem Verhältniß dieſe Staatsausgaben von dem Geſammtbeſitze der Unterthanen erhoben werden ſollen.

Da wir den Privatbeſitz doch nur gemäß der Idee einer Vertheilung des Eigenthums von Staatswegen als Privateigenthum denken, ſo wäre es das einfachſte den Theil des Beſitzſtandes, welcher für das allgemeine Bedürfniß erforderlich iſt, nicht erſt zu vertheilen, ſondern ihn unmittelbar als Staatsvermögen beſtehen zu laſſen. In der Form ausſtehender Kapitalien wäre dieß freylich nicht möglich, weil das Geld immer im Werthe fällt, und als Domainen wäre es für jetzt nicht rathſam, weil ihre Verwaltung nicht vor Betrug geſichert werden kann; vielleicht aber könnte es neben den beſtehenden Regalien in bedingten Rechten an Grund und Boden und in Kapitalien beſtehen, welche durch öffentliche Leihebanken in beſtändigem Umſatz erhalten würden.

Beſitzt der Staat aber als ſolcher nicht genug, ſo muß er das übrige durch Steuern vom Volke erheben. Dieſe können eines Theils als Bezahlungen von Schutz und Begünſtigungen z. B. als Stempelgebühren, Bezahlung von Konceſſionen, Abgaben von Erbſchaften oder vom Luxus der Reichen u. ſ. w. erhoben werden, oder ſie müſſen als eigentliche Steuern, Vermögensſteuern ſeyn, wodurch mittelbar oder unmittelbar jeder nach Verhältniß ſeines Beſitzſtandes beyträgt. Aber hier iſt es eine ſchwere Aufgabe, dieſe ſo einzurichten, daß dadurch nicht Volk und Regierung von einigen übervortheilt wird. Beſſer wäre es ſie vermeiden zu können, oder ſie nach und nach vermeidlich zu machen. Irgend eine Abgabe, welche in die Verhältniſſe von Kauf und Verkauf eingreift, kann nicht zur Vermögensſteuer benutzt werden, denn ſie trifft nicht einen, ſondern ſie verändert die Preiſe überhaupt. Soll eine Abgabe zur Vermögensſteuer dienen, ſo muß ſie ganz perſönlich ſeyn, auf perſönliche Konſumtion oder auf die jährliche Einnahme von ausſtehenden Kapitalien, von Penſionen und andern Dingen, die nicht wieder auf den Verkehr einwirken, gelegt werden; auf dieſe Weiſe würde es aber wohl nicht leicht möglich werden, eine gerechte Vertheilung zu berechnen (die unbilligſte aller Auflagen iſt die auf die gemeinſte Konſumtion z. B. von den gewöhnlichſten Feldfrüchten, indem hier der Arme faſt noch mehr als der Reiche zahlen muß); es werden daher wohl alle noch ſo künſtlichen Repartitionen einer Vermögensſteuer mißrathen. Alle in den Verkehr einſchlagenden Auflagen hemmen dieſen zwar in größerm oder geringerm Grade; bey ihnen iſt aber nur die erſte Einführung ein Gewaltſtreich der Regierung, mit der Zeit wird dadurch hingegen ein Eigenthumsrecht des Staates begründet, welches in der That für keinen einzelnen eine Abgabe iſt.

Es wird alſo bey aller Beſteurung in Rückſicht des Rechtes vorzüglich dahin zu ſehen ſeyn, die Einkünfte des Staates in Revenüen eines in Umlauf begriffenen Staatsvermögens zu verwandeln und nicht als Abgaben von den Einzelnen einzutreiben.

Zweyte Abtheilung.

Die bürgerliche Geſetzgebung.

Erſtes Kapitel.

Das Gericht.

§. 1. Die Kritik der poſitiven Geſetzgebung eines einzelnen Staates iſt Kritik der Staatsverwaltung oder Kritik der Jurisdiktion; das erſte nach dem zweyten, das andere nach dem vierten und fünften Geſetze der allgemeinen Geſetzgebung. Die Kritik der Jurisdiktion geht dann wieder entweder auf die bürgerliche oder auf die peinliche Geſetzgebung.

§. 2. Dieſe beyden Geſetzgebungen fordern erſtlich, daß im Staate ein poſitives Geſetz wirklich gegeben werde und dann, daß einzelne Fälle gemäß dieſem Geſetze entſchieden werden. Derjenige nun, welcher im Staate das poſitive Geſetz gibt, iſt der Geſetzgeber, derjenige hingegen, welcher ihm gemäß einzelne Fälle beurtheilt, iſt das Gericht oder der Richter.

§. 3. Der Geſetzgeber ſoll die Idee des Rechts zum Princip ſeiner Geſetzgebung machen. Da aber das Geſetz nicht durch die Idee des Rechts ſelbſt in der Geſellſchaft eingeführt iſt, ſondern nur durch beſondere politiſche Verfügungen als poſitives Geſetz geltend gemacht werden kann: ſo wird auch das poſitive Geſetz einer beſtändigen Vervolkommnung fähig ſeyn, ſowohl in Rückſicht der politiſchen Zweckmäßigkeit als der Zuſammenſtimmung mit der Idee des Rechtes. Daher wird eine beſtändige Kommiſſion der Geſetzgebung, welche zugleich Ober-Appellationsgericht ſeyn kann und deren Geſetze das einzige Geſetzbuch im Lande ausmachen, ein nothwendiger Theil einer guten Regierung ſeyn.

§. 4. Die Pflicht des Richters iſt einzig den einzelnen Fall nach dem beſtehenden poſitiven Geſetze zu beurtheilen; er hat alſo nicht nach der Idee des Rechts, ſondern nur nach dem gegebenen Geſetze zu ſprechen; die Idee des Rechts geht nur den Geſetzgeber an.

§. 5. Das Geſchäfte des Richters iſt Recht zu ſprechen, welches immer zwey Parteyen vorausſetzt, zwiſchen denen ein Rechtsſtreit ſtatt findet, für den entweder eine ſchiedsrichterliche Entſcheidung verlangt wird, oder in Rückſicht deſſen die eine Partey im Proceß als Kläger gegen die andere als Beklagten eine Klage anbringt, d. h. die Wiederherſtellung ihres beeinträchtigten Rechts verlangt.

§. 6. Geſetz, Proceß, Urtheil und Vollziehung des Urtheils müſſen im Staate konſtituirt werden, und es iſt die Sache des Richters im rechtskräftigen Urtheil den einzelnen, im Proceß angebrachten Fall durch das Geſetz zu beſtimmen. Hierbey kann ſein Verfahren zweyerley ſeyn, entweder bleibt es den Parteyen ſelbſt überlaſſen, den Fall als Thatſache auszumitteln, ohne daß der Richter daran thätigen Antheil nimmt, der ſich vielmehr einzig auf die Entſcheidung des vorgelegten Falles beſchränkt; oder im Unterſuchungsproceß der Richter übernimmt die Beurtheilung der Thatſachen, des Falles ſelbſt und läßt dieſe Unterſuchung der Entſcheidung vorhergehen, d. h. entweder die Parteyen oder der Richter führen den Beweis. (Im alten römiſchen Rechte kam dem magiſtratus die Einleitung und das Urtheil, dem judex pedaneus die Unterſuchung zu; im deutſchen bürgerlichen Proceß iſt der Beweis ganz den Parteyen überlaſſen, im neuen preußiſchen Proceß aber dem Richter die Unterſuchung wieder aufgetragen.)

Der Proceß in peinlichen Fällen muß immer ein Unterſuchungsproceß ſeyn; welcher von beyden aber für den bürgerlichen Proceß vorzuziehen ſey, das hängt größtentheils von der Bildung des Volkes ab. Haben die einzelnen Bürger im Staate Bildung genug, um ihre Sache ſelbſt vor Gericht zu führen, ſo iſt es beſſer den Beweis den Parteyen zu überlaſſen, weil alsdann jeder für ſich ſelbſt am beſten ſorgen und bey den nöthigen Reviſionen durch den Richter die Sache am gründlichſten erwogen werden wird; fehlt hingegen dieſe Bildung noch, ſo iſt es beſſer um unnöthige Weitläuftigkeiten zu vermeiden, und damit der Einzelne nicht wider Willen aus Unwiſſenheit übervortheilt wird, daß der Richter ſelbſt die Bildung des ſtatus cauſae et controverſiae leite.

§. 7. Ueberhaupt ſind bey dem Proceſſe Gründlichkeit der Unterſuchung und ſtrenge Rechtlichkeit der Entſcheidung immer mit der Schnelligkeit im Verfahren im Streite; es möchte aber, ungeachtet der zu großen Verzögerungen bey unſern alten hergebrachten Formen, doch weniger von einiger Langſamkeit im Verfahren, als von Uebereilungen bey zu ſchneller Entſcheidung zu befürchten ſeyn.

§. 8. Was die politiſche Organiſation der Gerichtsverfaſſung betrifft, ſo möchte es beſſer ſeyn einen eigen dazu gebildeten Stand, beſonders für die unteren Stellen zu haben, als Männern aus andern Ständen, wenn auch nur als Friedensrichtern, richterliche Geſchäfte zu übertragen; denn es gehört eine eigene, nicht gewöhnliche Bildung des Urtheils dazu, um jede Sache nach ſtrengem Rechte und nicht nach einſeitigen Meinungen der Billigkeit willkührlich zu entſcheiden. Was aber die Advokaten betrifft, ſo würde durch die Entbehrlichmachung derſelben und durch die möglichſte Uebertragung ihrer nothwendigen gerichtlichen Geſchäfte an den Richter ſelbſt wohl nichts verloren ſeyn.

§. 9. Anſtatt wiederhohlter Appellationen, wobey die Inſtruktionen höhern Ortes durch bloße Verſchickung der Akten geſchehen, möchte wohl durch einfache Appellation und häufigere, nöthigenfalls zu verordnende Reviſion des Proceſſes an Ort und Stelle mit größerer Schnelligkeit die gleiche Rechtlichkeit erhalten werden; denn die Entſcheidung eines gegebenen Falles hat bey einem guten Geſetzbuche weniger Schwierigkeit als die Bildung des ſtatus cauſae et controverſiae, welche meiſtentheils an Ort und Stelle allein oder beſſer erhalten werden kann, als durch Akten.

Zweytes Kapitel.

Der Kodex des bürgerlichen Rechts.

§. 10. Es iſt nicht genug, daß etwas recht ſey, es muß erſt noch die Form Rechtens erhalten, damit es im Staate als recht gelte. Nur daßjenige gilt im Staate als recht, was durch ein poſitives Geſetz promulgirt worden iſt. Daher kommt bey jeder Geſetzgebung über das rechtliche Princip derſelben noch ein politiſches Princip hinzu aus den Bedingungen der Anwendbarkeit des Rechtsgeſetzes als poſitiven Geſetzes.

§. 11. Für den Kodex des bürgerlichen Rechts fanden wir als Rechtsprincip die Anerkennung des Mein und Dein gemäß der urſprünglichen Vertheilung der Güter und gemäß der Gültigkeit von Verträgen. Zu dieſem rechtlichen Princip kommt nun bey der wirklichen Entwerfung eines poſitiven Geſetzbuches für das Civilrecht noch ein politiſches Princip hinzu, welches den Geſetzgeber bey allen zu gebenden Geſetzen leiten muß. Es iſt nämlich der Zweck eines bürgerlichen Geſetzbuches, Geſetze als geltend aufzuſtellen, nach denen die Rechtsſtreitigkeiten einzelner Parteyen entſchieden werden können; es iſt ihr nächſter Zweck: dem Richter das Rechtſprechen möglich zu machen. Dieſes Rechtſprechen beſteht aber in der Entſcheidung einzelner wirklich vorgekommener Fälle durch das Geſetz. In politiſcher Rückſicht wird hier alſo die Ausmittelung des einzelnen vorhandenen Falles die größte Schwierigkeit haben, d. h. die Beweisführung im Proceſſe. Daher wird es zum politiſchen Princip eines Kodex des bürgerlichen Rechtes: die Beweisführung für und wider geſchehene Klagen möglich zu machen, die Geſetzgebung ſo einzurichten, daß ſo viel möglich in Rückſicht aller annehmbaren Klagen ſich ein beſtimmter Beweis führen laſſe.

Es iſt daher eine Civilgeſetzgebung, in welcher, wie z. B. im alten Römiſchen Formularrecht, beſtimmt vorgeſchrieben wird, unter welchen Bedingungen Klagen angenommen und welche Klagen abgewieſen werden ſollen, einer ſolchen weit vorzuziehen, welche ins unbeſtimmte Klagen annimmt, unbeſorgt ob die Parteyen ſich vorgeſehen haben, ſich in Beſitz von Beweismitteln zu ſetzen oder nicht. Denn es bleibt hier einem jeden unbenommen ſich mit einem andern auf Treu und Glauben einzulaſſen; wollen ſich beyde aber rechtlich ſicher ſtellen, ſo wird ein ſolches Geſetz ſie zur Vorſicht zwingen.

§. 12. Unter dieſen Principien der Anerkennung des Mein und Dein, der Gültigkeit von Verträgen und der Möglichkeit der Beweisführung hängt die Ausführung des Geſetzbuches von einer großen Verwickelung einzelner poſitiver Verhältniſſe ab, deren richtige Beurtheilung eine der ſchwerſten Aufgaben für menſchliche Geſchäfte iſt. Es wäre leicht hier mehrere Begriffe aus den Inſtitutionen des poſitiven Rechts mit in die Betrachtung zu ziehen; wir bleiben aber nur bey dem Philoſophiſchen der Sache ſtehen. Unſre Aufgabe iſt alſo die Grundbegriffe des poſitiven Rechts in ihrer richtigen Zuſammenſetzung aufzuſtellen, um allen Verwirrungen vorzubeugen, welche ſonſt leicht dadurch entſtehen können, daß man einſeitige philoſophiſche Abſtraktionen unmittelbar im poſitiven Rechte anwenden will, deſſen Begriffe doch ſchon weit zuſammengeſetzter ſind und engere Sphären haben.

Drittes Kapitel.

Von den Subjekten des Rechts.

§. 13. Nach reinphiloſophiſcher Anſicht geht jedes Recht auf das thätige Wechſelverhältniß zwiſchen

Perſonen, wobey der Berechtigte und der Verpflichtete die Subjekte des Rechts ſind. Jedes Recht des einen geht hier auf eine Handlung, welche ein anderer thun oder leiden ſoll und dieſe beyden Perſonen ſind hier Subjekte des Rechts. Im poſitiven Geſetze hingegen wird das Verhältniß des Einzelnen zur ganzen Geſellſchaft ſchon als ausgemacht vorausgeſetzt und bey Rechten, wo ein Einzelner der Berechtigte, jeder andere aber der Verpflichtete iſt, wird dieſer allein als Subjekt des Rechts betrachtet, in allen Rechten auf ſein Eigenthum und auf ſeine Perſon. Ja noch mehr durch die Wechſelverhältniſſe von allen zu jedem im Staate, welche hier nicht beſonders beachtet, ſondern vorausgeſetzt werden, kann es auch geſchehen, daß nicht nur eine einzelne Perſon oder eine Geſellſchaft, ſondern auch eine Sache zum Subjekte eines Rechts wird; z. B. eine Kirche, Schule, Stiftung beſitzt Eigenthum, ein Haus oder Acker Servituten.

§. 14. In der poſitiven Geſetzgebung werden diejenigen Subjekte des Rechts, welche ihr Recht nicht ſelbſt verfolgen können, Weiber, Kinder, Kranke und öffentliche Stiftungen beſonders durch das Geſetz geſchützt oder begünſtigt werden müſſen.

Viertes Kapitel.

Von den Objekten des Rechts.

§. 15. Für die Anwendung bezieht ſich jedes Rechtsverhältniß auf eine Beſtimmung des Mein und Dein entweder durch allgemeine geſetzliche Uebereinkunft, oder durch perſönlichen Vertrag. Das Objekt eines

Rechts iſt daher für das poſitive Geſetz immer dasjenige, was in demſelben als das Meinige beſtimmt wird. Hiernach iſt das Objekt eines Rechts entweder eine Perſon, oder eine körperliche Sache, welche als das Seine von jemand ſein Eigenthum genannt wird, oder eine Forderung an jemand.

§. 16. Jedes poſitive Recht entſpringt entweder aus dem Geſetze gemäß der Idee einer allgemeinen rechtlichen Vertheilung der Güter, oder durch beſondere Thatſachen unter dem Geſetze (vorzüglich Verträge und Verbrechen). Durch erſteres entſteht ein Realrecht an das Meinige, welches durch eine Vindikation oder Realklage geſchützt werden kann, indem ich mit dem Meinigen rechtlich ſo verbunden bin, daß ich es von jedem durch mein bloßes Recht als das Meinige vindiciren kann. Durch das andere entſteht ein perſönliches Recht, welches nur durch eine perſönliche Klage geſchützt werden kann, indem mein Recht hier nur eine Forderung an dieſen oder jenen Beſondern zum Objekte hat. Dieſe Unterſcheidung der Real- und Perſonal-Klagen wird ſich durchgängig auch in der Anwendung im poſitiven Rechte beſtätigen, nur muß dabey noch auf den Satz §. 23. Rückſicht genommen werden.

§. 17. Alle Privat-Rechtsverhältniſſe beſtehen alſo entweder darin, daß jemand mit einer Sache als dem Seinen durch das Geſetz ſchlechthin rechtlich verbunden iſt, oder darin, daß zwey zuſammen durch beſondere Thatſachen unter dem Geſetze in Rechtsverhältniſſe kommen, wovon das erſtere im Sachenrechte, das andere im Rechte der Forderungen abgehandelt wird. Zu dieſen zwey Theilen kommt denn noch das Perſonenrecht hinzu, wiefern durch das Geſetz eine Perſon als das Seine eines andern beſtimmt wird. Von Rechtswegen gibt es aber für dieſes nur den einen Fall des Verhältniſſes der Eltern zu ihren Kindern.

Fünftes Kapitel.

Vom Perſonenrecht.

§. 18. Der Fall des Perſonenrechtes, wo eine Perſon als das Seine eines andern beſtimmt iſt, kann von Rechtswegen nur bey dem Falle der elterlichen Gewalt eintreten, indem den Eltern ihre Kinder durch das Civilgeſetz unmittelbar als das Ihrige zugeſchrieben werden, wodurch eine Art des rechtlichen Beſitzes unmittelbar durch das Geſetz entſteht, welcher weder in das Sachenrecht gehört, indem Kinder nicht wie Eigenthum beſeſſen werden können, und auch nicht in das Recht der Forderungen, indem nicht von Forderungen der Eltern an die Kinder, ſondern von einem wahren Beſitze derſelben als dem Ihrigen, nach einem dinglich=perſönlichen Rechte die Rede iſt.

§. 19. Die Rechtsverhältniſſe zwiſchen Mann und Weib oder Herrn und Geſinde ſind keineswegs Fälle des Perſonenrechts, ſondern gehören in das Recht der Forderungen, indem hier die Anſprüche nur aus dem Ehevertrage oder dem Verdingungsvertrage entſtehen.

§. 20. Daß aber eine Perſon die andere als ſeinen Sklaven unmittelbar wie eine Sache zu eigen haben könne, iſt rechtlich unmöglich. Denn vor (coram) dem Geſetze im allgemeinen ſoll jede Perſon der andern gleich ſeyn, die Abhängigkeit der einen von der andern kann alſo von Rechtswegen nur durch beſon, dere Verträge, Verbrechen oder andere einzelne Thatſachen beſtimmt werden, wobey dem Abhängigen immer noch eine mögliche Klage übrig bleibt, indem das Recht des Gebietenden über ihn nicht unbeſchränkt iſt, ſondern nur auf beſtimmte, wenn gleich noch ſo große Forderungen an ihn gehen kann.

Sechſtes Kapitel.

Vom Sachenrechte.

§. 21. Da die allgemeine Vertheilung des Eigenthums nur ein regulatives politiſches Princip iſt und nicht durch dieſelbe einem jeden ſein beſtimmter Beſitz zugemeſſen werden kann: ſo wird die Geſetzgebung im Sachenrechte die Beweisführung möglich zu machen haben, ſowohl über das beſtehende Eigenthumsrecht, welches jemand an einer Sache hat, als über Erwerbung und Verluſt deſſelben.

Das poſitive Geſetz hat von dieſen vorzüglich nur nöthig auf die Erwerbungsart zu ſehen, welche entweder urſprüngliche Erwerbung nur durch meine Handlung iſt (occupatio); oder abgeleitet, einmal durch meine Sache (acceſſio), und dann durch die Handlung eines Dritten und die meine zuſammen (traditio etc.); denn von der Erwerbung wird der jedesmalige beſtehende Zuſtand eine bloße Folge ſeyn.

§. 22. Das vorzüglichſte rechtliche Poſtulat iſt hierbey die geſetzliche Sicherung der Erwerbungsart durch Verjährung. Es muß durch das Geſetz beſtimmt werden, daß, wer eine feſtgeſetzte Zeit hindurch in bona fide im ruhigen Beſitze einer Sache iſt, dadurch Eigenthümer derſelben werde, indem ſonſt überhaupt keine Sicherheit des Eigenthums ſtatt finden könnte. Alles übrige iſt von poſitiver Beſtimmung.

§. 23. Das Princip der Beurtheilung von Streitſachen im Sachenrechte iſt die beſtehende allgemeine Vertheilung des Eigenthums gemäß den geſetzlichen Bedingungen der Erwerbungsart. Es iſt aber in Rückſicht dieſer Geſetzgebung ganz zur freyen Diſpoſition des Geſetzgebers und einzig ſeiner Klugheit überlaſſen, wo und wie er dem einen oder andern eine Vindikation oder eine bloß perſönliche Klage zugeſtehen will, indem es vor der Gerechtigkeit einerley iſt, ob einem das Eigenthum an ſeiner Sache, oder für den Beeinträchtigungsfall vollkommne Entſchädigung zugeſichert wird.

Siebentes Kapitel.

Vom Rechte der Forderungen.

§. 24. Rechtliche Forderungen entſpringen aus einzelnen Thatſachen unter dem Geſetze. Dieſe Thatſachen ſind vorzüglich Verträge und Beeinträchtigungen; alle übrigen werden unter dem Namen variae cauſarum figurae begriffen. Die Geſetzgebung wegen der letztern iſt durchaus poſitiv; die in Betreff der Beeinträchtigungen und insbeſondere der Verbrechen beziehen ſich hier alle auf die Anforderung des Schadenserſatzes, welche dem Beeinträchtigten von Rechtswegen zuſteht. Etwas mehr iſt in Rückſicht der Verträge zu bemerken.

§. 25. Verträge zwiſchen Einzelnen ſind willkührliche Beſtimmungen ihrer privaten Rechtsverhältniſſe, wo es bey ihnen ſteht, ob ſie dieſelben unter ſich auf Treu und Glauben oder unter dem Schutze des öffentlichen Rechts eingehen wollen. Die erſte Rechtsregel in Rückſicht der Verträge iſt alſo, daß kein Dritter durch den Vertrag zweyer andern verpflichtet werden kann; die andere aber, daß es dem Geſetzgeber völlig freyſteht zu beſtimmen, unter welchen Formen ein Vertrag geſchloſſen werden ſoll, aus dem vor Gerichte eine Klage angenommen wird. Denn der Vertrag iſt für ſich ein bloßes Privatgeſchäft, bey welchem ſich die Parteyen von Anfang an vorſehen ſollten, daß ihnen die Beweisführung möglich bliebe, wenn ſie auf gerichtliche Hülfe rechnen wollen.

§. 26. Außerdem wird aber die Geſetzgebung in Rückſicht der Verträge vorzüglich auf die Fälle des unbeſtimmten Vertrages Rückſicht zu nehmen haben. Die größte Schwierigkeit in der Anwendung der Rechtsgeſetze auf einzelne Fälle oder einzelne Verhältniſſe beſteht in dem Ueberſchritt aus der Geſetzgebung für die Freyheit in die Naturnothwendigkeit, und zweytens in der Uebertragung der intellectuellen Begriffe vom Rechte in die empiriſchen Verhältniſſe in Raum und Zeit. In der Natur iſt keine Freyheit, aber ohne Freyheit iſt kein Recht, und doch ſoll das Recht in der Natur angewendet werden. Wir betrachten daher die innere Natur des Menſchen, ſo wie ſie der Idee einer freywollenden Intelligenz korreſpondirt, im Gegenſatz gegen die äußere Natur als Freyheit, und nehmen in rechtlicher Rückſicht jede willkührliche That als eine freye an, indem dem empiriſchen Charakter in der innern Natur ein intelligibler in der Idee zu Grunde gelegt wird. Auf dieſem Verhältniſſe allein beruht z. B. die Idee einer apodiktiſchen Strafgeſetzgebung, indem wir hier ein mögliches äußeres Geſetz für die Freyheit finden, wiefern das Verbrechen als freye That des Verbrechers in der Natur, d. h. als abſichtliche That beurtheilt wird. Das Geſetz geht hier auf die Freyheit, ſo fern ſich dieſe im Abſichtlichen der Handlung zeigt. Nur nach dem Verhältniſſe abſichtlicher Handlungen als freyer Handlungen kann überhaupt das Rechtsgeſetz ſprechen. Es hat z. B. jemand auf eine beſtimmte Zeit eine Zahlung verſprochen, er leiſtet ſie aber erſt ſpäter: ſo wird er nach bloßen Rechtsbegriffen, je nachdem durch ſeine Schuld oder durch bloßen Zufall die Verſpätung geſchehen iſt, dem Gläubiger für die ſchädlichen Folgen der Verſpätigung ſtehen müſſen oder nicht; je nachdem er aber abſichtlich die Zahlung verſpätigt hat oder nicht, wird er unter dem Strafgeſetze ſtehen oder nicht.

Was aber hier den bloßen Zufall, d. h. einen Eingriff der Naturnothwendigkeit in unſere freye Wechſelwirkung betrifft, ſo bezieht ſich dieſer ſchon auf den zweyten Fall, nämlich nicht eigentlich auf die Schwierigkeit die Freyheitsgeſetze in der Natur anzuwenden, ſondern die empiriſchen Verhältniſſe den intellectuellen Rechtsbegriffen genau unterzuordnen. Wenn im angeführten Beyſpiel durch bloßen Zufall die Zahlung verhindert wurde, ſo läßt ſich weder ſagen, den Schuldner gehen von Rechtswegen die Folgen, welche ſeine Nichtleiſtung für den Gläubiger haben kann, nichts an und er wird alſo auch hier für nichts ſtehen müſſen, noch auch er müſſe von Rechtswegen dem Gläubiger für allen Schaden ſtehen. Der Schuldner wird hier ſagen, die Leiſtung ſeines Verſprechens ſey geſchehen, indem er zum unmöglichen nicht verbunden ſeyn könne; der Gläubiger hingegen wird ſagen: ſie ſey nicht geſchehen. Der Schuldner nämlich ſagt: ihn verpflichte es zu nichts, daß ſein Entſchluß zur Leiſtung nicht habe von Erfolg ſeyn können, und der Gläubiger beruft ſich nur darauf, daß er die Leiſtung nicht empfangen habe. Der Fehler liegt hier in einer unzulänglichen Unterordnung des Falls unter die intellektuellen Rechtsbegriffe beym Vertrage ſelbſt: es iſt ein ungewiſſes Verſprechen, wo das Recht für keinen von beyden entſcheidet, indem der Fall im Vertrag beſonders hätte beſtimmt werden müſſen. Ein Verſprechen beziehet ſich nur auf intellektuelle Begriffe von freyer Wechſelwirkung, wo alſo die Verhältniſſe ſo genau müſſen beſtimmt ſeyn, daß der Zufall nicht dazwiſchen treten kann, wenn nicht der Vertrag zum ungewiſſen Vertrage ſoll werden können.

Weil aber dieſe Unterordnung des einzelnen Falles in Zeit und Raum unter die rechtlichen Ideen wirklich ſo ſchwierig iſt, daß mancher Vertrag ſehr leicht zum ungewiſſen Vertrage werden kann, ſo wird das öffentliche Geſetz als eine Uebereinkunft, die für alle Glieder der Geſellſchaft gilt, politiſch zweckmäßig, aber rechtlich willkührlich für einen ſolchen Fall im allgemeinen eine Entſcheidung feſtſetzen, nach der es gehalten werden ſoll. Wenn z. B. jemand in einem Vertrage eine Zahlung verſprochen hat, ohne die Zeit beſtimmt anzugeben, in der er ſie leiſten will, ſo iſt er weder zu jeder Zeit, noch zu irgend einer beſtimmten Zeit zur Zahlung verpflichtet, wenn nicht das Geſetz mit poſitiven Verordnungen dazwiſchen tritt. Oder wenn bey Kauf und Verkauf während der Verhandlung des Geſchäfts, die verkaufte Sache durch Zufall an Werth verliert, ſo iſt es ohne beſondere Abmachung darüber vor Recht ganz unbeſtimmt, ob während der Verhandlung der eine oder der andere, oder beyde im Geſammtbeſitz Eigenthümer der Sache ſind, ob der eine oder der andere den Schaden tragen ſolle. Hierüber muß willkührlich beſonders im Vertrage oder im poſitiven Geſetze für alle entſchieden werden. Oder ein anderes Beyſpiel. Ein ähnlicher Fall iſt derjenige, wo bey uns das öffentliche

Geſetz entſcheidet: Kauf bricht Miethe. Hier würde aus reinen Rechtsverhältniſſen eher das Gegentheil folgen, indem derjenige, der den Gebrauch einer Sache auf eine beſtimmte Zeit veräußert hat, überhaupt verhindert wäre in der Zwiſchenzeit dieſe Sache ſelbſt auf eine Art zu veräußern, mit der die erſte Veräußerung des Gebrauchs nicht beſtehen kann. Daß dieß aber dennoch im Falle des unbeſtimmten Vertrages erlaubt bleibt, iſt nur eine willkührliche Entſcheidung des Geſetzes im Namen aller, um allem Streite zuvorzukommen.

Dritte Abtheilung.

Die peinliche Geſetzgebung.

Erſtes Kapitel.

Strafgewalt und Strafrecht der Regierung.

§. 1. Strafe iſt überhaupt der rechtliche Erfolg der Uebertretung des Geſetzes; im Staate alſo die Gewalt, welche jemand wegen der Uebertretung eines Geſetzes angethan wird, weil ſie im Geſetz für den Uebertretungsfall deſſelben angedroht war.

Strafe iſt das einzige Mittel, wodurch die Regierung im Staate ihre Geſetze garantiren kann: denn nur durch das Mittel der Strafe bekleidet ſie dieſelben mit Gewalt, und dieſe Bekleidung war das einzige politiſche Mittel, um die Geſetze gelten zu machen. Es wird alſo jedem Geſetze, wenn es wirkſam ſeyn ſoll, die Androhung einer Strafe für den Fall abſichtlicher Uebertretung angehängt werden müſſen.

§. 2. Die Strafgewalt der Regierung iſt alſo die exekutive Gewalt des Staates überhaupt, welche durch das Strafgeſetz mit dem Geſetze in Verbindung kommt.

Die Anwendung der exekutiven Gewalt im Staate als Strafgewalt geſchieht entweder durch angedrohte Gewalt bey der Publikation des Geſetzes ſelbſt, oder durch angethane Gewalt im Uebertretungsfall. Die Strafgewalt durch unmittelbar angethane Gewalt heißt die Polizeygewalt im Staate.

§. 3. Was das Recht der Regierung zum Strafen betrifft, ſo brauchen wir über die ſchiefen Abſtraktionen derer nicht weitläuftig zu ſeyn, welche daſſelbe aus einer Uebertragung von dem Beleidigten, oder gar aus einem Vertrage mit dem Verbrecher ableiten wollen. Der Rechtsanſpruch des Beleidigten iſt nichts anders als die Forderung des Schadenerſatzes, welche wir im Rechte der Forderungen erwähnt haben, keinesweges aber Forderung einer Beſtrafung; aus ſeinem Mandat kann alſo auch die Regierung kein Recht zum Strafen erhalten. Die ſonderbare Meinung aber, daß die Beſtrafung ſelbſt wieder durch einen Vertrag zwiſchen der Regierung und dem Verbrecher motivirt werde, wo der letztere verſpricht, wenn er ein Geſetz übertreten ſollte, ſich ſo oder ſo ſtrafen zu laſſen, wird wohl jetzt niemand mehr vertheidigen, da ſie mit einem irgend deutlichen Begriff von Strafe nicht zuſammen beſtehen kann; ein ſolcher Strafkontrakt würde ins unendliche immer wieder einen andern vorausſetzen, auf den Fall daß die Verpflichtung des vorigen nicht erfüllt würde.

Die Berechtigung zum Strafen kommt vielmehr der Regierung unmittelbar ihrem Weſen nach zu. Der Zweck der Regierung iſt das öffentliche Rechtsgeſetz einzuführen; dieß kann aber nur dadurch geſchehen, daß man das Geſetz durch Gewalt geltend macht, d. h. dadurch, daß man ſeine Uebertretung beſtraft. Das Strafrecht der Regierung folgt alſo aus ihrer erſten politiſchen Berechtigung zum Regieren unmittelbar, es liegt alſo in demſelben Verhältniß der Gewalt, wodurch ſie unmittelbar ſich zur Regierung macht, oder gar in einer Anforderung des Geſetzes ſelbſt, daß gewiſſe Thaten von Rechtswegen beſtraft werden ſollen. Dieſes Recht entſpringt alſo aus gar keinem Verhältniß der Regierung zum Einzelnen, ſondern aus einem allgemeinen Verhältniſſe zum Geſetze ſelbſt; ſie hat alſo auch über die Art und den Grad der Strafe gar nicht mit dem Einzelnen zu rechten, ſondern ſie kann jede Strafe androhen, ſo wie es ihre Weisheit in jedem Falle erfordert.

Zweytes Kapitel.

Der peinliche Proceß.

§. 4. Das eigenthümliche eines Beſtrafungsproceſſes, es mag nun um eine bloße Polizeyſtrafe oder um einen wirklichen Kriminal-Fall zu thun ſeyn, iſt erſtlich, daß der Kläger hier eigentlich nur der Anzeiger einer That vor dem Richter iſt, indem in Rückſicht der Strafe ſelbſt eigentlich das Gericht die Gegenparten des Beklagten macht.

§. 5. Daher folgt zweytens, daß jeder peinliche Proceß ein Inquiſitionsproceß ſeyn muß, indem es dem Richter obliegt, ſich den Beweis gegen den Beklagten ſelbſt zu führen.

§. 6. Drittens die Präſumtion muß hier immer für den Beklagten ſeyn, alles was gegen ihn gelten ſoll, muß gegen ihn bewieſen werden, ihm kann ein Beweis nur in Fällen, die einer Exception analog ſind, zuerkannt werden: denn quilibet praeſumitur bonus, donec probetur contrarium.

§. 7. Endlich aber aller Beweis für oder wider geſchehene Thatſachen, und vorzüglich für oder wider die Abſichtlichkeit derſelben kann nur nach Wahrſcheinlichkeit geführt werden; der Richter kann ſich daher immer auch nur nach Wahrſcheinlichkeit von der Strafbarkeit des Beklagten überzeugen: er wird daher ſogar genöthigt ſeyn, gleiche Fälle, bey denen aber doch verſchiedene Wahrſcheinlichkeit im Beweiſe ſtatt findet, gemäß den Graden dieſer Wahrſcheinlichkeit verſchieden zu beſtrafen.

Drittes Kapitel.

Der Kodex des peinlichen Rechts.

§. 8. Der Kodex des peinlichen Rechts läßt bis auf die einzelnen Fälle eine beſtimmtere philoſophiſche Beurtheilung zu als der Kodex des bürgerlichen Rechts, indem die Strafgeſetze aus ſehr einfachen Principien abgeleitet werden. Hier kann es nur unſre Abſicht ſeyn, dieſe Grundſätze ſelbſt in ihrer Verbindung zuſammen zu ſtellen.

§. 9. Eben wie bey dem Kodex des bürgerlichen Rechts müſſen wir auch hier ein politiſches und ein rechtliches Princip der Strafgeſetzgebung unterſcheiden, welche nur beyde in Verbindung das Princip des Kodex ausmachen können.

Der politiſch allgemeine Grund der Beſtrafung iſt der, daß die Regierung ihre Geſetze im Staate nur durch Gewalt geltend machen kann, ſie muß alſo ihre Geſetze immer mit Androhung von Ausübung ihrer Gewalt für den Uebertretungsfall begleiten. Der Zweck dieſer politiſchen Strafmaxime iſt alſo durch Abſchreckung die Uebertretung des Geſetzes zu verhindern.

Außerdem haben wir aber im fünften Grundgeſetz der Rechtslehre gefunden, daß im Staate ein Strafgeſetz ſeyn ſolle für den nicht zu verhindernden Fall, wo das Rechtsgeſetz ungeachtet der Gegenanſtalten dennoch übertreten wird. Der Grund dieſes Geſetzes war, um die rechtliche Gleichheit eines Verbrechers mit den unbeſcholtenen Staatsbürgern wieder herzuſtellen und das Princip der Beſtrafung, welches hieraus reſultirte, war das Geſetz der Wiedervergeltung.

Wir müſſen alſo zum Princip der Strafgeſetzgebung zwey verſchiedene Grundſätze vereinigen, von denen der eine ein *Gebot von Rechtswegen*, der andere aber nur eine *unvermeidliche politiſche Maßregel* enthält. Der peinliche Richter ſoll, wenn ein Verbrechen begangen worden iſt, den Verbrecher nach geleiſtetem Schadenerſatze gemäß dem Rechte der Wiedervergeltung beſtrafen; außerdem muß aber die Regierung jedem Geſetze eine Drohung der Strafe beyfügen, um durch Androhung der Gewalt die wirkliche Anwendung möglichſt zu verringern und die Uebertretungen der Geſetze ſo viel möglich zu verhindern.

Die Strafgeſetzgebung hat alſo zwey ganz verſchiedene Tendenzen von denen die eine, die rein rechtliche eben für den Fall des begangenen Verbrechens, im Grunde zu Gunſten des Verbrechers ſpricht, damit nicht jede Uebertretung des Geſetzes den Uebertreter aller Rechte verluſtig mache; die andere hingegen auf die möglichſte Verhinderung der Uebertretungen geht. Für die erſte gibt es ein Maß für die Grade der Strafe, welches ſich nach ſtrengem Rechte beſtimmen läßt, das Recht der Wiedervergeltung; für die andere iſt alle Abmeſſung der Weisheit des Geſetzgebers überlaſſen.

§. 10. Dadurch wird nun erſtlich ein Unterſchied zwiſchen bloßen *Polizeybeſtrafungen* und eigentlichen Fällen für den Kodex des peinlichen Rechts beſtimmt. Die rechtliche Forderung geht dahin, eine *rechtswidrige* That zu beſtrafen, wenn ſie begangen worden iſt; hier wird es alſo dem Geſetzgeber zur Pflicht gemacht, jede abſichtliche Rechtsverletzung mit Strafe zu belegen. Dagegen iſt die politiſche Bedingung überhaupt eine Bedingung, welche bey jeder poſitiven Verordnung eintritt, ſie mag nun um des Rechtes willen als *Rechtsgeſetz*, oder um eines andern Zwecks willen als *Polizeybefehl* gegeben ſeyn. Politiſch alſo iſt Androhung von Strafe bey jedem poſitiven Geſetze, um Handlungen zu verhindern, welche der Regierung *zweckwidrig* ſcheinen. Von Rechtswegen wird alſo die Widerrechtlichkeit beſtraft, aus politiſchen Gründen aber jede Uebertretung eines Geſetzes überhaupt. Ein Strafgeſetz, wodurch eine Handlung nicht als widerrechtlich, ſondern nur weil ſie den Zwecken der Regierung zuwider iſt, verboten und mit willkührlicher Strafe bedroht wird, heißt ein *Polizeyſtrafgeſetz*. Dergleichen Verordnungen qualificiren ſich nicht für einen Kodex des peinlichen Rechtes, denn ſie ſind immer dem jedesmaligen Gutfinden der Regierung und beſtändigen Veränderungen unterworfen; dagegen ſich für die unmittelbar widerrechtlichen Handlungen allgemeingültigere Geſetze eines Kodex entwerfen laſſen.

§. 11. Zweytens für die Anwendung iſt das rechtliche Princip der Strafgeſetzgebung keinesweges hinlänglich, um die Größe der Strafe für jeden Fall des Kodex zu beſtimmen, vielmehr muß die politiſche Maxime immer zugleich damit verbunden werden.

Denn einmal werden nicht alle Verbrecher entdeckt, ſie können alſo auch nicht alle beſtraft werden, und ferner war Schadenerſatz die erſte Forderung bey der Beſtrafung von Rechtswegen, dieſer iſt aber bey vielen Verbrechen unmöglich: der Geſetzgeber kann daher alsdann nur auf ihre Verhinderung zu wirken ſuchen, indem das Gebot hier eine ſtrenge Anwendung nicht zuläßt. Für Verbrechen der letztern Art ſteht es alſo der Regierung jederzeit frey, die Strafe nach Gutfinden über das Verhältniß der Wiedervergeltung zu erhöhen, unter dieſem Verhältniß ſoll ſie aber in der Regel nie zurückbleiben. Als Ausnahme treten freylich Begnadigungsfälle ein, von denen ſogleich geſprochen werden ſoll. Der erſtgenannte Fall aber erlaubt es der Regierung überhaupt bey jeder Art von Befürchtung ihre Strafgeſetze zu ſchärfen; wir müſſen ihn beſonders ins Auge faſſen.

§. 12. Die ſimpelſte Anwendung des politiſchen Strafprincips wäre das Drakoniſche Syſtem, jede Uebertretung eines Geſetzes mit der härteſten nur erſinnlichen Strafe zu belegen: denn ſo müßte das Geſetz zur Abſchreckung am beſten wirken. Für die Anwendung würde dieß aber wenig nützen. Denn ſo lang nicht etwa die brillanten Einrichtungen des Genter Zuchthauſes auch anderwärts nachgeahmt werden, ſo werden wohl wenige Verbrechen aus Nichtsachtung der Strafe, die meiſten hingegen auf die Gefahr hin, daß man nicht entdeckt wird, begangen. Scharf genug kann man die Strafen leicht machen, aber die Hauptſache iſt Genauigkeit der Polizeybedienung. Daß wenige Verbrecher ungeſtraft davon kommen, wird am meiſten zur Abſchreckung beytragen; denn ſchon die Folgen der bloßen Entdeckung, daß jemand ein gewiſſes Verbrechen begangen hat, ſind für den Verbrecher meiſtentheils eine nicht zu berechnende Strafe.

§. 13. Beſtrafung und Strafgeſetzgebung iſt alſo der Regierung auf doppelte Weiſe Pflicht, einmal nach einer politiſchen Maxime, um Verbrechen zu verhüten, und dann nach einem Rechtsgeſetz, um bey nicht zu verhindernden Verbrechen das Rechtsverhältniß wieder herzuſtellen. Hier iſt die erſte Maxime die gemeinhin ſogenannte Maxime der Prävention, nicht in Rückſicht des Einzelnen, um ihn für die Zukunft abzuſchrecken, ſondern in Rückſicht aller durch den Zwang der Drohung, die gleich bey dem Geſetze iſt. Dieſe Maxime der Prävention für ſich iſt aber einſeitig und begründet keine hinlängliche Beurtheilung der Strafgeſetzgebung überhaupt, indem neben ihr noch der eigentliche Imperativ der Strafgeſetzgebung mit der Forderung der Wiedervergeltung ſteht, mit welchem in Vereinigung ſie erſt einer konſequenten Beurtheilung zu Grunde liegen kann.

§. 14. Außer dieſen beyden Rückſichten gibt es bey der Beſtrafung noch eine dritte, indem Strafe disciplinariſch auch als Züchtigung angewandt werden kann, um von einem begangenen Vergehen für die Zukunft abzuhalten. Da nun die Regierung auch für die Bildung des Volks zu ſorgen hat, ſo wird ſie, ſo weit es ihre höhern und allgemeinern Zwecke erlauben, doch auch in disciplinariſcher Rückſicht auf den Einzelnen zu Beſtrafenden ſehen, um wo möglich, die Strafe zugleich auch als Züchtigung zu gebrauchen. Dieſe disciplinariſche Beſtimmung der Strafen wird beſonders bey der Wahl der Strafart für gewiſſe Vergehungen in Betracht kommen können, indem z. B. auf denjenigen, der ein Verbrechen aus mißverſtandenem Ehrgefühl begangen hat, Beſchimpfung als Strafe disciplinariſch vorzüglich ſtark wirken wird;

dagegen hört man häufig die Klage, daß jemand, der ſchon ein ehrloſes Verbrechen begangen hat, ganz zu Grunde gerichtet werde, wenn man ihn mit Beſchimpfungen beſtraft.

Viertes Kapitel.

Das Begnadigungsrecht.

§. 15. Durch jedes poſitive Geſetz wird die reine Idee des Rechtsgeſetzes nur mit mehr oder weniger Unvollkommenheit ausgeſprochen. Alle Einzelnen im Staate ſind nun eigentlich der Idee nach nur dem gleichen reinen Rechtsgeſetze unterthan und von dieſer Idee geht alle ihre Verbindlichkeit aus. In der That aber ſind ſie wirklich nur der Gewalt des Beherrſchers unterworfen und die Berechtigung des Beherrſchers geht nur davon aus, wiefern er durch ſeine Gewalt das Rechtsgeſetz geltend macht, oder wenigſtens auf ſeine Einführung hinwirkt.

Für jeden Einzelnen mehr oder weniger trennt ſich alſo das poſitive Geſetz von dem ideellen Rechtsgeſetze ſelbſt, und zwar um ſo mehr, je näher der Einzelne ſelbſt der Regierung ſteht. Hierdurch kommt jeder Einzelne im Staate in Rückſicht des poſitiven im Geſetze in ein Privatverhältniß mit dem Geſetzgeber, wobey der Geſetzgeber dahin zu ſehen hat, daß nicht etwa wegen der beſondern Unangemeſſenheit des gegebenen Geſetzes für einen einzelnen Fall ein Einzelner widerrechtlich behandelt werde.

Dieſes tritt vorzüglich beym Strafrecht ein, indem nie das poſitive Geſetz allein, ſondern entweder die Widerrechtlichkeit oder wenigſtens die Abſichtlichkeit einer Handlung jemand erſt zum Verbrecher macht. Daher müſſen dem Richter ſchon durch das Geſetz ſelbſt Milderungsgründe der Strafe zu gelegentlicher Anwendung angegeben werden; außerdem wird es aber noch für Fälle beſonderer Ausnahmen vorzüglich da, wo der Einzelne mehr mit der perſönlichen Gewalt des Regenten als mit dem poſitiven Geſetze, entweder durch ſein Amt ſelbſt, oder durch die einzelne That in Kolliſion kommt, nothwendig, die Entſcheidung dem Regenten, als oberſten Geſetzgeber, ſelbſt kraft ſeines *Begnadigungsrechtes* zu überlaſſen.

Fünftes Kapitel.

Die robuſte und ſentimentale Strafmaxime.

§. 16. Das Volk erlebt auf zweyerley Weiſe große Freude an Strafexekutionen, entweder aus Rohheit durch allgemeinen Haß gegen den Verbrecher darin, daß dieſem ſein wohlverdientes Recht widerfährt, oder durch eine jetzt nicht ungewöhnliche barmherzige Stimmung des Mitleids mit dem armen Sünder und dadurch mit der Schwachheit der Menſchen überhaupt. Von dieſen beyden Stimmungen iſt die erſte bey weitem die leidlichere; denn ſie zeigt wenigſtens von Geſundheit, dagegen die andere eine Albernheit und Folge von krankhafter Schwäche iſt.

Analog mit dieſem Gegenſatz unterſcheidet ſich die robuſte Strafmaxime des Geſetzgebers, welcher ſich nicht ſcheut, ſo bald das Volk nicht gehorchen will, die Strafen willkührlich bis zur größten Härte zu erhöhen, von der ſentimentalen Maxime einer ſogenannten aufgeklärten Denkungsart, nämlich von der Maxime, ſo wenig als möglich, und ſo gelind als möglich zu ſtrafen, in demüthiger Erwägung, daß wir allzumal ſchwache Menſchen ſind und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben ſollten. Die hochnothpeinliche Halsgerichtsordnung hat noch hinlängliche Derbheit der erſten Maxime, um ſich nöthigenfalls vor einer tüchtigen Schärfung der Strafe nicht zu fürchten, neuerdings aber, ſeit Beccaria der Sache die weinerliche Seite abgewonnen hat, ſind gewaltige Skrupel erhoben worden, ob ein armer Menſch ſich anmaßen dürfe, dem andern das Leben abzuſprechen, oder gar von Rechtswegen zu nehmen; auch wird es ſehr allgemein preiswürdig gefunden, mit größter Milde und Sanftmuth ſo gelind als möglich zu ſtrafen. Dieß ganze Raiſonnement iſt aber ein bloßer Mißgriff, von dem man bald zurückkommen wird. In der That wer nicht Muth genug hat, gerecht und kräftig zu ſtrafen, der lege die ganze Sache lieber in Gottes Hand nieder und verwahre ſich gegen Brand, Mord und Raub durch Litaneyen, Meſſen und Strafpredigten; und dieß wäre jedem zu rathen, der in ſeinen Verordnungen nur ſeinen eignen Willen, ſich nicht als das Organ des Geſetzes anſieht. Es iſt alſo nichts als die vor einiger Zeit Mode gewordene Empfindeley, welche unſre Strafgeſetze unter das Maß der Wiedervergeltung herabgedrängt hat, und es gibt keine fatalere Sentenz als die, daß nichts koſtbarer ſey als Menſchenblut. Der, dem einmal verkäufliches Blut in den Adern fließt, wird ſeinen Preis ſchwerlich ſo hoch hinauf treiben können, daß man ihn nicht gegen ein minder koſtſpieliges, nützlicheres Hausthier vertauſchen könnte.

Gerechte Strafe darf im Staate gar nicht als ein Uebel angeſehen werden; nur das Verbrechen iſt ein oft unvermeidliches Uebel, gegen welches die Strafe als Gegenmittel gebraucht wird.

Sechſtes Kapitel.

Vom Verbrechen und den ſubjektiven Graden der Strafbarkeit.

§. 17. *Verbrechen* heiße hier eine That, die beſtraft werden ſoll, ſo iſt jede abſichtliche Uebertretung des Geſetzes ein Verbrechen. Es gehört alſo zum Verbrechen erſtlich jemand, der unter dem Geſetze ſteht, zweytens, daß er das Geſetz wiſſe und drittens, daß er eine That gegen das Geſetz abſichtlich verübe.

§. 18. Durch die Beſtimmung, wiefern und in welchem Grade eine beſtimmte That Verbrechen ſey, wird die *ſubjektive Strafbarkeit* der That beſtimmt; dagegen die *objektive Größe der Strafbarkeit* einmal von der Größe eines Verbrechens ſelbſt und dann von den Graden der Wahrſcheinlichkeit im Beweiſe abhängig iſt. Wir haben hier noch von den ſubjektiven Graden der Strafbarkeit, d. h. davon zu ſprechen, wiefern eine beſtimmte That ein Verbrechen iſt oder nicht.

§. 19. Eine That kann nur dann beſtraft werden, wenn ſie mit Wiſſen des Thäters gegen das Geſetz war, oder dieſer wenigſtens das Geſetz zu kennen verbunden war; daher die erſten Beſtimmungen von Graden ſubjektiver Strafbarkeit, z. B. zu Gunſten von

Unmündigen und Wahnſinnigen, weniger von Leidenſchaftlichen und Trunkenen.

Vorzüglich aber muß die Abſichtlichkeit der That ſelbſt beurtheilt werden. Dabey kommt es darauf an, wie weit jemandem eine Begebenheit als ſeine juridiſch freye That zugerechnet werden kann. Wir müſſen hier dolus und die verſchiedenen Grade der culpa unterſcheiden.

Ein qualificirtes Verbrechen iſt eine abſichtliche, mit dem Bewußtſeyn ihrer Geſetzwidrigkeit begangene That, welche alſo unmittelbar mit dolus verbunden iſt und von der ganzen Gewalt der Strafe getroffen wird.

Außer dieſem vollſtändigen dolus müſſen wir natürlicher Weiſe, wenn ſchon nicht nach poſitivem Rechte, drey Grade der culpa unterſcheiden, von denen der erſte dolus adhaerens oder Vernachläſſigung, der andere Unachtſamkeit, der dritte zufällige Verſchuldung genannt werden kann.

Nur dolus, d. h. abſichtliche Rechtswidrigkeit kann um des Rechts willen beſtraft werden, aber eben deshalb müſſen auch für den erſten Grad der culpa eigene Strafen von Rechtswegen verordnet werden. Dieſer beſteht nämlich darin, daß eine Begebenheit zwar nicht ſelbſt unmittelbar meine abſichtliche rechtswidrige That, aber doch eine leicht vorherzuſehende oder leicht zu befürchtende Folge meiner That iſt. Hier iſt alſo eigentlich dieſe meine That doch doloſe begangen, ſie iſt als ein Verbrechen eigener Art von Rechtswegen zu beſtrafen, wenn ſchon jene Begebenheit ſelbſt mir nur als culpoſe That zugerechnet werden kann, z. B. ein Todſchlag durch grobe Vernachläſſigung.

Bey dem zweyten Grad der culpa iſt ſchon gar kein dolus mehr, wenn einem andern durch bloße Unachtſamkeit Schaden zugefügt wird. Hier wird nur für den Fall, wo Schadenserſatz unmöglich iſt, die politiſche Androhung einer Strafe nöthig ſeyn, um zur Vorſicht anzutreiben; ſonſt aber die Leiſtung des Schadensersatzes hinlänglich ſeyn.

Endlich kann für den dritten Grad der culpa eine für mich ganz zufällige That mir doch zuweilen ſo weit zugerechnet werden, daß ich dafür Schadenserſatz zu leiſten verbunden bin, wenn eine Begebenheit auch gar nicht meiner Nachläſſigkeit zugeſchrieben werden kann, aber doch mit meiner freyen Thätigkeit in genauem Zuſammenhang ſteht.

Zweyter Abſchnitt.

Die Geſetzgebung im Staatenverein.

Ein Staatenverein, Völkerſtaat oder Völkerbund iſt eben das für einzelne Staaten als moraliſche Perſonen, was der Staat für einzelne Menſchen iſt, eine Verbindung zur Einführung des Rechtsgeſetzes in die geſellſchaftlichen Verhältniſſe der Völker oder Staaten.

Wir können die Rechtsgeſetzgebung für einen Staatenverein entweder nur in Beziehung auf einzelne Staaten im Völkerrechte, oder in Beziehung auf alle Völker der Erde im Weltbürgerrechte betrachten. Die Löſung dieſer Aufgabe iſt von Rechtswegen eben ſo nothwendig als die der Geſetzgebung für den Staat; ja die letztere Geſetzgebung ſelbſt kann eigentlich erſt dann feſt und vollſtändig werden, wenn eine weltbürgerliche Staatenvereinigung eingeleitet iſt. Die natürliche Gemeinſchaft der Staaten durch Gewalt gibt den Kriegszuſtand derſelben; dieſer allgemeine Aufwand von Kraft des einen gegen den andern verurſacht aber den einzelnen Staaten einen ſolchen Aufwand, daß keiner ſeiner Bürger im ruhigen Beſitze des ihm zugetheilten Eigenthums bleiben kann, und macht es unmöglich den einzelnen Staat ohne alle despotiſche Eigengewalt der Regierung zu beherrſchen. Außerdem könnte nur dann eine wirkliche peremtoriſche Vertheilung des Eigenthums ſtatt finden, wenn jedes Volk ſich auch mit allen andern abgefunden hätte, und nicht durch Plünderungen der Beſitz des einen gewaltthätig vermindert, der des andern vermehrt würde.

Die bisherigen Verſuche zu Völkerſtaaten in der Geſchichte zeigen alle, außer den barbariſchen Unterjochungen mehrerer Völker unter die Despotie einer Republik, (z. B. bey Karthagern und Römern,) eine demokratiſche Verfaſſung, welche entweder durch Repräſentation eine öffentliche Macht zur Vertheidigung regiert, oder ſich ohne ſolche Macht bloß darauf beſchränkt durch gütliche Ausgleichungen, ſo lange es gehen will, den Krieg zu vermeiden.

Von der letzten Art ſind die Verbindungen der griechiſchen Staaten, der Schweizer und die jetzige Europäiſche Staatenvereinigung, für welche man bisher noch keine andere rechtliche Tendenz erſonnen hat, als durch ein politiſches Gleichgewicht den Krieg auf einige Zeit wegzurechnen. Dieß Mittel hat aber bisher nicht leicht geholfen, um Staaten bey gleicher Stärke vom Verſuche des Kampfes abzuhalten, ſondern nur um ſie zu vermögen bey gleicher Entkräftung den Angriff auf eine Zeit lang einzuſtellen.

Staatenvereinigungen, durch welche innere Kriege wirklich verhindert worden wären, ſind nur ſolche, die eine öffentliche Macht aufſtellten und in die Hände eines Kongreſſes gaben; die ſich alſo, wie ehemals

Holland und jetzt Nordamerika, noch einer höheren Regierung unterwarfen.

Krieg und Frieden.

Von einem Rechte im Kriege und zum Kriege kann in einer philoſophiſchen Rechtslehre ſo wenig die Rede ſeyn, als von einem Rechte zum Zwingen überhaupt. Recht und Krieg ſind ſich einander hier gerade entgegengeſetzt, Krieg iſt ein bloßes Verhältniß der Gewalt, und Friede die erſte Bedingung, um nur vom Rechte ſprechen zu laſſen.

Ein poſitives Recht mag es wohl geben, worin weitläuftig ausgemacht wird, wie man wieder mit Geſandſchaften anfangen wolle, wie man Trompeter ſchicke und Gefangene halte und mit Mäßigkeit plündere — oder daß man zwar mit runden, aber nicht mit eckigen Stücken Bley ſich todſchlagen wolle; daß man nicht den man todzuſchlagen ſucht, zugleich zu verbrennen ſuchen wolle; daß man allerley Haken und garſtige Ketten weglaſſen, ſich lieber mit netten runden Kugeln Leids zufügen wolle; daß man endlich Gift, Meuchelmord, Brand und Aufhetzung zum Aufruhr, Raub u. ſ. w. nur zuweilen heimlich gegen ſeinen Feind anwenden will, wo man etwa denkt, er wirds nicht merken, aber nicht öffentlich vor jedermanns Augen. Philoſophiſches aber wird in dem allen nicht ſeyn; vielmehr gibt hier, wie in allem poſitiven Völkerrechte, die *Obſervanz* das höchſte Geſetz, d. h. es wird nicht von dem geſprochen, *was geſchehen ſolle*, wie doch das *Recht* verlangt, ſondern nur zur Belehrung der Unwiſſenden von dem, was gewöhnlich zu geſchehen pflegt.

Was aber von Seiten der Philoſophie hier bemerkt zu werden verdient, iſt, daß der jetzt ſo gewöhnliche Ruhm der Menſchlichkeit, mit der die neuern Kriege geführt werden, die ſchlimmſte Sottiſe iſt, welche eine Regierung ihrem Volke ſagen kann, indem mit dieſer eleganten Art zu morden und zu plündern das Volk eigentlich wie eine bloße Kriegsmaſchine in der Hand der Regierung behandelt wird, mit der dieſe nach Gefallen in guter Ruhe ihre Zwecke verfolgt, ohne eben alle Kräfte aufzubieten, um der äußerſten Noth, welche allein den Krieg herbeyführen ſollte, zu ſteuern.

Das einzige, was in Rückſicht des Krieges als rechtliches Verhältniß gelten kann, iſt: im *Frieden zu ſeyn, wenn andere Krieg führen*, oder das Recht der *Neutralität*, welches ſo lange gilt, als der ſtärkere es nicht übel nehmen will, daß man ſich ſo wenig für ihn und ſein Recht intereſſire.

Wir haben es hier nur mit der Idee zu thun, welche als Vorſchrift gelten kann, wenn Staaten die Abſicht haben ſich rechtlich zu vereinigen.

Das Princip.

Das Princip dieſes Theils der Rechtslehre iſt eben wie das Princip aller philoſophiſchen Rechtslehre, die *perſönliche Gleichheit*. Jeder Staat ſoll den andern als ſeines Gleichen behandeln. Dieſe Gleichheit iſt aber wiederum wie im einzelnen Staate, keine Gleichheit des Beſitzes oder des Eigenthums und der Macht, ſondern nur eine Gleichheit des Rechtes. Es wird hiermit nicht gefordert, daß jeder Staat am Wohlſtand und der Kraft des andern thätigen Antheil nehmen ſoll, ſondern ein jeder ſorge für ſich ſelbſt; aber es wird gefordert, daß die Staaten ſich einander in ihrem Verkehr nicht mit hinterliſtigem Eigennutz, ſondern mit Liberalität und Anerkennung der gegenſeitigen Rechte behandeln ſollen. Dieſe Liberalität der Denkungsart kann aber von den Regierungen ohne alle weitern Vorkehrungen gefordert werden; denn das Intereſſe des Staats iſt nicht ſo ſehr Privatintereſſe des Regenten, wie das Intereſſe jedes Einzelnen für ſeine Geſchäfte, und bey hinlänglicher Bildung der Regierungen wird jede einſehen, daß ſie mit dieſer Liberalität auf die Dauer ſelbſt ihren eignen Vortheil am beſten bedenkt, indem es ſo allein einem jeden möglich wird, es ehrlich mit den andern zu meynen und einen ganz freyen Handelsverkehr zu geſtatten.

Anſtatt deſſen aber geht unſre gewöhnliche Politik der Regierungen nur darauf, für ſich ſelbſt *Eroberungen zu machen*, oder für ihr Volk andere *im Handelsverkehr zu übervortheilen.*

Seitdem die Idee einer Europäiſchen Polizeybedienung in den Moräſten der Champagne verloren gegangen iſt, muß man die politiſchen Deklamationen der Franzöſiſchen Regierungen beſonders gegen England loben, doch mit der Warnung, welche Jeſus gegen die Phariſäer gab, wohl ihren Worten aber nicht ihren Werken zu folgen. Denn hier wird wenigſtens der Grundſatz einer aufrichtigen Anerkennung fremder Rechte als wahr anerkannt, wenn man gleich noch mit ſeiner Anwendung betrügt. Dagegen hat ſich England mit ſeiner arroganten Selbſtſucht vor ganz Europa verhaßt und verächtlich gemacht. So lange noch niemand von der Anerkennung dieſer öffentlichen Gerechtigkeit hören will, kann man den Entſchluß der Preußen nicht tadeln, ſich ſo viel möglich zu iſoliren und von fremdem Einfluß unabhängig zu machen; dagegen die Anmaßungen der Engländer geradezu zur Anfeindung einladen.

Die Verkennung dieſes Rechtsverhältniſſes der Gleichheit iſt die größte Laſt jedes einzelnen Landes und hält den Wohlſtand jedes gut regierten Staates zurück. Denn jede gute Regierung muß jetzt noch Vergrößerung ſuchen, und wenn dann ein Staat durch die Arbeit von 10 Millionen Menſchen eine Macht erhalten will, die den 20 oder 30 Millionen eines andern gewachſen iſt, ſo wird dieß ohne Mangel oder Bedrückung des Einzelnen nicht leicht geſchehen können.

Die Anerkennung des gleichen Rechtes für jedes Volk würde hingegen einen gleichmäßigen Wohlſtand über alle Völker verbreiten und dabey doch zugleich den vorzüglich betriebſamen Völkern den Abſatz ihrer Fabrikate ins Ausland am beſten ſichern, indem dann jeder Staat ſich aller ſeiner individuellen Vortheile der Lage, des Klimas und der Bildung am freyeſten bedienen könnte. Aber freylich dürfte dann keiner ſeine ganze Exiſtenz an das Monopol eines gewiſſen Handels wagen, wie jetzt England, und keiner würde ſeine Macht höher ſpannen wollen, als es das natürliche Verhältniß ſeiner Kräfte mit ſich brächte.

Der Handel.

Eroberung und **Welthandel** ſind die beyden Mittel des allgemeinen Völkerverkehrs. Die Eroberung kann vielleicht ein Ende finden, der Welthandel aber nie. Was die glühende Sonne an den ſchwarzen Felſen der Molucken zur Reife bringt, das wird keine Kunſt einem kältern Klima erſetzen können. Es muß der ewige Mechanismus im Austauſch der Waaren, der ſo alt iſt als irgend unſere Geſchichte, ſich immer unter den Menſchen erhalten, indem die betriebſamern Bewohner gemäßigter Himmelsſtriche gegen ihre Kunſt die Vortheile der reicheren Metalle und

Steine und der üppigeren Vegetation Indiens eintauſchen.

Bis jetzt wird noch theils durch Unkultur, theils durch Gewalt und Bedrückung dem Welthandel ein einzelner und erzwungener Weg angewieſen; das rechtlichſte Verhältniß wäre aber hier vollkommene Freyheit des Verkehrs. So lange aber dieſe Freyheit nicht allgemein anerkannt iſt, ſo lange wird auch faſt jede Regierung Einſchränkungen zu ihrer Vertheidigung nöthig haben, um nicht von andern übervortheilt zu werden; es wird jede genau darauf achten, wie ſie von einer andern behandelt wird, um ihr gleiches mit gleichem zu vergelten. Wenn ein Staat bey ſeinen Handelsverhältniſſen einzig den Tranſito-Handel zu beachten hat, wogegen die eigne Fabrikation und Konſumtion unbeträchtlich iſt, ſo wird er immer bey einer Beybehaltung des freyen Verkehrs gewinnen; muß er hingegen die eigne Produktion und Konſumtion vorzüglich in Anſchlag bringen, ſo werden ihm Gegenanſtalten gegen fremde Beſchränkungen unentbehrlich werden. Es gibt hier zwey feindliche Maximen in Rückſicht des Handels, von denen die eine nur defenſiv, in einer erzwungenen Genügſamkeit beſteht, indem ein Staat ſich ſo viel möglich zu iſoliren und von andern unabhängig zu machen ſucht, wie z. B. der preußiſche; die andere aber iſt offenſiv, ein Princip der Uebervortheilung und Beherrſchung eines fremden Handels und der Unterdrückung fremder Betriebſamkeit, welcher Maxime jetzt England folgt, ſo wie es jede große handelnde Nation thun wird, die ſich von Kaufleuten regieren läßt.

Die Kolonien.

Politiſche Auswanderungen und Privatvortheile im Handel haben die Einrichtung von Kolonien in den Ländern der Gewinnung der erſten Produkte allgemein gemacht, wodurch entfernte Länder einem Hauptſtaate als untergeordnete, abhängige Staaten unterworfen werden. Dieſes widerrechtliche Verhältniß iſt die größte Abſcheulichkeit der neueren Politik. Durch die beſtändigen Ausplünderungen beyder Indien und die Mißhandlungen der Afrikaner in Amerika iſt der edle Charakter einer Europäiſchen Nation nach der andern geſunken. Die ſtolzen, thätigen Spanier verſanken in armſelige Trägheit; die geiſtvollen, muthigen Niederländer verwandelten ſich in phlegmatiſche Holländer und kleinliche Krämer; die edeln freyen Britten wurden zu unverſchämten, niederträchtigen Engländern. So lange man in den Kolonien noch untergeordnete Staaten, und nicht gleiche Mitbürger deſſelben Staates ſehen wird, wird dieſes Gift nicht unſchädlich zu machen ſeyn. England hat einmal das Unglück erlebt, daß es einen ſolchen Tochterſtaat nicht ſchlecht genug regierte, um ihm ſeine Befreyung unmöglich zu machen; es wird ſich wohl vorſehen, daß ſeine ungeheueren Beſitzungen in Oſtindien nicht auch etwa einmal eine erträgliche Regierung bekommen. Sobald es dieſe, anſtatt eines Kriegs-Kommiſſariats der Franzoſen, dieſem Mitteldinge zwiſchen einer Regierung und einer Räuberbande, durch eine wirkliche Regierung verwalten ließe, ſo müßte es fürchten, daran gleiche Freude zu erleben, wie an Nordamerika. Man ſcheint aber bisher noch nicht bedacht zu haben, daß weder Birmingham noch Mancheſter jemals gewünſcht haben, ſich von der Regierung in London unabhängig zu machen, nur weil man dieſe als ſeines Gleichen behandelt, jene aber nicht.

Die Eroberung.

Man kann die Kriege der Art nach eintheilen in rohe Befehdungen, bey denen es nur auf Plünderung abgeſehen iſt, in Eroberungskriege, Religionskriege und Handelskriege. Plünderung und Religion werden nur bey größerer Rohheit und Unkultur Kriege veranlaſſen; Handelskriege werden mit vortrefflicher Menſchlichkeit geführt, indem man nur ſo viel aufwendet, als die Spekulation eben erfordert; ſie werden wie Handelsſpekulationen geleitet, indem man Menſchen gelegentlich ausrottet, wie Zimmt- und Nelkenbäume, eben dadurch werden ſie leicht kleinlich und niederträchtig geführt. Die ehrlichſte Art Krieg zu führen iſt der Eroberungskrieg.

Nach welchen Verhältniſſen gerade Länder und Völker in einzelne Staaten vereinigt, oder in verſchiedene getrennt ſind, dieß iſt etwas bloß geſchichtliches und gar kein Rechtsverhältniß. Das Recht fordert aber, daß alle Völker entweder zu einer Univerſalregierung zuſammentreten, oder daß alle Staaten ſich in einen Staatenverein vereinigen ſollen; über die einzelnen Vertheilungen gibt es hingegen gar kein Recht. Iſt nun ein Staat nicht ſicher, daß ſeine Nebenſtaaten ſich mit ihm auf einen rechtlichen Fuß ſetzen wollen: ſo hat er das volle Recht zu verſuchen, ob er ſie dazu zwingen kann; ein ſolcher Verſuch würde dann faſt nothwendig in einen Eroberungskrieg ausarten: denn daß zwey Feinde ohne eine dritte Vermittelung, ſich plötzlich zu aufrichtigen Freunden umändern ſollten, iſt ſchwerlich voraus zu ſetzen.

Die einzige honnete Art des Krieges wird alſo ein Eroberungskrieg ſeyn, bey dem das Recht die Abſicht des Eroberers wäre. Hier zeigt uns aber die Geſchichte, daß zum Erobern Monarchen weit wünſchenswerther ſind als ſogenannte Republiken. Durch die Eroberungen der letztern wird immer ein Volk dem andern als Sklave unterworfen, das ſiegende Volk will das herrſchende bleiben und es kommt nie zu einer rechtlichen Ausgleichung. Unter einem erobernden Monarchen hingegen lernen ſich leicht alle Unterthanen als gleiche Mitgenoſſen derſelben Sklaverey kennen, ſie vereinigen ſich zu einem Staate und erhalten in ihrem Beherrſcher nach und nach einen Regenten, wenn ſie nur Energie genug beſitzen.

Was endlich den Vorſchlag zu Beendigung des Kriegführens überhaupt betrifft, ſo haben die Politiker, deren Zeitungen und Chroniken dann ihr jetziges Intereſſe verlieren müßten, dieſe Idee als ſo phantaſtiſch und abſurd in Ruf gebracht und den Krieg als ein nothwendiges Uebel dem Schutze aller Gutdenkenden empfohlen, wenigſtens der Vorſehung, ſo daß man kaum zu Gunſten der Vernichtung deſſelben ſprechen darf. Doch iſt in der That die Forderung, allmählich auf die Vernichtung des Kriegs hinzuwirken, gar nicht idealiſcher, als die, eine gute Polizeyordnung in einem Lande einzuführen. Diejenigen, welche dieſe Idee für unnütz halten, urtheilen eben wie ein Liſſaboner oder Römer, welcher es für unmöglich halten wollte, dem Meuchelmorde, Diebſtahl und der Betteley auf den Straßen einer großen Stadt Einhalt zu thun. Nur daß wir jenem eben noch kein Berlin zur faktiſchen Widerlegung aufweiſen können.

Syſtem
der
Philoſophie
als
# evidente Wiſſenſchaft

aufgeſtellt

von

Jacob Fries

D. und Privatdocent der Philoſophie in Jena.

Leipzig, 1804.
bey Johann Conrad Hinrichs.

E[illegible]aats-
[illegible]
München

Meinem Freunde

dem

Hof- und Juſtitien-Rath

Carl Auguſt von Zedtwitz

Aſſeſſor an der Landesregierung in Dresden

zugeeignet.

VORREDE.

Es iſt oft glänzender, aber immer von geringerem Werthe, Wiſſenſchaften durch ſtetige Revolution zu zerſtören, um ſie dann neu wieder zu erſchaffen, als den langſamen Gang einer und derſelben Ausbildung weiter zu verfolgen. So weit eine Wiſſenſchaft von unſerer freyen Selbſtthätigkeit erzeugt werden muſs, iſt es ſogar leicht genug, in ihr jedes alte Syſtem zu zertrümmern, eine neue hypothetiſche Grundlage, die man freylich ſelbſt dem ganzen alten Gebäude abgeſehen hat, wozu man auch deſſen Trümmer heimlich nutzt, hinzulegen, und nun mit einem neuen Werke eig-

ner Schöpfung zu prahlen. So zeigt ſich ſchnell ein glänzendes Werk, aber nur um als ephemeriſche Erſcheinung zu blenden und zu verſchwinden.

Erſt dann läſst ſich irgend etwas von Bedeutung für eine Wiſſenſchaft thun, wenn wir ſicher ſind, bis an eine Stelle ſo gebaut zu haben, daſs kein Nachkommender den Grund wieder einreiſsen darf. Denn Wiſſenſchaft iſt kein genialiſches Produkt der Phantaſie, welches ſich etwa die Laune eines Genius für den Augenblick angebildet hätte, um durch die luftige Verkörperung den Sterblichen jetzt darin ſeine Gegenwart zu zeigen, ſondern ſie will der Ausſpruch des Univerſums ſeyn, von gleicher Ewigkeit mit ihm.

Philoſophie iſt nun ein unabhängiges Eigenthum der Vernunft, ſie iſt als Wiſſenſchaft ein Produkt ihrer unabhängigen Selbſtthätigkeit. Sollen wir in ihr eine ſolche ſichere Grundlage erhalten, von welcher aus ſie nur immer weiter ausgebildet werden darf, ſo wird es nur auf eine Methode ankommen, nach welcher das Wahre von dem blos Scheinbaren getrennt wird und nach der man nur wahre philoſophiſche Erkenntniſſe im Syſtem vereinigt. Weil nämlich die Philoſophie als Wiſſenſchaft nur durch die eigne Thätigkeit der Vernunft erhalten wird, ſo wird es einzig auf gewiſſe Regeln der Verfahrungsart ankommen, um ihr Syſtem mit Sicherheit darzuſtellen, und weil auf der anderen Seite das philoſophiſche Wiſſen jeder Vernunft zu aller Zeit gegenwärtig iſt, ſo kann das Auffinden einzelner wahrer Reſultate nur wenig Werth haben, das Intereſſe der Wiſſenſchaft fordert hier einzig, der Philoſophie die Form zu gėben, ein Regulativ aufzufinden, nach dem ſich die Philoſophie als ein Ganzes mit völliger Sicherheit aufſtellen läſst, wenn dieſe Arbeit gleich noch ſo langſam fortrückte. Das Ende aller Revolutionen in der Philoſophie iſt alſo dadurch herbeygeführt, wenn ſie auf eine ſichere Weiſe ihre Unterſuchungen anfangen und fortführen kann, und wenn auf dieſe Weiſe endlich ein vollendetes Ganzes erhalten werden muſs.

Dieſe Bedingungen ſind aber durch die Auffindung der kritiſchen Methode im Philoſophiren erfüllt. Die Anſprüche der Spe-

kulation mögen nämlich ſeyn, welche ſie wollen, ſo geht die Kritik nur von der Unterſuchung der gemeinen Erfahrung aus, ohne dieſe für mehr zu nehmen, als ſie eben iſt; ihr Anfang iſt alſo ganz ſicher und ohne alle Hypotheſe. Aber auch jede mögliche Spekulation muſs Gegenſtand dieſer Erfahrung werden, wenn wir uns ihrer bewuſst ſeyn ſollen, wir werden uns alſo, um zu ihr zu gelangen, auch nie von dieſer Erfahrung zu entfernen brauchen; der Fortſchritt iſt alſo eben ſo ſicher als der Anfang. Endlich dieſe Erfahrung zeigt uns die Erkenntniſſe als Thätigkeiten der Vernunft und die philoſophiſchen Erkenntniſſe als ſolche Beſtimmungen ihrer Thätigkeit, welche ihr unmittelbar durch ſich ſelbſt zukommen. Gelangen wir alſo durch Kritik zu einer Kenntniſs der Organiſation unſerer Vernunft, ſo erhalten wir auch die philoſophiſchen Erkenntniſſe als ein ganzes im Syſtem.

Es hätte alſo die Revolution der Philoſophie, durch welche Kant dieſe kritiſche Methode ſtatt jeder andern einführte, die letzte in der Wiſſenſchaft ſeyn ſollen. Daſs ſie es aber noch geworden zu ſeyn ſcheint, rührt daher, daſs die meiſten Philoſophen ſich eben nicht um ihr Verfahren beym Philoſophiren ſelbſt weiter bemühen, ſondern ſich nur mit der Berichtigung gewiſſer Reſultate beſchäftigen, welche ſich doch ohne Schwierigkeit von ſelbſt ergeben müſſen, ſo bald einmal eine richtige Verfahrungsart im Spekuliren eingeführt iſt. So hat man ſich wohl gar Kants kritiſche Methode dahin erklärt, daſs ſie die Erkenntniſs der Natur nur als eine Erkenntniſs von Erſcheinungen anſieht und dieſen ein unerreichbares Seyn an ſich entgegenſetzt; da doch dieſe Unterſcheidung der Erſcheinung und des Seyns an ſich nur eine Folge des eigenthümlichen Verfahrens dieſer Methode iſt, welches darin beſteht: daſs man alle Spekulation mitdem gemeinen Verſtandesgebrauche anfängt, der ſeine Begriffe nur in concreto anwendet, und daſs man durch dieſen ſich den ſpekulativen Verſtandesgebrauch erſt bildet, der ſeine Begriffe ſelbſt in abſtracto verbindet, wodurch denn alle Täuſchungen der Spekulation und die Unverſtändlichkeit zugleich vermieden werden.

Wer folglich auf eine konſequente Weiſe weiter für die Philoſophie arbeiten will, der wird nur die von Kant angefangene Spekulation weiter fortzuführen haben. Dies wird alſo auch in vorliegender Schrift meine einzige Abſicht ſeyn.

Wollte ich aber hier eine weitere Ausbildung eines ſchon gegründeten Syſtems aufſtellen, welche ſich nur in einzelnen Theilen von der früheren Ausführung entfernt, oder zuweilen eine neue Anordnung erhalten hat: ſo blieb mir, um nicht bekannte Dinge ohne Noth zu wiederhohlen, nur der Ausweg einer fragmentariſchen Zuſammenſtellung der Hauptſätze. Es bezieht ſich alſo das Hauptintereſſe dieſer Schrift auf die ſyſtematiſche Vereinigung der ganzen Philoſophie, durch welche ſie allein als evidente Wiſſenſchaft erſcheinen kann. Für die einzelnen Theile werden nur hin und wieder weitere Auseinanderſetzungen nöthig ſeyn. Solche einzelne Auseinanderſetzungen ſind für eine vernünftige Spekulation aber immer nur in Beziehung und im Verhältniſſe zu einem ganzen Syſtem moglich. Daher lege ich hier zuerſt dieſe Ueberſicht des Ganzen vor; das Einzelne, was zur Vollendung des philoſophiſchen Syſtems noch fehlt, wird alsdann in Beziehung auf dieſes Ganze nachfolgen konnen.

Die Hauptideen, durch welche meine Darſtellung ſich von den bisherigen Darſtellungen der kritiſchen Philoſophie unterſcheidet, mögen etwa die folgenden ſeyn. Jede von dieſen bedarf einer weiteren Auseinanderſetzung zur Rechtfertigung, welche ich bald denke folgen zu laſſen.

Erſtlich kommt es hier alles auf anthropologiſche Begründung der Methaphyſik an, welche weiter gerechtfertigt werden muſs, und wodurch ſich allein jede neuere Spekulation zurückweiſen läſst, die an die Stelle der Kantiſchen treten will, wodurch es beſonders allein erhalten werden kann, daſs die ephemeriſchen Erſcheinungen der Fichtiſchen und Schellingiſchen Spekulation nicht neuen dogmatiſchen Verſuchen, ſondern nur dem vollendeten Kriticismus ihre Stelle räumen.

Zweytens meine Aufſtellung der praktiſchen Philoſophie folgt durchgängig den Kantiſchen Unterſuchungen ſelbſt bis auf das Einzelne der Terminologie. Da ich aber durch die vollendete anthropologiſche Begründung der Metaphyſik den Mittelpunkt aller Spekulation, nämlich die Realiſirung der Gegenſtände tranſcendentaler Ideen, einfacher und deutlicher erhalte, ſo hat ſich dadurch die Anordnung verändert. Auſſerdem habe ich dieſen Theil der Philoſophie von der ſo oft in Anſpruch genommenen leeren Formel des kategoriſchen Imperativs, welche Kant am liebſten zu Grunde legt, zu befreyen geſucht. Kant iſt nämlich auf dieſe Formel nur durch einen Fehlſchluſs gekommen, indem er den Grundſatz der Würde der Perſon (§. 419.) mit dem Imperativ der Tugend (§. 424.) verwechſelte. Ich werde dieſes an einem andern Orte auszuzuführen ſuchen.

Drittens um in Sachen der Naturwiſſenſchaften die Mathematik mit der Philoſophie auszuſohnen, müſſen wir nothwendig die konſtitutiven Geſetze dieſer Wiſſenſchaften von den regulativen unterſcheiden, welche nach heuriſtiſchen Maximen der Urtheilskraft gebildet werden. Dadurch wird ſich allein die mathematiſche Naturphiloſophie mit der rein experimentalen Naturphiloſophie vereinigen laſſen, deren Idee Schelling zuerſt in ihrer Allgemeinheit aufſtellte, aber freylich vermiſcht mit einer falſchen Spekulation, welche ſeine neueſten Verſuche in dieſem Gebiete (im Bruno und noch mehr in der neuen Zeitſchrift für ſpek. Phyſik) zu abentheuerlichen Spielen der Phantaſie verunſtaltet hat. Zugleich befreyen wir uns durch dieſe Trennung von dem gröſsten Fehler, der noch in Kants Spekulation ſtehen geblieben iſt, nämlich von der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, oder von der Idee einer Teleologie der Natur nach Begriffen, indem wir auch den Organismus dem allgemeinen Mechanismus der Natur unterwerfen.

So erhalten wir viertens die Idee einer Kunſtanſchauung der Natur als Princip der Religionslehre, in welchem ſich alle Fäden der Spekulation zu einem Knoten verſchlingen. Dieſe Idee allein kann uns den ewigen Frieden garantiren zwiſchen Philoſophie, Kunſt und Religion.

Fünftens endlich glaube ich vorzüglich im Gebiete der reinen allgemeinen Logik neue Entdeckungen gemacht zu haben. Auf dieſe wird denn freylich jetzt im Ganzen nicht viel gehalten, und doch iſt es vorzüglich der Mangel an *genauer Kenntniſs der Logik, wodurch die bekannteſten neueren Spekulationen verunglückt ſind.*

Uebrigens aber wird wohl jezt Niemand mehr ein ſolcher Thor ſeyn, zu glauben, Philoſophie laſſe ſich in ein Lehrgebäude einſchlieſsen; es iſt vielmehr das gleiche Talent, welches zum Künſtler und zum Philoſophen macht; es iſt jedes Gedicht ein Philoſophem und jedes Philoſophem ein Gedicht. Damit dies aber um ſo herrlicher hervorgehe, ſo biete ich jedem edlen Jünglinge, der den Muth dazu fühlt und ſeinen Jordanus Brunus wohl einſtudiert hat, die Hand, mit ihm gemeinſchaftlich nach des groſsen Klopſtocks Beyſpiel, der unſre Grammatik als Drama bearbeitet hat, die Geometrie in einem Epos darzuſtellen.

Die hohe Kraft
Der Wiſſenſchaft
Der ganzen Welt verborgen!
Und wer nicht denkt,
Dem wird ſie geſchenkt,
Der hat ſie ohne Sorgen.

Inhalt.

Seite

Vorrede. V.

Einleitung. 1

1) Was iſt Philoſophie? Intereſſe am Studium derſelben.

2) Die Kunſt zu philoſophiren oder die Methode der Philoſophie.

3) Hauptmomente der Geſchichte der Philoſophie.

4) Eintheilung des Gebietes der Philoſophie.

Was iſt Anthropologie?

Was iſt Logik?

Erſter Theil.

Die Logik. 43

Erſter Abſchnitt.

Anthropologiſche Vorkenntniſſe. Die erſte Beſchreibung unſers Erkenntniſsvermögens. Einleitung. Vom Gemüthe und der Erkenntniſs überhaupt.

Seite

I. Beſchreibung unſrer ſinnlichen Vermögen der Empfindung und Anſchauung. 48
  a) Sinn, Sinnlichkeit, Affektion und Reflexion.
  b) Vom äuſsern Sinne.
  c) Vom innern Sinne.

II. Beſchreibung des gedächtniſsmäſsigen Gedankenlaufes. 58
  a) Gedächtniſsmäſsiger und logiſcher Gedankenlauf.
  b) Vom Gedächtniſse und der innern Wahrnehmung der Vorſtellungen.
  c) Von der reproduktiven Einbildungskraft.
    1) Reproduktive und produktive Einbildungskraft.
    2) Die Verſtärkung der Vorſtellungen durch Aſſociation.
    3) Von der Gewohnheit.
  d) Von der produktiven Einbildungskraft.
  e) Vereinigung der produktiven und reproduktiven Einbildungskraft.

III. Beſchreibung des logiſchen Gedankenlaufes 77
  a) Vom logiſchen Gedankenlaufe überhaupt.
  b) Von den willkührlichen Beſtimmungen unſrer Vorſtellungen.
  c) Von der mittelbaren Vorſtellungsart.
    1) Vergleichen und Unterſcheiden.
    2) Vom abſtrahiren, zergliedern und ſubſumiren.
    3) Vorſtellen, Erkennen und Denken, das problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche in unſern Vorſtellungen.

Seite

d) Von der Sprache.
e) Beſchreibung der logiſchen Vorſtellungsart.
  1) Vom Begriff.
  2) Vom Urtheil.
  3) Vom Unterſchiede der analytiſchen und ſynthetiſchen Erkenntniſsart.

Zweyter Abſchnitt
Die reine allgemeine Logik. 115
Erſtes Hauptſtück. Die Grundſätze.
Zweytes Hauptſtück. Die Syllogiſtik. 121
  Von den unmittelbaren Schlüſſen.
  Von den mittelbaren Schlüſſen oder den Vernunftſchlüſſen.
Drittes Hauptſtück. Die formale Wiſſenſchaftslehre 135
  Das Syſtem der Begriffe.
  Das Syſtem der Urtheile.
  Von der Wiſſenſchaft.

Dritter Abſchnitt.
Von der Vollkommenheit unſrer Erkenntniſs überhaupt. 149
a) Vom Ganzen der Erkenntniſs.
b) Vom Umfange der menſchlichen Erkenntniſs.
c) Von der Deutlichkeit der Erkenntniſs.
d) Von der Gewiſsheit der Erkenntniſs.
e) Von Wahrheit und Irrthum.

Zweyter Theil.
Die Metaphyſik. 166

Erſter Abſchnitt.
Anthropologiſche Vorkenntniſſe.
I. Vollendung der Beſchreibung unſrer Erkenntniſsvermögen oder Beſchreibung der Spontaneität der Erkenntniſskraft.
a) Von der Nothwendigkeit.

Seite
b) Von der Einheit der Erkenntniſs
c) Apodiktiſche Beſtimmung unſrer Erkenntniſse iſt nur durch urſprüngliche Thätigkeit der Vernunft als Erkenntniſsvermögen möglich.
d) Nothwendige analytiſche Einheit und nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit ſind nur durch die urſprüngliche Einheit der Vernunft d. h. durch die Identität aller meiner Apperception oder durch eine urſprüngliche formale Apperception möglich.
e) Das oberſte Verhältniſs in der Spontaneität der Erkenntniſskraft.
f) Materiale Beſtimmungen der transcendentalen Apperception.
g) Die drey obern Erkenntniſsvermögen.
II. Beſchreibung des Begehrens und Wollens. 190
a) Handlung und Thatkraft.
b) Vom Gefühle der Luſt und Unluſt.
c) Vom Begehren und Wollen.
d) Theorie.

Zweyter Abſchnitt.

Die Metaphyſik. 209

Erſtes Buch.

Grundlehre der geſammten Metaphyſik.

1) Von der transcendentalen Deduktion.
2) Beſtimmung der Vernunft durch den Sinn, oder die Theorie der Verbindung.
Die reine Anſchauung.
Das logiſche Denken.
Das transcendentale Denken.
3) Transcendentale Deduktion aller Principien der nothwendigen objektiven ſynthetiſchen Einheit.
A. Konſtitutive Principien der Möglichkeit der Erfahrung.

Seite
a) Die allgemeinſten Begriffe.
b) Die Formen der anſchaulichen objektiven ſynthetiſchen Einheit.
c) Begriffe der Formen der intellektuellen, konſtitutiven ſynthetiſchen Einheit.
α. Die Kategorien.
Die vier Momente des reinen Verſtandes.
Die Tafel der Kategorien.
β. Die transcendentalen Schemata.
d) Die Grundſätze aus den Formen der int. konſt. ſynth. Einheit.
α. Grundſätze der Metaphyſik der Natur überhaupt.
β. Die Philoſophie der Mathematik.
γ. Beſondere Grundſätze der Metaphyſik der äuſsern und innern Natur.
B) Regulative Principien der Einheit der Erfahrung. 242
Syſtem der pſychologiſchen Ideen.
Syſtem der kosmologiſchen Ideen.
Syſtem der theologiſchen Ideen.
Regulativer Gebrauch der transcendentalen Ideen.
C. Hevriſtiſche Maximen der Urtheilskraft. 256
Materiale Wiſſenſchaftslehre.
4) Transcendentale Deduktion der Principien aus bloſser Vernunft.
5) Transcendentale Deduktion der Principien a priori aus bloſser Urtheilskraft.

Zweytes Buch.

Phyſik oder Metaphyſik der Natur. 271
Erſte Abtheilung. Allgemeine Phyſik.
I. Aus konſtitutiven Principien.
1) Das Syſtem der Begriffe.
2) Das Syſtem der Urtheile.
II. Nach hevriſtiſchen Maximen.

Seite
Zweyte Abtheilung. Metaphyſik der äuſsern Natur. 286
I. Hauptſätze nach konſtitutiven Principien.
II. Nach hevriſtiſchen Maximen.
Dritte Abtheilung. Metaphyſik der innern Natur. 316
I. Hauptſätze aus konſtitutiven Principien.
II. Nach hevriſtiſchen Maximen.

Drittes Buch.

Ethik oder Metaphyſik der Sitten. 325
Erſte Abtheilung. Allgemeine praktiſche Philoſophie.
Zweyte Abtheilung. Reine Tugendlehre. 337
Dritte Abtheilung. Reine Rechtslehre. 343
Allgemeine Geſetzgebung.
Politik.
Kritik aller poſitiven Geſetzgebung.

Viertes Buch.

Die Religionslehre. 361
Erſte Abtheilung. Die Kritik des Geſchmacks.
1) Analytik des Schönen und Erhabenen.
2) Vom Unterhaltenden im Gegenſatz gegen das Schöne.
3) Von der ſchönen Kunſt.
Zweyte Abtheilung. Die Teleologie der Natur. 376
Erſter unausſprechlicher Begriff der Beziehung der Idee des Ewigen Seyns auf das Seyn in der Erſcheinung überhaupt.
Zweyter unausſprechlicher Begriff der Beziehung der Idee der Freyheit auf die Erſcheinung.
Dritter unausſprechlicher Begriff aus der Beziehung der Idee der Gottheit auf die Natur.

Einleitung.

1) *Was iſt Philoſophie?*

Intereſſe am Studium derſelben.

§. 1.

Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft durch freyes Nachdenken. Eine geſammelte Menge von Kenntniſſen, ein Theil unſers geſammten Wiſſens kann Wiſſenſchaft genannt werden, ſobald er ein geordnetes Ganzes ausmacht. Eigentlich bezieht ſich aber das Wort Wiſſenſchaft auf die Idee einer Vereinigung alles unſers Wiſſens in einem ſyſtematiſchen Ganzen. In dieſem nimmt Philoſophie denjenigen Theil ein, der durch freyes Nachdenken zum Bewuſstſeyn kommt. Unſer

Wiſſen wird uns theils unwillkührlich geſchichtlich oder durch Erfahrung zugeführt; theils aber gelangen wir durch die eigene Selbſtthätigkeit des Verſtandes und der Vernunft, welche willkührlich beſtimmbar iſt, zu demſelben. Dieſe willkührliche Selbſtthätigkeit, um zum Wiſſen zu gelangen, iſt Nachdenken oder Spekulation. Nachdenken wird zu jeder Wiſſenſchaft und zu jedem Verſtandesgebrauch erfordert, aber nur dasjenige iſt frey oder philoſophiſch, welches eine unabhängige Selbſtthätigkeit der Vernunft enthält, und nicht nur eine Anwendung auf einen beſtimmten durch Geſchichte oder Erfahrung gegebenen Stoff.

§. 2.

Philoſophie entſpringt alſo aus einer unabhängigen willkührlichen Selbſtthätigkeit der Vernunft. Jede willkührliche Thätigkeit ſetzt aber ein Intereſſe voraus, wodurch ſie belebt wird. Die Selbſtthätigkeit der Vernunft im Philoſophiren ſoll frey und unabhängig ſeyn, ſie iſt an keine einzelne Materie einer beſondern Wiſſenſchaft, an keinen einzelnen Zweck irgend einer Kunſt gebunden. Hiernach trennen ſich zwey Begriffe von dem, was Philoſophie ſeyn ſoll. Erſtlich dem Schulbegriffe nach, iſt ſie die Geſetzgeberin aller wiſſenſchaftlichen Form, indem ihr das freye Nachdenken gehört. Zweytens dem Weltbegriffe nach, iſt ſie die Geſetzgeberin für alles Intereſſe, für alle Zwecke des menſchlichen Lebens, ſie iſt die Wiſſenſchaft von der Beziehung alles unſers Wiſſens auf die höchſten Zwecke der Menſchheit.

§. 3.

Die Hauptaufgabe aller Philoſophie iſt alſo die Auflöſung der Frage nach der endlichen Beſtimmung des Menſchen. Dieſe wird gelöſt in den drey groſsen Phänomenen der Geſchichte der Menſchheit, Tugend und öffentliches Recht, ſchöne Kunſt, und Wiſſenſchaft.

Dreyfach ſtehen ſich in unſerm Innern entgegen Handlung, Gefühl und das Wiſſen. Das Intereſſe der Handlung ſtrebt nach dem groſsen Ganzen der Menſchheit, ihre Geſetze ſind Tugend und Recht. Das Intereſſe des Gefühls beſchränkt ſich auf das eigene innere Leben des Einzelnen, ihm gehört Religion und Kunſt. Beydes vereiniget ſich für das Eigenthümliche der Philoſophie im Intereſſe des Wiſſens, dem Intereſſe der Wahrheit.

§. 4.

Wir finden uns in der Geſellſchaft vernünftiger Weſen nur durch das Band der todten Natur in einer geiſtigen Gemeinſchaft vereinigt. Wir ſtellen den Dingen der todten Natur die lebendige Perſönlichkeit der Vernunft, den Geſetzen des Mechanismus in der Natur eine eigene freye Geſetzgebung für unſere Handlungen in der vernünftigen Gemeinſchaft nach den Ideen von Tugend und Recht entgegen. In dieſer freyen Geſetzgebung für die Handlung wird das höchſte Intereſſe der Menſchheit ausgeſprochen, aber jene Natur und dieſe Freyheit ſcheinen ſich in einen Widerſpruch zu verwickeln, den nur Philoſophie für ihren Schüler löſen kann.

§. 5.

Das Gefühl ſucht in der groſsen Beſtimmung der Menſchheit eine befriedigende Antwort für meine eigene Beſtimmung. Aber mein eigenes Daſeyn erſcheint mir hier als ein unauflösliches Räthſel. Die Natur zeigt nichts als eine todte, unüberwindliche Nothwendigkeit, und wie wollen wir in dieſer eine Endabſicht des Ganzen leſen, da wir aus dieſer Unendlichkeit kaum einen einzigen Punkt kennen und ſelbſt dieſen nicht ganz verſtehen?

So ſcheint ſich mit dem Endzwecke der Welt die Religion in unergründliche Geheimniſſe zu verſchleiern. Nur eine glückliche Vollendung der freyen Spekulation des Philoſophen kann dieſes Räthſel löſen, und durch die Ahndungen der Schönheit und Erhabenheit der Natur in der ſchönen Kunſt uns gänzlich mit uns ſelbſt verſtändigen.

§. 6.

Das eigenthümlichſte Intereſſe für Philoſophie iſt das Intereſſe für Wahrheit. Jeder Menſch iſt ein Zögling des Vorurtheils und der müſste ſehr glücklich ſeyn, der nicht auch ein Zögling des Aberglaubens wäre.

Philoſophie ſoll uns an die Stelle des Vorurtheils freye, liberale Denkungsart, unbeſchränktes Selbſtdenken geben; an die Stelle des Aberglaubens einen reinen Enthuſiasmus für Ideen. Denn dieſer Enthuſiasmus für Ideen verbunden mit Freyheit des Selbſtdenkens iſt es allein, was unſer Streben nach Wahrheit leiten darf.

Ein philoſophiſcher Kopf iſt alſo derjenige, in dem das Selbſtdenken leicht geweckt wird, und der dabey des Enthuſiasmus für Ideen ſchnell empfänglich iſt.

§. 7.

Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft der apodiktiſchen Erkenntniſse aus bloſsen Begriffen. In allen unſern Wiſſen zeigt ſich ein Unterſchied, ob etwas ſo beſchaffen iſt, daſs es ein jeder für ſich wiſſen kann, oder ob er in beſondern Lagen und Zuſtänden ſeyn, beſondere Erfahrungen machen muſs, um zu dieſem Wiſſen zu gelangen. Ein Wiſſen nun oder eine Erkenntniſs, die ein jeder für ſich beſitzen kann, heiſst ein apodiktiſches nothwendiges Wiſſen, dasjenige aber, was man nur in gewiſſen Lagen und Verhältniſſen wiſſen kann, iſt empiriſch, d. h. es beruhet auf einzelnen Erfahrungen, und wird auch hiſtoriſch genannt, indem alles geſchichtliche Wiſſen dazu gehört.

Das apodiktiſche Wiſſen iſt wieder von zweyerley Art, entweder ſetzt es eine gewiſſe uns gegebene Anſchauung voraus, die wir uns aber immer willkührlich verſchaffen können, dann iſt es mathematiſch. — Mathematik iſt die Wiſſenſchaft durch Conſtruktion der Begriffe — oder es findet blos durch die Selbſtthätigkeit des Verſtandes ſtatt, dann iſt es philoſophiſch. Das Mittel zum Denken für den Verſtand ſind die Begriffe; alſo iſt Philoſophie die Wiſſenſchaft apodiktiſcher Erkenntniſſe durch bloſse Begriffe.

Dieſe Erklärung kömmt mit der §. 1. gegebenen ganz zuſammen, denn das apodiktiſche Wiſſen durch bloſse Begriffe iſt es eben, welches von der freyen Selbſtthätigkeit im Denken abhängt.

§. 8.

Die Gegenſtände dieſes apodiktiſchen Wiſſens, dieſes unabhängigen Selbſtdenkens ſind die allgemeinen Geſetze der Natur und der Freyheit, des Endlichen und des Ewigen. Der Mittelpunkt aller philoſophiſchen Unterſuchungen, der Ort, wo der Hauptknoten derſelben geſchürzt iſt, iſt die Zuſammenſtimmung von Natur und Freyheit, deren Aufgabe ſich ausſpricht durch die drey Hauptfragen nach der Unſterblichkeit der Seele, der Freyheit des Willens und dem Daſeyn Gottes.

2) *Die Kunſt zu philoſophiren oder die Methode der Philoſophie.*

§. 9.

Philoſophie ſoll entſtehen durch eine freye Selbſtthätigkeit der Vernunft, ſie iſt alſo ein künſtliches Werk unſers Verſtandes, welches dieſer als Wiſſenſchaft ganz durch ſich ſelbſt erſt hervorbringen ſoll. Wenn wir Philoſophie erzeugen wollen, ſo müſſen wir alſo vor allen Dingen die Regeln der Kunſt wiſſen, wornach dies geſchieht. Dieſe machen die Methode der Kunſt zu philoſophiren aus.

Beym Philoſophiren iſt die Methode die Hauptſache, das andere muſs ſich dann von ſelbſt ergeben, denn es ſoll unſer eigenes Werk ſeyn.

§. 10.

Nicht die Philoſophie, nur die Kunſt zu philoſophiren läſst ſich lernen, denn die Philoſophie muſs Jedem ein Werk ſeines eigenen Selbſtdenkens ſeyn. Dieſes Selbſtdenken beruhet auf Urtheilen, und ihrer Verbindung in Schlüſſen, dieſe kann freylich ein anderer für mich machen, und ich lerne ſie dann auswendig, aber das macht nicht zum Philoſophen. Die beyden Bedingungen der Kunſt zu philoſophiren ſind beſtimmt denken, oder die Regeln des richtigen Verſtandes-Gebrauches (nicht nnr im Schlieſsen, ſondern vorzüglich im Gebrauche der Begriffe) zu kennen, und zweytens zweckmäſsig denken, d. h. jene Regeln gehörig anzuwenden wiſſen. Der Mangel des Beſtimmtdenkens iſt ein Fehler von vielen der beſten philoſophiſchen Köpfe, wodurch ſie zu philoſophiſchen Schwärmern werden. Das zweckmäſsige Denken beruhet auf einer richtigen Beziehung jedes Theils auf das Ganze und fordert Enthuſiasmus für Idee. Wer dieſen nicht hat, der wird wohl zum ſpitzfindigen Dialectiker, zum Philodoxen, aber nicht zum Philoſophen werden.

§. 11.

Unabhängiges Selbſtdenken iſt das Weſen des Philoſophirens. Die philoſophiſche Spekulation iſt daher immer abſtrakt, nun geht aber uns ſer Wiſſen durchaus vom Einzelnen in concreto gegebenen aus: die wahre philoſophiſche Methode muſs alſo über die logiſche Beſtimmtheit noch die Regel befolgen, daſs ſie nur von dem gemeinhin Gewiſſen ausgeht, und ſich erſt allmählich zum Abſtrakten erhebt. Kein philoſophiſches Raiſonnement darf gleich mit Aufſtellung ſeiner Erklärungen, Grundſätze und Lehrſätze anfangen, ſondern das ſchwerſte Geſchäft iſt eben, dieſe aus dem gemeinen Wiſſen erſt zu entwickeln. Wir können durch unſer Nachdenken die Wahrheit nicht hervorbringen, ſondern nur die vorhandene auffinden. In der Philoſophie muſs aber dieſes Auffinden durch unſer bloſses Nachdenken möglich ſeyn. Das philoſophiſche Wiſſen liegt ſchon verborgen in dem gemeinen Wiſſen und Denken da, die Kunſt zu philoſophiren beſteht nur darin, es aus dieſen herauszuheben und deutlich darzuſtellen. Alles Philoſophiren iſt alſo ein inneres Beobachten unſer ſelbſt, und alle Nachfrage nach Philoſophie muſs anfangen mit Selbſterkenntniſs, mit der Frage: Was iſt der Menſch? oder mit dem Aufruf: Erkenne dich ſelbſt! Die wahre philoſophiſche Methode wird alſo von dieſem Beobachten des gemeinen Wiſſens und ſomit von Selbſterkenntniſs ausgehen: ſie heiſst Kriticismus, oder die kritiſche Methode, weil ihr Fortſchritt beurtheilend iſt, ohne ſich auf gewiſſe voraus angenommene Behauptungen zu ſtützen. Nach dieſer Methode entſteht in uns durch Suchen und Vergleichen erſt alle Philoſophie während der Unterſuchung.

Dagegen heiſst diejenige Methode Dogmatismus oder dogmatiſch, welche gleich von gewiſſen feſtgeſetzten Behauptungen ausgeht, und mit einem Verſuch zur Aufſtellung eines philoſophiſchen Syſtems ſelbſt anfängt. Der Dogmatismus läſst aber niemals eine allgemein anerkannte Wahrheit und Evidenz ſeiner Behauptungen erlangen, indem eben jene Anfänge des Syſtems das beſtrittenſte und ſchwierigſte der Wiſſenſchaft ſind.

Aller Dogmatismus iſt entweder Rationalismus oder Empirismus. Denn Philoſophie ſoll die eigene Selbſtthätigkeit des Verſtandes aufſtellen, dieſe fordert aber einen Sinn in Anwendung, auf den ſie erſt ſtatt finden kann. Hier iſt nun der Rationaliſt derjenige, welcher nur die Rechte des Verſtandes anerkennt, der Empiriker derjenige, der nur die Rechte des Sinnes gelten läſst. Das Intereſſe des Rationalismus iſt ſyſtematiſche Einheit, das des Empirismus Erweiterung unſerer Erkenntniſſe. Beyde Intereſſen vereinigen ſich im Kriticismus. Da die philoſophiſche Wahrheit nur durch unſere eigene Selbſtthätigkeit erkannt wird und keine nothwendige Beſtimmung durch Erfahrung erhält, ſo kann man jeder dogmatiſchen Behauptung, weil der Anfangspunkt willkührlich iſt, mit gleichem Recht eine Gegenbehauptung entgegen ſtellen, und von dieſer eben ſo conſequent ausgehen. So widerlegt ein Dogmatiker den andern, und ſo tritt endlich der dogmatiſchen Methode, etwas ſchlechthin zu behaupten, der Skepticismus in den Weg, welcher gar nichts glaubt behaupten zu dürfen. Der ächte Skepticismus hat nicht die Lehrmeinung, oder das Dogma, daſs wir nichts zu wiſſen vermögen, denn dieſe wäre ein Widerſpruch, indem wir dann doch unſere Unwiſſenheit wüſsten: ſondern beſteht in der Denkungsart, alles zu bezweifeln und ſein Urtheil aufzuſchieben, wobei aber jederzeit die Bedingung ſtatt findet, ſo lange bis eine feſte Ueberzeugung ihre Evidenz ſelbſt aufdringt. Skeptiſch zu verfahren iſt alſo eine eigenthümliche Methode des Philoſophirens, welche, ſo lang ſie ſich ſelbſt nur als vorläufig anerkennt, dem ächten kritiſchen Geiſt nicht widerſtreitet. Oft aber wird der Nahme des Skepticismus nur als ein Deckmantel der

Trägheit gebraucht, indem man freylich dem, der nichts zugeben will, auch nichts beweiſen kann. Derjenige, der einmal den kritiſchen Gang einer Unterſuchung kennt, wird, wenn ihm ſeine Unterſuchung wirklich am Herzen liegt, niemals wieder ſkeptiſch zu verfahren anfangen, denn was wir mit unſern eigenen ſelbſtgemachten Begriffen wollen, werden wir doch wohl einſehen. Es wird ſich alſo auch immer ein poſitiv beurtheilender und nicht ein negativ bezweifelnder Gang der Unterſuchung einſchlagen laſſen, von denen der erſtere der belohnendere ſeyn wird. Die Kunſt zu philoſophiren beſteht alſo in der Kunſt kritiſch zu verfahren, deren erſtes Gebot iſt, von der Selbſtkenntniſs auszugehen.

§. 12.

Alſo Philoſophie muſs ſich ein jeder ſelbſt geben. Die Kunſt zu philoſophiren aber, das kritiſche Verfahren, ſoll gelernt werden. Dieſes wird alſo das Augenmerk des Schülers der Philoſophie ſeyn müſſen. Philoſophie iſt gar nicht Sache des Gedächtniſſes, ſie muſs mit Intereſſe ergriffen und mit Geiſt gebildet werden, aber ſie wird auch jedem, der zum Selbſtdenken einmal erwacht iſt, bald Wunſch und Bedürfniſs geworden ſeyn. Die Wärme, mit der wir durch Religion, Kunſt, Recht oder Wahrheit getrieben, ſie zuerſt faſſen, muſs jenen Enthuſiasmus für Idee in uns erwecken, ohne dem alles Philoſophiren ein leeres Wortſpiel iſt. Aber dieſer Enthuſiasmus iſt ſich nicht ſelbſt genug. Ihm ſchmeichelt die angenehme Bequemlichkeit bloſser täuſchender Spiele der Phantaſie. Hingegen die ächte Stimme der Wahrheit iſt Ernſt. Logiſche Beſtimmtheit des Denkens iſt ein unentbehrliches Erforderniſs, ohne welches der feſte ſichere Blick verlohren geht, der allein die Wahrheit auffinden, feſthalten und von jeder täuſchenden Geſtalt unterſcheiden kann.

Das erſte Studium der Philoſophie muſs von Uebung des Selbſtdenkens und nicht von Anſammlung litterariſcher Gelehrſamkeit ausgehen. Vieles Leſen wird dazu eben nicht erforderlich ſeyn, doch übergehe man nicht eine Auswahl der griechiſchen und römiſchen Philoſophen. Beſonders ſtudire man anfangs kein Buch, das in einer bekannten Sprache geſchrieben iſt, und deſſen Anfang doch ſchon beym ſorgfältigen, aufmerkſamen Leſen unverſtändlich bleibt. Denn entweder fehlen hier dem Schüler noch die nöthigen Vorkenntniſſe, oder der Verfaſſer hat die Regeln einer wahren Methode ganz verfehlt — dann würde ein ſolches Studium den natürlich hellen Blick verwirren und benehmen. Die Wahrheit ſucht Licht. Dâmmerung iſt das Element dunkler Gefühle, welche im Gebiete der Philoſophie nur Irrlichter ſind. Was nur von fern ſo ſcheint, als ob es wohl wahr ſeyn müſste, davon weiſs ich gar nichts.

3) *Hauptmomente der Geſchichte der Philoſophie.*

§. 13.

Jede Wiſſenſchaft iſt ein künſtliches Produkt der Selbſtthätigkeit der Menſchen. Von einer jeden giebt es alſo eine Geſchichte ihrer Ausbildung bis zu derjenigen Vollkommenheit, in der wir ſie beſitzen, oder eine Geſchichte ihrer Ausbildung bey dieſem oder jenem Volke. Eine ſolche Geſchichte der Philoſophie iſt zugleich eine Geſchichte des freyen Selbſtdenkens überhaupt, ſie iſt die Geſchichte der Aufklärung eines Volkes oder der Verbreitung der Aufklärung unter den Menſchen ſelbſt. Hier können wir nur ihre erſten Grundzüge betrachten.

Philoſophie beſteht nur durch die Kunſt zu philoſophiren. Ihre Geſchichte wird alſo, wenn ſie pragmatiſch ſeyn ſoll, eine Geſchichte dieſer Kunſt. Das Philoſophiren fängt an mit der Trennung des gemeinen und ſpeculativen Vernunftgebrauches, mit dem erſten Gebrauche der Begriffe in abſtracto: ſie fängt an mit dem erſten Losreiſſen der Selbſtthätigkeit des Denkens von Bildern der Geſchichte und der Erfahrung in mythiſchen Erzählungen.

§. 14.

Ungefähr tauſend Jahr vor dem Anfange unſerer Zeitrechnung begann die wunderbare Bildung eines Volkes ſich zu entwickeln, das bis jetzt in unſerer Geſchichte ganz einzig daſteht — die Bildung der Griechen. Von dieſen geht alle freye Thätigkeit, welche ſich in unſerer Geſchichte zeigt, alſo auch alles Philoſophiren aus.

Der gemeine Gang der Bildung roher Völkerſtämme iſt entweder die vorhergehende Bildung zum Krieg, wie ſie jeder Welttheil aufweiſt, oder es iſt eine Bildung für Künſte und Wiſſenſchaften, welche Bedürfniſs und Trägheit der Einzelnen, aber nur einer beſondern Kaſte der Prieſter überlaſſen, die für alle denken ſollen, und darum aus dem Denken ein Handwerk machen, welches ſie nur als Nahrungszweig ſchätzen. Dieſe Bildung führt aber nie zur Freyheit des Denkens oder irgend zum Philoſophiren. Die verſchiedenen Abſtufungen derſelben ſehen wir in den Angekoks der Grönländer, den Schamanen der Tunguſen, den Prieſtern von Otaheite, dann in den Lamas und noch weiter in den Kaſten des alten Aegyptens, bey den Magiern der Perſer, den Braminen der Indier, den Mandarinen von China.

Das erſte und einzige Volk in der Geſchichte, welches ſich von den Feſſeln der Kaſte losſagte und Selbſtdenken zum freyen Eigenthum des Volkes machte, waren die Griechen.

Gleichfern vom Abentheuerlichen und vom Sentimentalen erſchuf der Genius Griechenlands den Menſchen die erſte reine Dichtung. Philoſophie war hier eine Schweſter der ſchönen Kunſt. Wann eigentliches, d. h. ſpekulatives Philoſophiren unter den Griechen entſtand, läſst ſich nicht genau angeben. Ihre Lehrer waren die an freyem Denken armen, an Erfahrung reichen Aegypter und Phönizier. Spekulative Bildung der Mathematik gieng der Philoſophie voraus: die erſten Nahmen, die wir nennen, ſind Pherekydes, und ſein Schüler, Thales der Phyſiker, der Stifter der Joniſchen Schule.

Die Tendenz dieſer Schule war ganz phyſiſch und mathematiſch. Ihrem Stifter werden ſchon ſehr richtige aſtronomiſche und phyſiſche Meinungen zugeſchrieben. Später zeigte ſich in Groſsgriechenland ein groſser Mann, Pythagoras von Samos, auch ein Schüler der Aegypter. Seine Lehre und ſeine groſsen Plane ſind uns durch den unglücklichen Ausgang der letztern meiſt unbekannt geblieben. Von ihm kömmt das Wort Philoſophie; ſeine erſte Tendenz ſcheint politiſch geweſen zu ſeyn, er ſtiftete einen Bund von Philoſophen, welche ſich zu geheimen Lehren vereinigten. Ihr Zweck ſcheint geweſen zu ſeyn, die Religion von dem Wahne des Volks zu reinigen, die Tyrannen zu mäſsigen und Geſetzmäſsigkeit in die Staaten einzuführen. Aber das Geheimniſs miſsfiel dem Volke, dieſe Politik den Tyrannen, ſo daſs er ſelbſt noch ſeine Plane ſcheitern ſahe. Doch iſt er der Stifter der ſogenannten italiſchen Schule.

Vielleicht aus der Schule des Pythagoras kam Xenophanes, der Stifter der Eleatiſchen Schule, welche auf die Joniſche folgte. In dieſer Schule entwickelte ſich zuerſt der Gegenſatz des Rationalismus und Empirismus, als der beyden erſten Arten alles Dogmatismus, wo der erſte nur in den Verſtand, der andere nur in den Sinn Wahrheit und Realität ſetzt.

Xenophanes ſelbſt war ein Rationaliſt, indem er die Sinnenerkenntniſs für Schein und Täuſchung hielt, und den Verſtand den einzigen Quell der Wahrheit nannte.

Heraklit und Demokrit, zwey ſpätere Lehrer ſeiner Schule, bildeten hingegen den Empirismus zu einer atomiſtiſchen Phyſik aus,

Ein anderer Philoſoph dieſer Schule war Zeno der Eleatiker, welcher die Logik auszubilden anfieng, unter dem Nahmen Dialektik, denn ſo hieſs anfangs die Kunſt des reinen Verſtandesgebrauches unabhängig von der Sinnlichkeit. Später aber wurde ſie durch die Subtilitäten der Idealiſten verbildet, und da nun das Philoſophiren von den Sophiſten anfieng als ein einträgliches Handwerk getrieben zu werden, ſo artete ſie und mit ihr die ganze Philoſophie dieſer Lehrer in bloſse logiſche Spielereyen und in die Kunſt aus, allem Schein das Anſehen der Wahrheit zu geben. Der Nahme eines Weiſen wurde verhaſst und verächtlich, der eines Freundes der Weisheit, den Pythagores einführte, allein üblich.

§. 15.

Von dieſer Verirrung führte Sokrates der Athener die Philoſophie zurück. Mit ihm beginnt die wichtigſte Epoche der griechiſchen Philoſophie. Dieſer Mann, der vielleicht von allen, welche uns die Geſchichte nennt, der Idee eines Weiſen am nächſten kömmt, war es, welcher dem philoſophiſchen Geiſte zuerſt die praktiſche Richtung und mit dieſer ſein eigenſtes Leben gab.

Der treueſte Schüler des Sokrates war Antiſthenes von Athen, welcher den praktiſchen Lehren deſſelben genau folgte, und die ſtrenge Lehre der Kyniker zuerſt aufſtellte. Dieſe wurde nachher ungeſellig übertrieban, beſonders durch Diogenes; ſpäter aber gereinigt durch die Stoiker vorgetragen, deren Stifter Zeno aus Kittium war. Zeno gehörte ſchon unter diejenigen, welche das ganze Gebiet der Philoſophie ſyſtematiſch bearbeiteten.

Die Stoiker waren in der ſpekulativen Philoſophie dialektiſch, ihre Moral war dogmatiſch, aber erhaben und voll Würde. Die berühmteſten Nahmen dieſer Schule ſind **Cleanthes** und **Chryſippos**.

Ein anderer Schüler des Sokrates iſt **Ariſtippos aus Kyrene**, der Stifter der **Kyrenäiſchen Schule**. Seine freundliche Lehre, welche in eine ſtets heitere und fröhliche Stimmung das höchſte Gut ſetzte, verurſachte einen lebhaften Streit ſeiner Anhänger mit den Kynikern und Stoikern, welche das höchſte Gut nur in Hoheit und Stärke der Seele finden wollen. Später, ungefähr zur Zeit des Zeno, huldigte den praktiſchen Grundſätzen der Kyrenaiker **Epikur aus Gargetta**, nach deſſen Nahmen ſich eine eigene Schule nannte. Der Streit der Epikureer mit der Stoa hat ihrem Rufe unrechtmäſsig geſchadet. Ihr Leben war edel, und da Epikur die Phyſik des Demokrit wieder aufgenommen hatte, ſo bildeten ſie ſich zu den gröſsten Naturphiloſophen in Griechenland. Aber der gröſste und bekannteſte Schüler des Sokrates (weil wir ſeine Schriften noch beſitzen) war **Platon von Athen**, der Stifter der **Akademiker**, welcher den praktiſchen Enthuſiasmus des Sokrates zum idealiſchen und ſchönen ausbildete. Seine ſpekulative Philoſophie iſt pythagoreiſch mit ſchwärmeriſcher Tendenz.

Platons Schüler war Ariſtoteles von Stagira, der Stifter der peripatetiſchen Schule, der groſse Syſtematiker des ganzen Gebietes der Philoſophie, und ein vorzüglicher Lehrer des beſtimmten und hellen Denkens. Die Philoſophie der Alten zeichnet ſich vor der unſrigen durch eine gewiſſe natürliche Reinheit der Anſicht und durch eine einfachere Sprache aus. Seit Ariſtoteles aber nahm der Geiſt des Syſtems und der beſtimmteren Abſtraktion in der Sprache, d- h. die Schulmäſsigkeit der Philoſophie immer mehr und mehr zu. Er iſt der Urheber unſerer Logik und er hat ſchon unſere Nahmen der meiſten einzelnen Disciplinen der Philoſophie.

Gleichzeitig mit dem Ariſtoles ſchloſs Pyrrho von Elea den ganzen Kreis dogmatiſcher Verſuche im Gebiete der Philoſophie der Griechen mit dem Skepticismus, indem er alle Gewiſsheit in unſern Erkenntniſſen abläugnete.

3) Platon ſelbſt hatte oft über Gegenſtände nur raiſonnirt mit Gründen und Gegengründen, ohne ſein Urtheil zu entſcheiden. Dies gab die Veranlaſſung, daſs viele ſeiner Schüler mehr und mehr den Grundſätzen des Pyrrho folgten. So entſtanden nach und nach die drey ſkeptiſchen Akademien des Speuſippos, Arkeſilaos und Karneades. Ueberhaupt traten ſeit dem Pyrrho den Dogmatikern eine Reihe von Skeptikern an die Seite, deren Maxime es war, beym gröſsten Schein der Wahrheit ſein Urtheil aufzuſchieben, und denen Philoſophie das Gleichgewicht im Urtheilen und die Lehre, den falſchen Schein aufzudecken, war. Von den Schriften dieſer Skeptiker kennen wir aber nur zwey Werke des Sextus Empirikus.

§. 16.

Die Blüthe Griechenlands war vorüber; einen Theil ihrer Kunſt und Philoſophie erhielten die Römer. Dieſe blieben aber immer Schüler und Nachahmer. Sie haben in der ſpekulativen Philoſophie nichts eigenes, deshalb mag es genug ſeyn, hier den Cicero, der in der ſpekulativen Philoſophie ein Schüler des Platon, in der Moral ein Stoiker war, und die Stoiker, Seneka, Epiktet und Antonin den Philoſophen zu nennen. Naturlehrer gab es hier gar nicht; gegen Mathematiker ſprach ſogar das Geſetz, nur von **Plinius** d. ält. beſitzen wir eine Naturgeſchichte. Die einzige originelle Tendenz der Römer war die Geſetzgebung, in der wir noch immer ihre Schüler ſind. Schon ſeit den erſten Zeiten des röm. Staats und der Republik bildete ſich dieſes groſse Ganze, welches in der ſchönſten Zeit des Kaiſerthums unter der Herrſchaft der Antonine ſeine höchſte Vollkommenheit erhielt. Um dieſe Zeit lebten die drey gröſsten unter den röm. Rechtsgelehrten, die **Präfektus Prätorio, Ulpian, Papinian** und **Paulus**. Aber erſt weit ſpäter wurde auf Befehl des griech. Kaiſers **Juſtinian** von ungeſchickten Händen dieſes Ganze geſammelt.

§. 17.

Seit den Zeiten Alexanders bis in die erſten Jahrhunderte unſerer Zeitrechnung bildete ſich vorzüglich in Aegypten neben einem verdorbenen Geſchmack aus Trümmern griechiſcher Weisheit ein ſynkrotiſtiſches Philoſophem der **Neuplatoniker**, welches die Quelle unzähligen Aberglaubens, der Aſtrologie, des Gnoſticismus unter den Chriſten und der Kabbale unter den Juden wurde. Jamblichus iſt hier der berühmteſte Nahme. Ein todtes Trachten nach Anhäufung von Gelehrſamkeit, das unter dieſen Alexandrinern ſich zuerſt erzeugte, ſind wir noch nicht los geworden. Endlich giengen mit dem Untergange der römiſchen Kultur auch ſelbſt die letzten Ueberreſte griechiſcher Weisheit verloren, und blieben einzig der unſichern Hand der Abſchreiber überlaſſen. Der Einfluſs der chriſtlichen Religion auf die Philoſophie war unbedeutend und iſt vielleicht erſt bey ihrer allerneueſten Revolution durch Kant vortheilhaft geworden.

§. 18.

Im ſiebenten Jahrhundert trafen einige Strahlen griechiſchen Lichts die durch Mahommed gewekten Araber.

Die Kalifen Almanſur, Alraſchid und Almamun hoben die Wiſſenſchaften, und Ariſtoteles wurde im Orient, Nordafrika und Spanien ſtudiert. Aber bald wurde die Flamme von den Osmanen wieder erdrückt, doch waren vorher einige Funken in das chriſtliche Europa gefallen. Dieſe wekten langſam ein neues Leben, welches ſich allmählig im 11ten Jahrhundert zur ſcholaſtiſchen Philoſophie geſtaltete.

Aber dieſe Sklavin der Hierarchie beſchäftigte ſich durch alle drey Perioden des Abälard, des Albertus Magnus und des Wilhelm Occam mit nichts als logiſchen Spitzfindigkeiten, im blinden Glauben an den Ariſtoteles, die meiſt im Streite der Realiſten und Nominaliſten über die Natur der Begriffe verwendet wurden.

§. 19.

Erſt am Ende des 15ten und Anfang des 16ten Jahrhunderts wurde durch das Erwachen der ſchönen Künſte in Italien, das Flüchten der letzten Reſte griechiſcher Gelehrſamkeit vor den Türken, die Erfindung der Buchdruckerkunſt, die Entdeckung von Amerika und die Reformation der Kirche eine neue Thätigkeit des Selbſtdenkens hervorgebracht, welche ſich bis auf unſere Zeit immer weiter verbreitete.

Vom Anfang an erhielt dieſe Thätigkeit die beſonders vortheilhafte Richtung auf Vereinigung der Mathematik mit Naturwiſſenſchaft und Erweiterung der letztern, wie die Nahmen der Deutſchen Kopernikus und Keppler, des Italiäner Galiläi und vor allen des Engländer Bako von Verulam zeigen. Mit Bako beginnt eigentlich der Tag der neuern Philoſophie, indem er von den Spitzfindigkeiten der Dialektiker zur Beobachtung der Natur hinleitete. Zu gleichen Zwecken wirkte nicht ganz ſo glücklich der Franzos des Cartes.

Nun fängt ein neues mannigfaltigeres Leben an, deſſen Hauptzüge ſind: der ſichere Gewinn im Gebiete der Naturwiſſenſchaften vor allen durch Newton; die Acquiſition des Naturrechts für die Philoſophie durch Hugo Grotius; und ſpäter die der Geſchmackskritik durch Baumgarten.

Bald zeigte ſich wieder der alte Streit des Dogmatismus zwiſchen Rationalismus und Empirismus. Bako neigte ſich mehr zum letztern und er blieb ein Erbtheil der Engländer. Des Cartes neigte ſich mehr zum Rationalismus, der ſich auch bey ſeinen Schülern zeigt. Vorzüglich bey Spinoza, deſſen Philoſophie aber bey einem zu unbeſtimmten Gebrauch der Begriffe ſchwärmeriſch wurde. Die größten Gegner ſind hier der engliſche Empiriker Locke und der deutſche Rationaliſt Leibnitz, welche beyde zur Aufhellung im ganzen Gebiete der Wiſſenſchaft ſehr viel beytrugen. Leibnitzens Nachfolger, Wolf, gab der Philoſophie eine ſyſtematiſchere Form, als ſie noch je erhalten hatte, und ſeine ſtrenge Befolgung des Dogmatismus ward die groſse Veranlaſſung, endlich den Grundirrthum alles bisherigen Philoſophirens zu entdecken.

Zwiſchen die Rationaliſten und Empiriker trat endlich wieder der Skeptiker Hume, ein Schotte, und ſchloſs den Kreis des Dogmatismus.

§. 20.

Schon fieng der Eifer für Spekulation wieder an zu verlöſchen, als der glücklichſte aller ſpekulativen Selbſtdenker, Kant, auftrat. Dieſem gelang es, die Geſetze der Kunſt zu philoſophiren ſelbſt aufzufinden, indem er ſtatt des Dogmatismus oder Skepticismus den Kriticismus einführte. Ein neues Leben verbreitete ſich nun in der deutſchen Philoſophie, leider aber faſsten die wenigſten ſeiner Schüler das Weſen der kritiſchen Methode auf, ſondern hielten ſich nur an das Reſultat ſeiner kritiſchen Bemühungen, das Dogma des transcendentalen Idealismus, welches ſie wieder dogmatiſch behandelten. So entſtand endlich ein Streit zwiſchen dem Kantiſchen transcendentalen Idealismus und einem neuern, welcher an die Stelle des negativen Urſprungs der Ideen der Vernunft im Kantiſchen Syſteme eine intellektuelle Anſchauung ſetzt, der aber noch nicht entſchieden iſt. Ein Fehler der Vertheidiger der letztern Meinung iſt indeſſen, daſs ſie im Gebrauche der Begriffe zu unbeſtimmt ſind.

Mit dieſem Streite iſt zugleich das Anſehen der Mathematik in der Phyſik angegriffen, und [illegible] deſſen ein Anſpruch philoſophiſcher Hypotheſen geltend gemacht worden.

Der ſicherſte Gewinn durch die Kantiſchen Entdeckungen iſt bis jetzt die reine Darſtellung der praktiſchen Philoſophie und die philoſophiſche Aufhellung der Geſchmacks-Kritik. Dem weitern ſehen wir täglich entgegen.

Der allgemeine Hergang aller Geſchichte der philoſophiſchen Methode iſt folgender. Alles Philoſophiren fängt mit Dogmatismus an, unter den Dogmatikern trennen ſich die Partheyen des Rationalismus und Empirismus; der Streit zwiſchen dieſen wird nicht geſchlichtet, ſondern es tritt der Skepticismus dazwiſchen und ſucht die Zweckloſigkeit aller dieſer Bemühungen zu zeigen. Dieſen Kreislauf durch die verſchiedenen Partheyen des Dogmatismus bis zu ihrer Selbſtvernichtung im Skepticismus hat die Philoſophie in ihrer Geſchichte bis jetzt zweimal vollendet; einmal unter den griechiſchen Philoſophen von Thales bis auf Pyrrho und Karneades, und dann in det neuern Philoſophie von Bako von Verulam bis auf Hume, mit dem einzigen Unterſchiede, daſs in unſerer ganzen Bildung alles erſt durch Reflexion producirt wird, was in der griechiſchen Bildung gleichſam unmittelbarer Ausſpruch der Natur war.

Die vollendetſten dogmatiſchen Bearbeitungen der Philoſophie bey den Griechen waren die des Platon und Ariſtoteles, beyde aber trennten ſich in der Abſtraktionsweiſe, wodurch ſie ihre Begriffe bildeten, indem erſterer auch noch hier in ſeiner Logik rationaliſtiſch, der andere empiriſch (oder, welches in dieſem Falle zuſammentrift, kritiſch) verfuhr. Dadurch zeigt ſich in der neuen Philoſophie der beſtändige Gegenſatz der Platoniker und Ariſtoteliker, welche ſich gegenſeitig einander als Schwärmer und als Menſchen von gemeiner Denkungsart verachten.

Endlich erbot ſich durch Kant der Kriticismus, einen ganz neuen Weg zu weiſen und alle Partheyen auszugleichen. Hierüber aber iſt der Streit bis jetzt noch nicht entſchieden. So viel iſt indeſſen gewiſs, aller Dogmatismus muſs dem Skepticismus unterliegen; aber wie der Skepticismus es will, ſo wird die menſchliche Vernunft ſich nie ganz von der Spekulation zurückweiſen laſſen, es bleibt uns alſo auch geſchichtlich nichts übrig, als unſre Hoffnungen auf den Kriticismus zu ſetzen.

4) *Eintheilung des Gebietes der Philoſophie.*

§. 21.

Die Alten theilten ihre Philoſophie ein in Logik, Phyſik und Ethik. Dieſe Eintheilung iſt dem Gegenſtande nach vollſtändig. Logik iſt die formale Philoſophie, welche die Geſetze des Denkens enthält. Phyſik und Ethik machen zuſammen die materiale Philoſophie aus, und enthalten die Erkenntniſs der Gegenſtände durch freye Spekulation. Dieſe ſind Natur und Freiheit; die Phyſik enthält das Syſtem der Naturgeſetze, die Ethik die Geſetzgebung der Freyheit. Die geſammte materiale Philoſophie nennen wir jetzt Metaphyſik; alles dasjenige, was ſich auf die Ethik bezieht, nennen wir *praktiſche Philoſophie*, das andere *ſpekulative Philoſophie*. Aber dieſe objektive Eintheilung iſt für eine richtige Methode des Philoſophirens nicht hinlänglich. Dieſe muſs mit Kritik beginnen; uns tritt alſo zwiſchen die Logik und Metaphyſik noch die *Transcendentalphiloſophie*, oder *Kritik der Vernunft*, welche uns erſt die Mittel herbeyſchaft, um Phyſik und Ethik aufſtellen zu können. Die Kritik der Vernunft unterſucht alſo vorläufig unſer ganzes Vermögen der unabhängigen freyen Spekulation. Sie iſt daher erſtlich eine *Kritik der ſpekulativen Vernunft* oder der unabhängigen Selbſtthätigkeit des Verſtandes; zweytens *Kritik der praktiſchen Vernunft* oder der unabhängigen Selbſtthätigkeit der Vernunft; drittens eine *Kritik des Geſchmacks* oder der unabhängigen Selbſtthätigkeit der Urtheilskraft.

Die ganze Kritik iſt alſo Unterſuchung unſers Vermögens zu ſpekuliren, dieſe ſetzt vor allen Dingen voraus, Kenntniſs der Geſetze des Denkens, welche die Logik enthält, und Kenntniſs unſer ſelbſt, welche das Eigenthum der Anthropologie iſt. *Philoſophiſche An-*

thropologie und Logik ſind alſo die beyden Vorbereitungswiſſenſchaften zu aller Philoſophie, welche aber der Metaphyſik als einem höhern Zwecke dienen. Ich werde alſo meine Vorleſungen eintheilen in Logik und Metaphyſik. Jedem dieſer Theile aber die nöthigen anthropologiſchen Vorbereitungen vorausſchicken.

Was iſt Anthropologie? Nebſt einem Abriſse ihrer Geſchichte.

§. 22.

Anthropologie iſt die Wiſſenſchaft von Menſchen. Wir müſſen hier zwiſchen phyſiologiſch-mediziniſcher und philoſophiſcher Anthropologie unterſcheiden. Die erſte iſt die Wiſſenſchaft von der Organiſation des menſchlichen Körpers, die andere die Wiſſenſchaft vom Innern des Menſchen, welche auch wohl empiriſche Pſychologie genannt wird. Zu dieſen beyden kommt noch drittens die Vergleichung der äuſsern Zuſtände des Körpers mit den innern des Gemüthes, welche wohl im engeren Sinne philoſophiſche Anthropologie genannt wird.

§. 25.

Uns geht hier nur die erſte von uns als philoſophiſche Anthropologie beſtimmte Wiſſenſchaft an. Der Gegenſtand von dieſer iſt der Gegenſtand der innern Erfahrung. Wir erkennen uns ſelbſt in einzelnen Thätigkeiten des Denkens, Wollens, Empfindens u. ſ. w. welche wir innerlich wahrnehmen. Aus dieſen innern Wahrnehmungen kömmt nun eine ganze Erkenntniſs unſrer ſelbſt zu Stande. die innere Erfahrung, welche der äuſsern gegenüber ſteht, in der wir durch äuſsere Wahrnehmung Dinge auſser uns erkennen.

Der Gegenſtand der philoſophiſchen Anthropologie iſt der Menſch, ſo wie wir uns ſelbſt unmittelbar in innerer Erfahrung kennen lernen. Unſere ganze Menſchenkenntniſs iſt alſo ein Schlieſsen von uns auf andere, denn aus dem Aeuſsern des Andern kann ich nur nach Analogie mit meinem Innern auf das ſeinige ſchlieſsen. Dieſe Anthropologie muſs alſo mit einer innern Selbſtkenntniſs anfangen und aus dieſer dasjenige zu ziehen ſuchen, was den Menſchen nach ſeiner innern Erkenntniſs als Gattung charakteriſirt.

Dasjenige, was den Menſchen als vernünftiges Weſen von jedem andern lebenden Weſen der

Erde unterſcheidet iſt das Selbſtbewuſstſeyn, deſſen Gegenſtand wir durch Ich bezeichnen.

Durch dieſe Vorſtellung des Ich unterſcheide ich mich von allem andern, das ich erkenne und welches ich überhaupt das auſſer mir nenne. Die identiſche Vorſtellung des Ich iſt das bleibende Korrelat aller und ieder innern Wahrnehmung oder Erfahrung. Hierdurch wird der Gegenſtand der innern Erfahrung als einer und derſelbe von allen Gegenſtänden der äuſsern Erfahrung, welche unmittelbar Materie ſind, unterſchieden.

Ich bezeichne dieſen identiſchen Gegenſtand der innern Erfahrung, ſo wie er nur als Gegenſtand der Erfahrung beſtimmt iſt, durch das Wort Gemüth. Philoſophiſche Anthropologie iſt alſo die Wiſſenſchaft vom Gemüthe.

§. 24.

In Rückſicht der Hülfsmittel zum Studium der philoſophiſchen Anthropologie müſſen wir die pragmatiſche Anthropologie von der phyſiologiſchen unterſcheiden. Pragmatiſche Anthropologie geht auf pragmatiſche Menſchenkenntniſs, d. h. auf Weltkenntniſs. Sie muſs vorzüglich durch

Erfahrung im Leben ſelbſt gelernt werden; wiſſenſchaftlich werden vorzüglich Geſchichte, Reiſebeſchreibungen und Gedichte dieſes Studium befördern. Phyſiologiſche Anthropologie iſt innere Naturlehre, und die beſte wiſſenſchaftliche Vorbereitung zur pragmatiſchen Menſchenkenntniſs. Ihre Bearbeitung iſt noch ſehr unvollendet, die beſten Quellen derſelben ſind die neueſten Beobachtungen der empiriſchen Pſychologie, der Logik und Methaphyſik, vorzüglich die Arbeiten von Kant.

Sehr geſchadet hat ihr die Bemengung mit Gegenſtänden der Phyſiologie des menſchlichen Körpers.

§. 25.

Die Grundzüge einer Geſchichte der philoſophiſchen Anthropologie ſind folgende. Man hat überhaupt erſt ſehr ſpät angefangen, die philoſophiſche Anthropologie als Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung abgeſondert zu bearbeiten. Nach dem, was des Cartes und Malebranche etwa geſagt haben, war der Engländer Locke beſonders durch ſeinen Verſuch über den menſchlichen Verſtand, und nach ihm Leibnitz in ſeinen Schriften gegen Locke die erſte Veranlaſſung, daſs empiriſche Pſychologie mehr abgeſondert von der Philoſophie bearbeitet wurde. Der berühmte Wolf war der erſte, welcher in ſeiner empiriſchen Pſychologie eine ſyſtematiſche Aufſtellung dieſer Wiſſenſchaft verſuchte. Nach ihm haben in Deutſchland beſonders mehrere der ſogenannten Eklektiker nicht wenig zur Erweiterung und Berichtigung dieſer Wiſſenſchaft beygetragen, vorzüglich verdienen Tetens, Feder, Tietemann und Plattner genannt zu werden. Unter den Engländern ſind nach Locke die Schriften von Hume, Hartley und Smith in dieſem Felde die wichtigſten; in Frankreich, die von Condillac und Helvetius.

Endlich ſollte durch die Erſcheinung der Kantiſchen Kritiken eine ganz neue Epoche dieſer Wiſſenſchaft angefangen haben, indem ohne alle Beyhülfe ſpekulativer Ideen die philoſophiſche Anthropologie abgeſondert von aller Phyſiologie des Körpers nach bloſsen Thatſachen der innern Erfahrung bearbeitet wurde. Denn noch immer hatte man entweder unrichtige philoſophiſche Behauptungen oder willkührliche und unnütze Hypotheſen zur Erklärung des Innern durch äuſſere Verhältniſſe der Organiſation mit eingemiſcht. Allerdings iſt hierinn auch beſonders von

Schmid, **Jakob** und mehrern viel geſchehen, doch ſcheint dieſe Idee bey weitem noch nicht hinlänglich verfolgt zu ſeyn.

Was iſt Logik? Nebſt einem Abriſse ihrer Geſchichte.

§. 26.

Logik iſt die formale Philoſophie, oder die Wiſſenſchaft von den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen des Denkens. Das Daſeyn der Dinge **erfahren** wir, hingegen allgemeine und nothwendige Geſetze, unter denen dieſes Daſeyn ſteht, gehören der **Spekulation**. So machen auch den Inhalt der Philoſophie ſolche allgemeine Geſetze aus Dieſe Geſetze werden durch den Verſtand, als das Vermögen zu denken, in Regeln erkannt. Die allgemeinſten Regeln werden nun diejenigen ſeyn, wodurch die Gegenſtände nur im Verhältniſſe der Form des Denkens ſelbſt, nur als ein Gedachtes überhaupt beſtimmt werden. Dieſe Regeln ſind ganz formal, indem ſie nicht die Materie irgend einzelner Gegenſtände, ſondern nur das Verhältniſs betreffen, welches durch die Möglichkeit irgend eines Gebrauchs unſers Verſtandes in Rückſicht der Gegenſtände überhaupt beſtimmt iſt. Dieſe formalen Geſetze des Denkens überhaupt machen nun den Inhalt der Logik aus.

Die Logik iſt alſo Philoſophie, denn dieſe Geſetze des Denkens ſelbſt können wir auch nur durch unſer Nachdenken erkennen. Sie iſt ein Kanon des Verſtandes und der Vernunft, indem ſie die Regeln enthält, ohne welche gar kein Gebrauch von dieſem ſtatt finden kann. Sie iſt die Grundlage zu allen andern Wiſſenſchaften, und eine Propädeutik alles Verſtandesgebrauches. Denn die Form jeder Wiſſenſchaft muſs durch die Logik beſtimmt werden. Sie iſt aber doch kein Organon der einzelnen Wiſſenſchaften, denn ſie lehrt nur die Geſetze des Denkens überhaupt, und nicht ihre Anwendung auf die einzelnen Gegenſtände von dieſen.

Die Kenntniſs der Logik ſetzt eine Kenntniſs vom logiſchen Verſtande und Vernunft voraus, dieſe ſind aber Vermögen des Gemüthes und alſo Gegenſtände der Anthropologie. Wir werden ſie alſo zuerſt da in ihren Verhältniſſen zu den andern Gemüthsvermögen müſſen kennen lernen.

Die Abhandlung der Logik läſst ſich eintheilen in die reine allgemeine und in die angewandte Logik. Erſtere ſtellt die allgemeinen Geſetze des Denkens ſelbſt auf, die andere betrachtet den Verſtand unter den beſondern Bedingungen anderer Gemüthsvermögen, oder jene Geſetze in ihrer Anwendung auf die Gegenſtände einzelner Wiſſenſchaften, als beſondere Methodenlehre.

§. 27.

Die Geſchichte der Logik kann man mit Zeno dem Eleatiker anfangen, nachher wurde ſie als Dialektik beſonders in die Lehre des Scheins von den Sophiſten ſpitzfindig genug ausgebildet. Ihre jetzige Form erhielt ſie vom Ariſtoteles, dem eigentlichen Vater dieſer Wiſſenſchaft. Seine Entwickelung der allgemeinſten der Logik zum Grunde liegenden Begriffe enthält viele unnütze Subtilitäten; aber ihren Inhalt hat er ſo richtig ausgefüllt, daſs ſie bis jetzt noch darinn wenig gewonnen hat. Er hat keinen Moment des Verſtandes ausgelaſſen: alle ſpätern Verbeſſerungen betreffen nur Genauigkeit, Beſtimmtheit und Ordnung. Es giebt nur wenige Wiſſenſchaften, welche ſich auf einen unveränderlichen vollendeten Zuſtand bringen laſſen. Zu dieſen gehört aber Logik und Metaphyſik.

Unter den Sckolaſtikern haben ſich vorzüglich Laurentius Valla und Petrus Ramus als Logiker ausgezeichnet. Bako von Verulam, Des-Cartes und Mallebranche haben Verdienſte um dieſelbe in Rückſicht der Befreyung von vielen unnöthigen Spitzfindigkeiten. Später hat nach Leibnitzens Vorarbeiten Wolf eine vorzügliche Bearbeitung der allgemeinen Logik geliefert, welchem Baumgarten, Meier und Reuſch folgten. Lamberts neues Organon enthält einen vollſtändigen Schatz logiſcher Subtilitäten. Die vorzüglichſten neuern Bearbeitungen der Logik ſind von Reimarus, Feder, Plattner, Ulrich u. a.

Schon ſeit der Logik der Stoiker wurde dieſe Wiſſenſchaft oft in eine Unterſuchung des ganzen menſchlichen Erkenntniſsvermögens verwanwandelt, oder es wurden doch beſonders neuerlich viele anthropologiſche Unterſuchungen mit in ihren Inhalt gezogen. Kant machte nun auf die Vortheile einer ganz reinen Darſtellung dieſer formalen Vernunftwiſſenſchaft aufmerkſam

Dies veranlaſste mehrere Umarbeitungen derſelben von Kieſewetter, Jacob, Schmid u. m. Endlich iſt auch eine reine allgemeine Logik von Kant ſelbſt erſchienen.

Eine ganz unvermiſchte reine Logik hat nemlich die Vortheile, daſs ſie uns nur die allgemeinen und nothwendigen Geſetze des Denkens zeigt und zugleich bei ihrer ſtreng wiſſenſchaftlichen Form das leichteſte Beyſpiel eines vollkommenen Syſtems darſtellt.

Erſter Theil.

Die Logik.

Erſter Abſchnitt.

Anthropologiſche Vorkenntniſſe. Die erſte Beſchreibung unſers Erkenntniſsvermögens.

Einleitung.

Vom Gemüthe und der Erkenntniſs überhaupt.

§. 28.

Die philoſophiſche Anthropologie iſt die Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung. Ihr Hauptgeſchäft iſt daher, einen jeden auf die innere Beobachtung ſeiner ſelbſt aufmerkſam zu machen. Sie geht alſo nicht von Definitionen der ihr eigenthümlichen Begriffe aus, ſondern wendet ſich in Rückſicht derſelben zunächſt an den Sprachgebrauch und die Erfahrung eines jeden.

Durch dieſe innere Beobachtung unterſcheiden wir uns das Gemüth als ein denkendes Weſen von allen Gegenſtänden der äuſsern Erfahrung, finden uns aber unter dieſen Gegenſtänden der äuſsern Erfahrung mit einem organiſchen Körper, den wir unſern Leib nennen, genau verbunden.

§. 29.

Nach Analogie dieſes unſers Innern nehmen wir alsdann auch Vorſtellung und Begehrung, d. h. ein Inneres in Beziehung auf andere organiſirende Körper an.

§. 30.

Unter allen dieſen unterſcheiden wir das Vernünftige, den Menſchen. Das innere charakteriſtiſche Merkmal der Vernunft iſt, daſs wir einen innern Sinn des Wiederbewuſstſeyns unſrer innern Thätigkeiten und die Vorſtellung Ich als Form deſſelben unter unſern Vorſtellungen haben, durch deren Identität, in allen Wechſel unſerer Empfindungen und anderer veränderlicher Zuſtände, wir die menſchliche Vorſtellungs- und Empfindungsart von aller thieriſchen, und uns, als dieſelbe Perſon, von allem andern in der Natur, das nur Sache iſt, unterſcheiden, und in dieſer Perſönlichkeit einen abſoluten Werth als Würde anerkennen.

§. 31.

Durch dieſes Ich wird das Gemüth als der identiſche Gegenſtand aller innern Erfahrung beſtimmt, welchem alles, was wir innerlich wahrnehmen, als ſeine Thätigkeit zukommt. Das Gemüth erkennt ſich ſelbſt in der innern Erfahrung durch ſeine innere Thätigkeit. Alle dieſe Thätigkeiten laſſen ſich in drey Klaſſen theilen. Sie ſind entweder Erkenntniſſe, oder Luſtgefühle, oder Begehrungen, und dem gemäſs ſchreiben wir dem Gemüthe Erkenntniſsvermögen, Vermögen des Luſtgefühls und Begehrungsvermögen zu. Nach dieſen drey Abtheilungen wollen wir das Gemüth beobachten. Die hieher gehörigen Gegenſtände können nur nach und nach erfahrungsmäſsig beſchrieben werden.

Alles in unſerm Innern iſt entweder Vorſtellung, oder nur durch Vorſtellung möglich: die Vorſtellung gehört aber zum Erkennen. dieſes und das Vermögen deſſelben, der Verſtand, macht eigentlich den Grund des innern Weſens vom Gemüthe aus, von welchem alle andere Beſtimmungen deſſelben abhängen.

Dem Denken, Erkennen und Wiſſen ſteht in unſerm Innern das Handeln entgegen. Die innerliche Beſtimmung des Handelns durch daſſelbe giebt das Begehren und das Wollen.

Zu dieſen kömmt aber noch das Luſtgefühl, welches zwar als Beſtimmungsgrund zum Handeln dient, aber in dem Gefühle für das Schöne doch ſowohl vom Erkennen als vom Begehren unabhängig iſt.

§. 52.

Wir fangen alſo zuerſt mit der Betrachtung des Erkenntniſsvermögens an. Das Erkennen iſt eine zuſammengeſetzte Thatſache der innern Erfahrung, deren eigenthümliches eine gewiſſe Beziehung meiner Thätigkeit auf Gegenſtand und Exiſtens deſſelben iſt. Eine Beziehung die ſich nur durch innere Erfahrung kennen läſst, und welche kein Kauſalverhältniſs iſt.

Nicht jedes zum Erkennen gehörige Thun oder Leiden des Gemüthes heiſst ſchon Erkenntniſs, ſondern im allgemeinen werden ſolche Thätigkeiten Vorſtellung genannt. Bey den meiſten Erkenntniſſen müſſen mehrere, verſchiedenartige Vorſtellungen, Anſchauungen, Begriffe, Urtheile zuſammen kommen, um eine Erkenntniſs auszumachen. Eigentlich iſt hier aber doch immer das Erkennen und Wiſſen die wahre Thätigkeit des Gemüths, die einzelnen Vorſtellungen entſtehen uns nur, indem wir uns unſers Erkennens wieder bewuſst werden.

Jede Erkenntniſs hat erſtlich der Materie nach eine Beziehung auf einen Gegenſtand, welcher erkannt wird, zweytens der Form nach eine Beziehung auf das Subjeckt, das Gemüth, als eine Thätigkeit deſſelben. Zum letztern gehört vorzüglich die Beziehung auf das Bewuſstſeyn, d. h. auf die innere Erkenntniſs, daſs jene Erkenntniſs in mir iſt.

§. 33.

Die Erkenntniſsvermögen ſind entweder **untere**, ſinnliche, welche auf Empfänglichkeit, oder **obere**, welche auf Selbſtthätigkeit beruhen. Die untern gehören zum **Sinn** oder zur **Einbildungskraft**, die obern zum **logiſchen** oder **transcendentalen** Verſtande. Nach den letzten vier Vermögen wollen wir unſere Betrachtungen eintheilen.

I. Beſchreibung unſerer ſinnlichen Vermögen der Empfindung und Anſchauung.

a) Sinn, Sinnlichkeit, Affektion und Reflexion.

§. 34.

Unter meinen veränderlichen Zuſtänden und Thätigkeiten im Erkennen und Vorſtellen zeigt ſich ein Unterſchied, daſs ich zu einigen ſchlechthin genöthigt bin, ſie in jedem Augenblicke ſo vorzuſtellen, wie ich ſie wirklich vorſtelle, bey andern aber hängt es von meiner Willkühr ab, ob ich ſie jetzt gerade erkennen, denken, vorſtellen will.

Dieſe Nöthigung heiſst **Affektion** und ein ſolcher Gemüthszuſtand, zu dem wir genöthiget werden, iſt Empfindung. Dagegen gehören die willkührlichen Vorſtellungen zur Reflexion in weiteſter Bedeutung.

§. 35.

Jede Empfindung enthält eine Sinnesanſchauung, und iſt mit einem Luſtgefühle des angenehmen oder unangenehmen begleitet.

Alle unſere Erkenntniſs iſt entweder intuitiv und beruhet auf Anſchauung, oder ſie iſt diskurſiv und beruhet auf allgemeinen Begriffen. Anſchauung heiſst nemlich jede unmittelbare Vorſtellung eines Gegenſtandes, worin der Gegenſtand als gegeben vorgeſtellt wird. Die diskurſive Erkenntniſs hingegen findet durch allgemeine Begriffe in Urtheilen ſtatt, und in ihr wird eine Vorſtellung erſt mittelbar durch eine andere vorgeſtellt. Die diskurſive Erkenntniſs gehört ganz zur Reflexion.

Alle Anſchauungen ſind aber entweder Sinnesanſchauungen, in denen der gegebene Gegenſtand als gegenwärtig vorgeſtellt wird, oder ſie ſind Einbildungen, welche den gegebenen Gegenſtand ohne ſeine Gegenwart vorſtellen. Die erſten erhalten wir in den Empfindungen.

Sinn iſt die Empfänglichkeit zu Empfindungen zu gelangen. Sinnlichkeit iſt das Vermögen in der Empfindung anzuſchauen. Die Sinnesanſchauungen gehören entweder zum *äuſsern* Sinne, welcher uns Anſchauungen von Dingen auſser uns im Raume liefert, oder zum *innern* Sinne, durch den wir innere Selbſtanſchauungen in der Zeit erhalten.

b) Vom äuſsern Sinne.

§. 36.

Alle unſere Erkenntniſs von den Dingen auſser uns im Raume geht aus von Empfindungen, in welchen wir einzelne zerſtreute Anſchauungen des Mannichfaltigen in dieſen Dingen erhalten, und welche *äuſsere Empfindungen* genannt werden. Dieſe Empfindungen entſtehen uns aber jederzeit in der genaueſten Korreſpondenz mit Affektionen des Nervenſyſtems in unſerm Körper. Wir können daher ſogar die Verſchiedenheiten derſelben am beſten nach der Verſchiedenheit des Organs, welches bey einer Empfindung afficirt wird, beſtimmen.

§. 37.

Demnach ſind alle äuſsere Empfindungen entweder Vitalempfindungen, oder Organempfindungen. Die erſtern gehen auf die allgemeine allen Nerven des Körpers zukommende Reizbarkeit und werden durch die Reflexion mehr auf das Luſtgefühl bezogen, die andern gehen auf die eigenthümliche Reizbarkeit der Nerven einzelner Organe, und dienen uns mehr, um zur Erkenntniſs der Dinge auſser uns zu gelangen. Die Vitalempfindungen vereinigen ſich in jedem einzelnen Zuſtande des Gemüths zu einem Totaleindrucke oder einem allgemeinen ſinnlichen Lebensgefühle, wodurch wir unſern jedesmaligen ganzen Empfindungszuſtand auf das Luſtgefühl beziehen.

§. 38.

Die Organempfindungen ſind von fünferley Art. Die Empfänglichkeiten derſelben werden daher die fünf Sinne genannt. Von dieſen gehen drey, die Sinne der Betaſtung, des Geſichts und Gehörs, mehr auf die Erkenntniſs, indem ſie uns einzelne ſinnliche Anſchauungen liefern; die zwey andern, des Geſchmacks und Geruchs, beziehen ſich dagegen mehr auf das Luſtgefühl. Die letztern gehen weit näher auf das gereizte Organ, die andern auf den Gegenſtand der Anſchauung.

Die Betaſtung giebt uns die Grundlage zu aller Erkenntniſs der Dinge auſser uns und führt uns zunächſt auf die räumlichen Vorſtellungen; auch leitet ſie uns vorzüglich bey dem Mechanismus unſerer Einwirkungen auf die Auſſenwelt. Sie iſt ein vorzügliches Eigenthum des Menſchen. Das Gefühl liefert uns die meiſten Erkenntniſſe unter allen Sinnen, nach ſeinen Empfindungen ſtellt der Sehende ſich zuletzt die Dinge im Raume als gefärbt vor. Das Auge iſt der Hauptſinn der thieriſchen Organiſation unſerer Erde, und die menſchliche Vernunft gleichſam ein Zögling des Auges. Die Geſichtsempfindungen unterſcheiden ſich darin von allen andern, daſs hier das Organ immer gereizt iſt. Bey den andern Sinnen kann ich mir einen Zuſtand des Mangels aller Empfindung, z. B. für das Ohr die Stille vorſtellen, an deren Stelle tritt aber hier die Empfindung der ſchwarzen Farbe.

Das Gehör dient uns vorzüglich vermittelſt der Sprachfähigkeit, um die Vorſtellungen des innern Sinnes deutlicher und mittheilbar zu machen. Durch die Empfindungen deſſelben als Vitalempfindungen erhalten wir die Muſik.

Bey jedem der drey Sinne des Gefühls, des Geſichts und des Gehörs findet in Rückſicht des mannigfaltigen in der Anſchauung Gegebenen eine merkwürdige Vollſtändigkeit der Eintheilung ſtatt. Alle ſichtbaren Gegenſtände ſtellen wir uns mit irgend einer Farbe vor und dieſe iſt immer entweder weiſs oder ſchwarz, oder roth oder gelb, oder blau oder aus dieſen gemiſcht. Alle fühlbaren Gegenſtände haben jederzeit für die Empfindung einen Grad von Wärme oder Kälte. Die Gehörsempfindungen laſſen ſich ſehr weit mathematiſch beſtimmen, und jeder Schall iſt beſtimmt in Rückſicht des muſikaliſchen Werthes der Töne. Die Unterſchiede müſſen ſich entweder mathematiſch oder aus der Beſchaffenheit des Organs erklären laſſen.

c) Vom inneren Sinne.

§. 39.

Der innere Sinn iſt uns hier die Empfänglichkeit von innern Empfindungen, wodurch ich zur Selbſtanſchauung oder zur Anſchauung meiner veränderlichen innern Thätigkeiten gelange. Selbſtbewuſtſeyn und Selbſterkenntniſs, welche uns der innere Sinn liefert, iſt das erſte und vorzüglichſte aller Gemüthsvermögen; denn was wäre uns unſere ganze Vernunft z. B. alles unſer Wiſſen, wenn wir uns nicht unſers Wiſſens ſelbſt wieder bewuſst würden. Die Kenntniſs des innern Sinnes iſt daher von der gröſsten Wichtigkeit und ihre Vernachläſsigung hat bisher zu den gröſsten Irrthümern Anlaſs gegeben, ohne dieſelbe können wir weder in die Natur der Einbildungskraft, noch des Verſtandes eine richtige Einſicht bekommen.

Bewuſstſeyn in der beſtimmteſten Bedeutung des Wortes heiſst die innere Selbſterkenntniſs der Erkenntniſſe, z. B. die Erkenntiſs der Erkenntniſſe, welche ich beſitze.

§. 40.

Die innere Organiſation des Vermögens ſich bewuſst zu seyn, iſt folgende: zum Grunde liegt ein reines Selbſtbewuſstſeyn der Vernunft, daſs ich bin, dieſe wird in der innern Empfindung durch einzelne Anſchauungen meiner innern Thätigkeit zur Selbſterkenntniſs beſtimmt.

§. 41.

Unſere Vernunft beſitzt ein reines Selbſtbewuſstſeyn, welches wir ausſprechen: Ich bin.

Dieſes iſt aber nicht zugleich mit der innern Anſchauung gegeben, vielmehr iſt es gar keine Anſchauung, ſondern nur ein unbeſtimmtes Gefühl.

Beweiſs. Erſtlich in der innern Anſchauung ſtelle ich mir nicht mich ſelbſt, ſondern einzelne meiner innern Thätigkeiten vor, das reine Selbſtbewuſstſeyn enthält für ſich gar keine Beſtimmung ſeines Gegenſtandes, oder der Art, wie er iſt, ſondern das Bewuſstſeyn, daſs er iſt. Erſt durch die hinzukommende innere Anſchauung werde ich als innerlich thätig beſtimmt. Das reine Selbſtbewuſstſeyn iſt alſo keine Anſchauung, ſondern nur ein unbeſtimmtes Gefühl.

Zweytens, das reine Selbſtbewuſstſeyn bezieht ſich auf jede einzelne innere Anſchauung, wie auf die andere, ja ſogar auf alle zuſammen, und beſtimmt mich als ein und daſſelbe Subjekt der Thätigkeit in dieſen allen. Es iſt alſo nicht mit den innern Anſchauungen zugleich gegeben, ſondern liegt ihnen in der Vernunft ſchon zum Grunde.

§. 42.

Das reine Selbſtbewuſstſeyn wird durch die einzelnen innern Anſchauungen meiner Thätigkeit zur Selbſterkenntniſs erhoben, dieſe Anſchauungen erhalten wir eigentlich durch den innern Sinn. Auch der innere Sinn iſt ſehr abhängig von den Zuſtänden des Leibes. Dies kommt wohl häufig daher, daſs der Schauplatz deſſelben hauptſächlich durch die äuſſere Anſchauung belebt wird, und dieſe gänzlich vom Körper abhängt; allein auch überdies verſchwindet im Schlaf und tiefen Ohnmachten oft alles Selbſtbewuſstſeyn; die Organiſation muſs alſo auch auf die eigentlich innere Wahrnehmung Einfluſs haben.

§. 43.

Die innere Anſchauung iſt mit innerer Wahrnehmung verbunden, und durch dieſe kömmt die innere Erfahrung zu Stande, aus der wir alle unſere anthropologiſchen Kenntniſſe ſchöpfen. Die Natur der Selbſterkenntniſs nach ihrem Urſprunge aus der innern Wahrnehmung und Erfahrung einzuſehen iſt alſo ein Hauptbedürfniſs für alle Anthropologie und durch ſie für Philoſophie überhaupt.

Nicht alle Thätigkeiten des Gemüthes nehmen wir unmittelbar wahr, ſondern nur eine

Reihe derſelben in ſtetigem Abfluſse ihrer Veränderungen. Dieſe Ruhe macht den empiriſchen Gemüthszuſtand im Gegenſatz des Gemüthszuſtandes überhaupt aus.

Alſo auch bey weitem nicht alle Vorſtellungen oder andere innere Thätigkeiten, welche wir in jedem Augenblicke innerlich beſitzen, nehmen wir darinn immer wahr. Vielmehr beſitzen wir eine groſse Menge von Vorſtellungen und innern Thätigkeiten aller Art, deren wir uns nicht wieder bewuſst ſind, dieſe nennen wir dunkle Vorſtellungen, Begehrungen, Gefühle u. ſ. w. Dagegen diejenigen Thätigkeiten des Gemüthes, deren es ſich gerade bewuſst iſt, klare heiſsen. Jede innere Thätigkeit muſs erſt einen beſtimmten Grad von Stärke erlangen, nach der verhältniſsmäſsigen jedesmahligen gröſsern oder kleinern Empfänglichkeit des innern Sinnes, damit ſie dieſen hinlänglich afficiren kann, um zum Bewuſstſeyn zu gelangen; hier heiſst die erſte unmittelbare Wahrnehmung einer Vorſtellung die Apprehenſion oder das Auffaſſen derſelben. Eine Vorſtellung, deren wir uns wieder bewuſst ſind, heiſst eine Perzeption.

II. *Beſchreibung des gedächtniſsmäſsigen Gedankenlaufes.*

a) Gedächtniſsmäſsiger und logiſcher Gedankenlauf.

§. 44.

Das Ganze der Erkenntniſs, ſo wie wir dieſe der Vernunft zuſchreiben können, kömmt zu Stande durch Sinnlichkeit und Verſtand. Dieſe beyden haben wir vorläufig unterſchieden durch das, was durch bloſse Empfänglichkeit des Gemüthes in der Affektion, als Empfindung in unſre Vorſtellungen kömmt, und dasjenige, was ſelbſtthätig durch das Gemüth bey der Reflexion hervorgebracht wird. In der Empfindung erhalten wir die Anſchauung mannigfaltiger Gegenſtände, der Verſtand bringt zu dieſen mannigfaltigen Einheit und Verbindung hinzu. Aber auſser dieſen Hauptelementen, woraus die Erkenntniſs im Gemüthe entſteht, giebt es noch andere innere Zuſtände und Veränderungen der Vorſtellungen unter ſich im Gemüthe, welche das Vorhandenſeyn, den Wechſel und das wechſelſeitige Spiel der Vorſtellungen in unſerm Innern betreffen.

Das Ganze dieſer Erſcheinungen macht den **Gedankenlauf** aus. Dieſen kann man mit Plattner füglich in den **gedächtniſsmäſsigen** und **logiſchen** Gedankenlauf eintheilen, um die verſchiedenartigen Geſetze deſſelben kennen zu lernen. Der gedächtniſsmäſsige Gedankenlauf erfolgt nach nothwendigen, unwillkührlichen innern Geſetzen des Gemüthes in Rückſicht des Wechſels der Vorſtellungen. Dahin gehören das Gedächtniſs, die Aufmerkſamkeit, die Rückerinnerung und die Einbildungskraft. Das unterſcheidende des logiſchen Gedankenlaufes ſind dagegen die logiſche oder diskurſive Vorſtellungsart durch allgemeine Begriffe in Urtheilen und die Willkührlichkeit, er iſt das Eigenthum des Verſtandes nach dem logiſchen Gebrauche deſſelben.

b) Vom Gedächtniſse und der innern Wahrnehmung der Vorſtellungen.

§. 45.

Das erſte, was beym gedächtniſsmäſsigen Gedankenlauf betrachtet werden muſs, iſt das Vorhandenſeyn der Vorſtellungen im Gemüthe und ihre Fortdauer in denſelben. Das Vermögen einmal gehabte Vorſtellungen aufzubehalten heiſst das Gedächtniſs. Das Gegentheil von dieſem Aufbehalten iſt das Vergeſſen. Das Gedächtniſs kommt dem Gemüthe unmittelbar nach den bloſsen Begriffen von Gemüthsvermögen zu, denn in der Natur wirkt jede Kraft mit ihrem beſtimmten Grade von Thätigkeit fort, bis eine anderweitige Einwirkung Veränderungen veranlaſst. Dies wird alſo auch für die einmal dem Gemüthe zukommenden Vorſtellungen gelten, ſie werden fortdauern, bis ſie durch etwas anders verdrängt werden.

§. 46.

Mit dem Gedächtniſse müſſen wir aber gleich das Verhältniſs der innern Wahrnehmung der Vorſtellungen zuſammennehmen, erſt durch dieſes beydes gemeinſchaftlich laſſen ſich die hieher gehörigen Erſcheinungen erklären. Die ganze Maſſe unſerer einmal gehabten Vorſtellungen bleibt im Gedächtniſse liegen, aber die neueindringenden fallen mit den vorhergehenden in demſelben Bewuſstſeyn zuſammen, und ſchwächen dieſelben immer mehr und mehr, ſo daſs die meiſten ſehr bald zu dunkeln Vorſtellungen werden. Alles Vergeſſen kann daher nur als eine immer gröſsere Verdunkelung der Verſtellungen angeſehen werden, es beſteht nur darinn, daſs die Vorſtellungen, wenn ſie nicht gelegentlich wieder verſtärkt werden, einen immer kleinern Grad von Lebhaftigkeit erhalten, ohne daſs ſie eben ganz zu verſchwinden brauchen.

Die gröſsere oder kleinere Lebhaftigkeit, mit der wir uns unſrer Vorſtellungen bewuſst werden, hängt nicht nur von der Stärke derſelben, ſondern auch von dem jedesmaligen gröſsern oder kleinern Grade der Empfänglichkeit des innern Sinnes ab. Dahin gehört vorzüglich die Aufmerkſamkeit, d. h. die vorzügliche Richtung des innern Sinnes auf beſtimmte Vorſtellungen und das Verweilen des Gemüthes bey der Auffaſſung derſelben, wodurch wir uns dieſer Vorſtellungen weit lebhafter bewuſst werden. Der Aufmerkſamkeit ſteht entgegen Zerſtreuung. Die Aufmerſamkeit wird geweckt durch die Neuheit, den Wechſel, den Kontraſt und die Steigerung in unſern Vorſtellungen. Sie iſt gröſstentheils willkührlich und kann vom Verſtande zweckmäſsig geleitet werden.

c) Von der reproduktiven Einbildungskraft.

1) Reproduktive und produktive Einbildungskraft.

§. 47.

Das hauptſächlichſte Vermögen des gedächtniſsmäſsigen Gedankenlaufes iſt die Einbildungskraft. Einbildungskraft iſt überhaupt das Vermögen des unwillkührlichen innern Spiels unſerer Vorſtellungen, ihr gehören die Geſetze, nach denen die Vorſtellungen im Gemüthe wechſelſeitig auf einander einwirken. Dieſe Einbildungskraft beſteht aus zwey ganz verſchiedenartigen Elementen der reproduktiven und der produktiven Einbildungskraft. Einbildungen nennen wir eigentlich die Anſchauungen von Gegenſtänden ohne ihre Gegenwart, welche nichts anders als die in der Empfindung erhaltenen Sinnesanſchauungen ſelbſt ſind, nur mit ſehr vermindertem Grade der Lebhaftigkeit. Dieſe gehören der reproduktiven Einbildungskraft, deren Geſetze ſich aber nicht nur auf die Modifikationen der ſinnlichen Anſchauungen beziehen, ſondern ſie gehen zum Theil auf alle Vorſtellungen überhaupt.

Der reproduktiven Einbildungskraft gehören die Geſetze der Veränderungen von Vorſtellungen, welche ſchon im Gemüthe vorhanden ſind, durcheinander. Der produktiven Einbildungskraft hingegen gehören Anſchauungen, welche erſt durch das Gemüth zu den Sinnesanſchauungen, die wir in der Empfindung erhalten, hinzukommen. Die Geſetze der reproduktiven Einbildungskraft ſind die der innern **Wiederverſtärkung der Vorſtellungen durch Aſſociation** und **die der Gewohnheit**, welche von zwey allgemeinen anthropologiſchen Geſetzen abgeleitet werden.

a) Die Verſtärkung der Vorſtellungen durch Aſſociation.

§. 48.

Klare Vorſtellungen werden im Gedächtniſse bald zu dunkeln, dieſe dunkeln Vorſtellungen kommen dann aber oft wieder von neuem zum Bewuſstſeyn. Dieſe Begebenheit heiſst die **Reproduktion** oder **Wiedererweckung** der Vorſtellungen. Sie beruht entweder nur darauf, daſs der innere Sinn empfänglicher und alſo unſer ganzes Bewuſstſeyn heller wird: oder ſie beruht auf einer Wiederverſtärkung der dunkeln Vorſtellungen.

§. 49.

Dieſe Wiederverſtärkung der Vorſtellungen erfolgt nach den Geſetzen der **Aſſociation** oder Beygeſellung derſelben im Gemüthe nach folgendem Grundgeſetze: Nach der verhältniſsmäſsigen Stärke, mit welcher Vorſtellungen in frühern Gemüthszuſtänden beyſammen und in Beziehung auf einander waren; nach dem Verhältniſse ihrer Verwandtſchaft, und nach dem Verhältniſſe, in welchem jene Gemüthszuſtände auf den jetzigen einwirken: wirkt die Verſtärkung einer Vorſtellung zugleich auf die Verſtärkung einer andern.

§. 50.

Aus dieſem Grundgeſetze folgen viele andere, von denen die erſten folgende ſind. Erſtlich das Geſetz der Aehnlichkeit: ähnliche Vorſtellungen verſtärken einander; zweytens das Geſetz der Gleichzeitigkeit: wenn Vorſtellungen früher zugleich im Gemüthe lebhaft waren und die eine wird verſtärkt, ſo verſtärkt ſie zugleich auch die andere; drittens das Geſetz der ununterbrochenen Zeitfolge. Von Vorſtellungen, welche ſich mehrmals einander unmittelbar folgen, verſtärkt beſonders jede vorhergehende wieder die ihr folgende.

§. 51.

Die Geſetze der Verſtärkung durch Aſſociation gelten von allen innern Thätigkeiten überhaupt, und nicht nur von Vorſtellungen; auch Gefühle und Begehrungen verſtärken und reproduciren ſich nach denſelben. Ihr allgemeiner Grund liegt darinn, daſs die jedesmalige ganze Thätigkeit des Gemüthes in einem Gemüthszuſtande ſich in einer Handlung des Ich vereinigt, durch jede Theilweiſe Verſtärkung dieſer Handlung wird alſo auch verhältniſsmäſsig die ganze Handlung verſtärkt; ſie ſind alſo Geſetze einer allgemeinen Belebung meiner innern Thätigkeit.

§. 52.

Das Bewuſstſeyn einer wiedererweckten Vorſtellung als einer ſchon einmal da geweſenen iſt die Rückerinnerung. Dieſe ſetzt aber auſser der Reproduktion der Vorſtellung noch das Bewuſstſeyn von der Verbindung des Mannigfaltigen in der Zeit voraus, indem wir durch ſie eine Vorſtellung in eine beſtimmte verfloſſene Zeit ſetzen. Dieſe Verbindung gehört der produktiven Einbildungskraft und kommt eben bey der Rückerinnerung unter unſre Vorſtellungen; ich bin mir hier bewuſst, daſs etwas iſt und doch auch nicht iſt, d. h. daſs etwas geweſen iſt. Erinnerungskraft iſt eigentlich dasjenige, was man gemeinhin Gedächtniſs nennt. Sie erfordert drey verſchiedene Fähigkeiten des Gemüths, nach denen ihre vorzügliche Stärke darauf beruht, etwas leicht ins Gedächtniſs zu faſſen, etwas lang im Gedächtniſs zu behalten und ſich leicht auf etwas zu beſinnen.

3) Von der Gewohnheit.

§. 53.

Gewohnheit heiſst der Einfluſs, welchen die öftere Wiederholung derſelben Thätigkeit oder deſſelben Leidens eines Subjektes auf die künftige Wiederentſtehung dieſer Thätigkeit oder dieſes Leidens hat. Die Macht der Gewohnheit erſtreckt ſich im ganzen Gebiete der Natur ſo weit als nur irgend Leben, d. h. innere Beſtimmung zur Thätigkeit, ſich in ihr zeigt, ſie herrſcht in der materiellen Organiſation, wie in der geiſtigen Natur; vor allen aber iſt das Leben des Menſchen in ihrer Gewalt. Gewohnheit muſs ſich überall zeigen, wo eine Urſache eine bleibende Wirkung hinterläſst und die Urſach öfters wiederkehrt, indem ſo nothwendig die Wirkung immer ſtärker wird.

In Rückſicht des Menſchen folgen aktive und paſſive Gewohnheiten ganz entgegengeſetzten Geſetzen. Leidentliche Veränderungen werden durch die Gewohnheit immer ſchwächer, thätige hingegen erfolgen leichter und oft auch mit mehr Stärke. Gewohnheiten des Menſchen ſind von zweyerley Art, entweder **körperliche Angewöhnungen**, oder Gewohnheiten der **innern Thätigkeit**.

§. 54.

In Rückſicht der leidentlichen körperlichen Angewöhnungen wird durch die wiederhohlte Wirkung gewiſſer Reize das Organ nach und nach weniger empfindlich gegen ſie, beſonders wenn der Reiz allmählig verſtärkt wird; und die Organiſation gewöhnt ſich an gewiſſe öfter wiederkehrende Einwirkungen ſo, daſs dieſe ganz mit in den Kreislauf der Lebensverrichtungen eingreifen, und zum körperlichen Bedürfniſs werden.

Hingegen bey aktiven Angewöhnungen werden Bewegungen, welche anfangs von Gliedern erzwungen werden müſſen, durch oftmalige Wiederholung geläufig, indem ſie ſelbſt die ihnen entgegenſtehenden Hinderniſſe allmählig vernichten.

§. 55.

In Rückſicht der innern Gewohnheiten des Gemüthes findet zwar der nehmliche Unterſchied des aktiven und paſſiven ſtatt, ſie laſſen ſich aber dennoch alle aus einem Grunde ableiten. Sie beruhen nehmlich auf einer Aufhebung der unmittelbaren willkührlichen Thätigkeit des Verſtandes und einer dagegenſtehenden alleinigen Wirkſamkeit der allgemeinen Geſetze der Aſſociation, beſonders der Aſſociation durch ununterbrochene Zeitfolge; d. h. ſie beruhen darauf, daſs der gedächtniſsmäſsige Gedankenlauf unabhängig vom logiſchen in Thätigkeit geſetzt wird.

§. 56.

Aus den Geſetzen der Verſtärkung der Vorſtellungen durch Aſſociation bilden ſich eignene Geſetze der Gewohnheit für unſere Vorſtellungen. Je öfter und mit je mehr Lebhaſtigkeit ſich Vorſtellungen ſchon begleitet haben, deſto leichter verſtärken ſie ſich nachher wieder. Dieſe Aſſociation durch Gewohnheit hat den gröſsten Einfluſs auf unſere Urtheile, Erkenntniſſe und Vorſtellungen überhaupt.

d) Von der produktiven Einbildungskraft.

§. 57.

Durch die produktive Einbildungskraft kommt das Mathematiſche in unſere Vorſtellungen. Sie heiſst deswegen auch transcendentale Einbildungskraft, indem ſie dieſe formalen Anſchauungen urſprünglich zur Erkenntniſs hinzuthut. Durch dieſes Vermögen kommen nehmlich die Vorſtellungen Zeit und Raum in Beziehung auf unſere Erkenntniſs und ihr gehört die feyerliche ſynthetiſche Einheit in unſern Anſchauungen.

§. 58.

Wenn wir im Ganzen unſrer ſinnlichen Anſchauung von allen Verſchiedenheiten des einzelnen gegebenen Mannigfaltigen abſtrahiren: ſo bleiben uns die Anſchauungen von Raum und Zeit übrig als allgemeine Formen, in denen alles Mannigfaltige der Gegenſtände unſerer Anſchauung verbunden und zuſammen geordnet iſt. Dieſe Vorſtellungen von Raum und Zeit werden 1) unwillkührlich bey allen unſern Anſchauungen mit vorgeſtellt, ſo daſs wir bey anſchaulichen

Vorſtellungen nicht einmal von ihnen abſtrahiren können.

2) Dieſe Vorſtellungen ſind ſelbſt Anſchauungen und keine allgemeinen Begriffe. Denn ihr Gegenſtand iſt einzeln und unmittelbar in der Vorſtellung derſelben gegeben. Es giebt nur einen Raum und nur eine Zeit. Räume und Zeiten ſind nur Theile dieſes einen Raumes und dieſer einen Zeit.

3) Abgeſondert werden wir uns ihrer nur durch Abſtraction bewuſst. Sie bleiben alsdenn als urſprüngliche nothwendige Beſtimmungen übrig, welche ſich über die Gegenſtände der einzelnen Anſchauungen bis zu einem gegebenen Unendlichen erweitern. Sie ſcheinen darinn etwas widerſprechendes zu enthalten, daſs ſie in abſtracto und ohne etwas Exiſtirendes vorzuſtellen, doch einen einzelnen Gegenſtand unmittelbar in der Anſchauung darſtellen. Dies rührt aber daher, weil das Exiſtirende nur in der einzelnen Anſchauung bey der Empfindung angeſchaut wird. Raum und Zeit alſo für ſich nur leere Formen der Verbindung deſſelben enthalten.

4) Raum und Zeit enthalten auf gleiche Weiſe die nothwendige Verbindung eines man-

nigfaltigen gleichartigen in der Anſchauung; das Mannigfaltige in der Zeit iſt aber als nacheinander beſtimmt, wodurch das Seyn und Nichtſeyn deſſelben Dinges uns vorſtellbar wird, in ihr wird die Exiſtenz der Dinge in der Anſchauung verbunden vorgeſtellt; das mannigfaltige im Raume iſt das nebeneinander befindliche mannigfaltiger Gegenſtände. Die Zeit hat nur eine, der Raum hat drey Dimenſionen.

§. 59.

Die Voſtellungen von Raum und Zeit liegen eigentlich nur der produktiven Einbildungskraft zu Grunde, die ihr eigenthümlichen Vorſtellungen ſind hingegen die Vorſtellungen der figürlichen ſynthetiſchen Einheit der Anſchauung. So heiſsen nemlich die mathematiſchen Vorſtellungen von Gröſse, Entfernung, Lage und Geſtalt im Raume, von Dauer in der Zeit und von Bewegung im Raum und Zeit; kurz alle formalen Beſtimmungen, welche zu den in der Empfindung gegebenen Anſchauungen von Gegenſtänden hinzukommen.

§. 60.

Die Dinge auſser uns im Raume erkennen wir nicht durch die Prädikate, welche ihnen unmittelbar in der Empfindung zukommen, ſondern vermittelſt der Vorſtellungen von Raum und Zeit nach ihren bloſsen Verhältniſſen in der unmittelbaren Sinnesanſchauung. Aehnliche Verhältniſſe in Rückſicht der Zeitbeſtimmung finden auch für die innere Anſchauung ſtatt: alle dieſe Verhältniſſe werden aber vermittelſt der Reflexion in den Vorſtellungen der figürlichen ſynthetiſchen Einheit vorgeſtellt.

§. 61.

Die mathematiſchen, der produktiven Einbildungskraft zukommenden, Vorſtellungen, d. h. die Vorſtellungen von Raum und Zeit und von der figürlichen ſynthetiſchen Einheit werden uns nicht zugleich mit der Sinnesanſchauung gegeben, ſondern kommen erſt durch die eigene Thätigkeit des Gemüthes zu dieſer hinzu.

Beweis. Erſtlich Raum und Zeit beziehen ſich auf gleiche Weiſe nicht nur auf jede einzelne gegebene Anſchauung, ſondern auf das Ganze derſelben zuſammengenommen, ſie können alſo nicht mit den einzelnen in der Empfindung gegeben ſeyn, ſondern ſind urſprüngliche Formen aller unſerer ſinnlichen Anſchauung.

Zweytens die Gegenſtände werden uns in der Sinnesanſchauung nicht als in Zeit und Raum konſtruirt, ſondern nur unter der Bedingung einer jederzeit möglichen ſolchen Konſtruktion gegeben. Dieſe Konſtruktion kommt erſt durch die Reflexion mit den Vorſtellungen der figürlichen ſynthetiſchen Einheit hinzu.

§. 62.

Die produktive Einbildungskraft iſt in Rückſicht der Vorſtellungen von Raum und Zeit mit dem Sinne verbunden; in Rückſicht der figürlichen ſynthetiſchen Einheit hingegen eine Selbſtthätigkeit des Gemüthes, aber doch nur Einbildungskraft, indem ihre Thätigkeit nur darinn beſteht, den ſinnlich gegebenen Stoff gegen die urſprüngliche Form des Sinnes zu beſtimmen.

e) Vereinigung der produktiven und reproduktiven Einbildungskraft.

§. 63.

Einbildungskraft, ſo wie dieſes Vermögen ſich als eines der wichtigſten in der ganzen innern Erfahrung zeigt, iſt eine Vereinigung des reproduktiven und des produktiven Vermögens derſelben. Die produktive Einbildungskraft giebt ihren Formen eben ſo wohl den Stoff, den die reproduktive liefert, als den, den ſie unmittelbar von den Sinnen erhält; die Produktionen derſelben ſtehen aber auch gleich wieder unter den Geſetzen der Reproduktion der andern, und auf beyde wirkt endlich der willkührlich thätige Verſtand ein. So erzeugen ſich viele merkwürdige Erſcheinungen, welche zu den verwickeltſten in der innern Erfahrung gehören.

§. 64.

In dieſer vereinigten Wirkung beyder Vermögen brauchen wir die Einbildungskraft entweder zur Erkenntniſs oder im freyen Spiele der Vorſtellungen. In erſterer Rückſicht heiſst ſie die ſchematiſirende Einbildungskraft. Ihr freyes Spiel heiſst im allgemeinen Dichtung, es iſt entweder willkührlich oder unwillkührlich; als Vermögen des willkührlichen freyen Spiels der Vorſtellungen heiſst ſie Dichtungskraft; das Vermögeu des unwillkührlichen Spiels der Vorſtellungen iſt Phantaſie.

Schematiſirende Einbildungskraft iſt eigentlich das Vermögen zu abſtrahiren, getrennte Vorſtellungen vorzuſtellen, welches wir bey der Beſchreibung des logiſchen Verſtandesgebrauches näher kennen lernen.

§. 65.

Einbildungskraft in ihrem freyen Spiele verbreitet ihren Einfluſs über unſer ganzes Leben. Jeder irgend gebildete Menſch lebt im Dichten oder im Phantaſiren. Dieſe Einbildungskraft hat das Maaſs unſers Glückes und Unglückes; ſie beſtimmt Geſchmack und Geſchmackloſigkeit eines Menſchen; von ihrer Stärke und Stimmung hängt gröſstentheils unſere Liebenswürdigkeit in der Geſellſchaft ab.

Die willkührliche Dichtung heiſst Kompoſition oder Erfindung. Das eigentliche Gebiet dieſer Dichtung iſt die ſchöne Kunſt. Dichten kann ein jeder, aber ſchön zu dichten macht den Künſtler. Schöne Dichtung iſt diejenige, in welcher die Natur der Kunſt die Regel giebt. Jeder Meiſter einer ſchönen Kunſt iſt daher ein Dichter, denn er muſs zuerſt ſeine Dichtungen in der Einbildung auffaſſen, ehe er ſie gleichſam auſser ſich herſtellen kann. Das Vermögen, ſchöne Kompoſitionen zu ſchaffen, heiſst Genie; das Vermögen hingegen, die geſchaffenen Kompoſitionen mitzutheilen, iſt Geiſt.

§. 66.

Phantaſien oder unwillkührliche Spiele der Einbildungskraft heiſsen auch Träume, und derjenige, der wachend in der Gewalt ſeiner Phantaſien iſt, ein Träumer. Das wahre Gebiete der Phantaſien iſt der Schlaf durch eigentlich ſogenannte Träume. Träume oder Viſionen und Phantasmen bey wachem Muthe, in denen Einbildungen wieder die Farbe wirklicher Sinnesanſchauungen annehmen, entſtehen entweder durch den Mangel wirklicher Sinnesanſchauungen, wo die verlöſchten Bilder derſelben wieder lebhafter ſcheinen, oder durch eine wirkliche krankhafte Erhöhung der Lebhaftigkeit von frühern Sinnesanſchauungen, welche durch das innere Spiel der Vorſtellungen wieder herbeygeführt werden.

III. Beſchreibung des logiſchen Gedankenlaufes.

a) Vom logiſchen Gedankenlaufe überhaupt.

§. 67.

Das unterſcheidende des logiſchen Gedankenlaufes iſt die Willkührlichkeit des Spiels der Vorſtellungen in demſelben und die logiſche Vorſtellungsart durch Begriffe im Urtheilen. Durch dieſe kommen uns die Verſtandesvorſtellungen zum Bewuſstſeyn.

§. 68.

Wir nehmen innerlich nichts wahr als Thätigkeiten des Gemüths; alles Leiden deſſelben iſt nur ein Beſtimmtwerden zur Thätigkeit. Ueberall aber, wo einem Vermögen veränderliche Zuſtände ſeiner Thätigkeit zukommen, muſs ihnen eine Empfänglichkeit zugeſchrieben werden, zu dieſer baſtimmt zu werden.

Das Vermögen einer Selbſtthätigkeit des Gemüths heiſst **Spotaneität**. Das Vermögen zu veränderlichen Aeuſserungen einer Selbſtthätigkeit beſtimmt zu werden, heiſst Receptivität oder Empfänglichkeit.

Selbſtthätigkeit liegt alſo auch der Receptivität zum Grunde. Eine Receptivität des Gemüths heiſst urſprünglich, wenn ſie von keiner andern und auch von keiner Spontaneität abgeleitet iſt. Eine Spontaneität des Gemüthes heiſst urſprünglich, wenn ſie von keiner Receptivität abgeleitet iſt.

Der urſprünglichen Spontaneität kommen nur beharrliche innere Thätigkeiten zu; alle veränderlichen Thätigkeiten ſetzen eine Empfänglichkeit voraus. Die urſprüngliche Spontaneität der Erkenntniſskraft iſt die Vernunft. Die urſprüngliche Receptivität, durch welche das Gemüth zur Thätigkeit ſchlechthin genöthigt wird, iſt der Sinn. Die durch den Sinn beſtimmte Spontaneität der Erkenntniſskraft heiſst Sinnlichkeit. Die nicht ſinnliche Spontaneität der Erkenntniſskraft iſt der Verſtand.

Der Verſtand iſt das obere Erkenntniſsvermögen.

§. 69.

Die urſprüngliche Selbſtthätigkeit des Verſtandes und der Vernunft iſt eine beharrliche Thätigkeit, welche dem Gemüthe jederzeit zukommt; jede veränderliche Thätigkeit iſt durch den Sinn bedingt.

Die veränderlichen Thätigkeiten im Vorſtellen ſind entweder Empfindungen durch Affektion, oder ſie ſind durch die Geſetze des Gedankenlaufes beſtimmt. Dieſe Geſetze ſind entweder Geſetze der Aſſociation, oder der willkührlichen Reflexion. Selbſtthätigkeit und willkührliche Thätigkeit im Vorſtellen muſs unterſchieden werden.

Was in der Vorſtellung vom Sinne abhängt, heiſst ſinnlich; was vom Verſtande abhängt, intellektuell; was von der Vernunft, unabhängig vom Sinne, abhängt, rational; was von der Empfindung abhängt, äſthetiſch; was von der Reflexion abhängt, logiſch.

§. 70.

Sinnlichkeit und Verſtand müſſen unterſchieden werden, indem wir uns der Vorſtellungen des Verſtandes nur durch Reflexion bewuſst werden, viele anſchauliche Verhältniſſe aber durch Reflexion gar nicht vorſtellbar ſind.

§. 71.

Durch die urſprüngliche Thätigkeit des Verſtandes kommt die Verbindung oder die Einheit des Mannigfaltigen in unſere Erkenntniſs. Die Handlung des Verbindens heiſst Syntheſis, und die Einheit des Mannigfaltigen ſynthetiſche Einheit.

§. 72.

Wir werden uns aller urſprünglichen Thätigkeit des Verſtandes und der Vernunft erſt mittelbar durch Reflexion bewuſst; ſo auch der Verbindung, indem wir mannigfaltige Vorſtellungen durch die Identität des Selbſtbewuſstſeyns in einem Bewuſstſeyn zuſammenfaſſen.

Wir nehmen unmittelbar innerlich nur Veränderungen unſerer Thätigkeit wahr, dieſe mannigfaltigen Wahrnehmungen fallen aber alle in der Identität des Selbſtbewuſstſeyns zuſammen, und dadurch wird es möglich, vermittelſt der willkührlichen Reflexion die innere Wahrnehmung zu einem Ganzen der innern Erfahrung zu erheben. Dieſes geſchieht aber im logiſchen Gedankenlaufe, und macht das Weſen deſſelben aus. Im allgemeinen gelangen wir alſo durch die Reflexion zum Bewuſstſeyn der Verbindung in unſern Vorſtellungen.

Eine Erkenntniſs, welche wir unmittelbar wahrnehmen, iſt Anſchauung, anſchauliche oder intuitive Erkenntniſs; eine Erkenntniſs, deren wir uns erſt mittelbar durch Reflexion bewuſst werden, iſt diskurſiv.

§. 73.

Alle unſere Anſchauung, äuſsere ſowohl als innere, iſt ſinnlich, denn wir nehmen nur Veränderliches in unſerer Thätigkeit unmittelbar wahr, zu allem andern brauchen wir Reflexion. Man könnte ſich auch eine intellektuelle Anſchauung, d. h. eine urſprüngliche Erkenntniſs der Vernunft denken, deren ſie ſich unmittelbar ohne Reflexion bewuſst wäre; aber eine Vernunft, der dieſe zukommen könnte, dürfte nicht, wie die unſrige, an einen innern Sinn gebunden ſeyn, durch den ſie ſich erſt ihrer Thätigkeiten bewuſst würde.

§. 74.

Unſere diskurſive Erkenntniſs iſt alſo logiſch, die intuitive zugleich äſthetiſch. Das unterſcheidende der logiſchen diskurſiven von der urſprünglich äſthetiſchen intuitiven iſt erſtlich die Willkührlichkeit des Bewuſstſeyns in ihr und dann die mittelbare Vorſtellungsart einer Vorſtellung durch die andere.

b) Von den willkührlichen Beſtimmungen unſerer Vorſtellungen.

§. 75.

Die Willkührlichkeit, welche auch Freyheit der Reflexion genannt wird, darf nicht mit der urſprünglichen Spontaneität der Vernunft verwechſelt werden, ſondern ſie geht ſelbſt nur die innern Veränderungen der Vorſtellungen an; hier wird ſie den Affektismen des Sinnes und dem Mechanismus der Einbildungskraft oder des gedächtniſsmäſsigen Gedankenlaufes entgegengeſetzt als Eigenthum des logiſchen. Man ſchreibt die willkührliche Reflexion nur dem Verſtande zu, weil ſie der ſinnlichen Affektion entgegengeſetzt iſt, und weil ſie das Mittel wird, um zum Bewuſstſeyn der Thätigkeiten der Vernunft zu gelangen.

Willkührlich thätig ſeyn, heiſst nach Zwecken thätig ſeyn; willkührlich vorſtellen heiſst alſo nach Zwecken vorſtellen. Ich muſs alſo eine Vorſtellung mir ſchon als Zweck denken, wenn ich ſie ſoll willkührlich beſtimmen können; alſo geht der Einfluſs des Willens auf das Vorſtellen entweder darauf, ſchon vorhandene Vorſtellungen deutlicher zu machen, oder auf mittelbare Vorſtellung einer Vorſtellung.

§. 76.

Wo der Wille würkt, da hat er eine Thätigkeit entweder unmittelbar in ſeiner Gewalt, oder er gelangt zu derſelben als einer künſtlichen Thätigkeit erſt mittelbar.

Die unmittelbare urſprüngliche Thätigkeit im willkührlichen Vorſtellen iſt nur eine, nemlich die willkührliche Aufmerkſamkeit, d. h. das Vermögen den innern Sinn bey der Wahrnehmung einer beſtimmten Vorſtellung zu fixiren, wodurch dieſe deutlicher wird. (Dies iſt nemlich ein beſonderer Fall des allgemeinen Geſetzes der Aſſociation.)

Die künſtlichen Thätigkeiten des Willens im Vorſtellen ſind ſehr mannigfaltig; wir bedienen uns dazu äuſserer Hülfsmittel durch den Körper oder innere Hülfsmittel. Er bringt innerlich oft ſowohl die reproduktive als produktive Einbildungskraft in ſeine Gewalt, und ſo erhalten wir durch ſeine Reflexion alle mittelbare Vorſtellungen durch Sprache und Begriffe, in Urtheilen und Schlüſſen. Nur indem ſeine fremden Geſetze der innern Thätigkeiten zu den einheimiſchen der Erkenntniſs hinzukommen, wird uns Irrthum möglich.

e) Von der mittelbaren Vorſtellungsart.

§. 77.

In allen unſerm diskurſiven Vorſtellen wird eine Vorſtellung nur mittelbar durch eine andere vorgeſtellt. Dieſe mittelbare Vorſtellungsart iſt zweyerley, die Vorſtellungsart durch Merkmale, welche eigentlich die logiſche genannt wird, und die Vorſtellungsart durch Bezeichnung. Merkmale ſind Theilvorſtellungen, durch welche eine Vorſtellung mittelbar vorgeſtellt wird, wiefern ſie in ihr enthalten ſind oder nicht. Zeichen oder Charakterismen ſind Vorſtellungen, welche nur dienen, um eine andere Vorſtellung wahrnehmbar zu machen.

Alle mittelbare Vorſtellung geht darauf, zu vermitteln, daſs wir uns einer andern Vorſtellung bewuſst werden. Die Reflexion iſt hier immer im Verhältniſs zum innern Sinne, um das Bewuſstſeyn unſerer Vorſtellungen von der einzelnen innern Wahrnehmung zum Ganzen der Erfahrung zu ſteigern. Die eigenthümlichſten Thätigkeiten der Reflexion, wodurch wir zum mittelbaren Erkennen gelangen, gehen daher weder auf das Daſeyn, noch irgend auf Bedingungen der Exiſtenz der Gegenſtände, ſondern auf das Verhältniſs der Vorſtellungen zum Gemüthe und untereinander. Dahin gehören das Vergleichen und Unterſcheiden; das Abſtrahiren; die Sprache und das Subſumiren.

1) Vergleichen und Unterſcheiden.

§. 78.

Ueberlegung oder Reflexion im engern Sinne iſt das Bewuſstſeyn des Verhältniſſes der Vorſtellungen zum Gemüthe und ſeinen verſchiedenen Vermögen. Vergleichung und Unterſcheidung ſind das Bewuſstſeyn des Verhältniſſes der Vorſtellungen untereinander.

Vergleichen und Unterſcheiden beruht auf dem Zuſammentreffen mehrerer Vorſtellungen in einer innern Wahrnehmung. Dieſes kann durch willkührliche Reflexion vermittelt werden, und daher entſteht die allgemeine Form aller Vergleichung: ob irgend zwey Vorſtellungen in einem gegebenen Verhältniſſe ſtehen oder nicht. Der Unterſchied des Poſitiven und Negativen in unſern Vorſtellungen zeigt ſich alſo zuerſt durch die Form der willkührlichen Vergleichung.

Die allgemeinſten Verhältniſſe ſind hier:

1) ob Vorſtellungen im Verhältniſse der Mannigfaltigkeit ſtehen oder nicht, Einerleyheit und Verſchiedenheit

2) ob mannigfaltige Vorſtellungen ſich zur Einheit verbinden laſſen oder nicht, Einſtimmung und Widerſtreit.

3) Ob in einer gegebenen Verbindung eine Vorſtellung zu den Beſtimmungen der Verbindung oder zum beſtimmbaren Mannigfaltigen gehört, Form und Materie.

4) Ob in der Erkenntniſs eines Gegenſtandes gegebene Vorſtellungen dieſen für ſich oder im Verhältniſse zu andern Gegenſtänden beſtimmen, das Innerere und Aeuſsere.

a) Vom Abſtrahiren, Zergliedern und Subſumiren.

§. 79.

Die Abſonderung von Theilvorſtellungen in einem verbundenen Mannigfaltigen kann entweder bloſse Unterſcheidung einzelner Theile im Mannigfaltigen ſeyn, oder ſie iſt **Abſtraktion**, das Bewuſstſeyn einer Theilvorſtellung als dergleichen in vielen. Eine ſolche Theilvorſtellung heiſst alsdenn eine **getrennte Vorſtellung**, eine Vorſtellung in abſtracto, im Gegenſatz der Vorſtellung in concreto, welche die Theilvorſtellung in ihrer Verbindung enthält.

Das Vermögen zu abſtrahiren iſt die ſchematiſirende Einbildungskraft. Dieſe ſetzt Verbindungen in unſern Vorſtellungen voraus, ihr Geſetz iſt das Geſetz der Aſſociation in Anwendung auf dieſe. Ihr Grundgeſetz iſt daher, in ähnlichen Vorſtellungen, welche im Gemüthe zugleich verſtärkt werden, wird die ihnen gemeinſchaftliche Theilvorſtellung mehr verſtärkt, als die unterſcheidenden Nebenvorſtellungen, und kann alſo abgeſondert wahrgenommen werden.

Dieſe Wahrnehmung des Abgeſonderten iſt Abſtraktion.

Dieſes Geſetz iſt das Reſultat der Zuſammenwirkung von den Geſetzen der wechſelſeitigen Schwächung der Vorſtellungen durch einander im Gedächtniſse und der wechſelſeitigen Stärkung derſelben durch Aſſociation oder Willkühr. Es führt unter gewiſſen Bedingungen Abſtraktion unwillkührlich in unſere Vorſtellungen ein, noch viel weiter verbreitet ſich aber ſein Einfluſs durch willkührliche Einwirkungen des Verſtandes in der Reflexion und Beſtimmung desſelben nach Zwecken.

§. 80.

Eine getrennte Vorſtellung iſt alſo:

1) Die Vorſtellung des identiſchen in mannigfaltigen Vorſtellungen. Hierdurch entſteht Zergliederung, Analyſis, als das Bewuſstſeyn einer getrennten Vorſtellung als Theilvorſtellung einer andern. Die Analyſis ſteht der Syntheſis entgegen; durch letztere ſtellen wir die Verbindung mannigfaltiger Vorſtellungen zu einer, durch erſtere die Identität des abgeſonderten in mannigfaltigen Vorſtellungen vor.

2) Eine getrennte Vorſtellung iſt entweder eine Theilvorſtellung, welche die Form einer ſynthetiſchen Einheit enthält, wodurch mehrere Vorſtellungen zu einer verbunden werden; oder ſie iſt eine aus dem Inhalte mehrerer andern getrennte gleiche Theilvorſtellung: d. h. ſie iſt entweder eine getrennte Vorſtellung einer ſynthetiſchen oder einer analytiſchen Einheit, in oder unter der andere Vorſtellungen enthalten ſind. Jede getrennte Vorſtellung einer analytiſchen Einheit, iſt eine allgemeine Vorſtellung, als dieſelbe Theilvorſtellung in vielen andern; dagegen die Vorſtellung, in welcher ſie als Theilvorſtellung enthalten iſt, eine beſondere heiſst. Hierdurch entſteht Subſumtion als Bewuſstſeyn der Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine.

3) Einer getrennten Vorſtellung hängt immer die Bedingung der Wiederverbindung mit andern Vorſtellungen an, indem ſie für ſich unbeſtimmt iſt, und nur als Theilvorſtellung mit andern zu einer ganzen Erkenntniſs zuſammengehört.

4) Jede getrennte Vorſtellung iſt eine Perception, aber ſo, daſs die Rückerinnerung bey der Wahr-

nehmung derſelben nicht auf eine beſtimmte vorhandene Vorſtellung oder Erkenntniſs geht, ſondern auf das Gleiche in vielen da geweſenen Vorſtellungen, d. h. jede getrennte Vorſtellung iſt eine problematiſche Vorſtellung. Als ſolche bezieht ſie ſich aber nicht auf einen einzelnen Gemüthszuſtand und die Erkenntniſs in demſelben, ſondern unbeſtimmt auf die Einheit des Selbſtbewuſstſeyns und das Gemüth überhaupt, und dadurch dient ſie der Reflexion, um von der einzelnen innern Wahrnehmung zur Erfahrung überzugehen.

§. 81.

Die erſten getrennten Vorſtellungen der ſchematiſirenden Einbildungskraft ſind Bilder und Schemata. Bild heiſst die problematiſche Vorſtellung eines einzelnen Gegenſtandes; Schema die getrennte Vorſtellung, ſo wie ich mir ihrer unmittelbar bewuſst werde. Das mittlere Bild von allen unter ein Schema fallenden iſt die Normalidee.

§. 82.

Eine getrennte Vorſtellung einer analytiſchen Einheit im Verhältniſs der Zergliederung vorgeſtellt, iſt ein Merkmahl. Ein Merkmahl im Verhältniſs der Subſumtion vorgeſtellt, iſt ein Begriff.

Das Weſen der logiſchen oder mittelbaren Vorſtellungsart durch Merkmahle beſteht im Subſumiren oder der Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine.

§. 85.

Das Abſtrahiren iſt eine Handlung der Reflexion, welche ſehr willkührlich beſtimmbar iſt, es giebt aber doch einen natürlichen Gang der Abſtraktion, eine natürliche Ueber- und Unterordnung der Vorſtellungen, denn durch die Abſtraktion wird nur das Allgemeine ausgeſchieden, aber nicht die beſondern Unterſcheidungsmerkmahle. Daher kommen die Unterſcheidungsmerkmahle (differentiae ſpecificae) nicht ſelbſt als allgemeine, ſondern als untergeordnete beſondere Vorſtellungen zum Bewuſstſeyn.

3) Vorſtellen, Erkennen und Denken, das Problematiſche, Aſſertoriſche und Apodiktiſche in unſern Vorſtellungen.

§. 84.

Die Thätigkeit der Vernunft, ſo wie ſie derſelben urſprünglich, oder durch den Sinn beſtimmt zukommt, iſt das Erkennen; deſſen werden wir uns unmittelbar nur in einzelnen veränderlichen Anſchauungen bewuſst und nicht in ſeiner Vollſtändigkeit; daher unterſcheiden ſich bloſse Vorſtellungen von Erkenntniſſen. Vollſtändig werden wir uns unſers Erkennens erſt durch die mittelbare logiſche Vorſtellungsart, welche das Denken heiſst, bewuſst, indem wir vermittelſt deſſelben als des logiſchen Verſtandesgebrauches die Erkenntniſs nicht als Gegenſtand der einzelnen innern Wahrnehmung, ſondern als Gegenſtand der ganzen innern Erfahrung vorſtellen.

Hierauf beruhet der Unterſchied des Problematiſchen, Aſſertoriſchen und Apodiktiſchen in unſern Vorſtellungen. Problematiſch iſt das Bewuſstſeyn einer Vorſtellung, welche nicht ſelbſt ſchon Erkenntniſs iſt, den Urſprung deſſelben zeigt die Abſtraktion. Aſſertion, das Setzen, die Auſſage, iſt das Bewuſstſeyn einer Erkenntniſs. Die Aſſertion iſt entweder innere Wahrnehmung oder innere Erfahrung. Im letztern Falle iſt ſie apodiktiſch, oder auch in Beziehung auf Allgemeingültigkeit beſtimmt, indem ſie nicht nur die Erkenntniſsthätigkeit eines vorübergehenden Gemüthszuſtandes, ſondern eine Beſtimmung derſelben in Rückſicht der Vernunft überhaupt zum Bewuſstſeyn bringt.

d) Von der Sprache.

Die Kunſt der Sprache iſt die Kunſt, die Wahrnehmung ſolcher Vorſtellungen, die für ſich ſchwer aufzufaſſen ſind, zu erleichtern, d. h. die Kunſt getrennte Vorſtellungen uns ſelbſt innerlich wahrnehmbarer und unſern Gedanken mittheilbar zu machen.

Zu dieſem Behufe bieten die Geſetze der Aſſociation ſehr bequeme Mittel an. Wir brauchen nur einigemal irgend eine leicht aufzufaſſende Vorſtellung mit einer ſchwer aufzufaſſenden zuſammen zu denken, ſo werden ſich beyde nachher nach den Geſetzen der Gewohnheit zu begleiten anfangen. So kommt die mittelbare Vorſtellungsart durch Bezeichnung zu Stande, wo Begriffe durch willkührlich ihnen als Zeichen beygelegte Charakterismen gedacht werden. Dieſe Bezeichnung iſt hieroglyphiſch, wenn das Zeichen eine Nachbildung des Bezeichneten iſt; oder ſymboliſch, wenn das Zeichen durch

Aehnlichkeit der Verhältniſſe mit dem Bezeichneten zuſammenhängt, oder endlich willkührliche Bezeichnung durch für ſich bedeutungsloſe Charaktere. Nur die letztere dient zur eigentlichen Sprache.

Solche Zeichen müſſen nun einzelne äuſsere unmittelbar ſinnliche Vorſtellungen ſeyn, welche wir willkührlich hervorrufen können (artikulirte Töne, Schriftzeichen u. ſ. w.) denn dieſe laſſen ſich leicht innerlich wahrnehmen, und ſind am leichteſten mittheilbar. Ein ganzes Syſtem ſolcher Bezeichnungen, wo, ſo viel möglich, jeder Begriff ſein Zeichen erhält, iſt nun eine Sprache.

§. 86.

Die Regeln der Vollkommenheit einer Sprache beruhen erſtlich darauf, daſs die Formen der Bezeichnung den Formen und Verhältniſſen der Begriffe angemeſſen ſind. Da nun Sprachlehre oder Grammatik die Wiſſenſchaft von der Natur der Sprache iſt, ſo giebt es einen allgemeinen philoſophiſchen Theil derſelben, welcher für jede Sprache derſelbe iſt, und urſprünglich auf den logiſchen Regeln des Denkens beruht.

Zweytens beruht die Vollkommenheit der Sprache auf dem Werthe, den ſie für Darſtellungen der ſchönen Kunſt hat. Hier kommt es auf Kraft und Rythmus in der Ausſprache und Singbarkeit der Töne an.

Eine ſehr ſymboliſche Sprache iſt der Dichtung vortheilhaft, dem beſtimmten Denken nachtheilig.

§. 87.

Der Menſch iſt von Natur zur Sprache organiſirt, durch das Vermögen artikulirte Töne willkührlich hervorzubringen, indem ihm hier die überaus mannigfaltigen Verſetzungen weniger Zeichen eine nie zu erſchöpfende Menge von Zeichen an die Hand geben. Es würde ihm ohne dieſes Vermögen zwar nicht unmöglich, aber doch viel ſchwerer werden, eine Sprache einzurichten.

Die anfängliche Ausbildung jenes Vermögens mag unzähligen Schwierigkeiten unterworfen geweſen ſeyn, und viele Zeit erfordert haben, ſie iſt aber auch jetzt noch lange nicht vollendet. Auf der andern Seite leitet auch der innere Mechanismus des Vorſtellens allmählig auf eine Sprache hin. Die Erforderniſſe deſſelben ſind nemlich Begriffe und Zeichen für dieſelben. Den Urſprung der Begriffe haben wir vorhin nachgewieſen, und Zeichen geſellen ſich ihnen nach den bloſsen Geſetzen der Aſſociation bey. Die Sprache bildet ſich mit dem Erwachen der Vernunſt, und ihre Ausbildung wird daher Zeichen der Bildung eines Volks. Die merkwürdigſten geſchichtlichen Phänomene ſind hier, daſs alle bekannte Sprachen durch einſylbige Begriffsbezeichnungen entſtanden ſind, und daſs in dem Zufälligen der Bezeichnung ſelbſt eine ſolche Uebereinſtimmung angetroffen wird, als ob alle jetzige Sprachen von einer erſten Erfindung von einer Urſprache herſtammten, wiewohl freylich auch ſonſt ähnliche Urſachen immer ähnliche Wirkungen hervorgebracht haben würden. Einer ſolchen Urſprache müſsten die einſylbigen älteſten aſiatiſchen Sprachen am nächſten liegen.

c) Beſchreibung der logiſchen Vorſtellungsart.

1) Vom Begriffe.

§. 88.

Der Begriff iſt eine allgemeine Vorſtellung welche einer andern Vorſtellung als Theilvorſtellung zukommen kann, wodurch dieſe ſich mittelbar vorſtellen oder denken läſst.

Der Hauptunterſchied des Begriffs von andern problematiſchen Vorſtellungen der Einbildungskraft iſt, daſs Begriffe ſelbſt und andere Vorſtellungen durch ſie mittelbar durch Merkmahle vorgeſtellt werden.

§. 89.

Zu jedem Begriffe gehört alſo eine Sphäre von Vorſtellungen, denen er als Theilvorſtellung zukommen kann, und welche ſeinen Umfang ausmachen, ſo wie ein Inbegriff von Begriffen, welche ihm wieder als Merkmahle zukommen können und ſeinen Inhalt ausmachen.

Die Gröſse des Umfanges und Inhaltes eines Begriffs ſtehet im umgekehrten Verhältniſse, je mehr Vorſtellungen ein Begriff unter ſich enthält, deſto weniger enthält er in ſich.

§. 90.

Durch den Begriff wird die Unterordnung des allgemeinen und beſondern vorgeſtellt. Der allgemeine Begriff iſt der höhere und weitere, der untergeordnete der niedrigere und engere. Der weitere hat mehr Umfang und weniger Inhalt als der engere und umgekehrt. Begriffe die einerley Sphäre haben heiſsen Wechſelbegriffe.

§. 91.

Ein übergeordneter Begriff heiſst in Rückſicht ſeines untergeordneten, Gattungsbegriff, oder Geſchlechtsbegriff; der untergeordnete dagegen Artbegriff.

Eine individuelle Vorſtellung heiſst im Gegenſatze der allgemeinen diejenige, die keine mehr unter ſich enthält. Individuelle Vorſtellungen ſind nicht getrennte Vorſtellungen, ſondern beziehen ſich auf Erkenntniſs und Anſchauung.

§. 92.

Hierdurch entſteht eine Reihe über- und untergeordnete Begriffe, wo jeder untergeordnete den übergeordneten in ſeinem Inhalte hat und einen Theil der Sphäre deſſelben beſitzt. Dieſe Reihe iſt nach der Seite der Arten und Unterarten unendlich, indem wir zu immer mehr zuſammengeſetzten Begriffen gelangen, welche aber das

Individuelle nie erreichen. Nach der Seite der immer höhern Gattung führt ſie uns aber endlich zu unauflöslichen Begriffen, deren Inhalt nicht wieder mittelbar durch Merkmahle vorgeſtellt werden kann.

§. 93.

Die nach einer Regel der Unterordnung geordnete mittelbare Vorſtellung des Inhalts von einem Begriffe iſt die Definition; eine ſolche Vorſtellung ſeiner Sphäre iſt die logiſche Eintheilung deſſelben.

Merkmahle, welche in den Inhalt eines Begriffs gehören, oder allen Vorſtellungen ſeiner Sphäre zukommen, heiſsen weſentliche Merkmahle deſſelben: ſolche, welche nur einigen Vorſtellungen ſeiner Sphäre zukommen, ſind auſſerweſentliche Merkmahle.

In der Eintheilung wird die Sphäre eines Begriffs in mehrere Theile getheilt und jeder dieſer Theile als die Sphäre eines untergeordneten Begriffs gedacht. Der Begriff heiſst hier der eingetheilte Begriff, die untergeordneten ſind Glieder der Eintheilung.

In der Definition und Eintheilung müſſen die weſentlichen Merkmahle und die Glieder der Eintheilung den Inhalt und die Sphäre des Begriffs ganz ausfüllen, und die Sphären der Glieder der Eintheilung müſſen ſich einander ausſchlieſsen, d. h. es darf keine Vorſtellung, die in die eine gehört, auch in eine von den andern gehören.

§. 94.

Die weſentlichen Merkmahle eines Begriffs ſind entweder primitive und konſtitutive, welche ſchlechthin den Inhalt deſſelben ausmachen, oder Attribute, welche aus andern folgen.

Die auſſerweſentlichen Merkmahle eines Begriffs ſind entweder Modi oder Verhältniſsmerkmahle deſſelben, ſie enthalten innere Beſtimmungen, oder äuſsere Verhältniſſe eines Theiles ſeiner Sphäre.

§. 95.

Begriffe heiſsen koordinirt in Rückſicht des Inhalts eines andern, wenn ſie primitive Merkmahle deſſelben ſind, in Rückſicht ſeiner

Sphäre, wenn ſie Glieder der nemlichen Eintheilung ſind. Begriffe heiſsen ſubordinirt in Rückſicht des Inhaltes eines Begriffs nach dem Verhältniſse der Attribute zu den primitiven Merkmahlen, aus denen ſie folgen; in Rückſicht der Spähre nach dem Verhältniſse der Glieder der Eintheilung zur eingetheilten Erkenntniſs.

§. 96.

Der Innbegriff aller weſentlichen Merkmahle eines Begriffs macht das logiſche Weſen deſſelben aus.

§. 97.

Definitionen und Eintheilungen enthalten die vollendete mittelbare Vorſtellungsart eines Begriffs. Dieſe Vorſtellungsart iſt in ſich aber unendlich (indefinita) indem der Aufgabe nach jedes Merkmahl wieder durch Merkmahle gedacht werden ſoll. Es muſs alſo in der wirklichen Vorſtellung eines Begriffs in jedem einzelnen Falle eine Grenze geben, wo die Merkmahle ſelbſt unmittelbar vorgeſtellt werden, oder vielmehr, jeder Begriff muſs ſich auch unmittelbar vorſtellen laſſen. Dieſes unmittelbare Bewuſstſeyn einer allgemeinen Vorſtellung iſt dasjenige, was wir früher das Schema der Einbildungskraft genannt haben. Dieſe Vorſtellung iſt es eigentlich, deren ſchwierige Perception durch Bezeichnung in der Sprache erleichtert wird. Die Vorſtellung durch Merkmale bezieht ſich alſo in der Erkenntniſs gegebener Gegenſtände jederzeit auf unmittelbare Anſchauung, ohne welche die Begriffe nicht zur Erkenntniſs angewandt werden können. Daher entſteht die Hypotypoſe oder Verſinnlichung der Begriffe, eine Vorſtellungsart, durch welche Begriff mit Anſchauung verbunden wird. Dieſe iſt entweder demonſtrativ oder ſymboliſch. Die demonſtrative Verſinnlichung legt dem Begriffe unmittelbare Anſchauung zum Grunde, und zwar entweder als Schema, oder nur durch Beyſpiele. Die ſymboliſche Verſinnlichung geſchieht nach bloſsen Analogien. Symboliſch vorſtellen iſt das Mittel zwiſchen bloſser Bezeichnung und logiſcher Vorſtellungsart.

§. 98.

Jeder Begriff iſt die Vorſtellung einer analytiſchen Einheit, als die identiſche Theilvorſtellung in mehrern andern. Er enthält als getrennte Vorſtellung aber immer auch eine Beziehung auf mögliche Verbindung (Syntheſis) mit andern

Vorſtellungen zu einem Ganzen. Nur durch dieſe Verbindung können Begriffe zur Erkenntniſs gebraucht werden. Wir vergleichen daher die Begriffe erſtlich in Rückſicht ihrer analytiſchen Einheit, ob ſie gleiche Theilvorſtellungen enthalten oder nicht, in Rückſicht der Subſumtion; zweytens aber in Rückſicht der Verbindung, ob ſie ſich verbinden laſſen oder nicht. Begriffe die ſich nicht verbinden laſſen, ſind widerſtreitende Begriffe. Da wir die Begriffe nur vermöge der Verbindung zur Erkenntniſs brauchen, ſo erhalten wir durch die Vergleichung zwey allgemeine Formen dieſes Verhältniſſes von irgend einem Begriffe zu irgend einer Erkenntniſs, ob er mit den Vorſtellungen dieſer Erkenntniſs verbunden, oder von ihnen ausgeſchloſſen iſt, die Formen der Poſition und Negation eines Begriffs überhaupt. Die Negation eines Begriffs iſt das Gegentheil der Poſition deſſelben. Ein Gegentheil heiſst auch ein unendlicher Begriff. Begriffe widerſprechen einander, wenn der eine das Gegentheil des andern in ſich enthält.

§. 99.

Der Begriff enthält eine allgemeine und problematiſche Beſtimmung irgend eines Gegenſtandes, nicht als Beſtandtheil in einem einzelnen Bilde der Phantaſie, ſondern um als Theilvorſtellung in einer allgemeinen Erkenntniſs, als Prätikat in irgend einem Urtheile angewandt zu werden. Begriffe werden nicht als einzelne Vorſtellungen des Gemüths, ſondern als Zuſammenfaſſungen beſtimmter Merkmahle unterſchieden. Nicht ſubjektiv ein einzelnes Bewuſstſeyn des Gemüths, ſondern objektiv das Bewuſstſeyn einer gewiſſen Beſtimmung des Gegenſtandes heiſst ein Begriff.

§. 100.

Der Begriff gehört alſo zu einer Vorſtellungsart, welche auf Allgemeingültigkeit geht; er iſt mittheilbar, kann in verſchiedenen Gemüthern derſelbe ſeyn.

Dagegen iſt aber ſubjektiv die Vorſtellung deſſelben im einzelnen Falle entweder deutlich, wenn er mittelbar durch Merkmahle gedacht wird, oder klar, wenn er unmittelbar, aber doch abgeſondert für ſich, oder endlich dunkel, wenn er zwar vorgeſtellt wird, aber nicht in beſtimmter Abſonderung von andern Vorſtellungen. Die deutliche Vorſtellung eines Begriffs iſt verworren, wenn die Merkmahle nicht gehörig abgeſondert von einander gedacht werden, oder geordnet, wenn jedes in Abſonderung von andern vorgeſtellt wird.

2) Vom Urtheile.

§. 101.

Das Urtheil iſt die Erkenntniſs eines Gegenſtandes durch Begriffe. Es enthält alſo immer Vorſtellungen im Verhältniſse der Deutlichkeit der Erkenntniſs; eine Erkenntniſs durch Subſumtion der Vorſtellungen. Ueber die bloſse Subſumtion, durch welche Begriffe gedacht werden, kommt im Urtheile noch die Erkenntniſs von Gegenſtänden durch dieſelbe hinzu, welche nur durch das Bewuſstſeyn der Verbindung von Begriffen möglich wird. Daher müſſen in jedem Urtheile drey Vorſtellungen ſeyn; 1) ein Subjekt, wodurch es ſich auf die Erkenntniſs des Gegenſtandes bezieht; 2) ein Prädikat als Vorſtellung eines Begriffes, durch welchen der Gegenſtand mittelbar erkannt wird; 3) eine Kopula, Verbindungsvorſtellung, welche die Verbindung durch Subſumtion vorſtellt. Subjekt und Prädikat machen die Materie des Urtheils aus, die Art, wie ſie einzeln oder gegen einander im allgemeinen beſtimmt ſind, ſeine Form. Da wir hier nur von Urtheilen überhaupt ſprechen, ſo geht uns nur ſeine Form an.

§. 102.

Die formale Beſtimmung des Subjektes macht die Quantität oder Gröſse eines Urtheils, indem ſie daſſelbe auf die Erkenntniſs bezieht.

Die Form des Subjekts iſt die Bezeichnung des Urtheils, wodurch in demſelben die Erkenntniſs des Gegenſtandes beſtimmt wird, (wodurch es ſich auf die Vorſtellung des Individuellen bezieht). Man theilt gewöhnlich die Urtheile in bezeichnete und unbezeichnete; unbezeichnete ſind aber bloſse Vergleichungsformeln von Begriffen, welche kein Subjekt haben, alſo keine vollſtändige Urtheile ſind.

§. 103.

Der Quantität nach iſt jedes Urtheil ein einzelnes, pluratives oder allgemeines, je nachdem im Subjekt die Erkenntniſs unmittelbar oder ſelbſt ſchon durch Begriffe vorgeſtellt wird, und im letztern Falle durch den Begriff nur ein Theil ſeiner Sphäre oder die ganze Sphäre gedacht wird. Wir können aber auch jede Vorſtellung im Subjekt als ein Merkmahl anſehen, dann ſtehen die einzelnen und allgemeinen Urtheile als allgemeine den plurativen als beſondere entgegen. Allgemeine Urtheile heiſsen **Regeln**, beſondere in Rückſicht derſelben **Fälle**.

§. 104.

Die formale Beſtimmung des Urtheils in Rückſicht des **Prädikats** macht die **Qualität** deſſelben.

Jedes Urtheil enthält ſeiner Qualität nach die Subſumtion einer Erkenntniſs unter einen Begriff.

Der Qualität nach iſt jedes Urtheil **bejahend** oder **verneinend**, denn die Form der Subſumtion iſt entweder Unterordnung, Bejahung oder Ausſchlieſsung, Verneinung. Weil aber auch das Prädikat als Begriff eben dieſe zwey Formen ſchon für ſich haben kann, (§. 98.) ſo kommt noch die Form der **unendlichen** Urtheile hinzu, in denen nur ein Gegentheil bejaht wird.

§. 105.

Die Form der Verbindung vom Subjekt und Prädikat macht die Relation des Urtheils.

In jedem Urtheile wird erkannt, indem die Verbindung der Vorſtellungen im Subjekt und Prädikat deſſelben durch Subſumtion auf Gegenſtände bezogen wird. Durch die problematiſche Vorſtellung des Begriffs reiſsen wir unſer Bewuſstſeyn von der Einzelheit der innern Wahrnehmung los, beziehen dieſe durch Subſumtion wieder auf die Erkenntniſse, und beſtimmen endlich in der Vorſtellung einer Verbindung von Begriffen die Erkenntniſs in Rückſicht der Allgemeingültigkeit als Gegenſtand der innern Erfahrung.

§. 106.

Der Relation nach iſt jedes Urtheil entweder kategoriſch, oder hypothetiſch, oder disjunktiv.

In jedem Urtheile wird Verbindung durch Subſumtion vorgeſtellt. Hier entſtehen nun drey Verhältniſſe in Rückſicht der Erkenntniſs überhaupt. 1) Das Verhältniſs der Verbindung durch

Unterordnung von Begriffen zur Erkenntniſs überhaupt, Subjekt und Prädikat; 2) Verhältniſs der Verbindung durch Unterordnung einer Erkenntniſs mit einer andern, Grund und Folge. 3) Verhältniſs der Verbindung durch Unterordnung in Rückſicht des Zuſammenfaſſens mehrerer Verbindungen in einer, das Ganze der Erkenntniſs und die geſammleten Theile. Wo Prädikat, Grund und das Ganze die drey Formen des logiſch übergeordneten ſind. Das erſte Verhältniſs heiſst das kategoriſche, das andere das hypothetiſche, das dritte das disjunktive, und dem gemäſs auch die Urtheile.

Im hypothetiſchen Urtheile muſs jede der verbundenen Erkenntniſſe durch ein eigenes Urtheil erkannt werden: dasjenige, welches den Grund enthält, heiſst dann der Vorderſatz, das der Folge, der Nachſatz.

Im disjunktiven Urtheile wird entweder der Inhalt einer allgemeinen Erkenntniſs oder die Sphäre derſelben eingetheilt; im erſten Falle durch Zuſammenfaſſung, im andern durch Ausſchlieſsung der Theile unter einander im Ganzen. Das erſte giebt konjunktive, das andere in engerer Bedeutung disjunktive Urtheile.

Ein Urtheil iſt einfach, wenn es nicht aus mehrern Urtheilen beſtehet. Alle einfachen Urtheile ſind kategoriſch. Zuſammengeſetzte und exponible Urtheile ſind verſchieden, aber die letztern gehören nur in die Grammatik.

§. 107.

Jedes Urtheil iſt entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Ein Urtheil iſt analytiſch, wenn ſeine Materie ganz im Subjekt enthalten iſt, durch daſſelbe nur alſo eine deutliche Vorſtellung des Subjekts geliefert wird, es enthält nur eine Zergliederung des Subjekts, dagegen kommt im ſynthetiſchen Urtheile noch durch das Prädikat eine eigene Vorſtellung zur Materie deſſelben hinzu; durch die Verbindung von Subjekt und Prädikat werden hier verſchiedene Vorſtellungen verbunden.

§. 108.

Die formalen Beſtimmungen eines Urtheils im Verhältniſſe zum denkenden Subjekt machen ſeine Modalität aus.

Das nach Quantität, Qualität und Relation vollſtändig beſtimmte Urtheil iſt doch, indem es aus Begriffen beſteht, nur noch eine problematiſche Vorſtellung, zu der erſt noch die Aſſertion oder Ausſage hinzukommen muſs, um es als Erkenntniſs zu beſtimmen. Zur Subſumtion, welche im Urtheile gedacht wird, muſs noch die Aſſertion dieſer Subſumtion hinzukommen.

Demnach iſt jedes Urtheil entweder ein blos aufgegebenes, problematiſches, oder ein aſſertoriſches, ein Satz.

Die Form der Aſſertion iſt wieder entweder die des Setzens oder Aufhebens, modaliſche Poſition, oder Negation, für wahrhalten oder für falſchhalten.

Jeder Satz iſt entweder aſſertoriſch in Rückſicht der innern Wahrnehmung, oder apodiktiſch in Rückſicht der innern Erfahrung ausgeſagt.

3) Vom Unterſchiede der ſynthetiſchen und analytiſchen Erkenntniſsart.

§. 109.

Das Vermögen, Begriffe zu denken, iſt der logiſche Verſtand in engerer Bedeutung;

das Vermögen Urtheile zu denken, iſt die logiſche Urtheilskraft. Der logiſche Verſtand iſt das Vermögen das Allgemeine zu denken; die logiſche Urtheilskraft iſt das Vermögen das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.

§. 110.

Durch das Urtheil ſteigt die willkührliche Reflexion von der einzelnen innern Wahrnehmung zur Allgemeingültigkeit der Erkenntniſs in der innern Erfahrung vermittelſt der Erkenntniſs der Verbindung von Begriffen. Hier iſt aber das Eigenthum der mittelbaren logiſchen Vorſtellungsart nur die Zergliederung und Subſumtion, die Verbindung hingegen muſs ihr erſt gegeben werden; ſie findet ſie durch innere Selbſtbeobachtung, und bringt ſie vermittelſt der Subſumtion zum Bewuſstſeyn. Die logiſche Vorſtellung bringt zur Erkenntniſs dem Inhalte nach nichts hinzu, ſondern bezieht ſich nur der Form nach auf die Deutlichkeit derſelben. Diejenige Erkenntniſs nun, welche nur durch dieſelbe, d. h. durch Zergliederung und Subſumtion beſtimmt wird, iſt die analytiſche Erkenntniſs; hingegen jede andere Erkenntniſsart, welche den Inhalt der Erkenntniſs erweitert, heiſst ſynthetiſch, weil in ihr neue Verbindungen gegeben werden. Die analytiſche Erkenntniſs beruht alſo auf der urſprünglichen Beſchränkung unſerer Vernunft durch den innern Sinn in Rückſicht der Selbſterkenntniſs, folglich auf einer allgemeinen und nothwendigen formalen Bedingung für alle unſere Erkenntniſs, ſie gehört alſo der Vernunft. Vernunft iſt ein Vermögen der analytiſchen Erkenntniſsart. So wird ſie beſtimmt in Rückſicht ihres *logiſchen Gebrauches*; dagegen heiſst ihr Gebrauch in Rückſicht urſprünglich ihr zukommender ſynthetiſcher Erkenntniſſe *transcendentaler Gebrauch* der Vernunſt oder des Verſtandes.

§. 111.

Die analytiſche Erkenntniſs als Wiſſenſchaft iſt die *reine allgemeine Logik*. Da wir nun die mittelbare Vorſtellungsart, aus welcher dieſe entſpringt, kennen, ſo ſind wir auch im Stande, dieſe Wiſſenſchaft ihrem Urſprunge in der Vernunft gemäſs aufzuſtellen.

Die Formen der mittelbaren Vorſtellungsart ſind: 1) die Unterordnung des *Beſondern* unter das Allgemeine: 2) Poſition und Negation; 3) das kategoriſche, hypothetiſche und disjunktive Verhältniſs in der Erkenntniſs. 4) Beziehung der Erkenntniſs auf Apodikticität. Aus dieſen Formen muſs ſich die ganze Logik ableiten laſſen.

Zweyter Abſchnitt.

Die reine und allgemeine Logik.

Erſtes Hauptſtück.

Die Grundſätze.

§. 112.

Erklärung. Ding heiſst ein Gegenſtand, wiefern er gedacht wird. Dinge werden alſo durch das Subjekt im Urtheile vorgeſtellt.

§. 113.

Erſter Grundſatz. Satz der Beſtimmbarkeit oder des ausgeſchloſſenen Dritten. Jedem Dinge kommt entweder ein Begriff oder ſein Gegentheil zu, oder jedem Dinge kommt ein Prädikat entweder zu oder es kommt ihm nicht zu. (Alle A ſind entweder B oder non B; jedes A iſt entweder B oder es iſt nicht B.)

§. 114.

Zweyter Grundſatz. Satz der Identität. Jedem Dinge kommt dasjenige im Prädikat zu, wodurch es im Subjekt gedacht wird. (Jedes A iſt A; wenn A, B iſt, ſo iſt es B.)

§. 115.

Dritter Grundſatz. Satz des Widerſpruches. Wenn einem Dinge ein Begriff zukommt, ſo kommt ihm das Gegentheil deſſelben nicht zu. Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerſpricht; widerſprechende Begriffe laſſen ſich nicht verbinden. Kein A iſt non A; wenn A, B iſt, ſo iſt es nicht non B.

§. 116.

Vierter Grundſatz. Was vom übergeordneten allgemeinen gilt, das gilt auch vom untergeordneten Dinge. Was vom ungeordneten Besondern gilt, das gilt Bedingungsweiſe vom untergeordneten Allgemeinenen. Folgerung. Da alles Untergeordnete in einer Regel gedacht wird, ſo folgt: „was unter der Bedingung einer Regel ſteht, das ſteht auch unter der Regel ſelbſt."

Deduktion.

§. 117.

Die allgemeinſten Formen der mittelbaren Vorſtellungsart ſind die logiſche. Disjunktion des poſitiven und negativen als Form aller willkührlichen Vergleichung und die Form des Subjekts im Urtheil, daſs durch dieſes der Gegenſtand einer Erkenntniſs gedacht wird. Aus der Vereinigung dieſer Formen entſpringt der Satz der Beſtimmbarkeit.

Der Satz der Identität entſpringt hingegen aus der Identität der Verſtandeshandlung in verſchiedenen mittelbaren Vorſtellungen, nemlich im Denken des Subjekts und Prädikats im Urtheil. Der Satz des Widerſpruchs könnte als eine bloſse Folgerung aus dem Satze der Beſtimmbarkeit angeſehen werden, wenn er nicht den Grund des Satzes der Identität auch mit vorausſetzte.

Endlich der vierte Grundſatz beruht auf der Identität der Verſtandeshandlung in dem unmittelbaren oder mittelbaren Bewuſstſeyn einer Vorſtellung durch ihre Theilvorſtellung; er entſpringt aus dem Verhältniſse des Beſondern und Allgemeinen.

Da nun hierin alle allgemeinen Formen der mittelbaren Vorſtellungsart angewandt ſind, ſo kann es auch nicht mehr logiſche Grundſätze geben als dieſe.

§. 118.

Aus dieſen Grundſätzen wird ſich jeder analytiſche Satz ableiten laſſen, ſie enthalten ein vollſtändiges Kriterium derſelben. Zugleich aber gelten ſie als formale Geſetze und als ein negatives Kriterium für alle Urtheile überhaupt, indem kein Urtheil ihnen zuwider ſeyn kann. So findet ſich eine zweyfache Anwendung derſelben, erſtlich als negative Bedingung aller Urtheile und dann als poſitive Principien der analytiſchen Sätze.

§. 119.

Dieſes negative Kriterium iſt gemäſs der modaliſchen Verſchiedenheit der Urtheile in folgenden Grundſätzen enthalten. Erſtlich in Rückſicht der Denkbarkeit von Begriffen und problematiſchen Urtheilen im **Satze des Widerſpruchs**, denn widerſprechende Begriffe laſſen ſich nicht verbinden.

§. 120.

Zweytens in Rückſicht der Aſſertion im **logiſchen Satze des Grundes**. Die Ausſage jedes Satzes muſs einen hinreichenden Grund haben. **Beweis.** Der Satz iſt eine mittelbare Erkenntniſs. Nun iſt mittelbare Erkenntniſs diejenige, welche in einer andern gegründet iſt, alſo muſs jeder Satz ſeinen Grund haben, warum er ausgeſagt wird.

Ein Satz iſt **wahr**, wenn er Grund hat, **falſch**, wenn er keinen Grund hat.

§. 121.

Drittens in Rückſicht der apodiktiſchen Urtheile im **Satze des ausgeſchloſſenen Dritten**, — weil von entgegengeſetzten Urtheilen eins und nur eins wahr ſeyn muſs.

§. 122.

Wahre analytiſche Sätze ſind der Quantität nach allgemein, der Modalität nach apodiktiſch, ſie unterſcheiden ſich alſo in der Form nur nach Qualität und Relation.

§. 123.

Die Principien analytiſch-kategoriſcher Urtheile ſind für bejahende der Satz der Identität, für verneinde, der Satz des Widerſpruchs. Dieſen gemäſs laſſen ſich aus jedem gegebenen Stoffe wahre kategoriſche Urtheile ableiten.

§. 124.

Das Princip analytiſch disjunktiver Urtheile iſt der Satz der Beſtimmbarkeit, indem er die einzige analytiſche Disjunktion enthält.

§. 125.

Das Princip analitiſch hypothetiſcher Sätze iſt der vierte Grundſatz. Denn im hypothetiſchen Urtheile ſind Urtheile als Grund und Folge verbunden, und nur durch die Verhältniſſe des Uebergeordneten und Untergeordneten hängen Urtheile auf analytiſche Weiſe von einander ab. Der analytiſche hypothetiſche Satz iſt ein Schluſs.

Zweytes Hauptſtück.

Die Syllogiſtik.

§. 126.

Syllogiſtick heiſst die Wiſſenſchaft von den Schlüſſen. Schlieſsen heiſst ein Urtheil aus andern ableiten. Jeder Schluſs ſtellt die Abhängigkeit eines Urtheils von andern vor. Er iſt alſo jederzeit in einem hypothetiſchen Urtheile enthalten, und dieſes muſs analytiſch ſeyn, weil ein Urtheil hier nicht nur mit dem andern verbunden ſeyn, ſondern aus ihm folgen ſoll.

§. 127.

Der Vorderſatz eines hypothetiſchen Urtheils, welches einen Schluſs darſtellt, enthält die *Prämiſſion*, der Nachſatz den *Schluſsſatz* deſſelben. Durch den Schluſs werden weder die Prämiſſen noch der Schluſsſatz, ſondern nur die *Conſequenz* zwiſchen beyden, d. h. das hypothetiſche Urtheil, welches die Unterordnung des Schluſsſatzes unter die Prämiſſion darſtellt, apodiktiſch ausgeſagt. Die Prämiſſen machen die *Materie*, die Conſequenz macht die *Form* des Schluſſes aus.

§. 128.

Beſtehen die Prämiſſen eines Schluſſes aus einem einzigen Urtheile, ſo heiſst er ein **unmittelbarer Schluſs**, eine **Folgerung**; ſind ſie aus mehrern Urtheilen zuſammengeſetzt, ſo iſt es ein **mittelbarer Schluſs**.

Von den unmittelbaren Schlüſſen.

§. 129.

Unmittelbare Schlüſſe ſind nur durch die Abhängigkeit der Urtheile von einander ihrer bloſsen Form nach möglich. Die Arten derſelben können wir alſo nach den Formen der Urtheile ableiten.

§. 130.

Subalternirte Urtheile ſind ſolche, die nur der Quantität nach von einander verſchieden ſind. Hier gilt vom Allgemeinen der Schluſs auf das Beſondere.

§. 131.

a) In Rückſicht der Qualität der Urtheile läſst ſich erſtlich die Negation entweder bey der Form des Urtheils behalten, oder zur Form des

Prädikats ziehen. Ferner Urtheile, welche bey gleichem Inhalte der Qualität nach verſchieden ſind, heiſsen entgegengeſetzt. Da zu dieſer Verſchiedenheit noch Verſchiedenheit der Quantität hinzukommen kann, ſo iſt die Entgegenſetzung dreyerley.

Allgemein bejahende und beſondere verneinende Urtheile; allgemein verneinende und beſondere bejahende Urtheile ſind ſich rein oder kontradiktoriſch entgegengeſetzt, d. h. aus der Wahrheit des einen folgt die Falſchheit des andern und umgekehrt.

Allgemein bejahende und verneinende Urtheile können bey demſelben Inhalte nicht beyde wahr, aber wohl beyde falſch ſeyn; ſie ſind ſich contrarie entgegengeſetzt d. h. man kann von der Wahrheit des einen auf die Falſchheit des andern ſchlieſsen, aber nicht umgekehrt.

Beſondere bejahende und verneinende Urtheile können bey gleichem Inhalte beyde wahr aber nicht beyde falſch ſeyn; ſie ſtehen ſich ſubcontrarie entgegen, d. h. von der Falſchheit des einen gilt der Schluſs auf die Wahrheit des andern, aber nicht umgekehrt.

§. 132.

Umkehrung eines Urtheils iſt die Vertauſchung der Stellen für die Begriffe im Subjekt und im Prädikat. (A iſt B. umgekehrt gibt B iſt A.) Die Umkehrung iſt rein (converſio ſimpliciter talis), wenn die Quantität und Qualität unverändert bleibt; oder ſie iſt eine veränderte (converſio per accidens) wenn die Quantität verändert wird; oder endlich ſie iſt Kontraposition, wenn die Qualität der Begriffe verändert wird.

a) Jedes allgemein verneinende Urtheil läſst ſich rein umkehren. (Kein A iſt B, alſo kein B iſt A.)

b) Allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich per accidens umkehren. (Alle A ſind B, alſo einige B ſind A.)

c) Jedes beſonders bejahende Urtheil läſst ſich rein umkehren. (Einige A ſind B, alſo einige B ſind A.)

d) Jedes allgemein bejahende Urtheil läſst ſich rein kontraponiren. (Alle A ſind B, alſo alle non-B ſind non A.)

e) Jedes allgemein verneinende Urtheil läſst ſich verändert kontraponiren. (Kein A iſt B, alſo einige non B ſind A.)

f) Jedes beſondere verneinende Urtheil läſst ſich rein kontraponiren. (Einige A ſind nicht B, alſo einige non B, ſind nicht non A.)

§. 133.

In Rückſicht der Form der Urtheile nach der Relation folgt erſtlich bey hypothetiſchen Urtheilen aus der Verbindung zwiſchen Grund und Folge, die Verbindung der Aufhebung der Folge mit der Aufhebung des Grundes. Wenn A, B iſt, ſo iſt C, D; alſo wenn C nicht D iſt, ſo iſt A nicht B.

Zweytens bey jedes Conjunktion folgt aus der Bejahung des Ganzen auch die von jedem Theile, aber nicht aus der Aufhebung des Ganzen die Aufhebung in Rückſicht der Theile.

Drittens bey jeder Disjunktion liegen in der Ausſchlieſsung der Glieder durch einander hypothetiſche Verhältniſſe. (A iſt entweder B oder C, alſo wenn A, B iſt, ſo iſt es nicht C, und wenn A nicht B iſt, ſo iſt es C u. ſ. w.

§. 134.

Die unmittelbaren Schlüſſe laſſen ſich alle als mittelbar vorſtellen, wenn man die allgemeine Regel, nach der die Form der Sätze in ihnen zuſammenhängt, zum Oberſatz macht.

Von den mittelbaren Schlüſſen oder den Vernunftſchlüſſen.

§. 135.

Ein mittelbarer Schluſs oder Vernunftſchluſs iſt nur nach dem vierten Grundſatze möglich, indem das untergeordnete Beſondere, durch das ihm übergeordnete Allgemeine oder umgekehrt erkannt wird.

§. 136.

In jedem Vernunftſchluſse muſs eine Unterordnung eines Beſondern unter ein Allgemeines erkannt werden. Eins von dieſen iſt nun das Bedingende, wodurch das Andere als bedingt erkannt wird. Dieſe Schlüſſe ſind alſo von zwey Arten, welche Figuren genannt werden, entweder wird in der erſten Figur vom Allgemeinen auf das Beſondere, oder in der zweyten Figur vom Beſondern auf das Allgemeine geſchloſſen.

Das Bedingende heiſst hier der Mittelbegriff und muſs nach irgend einer Beſtimmung, dem Oberbegriff, erkannt werden, welche Beſtimmung dann im Schluſſe auch auf das Bedingte, den Unterbegriff, übergetragen wird. Dieſe drey Begriffe ſind die Termini des Schluſſes.

§. 137.

Zu jedem Vernunftſchluſse iſt weſentlich erforderlich eine vollſtändige Erkenntniſs des Allgemeinen, eine allgemeine Regel als Oberſatz, denn das Bedingende muſs als ſolches, im Allgemeinen erkannt werden, in Rückſicht ſeiner ganzen Sphäre; zweytens eine Subſumtion unter irgend einer Bedingung dieſer Regel als Unterſatz, und drittens eine Beſtimmung des Bedingten durch die Bedingung als Schluſsſatz.

Die Prämiſſen jedes Vernunftſchluſſes ſind alſo ein Oberſatz und ein Unterſatz. Sie können nicht aus lauter beſondern Sätzen beſtehen, aber auch nicht beyde verneinend ſeyn, denn ſonſt würde in ihnen keine Unterordnung erkannt. Bey jedem Vernunftſchluſſe iſt in der einen Prämiſſe der Mittelbegriff mit dem Oberbegriff, in der andern der Mittelbegriff mit dem Unterbegriff; im Schluſsſatze der Oberbegriff mit dem Unterbegriffe zuſammen.

§. 138.

Da die Bedingung, unter welche ſubſumirt wird, ſelbſt nur eine Unterordnung von Vorſtellungen ſeyn kann, es aber nur drey Verhältniſſe ſolcher Unterordnungen giebt, nemlich das kategoriſche, hypothetiſche und disjunktive: ſo iſt jeder Vernunftſchluſs entweder kategoriſch oder hypothetiſch oder disjunktiv, je nachdem die Unterordnung in ihm nach dem einen oder dem andern Verhältniſſe geſchieht.

Der Oberſatz eines kategoriſchen Schluſſes kann jede allgemeine Regel werden; beym hypothetiſchen muſs er hypothetiſch oder disjunktiv ſeyn; beym disjunktiven kann er nur disjunktiv ſeyn.

§. 139.

Die allgemeinen Regeln für kategoriſche Schlüſſe ſind:

1) Was in den Inhalt des Uebergeordneten gehört oder aus der übergeordneten Sphäre ausge-

ſchloſſen iſt, das gehört auch in den untergeordneten Inhalt, oder iſt aus der untergeordneten Sphäre ausgeſchloſſen.

2) Was in die untergeordnete Sphäre gehört, oder aus dem untergeordneten Inhalte ausgeſchloſſen iſt, das gehört auch in die übergeordnete Sphäre, oder iſt aus dem übergeordneten Inhalte ausgeſchloſſen.

3) Wenn derſelbe Begriff in zwey übergeordneten Sphären enthalten iſt, oder wenn er in der einem enthalten, aus der andern aber ausgeſchloſſen iſt: ſo haben dieſe Sphären einen gemeinſchaftlichen Theil, oder die eine hat einen Theil, der auſser der andern fällt.

Im Urtheile werden unmittelbar nur Sphären gleichgeſetzt oder getrennt, nur der übergeordnete Begriff wird zugleich in Rückſicht des untergeordneten Inhaltes beſtimmt.

§. 140.

In jedem kategoriſchen Schluſſe ſind die Termini drey einzelne verſchiedene Begriffe. Wenn in den Prämiſſen ein beſonderer oder ein verneinender Satz iſt, ſo iſt auch der Schluſsſatz beſonders oder verneinend, denn es kann im Schluſsſatze von nichts die Rede ſeyn, wovon nicht in den Prämiſſen die Rede war.

§. 141.

Die allgemeinen Regeln hypothetiſcher Schlüſſe ſind:

1) Für die erſte Figur, welche hier modus ponens heiſst: Wenn der Grund geſetzt iſt, ſo iſt auch die Folge geſetzt.

2) Für die zweyte Figur, modus tollens genannt: Wenn die Folge nicht geſetzt iſt, ſo iſt auch der Grund nicht geſetzt.

§. 142.

Da im hypothetiſchen Verhältniſse nur die Aſſertion der Folge der des Grundes untergeordnet wird, ſo kann auch nur dieſe Aſſertion des Grundes oder die Aufhebung der Aſſertion der Folge den Oberbegriff machen, und der Unterſatz des Schluſſes enthält nichts als dieſe Aſſertion oder Aufhebung.

§. 143.

Ein Dilemma iſt ein hypothetiſcher Schluſs mit einem hypothetiſchen Oberſatze, deſſen Nachſatz disjunktiv iſt.

§. 144.

Das Eigenthümliche des disjunktiven Verhältniſſes iſt das Verhältniſs des Ganzen einer Erkenntniſs zu den geſammleten Theilen derſelben. Der disjunktive Schluſs geht von der Aſſertion oder Aufhebung in Rückſicht der geſammleten Theile auf daſſelbe in Rückſicht der ganzen Erkenntniſs.

Es gelten hier die allgemeinen Regeln:

1) Für die erſte Figur: Wovon alle Vorſtellungen des Inhaltes eines Begriffs gelten oder eine nicht, das gehört in die Sphäre eines Begriffs oder nicht. Der Schluſs nach dieſer Regel heiſst: der Schluſs nach der Analogie.

2) Für die zweyte Figur: Was von den Theilen einer Sphäre im Beſondern oder Allgemeinen gilt, das gilt eben ſo von dem allgemeinen Begriffe, dem dieſe Sphäre zukommt. Der Schluſs nach dieſer Regel heiſst: die Induktion.

§. 145.

Im disjunktiven Schluſse iſt die Beziehung des Mittelbegriffs auf den Unterbegriff im Unterſatze in mehreren Sätzen enthalten, weil der Mittelbegriff zuſammengeſetzt iſt. Nur hier läſst ſich bejahend und im Allgemeinen vom Beſondern aufs Allgemeine ſchlieſsen.

§. 146.

Ein Schluſs heiſst einfach oder rein, wenn er nur aus einem; zuſammengeſetzt, wenn er aus mehreren Schlüſſen beſteht. Ein einzelner Vernunftſchluſs, dem nur unmittelbare Folgerungen beygemengt ſind, heiſst ein gemiſchter Vernunftſchluſs.

§. 147.

Wenn man bey einem kategoriſchen Vernunftſchluſse auf die Verhältniſſe der beygemiſchten Folgerungen ſieht, ſo kann man ſich die vier ſogenannten ſyllogiſtiſchen Figuren und ihre 19 modos bilden, welche ſich alle auf eine Figur zurückführen laſſen, in der lauter bejahende Sätze ſind; der Oberſatz den Mittelbegriff im Subjekt den Oberbegriff im Prädikat enthält; der Unterſatz den Unterbegriff im Subjekt, den Mittelbegriff im Prädikat; und der Schluſsſatz den Unterbegriff im Subjekt mit dem Oberbegriffe im Prädikat verbindet.

Denn aus jedem allgemeinen Urtheile folgt ein Beſonderes; jedes verneinende läſst ſich in ein bejahendes unendliches verwandeln, und jedes Urtheil läſst ſich überhaupt umkehren.

§. 148.

Wenn man in der zweyten Figur der hypothetiſchen Schlüſſe die erſte Folgerung §. 133. aus dem Oberſatze zieht, ſo läſst ſich dieſer Vernunftſchluſs in einen gemiſchten der erſten Figur verwandeln. (Wenn A, B iſt, ſo iſt C, D; folglich: wenn C nicht D iſt, ſo iſt A nicht B; Nun iſt C nicht D, folglich iſt A nicht B.)

Der gemeinhin disjunktiv genannte Vernunftſchluſs iſt der, wo von allen Gliedern einer Eintheilung ohn'eins auf dieſes eine und umgekehrt geſchloſſen wird, dieſer iſt ein gemiſchter hypothetiſcher Vernunftſchluſs. Durch die dritte Folgerung §. 133. aus ſeinem Oberſatze. Entweder A iſt B, oder C iſt D; folglich: Wenn A nicht B iſt, ſo iſt C, D; nun iſt A nicht B, folglich iſt C, D.

§. 149.

Der gemeine kategoriſche Vernunftſchluſs iſt aus einem kategoriſchen und einem hypthetiſchen zuſammengeſetzt, denn der kategoriſche enthält nur problematiſch den Satz: Wenn die Prämiſſen gelten, ſo gilt auch der Schluſsſatz; nun kommt der hypothetiſche Unterſatz hinzu, die Prämiſſen gelten, und endlich der Schluſsſatz: alſo gilt auch der Schluſsſatz.

§. 150.

Ein Vernunftſchluſs, der nach Form und Materie richtig und vollſtändig ausgedrückt iſt, heiſst ein förmlicher Vernunftſchluſs; iſt das nicht der Fall, ſo heiſst er verſteckt. Wird eine Prämiſſe verſchwiegen, ſo heiſst er Enthymema; ein verkürzter, zuſammengezogener Schluſs. Durch verkürzte Schlüſſe ſchlieſsen heiſst, Sprünge im Schlieſsen machen. Ein ſolcher Sprung iſt rechtmäſsig, wenn man das Fehlende leicht hinzudenken kann, ſonſt heiſst er unrechtmäſsig.

§. 151.

Eine Reihe von Schlüſſen, wo einer dem andern über- oder untergeordnet wird, indem der Schluſsſatz des einen zur Prämiſſe im andern dient, heiſst eine Schluſskette. Hier iſt der Schluſsſatz des Proſyllogismus Prämiſſe im Epiſyllogismus. Geht die Schluſskette vom Proſyllogiſmus zum Epiſyllogiſmus, ſo heiſst ſie progreſſiv; ſchreitet ſie umgekehrt fort, ſo iſt ſie regreſsiv.

§. 152.

Eine Schluſskette aus abgekürzten Schlüſſen heiſst Sorites und ordentlich, wenn ſie dabey progreſſiv iſt; goklemiſch, wenn ſie dabey regreſſiv iſt. Hauptſächlich ſind die Soriten eine Reihe kategoriſcher Unterordnungen eines Merkmahls immer unter ein anderes, um im Schluſsſatze das Unterſte mit dem Oberſten zu verbinden; oder eine Reihe hypothetiſcher Unterordnungen von Gründen und Folgen, um im Schluſſe die letzte Folge mit dem erſten Grunde zu verbinden.

Drittes Hauptſtück.

Die formale Wiſſenſchaftslehre.

§. 153.

Die analytiſche oder logiſche Erkenntniſs entſpringt einzig aus dem Verhältniſse der Unterordnung der Vorſtellungen, und iſt enthalten erſtlich im analytiſch-kategoriſchen Verhältniſse der

Unterordnung von Begriffen im Urtheile; zweytens im analytiſch-hypothetiſchen Verhältniſse der Unterordnung von Urtheilen im Schluſse, drittens im analytiſch-disjunktiven Verhältniſse der Unterordnung alles Beſonderen, als der Theile, unter eine allgemeine Erkenntniſs, als das Ganze. Mit dieſem letzteren Verhältniſse iſt die Vollſtändigkeit der logiſchen Erkenntniſs erreicht. Die Darſtellung einer Erkenntniſs nach der Unterordnung des Beſonderen unter das Allgemeine heiſst der Form nach ein Syſtem, der Materie nach eine Wiſſenſchaft. Die Verbindung des Mannigfaltigen im Syſteme heiſst die regulative oder ſyſtematiſche Einheit.

§. 154.

Das Syſtem enthält alſo Reihen von untergeordneten Vorſtellungen. In dieſen heiſsen die höchſten allgemeinen Vorſtellungen, welche nicht wieder beſondere ſind, Principien. Im Syſteme giebt es einen doppelten Fortſchritt, einen nach der Form der erſten Figur des Vernunftſchluſſes, vom Allgemeinen zum Beſonderen, den progreſſiven. Den andern nach der Form der zweyten Figur vom Beſonderen zum höhern Allgemeinern, den regreſſiven.

§. 155.

Die vollſtändige logiſche Erkenntniſs iſt die Erkenntniſs des Beſondern aus dem Allgemeinen, d. h. Erkenntniſs aus Principien. Logiſche Vernunft iſt das Vermögen der Erkenntniſs aus Principien. Im Vernunftſchluſse wirken alle drey logiſche Vermögen zuſammen; der Verſtand giebt eine allgemeine Regel, die Urtheilskraft ordnet dem Allgemeinen ein Beſonderes unter und die Vernunft beſtimmt das Beſondere durch das Allgemeine.

§. 156.

Zu jeder Wiſſenſchaft werden erfordert Elemente, d. h. Principien und Erkenntniſse, welche unter dieſen ihren Inhalt ausmachen, und dann Methode, d. h. eine Verfahrungsart nach Regeln, wie dieſer Inhalt unter die Principien geordnet werden muſs.

§. 157.

Die Methode einer Wiſſenſchaft iſt entweder progreſſiv (ſynthetiſch), wenn in der Aufſtellung des Syſtems vom Allgemeinen zum Beſondern fortgeſchritten wird, oder regreſſiv (analytiſch) beym umgekehrten Fortſchritte. Nach der progreſſiven Methode muſs eigentlich jedes

Syſtem aufgeſtellt werden, indem man dabey von den Principien ausgeht; die regreſſive gehört nur der *Propädeutik* einer Wiſſenſchaft, indem dadurch die Principien derſelben aufgeſucht werden.

§. 158.

Die Methode des Vortrags einer Wiſſenſchaft iſt entweder *ſcientifiſch* oder *populär*, je nachdem man von Principien oder vom Gewöhnlichen und Intereſſanten ausgeht. Ein Vortrag, der nach beſtimmten Regeln der Methode erfolgt, iſt *ſyſtematiſch*; weicht er nur der äuſsern Form nach von dieſer ab, ſo iſt er *fragmentariſch* oder *aphoriſtiſch*; iſt er dieſen Regeln zuwider, ſo heiſst er *tumultuariſch*.

Die Methode des Lehrvortrags iſt *akroamatiſch*, wenn der Lehrer allein ſpricht; *erotematiſch*, wo er auch fragt; die letztere iſt *ſokratiſch*, wenn die Fragen an den Verſtand, *katechetiſch*, wenn ſie nur an das Gedächtniſs des Schülers gerichtet werden.

§. 159.

Die Methode der vollſtändigen Darſtellung eines Syſtems nach ſeinem ganzen Zuſammenhange iſt tabellariſch; eine ſolche Darſtellung eines Syſtems iſt ein Lehrgebäude. Ein Lehrgebäude nach progreſſiver Methode iſt eine Doktrin; die Doctrin einer Erfahrungswiſſenſchaft heiſst Theorie.

§. 160.

Kanon iſt ein Inbegriff methodiſcher Regeln für den Gebrauch eines Erkenntniſsvermögens; Organon iſt ein Inbegriff methodiſcher Regeln, nach denen eine Wiſſenſchaft zu Stande gebracht wird. Katarktikon iſt der Inbegriff methodiſcher Regeln, wodurch der Gebrauch eines Vermögens beſchränkt wird, Disciplin iſt der Inbegriff methodiſcher Regeln, wodurch der Miſsbrauch eines Vermögens verhindert wird.

§. 161.

Die logiſchen Formen, wodurch das Allgemeine vorgeſtellt wird, ſind Begriffe, Urtheile, Syſteme; Principien ſind daher entweder allgemeine Begriffe, oder allgemeine Urtheile, oder übergeordnete Syſteme. Unter jeder von dieſen Arten muſs es dann eigene Syſteme von Unterordnungen geben, Syſteme von Begriffen, Syſteme von Urtheilen und Syſteme von Syſtemen. Jede Wiſſenſchaft enthält ein

Syſtem von Begriffen und ein Syſtem von Urtheilen, weil Begriffe und Urtheile die Elemente der analytiſchen Erkenntniſs ſind. Das Ganze der Wiſſenſchaft enthält Syſteme von Syſtemen. Die Kunſt, das ganze Gebiet der Wiſſenſchaften ſyſtematiſch einzutheilen, iſt die Architektonik.

Das Syſtem der Begriffe.

§. 162.

Principien im Syſteme von Begriffen müſſen allgemeinſte Begriffe ſeyn, in denen ſich kein Merkmahl mehr unterſcheiden läſst. Die Unterordnung geſchieht hier durch Zuſammenſetzung eines Begriffs aus allgemeinen Merkmahlen ſeinem Inhalte nach und Unterordnung der nächſten Arten für ſeine Sphäre, d. h. das Syſtem der Begriffe beſteht aus Definitionen und Einheilungen.

§. 163.

Die Definition muſs alle primitiven Merkmahle eines Begriffes und nur dieſe enthalten. Die vollſtändige Beſchreibung eines Begriffs enthält auch die Attribute deſſelben.

§. 164.

Ein Begriff, welcher erſt durch ſeine Definition durch die Zuſammenſetzung ſeiner primitiven Merkmahle entſteht, heiſst ein willkührlich gemachter Begriff, und die Definition deſſelben iſt ſynthetiſch. Ein Begriff hingegen, der zuerſt als klare Vorſtellung gegeben wird, läſst ſich nur durch Zergliederung definiren, er heiſst ein gegebener Begriff, und ſeine Definition iſt analytiſch.

§. 165.

Nicht alle gegebene Begriffe laſſen ſich ſogleich definiren, wir können uns ihrer Definition nur annähern, entweder durch Expoſitionen, Erörterungen, d. h. regelmäſsige Zergliederung derſelben, ſo weit wir dieſe zu treiben vermögen, oder nur durch unvollſtändige Beſchreibungen, d. h. Expoſitionen, die nicht präcis ſind.

§. 166.

Namen-Erklärung iſt die willkührliche Beſtimmung der Bedeutung eines Worts, wodurch ein Objekt von andern unterſchieden werden kann; Sach-Erklärung oder Realdefinition iſt hingegen eine Erklärung, welche hinreicht, um ein Objekt nach ſeinen innern Beſtimmungen zu erklären. Die Realdefinition iſt *genetiſch*, wenn durch ſie der Gegenſtand des Begriffs ſogleich in concreto als möglich dargeſtellt werden kann.

§. 167.

Die Glieder der logiſchen Eintheilung eines Begriffes müſſen ſich einander ausſchlieſſen, und die Sphäre des eingetheilten Begriffes genau ausfüllen.

Verſchiedene Eintheilungen deſſelben Begriffes, nach verſchiedenen Abſichten, heiſſen *Nebeneintheilungen*, *Kodiviſionen*; und die Eintheilung der Glieder der Eintheilung heiſst *Untereintheilung*, *Subdiviſion*.

§. 168.

Eine Eintheilung in zwey Glieder iſt *Dichotomie*, in mehrere Glieder *Polytomie*. Rein logiſche Eintheilungen ſind immer dichotomiſch nach dem Satze der Beſtimmbarkeit.

Syſtem der Urtheile.

§. 169.

Die Unterordnung von Urtheilen beſteht in Schlüſſen, ein Syſtem von Urtheilen iſt alſo eine

Schluſskette. Principien in dieſem Syſteme ſind die oberſten Prämiſſen, welche nicht wieder Schluſsſätze in andern Schlüſſen ſind. Solche Prämiſſen heiſsen Grundſätze.

§. 170.

Grundſätze ſind entweder Axiome, welche in der Anſchauung ſich darſtellen laſſen, oder Akroame, die nur durch Begriffe vorgeſtellt werden können.

§. 171.

Beweis eines Satzes heiſst die Schluſskette, vermittelſt welcher ein Satz andern Sätzen untergeordnet wird, die im Syſteme ſchon vorhanden ſind. In einem Syſteme müſſen alle Sätze auſser den Grundſätzen bewieſen werden.

§. 172.

Ein Beweis iſt direkt und oſtenſiv, wenn er die Wahrheit eines Satzes nach innern Gründen von andern ableitet; er iſt hingegen indirekt, apagogiſch, wenn er nur die Falſchheit des Gegentheils darthut.

§. 173.

Ein Beweis heiſst Demonſtration, wenn er aus Axiomen geführt wird; akroamatiſch, wenn er aus Akroamen geführt wird.

§. 174.

Ein Satz heiſst theoretiſch, wenn er von einem Gegenſtande beſtimmt, was ihm zukommt oder nicht; praktiſch, wenn er eine Handlung ausſagt, wodurch ein Gegenſtand möglich wird. Ein praktiſcher Grundſatz heiſst ein Poſtulat, ein theoretiſcher Satz, der eines Beweiſes bedarf, iſt ein Lehrſatz; ein ſolcher praktiſcher Satz ein Problem.

§. 175.

Korollarien oder Zuſätze ſind Sätze, die aus andern unmittelbar folgen. Lehrſätze werden in einem Syſteme gebraucht, wo ſie nicht einheimiſch ſind. Scholien ſind bloſse Sätze zur Erläuterung.

§. 176.

Zu jedem Problem gehört erſtlich die Aufgabe einer Handlung, zweytens die Auflöſung, welche zeigt, wie dieſe Handlung möglich ſey; drittens der Beweis, daſs durch die Auflöſung das Geforderte erfolge.

Von der Wiſſenſchaft.

§. 177.

Die Einheit der Wiſſenſchaft beruht auf der Einheit des Princips: aber nicht auf der Einheit des Grundſatzes, vielmehr muſs jedes Syſtem mehrere Grundſätze haben, denn aus einem Satze iſt kein Schluſs möglich. Princip heiſst in einer Wiſſenſchaft erſtlich das Allgemeinſte in Begriffen und Urtheilen, wovon das Syſtem ausgeht; zweytens die erſten Anfänge einer regreſſiven Unterſuchung, wovon die Evidenz abhängt; drittens die Maxime als Regel für den Verſtand, wornach er verfährt, das methodiſche Princip.

Alle unſere Erkenntniſſe gehören in einem Syſtem von Syſtemen zuſammen, denn es giebt einen oberſten Begriff eines Gegenſtandes, der in allen Erkenntniſſen derſelbe iſt.

§. 178.

Jedes Syſtem iſt entweder ein **katechoriſches Syſtem der Einordnung**, oder ein hypothetiſches der Unterordnung; oder ein disjunktives der Beyordnung der Gewiſsheit der Sätze. Alle Unterordnung beſonderer Erkenntniſſe unter allgemeine muſs nemlich nach der erſten Figur, irgend einer der drey Arten des Vernunftſchluſſes geſchehen. Nun wird im kategoriſchen Schluſse die Wahrheit des Schluſsſatzes als in der des Oberſatzes enthalten vorgeſtellt; im hypothetiſchen hingegen iſt die Wahrheit der Folge nur der des Grundes untergeordnet, und im disjunktiven iſt in der erſten Figur der Oberſatz eine Konjunktion, in welcher nur eine Nebenordnung der Theile in einem Ganzen ſtatt findet.

§. 179.

Das kategoriſche Syſtem iſt analytiſch, das hypothetiſche hingegen ſynthetiſch, denn im erſteren iſt in dem allgemeinen Satze zugleich die Wahrheit des untergeordneten enthalten, im hypothetiſchen hingegen muſs über den Grund noch die Regel gegeben werden, die ihn mit der Folge verbindet.

§. 180.

Im kategoriſchen Syſtem ſind die Grundſätze Subſumtionen unter die allgemeinſten Begriffe.

Sind ſie und das Syſtem der Begriffe gegeben, ſo läſst ſich daraus die ganze Wiſſenſchaft entwickeln. Da man aber hier in der Erfahrung oft nicht mit dem Allgemeinſten anfangen kann, ſo erfordert eben hier die Propädeutik eine regreſſive Unterſuchung, welche das Allgemeinſte aufſtellt.

Im hypothetiſchen Syſtem werden bloſse Aſſertionen verbunden, die ſubjektive Gültigkeit iſt von der objektiven nicht verſchieden, die Erkenntniſsquelle alſo Anſchauung, ſo daſs auch beſondere Sätze Grundſätze ſeyn können. Bey einem gegebenen Syſtem von Begriffen wird zur Aufſtellung eines hypothetiſchen Syſtems noch eine andere Erkenntniſsquelle erfordert, und die Definitionen ſind hier immer ſynthetiſch.

Im disjunktiven Syſteme beruht die ſyſtematiſche Einheit nur auf der Regel, wodurch die Anordnung der Urtheile beſtimmt iſt, indem keine Unterordnung derſelben ſtatt findet, ſie beruht allein auf dem Syſteme der Begriffe. Solche Syſteme ſind Klaſſenſyſteme. Jedes Syſtem von Grundſätzen iſt disjunktiv.

§. 181.

Alle Erkenntniſs iſt entweder Erkenntniſs aus dem Gegebenen oder aus Schlüſſen. Letztere gehört im kategoriſchen oder hypothetiſchen Syſteme zuſammen, erſtere kann nur im disjunktiven verbunden werden. Eine Wiſſenſchaft heiſst philoſophiſch, wenn ihr Syſtem kategoriſch iſt, ſie heiſst mathematiſch, wenn ihr Syſtem hypothetiſch iſt, und hiſtoriſch, wenn ihr Syſtem disjunktiv iſt.

§. 182.

Jede architektoniſche Idee einer Wiſſenſchaft iſt entweder philoſophiſch, oder mathematiſch oder hiſtoriſch. Das Syſtem der Logik iſt kategoriſch.

Dritter Abſchnitt.

Von der Vollkommenheit unſerer Erkenntniſs überhaupt.

a) Vom Ganzen der Erkenntniſs.

§. 183.

Das Bewuſstſeyn unſrer Erkenntniſs kommt aus zwey verſchiedenen Elementen zuſammen, aus der äſthetiſchen, ſubjektivgültigen Anſchauung und aus der logiſchen allgemeingültigen Erkenntniſs durch Reflexion. Durch die erſtere wird uns unmittelbar das Mannigfaltige der Gegenſtände und ihre erſte Verbindung gegeben, durch die andere wird die Verbindung vollſtändig und die Erkenntniſs als apodiktiſch ſo erkannt, wie ſie der Vernunft nach ihrer urſprünglichen Selbſtthätigkeit zukommt. Ehe wir nun dieſe urſprüngliche Selbſtthätigkeit für ſich kennen lernen, müſſen wir noch das Ganze der Erkenntniſs in der Vereinigung des äſthetiſchen und logiſchen derſelben betrachten. Unſere Erkenntniſs iſt beſchränkt darin, daſs unſre Vernunft vom Sinne und ihr Selbſtbewuſstſeyn vom innern Sinne abhängt. Wir müſſen daher hier die Verhältniſſe der Vollkommenheit menſchlicher Erkenntniſs und der Schranken derſelben betrachten. Dies geſchieht nach vier Abſchnitten in Rückſicht ihres Umfanges, ihrer Deutlichkeit, ihrer Wahrheit und ihrer Gewiſsheit.

b) Vom Umfange der menſchlichen Erkenntniſs.

§. 184.

Durch die Beſchränktheit unſers Verſtandes fällt in das ganze Gebiete des Erkennbaren nur ein engbekränzter Umfang desjenigen, was wir zu wiſſen vermögen, welchem die weite Sphäre unſrer Unwiſſenheit entgegenſteht. Dieſer Umfang heiſst der Horizont unſrer Erkenntniſſe. Der Horizont der menſchlichen Erkenntniſs überhaupt wird durch die Schranken unſerer Vernunft beſtimmt, dieſer iſt aber noch viel zu weit, um von den einzelnen ganz ausgemeſſen zu werden. Es unterſcheidet ſich alſo noch vom allgemeinen Horizont der Privathorizont eines jeden, welcher nach den Fähigkeiten und Zwecken deſſelben verſchieden iſt.

Wir müſſen unterſcheiden, was wir überhaupt wiſſen können, was der Einzelne zu wiſſen braucht, und was ein jeder wiſſen ſoll. Ein jeder wähle ſich ſeinen Privathorizont nach ſeinen beſondern Zwecken und gemäſs einer allgemeinen Architektonik alles unſers Wiſſens überhaupt; nicht zu eng, damit er nicht in ſeinem eigenen Gebiete einſeitig urtheile, ſondern ſelbſt denken könne; nicht zu weit, damit er nicht an Gründlichkeit verliere, was er am Umfange gewinnt.

Der Horizont menſchlicher Erkenntniſſe iſt hiſtoriſch, in Rückſicht der Erweiterung durch Erfahrung, unermeſslich groſs; rational in Rückſicht der eigenen Erkenntniſskraft der Vernunft, in ſehr beſtimmte Schranken eingeſchloſſen.

§. 185.

Der Vollkommenheit der Erkenntniſs in Anſehung ihres Umfanges ſteht Unwiſſenheit entgegen. Dieſe iſt material, wenn ſie hiſtoriſche, formal, wenn ſie rationale Erkenntniſſe betrifft. Gemeine Unwiſſenheit kennt ſich ſelbſt nicht, ſcientifiſche hingegen beſteht in der Selbſterkenntniſs der Vernunft in Rückſicht ihrer Schranken und iſt oft unſere höchſte Weisheit.

§. 186.

Der Umfang macht die extenſive Gröſse der Erkenntniſs. Wichtigkeit macht ihre intenſive Gröſse, dieſe geht darauf, daſs ſie auf das groſse Ganze im Gebrauche des Verſtandes Einfluſs hat, oder daſs ſie viele Folgen hat.

Eine Erkenntniſs ohne wichtige Folgen iſt Grübeley.

Eine Erkenntniſs heiſst ſchwer, wenn ſie nur mit Anſtrengung des Verſtandes erkannt werden kann.

Die ſchulgerechte Form der Gründlichkeit und die Allgemeinverſtändlichkeit Popularität ſind zwey Bedingungen der Vollkommenheit der Erkenntniſs in Rückſicht ihrer intenſiven Gröſse, von denen aber die zweyte ohne die erſtere keinen Werth hat.

e) Von der Deutlichkeit der Erkenntniſs.

§. 187.

Die Deutlichkeit unſerer Erkenntniſs hat verſchiedene Grade. Der erſte Grad iſt ſich etwas vorſtellen, die dunkle Vorſtellung; zweytens etwas kennen, d. h. unter dunklen Vorſtellungen unterſcheiden; den dritten Grad macht der Zutritt des Bewuſstſeyns, mit Bewuſstſeyn vorſtellen, percipiren, die Klarheit der Vorſtellungen; viertens mit Bewuſstſeyn kennen, vergleichen und unterſcheiden, erkennen, die Deutlichkeit der Vorſtellungen. Das Erkennen iſt entweder äſthetiſch durch Anſchauung oder logiſch durch Begriffe. Die äſthetiſche Deutlichkeit beſteht in der Lebhaftigkeit und Gemeinfaſslichkeit der Vorſtellungen, die logiſche in der Klarheit der Merkmale. Beyde verbunden geben die Helligkeit der Vorſtellung. Die vollſtändige logiſche Deutlichkeit beſteht in der Ausführlichkeit Präciſion und Profundität.

§. 188.

In Rückſicht der logiſchen Deutlichkeit unterſcheidet ſich der gemeine Verſtandesgebrauch vom wiſſenſchaftlichen. Der erſtere wendet die allgemeinen Begriffe nur in concreto an und hat es mit einzelnen Schlüſſen und abgebrochenen Schluſsreihen zu thun; dem andern gehört das Syſtem, er geht auf die letzten Principien zurück, braucht die Begriffe in abſtracto und ſucht alle ſeine Schluſsketten vollſtändig zu machen. Beyde unterſcheiden ſich nur nach verſchiedenen Verhältniſſen der Deutlichkeit der Erkenntniſs.

§. 189.

Etwas durch Begriffe vorſtellen heiſst verſtehen oder koncipiren. Etwas durch Begriffe erkennen, heiſst einſehen und endlich etwas nach ſeinen innern Gründen und nach ſeinen Folgen vollſtändig einſehen, heiſst begreifen. Wir vermögen nur weniges einzuſehen und nichts vollſtändig, ſondern immer nur in gewiſſer Rückſicht zu begreifen.

d) Von der Gewiſsheit der Erkenntniſs.

§. 190.

Fürwahrhalten und Fürfalſchhalten ſind die beyden Modi der Aſſertion eines Urtheils. Aſſertion iſt das Bewuſstſeyn, daſs ich eine Erkenntniſs habe. Eine Erkenntniſs heiſst alſo wahr, wenn ich mir bewuſst bin, ſie zu haben, falſch, wenn ich mir bewuſst bin, ſie nicht zu haben. Auf der andern Seite ſteht der Wahrheit als der Geſetzmäſsigkeit des Fürwahrhaltens, der Irrthum als Geſetzwidrigkeit deſſelben entgegen. Der Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Falſchheit bezieht ſich auf die verſchiedenen Grade der Gewiſsheit; der Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum hingegen auf die Richtigkeit der innern Selbſtbeobachtung. Wir ſprechen erſtlich von der Gewiſsheit.

§. 191.

Alle Aſſertion iſt entweder aſſertoriſch und betrifft die innere Wahrnehmung, oder apotiktiſch und betrifft den Zuſammenhang der innern Erfahrung. Zum Bewuſstſeyn des Apodiktiſchen gelangen wir aber erſt durch das Proplematiſche. Jedes Urtheil läſst ſich erſt als ein nur aufgegebenes anſehen, für welches ſich hinreichende Gründe finden müſſen, wenn es als wahr gelten ſoll. Es findet eine Vergleichung problematiſcher Urtheile mit ihren Beſtimmungsgründen ſtatt, wodurch das Fürwahrhalten in Rückſicht derſelben verſchiedene Grade der Gewiſsheit erhält. Das Fürwahrhalten aus hinreichenden Gründen iſt Gewiſsheit, jedes andere Ungewiſsheit. Die Ungewiſsheit, welche durch gegeneinander ſtehende Gründe und Gegengründe beſtimmt wird, iſt Zweifel. Die niedern Grade der Gewiſsheit aus mehr oder weniger hinreichenden Gründen ſind Wahrſcheinlichkeit.

§. 192.

Jedes wahrſcheinliche Urtheil muſs mehrere Beſtimmungsgründe haben, die mir aber nicht alle bekannt ſind; ſondern von denen ich nur einige kenne, und da ich dieſe ſelbſt im Urtheilen ausſpreche, ſo iſt es ein mittelbares Urtheil, welches ich durch andere, d. h. durch einen Schluſs erhalte. In jedem Vernunftſchluſse muſs nemlich die Urtheilskraft ein Beſonderes unter einem Allgemeinen beſtimmen. Iſt hier das Allgemeine gegeben, ſo hat ſie nur das Beſondere darunter zu ſubſumiren. Iſt aber nur das Beſondere gegeben und muſs ſie erſt das Allgemeine dazu ſuchen, ſo verfährt ſie nur reflektirend. Die vollſtändigen Vernunftſchlüſſe gehören alſo der ſubſumirenden Urtheilskraft; die Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe hingegen der reflektirenden.

§. 193.

Jeder Vernunftſchluſs fordert einen allgemeinen Oberſatz, der etwas in Rückſicht der ganzen Sphäre eines Begriffes ausſagt. Dagegen wird, wenn ich etwas nur im Beſondern ausſage, die Sphäre eines Begriffes in zwey Theile getheilt, und ich ſpreche nur von dem einen. Hier findet nun eine mathematiſche Vergleichung zwiſchen der Gröſse des bekannten und des unbekannten Theiles der Sphäre ſtatt, wo ich zwiſchen die Bezeichnungen Alle und Einige noch die: die Meiſten A ſind B, einſchieben kann. Solche Urtheile nun, welche von dem gröſsten Theile einer Sphäre gelten, werden an ſtatt allgemeiner Regeln im Wahrſcheinlichkeitsſchluſse als Oberſatz gebraucht, und ſo läſst ſich in allen Formen der Vernunftſchlüſſe nach Wahrſcheinlichkeit ſchlieſsen.

§. 194.

Findet ſich hier ein zählbarer Werth für die Mehrheit der Fälle, ſo iſt die Wahrſcheinlichkeit mathematiſch; laſſen ſich hingegen die Fälle nur unbeſtimmt vergleichen, ſo iſt ſie philoſophiſch.

§. 195.

Die Wahrſcheinlichkeit iſt eine von der hiſtoriſchen Gewiſsheit des Einzelnen entlehnte Gewiſsheit des Allgemeinen. Sie wird vorzüglich gebraucht, um durch das gegebene Beſondere allgemeine Regeln zu beſtimmen, d. h. um Einheit und Regelmäſsigkeit in unſre Erkenntniſs zu bringen. Daher müſſen beſonders die disjunktiven Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe bemerkt werden. Nach unvollſtändiger Induktion gilt erſtlich an ſtatt von der Allheit der Fälle auf die Einheit der Regel, der Schluſs von der Vielheit der Fälle auf die Einheit der Regel. Zweytens nach *unvollſtändiger Analogie* wird das Beſondere einem Allgemeinen untergeordnet, nicht, weil ihm alle Beſtimmungen deſſelben zukommen, ſondern nur, weil ihm viele Beſtimmungen deſſelben zukommen.

§. 196.

Wenn alle Folgen eines Satzes wahr ſind, ſo iſt er ſelbſt wahr, denn das Falſche in ihm müſste doch auch einige Folgen haben. Hieraus entſteht der Wahrſcheinlichkeitsſchluſs: Wenn viele Folgen wahr ſind, die ſich aus einem Grunde ableiten laſſen, ſo iſt auch dieſer Grund wahr. Ein Satz, der nach dieſer Wahrſcheinlichkeit ausgeſagt wird, iſt eine **Hypotheſe.** Bey jeder Hypotheſe muſs ihre **Möglichkeit** gewiſs ſeyn, und nur die Wirklichkeit vorausgeſetzt werden, und jede Hypotheſe muſs **Konſequenz** und **Einheit** haben.

§. 197.

Die vollſtändige Gewiſsheit iſt das **Wiſſen.** Eigentlich ſind wir nur in Rückſicht dieſer zum urtheilen berechtigt und jedes wahrſcheinliche Urtheil iſt nur ein **vorläufiges Urtheil,** um uns im Suchen des Gewiſſen zu leiten. Das Fürwahrhalten eines vorläufigen Urtheils iſt **Meinung.** Aber bey den meiſten Erkenntniſſen können wir es nur bis zu Meinungen bringen, ſo daſs ſelbſt das gewiſſeſte Fürwahrhalten des Einzelnen in Vergleichung mit der Beſchaffenheit einer Erkenntniſs ſelbſt und mit dem Fürwahrhalten aller andern, nur eine Meinung heiſst. Zum Meinen können wir nur durch ein Intereſſe berechtigt werden, welches uns nöthigt in Rückſicht eines Gegenſtandes unſer Urtheil zu beſtimmen, denn ſonſt dürfen wir in Rückſicht deſſelben gar nicht urtheilen, oder wir müſſen unſer Urtheil aufſchieben, bis wir es darin bis zum Wiſſen bringen können. Ein Fürwahrhalten heiſst, wiefern es durch ein ſolches Intereſſe beſtimmt wird. Glaube nach der gemeinen Bedeutung des Wortes.

e) Von Wahrheit und Irrthum.

§. 198.

Die Geſetzmäſsigkeit des Fürwahrhaltens beſteht in der Uebereinſtimmung deſſelben mit der wirklichen Beſchaffenheit der Erkenntniſs. Aller Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum geht alſo nur auf die willkührliche innere Selbſtbeobachtung, auf willkührliche Reflexion, wiefern dieſe bey irgend einem aufgegebenen Urtheile beſtimmt, ob es wahr oder falſch ſey.

§. 199.

Eine allgemeine Regel, wornach ſich beurtheilen läſst, ob ein aufgegebenes Urtheil wahr falſch ſey, iſt ein Kriterium der Wahrheit. Die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit ſind: 1) Jedes Urtheil iſt entweder wahr oder falſch; 2) Jedes widerſprechende Urtheil iſt falſch; 3) Jede Ausſage muſs einen hinreichenden Grund haben.

In Rückſicht der Verbindung der Vorſtellungen ihrer Materie nach iſt jede allgemeine Regel ein materiales Kriterium der Wahrheit für alle in ihr enthaltenen Folgen. Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit iſt aber ein Widerſpruch, denn es müſste für alle Urtheile überhaupt gelten, d. h. zur Beſtimmung ihrer Form gehören.

§. 200.

Die einzige Verſtandeshandlung, wodurch ſich die willkührliche Reflexion von dem Gegebenen in den Vorſtellungen losreiſst, iſt die Negation, aller Irrthum beſteht daher in einem vorſchnellen Wahrſcheinlichkeitsſchluſse auf das Nichtſeyn desjenigen, was ich nicht wahrgenommen habe, er beſteht darin, daſs wir verſchiedenes für einerley halten, weil wir die Unterſchiede nicht bemerken.

§. 201.

Der unzureichende Grund, nach dem wir in einem falſchen Wahrſcheinlichkeitsſchluſse unſern Irrthum beſtimmen, heiſst Schein. Ein Irrthum, welcher einen ganz unbedeutenden Schein für ſich hat, iſt abgeſchmackt. Wenn ein Fürwahrhalten ſeiner Form nach nur auf dem Scheine beruht, es mag der Materie nach wahr oder falſch ſeyn, ſo iſt es Ueberredung; dagegen iſt es Ueberzeugung, wenn es auf hinreichenden

Gründen beruht. Man kann von etwas Wahrem nur überredet und von etwas Falſchem überzeugt (nach Wahrſcheinlichkeit) ſeyn.

§. 202.

Ein *Vorurtheil* iſt ein irriges Urtheil, welches als Grundſatz gebraucht wird, wodurch wir die Folgen aus demſelben auch irrigerweiſe für wahr halten.

Vorurtheile entſpringen durch *Nachahmung*, indem wir ſehr viele Urtheile nicht durch Selbſtdenken beſtimmen, ſondern auf Treu und Glauben von andern annehmen, welche geirrt haben können; oder ſie entſtehen durch *Gewohnheit*, indem wir irrigerweiſe vorkommende Fälle mit andern für einerley halten, die wir nach einer gewiſſen allgemeinen Regel zu beurtheilen gewohnt ſind; oder endlich ſie entſtehen durch *Neigung*, indem uns Furcht oder Hoffnung voreilig zum Glauben beſtimmt, wo die unzureichenden Gründe für ein Urtheil doch nur Schein ſind.

§. 203.

Die Sinne irren nicht, denn ſie urtheilen gar nicht, aller Irrthum gehört der willkührlichen Reflexion, und alſo auch nicht der urſprünglichen Selbſtthätigkeit der Vernunft. Sinnesbetrug oder optiſcher Betrug heiſst uns nur derjenige, wo der Irrthum auf die Anſchauung Einfluſs hat, die aber als Einbildung ſelbſt durch die Reflexion beſtimmt wird.

§. 204.

Trugſchluſs heiſst eine Verbindung von Urtheilen, welche irrigerweiſe für einen Vernunftſchluſs gehalten wird. Der Trugſchluſs iſt ein Paralogismus, wenn man ſich ſelbſt damit irrt; ein Sophisma hingegen, wenn er nur angegeben wird, um andere damit zu täuſchen.

§. 205.

Gewiſsheit müſſen wir uns erſt verſchaffen, es giebt alſo für die willkührliche Reflexion gewiſſe Methoden, um zur Gewiſsheit zu gelangen. Sind die letzten Gründe einer Erkenntniſs als gewiſs gegeben, ſo iſt die dogmatiſche Methode, welche von dieſen Folgen ableitet, die leichteſte; wenn das aber nicht der Fall iſt, ſo können wir uns dieſer Methode nicht bedienen, ſondern wir müſſen uns entweder der ſkeptiſchen Methode bedienen, welche an allem ſo lange zweifelt, als gegen eine Erkenntniſs nur noch Gegengründe denkbar ſind, wodurch zwar der Irrthum vermieden, aber die Wahrheit nicht gefunden wird; oder wir folgen der kritiſchen Methode, welche aufſucht, was wir wohl in Rückſicht eines Gegenſtandes gemäſs wiſſen, ſo wenig dies auch ſeyn mag, und daraus weiter folgert. Dieſe Methode lehrt uns dann, wenn auch nicht den Gegenſtand, doch die Schranken unſers Vermögens in Rückſicht der Erkenntniſs deſſelben kennen, d. h. wenigſtens unſre Unwiſſenheit wiſſen.

§. 206.

Zur Vermeidung des Irrthums iſt es erſtlich nicht genug, daſs man die Falſchheit einer Behauptung aufweiſst, ſondern man muſs auch den Schein aufdecken, welcher den Irrthum veranlaſste.

Ferner, um Irrthümer zu vermeiden, muſs man folgenden Maximen folgen. 1) Immer ſelbſt denken, um nicht fremde Irrthümer als Vorurtheile anzunehmen. 2) Sich in der Stelle eines andern denken, um nicht einſeitig zu werden. Ueberhaupt iſt die Einſtimmung mehrerer mit meiner Meinung immer der ſicherſte Probierſtein der Gewiſsheit. **Etwas paradoxes**, der gemeinen Meinung widerſtreitendes, zu behaupten, darf man ſich zwar nicht ſcheuen, man muſs aber vorſichtig damit ſeyn, wenn man den Schein nicht kennt, der der gemeinen Meinung zum Grunde liegt. 3) Die dritte Maxime iſt, ſtets mit ſich einſtimmig, konſequent zu denken, indem ſonſt ſicher eine der Behauptungen ein Irrthum iſt.

Zweiter Theil.

Die Metaphyſik.

Erſter Abſchnitt.

Anthropologiſche Vorkenntniſse.

I. Vollendung der Beſchreibung unſerer Erkenntniſsvermögen oder Beſchreibung der Spontaneität der Erkenntniſskraft.

§. 207.

Um zur Metaphyſik zu gelangen, verfahren wir eben wie bey der Logik. Da alle Philoſophie Produkt der freyen Spekulation iſt, ſo muſs uns eine nähere Kenntniſs der Vernunft nothwendig alles das ausweiſen, was ſich durch freye Spekulation erreichen läſst. Wir müſſen alſo hier die anthropologiſchen Unterſuchungen weiter fortſetzen, welche wir der Logik vorausſchickten. Dort beſchäftigte uns zuletzt die Kenntniſs des logiſchen Gedankenlaufes, vermittelſt deſſen wir allein zum Bewuſstſeyn der Selbſtthätigkeit der Erkenntniſs gelangen.

Bisher haben wir dieſen Gedankenlauf nur ſeiner Form nach kennen gelernt, wir müſſen nun auch ſeine Materie näher unterſuchen. Wir lernten nämlich in dieſem Gedankenlaufe die Reflexion kennen und das Denken, dieſes zeigte ſich aber nur als ein Mittel um in dem Bewuſstſeyn unſerer Erkenntniſs vom aſſertoriſchen zum apodiktiſchen, von der innern Wahrnehmung zur innern Erfahrung zu gelangen. Auf dieſe Weiſe macht das Denken nur die Form des logiſchen Gedankenlaufes aus, wir müſſen uns aber durch daſſelbe in dem apodiktiſchen Bewuſstſeyn der Erkenntniſs doch eines Mehrern bewuſst werden, als in der bloſsen äſthetiſchen Anſchauung. Es muſs zu dem Inhalte unſrer Erkenntniſs vermittelſt der Reflexion etwas hinzukommen, wodurch dieſe als urſprüngliche Thätigkeit der Vernunft beſtimmt wird, und dieſe Beſtimmungen, deren wir uns vermittelſt der Formen der Reflexion bewuſst werden, machen die Materie des logiſchen Gedankenlaufs aus.

Dieſe Materie beſteht erſtlich in der Nothwendigkeit der Erkenntniſs und zweytens in der durch das Urtheil zur Erkenntniſs hinzukommenden Verbindung.

a) Von der Nothwendigkeit.

§. 208.

Wenn wir den Gebrauch der Begriffe vom Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen näher betrachten, ſo zeigt ſich, daſs der Unterſchied derſelben nur auf ſubjektive Verhältniſſe zum Verſtande und nicht auf ſubjektive Beſtimmungen des Gegenſtandes geht. Vielmehr iſt jede objektive Beſtimmung des Gegenſtandes zuletzt mit Nothwendigkeit verbunden. Wenn die Erkenntniſs eines Gegenſtandes nur durch problematiſche Vorſtellungen beſtimmt wird, ſo wird er nur als möglich erkannt; ſind die beſtimmenden Vorſtellungen aſſertoriſch, ſo wird er als wirklich erkannt; und ſind die aſſertoriſchen Vorſtellungen apodiktiſch beſtimmt, ſo wird er als nothwendig erkannt. Ein Gegenſtand iſt alſo nothwendig beſtimmt, wenn das Bewuſstſeyn der Erkenntniſs deſſelben vollſtändig in der innern Erfahrung gegeben iſt, d. h. wenn wir uns der Erkenntniſs nach ihren unmittelbaren Verhältniſſen zur urſprünglichen Thätigkeit der Vernunft bewuſst werden.

Das Wirkliche iſt entweder nothwendig oder nur zufällig. Wiewohl alles in unſrer Erkenntniſs zuletzt eine nothwendige Beſtimmung zuläſst, ſo unterſcheiden wir doch gemeinhin zwiſchen dem nothwendig Beſtimmten und zwiſchen dem nur Zufälligen, je nachdem das Bewuſstſeyn einer Erkenntniſs eine einzelne ſinnlich beſtimmte Anſchauung vorausſetzt, die nicht jeder gehabt hat, oder ob dieſes Bewuſstſeyn einem jeden immer zu Gebote ſteht, dann nennen wir nur die letztere Beſtimmung des Gegenſtandes nothwendig. Wenn alſo eine Erkenntniſs nur nach dem aſſertoriſchen Verhältniſse der ſinnlichen Anſchauung als Thätigkeit der Vernunft in einem einzelnen beſtimmten Gemüthszuſtande betrachtet wird, ſo iſt ihr Gegenſtand zufällig; wird die Erkenntniſs hingegen in Rückſicht aller Thätigkeit der Vernunft überhaupt betrachtet, ſo iſt ihr Gegenſtand nothwendig. Die Nothwendigkeit geht alſo auf die urſprüngliche und beharrliche Thätigkeit der Vernunft im Erkennen.

§. 209.

Nothwendige Erkenntniſſe ſind alſo urſprüngliche und beharrliche Thätigkeiten der Vernunft;

ihnen ſtehen entgegen die empiriſchen ſinnlichen Anſchauungen, deren wir uns in der Wahrnehmung bewuſst werden. Wiefern aber auch die einzelnen Thätigkeiten der Vernunſt im Anſchauen auf ihre urſprüngliche Thätigkeit bezogen werden, ſo unterſcheidet ſich Wahrnehmung von Erfahrung, indem letztere die zufälligen Erkenntniſſe nach ihren nothwendigen Beſtimmungen enthält.

Alle Erkenntniſs einzelner Gegenſtände wird uns aber nur durch die Wahrnehmung gegeben, daher ſagen wir, ein Gegenſtand wird durch nothwendige Erkenntniſſe a priori erkannt, indem wir in den nothwendigen Erkenntniſſen Beſtimmungen haben, die für alle Gegenſtände überhaupt gelten, alſo auch für ſolche Gegenſtände, und für ſolche Beſtimmungen derſelben, die wir noch nicht wahrgenommen haben. Die Erkenntniſs eines Gegenſtandes iſt hingegen a poſteriori, wenn ſie erſt durch die Wahrnehmung deſſelben beſtimmt wird. Die Erkenntniſs a priori iſt rein, wenn ſie gar keine Wahrnehmung vorausſetzt.

§. 210.

In der apodiktiſchen Beſtimmung der Erkenntniſs und der damit verbundenen nothwendigen Beſtimmung ihres Gegenſtandes liegt erſtlich, daſs die Erkenntniſs nicht nur als Thätigkeit der Vernunft in einem einzelnen Gemüthszuſtande (wie empiriſche Anſchauung), ſondern daſs ſie in Rückſicht der Thätigkeit der Vernunft überhaupt beſtimmt iſt. Ferner wird dadurch auch zugleich jede Erkenntniſs mit jeder andern in Rückſicht ihrer Wahrheit in Beziehung geſetzt. Drittens dieſe Beſtimmung erhält zugleich Allgemeingültigkeit für jedermann, oder objektive Gültigkeit. Die apodiktiſche Beſtimmung iſt aber überhaupt diejenige, deren wir uns nur durch Reflexion bewuſst werden. Das einzelne Bewuſstſeyn derſelben wird alſo nicht nur durch Affektion unwillkührlich, ſondern zum Theil willkührlich durch Reflexion beſtimmt. Es entſteht daher hier die Frage: Wie werden wir uns durch Reflexion der Nothwendigkeit der Erkenntniſs als urſprünglicher Thätigkeit der Vernunft und nicht nur etwa unſers gezwungenen Zuſtandes im Bewuſstſeyn derſelben bey der Affektion bewuſst? Um dies beantworten zu können, müſſen wir aber erſt die Einheit in unſern Erkenntniſſen überhaupt betrachten.

b) Von der Einheit in der Erkenntniſs.

§. 211.

Einheit in unſern Vorſtellungen ſteht der Mannigfaltigkeit entgegen, ſie iſt entweder analytiſche oder ſynthetiſche Einheit. Die Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit iſt Verbindung, wodurch mannigfaltige Vorſtellungen in einer zuſammengefaſst werden. Die Vorſtellung der analytiſchen Einheit hingegen entſteht durch Trennung und iſt die Vorſtellung derſelben Theilvorſtellung als enthalten in verſchiedenen Vorſtellungen.

§. 212.

Die Formen der analytiſchen Einheit ſind die Formen der logiſchen Vorſtellungsart vom Begriffe bis zur vollſtändigen Form der ſyſtematiſchen Einheit.

§. 213.

Synthetiſche Einheit iſt entweder nur in einer ſubjektiven Verbindung der Vorſtellungen als Thätigkeiten des Gemüthes, oder in einer objektiven Verbindung enthalten, weldie zugleich eine Verbindung der Objekte enthält und wodurch die verſchiedenen Vorſtellungen zu einer Erkenntniſs verbunden werden. Im letztern Falle iſt ſie objektive ſynthetiſche Einheit.

Nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit entſteht durch die Verbindung aller unſerer Vorſtellungen zu einer Erkenntniſs.

Alle unſere Erkenntniſs fängt der Zeit nach mit empiriſcher Anſchauung an, zu dieſer kommen aber ſogleich die Formen der nothwendigen objektiven ſynthetiſchen Einheit hinzu. Erſtlich werden ſie alle in den anſchaulichen Formen der Zeit und dem Raume durch die figürliche ſynthetiſche Einheit zuſammengefaſst, und dann kommt noch eine intellektuelle ſynthetiſche Einheit zur Erkenntniſs hinzu, wodurch die Verbindung erſt vollſtändig wird, und welche nur durch Begriffe in Urtheilen vorgeſtellt werden kann.

§. 214.

Die nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit iſt nichts anders als die Form, unter welcher die apodiktiſchen Beſtimmungen der Erkenntniſs vorgeſtellt werden, ſie enthält die wechſelſeitigen Beziehungen der Erkenntniſſe in denſelben aufeinander.

§. 215.

Der Erkenntniſſe, nach ihren apodiktiſchen Beſtimmungen werden wir uns nur durch Urtheile bewuſst und zwar vermittelſt der ſynthetiſchen Einheit der Vorſtellungen in ihnen, d. h. alſo durch die Formen der intellektuellen ſynthetiſchen Einheit. Alle Urtheile waren entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Die Möglichkeit der analytiſchen war durch die Formen der Reflexion allein erklärt, bezieht ſich alſo nur auf die analytiſche Einheit. Synthetiſche Urtheile hingegen enthalten das Bewuſstſeyn irgend einer unmittelbaren Erkenntniſs ſelbſt. Iſt dieſe Erkenntniſs nur aſſertoriſch a poſteriori beſtimmt, ſo entſpringt das Urtheil aus der Wahrnehmung; iſt hingegen dieſe Erkenntniſs apodiktiſch, ſo kann das Urtheil nur eine urſprüngliche Thätigkeit der Vernunft enthalten. Durch die intellektuellen Formen der nothwendigen objektiven ſynthetiſchen Einheit wird alſo die apodiktiſche Erkenntniſs in ſynthetiſchen Urtheilen a priori der Vernunft zum Bewuſstſeyn gebracht.

§. 216.

Die Verbindung in dieſen Urtheilen und die darin enthaltene Erkenntniſs gehören alſo der urſprünglichen Thätigkeit der Vernunft, ſie entſpringen aus der Vernunft ſelbſt. Das Bewuſstſeyn derſelben iſt alſo Produkt der freyen Spekulation und ihre ſyſtematiſche Erkenntniſs iſt Philoſophie, ja ſie macht ſogar die ganze materiale Philoſophie, d. h. die Metaphyſik aus, indem wir nur durch dieſe ſynthetiſchen Urtheile a priori zum Bewuſstſeyn apodiktiſcher Erkenntniſſe gelangen.

§. 217.

Es iſt alſo unſere nächſte Aufgabe, das Weſen der Vernunft ſo weit kennen zu lernen, daſs wir den Urſprung aller ſynthetiſchen Urtheile a priori in derſelben aufzuweiſen im Stande ſind, und mit dieſer Aufgabe wird zugleich die vom §. 210. gelöſt werden müſſen.

§. 218.

c) Apodiktiſche Beſtimmung unſerer Erkenntniſſe, und überhaupt, daſs wir den Begriff der Nothwendigkeit unter unſern Vorſtellun-

gen haben, iſt nur durch urſprüngliche Thätigkeit der Vernunft als Erkenntniſsvermögen möglich.

Apodiktiſche Beſtimmung der Erkenntniſs unterſcheidet ſich von der nur zufällig aſſertoriſchen darin, daſs ſie die Erkenntniſsthätigkeit in der Vernunft in Rückſicht des ganzen Gemüthes überhaupt beſtimmt enthält, dagegen die letztere es nur mit einzelnen abgeſonderten Gemüthszuſtänden bey gelegentlichen Affektionen des Sinnes zu thun hat. Es muſs alſo die Vernunft eine urſprüngliche Erkenntniſskraft ſeyn, ſo daſs alles mannigfaltige ihres Erkennens in einer Erkenntniſsthätigkeit befaſst iſt, damit nur eine ſolche apodiktiſche Beſtimmung in Rückſicht ihrer ſtatt finden kann.

§. 219.

d) Nothwendige analytiſche Einheit und nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit ſind nur durch die urſprüngliche Einheit der Vernunft, d. h. durch die Identität aller meiner Apperception oder durch eine urſprünliche formale Apperception möglich.

1) Durch jede Vorſtellung einer nothwendigen analytiſchen Einheit (z. B. eines Begriffs) wird die ganze Sphäre meines Erkennens als beſtimmbar erkannt, dieſe Sphäre muſs alſo als ein Ganzes urſprünglich beſtimmt ſeyn, alle meine Erkenntniſsthätigkeit fällt in einer zuſammen.

2) Nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit iſt die urſprüngliche Vereinigung mannigfaltiger Erkenntniſſe zu einer Erkenntniſs, ſie iſt Identität der Apperception in mannigfaltigen Vorſtellungen.

Dieſe Einheit entſteht nicht dadurch allein, daſs das Bewuſstſeyn in demſelben Subjekte zuſammengehört, auch nicht dadurch, daſs ich mir in einer innern Wahrnehmung bewuſst bin, alles dieſes Bewuſstſeyn als mein Bewuſstſeyn ſey Bewuſstſeyn deſſelben Subjekts: ſondern nur dadurch, daſs dieſes Bewuſstſeyn in einem Bewuſstſeyn zuſammengehört, dadurch, daſs zum Bewuſstſeyn der Identität des Subjekts noch Identität der Apperception in demſelben hinzukommt.

3) Urſprüngliche Einheit der Vernunft als Spontaneität der Erkenntniſskraft und Vereinigung

aller meiner Erkenntniſſe in einer Erkenntniſsthätigkeit d. h. durchgängige Identität aller meiner Apperception können nicht ohne einander ſeyn. Unſer Satz ſagt alſo aus: es ſey in unſern Erkenntniſsthätigkeiten eine durchgängig nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit, alle meine Erkenntniſſe ſind zu einer Erkenntniſs verbunden. Die Wahrheit dieſes Satzes liegt eigentlich unmittelbar in der Vorſtellung der nothwendigen Beſtimmung unſerer Erkenntniſs, oder in der Idee, daſs alle unſere Erkenntniſs in einem Ganzen zuſammengehört, daſs es ein Syſtem unſers Wiſſens giebt. Am anſchaulichſten wird ſie aber durch folgendes: Jedes einzelne Bewuſstſeyn läſst ſich mit dem reinen Selbſtbewuſstſeyn verbunden denken, und fällt alſo mit demſelben in einer Erkenntniſsthätigkeit zuſammen. So werden alſo durch die Syntheſis mit dem Selbſtbewuſstſeyn alle Erkenntniſſe in einer Erkenntniſsthätigkeit ſynthetiſch vereinigt, ſie fallen in derſelben identiſchen Apperception zuſammen.

4) Materie einer Apperception iſt das Objekt, oder wenn man lieber will, das objektive derſelben. Hingegen heiſst eine Apperception formal, wiefern ſie in der Rückſicht betrach-

tet wird, daſs anderes Bewuſstſeyn in oder unter ihr enthalten iſt. Jedes einzelne Bewuſstſeyn iſt material, aber nicht jedes iſt formal beſtimmt.

Jede formale Apperception iſt ein Produkt der Abſtraktion und ein Mittel für die Reflexion, um zum vollſtändigen Bewuſstſeyn der Erkenntniſs zu gelangen.

Jede formale Apperception begründet die Möglichkeit einer Einheit in unſern Vorſtellungen, ſie mag nun analytiſche oder objektive ſynthetiſche Einheit ſeyn, nachdem ſie daſſelbe Bewuſstſeyn in mannigfaltigen Vorſtellungen iſt, oder durch daſſelbe mannigfaltige Vorſtellungen zuſammngefaſst werden. Verbindung und die Vorſtellung der analytiſchen Einheit kommt uns nur dadurch zum Bewuſstſeyn, daſs Vorſtellungen, welche als mannigfaltig erſcheinen, vermittelſt einer formalen Apperception als eine und dieſelbe anerkannt werden. Bey der analytiſchen Einheit finde ich daſſelbe analytiſch formale Bewuſstſeyn in verſchiedenen Vorſtellungen wieder, bey der ſynthetiſchen ſind Vorſtellungen, die als verſchieden erſcheinen, in einem ſynthetiſch formalen Bewuſstſeyn zuſammen befaſst, mannigfaltiges materiales Bewuſstſeyn wird durch ein formales verbunden.

Nothwendige analytiſche Einheit und die durchgängig nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit kommt uns alſo nur durch Einheit der urſprünglichen formalen Apperception zum Bewuſstſeyn.

Die urſprüngliche Beſtimmung unſrer Vernunft iſt die einer urſprünglichen formalen Apperception, als eines Bewuſstſeyns der Nothwendigkeit und objektiven Einheit, von welcher jede einzelne Vorſtellung einer analytiſchen oder ſynthetiſchen Einheit nur eine Ableitung iſt. Dieſe urſprüngliche formale Apperception iſt das oberſte anthropologiſche Princip, aus welchem ſich die ganze Theorie des Erkenntniſsvermögens muſs entwickeln laſſen.

e) Das oberſte Verhältniſs in der Spontaneität der Erkenntniſskraft.

§. 220.

Die Vernunft als Spontaneität der Erkenntniſskraft iſt urſprünglich Eine, ihre Erkenntniſsthätigkeit iſt daher auch urſprünglich Eine. Dieſe urſprünglich eine Erkenntniſsthätigkeit heiſse die urſprüngliche transcendentale Apperception. Dieſe kommt uns nur zum Bewuſstſeyn, indem alles materiale Bewuſstſeyn in einer urſprünglichen formalen Apperception vereinigt wird, und dies iſt das oberſte Verhältniſs in unſrer ganzen Erkenntniſskraft.

§. 221.

Das Vermögen der urſprünglichen transcendentalen Apperception iſt die transcendentale Vernunft; das Vermögen der urſprünglichen formalen Apperception iſt der transcendentale Verſtand und das Vermögen des materialen Bewuſstſeyns, als bedingt durch die formale Apperception, oder als enthalten in der transcendentalen Apperception, iſt die transcendentale Urtheilskraft.

§. 222.

Apodiktiſche Erkenntniſs kommt uns nur als durchgängige materiale Beſtimmung der formalen Apperception zum Bewuſstſeyn, oder alle Erkenntniſs a priori iſt formal.

Die urſprüngliche transcendentale Apperception kommt uns nur durch die urſprüngliche formale Apperception, wiefern dieſe material beſtimmt wird, mittelbar zum Bewuſstſeyn. Jede materiale Beſtimmung der urſprünglichen formalen Apperception iſt alſo eine Erkenntniſs a priori, dagegen iſt jedes materiale Bewuſstſeyn eine materiale Beſtimmung der transcendentalen Apperception.

§. 223.

Erkenntniſſe a priori, oder ſynthetiſche Urtheile a priori, entſpringen aus den urſprünglichen Beſtimmungen der Vernunft durch andere Gemüthsvermögen.

f) Materiale Beſtimmungen der transcendentalen Apperception.

§. 224.

Die transcendentale Apperception iſt unmittelbar material beſtimmt als ein Gefühl, daſs Ich bin, d. h. als reines Selbſtbewuſstſeyn, auſserdem wird ſie empiriſch material beſtimmt durch den Sinn in der empiriſchen Anſchauung der Gegenſtände.

§. 225.

Das reine Selbſtbewuſstſeyn iſt keine Erkenntniſs, ſondern nur ein reines Gefühl, welches eine ganz eigene Art von formaler Apperception iſt, die erſt durch innere Anſchauung empiriſch material beſtimmt werden muſs, um Erkenntniſs zu werden. Daher iſt unſre Selbſterkenntniſs an den innern Sinn gebunden.

Das reine Selbſtbewuſstſeyn iſt die einzige unmittelbar materiale Beſtimmung der transcendentalen Apperception, daher iſt die erſte Syntheſis in aller unſerer Erkenntniſs die Verbindung jedes Bewuſstſeyns mit demſelben. Die Zeit iſt alſo die Form des Sinnes überhaupt.

§. 226.

Wäre die unmittelbare materiale Beſtimmung der transcendentalen Apperception die Erkenntniſs der Dinge ſelbſt, ſo brauchten wir gar keine formale Apperception, ſondern wir hätten nur eine nothwendige Anſchauung der Vernunft. Die ganze Beſchaffenheit unſerer transcendentalen Apperception können wir uns nur als Gegenſtand des unmittelbaren Bewuſstſeyns einer ſolchen anſchauenden Vernunft denken. Daher ſcheint uns die objektive Wahrheit der Erkenntniſs gleichſam auſser unſerer Vernunſt zu liegen.

In unſerer Erkenntniſs trennen ſich dagegen zwey ganz verſchiedene Elemente, die Sinnlichkeit, für welche alles wirkliche Daſeyn nur empiriſch beſtimmt iſt; und der Verſtand, für welchen alle Nothwendigkeit nur in Bedingungen der Möglichkeit des Daſeyns der Dinge beſteht. Die menſchliche Vernunft iſt ein urſprüngliches Erkenntniſsvermögen, welches aber nur eine *Erregbarkeit* iſt, die unter der Bedingung einer *Receptivität*, dem Sinne, ſteht. Ihre Thätigkeit, die Erkenntniſs, iſt nur als *Erregung* möglich, d. h. wiefern der Sinn afficirt worden iſt.

g) Die drey obern Erkenntniſsvermögen.

§. 227.

Die Unterſcheidung der drey obern Erkenntniſsvermögen beruht auf der Eigenthümlichkeit unſerer Vernunft, durch Sinn beſchränkt zu ſeyn. Dieſe Eigenthümlichkeit kann man die Zufälligkeit des materialen Bewuſstſeyns für unſere Vernunft nennen.

§. 228.

Der urſprünglichen Einheit der Vernunft werden wir uns nemlich durch eine formale Apperception als Bedingung bewuſst, unter welcher das Materiale als bedingt gegeben wird und wo erſt mittelbar unter der Form eines Vernunftſchluſſes die apodiktiſche Beſtimmung der transcendentalen Apperception zum Bewuſstſeyn kommt.

Nothwendigkeit, oder das Geſetz der transcendentalen Apperception, iſt das oberſte Geſetz in aller unſerer Erkenntniſs. Dieſe kommt uns aber nur durch die Erkenntniſſe a priori zum Bewuſstſeyn. Vernunft iſt alſo das Vermögen der Erkenntniſs a priori. Gegen dieſe können wir aber erſt mittelbar durch Verſtand und Urtheilskraft die Erkenntniſs apodiktiſch beſtimmen.

§. 229.

Die Beſchränkung unſerer Vernunft durch den Sinn iſt zweyerley; erſtlich hängt alle unſere Erkenntniſs überhaupt ihrem Gegenſtande nach vom Sinne ab, und zweytens iſt das Selbſtbewuſstſeyn unſerer Erkenntniſſe ſelbſt durch den innern Sinn beſchränkt. Das erſte Verhältniſs beſtimmt den transcendentalen, das andere den logiſchen Unterſchied der obern Erkenntniſsvermögen.

§. 230.

Die logiſchen obern Erkenntniſsvermögen werden durch die Formen der Reflexion unterſchieden. Um ſie zu konſtituiren, wirken Sinn und Einbildungskraft mit ein. Es vereinigen ſich Faſſungskraft für die Anſchauung, Abſonderungsvermögen für den Begriff und Ueberlegungsvermögen für die vollſtändige Erkenntniſs in ihnen.

Eine vorzügliche Stärke derſelben macht den Kopf, Schwäche derſelben den Pinſel. Ein ausgezeichneter Kopf mit Originalität der Selbſtthätigkeit iſt Genie.

§. 231.

Im einzelnen iſt der Verſtand das Vermögen des Allgemeinen und der Regeln; die Urtheilskraft beſtimmt das Beſondere, oder den Fall unter der Regel, ſubſumirend oder beſtimmend, wenn das Allgemeine gegeben iſt; reflektirend, wenn das Allgemeine erſt geſucht wird.

Der Verſtand kann belehrt, Urtheilskraft nur geübt werden. Der Verſtand macht gelehrt; Schwäche deſſelben iſt Unwiſſenheit, natürliche Schwäche der Urtheilskraft dagegen Dummheit. Subſumirende Urtheilskraft iſt immer vom Verſtande abhängig, nur reflektirende iſt frey. Die natürliche Stärke derſelben iſt Scharfſinn, welcher ſich entweder als ſcharfſinniges Unterſcheidungsvermögen, oder als ſcharfſinnige Auffindung von Aehnlichkeiten d. h. als Witz zeigt. Geübte Stärke der Urtheilskraft macht geſcheut, Ungeübtheit bornirt.

Stärke und Schwäche der Vernunft giebt Adel und Gemeinheit der Denkungsart.

§. 232.

Das Allgemeine kann immer nur mittelbar zur Erkenntniſs angewendet werden durch Beziehung des Beſondern auf daſſelbe. Wenn eine Regel gegeben iſt, ſo kann noch eine andere hinzukommen, welche dieſe anwenden lehrt, aber endlich muſs ich doch eine Regel unmittelbar anwenden. Der logiſche Verſtand gelangt alſo durch Begriff und Schluſs immer nur mittelbar zum Bewuſstſeyn der Erkenntniſs, zu ihm muſs immer erſt die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft hinzukommen. Das unmittelbare ſelbſtthätige Bewuſstſeyn der Erkenntniſs durch die Urtheilskraft heiſst Gefühl. Gefühl iſt alſo ein logiſches Erkennen ohne beſtimmten Begriff. Gefühl zeigt ſich erſtlich bey jedem einzelnen Urtheile, das ich fälle, indem ich mir der Beſtimmungsgründe deſſelben nur bis auf eine gewiſſe Weite bewuſst bin, indem die übrigen in dunkeln Vorſtellungen beſtehen. Beſonders aber iſt jede Thätigkeit der ſubſumirenden oder reflektirenden Urtheilskraft in der Erzeugung eines Urtheils ein Gefühl. Die eigenthümlichen Erkenntniſſe der Urtheilskraft beſtehen alſo in Gefühlen der reflektirenden Urtheilskraft.

§. 233.

Da die Erkenntniſs a priori durch urſprüngliche Beſtimmungen der Vernunft entſpringt; ſo trifft ſie in ihrem Urſprunge eines der obern Erkenntniſsvermögen nach ihrem transcendentalen Unterſchiede.

Eine Erkenntniſs a priori gehört unmittelbar der Vernunft, wenn ſie eine unmittelbare materiale Beſtimmung der formalen Apperception enthält. Die unabhängige Erkenntniſs a priori durch bloſse Vernunft ſetzt voraus, daſs das Gemüth auſser ſeiner urſprünglichen Einheit des Erkenntniſsvermögens noch eine urſprüngliche andere Kraft mit dieſer verbindet.

Eine Erkenntniſs a priori gehört unmittelbar dem Verſtande, wenn ſie nur dadurch entſpringt, daſs die formale Apperception die Bedingung für alles zugebende materiale Bewuſstſeyn iſt. Unabhängige Erkenntniſs des Verſtandes a priori entſpringt alſo aus der Wechſelbeſtimmung der formalen und materialen Apperception in der transcendentalen.

Eine Erkennrniſs a priori gehört unmittelbar der Urtheilskraft, wenn das empiriſche materiale Bewuſstſeyn beſtimmend für die formale Apperception wird. Dies iſt nur möglich, wiefern die Zufälligkeit des materialen Bewuſstſeyns ſelbſt zur urſprünglichen Beſtimmung der formalen Apperception wird. Nun ſteht aber noch dem Geſetze der urſprünglichen Einheit der Vernunſt alles materiale Bewuſstſeyn unter der Bedingung des formalen, und iſt alſo den Geſetzen des Verſtandes unterworfen. Eine unabhängige Erkenntniſs der Urtheilskraft a priori entſpringt daher nur aus den ſubjektiven Verhältniſſen der Zufälligkeit des materialen Bewuſstſeyns zur formalen Apperception, indem die Zuſammenſtimmung des unmittelbar aufgegriffenen materialen Bewuſstſeyns zum formalen von der reflektirenden Urtheilskraft als ſubjektiv, aber doch für die Vernunſt überhaupt, als zweckmäſsig beurtheilt wird.

§. 234.

Die vom Verſtande abhängige vollſtändige Gewiſsheit bezieht ſich immer auf die Anſchauungen des Sinnes. Das Fürwahrhalten heiſst hier Wiſſen in der engſten Bedeutung des Worts. Die vollſtändige Gewiſsheit durch bloſse Vernunſt hat keine Anſchauung zum Grunde liegen und kommt alſo nur durch Reflexion zum Bewuſsſeyn. Das Fürwahrhalten iſt dann reiner Vernunſtglaube. Die vollſtändige Gewiſsheit durch unabhängige Urtheilskraft beruht auf bloſsen Gefühlen ohne Begriff; hier nenne ich das Fürwahrhalten Ahnung.

II. Beſchreibung des Begehrens und Wollens.

a) Handlung und Thatkraft.

§. 235.

Alles, was uns die innere Erfahrung vom Gemüthe zeigt, ſind Thätigkeiten deſſelben. Wieſern wir es nun im Allgemeinen als die Urſache dieſer Thätigkeiten denken, ſchreiben wir ihm eine Thatkraft zu. Allen dieſen Thätigkeiten liegt das Denken und Erkennen und das Vermögen deſſelben, die Vernunft, zum Grunde. Die Thatkraft des Gemüthes iſt alſo eine vernünftige und in ſofern wird ihre Aeuſserung Handlung genannt.

§. 256.

Alle andere Beſtimmungen des Gemüths ſetzen daſſelbe als ein vernünftig ſinnliches Weſen voraus und gehören entweder zum Luſtgefühl, oder zum Begehren und Wollen.

§. 257.

Für jede vernünftige Thatkraft tritt das Verhältniſs ein, daſs die Vorſtellung einer Handlung vor der Wirklichkeit der Handlung vorhergehen kann, dies giebt das erſte Moment zur Möglichkeit eines Begriffs vom Zweck. In dieſem wird aber nicht nur das Vorausgehen der Vorſtellung einer Handlung vor der Handlung ſelbſt, ſondern zugleich die Beſtimmung der letztern durch erſtere gedacht, die Vorſtellung einer Handlung wird als Urſache dieſer Handlung beſtimmt. Die Handlung wird

Gegeſtand einer Vorſtellung und dadurch wirklich. Dieſe Kauſalität einer Vorſtellung zur Wirklichkeit ihres Gegenſtandes iſt das Begehren, und das Vermögen durch ſeine Vorſtellungen, Urſach der Wirklichkeit dieſer Vorſtellungen zu werden, iſt das Begehrungsvermögen.

Durch das Begehren kann alſo das Vorſtellen in Kauſalverhältniſs mit allen Thätigkeiten des Gemüthes kommen. So ſchreiben wir dem Gemüth, als vernünftigem Weſen ein Vermögen zu, ſeinen Körper zu bewegen, weil wir ſehen, daſs unſere Vorſtellung einer Bewegung deſſelben unmittelbar Kauſalität zur Wirklichkeit dieſer Bewegung hat.

Das Begehrungsvermögen iſt das innere Vermögen des Lebens, wodurch innerlich Veränderungen meiner Thätigkeit beſtimmt werden, es iſt die Erregbarkeit der innern Thatkraft.

§. 238.

Beym Begehren kommt zum bloſsen Vorhandenſeyn der Vorſtellung im Gemüthe noch ein Verhältniſs hinzu, wodurch ſie als Urſache ihres Gegenſtandes beſtimmt wird. Eine Eigenſchaft des Gemüthes, wodurch eine Vorſtellung dieſe Kauſalität erhält, heiſst ein *Trieb*. Alle Triebe entſpringen zuletzt aus dem Vermögen, dem Daſeyn der Dinge einen *Werth* zu geben, oder ſich zu *intereſſiren*. Hierin trift das Begehren mit dem Luſtgefühle zuſammen.

b) Vom Gefühle der Luſt und Unluſt.

§. 239.

Gefühl der Luſt oder *Wohlgefallen* an einem Gegenſtande iſt die Beurtheilung deſſelben als zweckmäſsig. Durch das Urtheil über das Gefällige wird die Vorſtellung eines Gegenſtandes nicht objektiv auf die Erkenntniſs deſſelben, ſondern nur ſubjektiv auf das Gemüth bezogen.

§. 240.

Das Wohlgefallen unterſcheidet ſich nach der Vorſtellungsart, für welche der Gegenſtand gefällt. Gefällt der Gegenſtand in der Anſchauung, ſo iſt die Luſt *äſthetiſch*, gefällt er nach Begriffen, ſo iſt ſie *intellektuel*. Urtheile über äſthetiſche Luſt beruhen immer auf Gefühl.

§. 241.

Alle Luſt beruht entweder auf dem Intereſſe, das mit einem Gegenſtande oder einer Vorſtellung deſſelben verbunden iſt, oder ſie iſt ohne Intereſſe.

Die äſthetiſche Luſt mit Intereſſe iſt die Luſt am Angenehmen; die intellektuelle Luſt mit Intereſſe iſt die Luſt am Guten; alle Luſt ohne Intereſſe iſt die äſthetiſche Luſt am Schönen. Das Angenehme vergnügt, es verſchafft Genuſs; das Schöne gefällt ſchlechthin; das Gute wird geſchätzt. Das Angenehme gefällt der Neigung, das Schöne der Gunſt, das Gute der Achtung. Gunſt giebt das einzige freye Wohlgefallen, jedes andere iſt an das Geſetz eines Intereſſe gebunden. Hier betrachten wir nur die Luſt mit Intereſſe näher, weil dieſe mit dem Begehren auf den gleichen Grund zurückweiſst.

§. 242.

1) Angenehm iſt dasjenige, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Die Luſt am Angenehmen iſt Genuſs, Vergnügen. 2) Dieſe iſt immer mit Intereſſe verbunden. 3) Dieſes Intereſſe iſt dasjenige, welches ich an meiner Le-

bensthätigkeit überhaupt nehme. Die ſinnliche Luſt oder Unluſt beruht alſo auf einer Beförderung oder Hemmung meiner Lebensthätigkeit, das Gefühl derſelben ſchlieſst ſich an mein Lebensgefühl an und beſtimmt ſo *meinen Zuſtand* als genieſsend oder leidend. 4) Jedes Urtheil über das Angenehme iſt empiriſch.

§. 243.

1) Das Wohlgefallen am Guten iſt objektiv beſtimmbar, weil es auf Begriffen beruht. 2) Es iſt immer mit Intereſſe verbunden. 3) Die Beurtheilung des Guten bezieht ſich nemlich immer ſchon auf einen dem Begehren und Wollen gegebenen Zweck, in Rückſicht deſſen es als zweckmäſsig beſtimmt iſt. 4) Iſt dieſer Zweck ein zufälliger, ſo iſt das Gute nur für irgend eine mögliche Abſicht als gut beſtimmt, es heiſst alsdenn *nützlich*. Iſt hingegen der Zweck nothwendig, ſo iſt das Gute *in aller Abſicht*, *ſchlechthin gut*, dies iſt das *moraliſch Gute*. Das letztere muſs a priori als ſolches erkannt werden.

§. 244.

Die Unterſuchung der Gefühle von Luſt und Unluſt wird dadurch erſchwert, daſs jedes Luſtgefühl gleich auf die Lebensthätigkeit einwirkt, andere Gefühle erſt erweckt, die willkührlichen Bewegungen des Körpers, z. B. das Athemholen, modificirt und ſo Empfindungen erzeugt. Eine ſolche Empfindung, die durch ein Luſtgefühl erzeugt wird, heiſst eine Emotion. So iſt Freude eine Emotion durch Luſt am Angenehmen; Betrübniſs eine Emotion durch Unluſt am Unangenehmen. Achtung iſt die Emotion durch das Gefühl des an ſich Guten oder des Erhabenen. Das Gebiet der Gefühle iſt überhaupt das Gebiet der unmittelbaren Thätigkeit der Urtheilskraft, welche zuweilen nicht ſo beſtimmt auf Luſt und Unluſt geht, aber doch mit Emotionen begleitet iſt.

c) Vom Begehren und Wollen.

§. 245.

Eine Vorſtellung, welche Kauſalität zur Wirklichkeit ihres Gegenſtandes hat, heiſst ein Antrieb, oder Triebfeder, indem ſie meine Thatkraft zur Handlung ſollicitirt. Das Begehren kommt alſo dadurch ins Gemüth, daſs eine Vorſtellung zum Antriebe wird. Iſt der Gegenſtand des Antriebes eine mögliche Wirkung meiner Handlung, ſo iſt das Begehren ein Streben;

iſt er eine mir unmögliche Wirkung, ſo iſt es ein Wunſch.

§. 246.

Triebe, (§. 238.) welche eigentlich das Begehrungsvermögen ausmachen, ſind alſo Geſetze, nach welchen im Gemüthe Vorſtellungen zu Antrieben werden. Ein Vorſtellungsvermögen heiſst praktiſch, wiefern die Vorſtellungen deſſelben Antriebe werden. Sind die Antriebe nur ſinnliche Vorſtellungen, ſo heiſst ein ſolches nur ſinnliches Begehrungsvermögen ein Inſtinkt oder Naturtrieb. Iſt hingegen der Antrieb in Begriffen gegeben, ſo heiſst der Gegenſtand deſſelben ein Zweck. Ein Begehrungsvermögen nach Begriffen ſetzt eine praktiſche Spontaneität der Erkenntniſskraft voraus, und kann im Allgemeinen ein Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu laſſen, genannt werden. Ein Vermögen, ſich ſelbſt Zwecke zu ſetzen, iſt der Wille oder die praktiſche Vernunft.

§. 247.

Die Kauſalität des Antriebes iſt das Fordern einer Handlung, und wenn mich dies zur Handlung beſtimmt ſo heiſst der Antrieb ein

Beſtimmungsgrund des Willens. Aber bey weitem nicht jeder Antrieb wird zum Beſtimmungsgrunde, denn der Antrieb bewirkt nicht unmittelbar ſeinen Gegenſtand, ſondern er wirkt nur darauf, mich zur Handlung zu beſtimmen. Die Wirkung aller Antriebe vereinigt ſich in dem einen Ich, dem Handelnden, welchem allein die Thatkraft zugeſchrieben wird. Es entſteht eine Wechſelwirkung ſtreitender oder ſich begünſtigender Kräfte in Rückſicht der Hervorbringung einer Handlung durch das Zuſammentreffen mehrerer Antriebe, welche das Thun oder Laſſen derſelben fordern. Die Willensbeſtimmung aus dieſem Widerſtreite der Antriebe iſt der Entſchluſs, und das Vermögen der Entſchlieſsungen die Willkühr. Die Willkühr bezieht ſich alſo nur auf das eine Subſtrat, das Ich, als das handelnde, auf die urſprüngliche Einheit meiner, als erkennenden Weſens, mich als Vernunft.

§. 248.

Das menſchliche Begehrungsvermögen iſt alſo nichts anders als praktiſche Vernunft. Es vereinigen ſich alle Antriebe erſt in der praktiſchen Vernunft, durch welche allein die Willensbeſtimmung möglich wird. Der ſinnliche Antrieb beym Menſchen kann alſo nicht eigentlich einem Naturinſtinkte zugeſchrieben werden, ſondern er gehört nur einem ſinnlich vernünftigen Weſen, welches niemals ohne Vernunft willkührlich thätig iſt. Unſer Begehrungsvermögen iſt eine ſinnlich-afficirbare praktiſche Vernunft. Der Wille läſst ſich auch als ein Vermögen, nach der Vorſtellung von Geſetzen zu handeln, erklären.

Wenn das Geſetz des Triebes ſich auf eine ſinnliche Beſchränkung der Vernunft gründet, ſo entſteht ein unteres, geht jenes nur auf die reine Vernunft ſelbſt, ein oberes Begehrungsvermögen, welches alſo mit reiner praktiſcher Vernunft gleich bedeutend iſt.

§. 249.

Verſtand und Vernunft miſchen ſich in alles unſer Begehren; ſo bald daher ein Antrieb den Willen beſtimmt, ſo ſuchen wir gleich dasjenige auf, wovon dieſer Zweck eine Wirkung ſeyn kann, wir ſuchen Mittel zum Zwecke. Das Unterordnen der Mittel unter Zwecke gehört nur dem theoretiſchen mit dem Begehren beſchäftigten Verſtande und hängt nicht von den

Trieben ab. Ein Begehren heiſst daher unmittelbar, wenn der Trieb darin den Zweck beſtimmt, mittelbar, wenn der Zweck nur als Mittel begehrt wird. Heiſst der Zweck eines vermittelten Begehrens überhaupt eine Abſicht, ſo iſt Endabſicht der Zweck, der fur ſich ſelbſt im unmittelbaren Begehren gefordert wird. Was nur als Mittel begehrt wird, iſt nützlich

§. 250.

Der Satz, welcher die Kauſalität einer Vorſtellung zur Wirklichkeit ihres Gegenſtandes ausdrückt, oder in welchem eine Vorſtellung als Antrieb vorgeſtellt wird, heiſst eine praktiſche Regel. Findet der Antrieb nach Begriffen ſtatt, ſo heiſst die praktiſche Regel, in welcher etwas als mein Zweck angegeben wird, eine Maxime meines Willens.

Die hypothetiſche praktiſche Regel ſagt nur ein Mittel für mögliche Zwecke eines Antriebes aus; wirkliche Zwecke ſind nur in kategoriſchen praktiſchen Regeln enthalten. Was nur durch einzelne Beſchränkung der Vernunft vermittelſt des Sinnes entſtehn, iſt für die Vernunft überhaupt zufällig; Antriebe des untern Begehrungsvermögens werden daher nur in aſſertoriſchen, die des obern in apodiktiſchen praktiſchen Regeln ausgeſagt. Die apodiktiſche praktiſche Regel heiſst Geſetz, und wenn ihr Antrieb im Entſchluſse mit einem andern in Konflict kommt, ein Gebot, Imperativ.

§. 251.

Das Begehrungsvermögen beſteht durch die Triebe. Die Triebe des menſchlichen Begehrungsvermögens ſind entweder Triebe der Thierheit, oder Triebe der Menſchheit, oder Triebe der Perſönlichkeit.

Triebe der Thierheit gehören der praktiſchen Vernunft, wiefern ſie unter den ſinnlichen Einflüſſen der Empfindung ſteht; Triebe der Menſchheit gehören ihr, wiefern ſie überhaupt innerlich ſinnlich beſchränkt iſt; Triebe der Perſönlichkeit gehören der reinen Vernunft, ſie beſtimmen alſo das obere, die andern das untere Begehrungsvermögen.

§. 252.

Die thieriſchen Triebe der menſchlichen praktiſchen Vernunft gehen alle auf Beförderung der Lebensthätigkeit, ſo wie ſich dieſe unmittelbar im Lebensgefühle ankündigt.

Ihr Gegenſtand iſt Genuſs und das Angenehme, welches dieſen verſchafft. Das Ideal der Befriedigung dieſer Triebe iſt das Ideal eines genieſsenden Zuſtandes, Glückſeligkeit in engerer Bedeutung. Dieſe Triebe gehören alle entweder zum Triebe der Selbſterhaltung, oder zum Geſchlechtstriebe, oder zum Triebe der Geſelligkeit.

§. 253.

Der Trieb der Menſchheit macht mir nicht nur meinen Zuſtand in der Empfindung, ſondern mein ganzes ſinnlich bedingtes Daſeyn zum Zwecke. Er kann der Trieb der vergleichenden Selbſtliebe genannt werden. Das Ideal ſeiner Befriedigung iſt Vollkommenheit, ſein Streben geht auf Vollkommenheit in der Anlage und ſeine Befriedigung kündigt ſich durch Selbſtzufriedenheit an. Er treibt den Menſchen zur Bildung.

§. 254.

Dieſe beyden Triebe zuſammen machen den eigennützigen, oder den Trieb nach Glückſeligkeit in weiterer Bedeutung aus, im Gegenſatze des Triebes der Perſönlichkeit, welcher der uneigennützige heiſst. Denn erſtere gehen nur darauf, daſs ich mir ſelbſt Zweck werde, ſie beruhen auf Selbſtſucht, dagegen der letztere auf die Vernunft überhaupt geht. Neigung und Furcht beſtimmen die Antriebe des erſtern; reine Achtung, die, des letztern. Die Anforderungen der erſten werden nur durch ein ich will, oder ich begehre, die, des andern durch ich ſoll ausgeſprochen.

Erſtere geben nur aſſertoriſche, der letztere apodiktiſche praktiſche Regeln, Geſetze. Dem Triebe der Perſönlichkeit, welcher auch der Trieb der Sittlichkeit genannt wird, gehört die Pflicht, deren Geſetze in den Ideen von Tugend und Recht ausgeſprochen werden. Seine Anforderungen werden durch das Gewiſſen beſtimmt.

d) Theorie.

§. 255.

Vergleichen wir die unter b und c zuſammengeſtellten Erfahrungen, ſo ergiebt ſich, daſs dem Luſtgefühle mit Intereſſe und dem Begehren überhaupt gemeinſchaftlich ein urſprüngliches

Vermögen ſich zu intereſſiren im Gemüthe zu Grunde liegt. Wir erkennen nicht nur die Dinge, ſondern wir legen ihrem Daſeyn auch einem **Werth** bey. Mich intereſſirt etwas nicht deshalb, weil es mir gefällt, ſondern es gefällt mir, weil es mich intereſſirt. Mich intereſſirt etwas nicht, weil ich es begehre, ſondern ich begehre dasjenige, deſſen Daſeyn ich einen Werth beylege.

Die Grundlage des Praktiſchen in meinem Innern iſt alſo, daſs die Vernunft als praktiſche Vernunft beſtimmt iſt, als ein Vermögen, mich zu intereſſiren. Das Luſtgefühl mit Intereſſe iſt nichts anders als die Beurtheilung der Dinge nach ihrem Werthverhältniſse. Man könnte ſich ein Intereſſe (Genieſsen und Leiden) ohne alles Begehren in denſelben Subjekte denken, aber bey uns fällt das Intereſſe mit der Thatkraft in einem Innern zuſammen, die Vorſtellung wird durch das Intereſſe als Antrieb beſtimmt, ſie erhält Kauſalität in Rückſicht ihres Gegenſtandes. Dasjenige, deſſen Daſeyn ich einen Werth beylege, ſetze ich mir alſo zugleich auch zum Zwecke.

§. 256.

Die menſchliche praktiſche Vernunft giebt als Vermögen ſich zu intereſſiren **ihrem eigenen Daſeyn** den Werth

Wiefern das Bewuſstſeyn ihrer eigenen Thätigkeit durch den Sinn in der Empfindung beſchränkt iſt, entſteht ein Intereſſe für den einzelnen Zuſtand unſerer Lebensthätigkeit; der thieriſche Trieb und das Angenehme.

Wiefern ihre Thätigkeit überhaupt durch den Sinn beſchränkt iſt, entſteht ein Intereſſe an der eigenen Individualität überhaupt, Trieb der Menſchheit, das bedingungsweiſe Gute.

Wiefern ſie ſich als reine Vernunft intereſſirt, entſteht ein nothwendiges Intereſſe am Daſeyn der Vernunft ſchlechthin; Trieb der Perſönlichkeit, das an ſich Gute.

Dem Daſeyn der Vernunft geben wir einen abſoluten Werth; allem andern auſser uns nur einen Werth in Beziehung auf unſern Zuſtand. Das vernünftige iſt Perſon, alles andere ein brauchbares, Sache.

§. 257.

Das ganze Innere des Menſchen beſteht aus theoretiſchen und praktiſchen Vermögen der Vernunft, welche in beyder Hinſicht durch den Sinn beſchränkt wird.

§. 258.

Wenn eine Kraft unter der Bedingung einer Receptivität ſteht, wodurch ihre Thätigkeit modificirt wird, ſo iſt ſie um ſo ſchwächer, je leichter ſie den fremden Eindruck annimmt, und je leichter der Eindruck wieder vernichtet wird. Auf dieſem Verhältniſse gröſserer oder kleinerer Reizbarkeit beruht der Unterſchied von Stärke oder Schwäche eines innern Vermögens. Dieſer muſs von dem der Lebendigkeit deſſelben unterſchieden werden, denn dieſe beruht auf ihrer innern Energie (ihrer Erregbarkeit) ſelbſt.

§. 259.

So weit irgend in unſerm apodiktiſchen Vermögen die Art uns zu intereſſiren vom Sinne abhängt, ſo weit unterſcheiden ſich auch in dieſem Vermögen Gefühl und Willenskraft als zwey entgegenſtehende Momente. Das Gefühl empfängt leidend das Intereſſe vom Sinne, der Wille regiert thätig in Rückſicht deſſelben. Der Sinn beſtimmt das Vermögen mich zu intereſſiren in Rückſicht eines einzelnen Intereſſes, welches vom Gefühle aufgefaſst wird; dieſes Intereſſe wirkt alsdenn auf die Thatkraft des Willens, um dieſen zur Handlung zu beſtimmen. Durch die erſte Einwirkung des Intereſſe auf den Willen entſteht die

Emotion (§. 244.) welche, wenn ſie heftig iſt, Affect genannt wird. Die Einwirkung des Intereſſe zur Beſtimmung der Handlung iſt Begierde; die überlegte oder zur Gewohnheit gewordene Begierde iſt Neigung und Abneigung; Heftigkeit der Neigung macht ſie zur Leidenſchaft.

§. 260.

Auf dem angegebenen Unterſchiede des Gefühls und der Willenskraft und dem verſchiedenen Verhältniſſe von beyden beruhen die Unterſchiede der Temperamente nach ihren innern Beſtimmungen. Es kommt hier auf folgende Beſtimmungen an. Erſtlich ſind Temperamente von geſunder oder krankhafter Erregung, je nachdem die Energie des innern Lebens im Ganzen groſs oder klein iſt. Zweytens iſt das Gefühl in Rückſicht des Sinnes, die Thatkraft in Rückſicht des Intereſſe nach §. 258. als mehr oder weniger reizbar beſtimmt; wobey die Reizbarkeit des Gefühls lebendig, die Energie der Thatkraft ſtark macht. Drittens giebt es im Ganzen unſers praktiſchen Vermögens entweder ein Uebergewicht des Gefühls oder der Thatkraft. Leidende Temperamente des Gefühls, und thätige der Kraft, aſtheniſche und ſtheniſche Anlage. Daher entſtehen folgende zwey Temperamente des Gefühls und zwey der Thätigkeit, deren jedes entweder von geſunder oder krankhafter Erregung iſt.

1) Leichtſinn und Empfindſamkeit. 2) Tiefſinn und Melancholie. 3) Raſcher Muth (Höhe) und Empfindlichkeit. 4) Phlegma der Stärke (Kaltblütigkeit, das heroiſche Temperament) und der Schwäche.

1 und 2 ſind weiblicher; 3 und 4 männlicher.

§. 261.

Uebergewicht des Gefühls über die Kraft iſt überhaupt Sentimentalität; Uebergewicht der Kraft iſt Selbſtſtändigkeit, welche eigentlich zu jeder wahrhaft geſunden Erſcheinung des männlichen Lebens erfordert wird.

§. 262.

Zu dieſem praktiſchen in unſerm Innern kommt denn noch die theoretiſche Vernunft. Dieſe beſtimmt durch ihr Uebergewicht über den Sinn den Charakter, ſie macht, daſs ein Menſch Charakter bekommt, d. h. nach Grundſätzen handelt; Uebergewicht des Sinnes giebt hier Charakterloſigkeit.

Zweyter Abſchnitt.

Die Metaphyſik.

Erſtes Buch.

Grundlehre der geſammten Metaphyſik.

1) Von der transcendentalen Deduktion.

§. 263.

Die Grundlehre der Metaphyſik iſt das ſyſtematiſche Reſultat der geſammten Kritik der Vernunft, ſie iſt die Wiſſenſchaft der transcendentalen Deduktion aller Principien a priori in unſerer Erkenntniſs.

§. 264.

Jede Erkenntniſs a priori kommt uns in irgend einem allgemeinen Urtheile zum Bewuſstſeyn. Die vollſtändige Erkenntniſs durch Urtheile iſt die unter der ſyſtematiſchen Form der Wiſſenſchaft. In jeder Wiſſenſchaft iſt aber der Inhalt derſelben durch ihre Principien, d. h. durch die nicht weiter zu zergliedernden Begriffe und die unerweislichen Grundſätze derſelben gegeben und beſtimmt. Alle Erkenntniſs a priori beruht alſo auf unmittelbar wahren, unerweislichen Grundſätzen.

§. 265.

Nach dem logiſchen Satze des Grundes iſt aber jeder Satz nur eine mittelbare Erkenntniſs, welche in irgend einer unmittelbaren begründet ſeyn muſs, es muſs ſich daher auch für jeden Grundſatz noch ein Grund aufweiſen laſſen, auf dem ſeine Gültigkeit beruht, d. h. eine unmittelbare Erkenntniſs, welche in demſelben nur wiederholt wird. Dieſe unmittelbare Erkenntniſs wird nun entweder für ſich als Anſchauung wahrgenommen, oder ſie kommt uns nur erſt mittelbar durch den Grundſatz zum Bewuſstſeyn. Im erſten Falle iſt der Grundſatz durch die Anſchauung begründet, im andern Falle werden wir uns ſeines Grundes erſt mittelbar durch ihn ſelbſt bewuſst. Wodurch ſollen wir alſo ihn ſelbſt ſichern? Es bleibt hier nichts übrig, als den Urſprung derjenigen Erkenntniſs, die durch ihn ausgeſprochen wird, ſubjektiv in der Vernunft nachzuweiſen. Dieſe Begründung deſſelben heiſst die transcendentale Deduktion. Deduktion und Beweis ſind alſo bey der Begründung der Urtheile gerade entgegengeſetzt.

§. 266.

Alle Principien von Erkenntniſſen a priori fordern daher zu ihrer vollſtändigen Sicherſtellung eine transcendentale Deduktion. Sie ſind nemlich entweder mathematiſch und beruhen auf Anſchauungen, oder ſie ſind philoſophiſch und beruhen auf bloſsen Begriffen. Aber auch bey den mathematiſchen Principien muſs durch Deduktion nachgewieſen werden, wie hier aus der Anſchauung ein nothwendiger Satz flieſst, da doch in der bloſsen Anſchauung keine Nothwendigkeit liegt.

§. 267.

Die Grundlage aller transcendentalen Deduktion iſt das im vorhergehenden entwickelte Weſen der Vernunft. 1) Es kommt ihr urſprüngliche Einheit zu; 2) ihre Aeuſserungen ſtehen unter der Bedingung eines Sinnes; 3) ſie iſt praktiſch beſtimmt. Jedes Princip a priori iſt eine urſprüngliche materiale Beſtimmung der formalen Apperception und entſpringt alſo entweder aus den urſprünglichen Verhältniſſen der Vernunſt zum Sinne, oder aus ihrer urſprünglichen praktiſchen Beſtimmung.

2) Beſtimmung der Vernunft durch den Sinn oder die Theorie der Verbindung.

§. 268.

Die vollſtändige Erkenntniſs der Vernunſt entſteht uns nur durch die Wechſelbeſtimmung des Sinnes und Verſtandes, durch die Wechſelbeſtimmung alles materialen Bewuſstſeyns mit dem urſprünglichen formalen. Hieraus entſpringen die Principien a priori des bloſsen Verſtandes (§. 233.) Die Vernunſt als das Vermögen der Erkenntniſs a priori aus bloſsem Verſtande iſt die ſpekulative Vernunft.

Die durch den Sinn beſtimmte Erkenntniſs iſt Wahrnehmung, der nothwendige Zuſammenhang der Wahrnehmungen iſt Erfahrung. Die Erkenntniſſe der ſpekulativen Vernunſt a priori ſind alſo die Bedingungen der Möglichkeit und Nothwendigkeit der Erfahrung.

§. 269.

Das oberſte Geſetz der Sinnlichkeit iſt: daſs alle Anſchauungen gegebener Gegenſtände nur einzelne, zufällige Anſchauungen eines durchgängig Mannigfaltigen ſind, welche keine Bedingung der Vollendung in ſich enthalten. Die Beſtimmung der transcendentalen Apperception durch ſie iſt alſo unvollendbar.

§. 270.

Der oberſte Begriff der ſpekulativen Vernunft iſt der Begriff der objektiven Einheit: ihr oberſtes Geſetz iſt das Geſetz der durchgängigen nothwendigen objektiven Einheit alles gegebenen Mannigfaltigen.

Das oberſte Princip der ſpekulativen Vernunft iſt alſo durchgängige Mannigfaltigkeit alles gegebenen materialen Bewuſstſeyns, und durchgängige objektive und nothwendige Einheit dieſes Mannigfaltigen.

§. 271.

Die Beſchränkung unſerer Erkenntniſs durch den Sinn iſt erſtlich ihre Beſchränkung durch den Sinn überhaupt, wodurch Mannigfaltigkeit des materialen Bewuſstſeyns und nothwendige objektive Einheit des formalen unterſchieden werden; zweytens aber iſt ſie noch eine Beſchränkung des Wiederbewuſstſeyns unſerer Erkenntniſſe durch den innern Sinn, ſo daſs wir nur einige von unſern Erkenntniſſen als Anſchauungen unmittelbar wahrnehmen, anderer hingegen uns erſt mittelbar durch das Denken bewuſst werden.

§. 272.

Es ergeben ſich alſo in allem vier Momente, nach denen das vollſtändige Bewuſstſeyn unſerer Erkenntniſſe in innerer Erfahrung zu Stande kommt.

a) Momente der innern Wahrnehmung, oder der Anſchauung.

1) Die innerlich wahrgenommene materiale Erkenntniſs, empiriſche Anſchauung.

2) Beſtimmung dieſer materialen Erkenntniſs durch die urſprünglich formale Apperception

noch in der innern Wahrnehmung, **reine Anſchauung.**

b) Momente der innern Erfahrung, oder des **Denkens.**

3) Erhebung der innern Wahrnehmung zur innern Erfahrung durch die mittelbare Vorſtellungsart, oder materiale Beſtimmung der formalen Apperception; **analytiſche Einheit**, das **logiſche Denken.**

4) Mittelbare Vorſtellung der formalen Beſtimmung alles materialen Bewuſstſeyns; **ſynthetiſche Einheit**, das **transcendentale Denken.**

§. 273.

Die Principien der ſpekulativen Vernunft a priori ſind alſo entweder Principien aus reinen Anſchauungen, deren wiſſenſchaftliche Entwickelung **Mathematik** iſt, oder Principien a priori aus Begriffen, deren wiſſenſchaftliche Entwickelung **ſpekulative Philoſophie** iſt. Dieſe ſind wieder Principien der analytiſchen Einheit, **Logik**, oder der ſynthetiſchen Einheit, **Phyſik, Metaphyſik der Natur.**

Die reine Anſchauung.

§. 247.

Jede gegebene materiale Erkenntniſs iſt ein Theil der transcendentalen Apperception und fällt in die urſprüngliche formale Apperception. Aus dieſem Verhältniſse entſtehen in der Anſchauung reine Formen derſelben, eine anſchauliche nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit des gegebenen Mannigfaltigen, welche die mathematiſche heiſst.

§. 275.

Das Vermögen dieſer mathematiſchen Syntheſis iſt die produktive oder transcendentale Einbildungskraft. Dieſes Vermögen ſteht gerade auf der Gränze zwiſchen unmittelbarer innerer Wahrnehmung und mittelbarer innerer Erfahrung. Ihre Vorſtellungen ſind Anſchauungen, hängen aber zum Theil von der Reflexion ab. Sie iſt das obere Erkenntniſsvermögen, ſo wie wir uns ſeiner Aeuſserungen noch unmittelbar bewuſst werden. Es zeigt ſich in ihr der transcendentale Verſtand, wiefern ſie die Formen der Anſchauung in abſtracto als materiale Beſtimmungen der formalen Apperception vorſtellt und die transcendentale Urtheilskraft, wiefern ſie das Vermögen der figürlichen ſynthetiſchen Einheit iſt, indem hier das materiale Bewuſstſeyn gegen das formale als ſeine Bedingung beſtimmt wird.

§. 276.

Die mathematiſche Syntheſis heiſst Zuſammenſetzung, Kombination, dieſe iſt das einzige, was über das Mannigfaltige der empiriſchen Anſchauung zur Anſchauung hinzukommt. Nach den Geſetzen des innern Sinnes iſt ſie auch willkührlich beſtimmbar.

Das logiſche Denken.

§. 277.

Aus dem Verhältniſse, daſs wir nur mittelbar im Denken, durch materiale Beſtimmungen der formalen Apperception zum Bewuſstſeyn der transcendentalen Apperception kommen, entwickeln ſich alle Formen der analytiſchen Einheit oder der Reflexion, welche die Logik zeigt.

Die Grundlage dieſer ganzen Theorie iſt erſtlich, daſs wir nur durch die materiale Beſtimmung der formalen Apperception, das problematiſche (in Begriffen und allgemeinen Regeln) zum Bewuſstſeyn des apodiktiſchen gelangen und zweytens, daſs im Denken durch das Bewuſstſeyn des problematiſchen über das bloſse Setzen der Anſchauung noch das Gleichſetzen und Entgegenſetzen (poniren und negiren) der Vergleichung hinzukommen, indem jedes materiale Bewuſstſeyn problematiſch gedacht in die Einheit der urſprünglichen formalen Apperception ſelbſt fällt.

Durch das erſtere wird unſer Verſtand als ein analytiſcher Verſtand beſtimmt; durch das andere erweitert ſich die Sphäre des Denkens über die des Erkennens, indem die Negation jedes in der Erkenntniſs geſetzten gedacht werden kann, und jede Einzelnheit des Erkannten ſo gegen die Allheit der transcendentalen Apperception beſtimmt wird.

Das transcendentale Denken.

§. 278.

Durch die Erhebung der innern Wahrnehmung zur innern Erfahrung werde ich mir in Begriffen und Urtheilen der durchgängigen formalen Beſtimmung des materialen Bewuſstſeyns, d. h. der nothwendigen objektiven ſynthetiſchen Einheit des gegebenen Mannigfaltigen bewuſst. Hierdurch entſtehen drey Syſteme von Principien der ſynthetiſchen Einheit a priori.

§. 279.

Erſtlich alle gegebene materiale Erkenntniſs fällt in der einen formalen Apperception zuſammen, dadurch entſtehen Formen der objektiven ſynthetiſchen Einheit als konſtitutive Principien der Möglichkeit der Erfahrung, welche in engerer Beziehung dem Verſtande gehören.

§. 280.

Ferner alles irgend zu gebende materiale der Erkenntniſs ſteht unter der Bedingung der Einheit der transcendentalen Apperception, dadurch entſtehen andere Formen der objektiven ſynthetiſchen Einheit als regulative Principien der Einheit der Erfahrung, welche in engerer Beziehung der Vernunft gehören.

§. 281.

Die Einheit der urſprünglichen formalen Apperception liegt als formale Bedingung zu Grunde. die innere Erfahrung geht aber nur vom einzelnen materialen der Erkenntniſs als dem Bedingten aus, ſie wird daher die Formen der Einheit drittens nur nach **heuriſtiſchen Maximen** im Mannigfaltigen auffinden können, welche Maximen in engerer Beziehung der Urtheilskraft gehören.

3) Tranſcendentale Deduktion aller Principien der nothwendigen objektiven ſynthetiſchen Einheit.

A) Konſtitutive Principien der Möglichkeit der Erfahrung.

a) Die allgemeinſten Begriffe.

§. 282.

In jeder Erkenntniſs wird ein **Objekt** erkannt. Materiale einzelne Erkenntniſse fallen in der einen transcendentalen Apperception zuſammen. Die Beſtimmung des Objektes aus der Materie der einzelnen Erkenntniſs iſt **Gegenſtand**; aus dem Verhältniſse derſelben zur transcendentalen Apperception, **Exiſtenz** des Gegenſtandes. Der Gegenſtand mit Exiſtenz iſt **Etwas**, das objektive in der Vorſtellung der Trennung von dieſen beyden Beſtimmungen, **Nichts**.

§. 283.

Die Beſtimmung des Objekts aus der Materie der in der transcendentalen Apperception zuſammenfallenden ſinnlichen Erkenntniſs iſt Mannigfaltigkeit; aus der ſie vereinigenden formalen Apperception objektive ſynthetiſche Einheit.

b) Die Formen der anſchaulichen objektiven ſynthetiſchen Einheit.

§. 284.

Alle Anſchauungen als Gegenſtände verſchiedener innerer Wahrnehmungen fallen in derſelben formalen Apperception zuſammen, daraus ergiebt ſich eine anſchauliche objektive ſynthetiſche Einheit aller Exiſtenz des gegebenen Mannigfaltigen überhaupt, die Zeit.

§. 285.

Die materiale Beſtimmung der formalen Apperception durch das Mannigfaltige in der Anſchauung als Gegenſtand derſelben momentanen innern Wahrnehmung giebt eine anſchauliche objektive ſynthetiſche Einheit des mannigfaltigen Gegebenen, den Raum.

§. 286.

Die Zeit iſt reine Form aller Anſchauung, der Raum nur der äuſsern; denn die innere Anſchauung als Gegenſtand einer momentanen innern Wahrnehmung enthält kein Mannigfaltiges. Die Form des mannigfaltigen Gegebenen der innern Anſchauung iſt die Einheit des Ich im Selbſtbewuſstſeyn, welche aber nicht anſchaulich iſt.

c) Begriffe der Formen der intellektuellen, konſtitutiven ſynthetiſchen Einheit.

α) Die Kategorien.

§. 287.

Wenn wir unterſuchen wollen, welche Beſtimmungen des Gegenſtandes durch dieſes oder jenes Verhältniſs a priori entſpringen, ſo müſſen wir zugleich nothwendig den Begriff dieſer Beſtimmungen in abſtracto darſtellen. Wir erhalten alſo hier eine ſyſtematiſche Tafel aller Begriffe der Formen von konſtitutiver ſynthetiſcher Einheit, welche in ſo fern als *intellektuelle ſynthetiſche Einheit* beſtimmt iſt. Hierin zeigt ſich zugleich das Syſtem der oberſten Begriffe aus reinem Verſtande, welche daher *reine Stammbegriffe* des Verſtandes oder *Kategorien* genannt werden.

§. 288.

Die logiſche Form des Urtheils drückt die Handlung aus, wodurch wir zur Vorſtellung einer Kategorie gelangen; die Tafel der letztern muſs mit der erſtern ganz analog ausfallen, und die Kategorie läſst ſich erklären, als der Begriff einer Form der konſtitutiven ſynthetiſchen Einheit, oder als der Begriff von einem Gegenſtande a priori, wiefern das Urtheil über denſelben nach irgend einer der logiſchen Formen zu urtheilen beſtimmt gedacht wird.

§. 289.

Da wir hier das Syſtem der Kategorien aus ſeinem Urſprunge ableiten, ſo geben wir damit zugleich der Metaphyſik der Natur die Regel, wie ſie abſtrahiren muſs; die Tafel der Kategorien iſt ein Organon des Syſtems ihrer Begriffe. Zugleich iſt ſie aber auch eine Topik des ganzen reinen

Verſtandes, wornach ſich alle Erkenntniſſe müſſen eintheilen und ordnen laſſen, ſo weit ſie von ihm abhängen.

§. 290.

Kategorien heiſsen nur die Stammbegriffe des reinen Verſtandes; die ſich von ihnen ableiten laſſen, ſind Prädikabilien.

Die vier Momente des reinen Verſtandes.

§. 291.

Der Begriff der objektiven ſynthetiſchen Einheit des gegebenen Mannigfaltigen iſt Quantität. Der Begriff der Beſtimmung eines gegebenen Gegenſtandes in der Einheit mannigfaltiger Gegenſtände iſt Qualität.

Der Begriff der objektiven ſynthetiſchen Einheit der Exiſtenz mannigfaltiger Gegenſtände iſt Relation. Der Begriff der Beſtimmung der Exiſtenz eines gegebenen Gegenſtandes in der Einheit mannigfaltiger Gegenſtände iſt Modalität.

Dieſe vier Begriffe ſind die **Momente des reinen Verſtandes.**

§. 292.

Quantität und Qualität ſind die Momente des Gegenſtandes, der Anſchauung. Relation und Modalität die Momente der Exiſtenz, des Denkens. Quantität und Relation ſind die Momente der Einheit; Qualität und Modalität die Momente der Mannigfaltigkeit. Quantität iſt das Moment der reinen Anſchauung. Qualität der empiriſchen Anſchauung, Relation der Erfahrung, Modalität des empiriſchen Denkens.

§. 293.

Die oberſten Beſtimmungen der objektiven ſynthetiſchen Einheit ſind Stetigkeit, durchgängige Einheit des durchgängig mannigfaltigen und Nothwendigkeit, aus dem Verhältniſse alles materialen Bewuſstſeyns zur reinen transcendentalen Apperception. Stetigkeit gehört der Anſchauung, Nothwendigkeit nur dem Begriffe. Der ſtetigen Verbindung ſteht entgegen das Diskrete, welches nur durch Trennung in Begriffen entſteht, indem in einem verbundenen Ganzen Theile unterſchieden werden.

Die objektive ſynthetiſche Einheit iſt entweder Quantität oder Relation. Die Vorſtellung der Quantität iſt die mathematiſche Syntheſis, Zuſammenſetzung; die der Relation dynamiſche Syntheſis, Verknüpfung. Da die Zuſammenſetzung auf die Anſchauung geht, ſo iſt in ihr nur die Form der Einheit nothwendig, das Zuſammentreffen des Mannigfaltigen hingegen zufällig. Die Verknüpfung geht auf die vollſtändige Vorſtellung der transcendentalen Apperception und iſt alſo durchaus nothwendig.

Der Inbegriff aller Gegenſtände der transcendentalen Apperception iſt die Welt. Der Inbegriff aller Gegenſtände der materialen Erkenntniſs iſt die Sinnenwelt. Durch die Unvollendbarkeit der mathematiſchen Syntheſis iſt die Sinnenwelt als unendlich (indefinitum) beſtimmt; durch die Nothwendigkeit der dynamiſchen Syntheſis iſt ſie als Natur beſtimmt. Natur iſt die nothwendige Beſtimmung eines Gegenſtandes aus dem Verhältniſse des materialen Bewuſstſeyns, in dem er gegeben wird, zur transcendentalen Apperception.

Quantität und Relation entſpringen entweder aus dem Zuſammenfallen mehrern materialen Bewuſstſeyns in der formalen Apperception, oder aus den Verhältniſſen des einzelnen materialen Bewuſsſeyns zu derſelben. Das erſte Verhältniſs giebt für die Quantität die extenſive Gröſse als objektive ſynthetiſche Einheit des auſsereinander befindlichen, deren Vorſtellung Aggregation iſt; das andere giebt eine Gröſse der Qualität, intenſive Gröſse, deren Vorſtellung Koalition iſt. Für Relation giebt das erſte Verhältniſs Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge untereinander, phyſiſche Verknüpfung, das andere eine modaliſche Relation die metaphyſiſche Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge a priori.

Die Tafel der Kategorien.

§. 294.

In den mathematiſchen Momenten der Quantität und Qualität wird die objektive ſynthetiſche Einheit in der Anſchauung gegeben; in den dynamiſchen entſpringt ſie in Begriffen. Für dieſe giebt es alſo hier das Verhältniſs eines materialen Bewuſstſeyns zum formalen und eines materialen Bewuſstſeyns zum andern im formalen.

In allen Momenten muſs die Nothwendigkeit mittelbar vorgeſtellt werden; in den Momenten der Einheit durch die Vorſtellung des einen durch das eine, d. h. durch Gleichſetzen, in den Momenten der Mannigfaltigkeit durch die Vorſtellung des einen durch das andere d. h. durch Entgegenſetzen.

§. 293.

Dies alles zuſammengenommen giebt folgende Tafel von Begriffen.

Ich erkenne ein Objekt.

Gegenſtand. *Exiſtenz.*
Quantität *Qualität;* *Relation* *Modalität.*
(Anſchauung.) (Denken.)
(Form.) Erfüllung (der Form.) *Subſiſtenz* { *Accidenz* *Wirklichkeit* *Veränderung* *Moglichkeit*
Einheit *das Reale* *Nothwendigkeit.*
(Mittelbare Vorſtellung.)

(Gleichſetzen)	(Entgegenſetzen)	(Gleichſetzen)	(Entgegenſetzen.)
Einheit	*Realität*	*Subſtantialität und Inhärenz*	*Möglichkeit und Unmöglichkeit*
Vielheit	*Negation*	*Kauſalität und Depedenz*	*Daſeyn und Nichtſeyn*
Allheit	*Limitation*	*Gemeinſchaft*	*Nothwendigkeit und Zufälligkeit.*

β). Die transcendentalen Schemata.

§. 296.

Der oberſte Begriff des reinen Verſtandes iſt der einer nothwendigen objektiven Einheit, beſtimmen wir dieſen nach ſeinen Verhältniſſen zum Mannigfaltigen des Sinnes überhaupt, ſo ergeben ſich die Kategorien. Aber für unſere Erkenntniſs iſt nicht nur die Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Erkenntniſs im Allgemeinen, ſondern noch beſonders die Zeit als Form aller Anſchauung, der Raum für die äuſsere, die Form des Selbſtbewuſst-ſeyns für die innere Anſchauung a priori beſtimmt. Die Kategorien laſſen ſich alſo nur unter dieſen ſinnlichen Bedingungen auf unſere Erkenntniſs anwenden.

Hieraus ergiebt ſich eine Metaphyſik der Natur überhaupt, welche die Beſtimmungen der Gegenſtände durch das Verhältniſs der Kategorie zur reinen Zeitbeſtimmung enthält; eine Metaphyſik der äuſsern Natur, welche dieſe Geſetze auf den Raum einſchränckt; und eine Metaphyſik der innern Natur, welche dieſelben Geſetze auf die Form des Selbſtbewuſstſeyns einſchränkt.

§. 297.

Der Begriff einer Zeitbeſtimmung a priori als Bedingung der Anwendbarkeit einer Kategorie iſt ein transcendentales Schema. Dieſe Schemata ſind folgende:

Quantität, Qualität, Relation und Modalität ſind durch Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung und Zeitinbegriff beſtimmt.

Das Schema der Quantität iſt Zahl, das der Qualität Grad; die der Relation ſind Beharrlichkeit, (Anfang und Ende) Zeitfolge, Zugleichſeyn, die der Modalität Seyn zu irgend einer, einer beſtimmten oder zu aller Zeit.

d) Die Grundſätze aus den Formen der intellektuellen, konſtitutiven, objektiven ſynthetiſchen Einheit.

α) Grundſätze der Metaphyſik der Natur überhaupt.

§. 298.

Dieſe entſtehen aus der ſynthetiſchen Vereinigung der Kategorien mit den Begriffen ihrer allgemeinen reinſinnlichen Beſchränkung in ſynthetiſchen Urtheilen a priori, verbunden mit der Ausſage der Gültigkeit der Kategorien nebſt ihrer Beſchränkung für unſre Erfahrung. So entſteht folgendes Syſtem derſelben.

Das Grundgeſetz iſt das Geſetz der Naturnothwendigkeit: Alle Gegenſtände unſrer Erkenntniſs gehören in eine Natur zuſammen; oder die Sinnenwelt iſt eine Welt unter Naturgeſetzen; oder, wenn der Gegenſtand einer materialen Erkenntniſs Erſcheinung heiſst: die Welt der Erſcheinungen ſteht durchgängig unter Naturgeſetzen.

a) Die mathematiſchen Grundſätze.

Princip: Das Geſetz der Stetigkeit: jede Erſcheinung iſt eine ſtetige Gröſse.

1) Axiomen der Anſchauung.

Princip: Jede Erſcheinung iſt eine ausgedehnte Gröſse.

2) Anticipationen der Wahrnehmung.

Princip: In allen Erſcheinungen hat das Reale eine intenſive Gröſse.

b) Die dynamiſchen Grundſätze.

Princip: Die Exiſtenz der Erſcheinungen iſt in durchgängiger nothwendiger Verknüpfung.

3) Analogien der Erfahrung.

Erſte Analogie: Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz: Allen Wechſel der Erſcheinungen liegt Subſtanz zu Grunde, welche ſchlechthin beharrlich iſt.

Zweyte Analogie: Geſetz der Kauſalität; Aller Wechſel der Erſcheinungen geſchieht nach dem Geſetze der Verknüpfung von Urſach und Wirkung.

Dritte Analogie: Geſetz der Wechſelwirkung. Alle Erſcheinungen, inſofern ſie zugleich ſind, ſind in Wechſelwirkung.

4) Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt.

Erſtes Poſtulat: Die Exiſtenz irgend einer Erſcheinung muſs in Beziehung auf die Beſtimmung derſelben in irgend einer Zeit d. h. als möglich gegeben ſeyn.

Zweytes Poſtulat: Die Exiſtenz einer gegebenen Erſcheinung iſt als Daſeyn in einer beſtimmten Zeit, d. h. als wirklich beſtimmt.

Drittes Poſtulat: Das Daſeyn jeder Erſcheinung iſt in Beziehung auf eine Beſtimmung deſſelben mit Nothwendigkeit gegen die Zeit überhaupt gegeben.

β) Philoſophie der Mathematik.

§. 299.

Mathematik oder die Wiſſenſchaft aus reiner Anſchauung hat die Axiomen der Anſchauung zu Grundſätzen, durch die metaphyſiſchen Principien der ſtetigen, ausgedehnten und intenſiven Gröſse wird nur die Anwendung ihrer Sätze auf die Erfahrung geſichert. Für ihre eigene Evidenz bedarf die Mathematik keiner Deduktion und ihr iſt jedes Princip gut, wenn es nur unmittelbar evident iſt, denn ſie beruft ſich nur auf die Anſchauung. Da wir aber hier den Urſprung der Formen der Anſchauung gefunden haben, ſo iſt uns in philoſophiſcher Rückſicht hier auch ein Organon der Mathematik möglich.

§. 300.

Das Objekt aller reinen Anſchauung iſt die quantitative ſynthetiſche Einheit, das verbundene mannigfaltige Gleichartige; dies nenne ich eine Reihe. Da nun die Verbindung hier immer ſtetig iſt, ſo iſt das Objekt aller Mathematik die ſtetige Reihe.

§. 301.

Soll eine ſtetige Reihe nach Begriffen erkannt werden, ſo müſſen wir ſie nach diskreten Theilen vorſtellen. Das Mannigfaltige in derſelben iſt aber gleichartig und unterſcheidet ſich nur im Verhältniſse gegen einander. Dieſes Verhältniſs getrennter Theile in der Einheit der Reihe giebt die gegenſeitige Begränzung. So ergeben ſich die oberſten Formen der mathematiſchen Grundſätze. Erſtlich ein oberſtes Poſtulat als Forderung an die produktive Einbil-

dungskraft: In einer gegebenen ſtetigen Reihe Theile willkührlich zu begränzen. Zweytens die oberſten Formen der *Axiome*: **In einer ſtetigen Reihe iſt zwiſchen beſtimmten Gränzen jederzeit ein Theil der Reihe möglich, und zwiſchen beſtimmten Gränzen iſt in derſelben nur Ein Theil der Reihe möglich.**

§. 302.

Der urſprünglich ſtetigen Reihen ſind in unſrer Erkenntniſs drey. Erſtlich die *Reihe der Gröſse*, oder des gröſsern und kleinern, ſo wie ſie durch das reine Schema der Gröſse die *Zahl mittelbar* vorgeſtellt wird. Zweytens die Reihe der anſchaulichen Form der *Zeit*. Drittens die Reihe der anſchaulichen Form des *Raumes*; dieſe enthält aber nach ihren drey Dimenſionen dreyerley Reihen inſich: die *Linie*, als ſtetige Reihe von Punkten, die *Fläche*, als ſtetige Reihe von Linien und die räumliche Ausdehnung ſelbſt, welche eine ſtetige Reihe von Flächen genannt werden kann, Jede dieſer Reihen macht den Gegenſtand eines eigenen Theiles der reinen Mathematik, dieſe beſteht daher aus *Arithme-*

tik, reiner Chronometrie und Geometrie.

§. 303.

Der Hauptunterſchied dieſer Reihen und der Wiſſenſchaften von denſelben beſteht in der Art, wie das Stetige in jeder als diskret beſtimmt werden kann.

Die reinen Formen von Raum und Zeit ſind ſelbſt in der Anſchauung gegeben und, enthalten daher im Punkte und im Augenblicke der Gegenwart ein einfaches, durch deſſen Bewegung oder Abfluſs der Raum und die Zeit ſelbſt als ſtetige Gröſsen zwiſchen beſtimmten Gränzen für die produktive Einbildungskraft beſchrieben werden. Die willkührliche Konſtruktion einer beſtimmten Geſtalt und Dauer wird daher hier das Poſtulat, wodurch wir zur Wiſſenſchaft gelangen, indem ſo das Stetige in diskreten Theilen vorgeſtellt wird.

Die Reihe des gröſsern und kleinern iſt dagegen ſchematiſch und bezieht ſich näher auf den Begriff der Kategorie, die Erzeugung der Gröſse geſchieht hier nicht im Bilde, ſondern nur nach den Begriffen des Hinzuſetzens von einem zu einem, oder des Theilens von einem gemäſs der Zahlform, worauf ſich auch ihre Grundſätze beziehen.

Die diskrete Reihe der Wiſſenſchaft in der Zahlform und die ſtetige der Gröſse ſelbſt ſind hier getrennt, es giebt in dieſem ſtetigen kein einfaches. Wenn wir daher die ſtetige Kombination mehrerer Reihen wiſſenſchaftlich behandeln wollen, ſo iſt dies nur durch die Fiktion der Zuſammenſetzung des Stetigen aus vollendet getrennten diskreten Theilen d. h. durch die Fiktion unendlich kleinerer Theile oder das Differenzial möglich.

γ) Beſondere Grundſätze der Metaphyſik der äuſsern und innern Natur.

§. 304.

Die beſondere Beſchränkung der Gegenſtände der Metaphyſik der äuſsern Natur macht der Raum, als eine reine anſchauliche Form, wodurch eine beſondere materiale Beſtimmung der formalen Apperception zur Zeit und den Kategorien hinzukommt.

Die beſondere Beſchränkung der innern Natur a priori iſt hingegen das reine Selbſtbewuſstſeyn, welches keine durchgängige materiale Beſtimmung der formalen Apperception, ſondern nur als empiriſches Gefühl eine Form der Verbindung der gegebenen empiriſchen innern Anſchauungen wird. Das reine Selbſtbewuſstſeyn, Ich bin, enthält Mein Daſeyn ohne alle Zeitbeſtimmung, welche erſt vermittelſt der einzelnen Anſchauung hinzukommen kann. Der Gegenſtand dieſer Anſchauung wird aber dadurch als meine innere Thätigkeit und Ich als das identiſche einzelne Subjekt derſelben beſtimmt.

§. 305.

In der äuſsern Anſchauung iſt nicht nur die Exiſtenz der Dinge in der Zeit, ſondern auch das mannigfaltige gegebene im Raume mit Nothwendigkeit gegen die urſprüngliche formale Apperception beſtimmt: es muſs alſo für dieſelbe eine vollendete apodiktiſche Beſtimmung der Erkenntniſs und eine vollendete mathematiſche Syntheſis der Erſcheinungen geben. Es bleibt in der äuſsern Erfahrung bey der vollſtändigen Erkenntniſs ihrer Gegenſtände nichts empiriſches übrig, als die Zufälligkeit aller mathematiſchen Syntheſis (§. 293.) In der äuſsern Natur, d. h. in der materiellen Welt müſſen ſich alle qualitativen Verhältniſſe auf quantitative Verſchiedenheiten der Erfüllung des Raumes und der Zeit zurückführen laſſen. Hingegen die innere Erfahrung läſst ſich zu keiner vollſtändigen Erkenntniſs nach apodiktiſchen Verhältniſſen ſteigern, es giebt in ihr nur eine unvollſtändige mathematiſche Syntheſis. Zwar iſt die Exiſtenz auch innerlich durch die reine Form der Zeit gegen die formale Apperception überhaupt beſtimmt; das Gegebene reale ſelbſt kommt aber nur in der zufälligen Wahrnehmung vor ohne eine reine anſchauliche Form deſſelben. Die qualitativen Verhältniſſe der innern Erſcheinungen laſſen ſich alſo nicht auf quantitative zurückführen und ſo mit Nothwendigkeit beſtimmen.

Jede äuſsere empiriſche Qualität iſt alſo erklärlich und auflöslich, die innern Qualitäten ſind unauflöslich.

§. 306.

Das Reale, welches den Raum erfüllt, iſt Materie. Die Exiſtenz der Materie iſt alſo gegen die formale Apperception ſchlechthin beſtimmt, die Materie exiſtirt als beharrliche Subſtanz. Da der materiellen Subſtanz keine empiriſchen Qualitäten zukommen, ſo iſt alle Veränderung im Raume eine Veränderung der äuſsern Verhältniſſe einer materiellen Subſtanz gegen die andere. Relation im Raume iſt Lage, Veränderung der Lage iſt Bewegung. Jede äuſsere Veränderung iſt alſo Bewegung und jede Bewegung iſt relativ.

§. 307.

Das Reale der innern Erfahrung bin Ich, oder das Gemüth, welches durch ſeine Thätigkeit die Zeit erfüllt. Ich bin zwar als Subſtrat aller meiner Thätigkeit aber nicht als beharrliche Subſtanz beſtimmt, weil es keine reine Form giebt, durch welche das innere Mannigfaltige gegen die transcendentale Apperception beſtimmt wurde. Innerlich wird die Qualität meiner Thätigkeit zwar unmittelbar für ſich erkannt; ich erkenne mich ſelbſt aber nur relativ gegen dieſe Thätigkeit als Subjekt derſelben.

§. 308.

Es giebt alſo eine eigenthümliche nicht zu vernichtende Trennung zwiſchen der äuſsern und innern Erfahrung, indem beyde wohl gemeinſchaftlich unter allgemeinen Geſetzen ſtehen, aber nicht ganz vereinigt werden können. Innere und äuſsere Qualitäten, die Realität der Materie und die innerliche des Gemüthes ſind durchaus ungleichartig und können nicht auf einander zurückgeführt werden. Die innerliche Mannigfaltigkeit des Zugleichſeyns iſt nur zufällig, empiriſch beſtimmt, äuſserlich aber giebt es für das nebeneinander befindliche eine reine Form der Anſchauung a priori.

Es giebt alſo für uns eine zweyfache ganz verſchiedene Art, wie uns das Daſeyn der Dinge erſcheint. Die eine entlehnt ihre Farben von der äuſsern Erfahrung und zeigt uns die materielle Welt; die andere entlehnt ihre Farben von der innern Erfahrung und zeigt uns die geiſtige Welt.

In beyden erſcheint die gleiche Realität nur nach andern Verhältniſſen, denn ſie ſtehen in derſelben transcendentalen Apperception unter gleichen allgemeinen Naturgeſetzen.

Allein die äuſsere Erfahrung macht durch ihre vollendete mathematiſche Syntheſis ein geſchloſſenes Ganzes, welches für ſich keiner Beziehung auf das Innere bedarf, ſondern durch ſich ſelbſt erklärlich ſeyn muſs. Dagegen erhält die innere Erfahrung ihre unvollſtändige mathematiſche Syntheſis nur durch Beziehung auf das äuſsere (Zeitbeſtimmung iſt in den innern Veränderungen nur durch ein beharrliches in der äuſsern Anſchauung möglich;) und die geiſtige Welt iſt uns nur ein Korrelat der materiellen, indem wir ſie nach Analogie mit der Art vorſtellen, wie ich mich ſelbſt als im Raume gegenwärtig finde (nemlich nicht als eine beſtimmte materielle Subſtanz, ſondern als das Korrelat einer andauernden Form wechſelnder Subſtanzen.)

Die Principien der Erkenntniſs des Aeuſsern und Innern, des Materiellen und Geiſtigen, ſind in nothwendiger Trennung. Die Amphibolie derſelben heiſst Myſticismus, oder welches ähnliche Wort man brauchen will, welcher die krankhafteſte Erſcheinung des Dogmatismus iſt.

B) Regulative Principien der Einheit der Erfahrung.

§. 309.

Das Verhältniſs, aus welchem die regulativen Principien der Einheit der Erfahrung de-

ducirt werden, iſt, daſs das Ganze aller möglichen Erfahrung unter der Bedingung der urſprünglichen Einheit der transcendentalen Apperception ſteht. Hieraus entſpringen Formen einer objektiven ſynthetiſchen Einheit, deren Anwendung die gegebene materiale Erkenntniſs überſchreitet und auf das Ganze aller möglichen Erfahrung geht; ſie ſind alſo erſtlich intellektuell, indem ſie nur durch willkührliche Reflexion zum Bewuſstſeyn kommen können, zweytens ſind ſie nur regulativ, indem ſie nicht auf den beſtimmten Fall der gegebenen Anſchauung, ſondern nur auf das Ganze aller Gegenſtände der Anſchauung überhaupt angewendet werden können.

§. 310.

Eine Erkenntniſs heiſst immament, wenn ſie auf Gegenſtände der Erfahrung geht, transcendent, wenn ſie Gegenſtände betrifft, die in gar keiner Erfahrung vorkommen. Wir beſitzen nur immanente Erkenntniſſe, denn wir haben keine andere als die ſinnliche Anſchauung der Wahrnehmung. Auch die Formen der regulativen ſynthetiſchen Einheit beziehen ſich daher nur auf die Gegenſtände der Erfahrung.

§. 311.

Nur im Denken können wir die Gränzen des Gegebenen der Anſchauung überſchreiten, im Momente der Quantität durch willkührliche Kombination, im Momente der Qualität durch Negation.

Ein Begriff, deſſen Gegenſtand nicht in einer gegebenen Anſchauung vorkommt, iſt eine Idee; und der einzelne Gegenſtand einer Idee ein Ideal. Ideen durch Kombination ſind äſthetiſche Ideen, durch Negation logiſche oder intellektuelle Ideen, Vernunftbegriffe, dagegen die äſthetiſchen Ideen Anſchauungen ſind, denen kein Begriff gleich kommen kann.

§. 312.

Die Formen der regulativen ſynthetiſchen Einheit können uns nur durch Ideen zum Bewuſstſeyn kommen, welche deshalb transcendentale Ideen oder reine Vernunftbegriffe genannt werden. Dieſe ſind aber ſelbſt nur durch Negation beſtimmbar. Die konſtitutive ſynthetiſche Einheit geht immer nur auf das gegebene Mannigfaltige, die regulative ſoll auf die Einheit des Ganzen gehen. Die Ideen dieſer regulativen Einheit werden alſo entſtehen, wenn wir in den Formen der konſtitutiven die Schranken des Gegebenen negirt denken. Der oberſte reine Vernunftbegriff iſt alſo die Idee der *Negation der Schranken* überhaupt, die Idee des *Abſoluten, Unbedingten*.

§. 313.

Aus den Formen der konſtitutiven ſynthetiſchen Einheit entſpringen überhaupt die Geſetze der Naturnothwendigkeit. Die allgemeinſte Beſchränkung der Erkenntniſs in Rückſicht dieſer Formen beſteht nun in der Zufälligkeit des gegebenen Mannigfaltigen und dadurch in der Unvollendbarkeit der mathematiſchen Syntheſis der Erfahrung. Es kommt alſo durch das Zuſammenfallen der Anſchauungen in der formalen Apperception niemals eine vollendet nothwendige Beſtimmung des Ganzen zu Stande. Daher iſt alle Naturnothwendigkeit in Rückſicht der transcendentalen Apperception nur eine *bedingte* Nothwendigkeit, der wir die Idee einer *abſoluten Nothwendigkeit* als regulative Idee entgegenſetzen. In der abſoluten Nothwendigkeit iſt alſo die Idee der *Aufhebung der Naturnothwendigkeit*, welche *Freyheit* genannt wird, ein möglicher Gedanke. Das Seyn der Dinge in

Rückſicht der abſoluten Nothwendigkeit heiſst das **Seyn an ſich**; das Seyn der Dinge der Natur im Gegenſatz gegen daſſelbe, **Seyn in der Erſcheinung**. Aller empiriſchen Realität der Erſcheinung liegt alſo eine transcendentale Realität der Dinge an ſich zu Grunde, deren wir uns aber nur durch Negation der Schranken in unſrer Vorſtellung der Erſcheinungen bewuſst werden.

Durch Principien a priori aus bloſser Vernunft wird in Rückſicht der abſoluten Nothwendigkeit erkannt; durch dieſe (die praktiſchen Geſetze) wird alſo die Idee der Beziehung der Erſcheinung auf das Seyn an ſich, die Idee der Freyheit realiſirt.

Die oberſten Geſetze der regulativen Ideen ſind alſo:

1) **Die Sinnenwelt unter Naturgeſetzen iſt Erſcheinung.**

2) **Der Erſcheinung liegt ein Seyn der Dinge an ſich zu Grunde.**

3) **Die Sinnenwelt iſt die Erſcheinung der Welt der Dinge an ſich.**

§. 314.

Die einzelnen transcendentalen Ideen ſind unbedingt gedachte Formen der Kategorien. Die unbedingt gedachte Quantität giebt die Idee einer unendlichen Gröſse (quantum infinitum) als Gegenſtand der vollendeten mathematiſchen Syntheſis. Unbedingte Allheit iſt **Totalität**, eine Allheit, die nicht wieder als Einheit in der Vielheit gedacht werden kann.

Unbedingte Qualität iſt die Idee des **Abſoluten**, d. h. Negation der Limitation ſelbſt, wodurch die Idee einer **abſoluten Realität** entſteht.

§. 315.

Da die mathematiſche Syntheſis der Qantität ihrem Begriffe nach unvollendbar iſt, ſo erhalten wir in der Idee einer unendlichen Gröſse nur einen widerſprechenden Begriff, der ſich ſelbſt aufhebt; hingegen die dynamiſche Syntheſis geht auf eine nothwendige Verknüpfung in der transcendentalen Apperception ſelbſt. Die unbedingte Modalität wird daher in der Idee des **Seyns an ſich**, unbedingte Relation in der Idee des **Verhältniſſes der Erſcheinung zum Seyn an ſich** vorgeſtellt.

§. 316.

Im Momente der Relation wird erſtlich in dem abſoluten Gegenſtande des Selbſtbewuſstſeyns die abſolute Subſtanz nach der Idee der Seele; zweytens in dem abſoluten Gegenſtande alles materialen Bewuſstſeyns die abſolute Urſach nach der Idee der Welt; drittens in dem abſoluten Gegenſtande der transcendentalen Apperception die höchſte ſynthetiſche Einheit in der Exiſtenz der Dinge nach der Idee der Gottheit gedacht.

§. 317.

Im Momente der Modalität wird die Idee des Seyns an ſich durch den Gegenſatz gegen alles Daſeyn in Raum und Zeit, als ein Seyn auſser Raum und Zeit, als Ewigkeit (nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Religionslehre) beſtimmt.

Syſtem der pſychologiſchen Ideen.

§. 318.

Pſychologiſche Ideen ſind diejenigen, die zur Vorſtellung der Idee der Seele gehören.

Das Seyn an ſich können wir einzig durch Negation der Schranken im Seyn der Erſcheinung denken. Wird nun durch Geſetze aus bloſser Vernunft ein beſtimmtes Verhältniſs der Erſcheinung zum Seyn an ſich gegeben, ſo muſs ſich hierinn auch die Idee einer abſoluten Subſtanz zeigen, indem wir einer empiriſchen Realität der Erſcheinung transcendentale Realität zu Grunde legen. Da die vollendete mathematiſche Syntheſis der äuſsern Erfahrung der Idee aber widerſpricht, ſo kann nur in dem Gegenſtande des Selbſtbewuſstſeyns das Material zu dieſer Idee liegen. Wenn wir dieſen als abſolut beſtimmen, ſo bleibt uns eben deshalb noch etwas zu denken übrig, weil die innern Qualitäten durch keine mathemathiſche Syntheſis vernichtet werden. So entſtehen folgende pſychologiſche Ideen, durch die Beziehung meines Daſeyns auf das ewige Seyn. Die Seele iſt beſtimmt der Relation nach als immaterielle Subſtanz, welche der Qualität nach ſelbſtſtändig, der Quantität nach individuell iſt. Die ſelbſtſtändige Individualität iſt Perſönlichkeit; die immaterielle perſönliche Subſtanz die Idee des Geiſtes. Die vollendete Vorſtellung der innern Qualität iſt Vernunft und Wille; der vernünftig wollende Geiſt iſt Intelligenz. Die Idee der Seele als einfache, ſelbſtſtändige Intelligenz wird alſo als transcendentales Subſtrat der Erſcheinung des Gemüthes gedacht, und ſo ihr Seyn als ewig beſtimmt.

Syſtem der kosmologiſchen Ideen.

§. 319.

Kosmologiſche Ideen ſind diejenigen, die zur Vorſtellung der Idee der Welt gehören.

Die Idee der Welt iſt die Vorſtellung des Inbegriffs aller Gegenſtände der materialen Erkenntniſs. Denken wir uns nun hierin den Gegenſtand eines Ganzen aller möglichen Erfahrung und wollen wir dann dieſes Ganze unbedingt vorſtellen, ſo erhalten wir nach den Momenten der Kategorien die Idee einer abſoluten Gröſse der Welt in der Zuſammenſetzung; die Idee einer vollendeten Theilung eines zuſammengeſetzten; die Idee einer vollſtändigen Reihe von Begebenheiten oder eines abſoluten Anfangs der Reihe; und die Idee einer vollendeten Reihe des zufälligen Daſeyns in einem abſolut nothwendigen. In allen dieſen Ideen liegt aber der widerſprechende Begriff einer vollendeten mathematiſchen Syntheſis in Raum und Zeit.

Die Aufhebung der Naturnothwendigkeit für die Natur auch nur zu denken iſt nehmlich widerſprechend, die kosmologiſche Idee iſt nur durch den Gegenſatz von Erſcheinung und Ding an ſich möglich, indem das Seyn an ſich im Gegenſatze der Erſcheinung als frey gedacht wird. Es unterſcheidet ſich alſo die empiriſche Vorſtellungsart der Welt von der intellektuellen, wo die Welt nach erſterer die ſenſible, nach der andern die intelligible genannt wird. Die unbedingte Relation iſt alſo hier das Verhältniſs der intelligiblen Welt zur ſenſiblen, wodurch die abſolute Subſtanz zugleich als freye Urſache gedacht wird.

Nun kann die abſolute Subſtanz nur als Intelligenz gedacht werden, die Idee der Welt nach dem Seyn an ſich iſt alſo die Idee einer Welt freywollender Intelligenzen nach den Geſetzen aus bloſser Vernunft (den praktiſchen Geſetzen.)

Syſtem der theologiſchen Ideen.

§. 320.

Theologiſche Ideen ſind diejenigen, die zur Vorſtellung der Idee der Gottheit gehören.

Die Idee der Gottheit entſpringt endlich aus dem oberſten Verhältniſse der Einheit aller Erkenntniſs in der transcendentalen Apperception, wodurch in der Kategorie der Gemeinſchaft alle zufällige Mannigfaltigkeit des zugleich befindlichen, d. h. die mathematiſche Syntheſis ſelbſt in Rückſicht des Seyns an ſich als aufgehoben gedacht wird.

Die Gottheit iſt alſo in der Idee beſtimmt der Quantität nach als abſolute Einheit, als das Ideal der Vernunft; der Qualität nach als der Gegenſtand des höchſten Begriffs, das allerrealſte Weſen, in Rückſicht deſſen für jeden Begriff aus dem Inbegriffe aller Möglichkeit das Urtheil bejahend beſtimmt iſt; der Relation nach als der intelligible Urgrund alles Seyns; der Modalität nach als das abſolut nothwendige Weſen, von welchem die Nothwendigkeit der (praktiſchen) Geſetzgebung aus bloſser Vernunft ausgeht.

Regulativer Gebrauch der transcendentalen Ideen.

§. 321.

Die Ideen der regulativen ſynthetiſchen Einheit laſſen ſich nicht auf gegebene Erfahrung unmittelbar anwenden, ſondern nur durch Maximen in Rückſicht des Ganzen der Erfahrung überhaupt. Dadurch erhalten wir drey Regulative. 1) In der Natur muſs die Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen als Grundgeſetz der Naturbeobachtung anerkannt werden. 2) Neben der Natur beſteht die Freyheit der Geſetzgebung aus bloſser Vernunft. 3) Durch die Idee der Gottheit wird ſelbſt die Zufälligkeit des in der mathematiſchen Zuſammenſetzung zuſammenfallenden Mannigfaltigen als unter dem Geſetze der Einheit ſtehend erkannt, woraus die teleologiſche Naturbeurtheilung erfolgt.

§. 322.

Der Hauptpunkt in unſrer Deduktion der transcendentalen Ideen iſt der Gegenſtand von Erſcheinung und Ding an ſich. Durch dieſen wird behauptet die Vorſtellung des Seyns der Dinge durch eine ſinnlich bedingte Vernunft ſey im Gegenſatz der Erkenntniſs durch bloſse Vernunft nur eine ſubjektiv bedingte Vorſtellungsart der Dinge. Nun heiſst die Lehre, daſs den Gegenſtänden einer Erkenntniſs unabhängig von dieſer Realität zukommt, Realismus; die entgegengeſetzte Behauptung, daſs der Gegenſtand nur beziehungsweiſe auf eine gewiſſe Vorſtellungsart beſtimmt ſey, Idealismus. Unſere Lehre iſt hier alſo empiriſcher Realismus und transcendentaler Idealismus in Rückſicht der ſinnlich bedingten Erkenntniſs.

Indem nun der gemeine Verſtand und die nicht ganz ausgebildete ſpekulative Vernunft die Realität nur als reine vorausſetzen und den Unterſchied einer empiriſchen und transcendentalen Realität verkennen, ſo entſpringt hier aus dem Weſen der ſinnlich bedingten Vernunft ſelbſt ein transcendentaler Schein, wodurch in Rückſicht des ewigen Seyns der Seele und des Daſeyns Gottes ein Schwanken zwiſchen Glaube und Unglaube entſteht, in Rückſicht der kosmologiſchen Ideen aber ein Widerſpruch zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen, dem Stetigen und Einfachen, der Natur und Freiheit, dem Zufälligen und Nothwendigen erſcheint.

§. 525.

Es verſteht ſich, daſs wir es hier nur mit einer ſubjektiven Deduktion zu thun haben von dem, was die menſchliche Vernunft weiſs, glaubt und ahnet. Hiergegen findet nun freilich noch ein unverbeſſerlicher Scepticismus ſtatt, der ſich auf die Vorſtellung gründet, daſs mir meine Vernunft ja ſelbſt nur erſcheint, und mir alſo niemand die Idee der transcendentalen Realität garantiren könne. Dieſer Skepticismus findet aber nur für die getrennte reflektirende Vernunft ſtatt und nicht für die unmittelbare (wie man gewöhnlich ſagt: praktiſche) Thätigkeit derſelben; indem eben dieſelbe Vernunft, die ſich hier mittelbar in ihren eigenen Begriffen verwirrt, unmittelbar doch die angegebenen Erkenntniſſe in ſich hat.

Uebrigens unterſcheidet ſich unſre Darſtellung von der bisherigen darin, daſs wir die transcendentalen Ideen ganz in Analogie mit den Kategorien deduciren; und daſs uns die Sätze, worin ihre Beziehung auf die Erkenntniſs ausgeſagt wird (z. B. die Behauptung des Daſeyns Gottes) nur deshalb keinen ſpekulativen Beweis zulaſſen, weil ſie eben wie die Grundgeſetze der Naturnothwendigkeit nicht zu den erweislichen, ſondern zu den deducirbaren Wahrheiten gehören. (Die ſogenannten moraliſchen Beweiſe ſind eigentlich nur Poſtulirungen, worin nur a poſteriori aufgewieſen wird, daſs eine Wahrheit in der Vernunft vorhanden ſey.)

§. 324.

Aus dieſer Darſtellung wird man ſehen, warum die ſpekulative Vernunft im Gegenſatze des ſinnlichen Erkenntniſsvermögens als das Vermögen charakteriſirt wird, welches zu allem Bedingten das Unbedingte zu beſtimmen ſtrebt. Wir finden zugleich, daſs die Realität des Unbedingten gerade eben ſo in der Einheit der Vernunft beſtimmt ſey, wie die Realität irgend einer Verbindung; nur daſs das Bewuſstſeyn derſelben nicht zum Wiſſen des Verſtandes, ſondern zum Glauben der Vernunft gehört, indem in der Natur zwar jede Bedingung wieder bedingt iſt und wir uns nur durch den Gegenſatz gegen die Natur überhaupt zum Unbedingten erheben können.

C) Heuriſtiſche Maximen der Urtheilskraft.

§. 325.

Das dritte Verhältniſs der Deduktion von Principien des transcendentalen Denkens war: daſs unſre Erkenntniſs immer mit dem Mannigfaltigen der einzelnen Anſchauung anfängt, und zu dieſer nur die Einheit als mittelbare Bedingung hinzukommt. Sinn und Verſtand ſind für das Bewuſstſeyn unſrer Erkenntniſs in der innern Erfahrung zwey ganz getrennte Elemente, indem der Sinn die Erkenntniſs des individuellen Einzelnen, der Verſtand nur die oberſte Bedingung der Einheit liefert. Die ſinnliche Anſchauung wird anſchaulich durch die mathematiſchen Vorſtellungen der produktiven Einbildungskraft dem Verſtande, die Einheit des Verſtandes wird durch einzelne materiale Beſtimmungen der Urtheilskraft in Begriffen dem Sinne genähert, aber beyde Sphären laſſen ſich nie ganz vereinigen, Die Wirklichkeit des Einzelnen kann nur in der Anſchauung erkannt werden, die nothwendigen Beſtimmungen des Wirklichen kommen hingegen nur in allgemeinen Geſetzen als Bedingungen der Möglichkeit im Daſeyn der Dinge überhaupt vor. Das hiſtoriſche Wiſſen vom Wirklichen und das rationelle Wiſſen von der nothwendigen Geſetzmäſsigkeit im Daſeyn des Wirklichen ſind alſo zwey getrennte Sphären in unſrer Erkenntniſs. Die erſtere gehört dem Sinne und der Anſchauung und wird zuerſt in aller unſerer Erkenntniſs gegeben; die andere gehört dem Verſtande und entſteht erſt, indem die Urtheilskraft die urſprüngliche Bedingung der Einheit in Rückſicht des Einzelnen von jener in Begriffen beſtimmt denkt. Die Mannigfaltigkeit des Sinnes iſt das Gegebene, welches aber unter der Bedingung der Einheit ſteht. Es liegt daher in der Vernunft die urſprüngliche Aufgabe für die Urtheilskraft, alles gegebene Mannigfaltige unter den Bedingungen der Einheit vorzuſtellen. Die Möglichkeit der Auflöſung iſt aber dadurch gewiſs, daſs Einheit des Verſtandes überhaupt als oberſte Bedingung gegeben iſt; es müſſen ſich die Formen der Einheit überhaupt auf alle Mannigfaltigkeit der Erfahrung anwenden laſſen, jedes Daſeyn in der Natur iſt nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt. Dadurch entſtehen dann Regeln für das Verfahren der reflektirenden Urtheilskraft in der Behandlung unſrer Erkenntniſſe überhaupt, welche hevriſtiſche Maximen der Urtheilskraft genannt werden.

§. 326.

Da überhaupt die Bedingungen der Einheit in unſern Erkenntniſſen nur durch die logiſchen Formen der ſyſtematiſchen Einheit zum Bewuſstſeyn kommen, ſo ſind die oberſten Formen der hevriſtiſchen Maximen folgende: 1) Eine Maxime der jederzeit möglichen Anwendbarkeit der logiſchen Formen auf die Erfahrung, *Maxime der ſyſtematiſchen Einheit*. 2) Eine Maxime der Unzulänglichkeit der logiſchen Formen für die Erkenntniſs, wegen ihrer Mittelbarkeit, Maxime der Erweiterung der Erkenntniſs. 3) Eine Maxime der objektiven Gültigkeit, wornach die Gewiſsheit des Beſondern nur durch die des Allgemeinen begründet ſeyn kann, indem in unſrer Erkenntniſs die Nothwendigkeit vom Allgemeinen ausgeht.

§. 527.

Dieſe Maximen der Einheit und Mannigfaltigkeit ſind eigentlich nur Regeln für den Gebrauch der reflektirenden Urtheilskraft; da ſie aber zugleich von ſicherer allgemeiner Anwendbarkeit ſind, ſo laſſen ſie ſich auch als regulative Principien von unbeſtimmter Anwendung ausſprechen. So verwandelt ſich die Maxime der Einheit in die Regel, daſs nichts ſo verſchiedenartig ſeyn kann, das nicht unter einem Geſetze der Gleichartigkeit zuſammenſtimmte, oder alle Begriffe gehören in einem Syſteme zuſammen; die Maxime der Mannigfaltigkeit hingegen enthält die Regel, daſs kein gegebener Unterſchied der kleinſte ſey, daſs jede Art noch Unterarten zulaſſe. Beyde vereinigen ſich in der Regel, daſs von jeder Art zur nächſten Unterart und zur nächſten Nebenart ein ſtetiger Uebergang ſtatt finde, nach dem Geſetze der Stetigkeit in aller Einheit des Mannigfaltigen. Dieſe Regeln heiſsen das Geſetz der Homogeneität, Specifikation und Kontinuität der logiſchen Formen, wodurch unſre Erkenntniſs als Ein Syſtem nach Begriffen in ſtetiger Verbindung des Mannigfaltigen vorgeſtellt wird; wo jedem allgemeinen Geſetze oder Begriffe eine ſtetige Sphäre des Untergeordneten zukommt, welche nur durch den Sinn nach diskreten Theilen unterſchieden werden kann, die aber ſelbſt immer in einem ſtetigen Ganzen zuſammen gehöhören, ſo daſs in der immer weiter gehenden Untereintheilung doch auch nicht einmal der Art nach das Einzelne, welches nur noch einen numeriſchen Unterſchied des Untergeordneten zulieſse, in Begriffen beſtimmt werden kann, ſondern alle Vorſtellung des Einzelnen ein Eigenthum der Anſchauung bleibt.

§. 328.

Jeder Verſuch, Wiſſenſchaft in unſre Erkenntniſſe zu bringen, geht von dieſen heuriſtiſchen Maximen aus. Werden ſie aber für konſtitutive Grundſätze genommen, ſo widerſpricht die erſte der zweyten. Die Maxime der Einheit erkennt nur im Verſtande Realität an und verliert ſomit allen Inhalt der Erkenntniſs: die andere erkennt nur im Sinne Realität an und verliert ſo alle Verbindung und Nothwendigkeit. Dieſe Verwechſelung iſt der erſte Grund alles wiſſenſchaftlichen Dogmatismus, wodurch in der Philoſophie der Widerſtreit der Rationaliſten und Empiriker; in der Naturwiſſenſchaft der Widerſtreit der Syſtematiker und Empiriker veranlaſst wird. Da aber kein einſeitiger Rationalismus oder Empirismus ganz konſequent durchgeführt werden kann, ſo zerſtört jeder mit der Zeit ſich ſelbſt, und einzig dem Kriticismus, welcher die Intereſſen beyder Maximen in der dritten vereinigt und ſie in ihrem wahren Werthe anerkennt, kann es gelingen, das Ganze der Erkenntniſs wiſſenſchaftlich zu behandeln.

Materiale Wiſſenſchaftslehre.

§. 329.

In Rückſicht dieſer Maximen läſst ſich das ganze Gebiet unſerer Erkenntniſſe für die wiſſenſchaftliche Bearbeitung eintheilen. Unſre Erkenntniſſe ſind nemlich erſtlich entweder hiſtoriſch, faktiſch oder rationell. Die erſtern ſind Erkenntniſſe vom Daſeyn einzelner Dinge, welche ſich nur im disjunktiven Syſteme nach bloſsen Verhältniſſen von Zeit und Raum wiſſenſchaftlich darſtellen laſſen. Die andern ſind Erkenntniſſe von irgend einer allgemeinen Geſetzmäſsigkeit im Daſeyn der Dinge, für welche eine ſyſtematiſche Unterordnung von Begriffen oder Urtheilen ſtatt findet.

Alle rationellen Erkenntniſſe ſind im Intereſſe der Maxime der ſyſtematiſchen Einheit; da nun alle unſre Erkenntniſs vom Mannigfaltigen ausgeht, ſo ſollte ihre Behandlung anfangs immer kritiſch ſeyn. Nachher trennt ſich aber die *doktrinale* Methode von der kritiſchen. Wenn nemlich einmal allgemeine Geſetze gegeben ſind, ſo iſt es ein bloſses Geſchäft der ſubſumirenden Urtheilskraft, dieſen doktrinal unterzuordnen. Nun werden uns durch Deduktion und reine Anſchauung die oberſten Geſetze der Einheit als metaphyſiſche und mathematiſche Principien gegeben, welche *konſtitutive Principien* heiſsen und in Rückſicht deren ſich die Erkenntniſs doktrinal behandeln läſst. Allein in der Naturerkenntniſs wird die Unterordnung unter die allgemeinſten Geſetze in der Annäherung an das Einzelne ſo zuſammengeſetzt, daſs wir hier auch in der

Wiſſenſchaft die Reihe umkehren und nur kritiſch nach hevriſtiſchen Maximen allgemeine Geſetze aus dem Mannigfaltigen der Erfahrung abſtrahiren können. Hier zeigt ſich das Gebiet der Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe in der Wiſſenſchaft. Es entſteht nemlich die Idee einer *theoretiſchen Phyſik als Erfahrungswiſſenſchaft*, in welcher die Erfahrung nur durch hevriſtiſche Maximen rationell behandelt wird. Phyſik aus konſtitutiven mathematiſchen und metaphyſiſchen Principien iſt die eigentliche *Naturphiloſophie*; zu dieſer geſellt ſich aber noch die Idee einer philoſophiſchen Behandlung der Experimentalphyſik (mit Inbegriff der Chemie, Phyſiologie u. ſ. w.) nach hevriſtiſchen Maximen, die durch beſondere Beſtimmungen der allgemeinſten Maximen der Einheit und Mannigfaltigkeit gegen die Reſultate der Naturphiloſophie ſelbſt erhalten werden. Nach dieſer Idee werden erſtlich die Anſprüche aller *Klaſſenſyſteme* der Naturbeſchreibung gerechtfertigt; dann aber eine neue Methode für die theoretiſche Phyſik gefodert, wornach jedes willkührlich hypothetiſche Verfahren verworfen und dagegen regulative Beſtimmungen nach ganz allgemeinen Ueberſichten herbeygeführt werden.

4) Transcendentale Deduktion der Principien aus bloſser Vernunft.

§. 330.

Bisher haben wir alle Principien a priori abgeleitet, welche aus dem Verhältniſse entſpringen, daſs der Verſtand eine nothwendige Bedingung für das ſinnliche Anſchauungsvermögen iſt, wir haben alſo zugleich alle Principien des Wiſſens a priori aufgeſtellt. Jetzt kommen wir zweytens auf die Principien des Glaubens a priori, welche aus der bloſsen Vernunft als reiner praktiſcher Vernunft entſpringen.

Die praktiſche Vernunft iſt ein Vermögen ſich zu intereſſiren, d. h. ſie giebt dem Daſeyn der Vernunft einen Werth. Die Vorſtellung eines Werthes iſt zugleich mit Kauſalität in Rückſicht ihres Gegenſtandes d. h. mit Begehren verbunden, das Daſeyn, welches als einen Werth habend gedacht wird, wird zugleich als Zweck gedacht.

Wenn nun die reine Vernunft ſich als praktiſch zeigt, ſo muſs der Ausſpruch des Vermögens ſich zu intereſſiren als ein allgemeines und nothwendiges Geſetz lauten, in welchem der Idee der Vernunft ein abſoluter Werth beygelegt und ſie ſomit unbedingt als Zweck beſtimmt wird. Daraus entſpringt alſo das Grundgeſetz alles Glaubens: Das Daſeyn der Intelligenz hat einen abſoluten Werth und die Intelligenz iſt an ſich als Zweck beſtimmt.

§. 331.

Dieſes idealiſche Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft bezieht ſich nun (§. 313.) auf die Ideen der ſpekulativen Vernunft auf die abſolute Nothwendigkeit im Seyn an ſich, und erhält in Rückſicht der einzelnen Ideen beſondere Beſtimmungen, woraus ſich folgende Grundſätze ergeben.

1) Grundſatz der Würde der Perſon aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Seele: die Intelligenz als Perſon hat einen abſoluten Werth d. h. Würde, und exiſtirt als Zweck an ſich.

2) Princip der Geſetzgebung der Freyheit aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Welt: die Gemeinſchaft der frey-

wollenden Intelligenzen iſt als ein Reich der Zwecke beſtimmt, in welchem jeder Intelligenz als Perſon Würde; allen unvernünftigen als Sache nur ein untergeordneter Werth zukommt; und das Grundgeſetz der Gemeinſchaft freywollender Intelligenzen iſt die Gleichheit der Perſonen; hingegen das Grundgeſetz des Verhältniſſes der Einzelnen Intelligenzen zum Geſetze iſt das Geſetz der Selbſtgeſetzgebung oder Autonomie der Vernunft.

3) Grundſatz der beſten Welt aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Gottheit: Es iſt ein Gott, d. h. ein heiliger Urgrund des Seyns der Dinge, wodurch die Realität des Ideals des höchſten Gutes gedacht wird.

§. 332.

Durch die Unterordnung unter dieſe Grundſätze entſtehen zwey verſchiedene Wiſſenſchaften aus reiner Vernunft. Erſtlich die Wiſſenſchaft aus der Erkenntniſs der Beſtimmung des Daſeyns der vernünftigen Natur gegen das abſolute Seyn an ſich reine Religionslehre; zweytens die

Wiſſenſchaft von der Geſetzgebung der Freyheit

Ethik oder Metaphyſik der Sitten.

§. 333.

Da die reine Religionslehre es mit der praktiſchen Beſtimmung der Erſcheinung gegen das Seyn an ſich, des Endlichen gegen das Ewige zu thun hat; das Poſitive in dieſem Verhältniſſe aber durch keinen Begriff aufgefaſst werden kann, ſo müſſen ihre Ideen als unausſprechliche Begriffe beſtimmt ſeyn, welche nur ein Gegenſtand der Ahndung werden können.

§. 334.

Die allgemeine Geſetzgebung der Freyheit enthält ein Syſtem allgemeiner und nothwendiger praktiſcher Geſetze, welche durch bloſse Vernunſt erkannt werden. Erkenntniſs aus bloſser Vernunft iſt aber nur mittelbar unter der Form des Vernunftſchluſſes möglich. Die Idee des Geſetzes iſt als Bedingung durch den Verſtand gegeben, unter dieſe muſs die Urtheilskraft erſt den Fall der Anwendung ordnen, damit endlich in der Stelle des Schluſsſatzes die einzelnen Geſetze beſtimmt werden können. Die Idee des Geſetzes geht nemlich auf die Wechſelwirkung freywollender Intelligenzen; dieſe findet aber für uns nur mittelbar in der Natur ſtatt, die Urtheilskraft muſs alſo für die Idee immer erſt den Fall der Anwendbarkeit in der Natur auffinden.

Die allgemeine Geſetzgebung der Freyheit läſst ſich aber ſelbſt in der Idee nach zwey verſchiedenen Rückſichten betrachten, einmal indem ich nur auf mein, des einzelnen, Verhältniſs zum Geſetz ſehe, welches in der Tugendlehre geſchieht, und dann, indem ich das Geſetz der perſönlichen Gleichheit als Geſetz der Wechſelwirkung für vernünftige Weſen betrachte, in der reinen Rechtslehre.

5) Transcendentale Deduktion der Principien a priori aus der Urtheilskraft.

§. 335.

Principien a priori aus der Urtheilskraft müſſen aus dem Verhältniſse entſpringen, daſs die Zufälligkeit des materialen Bewuſstſeyns ſelbſt Grund einer nothwendigen Beſtimmung gegen die Einheit der Apperception wird. Nun iſt dieſe Zufälligkeit eben die Zufälligkeit im Zuſammentreffen des Mannigfaltigen für die mathematiſche Syntheſis. Hieraus ergiebt ſich das Verhältniſs: daſs, wenn das Mannigfaltige für die Form der Anſchauung ſo gegeben wird, daſs es ohne einen vorgegebenen Begriff, worauf es bezogen wird, frey mit den Bedingungen der Einheit zuſammenſtimmt, die reflektirende Urtheilskraft die Vorſtellung deſſelben als wohlgefällig beurtheilen muſs, ohne ſich auf ein Intereſſe zu beziehen. Es liegt alſo hierin ein allgemeingültiger Grund eines unintereſſirten Luſtgefühls bey der reflektirten Form der Anſchauung, womit ein Princip der reflektirenden Urtheilskraft a priori beſtimmt iſt, nachdem ſie mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit die Gegenſtände in Rückſicht dieſer Luſt beurtheilt. Dasjenige nun, bey deſſen Anſchauung dieſe Luſt gefühlt wird, heiſst ſchön. Das Vermögen, Schönheit zu beurtheilen, iſt Geſchmack; reflektirende Urtheilskraft als Vermögen eigner Principien a priori iſt alſo der Geſchmack. Die Wiſſenſchaft von der Beurtheilung des Schönen iſt die Kritik des Geſchmacks.

§. 336.

Da durch eben dieſe Zuſammenſtimmung des zufälligen gegebenen Mannigfaltigen zu den

Bedingungen der Einheit (§. 321. 5.) die höchſte Einheit in unſerer Erkenntniſs für die teleologiſche Naturbeurtheilung und mit ihr die allgemeine Beziehung des Ewigen auf das Endliche ausgeſprochen wird: ſo verbindet ſich mit der Beurtheilung des Schönen in der Natur zugleich das reine Intereſſe der Vernunft für die Ahndung des Göttlichen in der Natur.

* * *

Zweytes Buch.

Phyſik oder Metaphyſik der Natur.

Erſte Abtheilung.

Allgemeine Phyſik.

I. Aus konſtitutiven Principien.

1) Das Syſtem der Begriffe.

§. 537.

Die Principien des Syſtems der Begriffe der allgemeinen Phyſik ſind die Kategorien und ihre rein anſchaulichen Beſchränkungen. Das ganze Syſtem enthält alſo die Prädikabilien. Die vorzüglichſten davon ſind folgende.

a) Quantität. Was Quantität hat, iſt ein Quantum; was Einheit hat, iſt Eines; was Vielheit hat, Vieles. Eines aus Vielen iſt ein Ganzes; die Vielen in Einem ſind Theile. Einerleyheit der Quantität iſt Gleichheit, der Qualität Aehnlichkeit. Aehnliche Quantitäten ſind gleichartig; ähnliche und gleiche kongruent. Ein Ganzes iſt gröſser oder kleiner als ein anderes, je nachdem ein Theil deſſelben dem andern, oder es ſelbſt einem Theile des andern gleich iſt. Zuſammenſetzung iſt die Verbindung der Theile im Ganzen; Trennung oder Theilung iſt die Abſonderung der Theile aus dem Ganzen. Was trennbare Theile hat, iſt zuſammengeſetzt, was nicht einfach. Eine Quantität, deren Theile auſsereinander ſind, iſt ausgedehnt, aggregirt; bey der dies nicht iſt, intenſiv, koalirt. Eine Quantität, in der kein Theil der kleinſte iſt, iſt ſtetig; die durch Zuſammenſetzung der Theile gedacht wird, diskret, ein Aggregat. Was gröſser wird, wird vermehrt; was kleiner wird, wird vermindertt. Meſſen heiſst eine Gröſse durch Zuſammenſetzung gleicher Theile vorſtellen. Die Quantität gleicher Theile iſt das Maaſs. Der Begriff des Verhältniſſes vom Maaſse zur gemeſſenen Gröſse iſt Zahl. Die Zahl des Maaſses iſt die Eins. Eine Gröſse, die nicht gemeſſen werden kann, iſt unermeſslich. Eine Gröſse iſt endlich, wenn ſie durch ſukceſſive Zuſammenſetzung gleicher Theile, deren Quantität gegeben iſt, in einer beſtimmten Zeit gemeſſen wird; kann dieſe ſukceſſive Zuſammenſetzung, um ſie zu meſſen, in keiner Zeit vollendet werden, ſo iſt ſie *unendlich*.

§. 338.

b) *Qualität.* Was Realität hat, iſt ein *reales*. Negation einer Realität iſt *Beſchränkung*. Ein Ding, in dem keine Realität negirt wird, iſt *uneingeſchränkt*. Die anſchauliche Vorſtellung der Beſchränkung eines Realen iſt die *Gränze*. Endliche Gröſse einer Qualität heiſst *Grad*.

§. 339.

c) *Relation.* *Dauern* heiſst eine Zeit hindurch ſeyn; augenblicklich iſt, was nur einen Augenblick wirklich iſt. Was zu aller Zeit iſt, iſt *beharrlich*, *unwandelbar*; was zu einer Zeit iſt, und zur andern nicht, das *wechſelt*. Eine einfache Subſtanz iſt *Monade* oder *Atom*. *Zuſtand* iſt das Verhältniſs einer Subſtanz zu ihren Akcidenzen in einer beſtimmten Zeit. Ein Ding, deſſen Seyn als Kauſalität beſtimmt iſt, iſt *Urſache*; deſſen Seyn als Dependenz beſtimmt iſt, iſt Wirkung. Was als die Wirkung eines andern exiſtirt, iſt abhängig; was ohne eine andere Urſache iſt, iſt ſelbſtſtändig. Die ganze Urſache einer Wirkung heiſst zureichende Urſache. Urſachen ſind koordinirt, wenn ſie zu einer Wirkung zuſammen wirken. Eine ſubordinirte Urſach iſt Wirkung einer andern Urſach. Was Urſach wird, iſt aktiv, thätig; was Wirkung wird, paſſiv, leidend. Die zureichende Urſach, als Prädikat einer Subſtanz, iſt Kraft; die Gröſse der Kraft iſt Stärke; zureichende Stärke iſt Macht. Eine Kraft, die nicht ſubordinirt werden kann, iſt Grundkraft. Die Möglichkeit thätig zu ſeyn, iſt Vermögen, die Möglichkeit zu leiden, Fähigkeit, Receptivität. Vermögen im Gegenſatz der Kraft bedeutet eine Urſach, wiefern das Subjekt nicht als Subſtanz, oder wiefern es nur unter der Bedingung einer Receptivität als Urſach gedacht wird. Ein Vermögen heiſst Selbſtthätigkeit, wiefern ſeine Thätigkeit nicht von einer Receptivität abhängt.

Einfluſs iſt das Verhältniſs einer Subſtanz zur andern, wiefern ſie Urſach von Akcidenzen derſelben iſt; dieſer iſt entweder einſeitig oder wechſelſeitig. Beym wechſelſeitigen

Einfluſse oder dem Konflikt, heiſst die Wirkung der einen in Rückſicht der andern Zurückwirkung.

Die Urſachen der Vermehrung und Verminderung von derſelben Gröſse der Wirkung ſind in realem Widerſtreit. Eine widerſtreitende Urſach heiſst in Rückſicht der andern ein Hinderniſs oder Widerſtand. Die Gleichheit widerſtreitender Kräfte iſt das Gleichgewicht in Rückſicht der Kräfte, die Indifferenz in Rückſicht der Wirkungen. Eine im Gleichgewicht befangene Kraft heiſst todt, im Gegentheile lebendig; eine Kraft, welche keinen Gegenſtand findet, auf den ſie wirken kann, iſt latent.

Gegenwart iſt der wechſelſeitige Einfluſs von Subſtanzen in derſelben Zeit.

§. 340.

d) Modalität. Die Möglichkeit oder Nothwendigkeit, welche einem Dinge für ſich zukommt, iſt die innerliche, unbedingte; die, welche ihm durch andere Dinge zukommt die äuſserliche, bedingte.

Begebenheit, oder das Geſchehen, iſt die Aufeinanderfolge vom Seyn und Nichtſeyn deſſelben. Ein Ding entſteht, fängt an zu ſeyn, wenn ſein Daſeyn auf ſein Nichtſeyn folgt; es vergeht, hört auf zu ſeyn, wenn ſein Nichtſeyn auf ſein Daſeyn folgt. Eine Urſach iſt hervorbringend oder zerſtörend, wenn ihre Wirkung ein Entſtehen oder Vergehen iſt. Eine Begebenheit, in welcher das Entſtehen und Vergehen verſchiedener Akcidenzen in demſelben Dinge verbunden iſt, heiſst Veränderung. Ein Entſtehen, das nicht Veränderung iſt, iſt Schöpfung, ein Vergehen, Vernichtung.

2) das Syſtem der Urtheile.

§. 341.

Die Grundſätze dieſes Syſtems ſind oben (§. 298.) ſchon da geweſen. Sie ſind entweder mathematiſche, oder dynamiſche. Von den erſtern hat das Geſetz der Stetigkeit den gröſsten metaphyſiſchen Einfluſs, die andern dienen nur um die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Erſcheinungen zu beſtimmen.

Folgeſätze aus dem Geſetze der Stetigkeit ſind: 1) In der Welt der Erſcheinungen iſt keine Lücke, wegen der Stetigkeit in der Zuſammenſetzung der extenſiven Gröſse. 2) In der Welt der Erſcheinungen iſt kein Sprung, wegen der Stetigkeit in der Zuſammenſetzung der intenſiven Gröſse. 3) Eſt iſt darin kein blinder Zufall, wegen der Stetigkeit in aller Kauſalverknüpfung. 4) Das Seyn der Subſtanzen erkennen wir nur zufällig durch die Anſchauung, alle Nothwendigkeit im Seyn der Dinge iſt alſo eine bedingte, nach dem Kauſalzuſammenhange, es giebt alſo keine blinde Nothwendigkeit, ſondern alle Nothwendigkeit iſt verſtändlich, d. h. nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt.

§. 342.

In Rückſicht der Analogien der Erfahrung iſt das oberſte Geſetz das Geſetz der Wechſelwirkung, wodurch uns das Daſeyn der Dinge eigentlich in eine Welt unter nothwendigen Geſetzen verwandelt wird.

Das Daſeyn der Dinge iſt zuletzt in dem beharrlichen Seyn der Subſtanzen gegründet. Das Seyn der Veränderungen wird durch Urſachen beſtimmt, welche aus den Grundkräften flieſsen, die den Subſtanzen zukommen. Jede Grundkraft wirkt in der Natur im ſtetigen Abfluſse mit einem beſtimmten endlichen Grade von Thätigkeit. Die Erſcheinung der Welt, oder der Abfluſs der Begebenheiten, wird durch einen allgemeinen Konflikt der Grundkräfte beſtimmt. Der Zuſtand einer Subſtanz in einer beſtimmten Zeit wird durch ihren wechſelſeitigen Einfluſs mit allen zugleich befindlichen Subſtanzen beſtimmt.

Durch die Analogien der Erfahrung wird die phyſiſche nothwendige Verknüpfung im Seyn der Dinge gedacht, und ſo durch ſie der Welt eigentlich die Form beſtimmt. Zu Grunde liegen die Begriffe Subſtanz und Kauſalität, welche wie alle Kategorien nur in Rückſicht der Erfahrung zur Erkenntniſs angewandt werden können. Alle dogmatiſchen Verſuche, aus bloſsen Begriffen über das Seyn der Dinge zu ſpekuliren, haben ſich daher an dieſe Begriffe gewandt; die Rationaliſten erneuerten beſtändig den Verſuch durch Erörterung des Begriffes der Subſtanz, als des Subſtrates der Homogeneität aller Spekulation eine ſichere Grundlage zu verſchaffen, die Skeptiker hingegen hielten ſich immer an die Unverbürgtheit des Gebrauches vom Begriffe der Kauſalität, welcher das Subſtrat der Specifikation iſt.

§. 543.

Unſere Vorſtellung von der Natur, nach der wir uns eine nothwendige allgemeine Geſetzmäſsigkeit denken, in Rückſicht auf welche das Seyn des Einzelnen zufällig beſtimmt iſt, widerſtreitet der Idee eines Seyns an ſich; indem die nothwendigen allgemeinen Geſetze nicht objektiv im Seyn der Dinge, ſondern nur für das erkennende Subjekt Realität haben können. Durch die Kategorien der Modalität werden daher nur ſubjektive Verhältniſſe der Erkenntniſſe zu dem Vermögen derſelben ausgedrückt.

Betrachten wir die Möglichkeit eines Dinges nur im Verhältniſſe zu den nothwendigen und allgemeinen Geſetzen des Verſtandes, ſo iſt, wegen der Zufälligkeit des Einzelnen die Sphäre des Möglichen weit gröſser, als die des wirklichen. Und betrachten wir die Wirklichkeit nur im Verhältniſse zur zufälligen Anſchauung des Einzelnen, ſo iſt die Sphäre des Wirklichen gröſser, als die des Nothwendigen.

Gehen wir aber von dem realen Seyn der Gegenſtände in der Erfahrung aus, ſo fallen die Sphären des Möglichen und Wirklichen in der des Nothwendigen zuſammen.

II. Nach hevriſtiſchen Maximen.

§. 344.

Uns erſcheint die Welt unmittelbar in einem beſtändigen Wechſel, nur Veränderungen nehmen wir wahr. Dieſen Veränderungen liegt aber ein Konflikt von Grundkräften zu Grunde, welche wechſelſeitig gegen einander ihre Verhältniſſe verändern. Eine wahrgenommene Reihe von Veränderungen heiſst eine *Erſcheinung*, ein *Phänomen*; die demſelben zu Grunde liegende Wechſelwirkung der Grundkräfte iſt ein *phyſiſcher Proceſs*.

Wenn ein einzelner Theil aus dem Konflikt der Grundkräfte als ein Ganzes erſcheinen ſoll, wenn es alſo Einheiten von untergeordneten phyſiſchen Proceſſen geben ſoll, ſo können dieſe nur entweder *Proceſſe der Indifferenz*, oder *Proceſſe des Kreislaufes* ſeyn. Wenn nämlich das Gleichgewicht zwiſchen Kräften aufgehoben wird, ſo macht ihr Konflikt entweder dadurch ein geſchloſſenes Ganzes, daſs ſie das Gleichgewicht wieder herſtellen, oder dadurch, daſs er ſich ſelbſt erhält, oder kontinuirlicher *producirt*, indem ſein Wechſel nach einer beſtimmten Zeit wieder auf den nemlichen Zuſtand zu-

zuückführt, von dem er ausging, jeder Zuſtand in dem Proceſſe alſo zugleich als Urſach und als Wirkung erſcheint. Ein beſtimmtes Verhältniſs von Kräften, wodurch ein Proceſs des Kreislaufes entſteht, heiſst eine Organiſation in weiteſter Bedeutung.

Zwey einzeln erſcheinende Kräfte ſtehen im Verhältniſſe der Polarität, wenn, ſobald ſie in Konflikt kommen, eine Indifferenz ihrer Wirkungen entſteht.

Aufhebung eines Gleichgewichts iſt ein Heraustreten der Kräfte in die Erſcheinung des Sinnes; Wiederherſtellung des Gleichgewichtes iſt ein Verſchwinden der Kräfte für den Sinn, ein Verſinken derſelben in die abſolute Identität des Verſtandes.

§. 345.

Die allgemeine Aufgabe der theoretiſchen Phyſik iſt alſo, gegebene Phänomene aus den Geſetzen eines phyſiſchen Proceſſes zu erklären. Hier ſind nun entweder die Geſetze durch Metaphyſik und Mathematik gegeben und alſo die Erklärung eine bloſse Subſumtion, oder ſie ſollen erſt durch Beobachtung der Phänomene ausgemitſelt werden. Für dieſen Fall müſſen wir die heuriſtiſchen Maximen beſtimmen.

1) Die erſte Forderung iſt, daſs man bey allen phyſiſchen Erklärungen den Geſichtspunkt ſo hoch als möglich nehme, denn die Geſetze der Einheit gehen auf das Ganze, und das Einzelne läſst ſich nach ſeinen natürlichen Verhältniſſen nur gemäſs ſeiner Lage im Ganzen beſtimmen.

2) Man lege jeder einzelnen Unterſuchung immer die für das Ganze geltenden metaphyſiſch mathematiſchen Geſetze zu Grunde und vergleiche gegebene Fälle mit denſelben. Hierdurch wird die Zuläſſigkeit phyſiſcher Hypotheſen einzig auf den Fall ganz beſtimmter mathematiſcher Konſtruktionen beſchränkt; (z. B. die Kopernikaniſche in der Aſtronomie, die mathematiſche Erklärung der Temperaturveränderungen). Jede andere Hypotheſe kann nur als ein vorläufiges Urtheil, als Vermuthung dienen, um die Beobachtung zu leiten, darf aber nie als Erklärungsgrund in das Innere der Wiſſenſchaft aufgenommen werden.

§. 546.

3) Die rationelle Bearbeitung der Phyſik durchläuft mehrere Grade, bis ſie zur Vollſtändigkeit gelangt. Die unteren Grade gehen nur darauf, die Naturbeobachtung ſelbſt ſyſtematiſch zu machen; die obern hingegen auf die Erklärung der Erſcheinungen aus zu Grunde liegenden Geſetzen. Der niedrigſte Grad iſt bloſse ſyſtematiſche Naturbeſchreibung, Klaſſifikation der Begriffe nach Geſchlecht und Art. Der zweyte Grad hingegen enthält die Kunſt zu experimentiren, d. h. in Rückſicht der Auffinduug zu Grunde liegender Geſetze zu beobachten. In dieſer Hinſicht iſt es vorzüglich nothwendig, die reine Thatſache von allen bloſsen Vermuthungen zu trennen, und überhaupt der Ausbildung der Wiſſenſchaft eine ſolche Richtung zu geben, daſs man frühere Verſuche zwar immer mehr vervollkommnet, ſie aber nicht wieder umzureiſsen nöthig hat, um etwas neues zu erbauen. Dies geſchieht durch zu Grunde legen der reinen allgemeinen Geſetze und Entfernung von allen hypothetiſchen, d. h. durch kritiſchen Geiſt der Methode. Das Experimentiren geht ſchon auf die der Erſcheinung zu Grunde liegenden Kräfte, und ſucht

vorzüglich zuſammengeſetzte Kräfte in allen ihren Verhältniſſen zu beobachten. Wenn nemlich beobachtete zuſammengeſetzte Kräfte auch noch nicht aus den Verhältniſſen der Grundkräfte beſtimmt erklärt werden können, ſo läſst ſich doch, wenn in ihnen ſich Einheit zeigt, (wie z. B. in chemiſchen Stoffen) durch ſie das noch zuſammengeſetztere erklären (z. B. der Blitz aus den Geſetzen der Elektricität) Hüten muſs man ſich aber dabey, bloſs zufällige Analogien, formale Aehnlichkeiten für Anzeigen gleicher Kräftekomplikationen zu halten, (z. B. Magnetismus und Elektricität aus gleichen ſtatt aus ähnlichen Kräften zu erklären.) Dieſer zweyte Grad der ſyſtematiſchen Naturbeobachtung geht überhaupt auf Auſſuchung von Kauſalverhältniſſen. Für die Beobachtung von ſehr zuſammengeſetzten Proceſſen findet hier alſo die Umkehrung der Kauſalreihe, d. h. die gemeine teleologiſche Naturbeurtheilung ſtatt, indem man die unmittelbar wahrgenommenen Wirkungen als Zweck anſieht, und die Verbindung der zu Grunde liegenden Urſachen als eine zweckmäſsige Vereinigung von Mitteln betrachtet, deren Kenntniſs geſucht wird.

§. 347.

Die obern Grade der rationellen Bearbeitung der Phyſik gehen auf Erklärung der Phänomene durch die Geſetze phyſiſcher Proceſſe. Hier wäre eine vollſtändige ſpekulative Phyſik diejenige, welche von den konſtitutiven Principien der Naturphiloſophie und mit ihnen von den Geſetzen der Grundkräfte ſelbſt ausgienge und daraus die Geſetze einzelner phyſiſcher Proceſſe konſtruirte. Weil wir aber mit dieſen Konſtruktionen das Einzelne nicht zu erreichen vermögen, ſo können wir nur nach den Maximen von §. 345 und den zweyten Fall §. 346. in der Erfahrung beſtimmte Kräftekomplexionen aufſuchen und durch deren Zuſammenſetzung weiter erklären.

Laſſen ſich endlich ſelbſt nicht einmal beſtimmte zuſammengeſetzte Kräfte, oder beſtimmte Wirkungsarten derſelben, für einen ſehr zuſammengeſetzten Proceſs finden, ſo iſt das letzte Hülfsmittel einer noch erklärenden rationellen Phyſik nur allgemeine Verhältniſſe der Kräfte in Rückſicht dieſes Proceſſes zu ſuchen und zu ſehen, wieviel ſich aus dieſen in ſeiner Geſchichte erklären läſst. Nach dieſen Verhältniſſen wird ſich dann vieles nur als quantitative Verſchiedenheit erklären laſſen, was in der Erſcheinung qualitativ verſchieden iſt.

§. 348.

Für die äuſsere Erfahrung muſs ſich jeder erſcheinende qualitative Unterſchied nach äuſsern Verhältniſſen und Quantitäten erklären laſſen, jede Qualität geht nur auf beſondere Verhältniſſe zu irgend einem metaphyſiſchen oder mathematiſchen allgemeinen Geſetze. Für die innere Erfahrung kann hingegen die Maxime der ſyſtematiſchen Einheit ſich nur an die Gleichartigkeit der Begriffe halten, ſo wie die Beobachtung ſie anbietet.

Zweyte Abtheilung.

Metaphyſik der äuſsern Natur.

I. Hauptſätze aus konſtitutiven Principien.

§. 349.

Da die Dinge in Raum und Zeit unter den Bedingungen einer vollſtändigen mathematiſchen Syntheſis gegeben werden, ſo müſſen in ihrer vollſtändigen Erkenntniſs alle dunkeln Qualitäten

des innern Sinnes aufgehoben und ihre ganze Erkenntniſs in **metaphyſiſch-mathematiſchen allgemeinen Geſetzen** enthalten ſeyn.

§. 350.

Die wahre Beſtimmung dieſer Dinge iſt die einer den Raum und die Zeit auf veränderliche Weiſe ſtetig erfüllenden Subſtanz der **Materie**.

§. 351.

Die ſtetige Veränderung im Raume iſt **Bewegung**. Dieſe erfolgt nach dem Geſetze der Kauſalität, die materielle Subſtanz iſt alſo als **bewegende Kraft** beſtimmt.

§. 352.

Jede bewegende Grundkraft iſt entweder **Rückſtoſsung** oder **Anziehung**.

§. 353.

Die urſprüngliche Rückſtoſsung kann gemäſs dem Geſetz der Stetigkeit nur nach Verhältniſſen unendlich kleiner Entfernungen, d. h. als **Ausdehnungskraft** gedacht werden, deren Grad im umgekehrten Verhältniſse mit dem Raume ab- und zunimmt, durch welchen ſie ſich verbreitet. Materielle Subſtanz kann alſo ohne Ende zuſammengedrückt, aber nicht durch Zuſammendrükkung durchdrungen werden.

§. 354.

Die urſprüngliche Anziehungskraft wirkt in die Ferne von jeder materiellen Subſtanz auf jede andere, nach dem umgekehrten Verhältniſse des Raumes, durch den ſie ſich verbreitet, d. h. nach dem umgekehrten Verhältniſse des Quadrates der Entfernung und nach dem geraden Verhältniſse der Quantität der Subſtanz.

§. 355.

Materielle Subſtanzen können ſich nur durch den verſchiedenen Grad von ausdehnender und anziehender Kraft bey gleicher Quantität der Subſtanz unterſcheiden; und die einzigen ſpecifiſchen Verhältniſſe materieller Subſtanzen untereinander ſind die Grade, mit denen ſie ſich anziehen oder abſtoſsen. Die Quantität materieller Subſtanz heiſst Maſſe; eine Maſſe zwiſchen beſtimmten Gränzen iſt ein Körper.

§. 356.

Jede Bewegung und jeder Raum iſt relativ, es giebt keine abſolute Bewegung.

§. 357.

Geradlinige Bewegung eines Körpers im Gegenſatz der Bewegung des relativen Raumes in entgegengeſetzter Richtung und mit gleicher Geſchwindigkeit iſt ein bloſs mögliches Prädikat deſſelben. Krummlinige Bewegung eines Korpers im Gegenſatze der entgegengeſetzten Bewegung des Raumes, iſt ein wirkliches Prädikat deſſelben.

In der Kauſalität einer Bewegung zwiſchen zwey Körpern kommt jedem von beyden gleiche Quantität der geradlinigen Bewegung mit entgegengeſetzter Richtung nothwendig zu.

§. 358.

Alle Veränderung der Materie betrifft nur äuſsere Verhältniſſe der Maſſen gegen einander, d. h. Bewegung und nicht die Subſtanz oder ihre urſprüngliche Kraft.

§. 359.

Alle Veränderung der Materie hat eine äuſsere Urſach.

§. 360.

Jede urſprünglich bewegende Kraft wirkt nur auf das Verhältniſs ihrer Subſtanz zu einer andern, alſo nur auf das Verhältniſs der Annäherung oder Entfernung zweyer Maſſen und muſs alſo beyden eine wechſelſeitige und der Quantität nach gleiche Bewegung gegen einander geben.

§. 361.

Ein Körper, deſſen Theile insgeſammt daſſelbe Verhältniſs der Maſſe und der urſprünglich bewegenden Kräfte haben, iſt ein *phyſiſches Element*. Ein Körper, welcher Theile von verſchiedenen Elementen enthält, iſt eine *Miſchung*. Eine Miſchung, bey welcher jeder noch ſo kleine Theil noch eine Aggregation verſchiedener Elemente iſt, iſt eine *chemiſche Durchdringung*.

§. 362.

Durch die urſprünglichen Verhältniſſe der ausdehnenden und anziehenden Kräfte iſt zwiſchen allen Körpern ein Wechſelverhältniſs von *Zug* und *Stoſs* beſtimmt, wodurch jeder einzelne Körper unter einem beſtimmten *Drucke* vom auſsen ſteht. Durch dieſen Druck entſteht Kohäſion, d. h. Anziehung als Flächenkraft.

§. 363.

Durch die Aggregation gleichartiger Elemente iſt die Form der gasartigen Flüſsigkeit und bey einem beſtimmten Drucke von auſsen die der tropfbaren Flüſsigkeit beſtimmt. Durch die Aggregation verſchiedenartiger Elemente wird, wenn das verſchiedenartige ſtärker als das gleichartige kohärirt, einer Verwechſelung dieſer Berührungen widerſtanden, folglich entſteht eine Kraft, welche dem Verſchieben der Theile widerſteht, d. h. es wird die Form des Starren beſtimmt.

§. 364.

Wenn verſchiedenartige Maſſen gegen eine gemeinſchaftliche Berührungsfläche zuſammengedrückt werden, ſo werden ſie ſich nach verſchiedenen Verhältniſſen ihrer urſprünglichen Kräfte entweder einander durchdringen, oder jede wird nur für ſich gegen dieſe Fläche zuſammengedrückt. Die Einwirkung der Körper auf einander nach dem angegebenen zweyten Verhältniſse der Berührung heiſst mechaniſch. Die Einwirkung bey der Berührung nach dem erſten Verhältniſse heiſst chemiſch.

§. 365.

Das Starre exiſtirt unter einer beſtimmten Geſtalt. Durch die Bedingungen der Entſtehung des Starren muſs zugleich die Geſtaltung oder Struktur deſſelben beſtimmt ſeyn, dieſe Entſtehung iſt Bildung oder Kryſtalliſation. Ein Körper, deſſen bewegende Kraft von ſeiner Geſtalt abhängt, iſt eine Maſchine. Durch das Starre wird alſo aus den mechaniſchen Bewegungen eine maſchinirte.

§. 366.

In der Aggregation materieller Subſtanzen im Raume müſſen ſich einzelne Mittelpunkte der Schwere bilden, um welche ſich die ſpecifiſch ſchwerern Maſſen, in denen die Anziehungskraft überwiegt, anhäufen und kugelförmige Maſſen als Weltkörper entſtehen laſſen, welche ſich untereinander nach den Geſetzen der Gravitation bewegen.

§. 367.

Um jeden Mittelpunkt der Schwere ſammeln ſich zunächſt die ſchwerſten und dann immer eleſtilchere Maſſen, unter denen insgeſammt, gemäſs dem allgemeinen gegenſeitigen Drucke, ein gewiſſer Grad von Elaſticität, für jede Entfernung vom Schwerpunkte ſich erzeugt als Verhältniſs des Gleichgewichts.

§. 368.

Bey Veränderungen der Berührungsflächen des Ungleichartigen ergeben ſich hier 1) nach dem mechaniſchen Verhältniſse Erſcheinungen der relativen Ponderabilität, d. h. Bewegungen und Gegenwirkungen nach den Differenzen der ſpecifiſchen Gewichte, welche nach dem Gleichgewichte der Schwere um den gemeinſchaftlichen Schwerpunkt ſtreben.

§. 369.

2) Nach dem chemiſchen Verhältniſse der Berührungsflächen ergeben ſich einzelne chemiſche Proceſſe, welche nach dem Gleichgewichte durch Durchdringung ſtreben.

§. 370.

Maſſen von ungleich gröſserer Ausdehnungskraft ſtehen bey gewiſſen Verhältniſſen der Kräfte nicht in mechaniſchen Verhältniſſen der Berührungsflächen mit den ſchwerern Maſſen, welche in einem Weltkörper zuſammengehalten werden. Dieſe zeigen ſich als relativ imponderabel und erzeugen durch ihr mehr oder weniger gehindertes Durchdringen durch die ponderabeln Maſſen die höhern phyſiſchen Proceſſe der feinern Phyſik.

§. 371.

Hierdurch entſtehen erſtlich die Phänomene der Temperaturveränderungen, wo die Temperatur bey dem Gleichgewichte des relativ imponderabeln unter ſich nach dem Mittelpunkte jedes Weltkörpers hin zunehmen muſs.

§. 372.

Ferner ergeben ſich hieraus Phänomene modificirter Berührungsflächen des ungleichartigen ponderabeln (wie z. B. Licht, Elektricität, Magnetismus u. ſ. w.)

§. 373.

Durch die Bewegungen des relativ imponderabeln können die chemiſchen Proceſſe eines Weltkörpers auf die eines andern einwirken.

II. Nach heuriſtiſchen Maximen.

§. 374.

Alle unſre Erkenntniſs der Dinge auſser uns geht von dunkeln Qualitäten der innern Empfindung aus, indem wir in der äuſsern empiriſchen Anſchauung die Dinge nur nach ſubjektiven Verhältniſſen zu uns wahrnehmen, wogegen ihre vollſtändige Erkenntniſs ſie in den Verhältniſſen zu einander darſtellen ſoll. Dieſe vollſtändige Erkenntniſs wird uns nur durch Wahrnehmung von Veränderungen der äuſsern Verhältniſſe der Dinge im Raume. Die Erſcheinung der Auſsenwelt beſteht alſo in Reihen ſolcher Veränderungen, denen phyſiſche Proceſſe aus dem Konflikt bewegender Kräfte zu Grunde liegen.

§. 375.

Durch das urſprüngliche Verhältniſs der bewegenden Grundkräfte iſt das Ganze aller Veränderungen der materiellen Welt als ein Proceſs des Kreislaufes beſtimmt, die Erſcheinung der Welt durch alle Zeit und durch allen Raum iſt die Evolution des Kreislaufes der Wechſelwirkung von aller materiellen Subſtanz mit jeder. **Die Natur iſt ein organiſirtes Ganzes.**

Beweis. Wenn Materie nach dem urſprünglichen Verhältniſse der bewegenden Grundkräfte in der Berührung durch bloſsen Druck auf einander wirken, ſo ſtehen ſie entweder im mechaniſchen oder chemiſchen Verhältniſse der Berührungsflächen: in beyden Fällen aber entſteht zwiſchen ihnen ein Proceſs der Indifferenz, indem ſie ſich ins Gleichgewicht der Schwere oder der Auflöſung ſetzen.

So bald aber zwey Maſſen einmal aus der Form nach dieſen Verhältniſſen aufeinander einwirken, ſo entſteht ein Proceſs des Kreislaufes. Man mache die mathematiſche Fiktion zweyer Maſſen, deren Ausdehnungskraft ſich nach ihren urſprünglichen Verhältniſſen zeigt, und welche nur wechſelſeitig aufeinander einwirken, ohne eine dritte Einwirkung von auſsen. Nun nehme man erſtlich an, ſie ſeyen in einer beſtimmten Entfernung relativ gegeneinander in Ruhe und nähern ſich einander durch ihre urſprüngliche Anziehungskraft. Da dieſe Kraft kontinuirlich wirkt und noch dazu im umgekehrten Verhältniſse des Quadrates der Entfernung zunimmt, ſo werden ſie ſich in gerader Linie einander immer ſchneller nähern und endlich in der Gegend ihres Schwerpunkts mit gleicher Quantität der Bewegung nach entgegengeſetzten Richtungen (§. 557.) zuſammenſtoſsen. Beym Stoſse wird ihre Bewegung durch die Ausdehnungskraft von beyden nach und nach vernichtet, während deſſen aber die eine Maſſe an ihrer gemeinſchaftlichen Berührungsfläche gegen die andere zuſammengedrückt: ſo daſs beyde, wenn ſie gegen einander in Ruhe kommen, im höchſten Grade der Zuſammendrückung ſind. Ihre Ausdehnungskraft wird ſie alſo nun wieder auseinander treiben, und ſie müſſen, wenn ſie auſser Berührung kommen, wieder dieſelbe Geſchwindigkeit mit entgegengeſetzter Richtung erhalten haben, die ihnen unmittelbar vor dem Stoſse zukam, weil die Ausdehnungskraft ſich gerade wie die Zuſammendrückung verhält. (553.) Nun werden ſie ſich alſo von einander entfernen aber immer langſamer, indem ihre Anziehungskraft ihre Bewegung immer vermindert, bis ſie in der Entfernung, in der der Proceſs anfieng, wieder gegen einander in Ruhe kommen. Alsdann ſind folglich ihre Verhältniſſe wieder wie Anfangs und die Bewegung geht eben ſo von neuem an.

Zweytens, man nehme an, die eine Maſſe A ſey in einer beſtimmten Entfernung von der andern B, anfangs in Rückſicht des relativen Raumes, in welchem B ruht, mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit und in irgend einer gegen B ſchrägen Richtung in geradliniger Bewegung. Beyde Maſſen ziehen ſich im umgekehrten Verhälniſse des Quadrates der Entfernung an; konſtruiren wir nun dieſe Anziehung ebenfalls in dem relativen Raume, in welchem B ruht, ſo liegt B in einem Mittelpunkte der Kräfte, dem dieſe Anziehung als Centralkraft zukommt, und für die angegebenen Verhältniſſe beweiſst die Mathematik, daſs A eine Ellipſe um B beſchrieben wird, in deren einem Brennpunkte B liegt. Beyde Maſſen erhalten alſo eine kontinuirlich ſich immer wiederhohlende Bewegung gegeneinander. Die unmittelbarſte Verbindung der Grundkräfte enthält alſo für ihre Wirkung in die Ferne ein Geſetz des Kreislaufes, jede andere ſolche Wirkung kann aber nur aus dieſem erſten Elemente zuſammengeſetzt ſeyn und das Geſetz des Kreislaufes gilt alſo für die materielle Welt überhaupt, ſo weit nur Wirkung in der Ferne ſtatt findet.

§. 376.

Es gibt für die phyſiſchen Proceſſe eine eigne von den konſtitutiven Geſetzen der Möglichkeit der Natur erſt abzuleitende Geſetzmäſsigkeit, welche von der Zufälligkeit des Zuſammentreffens der Subſtanzen im Einzelnen abhängt. Die Geſetze der Form eines phyſiſchen Proceſſes, dieſer mag Organismus oder Indifferenzproceſs ſeyn, werden nicht durch die Geſetze der einzelnen zuſammenwirkenden Kräfte unmittelbar, ſondern erſt durch ihr Verhältniſs im Konflikte, durch die Form des Konfliktes beſtimmt, d. h. durch ein ganz ſynthetiſches für die einzelne Kraft zufälliges Verhältniſs. Es muſs ſolche Geſetze durch das Ganze der Natur geben (§. 375.) aber einzeln können ſie nur durch Vergleichung des Ganzen aller uns gegebenen Erfahrungen nachgewieſen werden.

§. 377.

Jeder einzelne Proceſs iſt nur ein Proceſs der relativen Indifferenz oder des relativen Kreislaufes, denn in dem Kreislaufe des Ganzen muſs immer eine äuſsere Einwirkung den einzelnen Proceſs wieder zerſtören. Die Thätigkeit der Natur iſt ein beſtändiges produciren, bey welchem es nie zum letzten Produkt kommt; käme es einmal wirklich zum letzten Produkte, ſo wäre damit die Welt für die Erſcheinung vernichtet.

§. 378.

Alle mechaniſchen oder chemiſchen Proceſſe eines Weltköpers ſind unmittelbar Proceſſe der relativen Indifferenz, indem ſie zum Gleichgewicht der Schwere oder der Durchdringung ſtreben.

Die Bewegungen der Weltkörper unter einander in Sonnenſyſtemen ſind hingegen nach den Geſetzen der Gravitation organiſirt; ſie gehören in Proceſſen eines relativen Kreislaufes zuſammen.

§. 379.

Die unmittelbaren phyſiſchen Proceſſe an einem Weltkörper ſind entweder mechaniſche, oder chemiſche, oder Bildungsproceſſe, oder höhere phyſiſche Proceſſe; die unmittelbaren Proceſſe, wodurch verſchiedene Weltkörper auf einander wirken, erfolgen nach den Geſetzen der Gravitation, oder ſind höhere phyſiſche Proceſſe. Alle andern Proceſſe müſſen ſich, von dieſen ableiten laſſen.

§. 380.

Mechaniſche und Gravitationsproceſſe ſind ganz mathematiſch beſtimmbar. Die Bildungs-

proceſſe hängen von den chemiſchen ab. Chemiſche und höhere phyſiſche Proceſſe können wir aber nicht vollſtändig mit den Konſtruktionen a priori in Verbindung bringen, in Rückſicht derſelben findet daher nur eine rationelle Phyſik nach heuriſtiſchen Maximen ſtatt.

§. 381.

Eine durchgängig beſtimmte einzelne Funktion materieller Kräfte als Eigenſchaft einer gegebenen Maſſe gedacht, iſt ein chemiſcher Stoff.

§. 382.

Die allgemeinſten Formen chemiſcher Proceſſe ſind die ſpecifiſche Kohäſion ungleichartiger Oberflächen, und dann Proceſſe der Auflöſung und Ausſcheidung durch Wahlverwandſchaft. Die Einheit oder Verſchiedenheit chemiſcher Proceſſe wird durch die Eigenſchaften einzelner chemiſcher Stoffe beſtimmt. In Rückſicht jedes höhern phyſiſchen Proceſſes hingegen zeigt jeder chemiſche Stoff ein beſonderes Verhalten. Die höhern phyſiſchen Proceſſe ſind überhaupt den chemiſchen übergeordnet, indem die chemiſch auf einander wirkenden

Stoffe noch von den Subſtraten der phyſiſchen Proceſſe durchdrungen werden.

§. 383.

Im chemiſchen Proceſſe erſcheinen die Einwirkungen gegebener beweglicher Subſtanzen in Ruhe auf einander; in höhern phyſiſchen Proceſſen erſcheinen Bewegungen eines nicht als Maſſe wahrgenommenen (imponderabeln) beweglichen. Die letztern ſind daher einer mehr mathematiſchen Behandlung fähig, denn bey ihnen werden Geſetze der Bewegung erkannt, welche bey erſtern nicht ſo leicht zu entdecken ſind.

§. 384.

Der höchſte Standpunkt für die äuſsere Erfahrung, den wir nehmen können, zeigt uns ein unbegränztes Lichtmeer, in welchem ſich überall kugelförmige Weltkörper gebildet haben, zwiſchen denen nur Flüſsigkeiten ausgebreitet ſind. Das Licht iſt ein höherer phyſiſcher Proceſs und der einzige, welcher uns zur Kenntniſs der Welt über die Oberfläche der Erde hinausleitet; die Bildung unſers Auges, wodurch eben dieſer Proceſs das Mittel unſerer Weltkenntniſs wird, iſt in Rückſicht der allgemeinſten Naturgeſetze nur zufällig.

§. 385.

Für die Erhaltung einzelner Weltkörper und einzelner Syſteme von Weltkörpern, ſo wie für allgemeine Beſtimmungen möglicher Fälle, wie ſie verwandelt oder zerſtört werden könnten, finden wir in den Geſetzen der Gravitation eine allgemeine Geſetzmäſsigkeit. Allein für die beſtimmte Geſchichte der Entſtehung oder Zerſtörung einzelner Weltkörper und Syſteme, ſo wie für eine Kosmogenie überhaupt liefert uns die Beobachtung noch keine Data und die beſtimmte Anwendung der Geſetze der Gravitation wird uns daher bis jetzt nur für die Geſetze der Erhaltung beſtehender Syſteme möglich.

§. 386.

Die einzelne Beobachtung zeigt uns leuchtende Hauptkörper, als Sonnen, für welche wir aber die Geſetzmäſsigkeit der Lage und Bewegung im Einzelnen noch nicht beſtimmen können. Näher kennen wir die Gegend um unſre Sonne, welche als Centralkörper viele dunkle von ihr erleuchtete Weltkörper bey ihrer eigenen Bewegung mit ſich führt.

§. 387.

Für die Geſchichte des Sonnenſyſtems finden wir nur in Rückſicht des Syſtems der Planeten einige allgemeine Geſetze auſser denen der Gravitation.

1) Alle Bewegungen im Syſteme der Planeten geſchehen ungefähr in einer Ebene, in der des Sonnenäquators, und alle freydrehende Bewegung hält dieſelbe Richtung vom Abend nach Morgen.

2) Alle Bahnen ſind beynahe kreisförmig, ſo daſs die Wurfgeſchwindigkeiten nahe im umgekehrten Verhältniſse der Quadratwurzel der Entfernungen ſtehen.

3) Die anziehende Kraft, mit welcher in dieſem Syſteme jeder Centralkörper ſeine Begleiter ſieht, ſcheint die urſprüngliche zu ſeyn, und die Maſſen zeigen ſich überall ſo homogen, daſs alle anziehende Kraft nur nach dem umgekehrten Verhältniſse des Quadrates der Entfernung verſchieden wirkt.

4) Sonne und Planeten haben eine freye Axendrehung, Monden kehren ihrem Centralkörper immer dieſelbe Seite zu.

5) Es giebt ein arithmetiſches Geſetz der verhältniſsmäſsigen Entfernung verſchiedener Begleiter von ihrem Centralkörper, welches durch die Reihe a; $a + b$; $a + 2b$; $a + 4b$; $a + 2\,m\,b$, $a + 2m + 1\,b$ beſtimmt wird.

Das Grundgeſetz ſcheint das der Entgegenſetzung der vier Weltgegenden, indem durch die Ebene der Planetenbahnen und die Lage der Axen von Sonne und Planeten die entgegengeſetzten Richtungen nach Nord und Süd; durch die Richtung aller freyen drehenden Bewegung in dieſem Syſteme von Abend nach Morgen aber eben dieſe Richtung von Weſt nach Oſt, allgemeine Geſetze für das ganze Syſtem werden; als wenn alle dieſe Bewegung von einer urſprünglichen Axendrehung ausgienge.

§. 388.

Jeden nähern Gegenſtand der Phyſik können wir nur durch Beobachtung der Erſcheinungen an der Oberfläche der Erde beſtimmen, er wird zur Naturgeſchichte der Erde gehören.

Hier ſind die phyſiſchen Proceſſe der Erde erſtlich Proceſſe der relativen Indifferenz oder des relativen Kreislaufes. Die Proceſſe der relativen Indifferenz ſind aber, wenn ſie nicht auf den mathematiſchen Proceſſen der Schwere beruhen, chemiſche oder höhere phyſiſche. Letztere beyde unterſcheiden ſich aber nur durch relative Ponderabilität oder Imponderabilität und haben alſo gegen das weniger ponderable hin gemeinſchaftliche Berührungspunkte.

§. 389.

In den höhern phyſiſchen Proceſſen zeigen ſich allgemeine Beſtimmungen aller Erdmaterie überhaupt, gegen welche jeder einzelne Körper nur ſein beſonderes Verhältniſs zeigt.

Durch das Licht und vielleicht andere unbekannte Proceſſe flieſsen andere Weltkörper chemiſch auf die Erde ein. In den zuſammengeſetztern höhern phyſiſchen Proceſſen, welche zur Klaſſe der elektriſchen Erſcheinungen gehören, zeigt, ſich die erſte chemiſche Polarität entgegengeſetzter Thätigkeiten.

§. 590.

Da die Erregung der thätigen Proceſſe auf der Erde von auſsen her geſchieht, ſo iſt es wahrſcheinlich, daſs der innere Kern der Erde in mechaniſcher und chemiſcher relativer Indifferenz erhalten wird und nur die Maſſe einige Meilen von der Oberfläche herab an den jetzt beſtehenden Revolutionen Antheil nimmt.

Wegen der Homogeneität der ponderablen Maſſe des Sonnenſyſtems überhaupt, wegen der relativen Indifferenz der meiſten Kräfte der irrdiſchen Maſſe und wegen der nicht ſehr zahlreichen Verhältniſſe, nach denen wir die Körper chemiſch vergleichen können, iſt es wahrſcheinlich, daſs ſich alle chemiſchen Stoffe auf wenige Grundformen und ihre gradweiſen Unterſchiede zurückführen laſſen.

Unſerer chemiſchen Unterſuchung können wir nur die zerſetzbarſten und auflöslichſten Stoffe unterwerfen, und von dieſen aus uns nur nach Analogien weiter verbreiten. Die theoretiſche Chemie muſs alſo vorzüglich von den im Organismus noch unmittelbar thätigen Stoffen ausgehen.

§. 391.

Jeder chemiſche Proceſs findet nur unter gewiſſen Einflüſſen höherer phyſiſcher Proceſſe ſtatt. Die Identität chemiſcher Stoffe und die chemiſche Identität der Maſſe wird alſo nur durch Identität der ponderabeln Maſſe beſtimmt.

Da wir in jedem einzelnen Stoffe weder die in ihm indifferent gewordenen Kräfte, noch auch die einfachen Elemente der im Konflikt begriffenen Kräfte beſtimmen können, ſo machen wir die Unterſchiede nur nach dem Hervortreten einzelner Kräfte in irgend einem Konflikt und durch das Zurücktreten derſelben in Indifferenz,

Die chemiſche Anziehungskraft, welche ein Stoff auf der Erde zeigt, iſt um ſo ſtärker, je weniger er aus ſeinen Verbindungen frey ausgeſchieden werden kann. In den chemiſchen Proceſſen der Erde geht der Sauerſtoff die innigſten Verbindungen ein, indem er nur durch höhere phyſiſche Proceſſe der Temperatur oder des Lichts frey ausgeſchieden werden kann.

Je ſtarrer eine Maſſe iſt, deſto mehr iſt ſie chemiſches Produkt.

Der Konflikt der Kräfte in einem chemiſchen Proceſs iſt um ſo zuſammengeſetzter, je zuſammengeſetztere Kryſtalliſationen dadurch entſtehen, indem das Geſetz der Kryſtalliſation immer durch das Geſetz des chemiſchen Proceſſes beſtimmt ſeyn muſs.

§. 392.

Die beſtimmte Geſtaltung der Materie und der Wechſel der Geſtaltungen in den Bildungsproceſſen macht die mannigfaltigſten und verwickelteſten Phänomene, welche bey den chemiſchen Proceſſen, vermittelt durch höhere phyſiſche Proceſſe, mit vorkommen.

Von den einfachſten Formen der Struktur und Kryſtalliſation bey Erden und Salzen an, zeigen ſich immer mehr zuſammengeſetzte bis zur freyen Verzweigung beſonders metalliſcher Kryſtalliſationen.

So wie aber das Flüſſige als Beſtandtheil mit in die Bildung eintritt, zeigt ſich unter den Phänomenen ein plötzlicher Sprung, denn nun entſteht in dem Beſtehen der einzelnen Bildung ein eigener Proceſs des Kreislaufes, und es trennen ſich dieſe Bildungen als Organiſationen von allem Unorganiſirten.

§. 393.

Alle Proceſſe des relativen Kreislaufes werden auf der Erde zu oberſt durch ihre Axendrehung, ihre Bewegung um die Sonne und ihre Erleuchtung durch die Sonne beſtimmt. Alles Leben der Erde geht alſo vom Lichte aus, denn ohne dieſen ſtetig veränderten Proceſs der Erleuchtung würde das Spiel der Indifferenzproceſſe ſich in einem allgemeinen Gleichgewichte verlieren, dagegen es durch dieſen immer wieder neu angefacht wird.

Die erſte Folge davon iſt der Kreislauf des Waſſers und ſo mit die Erſcheinungen der Meteorologie in der Atmoſphäre und der beſtändig fortgeſetzten Veränderungen im Innern der Erde.

Mittelbar werden durch dieſen Kreislauf der Erleuchtung alle wechſelnden Geſtaltungen und ihre Proceſſe auf der Erde beſtimmt.

§. 394.

Endlich an der Spitze aller phyſiſchen Proceſſe der Erde ſtehet der beſondere Organismus in den Organiſationen des Pflanzen- und Thierreichs, deſſen wiſſenſchaftliche Kenntniſs die Phyſiologie wäre.

Hier ſind alle Arten phyſiſcher Proceſſe in ihrer gröſsten Verwickelung zu einem beſondern Proceſſe des relativen Kreislaufes vereinigt.

Die Phänomene des beſondern Organismus auf der Erde ſind immer einmal als Phänomene des individuellen und dann als Phänomene des ſpeciellen Organismus beſtimmt. Die erſtern beginnen mit der Entwickelung eines Keimes oder Spröſslings einen Kreislauf von Veränderungen, welcher aber im Fortſchritte von der Jugend zum Alter, zum Tode als gerader Fortſchritt beſtimmt iſt; ſie ſind alſo Phänomene eines relativen Kreislaufes, der in einem höhern Phänomen der Indifferenz beſchloſſen iſt.

Aber dieſer induviduelle Organismus iſt nur ein Theil eines gröſsern Phänomens der ſich fortbildenden Art, oder des ſpeciellen Organismus. Dieſer letztere zeigt ſich im Gebohren werden und

Wiedererzeugen als ein Kreislauf, deſſen Relativität wir noch nicht zu erkennen vermögen.

Der Organismus auf der Erde beruht ſeiner Wirklichkeit nach zunächſt auf der chemiſchen Beſchaffenheit gerinnbarer Lymphen, welche in einer Art von Streit mit dem Sauerſtoffe und doch mit ſeiner Hülfe aus Verbindungen von Waſſerſtoff, Kohlenſtoff und Stickſtoff beſtehen und den höchſten Grad der Bildſamkeit unter den irrdiſchen Maſſen beſitzen. Jeder ſpecielle Organismus wird durch eine eigene Art ſolcher Lymphe beſtimmt.

In der Erſcheinung des individuellen Organismus vereinigen ſich im Syſteme der Abſorbtionen und Sekretionen chemiſche Proceſſe und Bildungsproceſſe in beſtändigen Miſchungen und Entmiſchungen, Bildungen und Deſtruktionen; zweytens mechaniſche Proceſſe im Säfteumtrieb; drittens höhere phyſiſche Proceſſe deren unverſtändliche Erſcheinung mit den Worten Irritabilität und Senſibilität benannt wird.

Für unſere Beobachtung zeigt ſich Erhaltung jedes vollſtändigern Organismus der Art nach nicht als eine freye Thätigkeit der Natur, ſondern jede vollſtändigere Pflanze oder Thier entſpringt aus einem Keime durch vorhergehende Organismen derſelben Art. Wir können alſo für die Entſtehungsgeſchichte des Organismus überhaupt nur einen frühern Zuſtand der phyſiſchen Beſchaffenheit der Erde annehmen, den wir gar nicht kennen, in dem aber Entſtehung von Organiſationen als freye Naturthätigkeit möglich war,

Für unſern jetzigen Standpunkt der Kenntniſs der Natur iſt eine irgend vollſtändige rationelle Phyſiologie noch ganz unmöglich, es bleibt uns in Rückſicht ihrer nur das letzte Hülfsmittel der rationellen Behandlung einer Erfahrungswiſſenſchaft übrig. Dieſes beſteht darin, nur überhaupt die allgemeinen Verhältniſſe, in denen Kräfte, ſie ſeyen auch, welche ſie wollen, in einem Proceſſe zuſammen ſtehen, der Erklärung zu Grunde zu legen, wenn wir ſchon dieſe Kräfte ſelbſt gar nicht kennen. Eine ſolche Behandlung der Phyſiologie heiſst die Erregungstheorie.

Die Erregungstheorie legt nach ihrer urſprünglichen Abſicht nur die allgemeinſten Formen des organiſchen Proceſſes zu Grunde, ohne ſich auf die Beſtimmung der einzelnen darin wirkenden Kräfte einzulaſſen.

Dieſe allgemeinſte Form beſteht in einer Verbindung von Kräften nach einem gewiſſen Geſetze der Reproduktion. Der Konflikt der Kräfte muſs hier nach irgend einem Geſetze beſtimmt ſeyn, wodurch er ſich immer wieder erneuert und ſelbſt erhält. Die Kräfte ſind alſo hier in einem ſyſtematiſchen Ganzen unter dem Geſetze der Reproduktion gewiſſer Erſcheinungen, der Lebensverrichtungen, durch ſich ſelbſt beſtimmt.

Zweytens die Erſcheinungen, welche durch dieſen Konflikt der Kräfte entſtehen, ſtehen unter dem Geſetze einer kontinuirlichen Einwirkung von auſsen auf das angegebene Syſtem. Jeder Organismus erſcheint überhaupt durch ſeine Lebensthätigkeiten, dieſe werden aber nur durch einen beſtändigen Konflikt mit äuſsern Einwirkungen erhalten. Die Vereinigung aller Kräfte im Organismus macht alſo ein inneres organiſches Syſtem aus, welches nur durch äuſsere Einwirkung zur Wirkſamkeit beſtimmt werden kann.

Eine Kraft, welche unter dem Geſetze einer Receptivität ſteht, d. h. welche nur durch Affektion zur Thätigkeit beſtimmt wird, iſt eine Erregbarkeit; die Thätigkeit derſelben iſt Erregung, die Affektion heiſst Reizung, das Afficirende, Reiz. Das Syſtem aller innern Kräfte, welche im Organismus im Konflikt ſind, macht alſo eine organiſche Erregbarkeit aus, und jede Lebensthätigkeit iſt Erregung, welche Reiz vorausſetzt. Störung der Reproduktion iſt Deſtruktion, das normale Verhältniſs der Erregung zur Reproduktion iſt Geſundheit. Alle Veränderungen der Erregung hängen von Veränderungen des Reizes ab.

Da wir weder die innere Wirkſamkeit der Erregung, noch die äuſsere der Reizung verſtehen, ſo bleibt uns nichts übrig, als die unbekannten phyſiſchen Qualitäten quantitativ nach Graden zuvergleichen. Wir können daher die Reize nur nach ihrem gröſsern oder kleinern poſitiven oder negativen Einfluſs auf die Veränderungen der Erregung, nach ihrer ſchnellern oder langſamern Einwirkung, nach der längern oder kürzern Andauer ihres Einfluſses vergleichen.

Dritte Abtheilung der Phyſik.

Metaphyſik der innern Natur.

I. Hauptſätze aus konſtitutiven Principien.

§. 395.

Gegenſtand der innern Erfahrung bin ich mir ſelbſt durch meine innern Thätigkeiten, als das denkende Gemüth. Ich exiſtire als innerlich thätig in einer beſtimmten Zeit, iſt alſo das Thema der Metaphyſik der innern Natur.

§. 396.

Innere Thätigkeit unterſcheidet ſich darin von aller äuſsern, daſs ſie nicht in dem Verhältniſse einer Urſach zu den Inhärenzen eines andern beſteht, ſondern ſchlechthin als Dependenz, als Handlung ohne ein behandeltes beſtimmt iſt, z. B. das Vorſtellen, Erkennen. Durch dieſe innere Thätigkeit iſt das Gemüth als lebendiges Weſen beſtimmt. Leben heiſst innerlich thätig ſeyn.

§. 397.

Durch das reine Selbſtbewuſstſeyn bin ich mir als ein denkendes Weſen beſtimmt, deſſen

Daſeyn für mich nicht bloſs ſinnlich beſtimmt iſt, d. h. als eine Intelligenz.

§. 398.

Mein Daſeyn iſt in der Zeit bloſs empiriſch, d. h. nur innerhalb der Gränzen meiner innern Wahrnehmung beſtimmt. Wenn alſo Spiritualismus die Behauptung iſt, daſs das Gemüth eine beharrliche, ſelbſtſtändige, einfache Intelligenz ſey, ſo läſst ſich derſelbe in der Metaphyſik der innern Natur nicht rechtfertigen.

§. 399.

Das Gemüth als innerlich thätig iſt gänzlich von allen Gegenſtänden im Raume verſchieden, ein Ding beſonderer Art, es iſt alſo ein immaterielles Weſen. Wenn Materialismus die Lehre iſt, welche das Denken nur als Modifikation der Materie erklärt, ſo iſt dieſer hiermit widerlegt.

§. 400.

Das empiriſch beſtimmte Bewuſstſeyn meines eigenen Daſeyns ſetzt nothwendig das Bewuſstſeyn des Daſeyns der Gegenſtände im Raume auſser mir voraus. Innere und äuſsere Erfahrung ſind verſchieden, die innere iſt aber nur in Verbindung mit der äuſsern möglich. Hierdurch wird derjenige Idealismus widerlegt, welcher nur der innern Erfahrung und ſomit dem Denkenden egoiſtiſche oder intellektualiſtiſche Realität zugeſteht.

§. 401.

Das Daſeyn des Gemüthes iſt nur durch die Korrelation mit der beharrlichen Form meines Körpers beſtimmt, ſo daſs ich nur dadurch mir meiner Fortdauer in einer beſtimmten Zeit bewuſst werde. Alle Wechſelwirkung eines äuſsern mit mir iſt mir nur vermöge dieſer Korrelation.

§. 402.

Ich, das Denkende, bin in allen meinem Denken immer als Subjekt deſſelben beſtimmt, als die Urſach der innern Thätigkeiten. Ich ſchreibe mir alſo Vermögen dieſer Thätigkeiten zu, deren ich mir aber nur relativ durch die Thätigkeiten bewuſst werde.

§. 403.

Ich, als denkendes Subjekt, bin ein Singular, ein logiſch einfaches, einzelnes, individuelles

Subjekt, das ſich in keine Vielheit von Subjekten auflöſen läſst. Hiermit wird aber keine einfache denkende Subſtanz, ſondern nur Einzelnheit eines Subjekts vorausgeſetzt, wovon eine dauernde Form wechſelnder Subſtanzen, z. B. eine Organiſation, ſchon ein Beyſpiel wäre.

§. 404.

Jeder meiner Thätigkeiten und alſo auch jedem Vermögen derſelben kommt zu jeder Zeit ein beſtimmter Grad zu, der gröſser oder kleiner und ſogar als verſchwindend gedacht werden kann. Dieſes Verſchwinden wäre Vernichtung meiner ſelbſt in Rückſickt der innern Natur.

§. 405.

Ich, als das denkende Subjekt, bleibe bey allen Veränderungen meiner innern Thätigkeit daſſelbe Subjekt. Dieſer Satz geht aber auch nicht über die Gränze der gegebenen Erfahrung hinaus, ſondern bezieht ſich nur auf die Zuſammenſetzung der innern Wahrnehmungen in der Zeit.

§. 406.

Die einzige Anwendung der Mathematik auf die innere Erfahrung beſteht erſtlich in dem Geſetze der Stetigkeit. Alle Veränderungen der innern Thätigkeit erfolgen nach dem Geſetze der Stetigkeit, und zweytens in der Vorſtellung der Zuſammenſetzung einer innern Thätigkeit aus mehrern, welche aus dieſem Geſetze folgt. Gleichzeitige innere Thätigkeiten und die ihnen entſprechenden Vermögen können als Theile einer innern Thätigkeit, oder eines Vermögens, angeſehen werden unter dem Geſetze, daſs die Summe der Grade der Theile gleich dem Grade des Ganzen iſt.

Da wir aber das Mannigfaltige in innerer Anſchauung nicht als zugleich anſchauen und alſo keine rein anſchauliche Form des Zugleichſeyns für die innere Anſchauung beſitzen, ſo hat die Vorſtellung dieſer Zuſammenſetzung der innern Thätigkeiten nicht geringe Schwierigkeiten.

II. Nach hevriſtiſchen Maximen.

§. 407.

Der Mangel einer rein anſchaulichen Form des Zugleichſeyns in innerer Erfahrung entzieht dieſe dem Geſetze der Vollſtändigkeit der mathematiſchen Syntheſis und macht ſomit jede innere Qualität unauflöslich. Wir ſind daher in der rationellen Behandlung derſelben einzig an die Klaſſifikation des Beobachteten gewieſen. Hier beſtimmen wir uns durch Abſtraktion Begriffe von generellen Thätigkeiten und Vermögen des Gemüthes, denen gemäſs wir die Grundvermögen deſſelben für unſere Erfahrung vorausſetzen.

§. 408.

Indeſſen gelingt es doch durch die Thatſachen der Nothwendigkeit und der Verbindung, in den Erkenntniſſen die Thätigkeiten des Gemüthes nicht nur in der Einheit des Subjektes, ſondern auch in der Einheit des Vermögens deſſelben zuſammen zu faſſen. Es wird beſtimmt als eine ſinnlich beſchränkte Vernunft und als Wille, d. h. als ſinnlich beſchränkte, wollende Intelligenz, als praktiſche Vernunft.

§. 409.

Unſere Vernunft iſt alſo zu oberſt beſtimmt als eine Erregbarkeit, deren Receptivität der Sinn iſt. Alle ihre Thätigkeit iſt Erregung. Der Reiz wird aber in innerer Erfahrung gar nicht wahrgenommen.

§. 410.

Das Grundgeſetz der Vernünftigkeit iſt die Einheit ihrer erregbaren Kraft, woraus die ganze theoretiſche Anthropologie entwickelt wird. Vorzüglich folgt hieraus das Grundgeſetz der Aſſociation innerer Thätigkeiten, wiefern gleichzeitig beſtimmte innere Thätigkeiten in einer Handlung zuſammen gehören.

§. 411.

Die innere Erregbarkeit der Vernunft iſt das genaue Korrelat der äuſsern Erregbarkeit ihres Körpers und mit ihrer Realität eins und daſſelbe, nur nach einer andern Erſcheinungsart des Daſeyns der Dinge. Es iſt alſo höchſt wahrſcheinlich das Entſtehen und Vergehen von beyden mit einander verbunden.

§. 412.

Durch die beſtändige Korrelation meines Innern mit dem materiellen Aeuſsern entſteht mir eine ganze Erſcheinungsart des Daſeyns der Dinge nach Verhältniſſen der innern Erfahrung.

Durch die Unvollſtändigkeit der mathematiſchen Syntheſis der innern Erfahrung bezieht ſich hingegen mein Daſeyn auf das abſolute Seyn der Dinge an ſich.

Durch die Form unſrer innern Selbſterkenntniſs wird uns überhaupt jedes äuſsere Daſeyn neben ſeinen materiellen Beſtimmungen nach Qualitäten zur Erſcheinung in Farbe, Ton, Duft u. ſ. w. wodurch ich daſſelbe nur nach ſubjektiven Verhältniſsen zu mir erkenne. So verbreitet ſich denn die Erſcheinungsart meiner innern Selbſterkenntniſs durch eine fortgeſetzte Korrelation auf alles Seyn auſser mir. Ich erkenne nach Analogie meines Innern auch Leben und Vernunft auſser mir. Gemäſs dem Zuſammenhange meines organiſirten Körpers mit meinem Innern nehme ich auch ein analoges Innere als mit anderer belebten Materie verbunden an. Das höchſte aber, was mich das Geiſtige auſser mir kennen lehrt, iſt die Sprache, die Mittheilung der Gedanken durch bezeichnende Bewegung, wodurch eine unmittelbare geiſtige Wechſelwirkung des einen mit dem andern zu Stande kommt. Es eröfnet ſich mir eine neue Welt mit der Kenntniſs des Innern von einem andern, ich finde mich ſo in der myſtiſchen Gemeinſchaft mit andern denkenden Weſen, und vergeſſe über dieſer neuen Welt jene ganze äuſsere, die mir nur das Mittel wird, die innere zu erkennen. Ich lebe zuletzt nur in dieſer innern Welt, deren Geſetze jeder in ſich ſelbſt trägt.

Eben weil die Vernunft auſser mir und meiner Geſellſchaft mit andern vernünftigen Weſen mir nur durch Korrelationen mit der Materie erſcheint, ſo wird ſie mir in der Natur nur eine myſtiſche Gemeinſchaft, welche von keinen Bedingungen einer phyſiſchen Nothwendigkeit aus einer mathematiſchen Syntheſis unmittelbar afficirt wird. Die Geſetze der phyſiſchen Nothwendigkeit gelten nur für die Erſcheinung der materiellen Welt und für meine eigene innere Erſcheinung. Indem ich aber über die materiellen Geſetze nach bloſsen Analogien mich mittelbar in der Gemeinſchaft mit andern vernünftigen Weſen erkenne, ſo zeigen ſich die eigenen Geſetze dieſer Gemeinſchaft ganz unabhängig von denen der Natur, als bloſse Geſetze der Freyheit.

§. 413.

Unſere Erkenntniſs des Daſeyns der Dinge geht alſo nothwendig durch drey getrennte Potenzen, die materielle, die ideelle und die des Abſoluten. Zu Grunde liegt die materielle Anſicht bloſser Geſetze der Bewegung, durch dieſe gelangen wir zur ideellen nach Analogien mit unſerm eigenen innern Leben und von dieſer endlich zum Glauben an das Ewige in bloſsen Negationen der Schranken des Endlichen.

Drittes Buch.

Ethik oder Metaphyſik der Sitten.

Erſte Abtheilung.

Allgemeine praktiſche Philoſophie.

§. 414.

Wille iſt das Vermögen nach der Vorſtellung von Regeln zu handeln (§. 248.). Eine Regel für den Willen heiſst eine praktiſche Regel. Sie iſt Maxime, wenn ſie ſubjektiv für den einzelnen Willen gilt; praktiſches Geſetz, wenn ſie objektiv und nothwendig gilt. (§. 250.)

Ein vernünftiger Entſchluſs (§. 247.) iſt ein praktiſcher Schluſs, in welchem eine einzelne Handlung oder eine Maxime durch Subſumtion unter eine praktiſche Regel beſtimmt wird. *Eine Maxime* in den Willen aufnehmen heiſst, ſie zum Oberſatz vernünftiger Entſchlieſsungen machen. Eine in den Willen aufgenommene Maxime iſt eine *Geſinnung*.

Ein Princip praktiſcher Regeln iſt ein praktiſcher *Grundſatz*. Was einem praktiſchen Geſetze gemäſs iſt, iſt *gut*, was ihm widerſtreitet, iſt *böſe*.

§. 415.

Praktiſche Nothwendigkeit, oder die Nothwendigkeit eines kategoriſch praktiſchen Geſetzes (§. 290.) iſt die nothwendige Gültigkeit eines Geſetzes durch die bloſse Vorſtellung deſſelben. Praktiſche Nothwendigkeit ſetzt nicht nur pſychologiſche, ſondern metaphiſiſche Freyheit der Willkühr voraus. *Metaphyſiſche oder transcendentale Freyheit der Willkühr* beſteht in der Möglichkeit, daſs das praktiſche Geſetz als Oberſatz im vernünftigen Entſchluſse jeden andern Antrieb überwinden und den Willen beſtimmen kann. *Pſychologiſche oder juridiſche Freyheit* der Willkühr iſt hingegen mit der *Willkührlichkeit* oder dem Vermögen der Wahl einerley, und bedeutet nur die innere Beſtimmbarkeit des Willens zu einer Handlung.

Eine *thieriſche Willkühr* wird von ſinnlichen Antrieben beſtimmt; die menſchliche wird von ihnen *afficirt* aber nicht beſtimmt.

§. 416.

Heiligkeit iſt die Eigenſchaft eines Willens, von ſinnlichen Antrieben nicht afficirt zu werden.

Für die ſinnlich afficirbare Willkühr wird die praktiſche Nothwendigkeit als ein *Sollen* beſtimmt, indem die gute Geſinnung im Entſchluſse mit dieſen Antrieben in Konflikt kommt, und ſie überwinden ſoll. Es muſs ihr alſo eine Stärke der *Nöthigung* oder des *Zwanges* zur Ueberwindung von jenen zukommen, und ſo wird das praktiſche Geſetz als *Gebot* oder Imperativ beſtimmt.

§. 417.

Die Welt der Intelligenzen iſt die Wechſelwirkung freywollender Weſen unter praktiſchen Geſetzen.

§. 418.

Die Welt der Intelligenzen iſt ein Reich der Zwecke, in welchem jedem vernünftigen Weſen als Perſon ein abſoluter Werth oder Würde; jedem andern als Sache ein bedingter Werth als Preiſs zukommt, der gröſser oder kleiner ſeyn kann.

§. 419.

Das oberſte Geſetz des Reichs der Zwecke iſt der Grundſatz der Würde der Perſon (§. 331.) Jede Intelligenz als Perſon hat Würde und exiſtirt als Zweck an ſich.

§. 420.

Die Geſellſchaft freywollender Intelligenzen findet für uns nur als eine myſtiſche Gemeinſchaft (§. 412.) in der Natur ſtatt.

Die praktiſchen Geſetze oder die Geſetze der Freyheit (§. 415.) werden als Ideen gegeben, welche ſich nur unter beſtimmten Bedingungen in der Natur realiſiren laſſen (§. 334.)

§. 421.

Die Folge dieſer Beſchränkung iſt, daſs wir erſtlich den einzelnen im Verhältniſſe zum Geſetz, wieſern er unter demſelben ſteht und dann erſt das Geſetz als Geſetz der Wechſelwirkung von Perſonen betrachten können. So unterſcheidet ſich **Tugend und Rechtslehre** (§. 534.).

Da die Möglichkeit einer äuſsern Handlung in der Natur für mich immer nur zufällig iſt: ſo kann das Geſetz zunächſt nur innerlich für die Geſinnung gebieten. Dagegen iſt alle Wechſelwirkung mit Perſonen nur in äuſsern Handlungen möglich.

§. 422.

Verbindlichkeit iſt die Nothwendigkeit einer freyen Handlung unter einem kategoriſchen Imperativ der Vernunft.

Pflicht iſt diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden iſt. **Erlaubt** iſt eine Handlung, die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt.

Recht als Befugniſs iſt die Möglichkeit einer Handlung nach dem Imperativ; **Recht als Recht zu fordern** iſt der Anſpruch, den mir der Imperativ auf einen andern giebt. Pflicht und Befugniſs ſtellen mich als Subjekt des Geſetzes;

Recht zu fordern, ſtellt mich als Objekt des Geſetzes dar.

§. 425.

That heiſst eine Handlung, ſofern ſie unter Geſetzen der Verbindlichkeit ſteht. Der Handelnde wird alſo als Urheber d. h. als freye Urſach ſeiner That betrachtet.

Zurechnung in moraliſcher Bedeutung iſt das Urtheil, wodurch jemand als Urheber einer That angeſehen wird. Perſon iſt dasjenige Subjekt, deſſen Handlungen der Zurechnung fähig ſind.

Sache iſt ein Ding, welches keiner Zurechnung fähig iſt. Eine pflichtmäſsige That iſt recht, eine pflichtwidrige iſt unrecht, oder eine Uebertretung. Vorſätzliche Uebertretung iſt Verbrechen.

In Rückſicht der Zurechnung iſt Schuldigkeit, was nur dem Geſetze angemeſſen gethan wird. Verdienſt, was pflichtmäſsig mehr gethan wird, als man zu thun verbunden iſt; Verſchuldung was weniger gethan wird, als man verbunden iſt.

§. 424.

Für die ſinnlich afficirbare Willkühr iſt damit, daſs der reine Trieb das Gebot ausſpricht, dieſes noch nicht für dieſelbe gegeben, wenn ſie ſich nicht zugleich ihrer Freyheit bewuſst würde. Das Gebot: Handle wie das Geſetz gebietet, oder handle, wie es mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit gefordert wird, oder *handle, wie gehandelt werden ſoll*, iſt alſo nur unter der Vorausſetzung meiner Freyheit analytiſch; ſonſt aber iſt das Bewuſstſeyn deſſelben eben der Ausſpruch meiner Freyheit.

Mein Verhältniſs zum Gebot, wiefern ich ihm unterworfen bin, wird alſo erſt ausgeſprochen durch den hypothetiſchen Imperativ: Mache das Geſetz zum alleinigen überwiegenden Antrieb deines Willens. Es wird gegen die ſinnliche Neigung *Tugend* d. h. überwiegende Stärke der guten Geſinnung erfordert. Man kann dieſes Gebot den *Imperativ der Tugend* nennen. Eine Maxime der guten Geſinnung in den Willen aufnehmen iſt *Tugend*; eine Maxime der böſen Geſinnung in den Willen aufnehmen, *Laſter*; hingegen im einzelnen Falle aus Schwäche der Vernunft dem ſinnlichen Antriebe unterliegen, iſt nur *Untugend*.

§. 425.

Die **innere** That der Willensbeſtimmung oder der Geſinnung iſt von der äuſsern That, als Folge derſelben, verſchieden. Die Uebereinſtimmung der innern That mit dem Geſetze iſt **Moralität**; die der äuſsern That **Legalität** der Handlung. Die Beurtheilung der Moralität einer Handlung iſt **ethiſch**, die Beurtheilung der Legalität derſelben **juridiſch**.

Die ethiſche Beurtheilung einer Handlung geht nur auf die Uebereinſtimmung derſelben mit dem Imperativ der Tugend.

Die innere That als Pflicht iſt **Tugendpflicht**, die äuſsere That als Pflicht iſt **Rechtspflicht**.

§. 426.

Die **Geſetzgebung** eines Geſetzes iſt die mit dem Geſetze verbundene **Nöthigung** oder Zwang, wodurch daſſelbe zum Gebote wird. Der Gebietende durch ein Geſetz iſt der **Geſetzgeber**. Er iſt Urheber der Verbindlichkeit nach dem Geſetze, aber nicht immer Urheber des Geſetzes.

Die Zurechnung einer That iſt **rechtskräftig**, wenn ſie zugleich die rechtlichen Folgen aus der That bey ſich führt, ſonſt iſt ſie nur **beurtheilend**.

Wer rechtskräftig zuzurechnen die Befugniſs hat, iſt der **Richter** oder der **Gerichtshof**. Das Vermogen der Zurechnung meiner eignen Thaten iſt das Gewiſſen.

Der rechtliche Effekt einer verdienſtlichen That iſt **Belohnung**, der einer Verſchuldung **Strafe**.

§. 427.

Die Geſetzgebung iſt entweder eine **innere** oder **äuſsere**. Die innre Geſetzgebung iſt die des Imperativs der Tugend, die äuſsere iſt eine Geſetzgebung durch äuſsern Zwang.

Jede Pflicht ſteht als Tugendpflicht unter der innern Geſetzgebung; unter einer äuſsern können nur Rechtspflichten ſtehen.

§. 428.

Die innre That oder Geſinnung beſteht in der Aufnehmung einer Maxime d. h. darin, ſich etwas zum Zwecke zu machen. Durch die Tugendpflicht werden alſo nur Maximen der Handlungen geboten.

Die Tugendpflichten geben für die äuſsere That nur weite Verbindlichkeit d. h. unvollkommne Pflicht, die Rechtspflichten enge Verbindlichkeiten d. h. vollkommne Pflichten.

Eine innre Pflicht iſt diejenige, welche jemand der Würde ſeiner eignen Perſon ſchuldig iſt; eine äuſsere diejenige, welche er der Würde einer andern Perſon ſchuldig iſt.

§. 429.

Die Perſönlichkeit eines Menſchen iſt die Menſcheit in ihm. Der kategoriſche Imperativ lautet alſo: Die Menſchheit in jedem Menſchen hat abſoluten Werth, und ſoll als Zweck an ſich behandelt werden.

Hierin liegt unmittelbar nichts, als daſs es keinen Gröſsenunterſchied des perſönlichen Werthes gebe, d. h. Gleichheit der Perſonen. Wiefern alſo die Selbſtſtändigkeit jeder Perſon vorausgeſetzt würde, ſo wäre nichts als die

Gleichheit jeder Perſon mit jeder andern geboten. Wiefern aber die Menſchen in der Natur als abhängig beſtimmt ſind, wiefern ſich alſo die Menſchheit in ihnen ſelbſt behandeln läſst; inſofern kommt zum Gebote noch hinzu, daſs ein jeder ſich die Menſchheit zum Zwecke machen ſolle. Durch eben dieſe Abhängigkeit kann es aber nur der Maxime nach, d. h. als Tugendpflicht geboten werden, ſich die Menſchheit zum Zwecke zu machen — daher ſteht der Zweck der Menſchheit dem Rechte der Menſchheit entgegen, und das Recht der Menſchheit beſteht nur darin, daſs die Menſchheit in keiner Perſon ihrer Würde zuwider behandelt werde.

§. 430.

Die Tugendlehre bezieht ſich auf alle Pflichten, wiefern ſie der Maxime nach geboten werden, oder Tugendpflichten ſind.

Die Tugendverpflichtung iſt nur eine: das Gebot zum oberſten Antriebe aller ſeiner Thaten zu machen. Der Grnndſatz der Tugendlehre iſt daher: Seiner Ueberzeugung gemäſs pflichtmäſsig aus Pflicht zu handeln. Und für die richtige Ueberzeugung wäre das Gebot: ſich die Perſönlichkeit in dem Menſchen überhaupt zum Zwecke zu machen. Die Unterordnung einzelner Tugendpflichten unter dieſes Geſetz geſchieht dann gemäſs den Beſtimmungen vom Objekt des Gebotes in der Natur.

§. 431.

Die Rechtslehre bezieht ſich nur auf äuſsere Rechtspflichten. Denn einer jeden ſolchen entſpricht der Rechtsanſpruch eines andern und nur in ſo fern giebt es ein eignes Gebot für Rechtspflichten nach einer juridiſchen Beurtheilung, indem die äuſsere That nicht nach dem Verhältniſse einer Perſon zum Geſetz, ſondern nach dem Verkältniſse zweyer Perſonen unter dem Geſetze beurtheilt wird.

Das Grundgeſetz der Rechtslehre iſt: Behandle die Menſchen in keiner Perſon dem Geſetze der Gleichheit der perſönlichen Würde zuwider.

Die Unterordnung einzelner Rechtspflichten unter dieſes Geſetz, geſchieht nach den Bedingungen unter welchen Perſonen als ſolche in der Natur in Wechſelwirkung kommen.

Zweyte Abtheilung.

Reine Tugendlehre.

§. 432.

Der Tugendlehre liegt die innere Geſetzgebung der Tugend, unter dem Gebote pflichtmäſsig aus Pflicht zu handeln, oder das Gebot zur hinreichenden Maxime ſeiner Thaten zu machen, zu Grunde. Dieſes Gebot ſetzt alſo erſtlich voraus: Kenntniſs des Geſetzes und der einzelnen unter ihm ſtehenden Maximen, zweytens Tugend, um darnach zu handeln. Die Tugendlehre wird daher erſtlich in einer Elementarlehre die einzelnen untergeordneten Gebote der Tugendpflichten entwickeln und dann in der Methodenlehre zeigen, wie Tugend erhalten oder erworben werden müſſe.

§. 433.

Aus jedem Pflichtgebote überhaupt entſpringen auch Tugendpflichten, indem es der Maxime nach geboten wird. Die Tugendpflichten werden alſo durch eine ganz allgemeine Eintheilung der Pflichten beſtimmt werden. Sie ſind daher entweder vollkommne Pflichten, welche auf das Recht der Menſchheit, oder unvollkommne, welche auf den Zweck der Menſchheit gehen. Erſtere ſind auch Rechtspflichten, letztere nur Tugendpflichten. In jeder Art ſind ſie entweder innre oder äuſsere.

§. 434.

Da jede Tugendpflicht als ſolche nur der Maxime nach geboten wird, ſo findet bey jeder in Rückſicht der äuſsern That ein Spielraum der Anwendung für die Urtheilskraft, d. h. eine Kaſuiſtik ſtatt. Es werden nicht einzelne Handlungen geboten oder verboten, ſondern es wird beurtheilt, ob gewiſſe Motive der Handlung mit der guten Geſinnung übereinſtimmen oder nicht.

§. 435.

Das Pflichtgebot der vollkommnen Pflichten giebt die Tugendpflichten der Achtung nach dem Geſetze: Behandle die Menſchheit in keiner Perſon ihrer Würde zuwider.

§. 436.

Für innere Pflichten beſiehlt dieſes Geſetz die Würde meiner eignen Perſon zu behaupten, d. h. erſtlich phyſiſche und moraliſche Selbſterhaltung; — wiefern meine perſönliche Würde davon abhängt; und dann Behauptung meiner Würde in der Geſellſchaft, die Pflichten meiner Ehre.

§. 437.

Die äuſsern Pflichten der Achtung beruhen als Tugendpflichten auf der Maxime der Gerechtigkeit: jedem ſein Recht widerfahren zu laſſen, welche, wiefern ſie ſich der äuſsern Geſetzgebung entzieht, Billigkeit genennt wird.

§. 438.

Das Gebot der unvollkommnen Pflichten iſt: Mache die Zwecke der Menſchheit überhaupt auch zu deinem Zwecke. Die Zwecke der Menſchheit gehören aber alle entweder zur Glückſeligkeit, in dem, was dem Menſchen durch die Natur zuflieſst, oder zur Vollkommenheit in dem, was er thut.

§. 439.

Glückſeligkeit iſt hier Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, wiefern man der Fortdauer derſelben gewiſs iſt. Dieſe zu wünſchen und zu ſuchen iſt nach der menſchlichen Natur jedem für ſich unvermeidlich, es kann alſo hier nicht von einem Pflichtgebote in Rückſicht der eigenen, ſondern nur in Rückſicht fremder Glückſeligkeit die Rede ſeyn, woraus die Pflichten der **Liebe** entſpringen.

§. 440.

Vollkommenheit, als ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt, kann nur in demjenigen geſucht werden, was Wirkung unſerer That ſeyn kann. Die Pflicht iſt hier alſo die Pflicht der **Bildung**, ſie geht auf Ausbildung aller unſerer Vermögen als Naturanlagen. Dieſe Ausbildung geht entweder auf unſere phyſiſchen Vermögen, unter denen der Verſtand das vorzüglichſte iſt; oder auf moraliſche Ausbildung des Willens, Uebung der guten Geſinnung zur Annäherung an die reine Tugendgeſinnung.

Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht iſt, geht unmittelbar auf die innern unvollkommnen Pflichten, denn ſie geht auf dasjenige, was zu thun iſt.

Mittelbar giebt ſie aber auch eine Pflicht zur Bildung andrer beyzutragen, doch ohne unſer Urtheil zum herrſchenden machen zu wollen. Es wird uns nicht nur zum Zwecke, der zugleich Pflicht iſt, zur Bildung einzelner beyzutragen, ſondern überhaupt Bildung in der menſchlichen Geſellſchaft zu verbreiten; ja es wird das höchſte Ziel menſchlicher Thätigkeiten, als Zwek, der zugleich Pflicht iſt, das Recht in der menſchlichen Geſellſchaft weiter gelten zu machen, und das Intereſſe für Tugend zu verbreiten.

§. 441.

Alle praktiſche Geſetzgebung enthält der Idee nach Geſetze für die vernünftige Gemeinſchaft in einem Reiche der Zwecke. Die Tendenz der Tugendgeſetzgebung geht alſo auf eine vernünftige Gemeinſchaft in der Geſellſchaft, welche aber in der Geſellſchaft der Menſchen nur als Aufgabe vorkommen kann. Die innigſte Vereinigung von Achtung und Liebe in der Gemeinſchaft der Menſchen iſt Freundſchaft. Ein freundſchaftlicher Zuſtand der menſchlichen Geſellſchaft iſt alſo das Ideal der Tugendgeſetzgebung. Dieſer kann für Menſchen aber nur unter einzelnen, nicht im allgemeinen (als tauſendjähriges Reich) als möglich gedacht werden.

§. 442.

Die ethiſche Methodenlehre beruht darauf, daſs Tugend erworben werden muſs und alſo gelehrt und geübt werden kann. Sie enthält daher eine Didaktik, welche die Regeln enthält, nach denen die Ueberzeugung in ſittlicher Hinſicht gebildet werden muſs, und eine Asketik, welche die Regeln begreift, nach denen Tugend geübt werden muſs. Die Hauptregeln der ethiſchen Didaktik ſind 1) die Geſetze der Sittlichkeit ganz aus der eignen Vernunft des Schülers zu entwickeln. 2) Sie in ihrem ganzen Zuſammenhange als Wiſſenſchaft zu lehren. 3) Sie ganz rein, der Erhabenheit ihres Weſens nach, vorzutragen und nicht etwa auf irgend einen Nutzen, den ſie den Menſchen gewähren, auch nur theilweis ihren Werth zu gründen. Die Hauptregel der ethiſchen Asketik iſt, daſs nicht das Selbſtbewuſstſeyn unſerer Schwäche, unter dem Vorwande einer religiöſen Demuth, ſondern das Bewuſstſeyn unſerer ſittlichen Stärke, in der

Selbſtändigkeit unſerer perſönlichen Freyheit, uns bey der Uebung der Tugend leiten darf.

Tugend kann nicht, wie das Recht gewuſst, gelehrt und gezeigt werden in einzelnen Handlungen, ſondern ſie iſt eine Eigenſchaft des innren Weſens, der Geſinnung. Tugendhaft ſeyn beſteht alſo nicht in einer logiſch abgemeſſenen Vollkommenheit des Weſens, ſondern in einer Zweckmäſsigkeit deſſelben, welche nur äſthetiſch beurtheilt werden kann; ſie iſt die Schönheit der Seele.

Dritte Abtheilung.

Reine Rechtslehre.

§. 443.

Das oberſte Princip der reinen Rechtslehre iſt der kategoriſche Imperativ nach der Idee eines allgemeinen Geſetzes des Reiches der Zwecke in der menſchlichen Geſellſchaft. Dieſes muſs aber für die Rechtslehre beſchränkt werden auf den Fall einer äuſsern Geſetzgebung, wo in Rückſicht einer beſtimmten äuſsern That der Rechtspflicht des einen ein Rechtsanſpruch des andern entgegenſteht. Jeder Rechtsanſpruch aber geht nur darauf, daſs niemand ſeiner Würde zuwider behandelt werde.

§. 444.

Die reine Rechtslehre geht aus von der Idee des gegebenen allgemeinen Geſetzes des Reiches der Zwecke, als eines Geſetzes der vernünftigen Wechſelwirkung. Dieſe Idee ſteht an der Stelle eines Oberſatzes eines Vernunftſchluſſes, unter welchem erſt die Bedingungen ſubſumirt werden müſſen, unter denen für Menſchen eine ſolche Wechſelwirkung in der Natur ſtatt finden kann, damit an der Stelle des Schluſsſatzes denn über wirkliche Rechtsgeſetze unter Menſchen geurtheilt werden könne.

Die vernünftige Wechſelwirkung nach Rechtsgeſetzen ſteht der natürlichen nach Geſetzen der Gewalt gerade entgegen und findet für Menſchen nur als eine Aufgabe ſtatt, die in der Natur realiſirt werden ſoll.

Die reine Rechtslehre enthält daher erſtlich als Beantwortung der Frage: Was iſt

Recht? (was ſollte im Rechtsgeſetze geboten werden) eine allgemeine *Geſetzgebung*, in der die allgemeinen Rechtsgeſetze aufgeſtellt werden.

Zweytens als Beantwortung der Frage: *Wie wird das Recht Rechtens* (Rechtens iſt dasjenige, was *wirklich* in der vernünftigen Wechſelwirkung der Menſchen gilt) die *Politik*, in der Mittel angegeben werden, um die Rechtsgeſetzgebung unter Menſchen zu realiſiren.

Drittens eine *Kritik aller poſitiven Geſetzgebung* (Philoſophie des Rechts, Naturrecht) in welcher die allgemeine Geſetzgebung nach den Vorſchriften der Politik auf die natürlichen Verhältniſſe der menſchlichen Geſellſchaft angewandt werden.

Allgemeine Geſetzgebung.

§. 445.

Das Princip der allgemeinen Geſetzgebung, oder das angeborne Urrecht des Menſchen, iſt die perſönliche Gleichheit (§. 431.) Keiner verbindet den andern zu mehr, als wozu dieſer durch ihn wieder verbunden werden kann. Wie in der natürlichen Wechſelwirkung durch Gleichheit der Kraft, ſo wird in der vernünftigen durch Gleichheit der Perſon das Gleichgewicht beſtimmt.

§. 446.

Das Geſetz der Gleichheit der Perſon kann im Gegenſatze der Wechſelwirkung durch Gewalt, welche in der Natur gilt, nur für eine vernünftige Wechſelwirkung durch Freyheit angewendet werden.

In dem Konflikte von freyer Thätigkeit vernünftiger Weſen ſoll jeder den andern als ſeines Gleichen behandeln.

§. 447.

Nur für vernünftige Wechſelwirkung findet eine Anwendung des Rechtes ſtatt; dieſes iſt aber für Menſchen ſelbſt ein Poſtulat, und muſs, als Subſumtions-Formel für die Urtheilskraft, geboten werden. Ich habe den Rechtsſpruch an jeden Menſchen, mit dem ich in Gemeinſchaft komme, daſs er mich, wiefern ich ein Menſch bin, als vernünftig anerkenne.

§. 448.

Vernünftige Wechſelwirkung findet für Menſchen nur durch Gedankenmittheilung und dieſe durch Sprache ſtatt. In ihrer thätigen Gemeinſchaft ſollen Menſchen unter einander eine rechtliche Sprache anerkennen.

Die Bedingung der Möglichkeit einer Gedankenmittheilung durch Sprache iſt Wahrhaftigkeit in der Gedankenmittheilung. Dieſe iſt alſo von Rechtswegen geboten.

§. 449.

Die vernünftige Thätigkeit der Menſchen iſt die Thätigkeit durch Willkühr. Vertrag oder geſetzliche Uebereinkunft unter Menſchen iſt die Vorau beſtimmung, wie es in dem Konflikt ihrer freyen willkührlichen Thätigkeiten gehalten werden ſoll. Verträge ſind alſo durch Gedankenmittheilung und Sprachen möglich. Menſchen ſollen in ihrer thätigen Gemeinſchaft die Geſetze ihrer Wechſelwirkung nach dem Geſetze der perſönlichen Gleichheit durch freye Verträge beſtimmen. Die Gültigkeit freyer Verträge iſt von Rechtswegen geboten.

§. 450.

Alle Wechſelwirkung der Menſchen iſt eine mittelbare durch äuſsere Gegenſtände der Willkühr. Etwas gebrauchen heiſst es zum Gegenſtande meiner Willkühr machen. Die ſubjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauches von etwas iſt der Beſitz. Phyſiſcher Beſitz iſt die ſubjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs von etwas nach den Geſetzen der Wechſelwirkung in der Natur. Intelligibler, oder blos rechtlicher Beſitz iſt die ſubjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauches von etwas nach Rechtsgeſetzen. Was in meinem intelligiblen Beſitze iſt, iſt das Rechtlich-meine, mein Eigenthum.

Die einzige Anwendung des Rechtsgeſetzes unter Menſchen iſt die auf Beſtimmung des äuſsern Eigenthums. In dem Konflikt freyer Thätigkeiten ſoll jedem ſein eigenthümlicher Wirkungskreis nach dem Rechtsgeſetze beſtimmt werden, aus dem er jeden andern durch ſeinen bloſsen Willen ausſchlieſst.

§. 451.

Das vollſtändige Gebot der allgemeinen Rechtsgeſetzgebung lautet alſo für Menſchen: Die äuſseren Gegenſtände der Willkühr ſollen in der Geſellſchaft durch Vertrag gemäſs der perſönlichen Gleichheit der Menſchen als Eigenthum beſtimmt werden.

§. 452.

Die Rechtsgeſetzgebung findet unter Menſchen nur als eine Aufgabe ſtatt, ſie ſollen in ihrer Geſellſchaft in der Natur eingeführt werden. Ein Zuſtand der menſchlichen Geſellſchaft, in welchem das Recht geltend wäre, iſt ein peremtoriſcher Rechtszuſtand; jeder andere Rechtszuſtand iſt nur proviſoriſch. Die allgemeine Geſetzgebung wird die Rechtsgeſetze für die Idee eines peremtoriſchen Rechtszuſtandes unter den Menſchen angeben. Allein, wenn auch die Rechtsgeſetze im allgemeinen in der Geſellſchaft gelten; ſo wird ihre Befolgung doch in einzelnen Fällen Schwierigkeiten unterworfen ſeyn und in manchen Fällen nicht ſtatt finden. Mangel an Einſicht wird die Urſach von Rechtsſtreitigkeiten; böſer Wille die

Urſach von einzelnen willkührlich rechtswidrigen Handlungen, von Verbrechen ſeyn.

§. 453.

Das widerſtreitende Urtheil der einzelnen über ihre Rechtsſprüche und Rechtspflichten, und die vielfache Verwickelung in den Wechſelwirkungen der Menſchen machen es nothwendig, daſs nicht der einzelne über ſein Recht entſcheide, ſondern daſs das Geſetz ſelbſt als entſcheidend zwiſchen ſie trete. Nun heiſst dasjenige öffentlich, was ſich zwar auf ein innres bezieht, aber doch äuſserlich-objektiv alle betrift. Die Anwendung des Rechtsgeſetzes iſt alſo unter Menſchen nur durch ein öffentliches äuſserlich gegebenes Geſetz und durch eine öffentliche rechtskräftige Zurechnung möglich d. h. durch einen **Kodex des Rechtes** und **öffentliche Richter und Gerichtshöfe**. Die Vereinigung der Menſchen in der Geſellſchaft unter öffentliche Geſetze und Gerichtshöfe wird die **rechtliche bürgerliche Verfaſſung** genennt.

Jede menſchliche Geſellſchaft ſoll alſo in eine bürgerliche Verfaſſung von Rechtswegen zuſammentreten.

Die Mittel aber, wie dies bewirkt werden kann, gehören in die Politik.

§. 451.

Eine rechtswidrige That oder Rechtsverletzung iſt in Rückſicht des Geſetzes ein Verbrechen, in Rückſicht des einzelnen, deſſen Recht verletzt wurde, eine *Beleidigung*. Der Beleidigte wird vom Beleidiger, ſo wie von einem Dinge behandelt, das nur unter Naturgeſetzen ſteht. Der Beleidiger hebt alſo das Rechtsverhältniſs zwiſchen ſich und dem Beleidigten ganz auf. Wenn aber unter einem öffentlichen Geſetze jeder den andern im allgemeinen als ſeines Gleichen anerkennt, ſo ſoll nicht durch jede einzelne Beleidigung gleich das ganze Rechtsverhältniſs mit dem Beleidiger aufgehoben werden. Es ſoll daher durch das Geſetz jede Beleidigung ihrer Gröſse nach gemeſſen, und dieſer gemäſs mit Strafe belegt werden. Da nun jede Beleidigung nur in einer beſtimmten Beeinträchtigung des Eigenthums von einem andern beſtehen kann: ſo ſoll nach dem Geſetze erſtlich dieſe Beeinträchtigung aufgehoben, der Schaden erſetzt, und dann die Gleichheit des Rechts dadurch wiederhergeſtellt werden, daſs der Beleidiger nun eben ſo viel beeinträchtigt wird, als er einen andern beeinträchtigt hatte. Es ſoll alſo neben dem Kodex des bürgerlichen Rechtes, noch ein Kodex des peinlichen Rechtes, als Strafgeſetz, nach dem Geſetze der Widervergeltung im öffentlichen Geſetze ſeyn.

Dieſes Strafgeſetz darf aber nicht mit der Strafgewalt im Staate, um die Verbrechen zu verhindern, verwechſelt werden, indem es gerade nur für dennoch unvermeidliche Verbrechen ſpricht.

Politik.

§. 455.

Das Rechtsgeſetz wird unter den Menſchen als eine Aufgabe gegeben, ſeine Geltendheit iſt durch ſeine Gültigkeit noch nicht beſtimmt; aber es fordert ſelbſt, daſs es unter den Menſchen realiſirt werde, indem dieſe in eine bürgerliche Verfaſſung zuſammentreten, d. h. ein öffentliches Geſetz und eine dieſem gemäſse rechtskräftige Zurechnung als öffentliches Gericht konſtituiren.

§. 456.

Die erſte Bedingung der Realiſirung des Rechtsgeſetzes unter den Menſchen iſt die Geſetzlichkeit einer vernünftigen Wechſelwirkung unter denſelben. Es müſſen in der Geſellſchaft durch äuſsere Geſetzgebung Geſetze gegeben, und ihnen gemäſs die einzelnen Handlungen beurtheilt werden. Es muſs in der Geſellſchaft Geſetz, Proceſs, Urtheil und Vollziehung des Urtheils konſtituirt werden.

§. 457.

Derjenige, der hier etwas zum Geſetze macht, iſt der Geſetzgeber. Der Geſetzgeber ſoll die Idee des Rechts zum Princip ſeiner Geſetzgebung machen.

Derjenige, der die einzelnen Handlungen nach dem Geſetze beurtheilt und ſein Urtheil vollziehen läſst, iſt der Richter. Der Richter ſoll den gegebenen Geſetzen gemäſs ſprechen.

§. 458.

Die öffentliche äuſsere Geſetzgebung erhält alſo zum politiſchen Princip: Die möglichſte Gleichheit des Wohlſtandes, verbunden mit der möglichſten Freyheit in der Art des Genuſses bey der Vertheilung des Eigenthums, und die Möglichkeit richterlicher Ausſprüche nach ihren Geſetzen d. h. ſie ſoll die Möglichkeit der Beweisführung für und wider geſchehene Klagen zu ihrem politiſchen Princip machen.

§. 459.

Die Realiſirung des Rechtsgeſetzes als eines öffentlichen Geſetzes iſt nur dadurch möglich, daſs dem Geſetze eine Gewalt beygegeben wird, um jeden Einzelnen unter das Geſetz zu zwingen.

§. 460.

Mit hinlänglicher Gewalt läſst ſich erzwingen, daſs keine geſetzwidrige Handlung rechtlich frey d. h. abſichtlich geſchehe,

Phyſiſcher Zwang iſt der durch angethane Gewalt. Pſychologiſcher Zwang iſt der durch angedrohte Gewalt.

§. 461.

Die ganze Gewalt, welche dem Geſetze beygegeben wird, iſt die exekutive Gewalt

Jedes äuſsere Geſetz muſs die Uebertretung deſſelben durch pſychologiſchen Zwang abhalten. Dies geſchieht durch die politiſche Strafgeſetzgebung im Gegenſatze der bloſs rechtlichen (§. 454.) Politiſche Strafe iſt die Gewalt, welche dem Uebertreter eines Geſetzes angethan wird, weil ſie für dieſe Uebertretung durch das Geſetz gedroht war. Polizeygewalt des Geſetzes iſt diejenige, welche durch phyſiſchen Zwang die Uebertretung des Geſetzes hindert.

§. 462.

Der rechtliche Naturzuſtand unter den Menſchen iſt der, in dem das Rechtsgeſetz gar nicht gilt. Der proviſoriſche Rechtszuſtand hingegen der, in dem Veranſtaltungen getroffen werden, um zu einem peremtoriſchen Rechtszuſtande der bürgerlichen Verfaſſung zu gelangen. Letzterer als Ideal des rechtlichen Zuſtandes der Geſellſchaft muſs von dem ethiſchen Ideal eines freundſchaftlichen Zuſtandes der Geſellſchaft unterſchieden werden und iſt für Menſchen ſehr wohl erreichlich, indem er ſelbſt noch Grade zuläſst und eine Strafgeſetzgebung in ſich ſchlieſst; wiewohl wir uns ihm nur allmählig nähern könnnen.

Die Annäherung an dieſes Ideal iſt alſo die durch die Idee des Rechtsgeſetzes gegebene Aufgabe an die Politik, deren Erreichung der menſchlichen Geſellſchaft von Rechtswegen geboten iſt.

§. 463.

Geſellſchaft im engern Sinne iſt die Vereinigung mehrerer Menſchen in ihrer thätigen Gemeinſchaft zur Erreichung eines beſondern gemeinſchaftlichen Zweckes. Die Menſchen ſollen alſo in eine Geſellſchaft zuſammentreten, deren Zweck es iſt, das Recht gelten zu machen. Dieſe heiſst der Staat, das gemeine Weſen, die Republik.

§. 464.

Jede Geſellſchaft muſs haben 1) einen gemeinſchaftlichen Zweck 2) gemeinſchaftliche Kräfte, wodurch dieſer Zweck erreicht werden ſoll, 3) einen gemeinſchaftlichen Willen. Der gemeinſchaftliche oder allgemeine Wille iſt entweder der verwaltende Wille, welcher die Kräfte in Rückſicht des Zweckes regiert; oder der organiſirende Wille, welcher den Zweck, die Kräfte, und den verwaltenden Willen der Geſellſchaft beſtimmt. Der verwaltende Wille iſt [illegible] mokratiſch oder oligarchiſch, wenn er durch Zuſammenzählung des Willens aller oder einiger einzelner beſtimmt wird, monarchiſch, wenn er durch den Willen eines einzelnen beſtimmt wird. Jede Geſellſchaft kann als eine moraliſche Perſon angeſehen werden, denn die Einheit der Perſon beruht auf der Einheit des Willens.

§. 465.

Der rechtliche Zweck des Staats iſt einzig das Recht geltend zu machen; er iſt ein nothwendiger Zweck. Die Kräfte des Staats ſind die vereinigten Kräfte der einzelnen Mitglieder, und machen die oberſte Gewalt deſſelben. Die vereinigte Menge der Mitglieder des Staats macht das Volk oder die Gemeine aus; der verwaltende Wille im Staate iſt der Regent. Regent iſt derjenige, der die oberſte Gewalt in Händen hat. Er muſs der Geſetzgeber, der Oberrichter, und der Inhaber der oberſten Gewalt ſeyn.

Der organiſirende Wille des Staates, welcher die gemeinſchaftlichen Kräfte und den Regenten des Staats beſtimmt, iſt die öffentliche Meinung des Volks, welche meiſt durch Gewohnheit und Herkommen, zuweilen durch momentane Ereigniſſe erzeugt wird.

§. 466.

Da der Staat das Rechtsgeſetz geltend machen ſoll, jeder einzelne menſchliche Wille aber zur Befolgung dieſes Geſetzes gezwungen werden muſs; ſo iſt die einzig mögliche rechtliche Organiſation eines Staates die eines wechſelſeitigen Zwanges des Regenten und des Volkes. Der Regent zwingt durch die oberſte Gewalt jeden einzelnen unter das Geſetz; das Volk zwingt durch die Furcht vor der aufgeklärten öffentlichen Meinung den Regenten unter das Geſetz.

Die näheren Vorſchriften zur Errichtung und Einrichtung des Staates gehören der Politik als Erfahrungswiſſenſchaft, für welche wir hier nur die oberſte Subſumtionsformeln angegeben haben.

Die Kritik aller poſitiven Geſetzgebung.

§. 467.

Die Kritik aller poſitiven Geſetzgebung muſs die Regeln der allgemeinen Geſetzgebung nach den Vorſchriften der Politik auf die einzelnen natürlichen Verhältniſſe unter den Menſchen anwenden. Sie wird für einzelne Fälle beſtimmen, was das Rechtsgeſetz gebietet, was die Politik anräth, um Beweiſe und Rechtsſprüche möglich zu machen, unbeſtimmte Verträge zu ſuppliren u. ſ. w. und was dem Geſchmacke einzelner Völker und Regenten in der Geſetzgebung überlaſſen bleibt.

§. 468.

Die Kritik aller poſitiven Geſetzgebung wird alſo immer die öffentliche Geſetzgebung einer bürgerlichen Verfaſſung, Staat oder Verhältniſſe unter Staaten vorausſetzen, nach denen ſie das Recht beurtheilt.

§. 469.

Die ganze reine Rechtslehre ſtellt einen Vernunftſchluſs vor, von dem dieſe Kritik den Schluſsſatz macht. Hier muſs bey jeder Beurtheilung genau unterſchieden werden, was gemäſs dem Oberſatze von Rechts wegen geſchehen ſoll, und was gemäſs dem Unterſatz politiſch geſchehen muſs, damit dasjenige möglich werde, was geſchehen ſoll. Der Oberſatz enthält nur die einfache Idee des Rechts, in den Unterſatz aber tritt die ganze Erfahrung in Rückſicht der Anwendung dieſer Idee.

* * *

Viertes Buch.

Die Religionslehre.

Erſte Abtheilung.

Die Kritik des Geſchmacks.

1) Analytik des Schönen und Erhabenen.

§. 470.

§. 241. wurde unter unſern Luſtgefühlen ein äſthetiſches Wohlgefallen ohne Intereſſe aufgewieſen, deſſen Nothwendigkeit für unſere Vernunft ſich §. 335. aus einem eigenen Princip der Urtheilskraft a priori deduciren lieſs. Dies Princip war ein Princip der nothwendigen ſubjektiven Zweckmäſsigkeit der einzelnen Anſchauung eines Gegenſtandes, wiefern die Form derſelben frey mit den Bedingungen der Einheit der Vernunft zuſammenſtimmt. Dieſes Princip der Urtheilskraft iſt alſo ein Princip äſthetiſcher Ideen, nach denen wir die Anſchauung einzelner Gegenſtände beurtheilen. Die Urtheilskraft als Vermögen dieſer Beurtheilung iſt Geſchmack.

§. 471.

Der Verſtand als Vermögen der Einheit iſt entweder Verſtand als Vermögen der Begriffe oder Vernunft als Vermögen der Ideen. Die zufällige Zuſammenſtimmung der Anſchauung mit den Bedingungen des Vermögens der Begriffe iſt Schönheit; die zufällige Zuſammenſtimmung der Anſchauung mit den Bedingungen des Vermögens der Idee iſt Erhabenheit der Gegenſtände.

§. 472.

Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch und nicht logiſch, indem es nicht auf eine Erkenntniſs der Gegenſtände, ſondern nur auf ein ſubjektives Verhältniſs ihrer Vorſtellungen im Gemüthe geht; es iſt aber doch ein reines Urtheil a priori, indem es aus der Urtheilskraft für ſich ſelbſt entſpringt. Das Geſchmacksurtheil iſt ein einzelnes, indem es nur bey der einzelnen Anſchauung gefällt wird; aber von ſubjektiver Nothwendigkeit, indem es aus der transcendentalen Urtheilskraft entſpringt.

§. 473.

Das Schöne gefällt ohne alles Intereſſe, und ohne einen beſtimmten Begriff durch eine bloſse formale ſubjektive Zweckmäſsigkeit, zu der keine Vorſtellung eines Zweckes gehört. Es gefällt durch die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen in der Anſchauung zu Einem, ohne einen beſtimmten Begriff dieſer Einheit; durch die freye Geſetzmäſsigkeit der anſchaulichen Vorſtellung der Einbildungskraft für die Form des Verſtandes.

§. 474.

Da der Gegenſtand eines rein äſthetiſchen Wohlgefallens nur in der Anſchauung und doch mit Gültigkeit für jedermann gefallen ſoll, ſo wird damit zugleich ein Gemeinſinn vorausgeſetzt, er kann in der Anſchauung nicht durch die Empfindung, ſondern nur durch die Reflexion über die Form derſelben, durch dasjenige gefallen, was vermittelſt der figürlichen Syntheſis der Einbildungskraft zur Anſchauung hinzukommt.

§. 475.

Das Geſchmacksurtheil iſt rein, wenn es durch kein Wohlgefallen mit Intereſſe afficirt iſt. Dem Gegenſtande eines reinen Geſchmacksurtheils kommt freye Schönheit zu, dem eines unreinen nur anhängende.

§. 476.

Schönheit für ſich iſt nur eine unbeſtimmte Idee, gleichſam die Form aller äſthetiſchen Ideen. Anhängende Schönheit in Verbindung mit der Vollkommenheit einer anſchaulichen Darſtellung nach der Regel eines Begriffes läſst ſich in Beziehung auf die anſchauliche Darſtellung des Menſchen bis zu einem Ideal der Schönheit in beſtimmten einzelnen Geſtalten oder Charakteren ausbilden; indem ſich erſtlich für jeden hinlänglich beſtimmten Begriff eine Normalidee, als Normalform für alle unter denſelben gehörige Geſtalten in einer mittleren Geſtalt erzeugt; dann aber für den Menſchen nach Darſtellung der Vollkommenheit nach ſittlichen Ideen möglich wird.

§. 477.

Logiſche Ideen laſſen ſich nicht in der Anſchauung darſtellen, wegen der Unangemeſſenheit der mathematiſchen Zuſammenſetzung der Gröſse zur Totalität in der Idee. Jedes Groſse in der Natur iſt relativ gegen ein anderes klein bis zur Idee des Unendlichen, welche aber zugleich die einer unvollendeten Gröſse iſt. Die Angemeſſenheit der anſchaulichen Vorſtellung der Einbildungskraft zur Darſtellung von Ideen beſteht daher in der äſthetiſchen Vorſtellung einer abſoluten Gröſse, und erhaben wird dasjenige ſeyn, was für ſich, ohne alle Vergleichung, als groſs beurtheilt wird.

§. 478.

Als erhaben wird daher beurtheilt ein Gegenſtand, in deſſen Anſchauung die Einbildungskraft ihr Maximum der äſthetiſchen Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen in einer Anſchauung erreicht und die äſthetiſche Darſtellung der Würde ſittlicher Ideen.

§. 479.

Das Erhabene gefällt nur durch einen Widerſtreit der Vorſtellung gegen das Intereſſe des Sinnes, welcher aber das Bewuſstſeyn eines höheren Vermögens in uns rege macht. Daher iſt die Beurtheilung des Erhabenen immer mit dem Gefühle der Achtung begleitet.

§. 480.

Das Erhabene in der Gröſse der Natur iſt entweder das mathematiſch Erhabene der extenſiven Gröſse durch die bloſse Beſchränktheit der Einbildungskraft als Erkenntniſsvermögen, oder das dynamiſch Erhabene der intenſiven Gröſse, worin die Natur als eine Macht, wenn ſie keine Gewalt über uns hat, als erhaben beurtheilt wird in Vergleichung mit der Kleinheit unſers Vermögens zu widerſtehen.

§. 481.

Die Macht der ſittlichen Idee, als Gegenſtand des reinen intelligiblen Wohlgefallens wird in ihrer äſthetiſchen Darſtellung zugleich als erhaben beurtheilt.

§. 482.

Wenn ſchon das Schöne nicht wegen irgend eines Intereſſe als wohlgefällig beurtheilt wird, ſo können wir doch mit der Luſt am Schönen ſelbſt noch irgend ein Intereſſe verbinden und uns ſo mittelbar für das Schöne und Erhabene intereſſiren. So zeigt ſich erſtlich ein empiriſches Intereſſe, indem es, als eine allgemein mittheilbare Luſt für die Geſelligkeit ſehr beförderlich iſt. Zweytens aber nehmen wir an demſelben ein intellektuelles Intereſſe, indem wir in der Schönheit der Natur die bildende Kraft derſelben ahnden, und ſo die endliche Natur auf ihr überſinnliches Subſtrat in der Idee beziehen.

a) Vom Unterhaltenden im Gegenſatze gegen das Schöne.

§. 483.

Unterhaltend iſt alles, was im freyen Spiele der Vorſtellungen der Einbildungskraft gefällt. Unterhaltung kann in Beziehung auf jede Art von Luſtgefühlen überhaupt ſtatt finden.

Eine angenehme Unterhaltung giebt das Spiel mit Vorſtellungen des Genuſſes als reizend, oder ſelbſt das Spiel mit Vorſtellungen unangenehmer Empfindungen als rührend.

Die Unterhaltung mit ſittlichen Ideen gefällt als Erbauung.

Auſser dem giebt es aber mehrere Arten, wie uns ein Spiel von Vorſtellungen nur als ſolches gefällt. Alles Wohlgefallen am Schönen und

Erhabenen iſt zwar auch ein Wohlgefallen in der Unterhaltung, wir müſſen es aber doch von allen Arten des nur unterhaltenden unterſcheiden. Alles wechſelnde freye Spiel von Empfindungen und ſo mit von Vorſtellungen überhaupt iſt an ſich ſchon angenehm, indem es das Gefühl der Geſundheit befördert. So gefallen Glücksſpiele, Tacſpiele und Gedankenſpiele.

Zu den letztern gehört vorzüglich das Lächerliche, Naive und Witzige. Lachen iſt eine beſondere meiſt angenehme krampfartige Bewegung der zum Athemholen gehörigen Organe. Ein Spiel von Vorſtellungen, welches dieſes erregt, macht die Vorſtellung des Komiſchen. Das Komiſche beruht wie das Schöne auf äſthetiſchen Ideen. Wenn wir Schönheit erklären, als eine ſubjektive Zweckmäſsigkeit, ohne einen beſtimmten Zweck, ſo iſt das Komiſche dasjenige, was durch den Kontraſt von Zweckwidrigkeit und Zweckmäſsigkeit in derſelben anſchaulichen Vorſtellung gefällt. Eine Art davon iſt das Naive, d. h. die Erſcheinung des Natürlichen, wiefern dieſes im Kontraſt gegen das Konventionelle und Modiſche gefällt. Das Witzige und das Feine oder die leichtfaſsliche Vorſtellung entfernter Aehnlichkeiten oder kleiner Verſchiedenheiten gefällt ebenfalls in der Unterhaltung, aber als ein angenehmes Spiel des Verſtandes.

Von allem dieſen iſt die Luſt am Schönen und Erhabenen verſchieden, denn obgleich die Betrachtung deſſelben auch eine angenehme Unterhaltung gewährt, ſo iſt doch die eigene Luſt bey demſelben eine Luſt in der Beurtheilung der Form einer Anſchauung, wiefern ſie mit den Geſetzen der Einheit in Begriffen oder Ideen überhaupt zuſammenſtimmt und ſo für das Gefühl in der bildenden Kraft der Natur das Unendliche im Endlichen zur Erſcheinung werden läſst.

Das Schöne und Erhabene giebt alſo allein reine objektiv gültige Geſetze für das Wohlgefallen an freyen Spielen der Vorſtellungen der Einbildungskraft.

3) Von der ſchönen Kunſt.

§. 484.

Kunſt ſteht entgegen der Natur, wiefern ihre Thätigkeit zweckmäſsig iſt, der Wiſſenſchaft, wiefern das Können vom Wiſſen verſchieden iſt, und dem Handwerk als freye Kunſt, deren Beſchäftigung für ſich ſelbſt ſchon gefallen kann.

Eine freye Kunſt heiſst äſthetiſch zum Unterſchiede von der mechaniſchen, wenn Luſt ihre unmittelbare Abſicht iſt. Die äſthetiſche Kunſt iſt entweder die Kunſt der angenehmen Unterhaltung, oder die ſchöne Kunſt d. h. die Kunſt der Darſtellung äſthetiſcher Ideen des Schönen und Erhabenen; (erſtere hat es mit intereſſirter, die andere mit unintereſſirter Unterhaltung zu thun.)

Es muſs alſo vorzüglich ein Kunſtwerk, wobey es nur auf angenehme oder erbauliche Unterhaltung abgeſehen iſt, z. B. engliſche Galanteriewaaren, eine Wiener Oper u. dergl. von jedem Werke der ſchönen Kunſt unterſchieden werden: wiewohl für einen gebildeten Geſchmack die Schönheit der Form eine unnachlaſsliche Bedingung iſt, unter der auch angenehme Unterhaltung allein gefallen kann.

§. 485.

Künſtleriſche Darſtellung der Schönheit wird möglich, vorzüglich dadurch, daſs wir nicht nur durch den Sinn, ſondern auch durch die Einbil-

dungskraft anſchauen. Naturſchönheit iſt diejenige, für welche die Form der Anſchauung als Sinnesanſchauung; Kunſtſchönheit diejenige, für welche ſie als Einbildung beurtheilt wird.

§. 486.

Schöne Kunſt iſt die Kunſt, in welcher die Natur der Kunſt die Regel giebt. Denn die Regel für äſthetiſche Ideen liegt in dem Princip der freybeurtheilenden Urtheilskraft, welches ſich nicht in Begriffen ausſprechen läſst.

§. 487.

Genie iſt das producirende Vermögen für ſchöne Kunſt. Das Genie beſteht in Stärke der Einbildungskraft, zum Unterſchiede von bloſser Lebhaftigkeit derſelben, verbunden mit Stärke des Verſtandes.

§. 488.

Genie iſt das Vermögen der Hervorbringung äſthetiſcher Ideen. Da aber dieſe Idee nur innerlich in der Einbildungskraft des Künſtlers erzeugt wird, ſo muſs ſich zur ſchönern Kunſt mit dem Genie noch ein Vermögen der äuſsern Darſtellung der äſthetiſchen Ideen verbinden, dieſes iſt Geiſt.

§. 489.

Geſchmack iſt das Vermögen der Beurtheilung von Darſtellungen äſthetiſcher Ideen (als Naturprodukten oder genialiſchen Produkten) nach den Ideen der Schönheit und Erhabenheit.

§. 490.

Das Talent, welches zum Künſtler macht, iſt das Genie, dieſes muſs aber mit Geſchmack und Geiſt verbunden werden, wenn ein Werk der ſchönen Kunſt zu Stande kommen ſoll.

§. 491.

Das oberſte Geſetz für die Beurtheilung eines Werkes der ſchönen Kunſt iſt das Geſetz der Objektivität der Darſtellung: Jedes Kunſtwerk muſs ſich ſelbſt vollſtändig ausſprechen. Dieſes enthält zwey Regeln in ſich, eine für die Genialität des Produktes, und eine für die Anſprüche des Geſchmacks. Nach der erſtern darf ein Kunſtwerk nicht nach Begriffen für den Verſtand, ſondern es muſs anſchaulich für die Einbildungskraft gegeben werden, denn es ſoll nicht als Reflexion der ſubſumirenden, ſondern als Anſchauung der frey reflektirenden äſthetiſchen Urtheilskraft vorgelegt werden. Nach der andern darf ein Kunſtwerk nicht durch irgend ein Intereſſe, ſondern nur durch die Form der Anſchauung gefallen wollen.

§. 492.

Ein Kunſtwerk heiſst ſentimental, wenn es durch Intereſſe afficirt iſt. Ein angebliches Kunſtwerk, welches mit dem Geſetze der objektiven Darſtellung nicht zuſammenſtimmt, iſt ein ſentimentales Produkt.

§. 493.

Genie und Geſchmack ſind dem Princip nach in jeder ſchönen Kunſt dieſelben, verſchiedene Künſte unterſcheiden ſich nur durch den ausſprechenden Geiſt.

In jeder ſchönen Kunſt muſs der Mechanismus der anſchaulichen Darſtellung vom Geiſte, der die Idee ausſpricht, unterſchieden werden.

§. 494.

Der Unterſchied der Darſtellung ob Schönheit oder Erhabenheit dargeſtellt wird, macht nur eine Unterabtheilung in einzelnen Künſten, in dem er nicht auf der Verſchiedenheit des Ausſpruchs beruht.

Die Darſtellung der Schönheit iſt entweder die der gemeinen Schönheit, welche keinen ausgebildeten Geſchmack vorausſetzt, oder die der hohen Schönheit, welche nur durch ausgebildeten Geſchmack möglich wird.

§. 495.

Aeſthetiſche Ideen werden entweder durch äuſsere oder innere Anſchauung ausgeſprochen. Die Form der äuſsern Anſchauung iſt entweder Geſtalt, oder Spiel. Das Spiel iſt entweder Spiel der Geſtalten, oder Spiel der Empfindungen. Das freye Spiel äuſserer Empfindungen iſt das der Farbe oder der Töne.

§. 496.

Die Kunſt der Darſtellung ſchöner Geſtalten iſt die bildende Kunſt. Ihre erſten Arten ſind die Plaſtik und Mahlerey.

Die Plaſtik hat in Rückſicht der Objektivität der Darſtellung die einfachſte Aufgabe, daher ſie darin auch die Regel für jede Kunſt gibt.

Mahlerey verbindet mit der bildenden Kunſt noch die des ſchönen Farbenſpiels.

§. 497.

Die Kunſt des ſchönen Spiels der Geſtalten zeigt ſich in Mimik und Tanz.

§. 498.

Die Kunſt des ſchönen Tonſpiels iſt Muſik. Muſik wird auf zweyerley weiſe ſchöne Kunſt. Einmal durch das blöſse Spiel der Töne nach den Geſetzen der Tonbewegung, der Melodie und Harmonie, und dann als eine Sprache oder Worte durch das Spiel der Affekten.

§. 499.

Die Kunſt der ſchönen Darſtellungen durch innre Anſchauungen iſt die Dichtkunſt. Da aber dieſe Darſtellungen nur vermittelſt der Sprache mittheilbar ſind: ſo vereinigt ſich mit derſelben noch die Kunſt der ſchönen Sprache und die Verskunſt, Rhythmik.

Zweyte Abtheilung.

Teleologie der Natur.

§. 500.

Wir ſtehen jetzt auf dem Standpunkte, von welchem aus ſich das Gebiet der Wahrheit im Ganzen und in ſeiner Vereinigung in der Einheit des vernünftigen Bewuſstſeyns muſs überſehen laſſen. Dieſe Vereinigung iſt aber nur als eine Ahndung der Geſetze des Ewigen im Endlichen möglich. Die Urſprüngliche Trennung von Anſchauung und Begriff, Mannigfaltigkeit und Einheit in unſern Erkenntniſſen, welche aus der Beſchaffenheit unſerer Vernunft entſpringt, daſs ſie im Erkennen nicht als unabhängige Selbſtthätigkeit, ſondern nur als erregbare Spontaneität beſtimmt iſt, nöthigt uns das Wiſſen durch Anſchauung und ſein Objekt, die Welt unter Naturgeſetzen, vom Glauben durch Begriffe, und der Welt unter Freyheitsgeſetzen zu trennen, die Natur nur als Erſcheinung des Seyns in ſich anzuſehen. Unſere Erkenntniſs vom Daſeyn der Dinge geht durch drey Stufen. Die Erkenntniſs der Natur nach der vollendeten mathematiſchen Syntheſis wird nur als Erſcheinung des Seyns an ſich vorgeſtellt, welches in den praktiſch beſtimmten Ideen im geraden Gegenſatze gegen die mathematiſche Syntheſis überhaupt erkannt wird. Beyde Erkenntniſsarten des Wiſſens und Glaubens werden endlich durch die unvollendete mathematiſche Syntheſis der innern Erfahrung vereinigt, die Erſcheinung wird in Beziehung auf das Seyn an ſich, die Anſchauung in Beziehung auf die Idee beſtimmt gedacht. Aber eben dieſe Erkenntniſsart kann nur durch die unausſprechlichen Begriffe der Religionslehre vollſtändig werden.

§. 501.

Das Wiſſen ſtellt uns eine Wechſelwirkung der Dinge nach Naturgeſetzen, der Glaube die Realität des höchſten Guts, die Welt als ein Reich der Zwecke vor; die Ahndung endlich muſs die Natur ſelbſt als Erſcheinung des Reiches der Zwecke beſtimmen.

§. 502.

Religion iſt die Ueberzeugung aus der Vereinigung der Anſchauung mit der Idee, oder das Fürwahrhalten in Rückſicht der Vereinigung des Endlichen und Ewigen. Reine Religion iſt alſo die Erkenntniſs der Natur als Erſcheinung des Reiches der Zwecke.

§. 503.

Reine Religionslehre iſt alſo einerley mit der Teleologie der Natur.

§. 504.

Die Zweckmäſsigkeit der Natur iſt nicht eine äuſsere Verbindung ihrer Erſcheinungen als Mittel zur Hervorbringung eines gegebenen Endzweckes, ſondern die Idee einer Uebereinſtimmung der Natur mit dem Begriffe eines abſoluten Zweckes. Sie kann nur als formale Zweckmäſsigkeit, harmoniſche Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen vorgeſtellt werden. Es giebt alſo keine logiſche, ſondern nur eine äſthetiſche Beurtheilung derſelben.

Das Werden iſt höher als das Seyn und doch nur Inhärenz des beharrlichen Seyns. Der Zweck in der Natur iſt alſo nur im Leben zu ſuchen.

§. 505.

Die äſthetiſche Beurtheilung eines Gegenſtandes als zweckmäſsig, iſt die Beurtheilung deſſelben als ſchön. Die Teleologie der Natur iſt alſo eine Beurtheilung derſelben als eines Ganzen unter Geſetzen der

Schönheit. Eine ſolche Beurtheilung iſt die *Kunſtanſchauung* von der Natur. Alle Religion beruht alſo auf der Kunſtanſchauung der Natur.

§. 506.

Die Zweckmäſsigkeit der Natur läſst ſich nach Begriffen aus der Erfahrung gar nicht nachweiſen, weil aller geſetzmäſsige Zuſammenhang der Erſcheinungen nach Geſetzen des Mechanismus möglich iſt: ſie läſst ſich nur vermittelſt des Glaubens an die Realität des höchſten Guts im Kunſtgefühl ahnden. Das Princip der Teleologie iſt die vollſtändige Beziehung der Erſcheinungen auf die höchſte Einheit der Erkenntniſs, welche in der Idee der Gottheit gedacht wird: es wird in dem Poſtulate einer Geſetzmäſsigkeit der Syntheſis des in der mathematiſchen Zuſammenſetzung zufällig zuſammentreffenden Mannigfaltigen ausgeſprochen. Die Geſetzmäſsigkeit beruht auf den Geſetzen des *Organismus* in der Natur. Die Vorſtellung der Natur als eines *organiſchen Ganzen* iſt nicht nur für die einzelne Auffaſſung, ſondern aus dem Weſen unſerer Vernunft ſelbſt nur zufällig beſtimmt; ihre Nothwendigkeit aber mathematiſch erweislich (§. 375.) Dadurch wird alſo die durchgängige Möglichkeit einer Kunſtanſchauung der Natur geſichert für einen endlichen reflektirenden Verſtand.

§. 507.

Die reine Religionslehre wird in Rückſicht der Kunſtanſchauung des Naturganzen die Beziehung der Idee der Vernunft auf die Natur als Erſcheinung in drey unausſprechlichen Begriffen aufſtellen.

Erſter unausſprechlicher Begriff der Beziehung der Idee des ewigen Seyns auf das Seyn in der Erſcheinung überhaupt.

§. 508.

Die Idee des ewigen Seyns für ſich gibt den **Glaubensartikel der Unſterblichkeit der Seele**, oder des ewigen Seyns der Intelligenz durch das Bewuſstſeyn der praktiſchen Geſetzgebung.

§. 509.

Durch die Beziehung derſelben auf die Erſcheinung wird der Intelligenz der einzige abſolute Werth zuerkannt. In Rückſict der Frage nach der Beſtimmung des Menſchen erhält ſie die Erſcheinung des Einzelnen einzig die Handlung deſſelben nach ihrer Angemeſſenheit zum Geſetz und in der Geſchichte der Menſchheit die Annäherung ihrer geſellſchaftlichen Verbindung an die Idee des öffentlichen Rechts einen abſoluten Werth, indem das Geſetz des Reiches der Zwecke in der Natur nur eine Aufgabe wird, welche erſt realiſirt werden ſoll.

§. 510.

Allein in der Beziehung dieſer Idee auf das Ganze der Natur überhaupt verſchwindet uns der Zweck derſelben ins Unbegreifliche und wir behalten nur die Schönheit in der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen in jedem einzelnen aufgefaſsten Organismus als Gegenſtand einer äſthetiſchen Beurtheilung.

Zweyter unausſprechlicher Begriff aus der Beziehung der Idee der Freyheit auf die Erſcheinung.

§. 511.

Die Idee der Freyheit gibt den Glaubensartikel der Freyheit des Willens durch das Bewuſstſeyn der praktiſchen Geſetzgebung.

§. 512.

Wenn nun die Eigenſchaft eines vernünftigen Weſens in Rückſicht der Beſtimmung deſſelben durch das Geſetz der Freyheit ſein Charakter heiſst, ſo wird dieſer für Menſchen ein zweyfacher ſeyn müſſen. In der Welt der Dinge an ſich werde ich dem Menſchen einen intelligiblen Charakter der Freyheit zuſchreiben; die Erſcheinung dieſes intelligiblen Charakters in der Natur wird hingegen ſeinen empiriſchen Charakter ausmachen.

§. 513.

Dieſer empiriſche Charakter muſs in der Natur mit ſinnlichen Antrieben in Konflikt kommen, dadurch wird das Geſetz für ihn als Gebot beſtimmt und er ſelbſt wird zur Tugend d. h. zu einer Stärke der guten Geſinnung, welche allen Widerſtand ſinnlicher Antriebe überwinden ſoll. Dieſe Stärke muſs aber in der Natur nothwendig einen Grad haben, der gröſser oder kleiner ſeyn kann und von irgend einer Kraft überwunden wird.

§. 514.

Die Unzulänglichkeit der Stärke der guten Geſinnung wird dem intelligiblen Charakter der

Freyheit nothwendig zugerechnet, und daher kommt es, daſs im Gewiſſen jeder Menſch, ſelbſt der beſte, wenn er ſich nur ſelbſt verſteht, ſich einen urſprünglichen Hang zum Böſen zuſchreiben muſs, welcher ein natürlicher Hang des Menſchen als eines ſolchen vernünftigen Weſens iſt, deſſen Daſeyn ihm ſelbſt erſcheint.

§. 515.

Dieſer Hang zum Böſen hat in jedem Menſchen drey verſchiedene Stufen. Erſtlich Schwäche, wiefern das Geſetz, wenn es auch im vernünftigen Entſchluſse zur oberſten Maxime aufgenommen iſt, durch einen einzelnen ſinnlichen Antrieb überwunden werden kann. Zweytens Unlauterkeit, wiefern die Handlung zwar dem Geſetze gemäſs ausfällt, das Geſetz aber nicht der alleinige Antrieb war. Drittens Verkehrtheit des menſchlichen Herzens, welche darin beſteht, daſs der freye Wille, wenn er dem Geſetze entgegen handelt, nur ſo gedacht werden kann, daſs er die ſittliche Ordnung der Maximen in der freyen Willkühr umkehrt, und ſtatt das Gebot immer zur oberſten Maxime zu machen, doch noch andere Maximen neben ihm gelten läſst.

§. 516.

Demuth als Tugend iſt das Bewuſstſeyn der Schwäche unſeres moraliſchen Werthes in Vergleichung mit der Heiligkeit des Geſetzes. Der den Menſchen für ſein endliches Daſeyn natürliche und in der Zeit nicht zu vertilgende Hang zum Böſen macht uns alſo zur einzigen religiöſen Stimmung die Maxime einer demüthigen Befolgung des Geſetzes, mit dem Bewuſstſeyn, daſs unſere Bemühungen bey aller Ruhe des Gewiſſens doch oft nur zureichen, um zur Legalität der Handlung zu gelangen.

§. 517.

Wie aber dieſe ſittliche Verkehrtheit in Rückſicht des intelligiblen Charakters nicht als gänzliche Verdorbenheit, welche dem Grundſatze der beſten Welt widerſpräche, ſondern nur als Schwäche angeſehen werden kann, das bleibt uns unbegreiflich und kann nur deshalb nicht als widerſprechend gelten, weil wir eben von allem Seyn an ſich keine poſitive Vorſtellung haben.

Wenn wir es von der einen Seite als einen ſelbſtverſchuldeten Zuſtand anſehen müſſen, daſs wir mit unſerer Selbſterkenntniſs nicht einmal zur Vollendung gelangen, ſo erſcheint es uns auf der andern Seite, als wenn die Gottheit nur, um unſere junge Kraft zu üben, uns in dieſen Kampf mit einer fremden uns überlegenen Natur geworfen hätte, bey welchem jeder Schritt, den wir gewinnen, ſchon Verdienſt wäre.

Dritter unausſprechlicher Begriff aus der Beziehung der Idee der Gottheit auf die Natur.

§. 518.

Die Idee der Gottheit, als höchſter Begriff der Vernunſt, gibt durch das Bewuſstſeyn der praktiſchen Geſetzgebung den Glaubensartikel der Realität des höchſten Gutes, oder des Daſeyns Gottes, als eines heiligen Urgrundes im Seyn der Dinge.

§. 519.

Durch das Ideal dieſer heiligen Allmacht wird alsdann das Geſetz für das Gefühl zum Gegenſtande der höchſten Achtung, d. h. der Anbetung und durch die urſchöpferiſche Schönheit, mit der ſie uns in der Natur anſpricht, zum Gegenſtande der reinſten Liebe.

§. 520.

So erhalten wir in Anbetung und Liebe die wahren Elemente aller Religion. Anbetung als das Gefühl der Erhabenheit der höchſten Idee des perſonificirten heiligen Willens; reine Liebe in dem Gefühle durch die Ahndung des höhern Geſetzes in der Schönheit der Natur.

Alle teleologiſche Beurtheilung der Natur in Beziehung auf die Gottheit als ſchaffende Vernunft löſt ſich auf in einer dunklen Ahndung, welche zu einem Gefühle der Erhabenheit für das Groſse in der Natur und zu einem Gefühle der Schönheit der Natur ausgebildet wird: indem die urſprünglich bildende Kraft in der Natur zwar immer aufs neue vor unſern Blicken erſcheint, aber, ſo bald wir das Bild näher faſſen wollen, wieder verſchwindet; denn es iſt der Geiſt des Ganzen, der ſich in jedem Einzelnen zeigt, den aber im Einzelnen feſt zu halten unmöglich iſt.

Eiſenberg,
gedruckt bey J. W. Schöne.

Wissen, Glaube und Ahndung

von

Jakob Friedrich Fries,

ordentlichem Professor der Philosophie
in Heidelberg.

Jena, 1805.
bey J. C. G. Göpferdt.

Vorrede.

Resultate zu geben, hat in der Philosophie überhaupt für sich wenig Werth, denn in jeder selbstthätigen Spekulation hängt ihre Richtigkeit nur von der Richtigkeit der befolgten Methode ab, nur durch die können Resultate garantirt werden. Philosophie zu lehren, ohne das Philosophiren, ist eine zwecklose Bemühung. Ich bin aber hier doch genöthigt, die blossen Resultate meiner Spekulation früher, als ich wohl gesonnen war, zusammen zu stellen, um mir mein Recht zu sichern. Bisher hat man mir auf meine philosophischen Schriften von Seiten der Parthey, die ich angreiffe, nichts geantwortet, als etwa mündlich, dass ich ein Kantianer sey, und ist darüber wieder zur Tagesordnung gegangen. Dabey habe ich aber doch das Vergnügen, unter dieser oder jener Form in den neuesten Schriften jener Parthey alte Bekannte wieder anzutreffen, oft noch in dem nemlichen Kleide, in dem ich ihre Bekanntschaft machte. Dieser Ideenübergang ist natürlich, und auch ohne Plagiat, durch die Wirkungen des Geistes der Zeit zu erklären; doch muss es mir daran gelegen seyn, mein Eherrecht an die Auffindung irgend einer neuen Idee zu vindiciren.

Ich habe an einem andern Orte, [Reinhold, Fichte und Schelling S. 231.] den Unterschied des arbeitscheuen platonischen Dogmatismus, und des fleissigen Kriticismus auseinander gesetzt; hier muss ich bemerken, dass der letztere so leicht von ersterm übervortheilt wird, indem die

die kritischen Schriften strenger und mühsamer geschrieben, also auch schwerer zu lesen sind; jene borgen uns die Gedanken ab, setzen sie in glänzendere Worte um, und bringen sie so in Umlauf, das Volk aber liebt in philosophischen Dingen weit mehr das geheimnissvolle, dunkle, tiefscheinende, als das streng wissenschaftliche und klare.

Der Zufall hat gewollt, dass meine Entgegensetzung des Wissens, Glaubens und Ahndens bey gewissen, mir ganz entgegengesetzten Philosophen, grossen Beyfall gefunden hat, wodurch ich in Verdacht kommen

könn-

könnte, an der neuen frommen Liebe zum Mysticismus, und ähnlichen Süssigkeiten Theil zu nehmen, wogegen ich mich hier feyerlich verwahrt haben will. Am meisten springt dieser von der That abwendende, alle liberale Denkungsart erstickende, entkräftende dumpfe Sinn für mystisch hinbrütende Gefühle in Eschenmayers Eremit und der Fremdling hervor, dieser abgeschmackten Unterhaltung zweyer Mönche, wo die Vernunft den Degen an die intellektuelle Empfindung abgibt, und die vergötterte Schnecke den Apoll und die Athene wohl bald aus dem Olymp verscheuchen wird. Auf welche Albernbernheiten kommen wir nicht wieder zurück, mit dieser Empfindungs- und Gefühls-Philosophie! Eschenmayer sagt: „Das geheimnissvolle und mystische ist daher die wesentliche Seite der Religion, und je tiefer sie verborgen und den Augen der Menschen entzogen ist, desto würdiger und lebendiger ist der Glaube an sie. Je öffentlicher hingegen sie gemacht, und je mehr sie der Empfänglichkeit der Völker, und dem zu jeder Zeit unwürdigen Geist der Zeit nahe gelegt werden will, desto mehr sinkt sie zur Moral herab, und verliert ihre ursprüngliche höchste Würde." Ja wohl ist es ein unwürdiger Geist der Zeit, der sich durch euer heiliges Hinbrüten über das Heilige, ohne Leben, Kraft und That ausspricht, und Gott behüte uns nur, dass wir dem zusammengeflikten Lumpenkönig nicht auch einmal zu dienen kommen. Die grosse Ehrfurcht der beyden Mönche vor den heiligen Gefässe, erinnert etwas zur Unzeit an Wielands Mährchen vom Prinzen Biribinker. Was die Götter nicht alles für Einfälle bekommen, wenn sie einmal anfangen, verstecken zu spielen.

Schon zu einer Zeit, wo man in Schellings-Schule noch um wenig mehr

be-

bemüht war, als einige Formeln der Erregungstheorie in eine andere Sprache zu übersetzen, machte ich darauf aufmerksam, wie geisttödtend diese Art der Spekulation für die praktische Philosophie werden müsse, in der sie nothwendig der Handlung nur Andächteley unterschiebt, und die Kunst durch Mysticismus verunstaltet. Die Geschichte der fernern Ausbildung jener Schule hat nur allzusehr diese Wahrheit bestätigt, [wie dies denn neuerdings von einem seiner Schüler, natürlich ohne Anleitung zum Quellenstudium selbst weitläuftiger behauptet wird], und selbst Schellings eigne neueste Schriften er-

erklären sich nur allzubeſtimmt für diese energielose Geheimnisskrämerey.

Um so nothwendiger finde ich es, dem irre leitenden wahrscheinlichen in jenen Ideen entgegen zu treten, und eine deutliche Ansicht des Verhältnisses der Religion, und der Schönheit zur Philosophie nach bestimmten Begriffen, und in einer besonnenen Sprache geltend zu machen.

Das Interesse der Wissenschaft und meine Selbstvertheidigung vereinigen sich also, um mich zur Bekanntmachung dieser Resultate meiner

ner Spekulation zu bestimmen, ehe ich die Gründe derselben ausführlich vorzulegen im Stande bin. Den träumenden zum Troste, die sich nicht gern wollen wecken lassen, erscheine ich hier noch immer als Kantianer, habe aber freylich ein sehr überflüssiges Geschäfte unternommen, wenn ich die Kommentare über Kants Schriften nur noch um einen vermehrte, ohne das System selbst weiter auszubilden, als er es vermochte. Darüber entscheide die kommende Zeit!

Was ich hier liefere, ist also nur der exoterische Theil unserer Philosophie. Auch der Kriticismus hat seinen geheimen, esoterischen Unterricht, aber seine Geheimnisse sind nicht Mysterien, sondern Arcana der innern Physik, die sich eben nicht für Geld, aber wohl gegen Fleiss und Zeit verkaufen lassen. Diese Arkana bestehen in dem Geheimniss einer anthropologischen Deduktion aller philosophischen Grundsätze, wozu ich 'die Idee in meinem System der Philosophie schon angegeben habe, die Ausführung aber schon lang in meiner Gewalt war, ehe ich irgend öffentlich aufgetreten bin. Dennoch wage ich es dreist, den nach Resultaten und schönen Gedanken haschenschenden philosophischen Putzmachern die Aufgabe zu stellen, mir den Vortheil dieser anthropologischen Deduktion abzugewinnen, und mich so um den Preiss meiner mühsam vorbereiteten wissenschaftlichen Laufbahn zu betrügen.

In-

Inhaltsanzeige.

Seite.

Vorrede.

Wissen, Glauben und Ahnden. 1-77

Endliches und Ewiges Seyn, oder Erscheinung und Ding an sich 3

Die Wahrheit . . 19

Die Natur ist nur Erscheinung 31

Wissen, Glauben und Ahnden . 61

Wissen . . . 78-114

Die Natur . . . 79

Die Materie . . . 88

Der Geist . . . 98

Glaube . . . 115-171

Der Glaube . . 118

Die Idee . . . 124

Das Reich der Zwecke . . 138

Vom ewigen Gut . . 148

Die

Inhalt.

Die intelligible Welt, die Ewigkeit meines Daseyns, und die Freyheit des Willens . . . 161

Ahndung . . . 172-327

Die Ahndung . . . 173

Die Teleogie der Natur . . . 181

Die Teleologie der Natur ist eine Beurtheilung derselben, als eines Ganzen unter Gesetzen der Schönheit und Erhabenheit . . . 217

Andacht und Enthusiasmus . . . 235

Die Geheimnisse . . . 250

Beziehung des Endlichen Seyns auf das Ewige überhaupt, oder die Unsterblichkeit der Seele . . . 258

Beziehung der Idee der Freyheit auf die Erscheinung, oder die Freyheit des Willens. . . . 292

Die Gottheit . . . 319

Wis-

Wiſſen,
Glauben und Ahnden.

A

Endliches und Ewiges Seyn
oder
Erscheinung und Ding an sich.

Insgemein wird die Unterscheidung der Erscheinung, und des Dinges an sich für die Hauptsache der kantischen Philosophie gehalten. Nachdem man lang genug darüber hin und her gestritten hatte, und über der Menge gegebener Erläuterungen immer weniger zu verstehen anfing, was eigentlich damit gemeint sey: so wurde endlich fast allgemein im Publikum geglaubt, das arme Ding an ſich habe seinen Process in erster Instanz verloren, oder wenigstens sey das ganze Verfahren in seiner Sache auf immer niedergeschlagen. Wirklich wurde es dann auch in Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens als das den Stoff vertretende, und in Fichtes Wissenschaftslehre als das Nicht-Ich nur auf den gemeinen Dienst der Dinge ausser uns angewiesen. Allein so nahe an seiner gänzlichen Erniedrigung stand der Tag seiner Verherrlichung, dass es in Schellings Philosophie mit neuem Glanz und Schmuck angethan, zu höhern Ehren gelangt, als je vorhin.

Nirgends hat Schelling Kanten richtiger verstanden, und besser angewandt, als indem er den Unterschied der Erscheinung und des Seyns an sich unter den fasslichern und minder künstlichen Ausdrücken des endlichen und ewigen Seyns in sein System einführte. Er hat hiermit die einfachsten und popularsten Ausdrücke, die sich wohl in der deutschen Sprache für dies Verhältniss finden lassen, die durch jedes Gebetbuch autorisirt sind, wieder in Gang gebracht; vorzüglich aber dadurch der Sache mehr Verständlichkeit gegeben, dass er die Meinungen der älteren Philosophen über das Endliche und Ewige, das Reich der Natur, und das Reich der Gnade durch Kants grosse Entdeckung, dass Raum und Zeit blosse Formen unsrer Sinnlichkeit und so mit des Endlichen seyen, aufhellte, und ihnen bestimmtere Zeichnung gab

Für die Anwendung hätte man sich vieles Streites überheben können, wenn man

von

von der Unterscheidung der Erscheinung und des Seyns an sich so ausgegangen wäre, wie diese im Volke gewöhnlich ist, im Katechismus, oder wenigstens in den meisten Gebetbüchern vorkommt. Da wird die Ewigkeit nicht als ein Seyn durch alle Zeit vorgestellt, sondern man sezt die Zeit überhaupt der Ewigkeit entgegen, man spricht von Zeit und Ewigkeit. Diese Ewigkeit, das ewige Seyn bey Gott, welches uns jezt noch Geheimniss bleibt und welches wir uns nur dadurch denken, dass wir uns ein Seyn vorstellen, in welchem alle Beschränkung unsers Seyns in der Zeit weggedacht wird, dieses ewige Seyn bey Gott ist das Seyn an sich, von dem wir nur die Erscheinung sehen.

Indessen glaube man nicht etwa, dass Kant sich mit seiner Unterscheidung der Erscheinung, und des Seyns an sich eine neue Entdeckung anmasste, nur aus Unkunde dessen, was die ältern Philosophen darüber meinten. Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem Gegensatz des materiellen und geistigen, und dem des Endlichen und Ewigen, und selbst der leztere langt noch nicht hin, um Kants wichtige Entdeckung ganz zu verstehen, wenn man nicht in Rücksicht des

Ent-

Endlichen Schein und Erscheinung aus einander hält. Schwerlich aber hat sich ein einziger unter den Griechen und Neuplatonikern dem Unterschiede des Endlichen und Ewigen mehr genähert, als bis zur Unterscheidung des materiellen und geistigen. Die Alten waren in der Kunst zu abstrahiren so viel unerfahrner als wir, und ihre unvollständigen Vorstellungen von Himmel und Erde, waren ihnen so hinderlich, dass sie selbst nur selten sich über alle materielle Vorstellung erheben konnten. Man sehe z. B., was der beliebte Platon am Ende des Phaedon erzählt, und steigt nicht Aristoteles Seele nur wegen ihrer specifischen Leichtigkeit zu den Sternen auf. ihre höchste Abstraktion war die, dass sie die Materie, als das Nichts, oder auch als das träge, todte, böse Princip von allem lebendigen, dem geistigen, als dem allein reellen trennten, das heisst sich zu einem einfachen Intellektualismus erhoben.

In alle dem ist aber der wahre Gegensatz von Erscheinung und Seyn an sich gar nicht berührt; selbst Schelling verwechselt wieder überall Erscheinung und blossen Schein, er macht die ganze Endlichkeit zum οὐκ ὂν einiger Alten, was ihnen nur die Materie war, hat also die

Idee

Idee der Erscheinung gar nicht rein aufgefasst, und daher eben so wenig die reine Idee des Seyn an sich. Nur in ihrer Anwendung kennt er beyde Begriffe, und trennt dem gemäss das Endliche und Ewige.

Bey so bewandten Umständen ist es vielleicht nicht umsonst, jetzt die alte bald verjährte Sache des Dinges an sich wieder vorzunehmen, und zu versuchen, ob man ihm nicht endlich sein Recht könne wiederfahren lassen.

Woher erhält nun unter alle dem mehr oder minder wichtigen, was Kant entdekt oder gesagt hat, gerade diese Unterscheidung der Erscheinung und des Seyns an sich eine so grosse Wichtigkeit, dass der Streit immer wieder auf sie zurückkommt? Das ist leicht zu beantworten. Eben weil sie das Hauptdogma des transcendentalen Idealismus vorbereitet, oder eigentlich schon ausspricht, sie verbindet mit der Nachfrage nach dem lezten Grunde der Gültigkeit unsrer Erkenntniss zugleich die Antwort auf die Frage nach dem lezten Grunde der Realität im Seyn der Dinge. Die lezte Antwort ist nach dem Sinne des Kriticismus ein blosses Resultat der Untersu-

chun-

chungen über erstere Frage; für jede Dogmatische Philosophie aber gerade das erste und nächste, worüber ſie eigentlich entschieden haben will, ehe man zu philosophiren anfängt. Das Gerede um jene Unterscheidung ist also grossentheils wieder nur darum ſo laut und verworren geworden, weil ſo wenige nur sich zur Mühsamkeit der kritischen Methode versuchen, die meisten gleich wieder nur nach Dogmen greifen. So hat denn auch Kant wieder durch seine mühsamen Untersuchungen, nur dem Rationalismus Resultate an die Hand gegeben, welche er zu seinen dogmatischen Spielen weiter braucht.

Wer nach dogmatischer Methode den Unterschied des Endlichen und Ewigen oder der Erscheinung und des Seyns an sich auffasst und ausbilden will, der wird gleich mit der Behauptung anfangen: Wahrheit ist nur die absolute Wahrheit des Ewigen. Das Wissen um welches den Philosophen ziemt, sich zu bemühen, ist nur das absolute Wissen, das Wissen vom Absoluten, ewigen Seyn an sich, alles Wissen um das Endliche ist nur Trug und Schein. Die einzige Realität ist ihm also die Realität des Ewigen, von dieser geht er aus, und von dieser will er

allein

allein sprechen. Aber leider kommt diese in unserer Erfahrung nur äusserst selten einmal vor, es lässt sich nur äusserst wenig davon sagen, und der Philosoph befindet sich gleich in der grössten Verlegenheit, um das Endliche aus dem Ewigen zu begreifen, das Endliche zum Ewigen hinzuzubringen, indem wir gemeinhin gerade nur das Ewige zum Endlichen hinzutragen, um zum gegebenen Bedingten ein Unbedingtes zu haben. Mit dieser Noth haben wir uns denn auch neuerdings weidlich amusirt; Schelling hat sich dabei anfangs, nur so lang es gehen wollte auf die Antwort beschränkt, das Endliche, wenn wir es einmal haben, habe recht wohl Platz im Ewigen, als ihm aber endlich seine eignen zweifelnden Freunde erwiederten, er habe ja aber eben das Endliche noch gar nicht, wenn es einmal da sey, wolle man es schon unterbringen, aber wie es denn gleichsam zum Ewigen hinzukomme: so flüchtet er sich in die praktische Philosophie, und schützt zur Antwort den Sündenfall vor, als einen Abfall der ewigen Ideen aus dem Ewigen, deſſen Idee er aber anstatt sie in unserer Bibel, Gesangbuch oder Katechismus zu suchen, nur in den Mysterien der Griechen hat auftreiben können. Die Endlichkeit ist nur zur Strafe für die abgefalfallenen Ideen da, und ausserdem das eigentliche Nichts. Mit dieser Antwort ist denn vor der Hand die Sache wieder ein wenig verworrener, und wenn Schelling gleich jezt noch diesen Abfall als einen Abfall aus Gott vorstellt, und das ewige Seyn der abgefallenen Ideen ein Seyn in Gott nennt; so kann er doch nach und nach, da das Absolute schon nicht mehr die Gottheit selbst ist, den Abfall einen blossen Abfall von Gott, und das ewige Seyn der Ideen ein Seyn bey Gott nennen, wodurch wir denn wieder die gemeine Vorstellung einer intelligibeln Welt erhalten, welche von Gott regiert wird. Das wäre nun ganz gut, und so hätten wir wieder Ruhe, es ist aber durchaus wider den Accord. Schelling hat die erste Frage keinesweges beantwortet, sondern nur auf eine noch schlimmere Weise das Endliche im Ewigen vorausgesezt. Wo bleibt denn hier die hochberühmte absolute Identität, Indifferenz und Einheit des Ewigen, hier haben wir ja die Mannigfaltigkeit der Formen und Gestalten des Endlichen selbst ins Ewige aufgenommen, wir haben ausser dem schlechthin idealen der Gottheit, noch ewige Ideen, abgefallne ewige Ideen, sogar jeder von uns ist eine davon, und die sind alle mit und neben der Gottheit,

und

und neben einander im Ewigen. Das Räthsel bleibt also immer das nemliche, und Schelling geht einmal, wie das andere, wieder vom Endlichen aus, und nicht vom Ewigen. Der Sündenfall wird ihm so wenig zu Statten kommen, dass er vielmehr den plausibelsten Grund zur Widerlegung jedes rationalen Dogmatismus an die Hand gibt, nemlich durch die Unmöglichkeit der Theodicee.

Aller Rationalismus wird auf die Frage: was ist Wahrheit? nur in Rücksicht der Wahrheit des Ewigen antworten, und somit gleich von der Realität des Ewigen, als der einzigen ausgehen. Er kann aber dabey nicht anders verfahren, als dass er wirklich von dem Verhältniss der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande vom Verhältniss des Denkens zum Seyn ausgeht, denn danach bestimmt sich der höchste Begriff der Wahrheit. Dabey verwechseln sie aber den Begriff der empirischen Wahrheit mit dem der transcendentalen, und meinen nun das Verhältniss des Denkens oder des Begriffes zur Anschauung sey mit dem des Denkens zum Seyn einerley, ja sogar wird damit das Verhältniss des ideellen zum reellen, oder des Geistes zur Materie noch verwirrt, und man kommt auf wider-

sinni-

sinnige Behauptungen wie die, dass die Seele der Begriff des Leibes, dieser aber die Anschauung der Seele sey, wobey sich allerdings nach Platonischer Abstraktionsweise noch etwas denken lässt. Das reinste Verhältniss ist aber das der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande, des Denkens zum Seyn, nach Schelling des Subjektes zum Objekte. Bey diesem will ich hier stehen bleiben.

Wenn wir von diesem Verhältniss ausgehen, so können wir die absolute Realität nur entweder im Denken oder im Seyn schlechthin oder in beiden zugleich suchen.

Suchen wir sie im Denken, so ist die Vorstellungskraft das einzige einfache Wesen, wovon wir uns eine Idee entwerfen können, wir setzen also die Realität in eine höchste absolute Vorstellungskraft, dabey ist die Idee der Wahrheit selbst für unsre Vernunft gleichsam etwas objektives, ausser ihr liegendes, demungeachtet können wir uns aber nicht wohl ein Seyn denken, ohne ein Vorgestelltwerden; wir können wohl denken, dass etwas ist, ohne dass wir es vorstellen, aber das Seyn ist gleichsam ein Vorgestelltwerden schlechthin, ein absolutes Vorgestelltwerden.

Daher

Daher gewinnt die Idee viel Schein für sich, dass die Welt eigentlich ein Gedanke Gottes sey: Gott aber, als absolute Vorstellungskraft durch sein Denken schaffe. So bildet sich diese Meinung durch alle Stufen eines verworren gedachten Egoismus, bis zum reinen Intellektualismus der Leibnitzischen Monadenlehre aus.

Wenn dem aber so ist, und wir finden nun doch so viel übels und böses in der Welt, so macht sich die Einwendung unwiderleglich: wie hat Gott wohl auf so böse Gedanken kommen können?

Auf der andern Seite kann man aber auch sagen, das denkende ist doch auch, dem Denkenden kommt selbst noch Seyn zu, nicht so nothwendig dem Seyn auch denken, wenn wir das Seyn in ein blosses Vorgestelltwerden setzen, so kommt dem letzten Vorstellenden doch wieder Seyn zu, wir müssen also den letzten Grund der Realität in dem suchen, was schlechthin ist. Diese Meinung bildet sich dann durch alle verworren gedachten Grade des Materialismus zu zwey Ideen aus, von denen die eine als Pantheismus des Spinoza meint: die Welt sey Gott, die andere als der gemeine Glaube sagt: Die Welt sey durch Gott, Gott sey die Ursach der Welt.

Diese lezte Meinung ist denn eigentlich ganz und gar unphilosophisch, indem wir das Endliche selbst zu einer Wirkung des Ewigen machen, doch dem sey auch wie ihm wolle, nach dieser Idee ist immer die Welt ein Werk Gottes, und wenn wir so viel übels und böses darin finden, so bleibt die Einwendung unwiderleglich: wie hat Gott so etwas böses machen können.

Wollen wir aber mit Spinoza das Seyn der Welt als das Seyn Gottes ansehen, so sind wir selbst in Gott oder als abgefallene ewige Ideen wenigstens ein Theil der Gottheit, wogegen aber die unwiderlegliche Einwendung stehen bleibt, dass, wenn in der Welt so viel übles und böses aus Gott abgefallen ist, damit ja das Wesen der Gottheit selbst anbrüchig geworden sey.

Wollen wir aber Denken und Seyn mit einander vereinigen, und von keinem von beyden allein ausgehen, so kommen wir doch immer wieder auf den Spinozismus, und wenn uns dieser nicht gefällt, auf Leibnitz Intellektualismus zurück, denn in der Indifferenz des Seyns und Denkens, hat doch das Seyn eigentlich das Uebergewicht, indem jedem denkenden noch Seyn, dem Seyn aber nicht nothwendig denken zukommt; was sollten wir auch bey allen Göttern mit dem positiven Ewigen anfangen, das nicht einmal ist? Schelling hat dies freilich eine Zeit lang anders genommen, indem er fest auf der gänzlichen Indifferenz des Seyns und Denkens in der absoluten Vernunft bestand, allein schon, dass er das Absolute doch Vernunft nennt, und ihm weiterhin Selbsterkenntniss zuschreibt, zeigt, dass seine Indifferenz eigentlich zum Intellektualismus hinneige. Denn wollte er mit der absoluten Indifferenz wirklich Wort halten, so würde er, wie ich schon sonst gezeigt habe, seinem eignen Grundprincip der intellektuellen Anschauung untreu, und erzeugte seine Ideen wirklich, wie wir, durch blosse Negation, das heisst vermittelst der verhassten Reflexion, er wurde dann nur vom Ewigen sagen, es sey nicht das Endliche, und müsste also nothwendig zuerst vom Endlichen ausgehen.

Doch was hilft uns das Streiten mit diesen, wir erhalten doch immer die nämliche Antwort, ungefähr so wie jemand, der einem

Freun-

Freunde mit vieler Mühe etwas glaubt deutlich gemacht zu haben; am Ende legt ihm der Freund vertraulich die Hand auf die Schulter, und sagt wehmüthig: ja es ist ganz richtig, du bleibst dir darin ganz treu, und musst wohl so reden, das kommt aber einzig daher, weil du ein Narr bist. Einer von beyden möchte dann wohl wirklich etwas dem ähnliches seyn. Sie halten uns für eine Art von Cyklopen, nur ohne das Schmiedetalent, denen die böse Reflexion das eine, hellere, innere Auge rein ausgebrannt hat, so dass in dem wahren innern Leben für uns eitel Nacht ist. Ihnen aber ist in der geheiligten Mystifikation der intellektuellen Anschauung ein inneres Organ für Religion aufgegangen, sie sehen die ewigen Mysterien administriren, die Gottheit aber von Angesicht zu Angesicht, und das mit einer ganz unglaublichen Schlichtheit und Bescheidenheit. Als Moses einmal den Herrn gesehen hatte, so glänzte er doch so fort an also; dass das Volk das blendende Licht nicht ertragen konnte, bey diesen aber phosphorescirt das höhere Licht so einzig nach Innen, dass wir ihnen äusserlich nicht die mindeste Weihe anmerken, dass sie vielmehr an uns vorüber gehen, alltäglich wie ein Schuhmacher und Schneider. . .

Ich

Ich fürchte aber, dass diese Mystificationen uns armen Lesern noch viel werden zu schaffen machen, wenn die jungen Leute durch das Hinbrüten über dem ehrlichen Schuhmacher Genie erst einmal klug geworden sind. Die Albernheiten in den kindischen Versuchen der Schüler in der Naturphilosophie waren noch darin naiv, dass die Leutchen, wenn sie ein paar Wochen zugesehen hatten, schon meinten, dem lieben Gott die Kunst abgelernt zu haben, eine Welt zu machen, und uns denn gleich aus leichtem Zimmerzeug ein Modell davon zimmerten; dagegen versprechen die kindisch mystificirten Andachtsäusserungen einzig ekelhaft zu werden.

Schelling zögerte zu lang, bis er die neu aus Gott geborne Religions- und Tugendlehre kund machte, die Schüler wurden der losen, immer wiederholten theoretischen Speise müde, suchten sich selbst mystisch religiöse Nahrung, und fangen nun an jene Leerheit seinem Intellectualismus, den man jezt Idealismus nennt, vorzuwerfen.

Der Idealismus kommt aus der Mode, und man verspricht uns einen neuen Realismus, um den es aber noch so tumultuarisch aussieht, dass sich noch nicht viel dazu sagen lässt. Indessen scheint man darin geradezu mit Gott und aus Gott zu beginnen, und was kann einem da wohl noch fehlen, wenn man den einmal hat? Am weitläuftigsten hat Prof. Wagner bisher in seiner Idealphilosophie davon gesprochen. Diese ist aber als wahre Phantasmagorie über den Grundsatz erbaut, dass Philosophie und Poesie völlig eins seyen, ist so durch und durch Phantasienstückchen selbst ohne den Versuch zu systematischer Konsequenz, dass es viel zu früh wäre, um den kaum angefangenen Traum schon deuten zu wollen.

Gar lächerlich nimmt es sich aus, wenn bey diesen Schülerarbeiten der Verfasser seine Ungebildetheit so ganz treuherzig dem Publicum aufheften will, indem er meint, er schreibe blos darum anfangs so tumultuarisch und verworren, weil das Publikum noch gar nicht vorbereitet sey, seine neuen hohen Gedanken zu fassen. Sobald er aber irgend selbst in Sprache und Form sich gehörig gebildet hat, so läuft seine ganze Entdeckung auf nichts, als einen mehr oder weniger gut verstandenen Leibnitzianismus oder Spinozismus hinaus. Also genug hiervon, wir wenden uns an die Kritik zurück.

Die

Die Wahrheit.

Die Nachfrage nach dem lezten Grunde der Gültigkeit unsrer Erkenntniss ist die, von welcher alle Spekulation ausgeht, und auf welche sie immer wieder zurückkommt. Die Schwierigkeiten, die sich bisher immer gezeigt haben, diese Frage sicher und hinreichend zu beantworten, liegen darin, dass die menschliche Vernunft in ihrer Selbsterkenntniss an einen innern Sinn gebunden ist, dass wir erst wahrnehmen und erfahren müssen, was wir erkennen und erkannt haben, und nicht unmittelbar durch unser Erkennen auch wissen, was wir erkennen. Diese Thatsachen der innern Erfahrung sind bisher noch nicht gehörig betrachtet worden.

Es wird zwar in jeder Logik bemerkt, dass wir ungleich mehr dunkle Vorstellungen haben, als solche, deren wir uns in jedem Augenblick eben wieder bewust wären, allein die ganze Geschichte dieses Wiederbewustseyns der Erkenntnisse ist noch bei weitem nicht hinlänglich erörtert worden. Es sieht zwar jedermann leicht ein, wie ungeheuer viele Vorstellungen und Erkenntnisse in dem Gemüthe eines gelehrten, gebildeten oder erfahrnen Mannes jederzeit gegenwärtig sind und wie weniger davon er sich in jedem Augenblick bewust ist, und dessen ungeachtet behaupten noch jezt sehr gelesene Schriftsteller im Fache der Philosophie, dass wir, so wie wir Vorstellungen haben, uns gleich auch bewust wären, dass wir sie haben. Die Vernachlässigung, dass bis jezt die Verhältnisse der Erkenntniss zum innern Sinn und zur innern Erfahrung noch nicht gehörig beobachtet sind, ist fast noch der einzige Fehler, um welches willen die Gründe der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse noch für so dunkel gehalten werden.

Die Aufhellung dieser Dunkelheit wird eigentlich in dem esoterischen Unterrichte der kritischen Philosophie gezeigt, das heisst sie erfordert mehr Fleiss und Zeit, als die meisten auf das Studium der Philosophie verwenden wollen. Hier habe ich es nur mit den Resultaten dieser Untersuchung zu thun, welche im Ganzen im Grunde schon exoterisch genug gemacht worden wäre, durch mein System der Philosophie als evidente Wissenschaft,

schaft, welches bey Hinrichs in Leipzig herausgekommen ist, wenn diese Lehre dessen überall empfänglich seyn könnte.

Die Vernunft ihrem theoretischen Gebrauche nach, ist ein Erkenntnissvermögen; ihre eigentliche Thätigkeit ist hier immer ein Erkennen, aber ihre Erkenntniss lässt sich nicht immer so unmittelbar wahrnehmen.

Jede zur Erkenntniss gehörige Thätigkeit der Vernunft heisst vielmehr eine Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist schon Erkenntniss, sondern die Erkenntniss ist eine zusammengesetzte Thatsache in innerer Erfahrung, welche oft erst durch Vereinigung vieler Vorstellungen zu Stande kommt. Wer versteht, was erkennen heisst, der weiss auch, dass in aller Erkenntniss Gegenstände in Beziehung auf Existenz erkannt werden. Das Verhältniss von Gegenstand und Existenz zur Erkenntniss ist das charakteristische Merkmahl, um deswillen wir eine Thätigkeit der Vernunft zum erkennen rechnen, es ist aber weder ein Kausalverhältniss, noch irgend auf andere metaphysische Begriffe zurückführbar, sondern es kann nur, wie es ist, in innerer Erfahrung erkannt werden.

Blosse

Blosse Bilder der Phantasie, oder abgezogene, allgemeine Begriffe, so wie sie für sich gedacht werden, auch blosse problematische Urtheile, die wir uns nur als mögliche Aufgaben denken, sind blosse Vorstellungen, ohne noch Erkenntniss zu seyn. Zur Erkenntniss gehört die Assertion, die Aussage, oder das Bewustseyn, dass etwas ist, so oder so beschaffen ist.

Von den Erkenntnissen nennen wir aber diejenigen Anschauungen, deren wir uns unmittelbar wieder bewust sind, die wir unmittelbar wahrnehmen. Dagegen bedienen wir uns des Denkens eigentlich, um uns desjenigen mittelbar bewust zu werden, was wir in unsern Erkenntnissen nicht unmittelbar wahrnehmen können. Alles Denken, dessen Gebiet wir im allgemeinen mit dem Worte Reflexion bezeichnen, alle Abstraktion und Vergleichung, alle logische Thätigkeit des Verstandes, alles Begreiffen und Begriffe machen, alles Urtheilen und Urtheile machen, alles Schliessen, ja die ganze Form der systematischen Einheit, die Wissenschaft gehört nur zu der Art, wie wir uns unsrer Erkenntnisse wieder bewust werden, wie wir von der innern Wahrnehmung zur innern Erfahrung gelangen.

In der unmittelbar wahrgenommenen Anschauung bin ich mir nun nur einer Erkenntnissthätigkeit meiner Vernunft bewust, die ihr gerade jetzt in diesem Gemüthszustand zukommt, hingegen um mir irgend etwas mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit bewust zu werden, brauche ich eine Erkenntniss in Urtheilen. Urtheile aber sind jederzeit mittelbare Erkenntnisse, in denen ich mir erst wieder bewust werde, was für eine Erkenntniss schon in meiner Vernunft ist. Jedes Urtheil setzt eine andere Erkenntniss voraus, durch die es wahr ist, dies ist eigentlich der logische Satz des Grundes. Wenn ich z. B. mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit behaupte: zweymal zwey sey vier, so berufe ich mich darin auf eine unmittelbare Erkenntniss, welche hier Anschauung ist, durch die ich zu diesem Urtheile berechtigt bin, durch das Anschauen könnte ich mir aber die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in meiner Erkenntniss nicht bewust werden, wenn ich sie nicht erst zum Urtheile erhebe.

Urtheile sind also immer um einer andern unmittelbaren Erkenntniss willen wahr, welche ihren zureichenden Grund enthält, aus der sie abgeleitet werden. So lang nun dieser

Grund

Grund selbst wieder in Urtheilen besteht, so lang heisst jene Ableitung schliessen oder beweisen. Das Schliessen oder Beweisen besteht also darin, dass ich ein Urtheil aus andern schon bekannten Urtheilen ableite. Ein erweisliches Urtheil ist also immer wieder in andern Urtheilen gegründet, und die Wahrheit aller Urtheile entspringt eigentlich nur aus den Grundsatzen, aus denen die obersten Beweise geführt werden, und die nicht wieder in Urtheilen gegründet sind. Diese Grundsätze sind aber selbst wieder Urtheile, und müssen daher aus einer andern unmittelbaren Erkenntniss in unsrer Vernunft entspringen. Diese Erkenntnissart ist gewöhnlich die Anschauung, aus dieser aber entspringt keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, wir haben vielmehr ausser den Anschauungen noch andere unmittelbare Erkenntnisse in unserer Vernunft, welchen eigentlich die Nothwendigkeit gehört, und diese nennen wir Erkennisse *a priori.*

Hiergegen wird leicht gefragt werden, diese Erkenntnisse *a priori* sind also wohl angeborne Ideen? der Fragende kommt zu dieser Frage auf folgende Weise. Er besinnt sich aus der Geschichte der Philosophie, dass Leib-

Leibnitz, und mehrere berühmte Männer, ehedem behauptet hätten, unsere Vernunft habe angeborne Ideen, nachher aber sey diese Meinung durch andere berühmte Männer gänzlich widerlegt worden. Der Frager weiss dies auswendig, hat aber selbst nur so auf halben Weg eine verworrene Vorstellung von dem, was eine angeborne Idee seyn mag, welche ihn zu einem eigenen Urtheile in der Sache gar nicht berechtigt. Ich bin also gar nicht verbunden, ihm auf seine Frage zu antworten, will aber doch ein übriges thun; und sage ihm daher, jene Erkenntnisse *a priori* sind keine angeborne Ideen, um aber zu erfahren, was sie denn sonst sind, solle er einmal innere Physik studiren, um die Organisation der Vernunft kennen zu lernen, dann wird er nicht nur dies verstehen lernen, sondern noch dazu erfahren, welche Erkenntnisse *a priori* jede endliche Vernunft hat. Hat er dazu keine Lust, so pfusche er nicht in fremde Geschäfte, sondern lasse die Philosophen in Ruhe.

Aus dem einfachen Satze, dass alle Wahrheiten, welche in Urtheilen ausgesagt werden, eigentlich doch in einer andern unmittelbaren Erkenntniss in der Vernunft liegen, kön-

können wir ein sehr gewöhnliches Vorurtheil beleuchten. Unter dem Volke gilt das Vorurtheil: die Philosophen behaupteten, sie können alles beweisen, und wer dies nicht könne, sey kein Philosoph. Manche meinen sogar einem Philosophen dadurch zu Schanden zu machen, wenn sie ihm zeigen, er könne ihnen irgend eine seiner Behauptungen nicht beweisen; sie bedenken dabey aber nicht, dass, wenn es auf Ueberzeugung und nicht auf blosse Ueberredung abgesehen ist, man dem Gescheuten leicht sehr vieles, dem Dummen aber mit vieler Mühe nur sehr weniges begreiflich machen könne, und dass im Disputiren die grösste Kunst, um sich nichts beweisen zu lassen, darin bestehe, sich recht dumm zu stellen. Das Vorurtheil, dass sich alles beweisen lasse, schreibt sich daher, weil in der Ableitung von Urtheilen wir selten auf die lezten Gründe zurückgehen, also gewöhnlich nur Urtheile von Urtheilen ableiten, das heisst beweisen. Dieses Vorurtheil hat sich vorzüglich durch die Verbreitung der Wolfischen Philosophie allgemeiner gemacht, und recht fest gesetzt. Denn in der That war die richtig verstandene Absicht dieser Schule keine andere als die, den diskursiven Verstandesgebrauch, der sich eben

eben im Urtheilen zeigt, zum alleingültigen Quell der Wahrheit zu machen, und also alle Wahrheit dem Beweise zu unterwerfen, und in dem berühmten Streite zwischen Jakobi und Mendelson machte eigentlich Jakobi dem eleganten Wolfianer nur die sehr gegründete Einwendung, dass doch durch alle logischen Weitläuftigkeiten nie eine unmittelbare Gewissheit erhalten werden könne, dass vielmehr immer noch ein erstes Vorausgesetztes als der eigentliche Quell der Gewissheit und Wahrheit fehle, er benennte diesen unmittelbaren Quell der Wahrheit aber zu unbestimmt mit den Worten Glaube und Offenbarung, und ihm war der Weg noch nicht bekannt, auf dem man sich näher in Rücksicht dieser unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft orientiren kann.

Die Wahrheit der Urtheile beruht also zuletzt immer auf einer andern unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft, daraus lässt sich denn leicht zeigen, dass aller Unterschied von Wahrheit und Irthum in unsern Erkenntnissen nur auf diese mittelbare Gewissheit der Urtheile geht, und der tiefste Irthum niemals die unmittelbare Erkenntniss unsrer Vernunft antastet. In der Logik wird gezeigt,

zeigt, dass aller Irthum, der uns vorkommt, entweder logischer Irthum ist, oder Sinnesbetrug. Die Sinne aber betrügen nicht, sondern es ist auch hier jederzeit der Verstand, der sich irrt. Der optische Betrug beruht auf einer der Willkuhrlichkeit unterworfenen Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft, welche selbst durch vorhergehende irrige Urtheile des Verstandes veranlasst wird; es liegt also allem Sinnesbetrug eigentlich ein logischer Irthum zu Grunde. Der logische Irthum entspringt aber ganz in Urtheilen, er beruht immer auf einem voreiligen Wahrscheinlichkeitsschluss, das heisst, ich nehme unzureichende Gründe, welche ich für ein Urtheil habe, irrigerweise für zureichend an. Mit alle diesem Irthum gehen wir also nie über das Gebiet der Urtheile hinaus, das einzige irrige in unsern Vorstellungen, so wie wir gemeinhin vom Irthum sprechen, sind irrige Urtheile. Dies betrift also keinesweges die unmittelbare allem Urtheil zu Grunde liegende Erkenntniss der Vernunft, diese wird hier vielmehr eben als der Quell der Wahrheit angesehen, und die Wahrheit der Urtheile beruht eben darauf, dass sie mit dieser unmittelbaren Erkenntniss übereinstimmen. Wenn wir also die Wahrheit nur

nehmen,

nehmen, so wie sie dem Irthum entgegensteht, so wird mit der Wahrheit einer unmittelbaren Erkenntniss nur ihr Vorhandenseyn im Gemüthe ausgesagt, mit der Wahrheit eines Urtheils aber seine Uebereinstimmung mit der unmittelbaren Erkenntniss.

Wir können also nicht, wie es gewöhnlich geschieht, von der dem Irthum entgegengesetzten Wahrheit sagen: Wahrheit ist die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstande; sondern nur Wahrheit eines Urtheils ist die Uebereinstimmung desselben mit der unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft, in der es begründet ist. Der erste Satz hingegen hat nur den Schein für sich, dass jene unmittelbare Erkenntniss z. B. die Anschauung dem Gegenstande näher ist, als das Urtheil, welches mittelbar erst von ihr den Gegenstand entlehnt. Es ist also die gemeine Bedeutung der Wahrheit eigentlich nur eine innere Zusammenstimmung der mittelbaren Erkenntniss mit der unmittelbaren; diese unmittelbare Erkenntniss hat ihre Wahrheit in der Rücksicht dann bloss in ihrem Vorhandenseyn in der Vernunft.

Es ist hier kein Streit darüber, denn es ist blosse Erfahrungssache, dass wir eine innere

innere Konsequenz in unsere Erkenntnisse bringen können, die durchgeführte Erkenntniss würde uns dann die Erkenntniss vollständig so darstellen, wie sie in unsrer Vernunft unmittelbar vorhanden ist, und damit erhielten wir denn dasjenige, was wir gemeinhin Wahrheit der Erkenntniss nennen.

Ich nenne diese Wahrheit die innere oder empirische Wahrheit der Erkenntniss, weil wir mit ihrer Idee nur auf die Vereinigung unsrer Erkenntnisse in ein System der Vernunft gehen, wir aber dieser Wahrheit noch eine andere Idee derselben entgegensetzen können. Wir können nemlich nach dem obigen Satze: dass Wahrheit die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstande sey von einer Vergleichung dieses ganzen vollendeten Systems unsrer Erkenntnisse mit dem Seyn des Gegenstandes sprechen, von einer Uebereinstimmung der unmittelbaren Erkenntniss mit ihrem Gegenstande. Diese Idee der Wahrheit nenne ich zum Unterschiede von jener die transcendentale Wahrheit, und will die Untersuchung in Rücksicht ihrer weitläuftiger machen, weil davon die berühmte Kantische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an ſich abhängt.

Die

Die Natur ist blosse Erscheinung.

Aristoteles führt es einmal als eine ganz besondere Art wechselseitiger Beziehungen an: wenn ein Mensch sitzt, so ist die Aussage wahr, dass er sitze, und wenn diese Aussage wahr ist, so sitzt der Mensch. Wahrheit einer Aussage, und Daseyn des Gegenstandes von welchem dieselbe gilt, sind jederzeit in einer solchen wechselseitigen Abhängigkeit von einander, dass keines ohne das andere Statt finden kann; wo aber doch offenbar das Daseyn des Gegenstandes der Grund, die Wahrheit des Urtheils die Folge seyn soll. Alle Wahrheit einer Erkenntniss hängt in so fern von dem Daseyn ihres Gegenstandes ab, Wahrheit ist die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstande.

Aber nach diesem Begriffe der Wahrheit beurtheilen wir unser Fürwahrhalten zunächst noch nicht. Uns gibt es vielmehr erst noch eine innere empirische Wahrheit, bey der

nur

nur die Frage ist, wie stimmt unsere Erkenntniss in sich zusammen, wie stimmt die mittelbare Erkenntniss mit der unmittelbaren, und welche unmittelbare Erkenntniss haben wir eigentlich, so dass das Vorhandenseyn dieser unmittelbaren Erkenntniss eigentlich die innere Wahrheit für unsere Vernunft ausmacht. Wenn wir nun aber das ganze System unserer Erkenntnisse, das ganze Eigenthum unsrer Vernunft kennen, so wiederhohlt sich denn nochmals die zuerst aufgeworfene Frage, als die Frage nach der transcendentalen Wahrheit unsrer Erkenntnisse, wie stimmt das ganze System unsrer Erkenntnisse mit dem Seyn ihrer Gegenstände zusammen?

Hier nennen wir das Seyn der Gegenstände, so wie es unabhängig von irgend einer Art, wie sie erkannt werden, statt findet, oder auch so wie es selbst der Grund einer Erkenntniss dieser Gegenstände wäre, ihr Seyn an sich. Unser Fürwahrhalten bestimmt sich also unmittelbar nicht in Rücksicht dieses Seyn der Dinge an sich, sondern nach innern in der Vernunft enthaltenen subjektiven Gesetzen der Wahrheit unsrer Erkenntniss, welche zuletzt nur auf das Daseyn

der

der Erkenntniss in derselben zurückkommen.

Wie verhält sich nun wohl dieses ganze System der Erkenntnisse unsrer Vernunft mit seiner innern Wahrheit zu dem Seyn von Gegenständen an sich?

Hier sind für eine erkennende Vernunft, indem man sie gleichsam der Beurtheilung einer andern unterwirft, drey Fälle möglich. Eine Vernunft erkennt entweder Gegenstände, so wie sie an sich sind; oder sie erkennt Gegenstände, welche zwar an sich sind, aber nach einer subjektiv beschränkten Erkenntnissweise, oder drittens, sie erkennt Gegenstände, welche ausser ihrer Erkenntniss gar keine Realität haben.

Die Gegenstände der ersten Erkenntnissweise wären hier unmittelbar Dinge an sich; die der zweyten, welche sich noch auf ein Seyn an sich beziehen, heissen Erscheinungen, die der dritten, welche ausser ihrer Erkenntniss gar keine Realität haben, sind blosser Schein.

Um diese Begriffe vorläufig ein wenig deutlicher zu machen, gebe ich eine bildliche

Vorstellung dieses Unterschiedes. Nimmt man an, dass, wer mit hellen Augen die Dinge ansieht, sie sähe, wie sie an sich sind, so kann man sagen, wer gezwungen ist, sie durch gefärbte Gläser zu betrachten, nur Erscheinungen sähe, wer aber nur im Traum, oder im Phantasiren Dinge sieht, dessen Erkenntniss geht nur auf Schein.

In welchem Falle befinden wir uns nun? Erkennen wir die Dinge so wie sie an sich sind oder nicht?

So viel ist gleich anfangs gewiss, wir sind uns nicht unmittelbar bewust, dass wir Dinge so erkennen, wie sie auch an sich sind, denn in unsrer Erkenntniss kommen die Gegenstände nicht unmittelbar als die Gründe ihrer Gültigkeit vor, vielmehr beurtheilen wir in innerer Erfahrung das Fürwahrhalten nach ganz anderen Gesetzen. Der Gegenstand selbst kommt uns nie unter den bestimmenden Gründen dieser Gültigkeit als Ursach derselben vor, sondern nur schlechthin als das angeschauete. Denn wenn wir gleich in der sinnlichen Anschauung den angeschauten Gegenstand selbst wieder unter der Reihe der Gründe, welche die Anschauung bewirken, vor-

vorfinden, so ist doch dieser Zusammenhang nicht der Grund, warum wir die Anschauung für gültig anerkennen, sondern ihre Gültigkeit findet früher ganz für sich selbst statt. Bey Erkenntnissen *a priori* können wir aber gar keinen ausser dem Gemüthe vorhandenen Grund derselben in der innern Erfahrung auffinden.

Ja wir können uns nicht einmal die Möglichkeit denken, wie sich ein solcher Beweis führen liesse, dass die Gegenstände unserer Erkenntniss auch an sich sind, oder dass unsre Erkenntniss durch das Seyn der Dinge ihrer Wahrheit nach begründet würde. Denn wir können nicht gleichsam aus unsrer Erkenntniss heraustreten, und sie mit dem Seyn ihres Gegenstandes vergleichen, wir können uns nicht unabhängig von unserer Erkenntniss ihr und dem Gegenstande gegen über stellen, und beyde vergleichen. Vielmehr, wenn wir auch zu erkennen vermöchten, wie die Dinge wirklich der Grund sind, warum wir sie so oder so erkennen, so käme doch diese ganze Begebenheit, meine Erkenntniss als Wirkung und das Seyn des Gegenstandes als Ursach nur wieder als Objekt einer andern Erkenntniss vor, in Rücksicht deren denn eigentlich der Beweis geführt werden müsste.

Selbst für einen Verstand, dem die synthetische Einheit des ganzen Universums in ewigen Ideen vor der intellektuellen Anschauung läge, bleibt die gleiche Schwierigkeit stehen, auch dieser kann nicht aus seiner intellektuellen Anschauung heraustreten, um zu vergleichen, ob das Universum seiner Erkenntniss auch ausser ihr Realität hat. Die einzige Erkenntnissweise für die das Seyn an sich ihrer Gegenstände gewiss wäre, wäre die einer schaffenden Vorstellungskraft, wie Leibnitz sich die Gottheit dachte, indem hier die Erkenntniss eben die Ursach des Seyns ihrer Gegenstände wird, welches gerade das umgekehrte Verhältniss ist. Allein eine solche göttliche Vorstellungskraft könnte denn doch nach unserer Ansicht nicht einmal zum Selbstbewusstseyn gelangen, weil kein Ding schlechthin sich selbst hervorbringen kann.

Wir sind also nicht im Stande zu beweisen, dass die Gegenstände unsrer Erkenntniss an sich seyen, dadurch aber ist auch das Gegentheil noch nicht klar. Wir müssen also entweder geradezu beweisen, dass die Gegenstände unserer Erkenntniss keine Dinge an sich sind, und seyn können, oder wir müssen den ganzen Streit unentschieden liegen lassen.

Hier

Hier müssen wir nun vorläufig auf den Unterschied des endlichen und ewigen Seyns, so wie er für unsre Erkenntnisse angewandt wird, aufmerksam machen. Unsre Absicht ist zu beweisen, dass die Sinnenwelt oder die Welt unter Naturgesetzen, zu deren Erkenntniss wir vermittelst unsrer sinnlichen Anschauung gelangen, nicht an sich seyn könne, sondern höchstens nur Erscheinung sey; dass man ihrem Daseyn, als dem Endlichen, also noch die Idee des Ewigen, als des Seyns, an sich entgegensetzen könne. Indem wir diesen Beweis führen, sind wir also mit dem neuesten Dogmatismus ganz einverstanden, welcher sogar die endliche Erkenntniss nicht nur in Erscheinung, sondern in Trug und Schein verwandelt.

Kant hat eigentlich zuerst den Unterschied der empirischen und transcendentalen Wahrheit bemerkbar gemacht, er hat zuerst die Begriffe der Erscheinung und des Seyns an sich unterschieden, und durch die Trennung der Vorstellungen von Raum und Zeit von den Verstandesbegriffen den Unterschied des Endlichen und Ewigen Seyns Bestimmtheit und Haltung verschafft. Dadurch liess sich überhaupt erst neben einem empirischen Realismus dennoch ein transcendentaler Idealismus annehmen, und für lezten stimmte sein Kriticismus in Rücksicht der Sinnenwelt wirklich. Seine Widerlegungen der ihm entgegenstehenden Meinungen macht er aber immer nur für den Standpunkt der empirischen Wahrheit, das heisst so, als wenn der Gegner keinen Unterschied des endlichen und ewigen Seyns annähme. So wird z. B. in der Kritik der Vernunft der empirische Realismus gegen den empirischen Idealismus gerechtfertigt. Er nimmt hierbey immer an, dass diese Systeme vorher nur in immanenten Behauptungen von einander abwichen, in transcendentaler Rücksicht aber alle die transcendenten Grundsätze eines und desselben Dogmatismus mit einander gemein hätten. Allein vor seiner bestimmten Auseinandersetzung und Gegeneinanderstellung des Daseyns der Dinge an sich und blosser Erscheinungen wurden vielmehr die Begriffe der empirischen und transcendentalen Wahrheit beyde, aber nur verworren, gedacht, ohne richtig unterschieden zu werden. Natürlich also, dass sobald diese Scheidung geschehen war, in jenen alten Systemen, wo es anging, zwey verschiedene Meinungen aus einander traten, von denen die eine in Rücksicht blosser empiri-

scher

scher Wahrheit wohl für widerlegt gelten, die andre aber immer noch Ansprüche zu machen fortfahren konnte. So tritt denn auch der Platonismus in einer neuen Gestalt auf, und macht die nemlichen Unterscheidungen des Endlichen und Ewigen auch, welche wir fordern. Hier sind wir also mit diesem gar nicht in Streit.

Wir haben daher hier nur einmal gegen den gemeinen Dogmatismus zu sprechen, welcher unvorsichtig, ohne einen Unterschied in der Realität zu machen, die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich nimmt, und dann mit dem Skepticismus: welcher behauptet, es lasse sich in dieser Sache nichts entscheiden. Dem transcendentalen Idealismus der Kritik ist nemlich auch ein eigner transcendentaler oder, wie Plattner ihn nennt, kritischer Skepticismus entgegen getreten, welcher unbeschadet der empirischen Realität nur behauptet, wir können nicht entscheiden ob der Sinnenwelt Seyn an sich zukomme, oder nicht.

Mit dieser letztern Meinung haben wir es hier eigentlich zu thun, denn der gemeine Dogmatismus ist durch das bisherige schon zurecht gewiesen. Wir erkennen die Dinge überhaupt nicht bestimmt als Dinge an sich, ein solcher Dogmatismus könnte sich also nur noch hinter einen Glauben zurückziehen. Er kann sagen: Der Ursprung der Gültigkeit unserer Erkenntniss ist uns unbekannt, in diesem könnte es wohl liegen, dass die Dinge selbst die bestimmende Ursach der Beschaffenheit unsrer Erkenntniss von ihnen wären, dass auf diese Weise ihrer Wirklichkeit gemäss sowohl unsre sinnlichen Affektionen als die Grundbeschaffenheiten unsers Erkenntnissvermögens, aus welchen die Erkenntnisse *a priori* entstehen, beschaffen wären. Ja dies ist sogar höchst wahrscheinlich[*], da das unbekannte Wesen eines erkennenden Subjektes gewiss von der Natur so eingerichtet seyn wird, dass es zu diesen Bedingungen zusammenstimme. Was übrigens Allgemeinheit und Nothwendigkeit betrift, so wird diese durch die Erkenntniss *a priori* allen unsern Erkenntnissen mitgetheilt, und wissenschaftliche Erkenntniss als die einzig vollständige, muss von allem bloss subjektiv gültigen gereinigt vorgestellt werden. Allein hierin würdigt der Dogmatismus sein Urtheil über diesen Gegenstand selbst nur zu einer wahrscheinlichen Meinung herab, er entsagt der

voll-

vollkommnen Gewissheit, und tritt also in sofern auf die Seite des Skepticismus. Mit diesem müssen wir also den Streit entscheiden.

Die Skeptiker sagen mit dem hellsehenden Plattner: wie kann man entscheiden, ob die Gegenstände unsrer Erfahrung Dinge an sich sind oder nicht, so lang der lezte Grund der Gültigkeit unsrer Erkenntniss noch unbekannt ist. Es lässt sich wohl zeigen, dass in unsrer Erfahrung die Principien *a priori* aus innern Beschaffenheiten des Gemüthes entspringen, aber hier ist unsre Erfahrung am Ende, was bestimmt wohl diese Beschaffenheit des Gemüthes wieder? Das Gemüth ist ja hier nur das unergründete Subjekt der innern Erfahrung, welches wohl auch noch unter uns unbekannten Einwirkungen stehen kann. — Und damit scheint mir der von den Kritikern gemeinhin gebrauchte Beweisgrund wirklich widerlegt zu seyn. Allein wir haben noch einen andern Beweis, der eigentlich allein gebraucht werden darf, welcher sich mit der Erfahrung nicht einmal bemengt, sondern einzig darin besteht, dass wir zeigen: die Beschaffenheit der Sinnenwelt widerspricht dem Begriffe eines Dinges an sich selbst.

Die-

Dieser Beweis ist von Kant bestimmt genug gedacht und gebraucht worden, allein er hat ihn nicht in der Form aufgestellt, und im Grunde den ganzen Streit in dieser Sache dadurch veranlasst, dass er sich zunächst immer auf jenen erst angeführten Beweisgrund beruft. Seine Ideen in der Kritik der reinen Vernunft sind folgende:

Schon in der Vorrede zeigt er, dass unser höchstes praktisches Interesse den Beweis fordere, durch welchen die Sinnenwelt als blosse Welt der Erscheinungen von einer intelligibeln Welt der Dinge an sich getrennt wird, indem durch ihn allein die Freyheit des Willens vor der allgewaltigen Naturnothwendigkeit gerettet werden kann. Im Verlaufe des Werks selbst ist dieser Beweis die Hauptidee, gleichsam der Mittelpunkt des ganzen Systems.

Den ersten Beweisgrund dafür stellt er in der transcendentalen Ästhetik auf, indem er sagt, durch Erkenntnisse *a priori* können keine Dinge an sich erkannt werden. Sollen Dinge als Dinge an sich erkannt werden, so muss die Erkenntniss allgemeingültig seyn und das so und nicht anders seyn, des Ge-

gen-

genstandes Ursach der gleichen Beschaffenheit der Vorstellungen werden. Nun sind unsre sinnlichen Anschauungen gegebener Objekte ursprünglich nur subjektiv gültig, unmittelbar durch sie werden die Dinge also nicht als Dinge an sich erkannt. Zweytens unsre Erkenntnisse *a priori* hangen von bloss subjektiven Grundbestimmungen des Gemüthes ab, und also nicht von irgend einer Beschaffenheit ihres Gegenstandes.

Hiergegen findet aber eben die obige Einwendung statt: könnte nicht das Gemüth in jenen Grundbestimmungen wieder von den Gegenständen abhängen, oder gar das Daseyn derselben, und die Erkenntniss von einer höhern Ursach. Oder, wenn Kant einmal sagt: weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Daseyn der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht *a priori* angeschaut werden, so liesse sich erwiedern: wenn nun aber ihr Daseyn unter der Bedingung allgemeiner Gesetze in der Natur steht, so könnte dies allgemeine doch zuerst erkannt werden durch Einwirkungen auf unser Gemüth, welche jenseit den Gränzen unsrer wenigstens bisherigen innern Erfahrung liegen.

Es

Es folgt hieraus vielmehr wirklich nur so viel, dass wir uns in unsrer Erfahrung nicht unmittelbar bewusst werden, die Dinge als Dinge an sich zu erkennen, und weiter würde wohl auch Kant diesen Beweis nicht gebraucht haben, ja vielleicht hätte er ihn gar nicht angeführt, wenn er nicht den andern Fehler begangen hätte, die subjektive Gültigkeit unsrer sinnlichen empirischen Erkenntniss darauf zu gründen, dass der Gegenstand selbst nur in so fern angeschaut wird, als er das Gemüth afficirt. Er sagt: synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände können nur zusammentreffen, wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. — Ersteres ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ich sage dagegen: sind die Gegenstände einer Erkenntniss blosse Erscheinungen, und nicht Dinge an sich, so ist ja Vorstellung und Gegenstand seiner Realität nach ganz dasselbe, und es gibt für eine solche Erkenntniss keine andere Wahrheit, als die innern Zusammenstimmungen der Vorstellungen unter einander. Die Empfindungen müssen allerdings durch etwas das Gemüth afficirendes bewirkt seyn, aber dies afficirende ist keineswegs als sol-

ches

ches der Gegenstand der in der Empfindung enthaltenen Anschauung, wenn gleich anderweitige Erfahrungen den Gegenstand als eine entfernte Ursach des Eindrucks angäben. Unsre Erfahrung ist das Resultat aus der unmittelbar gegebenen sinnlichen Anschauung und den formalen Gesetzen *a priori*, wobey auf die Beschaffenheit des afficirenden als solchem gar nichts, alles nur auf die durch die Affektion entstandene Vorstellung ankommt. Das Afficirende geht uns nur an, wenn die Erkenntniss subjektiv als Gemüthszustand, und nicht in Rücksicht ihres Objektes betrachtet wird, wie dies z. B. in der Anthropologie eintrift. Sehen wir also, dass das Daseyn des Gegenstandes selbst in empirischer Anschauung nicht die Ursach der Erkenntniss wird, so werden wir dem gemäss auch die Erkenntniss *a priori* anders beurtheilen.

Dieser unzulängliche Beweis hat häufig, weil er an der Spitze steht, dem Kantischen Hauptbeweis unsers Satzes nicht gehörig bemerken lassen. Dadurch möchte wohl auch grossentheils Reinholds neuer rationaler Realismus veranlasst worden seyn. Reinhold meint nach dieser Ansicht, Kant habe nur den Loke mit Leibnitz vereinigt, indem er

durch

durch die empirische Anschauung, und den Stoff den Gegenstand zur Vorstellung durch die Erkenntniss *a priori*, und die Form aber gleichsam die Vorstellung wieder zum Gegenstand bringt, und so beyde vereinigt. Nun meint er aber noch besser einen rationalen Realismus begründen zu können, wenn er überhaupt beweist, dass das Princip des Seyns der Dinge mit dem Princip des Denkens derselben eins und dasselbe sey, beyde also so nothwendig zusammentreffen müssen. Allerdings, dann würde er Dinge an sich erkennen, er wird aber niemals im Stande seyn, diesen Beweis allgemein verständlich zu führen, und vorläufig müsste er wenigstens erst zeigen, dass unser Beweis gegen die Naturerkenntniss nichtig sey, denn, wenn die Sinnenwelt blosse Erscheinung ist, so kann das Denkprincip doch nicht durchaus mit dem Princip des Seyns der Dinge zusammentreffen.

Unser Beweis aber, dass die Sinnenwelt nicht an sich sey, ist derjenige, den Kant durch die Auflösung der Antimonie geführt hat. Die Antimonie der Vernunft mit der Aufstellung des transcendentalen Idealismus enthält den ganzen Beweis, den ich hier wider den kritischen Skepticismus führen will, welcher aber in der Kritik, so ausführlich er auch darin behandelt worden ist, doch nicht in der Form vorkommen konnte, indem Kant die Idee des transcendentalen Idealismus, selbst erst gegen das Ende der Untersuchung aufstellen kann.

Dieser Beweis besagt: der Begriff eines Dinges an sich widerspricht der Beschaffenheit der Gegenstände der Erfahrung, diese sind also keine Dinge an sich.

Erstlich zwey Einwendungen, welche schon vor dem Beweise selbst gemacht werden. Man hat gesagt, dass über Dinge an sich sich nichts beweisen lassen, so lange nicht einmal gewiss ist, ob und was sie sind. Allein es kommt uns hier nicht auf die Beschaffenheit solcher Dinge an, sondern nur auf den Begriff eines Dinges an sich, den wir selbst gemacht haben, und der nur ein gewisses Verhaltniss der Gegenstände einer Erkenntniss zu dieser selbst enthält. Ferner muss ich noch bemerken: Der Beweis könnte apagogisch scheinen, er ist es aber nicht, sondern der zu beweisende Satz selbst ist negativ, und lässt sich also nur so beweisen, dass sein Prädikat dem Subjekt widerspreche.

Denn

Denn wir behaupten nur: die Gegenstände der Erfahrung sind nicht Dinge an sich.

Nun den Beweis selbst. Dinge an sich sind das unabhängig von irgend einer Art, wie sie erkannt werden. Soll also den Dingen an sich Daseyn und gegeben seyn zukommen, so wäre ihr Daseyn ein schlechthin gegeben seyn. Sind also die Gegenstände der Erfahrung Dinge an sich, so müssen sie in dieser Art ihres Daseyns schlechthin gegeben seyn, und nicht nur in Beziehung auf irgend eine Erkenntniss.

Nun ist aber das Einzelne in der Erfahrung bedingt, und wenn dann die Bedingung wiederum bedingt ist, so entsteht eine Reihe von Bedingungen und Bedingtem, welche sich auf zwey Seiten regerssiv auf Seiten der Bedingungen und progressiv auf Seiten des Bedingten verlängert denken lässt. Soll nun ein Bedingtes schlechthin gegeben seyn, so ist es nur durch seine Bedingung gegeben, soll also eine Reihe von Bedingtem und Bedingungen schlechthin gegeben seyn: so muss irgend eine Bedingung die letzte, das heisst unbedingt seyn, bey Dingen an sich müsste also jede solche Reihe regressiv absolut voll-

stänstandig seyn, zu einem Unbedingten führen und dadurch das Ganze der Reihe unbedingt werden. Dinge an sich müssten ihrem Daseyn nach vollendet gegeben seyn, oder gleichsam für irgend eine mögliche Erkenntniss derselben vollendet gegeben werden können. Unvollendbarkeit im gegeben werdender Dinge kann nicht von Dingen an sich statt finden.

Jeder einzelne Gegenstand der Erfahrung hat aber Grösse, und dem Ganzen aller dieser Gegenstände der Sinnenwelt kommt also ebenfalls Grösse zu, welche aus der Zusammensetzung des gleichartigen aller einzelnen Gegenstände entsteht, in welcher jeder einzelne Theil durch die andern begrenzt, und also bedingt ist. Die Grösse der Welt in Raum und Zeit ist also eine solche Reihe, welche von Seiten ihrer Bedingungen, das heisst des Begränzenden vollständig seyn muss, wenn sie an sich seyn soll. Sie muss daher entweder eine vollendete, dass heisst endliche vollstandig begrenzte, oder eine unendliche Grösse seyn.

Eine endliche Grösse kann ihr aber nicht zukommen, denn alsdann müsste sie begränzt seyn, welches sie wieder unter die Bedingung einer Grösse ausser ihr setzt.

Eine unendliche Grösse ist sie aber eben so wenig, denn eine wirklich gegebene unendliche Grösse müsste eine solche seyn, welche eine nicht zu vollendende Zusammensetzung des gleichartigen in ihr vollendet enthielte, welches sich widerspricht.

Die Sinnenwelt hat also gar keine bestimmte oder bestimmbare Grösse sondern sie ist von unvollendbarer und unbestimmbarer Grösse, jede Gränze in ihr ist nur die Gränze meiner jedesmaligen Erfahrung; die Sinnenwelt kann nicht an sich seyn, sie ist nur Gegenstand meiner Erfahrung.

Dasjenige, was dem Realen überhaupt zu Grunde liegt, ist die Substanz. Die veränderliche Grösse der Substanz muss extensive Grösse seyn; denn die Vermehrung oder Verminderung einer intensiven Grösse, ist Erzeugung oder Vernichtung eines Grades derselben, die Quantität der Substanz kann aber in der Natur weder vermehrt, noch vermindert werden. Dagegen ist die Veränderung der extensiven Grösse blosse Theilung, in welcher die Quantität dieselbe bleibt, und nur ihre Verhältnisse ändert.

Alle extensive Grösse ist theilbar, also auch alle extensive Grösse der Substanz.

Soll die Substanz aber an sich seyn, so ist sie durch ihre Theile gegeben, ihrer Theilbarkeit muss eine bestimmte Grösse zukommen, sie muss entweder bis zu einer gewissen Gränze gehen, wo alsdann einfache Theile übrig bleiben, oder sie muss unendlich seyn, so dass die Substanz aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt wird. Allein diese beyden Behauptungen enthalten den nemlichen Widerspruch in sich, wie die vorhergehenden. Die Substanz in der Sinnenwelt kann nicht an sich seyn, sondern es kommt jedem Gegenstande der Anschauung eine stetige Grösse zu.

Ferner das Gesetz der Naturnothwendigkeit ist nicht genugsam um eine vollendete Reihe der Gründe, und Folgen in der Natur darzustellen, indem jede Veränderung eine andere voraussetzt, welche der Grund ist, warum sie in einer gegebenen Zeit angefangen hat. Die Unvollständigkeit in der Natur durch eine Kausalität mit Freyheit ergänzen zu wollen, geht aber eben so wenig an, indem diese dem Gesetz der Naturnothwendigkeit widerspricht. Die Reihe der Veränderungen in der Sinnenwelt ist also unvollendbar, und gehört nicht zum Seyn der Dinge an sich.

Endlich jeder einzelne Zustand der Existenz des Veranderlichen ist zufällig, es muss also diesem Zufalligen etwas schlechthin nothwendiges zu Grunde liegen, um die Reihe des zufällig existirenden, als etwas an sich, zu vollenden. Dies kann aber nicht die ganze Reihe seyn, so lang jeder ihrer Theile zufallig ist, es müsste also vielmehr ihr Anfang seyn, als die oberste Bedingung, allein ein solcher Anfang ist wiederum nicht möglich, weil jede Veränderung eine andere voraussetzt, welche ihr vorhergeht. Also ist auch diese Reihe unvollendbar, und gehört nicht zum Daseyn der Dinge an sich.

Kurz in der Antimonie der Vernunft wurde jeder Satz, durch die Widerlegung seines Gegentheils bewiesen, diese Gegensatze gelten aber nur für Dinge an sich als Gegensätze, und da sie also beide widerlegt sind, so bleibt nur das dritte übrig, dass die Sinnenwelt überhaupt nicht an sich ist.

Die Beschaffenheit unserer Naturerkenntniss widerspricht also dem Begriffe des Seyns an sich, der Sinnenwelt kommt kein Seyn an sich zu, sondern wir können ihrem Seyn als dem Endlichen, die Idee des ewigen Seyns oder des Seyns an sich entgegensetzen.

Für

Für unsre Erfahrung wäre also bewiesen, dass sie nicht auf Dinge an sich geht, dann wären noch zwey Fälle für die Erkenntniss im Allgemeinen möglich, entweder ihre Gegenstände sind Erscheinung, oder nur Schein. Welches wird unser Fall mit der Erfahrung seyn?

Gegenstände, welche sich noch auf eine Realität an sich beziehen, wiewohl sie nicht so erkannt werden, wie sie an sich sind, sollten Erscheinungen, seyn; dagegen der Schein ausser seiner Erkenntniss gar keine Realität hat. Erscheinung in transcendentaler Rucksicht, ist also noch nicht Schein, beyde verhalten sich vielmehr wie Sinn und Phantasie. Was ich bloss phantasire, hat ausser meiner Vorstellung gar keine Realität, und wenn ich es für Erkenntniss halte, so sind die Gegenstände derselben, wie im Traume blosser Schein. Hingegen kann meine Art die Dinge zu erkennen, durch einen Sinn, allerdings an subjektive Beschränkungen gebunden seyn, wodurch ich ausser Stand gesetzt bin, die Dinge so zu erkennen, wie sie an sich sind, demungeachtet kann diese Erkenntnissart sich aber doch noch auf eine Realität, in dem, was an sich ist, beziehen.

Welches ist nun unser Fall, sind die Gegenstände unsrer Erfahrung Erscheinung, oder blosser Schein?

So viel ist gewiss, eine empirische innere Wahrheit der nothwendigen Zusammenstimmung zu einem Ganzen, kommt unserer Erfahrung zu, in transcendentaler Rücksicht aber, ist sie eine subjektiv bedingte Erkenntnissweise, in der die Dinge nicht geradezu erkannt werden, wie sie an sich sind. Ist sie also in dieser höhern Rücksicht ein blosser, betrüglicher Traum, oder kommt ihr dennoch mittelbar der Werth zu, dass durch sie Erscheinungen erkannt werden, welche sich noch auf ein Seyn an sich beziehen?

Wir sagen, der Glaube an das Ewige, und in diesem an die Realität des höchsten Gutes, ist das erste Vorausgesetzte in jeder endlichen Vernunft. Wir wissen nur durch die Erfahrung um das Endliche, aber wir beziehen mit Nothwendigkeit das Seyn des Endlichen auf die Idee des Ewigen, wir setzen das Ewige voraus, und finden, dass die gleiche Realität des Ewigen auch in dem Endlichen wieder erscheine. Dieser Uebersprung vom Wissen zum Glauben, ist für jede faule, und für jede dogmatische Philosophie ein *salto mortale* von der Philosophie zur Unphilosophie, von dem Stolze des sich selbst genugsamen Wissens, zur Resignation eines bloss gegebenen, nicht zu schützenden Glaubens, den man durch Sehnsucht und Liebe wohl über das gemeine, bloss wahrscheinlicher Meinungen zu erheben, aber nicht mit Vernunft, sondern nur mit dem Arme zu verfechten vermag. Dagegen die kritische Philosophie ihren Eingeweihten hell und deutlich zeigt, wie dieser Glaube in dem Wesen der Vernunft entspringe, wie zwar alles unser Wissen an das Endliche gebunden sey, der Glaube aber, das Ewige fasse, und die Ahndung, das Ewige mit dem Endlichen verbinde, und das Endliche mit dem Ewigen vereinige. Es ist also zwar unmöglich zu beweisen, dass ein Gott sey, denn ein solcher Beweis müsste vom Endlichen des Wissens ausgehen, wie kann man aber göttliches auf menschliches, und irdisches gründen wollen: aber es wird hier deutlich bewiesen, dass jede endliche Vernunft glaube: es sey ein Gott, und mit ihm das höchste Gut, und dass jede endliche, gebildete Vernunft, in ihren schönen Formen die heilige Allmacht in der Natur ahnde.

Hier

Hier aber haben wir es, gezwungen durch jene, nur mit den Resultaten des Kriticismus zu thun, es bleibt uns die gleiche Lücke offen, ich mache daher auch den Mystagogen, und sage: Aus der totalen Indifferenz des Lichtes und der Finsterniss, aus dem ewig leeren Abgrund, der alle Dinge in sich verschliesst, aus dem ewigen Nichts, der uralten Nacht, der Mutter aller Dinge, ist das Ewige und Göttliche, dem Endlichen und Irdischen eingeboren; dem Glauben, dem ewigen väterlichen Princip, ist das Wissen, das unendliche mütterliche Princip, ewig vermählt, und aus ihnen das dritte, die Ahndung erzeugt und geboren worden. Denen aber, die an dem Überfluss der Schaugerichte nicht verhungert sind, sage ich weiter: Der Mittelpunkt unsers Wesens ist ein unendlicher Glaube, und eine ewige Liebe, es ist uns nicht gegeben, das höchste Gut selbst zu schauen, aber die heilige Weihe wird euch leiten, dass ihr in der unendlichen Schönheit der Formen und des Lebens, im Endlichen der Natur, den göttlichen Geist der eignen Würde eures Wesens würdig zu ahnden vermöget.

Gegen alle diese Herrlichkeiten kehren uns die Platoniker die Sache um, und sagen: wenn

wenn ihr einmal den Unterschied des Endlichen und Ewigen gefasst habt, wie mögt ihr euch da mit dem Endlichen in seiner Endlichkeit noch befassen, nur das Ewige ist wahr, und es ist keine Wahrheit, als die des Ewigen. Wir wenigstens, wollen nur von dieser Wahrheit des Ewigen ausgehen, so ziemt es allein der wahren Philosophie, alles Endliche aber werden wir verachten, als das *οὐκὸν* das wahre Nichts, in dem nur die leben, welche die Weihe noch nicht empfangen haben. Wenn wir sie nun fragen, wie kommt ihr aber dazu, von einer Erkenntniss des Ewigen ausgehen zu können, so antworten sie: wir haben ein eignes Organ, der innern intellektuellen Anschauung, wodurch uns ein inneres Licht aufgeht, in dem wir unmittelbar das Ewige, und mit ihm die Gottheit erkennen.

Da müssen wir nun freylich beschämt zurücktreten, denn so hoher Gnade sind wir nicht theilhaftig worden; sie müssten denn etwa mit ihrem neuen Organ unsern Glauben der Vernunft meinen, so scheint es wohl zuweilen, aber das ist denn doch unmöglich, weil unser Glaube ohne das Endliche weder Leben noch Farbe hat, und so eigentlich vor

dem

dem Wissen um das Endliche, und ohne dasselbe gar nichts besagt, auch keineswegen eine höhere Anschauung enthält, sondern sich nur durch die Reflexion, dem Verstand, den jene sehr verachten, kund gibt.

Hören wir nun aber, was sie so unter einander sprechen, wenn sie sich aus ihrer intellektuellen Anschauung mit einander unterhalten: so dünkt es uns anfangs, als ob wir sie eifrig beschäftigt sähen, das Fass der Danaiden endlich einmal auszufüllen, denn so eifrig sie sich mit ihrer absoluten Indifferenz, höchsten Einheit, absoluten Identität, Reinheit, Klarheit und Durchsichtigkeit auch abarbeiten, so bleiben sie doch damit immer bey der alten absoluten Leerheit, und das reine Licht ihres ewigen Tages, scheint der unendlichen Nacht unabtrennbar anzugehören. Nachher aber ist es, als wenn sie sich in der leeren, ausgestorbenen, todtenstillen Welt des Ewigen, zu langeweilen anfingen, da wenden sie sich an das anfangs so verachtete μηὸν, an das Nichts des Endlichen zurück, und scheinen sehr erfreut, wenn es ihnen nach und nach glükt, eine schöne Form, oder eine lebendige Gestalt aus dem Nichts in ihre Ewigkeit aufnehmen, und diese damit bevölkern zu können.

Die

Die Wahrheit ist diese: Wir können nicht dadurch zum Ewigen gelangen, dass wir unser Wissen zum Absoluten steigern, dadurch überheben wir uns unsrer Kraft, und verlieren uns in die absolute Leere; im Gegentheil ist das einzige Mittel zum Ewigen der Glaube, für den wir gerade nur dadurch Platz gewinnen, dass wir unser Wissen auf seine wahren Verhältnisse herabwürdigen, dass wir zeigen, wie hier geschehen ist, unser Wissen um das Endliche der Natur ist nur Erscheinung, darüber hinaus aber ist die Idee des Ewigen, und der Glaube an das Ewige in uns.

Denn in der That liegt unserm Auge keine andere, als die endliche Welt der Natur offen, die Welt der Erfahrung füllt mit ihren Gegenständen das ganze positive, in unsrer Anschauung begründeten Erkenntniss, vom Seyn der Dinge aus. Über diese hinaus haben wir nur einen Glauben, den wir nur wieder in dieser Natur brauchen und anwenden können, einen Glauben, der uns in den Ideen der Gottheit, der intelligibeln Welt, der Freyheit und Unsterblichkeit nur dadurch lebendig wird, dass wir die Bedingtheit und Unzulänglichkeit der Naturerkenntniss sehen, und einzig mit den Ideen von der Negation dieser Schranken ergänzen.

Die Dogmen unsrer Philosophie gehen also aus, von der Beschränkung des Wissens, welches sich gemeinhin zu viel anmasst; sie weisen dann den reinen Glauben der Vernunft an das Ewige auf, und lassen endlich diesen im Endlichen lebendig werden. Sie lassen sich also nach drey ideellen Grundsätzen ordnen, von denen das erste das Princip der Beschränkung des Wissens ist, das andere das Princip des Glaubens, das Dritte, das Princip der Ahndung. Das Wissen wird nemlich beschränkt durch den Satz, dass die Sinnenwelt nur Erscheinung sey: der Glaube beruht auf der Ueberzeugung: es ist eine Welt der Dinge an sich, als die Ewigkeit des höchsten Guts; die Ahndung endlich gründet sich auf die Ueberzeugung, dass das endliche Seyn die Erscheinung des Ewigen sey, dass uns in der Natur das Ewige selbst erscheine.

Wissen, Glauben und Ahnden.

Die Sinnenwelt, als Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung, oder die Natur ist keineswegs an sich so, wie wir sie erkennen, sondern sie ist nur der Gegenstand unsrer subjektiv bedingten Vorstellungsweise. Wir müssen ihr vielmehr die Idee des Ewigen, oder des Seyns an sich entgegensetzen. Wie aber diese Idee des Ewigen für unsre Erkenntniss Realität erhält, und warum unsre Erkenntniss von der Natur nicht blosser Schein, sondern Erscheinung sey, dies ist im vorigen nur sehr kurz aufgewiesen.

Es stehen drey Gesetze für unsre Erkenntniss fest: die Welt unter Naturgesetzen ist blosse Erscheinung; ihr liegt ein Seyn an sich zu Grunde, welches durch die Idee des Ewigen gedacht wird, und in dem ewigen und endlichen Seyn ist die gleiche Realität, das Ewige erscheint uns in der Natur. Die Welt unter Naturgesetzen ist das Einzige,

um

um welches wir wissen, zum Ewigen gelangen wir nur durch den Glauben, diesen Glauben aber verbinden wir nothwendig mit dem Wissen um das Endliche, indem wir unser Daseyn in beyden Welten erkennen, unsern Willen, der in der innern Natur erscheint, doch zugleich als frey annehmen.

Es ist also wohl klar, dass wir durch das Selbstbewusstseyn unsrer Freyheit vom Wissen zum Glauben übergehen. Unsre Meinung ist aber, dass wir keinesweges aus diesem Selbstbewusstseyn, aus der blossen Idee der Freyheit des Willens, und der sittlichen Verpflichtung einen Beweis zu führen vermögen [sey es spekulativ oder moralisch] von der Realität des ewigen Gutes überhaupt, oder dem Daseyn Gottes, sondern wir entdecken dadurch nur in uns das tiefste Innere unsers Bewusstseyns, welches sich unmittelbar in dem Glauben an das ewige höchste Gut selbst ausspricht.

Wir setzen also hier diesen Glauben an das höchste Gut unmittelbar dem Wissen gegen über, und sehen es dann als blosse Folge an, dass wir, die wir uns in beyden Welten finden, unser Wissen nur als Erscheinung des Ewigen selbst betrachten können.

Die

Die nähere Kenntniss dieses Verhältnisses, und die wahre Rechtfertigung dieses Glaubens bleibt aber nur der vollendeten kritischen Philosophie vorbehalten, wir glauben zwar nur an das Ewige, aber wir wissen um unsern Glauben, und wir wissen um unsre Ahndung. Es gibt also eine Philosophie von allen dreyen, welche ihre Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit für die endliche Vernunft aufweist. Hier haben wir es nur mit den Resultaten dieser Lehre zu thun, müssen uns aber dabey erstlich über den Unterschied der drey Arten des Fürwahrhaltens, den wir gebrauchen, deutlicher machen.

Wir unterscheiden das Wissen, Glauben und Ahnden als drey getrennte, von einander gänzlich verschiedene Arten der Ueberzeugung. Man hat bisher höchstens nur versucht, einen Unterschied des Wissens und Glaubens in der Philosophie zu rechtfertigen, aber selbst damit sich nicht allgemein verständlich machen können. In der Religionslehre war der Unterschied zwar anerkannt, wenn man ihn aber bisher in die Philosophie übertragen wollte, so erhielt man am Ende doch nur eine ganz unphilosophische Art des Fürwahrhaltens, eine blosse durch Interesse begünstigte Meinung, welche nur einen niedern Grad des Wissens bezeichnete. Die Ahndung aber hat man meist den Dichtern und Schwärmern überlassen, sie in die Philosophie einzuführen, ist, so viel ich weiss, vor mir noch keinem Philosophen eingefallen.

Man hat bisher die Unterscheidungen des Fürwahrhaltens so genommen, dass im Grunde jede vollständige Überzeugung ein Wissen seyn musste. Ich sage hingegen, Wissen heisst nur die Überzeugung einer vollständigen Erkenntniss, deren Gegenstände durch Anschauung erkannt werden; Glaube hingegen ist eine nothwendige Überzeugung aus blosser Vernunft, welche uns nur in Begriffen, das heisst in Ideen zum Bewustseyn kommen kann; Ahndung aber ist eine nothwendige Überzeugung aus blossem Gefühl.

Um aber diese Begriffe näher zu erörtern, muss erst darauf aufmerksam gemacht werden, dass wir mit den Worten Meinen und Glauben gemeinhin niemals eine der Art nach vom Wissen unterschiedene Überzeugung benennen, sondern nur verschiedene Grade derselben Gewissheit im Fürwahrhalten bezeichnen. Jedes gesetzmassige Fürwahrhalten ist im Gegensatz der Überredung gegründete Überzeugung. Wegen der Schranken unsrer Kräfte sind wir aber nicht immer im Stande, mit unserm Urtheil bis zur vollständigen Gewissheit zu gelangen, sondern für uns hat die Gewissheit Grade, welche grösser oder kleiner seyn können, der höchste Grad gehört der Wahrheit selbst, die niedern geben blosse Wahrscheinlichkeit. Hier nennen wir nun gemeinhin unser Fürwahrhalten **Wissen**, wenn wir es mit einem Urtheil bis zur vollständigen Gewissheit bringen können. Neben dem Wissen steht aber noch Meinung und Glaube. Meinung ist nemlich mit allgemeiner Einstimmung des Wortgebrauchs, ein unvollständiges Fürwahrhalten aus Wahrscheinlichkeit, dessen Unvollständigkeit anerkannt wird, also nur ein niederer Grad, wo Wissen den Höchsten bezeichnet.

Glaube hingegen soll mehr seyn als Meinung, wie er aber vom Wissen unterschieden wird, ist streitig. Man nennt gewöhnlich den Glauben eine nur subjektiv hinlängliche begründete Überzeugung, dagegen das Wissen objektiv hinlänglich begründet seyn soll; so wie wir z. B. bey einer Überraschung zuweilen sagen: ich sehe es wohl, aber ich kann es noch gar nicht glauben, gleichsam die Überzeugung mir zu eigen machen. Diese Unterscheidung ist aber sehr vieldeutig, wir können hier bey einem bestimmteren Ausdruck stehen bleiben, indem wir sagen: Glaube ist eine Überzeugung, welche willkührlich durch ein Interesse bestimmt wird. Wenn wir etwas nur glauben, so haben wir unser Urtheil bestimmt, weil wir uns dafür interessiren. Der Einfluss eines Interesse auf unser Fürwahrhalten kann aber von zweyerley Art seyn; entweder das Interesse treibt uns überhaupt nur unser Urtheil über einen Gegenstand zu bestimmen, oder Neigung und Furcht wirken selbst zu dieser Bestimmung mit. Der erste Fall ereignet sich unzählichemal im gemeinen Leben. Wenn wir zu einem Urtheile noch nicht vollständige Gründe haben, so ist unsre Meinung in Rücksicht desselben nur ein vorläufiges Urtheil, wir sind in dem Falle eigentlich gar noch nicht zu urtheilen befugt, und sind uns auch bewust, dass wir unser Urtheil nur auf unsichre Weise bestimmen können: wir würden also gar nicht absprechen, wenn uns nicht irgend ein Interesse triebe, oder gar nöthigte, über diesen Gegenstand gerade ein bestimmtes Urtheil zu haben, z. B. in der Unterhaltung, um nur darüber zu sprechen; in der Wissenschaft, um auf ein solches vorläufiges Urtheil hin die Konsequenz eines Systems zu probiren, oder in Geschäften, ein Kaufmann wagt eine Spekulation, ein Arzt entscheidet sein Urtheil über eine unsichere Krankheit, eben nur, um darnach handeln zu können. In diesem Falle ist das Fürwahrhalten des Glaubens aber von der Meinung gar nicht verschieden, der Glaube ist eine Meinung, die ich genöthigt bin, zur meinigen zu machen. Der andere Fall war, dass Neigung oder Furcht, oder irgend ein Interesse selbst mit einwirken, und uns glauben machen, dass das wahr sey, was wir gern wollten, oder das, wofür wir uns fürchten. Ein solches Fürwahrhalten scheint aber auf den ersten Anblick durchaus gesetzwidrig und übereilt, es scheint blosse Überredung zu seyn, die man in der Übereilung annimmt, und niemals zur Überzeugung taugen zu können. Man hat daher auch Kant gegen seinen angeblichen reinen Vernunftglauben die Einwendung gemacht, er fordere, dass wir mit ruhiger Überlegung, eine Überzeugung annehmen sollen, nur weil wir sehr angelegentlich wünschen, die Sache möge sich so verhalten; ein solches Fürwahrhalten sey aber etwas psychologisch unmögliches, indem wir uns mit ruhiger Überlegung doch niemals frey zu einer Überzeugung im Ernste entschliessen können, bloss weil wir es gern sehen, die Sache möchte so oder so beschaffen seyn.

Kant antwortet darauf, etwas anders ist ein blosses Interesse der Furcht oder Neigung, und etwas anderes ein nothwendiges Interesse der Vernunft, nur dies letzte kann uns zu einem reinen Vernunftglauben nöthigen. Ich fürchte aber sehr, dass er dessen ungeachtet dem Einwurfe nicht wird ausweichen können. Sein Raisonnement ist ungefähr folgendes. Wir können keinen spekulativen Beweis führen, dass ein Gott sey, und dass die Seele unsterblich sey, aber wir haben in uns das Bewustseyn, dass wir Sollen, und dieses Sollen ist das höchste und grösste in unserm ganzen Wesen. Alles Sollen wäre aber für uns ohne Bedeutung, und klarer Widerspruch, wenn wir nicht voraussetzen, dass ein Gott sey, und die Seele unsterblich sey. Wir müssen das Letztere also glauben, nicht nur, weil wir uns von dem Gebote, welches sich im Sollen ankündigt, nicht losmachen wollen, sondern vorzüglich, weil wir uns gar nicht davon losmachen können. Dieses Raisonnement wäre unwiderleglich, wenn der Widerspruch

spruch der ohne Gott und Unsterblichkeit im Sollen liegt, ein logischer wäre, das ist er aber nicht, er ist ein blosser Widerstreit der Zwecke. Es wird mir im Sollen ein Zweck mit Nothwendigkeit aufgegeben, dessen sich aber die Weltregierung selbst nicht annimmt, die ausser mir ohne Bedeutung ist, ohne Gott und Unsterblichkeit, und der denn doch auch nicht eigentlich mein Zweck ist, von dem ich mich aber nicht losmachen kann. Hieraus würde denn doch ohne Gottheit und Unsterblichkeit kein logischer Widerspruch in der Annahme des Sittengesetzes, sondern nur Zwecklosigkeit, und für mich Zweckwidrigkeit in der Welteinrichtung folgen. Wenn ich also aus dieser Bedeutungslosigkeit des Sollens ohne jene Voraussetzung eben auf das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele schliesse, so ist der Beweisgrund im Schlusse eigentlich die vorausgesetzte Zweckmässigkeit in der Welteinrichtung, das heisst, ich setze die Realität des höchsten Gutes, oder den Grundsatz der besten Welt eigentlich schon voraus, und schliesse daraus erst auf das Daseyn Gottes. Aber die Realität des höchsten Gutes, und das Daseyn Gottes sagen mir im Grunde eins und dasselbe, der ganze Beweis ist ein ὕστερον πρότερον

[illegible]

aus der ursprünglichen Überzeugung, dass die Welt die beste sey. Mein Interesse für das Gesetz figurirte bloss in dem Beweise ohne dabey nöthig zu seyn.

Also auch so wie Kant noch den Begriff des Glaubens bestimmt hat; ist er entweder nur Ueberredung, oder eine besser oder schlechter begründete Meinung, das heisst nur dem Grade nach vom Wissen unterschieden. Allein wiewohl er sich in seinen moralischen Beweisen im Grunde geirrt hat, so behalten doch seine dahin gehörigen Untersuchungen für uns einen sehr grossen Werth, sie können uns leicht zu einer richtigern Bestimmung der Begriffe leiten.

Die gewöhnlichen Bedeutungen des Wortes Glaube lassen darin also nur einen niedern Grad der Überzeugung unter dem Wissen verstehen. Noch in einem andern Sinne aber bedient sich Jakobi dieses Wortes, wie wir schon früher anführten. Ihm ist Wissen, die durch Schlüsse begründete Überzeugung, Glaube eine unmittelbare Überzeugung ohne Schluss. Der grösste Theil der Rationalisten unter den Philosophen gestand allein der Vernunfterkenntniss im Gegensatz gegen den Sinn

Rea-

Realität zu, dachte aber unter Vernunft nur den Verstand als das Vermögen der Begriffe, das heisst, als das Vermögen der Reflexion, und hielt dadurch die erschlossene Wahrheit für die einzige allgemein gültige. Jede Wahrheit sollte erweislich seyn, bis auf das höchste Princip. Diese widersprechende Vorstellungsart rührte nur von einer unzulänglichen Kenntniss der Logik und der Reflexion her, indem man nicht bedachte, dass man durch alles Schliessen niemals mehr Wahrheit erhält, als die dürftige Ausbeute der obersten Prämissen, welche die leersten und allgemeinsten Formeln in unserer Erkenntniss sind, und doch selbst nicht wieder erschlossen seyn können. Diese Lehre bildete sich am weitesten in der Wolfischen Philosophie aus, und Jakobi zeigte dagegen, wie man durch alles Schliessen zu gar nichts komme, ohne eine unmittelbare Erkenntniss, welche allem Schluss vorausgeht. Diese nennt er dann Glaube im Gegensatz des Wissens durch Schlüsse. Aber ein solcher Wortgebrauch ist uns zu allgemein, indem wir nicht nur mit Glauben, sondern auch mit Wissen und Ahndung Arten der Überzeugung benennen, denen unmittelbare Erkenntnisse, und nicht bloss erschlossene zukommen.

Wir

Wir gehen also, um unsre Unterscheidung dieser drey Ueberzeugungsarten deutlich zu machen, zu dem zurücke, was so eben von Kants moralischen Beweisen gesagt wurde.

Kants moralischer Beweis des Daseyns Gottes, sollte eigentlich nur aufweisen, dass unsre Vernunft für das Bewustseyn, dass wir Sollen, nothwendig das Daseyn Gottes postuliren müsse, allein selbst in dieser Form lässt er sich nicht einmal recht anwenden, indem sogar dieses Postulat auch dann nur unter Vorausetzung der Realität des höchsten Gutes, oder einer zweckmässigen Welteinrichtung gilt. Wir müssen also dasjenige, was Kant eigentlich wollte, ganz abgesehen von seinen moralischen Beweisen oder Postulaten ansehen, so wie wir es, von ihm aufmerksam gemacht, in der Vernunft selbst finden.

Alsdann ergibt sich, dass ursprünglich in dem Wesen der Vernunft, als das erste Vorausgesetzte, ein Glaube an die ewige Realitat des höchsten Gutes liege, welcher sich, gemäss ihren spekulativen Ideen, in einem Glauben an Gott, die Ewigkeit unsers Wesens, und die Freyheit des Willens entfaltet. Dieser Glaube entspringt rein aus der Vernunft, fin-

findet aber für uns nur dadurch Anwendung, dass wir unser Wissen, welches wir aus der Erfahrung schöpfen, nur auf Erscheinungen beschränken, und so die Schranken der innerhalb der Erfahrung unumschränkten Naturnothwendigkeit durchbrechen, endlich aber in der Ahndung das Endliche mit dem Ewigen wieder vereinigen durch die Schönheit der Natur.

Es ist uns für keinen Begriff möglich, durch einen spekulativen Beweis vom Endlichen der Natur, zum Ewigen zu gelangen, denn die Natur mit ihrer strengen Nothwendigkeit, stösst zwar die Idee des Seyns an sich von sich aus, ist sich aber in ihrer Unvollendbarkeit durchaus selbst genug, und hinreichend, sie ist etwas in sich durchaus erklärliches, und führt selbst nicht über ihre Grenzen hinaus. Denn wiewohl wir in der Spekulation durch die Unvollendbarkeit des Naturganzen auf eine höhere Idee des Unbedingten geleitet werden, und für diese durch die in innrer Natur aufgefundnen Ideen der Pflicht, und des Rechtes Realität fordern: so müssen wir doch erst über das Wissen hinaus gehen, um ihnen diese zu verschaffen, denn für das blosse Wissen fordert das Endliche kein Ewiges, das Bedingte kein Unbedingtes, son-

sondern wir können da zwischen Schein und Erscheinung nicht unterscheiden.

Eben so ist es den logischen Ideen des Glaubens als Begriffen der Vernunft unmöglich, aus dem Ewigen heraus, das Endliche zu beruhren, sie machen fur sich wiederum ein geschlossenes Ganzes, welches mit der Natur in gar keine Berührung käme, sondern für sie ein blosser leerer Gedanke einer fremden Welt wäre, ohne das Gefühl, und die ästhetischen Ideen der Ahndung.

Es fällt nemlich jenes Wissen um das Endliche, und dieses Glauben an das Ewige in unserm Gemüthe in einem, und demselben Bewustseyn zusammen, so dass die Realität beyder sich innig vereinigt, diese Vereinigung kann aber nur durch das Gefühl der frey reflektirenden Urtheilskraft in den ästhetischen Ideen der Ahndung zum Bewustseyn kommen.

Der richtige Unterschied des Wissens und Glaubens geht also darauf hin, dass das Wissen seine Gegenstände aus der Anschauung nimmt, der Glaube aber nicht, auf das Nicht-sehen und doch glauben.

Wir

Wir wissen um alle Erfahrungs- oder Naturerkenntniss, denn wiewohl uns nicht alle Naturerkenntniss durch die Anschauung gegeben wird, so erhalten wir durch diese doch allein Gegenstände derselben. Die Welt dieser Erkenntnisse ist die Sinnenwelt, deren Inhalt uns nur die Anschauung liefert; wenn gleich ihre Form in den obersten Gesetzen der Naturnothwendigkeit nur aus Begriffen erkannt wird. Die Gesetze der Kausalität und der Stetigkeit z. B. erkennen wir zwar nur in Begriffen, ihre Anwendung geht aber nur auf die Gegenstände der Natur, welche in die Anschauung fallen, sie gehören also noch zum Wissen.

Dagegen entspringen uns die Ideen des Ewigen, Freyen und Absoluten bloss in Begriffen, und ihre Anwendung geht auf eine Welt, welche uns nicht in der Anschauung, sondern nur im Glauben gegeben ist. Die Gegenstände dieser Weltordnung, Seele, höhere Welt und Gottheit, werden von uns nicht angeschaut, sondern durch den blossen Glauben erkannt nach Ideen, denen die endliche Vernunft kraft ihres eignen Wesens nothwendige Realität zuschreiben muss.

Die Ahndung aber bezieht die Gegenstände der Anschauung auf diese Ideen, kann das

das aber nur durch Gefühle zu Stande bringen. Dem Wissen gehört der Begriff, dem Glauben die Idee, der Ahndung das reine Gefühl.

Wer dies näher verstehen lernen will, bemühe sich um die Vollendung der philosophischen Kritik, deren Resultate im folgenden kurz zusammengestellt sind, so wie sie uns bisher bekannt wurden. Auch wir stehen mitten in der Geschichte, und können uns nicht anmassen, dasjenige vollendet zu haben, woran seit so langer Zeit so viele mit verschiedenem Glück, und noch verschiednerer Anmassung gearbeitet haben.

Wissen.

Die Natur.

Wir wissen um das Daseyn der Dinge in Raum und Zeit. Zwar erfahren wir davon nur einzelnes und zerstreutes aus dem Gedräng der beständig wechselnden Begebenheiten, aber wir halten durch Mathematik und Philosophie in allgemeinen Regeln die Gesetze fest, an welche alles dieses Seyn und Werden mit strenger Nothwendigkeit gebunden ist. Diese Nothwendigkeit ist das oberste Gesetz der Natur. Die Mathematik bestimmt in der Welt mit Nothwendigkeit, Grösse und stetigen Zusammenhang; die Philosophie als Naturlehre, die nothwendige Verknüpfung im Daseyn der Dinge dadurch, dass sie alles Seyn in der Natur der Nothwendigkeit, und mit ihr den Gesetzen der Beharrlichkeit der Sub-

stanz

stanz der Verknüpfung von Ursach und Wirkung, und der Wechselwirkung unterwirft. In dem selbstständigen, unwandelbaren Seyn der Substanzen ist das Seyn der Dinge einer Welt gegründet, und durch das nothwendige Gesetz der Wechselwirkung der Kräfte in diesen Substanzen ist alles Werden als Veränderung der strengen Nothwendigkeit unterworfen. Jedes und alles ist hier mit und in der Substanz, und ihrer Kraft, mit ihrem beharrlichen Seyn ist ihr auch das Werden in dem Wechsel ihrer Begebenheiten eingepflanzt, und an ein nothwendiges Gesetz alles Entstehens und Vergehens in ihren Zuständen gebunden, nach welchem jede Begebenheit aus einer vorhergehenden beginnt, so wie die Kräfte der wechselseitig auf einander einwirkenden Substanzen, sie aus ihrem Konflikte fliessen lassen.

Jedem Wechsel, und jeder Zerstörung unerreichbar ist das beharrliche Seyn der Substanz, und die erste ihr inwohnende Kraft mit Nothwendigkeit unwandelbar bestimmt, alle Veränderung trift nur ihre Zustände, ihre äussern Verhältnisse, und auch diese folgt einem nothwendigen Gesetze, wie jeder vorübergehende Zustand aus einem früheren fliessen muss.

Wer also hier in einem einzigen Augenblicke der Vergangenheit, der Gegenwart, oder der Zukunft, den Zustand alles und jedes Dinges in der Welt kennte, mit seiner Substanz und Kraft, der könnte daraus das ganze Daseyn der Welt, und den ganzen Ablauf der Begebenheiten, wie Bewegung aus Bewegung folgt, Leben aus Leben entspringt, und Gedanke aus Gedanken sich entwickelt, für alle Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft berechnen. Daher lässt sich leicht verstehen, wie man sagen kann, wenn ein einziger Zug der Luft anders ginge als er geht, wenn ein einzig Sandkorn anders läge als es liegt, ein einziger Wassertropfen anders fiele als er fällt, das kleinste Thierchen sich einmal anders bewegte, als es sich bewegt, oder ein einziger Mensch in der unbedeutendsten Handlung einmal anders handelte, als er handelt, so wäre dies in einer andern Welt.

So allgewaltig ist diese Nothwendigkeit der Natur, dass sie sogar über eine angebliche Schopfung der Welt rückwarts ihre Möglichkeit und Nothwendigkeit entfaltet. Sagst du mir: dies alles muss doch einmal einen Anfang genommen haben? so erwiedere ich: ist denn nicht das Seyn der Dinge fest genug in der Unwandelbarkeit seiner Substanzen und Kräfte gegründet, und fliesst nicht jede Begebenheit nothwendig aus der vorhergehenden. Willst du aber demungeachtet, dass alle diese Bewegung vor uralter Zeit einmal begonnen habe, so sage ich dir dagegen: gestern Morgen brach der erste Tag an, gestern Morgen schuf die strafende Gottheit diese ganze Welt um mich, mir zum Kerker aus dem Nichts, und wenn du nun antwortest, erinnere ich mich denn nicht selbst noch meines vorgestrigen Tages; so erwiedere ich: eben so liegt seit jeher in dem Daseyn jedes Augenblicks der Welt die Rückerinnerung einer ganzen, anfangslosen, verflossenen Zeit. Die Natur weisst auf keinen Anfang, sondern immer nur auf eine Entwickelung aus einem früheren Zustande zurück, und ist sich darin durchaus selbst genug; Anfang und Schöpfung liegen über und ausser aller Natur, und sind für diese eine durchaus zwecklose Idee.

Unter dem Gesetz dieser unverbrüchlichen Nothwendigkeit, wie Daseyn und Werden der Dinge sich augenblicklich neu entwickelt, aber immer nur aus dem nothwendig vorhergegangenen sehen wir gleichsam eine zweyfache Welt zu einer vereinigt. Eine

Welt

Welt des ruhigen Seyns, des Todes, der bewustlosen Bewegung der Materie, und eine Welt des Geistes, des lebendigen. Aber zu Grunde liegt die todte Masse des Seyns der Materie, um welche das Leben nur spielt, wie ein leiser Hauch, wie eine leichte ätherische Flamme, die sich nicht verzehrt, gleich dem Feuer an den heiligen Quellen der Parsen, das zwischen den Steinen flammt, und sie nicht verletzt.

Dieser Unterschied von Materie und Geist muss genau ins Auge gefasst werden, wenn jemand unsre Erkenntniss der Natur will verstehen lernen. Wir erkennen in der Natur das beharrliche Seyn der Materie, als des beweglichen Substrats von allem, was im Raume ist, in ihr aber ist alles durch Bewegung und bewegende Kraft, und mit dieser durch gegenseitigen Zug und Stoss bestimmt, so, dass am Ende durch ein blosses Wechselverhältniss von Zug und Stoss in den gegenseitigen Bewegungen der materiellen Substanzen, uns die ganze Welt der Materie begreiflich wird.

Dagegen erkennen wir den Geist zunächst nur durch unser eignes Inneres, in diesem aber nehmen wir nichts wahr, als beständigen Wechsel von unsern Thätigkeiten im denken, fühlen, wollen, leiden und handeln, ohne alles beharrliche; ja selbst den Wechsel dieser Veränderungen können wir nur durch Vergleichung seines Daseyns mit dem der Materie in der Zeit bestimmen, und so näher verstehen lernen. Unser eignes geistiges Daseyn erscheint uns nur in einem einseitigen Verhältniss zur Materie, als abhängig von den Veränderungen derselben, und an sie als eine Bedingung gebunden. Noch mehr aber erkennen wir das Leben ausser uns, und den Geist ausser uns nur aus Verhältnissen der Materie, und nach Analogie mit unserm eignen Innern. Die ganze Welt des lebendigen und geistigen ist uns nur ein Korrelat zur materiellen Welt, ganz an sie gebunden, und von ihr abhängig.

Aber auch die materielle Welt vermögen wir nicht unabhängig vom Inneren so gerade zu für sich zu erkennen, wiewohl wir in unsrer vollendeten Erkenntniss wissen, dass ihr Daseyn sich vollkommen selbst genugsam ist, und weder seinem Seyn noch seiner Veränderung nach ein anderes Princip ausser ihr bedarf.

Das

Das durchaus Erklärliche ist nur das, was ganz von der äussern Anschauung abhängt, und gänzlich den mathematischen Gesetzen unterworfen ist. Daher müssen wir doch in der Erkenntniss der Materie genau unterscheiden, wie wir sie im Verhältnisse zu uns, oder wie wir Materie im Verhältniss gegen Materie erkennen. Die Erkenntniss der Materie in ihrem Verhältniss zu unserm eignen Innern führt auf unauflösliche Qualitäten zurück, und ist nicht durch und durch erklärlich, eben weil sie mit von der innern Anschauung abhängt.

Das Daseyn der Dinge, so wie es in Raum und Zeit unmittelbar befasst ist, ist gänzlich durch die Gesetze der Mathematik beherrscht, und also durch und durch erklärlich, wenn unsre mangelhafte Beobachtung auch noch nicht überall zur wirklichen Erklärung zulangt. So erkennen wir aber nur eine Materie, oder einen Körper in seinem Verhältnisse zum andern, nach blossen Verhältnissen der Bewegung, und dies ist auch allein das Gebiet des durch und durch erklärlichen. Alle unsre Erkenntniss der Materie ist nur relativ, wir erkennen sie nur entweder wie eine im Verhältniss zur andern ist, oder

oder wie sie im Verhältniss zu mir dem Geiste beschaffen ist. Materie im Verhältniss zur Materie ist nichts als die bewegliche Substanz im Raume mit bewegender Kraft, die eine steht zur andern in keinem andern Verhältnisse, als dem eines durchaus erklärlichen wechselseitigen Zuges und Stosses. Aber Farbe, Töne, Duft, Geschmack, und wie sie sich uns bey der Betastung zeigt, kommt niemals einer Materie in ihrem Verhältniss zur andern zu, sondern nur in ihrem Verhältniss zu mir. Das Blatt ist nicht grün für die Blüthe, und die Blüthe zeigt den Glanz ihrer Farben nicht dem Blatte, sondern diese Farben zeigen Blatt und Blüthe nur mir dem innerlich lebendigen, vorstellenden Geiste; das Verhältniss des Blatts zur Blüthe löst sich in blosse Bewegung und bewegende Kraft auf. Das Licht ist weder hell noch dunkel für den Körper, dem es für mich Farbe gibt, sondern es ist im Spiele zwischen Körpern und meinem Auge nichts als bewegliches und Bewegung, Licht aber, und Farbe nur für mich. Eben so sind Töne, Duft und Geschmack nichts, was einer Materie im Verhältniss zur andern zukommt, sondern nur etwas im Verhältniss zu mir ihr gehörendes. Aber nur in dem Verhältniss des einen zum andern ist mir ihre Beschaffenheit durch und durch erklärlich, im Verhältniss zu mir hingegen bleibe ich zuletzt bey unauflöslichen Qualitäten stehen, und nach und nach geht diese Vorstellungsweise in die des Lebens ausser mir über.

Die Materie.

Unmittelbar erscheint die Materie mir dem Geist in der Empfindung in Verhältnissen zu mir durch Farben, Töne, Duft u. s. w., so wie ich aber mit der Anschauung in dieser Empfindung etwas ausser mir, und zwar im Raum zu erkennen anfange, so erhalte ich eine Erkenntniss dessen, was Materie im Raume im Verhältniss gegen andere Materie ist. Diese Erkenntniss erweitert sich zur Erkenntniss des Ganzen, der materiellen Welt, welche für sich eine eigne gleichsam geschlossene Welt ausmacht, unter eignen Gesetzen der Wechselwirkung, und keiner fremden Einwirkung unterworfen. Diese ganze Wechselwirkung ist uns vom obersten allgemeinen herab durch mathematische Gesetze, und die philosophischen Grundgesetze der Physik durchaus verständlich und erklärlich, wenn man auch bis jetzt wegen der Verwickelung der mathematischen Konstruktion noch nicht über-

überall die Erklärung selbst bis zum Einzelnen hat fortsetzen können.

Im Raume ist alles bewegliches, Bewegung und bewegende Kraft. Die Erkenntniss geht von der Wahrnehmung der Bewegung aus, nach den Grundsätzen der Beharrlichkeit der Substanz und der Kausalität aber gleich zur beweglichen Substanz, und zur bewegenden Kraft fort. Die Materie ist die bewegliche Substanz im Raume, und zwey Massen kommt gegen einander immer ein bestimmter Grad anziehender, und zurückstossender Kraft zu, welche in jedem Raume, durch den sie wirkt, die gleiche Grösse behält, an derselben Stelle also im umgekehrten Verhältniss des ganzen Raumes, in den sie sich vertheilt, abnimmt. Ein bestimmtes Maass von Zug und Stoss, wodurch der Raum erfüllt wird, findet also zwischen jeden zwey Massen statt, und das ist das einzige spezifische Verhaltniss von Materie zu Materie, dass Massen sich einander mit grösserer oder geringerer Gewalt anziehen und zurückstossen.

Aus diesem einfachen Verhältniss in seinen unendlichen mathemathischen Verwickelungen und Entwickelungen muss sich jedes Phänomen der Physik in Chemie, Experimentalphysik und Physiologie endlich erklären lassen.

Aus diesen obersten Gesetzen folgen unmittelbar die Gesetze der Schwere, mit dieser die nothwendige Bildung der Weltkörper, deren Bewegungen gegen einander durch die astronomischen Gesetze begreiflich werden — und wir haben so die obersten Erklärungsgründe für das Bestehen, und die gegenseitigen Bewegungen von Sonnen, Planeten und Monden in unserer Gewalt.

Aus denselben obersten Gesetzen ist die Form der luftförmigen Ausdehnung des elastischen flüssigen, die der wasserförmigen Ausdehnung des tropfbar flüssigen, und endlich auch die des Starren, oder die Erscheinung der Masse unter einer bestimmten Gestalt, die Krystallisation erklärt, wenn wir auch gleich noch nicht bis zur mathematischen Konstruktion jeder einzelnen Bildung durchdringen können.

Wir begreiffen die mechanischen Gesetze, nach denen Massen sich in Verhältnis-

sen

sen der specifischen Schweren gegen einander bewegen, durchaus, wir haben auch für die chemischen Erscheinungen der Durchdringung, Mischung und Entmischung verschiedenartiger Massen in den Verhältnissen der ersten anziehenden und zurückstossenden Kräfte die obersten Erklärungsgründe in unserer Gewalt, und sehen so nach und nach die ganze Chemie einer möglichen mathematischen Physik unterworfen.

Wir begreifen endlich, dass gerade die relativ imponderableren, mehr elastischen Elemente der Materie die wirksamsten seyn müssen, und sehen hierin den genugsamen obersten Erklärungsgrund für die allgemeinsten Erscheinungen der Experimentalphysik, deren feinere Beobachtung unser Zeitalter erst anfangen konnte. Wir haben also die obersten Erklärungsgründe für eine mathematische Theorie des Lichtes, der Wärme, des Feuers; der Elektricität, und des Magnetismus.

So weit hatte man schon lange die Idee einer mathematischen Physik und Chemie, und versuchte auf verschiedene Weise sie auszuführen, man trennte aber sorgfältig von ihr alle **Physiologie des Organismus**, indem man sagte, wie unorganische Materie zu organischer werden könne, sey unbegreiflich, und durch die gemeinen Naturkräfte nicht zu erklären.

Man nahm vielmehr ganz eigne Einwirkungen des organisirten gegen organisirtes an, und wollte auch dem Geiste seinen unmittelbaren Einfluss auf Materie nicht versagen. Wir aber haben einsehen lernen *), dass der Geist ganz aus der Wechselwirkung in der Materie ausgeschlossen sey, und zu einer ganz andern Erscheinungsart der Dinge gehöre, dagegen die ganze Physiologie des Organismus mit unter die Erklärlichkeit aus physisch - mathematischen Gesetzen falle. Denn alle Verhältnisse von Materie zu Materie sind das durchaus erklärliche in unserm Wissen, auch die innern Funktionen unsers Gemüthes können unter sich erklärt werden, das Verhältniss der Materie zum Geist, und des Geistes zur Materie liegt hingegen ausserhalb der Grenzen des erklärlichen, und wird nur in unauflöslichen Qualitäten ins Wissen aufgenommen.

Die

---

*) Vergl. mein System der Philosophie. § 304. u. f.

Die Materie geht nicht aus einem unorganisirten Zustand in den organisirten über, sondern alle Materie ist organisch, und die Natur ein organisirtes Ganzes; aller Übergang ist nur der aus einem allgemeinen Process des Organismus in einen verwickelten einzelnen, oder umgekehrt. Denn das Wesen des Organismus besteht nur in der Form des Kreislaufes, oder der Selbstreproduktion eines physischen Processes durch die innern Verhältnisse der in ihm thätigen Kräfte; diesem Verhältniss sind aber schon die allgemeinsten anziehenden und zurückstossenden Grundkräfte der Materie angemessen *), Organisation ist also ein allgemeines Gesetz für die Natur überhaupt, und ebenfalls den Gesetzen einer möglichen mathematischen Physik unterworfen. So steht vom obersten Kreislaufe der Weltkörper, zum Kreislauf des Wassers auf der lichterleuchteten Erde, bis zum Wechsel der Erzeugungen und des Sterbens in Pflanzen und Thierorganisationen eben dieser Erde alles unter einem obersten Erklärungsgrunde, und wenn wir bisher noch so wenig von dieser Theorie des Pflanzen- und Thierlebens verstehen, so rührt dies einzig von der allzugrossen Verwickelung der mathe-

---

*) S. mein System der Philosophie. §. 375.

thematischen Konstruktionen in diesen Erscheinungen her.

Wie aber gerade diese Sonnensysteme um uns her sich gebildet haben, wie gerade dieses Licht das Leben erregende um uns her wurde, wie gerade unsre Erde entstand, auf ihr das Licht vielleicht in zwey entgegengesetzte Kräfte sich theilte, und durch deren Spiel mit dem Wasser, vielleicht alle Stoffe und alle die verschiedenen Bildungen des Pflanzen- und Thierreichs hervorbrachte, das kann man nur aus der Geschichte dieser Sonnensysteme, unsrer Sonne und unsrer Erde erklären wollen, die aber sind uns so gut als ganz unbekannt.

Diese Behauptungen stehen hier nur um allen widerrechtlichen Beschränkungen des Gebiets unsers Wissens zuvorzukommen, durch welche die Grenzscheidung zwischen Wissen und Glauben streitig, und unsicher gemacht werden würde, wobey denn am Ende doch immer der Glaube gegen die Evidenz des Wissens verlieren muss. Innerhalb der Erkenntniss der Natur, gilt durchaus nur das Wissen, und wenn wir gleich in der Natur über die engen Schranken unsrer Erfahrung

rung und Beobachtung hinaus, nur schwankende Muthmassungen wagen können; so gehören doch auch diese noch in das Gebiet des Wissens, die geringste Wahrscheinlichkeit in unsern Meinungen über die Natur, ist nur ein niedrigerer Grad derselben Überzeugungsart, welche wir vorzüglich nur in ihrer Vollständigkeit Wissen nennen. Nur im Gebiete des Wissens, für eine mögliche, mehr erweiterte Erfahrung können wir Wahrscheinlichkeit und Muthmassung gelten lassen, für Glauben und Ahndung gibt es so etwas nicht.

Die ganze Physik der materiellen Welt von den einfachsten Erscheinungen des Falls, bis zu den verwickeltsten Bewegungen des organisirten ist also den Gesetzen der mathematischen Physik, und somit einem möglichen Wissen mit durchgängiger Erklärlichkeit unterworfen; mit unsrer Mathematik, und unsrer beschränkten Erfahrung können wir aber in Rücksicht der wirklichen Erklärung, noch sehr wenig leisten. Wir beschränken uns vielmehr auf blosse Wahrscheinlichkeiten, verlassen den Weg einer zu allgemeinen mathematischen Konstruktion, und folgen blossen Regeln empirischer

scher Kombinationen, nach denen wir die Einheit in der Erfahrung, als Folge von Gesetzen aufzufassen suchen, die uns selbst noch nicht bekannt sind. So entsteht uns denn eine bloss beschreibende Chemie, Experimentalphysik, Physiologie und Naturgeschichte, weil wir mit unsern beschränkten Erfahrungen hier noch nicht zur Mathematik durchdringen kommen.

Besonders muss hier noch der Fall der Kosmogenie, oder die Wissenschaft von der natürlichen Entstehung der Welt, oder wenigstens unsers Sonnensystems erwähnt werden, indem besonders hier grundlose Hypothesen, sich leicht mit den Ideen vermengen, welche nur auf dem Gebiete des Glaubens Gültigkeit haben.

Eine Geschichte der natürlichen Entstehung der Welt ist in sich ein Widerspruch, indem die Begebenheiten in der Natur keinen Anfang zu lassen, Muthmassungen über die Entstehung unsers Sonnensystems sind aber auch eine vergebliche Bemühung, weil uns dazu alle Erfahrung fehlt. Auf einer gewissen Stufe der Ausbildung der Vernunft, ist ihr die Anfanglosigkeit der Geschichte eine

der

der misslichsten Aufgaben, an der sie sich immer von neuem vergebens abarbeitet, um ein Ganzes, und vollendete Einheit hinein zu bringen. Wir aber sehen wohl ein, dass in der Geschichte, z. B. unsers Sonnensystems jeder Zustand desselben sich aus einem frühern entwickelt hat, und dass man, um diese Entwickelung zu verstehen, nothwendig den vorhergehenden Zustand erst durch die Erfahrung kennen müsste, vor dieser Erfahrung aber aus tausend unbestimmten Möglichkeiten sich nur Geschichten erdichten lassen, welche keinen andern Werth haben, als den eines Spiels zur Unterhaltung.

Der Geist.

Der Mensch erkennt sein eignes Inneres, sein Gemüth durch innere Erfahrung. Er findet in dieser eben wie in den Gesetzen der Bewegung, dass mit gleicher Nothwendigkeit Gedanke aus Gedanken, Entschluss aus Entschliessungen hervorgeht, wie Bewegung aus Bewegung folgt. Aber hier sind wir nicht im Stande, wie bey der Materie im Raume, das, was in uns zugleich ist, anschaulich neben einander vorzustellen, wir denken es uns nur vereinigt, durch das in aller unsrer innern Wahrnehmung wieder erscheinende, und immer sich gleiche Selbstbewustseyn, wodurch jene innere Wahrnehmung die gleiche Form Meiner Thätigkeit erhält: Ich denke, ich fühle, ich will. Die Arten meiner Thätigkeiten werden daher in unauflöslichen Qualitäten gedacht, von denen jeder nur durch eigne innere Beobachtung eine Vorstellung hat.

Durch diese innere Erfahrung erkennt der Mensch sich selbst seinem Geiste nach, als ein Erkennendes und Wollendes Wesen; welches erkennt, seiner Erkenntniss gemäss will und handelt, und dadurch als vernünftig bestimmt ist, dass es sich seiner Thätigkeit wieder bewust wird, sich also selbst durch den Gedanken Ich vorstellen kann.

Indem der Mensch so sich seiner eignen Thätigkeit, und seines Daseyns bewust wird, im Besitz der Vorstellung von Einheit und Nothwendigkeit ist, so können wir das Gemüth überhaupt Vernunft nennen; und indem wir nur durch unsre Vorstellungen thätig sind, das ganze Wesen unsers Geistes, so wie wir uns selbst in innerer Erfahrung kennen lernen, unter dem Ausdruck einer thätigen, handelnden Vernunft begreiffen.

Die menschliche Vernunft ist sinnlich, das heisst, sie muss zu jeder Thätigkeit im Erkennen oder Wollen erst angeregt werden, wiewohl sie das anregende nicht gewahr werden kann, indem sie ja innerlich nur in sich selbst befangen ist. Sie ist also durch ihren Sinn den Empfindungen unterworfen, welche für ihr eignes Wesen nur zufällig veranlasst, ihr aber jedesmal mit Nothwendigkeit aufgezwungen werden. Dadurch wird sie zum

Anschauen aufgeregt, und erhält so die ersten Erkenntnisse, sowohl von ihrer eignen innern Thätigkeit, als von den Dingen ausser ihr.

Nachdem so ihre Thätigkeit einmal angeregt ist, so ergänzt sie, vermöge der Nothwendigkeit und Einheit in ihrem Wesen durch Verstand und Urtheilskraft jene ersten Anschauungen zu einer vollständigen Erkenntniss ihres eignen Innern, und der Welt ausser ihr.

Aber auch nur bei der ersten sinnlichen Anregung ihrer Erkenntniss wird sie sich durch den innern Sinn ihres Erkennens selbst wieder bewust, sie muss daher erst nach und nach, jemehr sie sich ausbildet, mit Hülfe der Reflexion sich ihrer vollständigen Erkenntnisse selbst wieder bewust werden, und vorzüglich die Nothwendigkeit und Einheit, welche ihr eigen ist, in ihren Erkenntnissen wieder anerkennen und auffinden.

Indem ihr aber so durch den innern Sinn nicht unmittelbar ihre ganze Selbsterkenntniss zufliesst, so erhebt sie sich zu willkührlich bestimmbaren Vorstellungen, sie erhält

in

in der Einbildungskraft ein Vermögen, sich Vorstellungen, die ihr einmal gegeben sind, so oder so willkührlich zu kombiniren, im phantasiren, dichten, und im bilden der Begriffe und Urtheile, im Verstande aber erhält sie ein Vermögen, nicht nur das zu denken, was sie anschaut, sondern auch noch die Negation von jedem Dinge. Durch dieses willkührliche Kombiniren und Negiren wird sie zwar anfangs gerade dem Irthum unterworfen, dann aber auch der Ideen fähig, vermittelst deren sie sich von dem Bedingten gegeben, zum Unbedingten Ganzen der Welt erhebt, und diese Idee durch die nothwendige Einheit, die ihr eigen ist, belebt.

Wodurch denn endlich ihre ganze Erkenntniss in Wissen, Glaube und Ahndung vollendet wird.

Dieses Erkennen, in Wissen, Glaube und Ahndung, macht aber nur gleichsam die Grundlage des Wesens der Vernunft, zu der noch das Begehren und Wollen hinzukommt, durch welches das innere Leben eigentlich erst zur Handlung aufgeregt wird. Begehren und Wollen, von den ersten Bewegungen der Neigung und Abneigung bis zur Leidenschaft, Enthusiasmus und Fanatismus macht erst das innere lebendige aus, wodurch die erkennende Vernunft handelnd [praktisch] wird.

Neben dem Erkennen kommt ihr eben so ursprünglich noch das Vermögen zu, sich zu interessiren, und ihrem Interesse gemäss zu begehren, und zu handeln. Aller innern Thätigkeit der Vernunft, liegt das Erkennen und Vorstellen zu Grunde, aber sie erkennt nicht bloss, dass die Dinge so, oder so beschaffen seyen, sondern sie interessirt sich noch dafür, dass das eine so, das andere anders sey. Die Vernunft legt ihrem Interesse gemäss, jedem Dinge einen Werth bey, begehrt dann, dass die Dinge dem gemäss seyen, wie sie ihren Werth beurtheilt, und so viel es in ihren Kräften steht, handelt sie diesem Interesse gemäss, und strebt die Dinge ihrem Werthe gemäss einzurichten.

Bey diesem Interesse geht nun die Vernunft davon aus, dass sie ihrem eignen Daseyn den Werth giebt, alles andere aber um so mehr oder weniger schätzt, mit Lust oder Unlust beurtheilt, je nachdem es ihr mehr oder weniger beförderlich, oder gar hinderlich ist.

So wie sie also noch ganz mit ihrem Sinne befangen ist, beurtheilt sie den Werth der Dinge nur darnach, wie sie ihr Lebensgefühl begünstigen oder hemmen, sie gibt dem Angenehmen den Werth, dem Unangenehmen den Unwerth, und handelt dem gemäss, indem sie bloss nach Genuss strebt, und widrige Empfindungen abzuwehren sucht.

Wenn sich aber der Verstand auszubilden anfängt, so mengt sich gleich mit dem bloss sinnlichen Interesse ein eignes Interesse des Verstandes, welches den eigentlich eigennützigen Trieb nach Glückseligkeit belebt. Denn nun sieht die Vernunft ihren Werth in ihrem ganzen Wesen, und vorzüglich in ihrer Bildung, sie beurtheilt die Dinge nicht bloss nach ihrer Annehmlichkeit, sondern auch nach ihrem Nutzen, sucht ihr Glück nicht bloss im Genusse, sondern sucht in Vergleichung mit andern zu gelten. Das höchste Bestreben dieses Triebes ist sich so viel möglich der Vollkommenheit zu nähern, und in dieser Annäherung Selbstzufriedenheit zu finden.

Mit dieser Bildung des Verstandes entwickelt sich ihr denn auch das Wesen der Ver-

Vernunft selbst, sie wird sich immer mehr bewust, dass die nothwendige Idee des Vernünftigen es eigentlich ist, wofür sie sich interessirt, sie lernt nun allmählig der Vernunft absoluten Werth, die Würde der Person anerkennen, und findet dies höchste Interesse für die Vernunft überhaupt als ein nothwendiges Gebot in ihrem Bewustseyn, welches ihr dieses als das Gewissen vorhält, in dem, was sie thun soll.

Es ist in allen diesen Trieben das gleiche Interesse für die Vernunft, welches im ersten nur für den Sinn, im andern für den Verstand, im dritten für die Vernunft selbst ausgesprochen wird. Da aber das Letzte allein rein aus ihrem Wesen hervorgeht, und also mit Nothwendigkeit ausgesprochen wird, so gilt es in der Idee: dass jeder Vernunft als Person Würde zukommt, das heisst, absoluter schlechthin gleicher Werth, dagegen jedes nicht vernünftige Ding nur einen grössern oder geringern Werth als Preiss haben kann, für den es feil ist; ein Gesetz, welches der Vernunft in ihrer ganzen Thätigkeit in der Natur vorschweben soll, dem in der Natur gemäss zu handeln, für sie allein wahren Werth haben kann. So schreibt das Gewissen dem Willen die Gesetze der Tugend und des Rechtes vor; dieses höchste Vermögen der praktischen Vernunft entspringt aus den natürlichen Verhältnissen der Vernunft selbst, übersteigt aber in seiner Anforderung der Freyheit des Willens alle Schranken der Natur, und schliesst so das Wissen an das Glauben an.

Der Mensch erkennt sich selbst nur in den Veränderungen seiner eignen innern Thätigkeit, die er alle auf das gleiche Ich bin des Selbstbewusstseyns bezieht. Durch dieses Ich erkennt er aber nur ein einzelnes, sich selbst gleiches, dem jene Thätigkeiten zukommen, worin aber die Art, wie dieses Ding ist, die Art, wie sein Seyn in ihm selbst, oder einem andern gegründet ist, gar nicht vorkommt. Die innere Erfahrung bleibt also für sich gänzlich ohne ein letztes Substrat ihres Seyns, und die Vernunft kann sich hier nicht als Substanz der Veränderung zu Grunde legen. Vielmehr hängt sie darin für die Selbstbeobachtung so sehr von dem äusserlich beharrlichen der Materie ab, dass sie ohne Hülfe dieser, zu gar keiner innern Zeitbestimmung, weder des Beharrenden, noch der Veränderung gelangen kann.

Das ganze Daseyn der Vernunft erscheint uns durchaus nur in und mit einer materiellen Organisation ihres Leibes, mit dem sie anfängt, sich entwickelt, und wieder verschwindet, so dass ihr Seyn mit dem Seyn dieses Leibes ganz eins scheint, nur nach einer verschiedenen Erscheinungsart der Dinge. Wir dürfen aber nicht das Seyn der Vernunft etwa in dem des Leibes für begründet halten, so wenig als umgekehrt das Seyn der Materie aus dem der Vernunft zu begreiffen hoffen, sondern beide Erkenntnissarten sind gleich ursprünglich, und bleiben in unsrer Vernunft unvermengt neben einander stehen.

Weit entfernt, dass wir das Denken, und alle innere Thätigkeit aus dem Seyn des Körpers erklären könnten, so können wir nicht einmal das Wesen einer einzigen Farbe oder eines Tones aus den Gesetzen der Bewegung, und des materiellen Seyns für sich ableiten, oder begreiffen, wie viel weniger also irgend eine innere Thätigkeit. Umgekehrt aber können wir eben so wenig das Wesen der Materie aus dem der Vernunft zu erklären versuchen, oder von ihm ableiten, da wir ja überhaupt erst durch Vergleichung ihrer Thätigkeit mit der zugleich gegebenen beharrlichen Materie, ihr eignes Daseyn in der Zeit bestimmt zu erkennen vermögen.

Überhaupt dürfen wir beyde Erkenntnissweisen der Dinge gar nicht mit einander vermengen wollen, indem einerseits das Seyn der Materie mit seiner durchgängigen mathematischen Nothwendigkeit, allem Seyn an sich widerspricht, die Vermengung dieser Nothwendigkeit mit dem Innern der Idee also alle Realität nehmen würde; auf der andern Seite aber die Gesetzmässigkeit des Daseyns, nach der innern Erscheinungsweise für die Materie Gesetzlosigkeit wäre, wodurch wir uns in mystische Phantasien, oder kabbalistische Geisterseherey verlieren müssten.

Es ist uns also erstlich unmöglich, die Vernunft als den Gegenstand der innern Erfahrung, als eine einfache beharrliche Substanz der Intelligenz zu erklären, denn ihr Seyn kommt hier immer nur in Korrelation mit dem der Materie, mit ihrem Leibe vor, und ihre Einfachheit ist nichts weiter als Einzelnheit eines Dinges, welche jeder Organisation in der Natur auch zukommt. Wann wir aber gleich hierin die gewöhnlichen spiritualistischen Behauptungen für unerweislich

aus-

ausgeben, und den Idealismus, welcher als Egoismus, oder Intellektualismus nur der Vernunft, und nicht der Materie Realität zugesteht, innerhalb der innern Erfahrung widerlegt haben: so wird unsre Darstellung doch keinesweges materialistisch, denn das Gemüth mit seiner innern Thätigkeit, ist allerdings von allen Dingen im Raume verschieden, ein Ding eigner Art, ein immaterielles Wesen, welches wir Intelligenz nennen. Der Materialismus langt nur hin, um die Verhältnisse von Materie zu Materie zu erklären, wie uns aber innerlich der Geist und die Materie im Verhältnisse zum Geiste erscheint, wird dadurch nicht begriffen, vielmehr sind diese beyden innern und äussern Erscheinungsweisen gleich ursprünglich.

Es wird also innerlich durch die durchgängige Korrelation des Aussern mit meinem Innern mir eine ganze Erscheinungsweise der Dinge nach ihrem Verhältnisse zu mir, dem Geiste gegeben, welche mit der ersten Erkenntniss der Dinge ausser mir, in der Empfindung anhebt, und sich darin noch mit der äussern Erscheinungsweise des beweglichen verbindet, dass die materielle Welt zwar mit einem Augenblicke ihres Daseyns für die Vernunft

nunft vollständig gegeben wäre, wie aber in diesem Augenblicke die Verhältnisse der Lage und Kräfte des einen gegen das andere wäre, für die Vernunft zufällig bleibt. Aus dieser Zufälligkeit entspringen die Formen der physischen Processe, und die organisirenden Kräfte der Natur. Es wird uns also selbst äusserlich durch die Zufälligkeit dieser Formen, und der organisirenden Kräfte eine andere Erscheinungsweise der Dinge herbeigeführt, als die des beweglichen im Verhältniss gegen Bewegung, welche anhebt in der Erkenntniss von Farbe, Ton, Duft, Geschmack und Gefühl und sich fortbildet zur Anerkennung des Lebens ausser mir in Analogie mit meinem Innern, und sich vollendet in dem Auffinden anderer Vernunft um mich her.

Dieses Verhältniss des Innern zum Aussern muss genau ins Auge gefasst werden, indem hier die Welt des Wissens, mit der Welt des Glaubens in Berührung kommt, und eben hier auch das Gebiet physischer Erklärungen seine Grenze findet. Wir haben schon angeführt, dass die Natur des Verhältnisses von Materie zu Materie gänzlich der Mathematik unterworfen, und daher durch und durch erklärlich ist, diese Erklärung können wir aber nicht bis auf eine einzige Qualität aus der Empfindung ausdehnen, wir erklären immer nur Bewegung durch Bewegung bis zur Bewegung im Organ unsers Leibes und seiner Nerven, das Qualitative bleibt aber immer absolut davon getrennt, entzieht sich der Gewalt der Mathematik von einer Seite, und es wird uns unmöglich, durch alle jene materielle Erklärungen nur zu einer einzigen Farbe, oder einem einzigen Ton durchzudringen, denn die sind nicht für Materie, oder meinem Körper, sondern nur für mich da. Innerlich hingegen, in meinem individuellen Leben, fängt wieder ein eignes Gebiet des Erklärlichen an, ich kann Vorstellung aus Vorstellung, Gedanken aus Gedanken, Begehren und Wollen gegenseitig erklären, allein die Gewalt der Mathematik ist hier noch mehr beschränkt, ich kann für mein Inneres in der Natur nicht zu einer beharrlichen Substanz durchdringen, in der mein Seyn vollständig begründet wäre, hier kann sich der Glaube mit seinen Ideen anschliessen, und in der Natur kann ich meiner Erkenntniss nur durch das Wechselverhältniss meines Innern mit meinem Leibe Haltung geben. Noch mehr aber in Rücksicht des lebendigen ausser mir, dies wird durchaus nur nach Analogieen mit

die-

diesem Wechselverhältniss meines Innern mit meinem Leibe erkannt. Wir haben durchaus keinen Begriff von einer Gemeinschaft zwischen Geist und Geist anders, als durch die Vermittelung der Materie. Gibt es Geistererscheinungen? Allerdings, wo ich lebendiges in der Materie ausser mir erkenne, da erscheint mir ein geistiges ausser mir, wo ich eine menschliche Gestalt ausser mir erblicke, da erscheint mir Geist und Vernunft ausser mir.

Über diese Vermittelung durch organisirte Materie hinaus bleibt mir aber bey geistiger Wechselwirkung gar nichts zu denken übrig. Wie ein Geist geboren werden könne, wie ein Gemüth aus andern erzeugt wird, davon habe ich gar keinen Begriff, und dazu habe ich gar keinen Gedanken, ohne durch Vermittelung der materiellen Entwickelungen.

Jeder einzelne steht wunderbar allein in seinem Innern, wie in einer eignen geschlossenen Welt, und nur in dieser innern Welt erscheint jeder Vernunft unmittelbar das Leben in ihr selbst, erst aus sich selbst trägt sie es über in die Natur ausser ihr, bis sie es endlich in Farbe, Klang und Duft, und in

der

der Schönheit aller Formen durch die ganze materielle Welt wiedererkennt. Näher noch erkennt sie dann in Analogie mit ihrem organisirten Körper Leben und Empfindung, verbunden mit andern Organisationen; das höchste aber endlich, was mich das geistige ausser mir kennen lehrt, ist die Sprache, die Mittheilung der Gedanken durch bezeichnende Bewegung, wodurch eine geistige Wechselwirkung zwischen Vernunft und Vernunft möglich wird. So eröfnet sich mir eine neue Welt mit der Kenntniss des Innern von einem andern, und Vernunft tritt mit Vernunft in eine eigne Gemeinschaft, die freylich nur durch äussere Natur vermittelt wird. Aber über dieser neuen Welt vergessen wir fast die ganze äussere, sie ist uns nur das Mittel, um die innere zu erkennen, deren Gesetze ein jeder in sich selbst trägt.

Indem nemlich nach blossen Analogieen hier Vernunft von Vernunft anerkannt wird, so bringt jeder nur aus seinem Innern das Gesetz der vernünftigen Gemeinschaft für die Gesellschaft der Menschen hinzu, und die Nothwendigkeit der Natur, welche alles Seyn ausser mir, und meine eigne innere Erscheinung beherrscht, ist für die Gesellschaft der Menschen der Idee nach, gleichsam aufgehoben.

In dem Verkehr der Menschen unter einander, entsteht eine eigne Welt, deren Wechselwirkung nur durch Vernunft und Wille bestimmt wird. Der Wille aber handelt nach Zwecken, Werth und Zweck also geben hier das Gesetz der Wechselwirkung, und diese Welt wird zu einem Reiche der Zwecke, in welchem der Werth der Dinge, so wie ihn die einzelne Vernunft auf irgend einer Stufe ihrer Entwickelung ansetzt, den Bestimmungsgrund gibt, wornach ein Ding behandelt wird, welcher denn anfangs nach dem ersten Maasstabe des sinnlichen Genusses dann nach Vollkommenheit, und endlich nach dem Gebote der Sittlichkeit gemessen wird.

So entsteht uns in der Welt ausser uns eine geistige Geschichte der Menschheit oder der allmähligen Bildung der Vernunft, in welcher alle Thätigkeit durch Zweckbegriffe geleitet wird. Diese vereinigen sich denn zuletzt unter die drey obersten Ideen der Wissenschaft, der schönen Kunst, der Tugend und des Rechtes, welche die Aufgaben vorzeichnen, nach denen hin die Bildung der Vernunft sich entwickeln soll.

Wissenschaft und technische Kunst vereinigen sich hier im Interesse des Wissens, denn wenn wir hier die Kräfte der Natur kennen und wissen, wie wir sie zu unsern Zwecken zu leiten haben, so ist die technische Kunst nur geübte Geschicklichkeit, um jene Kräfte unsrer Kenntniss gemäss zu handhaben; Wissenschaft und technische Kunst, machen also nur ein Moment in der Bildung der Vernunft aus.

Schöne Kunst aber ist im Interesse der Ahndung, sie ist ein freyes Geschenk der Natur, muss als Gunstbezeugung angenommen, und treulich bewahrt werden.

Das höchste endlich in der Natur, ist der Vernunft ihre Tugend, durch diese aber die selbstständige Bildung der Menschheit, und die Einführung der rechtlichen Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft an die Stelle der Entscheidung durch überlegne Gewalt, und damit ist das Interesse des Glaubens ausgesprochen.

Glauben.

Der Glaube.

In dem gemeinen Bewustseyn liegen Wissen und Glauben ohne Trennung neben einander; man fordert von jedem, dass er um dasjenige wisse, wovon er sich überzeugt hält, und einzig in der Religionslehre, so lang nicht über sie gestritten wird, lässt man es zu, dass jemand sich schlechthin auf seinen Glauben berufe. Sobald man sich aber auch hier nur auf Streit einlässt, so ist die Sache des Glaubens schlecht verwahrt, und er müsste meistentheils den Anforderungen des Wissens unterliegen, wenn nicht jeder nach dem Streite ruhig wieder zu der Überzeugung zurückginge, mit der er anfing. Der Glaube verliert in dem gemeinen Bewustseyn neben dem Wissen sehr an Kraft, indem das Wissen sich durch die Gewalt, und die Evidenz seiner Anschauung unwillkührlich aufdringt,

und

und uns im Leben nie verlässt, dagegen der Glaube sich still in unser Inneres einschliesst, nur in der Tiefe unsers Wesens entspringt, und durch die Reflexion, in der er sich zeigt, wenig geschützt ist. Das eigne Interesse der philosophirenden Vernunft muss daher seyn, eben diesen Glauben in Schutz zu nehmen, in ihm das Palladium der Vernunft zu erobern, und zu vertheidigen, und ihn so klar als möglich in seiner Trennung vom Wissen aufzustellen, indem er durch jede Vermischung nur verlieren kann.

Wie dies geschieht, kann eigentlich nur durch vollendete Kritik ganz deutlich werden, hier kann nur so viel angeführt werden: wir gelangen hauptsächlich dadurch dazu, die Rechte des Glaubens zu vertheidigen, dass wir zeigen, wie auch das Wissen nur subjektiv in der Vernunft entsteht. So wenig wie beym Glauben wird auch beym Wissen unser Fürwahrhalten durch den Gegenstand bestimmt, sondern nur die Thätigkeiten der erkennenden Vernunft bestimmen sich unter einander zum Wissen und zum Glauben. So wie ich zwar nicht beweisen kann, dass ein Gott sey, sondern nur, dass jede endliche Vernunft einen Gott glaube, eben so kann ich auch nicht beweisen, dass Materie sey, sondern nur, dass jede endliche Vernunft wisse, es sey Materie. Es wird also gleichsam dadurch Platz für den Glauben genommen, dass wir das Wissen erniedrigen, und dies geschieht zwar auf zweyerley Weise. Einmal dadurch, dass wir den nothwendigen Idealismus aller unsrer Spekulation eben darin aufzeigen, dass wir für jede Art der Überzeugung, sie mag Wissen, Glaube oder Ahndung seyn, oder welchen Nahmen sie sonst führe, doch nur den subjektiven Zusammenhang der Erkenntnisse, und niemals positiv das Verhältniss der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande untersuchen können, dass wir also zuletzt alle Wahrheit nur nach dem Verhältniss der empirischen Wahrheit begründen können, indem wir die subjektiven Gesetze unsers Fürwahrhaltens beurtheilen.

So stellen sich uns denn Wissen, Glauben und Ahnden neben einander, und indem wir das Wissen der genannten Untersuchung unterwerfen, zeigt sich eine zweyte Erniedrigung desselben darin, dass wir seinen Gegenständen als dem Endlichen, nur die Realität der Erscheinung zuschreiben können, über die wir uns nur durch den Glauben zum Ewigen erheben.

Der

Der Vorzug, den das Wissen vor dem Glauben voraus hat, liegt in der Anschauung, jede Erkenntniss wird gewust, wenn der Gegenstand derselben als solcher in der Anschauung gegeben ist. So gehören alle Wahrnehmungen zum Wissen, weil sich uns darin ein Gegenstand in sinnlicher Anschauung zeigt, auch alle mathematischen Gesetze gehören zum Wissen, indem wir uns ihrer durch die reine Anschauung bewust werden, endlich alle Gesetze der metaphysischen Naturlehre, z. B. die Beharrlichkeit der Substanz, und das Gesetz der Kausalität, gehören gleichfalls zum Wissen, denn wir erkennen dadurch nur in Rücksicht der Gegenstände der Erfahrung, deren nothwendige Verknüpfung in diesen Gesetzen erkannt wird, und die uns nur in der Anschauung selbst vorkommen, denn ohne diese Anschauung würden solche Gesetze leer, und ohne Anwendung bleiben. Wenn ich hingegen mein Daseyn als ewig erkenne, so beziehe ich mich darin auf mich, der doch auch in innerer Anschauung erkannt wird, aber ich weiss doch nicht um meine Ewigkeit, sondern ich glaube nur daran, denn dem Gegenstande der innern Erfahrung widerspricht die Ewigkeit, wenn ich nicht im Stande bin, ein anderes Seyn desselben

auf-

aufzuweisen, als das, welches ihm in der Natur zukommt. Die Gegenstände des Glaubens müssen in meiner Erkenntniss nicht in der Anschauung gegeben seyn.

Die Anschauung als Erkenntniss, vereinigt zwey Eigenschaften in sich, durch welche sie den höchsten Grad der Evidenz in unsern Erkenntnissen erhält. Nemlich es wird in ihr ein Gegenstand unmittelbar als vorhanden erkannt, und dann, wir werden uns dieser unsrer Erkenntniss unmittelbar wieder bewust, wir bedürfen keiner Reflexion, um sie in uns aufzufinden. Nun erkennt aber unsre Vernunft überhaupt nicht, ohne erst sinnlich zur Erkenntniss aufgeregt zu seyn, alle Anschauung ist also für sie sinnlich und zufällig, und dadurch von unvollendbarer Unendlichkeit. Jeder durch Anschauung erkannte Gegenstand ist also nur Erscheinung, und alles Wissen geht nur auf Erscheinungen.

Alles Wissen beruht daher auf Begriffen, welche ihre Realität an der Anschauung erproben, und also nur eine Anwendung der Reflexion auf die Anschauung enthalten. Dagegen entspringt das Bewustseyn des Glaubens und der Ahndung rein aus der Reflexion,

und

und hat keine Grundlage, als die selbstgemachte Idee der Vernunft.

Die Vernunft hat aber nur zwey Vermögen, um sich über die gegebene Erkenntniss der Anschauung zu erheben, die Kombination für ästhetische Ideen, und die Negation für logische Ideen.

Ästhetische Ideen sind für sich blosse Spiele der Phantasie, und können erst mittelbar in der Ahndung für die Erkenntniss angewandt werden, wenn die Realität des Glaubens schon vorausgesetzt wird. Durch die logischen Ideen des Unbeschränkten, wird aber doch wenigstens das Ding gedacht, welches nicht Erscheinung ist, welches nicht unter den Naturgesetzen steht, und diese Idee, verbunden mit dem ursprünglichen Bewustseyn der Vernunft, welches durch die Naturerkenntniss erweckt wird, kann sich an der Idee des Seyns an sich realisiren. Dies ist denn auch die einzige spekulative Grundlage des Glaubens, welche ihrer Entstehung nach durchaus negativ bleiben muss, und eigentlich keinen positiven Inhalt hat, als den der Negation aller Negation, oder der Verneinung der Schranken. Allein in dasselbe ur-

ursprüngliche Bewustseyn der Vernunft trifft auch das Vermögen sich zu interessiren mit der praktischen Idee des absoluten Werthes, oder des Zwecks an sich, und belebt so mit ihrem mehr positiven Inhalt die ohne dies todte Idee des ewigen Seyns.

Der Glaube entspringt also unmittelbar aus dem innersten Wesen der Vernunft, er verschaft uns eine eigne Ansicht der Realität der Dinge, die Erkenntniss einer eignen höhern Welt, der Welt der Ideen. Aber ihm liegt keine Anschauung zu Grunde, er kann nur durch freye Reflexion zum Bewustseyn kommen, und so ergriffen werden. Wie aber diese Idee Realität erhält, und sich als gegründete Erkenntniss behauptet, das wird zwar durch das folgende noch deutlicher werden, kann aber eigentlich nur durch die Vollendung der Kritik in einer Theorie der Vernunft völlig eingesehen werden, deren Resultate allein hier vorkommen.

Die

Die Idee.

Schon im Wissen sehen wir, dass alle höhern Zwecke, welche in der Geschichte der Menschheit berücksichtigt zu werden verdienen, von der Idee angesetzt werden. Jedes höhere Interesse, es mag sich in Wahrheit, Schönheit, oder in Tugend und Recht ankündigen, jedes Interesse, welches in Handlung, Wissenschaft oder Kunst einen höhern Werth bestimmt, jedes Interesse, welches uns über den technischen, an die Erde gefesselten Kunstfleiss erhebt, hat einzig aus der Idee seinen Ursprung.

So sehr der gemeine Begriff, und seine technische Geschäftigkeit, sich gegen alles Ideal auflehnen, und mit so vielem Recht die ernste, arbeitsame Thätigkeit vor dem Leichtsinn ideeller Schwärmerey warnt, so gewiss ist es doch, dass alles hohe und edle der Vernunft, nur durch die Idee beywohnt, aus der Idee geboren wird.

Es

Es ist eben dies die einzige hohe und edle Bildung des Menschen, die einzige, welche wahren Werth hat, dass er sich für Gewissen oder Religion, für Kunst oder Wissenschaft von dem gemeinen und engen Begriff losreisse, und ein höheres Interesse fassen und begreiffen lerne, welches sich ihm einzig durch die Idee offenbart.

Einigemal im jugendlichen Leben erscheint dem Menschen gewöhnlich mit dem vollen Glanze seiner Erhabenheit dies ideelle Leben, und seine hohen Gestalten in Religion oder Kunst, aber die dumpfe, geräuschvolle Geschäftigkeit des gemeinen Lebens erstickt oft nur allzubald die kaum auflodernde Flamme, vernichtet den Glauben an dies edlere, oder drängt ihn wenigstens aus dem gemeinen Bewustseyn fast ganz zurück in das Innere, von dem aus er das Gemüth nur selten einmal bewegt.

Es ist das Eigenthum der gebildeten Vernunft, mit oder ohne Wissenschaft und Gelehrsamkeit, der Adel der Seele, die freye Denkungsart, welche einen höhern Zweck, als die gemeine Geschäftigkeit, und das gemeine Jagen nach Genuss im Leben anerkennt,

und

und eben diese Bildung ist es, in welcher der Mensch vom niedrigen begreiflichen zur Idee aufsteigt, eine Idee, die freylich noch nicht Charakter gibt, aber ohne die der Charakter doch weniger sich bilden, und nicht in der Natur erscheinen kann. Jeder Unterschied der niedrigen oder hohen Sinnesart unter Menschen trift diesen Unterschied des gemeinen Begriffes von der Idee, und es ist die einzige wahre Erhebung des Menschen des Enthusiasmus für Idee empfänglich zu werden.

So hat denn auch keine Philosophie Werth, welche nicht auf diese Idee ausgeht, vielmehr liegt eben in dieser der einzige Endzweck alles Philosophirens, wozu Logik und Metaphysik mit allen Weitläuftigkeiten ihrer Untersuchungen nur Vorbereitung sind. Dies alles gehört nur in die Vorhallen, die Idee aber ist das Allerheiligste im Tempel der Vernunft. Die Idee aber gehört dem Glauben, und eben damit wird die Wichtigkeit der Glaubenslehre selbst ausgesprochen. Ja eigentlich alles philosophiren erhält nur dadurch Werth, und kann nur dadurch Ansprüche auf ein höheres Interesse machen, dass sie sich verbindet, den Glauben zu schützen, und von den Chikanen zu befreyen, denen er ohne Philosophie von dem gemeinen Begriffe ausgesetzt ist, welcher in jedem übermüthigen Wissen herrscht.

Wir wissen nur um das Endliche und die Natur, aber wir glauben an das Ewige, dessen Erkenntniss uns nur durch die Ideen der Vernunft wird. Der Glaube entspringt aus dem Mittelpunkte unsers Wesens, und spricht sich hier zu oberst aus, als der Glaube an das Ideal des höchsten Gutes und seine Realität, an das Seyn der besten Welt, und entfaltet sich von da aus, in die Überzeugung von dem Daseyn Gottes, der Freyheit des Willens, und der Unsterblichkeit der Seele. Der Glaube wird uns also eigentlich belebt durch die praktische Idee der Würde der Vernunft, wir finden aber für diese Idee erst Platz, und ein Feld der Anwendung durch die logischen Ideen der spekulativen Vernunft.

Diese können wir nun hier weder ableiten, noch auch durch und durch rechtfertigen wollen, es folgt also eine blosse Aufstellung derselben.

Die Unzulänglichkeit unsrer ganzen Naturerkenntniss in ihrer objektiven Unvollendbarkeit in Raum und Zeit, lässt uns das ganze Daseyn der Dinge in Raum und Zeit zuletzt nur als Erscheinung für die subjektiv bedingte endliche Vernunft betrachten. Wir erheben uns durch die Idee des Absoluten, Unbedingten, oder durch die Idee der Aufhebung der Schranken zu dem Gedanken eines Seyn an sich im Gegensatz dessen, dessen Daseyn an Raum und Zeit, und somit an die Gesetze der Naturnothwendigkeit gebunden ist. Dadurch wird uns die Idee eines freyen Daseyns, die Idee der Freyheit als einer Ausschliessung vom Gesetze der Naturnothwendigkeit ein möglicher Gedanke, ja wir können uns denken wie dasjenige, dessen Daseyn uns in der Sinnenwelt an Raum und Zeit, und somit an die Nothwendigkeit der Natur gebunden erscheint, an sich doch ein freyes Daseyn habe, indem die ganze Naturnothwendigkeit, ja die Zeit selbst dem Seyn der Dinge nur anhängt, wiefern sie subjektiv in die Vorstellungsweise meiner Vernunft fallen. Wir setzen daher dem ganzen Daseyn der Dinge in der Sinnenwelt, dem Daseyn der Natur, als dem Endlichen ein ewiges Seyn der Freyheit entgegen, als ein Seyn mit absoluter Nothwendigkeit.

So

So aber sind die Ideen der Freyheit und Ewigkeit nur mögliche Gedanken, welche die Vernunft sich gleichsam mit willkührlicher Reflexion entwirft, nur um ihre eignen Schranken zu erkennen, sie erzeugt sie nur durch Negation desjenigen, was ihre Erkenntniss beschränkt, wiefern sie an einen Sinn gebunden ist. Und diese Negation der Schranken in der Idee der absoluten Realität, ist in der That der einzige Inhalt, den wir unsrer spekulativen Idee verschaffen können. Wie kommen wir nun dazu, diesen willkührlich entworfenen Gedanken zu hypostasiren, und dem, was wir uns selbst ausgedacht haben, einem blossen Noumen eines Daseyns über die Natur hinaus, Realität zu geben?

Diese Frage wird sich hier nicht befriedigend beantworten lassen, weil die Beantwortung eine vollendete Theorie der Vernunft voraussetzt, die hier nicht gegeben werden kann. Also hier nur so viel. Das Verhältniss ist gerade das Umgekehrte jener Frage, wir entwerfen uns nicht willkührlich die Ideen der Freyheit und Ewigkeit, und glauben nachher an die Realität des Phantoms, welches wir selbst geschaffen haben, sondern die Vernunft glaubt rein aus ihrem Wesen an die höchste Realität, und entwirft sich nachher jene Ideen nur, um ihren Glauben aussprechen zu können. Jenen Glauben der Vernunft aber selbst rein und deutlich mit Nothwendigkeit aus einer Theorie der Vernunft abzuleiten, wäre das Meisterstück aller Philosophie. Es ist in unsrer Gewalt, aber hier nicht der Ort, um es bekannt zu machen.

Man denke aber nicht, dass die verlorne Mühe um spekulative Beweise für die Realität der Ideen hier wieder auf irgend eine Art erneuert werden soll. Wer irgend weiss, was ein Beweis ist, der wird sich überhaupt von dem Beweisen so grosse Dinge nicht versprechen. Um allen Verdacht deswegen zu entgehen, wollen wir den täuschendsten Schein für die Vernunft hier aufdecken, der allein noch stehen bleiben kann, wenn der Unterschied des Seyns an sich und der Erscheinung schon anerkannt ist.

Wann irgend etwas ist, es sey unter welcher Bedingung es wolle, so muss doch endlich dem bedingten Seyn ein absolut nothwendiges Seyn an sich zu Grunde liegen. Wenn gleich alle Erkenntniss nur Erscheinung, oder auch Schein wäre, so bleibt doch nothwendig am am Ende ein unbestimmtes Urtheil, dass etwas ist, was es auch sey, übrig, welches auf ein Seyn an sich geht. Gibt es Erscheinungen, so muss doch etwas seyn, das erscheint; gibt es Schein, so muss doch etwas seyn, dem es scheint. In alle diesem ist keine gültige Schlussfolge. · Wir haben zwar das Wort Erscheinung dahin bestimmt, dass in der Erscheinung ein Seyn an sich zwar nicht erkannt wird, wie es ist, aber doch erscheint, dann ist der Satz analytisch, und folgt aus der blossen Wortbestimmung, wenn etwas erscheint, so ist auch etwas an sich, das erscheint. Aber in dieser Bedeutung können wir ohne durch den Glauben auch nicht sagen, dass wir in der Natur Erscheinungen erkennen, wir könnten die Naturerkenntniss für sich auch für blossen Schein nehmen. Sagen wir denn nun gibt es Schein, so muss doch auch etwas seyn dem es scheint, so wäre das nur dann wahr, wenn es an sich einen Schein gäbe; aber wir sind uns selbst nur Erscheinung, und so durchaus in den Kreis des Scheins befangen, den wir mit keinen Schlüssen zu durchbrechen vermögen. Die Gegenstände unsrer Erfahrung sind uns blosse Erscheinungen, denen ausser unserer Erkenntniss keine Gültigkeit zukommt, aber diese Erkenntniss, was ist sie selbst? Ebenfalls Gegenstand einer andern Erkenntniss, Gegenstand der innern Erfahrung, und somit selbst auch nur Erscheinung, und dadurch sind wir denn im Wissen gänzlich in Erscheinung eingeschlossen, und werden uns durch keinen Schluss darüber erheben.

Auf diese Weise kommen wir zu keinem Glauben. Eben so wenig, als wir daraus auf die Wahrheit des Gesetzes der Kausalität schliessen, weil uns Gegenstände der Erfahrung gegeben sind, eben so wenig schliessen wir von dem Endlichen aufs Ewige. Sondern eben so wie das Gesetz der Kausalität aus dem Wesen der Vernunft nothwendig zur Erfahrung hinzukommt, eben so kommt der Glaube an das Ewige ursprünglich und unmittelbar aus dem Wesen der Vernunft nothwendig zum Wissen um das Endliche hinzu.

Der Glaube und die Realität der Idee geht im Wesen der Vernunft der Idee selbst vorher, und wir brauchen diese nur, um jene auszusprechen.

Wir erheben also ein freyes und ewiges Seyn der Dinge, unabhängig von allen Schranken des Raumes und der Zeit über die ganze Endlichkeit der Natur, und erweitern diese Idee vollständig zu einer intelligibeln Welt freiwollender ewiger Intelligenzen, welche durch die Gottheit, dem Ideal des höchsten Gutes, dem heiligen Urgrunde dieser Welt, als ein Reich der Zwecke besteht, in dem die Idee der persönlichen Würde das Gesetz gibt.

5

Wenn wir nemlich eine Idee des Ewigen Seyns als absoluter Substanz denken wollen, so bleibt uns in der Idee einer absoluten materiellen Substanz nichts zu denken übrig, als das Ding, welches nicht Materie ist, weil das Seyn der Materie durchaus den Schranken des Raumes und der Zeit unterworfen ist, und darin durch und durch begriffen wird. Der Gegenstand der innern Erfahrung, die Vernunft, wie sie sich im Selbstbewustseyn erkennt, ist hingegen nur seiner Existenz nach in der Zeit dem Gesetz der mathematischen Zusammensetzung unterworfen, welches eigentlich mit der Idee des Seyns an sich in Widerspruch ist, allein seiner Materie nach durch kein mathematisches Gesetz begreiflich, sondern nur in unauflöslichen Qualitäten erkennbar. In der Idee eines absoluten Gegenstandes der innern Erfahrung, in der Idee

der

der Seele als Substanz, werden nur die Schranken des Daseyns in der Zeit aufgehoben gedacht, und wir behalten in der Idee einer ewigen Vernunft, oder einer Intelligenz als Substanz doch noch etwas zu denken übrig. Wir werden also in der Idee einer Welt an sich uns zunächst nur die Substanz als ewige Intelligenz, und ihre Kraft als freyen Willen denken können. Dadurch entsteht denn unmittelbar die Idee einer Welt durch die Wechselwirkung freywollender Intelligenzen. Allein hiermit ist das Ewige Seyn immer noch nicht rein ausgesprochen, indem in dem Wechselverhältniss der einen Intelligenz zur andern das Gesetz der unvollendbaren mathematischen Synthesis, welches nur die Erscheinung betrift, noch nicht aufgehoben gedacht ist. Die Idee des Ewigen spricht sich also nur darin rein aus, dass wir aus der Idee der Gemeinschaft in der höchsten Einheit die mathematische Zusammensetzung selbst wegdenken, wodurch uns in der spekulativen Idee der Gottheit nichts als die absolute Einheit des Ideals der Vernunft als die höchste Ursach im Seyn der Dinge zu denken übrig bleibt.

So spricht sich der Glaube an das ewige Reale nur durch die Ideen desjenigen, was

über

über allen Schranken des Endlichen ist, spekulativ aus, er wird aber durch die eine praktische Idee der persönlichen Würde der Vernunft belebt, und dadurch unmittelbar zum Glauben an die Realität des höchsten Gutes, das heisst zu dem Glauben, dass in dem Seyn an sich Gott als das Ideal der Vernunft, ein heiliger Urgrund alles Seyns, das Gesetz der Würde zum obersten Gesetz des Daseyns der Dinge mache. Die Welt des Ewigen, als das Reich Gottes, ist also ein Reich der Zwecke, in welchem die Würde das Gesetz des Daseyns gibt.

Indem ich aber in meinem innersten Bewustseyn mich selbst diesem Gesetze unterwerfe, und glaube, dass ich ein Mitglied des Reiches Gottes sey, so glaube ich auch unmittelbar an die Freyheit und Ewigkeit meiner Vernunft, ich erkenne eine Welt intelligibler Intelligenzen, als ein Reich der Zwecke an, in dem ich selbst als Mitglied lebe, und die Gesellschaft der Menschen in der Natur wird mir selbst eine Gemeinschaft freywollender Intelligenzen in einem Reich der Zwecke, denen jedoch ihr Daseyn nur erscheint.

In diesem allen ist nun aber die wahre Idee des Glaubens nur die reine Idee des Ewigen Gutes, jede Form, unter der ich sie in Rücksicht meiner, oder in Rücksicht des Reiches der Zwecke und der Gottheit aussprechen will, stellt mir diesen Glauben nur im Verhältniss zum Endlichen dar. Es gehört in alle diesem nur so viel eigentlich dem Glauben, als darin negativ ist, denn alles übrige bezieht sich schon auf die Erscheinung. Es ist also die Idee der intelligibeln Welt freywollender Intelligenzen, schon von der Erscheinung afficirt, und ich kann so wenig von der Gottheit, als von der Freyheit und Ewigkeit meines Wesens über den reinen Glauben an sie irgend etwas positives aussagen wollen. Es kommt nur der Ahndung zu, in unaussprechlichen Begriffen, das heisst, in blossen Gefühlen, das Ewige im Endlichen anzuerkennen, mit jeder Ausführung der Glaubenslehre verlieren wir uns also eigentlich schon in das Gebiet der Ahndung.

Der höchste Glaube ist also der an das höchste Gut, mit diesem an das Reich der Zwecke, und dieser spricht sich zu oberst aus, in dem Grundsatz der besten Welt, als Glaube an das Daseyn Gottes, durch dessen heilige Allmacht das Ideal des ewigen Gutes realisirt ist, dann aber auch in der Idee des

Reiches der *Zwecke* unter den Menschen, als eines Reiches Gottes auf Erden, welches der Vernunft die Aufgabe bestimmt, diese Idee in der Natur zu realisiren, indem jede Vernunft in sich den reinen allgemeingesetzgebenden Willen erkennt, sich dem selbstgegebenen nothwendigen Gesetze unterworfen achtet, welches ihr gebietet, jede andere Person ihrer Würde gemäss zu behandeln.

Wir werden also hier zunächst von der Idee eines Reiches der Zwecke, dann vom ewigen Gute, und drittens von der intelligibeln Welt und ihrer Gesetzgebung in der Natur, von der Autonomie des Willens dem reinen Wesen der Tugend, und von dem Rechte sprechen, dann aber mit der Betrachtung des Glaubens an Gott beschliessen.

Das

Das Reich der Zwecke.

Wenn der vernünftige Wille sich etwas zum Zwecke macht, so geschieht dies entweder unmittelbar um des Zweckes selbst willen, unmittelbar, weil der Zweck gefällt, auf den die Absicht selbst gerichtet ist, oder der Zweck wird nur als ein Mittel zu etwas anderem gesucht, auf welches andere eigentlich die Absicht geht. Im ersten Falle ist der Zweck selbst Gegenstand des Willens, im andern hingegen nur eine brauchbare Sache, welche um eines willen gesucht wird. Will man nun die Zwecke der Vernunft kennen lernen, so muss vor allem das davon getrennt werden, was nur als Mittel begehrt wird, und man muss dasjenige allein zu behalten suchen, worauf die reine Absicht unmittelbar gerichtet ist. Die Vernunft macht sich dasjenige zum Zweck, dem sie einen Werth beylegt, wer also den Willen kennen lernen will, der muss

ihn

ihn in demjenigen beobachten, welchem er einen unmittelbaren Werth für sich gibt, und alles ausschliessen, dessen Werth nur darin gesetzt wird, um es als Mittel zu einem andern zu gebrauchen. Es ist immer irgend ein Interesse, welches die Vernunft an irgend einem Dinge nimmt, wodurch sie ihm einen Werth bestimmt. Nun sage ich: unmittelbar interessirt sich die Vernunft nur für Vernunft, sie gibt nur dem Daseyn der Vernunft den Werth.

Aller Werth, den die Vernunft einem Dinge beylegt, entspringt entweder aus Selbstsucht, aus Selbstliebe, oder aus dem Interesse der Vernunft für das Vernünftige überhaupt.

Aller Werth wird nemlich entweder in Rücksicht des Angenehmen oder Guten ausgetheilt. Einen Werth der Annehmlichkeit legen wir aber einem Dinge nur bey, in Rücksicht des Genusses, den es uns verschafft, in Rücksicht des Vergnügens, das es uns gewährt, oder des Schmerzes, welchen es aufhebt. Der nächste Zweck liegt uns hier also immer in dem Genusse, oder dem Vergnügen selbst, und der Werth eines andern angenehmen

men kommt ihm nur als einem Mittel zum Genusse zu. Im Genuss aber setzen wir den Werth eigentlich in die Beförderung und Begünstigung unserer Lebensthätigkeit, so wie wir sie sinnlich wahrnehmen, das Interesse der Vernunft am Angenehmen, ist also ein Interesse der Selbstsucht, ein Interesse, welches sie an sich selbst nimmt, das heisst ein Interesse, in welchem der Vernunft der Werth zugeschrieben wird, aber so wie sich dieses auf der blossen Stuffe der sinnlichen Empfindung zeigt.

In Betreff des Guten, so finden wir einiges nur gut für irgend einen Zweck, als nützlich oder brauchbar, anderes aber, als für sich sich selbst gut. Wir haben hier nur auf das letztere zu achten, denn dasjenige, was nur für ein anderes gut ist, enthält seinen Werth nur als Mittel für dieses andere, in welchem eigentlich der Zweck und die Absicht der Vernunft mit demselben liegen muss.

Alles aber, dem wir einen innern Werth der Güte zugestehen, geht wieder nur auf das vernünftige selbst. Wir geben zunächst alle dem einen innern Werth, was zur Bildung oder zur Vollkommenheit eines vernünftigen

We-

Wesens gehört, und wir suchen unsre Selbstzufriedenheit in dem, je mehr wir von diesem innern Werthe in uns tragen. Stärke und Lebendigkeit, Gesundheit des Geistes, Talent und Genie, Verstand und Einbildungskraft, Temperament und Liebenswürdigkeit, Fertigkeiten oder Geschicklichkeiten irgend einer Art können gesucht und gewünscht werden, bloss weil man sie für nützlich hält, und sie brauchen will, aber das ist doch nicht der einzige Werth, den wir ihnen geben, sondern auch abgesehen von allem Nutzen, den wir z. B. aus der unbedeutendsten Geschicklichkeit ziehen können, geben wir ihr doch noch einen innern, wenn gleich noch so geringem Werth, weshalb wir sie lieber besitzen, als nicht besitzen wollten, einzig in der Vergleichung unsers Wesens mit der Idee eines vollkommnen Menschen, die wir zwar nie zu erreichen hoffen, der wir uns aber mehr und mehr zu nähern doch für etwas halten, dem wir einen unmittelbaren innern Werth geben. Die Beurtheilung des Werthes in Rücksicht dieses für sich guten, welches uns der persönlichen Vollkommenheit nähert, geht nun unmittelbar wieder darauf, dass wir dem Daseyn des vernünftigen allein den Werth geben, so wie aber dieser Begriff

des

des Guten unsern Willen bestimmt, wird dies wieder nur durch Selbstsucht geschehen, indem die Vernunft hier sich nur für ihre eigne Individualität interessirt, und dieser eigentlich den Werth gibt.

Über alles andere, was irgend gut seyn mag, erheben wir aber die Tugend, den Charakter, den guten Willen. Der gute Wille ist das einzige, was ohne alle Vergleichung gut zu nennen ist, er ist die oberste Bedingung unter der allein wir nur in irgend einem andern etwas als wahrhaft gut gelten lassen. Jedes Geschenk des Glücks, jedes Talent, oder was sonst, hat in dem einzelnen nur dann Werth, wenn es mit gutem Willen verbunden ist. Der gute Wille besteht aber einzig in der Gesinnung der Pflicht zu folgen, in der Maxime pflichtmässig aus Pflicht zu handeln, dem Gesetze zu folgen, weil es Gesetz ist, und gar nicht in dem, was dadurch erreicht wird. Die Moralität einer Handlung in welcher wir den guten Willen bey der Handlung beurtheilen, besteht uns einzig in der Gesinnung dem Gesetze zu folgen, ohne irgend auf den Erfolg zu sehen. Die Überzeugung eines Menschen, von dem, was ihm geboten ist, mag seyn, welche sie will, genug, dass er ihr folgt, so schreiben wir ihm das höchste, was wir in ihm gut nennen, den guten Willen selbst zu.

Alles gute des Genusses, oder anderer persönlicher Vorzüge, hat nur einen relativen Werth, welcher von einem andern übertroffen werden kann, nur die Tugend, oder die Gesinnung des guten Willens gilt schlechthin für sich, und ohne alle Vergleichung, sie ist das einzig oberste gute im Menschen. Sie beruht aber darauf, dem Gebote bloss um der Idee des selbstgegebenen Gebotes willen zu folgen.

Die höchste Forderung, welche wir an den Willen thun, ist also, dass er sich einem Gebote unterwirft, welches er sich selbst mit Nothwendigkeit gegeben hat. Es ist also hier über dem guten Willen doch noch etwas, nemlich das Gebot, welches er sich selbst gibt.

Es liegt schon in dem Worte, dass dasjenige, was wir gut nennen, eigentlich nicht den unmittelbaren Werth selbst bestimmen kann, jedes Gute ist zweckmässig, und nicht eigentlich der Zweck selbst, es ist in Rücksicht des Zweckes bestimmt, der aber noch aus-

ausser ihm seyn muss. So unterwirft die Vernunft sich selbst einem Gesetze, und nennt ihren Willen gut, wiefern er sich unterworfen hat, dann aber ist dieses Gebot doch immer noch über dem Willen, und er erhält seinen Werth nur durch das Gebot. Den höchsten Werth müssen wir also in dem Gegenstande dieses Gebotes selbst suchen, und da finden wir denn, dass wir dem Vernünftigen selbst schlechthin einen absoluten Werth zuschreiben, und es als Zweck an sich anerkennen. Dasselbe Interesse, welches sich selbstsüchtig im Interesse, am angenehmen, oder vollkommnen ausspricht, das spricht sich aus dem reinen Bewusstseyn der Vernunft als ein freyes, uneigennütziges Interesse an der Vernunft überhaupt aus.

Genuss hat jederzeit nur einen zufälligen bedingten Werth, und jede einzelne Annäherung zu meiner personlich grössern Vollkommenheit hat eine bestimmte Grösse, die grösser oder kleiner seyn kann, in Vergleichung mit alle diesem hat aber die Vernunft selbst einen unendlichen Werth, der ihr mit Nothwendigkeit zugeschrieben wird. Nur im letztern Falle erheben wir uns zur Nothwendigkeit eines Gesetzes, in welchem der

Werth vorgeschrieben wird, und somit erheben wir uns vom blossen Begriff eines endlichen Werthes zur Idee, welche als absoluter Werth, als Würde ausgesprochen wird.

Kein selbstsüchtiges Interesse qualificirt sich also zu einer allgemeinen Gesetzgebung aber das höchste Interesse der Vernunft führt unmittelbar eine solche bey sich.

Wir legen der Vernunft mit Nothwendigkeit Würde, als einen absoluten Werth bey, und dieses sprechen wir in einem Gesetze aus, welches sich unserm Willen als ein Gebot ankündigt, zugleich aber für alle Vernunft als ein allgemeines Gesetz gilt.

Es wird also eine Welt vernünftiger Wesen dadurch zu einem Reiche unter Gesetzen vereinigt, und diese Gesetze werden durch die Idee der persönlichen Würde bestimmt.

Jede vernünftige Gemeinschaft ist eine Wechselwirkung nach Zwecken, denn jeder Wille hat Zweck und Werth zum Bestimmungsgrund seiner Handlungen. Hätten wir aber nur die Zwecke des sinnlichen Genusses und der Vollkommenheit, so gäbe es keine eigne Nothwendigkeit der vernünftigen Wechselwirkung, sondern sie fiele mit andern Kräften der Natur zusammen; durch das Gesetz der Würde der Person, als eines absoluten Zweckes, entsteht uns hingegen eine eigne nothwendige Gesetzgebung nur für die Vernunft und eine Welt vernünftiger Wesen wird uns in der Idee zu einem Reiche der Zwecke, welches durch ein ihm eignes nothwendiges Gesetz konstituirt wird.

In diesem Reiche wird einzig nach Zweck und Werth gemessen, Genuss und Vollkommenheit mit allen Mitteln, um sie zu erlangen, erhalten einen untergeordneten Werth, der grösser oder kleiner seyn kann, die Vernunft hingegen als Person erhält einen nothwendigen absoluten Werth, als Würde, welcher in jeder Person der gleiche ist. Das Gesetz des Reiches der Zwecke ist also ein Gesetz der Gleichheit der Personen, denn in Rücksicht der Würde der Person, findet kein Grössenunterschied der Vergleichung statt, dagegen jedes andere, was nicht Person ist, durch einen gleichen Werth aufgewogen, und durch einen grössern überwogen werden kann.

Jede Vernunft gibt sich durch das Wesen ihres rein vernünftigen Willens selbst das

Gesetz dieses Reiches der Zwecke, eine jede ist also ein freyes Mitglied desselben, denn sie steht darin nur unter einem selbstgegebenen Gesetze, und ihr reiner Wille wird darin als allgemein gesetzgebend anerkannt

Das Gesetz ist hier ein Gesetz der Gleichheit der Personen, und jeder Vernunft, als Mitglied dieses Reiches der Zwecke, kommt, der Idee nach, der gleiche absolute Werth zu, allein in der Natur ist für den endlichen Willen doch darum das Gesetz seiner Pflicht noch nicht durchgängig geltend, dass er nur seine Gültigkeit in der Gesetzgebung anerkennt, er bedarf noch der Nöthigung innerlich durch Tugend, oder äusserlich für das Recht, um dem Gesetze, welches für ihn zum Gebot wird, nachzukommen.

Jeder endliche vernünftige Wille gehört also nur als Unterthan zum Reiche der Zwecke, dagegen jeder heilige Wille als Oberhaupt in demselben erscheinen würde.

Vom ewigen Gute.

Unter dem Grundsatz der besten Welt verstehe ich den Ausspruch des Glaubens an die Realität des ewigen Gutes. Das höchste Gut oder das Ideal des höchsten Gutes ist aber, dass dem wahren und Ewigen Seyn der Dinge nach alles geschieht, wie es geschehen soll, dass die höhere Ordnung der Dinge, nicht eben in dem, wie sie uns erscheint, sondern in dem, wie sie an sich ist, das praktische Gesetz zum Princip ihres Daseyns hat. In der Idee von der Realität des höchsten Gutes wird also die Welt ihrem ewigen Seyn nach für den Glauben zu einem Reiche der Zwecke, in welchem der Grundsatz der persönlichen Würde das Grundgesetz wird. Dem Ewigen Seyn der Dinge nach, ist alles, wie es seyn soll, der Urgrund im Seyn der Dinge ist also ein heiliger, und der höchste Glaube ist der an das Daseyn Gottes, als einer heiligen Allmacht.

Wir setzen diesen Glauben an das Ideal des ewigen Gutes der Unvollkommenheit und der Nicht-Übereinstimmung der Natur mit dem Gebote entgegen, denn in der Natur wird das Gesetz nirgends als geltend anerkannt, vielmehr ist die Vernunft in der Natur, wie jedes andere, der stetigen Verwandlung und Vernichtung unterworfen.

Man hat diesen Glauben an das höchste Gut, und mit ihm an die Gottheit, gewöhnlich durch den Gedanken auszusprechen gesucht, dass durch ihn, den Herzenskündiger, und den heiligen allmächtigen Richter einem jeden darin sein Recht widerfahre, dass ihm das Glück seiner Würdigkeit gemäss ausgetheilt wird. Allein ein solcher Glaube lässt sich nur für die Ahndung weiter ausführen, und nicht für sich selbst. Die ganze Idee der Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit ist schwach gegründet, und hat kein festes Princip.

Glücklich ist nur derjenige, welcher, dem Bedürfniss unterworfen, dieses zu befriedigen vermag; für denjenigen also, der nicht bedürftig ist, gibt es auch kein Glück, er ist weder glücklich noch unglücklich, oder nach

allge-

allgemeiner, wenn die gebildete Vernunft sich selbst fragt, was eigentlich ihr höchstes Interesse in der Natur sey, so achtet sie überhaupt den Genuss und alles Glück nicht hoch, sobald sie nur selbst nicht eben in dem Bedürfniss befangen, und von ihm überwältigt ist, sobald die Begebenheit vorüber ist, so gilt ihr das Glück oder Unglück eines Menschen nicht viel, sondern sie fragt dann bald nur, wie hoch er in persönlicher Vollkommenheit seiner Bildung gediehen ist, endlich wird sie aber auch hier gewahr, dass diese Bildung nur ein Geschenk der Natur, selbst nur ein Glück sey, welches einem durch Geburt und Erziehung zuwächst, das einzige aber, was ihres Bestrebens wahrhaft würdig sey, und das allein schätzbare, sey auch in der Erscheinung die Tugend, welche das Leben eines Menschen verschönert, und zwar im stillen, oder laut anerkannt nur die Tugend um ihrer selbst willen.

Es kommt allem Geniessen und Leiden, Glück und Unglück, Vergnügen oder Schmerz gar kein wahres Seyn zu, sondern es gehört einzig der Erscheinung, was kann also der Idee noch daran gelegen seyn, ob einer in der Natur etwas mehr oder weniger glücklich

sey.

sey. Die Stoiker hatten hierin vollkommen Recht, die Untugend als Schwäche, und das Laster als Verkehrtheit, sind die einzigen wahren Übel, Schmerz aber und Leiden müssen für nichts geachtet werden, denn sie gehören gar nicht zu dem wahren Seyn der Dinge.

Daher rührt es denn auch, dass alles anscheinenden Widerstreites ungeachtet, man immer noch behaupten kann, in der That sey wohl ein Mensch ungefähr gleich glücklich wie der andere, denn das Wesen der Glückseligkeit ist so relativ, und der Maasstab so ganz in der Phantasie eines jeden zu finden, dass am Ende die anscheinend noch so grossen Unterschiede sich ausgleichen. Wie viel thut nicht allein die Gewohnheit, wer einige Zeit mit weniger Bedürfniss gelebt hat, der empfindet dieses Glück nicht gross, wer hingegen in vielen Leiden lebt, und nur einige Linderung erhält, welch grosses Glück empfindet er nicht darin. Es gibt wohl kaum einen Menschen, auch den allerelendesten, der sein Wesen mit irgend einem andern umtauschen möchte, wohl mancher mag sich in die Lage eines andern, der Knecht in die Lage des Herrn, der Arme in die Lage

des

des Reichen, der Schwache in die Lage des Mächtigen wünschen, aber sich selbst aufgeben, und der Andere zu seyn, wird er schwerlich wollen — und warum? Hält er sich also nicht im Grunde noch mehr werth, als jeden andern? Sagt sich darin nicht jeder: muss ich einmal ein Mensch seyn, so will ich doch am liebsten ich selbst seyn, wie kann er sich nun beklagen, dass er gegen einen andern vergessen worden sey! Wohl einzig im Enthusiasmus der Liebe, welche die Achtung sich selbst zum Opfer bringt, möchte einer zu einem solchen Tausche sich entschliessen können, und darin hält er sich nun gewiss nicht für unglücklich. Ich sage damit nicht, dass das Glück unter den Menschen gleich vertheilt sey, sondern nur, dass man da nicht messen soll, wo es keinen Maasstab gibt.

Glück und Unglück gehören nur zur Erscheinung, und haben gar keinen Werth in Beziehung auf das Seyn an sich. Was wollen wir nun eigentlich damit sagen, wenn wir fordern, in der Natur solle das Glück nach der Würdigkeit glücklich zu seyn vertheilt werden, und das denn anscheinend nicht so finden. Zunächst liegt wohl der Gedanke

zu

zu Grunde, dass es dem Tugendhaften nicht zukomme, unglücklich zu seyn, dass Unglück und Tugend nicht beysammen seyn sollen. Dies ist unbestreitbar; der Tugendhafte sollte nie unglücklich, aber eben so wenig glücklich, er soll bedürfnisslos seyn, sein Daseyn wird ihm nie zur blossen Erscheinung werden, und seine Glückseligkeit könnte nur als absolute Glückseligkeit, als Seligkeit bey Gott gedacht werden. Selig zu seyn kommt aber dem Menschen nicht zu, wiewohl er sich zuweilen über das Glück erheben kann, denn eben ihm fehlt jene heilige Tugend, seine Tugend ist mangelhaft, und also dem Unglück angemessen.

Für die Menschen bliebe also keine Vertheilung übrig, als die nach den Graden der Tugend in der Natur. Hier aber ist es eben das höchste Glück recht stark in der Tugend zu erscheinen, wer es aber wirklich mehr als der Andere ist, wird keiner sich zu beurtheilen unterfangen, hier müssen wir dem Herzenskündiger in Demuth das Urtheil überlassen, denn selbst keiner kennt sich selbst. Es ist also nur nach menschlicher Weise geredet, und geht die ewige Gerechtigkeit nicht an, wenn wir von dem einen sagen: er verdient, dass es ihm wohl gehe, von dem andern aber, er verdient sein Glück nicht. Denn sonst wäre das höchste Glück verständiger und gescheuter zu seyn; weil mit gehöriger Bildung ein jeder einsähe, wenn ich mich nur selbst verstehe, so ist mein eigner höchster Wunsch kein anderer, als mich in der Tugend zu üben und zu stärken.

Es ist also durchaus eine unzulängliche Weise, das Ideal des ewigen Gutes auszusprechen, wenn wir sagen, seine oberste Bedingung sey die Tugend, wenn diese aber vorausgesetzt werde, so solle bey bedürftigen Wesen ihr gemäss die Glückseligkeit vertheilt werden, denn nur die Tugend mache des Glückes würdig. Diese ganze Beurtheilung ist eine durchaus menschliche, und geht die höchste Weisheit nichts an. Vielmehr wird die höchste menschliche Weisheit sich selbst über Schmerz und Unglück erheben, und begreiffen lernen, dass in der Tugend allein die Schönheit des Lebens erscheine, und sie auch in der Erscheinung das Einzige sey, um das es lohne, sich zu bemühen.

Wir können den Menschen nicht achten, aber wohl seine edle That, wir dürfen den Men-

Menschen nicht verachten, aber wohl seine unedle That, um so schöner je mehr wir thun können, um Tugend und Recht unter den Menschen weiter zu verbreiten.

Der Widerstreit der Natur gegen das Ideal des ewigen Gutes, und somit anscheinend gegen die heilige Allmacht Gottes, liegt vielmehr nur in der Zulassung des Bösen, das heisst der Untugend und des Lasters, selbst diesen werden wir lösen, wenn wir von der Ahndung sprechen.

Kant wollte eben durch die Nothwendigkeit einer Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit uns einen Beweis für das Daseyn Gottes führen, er sagt: Sittlichkeit ist die oberste Bedingung, und das ursprüngliche höchste Gut, Glückseligkeit aber im Verhältniss zur Würdigkeit für jedes bedürftige Wesen das höchste physische, das höchste abgeleitete Gut, welches zur Vollendung des höchsten Gutes mit gehört. Nun liegt in dem Bewusstseyn des Sittengesetzes, so wie es jeder Vernunft inwohnt, seinem Zwecke nach die Aufgabe das höchste Gut in der Welt zu befördern, wir müssen daher auch glauben, dass es in der Welt möglich sey. Seine beyden Bedingungen sind: Sittlichkeit und verhältnissmässige Glückseligkeit. Es muss also erstlich jeder Vernunft möglich seyn, zu reiner vollendeter Sittlichkeit zu gelangen, dies ist aber dem Menschen in diesem Leben, und in jeder endlichen Zeit unerreichbar, er muss also an ein zukünftiges Leben, und an seine unendliche Fortdauer glauben. Zweytens mit der Sittlichkeit soll verhältnissmässige Glückseligkeit verbunden seyn, diese Verknüpfung ist nach Naturursachen einzusehen unmöglich, wir müssen also eine höchste heilige Ursach der Welt über der Natur annehmen, welche als Herzenskündiger das Innere eines jeden kennt, und als allmächtige Gerechtigkeit den Guten belohnt, und den Bösen bestraft.

Kant gibt selbst zu, dass aus alle diesem nur eine subjektive Stimmung zum Glauben folgt, und eigentlich kein objektivgültiger Beweis darin liege. Allein wir haben schon früher erinnert, dass dies eigentlich eine psychologisch unmögliche Art des Fürwahrhaltens sey, die niemand zugemuthet werden kann, entschliessen kann man sich nie mit Recht, etwas zu glauben, nur, weil sich nichts dagegen sagen lasst. Der erste Beweisgrund ist

der:

der: ich soll an die Möglichkeit des höchsten Gutes glauben, weil es mir unwiderruflich aufgegeben ist, es zu befördern. Es ist wahr, auch die Unmöglichkeit desselben angenommen .kann ein Mensch doch nur in dem eifrigen Bestreben, es zu befördern, seinen eignen höchsten, und einzig gültigen Werth setzen, aber das bestimmt noch nicht die Gewissheit seiner Möglichkeit. Wie nun, wenn einmal in der höchsten Weltordnung dieser Widerspruch im menschlichen Willen beschlossen wäre, dass er sich an einem unmöglichen Endzweck im Daseyn der Dinge abarbeiten sollte? Die Kantische Darstellung führt also nur auf diese Verlegenheit, und das deswegen, weil er unsern Glauben an das Ewige Gut, anstatt ihn nur unmittelbar aufzuweisen, auf irgend eine Art beweisen wollte. In Rücksicht des Ewigen ist aber aller Beweis unmöglich.

Diesen Beweis vorausgesetzt, soll nun ein zukünftiges Leben, und die Unsterblichkeit der Seele daraus folgen, dass wir unsre Vollendung in der Tugend als möglich annehmen müssen, diese in endlicher Zeit aber unmöglich ist. Allein hier ist die Unsterblichkeit eine üble Vertröstung, in endlicher Zeit

konkönnen wir nie zu einer vollendeten Tugend gelangen, also nur in unendlicher Zeit. Aber diese unendliche Zeit ist ja eben die, welche nie verfliesst, welche wir nie erreichen, mit dieser Unsterblichkeit wird uns also eben die Vollendung der Tugend unmöglich gemacht. Wir können hier bestimmter urtheilen als Kant. Mit dem ersten Bewustseyn der Freyheit unsers Willens, ohne welches das Sittengesetz gar keine Bedeutung hat, ist zugleich schon mein Daseyn ausser der Natur, also mein Ewiges Daseyn unabhängig von Raum und Zeit ausgesprochen, denn eben dieses denken wir ja in der Idee der Freyheit. Der wahre Beweis der Unsterblichkeit liegt also in einer blossen Entwickelung der Idee der Freyheit, er gibt uns aber nicht ein Bewustseyn eines zukünftigen endlosen Seyns in der Zeit, das wäre ewige Gefangenschaft, sondern ein Bewustseyn unsers Ewigen Seyns in der Befreyung von der Zeit selbst.

Endlich das Daseyn Gottes soll hier nothwendig angenommen werden müssen, weil wir nur so begreifen können, dass Glückseligkeit nach Würdigkeit in der Welt vertheilt werde. Mit diesem Gedanken lässt sich nicht viel anfangen. Ist denn das Unglück

glück ein wahres Übel? kann sich denn der Mensch nicht schon darüber erheben? und wenn ihm gleich der Wunsch immer bleibt, zu geniessen, und nicht ferner zu leiden, so liegt in dem blossen Bewustseyn seines ewigen Seyns schon die Möglichkeit der Aufhebung seiner Leiden. Ja überhaupt Glück und Unglück haben ihren ganzen Werth nur für den Augenblick der Gegenwart, genossene Freuden haben nur den einzigen Werth der Rückerinnerung an sie, und wenn auch diese aufgehoben ist, nach dem Tode, hat das ganze genussreichste Leben, wie das schmerzenvollste den gleichen reinen Unwerth, und der Werth der Tugend allein besteht. Es ist dies also ein durchaus unzweckmässiger Beweisgrund für das Daseyn Gottes. Wir werden gar keinen Beweis dafür suchen, sondern einsehen, dass mit dem Glauben an die Realität des höchsten Gutes, der Glaube an die Gottheit zugleich ausgesprochen sey.

Die Idee des ewigen Gutes ist für uns ungetrennt nur eine, sie ist die Idee, dass die persönliche Würde, oder der Zweck an sich in der ewigen Ordnung das Princip des Daseyns der Dinge sey. Wir glauben aus dem innersten unsers Wesens an die Realität

die-

dieses ewigen Gutes, und somit unmittelbar an die Heiligkeit des ewig Einen Urgrundes im Seyn der Dinge. Unser Glaube spricht sich zu oberst und unmittelbar als ein Glaube an die beste Welt, als ein Glaube an das Daseyn Gottes aus, mit diesem als ein Glaube an die Realität des Reiches der Zwecke, in dessen Idee für uns der Ursprung der Ideen von Tugend und Recht liegt.

In der Idee der Menschen wird das Gesetz des Reiches der Zwecke als gültig anerkannt, aber weder in der Natur vor unsern Augen, noch in der Handelsweise der Menschen ist es wirklich geltend, wir glauben also, dass Gott durch seinen heiligen Willen es in der ewigen Ordnung der Dinge als Oberhaupt des Reiches der Zwecke geltend macht, und so als allmächtiger Urheber der Welt auch die Natur und die Menschen als blosse Unterthanen des Reiches der Zwecke, dessen Gesetze unterworfen hat.

Die

Die intelligible Welt, die Ewigkeit meines Daseyns, und die Freyheit des Willens.

Der Glaube erscheint uns zuerst, und beginnt eigentlich mit dem Bewustseyn der Freyheit des Willens, so wie dieses in jedem Bewustseyn des mich verbindenden Sittengesetzes liegt. Wir fanden schon in dem, was wir wissen, die Aufgabe für die Vernunft, Tugend und Recht in der Gesellschaft zu realisiren, durch ein nothwendiges praktisches Gesetz. Diese Nothwendigkeit eines Gebotes hebt uns aber selbst in unserm Bewustseyn über die Natur hinaus, indem das Sollen nur für Freyheit Bedeutung haben kann. Das Wissen postulirt gleichsam selbst den Gegensatz des Endlichen und Ewigen, so wie es durch seine Unzulänglichkeit die Spekulation auf ihn hinleitet.

Jedes Bewustseyn, dass ich soll, jede Nothwendigkeit in einer praktischen Regel, das heisst, jede Nothwendigkeit in der Anforderung eines Antriebes zur Willensbestimmung, setzt die Freyheit meiner Willkühr voraus. Die Freyheit der Willkühr besteht darin, das sie in ihrem Entschlusse von irgend einem sinnlichen Antriebe, so stark er auch seyn mag, doch nur afficirt, und nicht bestimmt werden könne. Die Freyheit der Willkühr besteht in der durchgängigen absoluten Autonomie des Willens darin, dass er jedes Gesetz, welches für ihn gelten soll, durchaus nur sich selbst gibt, dass er in der Natur niemals zur Handlung bestimmt werden kann, durch irgend einen äussern Antrieb, sondern nur durch sich selbst. Ein solches Vermögen wird unmittelbar in dem vorausgesetzt, dem ich sage: du sollst. Denn in demjenigen, was er soll, z. B. sein Versprechen halten, wird angenommen, dass die Anforderung dieser Vorstellung des gethanen Versprechens durchaus entscheidend in seinem Entschluss zur Handlung seyn soll, welcher fremde Antrieb sich auch dagegen setze. Ich schreibe also denjenigen, zu dem ich so spreche, ein Vermögen der Willkühr zu, jedem Antriebe, er mag so stark seyn, als er irgend will, zu widerstehen, und sich für dasjenige zu entscheiden, was mit Nothwendigkeit geboten ist.

ist. Er wird also nur seiner eignen absoluten Selbstgesetzgebung unterworfen seyn, und darin die Freyheit der Willkühr besitzen.

Ein solches Vermögen der Freyheit, oder der absoluten Autonomie des Willens überschreitet aber alle Schranken der Natur, und ist in der Natur unmöglich. Denn in der Natur ist jede Kraft eine endliche, und kann also von einer grössern und stärkern überwältigt werden. Daher werden in der Natur in jedem Entschlusse auch nur endliche Kräfte der Antriebe mit einander streiten, und der sittliche Antrieb der Tugend mag in der Natur eines Menschen so stark seyn, als er will, er wird dennoch einen noch stärkern sinnlichen Antrieb treffen, und von diesem überwältigt werden können. Wenn wir uns also das Vermögen geben, uns dennoch von keinem Antriebe, so stark er auch sey, überwältigen zu lassen, sondern mit absoluter Freyheit uns zu entschliessen, so setzen wir unsre Kraft im Entschlusse im Verhältniss zur Natur als unendlich an, und erheben uns also in dem Bewustseyn unsrer Freyheit über die Natur.

Also nicht eben darin, dass das Gesetz uns gebietet, sondern darin, dass dieses Gebot Bedeutung für uns hat, werden wir mit unsrer Handlung im Entschluss über die Natur erhoben, und erkennen uns selbst als frey an.

Da uns die Freyheit nun mit unserm Bewustseyn, dass wir unter dem Sittengesetze stehen, in unserm Bewustseyn aufgewiesen wird, so nimmt Kant sie noch für eine Thatsache, um welche wir gleichsam wissen, und will sie nicht zur blossen Glaubenssache machen. Eben deshalb glaubt er denn die Sache der Unsterblichkeit, und des Daseyns Gottes noch für sich ausmachen zu müssen, und kommt so zu den moralischen Beweisen. Allein die Idee des Glaubens ist nur eine, und wenn wir eine Idee gerechtfertigt haben, so folgen die andern von selbst. Wäre die Freyheit des Willens eine Sache, um die wir wissen, so wüssten wir auch um die Ewigkeit unsers Daseyns, und das Daseyn Gottes. Denn wenn wir frey sind, so ist unser Daseyn nicht an die Natur, nicht an Raum und Zeit gebunden, sondern ewig bestimmt. Wir befinden uns also in einer ewigen Ordnung der Dinge, und diese ist nicht ohne die Gottheit.

Aber diese Vereinigung aller Ideen ist nur eine Vereinigung im Glauben, so gut die

Freyheit als die Ewigkeit unsers Daseyns, oder das Daseyn Gottes ist Glaubenssache. Denn darin nur erkenne ich meine Freyheit, dass ich mich dem Gebote unterworfen halte, wollte ich nun nach blossen Regeln des Wissens darüber aburtheilen, so erhielte ich zur Antwort: ein solches Gesetz ist in der Natur etwas bedeutungsloses, und sich daran gebunden zu halten, ein blosser Wahn, wenn gleich ein unvermeidlicher Wahn, und wenn er gleich das Höchste ist, das in der Natur gedacht werden kann. Auch meine Freyheit hat also nur für den Glauben Realität.

Durch das Bewustseyn der Freyheit des Willens setzen wir unser Daseyn also für den Glauben in eine ewige Ordnung der Dinge, und glauben somit an die Ewigkeit unsers vernünftigen Wesens.

Der Glaube an die Ewigkeit unsers Daseyns ist so fest mit dem Glauben an die Freyheit, und somit mit dem Bewustseyn des Sittengesetzes verbunden, dass wir darüber hier weiter nichts zu bemerken haben, da die Unzulänglichkeit aller Beweise desfalls schon hinlänglich an andern Orten gezeigt worden ist.

Durch

Durch den Glauben an die Ewigkeit und Freyheit seines Wesens setzt der Mensch also sich selbst, und jeden Menschen neben sich in eine intelligible Welt, die ihm aber nur durch die Natur erscheint. Die Ordnung der Dinge in dieser ewigen intelligibeln Welt, wird ihm aber durch die Idee des Reiches der Zwecke gegeben, die Nothwendigkeit der Pflicht ist die Nothwendigkeit des Gesetzes der intelligibeln Welt, wodurch sie selbst zu einem Reiche der Zwecke unter den Gesetzen der persönlichen Würde konstituirt wird.

Wir betrachten uns also als Mitglieder dieser ewigen Ordnung der Dinge, wenn wir uns dem Gebote der Sittlichkeit unterwerfen, in der Natur aber entsteht uns daraus nur eine Aufgabe für die Gesellschaft der Menschen, in derselben die Idee eines Reiches der Zwecke zu realisiren. Hierin erzeugt sich ihm also der Glaube an die Idee der Tugend für jeden Einzelnen, und an die Heiligkeit des Rechtes für die Gesellschaft.

Die intelligible Welt wird uns in der Idee zu einem Reiche mit einer ganz republikanischen Verfassung, indem ein jeder nur seiner eignen Gesetzgebung unterworfen ist, jeder

aber

aber auch in seinem Willen den allgemein gesetzgebenden Willen für dieses Reich trägt, in dem reinen Bewustseyn des Gesetzes.

Diese Idee der Selbstgesetzgebung eines jeden, im Reiche der Zwecke, führt uns auf die Idee des Imperatives der Tugend in der Natur. Im Reiche der Zwecke, als der ewigen Ordnung der Dinge, ist die Freyheit und somit die Autonomie des Willens schon vorausgesetzt, in der Natur aber muss ich mir die Freyheit erst zur Idee des Gesetzes hinzudenken, indem ich mich ihm unterwerfe.

Meine gute Gesinnung hat in der Natur als Tugend jederzeit einen bestimmten Grad der Stärke, den sie gegen fremde Antriebe im Entschlusse anwendet, und worin eigentlich die Nöthigung liegt, durch die ich in der Natur dem Gebote Folge leiste. Diese endliche Nöthigung der Tugend, liegt also noch ganz in der Natur, und reisst für sich nicht über sie hinaus, sie gehört zur blossen Erscheinung meines Charakters, den ich deshalb meinen empirischen Charakter nenne. Ihren unendlichen Werth bekommt sie nur durch die Beziehung auf die Nothwendigkeit des Gebotes, dem sie dient, und darin, dass ich

mich

mich diesem unterworfen achte, finde ich in der Natur gleichsam erst meine Freyheit auf.

Es entspringt mir daher in der Natur durch die blosse Form eines nothwendigen Gebotes, dem ich mich frey unterworfen erkenne, noch ein eignes Gebot, welches auf den Inhalt des Gesetzes gar keine Rücksicht nimmt, wodurch ich aber meine Freyheit im Gegensatz gegen die Natur ausspreche. Was mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit geboten ist, das ist auch dir geboten, handle so, wie es geboten ist zu handeln, dies ist für mich in der Natur, wo ich meine Freyheit nicht voraussetze, kein analytischer Satz, sondern ein synthetischer, in dem ich mir meiner Freyheit bewust werde.

Das reine Gesetz für die Tugend wird also abgesehen von allem Inhalte des Gebotes bloss darin ausgesprochen, dass ich mich dem Gebote, welches es auch sey, unterwerfen soll, und meine Tugend, oder die Moralität meiner Handlung besteht einzig in dieser Gesinnung gegen die Idee eines Gebotes vor allen wirklichen Geboten. An sich gut ist also der Wille, der sichs zum unverbrüchlichen Gesetze gemacht hat, zu thun, was gethan wer-

werden soll, wobey auf den Inhalt des Gesetzes noch gar nichts ankommt; daher das Gebot nicht nur pflichtmässig, sondern aus Pflicht zu handeln, die Tugend um ihrer selbst willen zu üben. Daher der Unterschied in der Beurtheilung fremder Handlungen, oder überhaupt jeder sittlichen Handlung, ob wir ihre Legalität, oder ihre Moralität beurtheilen. Der wahre Werth liegt darin, dass jemand thue, was seiner Überzeugung nach Recht ist, nur weil er es für Recht hält, und nur derjenige, dessen Überzeugung hinlänglich gebildet ist, kann dann noch dazu setzen, und diese Überzeugung fordert, dass jedes vernünftige Wesen seiner Würde gemäss behandelt werde.

In der Tugendlehre werden also einerseits Vorschriften gegeben, wie Tugend geübt werden müsse, in der eigentlichen Lehre derselben wird aber nur auf die Bildung dieser Überzeugung hingewirkt, welche für sich nur die Legalität der Gesinnung betrift, wenn ihre Moralität schon vorausgesetzt worden.

So entspringt also die ganze Tugendlehre nur aus dem Bewustseyn der freyen Unterwerfung des Willens unter das Gesetz.

Das

Das Gebot selbst aber als ein Gesetz des Reiches der Zwecke in der intelligibeln Welt bestimmt jeder Vernunft den gleichen persönlichen Werth, indem wir es also als ein Gesetz der vernünftigen Wechselwirkung im Reiche der Zwecke ansehen, so entspringt uns die Idee des Rechtes, indem jeder von dem andern fordern soll, dass er ihn als seines gleichen behandele.

So werden Tugend und Recht für uns die Ideen der Gesetzgebung im Reiche der Zwecke. Diese Gesetzgebung kündigt sich uns in der Natur aber nur als eine Aufgabe an, welche durch die Menschen erst realisirt werden soll. Die Gesetzgebung für das Reich der Zwecke in der ewigen Ordnung der Dinge verwandelt sich für uns in der Natur in die Aufgabe für den Einzelnen nach Möglichkeit seine Tugend zu üben, und zu stärken, denn dies gibt ihm allein persönlichen Werth, für die Gesellschaft aber in der Gemeinschaft der Menschen das Recht zum obersten Gesetze zu machen, denn dadurch wird das Reich der Zwecke auf der Erde, das Reich Gottes auf Erden realisirt.

Ahn-

Ahndung.

Die Ahndung

Wir wissen um das Endliche in der Natur, wir glauben an das Ewige. Aber diese Erkenntniss des Endlichen und Ewigen muss für unsre Vernunft zuletzt doch nur eine und dieselbe seyn, die Wahrheit ist nur eine, es muss die gleiche Realität des Ewigen, auch im Endlichen wiederhohlt werden. Wir sehen das Endliche der Natur, als Erscheinung des Ewigen an, es liegt nur an den Schranken unsers endlichen Wesens, und seiner Erkenntnissweise, dass wir das Ewige nicht zu sehen vermögen, wie es an sich ist, dass uns vielmehr unser eignes Daseyn, und die ganze Welt nur zur Erscheinung wird. Es ist also eigentlich das gleiche Seyn des Ewigen, welches wir im Glauben in den Ideen fest halten, das uns wieder im Endlichen der Natur erscheint. Die Natur ist uns die Erscheinung des Ewigen, wir müssen also

auch

auch die Gesetze des Ewigen im Endlichen der Natur anerkennen, durch welche Art des Fürwahrhaltens wird dieses nun wohl möglich seyn?

Im Glauben ist nichts positives als der Glaube an das ewige Gut, jede nähere Bestimmung der ewigen Ordnung der Dinge denken wir uns nur durch Ideen, aus der Negation der Schranken des Endlichen. Der Begriff des Endlichen, in welchem alles unser Wissen befasst ist, wird also in der Idee schlechthin als aufgehoben gedacht, wie soll nun die Idee mit ihrer Negation zusammenkommen, indem wir das Gesetz des Ewigen im Endlichen anerkennen? Wir haben in der Idee des höchsten Gutes ein Gesetz für die ewige Ordnung der Dinge, diese wird aber für die Erscheinung in der Natur auf endliche Weise wiederhohlt, wie sollen wir ihr oberstes Gesetz in der Erscheinung wieder finden?

Die Idee gilt nicht im Endlichen, der Begriff ist im Endlichen festgehalten, und erreicht nie das Ewige, aber das Gesetz des Ewigen gilt doch für das Endliche, durch welches dritte sollen wir dieses auffassen? In be-

bestimmten Begriffen ist keine Unterordnung des Begriffes unter die Idee möglich. eine solche Unterordnung kann daher nur durch eine freye Beurtheilung der Gesetzmässigkeit in der Natur gedacht werden, welche gar keinen Begriff, als Regel voraussetzt. Durch keine Subsumtion irgend unter Begriffe, sondern nur durch freye Reflexion ist also die Beziehung der Idee auf das Endliche möglich.

Das heisst wissenschaftlich gesprochen, weder der Verstand, welchem der Begriff gehört, noch die Vernunft, der die Idee zukommt, sondern nur die unabhängige frey reflektirende Urtheilskraft kann mit ihren reinen Gefühlen das Ewige im Endlichen fassen.

Es ist also eine Erkenntniss des Ewigen im Endlichen der Natur nur durch reines Gefühl möglich, was aber eigentlich hier überhaupt unter Gefühl verstanden werde, muss ich an einem andern Orte deutlicher machen, dass Gefühl von Empfindung ganz zu unterscheiden sey, setze ich als bekannt voraus, wer sich aber ganz deutlich, und wissenschaftlich einen Begriff vom Gefühle machen will, der muss eine vollstandigere Kenntniss unse-

rer

rer logischen Erkenntnisskräfte haben, als sie gewöhnlich angetroffen wird.

Die Erkenntniss durch reines Gefühl nenne ich Ahndung des Ewigen im Endlichen. Ein Gegenstand unsers Wissens, und unsrer Anschauung wird nur das Einzelne und Endliche in der Natur; für den Glauben hingegen können wir das Ewige nur durch die Idee des Nicht-Endlichen denken, wir denken uns nur die Aufhebung der Schranken des endlichen Seyns für das ewige Seyn, ohne eine positive Vorstellung des Ewigen. Alle Ideen, durch welche wir den Glauben an eine höhere Weltordnung fassen, die Ideen der Unsterblichkeit, der Freyheit, der Gottheit, entstehen uns nur dadurch, dass wir die Unvollendbarkeit und Beschränktheit aus dem Seyn der Dinge vor unsern Blicken hinwegdenken. Eine positive Vorstellung des Ewigen haben wir unmittelbar gar nicht, aber durch die Vereinigung des Wissens und Glaubens in demselben Bewustseyn entsteht die Überzeugung, dass das Endliche nur eine Erscheinung des Ewigen sey, und daraus ein Gefühl der Anerkennung des Ewigen im Endlichen, welches wir Ahndung nennen. Die Beziehung des Endlichen auf das Ewige, ist

uns

uns sowohl für den Begriff des Wissens, als für die Idee des Glaubens unzugänglich, es bleibt uns dafür nur ein unaussprechliches Gefühl übrig. Wir haben im Glauben die Idee einer höhern Welt, aber wir wissen dieser in der Natur weder Begriff noch Bedeutung zu geben, es bleibt uns nichts übrig, als ein Gefühl, wodurch wir sie in der Schönheit und Erhabenheit der Natur ahnden. Der Mensch weiss von sich selbst nicht, wo er herkommt, und wo er hingeht, er wird von einer übermächtigen Natur einen Gang fortgeführt, den er selbst nicht kennt; er findet sich als einen Fremdling unter allen den leblosen und belebten ihn umdrängenden Gestalten der todten Natur, aber zwischen der Nacht zweyer Ewigkeiten erscheint ihm in dämmernden Lichte nur der Augenblick seines endlichen Seyns, und ein blosses Gefühl bleibt ihm übrig, indem er die Vereinigung seines endlichen Seyns, mit seinem ewigen Seyn erkennt. Er glaubt an die Gottheit, als das Ideal des höchsten Gutes in dem ewigen Seyn der Dinge, aber nur eine dunkle Ahndung kann ihm diese Idee mit der Natur verbinden. Eine positive Vorstellung des Ewigen, ist uns also nur durch das Verhältniss desselben zum Endlichen möglich, dieses aber können wir nur im Gefühl durch die Schönheit und Erhabenheit der Natur auffassen.

Hier wird also eine Erkenntnissweise durch blosses Gefühl als Ahndung des Ewigen im Endlichen philosophisch in Schutz genommen, welche bisher nur Dichtern, Andächtigen, und Schwärmern überlassen, und als der Tod aller Philosophie angesehen wurde. Man wird dagegen einwenden, dass durch eine solche Ahndung dem Mysticismus und der Schwärmerey durchaus nachgesehen werde, und die Philosophie damit selbst in eins von diesen beyden verfalle.

Das gerade Gegentheil! Eben dadurch, dass wir alle positive Erkenntniss des Ewigen auf ein blosses unaussprechliches Gefühl zurückführen, machen wir aller schwärmerischen Geheimnisskrämerey ein Ende, welche eine wirkliche Erkenntniss des Ewigen durch Anschauung oder Begriff zu besitzen vorgibt, wir zeigen, dass das geheime innere Licht einem jeden leuchte, aber jedem nur in den ästhetischen Ideen der Schönheit und Erhabenheit der Natur, dass man aber auch diese nicht etwa in dichterischer Begeisterung zum Wahrsagen, oder einer andern Erkenntniss

niss des Ewigen anwenden könne, sondern dass wir uns hier bloss auf das unaussprechliche Gefühl beschränken müssen.

Dadurch aber, dass wir dieses Gefühl auf das reine Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Natur, und des religiösen Interesse in demselben beschränken, befreyen wir die Andacht von aller Beymischung sinnlicher Reitze und Rührungen, und entziehen ihre reine Erhabenheit jeder Empfindeley, in welcher das Wesen jedes Mysticismus besteht, der in sinnlichen Empfindungen sich dem ewigen zu nähern wähnt, und wenn er mit Schwärmerey verbunden ist, diese wohl gar von oben herab in sich erzeugt glaubt.

Von allen solchen täuschenden Spielen der Phantasie wird sich also ein jeder befreyen, der die, dem reinen Geschmacke unterworfene Ahndung, und die aus ihr fliessende geläuterte Andacht kennen lernt, wer aber durch Anschauung oder Begriff, eine schwärmerische Erkenntniss des Ewigen besitzt, der wird sich ja wohl schwerlich zu unsern matten Bildern eines unaussprechlichen Gefühls herablassen wollen.

Jede schwärmerische oder mystische Andacht, soll einen hohen Genuss mit sich führon, und nach der Aussage ihrer Verehrer der irrdische Vorschmack der Seligkeit seyn: unsre Andacht aber wird alle Gemeinschaft mit der Empfindung und dem Genusse, mit jedem sinnlichen Reitze, oder einer schwächlichen Rührung verschmähen, und nur in der reinen Erhabenheit, und hohen Schönheit ihrer Gestalten gefallen wollen, deren Betrachtung das ewige Bewustseyn der Tugend in uns stärkt und läutert, sie wird sich bey keiner eurer Neigungen einschmeicheln wollen, und wenn sie noch so tief versteckt wäre, sondern nur Achtung gebietend, vor euch erscheinen.

Die Teleologie der Natur.

Wir erkennen im Glauben die ewige Ordnung der Dinge als die Gesetzgebung des Reiches der Zwecke, die Idee des Zweckes an sich gibt in demselben die Regel des Daseyns der Dinge. Sollen wir also durch die Ahndung die ewige Ordnung der Dinge im Endlichen der Natur auffassen, so wird die Übereinstimmung der Natur mit der sittlichen Ordnung der Dinge in der Übereinstimmung derselben mit der Idee des Reiches der Zwecke bestehen. Es ist also das Thema der Ahndung einerley mit dem der Teleologie der Natur. Die Natur muss für die Ahndung als zweckmässig beurtheilt, und in dieser ihrer Zweckmässigkeit auf die Idee des ewigen Gutes bezogen werden.

Nun haben wir aber so eben gesehen, dass irgend eine Anerkennung der Idee des ewigen Gutes in der Natur nur für das Ge-

fühl

fühl als Ahndung des göttlichen in der Natur nicht aber in einer Erkenntnissweise durch Begriffe möglich sey. Die Beurtheilung der Zweckmässigkeit in der Natur, wird also nicht eine logische Beurtheilung, in Vergleichung mit bestimmten Begriffen von Zwecken und einem Endzweck der Natur seyn können, vielmehr widerspricht das Wesen der Natur ganz einer Erkenntniss derselben, als einem nach Begriffen geregelten Systeme von Zwecken. Die Ahndung wird sich vielmehr einzig an eine bloss ästhetische Beurtheilung der Zweckmässigkeit der Natur anschliessen können, indem wir einzelne Formen, und Gestalten als schön, einzelne Gegenstände der Natur als erhaben beurtheilen, und dieses Gefühl auf die Idee des Ewigen beziehen.

Es ist nemlich jede Beurtheilung einer zweckmässigen Anordnung in den Dingen entweder logisch oder ästhetisch. Bey der logischen Beurtheilung gehen wir von gegebenen Begriffen eines Zweckes aus, bis zum Endzweck, und vergleichen ob das Einzelne, wenn man es diesen Zweckbegriffen unterordnet, damit übereinstimmt; so beurtheilt man in jedem Werke der technischen Kunst in jeder Maschine, die Zusammenstimmung der

der Mittel zu ihrem Zwecke. Ganz etwas anders ist aber die ästhetische Beurtheilung der Zweckmässigkeit, welche nur für eine ganz freye Reflexion, das heisst, für reines Gefühl statt findet. Hier wird in einem anschaulich gegebenen, nur die Zusammenstimmung der Formen zu Einem beurtheilt, ohne irgend einen Begriff dieser Einheit selbst zu fordern, oder vorauszusetzen. Dieser freyen Reflexion gehören die Ideen des Schönen und Erhabenen, und an sie allein kann sich die Ahndung anschliessen. Denn wir sehen in der Natur nicht die ewige Ordnung der Dinge selbst, sondern in der Erscheinung gleichsam nur einen schwachen Widerschein derselben, und die ins Unendliche aus einander geworfene Mannigfaltigkeit der Bruchstücke einer Kenntniss der Welt, wie sie uns in der Natur vorkommt, stimmt durchaus nicht mit einem Systeme von Zwecken zusammen, in welchem alles sich unter einen Endzweck fügt.

Nur derjenige, dem sich die Ordnung der Dinge als ein vollendetes Ganze darstellt, könnte verlangen, in ihr ein Reich der Zwecke zu erkennen, und so das Ideal des höchsten Gutes in der ewigen Ordnung der Dinge

ge

ge selbst anzuschauen; aber eben das, dass die Natur sich nie als ein vollendetes Ganzes zusammenfassen lässt, machte uns aufmerksam darauf, dass wir in der Natur nur eine Erscheinung des Ewigen, und nicht das ewige selbst erkennen. Es wird also jede Zweckmässigkeit der Natur, nur als Schönheit und Erhabenheit beurtheilt werden können, wir können voraussehen, dass sich von keinem Zwecke der Natur, und noch weniger von einem Endzweck in ihr ein bestimmter Begriff wird angeben lassen, weil wir aber hierin von den jetzt gewöhnlichen Meinungen ganz abweichen, so müssen wir uns deutlicher erklären.

14.

> Die gemeine Beurtheilung der Natur nach teleologischen Grundsätzen, ist eine blosse Umkehrung der Kausalreihe für die Beobachtung, und geht gar nicht auf eine Überordnung eines Systems der Endursachen über den Mechanismus der Natur.

Man bedient sich der Vorstellung einer Teleogie der Natur nach Begriffen, entweder als einer Maxime der Naturlehre bey der Beobachtung der Natur, aber als solche kommt sie

sie stark aus der Mode, oder als eines Spielzeugs der Frömmigkeit, um die Güte und Weisheit des Schöpfers in der Natur zu bewundern, oder gar das Daseyn eines solchen Schöpfers daraus zu erschliessen, ein Spielzeug, welches aber jeder nur mit Furcht in die Hand nimmt, indem er sehr bald bemerken muss, dass die Wege des Herrn oft wunderbar sind.

Die zweyte Absicht geht eigentlich darauf aus, ein System der Endursachen in der Natur neben dem blossen Mechanismus derselben anzuerkennen, sie gründet sich aber ganz auf die erstere, welche unmittelbar nur ein physikalisches Interesse hat. Wenn wir diese erste Maxime nun näher betrachten, so fällt leicht in die Augen, dass es damit eigentlich gar nicht um eine Verknüpfung der Begebenheiten in der Natur als Mittel und Zweck zu thun ist, sondern um eine blosse bequeme Beobachtung des durchaus mechanischen Kausalnexus derselben. Wir nehmen in den Begebenheiten in der Natur sehr oft nur die Wirkungen unzähliger, in einander eingreifender Kräfte wahr, ohne das Verhältniss dieser Kräfte selbst gerade unmittelbar beobachten, oder verstehen zu können, dieses

trift

trift mehr oder weniger bey allen physischen Processen, vorzüglich aber bey der physiologischen Beobachtung der Organisation ein.

Wir kennen also bey dieser Beobachtung jederzeit die Wirkung früher, als die Ursach, und schreiten so von der Wirkung zur Ursach fort. Dies ist aber gerade der nemliche Fortschritt, welcher in einer Reihe von Zwecken und Mitteln statt findet, wenn man zum gegebenen Zwecke die Mittel sucht, um ihn zu erhalten. Wenn in einer Reihe von Ursachen und Wirkungen der Begriff eines Gegenstandes als Ursach der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergeht, so entsteht ein Kausalzusammenhang von Mitteln und Zwecken, wie ihn die Teleologie fordert. Nun ist wirklich in unsrer Beobachtung des Organismus etwas ähnliches enthalten, aber nicht, wiefern sich darin eine absichtlich hervorbringende Weltursach zeigte, sondern nur für die Vorstellung des Naturbeobachters. Wir nehmen in aller Beobachtung der Organisation immer zuerst die Wirkungen unzähliger, in grösster Verwickelung zusammenwirkender Ursachen wahr, in unsrer Kenntniss ist also der Begriff des Organismus früher, als die Ursachen, wodurch er wirklich wird. Wir haben den Begriff der Wirkung, sehen aber nicht ein, wie sie aus ihren Ursachen erfolgt. Für unsre Beobachtung zeigt sich also hier eine umgekehrte Kausalreihe, welche von der Wirkung zur Ursach fortgeht; dies ist also dem Verhältniss in einer Reihe von Mitteln und Zwecken analog, wo auch das Mittel die Ursach des Zwecks ist, aber nur um des Zwecks willen gewählt wird. Wenn also der Naturbeobachter mannigfaltige Verhältnisse von Ursachen auffindet, welche gerade so nothwendig waren, um eine gewisse Wirkung möglich zu machen, so stellt er sich dies bildlich als ein Verhältniss der Mittel zum Zwecke vor, als ob jemand absichtlich diese Mittel gewählt hätte, um die letzte Wirkung als Zweck hervorzubringen. Die gewöhnliche physiologische Beobachtung der Zweckmässigkeit in der innern Zusammenstimmung der Theile in einem sich selbst erhaltenden Naturprodukte, ist also nichts, als eine Umkehrung der Kausalreihe für die Beobachtung in welcher die Worte, Zweck, Absicht und Mittel nur bildlich eingeführt sind.

Diese bildliche Vorstellung bekommt aber in der That einen sehr hohen Grad von Illusion, der sie als wirklich für die Natur geltend

tend

tend voraussetzen lässt, wenn wir weiter in die Beobachtung der Natur eindringen, ohne es doch zu einer vollständigen Übersicht gebracht zu haben. Wir sehen, wie so unzähliche Veranstaltungen gerade so getroffen werden mussten, wie sie sich finden, damit der Kreislauf der Organisation auf der Erde möglich würde, und damit gerade diese, und keine andern Organisationen auf ihr, in diesen, und keinen andern Verhältnissen bestanden. Wir beobachten in jedem einzelnen Organismus, wie gerade diese Veranstaltung, und in unzähligen Fällen gerade diese einzige Form gewählt werden musste, um den Organismus in Gang zu setzen, und ihm seine Selbsterhaltung möglich zu machen Ferner sehen wir, wie ohne diesen beständig unterhaltenen Kreislauf des Wassers an dem Abhang des festen Landes keine Vegetation seyn konnte, so wie sie jetzt ist, dass aber ohne die Pflanzen das Bestehen der Landthiere unmöglich wäre, dass ohne die weite Verdampfungsfläche grosser Meere, die das Land rings umgeben, wieder jener Kreislauf des Wassers nicht bestehen könnte. Eben so können wir unzählige Ursachen auffinden, ohne welche die zufällige äussere Zweckmässigkeit der Organisationen nicht möglich wäre, re, der Vogel nicht fliegen, der Mensch nicht gehen könnte, oder die Bildung der Menschen überhaupt nicht hätte zu Stande kommen können. Wenn wir nun solche Beobachtungen nach den Begriffen von Mitteln und Zwecken anordnen, so thun wir ganz wohl daran, indem wir diese Begriffe nur bildlich anwenden, um uns den Zusammenhang in einer umgekehrten Kausalreihe, wo die reflektirende Urtheilskraft in der Beobachtung von der Wirkung immer zur höheren Ursach fortschreiten muss, deutlich vorzustellen. Wenn wir aber hierin eine wahre Zweckmässigkeit und Zwecke der Natur mit diesen Bildungen voraussetzen, so geschieht dies nur durch ein Analogon eines optischen Betruges. Wir beobachten zunächst den jetzigen Zustand, und das jetzt bestehende Leben der Erde, dieses ist die letzte Wirkung unzähliger Kräfte - Verwickelungen, welche für unsern Verstand nur zufällig in diesem Verhältnisse sind, und auch auf unendliche andere Weisen hätten zusammentreffen können. Wir meinen nun darin eine Absichtlichkeit zu finden, dass gerade alles so angeordnet würde, um eben diesen Zustand der Erde, und dies sein bestehendes Leben möglich zu machen. Aber die Sache verhält sich gerade umgekehrt, wenn

wir

wir nun nach vollendeter Beobachtung die Reihe der Begebenheiten in ihrem wahren Zusammenhang im Fortschritt von der Ursach zur Wirkung betrachten. Alles wurde durch den sich genügenden Mechanismus der Natur nothwendig und auf einzig mögliche Weise so, wie wir es finden. Kein Wunder, wenn wir in der Beobachtung alles für die letzte Wirkung zweckmässig eingerichtet finden, denn gerade dadurch wurde ja diese Wirkung eben wirklich, dass in dem Mechanismus der Natur eben ihre Ursachen, und keine andern zusammentrafen. Die ganze Sache kommt auf einen analytischen Satz zurück, und wir haben mit dieser Maxime der Vernunft nicht eine neue Regel für die Beobachtung an die Hand gegeben, sondern die gewöhnliche Regel des Kausalgesetzes nur umgekehrt angewandt. In der Natur, in der ich geworden bin und lebe, muss ich freylich vieles für mein Daseyn zweckmässig finden, denn sonst hätte eben mein Leben nicht aus diesem Mechanismus resultiren können. Wenn jemand Menschen gerade so, wie wir sind, hätte haben wollen, so hätte ers freylich nicht besser einrichten können, als wie es auf unsrer Erde geschehen ist, denn auf dieser sind wir ja geworden.

Man

Man stellt gewöhnlich hier zwey Principien gegen einander, ein Princip der wirkenden Ursachen [*nexus effectivi*] und ein Princip der Endursachen [*nexus finalis*], welche uns auch wirklich beyde für die Beobachtung nothwendig sind. Wir dürfen sie aber nicht als Naturgesetze, [für die subsumirende Urtheilskraft] betrachten, wo in dem erstern, wie im Mechanismus der Natur zwar die Wirkung nur unmittelbar durch die wirkende Ursach da ist, im andern aber für eine angebliche Technik der Natur, die letzte Wirkung als Zweck eigentlich die Ursache ihrer hervorbringenden Ursachen durch ihren Begriff würde. Auf eine solche Technik weist der sich selbst genugsame Mechanismus der Natur nie zurück, die beyden Principien sind nur als Maximen der reflektirenden Urtheilskraft zu unterscheiden, indem ich der Erklärung einer Reihe von Begebenheiten entweder nach dem *nexus effectivus* abwärts von der Ursach zur Wirkung gehe, oder nach dem *nexus finalis* zu der endlichen Wirkung immer die höheren Ursachen angebe.

Kant, der bisher diese Begriffe am genauesten entwickelt hat [in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft] findet noch einen andern Grund zur Annahme einer wirklich teleologischen Maxime der Urtheilskraft nach Begriffen, wodurch die Natur doch als ein Reich der Zwecke nach Begriffen in einer ganzen Reihe von Zwecken bis zum höchsten Endzweck dargestellt wird. Er meint zu zeigen, dass der Begriff eines organisirten Wesens von der Beschaffenheit sey, dass unsre Vernunft sich ohne ein teleologisches Naturprincip keinen vollständigen Begriff seiner Möglichkeit machen könne.

Unser Verstand sieht zwar die nothwendige Gesetzmässigkeit im Ablauf der Begebenheiten durch die Gesetze der Naturnothwendigkeit so weit ein, dass, wenn ein Zustand derselben gegeben ist, jeder andere, folgende oder vorhergehende, aus diesem mit Nothwendigkeit bestimmt werden kann. Das einzelne Zusammentreffen der Kräfte in einem gegebenen Zustande, das heisst die ganze mathematische Zusammensetzung der Erscheinungen, warum die Kräfte im Raume zu gleicher Zeit gerade in diesem, und keinen andern Verhältnissen getroffen werden, ist aber für den Verstand nur zufällig, dass nun hierin doch durch die Gesetze der Naturnothwendigkeit für sich, als dem Mechanismus der Natur,

tur, noch eine Gesetzmässigkeit der Erscheinungen für die Urtheilskraft bestimmt sey, schien Kanten ohne ein teleologisches Princip nach Begriffen unmöglich. Warum die Kräfte der Materie zu ruhigen Bildungen zusammenstreben, und geordnete Processe zeigen, anstatt beständig in chaotischer Verwirrung durch einander zu greiffen, dies schien ihm nach den Gesetzen des Mechanismus der Natur nur zufällig, er meinte sie als Technik beurtheilen zu müssen, um hier Einheit hinein zu bringen. Er meinte eben deswegen auch die Möglichkeit organisirter Wesen nicht aus dem Mechanismus der Natur begreiffen zu können. Sehr richtig ist seine Entwickelung eines organisirten Wesens, als eines solchen, welches selbst Ursach und Wirkung von sich selbst sey, das sich selbst erhält, und in dem das Einzelne sich immer wechselseitig wie Ursach und Wirkung verhalte. Ein solches Wesen, das Ursach und Wirkung von sich selbst sey, meint er nun ohne einen Zweckbegriff, nach dem es erzeugt worden, nicht als möglich begreiffen zu können. Ich habe aber dagegen an einem andern Orte [System der Philosophie §. 344. und §. 375.] gezeigt, dass aus dem blossen Mechanismus der Natur für hevristische Maximen der Urtheilskraft eine gleichsam zufällige Gesetzmässigkeit in jenem Zusammentreffen des mannigfaltigen neben einander begreiflich sey, indem dadurch ein geschlossener einzelner physischer Process entsteht, er mag nun mechanisch oder chemisch seyn, wenn die in demselben zusammenwirkenden Kräfte sich einmal ins Gleichgewicht setzen, dass aber ferner sich selbst erhaltende und fortsetzende Processe als Organisationen entstehen müssen, wenn in der Zusammenwirkung der Kräfte einer ihrer veränderlichen Zustände mit einem andern in solchem Verhältnisse sey, dass einer auf den andern zurückführe, indem sich so ein beständiger Kreislauf zwischen beyden erhält, beyde zugleich Ursach und Wirkung von einander seyen. Nachdem dann weiter gezeigt worden, dass alle materiellen Kräfte auf zwey ursprüngliche, eine Anziehungs- und eine Ausdehnungskraft zurückgeführt werden müssen, so wird aus dem nothwendigen Verhältniss dieser beyden bewiesen, dass sich unvermeidlich in der Natur einzelne Organisationen eben so gut, als mechanische und chemische Processe erzeugen müssen. Es liegt nemlich unmittelbar in dem ursprünglichen Verhältniss jener Grundkräfte des Naturturmechanismus im Raume, dass, sobald eine Einwirkung verschiedener Materien auf einander aus der Ferne statt findet, diese in einen Process des Kreislaufes, das heisst, in eine Organisation ausschlagen müsse, in welcher jenes Wechselverhältniss von Ursach und Wirkung statt findet. Jeder andere physische Process ist aber nur aus diesen einfachen Elementen zusammengesetzt. Wenn z. B. eine Kugel an einen Faden so aufgehängt ist, dass die Festigkeit des Fadens, und der Zug der Schwere [illegible]nder gerade widerstehen, so wird die Kugel bey diesem Gleichgewicht der Kräfte ruhen, sobald aber dieses Gleichgewicht dadurch aufgehoben wird, dass man die Kugel schräge aufhebt, so dass der Faden in eine gegen den Zug der Schwere schräge Lage kommt, und sie dann dem Zuge der Schwere überlässt, so wird sie in ihre vorige Lage zurückfallen, durch den Fall aber eine Geschwindigkeit der Bewegung erhalten, durch welche sie auf der andern Seite wieder eben so hoch steigen wird, als sie vorher gehoben wurde, und dadurch entstehen dann pendelförmige Schwingungen, die sich immer von neuem wiederhohlen. Es entsteht also hier ein Process des Kreislaufes, als eine mechanische Organisation, in welcher jeder einzelne Zustand wechselseitig Ursach und Wirkung des andern ist, der Fall ist die Ursach des Steigens, und dieses wird die Ursach des erneuerten Falls. Oder die Erde sey einmal in schräger, geradliniger Bewegung gegen die Sonne, so wird sie nach den Gesetzen der Gravitation, in einer Ellipse um dieselbe sich immer wiederhohlt bewegen, ihre Bewegung durchs Aphelium, wird sie zu einer Bewegung durchs Perihelium führen, und diese leitet sie wieder zu derselben Bewegung durchs Aphelium zurück, so, dass also jede Veränderung in diesem Process zugleich Ursach und Wirkung der andern ist. Wenn aber einmal eine solche einfache Organisation aus dem Naturmechanismus erklärt ist, so wird auch jede andere, z. B. der sich selbst erhaltende, und immer wiederhohlende Kreislauf der Krystallisationen im Pflanzen oder thierischen Leben nur eine vielleicht noch unübersehbar grössere Zusammensetzung der Kräfte voraussetzen, in dieser aber aus dem blossen Mechanismus erklärbar, wenn gleich noch nicht erklärt seyn.

Es liegt also in der Naturbeobachtung gar kein Grund, der uns zur Anwendung eines teleologischen Princips weder als eines Ge-

Gesetzes der Natur, noch als einer Maxime der reflektirenden Urtheilskraft aus einem Bedürfniss unsers Verstandes so leitete, dass wir wirklich selbst Naturzwecke nach Begriffen vorauszusetzen hätten, sondern die ganze Maxime geht einzig auf eine bildliche Vorstellung der Umkehrung einer Reihe von Ursachen und Wirkungen nur für die Beobachtung. Um aber der Sache völlige Deutlichkeit zu geben, muss noch folgender Satz näher erörtert werden.

> Ein System der Endursachen ist nicht mit dem Gesetze des Naturmechanismus selbst in Widerspruch, denn sonst könnte die Natur nicht einmal als Erscheinung des Reiches der Zwecke, für eine andere als logische Beurtheilung ihrer Zweckmässigkeit angesehen werden, aber das Wesen der Welt unter Naturgesetzen, so wie sie uns erscheint in eben der zufälligen Zusammensetzung des unvollendbaren mannigfaltigen ihrer Gegenstände, welche sich der strengen und vollendeten Erklärbarkeit aus den Gesetzen des Mechanismus entzieht, lässt es nicht zu, diese Natur als ein System der Zwecke, die sich in einem vernunftmässig gedachten Endzweck vereinigen, zu denken.

Das System der Endursachen bestünde sehr wohl neben einem vollständigen, sich selbst genugsamen Mechanismus der Natur, wenn man nur den jedesmaligen Zustand der Welt, den dieser herbeiführt, nach Begriffen als Zweck beurtheilen könnte. Man würde hier mit dem Gesetze des Zweckes gar nicht in den Mechanismus eingreifen, sondern das Princip des ganzen Zwecks dem ganzen Mechanismus der Natur überordnen, und den Mechanismus selbst nur als Instrument des das Ganze anordnenden Willens betrachten, so wie wir uns bey einzelnen Kunstprodukten eines Theils der mechanischen Kräfte der Natur bedienen, um sie unsre Zwecke hervorbringen zu lassen. Aber eben diese jedesmaligen, in unvollendbare Mannigfaltigkeit aus einander fallenden Wirkungen jenes Mechanismus eignen sich wenig, um sie nach Begriffen, als in einem Reiche der Zwecke verbunden zu erkennen.

Aus dem bisherigen erhellt, dass die Beobachtung der Natur selbst uns nicht nöthigt, ein teleologisches Princip in ihr vorauszusetzen. Wir tragen also jede Absichtlichkeit erst selbst in die Beobachtung hinein, indem wir willkührlich irgend eine Wirkung, die in einer Reihe natürlicher Ursachen und Wir-

kun-

kungen vorkommt, und als Zweck denken. Wollen wir also überhaupt die Natur teleologisch beurtheilen, so setzen wir die Idee, dass sie ein System von Zwecken sey, schon voraus, wir entlehnen sie nicht aus der Beobachtung, sondern wir bringen sie zu dieser hinzu, wir müssen also auch nicht die Natur selbst um ihre Zwecke befragen, sondern schon voraus wissen, welche diese seyn sollen, um das Einzelne dann damit zu vergleichen. Da findet es sich denn, dass wir nach Begriffen für die wirklichen Zwecke, und den Endzweck der Welt als Natur gar nichts zu denken haben, sondern alles nur auf die Zusammenstimmung des mannigfaltigen zu Einem hinausläuft, ohne dass diese Einheit durch einen Begriff bestimmt würde.

Die Unmöglichkeit, die Natur als ein Ganzes zu begreiffen, macht es uns zugleich unmöglich, die Idee eines Endzweckes bestimmt, auf sie zu beziehen, und ihre Zweckmässigkeit nach Begriffen zu verfolgen.

Nicht leicht ist eine philosophische Untersuchung bisher mit mehr Kindlichkeit behandelt worden, als die Anwendung unsrer Idee von Zweckmässigkeit auf die Natur.

Fast

Fast ein jeder, der darauf einen Versuch machte, sah die Regierung der Welt wie die Verwaltung menschlicher Geschäfte an, wo man mit geringen Kräften so viel als möglich auszurichten sucht, und einen für sich ganz zweckmässigen Zustand erst herbeyführen muss Man übersah den einfachen Unterschied zwischen beyden, dass das einemal mit beschränkter Kraft gehandelt werden muss, das andere aber mit unbeschränkter gehandelt werden soll. Menschen scheuen freylich die Mühe nicht, eine Menge Mittel zu durchlaufen, wenn sie nur endlich an das Ziel ihrer Wünsche gelangen, aber wie sollten solche Umwege einem Willen anstehen, der mit Allmacht die Natur beherrscht. In den gemeinen Erklärungen ist man meist zufrieden, wenn die Natur die Zwecke, welche wir ihr unterschieben, nur so ungefähr und zuweilen einmal erreicht, ohne zu bedenken, dass wenn wir auch nur einen einzigen ihrer Zwecke errathen hätten, sich diesem alles aufs genaueste anschliessen müsste, ohne ihn je wieder zu verlassen. Eben so sonderbar ist die Vorstellung von der Weisheit Gottes, dass er für höhere Zwecke die niedern oft nachsetzt oder aufopfert, als wenn er es nicht vermöchte, höhere und niedere, wenn er sie nur hätte, beyde mit gleicher

cher Leichtigkeit zu erreichen. Jede solche Unterordnung höherer und niederer Zwecke, und noch vielmehr von Mitteln und Zwecken, ist der Idee eines Zwecks an sich in der Welt ganz zuwider, und passt nur für eine endliche Vernunft, welche der Natur unterworfen ist. Wenn wir uns einen Zweck schlechthin im Daseyn der Dinge vorstellen wollen, so kann dies keiner seyn, der erst durch Mittel erreicht werden soll, sondern er muss unmittelbar dem vollendeten Seyn der Dinge gehören. Die Zweckmässigkeit der Natur kann nicht als Analogon einer Maschine gedacht werden, wo ein Zweck nur durch Mittel verfolgt, und endlich erreicht wird, sondern nur wie das Schöne als in sich selbst zweckmässig ohne alle Vermittelung, und ohne Beziehung auf etwas anders.

Wir würden also, wenn wir die Natur nach Begriffen als ein teleologisches Ganze ansehen wollten, nicht eine Reihe übergeordneter und untergeordneter Zwecke in ihr zu suchen haben, sondern wir müssten ihr Daseyn mit einer einzigen Idee eines Zweckes an sich eines Endzweckes in ihr vergleichen. Soll aber eine Idee des Endzweckes im Daseyn der Dinge auf eine der Vernunft anständige

dige Weise entworfen werden, so können wir ihn nicht als etwas denken, was die Welt einmal werden wird, denn dann entspräche sie ihm jetzt noch nicht, sondern nur in dem, was sie jederzeit ist. Wir würden also das ewig festgegründete Seyn der Dinge selbst als die beste Welt denken müssen, und nicht etwa die Natur als im Fortschritt zum bessern begriffen.

So denken wir uns nun wirklich den Endzweck im Daseyn der Dinge für den Glauben, als die Realität des höchsten Gutes in der ewigen Ordnung der Dinge, aber eben diese Idee ist in der Natur nach Begriffen unanwendbar.

Deswegen hat man seine Zuflucht zu der Idee einer allmähligen Entwickelung des Endzweckes der Dinge in der Natur genommen. Aber diese Idee enthält den gleichen Widerspruch, wie jeder Versuch eine Idee in bestimmten Begriffen auf die Natur anzuwenden, durch die Unvollendbarkeit jeder Reihe der Grösse.

Gut zu werden ist keine Idee, die als Aufgabe für eine Welt gedacht werden kann, sondern nur gut zu seyn. Ein solcher Fortschritt

schritt zum bessern, als Endzweck der Natur gedacht, widerspricht auf allen Seiten sich selbst. Wollte man sich aber einmal einen Endzweck in die Natur hineindenken, so war dies freylich durch nichts anders möglich, als durch einen Endzweck, der mit der Geschichte, z. B. der Menschheit auf der Erde erreicht werden soll, aber wir mögen diese Geschichte nun endlich oder unendlich annehmen, so thut die Voraussetzung auf keiner Seite sich selbst genug. Im ersten Falle würde die Erreichung eines solchen Endzweckes der Natur das Ende der Geschichte werden, und könnte, da diese in der Zeit wirklich endlos ist, zu nichts führen, als zu einer unendlichen Langenweile des tausendjährigen Reiches, oder der erstarrten Ruhe der seligen Götter, denn in der Natur ist das Leben nur im wandelbaren, und vorübergehenden. Doch gewöhnlich wird der Endzweck in der Natur in einen unendlichen Fortschritt zum bessern gesetzt, was erlangen wir aber mit dem? Etwas dem Ganzen der Natur durchaus eben so unangemessenes. Was hätten wir anders als eine Vexiervortreflichkeit der Welt, die niemals ist, und die Welt wäre diejenige, welche nie die beste ist, eben weil wir annahmen, sie sey die beste. Wir würden

über

über den Mangel an Zweckmässigkeit in der Natur nur darum nicht klagen, weil beständig die Hoffnung bleibt, die höchste Vortreflichkeit doch endlich einmal zu erjagen, sie aber weicht immer wieder aus, so viel man ihr auch näher kommt, und lässt sich nie einhohlen, ja man nähert sich ihr nicht einmal, denn sie bleibt immer in der gleichen Unendlichkeit der Zukunft vor uns liegen.

Einen Endzweck der Welt müsste man also in ihrem ewig beharrlichen Seyn suchen so wie wir ihn in der ewigen Ordnung der Dinge für den Glauben finden; In der Natur aber ist das beharrliche Seyn nur die erstarrte todte Masse, und jede Zweckmässigkeit in ihr kann nur im Leben, im Werden, im Vorübergehenden gesucht werden. Bey diesem Leben, und der Thätigkeit in der Natur, dürfen wir aber wieder den Zweck nicht in dem suchen, was ihr Produkt ist, denn damit kommen wir wieder auf das todte Seyn zurück, sondern nur in dem Wirken und der Kraftäusserung selbst. Nur dem Geschehen, nur der Handlung des Menschen selbst können wir den Werth geben, nur in dem Leben für sich einen Zweck in der Natur suchen. Das Werden ist uns immer höher als das Seyn, und doch nur vorübergehende Accidenz desselben. Wir ergreifen die Erscheinung der Dinge nur in ihrem unendlichen Wechsel, und nur durch diesen Wechsel erscheint uns eine höhere Beziehung des Seyns der Dinge im Leben. Aber alle dieses Werden und Leben spielt mit seinen schönen Gestalten, und seinen himmlischen Farben nur an der Oberfläche des ewig fest gegründeten unerschütterlichen Seyns der Dinge, in dem wir weder Zweck noch Beziehung, sondern nur einen unendlichen Abgrund des Todes, und der Erstarrung erblicken, die Allgewalt eines übermächtigen kalten Schicksals.

Es bildet sich also die Natur auf keine Weise zu einem zweckmässigen Ganzen, wenn wir seine Zweckmässigkeit begreifen, und durch einen Endzweck einsehen wollen. Vielmehr ist es für jede endliche Vernunft, deren Erkenntniss nur Erscheinung ist, blosse Vermessenheit, in die Plane der Weltregierung mit einsehen zu wollen. Denn die ganze Art, wie uns das Daseyn der Dinge erscheint, wenn wir gleich noch so tief in die Geheimnisse der Natur eindrängen, langt nicht hin, um uns einen Begriff vom Endzweck der Welt zu entwerfen.

Wir

Wir können allerdings sagen, dass das Daseyn der Menschen, so wie jedes andern Dinges, mit zu den Zwecken der Welt gehört, denn sonst wäre es nicht da, und wir können dies von dem Vernünftigen in eminenterem Sinne sagen, als von jedem andern Gegenstande in der Natur, weil wir das Seyn der Vernunft unmittelbar an das ewige Seyn anknüpfen, und die Vernunft also schlechthin als Zweck an sich denken. Aber unsre Kenntniss unser selbst langt bey weitem nicht hin, um irgend beurtheilen zu können, wie der Zweck unsers eignen Daseyns mit uns erreicht wird, wie viel weniger für den Zweck im Seyn der Dinge überhaupt.

Wir können nach Begriffen weder das Daseyn des einzelnen Menschen, noch irgend eine Absicht in der Geschichte der Menschheit als Zweck bestimmen, sondern einzig die schöne Form in die Handelsweise des Einzelnen, oder in der Geschichte des Ganzen als zweckmässig auffassen. Nicht dasjenige, was erreicht wird, wie z. B. Kultur der Menschen, sondern nur das Leben und Handeln selbst trägt die Zweckmässigkeit in sich. Es ist in der Geschichte der Menschheit nur die eine und gleiche Zweckmässigkeit, wie im

Le-

Leben der Blume, Wachsen und Aufblühen der Staaten, des Wohlstandes, der Bildung, der Kraft, wie das Wachsen und Aufblühen der Blume; aber wie die Blume wieder welkt und stirbt, so wird auch der Staat, oder die einzelne Bildung wieder abblühen und verschwinden, glücklich genug, wenn er es bis zur reifenden Frucht gebracht hat, dass in dem Saamen doch einige Keime zu neuen Entwickelungen liegen bleiben. Jeder Organismus ist schön und zweckmässig, so lang er fortlebt, und sich selbst erhält, eben so auch das Leben des einzelnen Menschen, und die Geschichte der Menschheit, Kraft und Leben des Einzelnen, die Fortbildung, und die Selbsterhaltung der Gesellschaft, und vorzüglich die Bildung derselben für Tugend und Recht. Wenn wir also die Idee der Vereinigung der menschlichen Gesellschaft zu einem weltbürgerlichen Ganzen, unter Gesetzen des Rechtes, wenn wir Entwickelung der Tugend, und jede Kultur als einen Zweck in der Geschichte der Menschheit ansehen, so geben wir dieses nicht der Natur selbst als einen Zweck auf, sondern nur der Thätigkeit der Menschen selbst. Wir setzen nicht den Zweck in die Erreichung dieser Ideen, sondern wir finden nur die höchste Schönheit und Zweckmässig-

mässig-

mässigkeit in dem Bestreben der Menschen nach diesen Zwecken hin.

Der Zwek in der Geschichte der Menschheit, ihre Gesellschaft zu einem weltbürgerlichen Ganzen zu bilden, ist also nicht Zweck der Natur mit ihr, sondern nur ein dem Menschen selbst aufgegebener Zweck, den er erreichen soll. Wenn mit grosser Aufopferung einer einen Unglücklichen glücklich macht, so hat er den Preiss in der Schönheit seiner That, und nicht darin, dass der Unglückliche glücklich wurde, denn sonst hätte die Natur uns wohl überhaupt des Unglücks überheben mögen. Oder wenn mit heroischer Kraft ein Einzelner einen zerrütteten Staat neu gründet, dass Wohlstand und Bildung jeder Art neu in ihm aufblüht, so hat er wieder den Preiss nur in der Schönheit seiner That, und nicht in dem gelungenen Meisterstück, sonst hätte die Natur uns wohl den unsichern und weiten Weg zur Gründung des Wohlstandes und der Bildung ersparen können.

Die Menschheit ist uns ein Organismus wie jeder andre auf der Erde, sie würde aber aus ihrem Kindesalter erst dann heraustreten, wenn sie der Natur die stiefmütterliche Vor-

sorge

sorge für ihre Erhaltung entrisse, und mit freyer Selbstthätigkeit sich selbst fort zu bilden anfinge. Ohne dieses ist ihr Leben nur das Leben einer Blume, sie kann sich nur dadurch über jede andere Organisation der Erde erheben, dass sie ihre eigne Geschichte zu dem einzigen Leben macht, welches mit Selbstbewusstseyn seiner Thätigkeit sich fortbildet, und erhält.

Physikotheologie, nicht eben als Glaube an das Daseyn Gottes aus der Weisheit der Natureinrichtungen, sondern als der einfache Glaube an höhere Wesen, welche sich dieses oder jenes in der Natur zur Lust erwählt, und gebildet haben, ist eine fast unvermeidliche, natürliche Voraussetzung der Vernunft bey weniger gebildetem Verstande. Der Mensch vergleicht hier die mühsame Einrichtung seiner kleinen Bequemlichkeiten mit der Grösse und Künstlichkeit in der Natur. Wie viel mehr muss es Kraft fordern, einen Berg zu bauen, als ein Haus, Ströme anzulegen, als einen Brunnen zu graben, und die Schönheit der Wälder mit ihren Thieren und bunten Vögeln, mit ihren Blumen und lieblichen Früchten, er fragt sich nicht lange nach Berechtigung, so etwas als wahr anzunehmen, sondern er dichtet sich mit leichter Phantasie Dryaden, Hamadryaden und Nymphen, die in diesem leben, wie er in seiner Hütte, die sich dieses anlegen, wie er sein Gärtchen, die sich dieses bilden, wie er sein Kleid, seinen Bogen und Pfeil; er lässt von Elfen und Gnomen diese Gärten durchschwärmen, oder er meint, seine Heiligen hätten diesen oder jenen Ort, um ihre kleine Kapelle, oder um den geweihten Baum sich zum besondern Lieblingsorte erkoren. Und wenn dann die Dichtung vollendet ist, so glaubt er willfährig an das Machwerk seiner eignen Phantasie, an die selbstgeschaffenen Götter.

Wenn aber weiter der Verstand sich zu entwickeln anfängt, und die Reflexion erwacht, so bestrebt er sich wie jedem andern, was er weiss, auch diesem Glauben Einheit und Vollendung zu geben, er bildet sich die Idee eines Ganzen der Natur, und will diese nun als das Werk eines allmächtigen bildenden Verstandes begreiffen, der sie als ein Kunstwerk sich ausführte. Aber mit seiner Reflexion

xion hat er die Unschuld der ersten Dichtung verloren, und die sichere Führerin Wahrheit dafür noch nicht kennen gelernt, seine ganze Bemühung vereitelt sich durch den Missgriff, dass er die Idee einer Kunstweisheit in der Natur, unbesorgt aus jener kindlichen Dichtung mit aufnimmt, ohne ihre Möglichkeit genug geprüft zu haben.

Stellt er nun aber endlich diese Prüfung an, so findet er, dass er sich den Zweck der Welt nur in der Idee des Glaubens, in der sittlichen und ewigen Ordnung der Dinge denken könne, für die Natur aber zur Idee jener Dichtung zurückkehren müsse, die er freylich nun nicht mehr für Wahrheit nehmen wird.

So wird denn also auch der physikotheologische Beweis des Daseyns Gottes, der bey einigen so beliebt ist, und uns noch vor kurzer Zeit ein allgemein gesuchtes Mittel erbaulicher Unterhaltung war, ganz als nichts besagend verworfen werden müssen. In der That aber kann ein solcher Beweis auch nur für die erste Unschuld des bloss dichtenden Verstandes Werth behalten, sobald sich aber sittliche Ideen einigermassen reiner entwickelt haben, muss sich das Ansehen desselben verlieren. Es lässt sich leicht bemerken, dass, so artig man auch in Gesellschaft mit diesem Beweise umzugehen pflegte, er doch eigentlich immer nur Schulsache blieb, indem die Vernunft in der Verlegenheit doch irgend einen Beweis für das unerweisliche Daseyn Gottes zu finden, sich gern an ihn, als den populärsten Versuch festhielt. Sonst aber ist seine Nichtigkeit so fühlbar, dass man kaum Kinder damit hintergehen kann, dass nur der, der ohnehin schon glaubt, Unterhaltung bey ihm finden kann, und nicht leicht jemand hoffen wird, durch ihn den Ungläubigen zu überführen.

Kant, der immer noch viel zu vortheilhaft von diesem Beweise spricht, stellt die Verhältnisse desselben sehr gut in folgender Stelle dar. [Aus der Abhandlung über das Mislingen der philosophischen Versuche in der Theodicee, Vermischte Schriften, Th. 3. S. 162.] „Wir haben von einer Kunstweisheit in der Einrichtung dieser Welt „einen Begriff, dem es für unser spekulatives „Vernunftvermögen nicht an objektiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie „zu gelangen. Eben so haben wir auch ei-

„nen

„nen Begriff von einer moralischen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könne, an der sittlichen Idee unsrer eignen praktischen Vernunft. Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Welt in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff, und können auch zu demselben nie gelangen."

Wir haben jene moralische Weisheit in dem Glauben an das Ideal des höchsten Gutes in einer ewigen Ordnung der Dinge vorausgesetzt, aber gefunden, dass sie sich in der Natur nur durch Ahndung anerkennen lässt, jene Kunstweisheit aber in der Natur haben wir als eine unstatthafte Idee verworfen. Nun war die Absicht des physikotheologischen Beweises eigentlich durch die Aufweisung jener Kunstweisheit den Glauben an die moralische Weisheit zu sichern, dies musste aber immer ein ohnmächtiger Versuch bleiben, eben weil wir die Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit dieser moralischen doch in der Sinnenwelt nie erwahren können, und sich überhaupt göttliches nicht auf irdisches gründen lässt.

Die Kunstweisheit in der Natur, wäre also doch immer eine zwecklose Voraussetzung, und man verliert nichts dabey, wenn man sie zu einer willkührlichen grundlosen Fiktion herabsetzt.

Es kann wohl nicht anders seyn, als dass da, wo die unzähligen Kräfte der Natur alle in grösster Verwickelung in einander wirken, zusammengesetztere Wirkungen hervorkommen, als da, wo wir die einfachen Zusammensetzungen in unserer Technik selbst bestimmen. Diese ganze Kunstweisheit, welche wir in der Natur sehen, besteht also nur in der trivialen Bemerkung, dass ein Wille dem die ganze Natur zu Gebote stände, weit mehr ausrichten könne, als unser Wille, der nur so wenig in die Natur eingreifen kann, oder in der naiven Belustigung sich vorzustellen, was die Allmacht nicht alles könne, und was die höchste Weisheit nicht alles wisse.

Die Lust an solchen Betrachtungen der Weisheit und Güte des Schöpfers in der Welteinrichtung, welche sich meist für gutgemeinte Frömmigkeit hält, ist grösstentheils nur Freude über unsre eigne Weisheit und Scharfsichtigkeit, wobey wir uns noch gar schmei-

cheln,

cheln, doch etwas in die Plane der Gottheit bey der Weltregierung mit einzusehen, dagegen das wahre Gefühl, welches durch andächtige Naturbeobachtung bewirket wird, nur Anbetung und Liebe seyn kann, durch die Bewunderung der Schönheit und Erhabenheit der Natur. Wenn also jemand es sich verdriessen lässt, dass man seinen schönen Lobpreissungen der Weisheit und Güte Gottes, die Momente der Vergänglichkeit und Zerstörung in der Natur und Geschichte entgegensetzt, dass man ihm zeigt, die Vorsehung arbeite offenbar allen Zwecken, die wir ihr an die Hand geben, sogar der Kultur der Menschheit entgegen, oder lasse sie unbesorgt liegen, ohne den Vortheil zu nutzen, zerstöre ihre angeblich gelungensten Meisterstücke mit leichtsinniger Sorglosigkeit, oft ehe sie noch irgend wirken konnten, oder eine philosophirende Laus habe offenbar über den philosophirenden Menschen den Vortheil, dass wenn jener sagt: die Erde ist um des Menschen willen gemacht, sie hinzusetzen kann, und der Mensch um unsertwillen: so wird sein Verdruss, oder seine Erbitterung nicht eigentlich daher rühren, dass man Gottes Weisheit, sondern daher, dass man seine eigne Weisheit zur Thorheit zu machen droht.

Wer

Wer gab es euch auf, die Plane Gottes in der Weltregierung zu erklügeln? Es wird euer bester Lohn für diese Mühe seyn, wenn ihr am Ende eure eigne Kurzsichtigkeit erkennen lernt, und hütet euch nur, dass Stolz und Anmassung eurer eignen Weisheit euch zum Zorn verleitet, dem ihr den lächerlichen Grund unterschiebt, euch für die Sache Gottes zu ereifern. Mögt ihr denn wirklich glauben, dass Gott eurer Hülfe bedürfe?

Die Teleologie der Natur ist eine Beurtheilung derselben, als eines Ganzen unter Gesetzen der Schönheit und Erhabenheit.

Wir haben die Idee, dass die Welt nach ihrem ewigen Seyn ein Reich der Zwecke, ein nach absoluten Zwecken angeordnetes Ganzes sey, aber beschränkt auf die blossen Erscheinungen der Natur, wissen wir weder die Idee ihres Endzwecks, noch irgend einen einzelnen Begriff von Zwecken in ihr auszufinden. Aber doch ist uns diese Natur die Erscheinung des Ewigen, es ist in beyden die eine und gleiche Realität, es ist das endliche Seyn nur ein Wiederschein des Ewigen. Wir suchen also für die Ahndung die höchste Einheit, und eine zweckmässige Zusammenstimmung auch in der Erscheinung der Natur, aber wir können dieser Beurtheilung

kei-

keine Begriffe gegebener Zwecke zu Grunde legen, sie besteht nur im Gefühl, und durch das Gefühl. Die Idee des Zweckes ist uns im Ideal des höchsten Gutes für den Glauben gegeben, wir brauchen also nur irgend freye Formen der Zweckmässigkeit in der Natur zu treffen, so werden wir sie durch das Gefühl auf diese Idee beziehen, und darin die ewige Ordnung der Dinge ahnden. Wenn wir in dem zufällig zusammentreffenden Mannigfaltigen in der Natur, eine freye Zusammenstimmung desselben zu Einem finden, ohne einen gegebenen Begriff des Zweckes für diese Einheit, so werden wir diese Zusammenstimmung mit Nothwendigkeit als zweckmässig beurtheilen, und in ihr die höhere Ordnung der Dinge ahnden, ohne irgend eine Erkenntniss derselben, ausser im Gefühl. Wenn also die in der Anschauung gegebenen Formen der Gegenstände zu den Bedingungen der Einheit in Begriffen, oder zu den Bedingungen der Idee frey zusammenstimmen, ohne einen gegebenen Begriff, dem wir sie unterordnen, so wird sich darin die Ahndung des Ewigen aussprechen, durch eine unabhängige Beurtheilung der reflektirenden Urtheilskraft.

Alle Teleologie der Natur beruht also auf einem Gefühl, nach welchem wir die Na-

Natur beurtheilen, und welches befriedigt wird durch die harmonische Zusammenstimmung der anschaulichen Formen in der Natur, durch die Vereinigung des Mannigfaltigen darin zu Einem, ohne einen gegebenen Begriff dieser Einheit, durch die Zusammenstimmung dieser Formen zu ästhetischen Ideen.

Wir haben früher schon bemerkt, dass wir überhaupt nur auf zweyerley Weise unsre Vorstellungen über das Endliche der Natur erweitern können, durch Negation, und durch willkührliche Kombinationen der Phantasie. Durch ersteres entstanden die logischen Ideen der Vernunft, welche wir im Glauben, zur Erkenntniss des Ewigen anwenden. Die freye Kombination des gegebenen anschaulichen auf willkührliche Weise in der Dichtung ist dagegen ein blosses Spiel mit früher da gewesenen Vorstellungen ohne alle Beziehung auf Erkenntniss, einen einzigen Fall ausgenommen, wo diese Kombinationen gleichsam eigne Elemente zur Vorstellung liefert, und sich auf eine eigne Erkenntnissweise der Dinge bezieht, wenn wir nemlich die eigne freye Einheit und Harmonie in der anschaulichen Form gegebener Gegenstände auffassen oder entwerfen, welche die Form ästhetischer

Ideen ausmacht, indem sie, obgleich eine Vorstellung von Einheit und Zusammenstimmung, doch durch keinen Begriff adäquat vorgestellt, sondern nur durch das Gefühl der reflektirenden Urtheilskraft festgehalten werden kann. Diese eigne Erkenntnissweise der Dinge ist eben diejenige, nach welcher wir sie schön oder erhaben nennen.

Die Harmonie anschaulicher Formen in ihrer Zusammenstimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt nennen wir Schönheit, und in ihrer Übereinstimmung mit den Ideen der Vernunft, Erhabenheit der Natur. Es geht also alle richtig verstandene Teleologie der Natur auf die Beurtheilung der Natur als schön oder erhaben, und alle Ahndung findet in der Schönheit und Erhabenheit der Natur den einzigen Stoff, an dem sie sich gleichsam verkörpern kann.

Die freye Harmonie schöner Formen, welche ohne irgend einen gegebenen Begriff oder Zweck beurtheilt wird, gefällt nothwendig als eine Zweckmässigkeit in dem Gegenstande selbst, der mit Gunst beurtheilt wird, ohne ihn auf irgend etwas anderes zu beziehen, was ihm einen Werth geben sollte, er

ggefällt rein um sein selbst willen, und an diese Analogie eines Zwecks an sich schliesst sich dann nothwendig die Ahndung des Ewigen in der Natur an, welche uns eigentlich erst zu jener Beurtheilung mit Gunst, ohne alles Interesse am Gegenstande stimmt.

Diese freye Beurtheilung eignet sich dadurch zum Vehikel der Ahndung, dass ihr die Natur niemals widersprechen kann, wenn sie ihr auch eben nicht genug thut. Nach dieser freyen Beurtheilungsweise kann die Natur zwar mehr oder weniger zweckmässig, aber in nichts zweckwidrig erscheinen, weil wir nicht von einem gegebenen Zwecke ausgehen, mit dem wir den Gegenstand vergleichen, sondern die freye Zusammenstimmung seiner Form mit sich selbst ist uns überall ein Geschenk der Natur, wo wir sie treffen. Schönheit und Erhabenheit eignen sich dadurch zur Befriedigung unsrer Ahndungen des Ewigen im Endlichen, und legen sich selbst diese höhere Beziehung nothwendig unter, wodurch wir uns für alles Schöne in der Natur auf religiöse Weise interessiren, indem sie, wo man sie auch antrift, immer nur ein Geschenk der Natur ist. Wir können sie von keiner Form mit Nothwendigkeit nach einem

Ge-

Gesetze fordern, und wenn eine Form ihr auch nicht entspricht, so kann sie als freye Form ihr doch auch nicht widersprechen. Hässlichkeit, als das Gegentheil der Schönheit, kommt keiner Form in der Natur nach einer ganz freyen Beurtheilung des Geschmackes zu; man muss über das reine Geschmacksurtheil schon einen Begriff von dem hinzubringen, was der Gegenstand, der beurtheilt wird, seyn soll, ehe man ihn hässlich nennen kann. Wenn man in der Natur blosse freye Formen beurtheilt, z. B. an Blumen, so kann man diese wohl formlos, aber nicht hässlich nennen.

Schönheit und Erhabenheit der Formen sind uns vielmehr, wo wir sie finden, ein freyes Geschenk der Natur, und werden deshalb immer mit Gunst aufgenommen. Dabey ist es aber doch für unsern endlichen reflektirenden Verstand mit Nothwendigkeit bestimmt, dass er schöne Formen, wenn gleich unbestimmt welche, in der Natur finden muss.

Die Möglichkeit schöner Formen in der Natur, setzt eine nothwendige Gesetzmässigkeit der anschaulichen Formen voraus, deren Anwendung im Einzelnen sich doch nur zufällig

fällig machen lässt. Diese für unsre Beurtheilung nur zufällige Gesetzmässigkeit in der Natur haben wir früher aber, durch die organisirenden Kräfte der Natur, als nothwendig bewiesen. Wir müssen für unser Gefühl nothwendig überall in der Natur schöne Formen finden, indem die Organisation durch die ganze Natur verbreitet ist, die einzelne Erscheinung der Gesetzmässigkeit organisirter Formen für unsre Erkenntniss zufällig bleiben, die zufällig in die Anschauung fallende Form des organisirten aber als schön beurtheilt werden muss.

Wir beurtheilen einen Gegenstand als schön, wenn seine anschaulichen Formen frey zu Einem zusammenstimmen, und diese Beurtheilung harmonischer Formen ist ein nothwendiges Wohlgefallen der Gunst, ohne irgend ein Interesse damit zu verbinden. Wir beurtheilen einen Gegenstand als erhaben, wenn uns durch seine anschauliche Darstellung eine Idee ausgesprochen wird, und auch diese Beurtheilung ist ein nothwendiges Wohlgefallen ohne alles Interesse. Mit diesem uninteressirten Wohlgefallen verbindet sich aber beym schönen sogleich ein Interesse der gesellschaftlichen Unterhaltung mit der Vorstelstellung des Erhabenen zugleich ein Interesse der Rührung. Ausser diesem sinnlichen Interesse haben wir aber, wenn der schöne oder erhabene Gegenstand als Naturprodukt beurtheilt wird, noch ein nothwendiges intellektuelles Interesse an ihm, und in diesem religiösen Interesse am Schönen als Naturprodukt, und am Erhabenen der Natur besteht eigentlich die Ahndung des Ewigen.

Kant sagt über diesen Gegenstand: Ich räume zwar gern ein, dass das Interesse am Schönen der Kunst gar keinen Beweis einer dem moralischguten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe, dagegen behaupte ich, dass ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur überhaupt zu nehmen, jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sey, wenn dieses Interesse habituell ist, wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn es sich mit der Beschauung der Natur gern verbindet. Man muss sich aber wohl erinnern, dass ich hier eigentlich die schönen Formen der Natur meine, die Reize dagegen, welche sie so reichlich mit jenen zu verbinden pflegt, noch zur Seite setze, weil das Interesse davon zwar auch unmittelbar, aber doch empirisch ist.

Der

Wer einsam die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insektes betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben, und sie nicht gern in der Natur überhaupt vermissen will, nimmt ein unmittelbares, und zwar intellektuelles Interesse an der Schönheit der Natur, das ist nicht allein ihr Produkt der Form nach, sondern auch das Daseyn desselben gefällt, ohne dass ein Sinnenreiz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.

Es ist aber hierbey merkwürdig, dass, wenn man diesen Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen hätte, und künstliche Blumen in die Erde gesteckt, oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, was er vorher daran nahm, alsbald verschwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Interesse der Eitelkeit, sein Zimmer für fremde Augen damit auszuschmücken, an dessen Stelle sich einfinden würde. Dass die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieser Gedanke muss die Anschauung und Reflexion begleiten, und auf diesem gründet sich allein das unmittelbare Interesse, was man daran nimmt, sonst bleibt entweder ein blosses Geschmacksurtheil, ohne alles Interresse, oder nur mit einem mittelbaren, nemlich auf die Gesellschaft bezogenen verbunden übrig, welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch-gute Denkungsart abgibt.

Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit, wenn jene gleich durch diese der Form nach sogar übertroffen würde, dennoch an jener allein ein unmittelbares Interesse zu nehmen, stimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menschen überein, die ihr sittliches Gefühl gebildet haben. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, über Produkte der schönen Kunst mit der grössten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zimmer gern verlässt, in welchem jene, die Eitelkeit und allenfalls gesellschaftliche Freuden unterhaltende Schönheiten anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig entwickeln kann, so werden wir diese seine Wahl selber mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine schöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und Liebhaber, um des Interesse willen,

len, das er an seinen Gegenständen nimmt, Ansprüche machen kann. Was ist nun der Unterschied der so verschiedenen Schätzung zweyerley Objekte, die im Urtheile des blossen Geschmacks einander kaum den Vorzug streitig machen würden?

Es interessirt die Vernunft, dass die Ideen, für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt, auch in der Natur objektive Realität haben, das heisst, dass die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmässige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen anzunehmen: sie muss also an jeder Ausserung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüth über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne sich dabey zugleich interessirt zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandschaft nach moralisch, und der, so es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur so fern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohlgegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessirt, bey dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuthen.

Man wird sagen: Diese Deutung ästhetischer Urtheile auf Verwandschaft mit dem moralischen Gefühl, sehe gar zu studirt aus, um sie für die wahre Auslegung der Chiffernschrift zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht. Allein erstlich ist dieses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet ist, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist, und dann führt die Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurtheile, welches, ohne von irgend einem Interesse abzuhängen, ein Wohlgefallen fühlen lässt, und es zugleich als der Menschheit überhaupt anständig vorstellt, mit dem moralischen Urtheile, welches eben dasselbe aus Begriffen thut, auch ohne deutliches Nachdenken auf ein gleichmässiges unmittelbares Interesse an dem Gegenstande des ersteren, so wie an dem des letzteren; nur dass jenes ein freyes, dieses ein auf objektive Gesetze gegründetes Interesse ist."

So weit die Kantische Exposition dieses religiösen Interesse, wodurch uns die Ahndung

dung des Ewigen im Endlichen der Natur entsteht, indem wir das uninteressirte freye Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen der Natur im Glauben auf die ewige Idee des Reiches der Zwecke beziehen.

Sehr wichtig ist die Unterscheidung hier, dass das Wohlgefallen an der schönen Kunst nicht eben so an dem religiösen Interesse Antheil nimmt, wie das Wohlgefallen an jeder Schönheit oder Erhabenheit der Natur. Wir suchen durch dieses Gefühl den Geist des Ewigen im Endlichen zu berühren, und daher können wir uns nur für die lebendige schöne Form für das schöne Leben, so wie es in der Natur erscheint, religiös interessiren, die schöne Kunst aber kann nur dadurch Antheil an jenem Interesse erhalten, wenn sie nicht todte Formen des Schönen, sondern auch das Schöne im Leben darstellt. Wir ahnden durch die Naturschönheit den Geist des Ganzen, die in ihr waltende zweckmässig bildende Kraft, da wo uns Kunstschönheit nur diese Formen wiederhohlt, kann sie also jener Ahndung keinen Stoff geben; aber es gibt eine Höhe der Kunst, die Ideale des Schönen, die Schönheit der Seele, in denen auch die Kunst noch Theil an dem religiösen In-

Interesse für die Schönheit erhält. Das religiöse Interesse am Schönen kann nur ſtatt finden, wiefern wir durch das Schöne den Wiederschein des Ewigen in der Natur wahrnehmen, also nur da, wo wir den bildenden Geist des Ganzen durch die schönen Formen ahnden. So lang also die Kunst sich nur bemüht, schöne Formen nachzubilden, oder auch Ideen dem Stoffe der Natur anzubilden, so ist ihr Zweck ein blosses Spiel der Formen, welches jene bildende Kraft nicht zeigt, und also auch mit dem genannten Interesse nicht begleitet ist. Wenn aber in den Idealen des Schönen das vernünftige selbst in schönen Formen als schöne Seele dargestellt wird, so interessirt in der künstlerischen Darstellung schon die Möglichkeit der gegebenen Form, und das freye Wohlgefallen an derselben verbindet sich mit religiösem Interesse. In Rücksicht des Erhabenen findet dieser Unterschied weniger statt, das Erhabene liegt unmittelbar der Idee näher, und wir schauen in der Erhabenheit der Kunst immer auch eine Erhabenheit der Natur an. Daher ist jede erhabene Vorstellung, besonders wenn sie mit Schönheit verbunden ist, des religiösen Interesse empfänglich und werth. Man kann sogar sagen, das alle Vorstellung der Natur-

schön-

schönheit, wiefern sie religiös interessirt, mit einer Vorstellung des Erhabenen der Natur verbunden ist.

Was nun aber das Wesen der Schönheit und Erhabenheit selbst als Vehikel der Ahndung betrifft, so können wir hier darüber nicht weitläuftiger seyn, nur müssen wir noch näher auf die eben berührte Unterscheidung aufmerksam machen, welche in Rücksicht der Ahndung besonders zu bemerken ist. Die Schönheit in der Natur ist entweder die gemeine Schönheit im lebendigen Spiel der Formen und Gestalten um uns her, oder die hohe Schönheit des Ideals der Schönheit, in welcher uns die Vernunft, und ihre Idee selbst zur Erscheinung wird. Diese hohe Schönheit betrift die Schönheit der Seele, und ist mit der Tugend ganz einerley. Schönheit der Seele, und die schöne Erscheinung des Lebens ist es eben, welche allein Tugend genannt werden kann, denn Tugend ist die Reinheit der Seele. Tugend befolgt nicht eine Vorschrift für einzelne Handlungen, sondern sie besteht in der Annahme einer freyen Gesinnung für das Gesetz, sie ist eine freye Zusammenstimmung der Erscheinung des Lebens mit der Idee des Gesetzes, sie ist also nicht etwa eine Analogie des Schönen, sondern die innere Schönheit selbst. Daher wird sie in dem Leben des Einzelnen, oder im ganzen Leben in der Geschichte der Menschheit nicht nach der erreichten Absicht beurtheilt und geschätzt, sondern nur in der Schönheit der Kraft, die angewendet wurde, und in der Reinheit der Gesinnung in der Erscheinung eines einzelnen Lebens.

Darstellung dieser Schönheit der Seele ist die höchste Aufgabe für die Kunst, und ihre wirkliche Erscheinung das erfreulichste in der Natur. Die Schönheit der Seele verschlingt in den Idealen der Kunst das Interesse der Naturschönheit mit der Kunstschönheit, und gibt auch dieser Religiosität. Schön zu seyn ist die höchste Anforderung, welche wir an die Erscheinung des Lebens von einem Menschen machen, [aber nicht etwa Schönes zu machen, Künstler zu seyn, sondern ein der innern Schönheit gemässes Wesen in sich selbst darzustellen.]

Stärke, Lebendigkeit und Reinheit der Seele sind die drey Formen, denen sich die schöne Seele in dem einzelnen Leben, so wie in der Geschichte der Menschheit anschmiegen soll.

soll. Diese Stärke, Lebendigkeit und Reinheit der Seele anschaulich darzustellen, ist aber auch die höchste Aufgabe der Kunst für Dichtkunst, Plastik und Mahlerey, indem sich darin die allgemeine freye Idee der schönen Form zum Ideal erhebt.

Das Gefühl in der Ahndung, welches durch die Beurtheilung des Schönen und Erhabenen erweckt wird, ist zweyerley **Andacht** oder **Begeisterung**, Enthusiasmus. Andacht unmittelbar durch die Ahndung der höheren Ordnung der Dinge in aller Betrachtung schöner Formen, oder des Erhabenen; Enthusiasmus aber vorzüglich durch das Schöne der Seele, indem dies nicht nur zur Bewunderung, sondern zugleich zur Nachahmung aufregt.

Darin also allein erkennen wir die Zweckmässigkeit in der Natur, und mit dieser den waltenden Geist des Ewigen in ihr, dass wir durch die Betrachtung der schönen und erhabenen Gestalten in ihren Bildungen der Ahndung das Ewige erscheinen lassen. Es ist nicht die Natur selbst, welche uns aus sich die Ahndung des Ewigen aufdringt, wie sie ihr endliches Wesen dem Wissen offenbart, sondern diese Ahndung ist nur das Eigenthum des Gebildetern; dieser ist ihrer allein empfänglich, indem er sich selbst die Spuren des Ewigen in der Natur bildet. Der Gebildete bringt seinen Glauben zur Betrachtung der Natur hinzu, und nur vermittelst dieses Glaubens belebt sich ihm die Betrachtung der Formen und des Lebens in ihr zur Ahndung des Ewigen. Dann erst regt sich für ihn in den wechselnden Gestalten der Natur die immer bewegliche Schönheit in unwandelbarer Jugend, und mit ihr erscheint ihm das göttliche in der Natur. Das wildeste Bild der Zerstörung rührt ihn durch seine Erhabenheit; und jedes Leben kommt ihm mit schönen Gestalten in dem wunderbaren Spiel des beweglichen Wassers, schöner in der zierlichen Form der Blüthen, und schöner noch im lebendigen Auge entgegen. Aber die höchste Schönheit zeigt sich ihm in der innern Erscheinung des Lebens, in Kraft, Leben und Reinheit der Seele, welche wir in Thaten ausser uns bewundern oder lieben.

Andacht und Enthusiasmus.

Gemeinhin verstehen diejenigen, welche wohl Religion haben, aber eben nicht in eminenterem Sinne religiös sind, unter ihrer Religion nichts anders, als ihr Glaubensbekenntniss über ihr Verhältniss zu Gott und einer andern Welt. Wer sich aber mehr für Religion interessirt, der eigentlich religiöse findet mehr in ihr, und gleichsam etwas ganz anderes. Es wird mir auch jeder Religiöse zugeben, dass, wenn ich gleich nicht die ihm liebsten Ausdrücke gewählt habe, man doch sagen könne: das Gefühl, worin ihm eigentlich die Religiosität besteht, sey die Ahndung des Ewigen im Endlichen.

Wollen wir uns bey denjenigen, welche eigentlich in eminenterem Sinne religiös sind orientiren, was sie unter Religion verstehen, und sehen wir hierbey von allem positiven ab: so werden diese die Religion gern als ein Leben im Glauben beschreiben. Es kommt ihnen einmal darauf an, Glauben zu haben, dann aber auch in diesem Glauben zu leben. Mit dieser Bestimmung werden denn auch unsre neuesten philosophischen Mystiker übereinstimmen, welchen Religion ebenfalls ein Leben im Glauben ist. Es gehört ihnen zur Religiosität ein schlichter reiner Mensch, der bey seiner Andacht, oder seinem andächtigen Enthusiasmus noch nie durch Spekulation mit sich selbst in Streit gerathen ist, und also den natürlichen Glauben an das Unendliche in sich in bewustloser Reinheit erhalten hat. Ich wähle aber hier für die Gefühlsstimmung in diesem Leben im Glauben, von der eigentlich die Religion ausgeht, lieber das Wort Ahndung. Denn Glaube ist mehr eine Art des Erkennens, welche noch näher mit dem Wissen verwandt ist, als mit dem Gefühl. Hier aber kommt alles auf das Gefühl an, durch welches der Glaube lebendig wird, denn ohne dieses Gefühl kann er als ein todter Glaube in einem Menschen vorhanden seyn, ohne ihm Religiosität zu geben.

Religion heisst ihren Verehrern wohl auch gern das Leben in Gott. Es ist aber

aber die Gottheit nicht der einzige Gegenstand religiöser Überzeugungen, sondern diese fussen überhaupt auf dem allgemeinen Gegensatz des Ewigen und Endlichen. Wenn in der Religionslehre dem endlichen Seyn das Ewige entgegengesetzt wird, so ist unter der Ewigkeit nicht ein Seyn durch alle Zeit zu verstehen, sondern man setzt die Ewigkeit der Zeit selbst entgegen. Das ewige Seyn ist ein Seyn, unabhängig von allen Schranken in Raum und Zeit. Alles Seyn in der Zeit ist nur ein endliches Seyn, welches wir jetzt allein begreifen können, dem wir aber im Glauben entgegensetzen ein ewiges Seyn bey Gott, oder ein Seyn der Anschauung Gottes, wie sich manche gern ausdrücken. Es ist dieser Gegensatz derselbe, welchen die Kantischen Philosophen mit dem Unterschied der Erscheinung und des Seyns an sich bezeichnen. Das wahre oder ewige Seyn ist das Seyn an sich; das endliche Seyn in der Zeit aber nur Erscheinung jenes ewigen Seyns bey Gott.

Religiosität besteht nicht bloss durch den Glauben an das Ewige, sondern durch Andacht. Andacht ist die ihr eigenthümliche Gemüthsstimmung, welche eben durch die Ahndung des Ewigen im endlichen der Natur er-

erweckt wird. Jener Glaube an das Ewige kann auch ein todtes Instrument des Wissens werden; die Vernunft, welche bloss um ihr Wissen beschäftigt ist, und nun die Unvollständigkeit ihrer sinnlichen Erkenntniss entdeckt, wird eben so wohl jenen Glauben an das wahre Seyn, der ihr innerstes Wesen ausmacht, auffinden, als wenn sie sich für Handlung oder Gefühl interessirte. Aber nur im letzteren Falle wird sie zur Religion getrieben, es stellt sich ihr dann nicht nur die Idee des ewigen Seyns dem Endlichen kalt gegen über, sondern es lebt ihr in dem endlichen Seyn der gleiche Geist des Ewigen. Religiosität wird uns nur darin, dass in der Endlichkeit der Natur um uns her, und in dem Endlichen eignen innern Leben doch für das Gefühl das Ewige geahndet wird, Wärme und Leben des Ewigen unser ganzes endliches Wesen durchdringt — und das ist die Stimmung der Andacht.

Wollen wir nun diese unsre Vorstellung von der Religion gegen diejenigen geltend machen, welche aus Feindschaft gegen allen Mysticismus nichts mit einer solchen Ahndung zu thun haben mögen; wollen wir in jenem Streite entscheiden, welcher über die Vorzüg-

lich-

lichkeit der Moralität oder der Religiosität geführt wird, und wollen wir uns vorzüglich mit denjenigen verständigen, welche bisher über Religion philosophirt haben: so müssen wir vor allen Dingen auf den Unterschied achten, welcher zwischen derjenigen Gemüthsstimmung, die unmittelbar die Religiosität ausmacht, und dem Enthusiasmus statt findet, welcher erst durch diese Gemüthsstimmung herbeygeführt wird, und wodurch die Religion erst ein eignes Motiv als Antrieb zur Erfüllung unserer Pflichten erhält.

Religion besteht dem religiösen unmittelbar in einer gewissen Gemüthsstimmung, und diese enthält ihm dann ein Motiv zur guten Handlung. Die Gemüthsstimmung, welche religiös macht, ist nun zunächst offenbar eine besondere Stimmung des Gefühls; ihr Wesen besteht weder im Handeln noch im Wissen, sondern im Gefühl und was sie für Handeln und Wissen seyn soll, das wird sie erst durch das Gefühl, und dieses religiöse Gefühl ist es, welches ich Ahndung des Ewigen im Endlichen nenne.

Diese religiöse Gefühlsstimmung soll aber ein eignes Motiv werden, zur guten Hand-

Handlung, oder zur Erfüllung der Pflichten, sie soll einen Enthusiasmus erzeugen, welcher eigentlich erst unsern Handlungen ihren höhern Werth gibt. Man hat eine eigne religiöse Verbindlichkeit, und einen eignen religiösen Antrieb zur guten Handlung dem gemeinen moralischen Antrieb der Tugend gegen über gestellt. Alle religiösen Mystiker, auch die neuesten philosophischen, wollen durch diesen Gegensatz die Moral erniedrigen, zu Gunsten der Religion. Die erstern pflegen ihr religiöses Handeln ein Handeln durch den Glauben, und aus Liebe zu Gott zu nennen, dagegen jene, welche, wie sie meinen, ohne Religion doch einen guten Lebenswandel führen, noch unter dem Gesetze stehen, welches gleichsam ihr todter Beherrscher ist; sie aber haben durch Liebe das Gesetz überwunden.

Diejenigen hingegen, welche allem Mysticismus Feind sind, vindiciren der Tugend den Vorzug, und lassen die Religiosität nur eine Folge der Tugendgesinnung seyn; ja sie werden meist, wie Kant, den ganzen Einfluss der Religion und ihr Wesen nur in die Betrachtung der Pflichten, als göttlicher Gebote setzen.

Nun

Nun ist es aber für einen jeden, dessen Nachdenken einigermassen ausgebildet ist, einleuchtend, dass einzig durch die erhabenschöne freye Tugend, und durch das heilige Recht, unser Glaube und unsre ganze Vorstellung des Ewigen Leben und Farbe erhält; denn nur durch die ewigen Ideen der Tugend und des Rechtes schmiegt sich die Idee einer höhern Weltordnung in dem Bewustseyn ihrer Gesetze für Freyheit unserm Bewustseyn unmittelbar an. In den Ideen von Tugend und Recht wird das ewige Gesetz der Freyheit Gesetz für unsre Handlung. Religiosität ist unmittelbar nur Sache des Gefühls, aber so hoch auch alle Ideale des Gefühls seyn mögen in Andacht und Liebe; so erhält doch jedes Gefühl seinen Werth noch von einem höhern, vom Handeln. Handlung ist der letzte Beziehungspunkt unsers Wesens. Nur so viel gilt der Mensch, als er gehandelt hat, und jedes Gefühl nur so viel, als es durch Handlung ins Leben eingreift. Was ist das ganze stolze, in sich selbst verschlossene Wesen des höchsten Gefühls, die erhabenste Religiosität, wenn sie nicht aus sich heraustritt, gegen die gemeinste aber lebendige Wirksamkeit, die Leben und Thätigkeit um sich verbreitet. Ohne Handlung, Kraft und Kampf ist das herrlichste, vollendetste Werk kalt und leblos. Das Werden ist uns immer höher als das Seyn, selbst die unendliche, unbewegliche Wonne des tausendjährigen Reichs eine todte Gestalt, oder, wie Lessing meinte, das Daseyn eines Gottes, der in Ewigkeit seiner vollendeten Schöpfung zusieht, nichts als eine unendliche Langeweile. Die Handlung also, welche nur nach ihrem eignen innern Werth geschätzt wird, freye Handlung ist das einzige, in dem wir einen absoluten Werth finden. Für diese aber geben uns Recht und Tugend die Ideale.

Gewiss ist es, dass eine blosse Gefühlsstimmung uns keine neuen Pflichten geben und vorschreiben kann, sie kann uns nur ermuntern, diejenigen auszuüben, welche wir sonst schon erhalten haben. Es geht also für uns von dem moralischen Bewustseyn des Werthes der Tugend überhaupt alle Verpflichtung aus, und die Religion entlehnt ihr ganzes Interesse von diesem Bewustseyn. Auf der andern Seite können wir aber doch nicht wohl die ganze andächtige Befolgung seiner Pflicht bloss in die Anerkennung derselben als göttlicher Gebote setzen; es liesse sich

sich vielmehr eine andächtige Stimmung denken, welche in einem kindlichen Glauben, ohne ein deutliches Bewustseyn der Idee der Gottheit statt fände. Andacht und Gefühlsstimmung ist das wesentliche der Religion, und ihr wahrer Einfluss auf die Handlung ein Enthusiasmus, welchen eben dieses erhabene Gefühl für jede Idee des Rechtes oder der Tugend in dem Gebildeten erweckt.

Wissenschaftlich kann für eine vollendete Spekulation ein solcher Streit über Priorität der Tugend, oder der Andacht gar nicht statt finden, denn kein Bewustseyn der Tugendverpflichtung is[illegible]ne den Glauben und die Ahndung der Religion, und diese nimmt all ihr Leben und ihre Bedeutung nur von jenem Bewustseyn.

Es hat aber mit jenem Streite zwischen Moral und Religion eigentlich eine ganz andere Bewandniss; er hat die Objektivität gar nicht, welche man ihm wohl zu geben sucht, sondern er bezieht sich auf einen durchaus subjektiven Streit im Innern des Menschen zwischen dem Gefühl und der Thatkraft in ihm.

Den meisten religiösen Mystikern ist ihre heilige Gefühlsstimmung das wichtigste, was sie kennen, und was sie so heilig halten, dass sie mit niemand als ihren Vertrautesten gern davon sprechen, sie meinen ihr Heiligthum schon zu entweihen, wenn sie es nur mittheilen. Aber diese ganze Kostbarkeit ist nichts als krankhafte Schwäche, eine Krankheit der Seele, welche wir Sentimentalität nennen; der Schwache täuscht sich selbst mit der Erhabenheit seiner Gefühle, wenn er zur That nicht Muth oder Kraft genug besitzt. Das Gefühl ihrer Andacht ist jenen Schwärmern das höchste auf der Erde, aber eben darum verschliessen sie sich leicht in sich selbst, sie vernachlässigen die Handlung, welche doch allein wahren Werth hat, halten sich mit ihren Gefühlen wohl gar für die Lieblinge der Gottheit, für die Eingeweihten in höhere Geheimnisse, und das Ganze ist doch nur eine leidige Täuschung ihrer Phantasie, indem sie sich mit dem wohlthuenden Kitzel einiger sonderbaren Einbildungen belustigen, und sich darin für mehr und grösseres halten, durch die Gnade Gottes, als andere ehrliche Menschen sind.

In der That aber ist die trockenste, kälteste sittliche oder rechtliche Handlung mehr

werth,

werth, als die höchste Gluth dieser schwärmerisch andächtigen Gefühle, welche das Morgenroth einer höhern Welt zu seyn vorgeben, diese mögen übrigens so geschmackvoll oder bizarr vorgetragen werden, als es das gute Glück eben geben will.

Übergewicht des Gefühls in unserm Innern über die Handlung ist innere Schwäche und Sentimentalität. Aus dieser Krankheit fliesst eigentlich alle schwärmerische Erhebung der Religion über kalte Befolgung der Pflicht. Schmeichelt euch doch ja nicht, dass ihr durch Liebe das Gesetz überwunden habet; es fordert für jeden gesunden Menschen oft genug Ernst und Anstrengung, da seiner Pflicht nachzukommen, wo diese sich ernst und kalt seinen Lieblingsneigungen und Wünschen entgegenstellt. Euer Eigendünkel verleitet euch nur, die Übertretungen nicht zu achten, welche ihr eurer Lust zu Liebe thut, oder er lässt euch nichts böses thun, eben weil er euch schwach genug macht, um garnichts zu thun. — Es ist blosse Anmassung des angeblich Religiösen, dass er allein Religion besitze. Derjenige, in dem die Handlung überwiegt, besitzt sie weit reiner und kraftvoller: sein Leben ist eine lebendigere, kraftvollevollere, schönere Erscheinung; dagegen der Schwärmer sein lichtscheues Wesen nicht verbergen kann, und immer, anstatt der Handlung, nur sein Gefühl und seine innern Tändeleyen im Umgang mit Gott will geltend machen, und doch hat jedes Gefühl, ausser dem kalten reinen Geschmack, nur einen subjektiven Werth für den fühlenden — die Handlung aber für die Welt.

In aller gemeinen, oder noch so philosophischen Erhebung des religiösen Gefühls über die Handlung liegt eine Täuschung der Einbildungskraft verborgen, welche sonst bekannt genug ist. Was ist unsrer Phantasie leichter als unser ganzes Erdenleben, wie etwas sehr ärmliches und kleines vorzustellen, sich aus all den niedrigen Sphären emporzuschwingen, und mit Bildern erdichteter Vollendung und Vollkommenheit zu spielen? Aber wer verlacht den nicht als einen Träumer, der in diesen phantasirten Welten, wo die Thore der Städte aus Diamanten und Rubinen geschliffen sind, sein Glück erjagen, und seinen Heldenruhm erringen will? — Und doch ist eben dieses in seinem höchsten Raffinement die Sache aller religiösen Schwärmer. Nicht zufrieden, nur aus einzelnen

For-

Formen unserer natürlichen Umgebungen Mangel und Unvollkommenheit hinaus zu phantasiren, reissen sie sich ganz von dieser verachteten Wirklichkeit los, und baden ihr Gefühl in den formlosen Phantasien eines überirrdischen Vergnügens, eines Umganges mit Gott, oder wohl gar einer Anschauung Gottes selbst.

Könnt ihr mit der Kraft lebendiger Thaten nicht das Überirrdische im Endlichen fassen und ergreifen, so werdet ihr mit eurem dumpfen Hinbrüten im Gefühl, oder mit den erhabensten Phantomen eurer Phantasie es gewiss nie erjagen. Diesen schwächlichen, lichtscheuen Freunden der Dämmerung erscheint er nicht der göttliche Geist;

In Lebensfluthen, im Thatensturm –
Wallt er auf und ab,
Webet hin und her,
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben:

So schafft er am ſauſenden Webstuhl der Zeit
Und wirket der Gottheit lebendiges Kleid.

Es ziemt jedem, der Schönheit der Seele sucht, dass er Andacht habe, und lebendiges religiöses Gefühl. Dies kann jedem wohlthun, und ihm einen Enthusiasmus geben, der ihn im Leben fester und besser macht, als er sonst wäre. Der Enthusiasmus der Andacht, in welchem Thatkraft das Gefühl überwiegt, ist es eigentlich, welcher der Religion den Werth gibt; indem er der Stärke des guten Charakters zugleich Lebendigkeit mittheilt. Es ist freylich ein Zeichen von Schwäche, je mehr man Enthusiasmus braucht, um zu handeln, und sich für Pflicht und Recht zu interessiren, aber es ist Mangel an Leben, wenn jemand dieses reinsten Enthusiasmus nicht empfänglich ist. Meistentheils ist wohl selbst der Enthusiasmus der Andacht nur Folge einer schwächlichen Agilität, womit sich der Schwache schmeichelt, edler und höher zu seyn, als der Starke; und kalte, gehaltene, feste Gesinnung des Charakters ist mehr als aller Enthusiasmus, ohne sie kann und darf

darf selbst der religiöse Enthusiasmus weder Festigkeit noch Reinheit erhalten. Man darf vor dem Volke selbst der Andacht nicht zu stark das Wort reden, um nicht die Empfindeley zu begünstigen, in welcher der Schwache sich schmeichelt, durch Gefühl und Phantasie die Mühe der Thaten ersparen zu können. Allerdings aber wird die schönste Erscheinung des Lebens Kraft mit Enthusiasmus, Leben mit Energie verbinden, in ihr wird die feste Rechtlichkeit des Charakters auch durch Andacht lebendiger werden, und durch die Andacht oft sich zum Enthusiasmus entflammen. Indessen ist jeder Enthusiasmus nur Affekt, ein vorübergehendes Gefühl, welches nicht anhalten kann, und nicht anhalten soll.

Einen Enthusiasmus beständig in sich in Athem zu erhalten, wie manche Schwärmer es ihrer guten Gesinnung, und manche junge Leute es ihrem Genie schuldig zu seyn glauben, ist eine alberne Pedanterey, ein affektirtes Wesen, welches jedem Ekel und zuwider werden muss, der irgend Gefühl für eine gesunde Erscheinung des Lebens hat.

Die Geheimnisse.

Eine positive, bestimmte Erkenntniss des Ewigen, ist für die endliche an Erscheinung gebundene Vernunft unmöglich. Eine Anschauung des Ewigen ist ihr gar nicht gegeben; das Positive im Glauben ist eine Idee, welche sich nur durch den Gegensatz gegen das Endliche und Beschränkte der Erscheinung aussprechen lässt, endlich die Erkenntniss des Ewigen durch das Endliche selbst ist eine blosse Ahndung im Gefühle des Schönen und Erhabenen, wodurch der Gegenstand gar nicht, in dem wie er ist, positiv erkannt, sondern nur seine Gegenwart geahndet wird. Die Ahndung ist also ohne den Glauben nichts, ſie erkennt nur die Realität des Glaubens in der Natur an, der Glaube aber kann sich ohne das Wissen nicht aussprechen, und doch nur in der Entgegensetzung gegen das Wissen. Wir haben also gar keine bestimmte positive Erkenntniss des Ewigen, ja sie ist für un-

unsre Vernunft ihrem Wesen nach unmöglich.

Eine positive Vorstellung des Ewigen ist uns nur durch das Verhältniss desselben zum Endlichen möglich, dieses aber können wir nur im Gefühl durch die Schönheit und Erhabenheit der Natur auffassen.

Da nun diese Erkenntnissart der Ahndung, nur durch Gefühl ohne Anschauung und Begriff besteht, so können wir sagen, die Überzeugung durch Ahndung hat das eigenthümliche, dass dasjenige, was wir in ihr erkennen, uns doch immer ein nothwendiges Geheimniss bleiben muss. Wir können zwar auch von manchem Gegenstande der Natur sagen, dass er für uns ein Geheimniss sey, ein solches Geheimniss enthält aber doch nur immer etwas dem Grade nach jetzt noch für unsre Vernunft unerreichbares, das Geheimniss bey den Gegenständen der Ahndung ist hingegen von der Art, dass es für unsre Vernunft ihrem Wesen nach nie aufgeklärt werden kann. Manches physische Gesetz ist uns noch unerforschlich, von der Organisation und ihrer Erzeugung verstehen wir fast gar nichts, es sind also hier für uns noch geheime Wirkungen der Natur. Aber in der Natur findet jedes Geheimniss nur jetzt noch vorläufig statt, Erklärungen und Aufschlüsse sind uns nur jetzt dem Grade nach unerreichlich, indem wir die Natur noch nicht lang genug, oder genau genug beobachtet haben. Wenn wir aber im Stande seyn werden, diese Beobachtungen weit genug fortzusetzen, so wird sich in der Natur alles aufklären, und jedes Geheimniss verschwinden. Das Vermögen unsrer Vernunft ist also hier immer einer deutlichen Erkenntniss der Natur gewachsen, nur fehlt es uns bis jetzt an dem gehörigen Grade der Bildung, um alles aufklären zu können.

Hingegen in Sachen der Ahndung sind wir nicht nur dem Grade nach zu schwach, sondern selbst der Art nach ist unsre Vernunft so organisirt, dass ihr die Lösung dieser Geheimnisse ganz unmöglich bleiben muss. Unser ganzes Anschauungsvermögen ist sinnlich, und wir können zu keiner positiven Erkenntniss des Ewigen gelangen, wenn nicht unsre Vernunft selbst von den Fesseln ihres eigenen Wesens befreyt, und somit ganz verwandelt würde. Für unsre Vernunft ist die positive Vorstellung des Ewigen Seyns nur auf die

Ahn-

Ahndung desselben im Endlichen beschränkt, auf ein Gefühl, welches nie in deutliche Erkenntniss aufgelöst werden kann. Alle Ausbildung der Vernunft kann ihr nur ihr Wissen um das Endliche der Natur vermehren, oder ihren Glauben an das Ewige deutlicher machen; aber sie müsste nicht nur dem Grade nach sich vervollkommnen, sondern die Schranken ihres eignen Wesens durchbrechen, wenn sie bis zu einer unmittelbaren Kenntniss des Ewigen durchdringen wollte. Es bezieht sich also diese Ahndung nothwendig auf unauflösliche Geheimnisse in der Beziehung des Ewigen auf das Endliche, welche nur in unaussprechlichen Begriffen gedacht werden können, als ursprüngliche Ideen der Urtheilskraft.

Die religiösen Geheimnisse der Ahndung sind also nothwendige Geheimnisse für die endliche Vernunft, und nicht etwa Mysterien als Analoge von einem Arkanum. Physische Geheimnisse kann es geben, wo jemand eine neue Erfindung oder Entdeckung gemacht hat, und diese als Arkanum für sich und seine Freunde, den übrigen verborgen hält, und so also eine geheime Gesellschaft der allein klugen für den Gegenstand seines Geheimnisses

nisses stiftet, allein religiöse Mysterien werden sich nicht auf diese Weise stiften lassen. Religiöse Geheimnisse sind nicht von der Art, dass sie dem Volke zwar verborgen bleiben müssen, den Auserwählten, Eingeweihten der geheimen Gesellschaft aber offenbar werden könnten, sondern sie sind jedem Menschen gleich unmöglich zu enträthseln. Wenn ein philosophischer Priester seine Schüler in die Mysterien seiner geheimen Lehre einweiht, und ihnen das innere Auge öfnet, so sind sie entweder alle beyde, oder doch wenigstens die Schüler betrogen, und die transcendentale Staarstecherey wird nur auf eine philosophische Verblendung hinauslaufen. Denn die Geheimnisse der Ahndung sind nothwendige Geheimnisse für jede endliche Vernunft durch die Schranken ihres Wesens.

Sobald wir im Glauben über die erste reine Idee der Unendlichen hinausgehen, bedienen wir uns immer endlicher Vorstellungen von Erscheinungen, um das Ewige zu erkennen, unsre Erkenntniss wird darin eigentlich nur symbolisch, und erhält bloss bildlichen Werth. Jede nähere Ausbildung unsers Glaubens an das Ewige verliert sich nothwendig in Anthropomorphismus, wir können uns alles hier nur auf menschliche Weise denken, indem wir uns die absolute Vernunft immer nur in Analogie mit der menschlichen vorstellen. Im allgemeinen, diese ganze Erkenntnissweise verwandelt sich nur in Bilder des Ewigen, indem wir es nur durch endlichen Stoff vorstellen, es uns im Symbol versinnlichen wollen. Eine solche symbolische Vorstellung des Ewigen durch Bilder aus dem Endlichen wird sich aber nie vollenden lassen, denn die Idee ist im Widerspruch mit dem Endlichen Begriffe, sie wird sich vielmehr jedesmal in eine unauflösliche Antinomie für die Vernunft verlieren, indem wir überhaupt nicht befugt sind, auf eine solche Erkenntniss auszugehen, Gott uns gleichsam verboten hat, ein solches Bild von ihm zu machen. Jede positive Religion z. B., welche sich eine anschauliche Vorstellung von der Weltregierung machen will, wird sich in die Widersprüche verwickeln, dass, so lebendig sie sich auch das Bild ihres Gottes entwirft, sie am Ende doch diesen lebendigen Gott wieder einem unerbittlichen, allwaltenden Schicksal unterwerfen wird. Sogar unsre Religion, wenn sie sagt: Gott ist die Liebe, und sich nun auf menschliche Weise den allgütigen Regierer der Welt denken will, muss diesen wieder dem unerbittbittlichen Gesetz seiner eigenen ewigen Gerechtigkeit unterwerfen, der sich die ewige Güte selbst aus Liebe für die Menschen zum Opfer bringen muss. Wie kann dies auch anders seyn, jede bildliche Vorstellung lässt sich nur bis auf eine gewisse Gränze ausmessen, denn sonst wäre sie die Sache selbst. Geht man mit der Vergleichung über diese Gränze hinaus, so geräth man auf Widersprüche zwischen dem Bild und der Sache. So also auch bey der symbolischen Versinnlichung des Ewigen, jede positive Vorstellung desselben ist vom Endlichsinnlichen entlehnt, und muss auf Unbegreifliches führen, sobald man das Bild über die Ähnlichkeit hinaus anwenden will.

Überhaupt also jeder unaussprechliche Begriff der Urtheilskraft verwickelt uns in eine Antinomie, sobald wir versuchen ihn auszusprechen.

Für die Idee der Ewigkeit der Seele entsteht uns ein unaussprechlicher Begriff von der Beziehung des Endlichen Seyns aufs Ewige überhaupt, welchen wir nur durch die Idee der intelligibeln Welt in der Natur denken können; indem wir diese aber in der

Na-

Natur als ein Reich der Zwecke aussprechen wollen, so gerathen wir auf eine unbestimmbare Vorstellungsweise.

Für die Idee der Freyheit des Willens entsteht uns ein unaussprechlicher Begriff von der Beziehung des Seyns der Intelligenz in der Erscheinung auf das ewige Seyn, wir sprechen diese durch das Verhältniss ihres empirischen und intelligibeln Charakters aus, verwickeln uns aber mit dem natürlichen Hang zum Bösen in eine nicht aufzuhebende Schwierigkeit.

Für die Idee der Gottheit entsteht uns ein unaussprechlicher Begriff von der Beziehung des Ideals des höchsten Gutes auf die Natur, sobald wir diese aber anders, als durch die Gefühle der Anbetung und reiner Liebe aussprechen wollen, so verwickeln wir uns in unaussprechliche Schwierigkeiten, bey einer nähern Vorstellung der Weltregierung.

Die Beziehung des Endlichen Seyns auf das Ewige überhaupt, oder die Unsterblichkeit der Seele.

Durch die Gesetze der Tugend und des Rechtes belebt sich in uns ein Glaube, durch den wir dem endlichen Seyn und der Naturordnung der Dinge, ein ewiges Seyn, und eine höhere Weltordnung entgegensetzen. Wir sehen nun die Beschränktheit unsers ganzen Vermögens, Dinge zu erkennen und vorzustellen, ein, wir finden, dass nur die Endlichkeit unserer Vernunft uns zwingt, alles Seyn der Dinge unter den Gesetzen der Natur in Zeit und Raum als einander begränzend vorzustellen; wir setzen daher in dem ewigen Seyn der Dinge ein wahres Seyn der Dinge an sich frey von den Schranken des Raumes, der Zeit, und der Natur überhaupt, als eine Welt der Freyheit, dem endlichen Seyn der Dinge entgegen im Glauben.

Die Idee dieser ewigen Ordnung der Dinge, dieses Seyns bey Gott, und nicht nur für den Sinn der Menschen, wird uns einzig durch den Gedanken der Befreyung von allen Schranken, welche unserer Erkenntniss der Dinge ankleben, sie wird uns aber klar und lebendig einzig durch das Bewustseyn von Tugend und Recht, als die Idee eines Reiches der Zwecke, wo alles nur nach seinem Werthe gemessen wird, dem Vernünftigen aber ein absoluter Werth, persönliche Würde zukommt.

Darin also, dass jede Vernunft durch ihr eignes Bewustseyn sich den Gesetzen der Tugend und des Rechtes unterwirft, setzt sie ihr eigenes Seyn mit in das ewige Seyn der Dinge, und in dieser Beziehung der endlichen Erscheinung unsers Wesens für uns selbst und andere unsers Gleichen in der Natur auf unser ewiges Seyn, ohne die Schranken der Zeit und des Raumes, zeigt sich der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele.

Es ist also diese Unsterblichkeit der Seele nicht an die ungewisse, und sogar unwahrscheinliche Hypothese eines Lebens nach dem zeitlichen Tode des Leibes, eines zukünftigen Lebens gebunden, sondern sie benennt uns den Glauben an die Ewigkeit unsers Wesens frey von allen Schranken der Zeit und des Raums, an ein Seyn derselben bey Gott. Unsere Erscheinung in der Natur, äussere sowohl als innere, ist, wie die Erscheinung der Blume, ein Aufblühen, Hinwelken und Sterben, aber für das Wesen der Blume können wir die höhere Bedeutung nicht nennen, hingegen für unser eignes Innere haben wir in dem Bewustseyn unserer persönlichen Würde den Glauben an unsre eigne Ewigkeit. Es war nur die kindliche Verlegenheit einer nicht weit genug gebildeten Vernunft, die sich mit ihrer eigenen Erkenntniss in Zeit und Raum eingeschlossen fühlte, und auch alles Seyn der Dinge in eben den Schranken eingeschlossen wähnte, welche zu der sinnlichern Vorstellung eines kommenden zukünftigen Lebens ihre Zuflucht nahm, um die Idee eines ewigen Lebens fest zu halten, mit diesem Bilde aber zugleich eine schauerliche, widrige Vorstellung von einem früheren Daseyn in vergangener Zeit vor der Geburt

er-

erhielt, von dem sie sich nicht losmachen konnte, wiewohl sie ihm weder bestimmte Zeichnung, noch Anwendung zu verschaffen wusste.

Losgerissen von allen Schranken des Raumes und der Zeit, steht uns also in dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele unser ewiges Seyn da, und schliesst sich an die ewige, höhere Weltordnung der Dinge überhaupt an. Diese ewige Ordnung der Dinge belebt sich uns dann zu einem Reiche der Zwecke, in welchem dem Seyn des Vernünftigen der absolute Werth zuerkannt wird.

Aber das gleiche Seyn, und die gleiche Realität, deren absolutes Seyn wir in der ewigen Ordnung der Dinge glauben, ist es auch, welche in der Naturordnung der Dinge in Raum und Zeit uns erscheint. Wir wollen daher auch die Natur selbst als ein Reich der Zwecke ansehen, und aus dessen Gesetzen auch die Bestimmung des Menschen ableiten. Aber hierin müssen nothwendig alle unsre Versuche vergeblich bleiben, sobald wir über unsre eigne Zwecke in der Natur, oder über das blosse Gefühl der Ahndung hinausgehen wollen. Wir vermögen einzig, die Zwecke zu erkennen, welche uns aufgegeben sind, aber welche Zwecke die Weltregierung selbst mit der Welt haben mag, das bleibt uns nothwendig verborgen, ja der Begriff eines solchen Zwecks ist uns unausdenkbar, und hier zieht sich die ewige Ordnung der Dinge für uns in ein unzugänglich heiliges Dunkel zurück.

Man muss bey allen Nachfragen nach Zweck und Absicht in der Welt, die moralischen Anforderungen der praktischen Philosophie immer genau von den eigenthümlichen Fragen der Teleologie der Natur unterscheiden. Fragen der erstern Art lassen sich immer auf das bestimmteste beantworten, Fragen der andern Art beschäftigen sich mit dem, was uns ein unergründliches Geheimniss bleiben wird. Fragen wir nemlich in der Ethik nach Zweck und Absicht in der Welt, so verlangen wir immer nur zu wissen, was sollen wir in der Welt? und dies wird sich jederzeit bestimmt angeben lassen. Hingegen in der Teleologie fragen wir: Was soll unser Daseyn in der Welt? Was ist Zweck, Absicht und Endzweck der Welt selbst? Was will Gott mit der Welt? und darin übersteigen wir ganz unsern untergeordneten Standpunkt,

punkt, und werden nie eine Antwort auf diese Frage herausräthseln, welche mehr Gewicht hätte, als das unsers Eigendünkels. Verlangen wir nur zu wissen, was wir thun sollen, so gibt uns die gebildete Vernunft hierauf die vollständigste Antwort; wollen wir aber Gottes Plane und Absicht mit der Welt errathen, so verstummt alle menschliche Weisheit, und es bleibt nur Geschwätz der Thorheit übrig.

Wird also nach der Bestimmung des Menschen nur so gefragt, dass man seine thätige Bestimmung im Leben wissen will, was soll er thun, was soll in der ganzen Geschichte der Menschheit gethan werden? so ist die Antwort darauf durch die Ethik gegeben. Tugend und Recht sind uns als zwey erhabene Ideen aufgegeben, welche in der Natur auszusprechen, oder geltend zu machen, im Leben des Menschen den einzigen wahren Werth hat.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja „überhaupt auch ausser derselben zu denken „möglich, was ohne Einschränkung für gut „könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Der gute Wille ist aber nicht

durch

durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, das heisst an sich gut, und für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich, weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bey seiner grössten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille, [freylich nicht etwa ein blosser Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unsrer Gewalt sind], übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Der Erfolg, oder Nichterfolg kann diesem Werthe weder etwas zusetzen noch abnehmen. Er würde gleichsam nur die Einfassung seyn, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht

aber,

aber, um ihn Kennern zu empfehlen, und seinen Werth zu bestimmen. [Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 1.] Die Stärke des guten Willen in der Natur ist es, was den Charakter bestimmt, sie ist die Tugend. Tugend trägt also eben wie der gute Wille ihren Werth rein in sich selbst, sie ist das höchste und reinste, was in die Erscheinung fallen kann, sie gibt den alleinigen Werth im Leben des Einzelnen.

Ob mit wechselnden Farben immer neu und immer frisch das bunte Leben den Glücklichen umspielt, oder ob es mit trübem Nebel den Unglücklichen umfängt; Gesundheit zu haben oder nicht, reich, mächtig, geehrt zu seyn, oder arm, schwach, gekränkt und unterdrückt, dies alles hat seinen Werth nur für den Augenblick des Genusses, und ist das Leben vorüber, so gilt es dem Glücklichen oder Unglücklichen gleichviel, ob er auf angenehme, oder traurige Tage zurücksieht, vielleicht hat er im Unglück noch eher Seelenstärke und Geduld in Ertragung des Ungemachs zeigen können. Ja für den impartheyischen Beobachter hat das Glück so wenig eigenen Werth, dass ihm die Tugend des Einzelnen erst die Bedingung wird, unter

der

der allein das ununterbrochene Wohlergehen eines Menschen ihm gefallen kann, den Lasterhaften im Glücke leben zu sehen, wird ihn eher beleidigen.

Geist, Kopf, Genie, oder irgend ein Talent der Natur zu besitzen, Lebendigkeit, Thätigkeit oder Liebenswürdigkeit in der Gesellschaft, Kraft in Muth und Entschlossenheit zu zeigen, ja sogar Selbstbeherrschung, Gewalt über Affekten und Leidenschaften, Mässigung durch Übung erworben zu haben, ist lobenswerth für den Einzelnen, und mag ihm im Leben und in der Gesellschaft genug gelten: aber welchen Werth wird dies alles vor dem innern Richter, der die höchste Entscheidung über eignen Werth ausspricht, neben jener reinen Gesinnung der Tugend haben, wenn es sich ihrem Gesetze nicht unterworfen hat? Jede andere persönliche Eigenschaft verschwindet vor dieser höchsten Anforderung, die allein ein jeder sich selbst unerlasslich machen muss und soll.

Es kann dem Einzelnen rühmlich anstehn, und seinem Leben innern Werth geben, grosse Plane im Staate durchzuführen, für den Wohlstand der Gesellschaft unermüdet zu arbeiten, der Ausbildung einer Wissenschaft zu leben, eine schöne Kunst mit Genie zu üben, oder im stillen Leben häuslich beschäftigt, für Familie zu sorgen: aber die reine, uneigennützige Aufopferung in den kleinsten Verhältnissen des beschränktesten Lebens, wird vor dem höchsten Gerichte mehr gelten, als die umfassendste Thätigkeit selbstsüchtiger Politik, Kunst oder Gelehrsamkeit. Es wird im Grossen, wie im Kleinen die Sache der Tugend seyn, die entscheidet, denn nur in ihr erhebt der Geist sich zur Höhe seiner ewigen Bestimmung, und führt ihre göttliche Schönheit in die Erscheinung ein.

So ist es die Tugend allein, die dem Leben des Einzelnen den Werth gibt; Tugend und Recht aber sind es, welche in der Geschichte der Menschheit den allein geltenden Preiss ansetzen. Die Gesellschaft zur Tugend zu bilden, oder der Idee des öffentlichen Rechtes die gesellschaftlichen Verhältnisse anzunähern, sind die einzigen höchsten Zwecke in dieser Geschichte.

Die äussere Geschichte der Menschen ist den Gesetzen eines Naturlaufs unterworfen, indem nur Gewalt über Gewalt, oder Klug-

heit

heit über Klugheit siegt, das Innere des Menschen aber stellt diesem Naturlauf die ewige Idee eines Reiches der Zwecke entgegen, als Vorbild für die gesellige Vereinigung der Menschen. Das natürliche Resultat der Geschichte der Menschheit ist die allmähliche Ausbildung der Vernunft, die Kultur. Wenn diese aber bis zu einer gewissen Höhe gediehen ist, so könnte die Sicherheit des Fortschrittes nur dadurch erhalten werden, dass die Vernunft die Leitung ihrer Ausbildung selbst übernähme, dann aber sollten Ausbreitung der Tugend und Einführung des öffentlichen Rechtes die einzigen höchsten Zwecke seyn, welche sie sich vorzeichnete.

Glückseligkeit kann hier in der Geschichte der Menschheit für sich als ein unmittelbarer Zweck eben so wenig gelten, als im Leben des Einzelnen. Denn wie sehr auch ein einzelner Zustand der Menschen sich durch Ungebildetheit und Mangel an Kunst auszeichnet, oder ein anderer durch verfeinerte Kultur, durch die mannigfachste Kunst hervortritt: so wird doch weder durch das eine, noch durch das andere, für die Glückseligkeit des Ganzen viel gewonnen seyn. Je mehr Kultur und Kunst unter den Menschen stei-

steigen, desto mannigfaltiger und grösser wird der Genuss, aber um eben so viel wird die Zahl der Bedürfnisse vermehrt, und desto schwerer sind die Bedürfnisse zu befriedigen. Dagegen je einfacher und ungekünstelter die Menschen in ihrer ersten Roheit leben, desto einfacher wird auch ihr Genuss seyn, aber desto leichter ist auch das geringere Bedürfniss zu befriedigen. Nach dem einzigen brauchbaren Maasstabe für die Glückseligkeit eines Menschen, der Zufriedenheit mit seinem Zustande, wird also der Gebildetere gegen den Ungebildeteren im Ganzen nichts gewinnen, sondern eher verlieren. Je mehr bey dem Zustande höherer Kultur, der Genuss des Einzelnen steigen kann, desto leichter wird ihn jene Zufriedenheit fliehen.

Alle Bildung der Menschen geht vielmehr nur auf drey Ideale, deren erstes die Wissenschaft und technische Kunst mit ihr, das andere schöne Kunst, das höchste aber das dritte, Recht und Tugend ist. Wissenschaft und technische Kunst werden sich im Laufe der Natur, so lange die Vernunft im Fortschreiten bleibt, immer weiter ausbilden, schöne Kunst ist ein seltenes Geschenk der Natur, das Recht aber in der Gesellschaft

ein-

einzuführen ist das einzige, welches der Vernunft schlechthin geboten ist. Jedes andere Interesse ist diesem nur untergeordnet. Alles Interesse des Wissens, und jedes technische Interesse der Kunst ist nur ein untergeordnetes, denn allein in einer selbstständigen Handlung kann es seinen Zweck finden. Wissen ohne Handlung hat überhaupt keinen Werth und technische Kunst als Handwerk, dient nur als Mittel für einen höhern Zweck, selbst die schöne Kunst erhält nur darin ihren Werth, dass durch ihre Ideen die Gesetzmässigkeit der Freyheit ausgesprochen wird. Wissenschaft und Kunst können blinde Naturprodukte in der Geschichte der Menschheit seyn, in dem öffentlichen Rechte aber spricht sich eine Idee aus, welche durch die blosse Selbstthätigkeit der Vernunft, der Natur als ein ihr fremdes Gesetz der Freyheit gewaltsam aufgedrungen werden soll. Für diese Idee thätig zu seyn, wird also allein wahren Werth in der Geschichte der Menschheit haben, aber um hierin den Erfolg zu sichern, wird die Vernunft die äussere, ihr fremde Natur erst zu überwinden suchen müssen, und also jeden Zweig der Kultur für ihren höchsten Zweck selbst auszubilden haben, sie wird ihr ganzes Wesen erst durch Reflexion wiederhohlen müssen, und nichts blindlings von der Natur annehmen können, denn eben im Kampfe mit der Natur soll sie dem vollendeten rechtlichen Zustand der Gesellschaft näher zu kommen suchen.

Die Idee bey der grössten Freyheit des Einzelnen das Gesetz der Gleichheit der Person unter den Menschen geltend zu machen, das heisst die Idee des Rechtsgesetzes ist die einzige, welche in der Geschichte der Menschheit einen Endzweck ansetzt. Dieser Endzweck also bestimmt die Aufgabe, für welche alle freye Thätigkeit unter den Menschen in Anspruch genommen wird, und für deren Auflösung allein in dieser Geschichte ein Preiss zuerkannt werden kann. Der Mensch scheue sich nicht, mit Selbstthätigkeit zuzugreifen, und grosse Plane zu denken, oder zu entwerfen, denn es ist uns nicht gesagt, dass die Geschichte der Menschheit sich zum Edlern und Schönern lenken wird durch die Macht der Natur, in der Natur wird sie aufblühen und wieder verschwinden, wie jeder einzelne Organismus der Erde; aber es wird von der eignen Kraft des Menschen gefordert, sich zu bestreben, dass er die Natur überwinde, und die reine und höchste Schönheit, das

auf

auf die Erde hernieder gebrachte Göttliche zur Erscheinung bringe, dass er selbst arbeite, die Zügel seiner Geschichte in die Gewalt des freyen Gedanken zu bringen, Tugend und das heilige Recht anerkennen zu machen.

Doch ist es auch in diesen Bemühungen nicht die Erreichung des Zweckes, sondern nur die Bestrebung selbst, um ihres innern Werthes willen, welche gefordert wird, um deren Werth niemand wieder betrogen werden kann, der die Mühe nicht scheute.

So ist uns also die Bestimmung des Menschen vollkommen deutlich, wenn wir nur nach der vorgeschriebenen Richtung menschlicher Thätigkeiten fragen; sobald wir uns aber weiter versteigen wollen, so verliert sich der nach Zweck und Absicht suchende Blick ins Unbegreifliche. Wollen wir mehr wissen als dies, was uns zu thun sey, wollen wir die endliche Bestimmung im Leben des einzelnen Menschen, in der Geschichte der Menschheit, oder im Ganzen der Dinge der Natur enträthseln, so wagen wir uns an die Aufhellung von Geheimnissen, welche unsrer Vernunft immer verborgen bleiben müssen.

Nur

Nur in dem vollendeten Ganzen der ewigen Ordnung der Dinge liegt für unsern Glauben dieses Gesetz des Endzwecks im Seyn der Dinge, nicht aber in den zerstreuten wechselnden Bildern der erscheinenden Natur. Wir behalten in der Betrachtung der Natur nur eine Ahndung jenes höhern, geheimwaltenden Gesetzes durch die Zusammenstimmung der mannigfaltigen Formen einzeln aufgefasster Organisationen mit den Gesetzen der Schönheit und Erhabenheit für eine bloss ästhetische Beurtheilung für das Gefühl. Dem Geist des Ganzen uns zu nähern, der sich in diesen schönen Formen ausspricht, ist uns nur durch freye Dichtung möglich, deren eigene Gesetze nicht die Wahrheit, sondern nur der Geschmack gibt, in dichterischer Anschauung des Lebens in der Natur, oder in mythologischer Versinnlichung des Ewigen.

Wenn der uralte
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze
Über die Erde sä't,

Küss' ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust.

Denn mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch.
Hebt er sich aufwärts
Und berührt
Mit dem Scheitel die Sterne,
Nirgends haften dann
Die unsichern Sohlen,
Und mit ihm spielen
Wolken und Winde.

Steht er mit festen
Markigen Knochen
Auf der wohlgegründeten

Dauernden Erde;
Reicht er nicht auf,
Nur mit der Eiche
Oder der Rebe
Sich zu vergleichen.

Was unterſcheidet
Götter von Menſchen?
Daſs viele Wellen
Vor jenen wandeln,
Ein ewiger Strom:
Uns hebt die Welle,
Verſchlingt die Welle
Und wir verſinken.

Ein kleiner Ring
Begränzt unſer Leben,
Und viele Geſchlechter
Reihen ſich dauernd

An ihres Daseyns
Unendliche Kette.

* * *

Edel sey der Mensch,
Hülfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen,
Die wir kennen.

Heil den unbekannten
Höhern Wesen,
Die wir ahnden!
Sein Beyspiel lehr' uns
Jene glauben.

Denn unfühlend
Ist die Natur:

Es

Es leuchtet die Sonne
Über Bös' und Gute
Und dem Verbrecher
Glänzen wie dem Besten
Der Mond und die Sterne.

Wind und Ströme,
Donner und Hagel
Rauschen ihren Weg,
Und ergreiffen
Vorüber eilend
Einen um den andern.

Auch so das Glück
Tappt unter die Menge,
Fasst bald des Knaben
Lockige Unschuld,
Bald auch den kahlen
Schuldigen Scheitel.

Nach ewigen, ehrnen,
Grossen Gesetzen,
Müssen wir alle
Unsers Daseyns
Kreise vollenden.

Nur allein der Mensch
Vermag das unmögliche:
Er unterscheidet,
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.

Er allein darf
Dem Guten lohnen,
Den Bösen strafen;
Heilen und retten
Alles Irrende, Schweifende
Nützlich verbinden.

Und wir verehren
Die Unsterblichen,
Als wären sie Menschen,
Thäten im Grossen,
Was der Beste im Kleinen
Thut oder möchte.

Der edle Mensch
Sey hülfreich und gut!
Unermüdet schaff' er
Das nützliche, rechte,
Sey uns ein Vorbild
Jener geahndeten Wesen!

* * *

Wie im Morgenglanze
Du rings mich anglühst,
Frühling, Geliebter!
Mit tausendfacher Liebeswonne

Sich an mein Herz drängt
Deiner ewigen Warme
Heilig Gefuhl,
Unendliche Schöne!

Dass ich dich fassen möcht'
In diesen Arm!

Ach an deinem Busen
Lieg ich, schmachte,
Und deine Blumen, dein Gras
Drängen sich an mein Herz.
Du kuhlst den brennenden
Durst meines Busens,
Lieblicher Morgenwind,
Ruft drein die Nachtigall
Liebend nach mir aus dem Nebelthal.
Ich komm'! Ich komme!
Wohin? Ach, wohin?

Hin-

Hinauf! Hinauf strebts.
Es schweben die Wolken
Abwärts, die Wolken
Neigen sich der sehnenden Liebe
Mir! Mir!

In euerm Schoosse
Aufwärts!
Umfangend umfangen!
Aufwärts an deinen Busen,
Allliebender Vater!

[Göthe's Schriften Band 4.]

Die

Die Beziehung der Idee der Freyheit auf die Erscheinung,

oder

die Freyheit des Willens.

Keine Streitfrage der Philosophie ist mehrern Schwierigkeiten unterworfen gewesen, als die nach der Freyheit des Willens. So manche Lösung der Aufgabe man auch versuchte, so konnte man doch nie eine allgemein genugthuende finden; ja noch jetzt ist es eben nicht gewöhnlich, deutliche Begriffe in Rücksicht dieses Gegenstandes bey Philosophen oder Nicht-Philosophen zu finden. Wer aber einmal den Unterschied des Endlichen und Ewigen Seyns deutlich ins Auge gefasst hat, dem kann es nicht schwer werden, die Möglichkeit der Freyheit einzusehen, über den Gebrauch dieser Idee in der Erscheinung,

muss

muss er aber doch noch nähere Betrachtungen anstellen.

Die höchste Idee der Freyheit bezeichnet uns ein Daseyn, unabhängig von den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, ein Seyn, in Rücksicht dessen diese als aufgehoben gedacht werden. Es fällt in die Augen, dass wir uns ein solches in der Idee des Ewigen denken, denn die Welt unter Naturgesetzen, war die Sinnenwelt, oder die Welt des Endlichen, diese bestimmten wir aber eben als blosse Erscheinung des Ewigen, dessen Seyn, unabhängig von Raum und Zeit, und von den Bedingungen der Naturnothwendigkeit überhaupt statt findet. Es ist also die Idee der Freyheit, durch welche sich das Ewige der Natur, als dem Gesetze des Endlichen, entgegenstellt; Freyheit steht also der Natur gegen über, sie ist Unabhängigkeit von der Natur.

Wenn wir nun aber unsern Willen frey nennen, so beziehen wir diese Idee der Freyheit gerade auf einen Gegenstand in der Natur, auf eine Erscheinung, denn wo anders wirkt unser Wille als in innerer und äusserer Natur? Wir beziehen also hierin die Freyheit selbst auf die Natur, dieses Verhältniss muss

näher

näher erwogen werden. Ehe wir das aber bestimmt können, müssen wir die Idee des freyen Willens uns selbst ganz deutlich machen, und die wahre Freyheit, welche man die transcendentale, oder metaphysische nennt, von jener bloss scheinbaren psychologischen oder juristischen Freyheit unterscheiden.

Die Freyheit des Willens besteht in der Autonomie oder Selbstgesetzgebung desselben, das heisst darin, dass für ihn kein anderes Gesetz gilt, als dasjenige, welches er sich selbst gibt; nicht als dasjenige, was er nur in sich hat, sondern als dasjenige, welches er nur sich selbst gibt. Diesen letzten Ausdruck kann man einzig vom Willen brauchen. Jedes Wesen in der Natur handelt nach Gesetzen, die ihm vermöge der Krafte seiner Natur zukommen, aber ein mit Bewustseyn thatiges Wesen, welches nach Begriffen thätig ist, nach Zwecken handelt, oder Willen hat, dies handelt nicht nur nach den Gesetzen seines Wesens, sondern auch nach der blossen Vorstellung von Gesetzen. Es ist mit dem Wollen ein Vermögen verbunden, nach Belieben zu thun oder zu lassen, ein Vermögen der Wahl des Gesetzes, nach welchem er handeln will.

Die-

Dieses Vermögen der Wahl heisst auch das Vermögen der Entschliessungen, oder die Willkühr. Das Vermögen der Wahl, ist also für uns dasjenige, wodurch der Wille das Gesetz erhält, nach dessen Vorstellung er handelt, aber die Freyheit des Willens besteht noch nicht in dem blossen Vermögen der Wahl, oder der Willkühr, sondern in dem Vermögen der freyen Wahl. Einem Wesen kommt Spontaneität oder Selbstthätigkeit in der Natur zu, wenn es nach einem Gesetze handelt, welches es ganz in sich hat, wenn es durch eine innere Kraft handelt. So können wir die Grundkräfte der Materie, nach welchen jede materielle Substanz jede andere anzieht oder abstösst, eine Selbstthätigkeit derselben nennen; eben so kann das lebendige Vermögen, die Vernunft zu erkennen, oder der Verstand eine innere Selbstthätigkeit genannt werden, eben so denn auch das praktische Vermögen der Willkühr, indem der Wille sich für, oder wider eine Maxime bestimmt, sich etwas zum Zwecke macht, oder nach Absicht handelt. Diese Willkührlichkeit oder Absichtlichkeit einer Handlung, welche der selbstthätigen Willkühr, als einer innern Spontaneität zukommt, ist das charakteristische der psychologischen oder juri-

dischen

dischen Freyheit, welche also eine blosse innere Selbstthätigkeit als Gegenstand der innern Erfahrung ist, folglich in der Natur wohl möglich ist, und nicht über die Natur hinaus Freyheit fordert. Die Willkühr, oder das Vermögen der Wahl besteht also darin, dass der Wille ein eignes Gesetz der Spontaneität in sich hat, nach welchem er Naturgemäss handelt, zugleich aber auch in einem Vermögen, nach welchem sich das vernünftige Wesen im Entschluss selbst Regeln gibt, nach denen es handelt. Dieses Vermögen, sich selbst die Regeln zu geben, nach denen wir handeln, muss selbst erst absolut gedacht werden, um zur wahren Idee eines freyen Willens zu gelangen. Nur derjenige Wille ist frey, der nur sich selbst das Gesetz gibt, nach dem er handelt, ohne irgend von einer fremden Kraft dazu bestimmt zu werden, der also nicht im Entschluss durch die im Entschluss gegen einander wirkenden Triebfedern genöthigt ist, der Forderung der stärksten unter ihnen zu folgen, sondern der immer noch nur mit absoluter Selbstbestimmung derjenigen folgt, welche er sich selbst zum Gesetze macht.

Ein solches Vermögen überschreitet die Schranken der Natur, und kann in der Na-

tur

tur nicht statt finden. Denn in der Natur hat jede Kraft nur eine endliche Grösse, mit der sie wirkt, und kann also von grösserer Kraft überwunden werden. Also muss auch die Kraft der Willkühr in der Natur eine bestimmte endliche Grösse haben, welche nothwendig überwunden werden musste, wenn eine stärkere Gewalt ihr entgegenwirkt. In der Natur wird also jeder Entschluss durch den Konflikt der Antriebe in demselben entschieden werden, und der stärkste Antrieb wird siegen, die Willkühr hat also ihre Selbstbestimmung nicht durchaus in sich selbst, sondern sie wird durch die Antriebe genöthigt, sich auf die eine, oder andere Weise zu bestimmen. Wenn eine Willkühr daher schlechthin sich selbst das Gesetz geben soll, so muss sie im Entschluss jeder möglichen Kraft des Antriebes, das heisst, jeder endlichen Kraft überlegen seyn, ihre Kraft wird also in Vergleichung mit Naturkräften als unendlich geschätzt, das heisst: sie widerspricht dem Begriff einer Naturkraft, weil diese nur endlich seyn kann, und setzt zu ihrer Möglichkeit Freyheit, Unabhängigkeit von aller Natur und in der Natur Überlegenheit über die Natur voraus.

Eine solche freye Willkühr ist in ihrer höchsten Entschliessung eigentlich gar kein Vermögen der Wahl, sondern in dieser ist alles wählen aufgehoben, sie gibt sich vielmehr darin selbst ein unabänderliches, und für alle Natur, wenn sie mit ihr in Konflikt kommt, unüberwindliches Gesetz, dem in keinem Entschluss irgend eine Maxime übergeordnet werden kann, sondern jede nothwendig untergeordnet werden muss. Eine freye Willkühr ist diejenige, welche von sinnlichen Antrieben gar nicht bestimmt werden kann. Sinnlich nennen wir nemlich jede fremde Einwirkung auf die Vernunft, der sinnliche Antrieb ist also eben ein solcher, der nicht aus der reinen Selbstgesetzgebung der Vernunft entspringt. Wenn also eine freye Willkühr ihren obersten Entschluss einmal bestimmt hat, so gilt in Rücksicht dessen gar keine Wahl mehr, und keine sinnliche Triebfeder kann bestimmend auf sie einwirken. Ein solcher freyer Wille ist dann wieder entweder ein heiliger, welcher von sinnlichen Reitzen nicht einmal afficirt wird, oder ein menschlicher, der sich zwar von ihnen afficiren lasst, aber doch nie von ihnen bestimmt werden kann, der zwar in der Natur als ein Vermögen der Wahl vorkommt,

aber

aber durch sein eignes Wesen aller Naturkraft im selbstständigen Entschlusse überlegen ist.

Denn durch das Bewustseyn des Sittengesetzes, dem wir uns im Gewissen unterwerfen, setzen wir nothwendig eine solche Freyheit des menschlichen Willens im Glauben voraus.

Unser Wille wird in der Natur auf mancherley Weise unvermeidlich afficirt, wir begehren zum Beyspiel nothwendig und unvermeidlich zu geniessen, oder glücklich zu seyn, so begehrt auch jeder Gebildete sein Wesen einer gewissen Idee der Vollkommenheit zu nähern, um zur Zufriedenheit zu gelangen.

Aber wenn ein Antrieb des Genusses auf unsern Entschluss wirkt, so mag dies mit so grosser Heftigkeit geschehen, als es immer trift, er zeigt sich doch nie mit einer Nothwendigkeit der Anforderung, ein solcher Antrieb hat nie das Bewustseyn in sich, von einer nothwendigen Forderung den Entschluss zu bestimmen, sondern er fällt ganz in die Natur, und wird von einem stärkern Antrieb überwunden. Eben so ein Antrieb, der auf irgend einen Gegenstand meiner persönlichen Bildung gienge; er könnte sich wohl als höchst wichtig für mich ankündigen, ich würde ihn aber doch gelegentlich einem noch wichtigern nachsetzen, ohne dass ein solcher Antrieb mir eine Nothwendigkeit der Forderung, meinen Entschluss zu bestimmen, entgegenstellte.

Dagegen, sobald mir das Gewissen irgend einen aus dem Sittengesetz entsprungenen Antrieb vorhält, so mag ich ihm im einzelnen Entschluss folgen, oder widerstehen: so wird dieser doch immer mit der nothwendigen Forderung begleitet seyn, meinen Entschluss zu bestimmen, welche wir im Sollen aussprechen, ohne mir irgend eine Wahl des mehr oder minder wichtigen zu gestatten. Das blosse Bewustseyn, was mir geboten ist, das soll ich thun, enthält also ein Bewustseyn der Nothwendigkeit in sich, welche mir im Gewissen vorgehalten wird, mit der der sittliche Antrieb fordert den Willen zu bestimmen. Mag also seine Kraft in der Natur so klein oder gross seyn, als sie will, er fordert doch unabhängig davon, dass der Wille sich ihm gemäss bestimme. Dieses Bewustseyn setzt also den Glauben voraus, dass die eigne Kraft meines Willens von keiner Gewalt sinnlicher

Reize

Reize gebrochen werden kann, wenn sie sich nicht selbst freywillig hingibt, und so entdeckt sich in dem eignen Bewusstseyn die erhabene Idee einer aller Natur überlegnen Freyheit des Willens, welche mit Achtung vor der Würde des eigenen Wesens erfüllt.

Wir setzen unser Daseyn also in eine ewige Ordnung der Dinge, und schreiben in dieser unserm Willen Freyheit und Unabhängigkeit des Entschlusses von aller Naturnothwendigkeit zu. Aber dasselbe Wesen, und denselben Willen erkennen wir auch in der Natur als Gegenstand der Erscheinung. Wie dies für den Glauben zu vereinigen sey, wissen wir nun wohl auch, indem ja alles Endliche eben Erscheinung des Ewigen ist, und beyden die eine und gleiche Realitat gleichsam zu Grunde liegt, mein Wesen also wohl Erscheinung seyn, und ihm doch ein ewiges Seyn beygelegt werden kann. Wie wird sich aber hier für die Ahndung die Beziehung des Ewigen Seyns auf die Erscheinung der Ausdruck des ewigen freyen Willens im endlichen Willen der Erscheinung aussprechen? Wir wissen, dass wir es hier mit einem unaussprechlichen Begriffe zu thun haben, dessen Erkenntniss sich nicht wird vollenden lassen, allein wir haben in der Erkenntniss unser selbst, unsers freyen Willens, und unserer Gesellschaft mit andern vernünftigen Wesen durch die Natur den einzigen Fall, wo in unserer Naturerkenntniss bestimmt diesem Willen und dieser intellektuellen Gemeinschaft der Menschen in der Natur zugleich ein ewiges Seyn des freyen Willens als desselben mit dem endlichen Willen in der Natur, und der Gemeinschaft der Menschen in der Natur als derselben mit der Idee einer intelligibeln Welt freywollender Intelligenzen zugeschrieben wird. Es ist hier der einzige Fall, wo wir bestimmt denselben Gegenstand, nemlich die Gesellschaft der Menschen in beyden Weltordnungen erkennen. Wir setzen unser Leben in die Natur, wenn wir Plane und Absichten für unsre Thaten entwerfen, wir beurtheilen eben dieses nach seinem ewigen Wesen, wenn wir das tugendhafte und lasterhafte unserer Handlungen vor dem Gewissen uns zurechnen: wir setzen die Gesellschaft der Menschen in die Natur, wenn wir Gewalt mit Gewalt vergleichen, wir betrachten sie nach ihrer ewigen Bestimmung, wenn wir das heilige Recht als das allein gültige Gesetz für sie aussprechen.

Über

Über die Vereinigung der letztern beyden Ansichten ist im vorigen Abschnitt schon naher gesprochen worden, hier müssen wir vorzüglich auf das Verhaltniss unsers freyen Willens zu seiner Erscheinung achten.

Das Sittengesetz würde durch die nothwendige Forderung, den Willen zu bestimmen, für einen heiligen Willen schlechthin als Gesetz seines Wesens gelten, für einen Willen in der Natur wird es aber zum Gebote, und über die blosse Idee seiner unverbrüchlichen Gültigkeit muss ihm eine Gewalt zukommen, mit der es erst den Willen bestimmen kann. Wenn wir in der Natur gleich die Idee des heiligen Gesetzes haben, so kann unser Wille hier doch nur durch den Konflikt der Antriebe zum Entschluss bestimmt werden, der stärkste Antrieb überwiegt, soll also das Gesetz den Willen bestimmen, so muss die Idee seiner nothwendigen Anforderung im Gewissen nothigend auf den Entschluss wirken, und die ihm widerstehenden Antriebe überwinden. Es wird also in der Natur eine Stärke der guten Gesinnung, welche Tugend heisst, als eine Tapferkeit gefordert, welche sich den Antrieben der Neigung mit Gewalt entgegenstellt, und sie bekämpft.

Nun

Nun nennen wir die Eigenschaft des freyen Willens einer Person den Charakter dieser Person. Der Charakter ist also eigentlich eine intelligible Eigenschaft unsers Wesens, aber es ist eben diejenige, in welcher unser freyes Wesen durch den endlichen Willen in der Natur erscheint. Wir schreiben uns einen intelligibeln Charakter unsers freyen Willens in der ewigen Ordnung der Dinge zu, dieser erscheint aber in der empirischen Ausserung unsers Willens in der Natur. Daher wird dieser endliche Wille in der Natur der empirische Charakter genannt, welcher die Erscheinung des intelligibeln ist.

Der empirische Charakter des menschlichen Willens besteht also jederzeit in dem Kampfe der Tugend als der guten Gesinnung mit den Antrieben der Neigung, in welchem bald die Tugend, bald die Neigung Sieger bleiben wird. Denn die Tugend, als eine endliche Kraft in der Natur, kann jederzeit von irgend einer grössern Kraft der Neigung überwunden werden. Wenn also auch irgend ein Mensch eine unüberwundne Tugend aufweisen könnte, so rührte dies doch nur daher, weil er noch nie so heftigen Antrieben der Neigung ausgesetzt gewesen wäre, welche

che seine gute Gesinnung hätten besiegen können. Überwindlich ist aber jede menschliche Tugend, eben weil sie in die Natur fallt, wo jeder endlichen Kraft eine andere noch grössere an die Seite gestellt werden kann; der empirische Charakter jedes Menschen besteht also in einem Kampfe der Tugend mit der Neigung, in welchem die Tugend immer von irgend einem Grade des Antriebes der Neigung überwunden werden kann.

Der intelligible Charakter ist aber freyer Urheber seiner That, und diese muss ihm als frey bewirkt zugerechnet werden, er soll schlechthin das praktische Gesetz zum alleinigen obersten Gesetz seiner Entschliessungen machen, dem unabänderlich nur untergeordnet, nie neben oder übergeordnet wird. Er ist also durch seine freye That entweder gut, wenn er den Entschluss hat, unverbrüchlich dem Gesetze zu folgen, oder böse, wenn er das Gesetz nicht zur obersten Maxime seiner Entschliessungen gemacht hat.

Der gute oder böse Wille ist also eine absolut freye That des intelligibeln Charakters, muss ihm als solche zugerechnet werden, und

der

der gute Charakter wird niemals wider das Gesetz handeln können.

Alle Tugend, alle Stärke der guten Gesinnung in der Natur ist aber endlich und überwindlich, es ist also niemand gut, als der heilige Wille, und jeder Charakter, der sich selbst zur Erscheinung wird, für den es eine endliche Welt und Natur gibt, ist nothwendig böse. Die Unzulänglichkeit der Stärke der guten Gesinnung, wird dem intelligibeln Charakter der Freyheit nothwendig zugerechnet, und daher kommt es, dass im Gewissen jeder Mensch, selbst der beste, wenn er sich nur selbst versteht, sich einen ursprünglichen Hang zum Bösen zuschreiben muss, der ihm in der Zeit unvertilgbar ist.

Es ist das nothwendige Verhältniss jedes intelligibeln Charakters zu dem empirischen Charakter seiner Erscheinung, dass ihm darin, dass er sich selbst erscheint, ein Hang zum Bösen zugeschrieben werden muss, indem er das Sittengesetz noch nicht zum höchsten Princip seiner Entschliessungen aufgenommen hat. In der Natur erscheint dieser Hang zum Bösen nur als Schwäche der Tugend, und nicht als Gegentheil derselben, indem sie zwar

immer

immer im Kampfe mit der Neigung ist, aber freylich nicht immer Sieger bleibt. Jeder Mensch, selbst der verdorbenste, hat eigentlich das Gesetz zum Princip seiner vernünftigen Entschliessungen aufgenommen, und gibt im Grunde bey jeder Übertretung nur für den einzelnen Fall seiner Neigung nach, wiewohl er sich im allgemeinen dem Gesetze unterworfen hält: der gebildetere sieht sogar leicht ein, dass für ihn im Leben nichts so wahren Werth haben kann, als die Übung und Stärkung seiner Tugend, aber dennoch wird sein vernünftiger Entschluss niemals stark genug werden, um jedem einzelnen sinnlichen Antrieb widerstehen zu können.

Aber diese Schwäche der Tugend, welche sich noch von wirklich böser Gesinnung unterscheiden will, kann für den intelligibeln Charakter nichts gelten, denn für diesen ist es eine absolut freye That, dass er nicht das Gesetz zur unverbrüchlichen Norm seiner Handlungen genommen hat, seine ewige Freyheit ist aller Natur überlegen, und es ist seine Schuld, dass er sich selbst unter sie fügt, und seiner Tugend nur eine endliche Kraft neben den fremden Antrieben der Neigung gibt. Wir dürfen es also nicht bloss Schwäche unsers freyen Willens nennen, sondern es ist Verkehrtheit des menschlichen Herzens, dass wir die sittliche Ordnung der Maximen in unserm Willen umkehren, und anstatt das Gesetz zum alleingeltenden höchsten Gebot zu machen, noch andere Maximen neben ihm gelten lassen, zwischen denen wir jedesmal erst wählen.

Jeder menschlich gute Wille ist also unzulänglich für die Idee des guten Charakters, wir sind allzumal Sünder, und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten, jede menschliche Tugend ist gebrechlich, und dem Fehler unterworfen, aber dennoch ist sie das einzige und höchste Gute, dessen wir in der Natur theilhaftig werden können.

Die Kraft kann eine verschiedene seyn, mit der wir uns der Neigung widersetzen, wenn sie dem Gesetze widerstreitet, derjenige wird also menschlich der beste seyn, dessen Tugend am schwersten zu besiegen ist. Es ist uns aufgegeben, unsre Tugend zu üben, und zu stärken, und diese Bemühung ist es, welche für menschliches Leben den höchsten Werth hat; wie weit es aber dem einen oder dem andern gelungen ist, seine Tugend stär-

ker

ker zu machen, dies bleibt jedem menschlichen Urtheil verborgen, und ist nur dem allweisen Herzenskündiger bekannt. Kein Mensch kann hierin den andern richten. Ein jeder kann wohl nach seiner Überzeugung sagen, diese Handlung ist dem Gesetze gemäss, und jene zuwider, und wer die Überzeugung eines andern kennt, kann ihm auch sagen, hieran hast du recht, und hieran hast du unrecht, deiner Tugend zuwider, oder gar lasterhaft gehandelt, in welchem Grade er aber daran gut oder böse gehandelt hat, ist keinem Menschen zu richten möglich. Denn niemals kann ich genau bestimmen, wie viel Kraft es für mich oder einen andern fordert, gerade in diesem Falle dem Antrieb zu widerstehen, und der Tugend Gehör zu geben. Keiner kann also hierin den andern richten, ich darf wohl diese oder jene seiner Thaten loben oder verwerfen, aber wider ihn selbst kein Verdammungsurtheil aussprechen, als das allgemeine, welches alle Menschen trift. Meine Selbsterkenntniss langt wohl hin, um mich zu überzeugen, wenn ich unrecht, und meiner Pflicht zuwider handelte, aber nie so weit, um zu bestimmen, in welchem Grade auch ich selbst an einer Handlung gut gehandelt habe. Die Unlauterkeit

des

des menschlichen Herzens macht jedes Belobungsurtheil über meine Tugend unsicher und verdächtig, denn wenn ich gleich mit vieler Überwindung dem Bewustseyn meiner Pflicht folgte, so kenne ich mich doch selbst nicht bis in den tiefsten Grund meines Herzens, und es kann immer noch seyn, dass ein anderer Antrieb, als das Gebot, und wenn es auch nur ein wohlgeleiteter Stolz oder Selbstgefühl wäre, mich zur Handlung bestimmt hat. Die Lauterkeit der Gesinnung besteht darin, dass wir nicht nur unsre Handelsweise der Neigung gemäss so lenken, dass sie mit dem Gebote nicht in Widerspruch kommt, sondern rein um der Pflicht willen, aus reiner Achtung für das Gesetz der Pflicht folgen. Hierin aber entzieht sich die Handelsweise eines jeden auch innerlich seinem Urtheil, er kann sich wohl der Unlauterkeit seiner Gesinnung bewust werden, die ihn anklagt, sich aber nie sicher seiner lautern Reinheit der Tugend in irgend einer Handlung trösten, hier muss er wieder das Urtheil über sein eignes Inneres einzig dem Herzenskundiger überlassen.

Demuth als Tugend, ist das Bewustseyn der Schwäche unsers moralischen Werthes in Ver-

Vergleichung mit der Heiligkeit des Gesetzes. Die einzige dem Menschen geziemende religiöse Stimmung, ist also die Maxime einer demüthigen Befolgung des Gesetzes mit dem Bewustseyn, dass unsere Bemühungen, bey aller Ruhe des Gewissens, doch oft nur zulangen, um zur Legalität der Handlung zu gelangen, ohne der Lauterkeit der Gesinnung versichert seyn zu können.

Es steht keinem Menschen wohl an, vor irgend einem andern, wer es auch sey, seinen Geist in Rücksicht des persönlichen Werthes zu beugen, es ist Vermessenheit, sich für mehr und besser zu halten, als irgend einen andern, wer es auch sey, aber es ist Kleinmuth und Schwäche, sich vor irgend einen Menschen zu demüthigen, die wahre Denkungsart der sittlichen Stärke ist, in jedem andern einen mir gleichen, weder niedrigern noch höheren zu sehen. Aber es ist keinesweges sittliche Schwäche, sondern vielmehr wahre Stärke der Gesinnung, eine Denkungsart, die jedem Menschen ziemt, und eine Denkungsart, welche reinigt und läutert, sich vor dem Gesetze und der erhabenen Idee eines heiligen Willens zu demüthigen, und in Demuth die höhere mir unerreichbare Wür-

de

de des reinen Willens anzuerkennen. Jeder Mensch muss seine Nichtigkeit in Vergleichung mit dem heiligen und ewig reinen einsehen, aber er soll dadurch sich nicht erniedrigt meinen, oder etwa glauben, seine sittliche Ohnmacht lasse sich nur durch ein bussfertiges Gefühl der Schwache versühnen, sondern eben dies Bewustseyn, dass er der Hoheit jener heiligen Idee empfänglich ist, soll ihm den Muth geben, mit Wahrhaftigkeit gegen sich selbst in sein Inneres zu blicken, und die Erkenntniss der aller Natur überlegenen Kraft seines eignen freyen Wesens soll ihm den Muth geben, nur im Gefühl seiner Stärke seine Tugend zu üben.

In dem Gefühl ihrer sittlichen Schwäche haben einige sich melancholisch verzweifelnd als untauglich zu allem Guten weggeworfen, andere nach ihrem Temperament leichtsinnig sich in den Staub getreten, indem sie sich des Bösen, so wie der Würde des Guten, gleich unempfänglich hielten, beyde aber hieraus den Unwerth aller unsrer Thaten und Bemühungen für das Gute geschlossen, und geglaubt, dass einzig bussfertige Kasteyung, und thatenlose Reue im Stande seyen, uns Gott wohlgefallig zu machen. Wer aber sein

Ur-

Urtheil hierin gebildet hat, der wird gleich wenig der Vermessenheit als dem Kleinmuth Raum geben; er wird vielmehr einsehen, dass er es der Würde seines Wesens schuldig ist, *mit* thatenvoller Bestrebung Tugend zu üben, mit dem demüthigen Bewusstseyn zwar immer unter der Anforderung des heiligen Gesetzes zurückzubleiben, aber doch sich für dasjenige bemüht zu haben, was allein in der Erscheinung wahren Werth hat, dagegen alle Reue oder Busse, wenn sie gleich oft unvermeidlich ist, gar nichts gilt.

* * *

Der gewöhnlichste Missverstand in der Lehre von der Freyheit des Willens ist der, dass man nicht nur die Möglichkeit freyer Urheber seiner Thaten zu seyn, unter der Freyheit des Willens versteht, sondern die widersinnige Forderung macht Meister über sein eignes Wollen zu seyn. Man verlangt nicht nur mit freyer Selbstbestimmung zu Wollen, sondern anders Wollen zu können, als man will, welches einen logischen Widerspruch in sich enthält, oder wenigstens mit

den

den Naturgesetzen sich nicht reimt. Ein Mensch, der sein Urtheil bildet, sieht mit einem mal lebhafter ein, dass er oft pflichtwidrig handelt, und darin sich selbst verwerflich vorkommt. Er glaubt in diesem Bewustseyn die Forderung zu finden, dass er sich bessern solle, dass er seine bisherige Gesinnung verlassen, und eine andere annehmen solle, anstatt aber darin die Aufforderung zu erkennen, sich in der Tugend zu üben, und so allmählig zur Ruhe des Gewissens zu gelangen, meint er die Forderung zu sehen, mit einem mal ein anderes Leben anzufangen, sich auf eine in der Natur unmögliche Weise naturgemäss zu bekehren.

Wenn er aber diese Aufforderung zur Bekehrung näher ansieht, so entdeckt er den Widerspruch, und fängt nun an, an seiner ganzen sittlichen Überzeugung zu zweifeln, indem ihm die Freyheit etwas mit der Natur unvereinbares scheint. Der Fehler liegt hier aber nur darin, dass die Freyheit, anstatt in das Wollen selbst gesetzt zu werden, in ein Vermögen gesetzt wird, den Willen zu ändern, eigentlich bloss durch den Verstand, und nicht durch sich selbst. Man verlangt von einer blossen Bildung der Einsicht, indem

dem ich selbst begreiffe, dass mein pflichtwidriges Beginnen verwerflich sey, auch eine Änderung des Wollens, da doch, wenn ich nicht wirklich den unzulänglichen Willen hätte, ich wohl nie zu einer unzulänglichen Einsicht gekommen wäre. Die Freyheit meines Willens besteht darin, dass ich allein Urheber meiner That bin, indem ich das Gesetz meines Wollens schlechthin autonomisch bestimme. Wenn ich aber einmal meine Gesinnung in der Erscheinung kund gegeben habe, so wird freylich jeder, der die Natur kennt, nun vorausbestimmen können, wie ich in der Natur handeln werde. Die Freyheit besteht also nicht darin, in die Geschichte meines Lebens eingreiffen zu können, und meine innerste Gesinnung ändern zu können, sondern sie besteht in der Freyheit dieser innersten Gesinnung selbst, wodurch ich nur durch mich bestimmt thue, was ich thue. Jede einzele That, die ich in der Natur thue, wird mir mit Recht zugerechnet, denn sie ist Folge meiner freyen Willensbestimmung, wer aber meine Willensbestimmung kennt, der wird folglich auch ihre in die Zeit fallenden Folgen vorhersagen können. Mir ist unmittelbar geboten, das Gesetz zur höchsten Willensbestimmung zu machen, das heisst gut zu seyn, und nicht eben besser zu werden. Es ist meine Schuld, dass ich meinen Willen nicht schlechthin der Idee des guten Willens gemäss bestimmt habe, und es steht in meinem freyen Willen, ihm diese Bestimmung zu geben, aber diese freye Willensbestimmung würde für mich die Natur selbst vernichten, sie fällt nicht in die Zeit, und betrift nicht mein Leben in der Erscheinung. Wir wagen uns mit dieser Betrachtung schon an den Ausspruch eines für uns unaussprechlichen Begriffes der vollständigen Übereinstimmung unsers empirischen Charakters mit dem intelligibeln. Dem intelligibeln Charakter ist schlechthin geboten, gut zu seyn, und nicht sich zu bessern, denn er kann schlechthin durch seine Freyheit gut seyn, wenn er es gleich nicht ist. Wir sind nicht gut, sondern unser intelligibler Wille ist auf eine uns unbegreifliche Weise, aber durch freye Selbstbestimmung böse, er wäre aber gut, wenn er es seyn wollte. Uns zu bessern, ist nur ein Gebot für die Tugend in der Erscheinung unsers endlichen Lebens, denn hier hat es den einzigen wahren Werth, diese zu üben und zu stärken, und wer dies im Leben nicht achtete, und nun die lebendige Einsicht erhält, wie alle andern Wünsche und Absichten des

des Lebens nur Tand sind, gegen die einzige Idee einer reinen guten Gesinnung, der wird von dem Tage an seinen Sinn ändern, und sich zum guten bekehren. Bekehrung aber, als ein in die Zeit fallendes Phänomen jener intelligibeln Willensänderung, einer plötzlichen Umtauschung schwacher menschlicher Tugend mit unüberwindlicher, heiliger Gesinnung, ist ein Widerspruch. In der Zeit ist der Hang des Menschen zum Bösen wohl zu schwächen, durch ernste Bemühung aber nicht zu vertilgen. Jene ewige Willensänderung also, unter der wir uns die Möglichkeit auch für unsern menschlichen Willen denken, gut und heilig zu seyn, ist ein im Endlichen unaussprechlicher Begriff, für den uns wieder nur das Gefühl einer religiösen Ahndung übrig bleibt, welche sich nur in zwey widerstreitenden Vorstellungsarten aussprechen lässt.

Vergleichen wir unser Leben in der Erscheinung mit unserm eignen Wesen, wie wir dies im Glauben erkennen, so sehen wir es als einen selbstverschuldeten Zustand an, dass wir nicht einmal mit unserer Selbsterkenntniss zu Ende kommen können, sondern uns unser eignes Wesen, so wie die ganze Welt in der Natur nur zur Erscheinung wird, und es entsteht für die Ahndung ein Verlangen von den Banden des Endlichen befreyt zu werden, und sich selbst bey Gott wieder zu finden.

Betrachten wir hingegen unser Leben nur in der Erscheinung, und sehen wir dann wie der Geist des Ewigen sich in der Natur durch uns am reinsten ausspricht: so finden wir uns in dem Kampfe mit einer fremden, uns überlegenen Gewalt um die göttliche Kraft in uns zu üben; es ist uns aufgegeben, das fremde Gesetz der Tugend und des Rechtes in der Natur erst zu stiften, oder wie andere sich ausdrücken, ein Reich Gottes auf Erden zu gründen, wo es schon verdienstlich für jeden Einzelnen ist, einen Schritt weiter gethan zu haben. Als ein Fremdling edlerer Abkunft, entsprungen aus einer höheren Welt, tritt das Vernünftige in der Natur auf, und die Erscheinung seines Lebens mit den Ideen von Tugend und Recht ist die höchste Schönheit, die siegende Kraft der Idee durch Tugend und Recht, das Erhabenste in der Natur.

Die Gottheit.

Der reinste Ausspruch unsers Glaubens ist der Glaube an die beste Welt, der Glaube an das Ewige Seyn, und in diesem an die Realität vom Ideale des ewigen Gutes. Indem wir durch die oberste Idee eines Gegenstandes der Vernunft das Ewige ganz rein denken wollen, bilden wir uns die Idee der Gottheit, als des Wesens der Wesen, als der absoluten Einheit eines höchsten Grundes im Seyn der Dinge. Wir verehren in diesem Ideal der Vernunft das Ideal des höchsten Gutes als den einen heiligen Urgrund im ewigen Seyn der Dinge. Allein es ist uns unmöglich anders als symbolisch das Wesen Gottes in irgend einer Eigenschaft ausser seiner Heiligkeit auf menschliche Weise auszusprechen, denn mit jedem Inhalte, den wir dieser höchsten Idee geben, nehmen wir einiges aus dem Endlichen auf, und denken uns entweder eine blosse Negation des beschränkten, oder etwas für das höchste Wesen unzulängliches, wenn wir irgend eine positive Bestimmung stehen lassen wollen.

Es ist unmöglich, Gott mit unsern Begriffen, selbst unsern höchsten Ideen zu fassen, und sein Wesen erkennen zu wollen. Nur einen Gedanken haben wir, der ihn nicht bloss auf menschliche Weise nennt, und sich doch in Worte fassen lässt: Gott ist der Alleinheilige. Wir kommen zur Idee der Gottheit durch die höchste Idee des Ideals der Vernunft, indem wir ihn als die absolute Einheit des Urgrundes im ewigen Seyn der Dinge denken, und darin als heilig. Was wir mehr von ihm sagen, ausser dem blossen Gefühle der Andacht, ist auf menschliche Weise gesagt, und gilt nur als Symbol, indem es jederzeit entweder als blosses Bild anerkannt wird, oder der Antinomie unterworfen ist, indem wir etwas endliches mit in die Erkenntniss Gottes ziehen wollen.

Wenn wir Gott zum Beyspiel als den ewigen Vater, oder nach ähnlichen Vorstellungsweisen, verehren, so ist die Benennung hier schon nur bildlich gemeint, indem wir

uns

uns nur denken, es stehe der Welt vor, wie ein Vater seiner Familie. Nennen wir ihn dagegen allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, höchst selig, oder auf ähnliche Weise, so bleibt uns bey diesen Eigenschaften Gottes nichts zu denken übrig, als dass seine Macht, Weisheit, Gegenwart und Seligkeit, nichts von dem sey, was wir mit diesen Worten denken. Wir denken z. B., seine Macht als unwiderstehlich und allgenugsam, uns aber ist Macht eben eine Gewalt, welche Widerstand überwinden kann, für die göttliche Macht aber gibt es gar nicht erst Widerstand oder Hinderniss. Uns ist eine Macht genugsam, wenn sie hinlangt, Hindernisse zu überwinden, und vorgesetzte Zwecke zu erreichen, göttliche Macht hat kein Hinderniss und keinen Mangel, also auch keinen erst zu erreichenden Zweck, für den sie genugsam seyn müsste.

Uns ist Gegenwart ein Seyn im Raume zur gleichen Zeit mit einem andern, und Allgegenwart wäre ein Seyn durch allen Raum und alle Zeit, Gottes Gegenwart aber denken wir nicht so, denn er ist weder im Raume, noch irgend in der Zeit, sondern ewig.

Eben so wenn wir Gott Seligkeit zuschreiben, so denken wir uns dabey nur, dass er dem Wechsel von Freud und Leid, dem Wechsel unsers Glücks und Unglücks nicht unterworfen seyn könne. Endlich wir sagen von ihm, er weiss alles, allein zu wissen ist nur eine Vollkommenheit des menschlichen Verstandes und menschlicher Vernunft, und so hoch auch ein Wesen, was alles wüsste, über uns erhaben wäre, so können wir uns doch auch darin die Gottheit entweder nur negativ oder nur bildlich denken; alles Wissen und Erkennen gehört nur beschränkten Wesen, indem selbst durch die höchste intellektuelle Anschauung noch kein ewiges Seyn der Dinge gewust werden könnte.

Wie wir uns also auch über blosse ahndende Gefühle hinaus die Gottheit denken mögen, so wird unsre Vorstellung jedesmal nur Symbol, sie wird mehr oder weniger Anthropomorphismus seyn. Es ist uns unvermeidlich, uns solche Vorstellungsarten des höchsten Wesens zu entwerfen, aber bey jeder werden wir auf das Geheimniss seiner Erkenntniss stossen, und zur Ahndung zurückgeführt werden.

Der

Der höchste und reinste Anthropomorphismus ist der, dass wir uns Gott denken als einen lebendigen Gott, Gott ist ein Geist, und wir verehren ihn in der Idee eines personificirten heiligen Willens, indem wir ihm auf menschliche Weise, nur unendlich vollkommner, Vernunft und Willen zuschreiben, und ihn so als höchste [praktische] Vernunft, als das Oberhaupt im Reiche der Zwecke denken.

Wir haben gesehen, dass wir uns die ewige Ordnung der Dinge als ein Reich der Zwecke denken müssen, in welchem allen vernünftigen Wesen persönliche Würde zukommt, und das Gesetz der persönlichen Würde das höchste Gesetz ist. Jedes vernünftige Wesen ist ein Glied dieses Reiches der Zwecke, und darin durch seine freye Selbstgesetzgebung Theilhaber des allgemein gesetzgebenden Willens in demselben. Jeder endliche Wille, welcher nicht das höchste Gesetz autonomisch zum alleinigen Gesetz seines Willens gemacht hat, muss darin als Unterthan angesehen werden, die Gottheit aber denken wir uns als das alleinige, heilige und unabhängige Oberhaupt desselben, dem alle andern unterworfen sind.

Wir

Wir können uns nemlich die Gründung dieses ewigen Reiches der Zwecke nur nach Analogie mit der Gründung einer rechtlichen Verfassung in der Natur denken, nur dass diese erst durch eine Regierung eingeführt wird, jene durch den Willen Gottes ewig besteht. Wie also zu jener nothwendig Gesetzgebung, Regierung und Gericht erfordert wird, so denken wir uns das Oberhaupt des Reiches der Zwecke auch als den heiligen Urheber und Gesetzgeber des Reiches der Zwecke, als den allweisen Regenten der ewigen Ordnung der Dinge, und als den gerechten Richter aller Glieder seines Reiches. In der Ausführung einer jeden von diesen Vorstellungsweisen erkennen wir aber wieder die Schranken unserer Vernunft, und verlieren uns ins unbegreifliche.

Wir denken uns die Verfassung eines ideellen Reiches der Zwecke in der Natur republikanisch, indem jedes Mitglied durch die Autonomie seiner Vernunft Mitgesetzgeber des Reiches der Zwecke ist, aber in der Natur fehlt es dieser Idee der allgemein gesetzgebenden Vernunft an Gewalt, um ihr Gesetz geltend zu machen, sie muss erst durch politische Gewalt im Staate unterstützt werden,

den, um ihr neben der Gesetzgebung auch die Herrschaft zu sichern. In Gott aber ist diese Autonomie der Vernunft zugleich mit Autokratie verbunden, Gesetzgebung und Herrschaft sind vereinigt, denn durch ihn gilt unmittelbar das Gesetz, und jedes Glied des Reiches muss in seiner höchsten Gewalt seyn, weil es für sich zuweilen noch vom Gesetze abfällt.

Wir müssen uns Gott also als Schöpfer und Erhalter, als Urheber der Welt denken, können aber dabey nicht begreiffen, wie wir unserm Daseyn nach von ihm abhängig, und doch schlechthin frey sind, wie wir durch ihn, und doch der Zurechnung fähig seyn können. In der Natur wäre dies Verhältniss ein Widerspruch, denn da hat jede Wirkung ihr Bestehen nur allein in der Ursach, alle Selbstständigkeit kommt nur der Ursach zu. Für die ewige Ordnung der Dinge kann dies kein Widerspruch heissen, eben weil wir keine positive Erkenntniss derselben haben, und diese nur bildlich versuchen können, das anscheinend widersprechende zeigt also nur die Unzulänglichkeit unserer symbolischen Vorstellungsweise, und nicht einen Widerspruch in der Sache selbst.

Auf gleiche Weise müssen wir Gott als den höchsten und heiligen Gesetzgeber der Welt nach der ewigen Ordnung der Dinge verehren. Wir erkennen hierin das reine Gesetz der Vernunft als das Gesetz Gottes an, aber es ist uns unbegreiflich, wie einer freyen Vernunft ein Gesetz gegeben werden könne, denn eben darin fanden wir die Freyheit unsrer Vernunft, dass sie ihr Gesetz nur sich selbst gibt.

Das Unbegreifliche in dieser Idee eines Urhebers der Welt liegt eigentlich in unserm Unvermögen, uns *eine* positive Vorstellung von der höchsten Einheit des nothwendigen Wesens zu machen. Alles einzelne Daseyn in der Natur ist für unsre Vernunft nur zufällig bestimmt, und dadurch der Bedingung der Vielheit unterworfen, indem immer eins zum andern hinzukommt, woraus nur ein unvollendbares Ganzes entstehen kann, und folglich ein Daseyn, welches dem ewigen Seyn widerspricht. Für unsre Erkenntniss ist alle nothwendige Erkenntniss eigentlich nur in allgemeinen Gesetzen, in blossen Formeln enthalten, denen das einzelne Daseyn untergeordnet wird. Die Beschränktheit unsers Verstandes nöthigt uns in der Natur, uns die

die Nothwendigkeit im Seyn der Dinge, nur durch abstrahirte allgemeine Regeln als Gesetze zu denken, welchen nothwendige Gültigkeit zukommt, aber für sich kein Daseyn, denn dieses gehört nur den Dingen selbst, welche unter diesen Gesetzen stehen. Eine solche Ordnung der Dinge, deren Nothwendigkeit nur durch allgemeine Gesetze besteht, kann nun bloss für das Endliche, für Erscheinung gelten, dagegen das ewige Seyn der Dinge an sich in einem nothwendigen Wesen gegründet gedacht werden muss, von dem wir uns aber keine positive Vorstellung machen können.

Wir werden uns daher auch leicht die Nothwendigkeit im ewigen Seyn der Dinge nur nach Analogie dieser Naturgesetze in blossen ewigen Gesetzen einer sittlichen Ordnung der Dinge bildlich vorstellen, als ein heiliges Schicksal, als die blosse ewige Ordnung der Dinge selbst, als Vorsehung, welches eine noch unvollständigere Vorstellung von der Gottheit ist, indem wir sie darin nicht einmal eigentlich als Wesen denken, zugleich aber das erhabenste Bild seiner Allmacht, indem wir uns ihm so nothwendig unterworfen fühlen, wie die Erschei-

nung

nung unsers Lebens den Gesetzen der Natur unterworfen ist. An diese Vorstellungsart kommen wir immer wieder zurück, sobald wir uns die Idee der Gottheit mehr versinnlichen wollen, eben weil darin die ewige Ordnung der Dinge nach Analogie mit einer Natur überhaupt gedacht wird. Ihre erhabenste Ausbildung ist die Idee eines heiligen Willens als eines gerechten, unerbittlichen Schicksals, vor dem jeder Mensch sich demüthigen und prüfen soll.

So war es schon die erhabenste Idee der griechischen Dichtung nicht eben, dass sie leichtsinnig ihre Götter selbst dem Schicksal wieder unterwarfen, sondern dass sie den Willen der Götter als ein unabänderliches Schicksal für die Menschen verehrten, dem selbst der kühnste Heldensinn sich gelassen unterwerfen muss, z. B. im Leben des Ödipos, der ohne sein Verschulden, nur durch den Willen der Götter zum grässlichsten Verbrecher wird, freylich nach einer für unsre richtigere Überzeugung widersprechenden Vorstellungsart.

Nach der zweyten Idee denken wir uns Gott als den allweisen Regenten der Welt.

In

In Rücksicht dieser Idee haben wir schon gesehen, dass wir uns von Zweck und Absicht der Weltregierung mit dem Weltlauf in der Natur gar keine Begriffe machen können, allein auch in Rücksicht der ewigen Ordnung der Dinge verlieren wir uns hier ins Unbegreifliche, wenn wir die Idee der Weltregierung uns näher versinnlichen wollen. Wir sind hier an der Stelle der sogenannten Theodicee, oder eines Versuches zur Vertheidigung der höchsten Weisheit gegen uns anscheinende Zweckwidrigkeit in der Welteinrichtung. Die Unzulänglichkeit unsrer Einsicht in Rücksicht der Weltregierung zeigt sich auf zweyerley Weise, einmal, indem wir überhaupt es mit der Heiligkeit Gottes nicht reimen können, wie etwas böses, welches wir doch in unserm eignen Busen finden, in der Welt seyn könne, und dann, indem es mit der Gerechtigkeit Gottes in Widerspruch zu seyn scheint, dass in der Natur, und im Schicksal der Menschen so oft das Laster mächtig, die Tugend aber verkannt und unterdrückt ist. Die Antwort auf beyde Fragen ist unsre Unwissenheit in göttlichen Dingen, die über unsre Pflicht hinausgehen, aber doch für jede von beyden auf verschiedene Weise.

Auf die Frage nach der Zulassung des Bösen in der Welt, können wir gar nichts antworten, als unsre Unwissenheit, so unbegreiflich ist uns unsre eigne ewige Bestimmung. Wie ist es möglich, dass die Verkehrtheit des menschlichen Charakters nicht im Widerspruch mit der besten Welt, und dem Ideale des höchsten Gutes sey, an das wir glauben? Dies muss uns, an die Natur Gebundenen, unbegreiflich bleiben, wir dürfen es aber doch nicht widersprechend nennen, eben weil uns jede positive Vorstellung von einer ewigen Ordnung der Dinge unmöglich ist.

Ein Missionär sprach mit einem Indianer über die Allmacht und Güte Gottes, dann aber auch über den Kampf des Guten und Bösen in uns, wie gut es Gott mit uns meine, wie sehr man sich aber dabey vor den Versuchungen des Teufels hüten müsse; der Indianer erwiederte: Warum schlägt denn Gott den Teufel nicht todt, und der Missionär blieb darauf die Antwort schuldig. Was liesse sich auch darauf antworten, wenn wir nicht etwa den Teufel, wie in den Fastnachtsspielen der Klosterschulen, als einen Hofnarren am göttlichen Hofe beybehalten wollen.

Etwas anders steht es mit der zweyten Frage. Wir glauben an eine gütige, über uns waltende Vorsehung, wie stimmt es aber mit der Güte und Gerechtigkeit derselben überein, dass der Mensch unter Übeln und Leiden auf der Welt lebt, dass die Tugend auf der Erde verkannt und misshandelt wird, das Laster hingegen oft mächtig ist, und mit Glück belohnt wird? Auf diese Frage gar nicht zu antworten, möchte bedenklich seyn, denn der Glaube müsste sehr stark seyn, der sich gegen den Verdacht, ungerecht behandelt zu werden, doch noch erhielte.

Die Beantwortung der Frage aber ist weitläuftiger, eben weil sie so nahe an dem Unbegreiflichen liegt. Glück und Unglück gehören nur zur Erscheinung, sie haben nur einen endlichen, ins menschliche Leben beschlossenen Werth, der am Ende des Lebens schon vernichtet ist, für das Ewige Seyn können wir dem Glücke gar keine Bedeutung geben. Es ist also nur eine Frage unter Menschen, und auf menschliche Weise gethan, wenn wir in der Vertheilung von Glück und Unglück nach Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit fragen, Menschen können ja in ungerecht seyn, dass sie einander unglücklich machen, oder Übel zufügen, so lässt sich aber von Gott gar nicht reden, denn das Glück so gut als das Unglück, Schmerz und Übel, sind gar nichts für die ewige Ordnung der Dinge

Wir fordern, Gott solle in der Welt das Glück nach Würdigkeit vertheilen, ein jeder solle glücklich seyn nach dem Maasse seiner Tugend. Eine solche Forderung aber enthält einen Widerspruch, denn sie geht nicht auf die ewige Ordnung der Dinge, sondern nur auf die Erscheinung, weil es überhaupt nur für diese Übel und Unglück gibt. In der Erscheinung würde aber alle Tugend vernichtet werden, sobald der Kampf mit dem Übel aufgehoben würde. Wenn ein jeder nach dem Maasse seiner Tugend auch glücklich wäre, dann gäbe es ja auch keinen Widerstreit gegen sittliche Maximen, also forderte es gar keine Kraft des Widerstandes, gar keine Tapferkeit gegen die Neigung, um in einer solchen Weltordnung gut zu seyn, das heisst, die Tugend wäre für die Erscheinung vernichtet, und wir hätten uns eine noch schlechtere Welt gewählt, als die, in der wir leben, wo wir doch we-

nig-

nigstens noch der Idee der Tugend, welche höher ist, als alles Übel und Leid, empfänglich sind. Die Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit, müsste also wenigstens in zwey Welten verlegt werden, wo der Tugendhafte nur der Hofnung lebt, in einem zukünftigen Leben belohnt zu werden. Allein auch diese Hoffnung des frommen Glaubens darf nicht zu stark werden, indem sie sonst auch nur fromm machen würde, anstatt tugendhaft zu machen, denn der Fromme würde dem Gesetze folgen, auf die Spekulation der ewigen Seligkeit hin, und nicht um der Tugend willen. Die ganze Idee der Vertheilung des Glückes nach Würdigkeit, wäre also nur eine Aufgabe für Menschen im Erdenleben, welche nur durch Unverstand auf Gott übergetragen wird.

Aber auch diese Antwort thut uns noch nicht genug: wir können uns von dem Schein, der in dieser Idee liegt, doch nicht losmachen. Willig danken wir dem ewigen Geber alles Guten jedes Glück und jede Freude, die wir geniessen, wenn es uns aber einmal übler geht, und wir neben uns vorzüglich andere glücklicher sehen, die es nach unserer Meinung weit weniger verdienen als wir, so fangen wir wieder an zu zweifeln.

Hierauf gehört eine härtere Antwort, als die vorige. Man könnte zwar hier auch vorläufig antworten, was früher schon gezeigt worden ist, dass wir weder die Tugend noch das Glück eines andern beurtheilen können, indem uns für beydes der Maasstab fehlt, die richtigste Antwort, und das Endurtheil in der ganzen Sache wird aber durch das eigne Bewustseyn unserer Untugend gegeben.

Wenn wir verlangen, nach unserer Würdigkeit von Gott behandelt zu werden, was haben wir da verdient? Glücklich oder unglücklich zu seyn? Wer hat hier nicht das Bewustseyn seiner eignen Unlauterkeit in sich, wer wird sich nicht demüthigen vor dem ewigen Richter, sein ganzes endliches Daseyn als Strafe ansehen müssen, und jedes Glück darin als Gnade aus seiner Hand annehmen. Geschweige dem also, dass wir Ansprüche an die göttliche Gerechtigkeit machen können, müssen wir unser ganzes

Da-

Daseyn vielmehr nur von seiner Güte empfangen.

Nach der dritten Idee denken wir uns Gott als den gerechten Richter aller Unterthanen des Reiches der Zwecke. Wenn wir im Gewissen den Werth oder Unwerth unserer eignen Thaten aufrichtig prüfen, so stellen wir diese Prüfung, der Idee nach, nothwendig vor einem allmächtigen Herzenskündiger an, der unser Innerstes kennt, und nicht getäuscht werden kann, und der sein richterliches Urtheil über uns spricht, nach seiner ewigen unabänderlichen Gerechtigkeit. Vor diesem Gericht ist aber unser eigenes Urtheil über uns selbst im allgemeinen, wenn gleich nicht bey jeder einzelnen That unvermeidlich ein Verdammungsurtheil, denn unser Wille ist durch den innersten Hang unsers Herzens zum Bösen, welcher in der Zeit unvertilgbar ist, verdorben. Wir müssen also unser ganzes Daseyn nur aus der Hand der ewigen Güte annehmen, welche uns duldet und liebt, ungeachtet unsrer Unzulänglichkeit und Verdorbenheit. Wie aber diese ewige Güte Gottes neben seiner ewigen Gerechtigkeit bestehen könne, und das Ver-

Verdammungsurtheil derselben über unsern innern Unwerth aufzuhalten vermöge, muss für unsre Vernunft ein Geheimniss bleiben.

* * *

Unter welchem Bilde, oder auf welche Weise wir also auch die Gottheit verehren, so erkennen wir in jedem die Ohnmacht unsers Vermögens, sein heiliges Wesen zu fassen. Die Verhältnisse des Ewigen sind uns in nichts klar, als in dem, was uns zu thun vorgeschrieben ist; einzig darin, dass die höchste Idee des Gesetzes für Tugend und Recht uns ausspricht, wie Menschen gegen Menschen handeln sollen, können wir die ewige Ordnung der Dinge verstehen und begreiffen, wo aber unser Blick über dieses Gebot hinausschweift, um das Ewige zu erreichen, da bleibt ihm nichts anders, als ein ahndendes Gefühl übrig. So ist es denn auch die einzige würdige Verehrung Gottes, welche wahren innern Werth hat, in demüthiger Anerkennung unsrer Schwachheit unsre Tugend zu üben, und

auf

auf die Ausbreitung des heiligen Rechtes nach Möglichkeit hinzuwirken.

Über diese pflichtmässige Handlung hinaus aber ist alle Verehrung Gottes nur ein Gefühl der Andacht in Anbetung und reiner Liebe. Die höchste Idee des heiligen Willens wird uns zum Gegenstande der höchsten Achtung, das heisst der Anbetung, vor dem wir uns demüthigen. Wir fühlen aber durch die Erhabenheit, mit der uns alles Grosse in der Natur um uns her anspricht, auch den waltenden heiligen Geist in ihr, und die unvergängliche Schönheit aller Formen, und des tausendfältigen, stets neuerzeugten Lebens, um uns her lässt uns die schöpferische Liebe ahnden, deren Hand auch über unser Schicksal waltet, der wir uns treu und demüthig ergeben.

Bey dieſem Verleger ſind noch folgende Bücher um beygeſetzte Preiſe zu bekommen.

Adreß-Calender, HochFürſtl. S. Weimar- und Eiſenachiſcher, auf die Jahre 1801-1805. gr. 8v. 13 gl.

Aſt, de Platonis Phaedro, acceſſit epiſtola Henr. Car. Abr. Eichſtädt 16 gl.

Batſch, Dr. A. J. G. C. Analytiſche Tabellen über die Arten der Mineralien. Ein Verſuch zu genauerer Beſtimmung und zu eigner Auffindung. Mit einem Kupfer. gr. 4. 21 gl.

Deſſen Überſicht der Kennzeichen zur Beſtimmung der Mineralien etc. gr. 8. 10 gl.

Bemerkungen, freymüthige, über Leonidas Grabmahl. Allen Churſächſiſchen Patrioten gewidmet. 8v. 12 gl.

Beytrag zur Berichtigung der Urtheile über das Browniſche Syſtem, von einem praktiſchen Arzte. 8. 8 gl.

Catalogus Plantarum horti botanici Ducalis Jenenſis. fol. 2 gl.

Conſpectus horti botanici Ducalis Ienenſis. 4 maj. 4 gl.

v. Denn, Ge. Heinr. Endurtheil in der Fichtiſchen Sache. 8. 6 gl.

Eichſtädt, D. Henr. Car. Abr., Acroaſis pro Societatis latinae Ienenſis inſtauratione. 12 gl.

Ejusdem Quaeſtionum philologicarum novum ſpecimen. 4t. 6 gl.

Examen aus der Natur zum Unterricht für Kinder von reiferem Alter, ſowohl zum Schul- als Privat-Gebrauch. gr. 8. 12 gl.

Fries, Jac. Fr. D. Wiſſen, Glaube und Ahndung. 8v. 1 Rthlr. 8 gl.

Fuchs, D. Ge. Fr. Chriſt, Beyträge zu den neueſten Prüfungen der Bleyglaſur. 1s bis 3s Stück 8. 12 gl.

Gabler, Jo. Phil. D. de Epiſcopis primae eccleſiae chriſtianae eorumque origine. 4t. 8 gl.

Giftpflanzen, die vorzüglichſten, Deutſchlands: für den Bürger und Landmann. 6 gl.

Griesbachii, D. Io. Iac. Commentarius criticus in textum Graecum novi Teſtamenti. Partic. I. 8 maj. auf Druckpap. 12 gl. auf Schreibpap. 16 gl.

Gruner, Car. Aug. Conſt. D. Hiſtoriae Cultrivororum morbi ſimulati et diſſimulati vel ſuicidii intentati indices. 8 maj. 12 gl.

Gruner, D. Chr. Fried. Ferd. de Jeſu Chriſti morte vera non Syncoptica, 8 maj. 4 gl.

Gruner, D. Chriſt. Gottfr. Ein paar Worte zur Belehrung, Beherzigung und Beſſerung an den Herrn Ex-Profeſſor Fichte. 8. 12 gl.

Herders Catechismus Lutheri, mit einer katechetiſchen Erklärung zum Gebrauch für Schulen. 8. 4 gl.

von **Hoven**, D. Fried. Wilh., Geſchichte eines epidemiſchen Fiebers. 8. 18 gl.

Janus; eine monatl. Zeitſchrift, auf Thatſachen und Ereigniſſe gegründet; auf d. Jahr 1801. der Jahrgang 4 Rthlr.

Ilgen, D. Carl David Geſchichte des Tobi's nach drey verſchiedenen Originalen: dem Griechiſchen, dem Lateiniſchen des Hyeronymus, und einem Syriſchen überſetzt, und mit Anmerkungen exegetiſchen und kritiſchen Inhalts auch einer Einleitung verſehen. gr. 8. 1 Rthlr. 18 gl.

Kirſten, D. Joh. Friedr. Ernſt Grundzüge des neueſten Skepticismus in der theoretiſchen Philoſophie, zum Gebrauch für Vorleſungen. 8. 6 gl.

Kochen, D. Albr. Ioannes Boanerges; eine Beglaubigungs- und Ermunterungsſchrift für ſeine Zeitgenoſſen. gr. 8. 14 gl.

Kraftſprüche, Teutſche, geſammlet und mit Gloſſen begleitet von Juſtus Hartmann. Erſter Theil. 8. 15 gl.

Lilien der deutſchen Dichtung, für einſame Spaziergänge, zur Beſtimmung des Geiſtes für

Innigkeit, Schönheit, Erhabenheit und Wahrheit. 12. 1 Rthlr. 4 gl.

Mayows, Johann, chemiſch-phyſiologiſche Schriften. Aus dem Lateiniſchen überſetzt von D. Joh. Koellner. Nebſt einer Vorrede von D. Alex. Nic. Scherer. Mit 6 Kupfern. gr. 8. 2 Rthlr.

Nachricht von dem Fortgange der naturforſchenden Geſellſchaft zu Jena. 1s bis 9s Jahr 1802. 8. 16 gl.

Nordhoffs, Aug. Wilh. D. Archiv für den thieriſchen Magnetismus, 1 B. 1s u. 2s St. gr. 8v jedes Stück. 16 gl.

Oemlers, Chriſt. Wilh., vermiſchte und letzte Beyträge zu der Paſtoraltheologie und Caſuiſtik für angehende Prediger, nach alphabetiſcher Ordnung. 1 Rthlr. 8 gl.

Pansner, D. Joh. Heinr. Lorenz, der Pyrotelegraph, mit einem Kupfer, gr. 8. 12 gl.

Paulus. Dr. Henr. Eb. Gottl. Introductionis in Novum Teſtamentum capita ſelectiora, quibus in originem ſcopum et argumentum Evangeliorum et Actuum Apoſtolicorum de novo inquiritur. 8 maj. 1 Rthlr.

Ejusd Orationes Academicae, quarum altera notio genuina orthodoxiae, altera Lutheri et Melanchthonis de vi atque officii doctoratus theologici judicium paulatim emendatum exponitur. 8 maj. 6 gl.

Scherer, D. Al. Nic., Grundzüge der neuern chemiſchen Theorie; mit dem Bildniſſe Lavoiſier's gr. 8. 1 Rthlr. 12 gl.

Deſſen Nachträge zu den Grundzügen der neuern chemiſchen Theorie; nebſt einigen Nachrichten von Lavoiſier's Leben und einer tabellariſchen Überſicht der neuern chemiſchen Zeichen. gr. 8. 1 Rthlr. 18 gl.

Schlegel, D. Jul. Heinr. Gottl. Materialien für die Staatsarzneywiſſenſchaft und practiſchen Heilkunde. Erſte, 2te, 3te u. 4te Sammlung. gr. 8. Jede Sammlung 16 gl. 2 Rthlr. 16 gl.

Deſſen Sammlung aller bis zu Ende des Jahres 1802. für das Fürſtenthum Weimar erſchienenen Medicinal-Verordnungen. gr. 8. 16 gl.

Schmidt, Joh. ältere und neuere Geſetze, Ordnungen und Circularbefehle für das Fürſtenthum Weimar und für die Jenaiſche Landesportion bis zu Ende des Jahres 1799. in einen alphabetiſchen Auszug gebracht. 1r bis 9r Band. gr. 8. Jeder Band 1 Thlr. 18 gl.

Schriften der Herzogl. Societät für die geſammte Mineralogie zu Jena. Erſter und Zweiter Band. gr. 8. mit Kupfern. jeder Band 1 Rthlr. 12 gl.

Schütz D. Karl Jul., Geſchichte der Republik Frankreich im Grundriſs. Zum Gebrauch für akademiſche Vorleſungen entworfen. gr. 8. 20 gl.

Schwabe, D. Joh. Friedr. Heinr. Einleitung in die Geſchichte der Mineralogie. 8. 6 gl.

Deſſen erſtes Jahr meiner Amtsführung, competenten Richtern zur Prüfung und künftigen Religionslehrern zur Belehrung vorgelegt. 8. 10 gl.

Simonis, Fr., Blicke in Walhalla: oder über den Glauben an Unſterblichkeit gr. 8. 9 gl.

Stammtafel des Hochfürſtl. Hauſes Sachſen-Weimar. 2 gl.

Stark's, Dr. J. C. Handbuch zur Kenntniſs und Heilung innerer Krankheiten des menſchlichen Körpers, vorzüglich aus eigenen Beobachtungen und Erfahrungen am Krankenbette gezogen. Nebſt deſſen Portrait. 2 Theile gr. 8. 4 Rthlr. 20 gl.

Ejusdem Commentatio medica de ſcrofularum natura praeſertim ſteatomatoſarum, caſu rariori adjecto et tabulis aenaeis illuſtrato. Mit 2 Kupfern. 9 gl.

Statuten, neue, der naturforſchenden Geſellſchaft zu Jena 8. 2 gl.

Statuten und Verzeichniſs der Mitglieder der Herzoglichen Societät für die geſammte Mineralogie zu Jena. 8. 2 gl.

Vindiciae D. Lutheri hoſtilis in Principes animi civiliumque ſeditionum accuſati: Re autem vera laeſionum per alios principum jurium, turbataeque civilis tranquillitatis ſtrenui vindicis. 8. 6 gl.

Walchii Dr. C. Fr. ſumma legum Collegii Diſputatorii juridici ſui. 8. 2 gl.

Was hatten Luthers Bemühungen für ihr Zeitalter für eine Würkung? und welche geſegnete Vortheile hat ihnen die Nachwelt zu danken? 8. 6 gl.

Wibel, Dr. A. W. E. Primitiae Florae Werthheimenſis, 8 maj. 1 Rthlr. 6 gl.

Zinke, D. G. Gottfr. Bemerkungen über die ſchädliche Waldraupe, nebſt den Mitteln zu ihrer Vertilgung, 8. 2 gl.

Deſſen Bemerkungen über die diesjährige Ruhrepidemie, ihre Urſachen und Behandlung nach chemiſchen Grundſätzen. 6 gl.

Deſſen Kunſt allerhand natürliche Körper zu ſammeln, auf eine leichte Art für das Kabinett zuzubereiten, und vor der Zerſtörung feindlicher Inſekten zu ſichern; ein nützliches Taſchenbuch für angehende Naturalien-Sammler, gr. 8. 18 gr.

Das Portrait des Hrn. GHR. Starks von Lips geſtochen. 6 gl.

Das Portrait des Lavoiſier 6 gl.

Neue

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Erſter Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer
1807.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Vorrede.

Den Zweck dieſer Schrift bezeichnet nahe genug ſchon ihr Titel, und das nähere noch habe ich in der Einleitung geſagt. Ich übergebe der öffentlichen Beurtheilung die Frucht lange geprüfter und oft wiederhohlter Unterſuchungen. Wie bald wird ſich aber der wohl finden, der ſo weitläuftige, trockne und ſchwierige Unterſuchungen genau zu faſſen verlangt? Vielleicht früher als es jetzt ſcheinen möchte! Wir ſtehen auf einem Standpunkt der philoſophiſchen Ausbildung, wo der anziehende Vortrag in der Philoſophie einen um ſo größern Sieg davon getragen hat, indem es ihm gelungen iſt, zugleich die Maske ſchwerer und ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit vorzunehmen. Dieſer Schmuck iſt aber doch kein geſundes Eigenthum unſers Lebens, ſondern überall fremde Nachahmung, und eben deſhalb kann es nicht fehlen, daß er ſich nicht bald in elegante Oberflächlichkeit und myſtiſchen Unſinn zertheilt.

Meine Fortſetzung vorzüglich der Ariſtoteliſchen und Kantiſchen Unterſuchungen hat ihren Werth nur in den ſtrengſten und engſten Forderungen der Wahrheit. Wenn es nicht eine von aller Mythologie verſchiedene Philoſophie als ſtrenge Wiſſenſchaft giebt, welche uns rein aus der Spekulation deutlich wird, in welcher ſich alle einzelnen Grund- und Lehrſätze nachzählen laſſen, wo es für jeden einen beſtimmten Ort und eigne Rechtfertigung giebt, wie in reiner Mathematik, und wenn es nicht ein eignes Intereſſe hat, dieſe Wiſſenſchaft ſo zu bearbeiten: ſo müſſen wir unſre Bemühungen ganz verloren geben. Aber es hat darum eben keine Noth, die Geſchichte der Philoſophie bürgt uns hinlänglich dafür, (wenn ich mich gleich nicht dabey aufhalten will, die Wichtigkeit der Kenntniß wiſſenſchaftlicher Formen nachzuweiſen,) daß der Faden dieſer Unterſuchungen, ſo oft man ihn auch fallen ließ, um nur nach Ausſchmükkungen und Anwendungen zu greifen, doch jedesmal bald wieder aufgenommen wird.

Wir wollen alſo gleich der Mathematik weder die Frömmigkeit noch die Gelehrſamkeit zum Vorwande nehmen, um uns Gehör zu verſchaffen, ſondern einzig auf Wahrheit ausgehen.

Jene bunte, zierliche Rede von der Philoſophie hingegen gleicht den ſieben magern Kühen im Traume des Pharao, ſo oft ſie das Fett der Phantaſie verſchlingen mag, ſteht ſie doch am Ende immer wieder da als trockene magere Logik. Was hilft es das dürre Sparrwerk der Einerleyheit und Verſchiedenheit lateiniſch auszudrücken, und mit grünen Blumenkränzen zu verdecken, die da nicht wurzeln können, welche der erſte Sonnenblick welkt, und der nächſte Windſtoß wieder zerſtreut? Die Mühe iſt vergebens, eine behagliche Hütte für Menſchen damit zurecht zu decken, geſchweige denn einen Tempel für Götter. Dieſer Schmuck in Darſtellung und Sprache kann nur dem wichtig ſcheinen, welcher der trocknen Wahrheit und ſeinem Enthuſiasmus nicht recht zutraut, daß er Probe halten wird. Wir fürchten das nicht. Wohl, dem gemeinen Haufen mag man den bittern Trank ſeiner Apotheoſe mit irgend einem Syrup verſetzen, daß er ihn nur an die Lippen bringe; mühe ſich dann, wem's der Mühe lohnt, dieſen im Helldunkel myſtificirter Gefühle die Wahrheit ſchauen zu laſſen, wie zitirte Geiſter. Wer aber der Wiſſenſchaft kundig iſt, der wird überall hell ſehen wollen, und ſich vor keiner Klarheit fürchten.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Einleitung.

……

Der Geiſt der Zeit iſt es, der in unſrer Geſchichte lebt und ſich verwandelt, er iſt der mächtige Beherrſcher jedes Einzelnen, denn nur von ihm wird jeder genährt und groß gezogen, nur von ihm hängt es ab, ob kleine Kraft das Größte wirken oder die größte unbemerkt erdrückt bleiben ſoll, und doch iſt es wieder im Kampfe mit ihm, wo ſich meſſen muß, wer für Bildung des Geiſtes arbeiten will. Das gilt vor allem der Selbſtthätigkeit der Vernunft im Philoſophiren.

Ein jeder wird von der öffentlichen Meinung ſeiner Zeit gebildet; ſie leitet ſeinen Gedankengang ein, und auch noch fortwährend drängt ihn fremde Meinung unbewußt, bald weil er ihrem Intereſſe ſchmeicheln oder wenigſtens folgen, bald weil er ihr vielleicht auch durch Widerſpruch imponiren, bald endlich nur, weil er von ihr verſtanden werden will — zum Theil immer nach einem Ziele hin, wie es im Geiſt der Zeiten vorbereitet lag. Vor allem aber die Wirkung! Wo jetzt ein Funken alles weit und breit in Flammen ſetzt, da langt ein andermal die ſtärkſte Gluth nicht hin, um fort zu zünden. Das Intereſſe des Augenblicks entſcheidet hier alles.

So iſt denn auch in der Philoſophie eine öffentliche Meinung als Geiſt der Zeit, welche das Intereſſe des Augenblicks beſtimmt, und jedem Denkenden die Richtung anweiſt. In dieſem Geiſte der Zeit liegt ein Grundurtheil über das, was Philoſophie leiſten ſoll, er trägt die ganze philoſophiſche Bildung des Zeitalters mit ihren Vorzügen und Fehlern. Er beſtimmt die Grundvorurtheile der Zeit, die jedem anerben, der ſich nicht durch eigne Kraft davon befreyt; und dieſe Befreyung iſt der ſchwere Kampf, den wir auf uns haben, wenn wir für die Philoſophie wirken wollen.

Die öffentliche Meinung über Philoſophie wird jederzeit durch das gebildet, wofür man eben die Philoſophie für gut hält. Alles Intereſſe der Philoſophie hängt aber an den drey Ideen der Wahrheit, Schönheit und Güte, und es iſt das Entſcheidende hier, wie ein Zeitalter dieſe einzeln oder in ihrer Vereinigung auffaßt, nach dem praktiſchen Bedürfniß der einen und dem theoretiſchen der andern.

Das erſte Bewegende, was einem Zeitalter den Werth der Philoſophie beſtimmt, liegt darin, wie nothwendig man ſie für das praktiſche Intereſſe hält, wie ſehr man ſie für ſeine Ideen von Recht und Tugend und Religion unentbehrlich achtet, oder wohl auch für das äſthetiſche Intereſſe der Schönheit. Hier ſehen wir aber die öffentliche Meinung beſtändig wechſeln. Als in der neuern Zeit der Gedanke wieder frey wurde, fieng man ſowohl für Religion als Recht an, Zutrauen zur Philoſophie zu faſſen. Das Geſetz der Hierarchie, und der Buchſtabe eines poſitiven Glaubens verlor zuerſt ſeine unbeſtrittene Gewalt, bis die Gottloſigkeit eines Mode gewordnen Empirismus den Glauben an die gute Sache der Vernunft wieder zerſtörte. Länger erhielt ſich die öffentliche Meinung für die Philoſophie des Rechts, man hoffte mit philoſophiſchen Theorien Staatsverfaſſungen, mit dem Naturrecht Geſetze zu machen, endlich unſrer Zeit hoffen nur noch die Aerzte durch Naturkunde von ihr zu lernen, und, ohne Geſchmack und ſchöne Kunſt zu haben, meinen einige durch Philoſophie ſie wieder zu gewinnen. Im Erfolg alſo hat ſich Philoſophie durch ihr praktiſches mehr Feinde als Freunde zugezogen, indem ſie mit dem bildlichen und poſitiven zu leicht in Streit geräth. Ja man wäre wohl lang von aller Spekulation zurückgekommen, wenn das anfangs untergeordnete theoretiſche Intereſſe, der Wahrheit nur um der Wahrheit willen ſich nicht immer gleich bliebe, ſelbſt wider Willen ſtets auf das alte Thema zurückleitete, und wenigſtens vorübergehend jede neu aufblühende Jugend wieder anregte, denn es iſt das unvertilgbare Beſtreben des ſich ausbildenden Verſtandes die Einheit ſeines eignen Weſens, als Geſetz in ſeiner ganzen Erkenntniß gelten zu machen, daher der immer lebendige Geiſt der Spekulation, welcher überall Syſtem und Princip ſucht, begründen und erklären will.

Hier müſſen wir aber dieſes Philoſophie erzeugende Bedürfniß unterſcheiden von den wirklichen Verſuchen es zu befriedigen. Ein aufgeſtelltes Syſtem mit aller ſeiner

Konſequenz iſt doch immer nur das letzte Reſultat der Grundmeinungen ſeines Schöpfers über das Weſen des Philoſophirens, und es iſt eine ſchwere Aufgabe in dieſe Tiefe des Geiſtes die Fäden des Raiſonnements zu verfolgen, wo ſich eigentlich die Keime einer neuen Darſtellung entwickeln. Meiſtentheils ſind dieſe erſten Keime die mehr oder weniger richtigen aus der vergangenen Zeit aufgenommenen Vorurtheile über Zweck und Weſen der Spekulation. Was unmittelbar erſcheint, und leichter zu bemerken iſt, iſt dann nur der Verſuch dieſen Geſetzen nach zu kommen und dieſe Bedürfniſſe zu befriedigen. In jenem tieferen liegt aber eigentlich die geheime Gewalt des Geiſtes der Zeit.

Deswegen darf die temporär herrſchende Mode mit dem Geiſte der Zeit ſelbſt in der Philoſophie ja nicht verwechſelt werden, letzterer ſtellt die Aufgaben auf, die gelöſt werden ſollen, die Mode aber macht nur vorübergehende einzelne Verſuche, um ſie zu löſen, für eine Zeitlang laut geltend. Würden dieſe Aufgaben anſtatt durch neue Mode durch feſt ſtehende Wiſſenſchaft gelöſt, ſo hätte eben damit die Geſchichte der Philoſophie in der Bedeutung, in der wir ſie jetzt nehmen müſſen, ihr Ende erreicht, und es gäbe eben deshalb keinen philoſophiſchen Geiſt der Zeit mehr, indem durch Wiſſenſchaft alle Meinung, in welcher er allein lebt und ſich bewegt, vernichtet wäre. Bloße philoſophiſche Mode wird nur anfangs angeregt durch einen eminenteren Selbſtdenker, und lebt dann in den Meinungen des philoſophirenden Volkes, erhält ſogar ihr geltendes Wort nur durch die Acklamationen der nachſprechenden Menge; der Geiſt der Zeit hingegen lebt eigentlich in den Selbſtdenkenden jeder Zeit. So haben ſich bey uns nach einander die Mode des Wolfianiſmus, des franzöſiſchen Materialiſmus, dann des Kantianiſmus einander abgelöſt, bis jetzt die Philoſophie des Alls oder die Weltvergötterung an die Tagesordnung gekommen iſt. Dieſer Mode iſt geſchichtlich leicht zu folgen. Wie ſich aber unter ihrer Hülle der Geiſt der Zeit allmählich umgeſtaltet hat, iſt ſchwerer zu entwickeln. Für den, der ſich um Philoſophie bemüht, iſt dieſe Mode, wenn er nur Geduld genug hat, eben kein gefährlicher Feind, denn ſie zerſtört ſich, wie alle Mode ſelbſt, ſobald ihr der Reiz der Neuheit entzogen wird, ihre Fehler ſind nur Fehler in den Reſultaten, die ſich durch den weitern Vertrieb von ſelbſt offenbaren. Die wahren Fehler des Geiſtes der Zeit hingegen liegen in den erſten Vorausſetzungen, auf welche man gewöhnlich den Blick gar nicht erſt richtet, die man entweder unbewußt mit annimmt, oder nach denen man ungehört verdammt wird, weil ſie dem Richter eine unbewußte und darum ganz unverdächtige Regel der Wahrheit ſind *).

---

*) Weswegen, wie Leibnitz einmal bemerkt, ſehr vieles gerade darum nicht geſehen wird, weil es uns zu bekannt iſt; und oft entdecken die am meiſten, welche ohne Lehrer ſich für eine Wiſſenſchaft ſelbſt gebildet haben. So wird man vortheilhaft in der Philoſophie von neueren Lehrern ſich an recht alte wenden, eben weil wir von letzteren

Dieſe tief in der öffentlichen Meinung der Selbſtdenker jeder Zeit gegründeten Vorurtheile ſind es eigentlich, mit denen wir den Kampf beſtehen müſſen, wenn wir der Spekulation weiter helfen wollen.

Wird daher die Frage aufgeworfen: Was ſind unſrer Zeit die Bedürfniſſe der Spekulation? Wie ſoll ſich unſre Philoſophie weiter fortbilden? So wird ſich die Antwort darauf nur finden und verſtändlich geben laſſen, wenn wir durch eine geſchichtliche Anſicht nachweiſen, welche irre leitenden Vorurtheile hier immer noch verborgen liegen, und wenn wir in Rückſicht deſſen das, was bloße Mode der Nachdenker iſt, von dem unterſcheiden, was öffentliche Meinung der Selbſtdenker der Zeit iſt. Eine ſolche geſchichtliche Anſicht wollen wir hier verſuchen.

Alle philoſophiſchen Räthſel gleichen der Aufgabe des Kolumbus, ein Ey auf den Tiſch zu ſtellen, ſobald das Räthſel vollkommen gelöſt iſt, kann der Schüler kaum die Stelle mehr finden, auf der die Aufgabe möglich war, weil alles ſo durchaus klar iſt. Es kommt nämlich hier alles auf geregelte ſcharfe Abſtraktion an, die das erſtemal ſehr ſchwer zu finden iſt, nachher aber leicht genug zu ler-

---

nicht ſowohl lernen als an Ideen hingewieſen werden. Aber die Wuth philologiſcher Gelehrſamkeit und vornehmer Citate wirkt nur nachtheilig, und erſtickt das Selbſtdenken durch gelehrte Pedanterey und affektirte Eleganz in gedankenloſem Nachſprechen fremder Worte.

nen. Es bedurfte mancherley Vorbereitung in der Geſchichte der Philoſophie, und dann noch Jahre lange Vergleichungen, bis es Kant gelang, die Formen der Anſchauung genau von den Verſtandesbegriffen zu ſondern; ſein Schüler lernt nun dieſe Abſtraktion in einigen Stunden verſtehen und einſehen. So wird ſich, ſobald wir die wichtigſten Abſtraktionen in einiger Vollſtändigkeit beſitzen, Philoſophie als feſte Wiſſenſchaft zu bilden anfangen, ſie wird dadurch eigentlich erſt Schulſache werden, wie Mathematik, und allem Vornehmthun, aller Großſprecherey und allem Myſteriöſen in ihr ein Ende machen. Aller Streit in der Philoſophie dreht ſich um die eine evidente Wahrheit: die menſchliche Vernunft iſt endlich und ſinnlich, alſo beſchränkt; folglich giebt es für die menſchliche Vernunft 1) *mehr als bloß ſinnliche Erkenntniß*, aber unſre vernünftige Erkenntniß iſt beſchränkt, es giebt für uns 2) *unüberwindliche Unwiſſenheit* und keine abſolute Erkenntniß. Mit der Entwickelung dieſer Wahrheit in ihren Folgen iſt aller Streit der Philoſophen beyzulegen und feſte Wiſſenſchaft in ihr zu erhalten.

Der Endzweck alles Philoſophirens liegt in ihrem praktiſchen Intereſſe für die Ideen der Tugend, des Rechtes und der Religion, aber dieſer Endzweck iſt nur letztes Reſultat, auf ihn dürfen wir wenig ſehen, wenn wir den philoſophiſchen Geiſt der Zeit wollen kennen lernen. Es iſt ein rein ſpekulativer Anſtoß, welcher hier die Richtung nach dem höheren, idealen, oder nach dem niedrigen und gemeinen beſtimmt. In Rückſicht dieſes praktiſchen Intereſſe zeichnen ſich zwey Wendepunkte in der Geſchichte der Philoſophie aus. Sokrates führte die griechiſche Philoſophie von der leeren Logik der Sophiſten auf ihr praktiſches Intereſſe zurück, und unſrer Zeit hatte der Streit mit poſitiver Religion eine Idee- und Religion-loſe Naturlehre zum modiſchen Entſchuldigungsgrund der niedrigen gemeinen Denkungsart in den gebildeten Ständen gemacht, welche ohnehin in dem verwirrenden Gedräng einer ſteigenden Kultur ſo leicht begünſtigt wird durch das Bedürfniß jedes Einzelnen, welches jedem überlegen iſt. Dieſem fieng unſre vorzüglich durch Kant bezeichnete Periode von Seiten der Schule her an entgegen zu treten, welche vor dem gebildeten Verſtand der Idee und Religion ihre Achtung wieder gab.

Aber auf dieſe letzten Folgen haben wir hier nicht zu ſehen, denn darin ſind ohnehin die großen Denker aller Zeit einverſtanden. Eine individuell niedrige und gemeine Anſicht der Welt kann mit politiſcher Größe und politiſcher Genialität des Geiſtes leicht vereinigt ſeyn, aber mit wahrhaft philoſophiſcher Genialität eines tiefen Denkers iſt dieſe ideeloſe Anſicht der Dinge ſo ſehr im Widerſpruch, daß ein philoſophiſches Genie ſich lieber alle unbegreiflichſten Inkonſequenzen zu Schulden kommen läßt, als dieſen Glauben verläugnet. Es wird ſchwerlich ein wahres philoſophiſches Genie als Beyſpiel dagegen genannt werden können. Allein die ſittliche Ueberzeugung des Urhebers von einem gewiſſen Geiſte in der Philoſophie iſt ein ſchlechter Maaßſtab für den [illegible] Werth oder Unwerth dieſes Geiſtes ſelbſt; denn jeder Geiſt im philoſophiſchen lebt unmittelbar nur in der theoretiſchen Spekulation, bey dem Urheber kommt es auf den Zufall an, ob er folgerecht oder nur durch Inkonſequenzen erzwungen, ſeine ſittliche Ueberzeugung mit der ſpekulativen Grundlage verband; dieſe Inkonſequenzen werden ſich in dem Geiſte ſeiner Philoſophie nicht gleichmäßig wiederhohlen, erſt ſeine Schule kann darin zeigen, was wirklich dieſem Geiſte gehört, und der frommſte Lehrer wird dann oft die gottloſeſten Schüler bilden, und umgekehrt.

Der Geiſt der Philoſophie, den wir hier ſuchen, wird alſo nur in dem eigentlich ſpekulativen Theile der Wiſſenſchaft ſein wahres Leben und Weſen zeigen, (die hohen Abſichten und Wünſche wollen wir jedem Einzelnen dabey gern ſchenken.) Hier iſt nun die allgemeine Anforderung an die Philoſophie das, was wir jetzt ausſprechen: man ſoll die Nebenordnung des Endlichen neben dem Ewigen aufweiſen, Natur und Freyheit vereinigen, ſo daß keine die andere vernichtet, beyder Rechte zuſammen beſtehen. Dieſe Aufgabe iſt aller Spekulation und allen Zeiten gemein, der Unterſchied zeigt ſich erſt in den oberſten Maximen, nach denen man zu ihrer Auflöſung gelangen will; Maximen, die bey der natürlichen Ausbildung des Verſtandes unfehlbar anfangs von Vorurtheilen geleitet werden. Alle Schwierigkeit wird nämlich hier immer durch das Verhältniß des Sinnes zur Vernunft beſtimmt. Das Endliche gehört dem Sinn, das Ewige der Vernunft in ihrem Gegenſatze gegen den Sinn, und die Wahrheit fordert, die Rechte des Sinnes und der Vernunft, beyde gelten zu laſſen, und ſie mit einander poſitiv zu vereinigen. Dies iſt aber bey der unvorbereiteten gewöhnlichen Denkungsweiſe ſehr ſchwer; jeder Einzelne fällt entweder unter die Vorurtheile des ſich allein für genug haltenden Sinnes, oder der ſelbſt genugſamen Vernunft, oder endlich es kommt gar zu einer negativen Vereinigung beyder im Skepticismus.

Zur Erkenntniß des Endlichen führt uns unmittelbar der Sinn, für das Ewige aber brauchen wir einen höhern Standpunkt der eigenthümlich ſpekulativen Erkenntniß, der nur der denkenden Vernunft für ſich gehört, und zu dem ſie geleitet wird, wenn ſie die Einheit als Geſetz alles ihres Erkennens aufſtellen will. Das erſte giebt uns die kalte natürliche Anſicht der Dinge des Wiſſens und des gemeinen Menſchenverſtandes. Das andere giebt uns eine gleichſam exaltirte religiöſe Anſicht der Dinge des Glaubens und der Idee. Beyde, gemeiner Menſchenverſtand und Idee, verſuchen dann bey gewöhnlicher Geiſtesbildung ihr Heil entweder mit einem empiriſchen Grundvorurtheil des Sinnes, oder mit einem rationaliſtiſchen Grundvorurtheil der Vernunft.

Für das gemeine Leben haben wir zwey Grundmaximen, nach denen philoſophirt wird; die eine gehört dem Empirismus des gemeinen Menſchenverſtandes, und ſpricht ſich aus: ich glaube nur, was in die Anſchauung fällt, was ich ſehe und höre; die andere gehört dem Raiſonnement des gemeinen Menſchenverſtandes, iſt logiſch und ſpricht ſich aus: ich glaube nur, was mir bewieſen werden kann. Beyde vereinigen ſich in einer dritten: ich glaube nur, was aus dem Geſehenen und Gehörten bewieſen werden kann. Was unter Vorausſetzung dieſer Maximen geurtheilt und gefolgert wird, iſt das Gemeinfaßliche und Klare, worüber man gemeinhin einig iſt. Sobald man aber anfängt, dieſe Maximen ſelbſt zu berühren, ihre Gültigkeit in Anſpruch zu nehmen, oder nur ihr Verhältniß gegen einander feſtſetzen zu wollen, ſo verirrt ſich der gemeine Menſchenverſtand ins Schwankende, Dunkle, Unbeſtimmte, er hat kein feſtes Urtheil mehr.

Dieſen Grundmaximen des gemeinen Menſchenverſtandes, der um alles wiſſen will, gegen über zeigt ſich die religiöſe Anſicht der Dinge, die von einer Parthey des Glaubens in Schutz genommen wird, welche dieſen Verſtand des Stolzes und der Vermeſſenheit zeiht. Ihr gehören wieder zwey entgegengeſetzte Grundmaximen; eine gehört dem idealiſirten Empirismus, welcher aller Spekulation im Grunde Gram iſt, ſo philoſophiſch er gleich oft erſcheint, nach dem Spruch: Ja unterm Mond giebts mancherley, wovon nichts träumt die Träumereyn Philoſophen. Unter die Flügel dieſer Lehre flüchtet ſich dann mancherley Glaube und Aberglaube. Die andere Maxime gehört dem idealiſirten Rationalismus, welcher den Verſtand eines einſeitigen Treibens um Reflexion zeiht ohne Ziel nnd Zweck, nach der Einwendung: In dem, wie du die Dinge ſiehſt, haſt du ja doch nur deine Anſicht der Dinge; wer ſteht dir dafür, daß das Weſen der Welt in ſich ſelbſt wirklich ſo iſt, wie dir es vorkommt, liegt es nicht vielmehr ſchon in deiner Ueberzeugung, daß du nur eine beſchränkte endliche Vernunft haſt, daß du auch nur eine beſchränkte Anſicht der Dinge haben wirſt. Aber kaum iſt dieſes Verdammungsurtheil der gemeinen Anſicht ausgeſprochen, ſo wagt die nämliche Vernunft, ſich ſelbſt überlaſſen, doch wieder ſich zum Urquell der Wahrheit zu erheben: *folge mir nach*, ſagt ſie, *und ich will dir jenſeit aller Bilder deines Sehens und Hörens die ewige Einheit und Nothwendigkeit in Allem, vor dem verklärten Blick zeigen.*

Auf dieſe Weiſe hat die Spekulation ſeit jeher in der Geſchichte mit uns und mit ſich ſelbſt geſpielt. Drey Vorurtheile leiten unbewußt und unwillkührlich das Urtheil über die Wahrheit bey jedem unvorbereiteten. Das Vorurtheil des natürlichen Empirismus, oder des *Vertrauens auf die Anſchauung*, eins des natürlichen Rationalismus, oder des *Vertrauens auf den Beweis*, und eins des künſtlichen Rationalismus, oder des *Vertrauens auf die Idee*, denn die vierte Meinung des idealiſirten Empirismus beſteht nur in der Oppoſition ohne poſitives Eigenthum.

Dieſe wollen wir näher mit der neueren Geſchichte der Philoſophie vergleichen.

Seitdem durch griechiſche Philoſophie die Formen des Reflexionsvermögens für ſich entwickelt waren nach Begriff, Urtheil, Schluß, Beweis und Syſtem, ſo erhielt der Rationalismus des gemeinen Menſchenverſtandes eine feſte Geſtalt, indem er durch die Bequemlichkeit des Klaſſificirens und Beweiſens getrieben überall theoretiſche Wiſſenſchaft forderte, und zu bilden verſuchte nach der Maxime: nichts iſt gewiß, als was aus ſeinen Gründen bewieſen iſt. Es bildete ſich durch die ſcholaſtiſche Philoſophie, die des Carteſius, Spinoza bis zur Wolfiſchen mehr oder weniger unbewußt das Vorurtheil der Genugſamkeit der logiſchen Formen und des Beweiſes um Wahrheit und Gewißheit in der Philoſophie zu ſichern. Man kann dies das Vorurtheil der mathematiſchen Methode nennen, denn was man zu Wolffs Zeit unter mathematiſcher Methode verſtand, iſt nichts anders, als allgemeine logiſche Methode, d. h., das Verfahren, alle Begriffe einer Wiſſenſchaft in Definitionen zu ſchlagen, daraus Axiome zu bilden, und aus dieſen Beweiſe zu führen. Indem man ſo nach und nach alles und jedes dem Beweiſe unterwarf, ſo hieng am Ende das ganze Syſtem menſchlicher Weisheit nur an dem einzigen Ring logiſcher Identität, des Widerſpruches und zureichenden Grundes; denn es war hier der denkende Verſtand ganz ſich ſelbſt überlaſſen, und der letzte Grund, auf den er ſich ſtützen konnte, waren nur die Regeln ſeines Denkens ſelbſt.

Auf der andern Seite hatte ſich vorzüglich ſeit Baco von Verulam, in England, ein mehr erfahrungsmäßiges Spekuliren gebildet, dem die empiriſche Maxime zu Grunde lag: nur der ſinnlichen Anſchauung zu trauen. Dieſe beyden Partheyen kamen vorzüglich durch Leibnitz und Locke in Streit mit einander, man ſtritt ſich aber nur um die Anwendungsweiſe, und jeder ließ zum Theil unbewußt die Grundmaxime des andern neben der ſeinigen mit gelten, dem Beweiſenden war die Anſchauung nur verworren, dem Anſchauenden der Beweis bloße Ableitung, alſo für ſich leer.

Deswegen gelang es Hume, dadurch allein die ganze natürliche Spekulation an ſich ſelbſt irre zu machen, daß er beſtimmt beyde Maximen mit einander vereinigte. Er legt als Grundmaxime ſeiner Spekulation das Vorurtheil unter: nur durch Beweiſe aus dem, was in die Anſchauung fällt, iſt Sicherheit des Wiſſens möglich. Daraus zeigte er, vorzüglich an dem Gebrauch der Begriffe von Urſach und Wirkung, daß alles ſogenannte ſpekulative Wiſſen auf die Art gar nicht begründet werden könne, und verdammte den ſpekulirenden Verſtand zu einem unvermeidlichen Skepticismus.

Gegen dieſe Darſtellung war auf die hergebrachte Weiſe nichts konſequentes einzuwenden, man mußte dieſe Art zu ſpekuliren verlaſſen, und wurde nun auf bloße Selbſterkenntniß der Vernunft zurückgedrängt, durch die wir anfangs die Bearbeitung der empiriſchen Pſychologie durch Engländer und die deutſchen Eklektiker erhielten.

Für mehr ſpekulative Köpfe lag aber in der vergangenen Geſchichte eine größere Belehrung. Fr. H. Jakobi entdeckte zuerſt mit hinlänglicher Schärfe den Grund des Mißlingens aller Wolfiſchen ſpekulativen Verſuche, indem er die Mittelbarkeit alles Beweiſens und Begreifens zeigte, und nachwieß, es müſſe doch erſt etwas Beſtimmtes gegeben ſeyn, aus dem bewieſen werde, ehe man zu beweiſen anfangen könne. Er lehrte uns, daß aller Determinismus nothwendig in Fatalismus ausgehe, indem der oberſte Grund mit ſeiner eignen innern Nothwendigkeit ſich ſelbſt doch nur als Schickſal da ſtehe, denn die causa sui, der Grund von ſich ſelbſt, war eine gar zu ſeichte Entſchuldigung für einen Abſchluß des Determinismus in ſich ſelbſt.

Dieſelben Verhältniſſe faßte Kant auf, und ſie führte ihn zu ſeiner Kritik der Vernunft. Er ſah zuerſt, daß die Evidenz der Mathematik nicht von ihrer ſtreng logiſchen Form, ſondern von ihrer eignen Anſchauung abhänge; letztere fehle der Philoſophie, deswegen dürfe man dieſe, damals ſo hoch gehaltene, Methode in ihr gar nicht anwenden, ſondern man könne in ihr nur durch eine regreſſive, zergliedernde Methode etwas ausrichten. Es könne nichts damit gewonnen werden, unmittelbar an die Aufſtellung eines ſpekulativen Syſtems zu gehen, vielmehr zeige der Erfolg in der Humiſchen Darſtellung deutlich, daß die Vernunft ſich ſo mit ſich ſelbſt in Widerſpruch verwickele, es ſey alſo unumgänglich nothwendig, daß ſie ſich erſt mit ſich ſelbſt beſchäftige, und zur Selbſterkenntniß gelange, wie weit ſie in der Spekulation mit ihren eignen Kräften reiche oder nicht. Indem er nun dieſe Unterſuchungen anſtellte, entdeckte er erſtlich den Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile, ferner in Raum und Zeit die Formen einer reinen Anſchauung, welche der Quell mathematiſcher allgemeiner und nothwendiger Geſetze werden, und nicht aus dem

Verſtande, ſondern aus produktiver Einbildung entſpringen. Weiter zeigte er gegen Hume, daß nicht nur der Begriff von Urſach und Wirkung, ſondern die ganze Tafel von Begriffen, welche er die Tafel der Kategorien nennt, unabhängig von der Erfahrung in unſerm Geiſte entſpringen, aber doch nothwendig ſelbſt von jedem Skeptiker angewendet werden müßten, weil ſie nothwendige Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind. Endlich zeigte er, über das Gebiet der Erfahrung hinaus im Felde der Ideen vermöge die ſpekulative Vernunft für ſich gar nichts auszurichten, ſie habe hier gar keine Gewalt zu poſitiver Erkenntniß, doch rechtfertige ſie ſich ſelbſt die Möglichkeit der Freyheit, indem ſie ihre bedingte ſinnliche Erkenntniß nur als eine ſubjektive Erſcheinung, nur als ihre Anſicht der Welt anerkenne, welche nicht als ein nothwendiges Geſetz für das Daſeyn der Dinge an ſich anerkannt werden müſſe.

So mußte durch die unfehlbare kritiſche Methode die Thatſache der Spekulation in unſerm Geiſte entſchieden beſtimmt werden, daß wir nämlich Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung unvermeidlich brauchen, und daß die ſpekulative Vernunft für ſich im Gebiete der Vernunft nichts poſitives zu wiſſen vermöge, aber warum das ſo ſey, blieb bey Kant unausgemacht. Wie ſind wir zur Erfahrung ſelbſt berechtigt und zu ihren Formen a priori? und woher rührt unſer ſpekulatives Unvermögen? Das war hier nicht gezeigt. Ungeachtet der ſtrengen ſyſtematiſchen Form, und der regelmäßigen Vollſtändigkeit des

Syſtems, fehlte es doch dem Ganzen an Schluß, Rundung und dadurch an innerer Haltung und Einheit.

Was durch Kant unmittelbar klar wurde, war die Unzulänglichkeit alles engliſchen und franzöſiſchen Empirismus, denn er wieß in unſerm Geiſte als Thatſache ein Bewußtſeyn von Allgemeinheit und Nothwendigkeit auf, welches nach jenen Grundſätzen ſchlechthin unmöglich ſeyn müßte. Auf der andern Seite war aber auch gegen den natürlichen Rationalismus durch Jakobi und Kant klar, daß die logiſchen Formen der Reflexion mit ihrer Identität und ihrem Widerſpruch, daß die bloßen Beweiſe nicht hinlangten, um uns ſpekulative Gewißheit zu verſchaffen. Man wurde nun ſo ziemlich über den Ausdruck einig, daß die bisherige Behandlung der Philoſophie als Reflexionsphiloſophie zu verwerfen ſey, und fühlte das Bedürfniß anſtatt der mittelbaren Gewißheit der Beweiſe eine unmittelbare Erkenntniß der Vernunft als eigentlichen Quell ſpekulativer Wahrheiten nachzuweiſen. Dabey benahmen ſich nun verſchiedene ſehr verſchieden, die meiſten aber kamen darauf überein, eine unmittelbare Erkenntniß des Unbedingten, Abſoluten, des über das Endliche erhabenen Ewigen einzuleiten, welches Einige durch ein dem Wiſſen entgegengeſetztes Glauben, andere durch ein unmittelbares höchſtes Wiſſen der intellektuellen Anſchauung zu erreichen hofften.

Dieſe geſchichtlichen Momente ſind hinreichend, um den rein ſpekulativen Geiſt unſrer Zeit in deutſcher Philoſophie zu faſſen und zu begreifen. Was mehr oder weniger laut im einzelnen über dieſes hinaus geſagt worden iſt, iſt mehr Modeſache als Eigenthum des Zeitgeiſtes.

Unter den Philoſophen, die am meiſten gehört wurden, brachte Reinhold, indem er die fehlende Einheit zum Kantiſchen Syſtem hinzu ſuchen wollte, das rationaliſtiſche Vorurtheil unter der Formel wieder beſtimmt in Anregung: es ſey der Zweck aller theoretiſchen Wiſſenſchaft und Spekulation, alles unſer Wiſſen aus einem höchſten Princip abzuleiten. Dieſes Princip ſollte anfangs logiſch ein Grundſatz ſeyn, wandte ſich aber bald metaphyſiſch herum, und wurde zur Idee des Univerſums oder der Gottheit. Hier faßt man denn die Aufgabe der Philoſophie unter die Formel: Das Weſen der Dinge aus dem Weſen der Gottheit zu begreifen. Und ſo klar es nun auch für jede beſonnene Sprache iſt; daß alles durch die Gottheit ſey, wie es iſt, wenn die Idee der Gottheit Realität hat; daß aber der Menſch das Weſen der Gottheit weder faſſen noch begreifen könne, noch viel weniger alſo das Weſen der Dinge aus ihm: ſo iſt doch dieſe Idee von der Philoſophie für den Augenblick unter uns ſo ausgebreitete Modeſache geworden, daß man ſie faſt das charakteriſtiſche des Geiſtes unſrer Spekulation nennen möchte.

Fichte mit ſeinem reinen Ich; Bardili mit ſeinem prius, Reinhold mit ſeinem Denken als Denken, Schelling mit ſeiner abſoluten Vernunft, und die ganze Schellingiſche Schule mit ihrer abſoluten Wiſſenſchaft und ihrer Wiſſenſchaft des All ſtimmen darauf zuſammen, daß ihre Philoſophie das Weſen der Dinge aus der ewigen Einheit erkennen will. Doch der Fehler iſt hier ſo offen am Tage, daß dieſe Idee nie mehr als vorübergehende Modeſache werden kann. Sobald nämlich jede Schule ihre Sprache hinlänglich wird ausgebildet haben, wird es ſich von ſelbſt ergeben, daß ſie nur die nachbildliche menſchliche Weltanſchauung mit der Idee eines vorbildlichen göttlichen Verſtandes verwechſelt, und in der Aufgabe ihrer Philoſophie ihre menſchliche Vernnnft in jene göttliche hinüber geworfen haben.

Wenn ich nun durch vorliegende Schrift den Gang der Spekulation, um einige Schritte weiter führen will: ſo fragt ſich erſtlich, welchen im Geiſte der Zeit liegenden Vorurtheilen werde ich hier begegnen müſſen, und zweytens welche Anforderungen wird dieſer Geiſt der Zeit an mich machen, welche ſoll er an mich machen?

Zunächſt wollen wir aus der bisherigen Darſtellung das erſtere genauer entwickeln. Die Fortſchritte der Spekulation in neuerer Zeit laſſen ſich im allgemeinen ſo bezeichnen:

1) Vollendung der Spekulation aus dem rationaliſtiſchen Vorurtheil: alle Wahrheit müſſe aus einem oberſten Princip begriffen werden, durch die Syſteme von Spinoza, Leibnitz und Wolff.

2) Gegenverſuch einer Spekulation aus dem empiriſchen Vorurtheil der Anſchauung in Lockes Verſuchen über den menſchlichen Verſtand, worin er die Empfindung zum alleinigen Quell unſrer Wahrheit machen will.

3) Vollendung dieſes Empirismus in der Humiſchen Darſtellung, in welcher der Empirismus ſeinen richtigen Standpunkt für die Philoſophie annimmt, durch die Ableugnung aller ſpekulativen Wahrheit, wenn man nur der Anſchauung trauen darf.

4) Vereinigung der empiriſchen und rationaliſtiſchen Anſicht durch die Kantiſche Kritik der Vernunft.

Wir ſehen alſo in dieſer Geſchichte einen Streit zwiſchen den Vorurtheilen des natürlichen Empirismus und Rationalismus, die ſich mit einem Ausgleichungsverſuch zwiſchen beyden endigt. Unſre Frage iſt daher eigentlich: was iſt in dem philoſophiſchen Geiſte unſrer Zeit durch Streit und Ausgleichung wirklich über die Einſeitigkeit jener Vorurtheile gewonnen? und was mag noch von ihr übrig geblieben ſeyn?

Hier können wir mit dem reinen Lockiſchen Vorurtheil leicht fertig werden, Kant hat darauf ſo beſtimmt und deutlich geantwortet, daß kein gebildeter Selbſtdenker mehr in dieſen Fehler verfallen kann. Der einzige Grund der Lockiſchen Anſicht war der, daß jede menſchliche Erkenntniß durch Sinn und Empfindung beſtimmt wird und mit Empfindung anfängt. Darauf antwortet aber Kant: wenn gleich alle unſre Erkenntniß mit ſinnlicher Empfindung anfängt, ſo entſpringt ſie doch nicht alle aus dieſer, ſondern ſie kommt uns nur bey Gelegenheit der Empfindung zum Bewußtſeyn. Hätten wir nur ſinnliche Anſchauung, ſo wäre dadurch der Begriff der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in unſerm Verſtande nicht einmal möglich, auch vorausgeſetzt, daß er ſich gar nicht anwenden ließe; nun beſitzt unſer Geiſt ſogar in Mathematik und Philoſophie nothwendige Erkenntniſſe, die nach Lockes Theorie ganz unmöglich ſeyn müßten, dieſe iſt alſo auf jeden Fall einſeitig.

Die Humiſche Vollendung dieſes Empirismus iſt aber bey weitem nicht ſo rein vernichtet, wie die Lockiſche Darſtellung, weil in ihr auch das rationaliſtiſche Vorurtheil zur Sprache kommt.

Dieſes iſt das Vielgeſtaltige, welches, wenn es von einer Seite abgewieſen iſt, doch immer wieder auf andere Art ſeine Fehler mittheilt. Es geht die allgemeine Sage: im Gebiete der Philoſophie ſey irgendwo ihr oberſter und erſter Anfang, in welchem aus der *einen Einheit* der Quell aller Wahrheit entſpringe. Dieſes Gebiet aufzufinden, ſey das wahre Räthſel des philoſophiſchen Steins der Weiſen. Gar mancher gieng auf dieſes Abentheuer aus, und glaubte den Fund gemacht zu haben, aber faſt jeder ſtellte ſich ſchon unter dem, was er ſuchte, etwas anderes vor. Es ſoll aus Einem oberſten alles Einzelne, Beſondere, Mannichfaltige bald begründet, bald bewieſen, erklärt, deducirt, indifferentiirt werden. Wodurch die Sache bald eine logiſche, bald eine dunklere metaphyſiſche Bedeutung bekommt. Spinoza und Leibnitz nahmen die Sache ganz metaphyſiſch, und wollten das Weſen aller Dinge aus der Einheit eines höchſten Weſens begreifen. Sollte eine ſolche Lehre aber wirklich aufgeſtellt werden, ſo müßte ſie doch unter der logiſchen Form eines Syſtems erſcheinen. Wolff alſo machte ſich eigentlich ganz dieſelbe Aufgabe, nur daß er ſie von ihrer logiſchen Seite anſah: wir ſollen alles unſer Wiſſen in ein logiſches Syſtem anordnen, und ſo aus einem höchſten Princip beweiſen.

Hume ſetzte wieder die nämliche Aufgabe voraus, machte dagegen die Einwendung: wie wollt ihr dann einen Beweis für die Anwendbarkeit der Begriffe von Urſach und Wirkung mit Nothwendigkeit finden? und antwortete: aus den ſinnlichen Impreſſionen, mit denen jede Erkenntniß anfängt, folgt die Gültigkeit dieſer Begriffe nicht, alſo könnt ihr ihnen keine Gültigkeit als nach Gewohnheit verſchaffen.

Kant endlich griff das Wolfiſche Vorurtheil von manchen Seiten an, erſtlich in der Hauptſache dadurch, daß er die Wolfiſche Methode als dogmatiſch für die Philoſophie verwarf, und die kritiſche das Syſtem nur vorbereitende Unterſuchung für das Wichtigſte erklärte; zweytens darin, daß er zeigt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ſey ein Widerſpruch, indem jedes allgemeine Princip der menſchlichen Vernunft nur formal iſt; drittens darin, daß er zeigt, die ſpekulative Vernunft für ſich vermöge gar nichts zu beweiſen. Mit alle dem aber hatte er den Satz gegen dieſes Vorurtheil doch nicht auf den einfachſten Ausdruck gebracht, er fällt ſogar, eben in der Art, wie er ſeine Kritik der Vernunft behandelt, wieder ſelbſt unter das nämliche Vorurtheil. Kant giebt es Hume ſtillſchweigend als anerkannte Wahrheit zu, und ſetzt mit allen andern voraus: was die reine Vernunft behaupte, das müſſe ſie erſt einem Beweiſe unterworfen haben. Dieſe Vorausſetzung liegt in ſeiner Idee der Deduktion der Kategorien, ſie verleitet ihn zu dem Widerſpruch, daß er in der Kritik der reinen Vernunft ein Syſtem der Grundſätze des reinen Verſtandes aufſtellt, wo er doch für jeden, wiewohl er ein Grundſatz ſeyn ſoll, noch einen ſogenannten transcendentalen Beweis führt aus ſeinem angeblich oberſten Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile a priori, dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung. (Vorzüglich aus Kr. d. r. V. Methodenlehre I. Von der Disciplin der V. zeigt ſich, daß Kant wirklich die Abſicht ſeiner Deduktion mit Beweis verwechſelt.) Der Mißgriff dieſes transcendentalen Beweiſes hat eigentlich den Anſchein von Unvollſtändigkeit in das Kantiſche Syſtem gebracht, wogegen Reinhold zu arbeiten anfieng, ſeine Folgen ſind die Urſach aller ſpäteren Fehler ſeiner Schüler geworden, und nur dadurch erhielt die gute Sache ſeiner Kritik nicht Deutlichkeit genug, um mit Feſtigkeit allgemein anerkannt zu werden.

Wir haben uns alſo jetzt immer noch zu verwahren, erſtlich gegen das natürliche Vorurtheil des Rationalismus überhaupt; zweytens gegen eine beſondere Folge deſſelben, welche ich das Humiſche Vorurtheil nenne, und drittens gegen ein eigenthümlich Kantiſches Vorurtheil oder das Vorurtheil des transcendentalen.

1) Das rationaliſtiſche Vorurtheil überhaupt.

An der Euklidiſchen Geometrie haben wir das Beyſpiel einer Wiſſenſchaft unter der ſtrengen Form des logiſchen Syſtems, jeder abgeleitete Begriff tritt hier nur durch ſeine Definition auf, und jeder abgeleitete Satz findet ſeine Stelle nur durch den Beweis aus vorhergehenden. Das logiſche Ideal vom Zuſtande unſers Wiſſens wäre nun unſer ganzes Wiſſen durchaus auf die nämliche Art ſyſtematiſch behandelt. Das iſt auch wirklich der Form nach das Ziel der Ausbildung unſers Verſtandes. Aus dieſer Idee hat ſich aber eine Regel aller philoſophiſchen Beurtheilungen gebildet, nach der man vorausſezt, es gebe eine gewiſſe Architektonik der Wiſſenſchaften, in dieſer ſey einer jeden einzelnen ihre Stelle im Ganzen ſo angewieſen, daß ſie unter andern ſteht, in denen ihre Grundſätze bewieſen werden, z. B. Maſchinenlehre ſteht unter der reinen Mechanik, und dieſe unter der reinen Mathematik, und das ſo fort bis man an eine oberſte und erſte Wiſſenſchaft die Begründerin aller andern komme, welche der Sage nach die Philoſophie ſeyn ſoll. (Wer Luſt hat, die Pyramide ganz zu zu ſpitzen, nimmt dann noch mit Reinhold und Fichte an: die oberſte Wiſſenſchaft habe wieder nur einen höchſten Grundſatz, aus dem alſo alle menſchliche Weisheit fließe.) Wer nun irgend eine Wiſſenſchaft regelmäßig theoretiſch behandeln wolle, der müſſe zuvor nachſehen, wo ſie in dieſer Reihe ſtehe, und dürfe dann ja an ihrem Anfang nichts weiter vorausſetzen, als was ſchon in höheren Wiſſenſchaften feſtgeſetzt worden iſt. Z. B. in der reinen Geometrie darf nicht von Bewegung die Rede ſeyn, denn die iſt ein Begriff aus der angewandten Mathematik; in der Logik darf man weder Pſychologie noch Metaphyſik vorausſetzen, denn die ſtehen unter ihr, in ihr giebt es noch keine Urſachen, keine Naturgeſetze und keine produktive Einbildungskraft.

An dieſe Regel werden wir uns aber gar nicht binden, ſie iſt ein irriges Vorurtheil aus der richtigen logiſchen Idee. Wir werden nämlich erſtens zeigen, daß das logiſche Syſtem unſers Wiſſens kein aus ſeiner Spitze entſpringender Lichtkegel ſey, ſondern gar manche von einander unabhängige Anfangspunkte habe, wie ſchon ganz einfach daraus folgt, daß im Syſteme nur Sätze durch Schlüſſe an einander gereiht werden, jeder Schluß aber außer ſeinem Princip im Oberſatz noch einen unabhängig davon gegebenen Unterſatz fordert, damit nur ein Schlußſatz entſtehe. Aus einem Grundſatz entſpringt alſo keine Wiſſenſchaft. Zweytens dieſe Regel iſt eigentlich der Dogmatismus, vor welchem Kant ſo ſehr warnt. Nur in einer Wiſſenſchaft, in welcher man, wie in reiner Mathematik, unmittelbar mit dem Allgemeinſten und dem Syſtem ſelbſt dogmatiſch anfangen kann, ohne unverſtändlich zu werden, kann man auch der Klaſſifikation der Begriffe ſo folgen, daß man nie beym übergeordneten den untergeordneten ſchon als bekannt annimmt. Das findet aber bey keiner Wiſſenſchaft ſtatt, welche der regreſſiven oder kritiſchen Methode bedarf, wie dies bey Erfahrungswiſſenſchaften und Philoſophie der Fall iſt, denn da macht man ſich das Höhere eben erſt durch den untergeordneten einzelnen Fall bekannt. Wer z. B. ſtreng jener vermeintlichen Regel folgen wollte, der dürfte im Vortrage der Logik weder vom Verſtand noch vom Denken ſprechen, denn das ſind pſychologiſche Begriffe, welche nur in die Vorbereitung zur Logik, aber nicht in das Syſtem ihrer Geſetze gehören.

Die Urſach, wodurch ſich dieſes Vorurtheil bey ſonſt noch ſo verſchiedenen Anſichten ſo allgemein in Anſehen erhält, liegt in der nicht hinlänglich deutlich gedachten rationaliſtiſchen Grundforderung; Reduktion aller unſerer Erkenntniſſe auf Einheit; deren Anſprüche man zu unbegränzt gelten läßt. Wozu dann noch für die logiſch ſyſtematiſche Form ein Mißverſtand des logiſchen Satzes vom Grunde kommt. Dieſer logiſche Satz vom Grunde wird nämlich meiſt ſo allgemein ausgeſprochen, daß er ungefähr fordert: jede Erkenntniß muß ihren hinreichenden Grund haben; nun ſagt man weiter: Beweiſen heißt eine Erkenntniß aus ihren Gründen ableiten — folglich muß jede Erkenntniß bewieſen werden können. In dieſem Schluſſe ſind aber beyde Prämiſſen falſch, und mit ihnen auch der Schlußſatz.

Erſtens, die Logik hat es nicht mit aller Erkenntniß überhaupt, ſondern nur mit der gedachten Erkenntniß, d. h., mit dem Urtheil zu thun. Für Urtheile allein läßt ſich der Satz des Grundes anwenden, und zugleich leicht beweiſen, denn jedes Urtheil iſt nur das mittelbare Bewußtſeyn einer andern Erkenntniß, die in ihm wiederhohlt wird, der Grund ſeiner Wahrheit liegt alſo immer in dieſer unmittelbaren Erkenntniß.

Zweytens, die angegebene Erklärung des Beweiſes taugt nichts. Beweiſen heißt nur, ein Urtheil aus anderen Urtheilen ableiten, welches in Schlüſſen geſchieht. Die Grundſätze einer Wiſſenſchaft können nicht bewieſen werden. Man hat ſich dagegen zwar mit der Hypotheſe geholfen, was in einer Wiſſenſchaft als Grundſatz vorausgeſetzt werde, müſſe in einer höheren doch noch dem Beweiſe unterworfen werden. Dieſe Hypothſe iſt aber durchaus unrichtig. Jede Wiſſenſchaft hat ihre eignen Grundurtheile, und jedes ganze Syſtem in unſerm Wiſſen beruht für ſich auf Grundſätzen, die gar keinem Beweiſe mehr unterworfen werden können. Dies kann indeſſen erſt durch Wegräumung des tranſcendentalen Vorurtheils ganz klar werden. Aber jeder Satz, ſelbſt jeder Grundſatz ſteht unter der Bedingung des logiſchen Satzes vom Grunde, er muß ſeinen anderweiten Grund haben. Die Hauptſache iſt, daß wir Begründung der Urtheile und Beweis gehörig zu unterſcheiden wiſſen. Gerade da, wo der Beweis aufhört, wo wir nicht mehr ein Urtheil auf andere ſtützen, ſondern die Grundſätze als erſte Urtheile ausſprechen, da fragt ſich: auf welche unmittelbare Erkenntniß gründet ſich der Grundſatz? Iſt dieſe unmittelbare Erkenntniß eine Anſchauung, ſo wird der Grundſatz durch Demonſtration, durch Nachweiſung ſeines Werthes in der Anſchauung, wie bey Mathematik und Erfahrungsſätzen, begründet. Iſt ſie aber, wie in der Philoſophie, keine Anſchauung, ſo heißt die Begründung dann Deduktion.

Hier entſpringt das transcendentale Vorurtheil aus der Verwechſelung des Beweiſes mit der Deduktion, und dies iſt der ſchlimmſte Fehler, welcher aus jener falſchen Regel des ſyſtematiſchen folgt. Wer unter dieſer Vorausſetzung Deduktionen verſucht, dem verwandeln ſie ſich in logiſche Cirkel im Beweiſe, oder wenn andrerſeits wichtige Deduktionen unter dieſer Vorausſetzung geprüft werden ſollen, ſo hält der Beurtheiler ſie fälſchlich für ſolche Cirkel.

Erſteres iſt den Worten nach der Fall mit Kants Deduktionen in der Kritik d. r. V. Er will die Grundſätze des reinen Verſtandes aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung beweiſen; wie kann er aber aus dieſer das Geſetz der Kauſalität beweiſen wollen, da Erfahrung ja nur in der Wechſelwirkung unſrer ſinnlichen und verſtändigen Erkenntnißkräfte gegründet iſt? oder noch deutlicher: wie will er das Geſetz der Möglichkeit überhaupt aus dem Geſetz der Möglichkeit der Erfahrung beweiſen? da würde ja gegen alle Regel philoſophiſcher Erkenntniſſe das allgemeine Geſetz aus einem einzelnen Fall deſſelben folgen.

Für das andere, ſo hat man auch meinen philoſophiſchen Deduktionen Schuld gegeben, daß ſie ein Cirkel im Beweiſe ſeyen, das ſind ſie aber nicht, denn ſie ſind gar kein Beweis. Sie gehören vielmehr zu einer Theorie dieſer Erkenntniſſe, und der Fall kommt beſtändig ohne alle Schwierigkeit bey allen Induktionen in der Phyſik vor. Z. B. aus einzelnen Thatſachen lerne ich die Phänomene der Elektricität kennen, und führe ſie auf ihre allgemeinſten Geſetze zurück; nehme dann dieſe Geſetze als Grundgeſetze einer

Theorie der Elektricität an, und erkläre aus ihnen wieder jene Thatſachen, mit denen ich anfieng. Einmal geht mein Raiſonnement vorbereitend den regreſſiven, dann erſt als Folge den progreſſiven Gang des Syſtems. Auf eine ganz ähnliche Weiſe gehen wir von der Beobachtung unſers Erkennens aus, zeigen dadurch, wie die menſchliche Erkenntnißkraft beſchaffen ſey, erheben uns zu einer Theorie derſelben, zeigen, welche Principien dieſer Theorie gemäß in unſrer Erkenntniß liegen müſſen, und leiten nun erſt wieder die einzelnen Erkenntniſſe und Urtheile aus dieſen Principien ab. Sollten jene Grundſätze durch dieſes Verfahren auf irgend eine Art bewieſen werden, ſo wäre das Verfahren freylich durchaus inkonſequent, denn wir zeigen aus einer Theorie der Erkenntniſſe, warum ſie in unſrer Vernunft vorkommen, und dieſe Theorie des Erkennens iſt nur ein einzelner Theil der innern Naturlehre, wogegen jene Grundſätze zum Theil die erſten Geſetze aller Natur überhaupt ſind. Ihre Wahrheit wird alſo ſchon vorausgeſetzt unter den Gründen ihrer Deduktion.

2) Das Humiſche Vorurtheil.

Das Humiſche Vorurtheil iſt nur ein beſonderer Fall des vorigen. Wir müſſen ihm vorläufig beſtimmt widerſprechen, nur damit man uns nicht ungehört nach demſelben verdamme. Hume ſetzt mit Wolff voraus: wenn man eine Erkenntniß aus bloßem Verſtande brauchen wolle, z. B. die Nothwendigkeit des Kauſalgeſetzes, ſo müſſe man erſt bewieſen haben, daß dieſes Geſetz gelte, und ſagt dann: das läßt ſich nicht beweiſen, alſo ſind wir nicht berechtigt, jenes Geſetz voraus zu ſetzen. Dagegen zeigt Kant de facto hinlänglich: Humes Endurtheil iſt falſch, denn in der menſchlichen Erkenntniß giebt es allgemeine und nothwendige Erkenntniſſe; aber er leugnet Humes Vorausſetzung: wenn wir dieſe brauchen wollen, müſſen wir ſie erſt bewieſen haben, nicht ab, vielmehr verſucht er ſelbſt einen ſolchen Beweis, den er den transcendentalen nennt.

Darin wurde bald die Inkonſequenz bemerkt, daß er, um jene Grundſätze zu beweiſen, ihre Wahrheit immer ſchon vorausſetze, (was uns z. B. Aeneſidemus und Maimon zeigten,) niemand bemerkte klar genug die Falſchheit des Humiſchen Vorurtheils, und ſo kam man auf die Hypotheſe: es müſſe in unſrer Wiſſenſchaft ein noch höheres Gebiet des unmittelbar Gewiſſen geben, in welchem von Kauſalität und anderm ähnlichen noch nicht die Rede ſey, von wo aus vielmehr die Gültigkeit ſolcher Geſetze erſt geſichert werden könne. Dieſes Raiſonnement hat die Ungereimtheiten von Fichtes Wiſſenſchaftslehre hervorgebracht. Seine Spekulation wieß ihn zu oberſt an das Ich, das kam in der gewöhnlichen Erkenntniß als Urſach vor, er wollte dieſe mit Gewalt hinaus leugnen, und behauptete nun, das Ich ſey ein Akt, ein Handeln ohne handelndes, Wirkung ohne Urſach.

Wir hingegen ſagen gegen das Vorurtheil ſelbſt: der Beweis iſt nicht der letzte Begründer der Wahrheit in unſrer Erkenntniß. Es iſt Thatſache, daß in unſrer Erkenntniß ſinnliche Anſchauung und nothwendige und allgemeine Erkenntniß vereinigt ſind, mag dieſe Vereinigung nun taugen oder nicht, wir wollen fürs erſte nur beobachten, wie ſie ſich wirklich macht; wir müſſen dieſe Erkenntniß alſo *als ein Ganzes* vorausſetzen, und der Unterſuchung unterwerfen, *wie wir ſie finden*, mit ihren Subſtanzen, Urſachen und Qualitäten; eine weitere Entſcheidung kann dann erſt Reſultat unſrer Unterſuchung werden.

3) Kantiſches Vorurtheil.

In der Kantiſchen Kritik der Vernunft iſt der Begriff des Transcendentalen von ſehr häufigem Gebrauche. Transcendentale Erkenntniß heißt ihm die Erkenntniß von der Möglichkeit und Anwendbarkeit der Erkenntniſſe a priori (Kritik d. r. V. S. 80.); er ſpricht von transcendentalen Gemüthsvermögen, und nennt diejenigen ſo, aus denen Principien von Erkenntniſſen a priori entſpringen, dieſe vindicirt er der Philoſophie, und hält es z. B. für ſehr wichtig, ſo das Luſtgefühl am Erhabenen der bloßen empiriſchen Pſychologie zu entziehen. Endlich ſpricht er aber auch noch von transcendentalen Principien im Gegenſatze gegen metaphyſiſche, hier ſind die erſtern ſolche, die aus reinen Erkenntniſſen a priori für ſich beſtehen, wogegen in den metaphyſiſchen immer ein Begriff a priori auf einen durch Erfahrung erſt zu gebenden angewandt wird. Wer hier genau vergleichen will, der wird bemerken, daß Kant mit ſeiner transcendentalen Erkenntniß eigentlich die pſychologiſche, oder beſſer anthropologiſche Erkenntniß meinte, wodurch wir einſehen, welche Erkenntniſſe a priori unſre Vernunft beſitzt, und wie ſie in ihr entſpringt. Z. B. der Grundſatz, daß jede Veränderung eine Urſach habe, iſt metaphyſiſch, aber die Einſicht, daß ſich dieſer Grundſatz in unſerm Verſtande finde, und wie er angewendet werden müſſe, iſt transcendental, und die Vernunftkritik unterſcheidet ſich eben darin von der Philoſophie ſelbſt, daß ſie die transcendentale Erkenntniß enthält, dagegen letzterer die logiſche und metaphyſiſche gehört.

Kant aber machte den großen Fehler, daß er die transcendentale Erkenntniß für eine Art der Erkenntniß a priori und zwar der philoſophiſchen hielt, und ihre empiriſche pſychologiſche Natur verkannte. Dieſer Fehler iſt eine unvermeidliche Folge jenes andern, ſo eben von uns gerügten, daß er die philoſophiſche Deduktion mit einer Art des Beweiſes verwechſelte, die er transcendentalen Beweis nannte.

Allerdings durfte er ſo auch nicht zugeben, daß ſeine transcendentale Erkenntniß empiriſch ſey, wenn er nicht Locke und Hume vollkommen recht geben wollte. Denn wenn er ſeine Erkenntniß a priori aus dem transcendentalen Princip, z. B. der Möglichkeit der Erfahrung bewies, ſo gründete er ſie auf dieſes, ließ ſie aus ihm entſpringen, und wenn dieſes alſo empiriſch war, ſo ruhte ſeine ganze Erkenntniß a priori doch wieder auf empiriſchem Grunde, und entſprang aus der Wahrnehmung.

Für denjenigen, der ſich dieſen Mißgriff nicht verbeſſert, liegt im Kantiſchen Syſtem ein unüberwindlicher Wi derſinn, indem durch die Apriorität der transcendentalen Erkenntniß, die innere Wahrnehmung ſelbſt zur Erkenntniß a priori gemacht wird, und ſo anſtatt des Kantiſchen transcendentalen Idealismus ein abſurder empiriſcher Idealismus heraus käme, nach welchem das Ich nicht nur Selbſtſchöpfer ſeiner Welt, ſondern ſogar ſeiner ſelbſt würde.

Dieſer Mißgriff iſt Urſach, daß Kant das Weſen der Reflexion nie begriff, und Sinn und Verſtand nicht in einer Vernunft zu vereinigen vermochte. Er gab ihm den Widerwillen gegen empiriſche Pſychologie und innere Selbſtbeobachtung, welcher bey einigen ſeiner Schüler, z. B. bey Fichte, in eine wirkliche Averſion ausſchlug. Erhard Schmidt bemerkte ſehr früh, daß der Knoten der Kritik eigentlich in der Anthropologie gelöſt werden müſſe, aber das allgemeine Vorurtheil ließ ihn nicht zu Worte kommen. An dieſem Vorurtheil kränkelt jede bisherige Behandlung der Vernunftkritik, und die größten Fehler wurden alle durch die natürliche Folge deſſelben gemacht, daß man die innere Wahrnehmung für den Quell von Erkenntniſſen a priori hielt. Daher das unmittelbare Bewußtſeyn bey Reinhold und andern, daher die Fichtiſche innere und intellektuelle Anſchauung, und der völlige Rückſchritt zum dogmatiſchen Rationalismus bey Schelling.

Wir werden dieſem Fehler dadurch zu begegnen ſuchen, daß wir das ſubjektive, empiriſche, anthropologiſche Weſen der transcendentalen Erkenntniß ganz deutlich machen, und den Unterſchied der Deduktion und des Beweiſes genauer angeben.

So viel über und gegen die Vorurtheile, welche wir in dem jetzigen Geiſt der Spekulation zu befürchten haben. Wir fragen weiter, welche Aufgabe wird uns nun eigentlich, um der Sache der Spekulation weiter zu helfen? Die Antwort liegt in der gegebenen geſchichtlichen Darſtellung. Die Geſchichte der Philoſophie treibt uns zu der Frage: Wie iſt die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft beſchaffen, auf welcher unſre philoſophiſche Ueberzeugung beruht? und in welchem Verhältniß ſteht dieſe zur Reflexion? Ich halte deswegen meine neue Entwickelung des Vermögens der Selbſterkenntniß, wie es vom innern Sinn bis zur vollſtändigen Reflexion ſich fortbildet, für den wichtigſten und entſcheidenden Punkt meiner Darſtellung, wodurch wir denn zugleich eine neue Darſtellung der Gründe der Gültigkeit aller Erkenntniß erhalten.

Fragen wir alſo: was iſt unſrer Zeit das Bedürfniß der Spekulation? ſo iſt die Antwort noch immer die nämliche wie ehedem: Selbſterkenntniß in Rückſicht des Erkennens, Unterſuchung unſers Erkenntnißvermögens, Unterſuchung der Vernunft. Locke, Leibnitz und Hume nannten es die Unterſuchung des menſchlichen Verſtandes, den neuern Eklektikern war es die Aufgabe der empiriſchen Pſychologie, Kanten die der Vernunft-Kritik, wir wollen es philoſophiſche Anthropologie nennen. Sehen wir, welche bleibende Fortſchritte in der Geſchichte der Philoſophie durch die Bemühungen eines einzelnen Mannes gemacht worden ſind, ſo liegen dieſe immer im Gebiete der Unterſuchung unſers Erkenntnißvermögens, dagegen alles übrige, wie eine bloße Modeſache, ſich bald vorwärts bald rückwärts bewegt. Dieſe Unterſuchung iſt die wahre philosophia prima des Bako und Decartes; das Syſtem jedes Philoſophen geht dunkler oder klarer gedacht von einer gewiſſen Grundhypotheſe über den Urſprung der Erkenntniß in der Vernunft aus, und iſt ſelbſt nur Folge der individuellen Anſicht dieſes erſten.

Das Bedürfniß aller Spekulation läßt ſich alſo ausſprechen: Wir kennen die Natur unſers Geiſtes noch nicht genau genug, um den Urſprung aller unſrer Ueberzeugungen in ihm aufzuweiſen. So viel aber iſt gewiß, daß, wenn wir das Weſen der Vernunft tief genug kennen lernten, wir daraus alle Geſetze der Spekulation und alle Philoſophie müßten beurtheilen können, denn unſre Erkenntniß der Welt iſt als Erkenntniß immer nur eine Thätigkeit meiner Vernunft, und kann als ſolche unterſucht werden. Denn wer das Weſen der Philoſophie nur ein wenig verſteht, der ſieht ein: wir ſchaffen keine Welt, und machen keine Natur mit unſrer Spekulation, ſondern wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die richtige menſchliche Anſicht des göttlichen und irrdiſchen der Welt in unſerm Geiſte erfolgt. Es kommt alſo alles darauf an, das Weſen unſers Geiſtes ſo weit zu erforſchen, als nöthig iſt, um den Quell des Wiſſens in ihm zu finden, und dadurch einzuſehen, ob wir Philoſophie beſitzen, und welche ſich nothwendiger Weiſe in uns findet.

Selbſterkenntniß iſt alſo die Forderung, Unterſuchung der Vernunft, Kenntniß der innern Natur des Geiſtes, Anthropologie! Vor dieſer hat die Philoſophie bisher oft eine gewiſſe Scheu bezeugt, einige, z. B. Kant, hielten ſie für unmöglich, andere für gefährlich, noch andere wagten es wenigſtens nicht, ſie für ſich als eigne Wiſſenſchaft zu behandeln, ſondern vermengten ſie immer mit Phyſiologie des menſchlichen Körpers, und die ſie am beſten behandelten, brachten es darin nur zur Erzählung oder Klaſſifikation der Gemüthsvermögen, aber nie zu einer wahren Theorie des innern Lebens.

Es wird daher nöthig ſeyn, das Weſen unſrer philoſophiſchen Anthropologie, und ihr Verhältniß zur Philoſophie noch deutlicher aus einander zu ſetzen.

Unter Anthropologie verſteht man entweder pragmatiſch, Menſchenkenntniß als Weltkenntniß, als Kunſt, die Menſchen in ihren Handlungen zu beurtheilen, oder phyſiologiſch, eine Naturlehre vom Menſchen als ſyſtematiſche Wiſſenſchaft. Dieſe phyſiologiſche Anthropologie bekommt aber wieder eine dreyfache Bedeutung. Der Menſch findet ſich gleichſam in zwey verſchiedenen Welten. Einmal erkennt er ſich ſelbſt an der Spitze der organiſirten Bildungen in der Natur als einen organiſirten belebten Körper, dann aber eröffnet ſich ihm auch eine eigne Welt im innern Selbſtbewußtſeyn. Dies beſtimmt uns den Gegenſtand von drey verſchiedenen Wiſſenſchaften. Die erſte betrachtet das Aeußere des Menſchen, ſeinen Körper, deſſen natürliche Funktionen, und wird mediciniſche Anthropologie oder Phyſiologie genannt. Die zweyte beſchäftigt ſich mit dem Innern des Menſchen, ſo wie er ſich Gegenſtand der innern Selbſterkenntniß wird, nach gewöhnlicher Behandlung heißt ſie empiriſche Pſychologie, wir wollen ſie philoſophiſche Anthropologie nennen. Endlich die dritte Wiſſenſchaft ſoll das Aeußere und Innere des Menſchen vergleichen, und die Verbindung zwiſchen beyden darſtellen, ſie wird gewöhnlich philoſophiſche Anthropologie genannt, uns ſoll ſie aber vergleichende Anthropologie heißen.

Das Gebiet der philoſophiſchen Anthropologie iſt alſo nur die innere Erfahrung, ihr Gegenſtand der Menſch, ſo wie wir uns innerlich kennen. Dieſe innere Erfahrung hängt zwar mit den äußeren Erſcheinungen unſers Körpers ſehr genau zuſammen, die Bewegungen des Körpers und die Affektionen des Gemüthes ſind durchaus in einer wechſelſeitigen Abhängigkeit von einander, aber dem ungeachtet vermiſchen ſich die Gebiete der äußern und innern Erfahrung gar nicht, ſondern es beruht jede auf ihrem eignen geſchloſſenen Kreiſe von Wahrnehmungen, wenn gleich äußere Wahrnehmungen oft der innern Beobachtung zu Hülfe kommen. Denn den Gegenſtand der erſtern macht die Materie, den der andern machen innere Thätigkeiten des Gemüthes aus. So intereſſant daher auch eine allgemeine Unterſuchung iſt, welche die Beſchaffenheiten und Zuſtände des Gemüthes, ſo wie ſie innerlich erkannt werden, mit den ihr korreſpondirenden Organen und Bewegungen des Körpers vergleicht: ſo iſt die Unterſuchung der Natur unſers Gemüthes doch nicht in einer ſolchen Abhängigkeit von der Erforſchung der Natur des durch daſſelbe belebten Körpers, daß nicht die eine ohne die andere auch ſollte ſtatt finden können.

Vielmehr enthält jede Theile, in welchen ſie von der andern ganz unabhängig iſt, und an dasjenige, was nur Gegenſtand der innern Erfahrung iſt, hat die philoſophiſche Anthropologie ausſchließliches Eigenthumsrecht. So wie nämlich der Phyſiolog in ſeinen Unterſuchungen der Natur des organiſirten Körpers für ſeine Theorie auf ein ihn belebendes Gemüth gar keine Rückſicht nehmen darf, ſo kann man auch in der philoſophiſchen Anthropologie das Gemüth bloß aus der innern Erfahrung erforſchen, ohne noch dieſe mit der Beſchaffenheit des organiſirten Körpers in Verbindung zu bringen, denn es iſt immer vortheilhaft für die Berichtigung und Erweiterung unſrer Kenntniſſe, getrenntes getrennt zu halten, und ſolche Unterſuchungen, welche unabhängig von einander ſtatt finden, auch getrennt darzuſtellen. Ja es war für die Wiſſenſchaft, von der wir ſprechen, der weſentlichſte Nachtheil, daß man ihre feineren Unterſuchungen ſo viel mit Hypotheſen in Rückſicht des Körpers bemengte; Gedächtniß, Einbildungskraft und ſo manches materiell erklären wollte, und dadurch die Idee einer innern Geſetzmäßigkeit des Gemüthes, einer Theorie der Vernunft ganz aus den Augen verlor. Aber nur von dieſer abgeſonderten Experimentalphyſik des Innern läßt ſich der große Gewinn für Philoſophie verſprechen. Verſuche der vergleichenden Anthropologie könnten erſt dann gelingen, wenn die phyſiologiſche Theorie des menſchlichen Körpers, und die anthropologiſche des menſchlichen Gemüthes zu einer hinlänglichen Vollkommenheit gediehen wären, um die Vergleichungen beſtimmt genug machen zu können, dagegen bis jetzt dieſe Wiſſenſchaft großentheils nur aus leeren Formeln beſteht, die, wenn das Glück gut iſt, vielleicht in Zukunft einmal ausgefüllt werden können.

(philos.)

Wir haben es alſo hier nur mit der phyſiologiſchen Anthropologie zu thun, ſo wie dieſe ſich einzig mit dem menſchlichen Gemüthe als Gegenſtand der innern Erfahrung beſchäftigt, wir gehen hier von einer innern Experimentalphyſik aus, deren Verſuche und Beobachtungen jeder nur in ſich ſelbſt macht, und ſuchen dadurch zu einer innern Naturlehre als einer Theorie der Vernunft zu gelangen. Das wäre alſo die Wiſſenſchaft, welche man gewöhnlich Pſychologie nannte, wir weichen aber aus mehreren Gründen von dieſem Sprachgebrauch ab. Das Wort Pſyche, Seele iſt in der Philoſophie für das metaphyſiſche, beharrliche, einfache und unſterbliche Weſen des Geiſtes in Anſpruch genommen, und verwickelt ſich alſo mit Vorausſetzungen, auf die wir vorläufig nicht Rückſicht nehmen dürfen. Es iſt uns nur um eine Naturlehre des menſchlichen Gemüthes zu thun, ſo wie ſich dieſe durch innere Erfahrung erhalten läßt. Wir wollen ſo wenig Seelenlehre als Geiſterlehre behandeln, denn wir kennen keinen andern Geiſt, als das Denkende, und kein anderes denkendes Weſen, als den Menſchen, wir haben es alſo nur mit innerer Anthropologie zu thun. In dieſer Beſchränkung auf das menſchliche Gemüth hätten wir alſo das Thema der Erfahrungsſeelenlehre, oder empiriſchen Pſychologie. Aber auch von dieſer Wiſſenſchaft unterſcheidet ſich unſere Aufgabe. Erfahrungsſeelenlehre iſt eine innere Experimentalphyſik, die für ſich immer fragmentariſch bleibt, mit dieſer wollen wir uns nicht begnügen, ſondern wir wollen uns zu einer Theorie des innern Lebens, zu innerer Naturlehre erheben, unſre Idee iſt ein Analogen deſſen, für die innere geiſtige Natur, was wir jetzt für die äußere Phyſik Naturphiloſophie nennen. Unſre philoſophiſche Anthropologie iſt keine Geſchichte der Vernunft, wie ſie ſich im Kinde zum Erwachſenen, zum Greiſe entwickelt, wie ſie mit Wachen und Schlafen erſcheint, wie ſie nach Mann und Weib, nach Konſtitution, Volk und Race ſich nüancirt, oder wie ſie in körperlichen und Gemüthskrankheiten verletzt und zerſtört wird. Dieſes ſind Aufgaben für empiriſche Pſychologie, wir ſuchen hingegen eine Beſchreibung der Vernunft, um zu einer Theorie derſelben zu gelangen, wie ſie in geſunden Exemplaren überhaupt der innern Beobachtung eines jeden vor Augen liegt.

Dieſes iſt es gerade, worüber bisher noch gemeinhin faſt gar nichts verſtändliches gedacht wird; das Wichtige, was hier zu beobachten iſt, wird vielmehr meiſt für unmöglich gehalten, und doch iſt es eben dieſe innere Naturlehre, welche von dem wichtigſten Einfluß auf alle Philoſophie ſeyn muß. Sie iſt die wahre Grundunterſuchung aller Philoſophie; ihr Standpunkt iſt der einzige **Standpunkt der Evidenz** für ſpekulative Dinge.

Dieſes ihr Verhältniß zur Philoſophie wird durch folgendes deutlich werden.

Jede einzelne Thatſache, daß ich dies oder jenes weiß, daß ich dieſen oder jenen einzelnen Gegenſtand erkenne, iſt ein Gegenſtand der innern Erfahrung. Es giebt alſo für jede Erkenntniß einen zweyfachen Standpunkt der Betrachtung, einmal kommt jeder Erkenntniß ein Gegenſtand zu, welcher in ihr erkannt werden ſoll, und dann muß ich mir der Erkenntniß ſelbſt erſt wieder bewußt werden, wenn ich über ſie ſoll urtheilen können, ich kann jede Erkenntniß einmal ſubjektiv, wiefern ſie meine Thätigkeit iſt, und dann objektiv, in Rückſicht ihres Gegenſtandes betrachten. Z. B. ich erblicke einen Baum, ich kann ihn an ſeinem Wuchſe von vielen andern Baumarten unterſcheiden, ſeine weniger rauhe Rinde, ſeine runderen, glatteren Blätter unterſcheiden ihn von der Ulme, ich erkenne ihn am Dufte ſeiner Blüthen für eine Linde, und kann nun meine Kenntniß von demſelben bis zur ganzen Naturgeſchichte dieſer Baumart erweitern. Auf der andern Seite aber kann ich fragen: wie gelange ich zu dieſen Kenntniſſen? und ich ſehe ſogleich: zu Grunde liegen Wahrnehmungen, welche die Anſchauung dieſes Baumes enthalten, die durch Gefühl, Geſicht und Geruch an mich gelangen. Ich finde, daß ein Einfluß des Baumes auf mein Auge, die Geruchs- oder Gefühlsnerven ſtatt findet, daß mit dieſem in gewiſſer Korreſpondenz mein Gemüth durch eine Empfänglichkeit, der Sinn genannt, Empfindungen erhält, welche aber noch lange nicht die ganze Erkenntniß von dem Baume, nicht einmal die vollſtändige Anſchauung deſſelben ausmachen, ſondern nur, z. B. beym Geſicht, ein mannichfaltiges von Farben enthalten, ohne eine Beſtimmung des mathematiſchen in meiner Vorſtellung des Baumes, ohne eine Beſtimmung der Entfernung von mir, der Theile unter einander u. ſ. w. Ich ſehe, daß dieſe mathematiſchen Beſtimmungen erſt durch zum Theil willkührliche, meiſt durch Gewohnheit geleitete Thätigkeiten meiner Einbildungskraft zur Vorſtellung hinzukommen. Ueber dieſe brauche ich dann weiter noch Begriffe und Urtheile des Verſtandes, um die Erkenntniß vollſtändig zu machen u. ſ. f.

Hier iſt nun augenſcheinlich die innere Geſchichte des Erkennens ſelbſt, nach der zweyten Betrachtungsweiſe, ein Gegenſtand der innern Anthropologie, die Erkenntniß mag auch ſeyn, von welcher Art ſie wolle. Auch unſer philoſophiſches Wiſſen wird alſo, wiefern wir uns deſſelben wieder bewußt werden wollen, von einem anthropologiſchen Geſichtspunkt aus betrachtet werden können. Ja dieſe anthropologiſche Anſicht der philoſophiſchen Erkenntniß iſt eben für Philoſophie von entſcheidender Wichtigkeit.

Erfahrung bedarf ſubjektiv, um in unſer Gemüth zu kommen, erſt einer fremden Anregung durch den Sinn, philoſophiſche Erkenntniß aber ſoll reines Eigenthum der Vernunft ſeyn, nur aus ihr ſelbſt entſpringen, nur von ihrer Selbſtthätigkeit abhängen. Wenn wir uns alſo in Beſitz einer anthropologiſchen Theorie der Vernunft verſetzen können, ſo wären wir durch dieſe genau im Stande, zu beſtimmen, welche philoſophiſche Erkenntniſſe wir überhaupt beſitzen, allein beſitzen können, und wie ſie ſich richtig anwenden laſſen. Die vollſtändige Aufgabe, welche Locke der

Spekulation geben wollte, indem er ſagt: ſie ſolle zuerſt den menſchlichen Verſtand unterſuchen, um ſeine Kräfte kennen zu lernen, oder die Aufgabe, welche Kant nachher eine Kritik der Vernunft nannte, iſt nichts anders, als unſre philoſophiſche Anthropologie.

Wir müſſen anfangs die gewöhnliche nur objektive Anſicht, die Erkenntniſſe zu betrachten, verlaſſen, und uns bloß auf die ſubjektive, anthropologiſche beſchränken, die andere wird uns nachher von ſelbſt zufallen. Gewöhnlich betrachten wir unſre Erkenntniß nur durch ihren Gegenſtand, und nennen ſie z. B. wahr, wenn ſie mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt, dies iſt aber nicht das richtige Verhältniß für eine ſichere Beobachtung. Dadurch müſſen wir unvermeidlich an aller unſrer philoſophiſchen Ueberzeugung und am Ende an aller Wahrheit in unſrer Erkenntniß irre werden. Denn bey den ewigen Wahrheiten, den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, den Erkenntniſſen a priori, oder wie wir ſonſt die philoſophiſche Erkenntniß nennen wollen, fällt es gleich ins Auge, daß wir ſie nicht durch ihren Gegenſtand wahr machen können, indem wir den Gegenſtand nur mittelbar durch ſie denken, und nicht mit ihr vergleichen können. Wir hingegen werden dieſe räthſelhafte Nothwendigkeit auf einen andern ganz anthropologiſchen Ausdruck bringen, indem wir ſie als diejenige Erkenntnißthätigkeit unſrer Vernunft charakteriſiren, die ihr beharrlich in jedem Zuſtand ihrer Thätigkeit zukommt, woraus denn ihre Verhältniſſe weit leichter beurtheilt werden können. Denn wenn ich meine Erkenntniſſe ſicher will kennen lernen, ſo muß ich nur ſubjektiv erſt die Erkenntniß ſelbſt beobachten, dieſe iſt meine Thätigkeit, und kommt mir zu, welchen Gegenſtand ſie auch habe. Der Gegenſtand mag außer mir oder in mir ſeyn, die Erkenntniß iſt immer in mir, und ſo muß ich ſie erſt beobachten, ihre Geſetze und die Geſetze der Vermögen kennen lernen, aus denen ſie entſpringt, ehe ich mit Erfolg darüber urtheilen kann, wie es mit dem Gegenſtande ſteht, der ihr entſpricht. Alſo darin beſteht unſer Vorſchlag für die Philoſophie, daß wir alle unſre Erkenntniſſe erſt einer ſolchen anthropologiſchen Beobachtung unterwerfen wollen, ehe wir über ihre Wahrheit und Tauglichkeit zu urtheilen wagen. Sind wir auf dieſe Weiſe zu einer Theorie der Vernunft gelangt, ſo werden wir dann auch über Gültigkeit und Wahrheit mit Sicherheit ſprechen können.

Das heißt, unſre Aufgabe wird philoſophiſche Anthropologie als theoretiſche innere Naturlehre. Unſre Unterſuchung beginnt auf dem vorſichtig zu wählenden Standpunkt der empiriſchen Pſychologie oder der innern Selbſtbeobachtung, wo wir uns hüten müſſen, mit idealen metaphyſiſchen Vorausſetzungen die reine Thatſache gleich anfangs zu trüben, wo wir aber doch nicht bey dem nur beſchreibenden der Erfahrungsſeelenlehre für dieſe und jene Klaſſe von Geiſtesvermögen und ihren vorkommenden Varietäten ſtehen bleiben, ſondern wo wir dieſe reine Thatſache nur als Grund brauchen, von welchem eine vernünftige Induktion nach gut gewählten hevriſtiſchen Maximen ausgeht, um ſich zu den allgemeinen Geſetzen unſers innern Lebens, und ſomit zu einer phyſikaliſchen Theorie dieſes Lebens rein nach ſeinen geiſtigen Verhältniſſen zu erheben.

Für dieſen unſern Zweck finden wir die gehaltreichſten Vorarbeiten in den Kantiſchen Kritiken der Vernunft, dieſen erſten Philoſophiſchen Meiſterwerken. Ja es ließe ſich wohl behaupten, daß Kant der erſte war, welcher ohne Geſpenſter zu ſehen, und doch auch ohne ſich mit dem Materiellen zu bemengen, die Idee unſrer Wiſſenſchaft, in Rückſicht einer Ueberſicht des Ganzen fand, er war wohl der erſte, der ſich ſo über bloß beſchreibende Pſychologie erhob, wenn gleich auch ihm dieſe Idee nur dunkel vorſchwebte. In vielen Theilen iſt ſeine Unterſuchung bis zur Vollendung gediehen, in andern müſſen wir ihn verbeſſern, und in mehrern ihm die fehlende Vollendung geben. Was uns aber nöthigt, ſeine Arbeit einer gänzlichen Umarbeitung zu unterwerfen, iſt zuletzt einzig ſeine Verkennung des innern Sinnes und des Weſens der Reflexion, deren Folgen ſich bis ins Einzelnſte über das Ganze verbreiten.

Der Gang unſrer Unterſuchung würde einfach, leicht und deutlich ſeyn, (indem wir nur Beobachtungen zuſammenſtellen, und allgemeine Geſetze aus ihnen ableiten,) wenn uns nicht ſo oft die falſchen Anſprüche pſychologiſcher Schwärmer und Enthuſiaſten in den Weg träten. Pſychologiſche Schwärmerey nämlich vermengt eignes willkührliches Raiſonnement mit innerer Wahrnehmung, und verwechſelt Einbildung mit innerer Erfahrung; falſcher pſychologiſcher Enthuſiasmus für das Geiſtige, und die Freyheit des Genialen will hingegen ſeine Zuhörer nur mit ſchönem Klang unterhalten, und meint ſeine Göttlichkeit und Heiligkeit ſchon entweiht zu ſehen, wenn jemand das Dichten, Philoſophiren und den Charakter einer Erklärung unterwerfen will. An dieſen beyden hat die innere Selbſtbeobachtung zwey große Feinde. Den Enthuſiasmus können und müſſen wir meiſt ſeinem Schickſal überlaſſen, ſtreiten läßt ſich nicht leicht mit ihm, denn er entſteht entweder aus Mangel an eigentlich wiſſenſchaftlichem Sinn, zu dem alſo trockne theorethiſche Wahrheit keinen Zugang findet, oder nur aus Mangel eines gebildeten Urtheils über die Geſetze des innern Lebens, dann wird er ohne Streit den Kredit von ſelbſt verlieren, wenn feſtere Urtheile über dieſe Gegenſtände allgemeiner werden. Die Verwechſelung des Raiſonnements mit der Beobachtung hingegen dürfen wir nie aus der Acht laſſen, wir müſſen ſelbſt vor ihr auf unſrer Hut ſeyn, denn ſie verleitet in innerer Beobachtung oft den geübteſten Denker zu den offenbarſten Abſurditäten. In dieſer innern Beobachtung iſt der Geiſt durchaus nur ſich ſelbſt überlaſſen, da wird es ihm oft ſchwer, die verſchiedenſten Arten ſeiner Thätigkeiten zu unterſcheiden, leicht wird er alſo Schlüſſe aus fälſchlich vorausgeſetzten Unmöglichkeiten für reine Beobachtung von Thatſachen nehmen, und ſich ſo auf eine Weiſe täuſchen, bey der es äußerſt ſchwer hält, den Irrthum wieder aufzufinden, nachdem er einmal begangen iſt.

Kritik

der

erkennenden Vernunft.

Einleitung.

Das Leben des menſchlichen Geiſtes im allgemeinen.

……

§. 1.

a) Aeußere und innere Natur.

Wie eine in ſich geſchloſſene Blume, die nicht einem äußern Lichte entgegen blüht, ſondern nur durch Stengel und Blatt mit dem Aeußern in Berührung kommt, iſt unſer inneres Leben an die Form der Selbſterkenntniß gebunden. Alle unſre Kenntniß der innern Natur unſers Geiſtes iſt ſeiner Natur nach nur Selbſterkenntniß, aus der er nur ſich in ſich ſelbſt, aber nach gar keinem äußern Verhältniſſe verſtehen lernen kann. In mir beobachten kann ich wol, wie ich denke und erkenne, was und wie ich fühle, begehre und will, und dafür läßt ſich auch eine erklärende innere Naturlehre entwerfen. Aber wie dieſes mein Leben von Außen angeregt wird, wie mit meinem Denken und Erkennen ein Gegenſtand in Berührung kommt, den ich denke und erkenne, wie mein handelnder Wille auf etwas außer ihm wirken könne; wie die Geſchichte meines Lebens anfangen konnte, ein Geiſt durch den andern entſpringt oder mit dem andern in Gemeinſchaft kommt, darüber kann es in der menſchlichen Vernunft durchaus keine erklärende Naturlehre geben, eben deswegen, weil mein Gemüth ſich in ſeiner innern Selbſterkenntniß ganz iſolirt, und alſo durch dieſe durchaus kein äußeres Verhältniß beobachtet werden kann. Eine Naturphiloſophie für das innere Leben des Gemüthes geht alſo mit ihrer Theorie nur auf die innere Geſchichte eines einzelnen Menſchen und die Organiſation ſeines Geiſtes. Dieſe Bemerkung erinnert uns an das oberſte phyſikaliſche Reſultat aller Spekulation in Verhältniß zu welchem ſie erſt ihre volle Bedeutung bekommt. Wir wollen, um uns im folgenden nicht zu desorientiren, gleich vorläufig darauf aufmerkſam machen. Hauptverhältniſſe der theoretiſchen Naturlehre können eben nicht neu ſeyn, aber es giebt doch manche, die, je bekannter ſie ſind, eben um ſo leichter überſehen oder wenigſtens in ihren Folgen nicht gehörig beachtet werden. Dahin gehört vorzüglich das allgemeinſte Verhältniß der innern und äußern Naturlehre.

Der Standpunkt für die Natur überhaupt iſt nicht der höchſte in unſerm Geiſte, ſondern er zeigt uns das Weſen der Dinge nur auf eine ſubjektiv beſchränkte Weiſe, über die wir uns nur durch Ideen erheben können. In dieſen ſubjektiven Beſchränkungen, wodurch uns die Natur nur zur Erſcheinung wird, liegt dann auch der Grund einer entgegengeſetzten innern und äußern Anſicht der Dinge. Materie und Geiſt ſtehen ſich hier einander gegenüber, und werden nach ganz verſchiedenen Geſetzen erkannt.

In Rückſicht des Geiſtigen erkennen wir unmittelbar nur das eigne innere Leben und die Organiſation der eigenen Vernunft, Gedanken und Geiſt außer uns finden wir nur nach Analogien mittelbar durch die Materie.

Materie aber erkennen wir unmittelbar nach ganz verſchiedenen Anſichten. Einmal durch Empfindungsvorſtellungen wie Farbe, Klang und Duft erkennen wir ſie bloß nach Verhältniſſen zu unſerm geiſtigen Leben, ſie hat Farbe, klingt und duftet nur für unſern erkennenden Geiſt; eine Materie im Verhältniſſe zur andern iſt hingegen nur nach mathematiſchen Geſetzen das bewegliche und bewegende im Raume.

Nun liegt das Princip aller Erklärungen in der Gleichartigkeit deſſen, was nur der Größe nach verſchieden iſt, es giebt alſo eine zweyfache theoretiſche Naturlehre, wo die Erklärungen des einen Theils nicht in die des andern hinüber greifen können, es muß eine Theorie des innern geiſtigen Lebens nur für das eine menſchliche Gemüth, und eine mathematiſche Theorie der äußern Natur möglich ſeyn. Aber zwiſchen der äußern und innern Natur giebt es gar keine theoretiſche Berührung, es darf weder die Materie nach den qualitativ von ihr ganz verſchiedenen Geſetzen des innern Lebens, noch das Gemüth nach den Geſetzen des materiellen erklärt werden. Es giebt alſo weder für die Materie noch für den Geiſt Theorie oder Erklärung in Rückſicht äußerer Verhältniſſe des geiſtigen.

Bewegung und innere Thätigkeit ſind zwey geſchiedene Erſcheinungsweiſen der Dinge, erſtere kennt nur ein Geſetz äußerlicher Verhältniſſe, die andere beſchränkt ſich nur auf das Innere Eines individuellen Lebens, beyde laufen neben einander hin an den beyden Seiten einer Kluft, welche durch keine Philoſophie und keine Theorie ausgefüllt werden kann. Für die materiellen Verhältniſſe der Empfindung läßt ſich von gar keinem erklärt werden ſprechen, und für die innere Natur müſſen wir den Körper mit ſeiner Organiſation und ſeinen Bewegungen ganz aus dem

Spiele laſſen, wenn wir das innere Geſetz kennen lernen wollen. Allerdings iſt bis ins Einzelnſte die Organiſation und die Bewegung in ihr das genaueſte Korrelat der geiſtigen Thätigkeit, aber ſo genau hier und dort Organ und Lebensäußerung ſich einander entſprechen mögen, ſo kann doch zwiſchen beyden durchaus von keiner erklärenden theoretiſchen Verbindung die Rede ſeyn. Denn hier werden durchaus verſchiedene Qualitäten aufgefaßt, und wer richtig begriffen hat, was erklären heißt, der ſieht ein, daß keine Erklärung von einer Qualität zur andern hinüber führen kann.

§. 2.

b) Das Gemüth.

Wir ſuchen hier eine theoretiſche innere Naturlehre, können dabey alſo nur aus dem innern Bewußtſeyn unſer ſelbſt ſchöpfen. Das charakteriſtiſche dieſer innern Wahrnehmung iſt, daß ſie ſich in jedem einzelnen Falle durch ein: Ich denke, ich erkenne, ich fühle, ich begehre, ich will, ausſpricht. So daß mir in innerer Wahrnehmung jedesmal eine meiner innern Thätigkeiten, als mir dem Ich gehörig vorkommt.

Wir unterſcheiden an dieſem Quell der innern Erfahrung und der Selbſterkenntniß ein reines Selbſtbewußtſeyn, daß Ich bin und dann die einzelne Anſchauung meiner Thätigkeit, welcher jenes gleichſam nur die Form beſtimmt. Dieſes Ich des Selbſtbewußtſeyns iſt nun der eine und bleibende Gegenſtand der innern Wahrnehmung, wodurch ich den Gegenſtand derſelben von jedem Dinge außer mir unterſcheide, und dem ich alles, was in innerer Wahrnehmung vorkommt, als ſeine Thätigkeit zuſchreiben muß. Der vorſichtige Sprachgebrauch nennt dieſes Ich als den ſich immer gleichen Gegenſtand der innern Erfahrung das menſchliche Gemüth, um ſich von allen metaphyſiſchen Nebenbedeutungen der Worte, Seele und Geiſt zu befreyen. Auch wir wollen im folgenden nur das Ich als Gegenſtand der Erfahrung, abgeſehen von allen metaphyſiſchen Streitigkeiten über das wahre Weſen des Denkenden, betrachten, wir verſtehen alſo ſo wol unter Gemüth, als menſchlichem Geiſt, menſchlicher Vernunft immer nur dieſen innern Gegenſtand des eigenen Bewußtſeyns.

Die allgemeinſten Verhältniſſe der Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes können wir nicht beſſer, als nach folgenden Nummern, überſehen, wie Kant ſie angiebt:

1) Ich denke; ich bin innerlich thätig.

2) Ich denke als Subjekt; unmittelbar nehme ich nicht mich ſelbſt, ſondern nur einzelne meiner Thätigkeiten wahr, zu denen Ich nur als Subjekt der Thätigkeit gehöre.

3) Ich denke als einzelnes, individuelles Subjekt.

4) Ich denke als daſſelbe Subjekt alles meines Denkens. Wenn ich mir gleich der ganzen Geſchichte meines Lebens in der Zeit nur durch das äußere Verhältniß zur Geſchichte meines Körpers beſtimmt bewußt werden kann, ſo iſt doch für den ganzen Umfang meines innern Selbſtbewußtſeyns das Ich als einer und derſelbe Gegenſtand beſtimmt.

Da wir aber hier aus dieſen Momenten keine metaphyſiſchen Unterſuchungen des Materialismus und Spiritualismus, oder der Einfachheit und Unſterblichkeit der Seele anſtellen wollen, ſo haben wir nur nöthig, die zwey erſten Beſtimmungen näher zu erörtern; was iſt innere Thätigkeit? und was iſt das Ich als Subjekt derſelben?

§. 3.

c) Innere Thätigkeit.

Alle Unterſuchungen der innern Thätigkeit werden durch den bloßen Begriff derſelben ſchon von zwey Schwierigkeiten gedrückt, von denen die eine durch Spekulation erkünſtelt iſt, die andere aber natürlich in der Sache ſelbſt liegt.

Wir nehmen nämlich unmittelbar nur die einzelne Lebensäußerung, die Handlung des Gemüths, und nicht dieſes ſelbſt wahr, das Gemüth denken wir erſt durch den Begriff der Kauſalität zu ſeiner Handlung hinzu. Dagegen erheben ſich die Schwierigkeiten aller Spekulation über die Kauſalität. Dieſe erſte Schwierigkeit iſt neuerdings, vorzüglich von Fichte, für wichtig erklärt worden, und ſeine Anſicht hat einen weiten Einfluß auf die ganze neue Naturphiloſophie gehabt.

Fichte behauptete zuerſt: das Ich ſey ein bloßer Akt, ein Handeln ohne handelndes, ein Leben ohne lebendiges, That ohne thätiges. Mit dieſer Anſicht gieng Schelling weiter in die Naturphiloſophie, wollte hier auch nur von handeln allein, von bloßer Produktivität ohne Produkt und ohne Subſtrat des Seyns ausgehen. Dieſes ſtimmte nun ſehr gut mit dem Wunſche zuſammen, die Naturphiloſophie von dem todten mathematiſchen Geſetze der Maſſe zu befreyen. Der Proceß in der Natur nach ſeiner bloßen Form als Magnetismus, Elektricität oder Organiſation war ſich nun ſelbſt genug, ohne an die zu Grunde liegende Subſtanz der Maſſe gebunden zu ſeyn, man bildete ſich ein, alles in Leben verwandelt zu haben.

Aber der ganze Vorſchlag iſt durchaus unhaltbar, es wird hier eine Abſtraktion gefordert, die kein Menſch wirklich zu machen im Stande iſt. So wenig wir die Farbe losgetrennt von der Oberfläche des Körpers, die wir als gefärbt vorſtellen, nur für ſich anzuſchauen im Stande ſind, eben ſo wenig wird es gelingen, wirklich bloße Thätigkeit ohne ein Subjekt zu denken, dem ſie gehört.

Fichte wollte es dem gröbſten Empirismus und der höchſten Spekulation zugleich Recht machen, indem er dieſes bloße Handeln ohne Subſtrat, deſſen wir uns zunächſt bewußt ſind, allein heraus hob, und es für ſich feſt halten wollte. Aber darin konnte er ſich ſelbſt nur durch Täuſchung befriedigen.

Die innere Thätigkeit, das Handeln des Ich iſt hier nur ein beſonderer Fall, die allgemeine Forderung iſt überhaupt alles Geſchehen, alles Werden, alle Veränderrnng ohne ein Subſtrat zu denken, welches wird und durch welches etwas wird, ſondern nur das nakte Werden für ſich ſelbſt. Wir haben es alſo eigentlich hier mit dem allgemeinen ſpekulativen Verhältniß des Werdens zum Seyn zu thun.

Wer ſich nun dafür ſorgfältig genug beobachtet, der wird finden, daß wir uns das Werden und ein Geſetz des Werdens nur durch Thätigkeit denken können, daß aber Thätigkeit und Wirken einerley ſind, und Wirken dasjenige iſt, was der Urſach zukommt. Wo wir alſo Thätigkeit erkennen, da erkennen wir auch Urſach derſelben. Wie Kant ſagte: das Werden iſt das Schema des Begriff's der Kauſalität, wo die Erfahrung ein Werden zeigt, denkt der Verſtand nothwendig das Verhältniß von Urſach und Wirkung hinzu. Skeptiſche Bedenklichkeiten gegen den Gebrauch von Urſachen und Wirkungen können nicht dadurch gehoben werden, daß wir das Werden ohne Urſach denken, ſondern wenn ſie Grund haben, ſo würde folgen, daß die ganze Vorſtellungsart, die nicht ohne Urſach und Wirkung ſtatt finden kann, daß die ganze Vorſtellungsart des Werdens überhaupt keine Realität hätte.

In wiefern dies richtig oder unrichtig iſt, brauchen wir hier nicht zu unterſuchen, ſo viel aber iſt gewiß, daß, wo wir von Thätigkeit ſprechen, ſchon ein thätiges vorausgeſetzt wird, und nur beyde, Thätigkeit und thätiges, Handeln und handelndes mit einander Bedeutung haben können oder nicht.

So zeigt es dann auch der Erfolg, die verſuchte Verbeſſerung iſt ſo ernſtlich nicht gemeint, man ſpricht hernach doch wieder von Verſtand, Einbildungskraft und andern Vermögen des denkenden Geiſtes, man ſetzt in der äußern Natur Kräfte zu dem bloßen Geſchehen hinzu.

So iſt alſo das Kauſalverhältniß des thätigen Ich zu ſeiner Thätigkeit durchaus in aller unſrer Selbſterkenntniß, und beſtimmt dieſer die Form, daß da nur von beſtimmten Vermögen des Gemüths und ihrer Aeußerung die Rede iſt.

§. 4.

Dieſes Verhältniß von Urſach und Wirkung iſt aber das einzige ganz unmittelbar [redacted] ſeiner Art in unſerer Erkenntniß, und deshalb für die Anwendung unvermeidlich ſchwierig. Dieſe zweyte Schwierigkeit entſteht dadurch: wenn wir uns ein Ding deutlich vorſtellen wollen, ſo müſſen wir es mit andern vergleichen, und darin Uebereinſtimmung und Unterſchied wahrnehmen. Hier iſt nun der Fall des innerlichen Lebens und ſeiner Thätigkeit ein ganz einziger, dem kein anderer in unſerer Erkenntniß gleich kommt.

Das weſentliche des Lebens beſteht darin, daß hier ein Handeln vorkommt, als Thätigkeit in ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf ein anderes, ein Handeln ohne behandeltes, ein Handeln, durch welches nichts wird, als die Handlung ſelbſt, z. B. beym Vorſtellen und Erkennen. Alle äußeren Kauſalverhältniſſe beſtehen darin, daß eine Urſach den Zuſtand eines andern Dings verändert, daß die Akzidenzen einer Materie durch die Kräfte verändert werden. Das Licht erwärmt einen Körper oder bleicht ſeine Farbe, ein Körper verändert die Bewegung des andern durch Anziehung. In allen dieſen Fällen iſt außer der Dependenz des Wirkens noch ein anderes bewirktes da als die eigentliche Wirkung, nicht nur ein Anziehen des Ziehenden, ſondern noch veränderte Bewegung des angezogenen. Bey der unmittelbaren innern lebendigen Thätigkeit, z. B. des Vorſtellens, giebt es hingegen kein ſolches behandeltes, ſondern bloße Handlung rein für ſich.

Es läßt ſich auch leicht nachweiſen, wie die innere Anſchauung eben nur eine ſolche Thätigkeit enthalten kann. Iſolirt für ſich enthält ſie ein bloßes nach einander in der Zeit. Soll dieſes nun unter objektive ſynthetiſche Einheit in der Erfahrung gebracht werden, ſo kann dies nur durch das Schema einer geſetzmäßigen Zeitfolge geſchehen, d. h., durch die Kategorie von Urſach und Wirkung. Das in der innern Anſchauung gegebene veränderliche iſt alſo unmittelbar als Wirkung beſtimmt, ein beſtimmbares, zu dem das beſtimmende, das Ich, als Objekt des reinen Selbſtbewußtſeyns iſt. Das Ich wird alſo durch die innere Anſchauung nur als das denkende, vermittelſt des Denkens als ſeiner Thätigkeit erkannt; der Gegenſtand der innern Anſchauung muß unmittelbar eine ganz reine Thätigkeit ſeyn, deren Daſeyn nur als Dependenz von einem andern, nicht aber als Inhärenz in einem andern beſtimmt iſt.

So wie die allgemeinſte Beſtimmung der Materie als Gegenſtandes der äußern Natur iſt: Materie iſt das bewegliche im Raume, ſo iſt die allgemeinſte Beſtimmung des Ich, als Gegenſtandes der innern Natur: Ich bin das innerlich Thätige in der Zeit.

Das in Bewegungſeyn iſt aber nur eine relative Beſtimmung, welche einer Materie im Verhältniß zu einer andern zukommt, wogegen die innere Thätigkeit, das Denken dem Gemüthe nicht im Verhältniß zu etwas andern, ſondern ſchlechthin für ſich als ſeine Handlung zukommt. Das Denken wird nicht, wie jede äußere Thätigkeit, nur aus Veränderungen als deren Urſach, ſondern unmittelbar als veränderliche Thätigkeit ſelbſt erkannt. Das relative beſteht hier darin, daß das Ich nur durch das Verhältniß zu ſeinem Denken erkannt wird, als Urſach deſſelben, aber nicht in äußern Verhältniſſen ſeiner Thätigkeit zu einem andern.

Die urſprüngliche Thätigkeit des Ich iſt alſo eine Handlung ſchlechthin, ohne einen Erfolg derſelben, als daß gehandelt worden iſt, ohne ein behandeltes; (ſo wie das bloße in Bewegungſeyn der Materie, nur daß hier von einer unmittelbaren Thätigkeit die Rede iſt; dagegen Bewegung nur in einem verhältnißmäßigen Zuſtand beſteht.) Zwar kommen im Gemüthe auch Wirkſamkeiten vor, die einen Erfolg haben, z. B. beym Begehren und Wollen, aber dieſe kann innerlich nur erweckte, veränderte Thätigkeit ſeyn, er muß ſelbſt Thätigkeit ſeyn und zuletzt eine ſolche urſprüngliche, welche ſelbſt weiter keinen Erfolg hat, ſondern nur in und durch ſich ſelbſt beſteht. Es kommt dem Denken eine Exiſtenz zu, welche bloß nach dem Verhältniß des Grundes und der Folge als Dependenz, und nicht nach dem Verhältniß des Subjektes und Prädikates als Inhärenz beſtimmt iſt.

Dieſe in ſich ſelbſt gehaltene Thätigkeit müſſen wir aus zwey Gründen genau beachten. Erſtlich ſie iſt das charakteriſtiſche des Lebens. Die neuerdings ſo gefeyerte Vertreibung alles Todes aus der Natur iſt nur durch einen unbeſtimmten Begriff des Lebens gelungen. Man verwechſelt entweder den Organismus mit dem lebendigen, der doch immer nur in Bewegungen beſteht, oder man nennt jede Kraftäußerung überhaupt Leben, was nicht ſeyn ſollte. So wol für den Organismus, als für die Kraftäußerung der Materie brauchen wir das Wort Leben immer nur bildlich, das Leben iſt nur in innerer Thätigkeit, d. h., im Denken. In der materiellen Welt iſt alles Geſchehen und Werden nur in Bewegungſeyn oder Bewegungerregen. Das in Bewegungſeyn iſt etwas todtes, denn es iſt ein bloßes Leiden ohne Thun, das Bewegungerregen durch Anziehung oder Abſtoßung der Materie iſt aber auch nur todte Kraftäußerung, in dem eine Maſſe immer nur an der andern ihre Kraft zeigt, Leben hingegen iſt nur da, wo ein Weſen in ſich ſelbſt thätig iſt.

Zweytens, eben daß der Begriff der lebendigen Thätigkeit in äußerer Erfahrung gar nicht vorkommt, das macht hier für das Innere die größten Mißverſtändniſſe, und deswegen werden wir uns bald wieder ausführlich auf dieſe Auseinanderſetzung berufen müſſen, indem alle bisherigen Theorieen des Vorſtellens und Erkennens dieſes Geſetz der lebendigen Thätigkeit überſehen, und immer ein behandeltes Objekt zu ihr hinzugebracht haben.

§. 5.

d) Die Vermögen des Gemüthes.

Es iſt hier ſchon erörtert worden, daß ich mich in innerer Erfahrung nicht ſelbſt anſchaue, ſondern nur als Subjekt meiner innern Thätigkeit erkenne. Ich erkenne mich als Urſach meiner innern Thätigkeit, und ſchreibe mir deshalb Vermögen oder Kräfte dieſer Thätigkeit zu.

Hier hat man wieder im Streite mit metaphyſiſchen Anmaßungen über die innere Erfahrung einen genauen Unterſchied zwiſchen Vermögen und Kraft feſtgeſetzt, der allerdings ſeinen Grund hat. Wir wollen uns aber hier begnügen ein für allemal zu bemerken, daß wir auch, wo wir von Kräften ſprechen, doch keine weiteren Anmaßungen, als die an Vermögen des Gemüthes machen. Der Unterſchied iſt dieſer: Kraft iſt das Prädikat der Subſtanz, wodurch ſie ſchlechthin als Urſach gedacht wird; Vermögen des Prädikat irgend eines Subjektes, wodurch es als Urſach gedacht wird, unangeſehen, ob ihm die Wirkung ſchlechthin zukommt, oder nur unter gewiſſen Bedingungen, ob es Subſtanz iſt, oder als Akzidenz eines andern exiſtirt.

Dadurch alſo, daß ich einem Weſen eine Kraft beylege, ſetze ich zugleich auch die ganze Urſach der Wirkung unbeſchränkt in daſſelbe; dadurch, daß ich ihm bloß ein Vermögen beylege, bleibt unbeſtimmt, ob nicht ſonſt noch etwas, als auf das Subjekt einwirkend erfordert wird, um die Wirkung zu Stande zu bringen. Vermögen einer Wirkung kann ich alſo einem Dinge ſogleich beylegen, wenn ich es als wirkend erkenne, es mag darin beſchränkt ſeyn oder nicht. Urſprüngliche Anziehung und Abſtoßung ſchreibe ich der materiellen Subſtanz ſchlechthin als Kraft zu, aber der reifenden Frucht werde ich z. B. nach dieſem Wortgebrauch nur das Vermögen beylegen, ſich zu färben. So ſind wir allerdings befugt, dem Gemüthe Vermögen ſeiner innern Thätigkeit zuzuſchreiben, ob ihm aber die Kräfte dazu ganz zukommen, das fordert Beweiſe, wiefern es als Subſtanz da iſt, und wie weit es unabhängig von anderem wirkt oder nicht.

Wir ſprechen alſo im folgenden überhaupt nur von den Vermögen des Ich zu ſeiner innern Thätigkeit, wie dieſe unmittelbar aus innerer Erfahrung begriffen werden.

§. 6.

Dann machen aber die wenig beachteten allgemeinſten Geſetze dieſer Vermögen die erſte Grundlage aller unſerer folgenden Unterſuchungen für die Theorie der innern Natur aus, wir müſſen hier alſo ſo ſcharf als möglich zeichnen. Die Geſetze der innern Thätigkeit ſind folgende:

1) Alle Kauſalverhältniſſe der innern Erfahrung müſſen dem Vermögen des Gemüthes als der Urſach und nicht der Thätigkeit als ihrer Aeußerung zugeſchrieben werden, indem die Exiſtenz der letztern nur als Dependenz beſtimmt iſt.

Dasjenige, deſſen Daſeyn nur als Dependenz beſtimmt iſt, wird auch nur als Prädikat eines andern gedacht; jede Einwirkung auf das Dependente iſt hier alſo Einwirkung auf das Subjekt derſelben, welchem die Kauſalität zukommt. Z. B. der Sonne als Subſtanz kommt die Kraft zu, die Erde in einer gewiſſen Entfernung mit beſtimmter Geſchwindigkeit anzuziehen. Hier iſt die erſte Urſach die bewegende Kraft der Sonne, die Wirkung Bewegung der Erde, dieſe Wirkung iſt aber nicht nur als Dependenz in Rückſicht der Sonne, ſondern zugleich als Inhärenz in Rückſicht der Erde beſtimmt, ſo kann ſie alſo durch anderweitige bewegende Kraft aufgehoben oder verändert werden, ohne daß auf die anziehende Kraft der Sonne gewirkt würde. Allein die erſte Wirkung der bewegenden Kraft der

Sonne, welche nur als Dependenz beſtimmt iſt, iſt ein gewiſſer Grad der Anziehung in einer beſtimmten Entfernung, dieſe Anziehung exiſtirt nur als Dependenz, und kann alſo auch nicht verändert werden ohne die Kraft der Sonne ſelbſt zu verändern. In dem letztern Verhältniß ſtehen aber die innern Thätigkeiten des Ich zu ſeinem Vermögen, ſie ſind nur Dependenzen, man kann alſo auch nur durch die Vermögen auf ſie wirken.

2) Es müſſen alſo in Rückſicht der Gemüthszuſtände, Zuſtände der ſich äußernden Thätigkeit eines Vermögens und Zuſtände der Vermögen ſelbſt unterſchieden werden. Die erſtern ſind die erſten Erkenntnißgründe in innerer Erfahrung, letztere die Erklärungsgründe, worauf erſtere zurückgeführt werden müſſen.

3) Beſteht ein Vermögen oder eine Kraft dem Geſetze ihrer Wirkſamkeit nach bloß darin, den Zuſtand eines Dinges nach einer Regel zu verändern, (wie dies bey allen äußern Wirkungen der Fall iſt, alſo bey allen Kräften der Materie, aber auch bey vielen innern Thätigkeiten des Gemüthes) ſo beſteht ihr Weſen in einem Verhältniß, tritt nun dieſes Verhältniß ein, ſo iſt ſie wirkſam, verſchwindet es, ſo hört auch ihre Wirkſamkeit auf, die Kraft wird gleichſam latent, ohne durch entgegengeſetzte Thätigkeit aufgehoben zu werden, nur indem der Fall nicht da iſt, in dem ſie wirken kann. Z. B. die Kraft eines Magneten, wenn kein Eiſen in der Nähe iſt. Der Fall kommt nun auch bey Gemüthsvermögen vor, z. B. bey dem Willen, der ſich als Geſinnung immer gleich ſeyn kann, aber doch nur bey einzelnen Gelegenheiten zur Aeußerung kommt.

Weil aber innerlich nur Thätigkeit gegeben iſt, ſo kann ein ſolches Vermögen nur darin beſtehen, daß es andere Vermögen in Rückſicht ihrer Aeußerung modificirt, wie z. B. der Sinn auf das Anſchauungsvermögen, der Wille auf die Aufmerkſamkeit wirkt. Solche Vermögen des Gemüthes können wir alſo mitttelbar nennen, indem ſie ihr Beſtehen nur durch andere haben; dagegen muß es aber auch ihnen zu Grunde liegende unmittelbare Vermögen innerer Thätigkeit geben, welche ihre Aeußerung für ſich ſelbſt zeigen können, und ſchlechthin nach einem Geſetze der eigenen Wirkſamkeit thätig ſind. So z. B. das Denken und Erkennen. Dieſe ſind freylich auch in ihren Aeußerungen den gelegentlichen Anregungen des Sinnes unterworfen, aber ihr ſich äußern ſelbſt beſteht nicht darin, etwas anderes zu verändern, ſondern in bloßer innerer Thätigkeit ſchlechthin.

4) Durch dieſe unmittelbaren Vermögen zeigt das Gemüth eigentlich ſein Leben, und deshalb muß ſeine erſte Thätigkeit auf einer innern Urſach beruhen.

5) Ein Gemüthsvermögen ſetzt im Zuſtand ſeiner Thätigkeit, wiefern dieſer ein Dauernder wäre, keine anderweite einwirkende Urſach derſelben voraus. Allein jede Veränderung ſeiner Thätigkeit dem Grade oder der Art nach ſetzt eine anderweitige Urſach für dieſelbe voraus. Dies folgt aus ganz allgemeinen Geſetzen der Natur. In der Natur beharrt jedes Ding in ſeinem einmaligen Zuſtande, wenn nicht eine Urſach der Veränderung deſſelben da iſt, oder hinzukommt. Ein jedes Vermögen des Gemüthes beharrt alſo in ſeinem einmaligen Zuſtand der Thätigkeit, wenn keine Urſach der Veränderung da iſt; jeder Uebergang aus einem Zuſtand in einen andern erfordert aber eine ſolche Urſach. Iſt ein Vermögen des Gemüthes einmal in Thätigkeit geſetzt, ſo wird es beharrlich mit einem beſtimmten Grade von Thätigkeit in ſtetem Abfluß wirken.

Oft hat man dieſes einfache Geſetz überſehen, und da viele Umſtände um Erklärungen gemacht, wo nichts zu erklären war, anderemal hingegen ſich ſchnell zufrieden gegeben, wo noch nichts erklärt war. Das erſtere z. B. bey der Theorie des Gedächtniſſes, das andere bey der Theorie der Reflexion.

6) Da es veränderliche Zuſtände der innern Thätigkeit giebt, ſo müſſen für die Art der Aeußerung von Gemüthsvermögen Urſachen ſtatt finden. Bey der unbelebten Materie können dieſe nur äußere ſeyn, beym Gemüthe aber finden auch innere ſtatt. Außer der Einwirkung auf daſſelbe von außen, und ſeiner Wirkung nach außen können auch innere Vermögen deſſelben auf einander wirken, ja es kann mittelbare innere Vermögen geben, deren Thätigkeit nur darin beſteht, die Aeußerung anderer Vermögen zu beſtimmen.

7) Es läßt ſich kein Geſetz der Gleichheit innerer Wirkung und Gegenwirkung angeben, weil der Begriff der innern Thätigkeit nicht a priori zu konſtruiren iſt.

Der Gegenſtand der äußern Erfahrung wird völlig a priori als das bewegliche im Raume vorgeſtellt, Bewegung, deren Begriff konſtruirt iſt, iſt die einzige Wirkung in äußerer Erfahrung, wird aber zugleich auch als Inhärenz der bewegten Materie gedacht, und indem ſie nur verſchiedener Materie im Verhältniß zu einander zukommen kann, ſo läßt ſich beſtimmen, daß ſie zwiſchen zwey Körpern nur vermittelſt gleicher Bewegung und Gegenbewegung bewirkt werden kann. In innerer Erfahrung hingegen ſind die Begriffe innerer Thätigkeit nur empiriſch beſtimmt, und gar nicht weiter konſtruirbar, als daß jeder Thätigkeit und ſomit auch ihrem Vermögen ein beſtimmter Grad zukommt, mit dem ſie die Zeit erfüllt, welcher ins

Unendliche mit Stetigkeit größer oder kleiner gedacht werden kann. Allein der Art nach iſt dieſe Thätigkeit auf keinen konſtruirbaren Begriff zu bringen, ſie muß nur ſo angenommen werden, wie die Erfahrung ſie zeigt. Wir müſſen alſo auch alle Kauſalgeſetze hier nur aus der innern Erfahrung ſelbſt ziehen, ohne ſie nach einem zu Grunde liegenden Geſetze a priori näher beſtimmen zu können.

8) Der Gegenſtand der innern Erfahrung iſt ein Syſtem von Vermögen des Gemüthes.

Mehrere Vermögen, welche in demſelben Subjekte vereinigt in Wechſelwirkung mit einander gedacht werden, heißen ein Syſtem von Vermögen. Die mannichfaltigen Erſcheinungen der inneren Erfahrung können nie im eigentlichſten Sinne aus einem einzigen Vermögen des Gemüthes erklärt werden, weil alsdann (nach 5) der Zuſtand des Gemüthes ein beharrlicher ohne Veränderung ſeyn müßte. Aber alle Vermögen ſind im Ich als einigem Subjekte vereinigt, und ſo zu einem lebendigen Ganzen verbunden, ſie gehören in einem Leben zuſammen.

§. 7.

9) Das einzige mathematiſche Naturgeſetz, welches eine Anwendung auf innere Erfahrung leidet, iſt das Geſetz der Stetigkeit im Abfluß aller Veränderungen.

Als allgemeines Naturgeſetz muß das Geſetz der Stetigkeit auch für den Abfluß innerer Thätigkeiten gelten. Alle veränderlichen Zuſtände meiner innern Thätigkeit folgen ſich in der Zeit als Zuſtände, die zu einem Subjekte gehören, folglich geſchehen alle ihre Veränderungen nach dem Geſetze der Stetigkeit. Alles Entſtehen kann nur nach und nach durch gradweiſe Vermehrung, alles Verſchwinden nur nach und nach durch gradweiſe Verminderung geſchehen. Ein Uebergang des Gemüthes aus einem Zuſtand in einen andern kann ſehr ſchnell ſeyn, z. B. bey Affekten, aber er iſt nie ein plötzlicher Ueberſprung, ſondern er erfolgt jederzeit ſtetig durch alle niedrigern Grade.

Daher braucht man auch keine gänzliche Vernichtung irgend einer einmal dageweſenen inneren Thätigkeit vorauszuſetzen, indem der Grad derſelben, ihre intenſive Größe nur immer und immer mehr vermindert angenommen werden kann.

Mit dieſem Geſetz iſt auch der ganze Einfluß der Mathematik auf innere Erfahrung erſchöpft. Denn alle innere Größe iſt intenſive Größe der Thätigkeit oder des Vermögens. Für dieſe findet aber hier kein beſtimmtes Maaß ſtatt, indem ſich keine extenſive Größe mit ihr in Vergleichung bringen läßt, und auch keine unbeſtimmte Meſſung, indem wir gar keinen feſten Punkt haben, von dem wir ausgehen könnten. Der Grad jeder Thätigkeit, der Grad jedes Vermögens, der Grad der ganzen Kraft des Ich iſt veränderlich. Das einzige Maaß, z. B. vom Grade der Stärke unſrer Vorſtellungen, was wir noch anwenden könnten, iſt ihre größere oder geringere Klarheit und Deutlichkeit. Aber auch dies giebt keine feſte Beſtimmung, wir meſſen hier eine Thätigkeit nach der Gewalt, welche ſie bey der Wahrnehmung auf den innern Sinn ausübt, allein dieſer Effekt wird ſelbſt verſchieden ausfallen bey gleichem Grade der Thätigkeit, je nachdem der Sinn von mehreren Seiten her afficirt wird oder nicht, und je nachdem der Sinn im Augenblick eben mehr oder weniger reizbar iſt.

10) Das Geſetz der Stetigkeit, im Abfluß aller innern Veränderungen, enthält die Regel für die Folge der Zuſtände meiner innern Thätigkeit, und ſomit für ihre ganze Zeitbeſtimmung, wiefern ich ſie unmittelbar wahrnehme, denn innerlich wird mir zunächſt das mannichfaltige nur

als nach einander in der Anſchauung gegeben. Aber die mannichfaltigen ſich äußernden Vermögen des Ich und ihre Thätigkeiten ſelbſt ſind zugleich, und jedes ſteht unter dem Geſetz des ſtetigen Abfluſſes ſeiner Thätigkeit. Dieſes Zugleichſeyn mehrerer innerer Thätigkeiten, des Anſchauens durch alle Sinne, des Denkens und Erkennens, Fühlens, Begehrens und Wollens iſt das ſchwierigſte für die innere Erfahrung, indem wir hier das ſucceſſiv aufgefaßte nicht wie äußerlich im Raume neben einander konſtruiren können nach mathematiſchen Geſetzen, ſondern es nur dynamiſch zu vereinigen vermögen, als Wirkung eines und deſſelben Ich.

Es entſteht hieraus der Begriff der Zuſammenſetzung einer innern Thätigkeit aus mehrern, welcher in der innern Naturlehre beſtändig gebraucht wird, deſſen Verhältniſſe man ſich genau bekannt machen muß, um nachher die Anwendungen faſt bey jeder, vorzüglich bey der Theorie der Einbildungskraft zu verſtehen. Das ſchwierige liegt eben in der Unbeſtimmtheit jener Verhältniſſe aus Mangel von Mathematik.

Die ganze Thatſache einer ſolchen Zuſammenſetzung, daß ich zugleich anſchaue, denke und will, kann vom rohen Empirismus oder einer ſich mißverſtehenden Spekulation geläugnet werden, weil ſie nicht unmittelbar in der einzelnen inneren Wahrnehmung liegt. Aber ſie reſultirt mit Nothwendigkeit aus allen allgemeinen hier zu Grunde liegenden Geſetzen, vorzüglich aus dem ſtetigen Abfluß der Thätigkeit jedes einzelnen Vermögens, es findet ohne ſie nicht der kleinſte Theil unſerer inneren Geſchichte ſtatt, wie wir dies mittelbar aus vielen Erfahrungen nachweiſen können. Vergleichung z. B. wäre nicht möglich, wenn ich mir nicht des mannichfaltigen zu vergleichenden zugleich bewußt wäre, Entſchluß und Wahl wäre nicht möglich, wenn nicht die verſchiedenen Fälle der Wahl mir zugleich gegenwärtig wären u. ſ. w.

Was wir unmittelbar wahrnehmen iſt die Thätigkeit des Ich, und nur relativ durch dieſe wird uns das Vermögen deſſelben beſtimmbar. Das Vermögen enthält den Realgrund von jener, die Thätigkeit aber iſt der einzige Erkenntnißgrund von Vermögen.

Daher iſt es für die Zuſammenſetzung in meiner Erkenntniß einerley, ob ich annehme, daß eine Thätigkeit aus verſchiedenen Wirkungen mehrerer Vermögen zuſammengeſetzt ſey, oder ob ich ſie als Wirkung eines Vermögens anſehe; ferner ob ich verſchiedene zugleich vorhandene Thätigkeiten als getheilte Wirkungen deſſelben Vermögens, oder als Wirkungen mehrerer Vermögen anſehe. Die Verſchiedenheit iſt dann nur Verſchiedenheit des Ausdrucks.

Weil aber jeder Thätigkeit und jeder Kraft in jedem einzelnen Zuſtande ein beſtimmter Grad von Stärke zukommt: ſo ſteht die Zuſammenſetzung und Theilung unter dem Geſetz, daß die Summe der Grade der Theile dem Grade des Ganzen gleich ſey. Allein von dieſem Satze können wir gar keine weitere Anwendung machen, weil wir im einzelnen Falle gar keinen Grad meſſen können. Doch können wir manche allgemeine Folgerungen daraus ableiten. Viele zugleich fallende Aeußerungen eines Vermögens müſſen ſich einander ſchwächen, indem ſie ſich in den Grad des Ganzen theilen, doch verbirgt ſich dieſes Geſetz oft ſehr, wenn die Thätigkeit von außen angeregt wird, die Anregung als Reiz wirkt, und ſo den Grad des Vermögens ſelbſt erhöht. Ferner eine fortfließende Thätigkeit kann auf zweyerley Weiſe geſchwächt werden, einmal, wenn daſſelbe Vermögen noch zu mehrerern Aeußerungen beſtimmt wird und dann dadurch, daß das Vermögen ſelbſt ſchwächer wird.

In dieſer bloß relativen Beſtimmbarkeit von Vermögen und Kraft des Gemüthes liegt die Berechtigung der ſyſtematiſirenden Vernunft nach allgemeinen Merkmalen, welche mehreren Thätigkeiten zukommen, allgemeine Begriffe von Vermögen zu abſtrahiren, und durch dieſe Grundvermögen zu beſtimmen, die den innern Erklärungen zum Princip dienen.

§. 8.

11) Dieſe Ableitung der einzelnen Phänomene der innern Thätigkeit aus den Grundvermögen des Gemüthes und die Vereinigung dieſer Grundvermögen in ein Syſtem, welches die Organiſation unſers innern Lebens auf eine beſtimmte Weiſe darſtellt, ſind die eigentlichen Zwecke der innern Naturlehre, für die noch viel zu thun übrig iſt, und wofür wir hier etwas neues zu geben hoffen.

Der allgemeine Fehler einſeitiger Theoretiker, daß ſie zu erklären anfangen, ehe ſie noch wiſſen, was erklärt werden ſoll, und ob nur etwas da iſt, was erklärt werden kann, oder ob ſie nicht grade verſuchen, den Grund aus der Folge, z. B. den Sinn aus der Einbildungskraft abzuleiten, zeigt ſich nirgends ſtärker und öfter als hier. Das ſchlimſte aber iſt, daß es eigentlich allen an Muth fehlt, auch nur einen Verſuch zu wagen auf eine wirkliche Theorie des innern Lebens. Man erklärt wol hin und her an den Außenwerken herum, der erſte Grundſatz bleibt aber immer: Ausgemacht iſt, daß die eigentlichen Geſetze unſers geiſtigen Lebens ſich aller Erklärung entziehen, und ein Räthſel bleiben müſſen, in welcher Meinung man ſich denn vorzüglich durch die Furcht vor der geſetzloſen innern Freyheit.

(wofür man die Reflexion hält,) beſtärken läßt. Deßwegen ſind unſre beſſern Anthropologen, wenn es auf's Erklären, z. B. von Gedächtniß und Phantaſie, ankommt, gleich mit dem Verhältniß des Innern zu den Nerven und dem Gehirn beſchäftigt, und tröſten ſich da mit willkührlichen Fiktionen, bey denen ſie ſich ſelbſt nichts denken, weil wir von den innern Funktionen des Denkens doch noch weit mehr verſtehen, als von denen der Nerven und des Gehirns. Was aber das Innere betrifft, ſo unterſcheidet man die Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, reproduktive und produktive Vermögen, Sinne, Einbildungskraft, Verſtand, Urtheilskraft, Vernunft u. ſ. w. als außer und nebeneinandergeſtellte Kräfte, die zwar zu einem Leben zuſammenwirken, deren Vereinigung man aber höchſt räthſelhaft findet. Dagegen iſt es nun alles Ernſtes unſre Abſicht, uns nur auf das innere Leben zu beſchränken, und hier eine wahre phyſikaliſche Theorie zu liefern, wo aus den gegebenen Grundeigenſchaften des menſchlichen Geiſtes und ſeines innern Lebens gezeigt wird, wie alles abgeleitete ſich grade ſo habe geſtalten müſſen, wie wir es vorfinden, ganz ähnlich dem Verfahren der mathematiſchen Phyſik, welche einzelne Thatſachen auf allgemeine Geſetze der Bewegung zurückführt, und aus dieſen wieder erklärt.

Um aber zugleich zu zeigen, daß wir vor der Einſeitigkeit derer auf unſrer Huth geweſen ſind, welche nach Art jetziger naturphiloſophiſcher Konſtruktionen aus Elementen, die für das ganze Univerſum gelten, im Stande ſeyn wollen, dieſen oder jenen einzelnen Organismus der Erde zu erklären, ſo folge hier gleich eine kurze Ueberſicht unſerer Anſicht vom menſchlichen Leben. Die verſchiedenen Momente der Organiſation unſers Gemüthes, die ſich nicht aus einander ableiten laſſen, ſind folgende:

a) Der Menſch iſt ein Erkennendes Weſen.

b) Seine Erkenntniß iſt vernünftig.

c) Seine Vernunft iſt ſowol an äußeren als inneren Sinn gebunden.

d) Er beſitzt Reflexionsvermögen.

e) Er erkennt nicht nur das Daſeyn der Dinge, ſondern hat auch ein Vermögen ſich zu intereſſiren.

f) Endlich er hat ein Vermögen ſeinem Intereſſe gemäß zu handeln.

Alle dieſe Beſtimmungen ſind Grundbeſtimmungen unſers Weſens, von denen keine ganz in der andern enthalten iſt. Denn es liegt nicht im Begriff der Erkenntniß, daß ſie vernünftig ſeyn müſſe, es liegt nicht im Begriffe der Vernunft, daß ſie an Sinne gebunden ſeyn muß, und nicht im Begriffe der endlichen Vernunft, daß ſie gerade dieſe äußern und innern Sinne haben müſſen. Es laſſen ſich Weſen denken, deren Erkenntnißkraft darin ganz anders organiſirt wäre als die unſrige. Ferner es liegt gar nicht im Begriff eines erkennenden Weſens, daß dieſes auch ein Vermögen haben müſſe, ſich zu intereſſiren und einen Werth der Dinge vorzuſtellen, und endlich wir können uns fühlende ſich intereſſirende Weſen denken, die doch gar kein Vermögen hätten mit Willen zu handeln.

Alle genannten Vermögen beſtehen alſo neben einander in unſerm Geiſte ſo, daß keins eine bloße Folge des andern iſt. Wir behaupten aber, daß wenn einmal dieſe Organiſation eines ſinnlich-vernünftigen, ſich intereſſirenden und handeluden Weſens gegeben iſt, aus den genannten Momenten dann die ganze Geſchichte unſers Lebens bis in die kleinſten Artikulationen des Geiſtes erklärlich ſey. Es muß nicht nur Gedächtniß und Einbildung, Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft mit ihren Kategorien, ſondern auch das ganze menſchliche Vermögen der Luſtgefühle, Begehrungen und Willkühr daraus erklärt werden, mit eben der Beſtimmtheit, mit der wir eine Sonnenfinſterniß und ihre Zeit aus dem Laufe des Mondes erklären. Die Mittel, um zu einer ſolchen Theorie zu gelangen, ſind nun nichts anders als Vergleichung, Zuſammenſtellung und Klaſſifikation der einzelnen inneren Thätigkeiten, und wenn man damit nicht ſchon lang zu bedeutenden Reſultaten gekommen iſt, ſo lag dies einzig daran, daß man mit der Beobachtung nicht weit genug gieng, und nicht fein genug ſonderte. Die wichtigſten Geſetze für die Theorie, welche bisher von den Pſychologen überſehen worden ſind (z. B. das Vermögen von Luſt und Unluſt iſt kein Grundvermögen, ſondern nur Urtheilskraft, die nach der Regel von Zweck und Werth beurtheilt, oder das Reflexionsvermögen iſt das Vermögen der willkührlichen Wiederbeobachtung meiner innern Thätigkeit) wollen doch eben nur geſehen ſeyn, ihre Wahrheit giebt ſich nur durch Beobachtung.

Für die Methode der theoretiſchen Behandlung dieſer Beobachtungen müſſen wir hier noch folgende Begriffe feſtſtellen.

12) Nach dem Geſetze der Stetigkeit, im Abfluſſe der Thätigkeit einer Urſach, wird jede Urſach nothwendig durch ein beſtimmtes Geſetz ihrer Wirkſamkeit gedacht. Das gilt denn auch für Vermögen und Kräfte, durch ſie wird ein Weſen nicht nur als die Urſach in einer einzelnen Thatſache, in einer einzelnen Begebenheit gedacht, ſondern ſchlechthin als nach einem gewiſſen Geſetze wirkſam. Der letztere Begriff wird darin jedesmal vorausgeſetzt, wenn ich in einer einzelnen Begebenheit etwas Urſach nenne, z. B. wenn ich im einzelnen Falle ſage: das Pulver iſt Urſach, daß die Patrone

ſich entzündete, ſo ſetzte ich ſchon ein Geſetz voraus, nach dem ſich überhaupt Pulver entzündet.

So kommen wir denn auch auf innere Vermögen des Gemüthes, aber die Beſtimmung dieſer Vermögen geht immer von einzelnen Begebenheiten, einzeln wahrgenommenen inneren Thätigkeiten aus. Dadurch werde ich nun wol berechtigt ihm unbeſtimmt ein Vermögen beyzulegen nach der hier vorkommenden Art zu wirken, aber die einzelnen innern Wahrnehmungen führen nur zur Beſtimmung ſehr mannichfaltiger vereinzelter Vermögen, welche anfangs nach ſehr beſchränkten Geſetzen der Wirkſamkeit gedacht werden müſſen, bis die Abſtraktion daraus allgemeinere ausſcheidet.

13) Wir müſſen Grundkräfte und abgeleitete Kräfte unterſcheiden, von denen erſtere einem Weſen ſchlechthin unmittelbar zukommen, die andern aber nur Folgen zu Grunde liegender Grundkräfte ſind. Dieſe Unterſcheidung läßt ſich auch auf Vermögen übertragen, wobey der Begriff eines abgeleiteten Vermögens keine Schwierigkeit hat, der eines Grundvermögens aber immer nur relativ gelten kann, indem das Subjekt des Vermögens ſelbſt nur eine relativ beſtimmte Exiſtenz hat, und nicht ausgemacht iſt, ob ihm irgend Grundkräfte zukommen, oder ob ſeine Kraft nicht in einem andern gegründet iſt.

Weil aber doch das Gemüth der letzte unmittelbare Gegenſtand unſrer innern Erfahrung iſt, weil es da als letztes Subjekt vorkommt, ſo bekommt für die innere Naturlehre der Begriff eines Grundvermögens doch eine beſtimmte Bedeutung, es wird zum unmittelbaren Prädikat ſeines Subjekts, und von ſeiner Möglichkeit kann keine Erklärung weiter gefordert werden.

Die Aufgabe einer Theorie der innern Natur iſt alſo, die abgeleiteten Gemüthsvermögen aus den Grundvermögen deſſelben zu erklären.

Darauf können wir nur ausgehen, indem wir viele innere Thätigkeiten und die ihnen entſprechenden Vermögen unter einen allgemeinen Begriff vereinigen. So entſtehen aber anfangs erſt generelle Begriffe von Gemüthsvermögen, z. B. Vorſtellungsvermögen, Einbildungskraft, die mit Grundvermögen nicht verwechſelt werden dürfen. Die Unterordnung einzelner Vermögen unter generelle muß von der Unterordnung abgeleiteter Vermögen unter Grundvermögen wol unterſchieden werden, indem erſtere nur zur Klaſſifikation der Begriffe, letztere in ein Naturſyſtem von Gründen und Folgen gehört. Ein General-Vermögen bezeichnet nur eine allgemeine Beſtimmung einer Art von Vermögen überhaupt, oder unter den verſchiedenen Vermögen eines Subjektes, man kann ihm verſchiedene Vermögen zwar unterordnen, wie das beſondere dem allgemeinen, aber ſie nicht aus ihm ableiten ihrem Weſen und ihrer Wirklichkeit nach. Dagegen iſt das Grundvermögen eine beſtimmte, einzelne Eigenſchaft eines Weſens. So ſind bey der Materie die urſprüngliche Ausdehnungs- und Anziehungskraft Grundkräfte, der Begriff einer bewegenden Kraft überhaupt iſt aber nur eine ſolche generelle Beſtimmung. Innerlich iſt der Begriff der Einbildung als einer Anſchauung ohne Gegenwart ihres Gegenſtandes ein bloß genereller Begriff, indem dadurch zwey ihrem Urſprunge nach ganz heterogene Vermögen die produktive und die reproduktive Einbildungskraft unter einem Begriff gefaßt werden. Eben ſo iſt Vorſtellung ein allgemeinerer Begriff als Erkenntniß, alle Erkenntniſſe ſind Vorſtellungen, aber es giebt viele Vorſtellungen, Begriffe und Einbildungen, die für ſich noch keine Erkenntniſſe ſind. Demungeachtet iſt das Erkenntnißvermögen das Grundvermögen aller theoretiſchen Vorſtellungsvermögen, von dem jede Art des theoretiſchen Vorſtellens nur abgeleitet wird, und Vorſtellen iſt hier eine bloße generelle Beſtimmung.

Solche generelle Beſtimmungen ſind alſo nur im Vorbeygehen, ehe man zur Theorie gelangt, und für die Sprache von Wichtigkeit, die Theorie ruht nur auf den Grundvermögen. Letztere ergeben ſich von ſelbſt, ſobald die Selbſtbeobachtung eine gewiſſe Vollſtändigkeit erlangt; die ſicherſte Anleitung um ſich ihnen zu nähern liegt aber in den Principien a priori oder den Principien der Nothwendigkeit unſrer Erkenntniß. Die Vermögen dieſer Principien hat Kant ſchon ziemlich vollſtändig als transcendentale Gemüthsvermögen von den andern geſondert, ſie ſind für unſere Theorie von der größten Wichtigkeit, weil nach einer richtigen Anſicht der Erkenntniß a priori dieſe der Selbſtthätigkeit unſers Geiſtes gehört, und alſo jedem ſolchen Princip eine Grundeigenſchaft unſers Gemüths entſpricht.

Außer dieſem Verhältniß von Grundvermögen und generellen Vermögen giebt es durch die Nebenordnung der Vermögen in der innern Wechſelwirkung noch andere Verhältniſſe, die leicht damit verwechſelt werden. So iſt Vernunft als Erkenntnißkraft nicht eigentlich ein Grundvermögen, woraus der Sinn oder das Begehren begriffen werden könnte, aber ſie iſt doch ein Hauptvermögen, wogegen Sinn oder Begehrung nur Nebenvermögen ſind, ohne Erkenntnißkraft nämlich wäre weder Sinn noch Wille möglich, aber dieſe ſind doch durch erſtere noch keinesweges gegeben, ſondern kommen erſt zu ihr hinzu. Endlich ſteht noch zuweilen ein Vermögen ſo unter der Bedingung des andern, daß es ſich nur vermittelſt des andern äußern kann, ohne von ihm als Grundvermögen abzuhängen. So iſt der Sinn die erſte causa motrix, wodurch alles innere Leben angeregt wird und ohne den ſelbſt die Vernunft ſich nicht zeigen könnte.

Erſtes Buch.

Unterſuchung des Erkennes überhaupt, der Sinnlichkeit und des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.

Erſter Abſchnitt.

Vom Erkennen überhaupt.

§. 9.

a) Erkennen und Vorſtellen im allgemeinen.

Nichts wäre leichter als dieſer Unterſuchung des menſchlichen Geiſtes einen Anfang zu beſtimmen, da wir es hier mit bloßer Naturbeſchreibung zu thun haben, wo jede Thatſache auf ſich ſelbſt beruht, wenn uns nicht überall das Vorurtheil entgegen träte, welches alles unſer Wiſſen in eine Kette von Erklärungen aufreihen will nach mißverſtandner logiſcher Methode. Dadurch iſt hier die widerſinnige Theilung der Unterſuchung in empiriſche Pſychologie, Logik und Metaphyſik entſtanden, ſo daß nirgends ein Ganzes zu erhalten iſt. In der Pſychologie heißt es: dieß iſt ein reines Denkgeſetz und gehört alſo in die Logik, in der Logik, dies iſt empiriſch und gehört in die empiriſche Pſychologie, und ſobald von Urſach und Wirkung die Rede entſteht, ſo verweißt man die Sache in die Metaphyſik, ohne zu fragen, ob das Leben unſers Geiſtes ſich auch wirklich nach dieſen Trennungen genire oder nicht. So kommt es dann, daß die Logik unverſtändlich bleibt mit ihren ausgeſaugten Formen, die Pſychologie bedeutungslos mit ihren zerriſſenen Erfahrungen, und die Metaphyſik ihre Aufgabe nicht löſen kann, weil man den Knoten nicht zu knüpfen verſteht, nachdem man ſich den Faden ſelbſt erſt zerriſſen hat. Wir hoffen, uns durch das bisher geſagte gegen dieſe gewöhnlichen Vorurtheile hinlänglich geſchützt zu haben, und werden uns alſo ferner im einzelnen wegen der angeblichen Vermengung von Logik, Metaphyſik und Anthropologie nicht beſonders rechtfertigen.

Die gewöhnliche Eintheilung der innern Naturbeſchreibung iſt die nach Erkenntniſſen, Luſtgefühlen und Begehrungen, von denen die Erkenntniſſe allem andern zu Grunde liegen, und ein eigenes Syſtem der innern Thätigkeit ausmachen. Wir wollen daher auch mit ihrer Unterſuchung den Anfang machen.

Das weſentliche Merkmal, ob in der innern Erfahrung eine Affektion oder eine Handlung des Gemüthes zur Erkenntniß gehört, iſt die Beziehung auf Gegenſtand und Exiſtenz. Dasjenige, was erkannt wird, iſt im allgemeimeinen immer Gegenſtand, Vorſtellung. Vorſtellung und Gegenſtand ſind zu allem erkennen erforderlich. Aber nicht jedes zur Erkenntniß gehörige Thun oder Leiden des Gemüthes kann ſelbſt ſchon Erkenntniß genannt werden, das Erkennen iſt eine zuſammengeſetzte Thatſache der innern Erfahrung und keine Thätigkeit des Gemüthes, welche als vollſtändige Erkenntniß unmittelbar wahrgenommen würde. Erkenntniß heißt nach verſchiedenem Wortgebrauch bald die objektive Vorſtellung, die Vorſtellung dadurch ein Gegenſtand als ſolcher vorgeſtellt wird, bald auch das Bewußtſeyn eines Gegenſtandes als eines ſolchen. Der beſtimmteſte Ausdruck iſt: Erkenntniß iſt Bewußtſeyn vom Daſeyn eines Gegenſtandes, oder von einem Geſetze, unter dem das

Daſeyn der Dinge ſteht. So iſt es z. B. Erkenntniß, wenn ich Gegenſtände ſehe oder höre; oder wenn ich urtheile: Alle Körper ſind ſchwer, ſo ſage ich damit zwar nicht, daß es Körper giebt, auch nicht, daß etwas ſchweres da ſey, aber ich erkenne, daß das Daſeyn von Körpern überhaupt unter dem Geſetz der Schwere ſtehe. Viele Thätigkeiten des Gemüthes, die zum Erkennen gehören, ſind alſo noch nicht Erkenntniſſe; wenn ich mir nur ins unbeſtimmte etwas rothes, oder Menſch, Blatt denke, ſo ſind dies noch keine Erkenntniſſe, ſondern nur Thätigkeiten des Gemüthes, die zum Erkennen angewendet werden können. Alle ſolche Affektionen oder Thätigkeiten des Gemüthes heißen im allgemeinen Vorſtellungen. Alles Thun oder Leiden des Gemüthes alſo, in welchem jene Beziehung auf Exiſtenz und Gegenſtand vorkommt, iſt Bewußtſeyn oder Vorſtellen, und dieſes macht den allgemeinſten Begriff aus, von dem hier die Rede ſeyn kann. Beyſpiele von Vorſtellungen, welche für ſich noch keine Erkenntniſſe ſind, im Gegenſatz gegen dieſe, werden das genannte Verhältniß am deutlichſten machen. Zu meiner Erkenntniß eines beſtimmten einzelnen Baumes gehört, daß er mir in der Anſchauung gegeben iſt, dann daß ich ihn anerkenne als einen Baum, als dieſe beſtimmte Baumart, dazu brauche ich Begriffe von dem, was ein Baum überhaupt, was dieſe einzelne Baumart u. ſ. w. iſt. Ferner, ich ſehe ihn etwa nur als belaubt, zu meiner Erkenntniß von ihm gehört aber noch Kenntniß der Beſchaffenheit ſeiner Blüthen, Früchte u. ſ. w. Hier ſind die einzelnen Anſchauungen und Begriffe bloße Vorſtellungen, das Ganze zuſammengenommen macht die Erkenntniß des Baumes aus. Der deutlichſte Fall bloßer Vorſtellungen, die nicht Erkenntniſſe ſind, ſind bloße Bilder der Phantaſie, mythologiſche Figuren, Dichtungen.

Doch dies alles ſoll keine Erklärung der Worte: Erkenntniß, Vorſtellung u. ſ. w. enthalten, ſondern wir wollen dadurch nur Gelegenheit geben, ſich in Rückſicht derſelben zu orientiren. Hier folge eine allgemeine Bemerkung, welche ſich auf das erklären in der philoſophiſchen Anthropologie überhaupt bezieht. Die Logik macht einen Unterſchied zwiſchen der Erklärung und der bloßen Expoſition eines Begriffs. Die Erklärung verbindet einige allgemeine Merkmale mit einander, und bezeichnet dieſe Zuſammenſetzung mit einem eignen Worte, ſie macht ſich ihren Begriff ſelbſt. Die Expoſition hingegen läßt einen Begriff nicht erſt entſtehen, ſondern ſie ſetzt voraus, daß man ihn ſchon habe, und ſtellt nur Thatſachen zuſammen, aus welchen man ſich in Rückſicht deſſelben orientiren kann, um ein Wort wenigſtens in einer beſtimmtern Bedeutung zu brauchen, als vielleicht gewöhnlich geſchieht. Die Erklärungen gehören in das Syſtem der Wiſſenſchaft, wo man vom höhern allgemeinen ausgeht, und von da zum beſondern fortſchreitet, aber in den meiſten Wiſſenſchaften iſt das allgemeine das unverſtändlichere, man muß alſo von einzelnen Thatſachen ausgehen, um verſtändlich zu werden, und ſo erſt allmählich zum allgemeinen gelangen. Wir dürfen daher in ſolchen Fällen nicht gleich nach Erklärungen der Worte fragen, ſondern wir bedienen uns bloßer Expoſitionen, um nicht unverſtändlich oder einſeitig zu werden. Dieß iſt nun in aller Naturlehre der Fall. Man frage z. B. den Chemiker: Was iſt Kochſalz? ſo wird er antworten, wenn er definiren will: ſalzſaures Natron, und wir verſtehen die Erklärung weniger als die Sache ſelbſt, aber ſo verfährt der Chemiker auch nicht. Er weiſt uns vielmehr das Salz vor, beſchreibt, wie es aus dem Meerwaſſer und aus der Sohle erhalten wird, und zeigt dann, wie es in Vermiſchung mit dieſen oder jenen Dingen wirkt. Ganz ähnlich iſt das Verhältniß der Anthropologie. Aber da können wir die Gegenſtände, von denen wir ſprechen, dem andern nicht vor Augen legen, ſondern ein jeder muß ſie in ſeiner eignen innern Anſchauung aufſuchen. Das einzige Mittel, wodurch wir uns hier verſtändlich machen können, ſind die Worte. Fragt man uns daher: Was iſt Erkenntniß? ſo werden wir erſtlich antworten, wir verſtehen darunter das, was im gemeinen deutſchen Sprachgebrauch ſo genannt wird, weil aber dieſer vielleicht unbeſtimmt iſt, ſo geben wir in einer Expoſition einzelne Thatſachen an, wodurch man Erkenntniß von manchen andern vorläufig unterſcheiden kann, die nähere Beſtimmung findet ſich erſt durch den Verlauf der Unterſuchung. So muß alſo alle unſere Mittheilung über innere Natur, und weil wir nur ſprechend zu denken gewohnt ſind, alles unſer Wiſſen um dieſelbe immer erſt durch das Medium der Sprache geben, ſo wie durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Daher rührt die Macht des Wortes und der Sprache in der ganzen Philoſophie, ſo daß faſt jeder, der noch ſo beſtimmtes Unrecht hat, ſich zur Selbſtrechtfertigung nur hinter ſeine Sprache zurückzieht.

§. 10.

Die allgemeinſte Beſtimmung aller der innern Thätigkeiten, die zum Vorſtellen und Erkennen gehören, iſt alſo die Beziehung auf Gegenſtand und Exiſtenz.

Unſre Abſicht iſt nun, durch Selbſtbeobachtung eine ganze Geſchichte unſers Erkennens und Vorſtellens zu erhalten, wie es mit ſinnlicher Anſchauung anfängt, ſich durch Einbildungskraft weiter fortbildet, und durch den Verſtand ſeine Vollendung erhält. Aus den innern Verhältniſſen dieſes Hergangs müſſen wir dann die Grundbeſtimmungen des erkennenden Gemüthes ableiten, und durch ſie eine Theorie unſers Erkenntnißvermögens entwerfen. Das wichtigſte und bisher ſehr vernachläſſigte iſt dabey einmal eben dieſe Vollendung einer bloß beſchreibenden Darſtellung, ehe man die Theorie ſelbſt verſucht, und dann, daß wir genau auf unſerer Hut ſind, die gewöhnlichen Fehler in der Selbſtbeobachtung andern hier nicht nach zu machen.

Auf letzteres müſſen wir hier gleich Rückſicht nehmen. Jedes Wort, was allgemeine hieher gehörige Verhältniſſe bezeichnet, iſt zweydeutig, und hat dadurch Irrthum veranlaßt.

Zu jeder Vorſtellung gehört ein vorſtellendes Subjekt, (das Ich, Gemüth) ein Vorſtellen (Bewußtſeyn) und ein Vorgeſtelltes, (Gegenſtand, Objekt.) Eine Vorſtellung iſt Erkenntniß, wenn in ihr ein exiſtirender Gegenſtand als exiſtirend vorgeſtellt wird.

Mit dieſen Wortbeſtimmungen müſſen wir die Worte: Bewußtſeyn, Vorſtellung und objektive Vorſtellung vergleichen.

Erſtlich, ſich bewußt ſeyn hat dreyerley Bedeutungen. Nach der erſten heißt Bewußtſeyn eben ſo viel, als Vorſtellen, es bezeichnet die Thätigkeit des Gemüthes im Gegenſatz gegen das Vorgeſtellte, als Objekt derſelben, z. B. in der Frage: wie kommt zum bloßen Bewußtſeyn meines Gemüthes der Gegenſtand als Objekt deſſelben hinzu? Gemeinhin ſind aber die andern Bedeutungen gebräuchlicher. Hier heißt Bewußtſeyn ſo viel, als Selbſtbewußtſeyn, und zwar entweder wird die bloße Vorſtellung, daß ich bin, das reine Selbſtbewußtſeyn, ſo genannt, oder das Vermögen, ſich bewußt zu ſeyn, iſt überhaupt das Vermögen der Selbſterkenntniß, dem der innere

Sinn zu Grunde liegt. Die letzte Bedeutung iſt die eigentlich geltende, z. B. in den Ausdrücken, bey vollem Bewußtſeyn ſeyn, das Bewußtſeyn verlieren, ſich einer Sache bewußt ſeyn. Hier wird darunter das Vermögen der innern Wahrnehmung meiner Thätigkeiten, das Wiſſen um mein Wiſſen verſtanden.

Dieſe Zweydeutigkeit hat auf die Streitfrage: giebt es Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn, oder ſind alle Vorſtellungen mit Bewußtſeyn begleitet? großen Einfluß. Nach der erſten Bedeutung verſteht ſichs von ſelbſt, daß ſie verneint werden muß, weil da vorſtellen und bewußtſeyn eins und daſſelbe iſt, nach der letzten Bedeutung aber unterſcheiden wir eben dunkle und klare Vorſtellungen darnach, daß wir erſtere zwar haben, ſie aber nicht wieder wahrnehmen, letztere hingegen haben wir nicht nur in uns, ſondern wir ſind uns ihrer auch bewußt.

Zweytens, Vorſtellung und alle ähnlichen Worte in ung, Empfindung, Anſchauung, Dichtung ſind darin zweydeutig, daß man unter Vorſtellung eben ſo wol das Vorſtellen, die Thätigkeit des Gemüthes, als das Vorgeſtellte, den Gegenſtand des Vorſtellens, verſteht. Dieſes hat gewöhnlich gar keinen Einfluß auf den Gebrauch des Wortes, indem wir der Unterſcheidung zwiſchen beyden nicht bedürfen, in der Unterſuchung der Gründe unſers Vorſtellens kommt aber viel darauf an. Den Schüler der Philoſophie muß man genau darauf aufmerkſam machen. So denkt ſich dieſer z. B. unter dem Idealismus gewöhnlich die Behauptung, daß unſre Vorſtellungen nur in uns ſind, ihnen aber außer uns keine Gegenſtände entſprechen. Die Kantiſche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit erſcheint dann leicht als die abſurde Behauptung, der Raum und die Zeit wären nur in uns, außer uns aber nirgends vorhanden. Raum und Zeit, als das Vorgeſtellte und Angeſchaute, ſind nur entweder außer uns oder gar nicht, das Vorſtellen derſelben iſt aber jederzeit eine Thätigkeit des Gemüthes und in ſo fern in uns, und der Idealismus kann nur behaupten, daß dem Vorgeſtellten, dem Gegenſtande meiner Erkenntniß, in einer beſtimmten Beziehung keine Exiſtenz zukomme. Wir müſſen alſo das Vorgeſtellte, das objektive der Vorſtellung, immer genau vom Vorſtellen, als der Thätigkeit des Gemüthes, unterſcheiden. Dieſe Objektivität der Vorſtellungen iſt eins der größten Räthſel in der Spekulation überhaupt.

§. 11.

b) Das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenſtand.

Das Verhältniß einer Erkenntniß zu ihrem Gegenſtande, welches in der neueſten Fichtiſch-Schellingiſchen Philoſophie unter den Namen Verhältniß des Ich und Nicht-Ich, des ſubjektiven und objektiven, des reellen und ideellen, nach dem Beyſpiele der Platoniker bald mit dem Unterſchied des Endlichen und Ewigen, bald mit dem von Materie und Geiſt, bald mit dem des Ich und der Dinge außer uns, gewöhnlich mit allen dieſen zuſammen verwechſelt wurde, iſt faſt bey jedem Verſuch zur Spekulation die Hauptſchwierigkeit geweſen. In aller Leibnitziſchen Philoſophie, und beſonders in der Fichtiſch-Schellingiſchen Darſtellung iſt dieſes Verhältniß das eigentliche welterzeugende Princip, die Selbſterkenntniß des Abſoluten, des Univerſum, der Gottheit wirft die Duplicität in die reine Idealität, oder erzwingt die Irradiationen des einen göttlichen Seyns in eine unendliche Zeitlichkeit. Es liegt hier als erſte unerklärliche Grundhypotheſe unter allen, und trägt das ganze Syſtem die Vorausſetzung: daß von einem ewigen, oberſten Schickſal das Eine ewige Seyn unwiderſtehlich gezwungen werde, ſich ſelbſt zu erkennen. Hier ſoll alſo gerade die Unbegreiflichkeit dieſes Verhältniſſes zum Grunde alles Begreifens dienen, was ſich dann ſelbſt ſchon als bloßen Nothbehelf eines verfehlten Verſuchs zum Syſtem ankündigt.

Aber auch in jedem andern frühern Verſuch zur Spekulation zeigte ſich dieſelbe Schwierigkeit, ſobald man nach den letzten Gründen der Gültigkeit einer Erkenntniß fragte, indem hier immer die erſte Antwort iſt: Wahrheit ſey die Uebereinſtimmung einer Vorſtellung mit ihrem Gegenſtande, und man dann doch den Begriff nicht anwenden kann, weil es ganz an einer Regel fehlt, nach der dieſe Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung ſich beurtheilen ließe.

Woher nun dieſe Schwierigkeiten? Nur aus zwey Fehlern in der Behandlung der innern Erfahrung. Es iſt ſchon irrig, daß man überhaupt nur den Begriff des Vorſtellens und Erkennens einer weitern Erklärung unterwerfen will, da er ein unmittelbares und erſtes in der innern Erfahrung iſt; über dies verſuchte man aber eine ſolche Erklärung noch dazu ganz einſeitig, ehe man nur die ganze Geſchichte unſers Erkennens vollſtändig beobachtet hatte. Man hoffte zum Ziele zu kommen, entweder, indem man nur aus dem bloßen Begriff der Wahrheit raiſonnirte, ſo wie ſich dieſer unmittelbar anbot, oder indem man alles ſchon aus der erſten ſinnlichen Anſchauung bey der Empfindung erklären wollte.

Natürlich verwechſelte man dann innere Verhältniſſe des Erkennens mit äußeren Gründen deſſelben, und verſuchte einen Theil des Phänomens durch den andern zu erklären, indem man meinte, eine Erklärung des ganzen Phänomens anzugeben. So erklären Hume und andere die objektive Bedeutung unſerer Vorſtellungen dadurch, daß wir zu der Empfindung in uns einen Grund der Affektion hinzudenken, als ob nicht ſchon in der Vorſtellung Grund eben ſo wol das objektive Verhältniß enthalten wäre, und dieſe alſo der Erklärung eben ſo ſehr bedürfte, wie die ſinnliche Anſchauung. Fichte will die Objektivität im Bewußtſeyn von Dingen außer uns aus dem Selbſtbewußtſeyn erklären, aber wie kommt dann die Objektivität an dieſes? Der Grundirrthum liegt eigentlich in folgendem.

Wenn ich einen Gegenſtand erkenne oder vorſtelle, ſo iſt dieſe Erkenntniß oder Vorſtellung meine Thätigkeit, ich bin thätig im Verhältniß zu einem Gegenſtande, denn ich ſtelle ihn vor. Nun iſt das thätige Verhältniß eines Dinges zu einem andern ſonſt immer das von Urſach und Wirkung, das Kauſalverhältniß. Z. B. die Sonne zieht die Erde an, oder ein Menſch wälzt einen Stein fort, ſo iſt hier ein thätiges Verhältniß zwiſchen Sonne und Erde, dem Menſchen und dem Stein, die Sonne und der Menſch ſind Urſachen, welche auf die Erde und den Stein wirken. So ſind alle andern thätigen Verhältniſſe zwiſchen den Dingen in der Natur beſchaffen, und deswegen hat man auch immer in dem Verhältniß des Vorſtellenden zum vorgeſtellten Gegenſtande ein Verhältniß von Urſach und Wirkung geſucht. Man nennt das erkennende Gemüth das Subjekt, den erkannten Gegenſtand das Objekt der Vorſtellung, und hat auf eine oder die andere Weiſe dieſes Objekt immer als Urſache anſehen wollen. Dies iſt aber ganz unrichtig, und liegt in unſrer innern Selbſtbeobachtung gar nicht. Schon bey Unterſuchung der innern Thätigkeit überhaupt bemerkten wir, daß ſie allein eine Thätigkeit ſchlechthin enthalte, die kein drittes als behandeltes zeigt, an dem ſie ſich äußert. Eine ſolche Thätigkeit ſchlechthin iſt nun eben das Vorſtellen und Erkennen, bey ihm giebt es unmittelbar nur Handlung und kein behandeltes, man ſuchte aber das letztere zu ihm hinzu, und ſtellte nun den Gegenſtand an deſſen Stelle. Loke, Hume und wer nicht alles vor ihnen und mit ihnen, ſetzen voraus, die objektive Bedeutung unſrer Empfindungen, beſtimme ſich nur dadurch, daß der Gegenſtand das afficirende zur Empfindung, d. h., daß er Urſach der Empfindung ſey, und ſelbſt Kant, der ſeine Kritik mit der Bemerkung anfieng: nicht mehr in dem Gegenſtande das Geſetz für unſre Vorſtellung in metaphyſiſchen Dingen zu ſuchen, verfällt doch unbeſtimmt wieder bey ſeiner Beurtheilung der Möglichkeit von Erkenntniſſen a priori in den Fehler hier ein Kauſalverhältniß voraus zu ſetzen.

Wenn wir auf uns Acht geben, ſo können wir leicht bemerken, daß einen Gegenſtand, z. B. ein Haus ſich vorſtellen, weder bedeutet, daß wir es machen, noch daß wir es hervorbringen, noch daß wir es verändern; noch auch, daß wir durch daſſelbe gemacht, verändert werden, oder daß es irgend auf uns einwirke; wir ſagen nur: ich ſtelle es mir vor, und das will etwas ganz anders ſagen als jedes Kauſalverhältniß, was das aber ſagt, etwas ſich vorſtellen oder etwas erkennen, das kann jeder nur aus ſeinem innern Bewußtſeyn erfahren, man kann es ſo wenig erklären, als man einem Blinden erklären kann, was roth oder grün ſey. Alſo nur auf dieſe innere Selbſtbeobachtung berufen wir uns, und dieſer gemäß wollen wir die Thatſachen über unſer Erkennen und Vorſtellen zuſammenſtellen. Noch genauer wird dieſes Verhältniß bey der Theorie der Empfindung erwogen werden, wer ſich aber mit unſrer Behauptung nicht abweiſen laſſen will, und doch eine Erklärung dieſer Begriffe fordert, dem antworten wir, daß er überhaupt noch nicht verſtehe, was erklären heißt. Erklären laſſen ſich nur abgeleitete quantitative Verſchiedenheiten, nicht unmittelbare Qualitäten, der Begriff des Erkennens im allgemeinen iſt aber Qualität aus innerer Erfahrung.

§. 12.

c) Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit.

Wir erkennen von unſerm Geiſte ſeine eigne innere Thätigkeit, und unſre Selbſterkenntniß beſchränkt ſich nur auf dieſe allein. Wir erkennen alſo unmittelbar nur das Thun unſers Gemüthes, alles Leiden deſſelben, ſo wie wir uns deſſen bewußt werden, iſt daher nur beſtimmt werden zur Thätigkeit. Folglich liegt allen Vermögen des Gemüthes *Selbſtthätigkeit* oder *Spontaneität* zu Grunde, ſeine *Empfänglichkeit* oder *Receptivität* hingegen beſteht nur in einer Empfänglichkeit, um zur Aeußerung ſeiner Thätigkeit beſtimmt zu werden, alles paſſive im Gemüthe beſteht darin, daß es durch anderweite Einwirkung genöthigt wird, ſeine Thätigkeit auf eine beſtimmte Weiſe zu äußern.

Durch einen in der Phyſiologie organiſirter Körper neuerdings näher entwickelten Sprachgebrauch können wir uns dieſe Verhältniſſe deutlicher machen, indem wir ſagen, unſer Gemüth iſt überhaupt eine *Erregbarkeit*, eine erregbare Kraft.

Erregbarkeit müſſen wir einer Spontaneität ſchlechthin entgegenſetzen, ſie iſt eine Selbſtthätigkeit, welche ſich nicht ſelbſt genug iſt, um ſich zu äußern, ſondern immer erſt unter der Bedingung einer anderweitigen Anregung ihrer

Thätigkeit ſteht. Die urſprünglichen bewegenden Kräfte der Materie in ihrem Anziehen und Abſtoßen denken wir uns als Spontaneität ſchlechthin, jede Maſſe wirkt unmittelbar gegen jede andere nach ihren räumlichen Verhältniſſen. Hingegen dem Leben, z. B. des menſchlichen Organismus, entſpricht nur eine ſolche erregbare Selbſtthätigkeit, die beſtändig in Rückſicht der Ernährung und des Athemhohlens neu angefacht werden muß, wenn ſie ſich fortdauernd äußern ſoll. Eben ſo iſt nun auch das innere Leben unſers Gemüthes beſchaffen, es iſt nicht die einfache Aeußerung einer Selbſtthätigkeit, ſondern dieſe fordert eine fortgeſetzte äußere Anregung um in Thätigkeit zu bleiben.

Jede erregbare Selbſtthätigkeit hat eine Form ihrer Erregbarkeit, durch die ſich ihr Weſen unmittelbar zeigt, wozu aber noch eine Materie der Erregung kommen muß, durch die ſie ſich erſt äußert, und welche eben das durch Affektion von außen beſtimmte iſt. So iſt das Weſen des Gemüthes eben als ein Vermögen zu erkennen, ſich zu intereſſiren, zu wollen, beſtimmt durch die Form ſeiner Erregbarkeit, aber um zur wirklichen Lebensäußerung in dieſem erkennen, ſich intereſſiren oder Wollen, zu gelangen, muß es durch eine Empfänglichkeit erſt angeregt werden. Durch dieſe Form iſt das Gemüth nicht als Vermögen zu bewegen, zu leuchten, zu ſchallen, ſondern z. B. zu Erkennen beſtimmt, ſeine angeregte Thätigkeit muß immer Erkenntniß ſeyn, wenn es aber wirklich zur Erkenntniß kommen ſoll, ſo wird erſt eine durch Affektion das Gemüth anregende äußere Einwirkung erfordert.

Die erregbare Selbſtthätigkeit des Erkenntnißvermögens wollen wir nun Vernunft nennen, die Empfänglichkeit deſſelben hingegen, Sinn. Sinnlichkeit hingegen heiße die Vernunft, wiefern ſie in der Materie ihrer

Erregungen unter dem Geſetze des Sinnes ſteht, Verſtand aber in der unbeſtimmteſten Bedeutung, wiefern ihr unabhängig vom Sinne die Form ihrer Erregbarkeit zukommt.

Ein gewöhnlicher Fehler in der Behandlung dieſer Begriffe iſt, daß man Sinnlichkeit und Verſtand als zwey getrennte Vermögen unſrer Thätigkeit anſieht, da doch beyde eine und dieſelbe Vernunft ſind, nur unter verſchiedenen Bedingungen der Aeußerung ihrer Thätigkeit. Sinnlichkeit iſt die Vernunft ſelbſt, nur in der Beſchränkung, daß ſie an den Sinn gebunden iſt, und erſt in der Empfindung afficirt werden muß, damit ſie ihre Thätigkeit äußern könne.

Dieſer Fehler hat ſchon oft verhindert, zu einer richtigen Anſicht der Theorie des Erkennens zu kommen, noch weit ſchädlicher aber iſt ein Mißverſtändniß in Rückſicht der Spontaneität ſelbſt, indem man die Selbſtthätigkeit des Erkenntnißvermögens mit der willkührlichen Thätigkeit der Reflexion verwechſelt.

Wir ſetzen in den Thätigkeiten unſers Gemüthes das Empfinden durch Affektion, und das Denken und Dichten durch Reflexion einander entgegen. Im hören und ſehen unmittelbar, und in allem, was die Empfindung giebt, ſind wir ſchlechthin genöthigt, grade ſo vorzuſtellen, wie wir vorſtellen; im Denken und Dichten hingegen geben wir uns willkührlich die Vorſtellungen ſelbſt, mit denen wir uns beſchäftigen, wir leiten unſer Nachdenken willkührlich auf dieſen oder jenen Gegenſtand, ſpielen willkührlich vor der Phantaſie mit dieſen oder jenen Bildern. Das Vermögen der Willkührlichkeit der Reflexion iſt nun der eigenthümlichſten Bedeutung der deutſchen Sprache gemäß das, was wir Verſtand nennen. Dieſer Wortgebrauch muß aber von dem vorigen ſorgfältig unterſchieden werden, Selbſtthätigkeit der Erkenntniß und willkührliche Thätigkeit im Vorſtellen iſt ganz zweyerley. Dieſe Willkührlichkeit im Denken iſt es, welche unter dem Namen der Freyheit der Reflexion die größten Verwirrungen in der innern Naturlehre angerichtet hat. Hier wollen wir nur vorläufig auf den Unterſchied aufmerkſam machen. Die urſprüngliche Spontaneität der Erkenntnißkraft ſoll der Quell der Wahrheit in uns ſeyn, ſie kann alſo keineswegs vom Willen abhängen, ſondern ſie muß einem unabänderlichen, nothwendigen innern Geſetze folgen, ſie wird ſich nur in dem beharrlichen Bewußtſeyn nothwendiger Wahrheiten, und nicht in dem veränderlichen Spiel willkührlicher Wahrnehmungen zeigen.

Sinnlichkeit und reflektirender Verſtand ſind beyde dieſelbe Selbſtthätigkeit der Vernunft, nur unter andern Bedingungen ihrer Aeußerung, Affektion und Reflexion hingegen ſind die zwey Empfänglichkeiten der Erkenntnißkraft. Bey der Affektion iſt das afficirende in der Empfindung das Thätigkeit beſtimmende, bey der Reflexion hingegen iſt der Wille des Gemüthes ſelbſt das Thätigkeit beſtimmende, dieſer iſt aber der Erkenntnißkraft für ſich eben ſo fremd, als jenes afficirende in der Empfindung.

§. 13.

Die Geſchichte unſrer Erkenntniß fängt der Zeit nach immer mit der Affektion der Empfindung an, eben weil die Vernunft an Sinn gebunden iſt. Dadurch wird ihre Thätigkeit angeregt, iſt ſie aber einmal ins Spiel geſetzt, ſo zeigen ſich dann auch nach innern Geſetzen die Aeußerungen der Einbildungskraft und des Verſtandes mit jenen. Wir beobachten in uns alſo erſtlich unſern Empfindungszuſtand, und dann einen über dieſen hinzukommenden Gedankenlauf, aus dem wir alle übrigen Geſetze der Erkenntniß kennen lernen müſſen. Dieſer Gedankenlauf entſpringt theils aus unwillkührlichen Geſetzen des innern Spiels der Vorſtellungen, und heißt in ſo fern der gedächtnißmäßige Gedankenlauf der Einbildungskraft, theils aus der willkührlichen Reflexion und heißt: logiſcher Gedankenlauf des Verſtandes. Die ſinnlichen Vermögen und die des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes heißen gewöhnlich die untern, die des logiſchen die obern Erkenntnißvermögen.

Nach dieſen Unterſchieden müſſen wir die Geſchichte unſrer Erkenntniſſe nach und nach beobachten, indem wir mit der Empfindung anfangen.

Die erſten in der Empfindung gegebenen Vorſtellungen ſind immer Sinnesanſchauungen. Wir müſſen hier alſo gleich auf den Unterſchied der intuitiven und diskurſiven Erkenntniß aufmerkſam machen. So einfach und wichtig dieſe Unterſcheidung iſt, ſo iſt ſie doch ſelten recht begriffen worden. Wir erkennen entweder intuitiv durch Anſchauung oder diskurſiv durch Begriff und Urtheil. Die Anſchauung iſt die Vorſtellung eines Gegenſtandes, worin der Gegenſtand als gegeben vorgeſtellt wird, ſie iſt unmittelbare Erkenntniß des Gegenſtandes. Die diskurſive Erkenntniß hingegen iſt immer eine mittelbare Vorſtellung durch allgemeine Regeln und Geſetze. Sie gehört immer dem Denken, hingegen alle Erkenntniß aus der Empfindung iſt anſchaulich.

Aber auch unter den anſchaulichen Vorſtellungen giebt es noch viele, die wir willkührlich haben können.

Was ich eimnal gehört oder geſehen habe, daran kann ich mich nachher oft willkührlich erinnern, oder wenn ich ein Ding geſehen habe, kann ich mir nach einer bloßen diskurſiven Beſchreibung die anſchauliche Vorſtellung eines ähnlichen ſelbſt entwerfen, ich habe z. B. einen gemeinen Bären geſehen, und kann mir nun nach einer bloßen Beſchreibung einen Eisbären vorſtellen. So unterſcheiden ſich Anſchauungen der Einbildungskraft und Sinnesanſchauungen. Erſtere ſetzen aber immer gewiſſe vorhergegebene Sinnesanſchauungen voraus, aus denen ſie ſich erſt entwickeln, und der weſentliche Unterſchied zwiſchen beyden iſt: die Anſchauung in der Einbildung ſtellt zwar auch ihren Gegenſtand als unmittelbar gegeben vor, aber ohne ſeine Gegenwart, die Sinnesanſchauung hingegen erkennt *unmittelbar die Gegenwart eines gegebenen Gegenſtandes.*

Zweyter Abſchnitt.

Unterſuchung der Sinnesanſchauungen.

……

a) Die Theorie der Empfindung.

§. 14.

Jede Erkenntniß fängt uns der Zeit nach mit Sinnesanſchauungen an, die uns in der Empfindung gegeben worden, durch dieſe erkennen wir unmittelbar das Vorhandenſeyn gegenwärtiger Gegenſtände in Raum und Zeit, und ſo wird uns unmittelbar durch den *äußern Sinn* eine Erkenntniß der materiellen Welt außer uns, durch den *innern Sinn* die Erkenntniß einer innern Welt der eigenen Thätigkeit des Gemüthes eingeleitet.

Das allgemeine Verhältniß aller dieſer Sinnesanſchauung iſt ein Zuſtand des ganz leidenden Gemüthes, *Empfindung* genannt, in dem es zum Anſchauen getrieben wird. Indem nun hiermit all unſer inneres Leben beginnt, ſo iſt dies der Punkt, auf den jede empiriſche Philoſophie gedrängt wurde, um die Theorie des Erkennens zu ergründen. Man wollte alle unſre Erkenntniß aus lauter Empfindung zuſammenſetzen, alles Denken nur als Modifikation des Empfindens erklären. Beſonders ſchien es auch, als wenn hier eigentlich die Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande in Berührung komme, die Phänomene des Empfindens erhielten daher für alle Spekulation den höchſten Werth, man hoffte hier das Geſetz der Wahrheit zu entdecken, und der Skepticismus ſchloß ſich an die nämliche Unterſuchung an, um die Unmöglichkeit jener Entdeckung zu zeigen.

Aber alle dieſe Hoffnungen mit ihren ſkeptiſchen Vernichtungen giengen nur von falſchen Selbſtbeobachtungen, von irrigen Darſtellungen der Geſchichte des Empfindens ſelbſt aus. Wir wollen dieſe Darſtellung berichtigen, und wir werden ſehen, daß die Sache äußerſt einfach iſt, die Spekulation aber von dieſer Sinnesanſchauung überhaupt weder zu hoffen noch zu fürchten hat.

Empfindung iſt der paſſive Zuſtand des Gemüthes, in welchem es zum Anſchauen genöthigt wird. Jede Empfindung enthält Wahrnehmung in ſich, und Anſchauung eines Gegenſtandes als gegenwärtig. In der Empfindung wird mir die Anſchauung eines gegenwärtigen objektiven mannichfaltigen eines Schalles, eines gefärbten, eines warmen oder kalten u. ſ. w. Dies iſt die Sinnesanſchauung. Ohne dieſes Bewußtſeyn, wodurch in der Empfindung angeſchaut wird, iſt die Empfindung ein bloßer für uns unbeſtimmbarer Eindruck auf den Sinn, durch welchen aber Erkenntniß, nämlich die Sinnesanſchauung in mir erregt wird. Wie überall, wo das Gemüth paſſiv beſtimmt iſt, ſo iſt auch beym Empfinden das Leiden deſſelben ein bloßes beſtimmt werden zur Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit iſt hier das ſinnliche Anſchauen. Davon iſt denn aber zu unterſcheiden die bloße Beſtimmung des Sinnes, der ſinnliche Eindruck durch das afficirende, durch welchen jenes Anſchauen hervorgebracht wird. Ueber dieſen ſinnlichen Eindruck können wir gar nichts weiter ſagen, denn er enthält das äußere Verhältniß zum afficirenden, unſere Beobachtung aber iſt nur eine innere, jenes äußere wird da gar nicht wahrgenommen. Dieſer ſinnliche Eindruck aber iſt es zunächſt, welcher, wiefern er der jedesmaligen Lebensäußerung hinderlich oder förderlich iſt, mit unmittelbarer ſinnlicher Luſt oder Unluſt begleitet iſt.

Wir dürfen alſo die Empfindung ſelbſt weder mit dem ſinnlichen Anſchauen in ihr, noch mit dem Luſtgefühl verwechſeln, welches durch ſie erregt wird, ſie iſt ein ganz paſſiver Zuſtand des Gemüthes, den wir, als an das Innere der Selbſterkenntniß gebunden, nicht näher kennen, durch den uns aber ſowol ſinnliches Anſchauen als Luſtgefühl erregt wird.

§. 15.

Hiermit wollen wir die gewöhnliche Darſtellung vergleichen. Man geht hier von der Frage aus: Die Empfindung iſt doch eine bloſſe Modifikation in mir, wie kommt nun zu dieſer das objektive Verhältniß hinzu? und indem man die Antwort ſucht, verwechſelt man die Empfindung mit der Sinnesanſchauung in ihr, oder gar mit dem Gegenſtande dieſer Anſchauung, dem ſüßen, warmen, rothen u. ſ. w. Nehmen wir das Beyſpiel: ich ſehe einen grünen Baum vor mir, und gelange durch die Empfindung zur Erkenntniß deſſelben. Frage ich nun, wie dies zugehe, ſo erhalte ich nach gewöhnlicher Relation zur Antwort: Der Baum afficirt mein Auge, dadurch erhalte ich die Empfindung des grünen, und weil dieſe eine Urſache haben muß, ſo ſchließe ich auf den Baum als das afficirende und als die Urſach jener Empfindung des grünen. Manche ſetzen mit Fichte noch hinzu: und wenn ich den Baum grün, oder den Zucker ſüß nenne, ſo ſey dies ganz falſch ausgedrückt, wir ſelbſt ſeyen eigentlich das grüne und ſüße. Ich meine aber: Gott behüte uns vor einem ſüßen Gemüthe, und behaupte, daß dieſe ganze Erzählung durchaus falſch ſey. Der Baum iſt grün und der Zucker ſüß, oder ſonſt niemand, und wenn ich den Baum anſchaue, ſo ſehe ich in der Empfindung unmittelbar etwas grünes außer mir, ohne irgend nach einer Urſach meiner Empfindung zu fragen. Man ſagt wol ſchnell, der Baum afficirt mein Auge und darum ſehe ich ihn, aber damit haben wir gerade mit dem ſchwierigen angefangen. Nicht der Baum afficirt mein Auge, ſondern das Licht durch ihn, und wie kommts, daß dieſe Affektion meines Auges für mich zur Anſchauung des grünen wird? Darüber kann ich nichts mehr ſagen, denn das wäre Erfahrungsſache, aber dieſe Erfahrung iſt nicht in meiner Gewalt. Sollte ich das Ding außer mir, nur als das zur Empfindung afficirende, als die Urſach meiner Empfindung anſchauen, ſo müßte ich in jenem Falle nicht auf den Baum, ſondern entweder auf Licht oder auf eine bloße Bewegung in meinem Auge u. ſ. w. ſchließen. Die Sache iſt weit einfacher, wenn wir nur bey der Beobachtung ſelbſt ſtehen bleiben. Die Hauptſache iſt hier nämlich, zu bemerken, daß in der Empfindung von vorne herein ein Anſchauen von etwas außer mir, oder einer Thätigkeit in mir, (je nachdem es äußere oder innere Sinnesanſchauung betrifft) enthalten ſey, und daß die Vorſtellung eines Gegenſtandes oder eines objektiven nicht erſt durch Reflexion oder ſonſt hinter her hinzu gebracht werde, ſondern ſchon gleich von Anfang an vollſtändig dabey ſey.

Die Anſchauung in der Empfindung hat für ſich allein unmittelbare Evidenz, indem ſie den Gegenſtand als gegenwärtig vorſtellt. Der Gegenſtand wird darin nicht vorgeſtellt, wiefern er das in der Empfindung das Gemüth afficirende iſt, nicht als einwirkend auf das Gemüth, ſondern nach unmittelbaren Beſchaffenheiten deſſelben, und ſchlechthin als in der Anſchauung gegeben, z. B. in einer Gehörsempfindung bin ich mir unmittelbar eines Schalles, als etwas außer mir, und nicht des Schallenden bewußt, welches ich erſt durch Reflexion in dem Zuſammenhang der Erfahrungen erkenne, oft höre ich einen Schall, ohne das ſchallende zu kennen, von dem er kommt. Eben ſo ſehe ich den grünen Baum unmittelbar als etwas grünes außer mir, und nicht als die Urſach meiner Empfindung vom grünen. Nur erſt ein weitläuftiger Zuſammenhang meiner Erfahrungen lehrt mich, daß mein Auge unter die Urſachen dieſer Empfindung gehört, und der Baum ſelbſt mittelbar auf dieſes einwirkt. In der vollendeten Erkenntniß eines Dinges außer mir fallen freylich die Beſchaffenheiten, welche ihm in der erſten Wahrnehmung zukommen, Klang, Wärme, Geſchmack, Geruch und Farbe größtentheils weg, indem wir im Zuſammenhang der Erfahrungen die Gegenſtände nicht eben nach ihrem Verhältniß zu mir, ſondern vorzüglich nach ihren Verhältniſſen zu einander erkennen: aber ſo lang die Vorſtellung anſchaulich bleiben ſoll, können wir doch nie von allen dieſen Beſtimmungen, z. B. ſehende nie von der Farbe gänzlich abſtrahiren, und die erſten Prädikate in der Wahrnehmung beſtimmen mir doch ſelbſt den Gegenſtand nach Geſtalt, Maſſe, Lage und Bewegung, nicht wiefern ſie als ſeine Wirkungen, ſondern wiefern ſie als Beſchaffenheiten deſſelben angeſehen werden. Am deutlichſten wird es endlich bey der innern Empfindung, daß der Gegenſtand derſelben nicht als ihre Urſach vorgeſtellt werden kann, denn wenn nicht erſt zu dem reinen Selbſtbewußtſeyn durch Empfindung eine andere Anſchauung meiner Thätigkeit hinzukäme, ſo könnte ich mir nicht einmal der Empfindung ſelbſt, und noch viel weniger durch ſie ihrer Urſach bewußt werden.

Was hier gewöhnlich irre leitet, iſt folgendes: Was wir für eine Sinnesanſchauung halten, kann entweder wirklich eine ſeyn, oder es iſt nur eine Täuſchung des Organs, ein Farbefleck vor dem geblendeten Auge, ein Klingen im Ohr, oder endlich es iſt gar eine bloße Einbildung, Traum oder krankhafte Phantaſie. Unter dieſen Vorſtellungen unterſcheidet ſich nun die wirkliche Sinnesanſchauung dadurch, daß ihr wirklich ein gegenwärtiger Gegenſtand entſpricht, und nun meint man gemeinhin, daß wir in der That in Vergleichung mit dem Gegenſtande jene Anſchauung verificirten. Das kann aber gar nicht geſchehen. Wir finden den Gegenſtand immer erſt durch die Anſchauung, und wir verificiren immer nur Vorſtellungen gegenſeitig durch einander, eine Anſchauung durch die andere in dem ganzen Zuſammenhang unſrer Erfahrungen. Nur dieſer Zuſammenhang der Anſchauungen und Erfahrungen unter einander zeigt uns im einzelnen Falle, ob wir es mit dem Sinn, oder der bloßen Einbildung zu thun hatten.

Dieſer Fehler, wo man den Gegenſtand nur als das afficirende in der Empfindung anzuſchauen meint, liegt allen den Spekulationen zu Grunde, in denen die Wahrheit der Erkenntniß aus einem Kauſalverhältniß zu ihrem Gegenſtande abgeleitet wird, oder wo man ſkeptiſch daraus die Unſicherheit unſers Wiſſens aufweiſen will, daß man dieſem Kauſalverhältniſſe nicht trauen dürfe. Weder die Fichtiſche Begründung, noch die Humiſche Einwendung will hier etwas ſagen, indem das Faktum gar nicht exiſtirt, von dem beyde ausgehen. Selbſt ganz metaphyſiſch genommen hält die Erklärung: wir bringen den Gegenſtand zu unſrer Vorſtellung hinzu, indem wir einen Grund derſelben ſuchen, nicht Stich. Denn was iſt Grund anders, als ein Gegenſtand, durch den ein anderer iſt; Grund iſt alſo nur eine Art von Gegenſtand, und wenn wir nicht den Begriff eines Gegenſtandes ſchon voraus ſetzen, konnten wir weder Grund noch Folge denken, dieſer Begriff kann alſo keinesweges durch letztere entſpringen.

§. 16.

Ein anderer gewöhnlicher Fehler in der Lehre von der Empfindung beſteht darin, daß man das Selbſtbewußtſeyn, die innere Anſchauung, die Selbſterkenntniß wol für erklärlich hält, die Anſchauung von Dingen außer uns aber für das ſchwierige in der Sache nimmt. Dieſe fehlerhafte Anſicht liegt z. B. der ganzen Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre zu Grunde, wo das ſich ſelbſt ſetzen des Ich immer als das leicht verſtändliche angeſehen wird, und man ſich nur damit müht, wie das Ich aus ſich heraus zum Nicht-Ich, als dem Dinge außer ihm gelange. Hier liegt folgende Zweydeutigkeit zu Grunde: Wenn ich empfinde, ſo iſt dies auf zweyerley Weiſe, mit Wahrnehmung und alſo mit Bewußtſeyn begleitet. Einmal bin ich mir, wenn ich empfinde, oft dieſer Empfindung wieder bewußt, ich bin mir bewußt, daß ich empfinde; ſodann aber bin ich mir in der Empfindung durch Sinnesanſchauung eines Gegenſtandes bewußt. Es iſt alſo hier ein Bewußtſeyn der Empfindung, und ein Bewußtſeyn in der Empfindung. Nun wird zwar ganz richtig geſagt: Empfindungen ſeyen bloße Modifikationen des Gemüthszuſtandes, denn dies iſt die einzelne Thatſache, daß ich empfinde, jederzeit; man verwechſelt aber dann mit der Empfindung das in ihr Angeſchaute. Hier ſoll es zwar begreiflich ſeyn, wie ich mir der Modifikation meines Gemüthszuſtandes (meiner Vorſtellung, wie man ſagt) bewußt werden kann, aber ſchwierig, wie aus dieſem Bewußtſeyn eine Erkenntniß des davon ganz verſchiedenen Gegenſtandes werden ſoll. Nach unſrer Erklärung wird es ſich hingegen leicht zeigen laſſen, wie durch die *gegebene* Sinnesanſchauung die Erkenntniß möglich werde; wie aber dieſe Sinnesanſchauung ſelbſt möglich ſey, ſowol innerlich bey der Wahrnehmung einer Empfindung oder irgend meiner Vorſtellung, als bey der Wahrnehmung eines Gegenſtandes in der Empfindung, das iſt auf beyden Seiten gleich unerklärlich. Es iſt ein Analogon eines optiſchen Betruges, welches die Meinung erzeugt, daß Bewußtſeyn um eine Vorſtellung in mir ſey erklärlicher, als das um einen Gegenſtand außer mir. Der angeſchaute Gemüthszuſtand iſt von demjenigen, in welchem er angeſchaut wird, eben ſowol verſchieden, als der angeſchaute äußere Gegenſtand von dem Gemüthszuſtande, in welchem er angeſchaut wird. Daß im erſten Falle beyde demſelben Subjekte gehören, kann keinen Unterſchied machen; die Schwierigkeit iſt überhaupt, wie kann dem Gemüthe in der Empfindung eine Anſchauung gegeben werden? Ob ich ſelbſt, meine Thätigkeit oder ſonſt etwas ihr Gegenſtand iſt, das thut nichts zur Sache — aber wie das Gemüth überhaupt ſich bewußt ſeyn, vorſtellen und erkennen könne, das iſt keine Aufgabe für eine weitere Erklärung, das kann nur auf das Zeugniß der Erfahrung unmittelbar als Thatſache angenommen werden, denn es iſt unmittelbar innere Qualität und nicht etwas quantitativ zuſammengeſetztes, was aus einfacheren Begriffen erklärt werden könnte.

Durch dieſe von uns angegebene Beſchaffenheit der Empfindung, nach welcher ſie *unmittelbar* die Anſchauung gegenwärtiger Gegenſtände in ſich enthält, wird eine feſte Grundlage für die Theorie der Erkenntniß überhaupt erhalten, indem wir von der Sinnesanſchauung ausgehen.

und nun Schritt vor Schritt zeigen können, wie wir in der innern Geſchichte unſers Erkennens durch Einbildungskraft und Reflexion von ihr aus zu unſrer vollſtändigen Erkenntniß gelangen. Aus Gemüthszuſtänden, die noch keine Erkenntniß enthalten, zu erklären, wie der Gegenſtand hinzukommt, und ſo Erkenntniß entſteht, iſt eine unauflösliche und zweckwidrige Aufgabe, denn das Erkennen iſt unmittelbar innere Qualität. Eine geſunde Beobachtung der Empfindung zeigt uns in ihr ſchon den Anfang unſrer Vorſtellung von Dingen außer uns, und inneren Thätigkeiten des Gemüthes, welche ſich in uns nach und nach zu vollſtändigen Erkenntniſſen ausbilden. Wir lernen durch den Verfolg dieſer Beobachtung alſo wenigſtens, wie wir die Gegenſtände erkennen, wenn auch davon nicht gleich die Rede ſeyn kann, wie ſie ſind. Wir erklären nur Vorſtellung aus Vorſtellung, und Erkenntniß aus Erkenntniß, weil dieſe Entſtehung und Veränderung Thatſache aus innerer Erfahrung wird; der Gegenſtand iſt dann immer ſchon bey der Erkenntniß, das Erkennen ſelbſt aber läßt ſich von nichts mehr ableiten. Damit bleiben wir freylich in Rückſicht der Empfindung nur ſubjektiv bey dem Gemüthszuſtand ſtehen, und erörtern hier das Verhältniß der Sinnesanſchauung zu ihrem Gegenſtande gar nicht, das iſt es aber eben, was ein richtiges Verfahren hier nothwendig fordert: nicht der Sinnesanſchauung allein, ſondern unſrer vollendeten Erkenntniß entſpricht die Welt als ihr Gegenſtand. Erſt nachdem wir alſo dieſe vollſtändige Erkenntniß ſubjektiv als Thätigkeit unſers Geiſtes kennen gelernt haben, iſt es Zeit, nach dem Verhältniß zu ihrem Gegenſtande zu fragen.

b) Vom äußern Sinne.

§. 17.

Durch den äußern Sinn erhalten wir Sinnesanſchauungen von Dingen außer uns, wodurch unſre Erkenntniß der materiellen Welt im Raum und Zeit eingeleitet wird. Die Empfindungen dieſes Sinnes werden uns in ſo beſtimmten Verhältniſſen zur Geſchichte unſers Körpers und zur Affektion ſeiner Nerven, daß wir ſie nicht leicht ohne Beziehung auf dieſen beſchreiben können. Unſre Erkenntniß entſteht hier dadurch, daß durch die beſondere Bildung einzelner Nervenorgane die Sinnesanſchauung ſich immer mehr von dem bloß ſubjektiven Empfindungszuſtand befreyt. Der Reizung der Nerven überhaupt entſpricht eine unbeſtimmte *Vitalempfindung*, in beſonders gebildeten einzelnen Organen wird dieſe aber zu einzelner *Organempfindung* für die Erkenntniß erhöht.

Vitalempfindung iſt überhaupt jede unbeſtimmte Empfindung, die gewöhnlich zum Sinne des Gefühls gerechnet wird. Dahin gehört die Empfindung von Wärme und Kälte, Hunger und Durſt, angenehmer und unangenehmer Kitzel, Schauder und ähnliches. Durch jeden Konflikt des Innern und Aeußern in den Lebensbewegungen unſers Körpers wird dieſer Vitalſinn angeſprochen. So kommt uns z. B. die Empfindung von Wärme und Kälte nicht nur von Außen entgegen, ſondern ſie entſteht eben ſo auch von Innen nach Außen, z. B. bey manchen Gefühlen und Begierden, bey ſchnell geſpannter Erwartung, Hoffnung und Furcht.

Der jedesmalige Zuſtand faſt aller Nerven im ganzen Körper iſt immer mit einer mehr oder weniger beſtimmten Vitalempfindung begleitet, auf welche wir aber nur dann gewöhnlich erſt zu achten pflegen, wenn eine derſelben beſonders ſtark wird, oder in ein beſonderes Verhältniß zum Gefühl der Luſt und Unluſt kommt; ſo lang ſie uns hingegen nur ein gleichgültiges Gefühl erweckt, erregt ſie unſre Aufmerkſamkeit nicht leicht. Die Zuſammenwirkung aller dieſer Vitalempfindungen in jedem Augenblick bringt ein allgemeines ſinnliches Lebensgefühl hervor, nach dem wir eigentlich immer unſer unmittelbares Wohlbefinden, und durch dieſes das Wohlbefinden oder die Geſundheit unſers Körpers ſchätzen.

Dieſes allgemeine Lebensgefühl iſt jederzeit innig mit unſerm Selbſtbewußtſeyn verbunden, und von großem Einfluß auf den ganzen Menſchen. Unſre augenblickliche Laune, die jedesmalige Geneigtheit zum Frohſinn und Trübſinn, und was dergleichen mehr ſeyn mag, dies alles hängt hauptſächlich von dieſem Reſultat des Ganzen unſrer jedesmaligen Vitalempfindung ab. Ja im weitern Abfluß dieſes Lebensgefühls trägt daſſelbe, je nachdem es gleichmäßig fortläuft, mehr oder weniger gehemmt wird, nachdem es herauf oder herabgeſtimmt iſt, viel zur Beſtimmung vom Naturell, und ſelbſt vom Temperament eines Menſchen bey. Was den einen heiter, offen, vertraulich, gutmüthig, den andern trübſinnig oder ärgerlich macht, iſt oft nichts, als das regere oder unterdrücktere Lebensgefühl deſſelben. Dieſes allgemeine Lebensgefühl ſelbſt hängt aber nicht nur von meinem jedesmaligen körperlichen Wohlbefinden, ſondern eben ſowol auch durch Rückwirkung von innern Thätigkeiten und Stimmungen des Gemüthes ab. Die Stimmung der Fröhlichkeit z. B. erhält und nährt ſich ſelbſt. Denn der Zuſtand meiner erregten und lebhaften Vitalempfindung im allgemeinen bewirkt ein Gefühl von Wohlſeyn, welches zur Heiterkeit ſtimmt, dieſe Heiterkeit wirkt aber weiter auf innerliche größere Belebung, und dadurch zurück auf Erhaltung der erhöhten Vitalempfindung. Dagegen wird ebenfalls die einmalige Stimmung zum Trübſinn ſich ſelbſt immer mehr vermehren, und dies kann bis zur Selbſtvernichtung gehen, wenn bey einer bloß körperlichen Stimmung zur Melancholie die Vernunft nicht bey Zeiten über die Empfindung Herr wird, und die Aufmerkſamkeit ſo viel möglich von ihr abwendet.

§. 18.

Auf dieſe Weiſe iſt die Vitalempfindung am wirkſamſten durch den paſſiven Empfindungszuſtand ſelbſt, und ſeine Wirkung auf Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit. Indeſſen iſt doch auch in jeder ſolchen Empfindung ſchon in einigem Grade Vorſtellung als Sinnesanſchauung, in der ich mich von einem äußeren berührt finde. Dieſe Sinnesanſchauung wird aber immer freyer, und tritt mehr hervor, ſo wie der allgemeine Vitalſinn ſich zum beſondern Organſinn geſtaltet. Manche Reize wirken nämlich im geſunden Zuſtande, wie Schall und Licht, nur auf gewiſſe Organe auf eine wahrnehmbare Weiſe, und durch dieſe läutert ſich die äußere Empfindung mehr und mehr zur Erkenntnißvorſtellung. So entwickelt ſich die Vitalempfindung zur Betaſtung, und die Sinnesanſchauung zeigt ſich in Geſchmack, Geruch, Gehör, bis ſie im Geſicht endlich für uns die größte Freyheit erlangt.

Von den letzten vier Sinnen tragen das Gehör und Geſicht am meiſten zur Erkenntniß bey, aber auf ſehr verſchiedene Weiſe. Beym Geſicht iſt das Bewußtſeyn des Empfindungszuſtandes durch die Sinnesanſchauung für ein geſundes, nicht überreiztes Auge ganz zurückgedrängt, wir nehmen hier unmittelbar den gefärbten Gegenſtand außer uns wahr, und die Leichtigkeit, die Anſchauung aus der Entfernung zu erhalten, und viele Farben vor dem Auge einander neben zu ordnen, macht, daß der Sehende faſt ſeine ganze Erkenntniß der Außenwelt vor dem Auge feſthält. Das Gehör hingegen läßt uns unmittelbar Klang und Schall außer uns erſcheinen, den wir dem Gegenſtand dem ſchallenden, klingenden nur als ſeine Wirkung zuſchreiben, deſſen eignes Daſeyn aber beſtimmter nur in Beziehung auf mich ſtatt findet. Dieſe Unbeſtimmtheit der bloßen Töne, ihr ſchwebendes, losgeriſſenes Weſen wird für die innere Selbſterkenntniß das große Hülfsmittel des Sprachzeichens im Worte. Das iſt die eigenthümlichſte Funktion dieſes Sinnes in unſerm Geiſte, daß er ſich mit dem Vermögen zu ſprechen vereinigt, uns ſo unſer eignes Inneres deutlicher macht, und ſogar zur Kenntniß des Innerem von einem anderen Geiſte führt. Töne ſind die vorzüglichſten Sprachzeichen, durch welche wir Gedanken mittheilen, und mitgetheilt bekommen, ſie ſind das äußere Band der geiſtigen Welt, eben weil ſie für ſich nichts bedeuten. Beym Gehör iſt der Sinn gerade auf dem Grade der Entwickelung, daß das ſubjektive des Empfindungszuſtandes und das objektive der Sinnesanſchauung mit gleicher Stärke das Bewußtſeyn treffen. Daher erhalten wir Muſik als eigenthümliche ſchöne Kunſt des Gehörs. Die Sinnesanſchauung hat hier ſchon Freyheit genug, was bey Geſchmack und Geruch nicht der Fall iſt, um ein ſchönes Spiel von Tönen möglich zu machen, und die Empfindung iſt noch ſtark genug, was beym Auge wegfällt, um den Vitalſinn überhaupt lebhaft anzuſprechen. Das ſind die beyden Bedingungen der Möglichkeit der Muſik. Das intereſſante dieſes Spiels der Empfindung beruht darauf, daß der Reiz nicht nur das Gehör als Organſinn, ſondern nur vermittelſt deſſelben den Vitalſinn überhaupt trifft, er ergreift das ganze Lebensgefühl innig und ſtark, die Wogen der Harmonie und die Ströme der Melodie bewegen und reißen dieſes ganze Lebensgefühl mit ſich fort, bald ſtärken und beleben, bald hemmen und dämpfen ſie daſſelbe. Wir ſind ganz in der Gewalt der Muſik, und indem ſo jede innere Empfindung und jedes Gefühl ihr nachklingt, wird ſie uns zu einer bloßen Sprache der Gefühle ohne allen Begriff, zugleich aber behält das Spiel ihrer Töne doch Freyheit genug, um ſchöne Formen annehmen zu können.

Das Auge hingegen mit ſeiner freyeſten Anſchauung iſt dadurch ausgezeichnet, daß, wenn wir uns für das Ohr eine völlige Stille, für jeden andern Sinn einen analogen Zuſtand mit Bewußtſeyn denken können, indem wir nichts durch ihn empfinden, der Sehende ſich keinen Zuſtand vorſtellen kann, in dem er mit Bewußtſeyn nicht ſieht, denn hier tritt anſtatt des Mangels die poſitive Vorſtellung des Schwarzen ein.

§. 19.

Die Betaſtung ſollten wir anthropologiſch, eigentlich nicht als einen eigenen Sinn von dem Vitalſinn überhaupt unterſcheiden, ſondern nur als einen eignen Mechanismus, um die Vitalempfindung zur Erkenntniß zu brauchen. Die Betaſtung unterſcheidet ſich vom Vitalſinn überhaupt nicht durch eine eigne Empfindungsart, ſondern durch die beſtimmte Bildung gewiſſer Organe, durch deren Organiſation die Vitalempfindungen derſelben zu weitern Kenntniſſen der Dinge führen. Das eigenthümliche der Vorſtellungen, welche wir durch den Sinn der Betaſtung erhalten, beſteht nicht darin, daß ſich etwas warm oder kalt, ſanft oder unſanft u. ſ. w. anfühlen läßt, ſondern in der durch das Anfühlen erhaltenen Vorſtellung von der Geſtalt, Größe und Entfernung der Körper, welche wir nach dem Widerſtande beurtheilen, den ſie der Bewegung unſrer Organe entgegenſetzen. Hieher gehören z. B. die Vorſtellungen des rauhen und glatten, des runden und platten, des naſſen und trockenen, des harten und weichen. Wir müſſen bey jeder ſinnlichen Erkenntniß unterſcheiden, dasjenige, was unmittelbar in der Empfindung als Anſchauung enthalten iſt, und dasjenige, was durch Reflexion erſt zu dieſer Anſchauung in der Empfindung hinzukommt. Das eigenthümliche des Sinnes der Betaſtung beſteht darin, daß wir Organe beſitzen, welche beſonders dazu geeignet ſind, die Reflexion über einen Theil unſrer Vitalempfindungen zu leiten. Das Organ des Sinnes der Betaſtung ſind daher vorzüglich die Hände, ganz beſonders aber die durch eigne Nervenpapillen empfindlicher gemachten Spitzen der Finger. Fünf Fühlſpitzen, welche durch alle Gelenke der Finger, der Hand und des Arms die größte Beweglichkeit erhalten. Dieſe dienen dann der Reflexion, um der Empfindung in der Berührung gemäß unſre Vorſtellung von den berührten Dingen zu beſtimmen. Jeder veränderte Druck, und jede veränderte Lage der Muskeln läßt ſich durch das Gefühl bemerken, ſo ſind wir uns z. B. bewußt, ohne zu ſehen, ob wir den Arm geſtreckt oder gebogen halten, und dieſe Kenntniß der Lage und Bewegung unſers Armes, der Hand, der Finger im Verhältniß gegen die Empfindungen, welche ein ſie berührender Körper hervorbringt, leiten unſre Reflexion zur Beſtimmung der Geſtalt, Lage und Größe von Dingen außer uns.

Die Betaſtung ſcheint uns, in Vergleichung mit Gehör und Geſicht, die gröbſte Kenntniß der Außenwelt zu liefern, indem ſie unmittelbare Berührung für die Wahrnehmung fordert, ſie iſt aber doch das nothwendigſte und unmittelbarſte, denn ihre Vorſtellungen liegen ſchon unſrer Erkenntniß durch das Gehör oder Geſicht zu Grunde. Wir beziehen unſre Vorſtellungen durch Gehör und Geſicht erſt auf die unmittelbaren Anſchauungen durch Betaſtung, um den Gegenſtand zu beſtimmen. Indem aber hierin die Betaſtung mehr die Reflexion, als die Sinnlichkeit, in Anſpruch nimmt, ſo muß ſie in ihrer Vollſtändigkeit beſonderes Eigenthum des Menſchen bleiben.

§. 20.

Dieſes Verhältniß, worauf wir durch die Betaſtung hier aufmerkſam geworden ſind, müſſen wir noch beſtimmter ins Auge faſſen. Durch die aufgezählten Empfindungsweiſen erhalten wir unmittelbar unſre ſinnliche Vorſtellung von der Welt außer uns, wir müſſen aber dabey genau unterſcheiden, was unmittelbar in der Sinnesanſchauung liegt, und was erſt zu dieſer innerlich hinzukommt, und erſt vermittelſt der Reflexion beſtimmt und bemerkt wird. Das über die Sinnesanſchauung zunächſt hinzukommende iſt ihr Verhältniß zum Raum und zu der Zeit, welches unſrer Außenwelt die Form beſtimmt. Die vollſtändige Anſchauung der Dinge außer uns enthält die Dinge eigentlich nicht, ſo wie ſie in der Empfindung angeſchaut werden, ſondern nur nach den Verhältniſſen, welche ſie in dieſer Anſchauung zu einander haben, worin aber dieſe Anſchauung eine ganz andere wird, als unmittelbar in der Empfindung.

Schon in der Empfindung ſchauen wir etwas außer uns als gefärbt, als warm, als Ton, als bitter an, dieſe Beſtimmungen laſſen wir aber nachher fallen, und beſtimmen die Dinge außer uns weiter nur nach ihren gegenſeitigen Verhältniſſen in der Empfindung. Wir bleiben z. B. beym Sinne der Betaſtung, nicht bey dem warmen oder kalten, dem ſtechenden oder ſtumpfen, ſanften oder unſanften im Anfühlen ſtehen, ſondern dieſe erſten Beſtimmungen geben mir die Vorſtellungen vom verhältnißmäßigen Widerſtand gegen die Bewegung meiner Finger, und verſchaffen mir ſo die Erkenntniß von der Geſtalt meines Körpers. So iſt Schall der unmittelbare Gegenſtand der Empfindung für das Gehör, dieſer fällt mir aber in der Erkenntniß von Dingen außer mir endlich ganz weg, und anſtatt deſſen finde ich nur Schwingungen in elaſtiſchen Mitteln. Eben ſo die Geſichtsempfindungen. Dieſe enthalten unmittelbar Farben, und da ſie die feinſten und freyeſten von allen Empfindungen ſind, ſo erkennt der Sehende die Dinge außer ſich, im Verhältniß zu ſich, zwar immer als gefärbt, und läßt dieſes Verhältniß in aller Anſchauung ſtehen, aber doch fallen in der vollſtändigen Erkenntniß auch dieſe Beſtimmungen weg, und laſſen mir nur Bewegungen des Lichtes ſtehen.

Wir gehen alſo überhaupt in der Erkenntniß der Dinge außer uns, ſo wie ſie durch die äußere Empfindung veranlaßt wird, immer über den Gegenſtand der Empfindung hinaus, und legen der Reflexion weiter nur die Verhältniſſe der Gegenſtände gegen einander in Raum und Zeit zu Grunde, wodurch wir ſie zuletzt als bewegliches und als Materie erkennen. Doch dieſe weitere Erkenntniß wird nicht mehr durch den Sinn ſelbſt gegeben, ſondern durch produktive Einbildungskraft, wie wir ſpäter dieſe Geſchichte weiter verfolgen müſſen. Hier wollen wir nur das Geſetz ſelbſt noch deutlicher machen.

Für unſre ganze Erkenntniß der Außenwelt iſt dieſe oder jene Empfindungsweiſe immer nur das veranlaſſende, wir erhielten aber in ihr weder Einheit noch Zuſammenhang, nur zerſtreute einzelne Bilder, wenn ſich nicht eine allen Sinnen gemeinſchaftliche vereinigende Anſchauung jedem zu Grunde legte. Der Tiſch, der Baum, oder irgend ein einzelner Gegenſtand iſt uns ein Ding unter beſtimmter Geſtalt im Raume, dieſe Vorſtellung iſt die vereinigende, wodurch wir das eine und gleiche Ding erkennen, es mag uns für Betaſtung, Gehör, Geſicht oder welchen Sinn ſonſt in die Anſchauung fallen. Daher kommt es, daß in unſrer Vorſtellung von der Außenwelt am Ende auf die Qualitäten aus der Empfindung weit weniger ankommt, als es anfangs ſcheint. Daß wir gerade dieſe Sinne haben, oder daß dem einen das Gehör, dem andern das Geſicht fehlt, trägt hier ſo viel nicht aus, denn das wichtigſte iſt, die für jeden gleiche vereinigende Anſchauung der materiellen Welt. Wir können dies ausdrücken durch das ſchon früher erwähnte Geſetz: es giebt für uns zwey Anſchauungsweiſen der Außenwelt, eine in der Empfindung zeigt uns die Dinge nur nach dem Verhältniß, was ſie für das Gemüth, für das innere lebendige ſind, die andere, daraus abgeleitete hingegen läßt uns eins im Verhältniß zum andern, Materie im Verhältniß zur Materie erkennen. Süß oder bitter, warm oder kalt, ſchallend, duftend, roth oder grün iſt ein Körper nicht für den andern, ſondern nur für mich, den lebendigen Geiſt. Ton, Duft und Farbe drückt nur das Weſen eines Dinges in ſeinem Verhältniſſe zu mir aus, ein Körper gegenſeitig gegen den andern hingegen, iſt nur anziehendes und zurückſtoßendes bewegliches.

Es iſt alſo hier ganz zweyerley, ob ich die materielle Welt nach ihrem Verhältniß zu meinem Innern, oder nach dem Verhältniß von Materie zur Materie erkenne. Dieſe leichte, einfache Bemerkung iſt aber doch in der Naturlehre lang überſehen worden. Wer auf ſie achtet, der wird bemerken, daß in unſern phyſiſchen Theorien des Schalles wol alles zum Phänomen gehörige durch die Schwingungen erklärt wird, nur der Schall ſelbſt nicht, daß eben ſo die Newtoniſche, oder welche andere Theorie des Lichtes alles erklären mag, nur die Farbe ſelbſt nicht, denn Schall und Farbe ſind hier nach ihrem Verhältniß zu meinem Innern Qualitäten, die gar keiner Erklärung unterworfen werden können. Schelling bemerkte dieſen Mangel der bisherigen, wie er meinte, atomiſtiſchen Philoſophie, und verſuchte nun das fehlende, um die Einheit des Syſtems zu retten, als die zweyte mehr ideelle Potenz des Lichtes zwiſchen Materie und Geiſt zu ſtellen, aber es wird nie gelingen, über dieſe Verhältniſſe des Aeußern zum Innern irgend eine haltbare Theorie zu geben, denn ſie ſind als bloße Qualität eben das aller Theorie entgegengeſetzte.

Wäre unſere Bemerkung früher klar geworden, ſo hätte ſich nie ein Philoſoph mit der Lehre des Materialismus täuſchen können, indem er gleich die Gränzen geſehen hätte, zwiſchen die nothwendig alle materialiſtiſche Erklärungen gebannt bleiben, Verhältniß des einen im Raum zum andern ohne je eine Qualität aus der Empfindung, wie viel weniger alſo das Denken zu berühren.

c) Vom innern Sinne.

§. 21.

Selbſterkenntniß iſt das erſte und vorzüglichſte aller Gemüthsvermögen, denn nur dadurch leben wir unſer eigenes Leben, daß wir auch wieder um das wiſſen, was wir thun. Dieſem Vermögen liegt zuerſt der innere Sinn zu Grunde, und giebt ihm den Innhalt ſeiner Vorſtellungen.

Die vernachläſſigte Unterſuchung dieſes Vermögens iſt zuletzt an allen Mißverſtändniſſen in der Philoſophie ſchuld. Eine weitere Nachforſchung über die Beſchaffenheit der inneren Anſchauungen meiner Thätigkeit, und beſonders das Verhältniß, daß ich mir meiner Vorſtellungen erſt ſelbſt wieder bewußt ſeyn muß, um davon ſprechen zu können, iſt ſo ſubtil, daß es leicht ſpitzfindig ſcheinen wird, und man ſich weigert, ſich weiter damit zu beſchäftigen. Dennoch hängt die Einſicht in die Theorie der Einbildungskraft und die ganze Beſchaffenheit des logiſchen Denkens einzig von dieſem Verhältniſſe ab. Ohne Kenntniß der Natur des logiſchen Denkens, und ſomit der eigentlichen Bedeutung der Logik ſelbſt, iſt aber keine Ueberſicht der Metaphyſik, und keine feſte Ueberzeugung von dem, was Philoſophie überhaupt ſeyn ſoll, möglich. Wir müſſen uns alſo nothwendig näher mit dieſem Gegenſtande beſchäftigen, und einige Verhältniſſe, welche wir hiebey zuerſt kennen lernen, werden uns durch die ganze Theorie des Erkenntnißvermögens begleiten.

Nicht genug, daß wir Wiſſen, wir müſſen auch erſt noch wiſſen, daß und was wir wiſſen, um davon ſprechen zu können, wir müſſen uns unſrer Erkenntniſſe erſt wieder bewußt werden. Dies macht ſich aber nicht immer ſo unmittelbar, ſondern erfordert einen innern Sinn und Reflexion im gemeinen Leben und alle Feinheiten der innern Selbſtbeobachtung für die Spekulation. Wir gehen hier von einzelnen inneren Wahrnehmungen aus, und erheben dieſe erſt mittelbar zu innerer Erfahrung, durch die wir dann erſt eigentlich unſre Erkenntniſſe erkennen. So wie wir in der äußern Erfahrung nur von einzelnen Wahrnehmungen der Farbe, Töne, des warmen u. ſ. w. ausgehen, uns daraus aber eine ganze Erkenntniß der Welt in Raum und

Zeit bilden, ſo geht auch innerlich unſre Erkenntniß von dem, was wir erkennen, nur von einzelnen Wahrnehmungen aus, und muß erſt zu einem Ganzen der innern Erfahrung erhoben werden. Dieſe erſten Wahrnehmungen liefert uns der innere Sinn, die weitere Erhebung zur Erfahrung hingegen geſchieht durch Reflexion. Alle unſre Erkenntniß iſt entweder in Anſchauungen oder in Urtheilen enthalten, die Anſchauungen ſind diejenigen Erkenntniſſe, deren wir uns unmittelbar wieder bewußt ſind, wir ſehen und hören z. B., und wiſſen auch zugleich: daß und was wir ſehen und hören. Die Urtheile hingegen dienen der Reflexion, um dieſe einzelne Wahrnehmung zum Ganzen einer Erfahrung von unſeren Erkenntniſſen zu erheben, in ihnen werden wir uns mittelbar bewußt, was wir erkennen und wiſſen, ohne es unmittelbar in uns wahrzunehmen. So weiß und erkennt jeder Menſch viele mathematiſche und philoſophiſche Geſetze, er urtheilt und handelt ihnen gemäß, ohne ſich bewußt zu ſeyn, daß er ſie weiß; erſt beym wiſſenſchaftlichen Erlernen der Mathematik und Philoſophie finden wir dieſe Geſetze ſelbſt wieder in uns. So z. B. ſucht jedermann, wo er Veränderung findet, eine Urſach dazu, aber nur durch philoſophiren werden wir uns des Geſetzes der Kauſalität ſelbſt bewußt.

Dieſes Verhältniß des innern Sinnes, und des Wiſſens um unſer Wiſſen in ſeiner vollen Anwendung, iſt die Grundkorrektion, welche wir in der innern Naturlehre anzubringen haben, das weitere iſt nur Folge davon. So viele einzelne Bemerkungen darüber auch ſchon vorkommen, ſo iſt doch bisher noch kein mir bekannt gewordener Philoſoph in das Innere dieſer Unterſuchung eingedrungen. Faſt alle ſpekulativen Köpfe, namentlich Fichte und Schelling, ſetzen voraus, wenn das Gemüth etwas wiſſe, ſo wiſſe es auch unmittelbar, daß es wiſſe, und lehnen jede weitere Unterſuchung dieſes Verhältniſſes ab. Die in jeder Logik betrachteten dunkeln Vorſtellungen hätten aber jeden ſchon darauf aufmerkſam machen können, daß dieſes Verhältniß nicht ſo einfach iſt, wie es gewöhnlich genommen wird. Locke und Leibnitz ſtritten ausführlich genug über das Weſen dieſer dunkeln Vorſtellungen, aber die übrigen Verhältniſſe waren ihnen noch nicht deutlich genug, um beſtimmte Folgen daraus zu ziehen. Auch Kant findet ſich über den innern Sinn nur mit der einzigen Bemerkung ab, daß er uns zeige, was das Gemüth leidet, die Reflexion hingegen, was es thut. Wäre nur die eigentliche Beſchaffenheit des innern Sinnes früher bekannt geweſen, ſo würde dadurch jedem philoſophiſchen Myſticismus und jedem höhern Dogmatismus ein Ende gemacht worden ſeyn. Jenes Vermögen des innern Bewußtſeyns, an dem Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögens ſcheiterte, war nichts, als der mißverſtandene innere Sinn; die geheime Quelle der Fichtiſchen Philoſophie iſt wieder eine innere Anſchauung, deren ſinnliches Weſen er verkennt, indem er ſie für intellektuell ausgiebt, und auch Schelling könnte das formale Grundbewußtſeyn aller Reflexion nicht als Anſchauung betrachten und ſo behandeln, wenn er auf dieſe innere Beſchaffenheit des Gemüthes genauer geachtet hätte.

Doch um die Wichtigkeit einer näheren Kenntniß des inneren Sinnes zu zeigen, brauchen wir nicht bey den Abſtraktionen der Philoſophen ſtehen zu bleiben, ſie zeigt ſich auch näher im Leben. Auf Unkunde in dieſer innern Selbſtkenntniß beruht faſt aller Wahn des Aberglaubens, der ſich noch in gebildetern Ständen erhält, wo man zwar den Glauben an Geiſtererſcheinungen und Hexerey den Abſchied gegeben hat, ſich aber Ahnungen durch irgend einen geheimen Einfluß oder gar Viſionen vorbehält, indem bloße Einbildungen mit innern Anſchauungen verwechſelt werden, und ſo ein zufälliges Zuſammentreffen ähnlicher Umſtände für Beweis eines geheimen, unerforſchlichen Fatum genommen wird. Dieſe Verwechſelung von Einbildung und innerer Anſchauung iſt die Quelle aller höheren Eingebungen, aller höheren Geiſtergemeinſchaft und ſchwärmeriſchen Gottesverwandſchaft; dies iſt die Fundgrube der geiſtigen Schätze, ſagt Kant, aus der die ſüße Bourignon, der düſtre Pascal und ſo mancher andere ſo gut zu ſchöpfen wußte.

Aber aus eben dem Grunde müſſen wir die wiſſenſchaftliche Selbſtbeobachtung im allgemeinen, welche wir zum Behufe der Anthropologie fordern, ſo wie den feſten, ſich ſelbſt wahrhaften Blick in das moraliſche Innere, ſorgfältig von der ſittlichen Selbſtbeobachtung unſrer innern Geſinnung unterſcheiden, die nur allzuleicht in myſtiſche Selbſtbeſchauung ausſchlägt. Aufmerken auf ſich ſelbſt im Umgange iſt allerdings nothwendig, doch darf es weder mühſam, noch bemerklich werden, ſonſt ſieht es dem ungezwungenen und natürlichen entgegen, es macht genirt und affektirt. Moraliſche Selbſtbeobachtung im Leben aber wird die Folterbank aller Initiaten von religiöſen Schwärmern, zugleich auch dasjenige, was dieſe Schwärmer dem Leben entreißt, ſie nur in ſich ſelbſt verſchließt, und dem einmal gewonnenen Schüler den Rückweg in die freye Welt verſperrt. Sich in allen ſeinen Handlungen und Wünſchen unabläſſig ſelbſt zu prüfen, ob man es redlich meint, genau darauf zu achten, daß man im guten nicht ſtehen bleibe oder gar zurück gehe, ſondern täglich zu einer lauterern, innern Geſinnung fortſchreite, dies iſt die ängſtliche Maxime religiöſer Schwärmer, und die gute Abſicht darin verblendet leicht den Unvorbereiteten, der in die Hände ſolcher Menſchen geräth, und zwingt ihm bey der Unmöglichkeit alle Motiven auch nur einer einzigen innern Handlung aufzufinden, je nachdem ſein Temperament iſt, entweder zu einer Aengſtlichkeit, welche ihn ganz für das Leben verdirbt, oder ſie giebt ihm eine gewiſſe krankhafte innere Heiterkeit, welche kein Licht von außen vertragen kann. Die unzähligen Beſtimmungsgründe, welche bey jeder einzelnen Handlung auf unſern Willen wirken, machen es dem, der ſich auf dieſe ſeynwollende religiöſe Selbſtbeobachtung einläßt, möglich, ſich in jeder Handlung ſo gut oder ſo böſe vorzuſtellen, als es ſeine Träume eben erfordern. Man beobachte z. B. zwey ſchwärmeriſche Religionspartheyen von entgegengeſetzter ſangviniſcher Stimmung, ſo wird die eine mit eben der Freude bekennen, daß die Menſchen durchs ganze Leben arme Sünder bleiben müſſen, mit der die andern vom erſten Tage ihrer Bekehrung an ein heiliges Leben in Gott zu führen vorgeben. Dieſe Stimmung hat ſehr viele Grade der Selbſtbeobachtung im Leben, von denen die erſten nur genirt oder verlegen machen, die letzten aber ziemlich nahe an Wahnſinn gränzen.

Wir nehmen innerlich nichts, als einen Abfluß von Veränderungen wahr, der Schauplatz verwandelt ſich jeden Augenblick, und bey keinem Punkte können wir ſtehen bleiben. Wer daher die innere Geſinnung bey irgend einer einzelnen Handlung erforſchen, oder ein einzelnes Spiel der Phantaſie in Traum oder Dichtung erklären will, der wird damit nie zu Ende kommen, ſondern bald bloße Einbildung für innere Wahrnehmung und Erfahrung halten, ſtatt der Beobachtung ſich alſo ſelbſt nur Träume liefern. Darin unterſcheidet ſich alſo die falſche Selbſtbeobachtung von der richtigen wiſſenſchaftlichen, letztere hält ſich nur an die allge=

meinen Geſetze der innern Thätigkeit, indem ſie wol einſieht, daß es der Mühe nicht lohnt und meiſt vergeblich iſt, den Verwickelungen ihrer gegenſeitigen Einwirkungen für einzelne Fälle weiter nach zu ſpüren.

§. 22.

Die wiſſenſchaftliche Unterſuchung des innern Sinnes iſt ſchon deswegen vielen Dunkelheiten und Verwirrungen unterworfen, weil ſich der eine dies, der andere jenes bey dem Worte denkt. Uns gehört zum innern Sinne nur die *innere Selbſtanſchauung* des Gemüthes in ſeinen veränderlichen Thätigkeiten und Affektionen. Wir nehmen im Gegenſatz gegen die Dinge außer uns im Raume innerlich Vorſtellungen, Gefühle und Begehrungen wahr, welche nichts räumliches enthalten, ſondern innere Thätigkeiten des Gemüthes ſind, dieſe machen den Gegenſtand der innern Anſchauung aus. Die innern Anſchauungen ſind alſo von den Einbildungen, und innerer Sinn iſt von der Einbildungskraft genau zu unterſcheiden. Die ſinnlichen Einbildungen in Traum und Dichtung ſind zwar auch innerlich bewirkte anſchauliche Vorſtellungen, welche ſogar oft willkührlich beſtimmt werden, aber ſie enthalten meiſt nur die Anſchauung von Gegenſtänden aus der Erinnerung, welche uns nicht gegenwärtig ſind, aber keine Anſchauungen unſer ſelbſt, keine Sinnesanſchauungen unſrer Thätigkeit. Von letztern ſprechen wir jetzt. Wie weit mit dieſem innern Sinn die Einbildungskraft verwandt iſt, das wird ſich erſt ſpäter zeigen, hier müſſen wir beyde trennen und ganz aus einander halten.

Außerdem wird der innere Sinn leicht mit der Reflexion überhaupt, und beſonders mit dem Gefühl verwechſelt. Von beyden ſprechen wir aber hier noch nicht. Die

Reflexion iſt eine willkührliche Vorſtellungsart, nun hat der Wille zwar mittelbar auch vielen Einfluß auf die innere Anſchauung unſer Selbſt, den wir ſpäter werden kennen lernen, aber die eigentlichen innern Sinnesanſchauungen müſſen unwillkührliche, ſie müſſen ſolche Vorſtellungen ſeyn, zu denen wir genöthigt werden, welche alſo auf Empfindung beruhen, denn ſonſt würden wir uns in denſelben nicht, wie wir ſind, erkennen, ſondern höchſtens ſo, wie wir willkührlich uns machen wollen. Mit der Reflexion haben wir es alſo hier nicht zu thun.

Aber auch eben ſo wenig mit dem Gefühl. Das Wort Gefühl iſt im gemeinen Sprachgebrauch von mancherley Bedeutung. Von dem äußern Sinne des Gefühls iſt hier gar nicht die Rede, alſo nur von dem, was man inneres Gefühl nennen kann. Dieſes wird nun oft mit Empfindung verwechſelt, weil die meiſten Empfindungen mit einem Gefühle der Luſt oder Unluſt begleitet ſind. Dieſe Luſt oder Unluſt gehört aber nicht zur Erkenntniß und alſo nicht zu unſerm innern Sinn.

Ferner ſpricht man auch oft von Wahrheitsgefühl, äſthetiſchem und moraliſchem Gefühl, wo es weder auf die Empfindung noch auf Luſt und Unluſt geht, und dieſes Gefühl wird dann oft mit zum innern Sinn gerechnet. Aber auch dies iſt Verwechſelung, und zwar eine Verwechſelung, welche in den neueren engliſchen Unterſuchungen der praktiſchen Vernunft und des Geſchmackes von Hutcheſon, Smith und andern die ganze Bemühung vereitelt hat, indem ihre Sprache Sinn und Gefühl gar nicht unterſcheidet. Die letztgenannten Gefühle ſind aber gar nicht Sinn, ſondern Urtheilskraft, ſie gehören nicht zur Empfindung, ſondern zur Reflexion. Fühlen ſteht da dem Schließen gegenüber, als die unmittelbare Erzeugung eines Urtheils der mittelbaren, und gehört ſo mit zur Reflexion. Hier iſt es genug einzuweben, daß das Gefühl gar keine eigentlich ſinnliche Vorſtellung ſey, das nähere ſeines Ortes.

Nach dieſem genauer beſtimmten Begriff, enthalten dann die innern Anſchauungen Wahrnehmung meiner veränderlichen willkührlich oder unwillkührlich beſtimmten innern Thätigkeiten in der Zeit, ich ſtelle mich mir ſelbſt darin vor nach meinen einzelnen Vorſtellungen, Luſtgefühlen oder Begehrungen. Die innere Sinnlichkeit iſt alſo dasjenige, was wir gewöhnlich das Bewußtſeyn oder das empiriſche Bewußtſeyn nennen. Es kommt über das Verhältniß, daß ich eine Vorſtellung oder andere innere Thätigkeit habe, noch das andere hinzu, daß ich mir auch bewußt werde, ſie wirklich zu haben.

§. 23.

Um uns dieſe Beſchaffenheit des innern Sinnes ganz deutlich zu machen, müſſen wir den Unterſchied des dunkeln und klaren in unſern Vorſtellungen betrachten, und beſonders auf das Vorhandenſeyn ſolcher Vorſtellungen im Gemüthe achten, die wir haben, ohne uns unmittelbar ihrer bewußt zu ſeyn. Ich folge hierin großentheils Kants Beſchreibung in der Anthropologie.

In der Behauptung, daß wir Vorſtellungen und andere innere Thätigkeiten haben, deren wir uns nicht bewußt ſind, ſcheint anfangs ein Widerſpruch zu liegen, denn wie können wir wiſſen, daß wir ſie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt ſind? Dieſen Einwurf machte Locke, und läugnete deshalb das Daſeyn ſolcher Vorſtellungen. Allein wir können uns doch mittelbar bewußt werden, gewiſſe Vorſtellungen zu haben, ob wir uns ihrer gleich unmittelbar nicht bewußt ſind. Solche Vorſtellungen heißen dann dunkle im Gegenſatze der klaren, deren wir uns unmittelbar bewußt ſind.

Außerdem liegt in dem Ausdruck, Vorſtellung, deren ich mir nicht bewußt bin, noch eine Zweydeutigkeit, mit der ſich Reinhold nicht zurecht finden konnte. Man kann fragen: haben wir Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn? und dann dieſe Frage mit Ja oder Nein beantworten, nach den verſchiedenen Bedeutungen des Wortes Bewußtſeyn. Der unbeſtimmten Bedeutung nach heißt ſich bewußt ſeyn eben ſo viel, als Vorſtellen, dann iſt alſo bey jeder Vorſtellung auch Bewußtſeyn; der beſtimmteſten Bedeutung nach aber iſt Bewußtſeyn innere Wahrnehmung, und dann giebt es Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn, nämlich die dunkeln.

Ja dieſes dunkle Feld unſrer Vorſtellungen iſt ſogar bey weitem größer, als das helle, deſſen wir uns bewußt ſind. Unter der ganzen Menge unſrer jedesmaligen Vorſtellungen machen die klaren nur einzelne lichte Punkte in einem unermeßlichen Gebiete des dunkeln. Wie wenige unter den beſtändig auf uns einfließenden Sinnenanſchauungen bemerken wir beſonders, hier muß durchaus erſt das ungewöhnliche unſre Aufmerkſamkeit wecken, damit wir uns ihrer bewußt werden. Wer z. B. einen Vortrag oder eine Muſik anhört, der hört ganz auf gleiche Weiſe alle Worte oder Töne, er mag darauf achten oder nicht, allein wenn er nicht aufmerkſam iſt, ſo wird er ſich der einzelnen Vorſtellungen hier gar nicht bewußt, ſie bleiben ihm immer dunkel. Ein Gelehrter würde eine halbe Welt auf einmal vor ſeinen Augen offen liegen ſehen, wenn plötzlich die ganze Menge der dunkeln Vorſtellungen ſeines Gedächtniſſes ihm klar würden. Oder welche Menge von Vorſtellungen müſſen in wenigen Augenblicken in dem Gemüthe eines

Muſikers geweckt werden, der auf der Orgel phantaſirt, und dabey vielleicht noch mit jemand ſpricht; wo noch dazu jede dieſer Vorſtellungen ein eigenes Urtheil über die Schicklichkeit braucht, indem er jeden Mislaut bemerken würde, und doch die Phantaſie oft ſo ſchön ausfällt, daß er hinter her bedauert, ſie nicht aufgeſchrieben zu beſitzen. Wie weniger von allen dieſen Vorſtellungen wird er ſich aber während des Spiels bewußt. Das nämliche zeigt ſich bey jedem Nachdenken, wo wir uns ſelten aller einzelnen Vorſtellungen, die uns leiten und unſer Urtheil beſtimmen, bewußt werden. Das Talent des Dichters nennt man ſeinen Genius, als wenn es ein höherer Geiſt wäre, der ihm die Ideen einſpricht, und ſeine Thätigkeit leitet, eben weil der Dichter hier ganz in der Gewalt ſeiner dunkeln Vorſtellungen iſt, und ſelbſt nur von wenigem angeben kann, wie er es zu ſchaffen im Stande ſey. Aus eben dieſem geheimen Innern hörte Sokrates die Sprüche ſeines Dämons.

So iſt das Feld dunkler Vorſtellungen bey weitem das größte im Menſchen. Oft ſpielen wir mit denſelben, und die Einbildungskraft bemüht ſich, je nachdem wir in trüber oder fröhlicher Laune ſind, angenehme oder unangenehme Vorſtellungen zu verdunkeln; aber noch öfter ſind wir ſelbſt das Spiel unſrer dunklen Vorſtellungen, Gefühle und Begierden. Oft wird einzig von ihnen unſer Urtheil, ſehr häufig unſre ganze Laune beſtimmt.

Dieſer Unterſchied des dunkeln und klaren in unſern innern Thätigkeiten macht nun ganz anſchaulich, welche Stelle der innere Sinn in unſerm Gemüthe einnimmt; er iſt die Empfänglichkeit des Gemüthes, ſich einer gewiſſen Thätigkeit deſſelben wieder bewußt zu werden. Er ſchafft dem Selbſtbewußtſeyn, welches durch Reflexion ganz ausgebildet wird, den erſten Inhalt. Das wichtige Geſetz des innern Sinnes, wodurch auf einmal Licht in die ganze innere Naturlehre gebracht wird, iſt: über das bloße Vorhandenſeyn einer Thätigkeit im Gemüthe wird noch eine beſondere Empfänglichkeit erfordert, damit wir uns derſelben bewußt werden können, denn wir haben ſo eben dunkle Vorſtellungen aufgewieſen, deren wir uns nicht bewußt ſind, obgleich wir ſie haben; durch den innern Sinn gelangen wir erſt zu dieſem Bewußtſeyn, wodurch ſie klar werden.

§. 24.

Nach welchen Regeln erhalten wir nun dieſes Bewußtſeyn?

Vorläufig muß bemerkt werden: auch der innere Sinn iſt eben wie der äußere ſehr abhängig von den Zuſtänden des Körpers. Dies kommt häufig daher, weil der Schauplatz deſſelben hauptſächlich durch die äußere Anſchauung belebt wird, und dieſe ganz vom Körper abhängt. Allein auch ohne dies verſchwindet im Schlafe und in Ohnmachten wenigſtens alle Rückerinnerung des Selbſtbewußtſeyns. Im magnetiſchen Schlafe und ähnlichen Zuſtänden wird ſogar ein ganz neues Selbſtbewußtſeyn erzeugt, welches mit dem darauf folgenden natürlichen oft gar keinen Zuſammenhang der Erinnerung hat. Die Empfänglichkeit für innere Anſchauung hängt alſo auch von der Organiſation des Körpers ab. Wie dies auch daraus folgt, daß in Krankheiten unſer Bewußtſeyn oft ſo ſehr an Lebhaftigkeit verliert, daß wir Vorſtellungen nicht in uns wahrzunehmen vermögen, an die wir uns im geſunden Zuſtand nachher wieder mit Leichtigkeit erinnern. Mittelbar wird dann dadurch auch die Reflexion geſchwächt, und das Nachdenken erſchwert. Im Gegentheil wird in den erſten Graden des

Rauſches der innere Sinn weit empfänglicher. Vorſtellungen, welche vorhin dunkel waren, werden jetzt deutlicher, und wir können mit ihnen umgehen, wie ſonſt nur mit weit lebhafteren. Hinter her hat aber in Rückſicht dieſes Zuſtandes nur eine ſehr unbeſtimmte Erinnerung ſtatt, weil nicht die eigne Lebhaftigkeit der Vorſtellungen, ſondern nur die größere Reizbarkeit des innern Sinnes die Urſach ihrer Deutlichkeit war. Der innere Sinn hängt alſo allerdings von der Organiſation des Körpers ab, und wie jeder innern Funktion nothwendig ein Theil des Organismus entſpricht, ſo müßte ſich auch ein ſolches Korrelat für den innern Sinn aufweiſen laſſen, allein uns iſt dies Wechſelverhältniß noch viel zu unvollſtändig bekannt, um uns auf das Einzelne einzulaſſen, und eine Erklärung des Innern durch das Aeußere iſt überhaupt nicht möglich. Für unſere Theorie haben wir alſo nur die inneren Verhältniſſe für ſich zu beobachten.

Für die innere Organiſation des Selbſtbewußtſeyns müſſen wir nun fürs erſte bemerken, die innern Anſchauungen machen nicht das ganze Selbſtbewußtſeyn des Gemüthes aus, ſondern ſie ſind nur die einzelnen, veränderlichen, empiriſchen Beſtimmungen deſſelben. Sehen wir nämlich dieſe Anſchauungen genauer an, ſo finden wir, daß in jeder enthalten iſt die Vorſtellung: Ich bin als innerlich thätig, welche aber in jeder einzelnen innern Anſchauung beſtimmt wird, als dieſe beſtimmte einzelne Thätigkeit, als Vorſtellung, Begierde, Luſtgefühl, indem ich ſage: ich ſehe dieſes, ich höre dieſes, ich denke über das Daſeyn Gottes nach; ich freue mich u. ſ. w. In jeder innern Sinnesanſchauung iſt alſo das Ich der allgemeine Gegenſtand. Sie haben alle zum Gegenſtand das Gemüth als das identiſche Subjekt der innerlich angeſchauten Thätigkeiten, welches ein bloßes Korrelat derſelben iſt, ſelbſt aber als ein Singular ohne Vielheit vorgeſtellt wird.

§. 25.

Dieſes aller innern Anſchauung zu Grunde liegende reine Selbſtbewußtſeyn, den bloßen Ausſpruch: Ich denke, oder beſtimmter, *Ich bin*, müſſen wir zuerſt näher unterſuchen. Um das eigenthümliche dieſer Vorſtellung zu bezeichnen, müſſen wir erſtlich das Ge[illegible] [illegible]: *Die Vorſtellung: Ich bin, kann nicht zugleich mit den einzelnen innern Anſchauungen dem Gemüthe gegeben werden, ſondern ſie findet unabhängig von jeder einzelnen ſtatt, liegt allen ſchon in der Vernunft zu Grunde, kommt uns aber erſt bey der Begleitung durch einzelne innere Anſchauung zum Bewußtſeyn.*

Der Beweis hievon liegt in folgendem: Erſtlich, die Vorſtellung, Ich bin, bezieht ſich auf die eine innere Anſchauung gerade wie auf die andere, der Ausdruck für jede einzelne innere Anſchauung iſt immer: ich empfinde, ich denke, ich will u. ſ. w. Das reine Selbſtbewußtſeyn iſt alſo in oder bey jeder innern Anſchauung ſchon enthalten. Zweytens, die Vorſtellung, Ich bin, bezieht ſich nicht nur auf jede einzelne innere Anſchauung, ſondern ſogar auf das Ganze aller dieſer Anſchauungen, indem ſie den Gegenſtand der einen zugleich als Gegenſtand der andern beſtimmt, das Ich als das identiſche, einfache, eine und gleiche Subjekt aller innern Thätigkeit zu Grunde legt.

Das Vermögen dieſes reinen Selbſtbewußtſeyns iſt alſo nicht die innere Sinnlichkeit ſelbſt, ſondern ein davon unabhängiges Vermögen, welches die *reine Apperception* genannt wird, und dem innern Sinn zu Grunde liegt. Die reine Apperception iſt eine eigne Spontaneität des Gemüthes, deren Receptivität der innere Sinn iſt, ſie iſt eine Form der innern Sinnlichkeit, welche in jeder innern Anſchauung empiriſch beſtimmt wird.

Der zwente Satz zur Kenntniß des reinen Selbſtbewußtſeyns iſt folgender: *Das reine Selbſtbewußtſeyn iſt ein unmittelbares Gefühl meines Daſeyns, welches wir aber nur wahrnehmen, wie es in jeder einzelnen Anſchauung als empiriſches Gefühl beſtimmt iſt, und durch ſie angeregt wird. Dieſes reine Selbſtbewußtſeyn iſt ſelbſt keine Anſchauung, ſondern nur ein unbeſtimmtes Gefühl.*

Das letzte iſt hier das wichtigſte, und muß deutlicher gemacht werden. Anſchauung iſt eine Erkenntniß, in welcher ein Gegenſtand als unmittelbar gegeben vorgeſtellt wird, ich ſehe dieſes beſtimmte Haus, höre dieſen beſtimmten Schall, ſchaue dieſe beſtimmte mathematiſche Figur an, hier erkenne ich jederzeit unmittelbar, *daß* und *was* ein Gegenſtand iſt, und das weſentliche der Anſchauung beſteht darin, daß gegeben wird, *was* der Gegenſtand ſey. Nun kann es leicht ſcheinen, als ob im reinen Selbſtbewußtſeyn, wenn ich mir ſage: Ich bin, dieſe Bedingung gegeben wäre; das iſt aber nicht der Fall. Wenn ich ſage: Ich bin, ſo iſt mir in dieſem Bewußtſeyn nur *mein Daſeyn* unmittelbar gegeben, ich ſelbſt aber werde darin nicht angeſchaut, ſondern nur *Beziehungsweiſe* gedacht. Der Gegenſtand dieſes Bewußtſeyns iſt das Ich, wenn ich aber Ich denke, ſo ſtelle ich damit nur überhaupt ein Ding im *Verhältniß* zu ſich ſelbſt vor, ohne zu erkennen, *was* dies für ein Ding iſt. Nicht *was* ich bin, ſondern nur, *daß* ich bin, wird im reinen Selbſtbewußtſeyn ausgeſagt, es iſt alſo nicht Anſchauung, ſondern Vorſtellung der Reflexion. Das iſt eben das charakteriſtiſche einer reflektirten Erkenntniß im Gegenſatz gegen eine anſchauliche, daß ihr Gegenſtand nicht unmittelbar ſelbſt gegeben iſt, ſondern nur durch ein Verhältniß hinzu gedacht wird. Wenn ich z. B. nur den Schatten eines Menſchen ſehe, ihn aber nicht, ſo kann ich daraus gelegentlich erkennen, wer er iſt und wo er iſt, aber nicht anſchaulich, ſondern nur beziehungsweiſe durch Reflexion, indem ich nicht ihn ſelbſt, ſondern nur ſeine Wirkung, den Schatten, wahrnehme. Eben ſo wird im: Ich bin, der Gegenſtand Ich nur beziehungsweiſe und nicht unmittelbar gegeben, ſo daß wir darin gar nicht erkennen, was wir ſind. Das täuſchende aber iſt, daß das Ding hier in Beziehung auf ſich ſelbſt vorgeſtellt wird. Das Gemüth ſagt hier: Ich, das Vorſtellende, exiſtire, alſo ein jedes Ding, das vorſtellen kann, es möchte ſonſt auch ſeyn, was es wollte, ein Stein, ein organiſirter Körper, ein Geiſt oder die Gottheit könnte eben ſo wie Ich ſagen: Ich bin. Dieſes Bewußtſeyn für ſich unterſcheidet mich von der keinem, ich bin mir darin nicht als beſtimmtes Einzelnes, ſondern nur durch ein Verhältniß gegeben.

Wenn ich ſage: Ich bin, ſo beſtimme ich das Objekt dieſes Vorſtellens nur als daſſelbe Ding, welches auch das vorſtellende Subjekt darin iſt; um alſo zu erfahren, von wem die Rede ſey, muß ich erſt dieſes Selbſtbewußtſeyns mir wieder bewußt werden, um das Subjekt deſſelben zu erkennen, hier heißt es aber wieder nur: Ich bin es, Ich der Vorſtellende im Bewußtſeyn des Selbſtbewußtſeyns bin Subjekt und Objekt des Selbſtbewußtſeyn. Und gehe ich nun noch weiter zum Wiſſen des Wiſſens um mein Wiſſen, ſo erfahre ich immer nur daſſelbe: Ich, daſſelbe Ding, welches vorſtellt, wird hier auch vorgeſtellt, was dies aber für ein Ding ſey, kommt im Selbſtbewußtſeyn allein nicht vor.

Das reine Selbſtbewußtſeyn beſtimmt ſich ſeinen Gegenſtand alſo nur durch Reflexion, und es kommt durch daſſelbe nicht eher zur beſtimmten Erkenntniß, bis es in irgend einer einzelnen Anſchauung meiner Thätigkeit empiriſch beſtimmt wird. Dieſer Satz iſt metaphyſiſch ſehr wichtig, wie Kant zuerſt in der Kritik der reinen Vernunft bey Beurtheilung der Pſychologie gezeigt hat. Wäre uns nämlich im reinen Selbſtbewußtſeyn unabhängig von der einzelnen innern Sinnesanſchauung ſchon eine Selbſterkenntniß gegeben, ſo wäre dies eine intellektuell beſtimmte unmittelbare Erkenntniß, unabhängig von einzelner Zeitbeſtimmung. Nun kann man dieſe Vorausſetzung ſicherlich ſchon unmittelbar durch das Experiment widerlegen, denn im Selbſtbewußtſeyn ſage ich mir offenbar nur: Ich bin in dieſem Augenblick, und nicht ich war zu aller Zeit, und werde in alle Zukunft ſeyn, wie dies doch ſeyn müßte, wenn ſein Spruch ohne die Sinnesanſchauung doch für dieſe Bedeutung hätte. Aber bey unentwickelten Vorſtellungen lag dieſe Vorausſetzung doch den gewöhnlichen Verſuchen zum Beweiſe der Unſterblichkeit der Seele zu Grunde, und bey Fichte ſpielt ſie die größte Rolle. Es iſt nur die dunkel gedachte Vorausſetzung einer ſolchen Selbſterkenntniß, welche ihn eigentlich auf die Annahme einer intellektuellen Anſchauung brachte, und warum er das ſich ſelbſt ſetzen des Ich, als ein Vorſtellen von ganz anderer Art zum erzeugenden Princip aller Erkenntniß machen, und alles Setzen von Dingen außer uns davon ableiten wollte.

§. 26.

Meine Selbſterkenntniß zeigt mir alſo nur meine in der Zeit abfließende innere Thätigkeit. Hier erhalte ich den Inhalt der innern Thätigkeiten des Erkennens, Fühlens und Wollens und die Zeitbeſtimmung derſelben durch die innere Anſchauung, das allgemeine Subjekt derſelben wird aber durch das reine Selbſtbewußtſeyn als der Form dieſer innern Selbſterkenntniß beſtimmt durch das bloße: Ich bin. Durch dieſes wird das gegebene Mannichfaltige in der innern Empfindung zu einer innern Thätigkeit des Gemüthes. Die einzelne innere Anſchauung giebt nur ein Mannichfaltiges von Vorſtellungen, Begehrungen, Gefühlen, als nach einander befindlich, welches alſo nur als Wirkung erkannt werden kann. Dies Mannichfaltige wird nun immer in Beziehung auf das reine Selbſtbewußtſeyn gegeben, welches enthält das Ich, als das thätige im Verhältniß der Urſach zu jeder Wirkung.

Dies Verhältniß der reinen Apperception, als Form des innern Sinnes zur innern Anſchauung, macht den großen Unterſchied zwiſchen innerer und äußerer Anſchauung. Zwar wird in ihr, wie in der äußeren ein durchgängig mannichfaltiges in der Anſchauung gegeben, von etwas in der Zeit vorhandenem, wie äußerlich von etwas in Zeit und Raum befindlichem. Aber die Beziehung jeder einzelnen innern Anſchauung auf das ſchon vorhandene reine Selbſtbewußtſeyn macht, daß der Gegenſtand hier nicht ſo gleichſam aus dem mannichfaltigem der Anſchauungen erſt zuſammenfließt, wie die Materie in der äußern Anſchauung, ſondern daß die einzelne Anſchauung ſchon eine Thätigkeit des Gemüthes zum Gegenſtand hat, indem ich mir darin unmittelbar bewußt werde, was ich denke, will und fühle.

Die Organiſation unſers Vermögens, uns unſer ſelbſt bewußt zu ſeyn, beſteht alſo in folgendem: *Zu Grunde liegt ihm die reine Apperception als ein Vermögen des Gemüthes oder der Vernunft ſich ihrer ſelbſt bewußt zu ſeyn, dieſes Bewußtſeyn wird aber erſt durch den innern Sinn als einzelne innere Anſchauung beſtimmt, und durch dieſe empiriſchen Beſtimmungen gelange ich erſt zur Selbſterkenntniß.* Nach was für Geſetzen erhält nun das reine Selbſtbewußtſeyn dieſe einzelnen anſchaulichen Beſtimmungen? Wie wird das Gemüth zur einzelnen Selbſtanſchauung beſtimmt? Z. B. Ich ſchaue in äußerer Anſchauung eine Roſe an. Hier habe ich erſtlich ein Bewußtſeyn vom Daſeyn der Roſe als eines Dinges außer mir, dann bin ich mir aber zugleich auch bewußt meiner Selbſt im reinen Selbſtbewußtſeyn. Wie komme ich hier noch drittens zu dem Bewußtſeyn, daß meine Thätigkeit gerade als Anſchauung einer Roſe beſtimmt iſt. Indem ich mir einmal der Roſe und dann meiner Selbſt im allgemeinen bewußt bin, wie kommt da noch ein Bewußtſeyn meiner Selbſt, als des die Roſe anſchauenden hinzu? Oder Ich will, dabey weiß ich, daß ich bin, wie weiß ich nun aber auch noch, daß ich will?

Ich antworte: durch eine unmittelbare Affektion des Gemüthes zu einer innern Empfindung, in welcher ich mich ſelbſt anſchaue. Dabey behaupte ich, daß dies alles iſt, was wir im allgemeinen darüber ſagen können. Denn ich ſchaue hier meine Thätigkeit z. B. mein Wollen nicht als dasjenige an, was mich zur Empfindung afficirt, ſondern wie in aller Empfindung, meine Thätigkeit, hier mein

Wollen, wird mir unmittelbar als gegenwärtig, als etwas wirklich vorhandenes zur Anſchauung gegeben. In dem urſprünglichen Selbſtbewußtſeyn bin ich mir nur meiner als des beſtimmenden bewußt; in der innern Anſchauung aber wird durch das gegebene beſtimmbare meine Thätigkeit angeſchaut. Dieſe Anſchauung iſt eine eigentliche Sinnesanſchauung. Es wird hier nur eine Thätigkeit des Gemüthes, nämlich das innere Anſchauen wahrgenommen, wozu die innere Sinnlichkeit leidend beſtimmt iſt, wir ſind genöthigt, unſre innern Zuſtände gerade ſo anzuſchauen, wie wir ſie wirklich anſchauen, ohne daß das nöthigende, was uns afficirt, mit vorkäme. Das Verhältniß iſt alſo hier, wie bey jeder Empfindung, ſie iſt reine Thatſache, deren Urſache nicht in die Beobachtung fällt, durch den Zuſammenhang der innern Erfahrung werden wir aber nachher darauf geführt, die angeſchaute Thätigkeit ſelbſt als das afficirende voraus zu ſetzen.

§. 27.

So ergeben ſich die zwey Hauptgeſetze der innern Anſchauung. Erſtens, es wird ein beſtimmter Grad der Stärke von einer innern Thätigkeit erfordert, damit ſie den innern Sinn hinlänglich afficirt, um wahrgenommen zu werden. Zweytens, nur die ſinnlich angeregten Thätigkeiten des Gemüths fallen unmittelbar in die innere Anſchauung.

Was das erſte betrifft, ſo fordert jede innere Anſchauung eine Empfänglichkeit des Sinnes für eine Affektion zu derſelben, und dann eine Thätigkeit, welche dieſe Empfänglichkeit afficirt, ſo daß ich mich ihrer bewußt werde. Beyde aber, die Empfänglichkeit des Sinnes und die Thätigkeit, haben jederzeit einen gewiſſen Grad von Stärke. Es gehört alſo bey jeder meiner innern Thätigkeiten, einer Vorſtellung, einem Gefühle, einer Begierde immer eine gewiſſe Stärke derſelben dazu, damit ſie den innern Sinn hinlänglich afficiren kann, um mir ihrer bewußt zu werden. Dieſe erforderliche Stärke oder Lebhaftigkeit einer innern Thätigkeit wird aber in verſchiedenen Gemüthszuſtänden ſelbſt verſchieden ſeyn, je nachdem der Grad der Empfänglichkeit des innern Sinnes ſelbſt jedesmal größer oder kleiner iſt. Hierdurch wird das Verhältniß der dunkeln und klaren Vorſtellungen oder andern innern Thätigkeiten ganz deutlich. Eine Vorſtellung muß ſo lang dunkel bleiben, ich werde mir ihrer nicht unmittelbar bewußt, bis ſie die hinlängliche Stärke erhält, um den innern Sinn gehörig zu afficiren. Nur der aller lebhafteſten unter meinen Thätigkeiten bin ich mir alſo jedesmal bewußt, dieſe werden aber nur den aller kleinſten Theil meines Innern ausmachen.

Was das zweyte Geſetz betrifft, ſo iſt das in der innern Anſchauung gegebene in beſtändiger Veränderung im Abfluß durch die Zeit; diejenigen Thätigkeiten, die ſich unmittelbar ſollen wahrnehmen laſſen, müſſen daher in ſtetigem Abfluß von Veränderungen vorkommen, ſie müſſen mit ſinnlichen Beſtimmungen verbunden ſeyn. Ich nehme in der innern Empfindung meine Thätigkeiten nur bey Gelegenheit von Affektionen wahr, dauernde innere Thätigkeit hingegen, alles beharrliche der innern Erfahrung kann erſt mittelbar durch die zur Anſchauung hinzukommende Reflexion erkannt werden. Dies iſt wieder für Philoſophie ſehr wichtig. Das räthſelhafte Verhältniß der nothwendigen Erkenntniſſe oder der Erkenntniß a priori wird dadurch allein deutlich zu machen ſeyn. Solcher allgemeiner Vorſtellungen, wie die von Raum und Zeit, welche in allen meinen Anſchauungen vorkommen, werde ich mir doch nur erſt bey Gelegenheit einer einzelnen Sinnesanſchauung bewußt. Jedes allgemeine Geſetz, nach welchem ein mathematiſches Verhältniß oder der Begriff von Urſach und Wirkung oder die Ideen der Welt und Gottheit in meiner Erkenntniß ſind, zeigt ſich mir nur durch ſinnliche Vorſtellungen vor dem Bewußtſeyn in einzelnen Anwendungen, und kann nur erſt durch künſtliche Reflexion herausgehoben und für ſich dargeſtellt werden. Eben ſo in Rückſicht anderer innerer Thätigkeiten. Ich bin mir im einzelnen Falle wol bewußt, daß ich etwas wünſche, begehre oder will, nach welcher allgemeinen Maxime des Willens dies aber geſchieht, ob ich aus Eigennutz oder uneigennützig, ob ich aus Selbſtſucht oder aus Wohlwollen gegen andere ſo wünſchte, begehrte oder wollte, das kann ich erſt nachher durch Reflexion beſtimmen.

§. 28.

Hierauf beruht ein Unterſchied in meinem Innern, ob Thätigkeiten und Gemüthszuſtände zum augenblicklichen empiriſchen Gemüthszuſtand gehören oder nicht, das heißt, ob ich mir ihrer eben bewußt bin oder nicht, ob ſie eben zur klaren oder nur zur dunkeln Vorſtellung gehören. Die Reihenfolge der ſinnlich angeregten lebhafteſten Thätigkeiten, die unmittelbar ins Bewußtſeyn fallen, macht den ganzen empiriſchen Gemüthszuſtand aus, und dieſer iſt die einzige Quelle, aus der ich meine Selbſtkenntniß ſchöpfen kann.

Von dieſem kann die Reflexion allein die Materialien entlehnen, um eine Kenntniß von dem bey weitem größern Gebiete meiner mir unmittelbar unbewußten Thätigkeiten zu erhalten; nur durch ihre Vermittelung finden wir dann die dauernden Geſetze und die Grundbeſtimmungen unſers Innern auf, die jenem beſtändigen Wechſel zu Grunde liegen. So wenig alſo das, was wir im Augenblicke um uns ſehen, für dieſen Augenblick die ganze Welt außer uns ausmacht, eben ſo wenig iſt das unſer momentanes inneres Weſen, was wir in jedem Augenblick von demſelben innerlich gewahr werden. Die Steigerung unſrer Selbſterkenntniß von der erſten innern Wahrnehmung bis zur vollſtändigen Kenntniß unſrer innern Welt iſt nun die eigentliche Aufgabe für die Reflexion, dieſe iſt oft großen Schwierigkeiten unterworfen, und darin liegt der Quell aller philoſophiſchen Mißverſtändniſſe verborgen.

Die erſte weitere Anwendung dieſer Sätze werden wir in Rückſicht der Vorſtellungen machen müſſen, indem wir die Art, wie Vorſtellungen innerlich wahrgenommen werden, näher betrachten. Eine klare Vorſtellung zum Unterſchied der dunkeln heißt eine Perception; dieſes percipiren oder die innere Wahrnehmung der Vorſtellungen iſt eigentlich das erſte in aller unſrer Erkenntniß, denn nur, wiefern ich einen Gemüthszuſtand in mir wahrnehme, iſt er für meine Reflexion da. Wir kommen daher gleich wieder auf dieſen Gegenſtand, und werden dann ſeine Wichtigkeit für die innere Naturlehre noch deutlicher zeigen.

Dritter Abſchnitt.

Unterſuchung des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.

……

a) Gedächtnißmäßiger und logiſcher Gedankenlauf.

§. 29.

Die vollſtändige Erkenntniß oder das Ganze derſelben, ſo wie wir es der Vernunft zuſchreiben, kommt zu Stande durch die Zuſammenwirkung zweyer Vermögen des Gemüthes, der Sinnlichkeit und des Verſtandes. Dieſe haben wir vorläufig unterſchieden als das Vermögen des Gemüthes, durch eine Empfänglichkeit, der Sinn genannt, zu Vorſtellungen zu gelangen, welche in Sinnesanſchauungen beſtehen, die wir in der Empfindung erhalten, dagegen der Verſtand das Vermögen der Selbſtthätigkeit im Erkennen iſt, wiefern die Vorſtellungen derſelben willkührlich beſtimmbar ſind, und der Reflexion gehören. Wir haben geſehen, wie uns der Sinn mannichfaltige Anſchauungen von Dingen außer uns liefert, daß aber nicht durch dieſe Qualitäten aus der Sinnesanſchauung, ſondern eigentlich durch die Verhältniſſe der Dinge unter einander, unſre Erkenntniß der Dinge außer uns im Raume anfange. Ferner zeigt ſich, daß wir nur durch innere Empfindung zur innern Anſchauung unſrer eignen Thätigkeit gelangen können, indem das urſprüngliche reine Selbſtbewußtſeyn im einzelnen Falle durch die Empfindung zur innern Anſchauung meiner Thätigkeit beſtimmt wird. Hierin beſteht der Beytrag zur Erkenntniß, welchen der Sinn als die Empfänglichkeit für Empfindung uns liefert. Zu dieſem kommt nun der Verſtand als das zweyte Hauptvermögen, mit Selbſtthätigkeit hinzu und vollendet unſre ganze Erkenntniß. Das Geſchäft der Sinnlichkeit iſt, den mannichfaltigen Stoff in die Erkenntniß einzelner Dinge zu liefern, das Geſchäft des Verſtandes hingegen iſt es, Einheit und Verbindung in dieſes mannichfaltige zu bringen. Dazu dienen nämlich vorzüglich die allgemeinen Begriffe, in denen die Thätigkeiten des Verſtandes uns zum Bewußtſeyn kommen. So machen Sinn und Verſtand die zwey Hauptelemente aus, wodurch unſre Erkenntniß vollſtändig wird. Aber außer dieſem, woraus die Erkenntniß eigentlich im Gemüthe entſpringt, giebt es noch andere innere Zuſtände und Veränderungen der Vorſtellungen im Gemüthe, welche das Vorhandenſeyn, den Wechſel und das wechſelſeitige Spiel der Vorſtellungen in unſerem Innern betreffen. Dieſe gehören für ſich weder dem Sinne noch dem Verſtande, ſondern ſie machen nur einen Mechanismus innerer Veränderungen aus, wo die im Gemüthe ſchon vorhandenen Vorſtellungen weiter auf einander einwirken.

Die Betrachtung des innern Sinnes hat uns eigentlich erſt den Standpunkt angewieſen, von welchen unſre anthropologiſchen Unterſuchungen ausgehen müſſen, ſie haben uns den Punkt gezeigt, von dem aus wir allein uns ſelbſt betrachten können. Dies war nämlich der allein unmittelbar in die Anſchauung fallende empiriſche Gemüthszuſtand. In dieſem haben wir nun erſtlich, von den zur

Erkenntniß gehörigen Thätigkeiten, die Sinnesanſchauungen betrachtet, zu denen wir unwillkührlich in der Empfindung genöthigt werden. Was nun außer dieſen von Vorſtellungen zum empiriſchen Gemüthszuſtand gehört, nennen wir im allgemeinen den **Gedankenlauf**, dieſer iſt es alſo, von dem hier alle unſre weitern Beobachtungen entlehnt werden müſſen. Neben den Sinnesanſchauungen liegen im Gedankenlauf die willkührlichen Vorſtellungen der Reflexion, welche dem Verſtande gehören. Aber zwiſchen beyden liegt noch ein weites Feld innerer Thätigkeit, welches zum Theil von willkührlichen Beſtimmungen abhängt; zum Theil auch nicht, aber auch in ſeinen unwillkührlichen Vorſtellungen doch dem Sinn in eigentlicher Bedeutung nicht gehört. Denn hier zeigen ſich ganz innerliche Veränderungen und Abwechſelungen der Vorſtellungen, welche nicht in unmittelbaren Empfindungen des Sinnes gegeben werden, ſondern wo ein inneres Spiel unſrer Vorſtellungen ſich ſelbſt erhält. Dieſes iſt das Gebiet der Einbildungskraft.

So haben wir ſchon früher von Anſchauungen geſprochen, in denen wir den Gegenſtand nicht wie in der Sinnesanſchauung als gegenwärtig erkennen, ſondern ihn nur in der Einbildung anſchauen. Solcher nicht eigentlich ſinnlicher Vorſtellungen der Einbildungskraft giebt es mancherley Arten, welche alle ein inneres Spiel der Vorſtellungen unter einander enthalten oder vorausſetzen, und nicht eine Affektion deſſelben zur Empfindung. Z. B. wenn mir irgend etwas ins Auge fällt, ſo kommen zu den bloßen Empfindungen der Farbe gleich noch innerlich beſtimmte Vorſtellungen von der Entfernung, Größe, Geſtalt des gefärbten Dinges in meine Vorſtellung, welche erſt durch die Empfindung veranlaßt werden, und auch nicht willkuhrlich ſind; eben ſo der Name eines Ortes erinnert uns an die ganze Lage deſſelben u. ſ. w. Solche Veranlaſſungen von Vorſtellungen gehören der Einbildungskraft. Sie gehören alle zu einem innern Mechanismus der Vorſtellungen unter einander, wo eine auf die andere wirkt, und alſo das ganze Geſetz ihrer Wirkſamkeit in der Erfahrung vorkommen muß, folglich müſſen ſich die Geſetze der Einbildungskraft als einer Selbſtthätigkeit des Gemüthes vollſtändig erklären laſſen, und dies beſtimmt unſre nächſte Aufgabe.

Nach dem genannten Unterſchiede des Verſtandes und der Einbildungskraft theile ich den Gedankenlauf, mit Plattner, in den *logiſchen* und den *gedächtnißmäßigen*. Zum letztern gehört das Gedächtniß, die innere Wahrnehmung der Vorſtellungen, die Rückerinnerung und die eigenthümlichen Geſetze der Einbildungskraft. Das unterſcheidende des erſtern iſt die willkührliche Beſtimmung der Vorſtellungen, der durch den Willen auf ſie einwirkende Verſtand. Durch dieſe kommt eigentlich Leben und freye Selbſtbeſtimmung in das Spiel unſrer Vorſtellungen. Er verbreitet ſeine Thätigkeit über den ganzen Lauf unſrer Gedanken, und beſtimmt mittelbar auch die Geſetze des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes nach ſeinen Zwecken, ſowol im Denken als im Dichten. Aber dieſe Willkührlichkeit iſt nicht das einzige, was in dem logiſchen Gedankenlauf zu unſern Vorſtellungen hinzukommt, mit ihr zeigt ſich beſonders noch die logiſche Vorſtellungsart, das heißt, die mittelbare Erkenntnißart durch Begriffe in Urtheilen, nach welcher dieſer Gedankenlauf eigentlich benannt wird, und worauf uns das ganze Wiederbewußtſeyn der Erkenntniſſe des obern Erkenntnißvermögens beruht.

Es darf uns alſo hier nicht irren, wenn in den Vorſtellungen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes ſchon vieles von unſrer willkührlichen Beſtimmung abhängt. Wir müſſen immer nur das Geſetz im Auge behalten, nach welchem jedesmal die innern Veränderungen erfolgen, da gehören denn nur ſolche Geſetze dem gedächtnißmäßigen Gedankenlauf und der Einbildungskraft, nach welchen Vorſtellungen innerlich unwillkührlich bewirkt oder modificirt werden, das übrige hingegen gehört dem logiſchen Gedankenlaufe.

Die Geſetze der Einbildungskraft müſſen eigentlich die letzten ſeyn, welche unter den zur Erkenntniß gehörigen in Thätigkeit geſetzt werden, oder in Anwendung kommen, denn ſie betreffen ein inneres Spiel anderer Vorſtellungen unter einander. Dieſe Vorſtellungen müſſen durch Sinn und Vernunft erſt geliefert werden, ehe ſie nach den eigenthümlichen Geſetzen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes auf einander zu wirken anfangen. Wir müſſen dieſe Geſetze aber zuerſt ſuchen, weil durch ſie die Vorſtellungen vermittelt werden, in denen die Thätigkeiten des Verſtandes zum Bewußtſeyn kommen.

b) Gedächtniß und innere Wahrnehmung der Vorſtellungen.

§. 30.

Das erſte, was wir beym gedächtnißmäßigen Gedankenlauf zu betrachten haben, iſt das Vorhandenſeyn und die Fortdauer der Vorſtellungen im Gemüthe, d. h., das Gedächtniß. Gedächtniß iſt nämlich in der beſtimmteſten Bedeutung das Vermögen einmal gehabte Vorſtellungen aufzubehalten. Wir müſſen hier das Gedächtniß noch von Erinnerungskraft unterſcheiden, die man gewöhnlich mit darunter verſteht. Wir haben jederzeit viele Vorſtellungen im Gedächtniß, welche ſo ſchwach ſind, daß ich mich ihrer vielleicht heute mit aller Mühe nicht erinnern kann, ein andermal hingegen fallen ſie mir ungerufen ein. Zur Erinnerungskraft gehört noch, daß ich mir gewiſſer Vorſtellungen wieder bewußt werde, ihre Theorie werden wir ſpäter finden, das Gedächtniß, von dem wir jetzt ſprechen, beſteht hingegen nur in dem Vermögen, ſolche Vorſtellungen, die wir einmal haben, aufzubewahren, es bezieht ſich auf die Fortdauer der Vorſtellungen im Gemüthe.

Da die Erfahrungen auf ſo vielfache oft wunderbar ſcheinende Weiſe die Abhängigkeit dieſes Vermögens von den Geſundheitszuſtänden des Körpers zeigt: ſo finden ſich hier beſonders viele Verſuche, daſſelbe aus materiellen Ideen und nach mancherley willkührlichen Hypotheſen aus Beſchaffenheiten des Gehirns und der Nerven zu erklären. Für eine richtige innere Selbſtbeobachtung, bey der zugleich mit bedacht wird, daß die innern Erſcheinungen für ſich nach ihrem eignen Zuſammenhang betrachtet werden müſſen, und wir nicht das materielle mit dem vorſtellenden vermengen dürfen, iſt die Theorie des Gedächtniſſes gar keinen Schwierigkeiten unterworfen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das Gemüth Gedächtniß haben, daß einmal erregte Vorſtellungen in ihm fortdauern müſſen. In der Natur wirkt jede Kraft, wenn ſie einmal in Thätigkeit geſetzt worden iſt, mit einem beſtimmten Grade von Kraft fort, bis anderweite Einwirkungen hinzukommen und Veränderungen veranlaſſen. Eben dies wird alſo auch in Rückſicht der Vorſtellungsvermögen und der aus ihnen fließenden Vorſtellungen der Fall ſeyn. Nicht das Gedächtniß und das Aufbehalten einmal gehabter Vorſtellungen, ſondern grade das Vergeſſen derſelben braucht eine eigne Erklärung.

Um aber dies Verhältniß ganz deutlich zu machen, müſſen wir noch auf den Unterſchied des klaren und dunkeln in unſern Vorſtellungen achten, oder auf das Verhältniß ihrer innern Wahrnehmung zum Gedächtniß. Nur die lebhafteſten Veränderungen afficiren den innern Sinn hinlänglich, wir nehmen daher nur eine Reihe von Veränderungen in unſern Vorſtellungen wahr, hingegen die ruhig fortdauernden ſind meiſtentheils dunkel. Wir bemerken daher unſer Gedächtniß immer nur in ſeinem Einfluß auf die innere Wahrnehmung der Vorſtellungen, und denken gemeinhin wenig daran, daß der Hauptbeſitz unſers Gemüths in ſeinen dunkeln Vorſtellungen beſteht. Alle Vorſtellungen, die wir einmal haben oder gehabt haben, bleiben uns gegenwärtig; die ganze Maſſe aller unſrer Vorſtellungen bleibt im Gedächtniß liegen; aber ſo wie zu den vorigen immer wieder neue eindringen und dieſe in derſelben Vorſtellungskraft des Ich zuſammenfallen, ſo theilt ſich dieſe immer mehr, die vorhergehenden Vorſtellungen werden dadurch zurückgedrängt und ſehr bald dunkel gemacht. Wenn frühere Vorſtellungen daher nicht von Zeit zu Zeit wieder geſtärkt werden, ſo werden ſie nach und nach immer ſchwächer. Auf dieſe Weiſe müſſen wir uns vorſtellen, daß unſer ganzes Wiſſen jederzeit im Gemüthe gegenwärtig iſt, daß aber in jedem Augenblick nur ſehr wenige Vorſtellungen die gehörige Deutlichkeit haben, um für ſich zum Bewußtſeyn zu gelangen, d. h., wahrgenommen zu werden.

Das Vergeſſen können wir uns daher nur als eine immer größere Verdunkelung unſrer Vorſtellungen denken, ohne daß wir eben anzunehmen brauchen, daß uns Vorſtellungen je wieder ganz verloren gehen. Der Grad ihrer Lebhaftigkeit kann ins unendliche immer kleiner gedacht werden, wir brauchen alſo nie anzunehmen, daß ſie ganz verſchwunden ſind.

Die Einſicht in dieſes fortdauernde Vorhandenſeyn unſers Wiſſens, Erkennens, Vorſtellens und aller andern innern Thätigkeiten im Gemüthe giebt uns eigentlich erſt einen verſtändlichen Begriff von dieſem Gemüth. Ohne dieſe Fortdauer der innern Thätigkeiten würde das Innere des Gemüths nur ein widerſinniges Spiel äußerer Eindrücke werden ohne alle Selbſtſtändigkeit. Es muß doch etwas unabhängig vom äußern Eindruck da ſeyn, worauf dieſer äußere Eindruck erſt gemacht wird, ſonſt erhalten wir den widerſprechenden Begriff eines Innern, welches kein Inneres wäre. Eine ſolche Vorſtellung des Empirismus, (wie ſie ſich im Grunde in Lockes und Humes Theorie findet) welche alles Innere nur durch momentanen äußern Eindruck zuſammenfließen laſſen wollte, widerſpricht alſo ſich ſelbſt.

Allein wenn wir uns nun innerlich beobachten, ſo ſehen wir da nichts als beſtändige Veränderung, beſtändiges Wechſeln unſrer Thätigkeit, ein augenblickliches Erſcheinen und Verſchwinden von Vorſtellungen, Begehrungen u. ſ. w. Dieſe gewöhnlich irre leitende Einwendung wird abgewieſen durch die Betrachtung des Verhältniſſes der innern Thätigkeit zur Wahrnehmung derſelben vor dem innern Sinn, und die Lenkung der letztern durch die Aufmerkſamkeit. Da ſehen wir dann, daß jener Anſchein von beſtändigem Wechſeln, von Erſcheinen und Verſchwinden der Vorſtellungen nur ein Steigen und Sinken ihrer Lebhaftigkeit iſt, daß wir zwar immer nur abgebrochne einzelne Vorſtellungsreihen in unſerm Innern gewahr werden, daß dies aber nur daher rührt, weil eine dunkler gewordne Reihe ſich unſerm Blicke entzieht, und gleichſam in das Innere des

Gemüths zurücktritt, oder weil wir unſre Aufmerkſamkeit auf etwas anders gerichtet haben.

Die Schwierigkeit in dieſer Unterſuchung liegt zuletzt darin, daß die Form des innern Sinnes, das reine Selbſtbewußtſeyn, kein Geſetz der anſchaulichen Nebenordnung des im Innern zugleich befindlichen giebt, wie der Raum dies äußerlich thut. Viele behaupten deswegen, wie Fichte, daß es gar kein mannichfaltiges Zugleich in der innern Wahrnehmung gebe, ohne zu bedenken, daß dann z. B. gar keine Vergleichung möglich wäre. Ueberhaupt aber macht ſich daraus möglich die Einwendung. Wo dann das dunkle in mir ſeyn ſoll, deſſen ich mir nicht bewußt werde, man ſucht gleichſam einen Ort dafür und findet den nirgends. Bey einer unvollſtändigen Einſicht in das Verhältniß des Geiſtigen zu der materiellen Organiſation des Körpers läßt man ſich daher gewöhnlich auf gar keine innere Theorie ein, ſondern ſucht alles bleibende, andauernde im Gedächtniß nur durch den Körper zu erklären. Wer aber reine innere Beobachtung kennt, und ſie nicht mit Raiſonement aus falſchen Vorausſetzungen verdirbt, der wird leicht finden, z. B. wenn er über die Möglichkeit der Vergleichung nachdenkt, wo ich mir des einen und des andern nothwendig zugleich bewußt ſeyn muß, um Aehnlichkeit oder Verſchiedenheit zu bemerken, oder auch nur, wenn er darüber nachdenkt, wie ich zugleich ſo mancherley ſehen, hören, denken und wollen kann — der wird leicht finden, ſage ich, daß allerdings eine ſolche Nebenordnung vor dem Bewußtſeyn ſtatt findet, nur ohne eine anſchauliche Form derſelben. Der Fall iſt ohngefähr derſelbe, wie mit dem Hören mehrerer Töne zugleich. Wie wir mit demſelben Auge mehrere Farben zugleich wahrnehmen iſt uns deutlich, indem wir da die Farben unmittelbar in dem Raume neben einander ordnen. Wie wir aber mit einem Ohre die vielen zugleich fallenden Töne eines Concertes neben einander auffaſſen können, das ſcheint uns ſonderbar, ſobald wir darüber zu raiſonniren anfangen, indem wir hier nicht den Schall ſelbſt, ſondern nur das ſchallende im Raume nebenordnen — daß aber die gleichzeitige Auffaſſung wirklich geſchieht, hat keinen Zweifel. So auch im Innern.

§. 31.

Dem gedächtnißmäßigen Gedankenlaufe liegt die Fortdauer der Vorſtellungen im Gedächtniß zu Grunde, deren allgemeinſtes Geſetz ein Geſetz der gegenſeitigen Schwächung der Vorſtellungen in demſelben Gemüthszuſtande iſt, wenn mit dem Eindringen neuer Vorſtellungen der Grad unſerer Vorſtellungskraft nicht zugleich mit gehoben wird. Zu dieſer Grundbeſtimmung kommt denn durch den innern Sinn die Perception oder innere Wahrnehmung der Vorſtellungen hinzu, deren Geſetze einerſeits durch die Empfänglichkeit des Sinnes, andrerſeits durch die Lebhaftigkeit der Vorſtellungen beſtimmt werden. Je lebhafter eine Vorſtellung iſt, deſto leichter nehme ich ſie wahr, und je empfänglicher der Sinn iſt, deſto weniger Lebhaftigkeit der Vorſtellungen bedarf er, um ſich ihrer doch noch bewußt werden zu können. Dieſe Empfänglichkeit des Sinnes, und ſelbſt die Lebhaftigkeit der Vorſtellungen für ſich ſind nach ſehr feinen Nüancen von Laune und Geſundheit abhängig, und machen uns ſo z. B. bald mehr bald weniger aufgelegt zum Denken.

Die Zuſtände und Verſchiedenheiten des Gemüthes in Rückſicht der innern Wahrnehmung ſind vorzüglich der

Horizont der innern Wahrnehmung und der Aufmerkſamkeit.

Der größere oder kleinere Horizont der innern Wahrnehmung, gleichſam das größere oder kleinere Geſichtsfeld des innern Auges, welches es auf einen Blick beherrſcht, iſt ein bedeutender Unterſchied in der Anlage eines Menſchen zum Denken. Der eine vermag eine Menge von Vorſtellungen auf einmal neben einander vor dem innern Auge feſt zu halten, der andere muß jede einzeln erſt auf die andere folgen laſſen, um ſich ihrer bewußt zu werden. Die Größe dieſes Horizontes giebt z. B. im Sprechen und für die Erinnerung einen großen Vorzug, indem ich meine Erinnerung vielſeitiger an das anſchließen kann, woran ich eben denke, und im Raiſonnement oder bey einer Erzählung das Ganze vor Augen behalte, ohne mich im Vortrage des einzelnen Theils ſtören zu laſſen, und ohne den Faden der Geſchichte zu verlieren, indem ich bey einzelnen Theilen verweile. Aber ſo wie man bey einem Teleſkop das Geſichtsfeld immer mehr verkleinern muß, je genauer man ſehen, je mehr Vergrößerung man benutzen will, ſo ſteht auch hier die Größe des innern Geſichtsfeldes der Perception mit der Schärfe in umgekehrtem Verhältniß. Wer viel auf einmal überſieht, der wird leicht weniger ſcharf unterſcheiden und oberflächlicher urtheilen, dagegen aber Aehnlichkeiten der Dinge leichter auffaſſen.

Ein enger Horizont der innern Wahrnehmung begünſtigt hingegen die ſcharfe Unterſcheidung und ruhige Beobachtung. Das erſtere macht leichter witzig, das andere ſcharfſinnig.

Das wichtigſte bey der innern Wahrnehmung der Vorſtellungen iſt Aufmerkſamkeit und die ihr entgegenſtehende Zerſtreuung. Die Auffaſſung einer Vorſtellung iſt die

Handlung des Gemüthes bey der Wahrnehmung derſelben. Aufmerkſamkeit iſt das vorzügliche Verweilen des Gemüths bey der Auffaſſung einer beſtimmten Vorſtellung, ſie iſt eine vorzügliche Richtung des innern Sinnes auf dieſelbe. Dahin gehören das Achtgeben, Betrachten, Beobachten und dergleichen. Ihr entgegen ſteht die Zerſtreuung als ein Gemüthszuſtand, in dem ſich entweder zu viele Vorſtellungen zur innern Wahrnehmung zuſammendrängen, oder wo wir nur ſonſt auf keine vorzüglich achten, welches letztere durch den Einfluß des Willens auf das Aufmerken möglich wird.

Lenkung, Richtung und Spannung der Aufmerkſamkeit hängen ſehr vom Willen ab, und durch ſie erhält er eigentlich ſeine Herrſchaft im Denken, indem aber hier nicht nur ſein innerer unmittelbarer Einfluß in Betrachtung kommt, ſondern nebenbey auch noch ſein Einfluß auf das Sprechen, das Denken durch Sprechen und manches andere körperliche: ſo müſſen wir die genauere Unterſuchung der Aufmerkſamkeit erſt da anſtellen, wo das willkührliche Vorſtellen beobachtet werden wird.

c) Von der Einbildungskraft überhaupt.

§. 32.

Gedächtniß und innere Wahrnehmung der Vorſtellungen liegen dem gedächtnißmäßigen Gedankenlaufe zu Grunde, eigentlich belebt wird aber das Spiel ſeiner Vorſtellungen durch die Geſetze der Einbildungskraft. Einbildungskraft iſt das Hauptvermögen deſſelben, denn ſie ſetzt ſeine Vorſtellungen erſt wirklich ins Spiel. Das Gedächtniß enthält nur den Grund ihres Daſeyns, die Aufmerkſamkeit den Grund, daß ſie wahrgenommen werden, aber die

Einbildungskraft bringt die Geſetze hinzu, nach denen jenes beſtändige Steigen und Fallen ihrer Lebhaftigkeit verurſacht wird, welches unſer Selbſtbewußtſeyn lebendig erhält. Sie iſt überhaupt das Vermögen des unwillkührlichen innern Spiels unſrer Vorſtellungen, ihr gehören die Geſetze, nach denen die Vorſtellungen im Gemüthe wechſelſeitig auf einander einwirken.

Die inneren Phänomene, welche wir gewöhnlich der Einbildungskraft zuſchreiben, im Erkennen als mathematiſche Einbildungskraft, im Denken als ſchematiſirende, im Träumen und Dichten nach ihren eigenthümlichſten Funktionen, gehören unter der Leitung des Verſtandes der Vereinigung zweyer Vermögen von ganz verſchiedenem Urſprung in unſerm Geiſte. Beyde müſſen wir hier erſtlich beſonders unterſuchen, um eine Theorie des innern Lebens zu erhalten. Man unterſcheidet ſie als produktive und reproduktive Einbildungskraft. Die reproduktive giebt uns nur Vorſtellungen wieder, welche wir ſchon gehabt haben, nach ihren Geſetzen machen ſich verſchiedene Vorſtellungen dunkler oder deutlicher, eine, die eben vorkommt, ruft uns eine andere mit vor das Bewußtſeyn, z. B. wenn ich ein Wort aus einer mir bekannten Sprache höre, ſo fällt mir gleich auch der damit bezeichnete Gedanke ein; ihr gehören die gemeinhin ſo genannten Geſetze der Ideenaſſociation. Dagegen geht die produktive Einbildungskraft auf ganz neue Vorſtellungen, welche von andern im Gemüthe ſchon vorhandenen erſt beſtimmt werden, ſie iſt das Vermögen der anſchaulichen Verbindung, der mathematiſchen Anſchauung oder der formalen Anſchauung. Ihr gehören z. B. die Vorſtellungen von der Größe, Lage und Geſtalt der Dinge im Raum. Wir wiſſen z. B. ſehr wohl, daß der Mond ein Himmelskörper iſt, und daß er, wenn er aufgeht, unten am Horizont nicht größer iſt, als wenn er hoch am Himmel ſteht, auch iſt das Farbenbild, welches wir von ihm erhalten, unten eben ſo groß als oben, wie wir finden können, wenn wir es meſſen: demungeachtet aber bilden wir uns ein, ihn unten, wenn er eben erſt über den Horizont heraufſtritt, weit größer zu ſehen, als wenn er hoch am Himmel ſteht. Hier iſt die Vorſtellung von der Größe des Mondes in der Anſchauung deſſelben eine Vorſtellung der produktiven Einbildungskraft.

Dasjenige, was wir zunächſt gewöhnlich unter Einbildungen verſtehen, ſind die Anſchauungen von Gegenſtänden ohne deren Gegenwart, die Anſchauung von Gegenſtänden in der bloßen Erinnerung an ſie, oder gar die anſchauliche Vorſtellung von Gegenſtänden, welche wir uns nur erdichten, z. B. beym Leſen einer Erzählung. Dieſe Einbildungen ſind nichts als die Sinnesanſchauungen von den Gegenſtänden ſelbſt, deren wir uns nachher nur mit ſehr vermindertem Grade von Lebhaftigkeit bewußt werden. Dieſe gehören ihrem Stoffe nach alle der reproduktiven Einbildungskraft, ſie ſind bloße Nachbildungen von Sinnesanſchauungen. So reich und unerſchöpflich die Einbildungskraft beſonders im Dichtungsvermögen auch ſeyn mag, ſo beſteht doch alles neue, was ſie hervorzubringen vermag, nur in der Zuſammenſetzung und Verbindung der Vorſtellungen, es beſteht in einer neuen Form der Gegenſtände — aber ſchöpferiſch wird ſie nie. Von einem Schmerz, den ich nie empfunden habe, oder von einer Farbe, die ich nie geſehen habe, kann ich mir auch keine Einbildung ſchaffen. Ja wem auch z. B. die gelbe und blaue Farbe bekannt wäre, der würde ſich doch die Vorſtellung des grünen als Mittelfarbe zwiſchen beyden durch bloße Einbildung ohne vorhergehende Anſchauung nicht entwerfen können. Für ein vernünftiges Geſchöpf können wir uns durchaus keine ſchickliche Geſtalt denken als die menſchliche, weil uns die Erfahrung keine andere zeigt. Götter und Genien kann ſich die Einbildungskraft nur nach dem Vorbild des Menſchen nachbilden, ſobald ſie in mehr als Nebenſachen von ihr abweicht, bleibt bloße Fratze übrig. Höchſtens, daß ſie ihm ein Paar Flügel zuſetzt, oder ihrem Kriſchna vier Arme giebt, und ihn blau färbt, wie die Blume des Lothus oder den Himmel. Die produktive Einbildungskraft iſt alſo ihrem Stoffe nach immer von der reproduktiven abhängig, ſie iſt ein bloßes Vermögen der Form an der Anſchauung, dagegen die reproduktive ihren Einfluß nicht bloß auf das anſchauliche beſchränkt.

Die anſchaulichen Vorſtellungen von Gegenſtänden ohne deren Gegenwart gehören wenigſtens ihrem Stoffe nach immer der reproduktiven Einbildung, aber ſie machen noch lange nicht den ganzen Vorrath ihrer Vorſtellungen aus. Gemeinhin wird zwar dieſe Einbildungskraft nur als ein ſinnliches Vermögen angegeben, und das nicht etwa deswegen, weil ſie vom Verſtande doch verſchieden iſt, ſondern ſo als wenn ſie es nur mit den ſinnlichen Anſchauungen zu thun hätte und nicht mit den Vorſtellungen des Verſtandes. Dies iſt aber unrichtig, denn die nämlichen, welche dieſe Einſchränkung machen, (z. B. Jakob in ſeiner Erfahrungsſeelenlehre) rechnen nachher doch die Aſſociation der Vorſtellungen im allgemeinen zur reproduktiven Einbildungskraft, dieſe geht aber auf alle unſre Vorſtellungen, ich erinnere mich eben ſo wol an das, was ich gedacht, als an das, was ich geſehen habe, und der Schall, aus dem das Wort beſteht, aſſociirt ſich mit dem Gedanken, den das Wort bezeichnet. Die Geſetze der reproduktiven Einbildungskraft oder der Stärkung und Schwächung des Bewußtſeyns in verſchiedenen Vorſtellungen durch einander gelten für alle Arten von Vorſtellungen überhaupt. Deswegen theilen nun andere das Vermögen derſelben in ein ſinnliches und ein intellektuelles, je nachdem es ſich bey Vorſtellungen des Sinnes oder des Verſtandes zeigt, ſo wird z. B. ein ſinnliches und intellektuelles Gedächtniß, Aufmerkſamkeit u. ſ. w. unterſchieden. Aber dieſe Eintheilung der Vermögen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufs hat für die Theorie keinen Werth, denn es liegt dem allen immer nur ein und daſſelbe Geſetz zu Grunde.

d) Theorie der Wiederverſtärkung der Vorſtellungen durch Beygeſellung.

§. 33.

Die Geſetze der reproduktiven Einbildung laſſen ſich nach zwey Arten von Erſcheinungen zuſammenſtellen, die erſten ſind die Phänomene der Wiederverſtärkung der Vorſtellungen durch Aſſociation, die andern betreffen den Einfluß der Gewohnheit auf das innere Spiel unſrer Vorſtellungen. Zuerſt von der Reproduktion der Vorſtellungen.

Was wir hier erklären wollen, iſt die Wiedererweckung der Vorſtellungen, das heißt, wir ſollen angeben, wie es kommt, daß wir uns ſolcher Vorſtellungen wieder bewußt werden, welche früher ſchon im Bewußtſeyn vorgekommen ſind, ſeitdem aber wieder verſchwunden waren. Daß dieſe Erſcheinung beſtändig ſich bey dem Wechſel der innern Thätigkeit zeigt, fällt in die Augen. (Man nennt die dahin gehörigen Geſetze gewöhnlich Geſetze der Ideenaſſociation, nach franzöſiſchem oder engliſchem Sprachgebrauch, wo das Wort Idee ſo viel als Vorſtellung überhaupt heißt, die neue deutſche Philoſophie iſt ſeit Kant mit gutem Bedacht von dieſem unbeſtimmten Sprachgebrauch abgewichen, wir brauchen daher den Ausdruck Ideenaſſociation nicht.) Dabey müſſen wir bemerken, daß unter dieſer Wiedererweckung nicht verſtanden wird, daß ich z. B. das heute wieder ſehe, was ich geſtern geſehen habe, überhaupt nicht, daß eine Vorſtellung durch äußere Veranlaſſung von neuem erweckt wird, ſondern vielmehr nur die Erſcheinung, daß eine Vorſtellung durch bloße innerliche Veranlaſſung wieder vorkommt, daß mir z. B. etwas wieder einfällt, was ich lang vergeſſen hatte, überhaupt, daß ich mich an etwas erinnere. Dieſe Wiedererweckung geſchieht nun immer ſo, daß eine Vorſtellung erſt wieder vorkommt und dieſe dann mit einer andern ſo verbunden iſt, daß ſie uns auch dieſe wieder zum Bewußtſeyn bringt, das heißt, es finden ſich Aſſociirungen der Vorſtellungen zu gegenſeitiger Wiedererweckung. Nach welchen Geſetzen entſtehen nun dieſe im Gemüthe?

Wohl über keinen Gegenſtand der innern Naturlehre giebt es mehrere Unterſuchungen als über dieſen, und doch hat es niemand darin zu einer allgemeinen befriedigenden Theorie gebracht. Dies aus zwey Gründen. Einige nämlich, anſtatt auf allgemeine Geſetze der Theorie zu gehen, bleiben nur bey der Erklärung einzelner Erſcheinungen ſtehen, andere, welche Theorie ſuchten, begiengen Fehler gegen die Grundgeſetze der innern Naturlehre.

Die erſtern rechnen dieſe Erſcheinungen zu den geheimnißvollen Tiefen unſers Geiſtes, deren Erklärung wol nie vollſtändig gelingen wird, dagegen behaupten wir, daß ſich wenig einfachere und genugthuendere Theorien angeben laſſen, als eben für dieſe Einbildungskraft. Ein Bild wird dies deutlich machen. Wer keine Spitzen machen kann, der weiß freylich nicht, wie die Nadeln geſteckt und die Klöppel geworfen werden, damit das Muſter entſteht, aber er wird darum doch nicht ſagen, daß ihm das Spitzenmachen ein Geheimniß ſey, denn er ſieht die Theorie deſſelben wohl ein, er begreift wol, wie durch Stecken der Nadeln und gehöriges flechten der Fäden ein Muſter entſtehen muß, wenn er auch für das Einzelne nicht die Regel angeben kann. In dem gleichen Falle ſind wir mit dem, der die Erklärung einer einzelnen Dichtung, eines Traumes, einer Narrheit von uns fordert, wir wiſſen nicht, wie die Nadeln geſteckt haben und wie die Klöppel geworfen worden ſind, um gerade dieſes Muſter zu Stande zu bringen, d. h., wir kennen die einzelne Geſchichte der Vorſtellungen keines Menſchen bis ins kleinſte Detail, und dieſe kann auch für niemand Intereſſe haben, aber wir können darum doch das Phänomen ſelbſt weder räthſelhaft noch geheimnißvoll nennen, denn die Theorie, nach der hier überhaupt irgend ein beſtimmtes Muſter fallen mußte, verſtehen wir ſehr wal, nur die gegenſeitigen Stellungen und Verhältniſſe des Einzelnen konnten wir nicht beobachten.

Wer zweytens hier Theorie ſuchte und nicht fand, der überſah immer das wichtige Geſetz des innern Sinnes, nach dem wir die Regel des Vorhandenſeyns der innern Thätigkeiten, noch wohl von der Regel, nach der ſie innerlich wahrgenommen werden, unterſcheiden müſſen. Unmittelbar für die Selbſtbeobachtung iſt die Reproduktion der Vorſtellungen, dieſes Wiederhervorkommen des ſchon verſchwundenen ein bloßes Phänomen vor der innern Wahrnehmung, welches dem innern Sinn gehört. Hier iſt es nun die Einſeitigkeit aller bisher verſuchten Theorien, daß man nur bey dieſem Phänomen vor dem innern Sinne ſtehen blieb. Man beobachtete nur den Wechſel dieſes Wiederbewußtſeyns, dieſen Wechſel von Vergeſſen und Wiedererinnern, und wenn man eine Urſache deſſelben angeben wollte, ſo ſah man ſich deswegen gleich wieder nach dem Körper und ſeinen Nerven um, und erdichtete da materielle Ideen, welche den Zuſammenhang in die innern Begebenheiten bringen ſollten.

Achten wir hingegen auf die im Gedächtniß immer dunkel liegen bleibende Menge aller unſrer Vorſtellungen, und darauf, wie dieſe auf einander einwirken müſſen, ſo iſt alles gleich deutlich. Mann nennt dieſe Erſcheinungen mit Unrecht eine Reproduktion oder Wiedererzeugung der Vorſtellungen, da es bloß ein Wiedererſcheinen derſelben vor dem innern Sinn iſt, und gar keine neue Erzeugung derſelben vorausſetzt. Wir wiſſen vielmehr, daß das Verſchwinden der Vorſtellungen vor dem Bewußtſeyn nur durch ihre Verdunkelung veranlaßt wird, und wir kennen im allgemeinen erhöhte Empfänglichkeit des innern Sinnes und erhöhte Lebhaftigkeit der Vorſtellungen als die zwey Urſachen, wodurch dunkle Vorſtellungen wieder klar werden.

Das Phänomen der Aſſociation der Vorſtellungen beſteht alſo darin, daß, wenn eine dunkle Vorſtellung wieder klar wird, dieſe nach irgend einem Geſetze mit andern dunkeln Vorſtellungen ſo verbunden iſt, daß auch dieſe mit ihr wieder klar werden, und die Erklärung kann geſucht werden, entweder nur darin, daß die Empfänglichkeit des innern Sinnes erhöht wird, oder in einem wirklichen Spiel des dunkler und lebhafter Werdens der Vorſtellungen ſelbſt, welches ſich nach jenen Geſetzen mittheilt. Wäre nur das erſtere, ſo gehörte die ganze Erſcheinung bloß dem innern Sinne, und es gäbe hier gar keine Einbildungskraft, als ein von ihm verſchiedenes Vermögen. Allein mit einer Erhöhung der Empfänglichkeit des Sinnes läßt ſich hier nichts erklären, denn wirkte die einzelne Vorſtellung auf dieſe, ſo würde ſie nicht eine beſtimmte andere hervorrufen, ſondern überhaupt nur mehr Licht über mein Inneres verbreiten. Wenn hingegen bey der Aſſociation, z. B. der erſte Vers einer Strophe an den zweyten, oder das Wort an ſeinen Gedanken erinnert, ſo wirkt dieſe beſtimmte Vorſtellung gerade nur zu Gunſten jener beſtimmten, es muß alſo die Wirkung aus einem Verhältniß der Vorſtellungen ſelbſt unter einander entſpringen, und das Geſetz dieſes Verhältniſſes iſt ein eigenthümliches Geſetz der Einbildungskraft.

Wir wiſſen alſo jetzt ſchon, was wir hier zu ſuchen haben, wir müſſen aus den Erſcheinungen der Wiedererweckung durch Aſſociation ein Geſetz ſuchen, nach welchem die Belebung einer Vorſtellung ſich zugleich andern mittheilt.

Vergleichen wir nun hierüber die Erfahrungen, ſo zeigen ſich anfangs ſehr mancherley verſchiedene Verhältniſſe, nach denen die Vorſtellungen aſſociirt ſind. Die Urſach erinnert uns an die Wirkung, das Mittel an den Zweck und umgekehrt, die entfernteſte Aehnlichkeit führt von einer Vorſtellung zur andern über, oder auch bloße Gleichzeitigkeit noch ſo verſchiedenartiger Dinge oder ununterbrochne Zeitfolge bey ähnlichen Vorſtellungen beſtimmt die Aſſociation. Alle dieſe Verhältniſſe laſſen ſich aber zuletzt auf zwey zurückführen, das der Gleichzeitigkeit und das der Verwandſchaft. Vorſtellungen aſſociiren ſich dadurch, daß ſie in einem Ablauf meiner Lebensäußerung zuſammentrafen, und das um ſo mehr, je näher ſie aus dem gleichen Vorſtellungsvermögen floſſen, d. h., je verwandter ſie ſind, ſinnliche Vorſtellungen z. B. aſſociiren ſich leichter mit ſinnlichen als mit Verſtandesvorſtellungen; intellektuelle leichter mit intellektuellen. Aus dieſen beyden Grundverhältniſſen laſſen ſich alle andern ableiten, wenn wir nur gehörig auf das Ganze unſers Lebens Rückſicht nehmen, und nicht nur nach einzelnen herausgeriſſenen Momenten urtheilen wollen. Dies giebt denn folgende Formel: Die gelegentliche Verſtärkung einer Vorſtellung wirkt auf die Verſtärkung einer andern. 1) Nach Verhältniß der Stärke, mit welcher Vorſtellungen in früheren Gemüthszuſtänden beyſammen und in Beziehung auf einander waren; 2) Nach dem Verhältniß der größern oder kleinern Verwandſchaft der Vorſtellungen unter einander; 3) Nach dem Verhältniß, in welchem jene Gemüthszuſtände überhaupt auf den jetzigen einwirken. Das Grundverhältniß bleibt immer Verwandſchaft und Gleichzeitigkeit, die Wirkung wird aber durch die gegenſeitige Lage der Gemüthszuſtände überhaupt ſehr modificirt. Je lebhafter z. B. zwey Vorſtellungen mit einander einmal im Gemüthe waren, oder mit je größerer Lebhaftigkeit ſie ſich einander folgten, deſto ſtärker ſind ſie aſſociirt. Doch kommt es in Rückſicht der ſpäteren Wirkung noch darauf an, ob es ſchon lange her iſt, daß ſie ſo zuſammentrafen, ob ihre Aſſociation ſeit dem begünſtigt wurde, oder ob eine und die andere ſpäter in andern Verbindungen vorkamen. Ein Kind hat durch eine leichte Aſſociation eine Vorliebe für ein gewiſſes Geſchäft oder Stand bekommen, wird dieſe nach und nach vielleicht durch eben ſo geringe Umſtände begünſtigt, ſo kann ſie entſcheidend für ſein ganzes Leben werden, wird ſie hingegen bald unterbrochen, ſo hat ſie weiter keine Folge mehr.

Dies wäre das allgemeine Geſetz für die Aſſociation der Vorſtellungen. Weiter aber finden wir noch, daß ſich die Erſcheinungen der Aſſociation gar nicht auf bloße Vorſtellungen beſchränken, ſondern daß ſie ganz nach denſelben Geſetzen für alle innere Thätigkeiten gelten. Luſtgefühle und Begehrungen aſſociiren ſich unter einander, und wieder mit Vorſtellungen nach denſelben Regeln der Verwandſchaft und Gleichzeitigkeit. Genuß ſtimmt zur Heiterkeit, Liebe macht den Liebenden auch im Umgange mit Freunden zärtlicher, Mitleiden erweckt Liebe; oder wie oft macht uns die entfernteſte angenehme Beziehung einen Gegenſtand auf immer intereſſant, welchen Werth erhalten nicht Ringe und Bänder oft, weil ihr bloßer Anblick mit Gefühlen aſſociirt iſt. Dahin gehört das Heimweh und unzähliche andere Erſcheinungen. Kurz die Geſetze der Aſſociation beherrſchen unſer ganzes inneres Leben mit gleicher Gewalt.

Zwar ließe ſich auch noch behaupten, daß alle Wiedererweckung von Begehrungen und Luſtgefühlen nur mittelbar durch die Einbildungskraft bewirkt würden, weil Begehrungen und Luſtgefühle doch immer auf mannichfaltige Weiſe in Vorſtellungen enthalten und von dieſen abhängig ſind. Allein wenn wir auch davon abſehen, daß dieſe Erklärung da, wo nur Luſtgefühle und Begehrungen auf einander einwirken, ſehr erkünſtelt ausfallen müßte, und daß die Berufung auf die Einbildungskraft doch nur unerweisliche Hypotheſe iſt: ſo zeigt die Beobachtung ſelbſt unmittelbar, wenn wir in den einfachſten Fällen dem Gang unſrer Rückerinnerung nachgehen, daß es eigentlich ein ganzer ehemaliger Gemüthszuſtand iſt, der uns wieder einfällt, nur daß freylich meiſt das Bild verwiſcht wird, indem wir uns an mehrere Zuſtände zugleich erinnern.

Dies leitet uns auf eine ganz allgemeine Bedeutung des obigen Geſetzes, wenn wir anſtatt der Vorſtellung in dem Geſetze der reproduktiven Einbildungskraft jede innere Thätigkeit ſetzen: Nach der verhältnißmäßigen Stärke, mit welcher innere Thätigkeiten des Gemüthes in früheren Zuſtänden deſſelben beyſammen waren, nach dem Verhältniß, nach welchem dieſe Gemüthszuſtände auf den jetzigen einwirken, und nach dem Verhältniß ihrer gegenſeitigen Verwandſchaft: wirkt die Verſtärkung einer einzelnen innern Thätigkeit zugleich auf die Verſtärkung einer andern.

Mit dieſem Geſetz haben wir den Aufforderungen der Klaſſifikation genug gethan, indem wir alles auf eine Grundregel zurückführen. Allein dieſe Grundregel haben wir durch eine Induktion erhalten, welche die unbeſtimmte Vergleichung unzähliger oft ſehr verwickelter Thatſachen vorausſetzt, ſie hat auch das unſichre und ſchwankende aller ſolcher Induktionen. Wir dürfen eben noch nicht hoffen, daß uns jeder ohne Ausnahme in unſrer Anordnung Beyfall giebt, mancher kann wenigſtens meinen, daß es gleichgültig ſey, ob man ſo oder ſo ordnen wolle. Oder wenn unſre Anordnung auch richtig iſt: wie kommt dann nun dieſes Geſetz in unſern Geiſt? ſollen wir es mit Malebranche nur dankbar aus der ordnenden Hand des Schöpfers als einen eignen wohlthätigen Mechanismus in unſerm Innern annehmen? oder läßt ſich aus den Geſetzen der Organiſation unſers Lebens ein Grund deſſelben aufweiſen, und ſo ſeine Nothwendigkeit zeigen?

Nur wenn das letzte gelingt, können wir wirklich auf eine Theorie der Einbildungskraft Anſprüche machen. Das Geſetz der Verſtärkung einer Vorſtellung durch die andere, mit dem wir es hier zu thun haben, iſt ein Gegenſatz zu dem beym Gedächtniß vorgekommenen Geſetze der Schwächung derſelben. Beyde beruhen auf dem Zuſammentreffen der Vorſtellungen in einem Gemüthszuſtande und dem Verhältniſſe ihrer Verwandſchaft in Rückſicht ihres Urſprungs. Wenn eine Vorſtellung zu einer andern hinzukommt, ſo ſchwächt ſie jetzt dieſelbe, weil beyde ſich in den gleichen Grad des Vermögens theilen müſſen, ſind ſie aber erſt beyſammen geweſen, und die eine wird wieder verſtärkt, ſo theilt ſich dies auch der andern mit. Deswegen können wir vermuthen, daß beyde Geſetze auf einem ähnlichen Grunde beruhen mögen. Da zeigt ſich denn weiter: erſteres iſt nur ein einzelner Fall eines allgemeinen Geſetzes, beym zweyten veranlaßt uns die Erfahrung ebenfalls es allgemeiner zu beſtimmen; das erſte gilt für alle Thätigkeiten des Gemüthes, wiefern ſie Theile einer einzigen ſind, vielleicht wird es ſich mit dem zweyten auf ähnliche Art verhalten; endlich das erſtere folgt unmittelbar aus den Grundgeſetzen aller innern Thätigkeit überhaupt, ſollte ſich nicht eben da auch das zweyte begründen laſſen? Vergleichen wir nun, ſo findet ſich: das bloße Beyſammengeweſenſeyn innerer Thätigkeiten ſoll nach Verhältniß ihres mehr oder weniger verwandten Urſprungs aus den Vermögen des Gemüthes die Urſach ſeyn, warum nachher die eine die andere wieder verſtärkt. Dadurch ergiebt ſich folgende Theorie. Die einzelnen verſchieden ſcheinenden Thätigkeiten, welche das Gemüth zugleich äußert, gehören doch in Einer Handlung deſſelben zuſammen, die Verſtärkung eines Theils dieſer Thätigkeit iſt alſo zu gleicher Zeit verhältnißmäßige Verſtärkung dieſer ganzen Thätigkeit, das heißt, innere Thätigkeiten wirken mehr oder weniger nach dem angegebenen Geſetze auf einander, je nachdem ſie in einer Handlung des Gemüthes zuſammen gehören. Gleichzeitige Aeußerungen eines Gemüthsvermögens können ſehr verſchieden ſcheinen, ſie gehören doch in einer Lebensäußerung in einer Einheit der Handlung zuſammen. Hören, ſehen und fühlen als Thätigkeiten derſelben äußern Sinnlichkeit ſind ſehr verſchieden, aber ſie fallen doch in einer Thätigkeit meines Anſchauens zuſammen, und vereinigen ſich in der mathematiſchen Anſchauung deſſelben Gegenſtandes im Raume. Die Begierde zu reiten, und die

Begierde ein Buch zu leſen ſind ſehr verſchieden, treffen ſie aber zugleich zuſammen, ſo vereinigen ſie ſich als Beſtimmungsgründe des nämlichen Entſchluſſes, wo eine die andere überwinden wird. Eine ſolche Einheit der Handlung findet für die ganze Lebensäußerung des Gemüthes in jedem Augenblick ſtatt. Das Gemüth, das Ich iſt daſſelbe eine Subjekt aller ſeiner Thätigkeit, und vereinigt für jede Zeit ſeine ganze innere Thätigkeit in einen Mittelpunkt. (Die Vorſtellung dieſer innern Verbindung alles mannichfaltigen zu Einer Thätigkeit iſt aber wieder dadurch ſchwierig, daß wir ſie nicht anſchaulich machen können, weil der innere Sinn keine rein anſchauliche Form des gegebenen ſeiner Objekte hat.) In dieſer Einheit der Handlung in aller meiner jedesmaligen Thätigkeit liegt nun der Grund aller Geſetze der Aſſociation. Alle meine gleichzeitigen oder ſich ununterbrochen folgenden Vorſtellungen, Gefühle und Begehrungen fallen in einer Handlung des Ich zuſammen, und zwar um ſo näher, je näher ſie in Rückſicht des Vermögens verwandt ſind, aus dem ſie fließen. Wird nun irgend ein Theil dieſer Handlung wieder verſtärkt und neu belebt, ſo verbreitet ſich dieſe Verſtärkung verhältnißmäßig über die ganze Einheit dieſer Handlung, und zeigt nun vor der innern Wahrnehmung die Erſcheinungen der Aſſociation. Es fällt in die Augen, daß, wenn wir nun umgekehrt von der Theorie zur Erfahrung gehen, gerade die erfahrungsmäßig aufgefundenen Grundbeſtimmungen auch die erſten Folgerungen aus der Theorie ſind. Zuſammentreffen in einem Gemüthszuſtand als zugleich oder in ununterbrochner Abfolge beſtimmt zuerſt, daß gewiſſe Thätigkeiten in einer Handlung des Gemüthes zuſammengehören; dieſe Einheit der Handlung muß aber jetzt noch beſtehen, wenn ſie jetzt eine verhältnißmäßige Wiederverſtärkung bewirken ſoll, daher die zweyte Regel des verhältnißmäßigen Einfluſſes jenes früheren Gemüthszuſtandes auf den jetzigen; endlich verwandtere Thätigkeiten aſſociiren ſich leichter als weniger verwandte, weil ſie in einer engeren Einheit meiner Handlung zuſammen gehören. Die Geſetze der Verſtärkung der innern Thätigkeiten durch Aſſociation ſind alſo eigentlich Geſetze des Spiels meiner Lebensthätigkeiten unter einander, ſie ſind die Geſetze der Belebung unſers ganzen Innern durch die erhöhte Thätigkeit irgend eines einzelnen Theils. Jeder kleinſte Anſtoß verbreitet ſeine Schwingungen verhältnißmäßig über mein ganzes inneres Leben. So wird die Aſſociation eins der folgenreichſten Geſetze der ganzen innern Erfahrung; durch ſie wird mit der Belebung einer Vorſtellung zugleich die ganze Thätigkeit des Gemüthes aufgeregt. Die Wirkung des Geſetzes erſtreckt ſich darin nicht nur auf die innere Wahrnehmung, ſondern es werden viele dunkle Vorſtellungen durch ſie mit angeregt, ohne daß dies bis zur Wahrnehmbarkeit hinlänglich wäre. Unſre Aſſociationen entwickeln ſich mit der Geſchichte unſers innern Lebens, und bilden ſich täglich mit ihr fort, in ihnen liegt faſt die ganze innere Bildung unſers Geiſtes, von ihnen hängt großentheils Geſchicklichkeit, Talent und Genie, Klugheit, Dummheit und Narrheit ab.

§. 34.

Aus dieſen Grundgeſetzen laſſen ſich nun leicht eine Menge einzelner Regeln ableiten. Ich nenne hier nur die allgemeinſten und folgenreichſten.

Für die Aſſociation durch bloße Gleichzeitigkeit iſt die Verbindung des Wortes in der Sprache mit dem Gedanken das beſte Beyſpiel, indem die ungleichartigſten Vorſtellungen, die bloße Empfindung eines Lautes und allgemeine Begriffe des Verſtandes nie ohne einander zur Erinnerung kommen, ſobald ſie erſt ein Paar mal verbunden geweſen ſind. Für die Wirkung der ununterbrochnen Zeitfolge iſt das auswendig lernen der nächſte Beleg. Dieſe beyde liegen unmittelbar im Grundgeſetz. Vom Einfluß der Gewohnheit wollen wir beſonders ſprechen. Dann iſt noch das Geſetz, daß ähnliche Vorſtellungen ſich einander wieder erwecken und die Rückerinnerung zu erwähnen.

Die Aſſociation ähnlicher Vorſtellungen folgt zum Theil ſchon aus dem Geſetze der Verwandſchaft, im allgemeinen aber auch aus dem der Gleichzeitigkeit. Vorſtellungen ſind ähnlich, wenn ſie gleiche Theilvorſtellungen haben, z. B. Tugend und Recht ſind ähnlich, indem beyde ein Verhältniß meiner Handlung zum Sittengeſetz ausdrücken. Hier werden nun die gleichen Theilvorſtellungen nach dem Grundgeſetz wirken, und daher diejenigen verſtärken, mit denen ſie früher zu gleicher Zeit da waren. Unter dieſe gehören denn auch die andern Nebenvorſtellungen, welche mit ihr die ähnliche Vorſtellung ausmachten. Aehnliche Vorſtellungen können ſich alſo wieder erwecken, wenn die bewirkte Verſtärkung hinlänglich iſt. Ich denke z. B. an Platon als Philoſophen, dadurch an Philoſophie überhaupt, und ſo fällt mir auch Spinoza ein. Durch dieſe Aſſociationsweiſe wird es allein möglich, witzig zu ſeyn, indem z. B. beym Wortſpiel eine Bedeutung eines Wortes ſchnell auf alle andern führt, oder überhaupt bey einem vorkommenden Verhältniß uns viele ähnliche Verhältniſſe einfallen.

§. 35.

Das allgemeinſte Phänomen der Wiederverſtärkung der Vorſtellungen iſt endlich die Rückerinnerung. Rückerinnerung iſt eigentlich mit der allgemeinen Erſcheinung der Wiedererweckung der Vorſtellungen einerley, denn ſie iſt das Bewußtſeyn einer Vorſtellung als einer ſchon da geweſenen, die wiederholte Wahrnehmung derſelben. Den Unterſchied der Vorſtellungen der Erinnerungskraft von denen der reproduktiven Einbildung im allgemeinen macht nur das, daß ich mir nicht immer eben einer beſtimmten vergangenen Vorſtellung wieder bewußt bin, ſondern die Rückerinnerung an vorige Gemüthszuſtände mehr oder weniger unbeſtimmt durch die Menge der Bilder gleichſam verwiſcht wird. Jeder einzelne Zug in Traum und Dichtung, oder wenn ich z. B. nur Menſch oder roth im allgemeinen denke, ſo iſt das eigentlich immer Rückerinnerung, wir nennen aber gewöhnlich nur die einfachſten Fälle ſo. Bey dieſen kommt in der Rückerinnerung noch etwas über das bloße Wiederbewußtſeyn hinzu, nämlich das Bewußtſeyn, daß und wie eine innere Thätigkeit ſchon da geweſen iſt. Dieſes erfordert ſchon die Verbindung des mannichfaltigen der innern Thätigkeiten, deren ich mir bewußt bin, in der Zeit durch produktive Einbildungskraft. Dieſe Wahrnehmung des mannichfaltigen in der Zeit, das Bewußtſeyn der Zeitbeſtimmung unſrer Thätigkeiten kommt eben bey der Rückerinnerung erſt zu Stande. Sonſt würden wir gleichſam mit unſerm ganzen Bewußtſeyn immer nur in einem Augenblicke der Gegenwart leben. In der Rückerinnerung werde ich mir nämlich bewußt, daß etwas iſt und doch auch nicht iſt, das heißt, daß etwas geweſen iſt. Z. B. ich bin mir bewußt meines Leſens im Homer, und doch auch, daß ich nicht in ihm leſe: dies kann ich nur vorſtellen durch das, ich las ihn, durch das Verhältniß einer vergangenen Zeit oder der Zeitfolge meiner Zuſtände überhaupt, deren ich mir hier durch Rückerinnerung bewußt werde.

Man denke aber ja nicht, daß aus dem Begriffe, daß etwas ſey und doch auch nicht ſey, ſich analytiſch die Vorſtellung des nach einander befindlichen, und eben ſo wenig auch aus einer analogen Vorſtellung für den Raum, daß etwas und noch etwas anders exiſtire, die Vorſtellung des neben einander befindlichen ſich ableiten laſſe. Denn dieſe liegt vielmehr ſchon unmittelbar in den Bedingungen unſrer Anſchauung zu Grunde, und zeigt uns erſt die Möglichkeit von jenen Verbindungen der produktiven Einbildungskraft, welche wir ohne das aus bloßen Begriffen nie würden erhalten können. Es wird hier nicht der Urſprung dieſer Form der Anſchauung, ſondern nur ihre Anwendung erklärt, die Art wie ſie zum Bewußtſeyn, nämlich zur innern Wahrnehmung kommt. (Die hier gerügte Verwechſelung liegt allen eigenthümlichen Erklärungen der Theorie des Vorſtellungsvermögens, allen Deduktionen der Wiſſenſchaftslehre und allen Konſtruktionen der Identitätsphiloſophie zu Grunde. Das erzeugende Princip der Natur iſt hier nur die Verlegenheit des konſtruirenden, ſich die Natur vorzuſtellen. Dieſe Verlegenheit iſt der Grund, der ihn berechtigt, z. B. zu ſeiner Identität Duplicität, Selbſterkenntniß des Abſoluten, Potenzen u. ſ. w. hinzu zu poſtuliren.)

Erinnerungskraft iſt dasjenige, was gemeinhin Gedächtniß genannt wird. Deswegen nannten wir früher die Reihe unſrer beſtimmten oder unbeſtimmten Rückerinnerung, d. h., die Reihe der Vorſtellungen der reproduktiven Einbildungskraft in ihrer unwillkührlichen Entwickelung eben den Gedächtnißmäßigen Gedankenlauf. Es ſteht ſich hier überhaupt in unſerm Innern entgegen der gedächtnißmäßige Gedankenlauf durch Aſſociation und der logiſche Gedankenlauf durch willkührliche Reflexion. Daher der Konflikt zwiſchen Verſtand und Gedächtniß, der in der Erfahrung ſo oft bemerkt wird. Unſer jedesmaliges Bewußtſeyn muß ſich zwiſchen dem einen und andern theilen, beyde thun ſich alſo einander gegenſeitigen Abbruch. Daher kann z. B. der Verſtand der Rückerinnerung wenig nachhelfen. Wenn man ſich noch ſo ſehr bemüht, ſich auf etwas zu beſinnen, was einem gerade nicht einfällt, ſo erreicht man ſeinen Zweck ſelten, man muß lieber von einer ſolchen Vorſtellung abſehen, und nur von Zeit zu Zeit flüchtig auf ſie zurückkommen, denn die willkührlichen Vorſtellungen des Verſtandes ſtören nur den ruhigen Ablauf der Vorſtellungen des Gedächtniſſes. Menſchen, die wenig Verſtand haben, ſonſt aber eben nicht ſchwach ſind, beſitzen gewöhnlich ein ſtarkes aber freylich oft unnützes Gedächtniß, indem der gedächtnißmäßige Gedankenlauf der Aſſociationen vom logiſchen der Reflexion wenig unterbrochen wird, und ſo der ganze Grad ihres Bewußtſeyns erſteren zukommt. Dagegen haben witzige Köpfe meiſt ein ſchwaches Gedächtniß aus dem nämlichen Grunde, der ernſtere denkende Kopf aber muß beydes in vorzüglichem Grade vereinigen. Die Erinnerungskraft fordert drey verſchiedene Fähigkeiten des Gemüthes, etwas ins Gedächtniß zu faſſen, im Gedächtniß zu behalten, und ſich auf etwas zu beſinnen. Alle drey in vorzüglichem Grade vereinigt machen eigentlich erſt ein ſtarkes Gedächtniß aus. Gewöhnlich finden ſie ſich nicht alle beyſammen in vorzüglichem Grade, indem ſie zu ſehr verſchiedenen Geiſtesanlagen gehören. Die Faſſungskraft hängt großentheils von der Aufmerkſamkeit und dadurch mittelbar von der Reflexion und dem Verſtande ab. Gut faſſen und ſchnell faſſen iſt aber noch zweyerley. Leicht und ſchnell zu faſſen iſt ein Eigenthum eines lebendigen, beweglichen Geiſtes, zeigt aber mehr von Agilität als von Stärke des Geiſtes; dagegen iſt langſam faſſen und treu aufbehalten eher mit Stärke verbunden. Das Behaltungsvermögen iſt das, was wir in engerm Sinn Gedächtniß nannten, gut zu behalten iſt eine vorzügliche Geiſtesanlage, indem es von innerer Geſundheit des Geiſtes zeugt, leider aber hilft es wenig ohne das Vermögen ſich zu beſinnen. In dem Vermögen, ſich leicht zu beſinnen, zeigt ſich das Gedächtniß zunächſt im Leben, dies giebt den Anſchein von Gelehrſamkeit und Fleiß, und iſt die nützlichſte von allen zur Erinnerung nöthigen Fähigkeiten; für Genie, Geiſt und Verſtand aber leicht auch die gefährlichſte, indem ſie eben die Herrſchaft der Aſſociation über die Reflexion beweiſt. Wer ſich gar zu leicht und viel auf das beſinnt, was er gehört und gelernt hat, der kann vor lauter Citaten und Reminiscenzen nicht zum Selbſtdenken kommen, er weiß zu allem etwas ſchönes zu ſagen, aber immer nur, indem er fremde Gedanken wiederhohlt, nie oder ſelten aus eignen Mitteln. Für jemand, der eine ſo äußerſt willfährige Beſinnung hat, hält es daher äußerſt ſchwer, ſeinen Geſchmack und ſein Urtheil auszubilden, denn ſie erſpart ihm immer die Mühe zu denken durch die ſchon fertig liegenden fremden Gedanken, die ſie ihm unterſchiebt. Die Beſinnungskraft beruht ganz auf der Aſſociation der Vorſtellungen, an ſie muß ſich daher eigentlich die Gedächtnißkunſt wenden, welche ein gutes Gedächtniß bilden will. Sie wirkt durch Gewohnheit auf eine zweckmäßige Leitung der Aſſociation, indem ſie im einzelnen eine zweckmäßige Begleitung zu bewirken ſucht, im Ganzen aber vorzüglich auf eine innere Anordnung der Vorſtellungen, auf *innere Ordnungsliebe* hinwirkt.

§. 36.

Gewohnheit heißt der Einfluß, welchen die Wiederhohlung derſelben aktiven oder paſſiven Zuſtände irgend eines Weſens auf die künftige Wiederentſtehung dieſes Zuſtands hat, und dieſer Einfluß beſteht in der größern Leichtigkeit, womit dieſelben Veränderungen ſpäter wieder erfolgen. Dieſe Gewohnheit iſt ein ſo allgemeines Geſetz, daß ihr Gebiet nicht nur das ganze innere Leben iſt, ſondern auch noch ein großer Theil der äußern Natur. Die Macht der Gewohnheit erſtreckt ſich durch die ganze Natur, ſo weit Leben oder ein Analogon des Lebens, ſo weit Organiſation verbreitet iſt. Pflanzen und Thiere gewöhnen ſich, der menſchliche Körper iſt der Wirkung der Gewohnheit unterworfen, und der Geiſt wird großentheils von ihr beherrſcht, im Leben des Einzelnen eben ſo, wie in den großen geſellſchaftlichen Verhältniſſen. Der allgemeinſte Grund dieſes Einfluſſes der Gewohnheit iſt leicht anzugeben. Das wiederholte Auffallen von Waſſertropfen wäſcht den härteſten Stein aus, denn ſo gering die Wirkung des einzelnen Tropfens iſt, ſo bleibt ſie doch dem Steine eingedrückt, und jede neue ſummirt ſich mit ihr zu einem größern Erfolg. So im allgemeinen: wo eine Urſach eine bleibende Wirkung hinterläßt, und die Urſach öfters wiederkehrt, da wächſt nothwendig die Größe der Wirkung nach und nach immer mehr an, und damit zeigt ſich der Einfluß der Gewohnheit.

Aus allen dieſen Wirkungen der Gewohnheit wollen wir hier nur ihren Einfluß auf das Vorſtellen näher unterſuchen. Da gelten zwey Geſetze überall, wo Gewohnheit auf eine Organiſation wirkt. Nämlich erſtens paſſive Veränderungen werden durch die Gewohnheit immer ſchwächer, der äußere Eindruck ſo wohl als Reiz auf den Körper, als auch als Anregung für den Sinn verliert durch Gewohnheit ſeine Gewalt, denn das Moment der Geſundheit giebt jedem Organismus eine Kraft der Selbſterhaltung, womit er dem äußern Eindruck reagirt, und dieſe wird durch Gewohnheit immer wachſen. Zweytens, aktive Veränderungen werden durch Gewöhnung immer leichter erfolgen, oft auch dadurch an Stärke gewinnen, indem durch die Wiederhohlung die anfangs entgegenſtehenden Hinderniſſe allmählich vernichtet werden. So muß es ſich verhalten bey körperlichen Angewöhnungen des Menſchen, paſſiv bey dem Einfluß des Klima, oder bey Speiſen und Getränken, aktiv bey körperlichen Uebungen, beym tanzen, fechten, voltigiren. So verhält es ſich auch innerlich paſſiv, indem Schmerz und Vergnügen und jeder ſinnliche Eindruck durch die Gewohnheit ſchwächer wird, aktiv, indem innere Thätigkeiten durch Gewohnheit immer leichter gemacht werden, wie Denken, Dichten, Abſtrahiren oder was ſonſt.

Für dieſe innere Wirkung der Gewohnheit und der Uebung können wir aber noch ein beſtimmteres und bedeutenderes Geſetz aufſtellen, worauf ich hier vorzüglich aufmerkſam machen will. Die innere Wirkung der Gewohnheit geht immer auf das Verhältniß der Reflexion zur Aſſociation, auf das Verhältniß des logiſchen Gedankenlaufes zum gedächtnißmäßigen, welches wir vorhin ſchon bemerkt haben. Die Gewohnheit wirkt hier immer auf Zurückdrängung des willkührlich thätigen Verſtandes zu Gunſten der Aſſociation, und alle Uebung, alles Lernen beſteht hier in einer Lenkung der Aſſociation durch Gewohnheit nach Zwecken des Verſtandes, wodurch ſeine unmittelbare Thätigkeit nach und nach aufgehoben wird.

Der ſchwächere Eindruck, den ſinnliche Affektionen nach und nach im Gemüthe machen, beruht, ſo weit er nach den innern Thätigkeiten beſtimmt wird, darauf, daß ſie alsdann unſre Aufmerkſamkeit, welche ſo viel zur Belebung unſrer innern Thätigkeit beyträgt, gar nicht mehr reizen, alſo weniger beachtet werden, und ſo die Einbildungskraft durch keinen willkührlichen Anſtoß ins Spiel ſetzen. Dagegen wirkt etwas unerwartetes, welches eine Gewohnheit unterbricht, weit ſtärker auf uns als ſonſt, indem hier plötzlich die Aufmerkſamkeit gereizt, und dadurch Verſtand und Einbildungskraft in Thätigkeit geſetzt werden.

Ferner die innere Wirkung der Gewohnheit auf unſere Thätigkeiten beruht ganz augenſcheinlich darauf, daß eine Thätigkeit uns mechaniſch wird, daß wir in Rückſicht derſelben keinen äußern Anſtoß brauchen, und nicht über das Einzelne derſelben erſt nachdenken dürfen, ſondern daß ſich alles gleichſam von ſelbſt ergiebt. Dies läßt ſich beym auswendig lernen oder beym Erlernen irgend einer Fertigkeit leicht bemerken. Es kommt hier immer darauf an, ſich in Rückſicht einer Handlung nur im allgemeinen zu beſtimmen, im einzelnen aber den mit ſtetem Bewußtſeyn ſeiner Thätigkeit ſich äußernden Verſtand außer Aktivität zu ſetzen, und dann die Handlung nur durch die Aſſociation der Vorſtellungen erfolgen zu laſſen, wo ſie dann durch einen nothwendigen Mechanismus fortgetrieben wird, und nicht den Unterbrechungen und Fehlgriffen des willkührlich thätigen Verſtandes ausgeſetzt bleibt. So lang ich z. B. im leſen, ſchreiben, voltigiren noch bey jeder einzelnen Bewegung an mich denken muß, wie ich es zu machen habe, ſo lang habe ich eine Kunſt oder ein Kunſtſtück nicht in meiner Gewalt. Es trifft hier daſſelbe Verhältniß ein, nach dem ein Nachtwandler im Schlafe größere Geſchicklichkeiten beweiſt, als er wachend im Stande iſt, nach dem der einfache Naturinſtinkt Thiere oft fleißiger arbeiten läßt als Menſchen der künſtliche Verſtand, indem der einfache Mechanismus der ſich ſelbſt überlaſſenen Aſſociation regelmäßiger wirkt, als die einer fremden Regel folgende Willkühr des Verſtandes.

So iſt es alſo eigentlich nur ein beſonderer Einfluß auf die Aſſociation, in dem ſich innerlich die Gewohnheit zeigt, ſie giebt kein eignes poſitives Princip zur Einbildungskraft hinzu, ſondern die Geſetze der Aſſociation ſind die alleinigen Grundgeſetze ihres reproduktiven Vermögens. Das Geſetz der Gewohnheit in ſeiner beſondern Anwendung auf die Vorſtellungen iſt nur ein beſonderer Fall der Aſſociation der Vorſtellungen. Es heißt nämlich: Je öfter und mit je größerer Lebhaftigkeit Vorſtellungen in einem Gemüthszuſtande beyſammen geweſen ſind, deſto leichter erwecken ſie ſich wieder aufs neue. Dieſe Formel folgt unmittelbar aus dem Grundgeſetz und iſt von weiter Anwendbarkeit. Nicht nur die Aſſociation einzelner Vorſtellungen, ſondern vorzüglich auch gewiſſe Aſſociationsweiſen im allgemeinen werden uns dadurch geläufiger. Für ſich würde es ſehr ſchwer ſeyn, ſich durch ein Wort einen Gedanken zu merken, aber die Gewohnheit zu ſprechen macht uns dieſe Verbindungsart zu einer der geläufigſten von allen. Oder nach dem Grundgeſeze der Einheit der Handlung müßte der Einfluß des Intereſſe, das wir an einer Vorſtellung nehmen, ſehr ſchwach ſeyn, um dieſe Vorſtellung zu verſtärken. Durch die Uebung von Jugend auf gelangen wir aber dahin, daß meiſtentheils die beſondere Lebhaftigkeit einer Vorſtellung mit von unſrer willkührlichen Aufmerkſamkeit auf dieſelbe abhängt.

e) Von der produktiven Einbildungskraft.

§. 37.

Für die Geſchichte unſrer Erkenntniſſe iſt die Eintheilung alles unſers Wiſſens ſeinem Urſprunge nach in hiſtoriſches durch Erfahrung, mathematiſches durch reine Anſchauung und philoſophiſches durch Begriffe ſehr wichtig. Hier gehört das erſtere ſeinem Urſprunge nach der Sinnesanſchauung, das andere der produktiven Einbildungskraft, das dritte, (wenn man die Worte nicht mißverſteht) der Reflexion. Die produktive Einbildungskraft hat ein eignes Gebiet mit ſcharfgezeichneten Gränzen in unſerm Wiſſen, es iſt das Gebiet der reinen Mathematik nach ihrem ganzen Umfange, oder das Gebiet der anſchaulichen Verbindung. Ihr Gebiet liegt zwiſchen dem Sinne und dem Verſtande mitten inne, dadurch und durch die vielen Mißverſtändniſſe ihrer producirenden Thätigkeit in der Spekulation wird uns die genauere Unterſuchung dieſes Vermögens vorzüglich nothwendig.

Wir fanden gleich bey der Betrachtung der äußern Sinnesanſchauungen eine gewiſſe vereinigende Anſchauung, durch die wir eigentlich erſt die Vorſtellung der Dinge außer uns erhalten, welche nicht in der Empfindung enthalten iſt, ſondern allen Empfindungsweiſen zugleich zu Grunde liegt, und macht, daß wir durch die eine und andre denſelben Gegenſtand erkennen. Durch dieſe vereinigende Anſchauung wird uns nämlich die Erkenntniß der Körper als Materie im Raume und in der Zeit. Wenn wir das einzelne Haus, den einzelnen Baum oder was ſonſt erkennen, ſo beziehen wir uns immer auf dieſe verbindende Anſchauung, in der wir den nämlichen Gegenſtand feſthalten, die Empfindung, durch die er uns erſcheint, mag nun dem Ohr, dem Auge oder der Betaſtung gehören. Wir ſahen ferner, daß die einzelne Empfindung mich den Gegenſtand nur erkennen läßt nach dem, was er für mich den anſchauenden Geiſt iſt, jene vereinigende Anſchauung hingegen zeigt ihn uns ſo, wie die Gegenſtände außer uns in ihrem Verhältniſſe gegen einander ſind.

Bey der Betrachtung des innern Sinnes fanden wir weiter, daß die innere Empfindung nur ein zu Grunde liegendes Selbſtbewußtſeyn zur Anſchauung eigner Thätigkeiten beſtimmt; die vereinigende Anſchauung zeigt ſich hier nur in dem zur innern Anſchauung hinzukommenden Verhältniß zur Zeit.

Alle einzelnen Sinnesanſchauungen enthalten alſo ein unmittelbar gegebenes mannichfaltiges, welches in Raum und Zeit als verbunden angeſchaut wird. Jene zur Empfindung erſt hinzukommende vereinigende Anſchauung enthält dagegen eine anſchauliche Verbindung, anſchauliche ſynthetiſche Einheit der Dinge in Raum und Zeit. So iſt ſie das Eigenthum der produktiven Einbildungskraft.

Es kommen in der vollſtändigen Anſchauung als ſinnlicher Erkenntniß immer drey Bedingungen zuſammen, erſtlich die Empfindung, zweytens Beziehung der Anſchauung in der Empfindung auf die Vorſtellungen von Raum und Zeit, (wozu beym innern Sinn noch die Beziehung auf das Selbſtbewußtſeyn kommt) und drittens Verbindung oder ſynthetiſche Einheit des in der Anſchauung gegebenen mannichfaltigen vermittelſt der Beziehung deſſelben auf die Vorſtellungen von Raum und Zeit. Dieſe Konſtruktion der

Gegenſtände in den Raum und in die Zeit giebt die anſchauliche Vorſtellung von Dauer, Größe, Geſtalt, Lage, Entfernung, das heißt, die Vorſtellung der figurlichen ſynthetiſchen Einheit der Gegenſtände, oder des mathematiſchen in unſrer Erkenntniß.

Was wir alſo hier näher zu betrachten haben, ſind erſtens die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſelbſt, und dann die Konſtruktion der Gegenſtände in den Raum und die Zeit oder die figurliche ſynthetiſche Einheit.

§. 38.

Abſtrahiren wir von allen einzelnen Verſchiedenheiten des mannichfaltigen in der Anſchauung, ſo bleibt uns in den Vorſtellungen von Raum und Zeit für ſich, ſo wie erſterer der Geometrie zu Grunde liegt, nichts übrig als die Vorſtellung eines gleichartigen mannichfaltigen in durchgängiger Verbindung. Die Anſchauungen werden in der Empfindung vereinzelt gegeben, aber jeder liegt die Vorſtellung von Raum und Zeit zu Grunde, und dadurch kommt erſt Einheit und Verbindung in daſſelbe. Dieſe Vorſtellungen ſind mancherley Unterſuchungen mit vielem Streite unterworfen worden, wir müſſen in ihrer Beſchreibung größtentheils Kant in der Kritik der reinen Vernunft folgen.

1) Beyde Vorſtellungen von Raum und Zeit werden unwillkührlich bey allen unſern Anſchauungen mit vorgeſtellt, ſo daß wir, indem wir ſie immer bey unſern anſchaulichen Vorſtellungen mit finden, nicht einmal von ihnen abſtrahiren können. Wenn wir uns ein Ding denken wollen, das nirgend wo iſt, alſo ein Daſeyn unabhängig von der Vorſtellung des Raumes, ſo bleibt uns dafür eine bloße Idee übrig, wir können die Vorſtellung gar nicht an-

ſchaulich machen, eben ſo wenig können wir uns irgend eine anſchauliche Vorſtellung von einem Daſeyn machen, welches unabhängig von der Zeit iſt. Wir können uns alle Dinge vor unſrer Vorſtellung aus Raum und Zeit hinaus denken, aber Raum und Zeit ſelbſt weg zu denken ſind wir nicht im Stande, unſer Anſchauungsvermögen iſt durchaus an dieſe Vorſtellungen gebunden.

2) Die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſind ſelbſt Anſchauungen und keine allgemeinen Begriffe, denn ihr Gegenſtand iſt ein einzelner und unmittelbar in der Vorſtellung derſelben gegeben. Es gibt nur einen Raum und nur eine Zeit. Räume und Zeiten ſind nur Theile dieſes einen Raumes und dieſer einen Zeit. Wir ſtellen zwar mannigfaltige Vorſtellungen in ihnen, aber niemals durch ſie als Merkmahle vor. Den Raum ſchauen wir äußerlich ſelbſt an, die Zeit können wir zwar unmittelbar nicht ſelbſt anſchauen, indem wir nur in ihr überhaupt uns unſrer Vorſtellungen bewußt werden, und ſie nicht gegenwärtig ſeyn kann, da ſie eine ſtetige Folge der Gegenwart ſelbſt enthält; aber wir können alle ihre Verhältniſſe bildlich im Raume durch die Bewegung in einer geraden Linie anſchauen.

3) Wir werden uns der abgeſonderten Anſchauung von Zeit und Raum nur bewußt durch Abſtraktion von allem einzelnen mannigfaltigen in der Sinnesanſchauung. Sie bleiben aber alsdann nicht als allgemeine Begriffe, ſondern als urſprüngliche, nothwendige, anſchauliche Beſtimmungen übrig, welche weit über das gegebene der einzelnen Anſchauungen, von denen wir abſtrahiren, hinaus gehen. Denn ihre Vorſtellung in abstracto erweitert ſich in der Vorſtellung einer unbegränzten Vergangenheit oder Zukunft und in der Vorſtellung einer unendlichen Weite bis zur Vor-

ſtellung eines gegebenen Unendlichen. Den Raum ſtellen wir uns unmittelbar als eine gegebene unendliche Größe vor, die Vorſtellung deſſelben kann alſo nicht durch die einzelne Sinnesanſchauung, welche jederzeit endlich iſt, gegeben ſeyn. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet zwar nur, daß alle beſtimmte Größe in der Zeit nur durch Einſchränkung einer einigen zu Grunde liegenden Zeit möglich ſey; aber doch muß auch hier die zu Grunde liegende Zeit unbegränzt ſeyn, ihre Vorſtellung iſt alſo eben ſo wenig durch die einzelne Sinnesanſchauung gegeben, ſondern beyde Vorſtellungen müſſen im Gemüthe ſchon urſprünglich aller Sinnesanſchauung zu Grunde liegen. Für dieſe Vorſtellungen gibt es zwey widerſtreitende Anſichten in unſrer Erkenntniß, eine mathematiſche der unmittelbaren Anſchauung und eine philoſophiſche der Reflexion über ihre Möglichkeit. In der unmittelbaren mathematiſchen Vorſtellung ſind dieſe Anſchauungen die evidenteſten von allen unſern Erkenntniſſen. Hier kommt zu ihrer Unendlichkeit auch noch die Stetigkeit aller ihrer Theile hinzu, nach welcher kein Theil in ihnen der letzte iſt, jede Dauer und jede Länge ins unendliche theilbar iſt, und dieſe Eigenſchaften liegen uns da gleichſam klar vor Augen. Sobald wir aber darüber zu reflektiren anfangen, ſo ſcheint uns in dieſer Unendlichkeit, Stetigkeit und formellen Leerheit ein Widerſpruch zu liegen. Raum und Zeit in abstracto ſtellen gleichſam einen einzelnen Gegenſtand in der Anſchauung dar, ohne etwas exiſtirendes zu enthalten. Dies rührt aber daher, weil das exiſtirende ſelbſt jederzeit nur in der einzelnen Sinnesanſchauung gegeben wird, Raum und Zeit in abstracto vorgeſtellt alſo nur eine leere Form der Verbindung des in der Anſchauung gegebenen exiſtirenden enthalten können. Das heißt, die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſind urſprüngliche und nothwendige Formen der Sinnlichkeit ſelbſt, welche innerhalb unſrer Erfahrung der Vernunft als ihr immer zukommende Vorſtellungen zugeſchrieben werden müſſen. Wir haben es aber hier überhaupt nur mit der evidenten mathematiſchen Anſicht dieſer Anſchauungen, mit einer bloßen Beſchreibung derſelben zu thun, ſo wie ſie in unſerm Gedankenlauf vorkommen, die philoſophiſchen Schwierigkeiten können erſt ſpäter erörtert werden.

4) Die Vorſtellungen von Raum und Zeit kommen in den meiſten Beſtimmungen mit einander überein. Sie enthalten beyde die Anſchauung eines mannigfaltigen gleichartigen in nothwendiger Verbindung. Ihr Gebrauch in der Erfahrung iſt daher, daß durch ſie die figürliche ſynthetiſche Einheit alles gegebenen mannigfaltigen möglich wird. Die Art der Verbindung des mannigfaltigen iſt in beyden Vorſtellungen ganz die nämliche, ſie unterſcheiden ſich einzig in der Art des mannigfaltigen. Deswegen können wir uns auch alle Verhältniſſe der Zeit im Bilde einer geraden Linie vorſtellen.

In Rückſicht deſſen aber, was hier verbunden wird, enthält die Zeit als Form der Sinnlichkeit überhaupt eine anſchauliche Verbindung der Exiſtenz der Dinge, ſie enthält die Möglichkeit der Veränderung oder vom Seyn und Nicht-ſeyn deſſelben Dinges, indem dies beydes nach einander ſtatt finden kann; aber ſie enthält nicht unmittelbar eine Verbindung mannigfaltiger Gegenſtände, eine ſolche wird uns nur durch das neben einander im Raume anſchaulich. Beyde haben ein Mannigfaltiges Auſſer einander in Verbindung, dies iſt bey der Zeit das nach einander der Exiſtenz, beym Raume das neben einander der Gegenſtände auſſer uns. Anſtatt des Raumes iſt für den innern Sinn das reine Selbſtbewußtſeyn die Form der Vorſtellung ſeines Gegenſtandes, welche aber keine Anſchauung iſt. Die gebräuchliche Benennung, die Zeit iſt die Form des innern, der Raum des äuſſern Sinnes, iſt nicht richtig; die Zeit bezieht ſich ganz gleichmäßig auf den Sinn überhaupt, und dem Raume entſpricht für das Innere nur das Selbſtbewußtſeyn mit ſeiner Vereinigung aller innern Veränderungen im einen Ich.

§. 39.

Auf dieſe Weiſe liegen die Vorſtellungen von Raum und Zeit als Formen einer anſchaulichen Verbindung allen unſern Sinnesanſchauungen zu Grunde. Ueber ſie muß nun noch eine eigne Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft hinzukommen, um die einzelnen Sinnesanſchauungen durch die figürliche Syntheſis der mathematiſchen Anſchauung hierin zu konſtruiren. Um die Organiſation dieſes Vermögens verſtehen zu lernen, müſſen wir erſtlich aus der bisherigen Beſchreibung der Vorſtellungen von Raum und Zeit den Satz noch einmal heraus heben: **Die Anſchauungen von Raum und Zeit entſpringen nicht durch die Empfindung und ihre Sinnesanſchauung im Gemüthe, ſondern aus einer Grundbeſtimmung des Gemüths, welche nicht erſt durch die Empfindung gegeben wird, und die Anſchauung derſelben unterſcheidet ſich als reine Anſchauung von aller Sinnesanſchauung.** Zweytens müſſen wir dieſem Geſetz das andere an die Seite ſtellen: **Die Dinge werden uns in der Sinnesanſchauung, ſo wie uns die Verhältniſſe unmittelbar zum Bewußtſeyn kommen, nicht als in Zeit und Raum konſtruirt, ſondern nur unter den Bedingungen einer je-**

derzeit möglichen Konſtruktion derſelben in Zeit und Raum gegeben, die Konſtruktion ſelbſt thut die Einbildungskraft erſt in den Vorſtellungen der figürlichen Verbindung oft ſogar willkührlich hinzu.

Das erſte Geſetz wird eben ſo bewieſen, wie wir die Urſprünglichkeit des reinen Selbſtbewußtſeyns gezeigt haben. Die Vorſtellungen von Raum und Zeit können nicht zugleich mit der Empfindung dem Gemüthe gegeben werden, obgleich ſie erſt bey Gelegenheit der Empfindung zum Bewußtſeyn kommen, denn ſie beziehen ſich erſtlich auf jede in der Empfindung gegebene Anſchauung und dann auf das Ganze aller dieſer Anſchauungen, ſo daß ſie die zerſtreuten einzelnen Gegenſtände derſelben als Gegenſtände einer Welt mit einander verbinden. Außerdem können wir hier aber noch den neuen Grund hinzuthun, daß die Vorſtellungen von Raum und Zeit in ihrer Unendlichkeit, Stetigkeit und Nothwendigkeit weit über das in aller Sinnesanſchauung gegebene hinaus gehen, ſie müſſen alſo aus einer urſprünglichen Beſchaffenheit des Gemüthes entſpringen, und durchaus unabhängig von allem einzelnen der Empfindung ſtatt finden. Jede Sinnesanſchauung iſt nur auf den Augenblick ihrer Gegenwart beſchränkt, durch ſie erkennen wir nur Thatſache und das unmittelbar wirkliche. Dagegen iſt die Anſchauung von Raum und Zeit eine **reine Anſchauung**, welche viel weiter geht. Die Schärfe der mathematiſchen Zeichnung, Punkt, Linie und Fläche des Geometers, die Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ſind gar keine Gegenſtände der Beobachtung, der Erfahrung, der Sinnesanſchauung, ſie können ſich nur vor einer ganz andern, der reinen Anſchauungsweiſe zeigen. Die Gewißheit, mit der wir rückwärts in die Vergangenheit, vorwärts in die kommende Zukunft ſchauen, die Gewißheit, mit der wir hinter jeder Gränze von der Erweiterung des Raumes über ſie hinaus überzeugt ſind, kann gar nicht der Sinnesanſchauung gehören, denn in der liegt nichts davon, ſie kommt einzig der reinen Anſchauung der produktiven Einbildungskraft zu, welche nicht nur auf das einzelne wirkliche beſchränkt iſt, ſondern ſich in jeder Lehre der reinen Mathematik zur Anſchaulichkeit allgemeiner Geſetze erweitert. Eben mit dieſer reinen Anſchauung legt ſich die Einbildungskraft der Mathematik zu Grunde, und beſtimmt dadurch die Eigenthümlichkeit des mathematiſchen Wiſſens, welche wir die Konſtruktion ihrer Begriffe nennen. Die Nachweiſung im einzelnen Beyſpiel läßt uns hier die Möglichkeit des Begriffes im allgemeinen, und die Nothwendigkeit eines allgemeinen Geſetzes erkennen. Durch die Betrachtung des einzelnen Zahlenbeyſpiels überzeuge ich mich von der Nothwendigkeit eines allgemeinen Geſetzes der Rechnung, durch die Betrachtung der einzelnen Figur an der Tafel von der Nothwendigkeit allgemeiner Geſetze der Zeichnung.

Das zweyte Geſetz war: Wenn gleich Raum und Zeit als allgemeine Geſetze jeder Sinnesanſchauung zu Grunde liegen, ſo wird doch vor der innern Wahrnehmung die Konſtruktion der Gegenſtände einer Sinnesanſchauung nicht mit der Empfindung zugleich gegeben, ſondern ſie kommt erſt durch Einbildungskraft hinzu. Hier iſt es freylich einleuchtend, daß wir in abstracto mit den Vorſtellungen von Figur und Dauer, ſo wie die Mathematik ſie braucht, ganz willkührlich umgehen können, indem wir uns nach Belieben geometriſche Zeichnungen entwerfen, aber in der wirklichen Anwendung auf die Dinge außer uns ſcheint dieſe Vorſtellung gewöhnlich dem Sinne und nicht einer eignen Einbildungskraft zu gehören. In der That ſind aber alle unſre Vorſtellungen von Geſtalt, Größe und Entfernung, kurz alle Vorſtellungen der figurlichen Verbindung nichts als eine lebendige Geometrie, welche wir ohne darauf zu achten beſtändig im Leben mit Selbſtthätigkeit anwenden. (Dieſes Vermögen der beſtändig im Leben angewandten Mathematik iſt es eigentlich, was nach der ſogenannten Peſtalozziſchen Erziehungsmethode in den Schülern mit gutem Erfolg regelmäßiger ausgebildet wird, als es bisher üblich war, wodurch Augenmaaß, jedes Urtheil über anſchauliche Größe und Figur, Zeichnung und Rechnung ſo ſehr geſchärft und ſicher gemacht wird.) Dieſe eigene Thätigkeit der Einbildungskraft wird durch folgendes deutlicher werden.

Würden mit dem mannichfaltigen, welches bey der Empfindung in der Anſchauung vorgeſtellt wird, zugleich die Verbindungen dieſes mannichfaltigen in Raum und Zeit vor dem Bewußtſeyn gegeben, ſo würden die Gegenſtände in der Sinnesanſchauung auch ſogleich ſchon als in Raum und Zeit konſtruirt enthalten ſeyn, und nicht nur unter der Bedingung einer möglichen Konſtruktion oder Zuſammenordnung deſſelben ſtehen, welche wir hinterher erſt hinein tragen müſſen. In jeder Wahrnehmung eines Gegenſtandes müßte dieſer in Rückſicht der zur figurlichen Verbindung in Raum und Zeit gehörigen Prädikate beſtimmt ſeyn. Geſtalt, Entfernung und alle Verhältniſſe der Lage eines Dinges im Raume müßten ſchon aus jeder einzelnen Wahrnehmung ſich abnehmen laſſen. Eben ſo auch für die Zeitbeſtimmung. Dies iſt aber nicht der Fall, ſondern dieſe Beſtimmungen können wir erſt aus der Vergleichung mehrerer Wahrnehmungen durch Reflexion erhalten. Es findet ein Unterſchied zwiſchen der Apprehenſion als dem erſten Auffaſſen der Anſchauung und dem Anerkennen des Gegenſtandes in ihr ſtatt. Dies können wir uns in ſolchen Fällen deutlich machen, wo die Sinnesanſchauung nicht zulangt, um die mathematiſche Anſchauung des Gegenſtandes vollſtändig zu machen, oder wo unſer willkührliches Urtheil zwiſchen die Sinnesanſchauung und die wirkliche figurliche Verbindung der Einbildungskraft tritt.

Bey der Zeitbeſtimmung iſt es überhaupt einleuchtend, daß der Sinn ſie nicht mit giebt, ſondern daß ſie erſt Urtheil fordert, indem wir, ohne die Uhr in der Hand zu haben oder nach der Sonne zu ſehen, kaum um die Dauer einer Viertelſtunde beſtimmt wiſſen. Bey der Konſtruktion im Raume meinen wir wohl gewöhnlich Größe, Lage und Entfernung ungefähr mit zu ſehen, in vielen Fällen aber läßt ſich die Anſchauung doch nicht vollenden, oder wir irren uns gar, und können daraus finden, daß die Vorſtellung doch von unſrer Selbſtthätigkeit und von unſerm Urtheil abhängt. Im Raume können wir uns die mannichfaltigen Verhältniſſe mannichfaltiger Gegenſtände nach zwey Dimenſionen oder an einer Fläche vorſtellen, die dritte Dimenſion iſt die Dimenſion der Entfernung von mir, was ich alſo von einem Standpunkte anſehe, und ohne ſich kreuzende Bewegung, wogegen ich nicht in Bewegung bin, das iſt mir nur hinlänglich zur Konſtruktion in zwey Dimenſionen und nicht nach Länge, Breite und Dicke gegeben. Daher z. B. die Möglichkeit eines Gemähldes, welches mir auf einer Fläche eine ganze Gegend darſtellt, ſo wie ich ſie von einem Standpunkt aus ſehe. Eben ſo unſre Vorſtellung vom geſtirnten Himmel, da wir unſre Bewegung in Rückſicht der Sterne nicht wahrnehmen, ſo ſetzen wir nur Lichtpunkte geſtreut auf die Fläche einer hohlen Halbkugel, würde hingegen hier die Konſtruktion im Raume durch den Sinn mit gegeben, ſo müßten wir die Sterne als Weltkörper, und alle Verhältniſſe des Weltgebäudes mit einem Blicke anſchauen.

Noch deutlicher wird die Sache dadurch, daß wir in dieſen Vorſtellungen dem Irrthum unterworfen ſind, dadurch, daß optiſcher Betrug oder überhaupt ſogenannte Sinnentäuſchung ſtatt finden kann. Die beyden Sinne, vermittelſt welcher wir zur mathematiſchen Anſchauung gelangen, ſind vorzüglich die Betaſtung und das Geſicht. Von beyden giebt es mehrere bekannte Fälle der Täuſchung. Für die Betaſtung iſt das bekannteſte, wenn man eine kleine Kugel zwiſchen zwey über einander geſchlagene Finger faßt, und auf einer harten Unterlage hin und her rollt. Blickt man weg, ſo meint man zwey Kugeln zu fühlen, zwiſchen denen man durchgreift, und das deshalb, weil jeder Finger nur eine halbe Kugel fühlt, wir aber dieſe durch die Einbildungskraft wegen der ungewöhnlichen Lage der Finger nicht zuſammen, ſondern auseinander konſtruiren, und ſo aus jeder Hälfte eine eigne Kugel entwerfen, anſtatt ſie zu einer zu vereinigen. Für das Auge ſind viele Fälle bekannt. Wir ſehen oft einen Gegenſtand aus der Ferne für etwas anders an, als was wir nachher finden, wir irren uns in Rückſicht ſeiner Größe und Entfernung. Ein andermal ſehen wir ein Gemählde für ein Basrelief an, ja bey einem grau auf grau gut ſchattirten Gemählde können wir beſtimmt die Diſtanz nehmen, in welcher unſer Urtheil noch unbeſtimmt bleibt, ob wir etwas wirklich erhöhtes oder etwas gemahltes ſehen. Aehnlich iſt der Fall mit geometriſchen Figuren von Körpern, die wir durch Gewohnheit auf den erſten Anblick nicht als flache Zeichnung, ſondern gleich als Körper willkührlich anſchauen, und wo wir uns Gewalt anthun müſſen, ſie als bloße Ebene zu betrachten. Noch bekannter ſind die größere Erſcheinung des Mondes am Horizont als hoch am Himmel, und das größer ſcheinen der Gegenſtände in Nebel und Dämmerung. Endlich das Auffallendſte von allem iſt, daß wir eigentlich eine doppelte etwas verſchiedene Anſchauung der Dinge durch die Augen erhalten, indem das eine Auge anders ſieht als das andere, wir vereinigen dies aber gewöhnlich auf der Stelle nur zu einer mathematiſchen Anſchauung. (In der Phyſiologie wird bey der Betrachtung der Korrelation des Auges mit der ihm entſprechenden Empfindung und Sinnesanſchauung gewöhnlich gefragt: Wie kommt es, daß wir die Gegenſtände aufrecht ſehen, da doch das Bild auf der Netzhaut umgekehrt liegt? und wie kommt es, daß wir mit zwey Augen nur ein Bild ſehen? Die richtige Antwort auf erſteres iſt, jene umgekehrte Lage findet nur für die Vergleichung des Bildes im Auge mit den Gegenſtänden draußen ſtatt; wir ſehen aber nicht durch dieſe Vergleichung, ſondern nur durch das Bild für ſich, in dieſem ſind alle gegenſeitigen Verhältniſſe richtig, die genannte Schwierigkeit findet alſo gar nicht ſtatt. In Rückſicht des zweyten aber wird jetzt von vielen Phyſiologen das Faktum ſelbſt abgeſtritten, ſie behaupten, wir bekämen im gewöhnlichen Zuſtand der Augen nicht zwey, ſondern nur eine Empfindung. Nur wenn der geſunde ſchielt oder der ſchielende die Axen parallel richtet, bekomme er zwey Empfindungen, dann ſehe er aber auch doppelt. Die Erklärung wird ſo gegeben. Die Sinnesanſchauung entſpricht nicht unmittelbar der Reizung der Netzhaut, ſondern dem in das Gehirn fortgepflanzten Eindruck auf den Sehehügel. Jedem Sehehügel entſpreche die eine Hälfte des Geſichtsfeldes, und bey Thieren, deren beyder Augen einen gemeinſchaftlichen Theil des Geſichtsfeldes haben, vorzüglich alſo beym Menſchen diene die Kommiſſur der Sehenerven dazu, um dieſe Verdoppelung in den Sehehügeln auszugleichen. Zum Belege führt man die Beobachtung an, daß die Hemiopie, (eine Krankheit, in der der Kranke jeden Gegenſtand, den er anſieht, nur halb ſehen kann) von Lähmung oder Verhärtung des einen Sehehügels herrühre. Dieſe Beobachtung ſtimmt aber nicht mit der verſuchten Erklärung. Nach letzterer müßte es im genannten Falle dem Kranken vorkommen, als könne er nur ein Auge brauchen, und nicht ſo, wie es wirklich geſchieht. Nicht das Geſichtsfeld überhaupt, ſondern das halbe Geſichtsfeld jedes einzelnen Auges für ſich iſt verdunkelt. Auch giebt es andere Verſuche, die genau entſcheiden, daß ſich die Reizungen beyder Augen für den gemeinſchaftlichen Theil des Geſichtsfeldes nicht früher vereinigen, als ſie der Empfindung entſprechen, z. B. ſonſt müßte man, wenn man das eine Auge ganz mit einem durchſcheinenden blauen, das andere mit einem durchſcheinenden gelben Glaſe bedeckt, am einen Ende gelb, in der Mitte grün, am andern Ende blau ſehen, was aber nicht geſchieht, ſondern beyde Scheiben des blau und gelb liegen ſcharf begränzt neben einander. Eben ſo, wenn man gegen das Licht gekehrt die Augen zumacht, eins ſo bedeckt, daß man ſchwarz ſieht, das andere aber das roth des durchſcheinenden Augenliedes ſehen läßt, ſo liegen wieder beyde Scheiben ohne Vermiſchung neben einander. Der Sinn giebt uns alſo allerdings für jedes Auge ein eignes Bild, und die Vereinigung macht ſich nur die Einbildungskraft.)

Unſer Satz würde überhaupt weit einleuchtender ſeyn, wenn wir nicht durch Gewohnheit lernten die Konſtruktion des gegebenen mannichfaltigen weit eher zu Stande zu bringen, als ſie durch das im einzelnen Falle unmittelbar gegebene wirklich beſtimmt iſt. So zeichnen wir uns z. B.

beym erſten Anblick aus dem unbeſtimmteſten Farbenſpiel Häuſer, Berge, Wälder, Flüſſe, eine ganze Gegend — wo wir, wenn der Stoff uns unbekannt wäre, aus demſelben gar nichts zu erkennen vermöchten.

Dies wird denn auch die Urſach alles optiſchen Betrugs und aller Täuſchungen durch den Sinn, indem wir in unſre Anſchauung beym erſten Auffaſſen weit mehr legen, als in dem, deſſen wir uns wirklich bewußt ſind, noch liegt. Z. B. die Größe des Mondes iſt in der bloßen Anſchauung deſſelben beym Aufgang gar nicht beſtimmt, ich ſehe ihn nur unter einem gewiſſen Sehewinkel, durch welchen ſich ſeine Größe erſt beſtimmen läßt, wenn die Entfernung bekannt wäre. Allein ich habe mir angewöhnt, beym Anblick eines Gegenſtandes mir gleich auch eine gewiſſe anſchauliche Vorſtellung von ſeiner Größe und Entfernung nach einer ungefähren Schätzung zu entwerfen — in der findet denn auch Irrthum ſtatt.

§. 40.

Mit alle dieſem wird es denn alſo deutlich ſeyn, daß unſre Vorſtellung der figurlichen ſynthetiſchen Einheit großentheils von der willkührlichen Reflexion abhängt, und nicht in der Empfindung mit gegeben wird. Nun müſſen wir aber auch die Sache wieder gerade umkehren, und von der andern Seite zeigen, daß dieſe Vorſtellungen der produktiven Einbildungskraft doch unmöglich von der willkührlichen Reflexion abhängen können, denn nur dadurch kann der Widerſpruch einer gewiſſen idealiſtiſchen falſchen Vorſtellung gehoben werden. Wären dieſe Vorſtellungen durch unſre Willkühr beſtimmt, ſo könnten ſie uns nicht Anſchauungen einer Welt außer uns geben, ſondern nur Vorſtellungen einer von uns ſelbſt gemachten, erdichteten Ordnung der Dinge. Die ſo eben nachgewieſene Selbſtthätigkeit der produktiven Einbildungskraft hat viele Philoſophen eben auf einen ſolchen widerſinnigen Idealismus hingetrieben, der zu gar keiner Wahrheit mehr gelangen könnte.

Dieſe unſre beyden Auseinanderſetzungen müſſen die Theorie der produktiven Einbildungskraft nach entgegengeſetzten Seiten gegen einſeitigen Empirismus und gegen einſeitigen Rationalismus rechtfertigen. Die empiriſche Philoſophie fand in dieſen mathematiſchen Anſchauungen den erſten und augenſcheinlichſten Widerſpruch gegen ihren Grundſatz, daß alles unſer Vorſtellen nur Modifikation des Empfindens ſey. Man findet bey ihr, vorzüglich bey Condillac, viele Verſuche, dieſe Schwierigkeiten zu überwinden, und die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſelbſt nur aus den Verhältniſſen der Empfindungen zu erklären, dieſe alle werden aber nicht gegen eine deutliche Unterſcheidung unſrer reinen Anſchauungsweiſe, z. B. bey geometriſchen Konſtruktionen von der empiriſchen in der Empfindung aufkommen, denn wir können uns doch nicht durch Gewohnheit aus Empfindungen die nothwendigen Ueberzeugungen von Dingen bilden, die durch Empfindung gar nicht wahrgenommen werden, wie z. B. die Geſetze über ſcharfe Zeichnungen von Linien und Winkeln ohne allen Fehler. Auf der andern Seite misbraucht wieder der Rationalismus die Unabhängigkeit dieſer Vorſtellungsart von der Empfindung, und die willkührliche Thätigkeit dieſer Einbildungskraft für ſeine einſeitigen Anſichten. So will z. B. Schelling alle Wahrheit dieſer Erkenntnißweiſe ableugnen, und ſtellt ſie als ein bloß imaginirtes Spiel unſrer Vorſtellungen vor, von dem ſich der Philoſoph zu befreyen habe. Dagegen müſſen wir wieder die unmittelbare Nothwendigkeit der Mathematik in Schutz nehmen. Wie ſollen wir aber den Widerſpruch dieſer zwey Behauptungen der Willkührlichkeit und des unwillkührlichen dieſer Vorſtellungen aufheben?

Man nennt dieſes Vermögen wegen ſeiner Selbſtthätigkeit wohl gar ſchaffende Einbildungskraft, aber ſo mächtig iſt ſie nicht. Niemand kann vor Irrthum und Fehler ſo ſicher ſeyn, als wer zu ſchaffen vermag, denn der gibt ſeinen Geſchöpfen die Regel des Daſeyns ja ſelbſt, wer will ihn alſo des Fehlers zeihen. Wir aber fehlen mit unſrer produktiven Einbildungskraft oft genug, wie der optiſche Betrug ausweiſt, oder ein andermal iſt die Erkenntniß nicht hinlänglich beſtimmt, um die Konſtruktion zu vollenden, wir mußten uns mit einer halben Konſtruktion z. B. bey der Zeichnung der Sterne an das Himmelsgewölbe behelfen. Dieſe Einbildungskraft iſt alſo weit entfernt eine ſchaffende Kraft zu ſeyn, ihr wahres Weſen läßt ſich aber eben aus dem zuletzt bemerkten deutlich machen. Wenn die willkührliche Thätigkeit bey der Konſtruktion der figürlichen Verbindung des Irrthums und der Unvollſtändigkeit geziehen werden kann, ſo kommt es hier auf zwey verſchiedene Regeln an, nach denen unſre Vorſtellungen erfolgen. Nach der einen Regel verſucht unſre Einbildungskraft mit oft willkührlicher Thätigkeit ſich eine Vorſtellung von der Konſtruktion der Dinge in Raum und Zeit zu machen, dabey erkennt ſie aber noch ein anderes Geſetz der Wahrheit an, nach welchem dieſe Konſtruktion eigentlich zu machen ſey, welches ſie aber zuweilen nicht vollſtändig zu erreichen vermag, in Rückſicht deſſen ſie zuweilen gar fehlt.

Wohin gehören nun dieſe beyden Regeln? Wir werden ihr Verhältniß verſtehen, wenn wir auf das Geſetz des innern Sinnes Rückſicht nehmen: Das Vorhandenſeyn der Thätigkeiten im Gemüthe iſt mit dem Bewußtſeyn derſelben nicht einerley, es muß erſt noch ein eignes Verhältniß zum Vermögen der Selbſterkenntniß hinzukommen, damit wir das wirklich in uns finden, was ſonſt nur dunkel in uns iſt. Dieſes Vermögen der Selbſterkenntniß iſt ſeiner Grundlage nach innerer Sinn, wird aber durch den Einfluß des Willens in der Reflexion zur vollſtändigen Selbſtbeobachtung ausgebildet. Eben ſo, wie wir bey der Aſſociation der Vorſtellungen von dem, was ſich unmittelbar vor dem innern Sinne zeigte, zu dem tiefer liegenden Geſetz der reproduktiven Einbildungskraft übergehen müſſen, ſo müſſen wir nun auch hier bey der produktiven Einbildungskraft unterſcheiden, was dem innern Wiederbeobachtungsvermögen und was der zu Grunde liegenden beobachteten Erkenntniß gehört. Die Schwierigkeit iſt aber hier, daß wir die Selbſtbeobachtung gerade auf ihrem Uebergang vom innern Sinne zur Reflexion treffen. Der Ausdruck produktive Einbildungskraft iſt dem gemäß zweydeutig. Wir können darunter verſtehen [illegible] Vermögen mathematiſche Anſchauungen von Raum und Zeit und der figürlichen Verbindung der Dinge in ihnen, zu haben, oder auch bloß das Vermögen dieſer mathematiſchen Anſchauungen, ſo wie ſie in der Vernunft liegen, uns nur wieder bewußt zu werden, ſie in uns wahrnehmen zu können. Nach der erſten Bedeutung als unmittelbares Vermögen der mathematiſchen Anſchauung iſt ſie eine urſprüngliche Selbſtthätigkeit der Erkenntnißkraft, das Vermögen der anſchaulichen Einheit und Verbindung ſelbſt, wodurch wir die reinen Anſchauungen des Raumes und der Zeit beſitzen, und in welchem auch das Geſetz aller figürlichen Verbindung enthalten iſt. Die Theorie dieſes Vermögens können wir erſt ſpäter in der Theorie der Einheit und Verbindung vollenden. Nach der andern Bedeutung hingegen allein kommt ihr die willkührliche Thätigkeit zu, durch die wir uns der einzelnen figürlichen Verbindungen bewußt werden, indem die Selbſtbeobachtung ſich zum Theil noch des innern Sinnes bedienen kann, oft aber auch der Reflexion bedarf. Das Verhältniß dieſer beyden Vermögen kann durch folgendes noch deutlicher werden. Die wiſſenſchaftliche mathematiſche Erkenntniß iſt die auf Regeln gebrachte Beobachtungskunſt der produktiven Einbildungskraft, durch ſie können wir uns am leichteſten orientiren, wie wir etwas unmittelbar ſchon in der Vernunft gegebenes nur wieder auffinden und beobachten. Für das unmittelbare Vermögen können wir hier ſagen: Wer Gegenſtände nur aus zwey Standpunkten geſehen hat, in deſſen Geiſt iſt (bis auf die Gränze der Mangelhaftigkeit ſeiner Augen) die ganze Konſtruktion derſelben nach Größe, Lage und Entfernung vollſtändig. Dies läßt ſich jedem deutlich machen, der nur ein wenig Geometrie verſteht. Denn von einem Standpunkt zum andern habe ich kommen müſſen, ich kenne alſo ihre Entfernung, und ſie mag ſo klein ſeyn als ſie will, ſo habe ich hier eine bekannte Standlinie, von deren beyden Endpunkten ſich gerade Linien nach jedem Gegenſtand unter einem beſtimmten Winkel anlegen; ich kenne alſo für die Lage jedes Punktes, den ich aus zwey Standpunkten angeſehen habe, zwey Winkel und eine Seite aus einem Triangel, deſſen Spitze jener Punkt iſt, ſeine Entfernung und Lage iſt alſo in meiner unmittelbaren mathematiſchen Anſchauung gegeben. Wir können ſagen: es liegt in unſrer Vernunft, durch zwey Blicke nach dem geſtirnten Himmel die Erkenntniß der Größe, Entfernung und verhältnißmäßigen Lage aller Weltkörper, die ich ſehe, nur die Selbſtbeobachtung der Reflexion iſt hier begränzt, indem ich die Unterſchiede nur bis an eine beſtimmte Gränze zu meſſen vermag. Wer nur wenigemal durch die guten Inſtrumente eines Herſchel oder Schröter den Himmel beobachtet hätte, der beſäße in der unmittelbaren dunkeln Vorſtellung ſeines Geiſtes dieſelben aſtronomiſchen Kenntniſſe wie jene. Die Ueberlegenheit jener aber läge nur in der Ausbildung ihrer innern ſelbſtbeobachtenden Reflexion.

Auf dieſe Weiſe verſchwindet ganz das widerſinnige, was in den meiſten gewöhnlichen Vorſtellungen von der produktiven Einbildungskraft liegt. Ihre willkührliche Thätigkeit giebt uns keine neuen Erkenntniſſe, ſondern läßt uns nur ſolche bemerken, welche unmittelbar ſchon in uns liegen. Ihr zu Grunde liegt aber ein unmittelbares Vermögen der mathematiſchen Anſchauung, welches mit einer urſprünglichen Selbſtthätigkeit die Form an unſre Anſchauung giebt, in den Anſchauungen von Raum und Zeit und dem Geſetze der figürlichen Verbindung.

f) Die Einbildungskraft in der Vereinigung ihrer beyden Vermögen.

§. 41.

Die Erſcheinungen in der innern Natur, die wir gewöhnlich der Einbildungskraft zuſchreiben, ſowohl im Denken als im Dichten gehören ihr meiſt in der Vereinigung ihrer beyden Vermögen. Reproduktive und produktive Einbildung ſind aber von ganz verſchiedenem Urſprunge. Die erſte iſt eigentlich das Vermögen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes, denn ihr gehört die Gedankenaſſociation, und durch dieſe wird eigentlich das ganze unwillkührliche Spiel der Vorſtellungen bewegt. Die produktive Einbildung hingegen giebt einen ganz neuen Antheil zur Erkenntniß in der mathematiſchen Anſchauung hinzu. Wie kommt es nun, daß dieſe zwey Vermögen, deren Urſprung ſo verſchieden iſt, doch in ſo genaue Vereinigung kommen, und faſt immer in unſerm Innern mit einander ſpielen? Dadurch, daß die reproduktive Einbildungskraft durch das Spiel ihrer Aſſociationen zum Abſtraktionsvermögen, oder zur ſchematiſirenden Einbildungskraft wird. Durch das Spiel der Aſſociationen werden die Vorſtellungen aus ihren erſten Verbindungen herausgeriſſen, es entſteht Trennung in ihnen, wir ſtellen bloße Theile aus gegebenen Erkenntniſſen wieder vor, wir erhalten bloße Vorſtellungen, die nicht ſchon Erkenntniſſe ſind. Die Vernunft iſt unmittelbar immer Erkenntnißkraft, ſie ſtellt das Daſeyn beſtimmter Gegenſtände oder allgemeine Geſetze vor, unter denen dieſes ſteht. Durch die abſtrahirende Aſſociation hingegen werden einzelne Vorſtellungen aus dieſen Erkenntniſſen getrennt, und kommen ſo für ſich zum Bewußtſeyn. Dadurch erhalten wir die freyen Vorſtellungen, welche wir als Bilder in der Dichtung oder als Merkmahle im Denken anwenden können, ohne an die ſtrenge Regel der anſchaulichen Erkenntniß gebunden zu ſeyn. So erhalten wir in den anſchaulichen Einbildungen von Gegenſtänden, ohne ihre Gegenwart, ſolche losgeriſſene Vorſtellungen, welche nicht wie die unmittelbaren Sinnesanſchauungen nur in dieſe beſtimmte Erkenntniſſe des einzelnen Gegenſtandes gehören, ſondern mit denen wir im Denken und Dichten freyer ſpielen können. Die produktive Einbildung legt nun unmittelbar die Formen ihrer figürlichen Verbindung an die Gegenſtände der Sinnesanſchauungen ſelbſt, nachher aber werden ihr auch eben ſo jene Bilder der Einbildung zugeführt, und nun giebt ſie auch dieſen ihre Formen, und vereinigt ſich darin mit der reproduktiven Einbildungskraft in allem Denken und Dichten.

Das Vermögen zu abſtrahiren oder Vorſtellungen zu haben, welche nicht ſchon Erkenntniſſe ſind, gehört der reproduktiven Einbildungskraft, indem alle dieſe Vorſtellungen durch Aſſociation aus dem Erkennen entſpringen, ſeine beſtimmteſte Anwendung aber macht ſich durch den Schematismus der Einbildungskraft, indem es uns die Schemate zu allgemeinen Begriffen liefert. Es giebt gewiſſe anſchauliche Vorſtellungen in uns, welche nicht auf einen beſtimmten Gegenſtand gehen, ſondern eine unbeſtimmte Zeichnung ſchwebend zwiſchen vielen Bildern enthalten, welche der Beſtimmung eines allgemeinen Begriffes entſprechen. Eine ſolche Vorſtellung iſt z. B. die eines Pferdes, eines Tiſches, der Geſchwindigkeit, der Zahl 7 überhaupt, vermöge deren ich denn im einzelnen Falle dieſes beſtimmte Thier als ein Pferd, dieſes beſtimmte Ding als einen Tiſch, dieſe beſtimmte Anzahl gerade als ſieben anerkenne. Dieſe Vorſtellung heißt ein Schema der Einbildungskraft, durch ſie legt ſich die Einbildungskraft vorzüglich dem willkürlich denkenden Verſtande unter, wir werden ſie daher erſt beym logiſchen Gedankenlaufe näher kennen lernen.

Die Vereinigung beyder Vermögen der Einbildungskraft macht ſich alſo dadurch, daß die produktive ihre Formen auch an die Bilder der reproduktiven bringt, wie an Sinnesanſchauungen, dann aber ihre figürlichen Verbindungen auch wieder den Geſetzen der Aſſociation unterworfen ſind, wie alle Vorſtellungen. Dieſes vereinigte Spiel entlehnt den Stoff ſeiner Vorſtellungen vom Sinne, kommt aber auch mit ihm in unſern Innern in Gegenſatz, indem dem Sinne das Anſchauen, ihm das Phantaſiren gehört. Auf der andern Seite wird dies Spiel gleich von der willkürlichen Thätigkeit des Verſtandes in Anſpruch genommen, und mannigfaltig modificirt, ſo daß ſich hier die verwickeltſten Erſcheinungen der innern Erfahrung zeigen.

Hier vereinigt ſich ſowohl im Denken als im Dichten immer die Aſſociation der reproduktiven mit der Kombination der produktiven Einbildungskraft. Die Aſſociation der Vorſtellungen iſt eins der wichtigſten Momente in unſerm ganzen innern Leben. Dem Grade nach kann Charakter, Verſtand, Geiſt, Einbildungskraft u. ſ. w. in einem Menſchen ſtärker ſeyn als im andern, was aber wirklich der Art nach das Denkſyſtem des einen, von dem des andern unterſcheidet, iſt faſt einzig dieſe Aſſociation. Sie wird durch die ganze Geſchichte unſers innern Lebens, durch kleines bis zum kleinſten eben wie durch das große in jedem Geiſte auf eine andere individuelle Weiſe ausgebildet, und dadurch wird der individuelle Zug der Wünſche und Begierden, der Beurtheilungsweiſe und der Weltanſicht des einzelnen beſtimmt. Ihre Beſtimmtheit und Reinheit macht zum großen Denker, ihre Reinheit, Stärke und Lebendigkeit zum Dichter, und die Uebermacht einzelner Aſſociationen über die willkührliche Thätigkeit des Verſtandes giebt die fixe Idee des Narren. Wer da meint durch die Freyheit der Reflexion die Genialität unſrer Denker und Dichter in eine ganz andere höhere Sphäre zu erheben, der irrt gar ſehr, es iſt daſſelbe Spiel der Aſſociationen, was hier Syſteme der Wiſſenſchaft und ideale Schönheit, dort den gemeinſten Traum hervorgehen läßt, hier und dort beherrſcht der gleiche Mechanismus innerer Naturgeſetze unſern Gedankenlauf, die Freyheit des Verſtandes reißt ſich von dieſem Mechanismus nirgends los, ſie kann nur Aſſociationen lenken und leiten, nie aber unabhängig von ihnen Gedanken oder Dichtung erzeugen. Dieſe Leitung der Aſſociation geſchieht nun vorzüglich durch das Kombinationsvermögen, das heißt durch die der Willkührlichkeit des Verſtandes unterworfene produktive Einbildungskraft. Das Kombinationsvermögen iſt das allgemeinſte Vermögen der willkührlich beſtimmbaren mathematiſchen Anſchauung, es macht ſeinen Einfluß bey allem Denken und Dichten geltend, und giebt der Mathematik ſelbſt noch allgemeinere Geſetze als die allgemeine Arithmetik. Seine erſten Geſetze ſind die allgemeinſten Geſetze der willkührlichen mathematiſchen Konſtruktion: wir können dasjenige, was uns einmal in der Vorſtellung gegeben iſt, vor der Einbildung ſo vielmal wiederhohlt vorſtellen, als wir wollen; wir können dasjenige, was uns in einer Ordnung gegeben iſt, willkührlich vor der Einbildung in veränderter Ordnung vorſtellen, und eine gegebene Größe in der Anſchauung vor der Einbildung ohne Ende vermehrt und vermindert denken, d. h. den Poſtulaten der reinen Mathematik willkührlich nachkommen; denn die Arithmetik fordert jede gegebene Größe in Gedanken ohne Ende zu vermehren, die Geometrie durch den unendlichen Raum gerade Linien zu ziehen und ſie ohne Ende fort zu verlängern. Von dieſen einfachen Elementen aus verbreitet aber die Kombination ihren Einfluß auf alles unſer Denken und Dichten, ihre Verhältniſſe verlaſſen uns nirgends, und haben daher in ſo mancher andern Wiſſenſchaft, ſelbſt in der Philoſophie zuweilen die Hoffnung erregt, durch Mathematik ihre Räthſel zu löſen. Hier bleibt aber die Kombination doch an das allgemeine Geſetz der produktiven Einbildung gebunden, nur die Form figürlicher Verbindungen iſt in ihrer Gewalt, jeder Stoff muß ihr erſt gegeben werden, um ihm ihre Form anlegen zu können, und ſie kann nirgends verſchiedene Qualitäten durch einander erklären. Daher iſt freylich in der Philoſophie faſt alles logiſche, alle Erklärung ihr Werk, ſie kann aber nie das Princip hinzugeben, aus dem erklärt werden ſoll, ſie enthält die Regel aller Involutionen und Evolutionen, aber verlangt erſt einen gegebenen Zeiger zur Anwendung. Das Ganze aller menſchlichen Erkenntniß iſt die J für den Zeiger, der die Reihe aller Grundbegriffe enthält, und deren Evolutionen die Syſteme aller Wiſſenſchaften darſtellen.

§. 42.

In der ganzen Zuſammenſetzung der innern Thätigkeiten für die Einbildungskraft erhalten wir den Unterſchied, daß wir ſie bald zum mittelbaren Erkennen im Denken, bald im bloßen freyen Spiele der Vorſtellungen in der Dichtung brauchen. Das Denken müſſen wir im folgenden als Eigenthum des Verſtandes näher unterſuchen, hier bleiben wir alſo nur bey der Dichtung als dem nächſten Eigenthum der Einbildungskraft ſtehen. Die Dichtung iſt wieder unwillkührliche oder willkührliche. Das Vermögen der willkührlichen Dichtung heiße Dichtungskraft, die unwillkührliche heißt Traum und das Vermögen zu träumen Phantaſie in der beſtimmteſten Wortbedeutung.

Das freye Spiel der Vorſtellungen, welches gar nicht auf Erkenntniß der Dinge ausgeht, iſt eins der wichtigſten unter allen innern Phänomenen, und verbreitet ſeinen Einfluß über unſer ganzes Leben. Faſt jeder Menſch lebt im Dichten oder im Phantaſiren. Wer nur ſo weit gebildet iſt, daß er für Langeweile empfänglich wird, der ſpielt entweder ſelbſt mit ſeiner freydichtenden Einbildung, oder wird ein Spiel ſeiner Phantaſie. Langeweile zu haben iſt nämlich ſchon ein Zeichen einer gebildeten Einbildungskraft. Der gemeine Mann kann, wenn er nichts zu arbeiten hat, mit Vergnügen halbe Tage lang ſtille liegen, ohne etwas beſtimmtes zu denken. Hingegen jeder Gebildete verlangt das freye Spiel ſeiner Vorſtellungen immer lebendig zu haben, er will im Ernſt oder Spiel Unterhaltung haben, und ihn trifft die Langeweile, ſobald er in eine Lage kommt, wo ſeine Einbildungskraft ſich nicht zu beſchäftigen vermag.

In dem freyen Spiele der Vorſtellungen beſchäftigt ſich das Gemüth, indem es nicht nach Erkenntniß und Wahrheit ſucht, ſich nur innerlich mit ſich ſelbſt, es kommt daher vorzüglich mit Luſt und Begierde in Berührung. Hier wird eigentlich Freude und Traurigkeit, Glück und Unglück eines Menſchen beſtimmt. Der enge Augenblick der Gegenwart iſt nur der Vordergrund einer weiten Landſchaft, welche von der Einbildung in die Zukunft hinaus gezeichnet liegt, die bald von Hoffnung hell erleuchtet, bald von Furcht verfinſtert wird. In dieſem Hoffen oder Fürchten beſteht der größte Theil vom Glücke unſers Lebens, und ſelbſt in dem noch, was wir hoffen oder fürchten, dringt uns die Phantaſie oft gegen das Intereſſe des Sinnes ihr eigenes Geſetz auf.

Schon in Rückſicht der Erkenntniß iſt die Einbildungskraft in Streit mit dem Sinne, indem ſie uns ihre Phantaſien für Anſchauungen unterſchiebt im Schlafe, im Fiebertraum, bey Schwärmern und bey philoſophiſchen Träumern, denn unſre meiſte Philoſophie iſt nur gedichtet, weil es leichter iſt, mit Vorſtellungen zu ſpielen als geſetzmäßig ſelbſt zu denken. Aber noch größere Anſprüche macht ſie über den Sinn in allem, was Luſt und Begierde und unſer Urtheil über den Werth der Dinge betrifft. Hier iſt faſt alles Glück der Menſchen phantaſirt. In dem, worauf die Erwartung im voraus geſpannt war, werden wir meiſtentheils getäuſcht, weil die Phantaſie gleich zu hoch ſteigt, und es ihr zu leicht wird, alles ſchöner auszumahlen als die Wirklichkeit es liefern kann. Daher der Stolz aller Schwärmer in der Liebe oder in der Religion, mit dem ſie jeden andern Genuß verachten und verwerfen; der ihrige beruht allein auf der Einbildung, ſie geben ihn ſich ſelbſt, haben ihn ſo am ſicherſten, und weil ſie ſeine Größe ſelbſt beſtimmen, wird er ihnen leicht weit größer ſcheinen, als alles, was der Sinn zu geben vermag. Doch auch dem, der nicht ſchwärmt, mißt die Phantaſie das Glück und Unglück zu, ſobald er ſich vom erſten Inſtinkt losgemacht hat, und gutes und böſes ſelbſt zu vergleichen anfängt. Sinn und Phantaſie folgen dann widerſtreitenden Geſetzen, und leztere verſpricht das meiſte. Der Sinn fordert nur Befriedigung des Bedürfniſſes, und auf dieſe folgt Gleichgültigkeit; die Phantaſie hingegen würdigt uns erſt das Bedürfniß ſelbſt, ihr eigentliches Element iſt immer höhere Spannung für Hoffnung oder Furcht, wo der Genuß ſo lang ſich ſelbſt erhält und erhöht, als noch Steigerung möglich iſt. Der Genuß der Phantaſie geht auf Selbſterhaltung, die Befriedigung des Sinnes auf Selbſtvernichtung aus. Die Hochzeit iſt das Ende des Romans.

Die Einbildungskraft iſt in Rückſicht der willkührlichen Dichtung bey verſchiedenen Menſchen ſehr verſchieden organiſirt, ſowohl in Rückſicht der Lebhaftigkeit als des Tones und der Stimmung aller ihrer Bildungen. Hier iſt ſie ſchnell und lebendig, dort langſam und kalt; hier fruchtbar und reich an Bildern, dort arm und leer; hier auf das düſtere, dort auf das heitere und lachende gerichtet. Dieſe Unterſchiede in Lebendigkeit, Ton und Stimmung des freyen Spiels der Dichtung haben vorzüglich großen Einfluß auf die Art, wie ſich ein Menſch in der Geſellſchaft zeigt. Geſchmack und Geſchmackloſigkeit hängen großentheils davon ab, ob die Einbildungskraft eines Menſchen in ihren Bildungen den reinen Formen getreu bleibt, oder das ungeſtaltete liebt, ob ſie das Schöne oder ſtatt des ſchönen nur das ſonderbare ſucht. Lebendigkeit und reine Stimmung in dieſem Spiele der Vorſtellungen trägt das meiſte zur Liebenswürdigkeit in der Geſellſchaft bey, die Lebendigkeit macht unterhaltend, die reine Stimmung der Einbildungskraft macht gefällig.

Das eigenſte Gebiet der willkührlichen Dichtung iſt endlich die ſchöne Kunſt. Auf dieſem Boden entſproſſen und blühen alle Blumen der Schönheit, und das eben giebt dieſem Vermögen ſeinen wahrſten Werth. Wie für das Denken Wahrheit, ſo iſt für die Dichtung Schönheit das Geſetz. Dichten oder Komponiren kann ein jeder, aber ſchön zu dichten macht den Künſtler. Jeder Meiſter irgend einer ſchönen Kunſt, auch der Muſik, der Mahlerey oder der Plaſtik kann ein Dichter genannt werden, denn gedichtete Kompoſition wird zu jedem Werk der ſchönen Kunſt erfordert, und jeder Künſtler muß ſeine Darſtellung erſt vor der dichtenden Einbildung auffaſſen, ehe er ſie gleichſam außer ſich hinſtellen kann. Schöne Dichtung iſt aber diejenige, in welcher die Natur der Kunſt die Regel giebt, umgekehrt aber auch die Kunſt der Natur. Jede Kunſt fordert Regeln, nach denen ſie verfährt. Jede andere Kunſt, als Kunſt des Verſtandes, beſitzt Regeln, die vorgeſchrieben oder eingeübt werden können, ſchöne Kunſt aber iſt bloße Kunſt der Einbildungskraft, ihre Regeln laſſen ſich weder lehren noch lernen, ſondern nur die Natur des Künſtlers giebt ihm durch das inwohnende Talent des Genies ſelbſt erſt die Regel, nach der er verfährt, er muß immer originell ſeyn. Auf der andern Seite aber ſucht die Kunſt in ihm, nicht in der Natur die Form, welche er darſtellen will, ſondern ſie erzeugt ſie ſelbſt nach einer unausſprechlichen Regel, und ſtellt ſo ihr Ideal gleichſam als die Urform auf für alle Bildungen der Natur.

Das Talent, welches den Künſtler macht, iſt Stärke der Einbildungskraft, im Gegenſatz ihrer bloßen Lebendigkeit; letztere giebt oft den Namen ohne die Sache; es gehört gehaltene Kraft der Einbildungskraft dazu, um ſcharf zeichnen und das gezeichnete Bild feſt halten zu können, und nicht bloß Vielfarbigkeit und leichte Beweglichkeit, welche den Dichterling macht. Die ſtarke Einbildungskraft muß aber noch mit Idee verbunden ſeyn, um dem Künſtler das Talent zu vollenden. In dieſem ſind zwey Vermögen vereinigt, das Vermögen, ſchöne Kompoſitionen zu ſchaffen, welches Genie heißt, und das Vermögen, die geſchaffene Kompoſition auszuſprechen, mitzutheilen, ſie außer ſich hin zu ſtellen, welches Geiſt genannt wird. Das Genie iſt eigentlich das innere Weſen des Künſtlers, es iſt der höhere Genius, der ihn lehrt; aber ohne Geiſt, gleichſam den eignen Geiſt im Gegenſatz jenes höhern, iſt er nichts für andere, weil er ſeine Ideen nicht mittheilen kann. Man kann ſagen, das Genie iſt in jedem Künſtler daſſelbe, die verſchiedenen Künſte unterſcheiden ſich nur durch den ausſprechenden Geiſt. Doch um das zweyte weſentliche Moment der Genialität zu bezeichnen, fehlt uns hier noch die äſthetiſche Idee und die Unterſuchung unſrer Idee von der Zweckmäßigkeit im Weſen der Dinge. Erſt da, wo wir dieſes hinzu bringen können, läßt ſich die hier angefangene Zeichnung vollenden.

Die unwillkührliche Dichtung war der Traum. Träume und einige mit ihnen verwandte Erſcheinungen erklären ſich ſehr leicht aus den allgemeinen Geſetzen der unwillkührlichen Dichtung, d. h., aus den Geſetzen der Aſſociation der Vorſtellungen. In den wiedererweckten Vorſtellungen ſind nämlich die Anſchauungen von Gegenſtänden ohne deren Gegenwart, die Sinnesanſchauungen ſelbſt nur mit ſehr verringerter Lebhaftigkeit, ſo wie ſie im Gedächtniß fortwähren, wo ſie durch die ſtets neu eindringenden Sinnesanſchauungen immer mehr geſchwächt werden, und ſich noch darin von jenen unterſcheiden, daß dieſe durch eine ſtetig fortwährende Affektion unterhalten werden, dagegen die Einbildungen nur die Folge dieſer Empfindungen ſind, in der ſich das Gemüth ganz ſelbſt überlaſſen iſt. Dadurch unterſcheiden wir im geſunden, wachen Zuſtande leicht die Anſchauung von der Einbildung. Befinden wir uns aber in Zuſtänden, wo wir keine unmittelbaren Anſchauungen erhalten, oder wo durch Zufall die Einbildungen ungewöhnlich verſtärkt werden, ſo werden die lebhafteſten Phantaſien wieder die Farbe der Anſchauung annehmen müſſen, und uns mit der Gegenwart ihrer Gegenſtände täuſchen. Erſteres iſt der Fall im Schlafe, daher entſtehen die Träume, letzteres tritt beſonders bey Krankheiten ein, wodurch Phantaſien, Viſionen und Phantasmen entſtehen. Manchen Menſchen erſcheinen dieſe Phantasmen ſchon im geſunden Zuſtande kurz vor dem Einſchlafen im halben Schlummer, und zwar manchmal nicht ganz unwillkührlich, wenn nämlich beym Einſchlafen die Empfänglichkeit der äußern Sinne ſchon abzunehmen anfängt, dieſer Zuſtand eine Weile anhält, und nun lebhafte Phantaſien den Anſchauungen gleich kommen. Aus demſelben Grunde wird die Phantaſie in der Dämmerung und im Finſtern beſonders rege.

Wir träumen gewöhnlich nicht von demjenigen, was uns den Tag über am meiſten beſchäftigt hat, ſondern eher von dem, was uns flüchtig einmal lebhaft einfiel, weil am Tage der logiſche Gedankenlauf den meiſten Einfluß auf unſre Vorſtellungen hat, welcher im Schlafe faſt ganz vernichter iſt. Wir träumen aber wohl in allem Schlafe, ein Schlaf ohne Traum möchte der Tod ſelbſt ſeyn. Ein feſter Schlaf, in dem wir nicht geträumt zu haben meinen, wird wohl nur ein ſolcher ſeyn, an deſſen Träume wir uns nicht zu erinnern vermögen; daher meinen wir meiſt nur am Morgen zu träumen. Ein ganz traumloſer Schlaf iſt unwahrſcheinlich, weil man nicht einſieht, was hier die Urſach einer Hemmung meiner Phantaſie werden ſollte.

Zweytes Buch.

Unterſuchung des logiſchen Gedankenlaufes ſeiner Form nach.

Unterſuchung
des logiſchen Gedankenlaufes
ſeiner Form nach.

……

Einleitung.

§. 43.

Die Geſchichte unſers Erkennens kommt uns zum Bewußtſeyn durch Sinnesanſchauung in der Empfindung, durch gedächtnißmäßigen und durch logiſchen Gedankenlauf. Von dieſen haben wir den letzten noch zu unterſuchen. Wir unterſcheiden ihn von dem andern erſtlich durch die willkührliche Vorſtellungsart der Reflexion, und dann durch die mittelbare logiſche Erkenntnißweiſe, wozu wir Begriffe, Urtheile, Schlüſſe und Wiſſenſchaft brauchen. Mit der Unterſuchung deſſelben iſt es uns eigentlich um die genaue Kenntniß der Vernunft als Selbſtthätigkeit der Erkenntnißkraft zu thun, wir wollen aber gleich nochmals erinnern, daß die Willkührlichkeit der Reflexion keinesweges mit dieſer Selbſtthätigkeit einerley ſey. Eine eigenthümliche Selbſtthätigkeit muß dem Gemüthe urſprünglich zukommen, ſie iſt eine Thätigkeit deſſelben, welche beharrlich in jedem ſeiner

Zuſtände fortwirkt, dagegen gehen willkührliche innere Thätigkeiten immer nur auf das veränderliche, ſie enthalten die lebendigen nur von innen beſtimmten Veränderungen meiner Thätigkeit im Gegenſatz gegen ſolche, zu denen ich mich nicht unmittelbar beſtimme, die Empfindungen ſind.

Durch dieſe willkührlichen Beſtimmungen der Reflexion beſitzen wir nun das wahre Eigenthum des logiſchen Gedankenlaufes, die *logiſche Vorſtellungsart* oder das *Erkennen durch Denken*. Wir ſahen nämlich, daß uns die Einbildungskraft neben dem Dichten auf das Denken führte, eben indem ſie bloße Vorſtellungen von ihrem Verhältniß zur Erkenntniß frey machte, hier will nun der Verſtand dieſes bloße Vorſtellen wieder auf das Erkennen zurückführen, und ſucht gerade mit dem ſo erhaltenen mittelbaren Erkennen mehr zu erreichen, als ſich durch das unmittelbare erreichen läßt.

Der Verſtand ſtellt alſo hier dem unmittelbaren Erkennen durch Anſchauung, wie es der Sinn lieferte, ein *mittelbares diskurſives Erkennen* durch Denken entgegen, durch welches er uns eigentlich mehr zeigen ſoll, als der Sinn und die Einbildungskraft vermag. Dieſes diskurſive Erkennen müſſen wir uns hier näher bekannt machen; es charakteriſirt ſich dadurch, daß wir hier nicht anſchauen, ſondern durch Wort und Sprache denkend erkennen. Wir brauchen dazu Begriffe, Urtheile, Schlüſſe und wiſſenſchaftliche Formen, vor allem aber zwey *mittelbare Vorſtellungsarten*, wo Vorſtellung durch Vorſtellung vorgeſtellt wird, eine mittelbare Vorſtellung durch *Bezeichnung*, und eine dur *Merkmahle*;

Wort und Begriff kommen hier in Anwendung. Wir wenden uns hier zunächſt an die Beſchreibung der Vorſtellung und Erkenntniß durch Merkmahle, geben aber nur eine kurze Ueberſicht, indem wir das eigene unſerer Darſtellung in einer beſondern Schrift über die Logik rechtfertigen werden.

Erſter Abſchnitt.

Beſchreibung der logiſchen Erkenntnißweiſe.

……………

a) Der Begriff.

§. 44.

1) Das Grundverhältniß der Vorſtellung eines Begriffes iſt das der Sphäre und des Inhaltes, welches vollſtändig durch Definition und Eintheilung vorgeſtellt wird. Wenn ich den Begriff, z. B. des Menſchen oder der rothen Farbe denke, ſo enthält er den gleichen Theil in der Vorſtellung bey jedem einzelnen Menſchen oder rothen Ding, weswegen ich dieſen Menſch oder roth nenne. Er iſt ein allgemeiner gleicher Theil aller jener Vorſtellungen, und iſt in ihnen als Merkmahl enthalten, daher hat jeder Begriff eine Sphäre von Vorſtellungen, denen er als Merkmahl zukommt, und einen beſtimmten Inhalt, welcher ihm ſelbſt zukommt. Soll nämlich der Begriff ſelbſt wieder gedacht werden, ſo beſtimme ich ihm andere Begriffe als Merkmahle, die ſeinen Inhalt ausmachen, z. B. indem ich ſage, der Menſch iſt das vernünftige Thier der Erde. So wird alſo ein Begriff vollſtändig gedacht nach ſeinem Inhalt, wenn ich ihn definire, nach ſeiner Sphäre, wenn ich ihn eintheile.

Durch dieſes Verhältniß von Sphäre und Inhalt kommt *Unterordnung von Gattung und Art, Klaſſifikation, Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine* in unſre Vorſtellungen.

2) Die mittelbare Vorſtellungsweiſe im Denken der Begriffe nach Sphäre und Inhalt iſt ſich auf zweyerley Weiſe ſelbſt nicht genug, indem ihre Aufgabe unvollendbar bleibt, wenn ſie ſich nicht wieder auf die unmittelbare anſchauliche Vorſtellungsweiſe ſtützt.

Erſtlich, es käme zu gar keinem Denken, wenn wir nur Denken wollten, denn alsdann müßte jeder Begriff durch die Definition ſeines Inhaltes vorgeſtellt werden. Dieſe Definition ſetzt ihren Begriff aus mehrern andern zuſammen, deren jeder wieder definirt werden müßte und ſo ohne Ende fort. Wir ſtellen uns daher einen Begriff gewöhnlich gar nicht durch ſeine Definition, ſondern nur durch ein Schema der Einbildungskraft vor.

Es iſt ein unmittelbar anſchauliches Schema, woran mich die Worte Menſch, Pferd, Baum, Bier zunächſt erinnern, und welches ich bey der Vergleichung brauche, um einen Gegenſtand als Menſch oder Pferd anzuerkennen. Es geht uns hier immer wie z. B. in der Geometrie, wo wir Hypothenuſe erklären durch rechtwinklichtes Dreyeck, dieſes durch Dreyeck, dieſes durch Figur und Seite, dieſes durch Fläche und Linie, bis wir endlich an Begriffe wie Fläche, Linie, Punkt, Richtung kommen, die wir keiner bedeutenden Definition mehr zu unterwerfen vermögen, die immer ſchematiſch bleiben.

Zweytens, durch das Denken käme es zu gar keinem Erkennen, wenn wir nicht den Begriff erſt auf das Daſeyn des *individuellen* Gegenſtandes der Anſchauung bezögen. Durch Definition und Eintheilung erreichten wir nie das individuelle, ſondern wir blieben immer nur beym unbeſtimmten allgemeinen. Setzen wir auch unſre Merkmahle in der Definition noch ſo ſcharf und vielfach zuſammen, ſo können wir doch die bloß numeriſche Vielheit ins unendliche durch bloßes Denken nicht überwinden. So genau ich alle Merkmahle eines Waſſertropfens in der Beſchreibung angebe, ſo kann ich mir doch immer unendlich viele ſolche Tropfen denken, die zur Beſchreibung paſſen, ſo lang der einzelne nicht als individuell nach Zeit und Ort für die Anſchauung beſtimmt iſt.

3) Jeder Begriff iſt eine allgemeine problematiſche Vorſtellung einer analytiſchen Einheit, in Trennung vorgeſtellt, aber immer in Beziehung auf Wiederverbindung, wodurch für ſich nichts erkannt wird, aber wohl durch die Verbindung von Begriffen im Urtheil.

Begriffe als allgemeine Vorſtellungen entſtehen uns durch Vergleichung und Abſtraktion, indem wir einzelne Theilvorſtellungen aus einer ganzen Erkenntniß heraustrennen, dadurch werden ſie zu bloßen problematiſchen Vorſtellungen, durch welche für ſich noch nichts erkannt wird, die wir erſt durch Zuſammenſetzung wieder zur Erkenntniß brauchen können, welches bey Begriffen im Urtheil geſchieht.

Einem jeden Begriffe kommt alſo eine analytiſche Einheit zu, indem er die gleiche Theilvorſtellung aus vielen einzelnen Vorſtellungen iſt, der Begriff Baum z. B. iſt das identiſche des Bewußtſeyns, welches in jeder einzelnen Vorſtellung von Eichen, Buchen, Tannen u. ſ. w. enthalten iſt. Mit dieſer analytiſchen Einheit hängt ihm immer noch die Form der Wiederverbindbarkeit an, welche wir im Satze der Beſtimmbarkeit ausſprechen: Jedem Dinge kommt ein Begriff entweder zu oder nicht zu. Jeder Begriff läßt ſich ſeiner bloßen Form nach entweder als Poſition oder als Negation, als A oder Non-A beſtimmen, wo die Negation das Gegentheil des Begriffes heißt. Dieſe Entgegenſetzung iſt der einzige Unterſchied zwiſchen Begriffen ihrer bloßen logiſchen Form nach, jeder andere trifft ihre Materie.

4) Die Vorſtellung der Begriffe ſoll mittheilbar ſeyn, und die Erkenntniß durch Begriffe macht auf Allgemeingültigkeit Anſprüche.

Die Begriffe werden nicht als einzelne Vorſtellungen eines denkenden Subjektes, ſondern als Zuſammenfaſſungen eines beſtimmten zur Vorſtellung von Gegenſtänden gehörigen Stoffes unterſchieden. Sie ſollen nicht als Beſtandtheile in einem einzelnen Bilde der Phantaſie, ſondern als Theilvorſtellungen in einer allgemeinen Erkenntniß angeordnet werden. Nicht ſubjektiv, ein einzelnes Bewußtſeyn des Gemüthes, ſondern objektiv, das Bewußtſeyn einer gewiſſen Beſtimmung des Gegenſtandes, heißt ein Begriff. Er gehört alſo zu einer Vorſtellungsart, welche auf objektive Gültigkeit geht, und daher Anſprüche auf eine Allgemeingültigkeit macht, welche durch das Anſchauen nicht erreicht werden kann. Denn die Anſchauung von dem, z. B., was ich eben jetzt vor mir ſehe, hat jeder Einzelne nur für ſich, und ſie beſteht ſelbſt für mich vor meiner innern Wahrnehmung nur als ein vorübergehender Gemüthszuſtand, in dem ich eben jetzt erkenne, ohne daß dieſes Erkennen für ſich eine Beziehung auf mein Erkennen überhaupt hätte. Hingegen mein Erkennen durch Begriffe, jeder allgemeine Begriff eines Menſchen, Baumes gehört nicht nur zu einem einzelnen Gemüthszuſtand, in dem ich eben erkenne, ſondern er enthält eine gewiſſe Beſtimmung eines Gegenſtandes im allgemeinen, welche ich in der Erkenntniß überhaupt ohne Rückſicht auf irgend einen einzelnen Gemüthszuſtand anwenden kann. Der Begriff gehört nicht nur zu einem einzelnen empiriſchen Bewußtſeyn, wie die Anſchauung, und nicht nur einem einzelnen Subjekt, ſondern er iſt mittheilbar, und kann in mehrern Gemüthern derſelbe ſeyn. Dagegen iſt aber ſubjektiv, das einzelne Bewußtſeyn, die Vorſtellung eines Begriffes im einzelnen Fall verſchieden, der eine denkt ihn deutlich, der andere nur klar, der dritte gar nur dunkel. Ich kann mir nämlich im einzelnen Falle einen Begriff nach dem Verhältniß von Sphäre und Inhalt durch Definition und Eintheilung alſo zuſammengeſetzt aus andern Merkmahlen vorſtellen, dann iſt die Vorſtellung deſſelben *deutlich*, oder ich ſtelle mir ihn nur unmittelbar im Ganzen vermittelſt eines Schema, aber doch abgeſondert für ſich vor, dann iſt die Vorſtellung von ihm nur *klar*, oder endlich ich ſtelle ihn zwar vor, aber nicht in beſtimmter Abſonderung von andern Nebenvorſtellungen, dann iſt die Vorſtellung von ihm *dunkel*. So denken wir die Vorſtellungen von Urſach, Wirkung, Subſtanz, Eigenſchaft bey unzähligen einzelnen Gegenſtänden als Theilvorſtellung dunkel mit, und nur der Philoſoph macht ſie ſich klar. Oder wir urtheilen gemeinhin über Tugend und Recht nur nach klaren Begriffen, der Philoſoph hingegen ſucht eine deutliche Vorſtellung durch Definition und Eintheilung.

b) Das Urtheil.

§. 45.

Wenn wir erkennen, ſo geſchieht dies entweder durch Anſchauung, oder durch Wort und Sprache im Denken. Hier iſt das Urtheil die Erkenntniß, welche durch den grammatiſchen Satz ausgedrückt wird. Wir mögen nun dieſes Urtheil als Erkenntniß durch Denken, oder als deutliche Erkenntniß beſchreiben, ſo iſt es immer die Erkenntniß von Gegenſtänden durch Begriffe, und dieſe letzte Beſtimmung ſetzt uns ſchon in Stand, die allgemeinen Bedingungen der Form jedes Urtheils anzugeben.

Es ſoll hier ein Gegenſtand durch Begriffe erkannt werden. Nun beziehen ſich Begriffe auf die Erkenntniß von Gegenſtänden nur durch das Verhältniß dieſer Erkenntniſſe zu ihrer Sphäre. Es wird alſo zu jedem Urtheil erfordert:

1) Eine Vorſtellung, wodurch ein Gegenſtand erkannt wird, dieſe heißt Subjekt des Urtheils, und beſtimmt deſſen Form der Quantität nach.

2) Ein Begriff als Prädikat in Rückſicht deſſen Sphäre das Subjekt beſtimmt wird, welche Form die Qualität des Urtheils ausmacht.

3) Wird in der Relation des Urtheils durch die Unterordnung des Subjektes unter das Prädikat eine Verbindung dieſer beyden Vorſtellungen gedacht, welche eigentlich dasjenige iſt, was im Urtheil erkannt wird.

4) Beſtimmt ſich eine Modalität des Urtheils nach den ſubjektiven Vorſtellungsgraden in denſelben, ſo wie es ſich vom bloßen Denken zum allgemein gültigen Erkennen erhebt.

1) Das erſte iſt alſo die Form des Subjektes, es ſoll im Urtheil nicht nur ein Begriff gedacht, ſondern ein Gegenſtand erkannt werden. Dieſe Form heißt die logiſche Bezeichnung des Urtheils. Ihr gemäß iſt das Urtheil ein einzelnes, partikuläres oder allgemeines. Ein einzelnes nämlich, wenn eine unmittelbare Erkenntniß eines individuellen Gegenſtandes im Subjekt ſteht, ein par-

tikuläres oder allgemeines aber, wenn die Gegenſtände im Subjekte nicht unmittelbar, ſondern nur durch die Sphäre eines Begriffes vorgeſtellt werden, indem das Subjekt entweder nur von einem Theil der Gegenſtände dieſer Sphäre oder von der ganzen Sphäre ſpricht.

Die Ausdrücke: Alle Körper, und Einige Körper im Subjekt des Urtheils bedeuten alſo nicht nur den Begriff Körper, ſondern entweder das Ganze aller derjenigen Gegenſtände, oder nur einen Theil der Gegenſtände, denen der Begriff Körper zukommt.

Die Bezeichnung iſt daher eine weſentliche Eigenſchaft des Urtheils, wenn dadurch erkannt und nicht nur gedacht werden ſoll. Eine bloße Verbindung von Begriffen ohne Bezeichnung iſt dagegen eine bloße Vergleichungsformel, durch welche noch nichts erkannt wird. In der Anwendung führt die Verwechſelung ſolcher Vergleichungsformeln mit Urtheilen vorzüglich dadurch auf Irrthümer, daß ſie der Kopula im Urtheil eine falſche Bedeutung unterſchiebt. Nur durch die Bezeichnung bekommt die Kopula die Bedeutung, daß ſie die Verbindung zweyer Begriffe oder ihr Gegentheil erkennen läßt, dagegen in der Vergleichungsformel nur von der Einerleyheit und Verſchiedenheit der Merkmahle die Rede iſt. Sage ich nur in der Vergleichungsformel: Roth iſt nicht rund, ſo bedeutet das nur, die Merkmahle des Rothen und Runden ſind verſchieden. Sage ich hingegen, Einiges Rothe iſt rund und einiges nicht, ſo behaupte ich, in manchen Gegenſtänden der Erkenntniß ſeyen beyde Begriffe verbunden, und in andern komme das Merkmahl roth vor ohne die Rundheit. Dieſe Verbindung der Begriffe iſt es aber allein, was durch Denken erkannt werden kann.

Dieſe Verwechſelung der Vergleichungsformel mit einem Urtheil iſt der Grundfehler der Fichtiſchen philoſophiſchen Sprache in der Wiſſenſchaftslehre, und hat ſich auch in die Sprache der Schellingiſchen Naturphiloſophie fortgeerbt. Das bloße Gleich- und Entgegenſetzen, vergleichen und unterſcheiden wird mit logiſcher Bejahung und Verneinung verwechſelt, und dadurch das Recht des Satzes vom Widerſpruch gekränkt, indem man Ich gleich Ich und Ich gleich Nicht-Ich neben einander behauptet. Die Leichtigkeit, mit der dieſe Naturphiloſophie Entdeckungen macht, und die Wichtigkeit, mit der ſie ihre Geſetze ausſpricht, beruht nur auf der Kunſt dieſes in der That nichts beſagenden Sprachgebrauches. Man hält die Formeln Licht = Expanſion, poſitive Elektricität = Hydrogeneität u. ſ. w. für wichtige Naturgeſetze, und doch hat man dadurch durchaus nichts beſtimmtes erkannt. Jedes Ding iſt in einigem dem andern gleich, denn das andere iſt ja ein Ding; jedes Ding iſt in einigem dem andern entgegengeſetzt, eben weil dies ein *anderes* iſt, beym Erkennen kommt es nur darauf an, beſtimmt anzugeben, *worin* ſie einerley und *worin* ſie verſchieden ſind, davon iſt aber in jenen Formeln nicht die Rede. Licht = Expanſion ſagt z. B. nur, es findet eine gewiſſe Gleichheit zwiſchen beyden ſtatt; wie weit die aber gehe, und welche es eigentlich ſey, davon iſt nicht die Rede, und das iſt es doch eigentlich, was wir wiſſen wollen. In allen dieſen naturphiloſophiſchen Zuſammenſtellungen ſind alſo nichts als vorläufige Begriffsvergleichungen enthalten, durch die wir veranlaßt werden können, ihnen gemäß die Naturgeſetze ſelbſt aufzuſuchen. Der bloßen logiſchen Form nach iſt jedes Urtheil entweder ein *allgemeines* oder ein *beſonderes*. Das Subjekt des einzelnen Urtheils hat als individuelle Vorſtellung keine Theile ſeiner Sphäre, es iſt hier alſo immer von der ganzen Sphäre die Rede, und ſo hat es auch die die Form der Allgemeinheit.

Zweytens in Rückſicht der Qualität der Urtheile iſt in jedem Urtheil eine Subſumtion enthalten, es wird ein Gegenſtand nach ſeiner Unterordnung unter den Begriff des Prädikates erkannt. Hier iſt jedes einfache Urtheil entweder unter der Form: A iſt B, oder unter der Form: A iſt, enthalten. Das Wort Iſt bedeutet aber hier in beyden Fällen nicht das nämliche, ſondern A iſt, will ſo viel ſagen als A iſt exiſtirend. Der Begriff der Exiſtenz iſt alſo hier das B; d. h. der logiſchen Form nach ſind alle einfachen Urtheile unter der Form: A iſt B, enthalten, (wiewohl ſonſt der Unterſchied beyder Formen bedeutend iſt, indem A iſt, das Daſeyn eines Dinges, A iſt B aber nur die Aſſertion eines allgemeinen Geſetzes ausſagt.) Hier bedeutet das iſt das Zukommen einer Theilvorſtellung als Merkmahl; z. B. der Mond iſt ein Himmelskörper, bedeutet: das Merkmahl Himmelskörper iſt eine Theilvorſtellung in der Erkenntniß des Mondes.

Dieſer Unterordnung nach iſt jedes Urtheil entweder bejahend oder verneinend; das Subjekt wird entweder in die Sphäre des Prädikates geſetzt, oder von ihr ausgeſchloſſen. Derſelbe Unterſchied der Bejahung und Verneinung kam aber auch ſchon beym Begriffe, in Rückſicht ſeines Verhältniſſes zur Verbindung überhaupt vor. Ich beſtimme ihm durch die nämliche Verſtandeshandlung ein Gegentheil, durch welche ich im verneinenden Urtheil das Subjekt aus der Sphäre des Prädikates ausſchließe, doch wirkt dieſe Verſtandeshandlung hier in ihrem höchſten Grade, denn anſtatt der bloßen Ausſchließung eines Subjektes wird bey der Beſtimmung des Gegentheils das Ganze meiner Erkenntniß in Rückſicht eines Begriffes beſtimmt, indem ich *alle meine Vorſtellungen* eintheile in ſolche, die in die Sphäre eines Begriffes gehören, und in ſolche, welche nicht in dieſelbe gehören. Außer der Form des Urtheils kann alſo ſelbſt noch die Form des Prädikates verneinend beſtimmt ſeyn, und dies giebt die Form der *unendlichen* Urtheile, in der ich ein Subjekt in die Sphäre eines Gegentheils ſetze. Verneinend ſage ich: A iſt nicht B. unendlich A iſt Non-B. Dies Urtheil heißt unendlich, weil die Sphäre eines einzelnen Begriffes nur ein beſtimmter Theil aus dem Ganzen meiner Erkenntniß iſt, und alles übrige, im Verhältniß dagegen unendlich viele in die Sphäre des Gegentheils fällt.

Drittens in Betreff der Relation der Urtheile haben wir ſchon bey der Form des Subjektes bemerkt, daß die logiſche Bejahung und Verneinung nicht mit bloßer Vergleichung und Unterſcheidung verwechſelt werden dürfe. Sage ich: Jedes A iſt B. jeder Korper iſt ſchwer, ſo iſt die Bedeutung der Kopula nicht, daß beyde Begriffe Korper und ſchwer einerley ſeyen, ſondern ſie konnen ganz verſchieden ſeyn, es wird aber hier behauptet, daß der eine das A nie ohne den andern das B vorkomme, daß mit dem A in unſrer Erkenntniß das B immer verbunden ſey. Sage ich hingegen: Kein A iſt B, jeder Körper iſt nicht einfach, ſo behaupte ich damit nicht eine bloße Verſchiedenheit dieſer Begriffe, ſondern eine Trennung derſelben für meine Erkenntniß, wo der eine als Theilvorſtellung vorkommt, da fehlt der andere; ſie ſind nie verbunden. Dieſe Verbindung iſt es denn eigentlich, was im Urtheil eigenthümlich erkannt wird. Ihr gemäß iſt das Verhältniß von Subjekt und Prädikat im Urtheil dreyerley. Erſtlich das *Verhältniß von Subjekt und Prädikat in beſtimmterer Bedeu-*

tung oder Verhältniß der Unterordnung einer Vorſtellung in die Sphäre eines Begriffes; zweytens Verhältniß von Grund und Folge, oder der Unterordnung der Aſſertion einer Erkenntniß unter die Aſſertion einer andern; drittens Verhältniß eines Ganzen der Erkenntniß zu den geſammelten Gliedern der Eintheilung; wo Prädikat, Grund und Ganzes die drey Formen des übergeordneten allgemeinen ſind. Die erſte Verbindung wird in kategoriſchen Urtheilen vorgeſtellt, die andere in hypothetiſchen, wo ein Urtheil unter die Bedingung des andern gebracht wird. Endlich die dritte Form iſt wieder zweyerley, man könnte das Urtheil im allgemeinen das Diviſive nennen, dies iſt aber entweder konjunktiv oder disjunktiv, indem das logiſche Ganze der Erkenntniß entweder eine Zuſammenſetzung unter der Form des definirten Inhaltes oder eine Entgegenſetzung der Theile unter der Form einer eingetheilten Sphäre iſt. Warum wir hier gerade dieſe Formen der Verbindung finden, welche im Deutſchen durch In, Durch und Mit bezeichnet werden, das kann erſt ſpäter deutlich werden, hier iſt es genug, zu beſchreiben, was ſich vorfindet. Sonſt iſt die genannte Eintheilung eine der wichtigſten in der Logik, welche ſich immer wiederhohlt.

Viertens in Rückſicht der Modalität unterſcheiden wir in der ſubjektiven Vorſtellungsweiſe das bloß gedachte Urtheil vom wirklich ausgeſagten, und in Rückſicht des letztern noch die unmittelbare Aſſertion aus der Anſchauung von der Apodikticität.

So wie wir das Urtheil bisher betrachtet haben, iſt es als Vorſtellung einer Subſumtion völlig beſtimmt. Dazu kommt aber noch das Verhältniß ſeiner Wahrheit in der

Aſſertion oder Ausſage deſſelben. Jedes Urtheil iſt entweder ein nur aufgegebenes problematiſches, oder ein wirklich gefälltes, ein Satz. Im Urtheil wollen wir durch Denken erkennen, wir können daher z. B. als Frage uns den bloßen Begriff eines Urtheils zuſammenſtellen, ohne es wirklich zu behaupten, oder zur Aufgabe einer Unterſuchung, ob es wahr ſey oder nicht. Hier denken wir nun die Subſumtion des Urtheils ohne die Aſſertion deſſelben; durch letztere wird es aber eigentlich zur Erkenntniß.

Die Form der Aſſertion iſt die des Setzens oder des Aufhebens, modaliſche Poſition oder Negation, für wahr halten und für falſch halten. Dieſe Form unterſcheidet ſich von der qualitativen Bejahung und Verneinung, denn dort war von einer Ausſchließung des Prädikates aus dem Subjekte, hier aber iſt von einer Aufhebung des ganzen Urtheils die Rede.

Die Sätze ſind weiter entweder nur aſſertoriſch oder apodiktiſch, ſie werden nur als zufällig oder mit Nothwendigkeit ausgeſagt. Das Erkennen durch Denken hat darin ſeinen Vorzug vor dem bloßen Anſchauen, daß wir uns dadurch des objektiv und allgemeingültigen bewußt werden können. Dies geſchieht erſt in apodiktiſchen Urtheilen; vorläufig können wir uns aber doch auch ſubjektive und vereinzelte Verhältniſſe der Anſchauung in Wahrnehmungsurtheilen ausſprechen. Durch letztere allein würde jedoch kein Zweck mit dem Denken erreicht, indem es nur eine unnöthige Wiederhohlung eben deſſelben wäre, was auch angeſchaut werden kann. Daher kommt es, daß wir überhaupt jedes Urtheil unter apodiktiſcher Form ausſprechen, und die bloß aſſertoriſchen Sätze nicht grammatiſch von den apodiktiſchen unterſcheiden können.

c) Der Schluß.

§. 46.

In dem bisherigen haben wir alle allgemeinen Formen der Urtheile zuſammengeſtellt, wenn wir aber auf den Zweck des Urtheilens ſelbſt ſehen, ſo ziehen ſich dieſe Formen für die Vollſtändigkeit des Urtheils weit enger zuſammen.

1) Der Verſtand des logiſchen Gedankenlaufes ſoll ſich von der Sinnlichkeit durch Empfindung darin unterſcheiden, daß er ſeinen Erkenntniſſen Allgemeingültigkeit giebt. In der Modalität wird alſo der Zweck des Urtheilens nur in den apodiktiſchen wirklich erreicht, dieſe allein können auf Vollſtändigkeit Anſpruch machen.

2) Der Quantität nach wird mit einzelnen Urtheilen eigentlich gar nichts gewonnen, indem ſie nicht über die Anſchaulichkeit der Erkenntniß hinausgehen, beſondere Urtheile ſind nur eine Kontraktion mehrerer einzelner, ſie ſprechen nur ins unbeſtimmte von einem Theile der Sphäre eines Begriffes, ohne zu beſtimmen, welcher dies iſt. Das vollſtändige Urtheil iſt daher der Quantität nach ein allgemeines, welches wirklich die Verbindung zweyer Begriffe erkennt. Wir nennen dies die *Regel*, und das einzelne im Verhältniß dagegen den Fall.

3) Der Qualität nach ſind alle bedeutenden Urtheile bejahende, denn durch die Verneinung würde für ſich nichts in der Erkenntniß gewonnen, ſie dient nur, um Irrthum abzuhalten. (Doch dieſes und das vorige unbeſchadet der ideellen Anwendung der Negation, welche dadurch entſteht, daß die Vorſtellung des Ganzen für die Idee das vollſtändige iſt, indem ſie alles umfaßt, für den Sinn und die Erfahrung aber gerade die Beſchränkung, indem es nichts anderes mehr geben ſoll. So wird durch den Satz: das einzelne A

iſt nicht B, allerdings etwas erkannt, wiefern jemand B für das Ganze gehalten hätte, nämlich: es giebt noch etwas anderes als B, z. B. wenn jemand die Natur für das Ganze hielte, ſo würde er durch die negative Einſicht: der handelnde Menſch ſteht nicht unter dem Geſetze der Naturnothwendigkeit, allerdings gewinnen.)

4) Die Unterſchiede der Relation nach ſind die einzigen, welche für das vollſtändige Urtheil ſtehen bleiben, wo es entweder kategoriſch oder hypothetiſch oder diviſiv iſt, indem entweder nur problematiſche Vorſtellungen oder Erkenntniſſe einander untergeordnet werden, oder die Vollſtändigkeit einer ſolchen Unterordnung in dem Ganzen und den geſammelten Gliedern ſeiner Eintheilung vorgeſtellt wird.

Durch das vollſtändige Urtheil erkennen wir alſo immer nothwendige Verbindungen von Begriffen, und das Mittel, um zu dieſer Erkenntniß zu gelangen, iſt Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine. Anſchaulich werden wir uns mancher Verbindungen durch bloße Kompoſition in Raum und Zeit durch Nebeneinanderordnung bewußt, das Urtheil aber ſucht eine andere Verbindungsart, welche zwiſchen allgemeinen Vorſtellungen ſtatt findet, und dadurch den Charakter der Apodikticität bekommt. Eine ſolche nothwendige Verbindung von Begriffen iſt das, was wir gewöhnlich *Geſetz* nennen. Geſetze der Logik, Geſetze der Natur in der Phyſik und Geſetze der Freyheit in der Ethik ſind es, was eigentlich durch allgemeine Regeln, alſo überhaupt durch Urtheile erkannt wird. Ein ſolches Geſetz iſt nun nicht die Erkenntniß von etwas wirklichem, was da iſt, ſondern nur von der nothwendigen Verbindung mehrerer allgemeiner Beſtimmungen, ſo daß, was unter der einen ſteht, auch unter der andern ſtehen muß.

Darin iſt alſo jedes Geſetz und ſeine Regel nur eine allgemeine Vorſtellung, eine Form, unter der Erkenntniſſe ſtehen können, aber für ſich noch keine vollſtändige Erkenntniß. Iſt mir nur das Geſetz gegeben: Alle Körper ſind ſchwer, ſo habe ich dadurch noch gar nichts erkannt, wenn mir nicht im einzelnen Fall wirklich Körper gegeben werden, welche unter dieſem Geſetze ſtehen. Weiß ich nur: Jeder freye Wille ſoll den andern in Rückſicht ſeiner Zwecke als ſeines Gleichen behandeln, und es iſt mir nicht auch ein freyer Wille wirklich unter dieſem Geſetze gegeben, ſo weiß ich damit ſo viel wie nichts. Wären mir alle Geſetze der Aſtronomie und Ethik bekannt, aber keine Welt einzelner Himmelskörper unter jenen, keine Menſchen unter dieſen, ſo hätte mir doch dieſe ganze Kenntniß keine Bedeutung. Wir müſſen daher das Geſetz immer erſt wieder durch Unterordnung an das Individuelle der anſchaulichen Erkenntniß bringen, wenn dadurch wirklich erkannt werden ſoll. Dieſe Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine der Regel geſchieht nun im Schluß, welcher folglich die zweyte nothwendige Stufe der reflektirten Erkenntniß iſt, als Beſtimmung des Falls durch die Regel.

Schließen heißt die Wahrheit oder Falſchheit eines Urtheils aus andern ableiten. In jedem Schluſſe werden nach einem logiſch hypothetiſchen Verhältniſſe Urtheile als der Grund gegeben, aus denen ein anderes Urtheil folgt. Die gegebenen Urtheile ſind die Prämiſſen des Schluſſes, das folgende heißt der Schlußſatz. Die Regel der Verbindung von Grund und Folge iſt aber bey jedem Schluſſe das Geſetz, welches man gewöhnlich das Dictum de omni et nullo nennt, und welches am beſtimmteſten ausgeſprochen wird: Was vom Allgemeinen gilt, das gilt auch vom untergeordneten Beſondern, und was vom

Beſondern gilt, das gilt auch bedingungsweiſe vom übergeordneten Allgemeinen, denn die untergeordnete Sphäre liegt in der übergeordneten.

Unter dieſer Regel ſind nun die Schlüſſe von zweyerley Art, entweder nur *unmittelbare Folgerungen*, wo die Prämiſſen in einem einzigen Urtheile beſtehen, oder *mittelbare Schlüſſe, Vernunftſchlüſſe*, wo dazu mehrere Urtheile erfordert werden.

Bey den unmittelbaren Folgerungen ſind nämlich nur Urtheile ſelbſt ihrer Form nach dasjenige Allgemeine, dem hier untergeordnet wird. Daher ergeben ſich alle Arten dieſer Folgerungen, wenn man in der Tafel der Urtheilsformen vergleicht, wiefern die eine von der andern abhängig iſt. So ergeben ſich die Regeln der Subalternation, Entgegenſetzung und Umkehrung durch die quantitativen und qualitativen Formen, andere einzelne durch die Formen der Relation.

In den Vernunftſchlüſſen hingegen findet ſich die Unterordnung in der Materie der Prämiſſen, in den in ihnen enthaltenen Begriffen. (Daher laſſen ſich auch alle Folgerungen als Vernunftſchlüſſe ausſprechen, wenn man das Verhältniß der Urtheilsformen, aus dem ſie fließen, zum Inhalt einer allgemeinen Regel macht.) Jeder Vernunftſchluß erfordert daher erſtlich einen *Mittelbegriff*, durch welchen ein *Unterbegriff* einem *Oberbegriffe* untergeordnet wird. Um dieſe Verhältniſſe auszuſprechen, muß alſo in einem *Oberſatze* das Verhältniß der Unterordnung zwiſchen dem Mittel- und Oberbegriff gedacht, im *Unterſatze* das zwiſchen dem Mittel- und Unterbegriff, und im *Schlußſatze* wird die Unterordnung des Unterbegriffs unter den Oberbegriff erkannt. Wird hier im Unterſatz der Mittelbegriff dem Unterbegriff übergeordnet, wird vom Allgemeinen auf das Beſondere geſchloſſen: ſo iſt der Schluß in der erſten Figur, iſt aber der Mittelbegriff dem Unterbegriff untergeordnet, wird vom Beſondern aufs Allgemeine geſchloſſen: ſo iſt der Schluß in der zweyten Figur.

Soll hieraus nun nach der Grundregel ein Schluß erfolgen, ſo muß im Oberſatz ein Geſetz der Verbindung vom Mittel- und Oberbegriff in einer allgemeinen Regel erkannt werden, im Unterſatz wird ein Fall dieſer Regel bejahend untergeordnet, und im Schlußſatz der Fall durch die Regel beſtimmt. Auf dieſe geſetzmäßige Stellung läßt ſich jeder Schluß zurückbringen, wenn man ihn von eingemiſchten Folgerungen befreyt.

Der Verbindung, welcher untergeordnet wird, kann entweder nach dem Verhältniß des Subjektes und Prädikates, oder des Grundes und der Folge, oder des Ganzen und der geſammelten Glieder der Eintheilung untergeordnet werden. Wird nach dem Verhältniß des Prädikates untergeordnet, ſo iſt der Schluß ein kategoriſcher, wird nach dem des Grundes untergeordnet, ſo iſt er ein hypothetiſcher, wird nach dem des Ganzen untergeordnet, ſo iſt er ein diviſiver. (Die gewöhnliche Beſtimmung nach den Oberſätzen hält nicht Stich, indem man wenigſtens aus hypothetiſchen und disjunktiven Regeln auch kategoriſch ſchließen kann.)

Sehen wir im kategoriſchen Schluß auf die Begriffe, ſo verbindet ein Mittelbegriff ſeinen Oberbegriff mit dem Unterbegriff

1) ſowohl bejahend als verneinend bey einer ſtufenweiſen Unterordnung dreyer Begriffe; alle M ſind P, S iſt M, alſo S iſt P.

2) Wenn die Ueberordnung zweyer Begriffe über einen dritten erkannt wird, wo der gleiche Theil der Sphäre (M) entweder beyden zukommt (einige S ſind P und umgekehrt), oder nur dem einen (einige S ſind nicht P).

3) Wenn zwey Begriffe einem dritten untergeordnet werden, und zwar eine Unterordnung bejahend (alle M ſind P), die andere verneinend (M iſt nicht S) ausfällt, indem hier ein Theil der einen Sphäre außer der andern liegen muß (einige S ſind nicht P).

Wollten wir dagegen näher auf das Verhältniß der Sätze ſehen, ſo bekommen wir alle Weitläuftigkeiten der gewöhnlichen ſcholaſtiſchen Darſtellung, können aber alles doch am Ende auf die geſetzmäßige Stellung unſers erſten Falles reduciren, indem wir die Sätze durch richtige Entgegenſetzung oder Umkehrung verändern.

Für hypothetiſche Schlüſſe ſind die beſondern Regeln

1) In der erſten Figur, für den modus ponens: Wenn der Grund geſetzt iſt, wird auch die Folge geſetzt.

2) In der zweyten Figur, für den modus tollens: Wenn die Folge aufgehoben wird, iſt auch der Grund aufgehoben.

Dieſe Schlußart gehört vorzüglich der reinen Mathematik.

Das eigenthümliche des diviſiven Verhältniſſes iſt das eines Ganzen der Erkenntniß zu den geſammten Gliedern der Eintheilung. Daher erhalten wir hier nur folgende Schlußarten.

1) In der erſten Figur den Schluß nach *vollſtändiger Analogie*. Hier wird in einer konjunktiven Regel oder Definition ein Ganzes als Inhalt eines Begriffes aus allgemeineren Merkmahlen zuſammengeſetzt. Dieſer Schluß folgt der Regel: Wovon alle Merkmahle eines Begriffes gel-

ten oder eins nicht, das gehört in die Sphäre dieſes Begriffes oder nicht.

Dieſer Schluß iſt vorzüglich bey Klaſſenſyſtemen, wenn wir z. B. eine Blume oder ein Thier unterſuchen, in welche Stelle des Syſtems es gehöre, von Anwendung.

2) In der zweyten Figur den Schluß nach *vollſtändiger Induktion*. Hier wird in einer disjunktiven Regel eine Sphäre der Erkenntniß aus untergeordneten Theilen zuſammengeſetzt. Der Schluß folgt dann der Regel: Was von den Theilen einer Sphäre im Beſondern oder Allgemeinen gilt, das gilt eben ſo von dem allgemeinen Begriffe, welchem dieſe Sphäre zukommt.

Durch den kategoriſchen Schluß gewinnen wir jedesmal ein ganz neues Urtheil; im hypothetiſchen iſt nur die Aſſertion der Mittelbegriff, welche zu einem ſchon in den Prämiſſen gegebenen Urtheil hinzugebracht wird; und durch Induktion kann allein mit Allgemeinheit vom Beſondern aufs Allgemeine geſchloſſen werden.

d) Die Wiſſenſchaft.

§. 47.

Durch Begriff, Urtheil und Schluß hat die logiſche Vorſtellungsart ihre Vollſtändigkeit noch nicht erreicht. Durch Begriff und Urtheil ſtellen wir nur das logiſch kategoriſche Verhältniß des Subjekts und Prädikates, durch den Schluß das logiſche Verhältniß von Grund und Folge vor, dazu müſſen wir noch das des *eingetheilten Ganzen* hinzuthun, um zur Vollſtändigkeit zu gelangen. Die einzelnen Definitionen und Eintheilungen der Begriffe beziehen ſich auf ein Ganzes der Klaſſifikation in unſern Vorſtellungen, indem jedes Merkmahl in einer Definition wieder einer höhern Definition unterworfen werden muß, bis zu dem höchſten Allgemeinen, welches nicht wieder als ein Beſonderes angeſehen werden kann. Eben ſo finden in den Unterordnungen durch Schlüſſe, noch Schlußketten oder einzelne Beweiſe ſtatt, wo wir eine Regel immer wieder von einer höhern abhängig machen, und wo wir wieder nicht eher zur Vollſtändigkeit gelangen, bis wir in höchſten allgemeinen Regeln, die nicht wieder erſchloſſen werden können, das oberſte Allgemeine feſt halten.

Wir fordern alſo hier zur Vollſtändigkeit der logiſchen Erkenntniß, gemäß der erſten Figur der Schlüſſe eine vollſtändige Erkenntniß alles Beſondern durch ſein Allgemeines. Das höchſte Allgemeine heißt aber ein Princip; das Princip in Begriffen wird ein einfacher Begriff; in Urtheilen ein Grundſatz genannt. Die Erkenntniß aus Principien iſt Wiſſenſchaft, und die höchſte logiſche Form der Unterordnung alles Beſondern unter ſein Princip iſt Syſtem.

Betrachten wir nun die Formen der Syſteme ſo, wie ſie da ſtehen, wenn die Wiſſenſchaft vollſtändig gebildet iſt, ohne Rückſicht darauf zu nehmen, wie der Verſtand in dieſer oder jener Wiſſenſchaft erſt dazu gelangt, dieſe Anordnung in ſeine Gewalt zu bringen, d. h., betrachten wir ſie ſo, wie nach der erſten Schlußfigur immer das Beſondere aus ſeinem Allgemeinen erkannt wird: ſo hat jede Wiſſenſchaft ein Syſtem von Begriffen, und ein Syſtem von Urtheilen. Das Syſtem der Begriffe läuft von erſten gegebenen Begriffen aus, und ordnet die [illegible] zuſammengeſetzten unter. Das Syſtem der Urtheile ordnet jeden erweislichen Satz ſeinen Grundſätzen unter.

Die Syſteme von Begriffen ſind hier für verſchiedene

Wiſſenſchaften nur in der Art, wie ſie gebildet werden können, verſchieden, indem wir bald von gegebenen Begriffen ausgehen müſſen, bald gleich mit gemachten anfangen können. Im vollendeten Syſtem haben ſie aber alle einerley logiſche Form der Klaſſifikation in Definitionen und Eintheilungen.

Hingegen das Syſtem der Urtheile entſteht durch Beweiſe, und alſo durch Schlüſſe, und als vollendetes Syſtem durch Schlüſſe der erſten Figur. Es finden alſo hier wieder die Verſchiedenheiten jener Schlüſſe ſtatt. Dem ganzen Syſtem aller Wiſſenſchaften liegen drey einfache ſyſtematiſche Formen, des kategoriſchen, hypothetiſchen und konjunktiven Syſtems zu Grunde. Der Unterſchied dieſer drey Syſteme ergiebt ſich auf folgende Weiſe.

Vermittelſt des Verhältniſſes von Subjekt und Prädikat wird in der erſten Figur kategoriſcher Schlüſſe ein Merkmahl eines Begriffes auf einen ihm untergeordneten übertragen, wodurch ein neues Urtheil entſteht, deſſen Wahrheit, als ganz in der Wahrheit des Oberſatzes enthalten, vorgeſtellt wird. Durch kategoriſche Schlüſſe wird im Schlußſatz nur ein Fall aus der einen Regel herausgezogen. Z. B. Wenn ich ſchließe, Alle Körper ſind ſchwer, alſo auch das Gold, ſo war das Gold unter allen Körpern ſchon mit enthalten, und wird nun nur einzeln genannt. Es findet alſo hier eine wirkliche Einordnung der Wahrheit des Schlußſatzes in die des Oberſatzes ſtatt, und dieſe iſt das eigenthümliche des kategoriſchen Syſtems.

Zweytens in der erſten Figur hypothetiſcher Schlüſſe iſt in einer hypothetiſchen Regel die Unterordnung der Folge unter den Grund ſchon gegeben, dazu wird die Aſſertion des Grundes erkannt, und nun auf die Aſſertion der Folge geſchloſſen. Wir erhalten alſo hier aus den gegebenen Urtheilen kein neues, ſondern wir geben nur die Aſſertion zu einer vorhin nur problematiſch gedachten Folge durch die Aſſertion des Grundes. Hier wird alſo die Wahrheit des Schlußſatzes nicht als in der des Grundes enthalten eingeſehen, ſondern ihr nur *untergeordnet*. So wird z. B. aus der einen hypothetiſchen Grundregel: Wenn zwey Punkte gegeben ſind, ſo läßt ſich durch dieſe allemal nur eine gerade Linie ziehen, in der Geometrie die ganze Lehre von der Kongruenz der Dreyecke bewieſen, wir gewinnen dabey bey jedem Schritte an Inhalt, indem wir die neue Wahrheit nicht als in der vorigen enthalten, ſondern nur als unter ihrer Bedingung ſtehend, erkennen. *Unterordnung* der Gewißheit iſt daher das eigenthümliche Geſetz des hypothetiſchen Syſtems.

Drittens in der erſten Figur diviſiver Schlüſſe wird eine konjunktive Regel zum Oberſatze gebraucht, welche mehrere allgemeine Beſtimmungen deſſelben Ganzen zuſammenfaßt. Der Unterſatz ordnet ein Beſonderes unter die einzelnen Theile der Regel, und der Schlußſatz faßt dann dieſe Unterordnungen als Unterordnung unter das Ganze zuſammen. Z. B. Ich habe ein wohlriechendes blaues Blümchen; die Blume neigt ſich am Stengel herab, die unregelmäßige Blumenkrone hat fünf Blätter, deren unterſtes gehornt iſt, die Staubbeutel ſind zuſammengewachſen: es iſt alſo ein wohlriechendes Veilchen, denn dieſe Beſtimmungen zuſammen vereinigt machen den Begriff deſſelben aus. In dieſem Schluſſe iſt nur von der Zuſammenfaſſung nebengeordneter Urtheile in [illegible] die Rede. Das konjunktive Syſtem hat es daher nur mit der *Nebenordnung* der Gewißheit in mehrern Urtheilen zu thun.

Nach dieſen Unterſchieden haben die drey Arten der Syſteme ſehr verſchiedene Verhältniſſe zur logiſchen Vorſtellungsart überhaupt. Die meiſte Gewalt hat die Reflexion über das kategoriſche Syſtem; wenn die Grundſätze und das Syſtem der Begriffe gegeben ſind, ſo kann ſie ſich das ganze Syſtem ſelbſt entwickeln, dafür iſt aber auch der ganze Gehalt der Wahrheit hier ſchon in den Grundſätzen ausgeſprochen. Im hypothetiſchen Syſtem hat die Reflexion ſchon weit weniger Gewalt, ſie kann nur das ſonſt ſchon durch Anſchauung gegebene in Unterordnung bringen, die Wahrheit wird zwar von den Grundſätzen abhängig gemacht, aber die Wiſſenſchaft gewinnt im Fortſchritt an Inhalt durch die Anſchauung. Endlich im konjunktiven Syſtem beruht die ſyſtematiſche Einheit nur auf der Regel, wodurch die Anordnung der Urtheile beſtimmt iſt, es giebt hier eigentlich keine Grundſätze der Wiſſenſchaft, ſondern jedes Urtheil beruht nur auf ſich ſelbſt, und iſt dem andern bloß beygeordnet.

Zweyter Abſchnitt.

Theorie der Reflexion.

a) Reſultate aus dem vorigen.

§. 48.

Das Reſultat aus dieſer ganzen Beſchreibung der Thätigkeiten des Reflexionsvermögen iſt, daß wir durch alle Begriffe, Urtheile, Schlüſſe und Syſteme das *Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern* in unſern Vorſtellungen vollſtändig ausſprechen wollen. Begriff und Urtheil machen hier die Grundlage, iſt dieſe gegeben, ſo beſtimmen ſich dann Schluß und Syſtem als bloße Folge. Es iſt in dieſer Vorſtellungsart gegeben:

1) Im Begriffe die Vorſtellung des *Allgemeinen* ſelbſt, aber nur als problematiſche Vorſtellung.

2) Dieſe wird auf die Erkenntniß wieder zurückgeführt, indem wir im Urtheil wieder die Beziehung auf den Gegenſtand hinzubringen, welche das weſentliche der Vorſtellung des *Beſondern* iſt, und durch das Verhältniß entſpringt, welches der Satz der Beſtimmbarkeit ausſpricht: Jedem Dinge kommt jeder allgemeine Begriff *entweder poſitiv oder negativ* zu.

3) Die durch Begriffe in Urtheilen enthaltene Erkenntniß beruht auf zwey Thätigkeiten der Reflexion, der Subſumtion oder Unterordnung, und der Aſſertion oder Ausſage. Aſſertion iſt es, wodurch das Urtheil als wirkliche Erkenntniß, und nicht bloß problematiſche Vorſtellung beſtimmt wird. Ein Urtheil enthält ſeiner Form nach aber nur die Aſſertion einer Unterordnung unmittelbar. Denn wenn es gleich Sätze giebt, welche nur das Daſeyn eines Dinges ausſagen, ſo wird doch auch hier der Form nach dieſes Daſeyn als ein Prädikat dem Dinge als dem Subjekte beygelegt. Man kann daher ſagen, ſo wie die Anſchauung jederzeit das Daſeyn eines Dinges vorſtellt, ſo ſagt das Urtheil das Vorhandenſeyn einer Unterordnung in unſern Vorſtellungen aus, und damit zugleich eine Verbindung allgemeiner Begriffe, deren verſchiedene Abſtufungen ſich in den kategoriſchen, hypothetiſchen und diviſiven Verhältniſſen zeigen.

4) Der Zweck dieſer Vorſtellungsart geht immer auf Apodikticität der Erkenntniß.

§. 49.

Zur Erkenntniß des Beſondern durch das Allgemeine brauchen wir die Vereinigung dreyer logiſcher Vermögen. Vermögen das Allgemeine zu denken, Verſtand; Vermögen das Beſondere dem Allgemeinen unterzuordnen, Urtheilskraft; Vermögen das Beſondere durch das Allgemeine zu beſtimmen, Vernunft. Dieſe wiederhohlen ſich bey jeder Abſtufung der logiſchen Vorſtellungsart nach folgender Tafel:

Verſtand,	Prädikat,	Regel,	Princip;	Allgemeines.
Urtheilskraft,	Subjekt,	Fall,	Lehrſatz;	Unterordnung.
Vernunft,	Urtheil,	Schluß,	Syſtem;	Beſtimmung.

Endlich die Abſtufungen im Denken ſelbſt machen ſich im Unterſchied des kategoriſchen, hypothetiſchen und diviſiven faſt nach demſelben Geſetz, nur daß jeder Theil durch die Unterordnung der reflektirten Erkenntniß bedingt iſt.

Daher ſtellt ſich dieſes in folgender Ueberſicht dar:

Unterordnung.	*giebt in Rückſicht des Verhältniſſes der Vorſtellungen überhaupt.*
a) problematiſch allgemeiner Vorſtellungen.	Subjekt und Prädikat.
b) von Aſſertionen.	Grund und Folge.
c) der Beſtimmung des Beſondern durch das Allgemeine.	Ganzes und die Glieder der Eintheilung.

giebt in Rückſicht des beſondern logiſchen Verhältniſſes:

1) für den Begriff:	2) für das Urtheil:
Merkmahl.	Regel.
Ausſage des Merkmahls vom Begriff.	Schluß.
Definition und Eintheilung.	Wiſſenſchaft.

Gehört hier die erſte Tafel der Vorſtellung des *Allgemeinen*, ſo gehört die andere der Vorſtellung der *Verbindung* durch das Allgemeine.

§. 50.

Wollen wir dieſe Zuſammenſtellung für die weitere Unterſuchung benutzen: ſo müſſen wir dabey vorzüglich auf folgende Bemerkung ſehen, welche das Hauptreſultat aller unſrer Unterſuchungen iſt.

1) Der Zweck der geſammten logiſchen Vorſtellungsart geht darauf, mit Apodikticität die nothwendigen Geſetze der Einheit und Verbindung zu erkennen; Apodikticität, analytiſche Einheit und Verbindung ſind eigentlich das neue, welches durch den logiſchen Gedankenlauf in unſern Vorſtellungen erſcheint.

2) Durch die logiſchen Vorſtellungen, durch Begriff, Urtheil, Schluß und Syſtem wird dieſe Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung unſerm Geiſte nicht gegeben, ſondern nur mittelbar erkannt. Dieſe logiſchen Formen gehören dem Reflexionsvermögen, und ihre mittelbare Erkenntniß bedeutet nur die Wiederbeobachtung jener Geſetze in unſerm Innern. Das Reflexionsvermögen muß von der Vernunft als der urſprünglichen Selbſtthätigkeit der Erkenntnißkraft genau unterſchieden werden, weil es nur dem innern Sinn entſpricht, und die innere Wahrnehmung deſſelben zur vollſtändigen Selbſterkenntniß ergänzt, indem es dieſe zu einem Ganzen der innern Erfahrung erweitert. Wir müſſen daher Form und Inhalt des logiſchen Gedankenlaufes unterſcheiden, ſeine Form gehört der Reflexion an: ſein Inhalt aber der Vernunft. Das Urtheil iſt nämlich nicht eine urſprüngliche Erkenntniß der Vernunft ſelbſt, ſondern nur eine mittelbare Erkenntniß, d. h. die bloße Formel des Wiederbewußtſeyns einer urſprünglichen Erkenntniß. So müſſen wir Regel und Geſetz unterſcheiden. Das Ge-

ſetz iſt die unmittelbare Erkenntniß, welche das Objekt einer Regel wird, indem wir uns in letzterer des Geſetzes bewußt werden.

3) Begriffe und Urtheile entſpringen in unſerm Geiſte durch Vergleichung und Abſtraktion; ſetzen wir nun jene Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit fürs erſte nur als Thatſache in unſrer Erkenntniß voraus, ſo ſind wir denn im Stande, eine Theorie des Reflexionsvermögens, als des Vermögens der Wiederbeobachtung derſelben vollſtändig zu geben.

b) Verſtand und Vernunft.

§. 51.

Fürs erſte müſſen wir den Unterſchied des Reflexionsvermögens und der Vernunft noch genauer ins Auge faſſen. Die erſte Schwierigkeit, die uns dabey vorkommt, iſt die Vieldeutigkeit der Worte: Verſtand und Vernunft, welche uns hier für die gemeine Sprache die wichtigſten Verhältniſſe verſteckt.

Wir haben gleich anfangs eine Wortbeſtimmung angegeben, nach welcher wir die Selbſtthätigkeit im Erkennen Vernunft nannten, die Empfänglichkeit im Erkennen, Sinn. Da nun in unſerm Innern alles Thätigkeit iſt, ſo iſt alſo unſer ganzes Erkenntnißvermögen Vernunft, und der Sinn hängt ihr nur als eine Beſchränkung an. Deswegen nannten wir die Vernunft ſelbſt, wiefern ſie in ihren einzelnen Aeußerungen vom Sinne beſtimmt war, Sinnlichkeit, wiefern dies nicht der Fall war, Verſtand. Nach dieſer Wortbeſtimmung konnten wir nun die Sinnlichkeit genau unterſuchen, indem ſie poſitiv beſtimmt wurde als das Vermögen durch Empfindung Sinnesanſchauungen zu haben. Die angegebene Erklärung des Verſtandes aber wurde gleich unbeſtimmt, indem ſie nur negativ das umfaßte, was dem Sinne nicht gehört. Mit dieſer Erklärung können wir daher weiter nichts anfangen, vielmehr fanden wir noch zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande das ganze Gebiet der Einbildungskraft, durch welche wir die reine mathematiſche Anſchauung erhielten, und das Spiel der Vorſtellungen durch Aſſociation; neben dieſem zeigte ſich dann beſtimmter das eigne Gebiet des Verſtandes, als das Gebiet desjenigen in der Erkenntniß, deſſen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden.

Hier bedeutet alſo Verſtand eigentlich das Reflexionsvermögen, und dies iſt der beſtimmteſte Begriff, der ihm in der gewöhnlichen Sprache gehört. In dieſem unterſcheiden wir nun nochmals als Theile des Reflexionsvermögens logiſchen Verſtand, logiſche Urtheilskraft und logiſche Vernunft, wie eben angeführt wurde. Von dieſen untergeordneten Bedeutungen von Verſtand und Vernunft wollen wir aber jezt abſehen, und wollen nur den Verſtand als Reflexionsvermögen überhaupt, Vernunft als die unmittelbare Selbſtthätigkeit im Erkennen betrachten.

Hier kommt es nun zu einer richtigen Beſtimmung des Reflexionsvermögens erſtlich auf ſein Verhältniß zur Sinnlichkeit, und dann auf ſein Verhältniß zur Vernunft an.

§. 52.

Wir unterſcheiden das Vermögen der intuitiven Erkenntniß, welche dem innern Sinn unmittelbar in der innern Wahrnehmung gegeben iſt, vom Verſtande als dem Reflexionsvermögen, dem Vermögen der diskurſiven Erkenntniß, welchem die Erkenntniß durch Begriff und Urtheil gehört. Dieſer Unterſchied des Anſchauungs- und Reflexionsvermögens iſt der gemeine Unterſchied zwiſchen Sinn und Verſtand in der Sprache. Für die erſte Selbſtbeobachtung treten ſich das intuitive und diskurſive, die durch Affektion beſtimmte Anſchauung und die durch Reflexion beſtimmte willkührliche Erkenntniß einander gegenüber. Nach dieſen Wortbedeutungen iſt denn auch in der Philoſophie meiſtentheils der Streit über die Rechte des Sinnes oder des Verſtandes geführt worden. So ſagt *Kant* noch, es ſey ihm nicht gelungen, Sinn und Verſtand aus einer Quelle in unſerm Geiſte abzuleiten, und hofft vielen Vortheil von dieſer Vereinigung für die Philoſophie, wenn ſie gelänge. Auf der andern Seite ſuchten die Empiriker in der Philoſophie dieſe Vereinigung wirklich herzuſtellen, indem ſie den Verſtand aus dem Sinne ableiteten, die Rationaliſten hingegen, indem ſie den Sinn in den Verſtand auflöſten. Beydes aber unrichtig, denn die Vereinigung geſchieht nicht dadurch, daß Sinn und Verſtand auf einander zurückgeführt werden, ſondern dadurch, daß wir beyde durch ein drittes die Vernunft zuſammenbringen. Alle Mißverſtändniſſe beruhen hier nur darauf, daß nicht bemerkt wurde, der Unterſchied unſers Anſchauungsvermögens und der Reflexion ſey nur ein Unterſchied für die innere Wiederbeobachtung unſrer Erkenntniſſe, und nicht für die unmittelbare Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſſe ſelbſt. Die genaueſte Beſtimmung der Anſchauung iſt nämlich: *Anſchauung iſt eine Erkenntniß oder Vorſtellung, welche wir durch den innern Sinn unmittelbar in uns wahrnehmen;* Reflexion hingegen dient dazu, um auch ſolche Erkenntniſſe und Vorſtellungen vor die innere Selbſtbeobachtung zu führen, welche wir unmittelbar in uns nicht wahrnehmen können.

Gegen jene einſeitigen Anſichten müſſen wir aufweiſen, daß die Anſchauung des Sinnes und das Urtheil des Verſtandes als zwey verſchiedene Elemente neben einander beſtehen müſſen, und daß wir keins auf das andere zurückführen können. Hier hält nun erſtlich der Vorſchlag der Empiriker, alles Denken als eine Modifikation des Empfindens zu erklären, eine nähere Vergleichung mit der Selbſtbeobachtung gar nicht aus. Im Anſchauen bin ich immer an den Moment meines Bewußtſeyns gebunden, ich kann mir als Anſchauung nur einer Erkenntniß bewußt werden, welche im Augenblick der Wahrnehmung zu den Zuſtänden meines Gemüthes gehört, ich ſehe und höre bald dies bald jenes. Es liegt alſo in der Anſchauung höchſtens, wie ein Ding jetzt iſt, aber niemals, wie etwas nothwendig ſeyn muß zu aller Zeit. Alſo nur das, daß wir den Begriff der Nothwendigkeit in unſern Vorſtellungen haben, er mag nun anwendbar ſeyn oder nicht, das zeigt ſchon etwas in unſerm denkenden Geiſte, was durch Empfindung nicht möglich wäre, und bezeichnet uns ein eignes Gebiet des Urtheils neben der Anſchauung. Die einfachſte mathematiſche Erkenntniß geht ſchon über dies Gebiet der bloßen Anſchauung hinaus, denn wenn ich nur vier Punkte neben einander ſehe, ſo bin ich mir damit gleich bewußt, daß $2 \times 2 = 4$ ſey in allen Fällen und zu jeder Zeit. Die Erkenntniß eines allgemeinen Geſetzes könnte uns gar nicht zum Bewußtſeyn kommen ohne Begriff und Urtheil.

Auf der andern Seite wollen die Rationaliſten nur die Rechte des Verſtandes gelten laſſen, und am beſtimmteſten behaupten Leibnitz und die Wolfiſche Schule, nur durch die Deutlichkeit des Verſtandes ſey Wahrheit zu erhalten, es ſey die Abſicht der Philoſophie, die dunkle und verworrene Vorſtellungsart des Sinnes ganz auf deutliche Erkenntniß mittelbar durch Begriffe zu reduciren. Dagegen weiſen wir auf, daß dieſe Reflexionserkenntniß durch Begriffe, daß alle deutliche Erkenntniß ein bloß relatives Beſtehen hat, daß ſie ohne unmittelbare Anſchauung gar nicht vorkommen kann, und daß wir einen großen Theil unſrer Erkenntniſſe nie in Begriffe aufzulöſen vermögen.

Die Abhängigkeit der Begriffserkenntniß von der Anſchauung bemerkten wir ſchon bey der Beſchreibung der Begriffe, denn beym einzelnen Denken müſſen wir doch dem Definiren einmal Gränzen ſetzen, und ſtatt deſſen uns eines anſchaulichen Schema's der Einbildungskraft bedienen, können auch durch alles Denken das individuelle wirkliche nie erreichen, wenn wir nicht auf die Anſchauung zurückgehen. Vorzüglich dient aber die ganze reine Mathematik als Wiſſenſchaft, oder in der einzelnen Anwendung, um zu zeigen, daß es viele Verhältniſſe giebt, die ſich nie in Begriffe auflöſen laſſen. Die erſten Beweiſe der Geometrie für die Gleichheit und Aehnlichkeit verſchiedener Figuren werden nur dadurch geführt, daß ich zeige, die eine laſſe ſich ganz in die Stelle der andern legen, oder wie man ſagt, ſie decken einander, wo ich offenbar die Kongruenz nur anſchaulich mache. Derſelbe Fall iſt es mit der ganzen Wiſſenſchaft. Aber auch in gewöhnlichen Dingen zeigt ſich das nämliche, wofür Kant die evidenten Beyſpiele gegeben hat. Es muß ein innerer Unterſchied in dem Weſen der Dinge ſeyn, daß ſich der Hopfen jederzeit mit der Sonne, die Bohnen aber wider die Sonne, oder von der rechten zur linken um ihre Stange winden; dieſer innere Unterſchied beyder Pflanzenarten läßt ſich aber durchaus durch keine Begriffe verſtändlich machen, ſondern nur durch das äußere Verhältniß der Anſchauung, wie hier durch die Richtung im Laufe der Sonne um die Erde, oder durch das Verhältniß der rechten und linken

Hand. Eben ſo bey rechts und links gewundenen Schnecken, oder ſelbſt der rechten und linken Hand deſſelben Menſchen. So gleich in allen Theilen dieſe Hände ſich ſeyn mögen, ſo könnte man doch ungeachtet aller innern Uebereinſtimmung nicht den kleinſten Theil der einen an die Stelle des andern ſetzen, indem in der einen immer alles verkehrt liegt als in der andern. Dieſer Unterſchied kann aber doch durchaus nur durch die Anſchauung klar werden, und nie durch Begriffe.

§. 53.

Doch dies ſind nur die leichter aufzuhebenden Mißverſtändniſſe in dem Verhältniß der Reflexion zur Anſchauung. Neuerdings iſt hier die Bemerkung wichtiger geworden, daß Anſchauungsvermögen und Sinnlichkeit nicht nothwendig eins ſeyn müßten, daß es ja auch eine unmittelbare Anſchauung der Vernunft, eine *intellektuelle Anſchauung* geben könne. Nehmen wir nun auch den Begriff der Anſchauung ganz ſo ſtreng, wie er ſo eben beſtimmt wurde, ſo iſt allerdings in dem Begriffe gleichſam einer Verſtandesanſchauung oder einer intellektuellen Anſchauung kein Widerſpruch. Intellektuelle Anſchauung wäre die urſprüngliche, vom Sinne unabhängige Erkenntniß der Vernunft, deren ſich dieſe unmittelbar ohne Reflexion auch wieder bewußt wäre.

Früher, z. B. bey *Kant*, wurde in Rückſicht dieſes Begriffes als allgemein zugeſtanden vorausgeſetzt, daß in unſrer Vernunft von einer ſolchen Anſchauung nicht die Rede ſeyn könne, eben weil wir an Sinn und Reflexion gebunden ſind. Man betrachtete dieſe intellektuelle Anſchauung nur als zur Idee des göttlichen Verſtandes gehörig, in welchem das urſprüngliche Vorbild der Archetypus unſrer Erkenntniß liege, von dem uns nur ein unvollſtändiges Nachbild als Ectypus möglich ſey. Man fand das Eigenthümliche der intellektuell anſchauenden Vernunft darin, daß vor ihrer Anſchauung ſynthetiſch die Allheit des Univerſums offen liegen, dagegen wir vom Sinne geleitet nur immer dieſes und jenes einzelne anſchaulich auffaſſen können, und uns immer erſt analytiſch abgezogener Formen von allgemeinen Geſetzen bedienen müſſen, um zur Erkenntniß einer Allheit zu gelangen. Nachher fing Fichte durch Verwirrung der Begriffe an, von intellektueller Anſchauung als einem Eigenthum unſers Geiſtes und dem wahren Auge des Philoſophen zu ſprechen, ſo daß es jetzt ſehr ſchwer geworden iſt, hierüber ganz deutlich zu werden. Denn erſtlich iſt der Ausdruck Anſchauung zweydeutig geworden, und dann denken ſich bey intellektueller Anſchauung verſchiedene ſehr verſchiedenes. Bey Fichte wurde das reine Selbſtbewußtſeyn oder auch die innere Anſchauung anfangs ſo genannt, nach und nach aber läuterte ſich das Ich zum reinen Ich, zur Idee der Gottheit aus, und Schelling ließ nun nur das Abſolute oder die göttliche Anſicht der Dinge durch dieſe Anſchauung erfaſſen. Indem er aber dieſe göttliche Anſicht doch ſelbſt zu beſitzen wähnte (in einer Wiſſenſchaft vom All oder Abſoluten), ſo verwandelte ſich ihm die Fülle der göttlichen Weltanſchauung in die abſolute Leere der alles indifferenzirenden ewigen Einheit der Dinge, aus deren Abgrund nur der Schein getrennter Individualitäten vor der endlichen Anſicht aufſtiege. Er verwechſelt nämlich hier das formale Grundbewußtſeyn der Einheit in unſrer Vernunft, welches wir ſpäter als urſprüngliche formale Apperception werden kennen lernen, mit Anſchauung und zugleich mit der vollendeten Erkenntniß unſrer Vernunft, welche wir ſpäter die transcendentale Apperception nennen.

Wir können alſo dieſe Mißverſtändniſſe erſt da ganz aufhellen, wo wir von jenem Grundbewußtſeyn der Vernunft näher ſprechen, vorläufig müſſen wir nur die untergeordneten Irrthümer rügen.

So viel können wir hier gleich feſt ſtellen. Wäre es unſrer Vernunft möglich, ſich die urſprüngliche von den Affektionen des Sinnes unabhängige Grundform ihrer Erkenntniß zur Anſchauung zu erheben, beſäße ſie alſo intellektuelle Anſchauung, ſo wäre ſie damit zugleich in Rückſicht des Wiederbewußtſeyns ihres Innern vom innern Sinne befreyt, und beſäße gar keine Reflexion. In dieſelbe Organiſation einer Vernunft, in welche Sinn und Reflexion eintritt, kann keine intellektuelle Anſchauung kommen. Dieſe würde nur der Idee einer vom Sinne ganz befreyten Vernunft gehören, von der wir uns aber gar keine poſitive Vorſtellung machen können, weil unſre ganze Erkenntniß vernichtet wäre, ſobald wir den Sinn wegnehmen. Die ganze Erdichtung einer intellektuellen Anſchauung in unſrer Vernunft entſteht immer nur durch die Phantaſie, daß wir uns bald von dieſer bald von jener Beſchränkung des Sinnes zu befreyen wähnen, indem wir die Beſchränkung doch in der That nur zum Verſuch einmal durch Negation aufheben. So meinte Fichte in der innern Anſchauung eine intellektuelle zu finden, nur weil ſie nicht vom äußern Sinne gegeben wird, oder im reinen Selbſtbewußtſeyn, weil es nicht ſinnliche Anſchauung iſt, und eben ſo Schelling vom Grundbewußtſeyn der Einheit in der Vernunft, weil es nicht ſinnlich iſt. Das letztere können wir hier noch nicht deutlich machen, ich bleibe alſo nur bey dem andern ſtehen. Ueber das reine Selbſtbewußtſeyn haben wir früher ſchon geſprochen, und da gefunden, daß das bloße Bewußtſeyn meines Daſeyns allerdings nicht vom Sinne allein in uns beſtimmt werde, daß es aber gar keine Anſchauung ſey, ſondern nur ein unbeſtimmtes Gefühl, dem wir erſt durch Reflexion ſeinen Gegenſtand beſtimmen können. Innere Anſchauung unſrer Thätigkeit konnte aber nur durch Verwechſelung mit jenem reinen Selbſtbewußtſeyn für intellektuell gehalten werden. Wer ſie ſelbſt beobachtet, findet ihre ſinnlichen Eigenſchaften unfehlbar. Denn erſtlich die innern Anſchauungen ſind veränderlich, indem ſie einzelne, veränderliche Zuſtände des Gemüths darſtellen, deren Beſchaffenheit ſogar meiſt durch äußere Empfindung beſtimmt worden iſt. Sie ſetzen alſo zu ihrer Möglichkeit einzelne innere Affektionen des Gemüths voraus, welche Beſtimmungen des innern Sinnes ſind. Ja ſie ſind ſogar in ſolcher Abhängigkeit von der äußern Erfahrung, daß ſie nicht nur durch Veränderungen des Körpers periodiſch ganz unterbrochen werden, ſondern ſogar nur durch Beyhülfe der äußern Erfahrung hinlangen, um eine innere Erfahrung zu Stande bringen zu können. Sie ſind alſo durchaus keine urſprünglichen Thätigkeiten des Gemüths, ſondern nur in einzelnen Empfindungen enthalten. Zweytens von einer andern Seite angeſehen, folgt eben dies aus der Analogie zwiſchen äußerer und innerer Anſchauung, oder der Analogie zwiſchen Zeit und Raum. Findet gleich die innere Anſchauung durch das reine Selbſtbewußtſeyn unabhängig vom Raume ſtatt, ſo ſteht ſie doch unter den ſinnlichen Bedingungen der Zeit. Wir können alle Zeitverhältniſſe bildlich in räumlichen Verhältniſſen anſchauen, ja die Zeit ſelbſt iſt im Bilde einer geraden Linie vorſtellbar, und alle innern Zuſtände des Gemüths, welche uns in innerer Anſchauung gegeben ſind, werden in der Zeit vorgeſtellt. Wir müſſen alſo hierin die innere Anſchauung als gleichartig mit der äußern erkennen, ſie iſt eben ſo ſinnlich wie jene, ſie beruht wie ſie auf Empfindung, und iſt nicht intellektuell.

Wenn alſo gleich der Begriff der intellektuellen Anſchauung keinen Widerſpruch enthält, ſo iſt doch unſer Anſchauungsvermögen an den innern Sinn gebunden, wir können uns nur die ſinnliche Erkenntniß in der Empfindung und die erſten zu ihr hinzukommenden Formen der Verbindung in der mathematiſchen Anſchauung der produktiven Einbildungskraft vor dem innern Sinne zur Anſchauung erheben; um uns aber eines mehreren und allgemeineren in unſerm Innern bewußt zu werden, dazu brauchen wir eben die vermittelnde Reflexion.

§. 54.

So viel über das Verhältniß des Reflexionsvermögens zur Sinnlichkeit, wir müſſen es nun noch genauer mit der Vernunft vergleichen, und dieſe Unterſcheidung iſt das wichtigſte für alle unſre folgenden Unterſuchungen. Der Verſtand als oberes Erkenntnißvermögen iſt die Vernunft ſelbſt in ihrer urſprünglichen Aeußerung, welche ihr als erregbarer Erkenntnißkraft unmittelbar zukommt; ſo werden ihr die allgemeinen und nothwendigen Erkenntniſſe der Philoſophie und Mathematik zugeſchrieben, welche ein unveränderliches Eigenthum jedes menſchlichen Gemüthes ſind. Dieſer beharrlichen Thätigkeiten können wir uns aber erſt mittelbar im logiſchen Gedankenlauf durch Reflexion bewußt werden. Das Reflexionsvermögen iſt alſo nur ein Vermögen der innern Selbſtbeobachtung der Vernunft, und nicht ihre urſprüngliche Spontaneität ſelbſt. Mit allem Reflektiren thun wir nichts neues zur Erkenntniß hinzu, wir beobachten nur, was in unſrer Vernunft liegt, und müſſen alſo dieſes Beobachtungsvermögen genau von dem erſten unterſcheiden, was hier beobachtet werden ſoll. Der beobachtenden Reflexion gehört das willkührliche und das mittelbare logiſche Vorſtellen in Begriff, Urtheil, Schluß und Wiſſenſchaft. Aber eben dieſe Willkührlichkeit der Reflexion wird gewöhnlich nicht von der Spontaneität der Vernunft unterſchieden, und daher alle Dunkelheiten in dieſem Gebiete. Durch unſern Willen machen wir indeß doch offenbar Wahrheit und Erkenntniß nicht, ſondern wir leiten nur unſre innere Selbſtbeobachtung. Letzterer liegt dann erſt die Spontaneität der Vernunft als das Vermögen mit Nothwendigkeit zu erkennen zu Grunde. Das Verhältniß zwiſchen dem Reflexionsvermögen und der Spontaneität der Vernunft iſt daſſelbe, welches wir beym innern Sinn und der produktiven Einbildungskraft fanden.

Das Vorhandenſeyn der innern Thätigkeiten iſt vom Bewußtſeyn um dieſelben noch verſchieden, ſie müſſen von der Dunkelheit erſt zur Klarheit erhoben werden, damit wir uns ihrer bewußt werden. Hier iſt nun die willkührliche Reflexion das Vermögen des Wiederbewußtſeyns, welches den innern Sinn zur vollſtändigen Selbſterkenntniß ergänzt, die Spontaneität der Vernunft liefert hingegen jene unmittelbaren Erkenntniſſe, deren die Reflexion ſich wieder bewußt werden will. In unſrer Vernunft liegt als das Geſetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben eine unmittelbare Erkenntniß, die aber für ſich unausſprechlich bleibt, welche nicht zur Anſchauung erhoben werden kann, deren wir uns nie im Ganzen, ſondern nur in zerſtreuten Einzelheiten oder allgemeinen Formen durch Reflexion bey Gelegenheit ſinnlicher Anſchauungen bewußt werden. Durch dieſe unmittelbare Erkenntniß, welche eigentlich der Vernunft als ſelbſtthätiger Erkenntnißkraft gehört, kommt erſtlich über die Empfindung alles mathematiſche in unſre Erkenntniß, ſo wie es die produktive Einbildungskraft liefert, mit dem Raume und der Zeit. Dann aber auch alle allgemeinen Geſetze, und vorzüglich die Verbindungen, welche wir durch die Kategorien denken, wodurch wir etwas als groß, oder nach Qualitäten denken, wodurch wir uns Subſtanzen und den Wechſel der Begebenheiten als durch Urſachen bewirkt vorſtellen, wodurch wir endlich mögliches und nothwendiges neben dem wirklichen zu denken vermögen.

Ferner liegt in dieſer unmittelbaren Erkenntniß das Grundbewußtſeyn alles Glaubens, von dem unſre Ueberzeugung der höchſten Realität ausgeht, wodurch wir überzeugt ſind, daß in der ewigen Ordnung der Dinge das höchſte Gut und ſein Ideal das Geſetz des Daſeyns der Dinge ſey, wodurch endlich uns die Ideen der Schönheit, der Tugend und des Rechtes Realität erhalten. Dieſe unmittelbare Erkenntniß liegt verborgen in dem innern Weſen der Vernunft, ſie kann ſie nicht unmittelbar in ſich wahrnehmen, ſondern ſie iſt an den innern Sinn gebunden, durch welchen ſich die Reflexion einleitet, die uns allmählich auf ein künſtliches Wiederbewußtſeyn führt, anfangs in poſitiven Begriffen und Urtheilen über die Erfahrung, zuletzt aber nur in negativen Formen der Ideen, und dadurch erſt wird uns mittelbar unſer ganzes Inneres hell.

In dieſem Verhältniß liegt das ganze Geheimniß der Philoſophie verborgen, wir haben damit alle unſre folgenden Unterſuchungen anticipirt, indem es unſre einzige Sorge ſeyn wird, dieſe Natur der Reflexion deutlich zu machen, und vorzüglich jene unmittelbare Erkenntniß der Vernunft in allen ihren Theilen kennen zu lernen.

In allen bisherigen Verſuchen zur Philoſophie iſt dieß Verhältniß der Reflexion zur Vernunft mehr oder weniger falſch beurtheilt werden. Sobald es allgemein richtig verſtanden ſeyn wird, werden wir eigentlich das Ende der Geſchichte der Philoſophie in ihrer jetzigen Bedeutung erreicht haben, indem die Wiſſenſchaft dann eine ſo feſte und ſichere Organiſation erhalten muß, als jetzt die reine Mathematik. Die ganze bisherige Geſchichte der Philoſophie iſt nichts als die allmähliche Ausſcheidung dieſer Begriffe.

Das erſte Hervortreten der Reflexion zeigte ſich in unſerer Geſchichte mit dem Entſtehen der griechiſchen Philoſophie, indem dieſe zuerſt die Bedeutung der ſpekulativen Frage: Was iſt Wahrheit? beſtimmt faßte. Alle uns bekannte indiſche und andere vorgriechiſche Philoſophie ſcheidet Verſtand und Phantaſie, Wahrheit und Dichtung in ſpekulativen Dingen gar nicht von einander. In der griechiſchen Philoſophie aber trennen ſich beyde Elemente immer mehr und mehr. Schon in der Dialektik der Eleatiker und Sophiſten fieng die Logik an ihre Rolle zu ſpielen, bis das Reflexionsvermögen in der Logik des Ariſtoteles endlich ganz als eignes Element aus unſerm Geiſte ausgeſchieden wurde. Mit Ariſtoteles fängt dann eigentlich die Periode der jetzt beſcholtenen Reflexionsphiloſophie an, gegen die man die ältern vorzüglich Platoniſchen Verſuche möglichſt zu heben ſucht. Es gieng aber darin den Alten großentheils nur eben, wie in der Phyſik. Vom Ocean und dem Laufe der Sonne hatten ſie falſche Vorſtellungen, aber nicht vom Magneten und dem Laufe des Uranus, denn die kannten ſie gar nicht. So auch hier, ſie kannten das Inſtrument nicht, mit dem in der Philoſophie die Fehler gemacht werden, ſie konnten daher auch auf dieſe Weiſe nicht fehlen. Wir überſehen z. B. gern die unbeholfene Logik in Platons Geſprächen, und freuen uns nur der Schönheit ſeiner Ideen. Ariſtoteles trennte zuerſt vollſtändig die Formen der Reflexion vom übrigen materiellen Erkennen ab, und gab ſo das Reflexionsvermögen für ſich hin, um damit Verſuche zu machen. Sogleich fieng der Irrthum an ſich zu zeigen, welcher nur in der Deutlichkeit der Verſtandeserkenntniß das Geſetz der Wahrheit ſucht. Man iſt ſeit dem beſtändig mit mehr oder weniger Selbſtthätigkeit geſchäftig geweſen, mit dem Reflexionsvermögen allein Philoſophie zu machen. Die logiſche Form der Definitionen, Schlüſſe und Beweiſe, welche nur zur Wiederbeobachtung unſrer Erkenntniſſe dient, ſollte hinlangen, um durch ſie zur Philoſophie zu kommen, ein Verfahren, welches dem ganz gleich kommt, wenn jemand durch das Fernrohr zur Aſtronomie kommen wollte ohne einen Himmel, den er beobachtet. Nehmen wir nur einige bis vor kurzem als Schwärmer und Narren verrufene Philoſophen aus, ſo iſt es der allgemeine Fehler aller Philoſophen dieſer langen Periode, daß ſie mit Hülfe der bloßen logiſchen Form das Syſtem der Metaphyſik aus der Logik zu ſchaffen verſuchten, und ſomit iſt eigentlich die ganze Periode der Ariſtoteliſchen, Scholaſtiſchen und neuern Philoſophie bis auf Wolf nichts, als eine Vorbereitung des Wolfianismus, als der vollendeten, logiſchen Metaphyſik. Selbſt die berühmteſten neueren Namen, wie Leibnitz und Spinoza, ſtehen mit in dieſer Reihe. Wenn man nämlich bey ihnen nicht bey der Aufſtellung ihrer Dogmen ſtehen bleibt, die ſich zum Platonismus neigen, ſondern in ihren Schriften ſelbſt ihre Verfahrungsart beobachtet, ſo finden wir überall dieſelbe Hoffnung auf den Erfolg bey ſtrenger Anwendung der logiſchen Methode, und regelmäßiger Ueberbauung der Lehrſätze mit Definitionen und Axiomen. Durch dieſe logiſche Methode, welche man zuletzt Anwendung der mathematiſchen Methode auf Philoſophie nannte, hoffte jedermann hier auszukommen.

So bildete ſich die Reflexionsphiloſophie immer näher zum Wolfianismus, bis dieſer endlich in höchſter Klarheit aus dem Princip der Allgewalt logiſcher Beweiskraft, und in Unterordnung unter den logiſchen Satz des Widerſpruchs von Wolf und ſeinen Schülern entwickelt wurde. Hier wurde Jakobi das richtigere Verhältniß endlich klar, er zeigte die Unzulänglichkeit der bloß beweiſenden Spekulation, entkleidete den Spinoza ſeiner logiſchen Form, und wies ſo unmittelbar an den Platonismus uns zurück, welcher jetzt in Oppoſition gegen die Reflexion ſich in Philoſophie der intellektuellen Anſchauung verwandeln mußte, ſobald man die logiſche Autorität ſtatt ſie nur für ſich als unzulänglich anzuſehen, als zum philoſophiren ganz untauglich verwerfen wollte.

Zugleich mit Jakobi machte Kant auf eine andere Weiſe dieſelbe Entdeckung. Kant unterſuchte unmittelbar das Verfahren, welches beym philoſophiren angewandt werden müßte, und zwar beſonders in Vergleichung mit der damals gewöhnlichen Anwendung der ſogenannten mathematiſchen Methode. Hier fand er bald, daß die Gewißheit und Evidenz der Mathematik gar nicht durch ihre Methode mitgetheilt werde, ſondern daß eben das Weſen der mathematiſchen Erkenntniß es erſt möglich mache, dieſe Methode in ihr unmittelbar anzuwenden. Er fand, daß die Sicherheit der Mathematik auf der Konſtruktion der Begriffe in der reinen Anſchauung beruhe, daß die mathematiſche Methode nichts als logiſche Lehrmethode, Methode des Syſtems überhaupt ſey, und nur begünſtigt durch reine Anſchauung leiſte, was ſie leiſtet. Nun zeigte ſich ihm, daß für Philoſophie von dieſer dogmatiſchen Methode gar kein Gebrauch zu machen ſey, indem in der Philoſophie das allgemeinſte, in Begriffen und Grundſätzen, womit jene Methode als dem Princip anfängt, gerade das ſchwierige und unverſtändliche ſey; daß man hier alſo nur ein umgekehrtes bloß beurtheilendes logiſches Verfahren anwenden dürfe. Durch Anwendung dieſer kritiſchen Methode war er dann im Stande, in ſeinen Vernunftkritiken aufzuweiſen, welche Philoſophie die menſchliche Vernunft überhaupt beſitze, und welches die innern Verhältniſſe dieſer Wiſſenſchaft ſeyen. Er erhielt zum Hauptreſultat ſeiner Unterſuchung: die ſpekulative Vernunft vermag für ſich in der Spekulation gar nichts; aller poſitive Gehalt unſrer Naturkenntniß entſpringt nur aus der erfahrungsmäßigen Anſchauung, und die Realität der Ideen läßt ſich nur durch praktiſche Vernunft ſichern. Dabey machte er in Rückſicht der ſpekulativen Vernunft einen Unterſchied zwiſchen einem analytiſchen Verſtandesgebrauch des bloß logiſchen Denkens, wodurch keine beſtimmten Gegenſtände erkannt würden, und einem ſynthetiſchen Verſtandesgebrauch des transcendentalen Denkens, wodurch Gegenſtände erkannt werden ſollten, welches denn, wie er zeigt, dadurch geſchähe, daß die Vernunft hier nur Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zur Sinnesanſchauung hinzubringe. Hier aber drang er in die Natur des analytiſchen und ſynthetiſchen Denkens nicht tief genug ein, und darum konnte er, wie Maimon zuerſt gegen ihn bemerkte, nur quid facti aber nicht quid juris in aller Philoſophie aufweiſen. Er zeigte, daß ſich mit bloß ſpekulativer Vernunft nichts ausrichten laſſe, kam aber nie auf die Unterſuchung, warum dieſes Vermögen für ſich ſo unvermögend ſey, und am wenigſten hat er beſtimmt angegeben, warum die praktiſche Vernunft mehr vermöge als jene ſpekulative. Hier können wir befriedigender antworten: Kants ſpekulative Vernunft iſt nichts als das bloße Schlußvermögen das Reflexionsvermögen, dieſes kann natürlich für ſich allein nichts zur Erkenntniß geben, eben weil es ein bloßes Inſtrument der Wiederbeobachtung iſt, aller Gehalt wird ihm nur durch ein anderes, nämlich durch die von ihm beobachtete unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, welche aber bey Kant immer nur dunkel vorausgeſetzt, niemals deutlich wurde. Aus demſelben Grunde blieben denn auch ſeine praktiſche Vernunft und ihr Glaube, die er auch nur als Thatſache auffaßte, etwas ſehr Dunkeles, ſobald man fragte, wie wir dazu kämen, denn er ſah auch hier unmittelbar immer nur das, was dem Reflexionsvermögen gehörte.

So machte ſich alſo durch Jakobi und Kant die Ueberzeugung in der deutſchen Philoſophie ziemlich allgemeingeltend, daß durch die bloße logiſche Reflexion in der Philoſophie nichts gewonnen werden könne. Dunkel blieb aber, warum das ſo ſey, und welches Geſchäft dieſer für ſich leeren Reflexion doch nothwendig bleiben müſſe. Damit kamen wir denn zu dem Vorſchlag, das Philoſophieren unabhängig von aller Reflexion zu verſuchen, d. h., zur Philoſophie der intellektuellen Anſchauung. Wird nämlich einmal die Reflexion verworfen, ſo liegt uns der Vorſchlag einer intellektuellen Anſchauung durch folgendes dunkler oder deutlicher gedachte Raiſonnement ſehr nahe. Man ſagt: alle unſre Erkenntniß iſt entweder Anſchauung oder Begriff. Nun iſt der Begriff bloßes Eigenthum der Reflexion, welche nicht zur Philoſophie dienen kann, alſo muß die wahre philoſophiſche Erkenntniß Anſchauung ſeyn; ſie geht aber auf die Idee, die Idee und das Ewige werden alſo durch Anſchauen, durch intellektuelle Anſchauung erkannt. Der Fehler hierin iſt leicht nachzuweiſen. Die Eintheilung: alle unſre Erkenntniß iſt entweder Anſchauung, oder Begriff, iſt nur richtig, wiefern wir ſie ſo betrachten, wie ſie unmittelbar Gegenſtand der innern Wahrnehmung wird. Wir werden uns unſrer Erkenntniſſe nur als Anſchauungen oder durch Begriffe bewußt. Allein, wenn wir nicht auf dieſes bloße Verhältniß des Wiederbewußtſeyns unſrer Erkenntniſſe in unſerm Innern, ſondern auf ihr unmittelbares Vorhandenſeyn im Gemüthe ſehen, ſo iſt jene Eintheilung unvollſtändig, es giebt neben den klaren Vorſtellungen der Anſchauungen und Begriffe noch dunkle, und zu dieſen gehört vorzüglich die unmittelbare unausſprechliche eigne Erkenntniß der Vernunft.

Wenn wir ſogleich von der Unzulänglichkeit der Begriffe und der Reflexion zur philoſophiſchen Erkenntniß ſprechen, ſo iſt das ſo zu verſtehen, daß beyde uns nur helfen, um durch Schluß und Beweis uns unſrer Erkenntniſſe wieder bewußt zu werden, daß aber dieſe Erkenntniſſe nicht in der Reflexion, im Urtheile ſelbſt beſtehen, ſondern dieſem in der Vernunft als der Gegenſtand zu Grunde liegen, der nur durch das Urtheil beobachtet werden ſoll. Wir müſſen alſo allerdings mit unſrer Theorie der Vernunft über die Reflexion hinaus gehen zu einer unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft, aus der allein die philoſophiſche Erkenntniß begriffen werden kann; aber wir dürfen uns deshalb doch nie von der Reflexion losſagen, und ohne ſie zur Philoſophie zu gelangen hoffen. Denn die philoſophiſche Erkenntniß kann uns eben nie anders als durch Reflexion zum Bewußtſeyn kommen. Es iſt ein Unternehmen ganz wider die Natur unſers Geiſtes, neben der Reflexion vorbey zu einer Wiſſenſchaft der intellektuellen Anſchauung oder des Abſoluten gelangen zu wollen. Wer dies verſucht, wird ſich nur durch Phantaſiren ſelbſt täuſchen, und ehe er ſichs verſieht, unvermerkt wieder in dem entgegengeſetzten Fehler einer Philoſophie durch bloße Logik ſelbſt befangen ſeyn. Das weiſt denn auch unſre neueſte Geſchichte deutlich aus. Es war Kants erſtes Urtheil über Fichtes Ich = Ich der Wiſſenſchaftslehre, daß hier aus bloßer Logik Philoſophie entſtehen ſolle, und dies war weit tiefer gegründet als Fichte und ſeine Schüler damals ſahen; noch deutlicher geht Schelling von den leerſten logiſchen Sätzen und Begriffen dem A = A, der abſoluten Identität und Indifferenz aus; daſſelbe gilt von Bardili und von Reinholds Denken als Denken.

Unſere Hauptaufgabe wird alſo ſeyn, das Reflexionsvermögen als nothwendige Bedingung unſrer Erkenntniß darin aufzuweiſen, daß wir nur durch daſſelbe zum Bewußtſeyn unſrer eignen unmittelbaren Erkenntniſſe gelangen können. Was nun durch die Reflexion beobachtet wird, iſt vorzüglich die Verbindung und Einheit in unſrer Erkenntniß, das beobachtende Vermögen iſt aber das des willkührlichen Vorſtellens, welches ſich der Vergleichung, Abſtraktion und Analyſis bedient, um Begriffe zu bilden und ſie in Urtheilen anzuwenden. Wir wollen alſo fürs erſte unſer Vermögen der willkührlichen Vorſtellung der Unterſuchung unterwerfen, und dann zeigen, wie wir vermittelſt deſſen zur künſtlichen Selbſtbeobachtung kommen.

c) Von der Art, wie wir willkührlich vorſtellen.

§. 55.

Schon mehrmals habe ich auf die bisher immer überſehene wichtige Unterſcheidung zwiſchen dem willkührlichen Vorſtellen und der Selbſtthätigkeit im Erkennen aufmerkſam gemacht. Dieſer Selbſtthätigkeit gehört die beharrliche ſich immer gleichbleibende Grundthätigkeit der Vernunft, welche uns in der Apodikticität der Erkenntniß und der Nothwendigkeit ihres Gegenſtandes zum Bewußtſeyn kommt, dagegen dem willkührlichen Vorſtellen nur das wechſelnde Spiel deſſen gehört, woran wir eben denken. Die veränderlichen Thätigkeiten im Erkennen ſind Empfindung durch Affektion, das unwillkührliche Gedankenſpiel durch Aſſociation, und das willkührliche durch Reflexion, dieſem allen gemeinſchaftlich liegt aber als bleibende Form jene Grundthätigkeit der Spontaneität zu Grunde.

Man verwechſelt Vernunft und Reflexionsvermögen vorzüglich durch den Ausdrack der Freyheit der Reflexion, womit die Willkührlichkeit der Reflexion für eine unbeſchränkte Selbſtthätigkeit gehalten wird. Aber erſtlich dieſe Willkührlichkeit iſt nur in ſehr uneigentlicher Bedeutung Freyheit; ſie bedeutet nichts als lebendige innere Selbſtbeſtimmung, welche im Gemüthe, ſo lange wir nur die Erkenntniſſe für ſich betrachten, als zufällig erſcheint, im Ganzen aber eben ſo nothwendig beſtimmt iſt, als jede Thätigkeit der innern Natur. Zweytens iſt freylich der Wille die höchſte Spontaneität des Gemüthes, aber nicht als Spontaneität der Erkenntnißkraft, ſondern für die Erkenntniß iſt er ein fremdes Vermögen, welches nur einzelne veränderliche innere Wahrnehmungen beſtimmen kann.

Jedes Vermögen wirkt in der Natur mit Nothwendigkeit nach einem gewiſſen Geſetz, und kann in ſo fern ſeinem Subſtrat als Selbſtthätigkeit zugeſchrieben werden. Eigentlich iſt aber nur dasjenige Vermögen eine Selbſtthätigkeit, deſſen Wirkungen von keinen einzelnen äußern Einwirkungen gegeben werden, ſondern ihrem Subſtrat ſchlechthin zukommen, die alſo nicht durch die einzelne Erregung gegeben werden, ſondern als Form aller Erregung dieſes Weſens zu Grunde liegen. Eine ſolche Selbſtthätigkeit muß es allerdings in unſerm Geiſte und zwar als Erkenntnißvermögen geben, denn wir nehmen innerlich unmittelbar nur Thätigkeiten wahr, und das Erkennen iſt diejenige innere Thätigkeit, von der alle andern erſt abhängen. Aber dieſe unmittelbare Selbſtthätigkeit iſt es nicht, was wir hier zunächſt ſuchen. Willkühr iſt vielmehr nur eine einzelne Selbſtthätigkeit der erſtern Art, nämlich ein Vermögen nach der Wahl von Zwecken zu handeln. Sie iſt alſo ein für die Erkenntniß fremdes Vermögen, deſſen Einwirkungen auf unſere Vorſtellungen nur durch die Abhängigkeit derſelben vom Begehren und Wollen, und nicht aus der Natur des Erkennens allein erklärt werden können. In Rückſicht der letztern ſind ſie etwas zufälliges, woraus man dann die Freyheit der Reflexion, des Denkens oder gar des Bewußtſeyns überhaupt gemacht hat.

Nichts iſt gewöhnlicher als in den Expoſitionen der metaphyſiſchen Freyheit des Willens am Ende auf dieſe Willkührlichkeit im Denken zurück zu kommen, und jene durch dieſe erklären zu wollen. Mit der metaphyſiſchen Freyheit haben wir es aber hier gar nicht zu thun, alles Denken liegt in der innern Natur und folgt ihren nothwendigen Geſetzen. So ſehr es uns alſo auch von den Enthuſiaſten verdacht werden mag, daß wir die Göttlichkeit ihrer Genialität im Denken und Dichten mit gemeinen phyſikaliſchen Erklärungen antaſten wollen: ſo müſſen wir doch beſtimmt gegen alle dieſe übernatürlichen Befreyungen des Denkens ſprechen; wer mit dem Denken und ſeiner Willkührlichkeit, wie Fichte, die Freyheit zu faſſen meint, der erklärt die Unendlichkeit unſers Willens nur durch eine einzelne endliche Aeußerung deſſelben.

Wir haben es alſo nur mit den willkührlichen Beſtimmungen des Vorſtellens nach nothwendigen Geſetzen der innern Natur zu thun. Wir ſuchen die Geſetze auf, nach denen eine Vorſtellung dadurch wirklich wird, daß ich es will. Hier finden wir nun in der innern Erfahrung ſehr vielerley Vorſtellungen, welche willkührlich beſtimmt werden können. Uns kommt es aber nicht nur darauf an, irgend Geſetze erfahrungsmäßig zuſammen zu ſtellen, nach denen der Wille auf die Vorſtellung Einfluß hat, ſondern die Aufgabe iſt, die Grundgeſetze zu finden, von denen eigentlich ſeine Thätigkeit hier ausgeht. Ein einzelner Mann regiert ein Land, ein Feldherr liefert Schlachten, aber dies alles geht nur von ſeiner Stimme und der Bewegung ſeines Körpers aus, eben ſo muß es innerlich unmittelbare Einwirkungen, eine erſte bewegende Urſache geben, wodurch der Wille auf unſre Vorſtellungen wirkt, und dieſe müſſen wir zu beſtimmen ſuchen.

Dabey läßt ſich im voraus ſchon ſo viel aus dem bloßen Begriff einer willkührlichen Thätigkeit ableiten. Die Vernunft, wiefern ich durch ſie die Wahrheit erkennen ſoll, kann nicht von meinem Willen abhängen, denn ich ſoll nicht erkennen, wie ich die Dinge haben will, ſondern wie ſie ſind. Es fällt in die Augen, daß nur die Reflexion durch meinen Willen beſtimmt werden kann, durch die ich meine unmittelbaren Erkenntniſſe wieder beobachte. Beym urtheilen hängt es von meinem Willen wohl ab, ob ich mir eine Wahrheit zum Bewußtſeyn bringen will, aber ich mache dieſe Wahrheit nicht, ſondern ſie liegt ſchon in meiner Vernunft, und ich beobachte ſie nur wieder in ihr. Wenn eine Vorſtellung unmittelbar wirklich werden ſoll, weil ſie mir Zweck iſt, ſo muß ich ſie auf gewiſſe Weiſe ſchon vorſtellen, ehe ich ſie willkührlich beſtimme. Der Wille kann alſo nur Modifikationen im Gemüthe vorhandener Vorſtellungen, und zwar nur von ſolchen beſtimmen, welche ſelbſt ſchon als Zweck gedacht werden, mittelbar oder unmittelbar.

eine Vorſtellung, auf die der Wille unmittelbar wirkt, muß alſo ſchon eine klare Vorſtellung ſeyn, welche er nur modificirt. Der ganze Einfluß des Willens auf das Vorſtellen bezieht ſich alſo auf die innere Wahrnehmung der Vorſtellungen.

Zunächſt für die Beobachtung ſcheinen die willkührlichen Vorſtellungsarten ſehr mannichfaltig zu ſeyn. Erſtlich Aufmerkſamkeit und Rückerinnerung ſtehen unter dem Einfluß des Willens, zweytens das ganze freye Spiel der Vorſtellungen folgt mannigfaltig dem Willen, und drittens in Rückſicht des logiſchen Gedankenlaufes iſt ſowohl die Sprache, als Ueberlegung, Vergleichung und Urtheil in ſeiner Gewalt, ja ſogar nur durch ſeinen Einfluß iſt Irrthum in unſern Erkenntniſſen. Welches iſt nun unter dem allen das unmittelbare innere Geſetz ſeiner Thätigkeit? In den meiſten Fällen wirkt der Wille nur mittelbar. Sobald er nämlich entdeckt, daß irgend eine ſeinen Zwecken gemäße Kraft in ſeiner Gewalt ſteht, ſo wendet er dieſe bald auch gegen die in der entfernteſten Verbindung mit ihren unmittelbaren Aeußerungen ſtehenden Wirkungen an, er macht ſich Zwecke, die er erſt mittelbar durch andere Wirkungen erreichen kann, ſeine Thätigkeit wird künſtlich. So giebt es dann auch eine weitläuftige Kunſt, nach Zwecken vorzuſtellen und zu erkennen, von der jeder Menſch einige Theile beſitzt, ohne ſich deſſen eben deutlich bewußt zu werden. Dieſem künſtlichen Vorſtellen haben wir alle geregelte Wiſſenſchaft, regelmäßige Naturbeobachtung, Philoſophie und Mathematik zu danken. Was liegt nun alle dieſem künſtlichen als erſter Hebel der innerlich willkührlichen Thätigkeit im Vorſtellen zu Grunde?

Um dies näher zu beſtimmen, müſſen wir zuvörderſt alle äußeren Hülfsmittel wegrechnen, wodurch der Wille körperlich mittelbar aufs Vorſtellen einwirken kann. Wir haben im Sprechen, Leſen, Schreiben und ſo manchem andern ſo ſtarke Mittel, um unſre Vorſtellungen im Denken zu leiten, ſo daß noch die Frage entſtehen könnte: ob nicht aller Einfluß des Willens hier ein von außen vermittelter ſey. So begünſtige ich z. B. eine Gedankenreihe in einer philoſophiſchen Spekulation, indem ich wohin gehe, wo ich allein bin, indem ich die einzelnen hervortretenden Gedanken in Worte faſſe, dieſe ausſpreche oder gar niederſchreibe. Sobald ich aber dieſe Begünſtigungen einſtelle, wird oft jene Gedankenreihe augenblicklich aus der innern Wahrnehmung verdrängt. Ueberhaupt iſt alles Nachdenken auch körperlich ein Sprechen mit ſich ſelbſt, es ließe ſich daher wahrſcheinlich finden, daß alle innern willkührlichen Vorſtellungen nur künſtlich durch äußere Veränderungen bewirkt werden. Aber auf der andern Seite haben wir wieder eine ſo unmittelbare Gewalt, unter den Einbildungen zweckmäßige auszuwählen und feſt zu halten, andere, die eben noch lebhaft waren, plötzlich fallen zu laſſen, daß wir hierbey doch eine innere Einwirkung deutlich erkennen. Vorzüglich geeignet zum einzelnen Verſuche iſt die Gewalt des Willens über manche Vorſtellungen der produktiven Einbildungskraft, z. B. bey der Betrachtung körperlicher geometriſcher Figuren, etwa der bloßen Zeichnung eines Würfels, welche ſeiner Seiten ich als oben anſchauen will, ob eine gemahlte Halbkugel, als hohl oder erhaben, eine bloße Schattirung als gemahlt oder wirklich angeſehen wird, wo wir den unmittelbar innerlichen Einfluß des Willens der Beobachtung unterwerfen können.

Wir wollen alſo nun das erſte unmittelbare Geſetz ſeines innern Einfluſſes durch Vergleichung der verſchiedenen willkührlichen Vorſtellungsarten zu beſtimmen ſuchen. Will-

Erſtlich die Aufmerkſamkeit iſt ſehr in der Gewalt unſers Willens. Außer der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorſtellungen beſtimmt ſich faſt alles, was die Aufmerkſamkeit belebt, Neuheit, Wechſel, Kontraſt und Steigerung in unſern Vorſtellungen nach dem Intereſſe, welches wir an den Vorſtellungen nehmen. Wir können der Aufmerkſamkeit nicht nur willkührlich eine beſtimmte Richtung geben, ſondern ſie auch mehr oder weniger anſpannen. Sie iſt gleichſam ein inneres Auge, welches wir willkührlich auf dieſen oder jenen Gegenſtand richten können, und eben wie der Gegenſtand, auf den ich äußerlich die Axe des Auges richte, deutlicher wahrgenommen wird, ſo auch hier. Wir können willkührlich unter allen Gegenſtänden, die ſich in der innern Wahrnehmung anbieten, auswählen, welchen wir wollen, und auf dieſen beſonders aufmerken, dabey aber auch die Spannung der Aufmerkſamkeit vermehren und vermindern. Gegen die Zerſtreuung will hier der feſte und ſtete innere Blick geübt ſeyn, welcher viel zur Sicherheit im Nachdenken beyträgt. Dieſe Spannung der Aufmerkſamkeit beſteht darin, daß ſie auch dunklere Vorſtellungen wahrnehmen, und bey dieſer Wahrnehmung verweilen läßt. Hier gilt das Geſetz, daß die Spannung der Aufmerkſamkeit mit ihrer Dauer in umgekehrtem Verhältniſſe ſteht. Je geſpannter wir auf etwas aufmerken, deſto leichter ermüden wir dabey, hingegen bey dem können wir länger verweilen, was eine minder geſpannte Aufmerkſamkeit fordert. Je größer aber die Anſpannung geweſen iſt, und je länger wir bey einer Vorſtellung verweilt haben, mit deſto mehr Lebendigkeit bleibt uns nachher eine ſolche Vorſtellung im Gedächtniß gegenwärtig. Die ſchwächſte Reihe von Vorſtellungen bleibt uns lebhaft im Gedächtniß, wenn wir unſre Aufmerkſamkeit an ſie feſſelten, dagegen die lebhafteſten Vorſtellungen bald vergeſſen werden, wenn wir nicht auf ſie achten. So können wir mitten im Geräuſch einer lebhaften Geſellſchaft, wenn wir wollen, nur dem leiſen Geſpräch unſers Nachbars folgen, und im übrigen werden wir dann oft kaum bemerken, was um uns vorgeht.

In dieſem Richten und Spannen der Aufmerkſamkeit bedient ſich zwar der Wille zuweilen künſtlicher Hülfsmittel, größtentheils aber iſt ſein Einfluß ein unmittelbarer.

Zweytens die Rückerinnerung lenkt der Wille oft willkührlich. Darin iſt die Thätigkeit des Verſtandes aber immer künſtlich. Der Verſtand iſt mit der innern Wahrnehmung nahe bey einer Vorſtellung durch verwandte, und ſucht ſie ſo ſelbſt zu finden. Er muß alſo beym Nachſinnen dieſe verwandten Vorſtellungen ſo viel möglich allein vorzuſtellen ſuchen, damit ſie regelmäßig und ſo ſtark als möglich nach dem Geſetze der Aſſociation wirken. Die Geſetze der Aſſociation wirken aber für ſich unwillkührlich, und der Verſtand verſchafft ſich den künſtlichen Einfluß über ſie nur dadurch, daß er durch die Aufmerkſamkeit einzelne vorgeführte Vorſtellungen feſt zu halten und deutlicher zu machen ſucht. Alſo auch hier trifft die unmittelbare Thätigkeit des Willens nur die Aufmerkſamkeit.

Drittens nirgends zeigt ſich die Macht des Willens über unſre Vorſtellungen gröſſer, als im Dichten. Hier haben wir ſchon geſehen, daß das produktive Vermögen nur auf die Form und nicht auf den Stoff in unſern Vorſtellungen geht, letztern liefert immer die reproduktive Einbildung aus dem, was wir durch Sinn und Erfahrung beſitzen. Aber auch in Rückſicht der Form geht das Dichten ſehr oft in unwillkührliches Phantaſiren über. Wer ſich in der Einbildung irgend eine Situation auszeichnet, eine Erzählung oder einen Roman erfindet, der leitet dabey durch den Verſtand großentheils nur ſeine unwillkührliche Aſſociation der Vorſtellungen. Dasjenige, was wir in Rückſicht der produktiven Einbildungskraft mit Willkührlichkeit vermögen, und worauf alles willkührliche in ihren Vorſtellungen zurückkommt, iſt das Vermögen zu kombiniren. Aber auch hier beruht das willkührliche Wiederhohlen, Verſetzen und Linienziehen ſeinem Können, ſeiner Möglichkeit und ſeiner Geſetzmäßigkeit nach auf der Beſchaffenheit unſrer produktiven Einbildungskraft, deren Geſetze für ſich unwillkührlich gelten. Dieſe Kombination entſteht nicht durch den Willen, ſondern ſie wird nur künſtlich durch ihn geleitet, und das Inſtrument, deſſen er ſich dabey bedient, iſt wieder nur die unwillkührliche Aſſociation der Vorſtellungen, indem ſich der Verſtand mit Hülfe der Aufmerkſamkeit des empiriſchen Linienziehens auf dem Papier, oder der Wiederhohlung und Verſetzung deſſelben, z. B. mit Marken erinnert, und nun wegen des unbeſchränkten der produktiven Einbildungskraft ſelbſt, die Möglichkeit einer Erweiterung ins unendliche entdeckt.

Viertens, das wahre Gebiet der willkührlichen Erkenntniß zeigt ſich endlich in der logiſchen Vorſtellungsart. Hier wird das Zeichen in der Sprache willkührlich geübt, wir überlegen, vergleichen und urtheilen nach Willkühr.

Nur durch dieſen Einfluß des Willens auf das Urtheil wird uns Irrthum in unſern Erkenntniſſen möglich. Irrthum iſt nämlich ein geſetzwidriges Fürwahrhalten. Was nun durch die Geſetze unſers Erkenntnißvermögens allein beſtimmt wäre, wäre mit Nothwendigkeit ſo beſtimmt, wie es iſt; es könnte hier vielleicht Widerſtreit zwiſchen zwey Geſetzen, aber keine Geſetzwidrigkeit ſtatt finden, die nachher noch dazu als ſolche anerkannt werden kann. Hingegen beym willkührlichen Vorſtellen kommen über die einheimiſchen Geſetze des Erkennens noch die fremden einer Thätigkeit nach Zwecken hinzu, wir bilden uns aus den Geſetzen des Erkennens willkührlich Maximen, nach denen wir dann künſtlich Urtheile fällen, und weiter andere Vorſtellungen erzeugen, welche der Wahrnehmung vorgreifen, ihr aber auch zuwider, das heißt irrig ausfallen können, indem wir entweder die Maximen falſch gebildet, oder in der Anwendung gefehlt haben. Aller Irrthum gehört alſo dem willkührlich reflektirenden Verſtande, und weder den Sinnen noch der unmittelbaren Vernunft, welcher Satz uns ſpäter ſehr wichtig werden wird. Der ſogenannte Sinnenbetrug rührt bloß von dem Einfluß des Verſtandes auf das Wiederbewußtſeyn der produktiven Einbildungskraft her, und anderer Irrthum gehört immer der Reflexion durch das Urtheil.

Auch hier iſt aller Einfluß des Willens nur ein künſtlicher durch die Leitung der Aufmerkſamkeit. In der Sprache iſt die Wahl der Worte zur Bezeichnung der Gedanken durchaus willkührlich, dieſe Willkührlichkeit beſteht aber nur darin, daß wir uns des unwillkührlichen Geſetzes der Aſſociation bedienen, um zur innern Wahrnehmung oder zur Mittheilung von Vorſtellungen zu gelangen. Im übrigen beſteht auch unſer freyeſtes Nachdenken, in welchem wir beſtändig neue Vergleichungen und Urtheile auf einander folgen laſſen, in nichts als in einer Leitung der Aſſociation durch die beſtändig dazwiſchen greifende Aufmerkſamkeit. Wir können nie gleichſam frey von einem Satze oder von einer Materie ohne allen Zuſammenhang zur andern überſpringen, ſondern nur aus dem, durch die Aſſociation gelieferten Stoff das Zweckmäßigſte durch die Aufmerkſamkeit auffaſſen und feſt halten. Alle Willkührlichkeit im Vergleichen und Urtheilen kommt auf zwey Vermögen zurück: willkührliches *Kombiniren* der gegebenen Vorſtellungen zum Urtheil, welches nur eine Anwendung des ſchon betrachteten Kombinationsvermögens iſt, und willkührliches *Negiren* im Denken, das heißt, das Vermögen, wenn irgend eine Beſtimmung oder ein Ding gegeben iſt, auch das Ding zu denken, welches dieſes nicht iſt. Dieſes letztere iſt eine eigenthümliche Vorſtellungsart des reflektirenden Verſtandes, welche aber auch dem Willen nur mittelbar folgt, für ſich aber ein unwillkührliches, dem Erkennen eigenthümliches Geſetz deſſelben iſt. Daß wir uns zu allem, was wir erkennen, die Negation deſſelben hinzudenken können, folgt aus einer eigenthümlichen Beſchaffenheit unſrer Vernunft, daß wir uns dieſe Negation aber denken, wenn wir wollen, hängt von der Richtung der Aufmerkſamkeit auf dieſe Vorſtellungsart ab.

Es bleiben uns alſo von allen willkührlichen Vorſtellungen nur die unmittelbar willkührlichen innern Wahrnehmungen, die willkührliche Aufmerkſamkeit übrig, in dieſer muß folglich der unmittelbare Grund aller andern Einwirkungen zu ſuchen ſeyn. Der unmittelbare Einfluß des Willens auf unſre Vorſtellungen erfolgt daher immer nach dem Geſetze: *Eine Vorſtellung wird dadurch in der innern Wahrnehmung klarer, daß ich mir ihrer bewußt werden will.*

Suchen wir nun weiter einen Grund dieſes Geſetzes, ſo finden dieſelben zwey Anſichten ſtatt, welche wir ſchon bey der reproduktiven Einbildungskraft bemerkt haben. Gehört das Geſetz unter den innern Sinn, wirkt der Wille bloß auf Belebung des innern Sinnes, um dadurch Vorſtellungen klarer auffaſſen zu laſſen, oder wirkt er unmittelbar auf Verſtärkung der Vorſtellungen ſelbſt, auf die er die Aufmerkſamkeit richtet? Die Bewegung der Aufmerkſamkeit gleichſam wie ein inneres Auge von einem Gegenſtand auf den andern würde die erſte Anſicht wahrſcheinlicher machen, wenn wir aber die Wirkung der geſpannten Aufmerkſamkeit auf das Gedächtniß damit vergleichen, und bedenken, daß die Lebhaftigkeit der Vorſtellungen im Gedächtniß eben ihre eigenthümliche Stärke iſt, ſo müſſen wir doch annehmen, daß der Wille auch unmittelbar auf dieſe Verſtärkung ſelbſt wirken könne. Er mag nämlich durch äußere Mittel oder unmittelbar auf den innern Sinn wirken, ſo kann er ihn damit doch nur überhaupt reizbarer machen, aber weder, wie bey der Richtung der Aufmerkſamkeit gerade die einzelne beſtimmte Vorſtellung auswählen, noch wie bey ihrer Spannung dadurch dieſe auch im Gedächtniß beleben, wenn er nicht zugleich unmittelbar zu Gunſten der einzelnen Vorſtellungen zu wirken vermöchte.

Wir müſſen alſo das Grundgeſetz des willkührlichen Vorſtellens ausſprechen: *Eine klare Vorſtellung wird dadurch ſtärker, daß es mir Zweck wird, ſie vorzuſtellen.* Dieſes Geſetz brauchen wir nur mit der Theorie der reproduktiven Einbildungskraft zu vergleichen, ſo werden wir leicht ſehen, wie es in die Organiſation unſers Geiſtes kommt. Es iſt nämlich nur ein beſonderer Fall des allgemeinen Geſetzes der Aſſociation, deſſen Einfluß durch Gewohnheit erhöht worden iſt. Vermöge der Einheit der Handlung in aller meiner innern Thätigkeit aſſociirt ſich auch das Wollen mit dem Vorſtellen, und der Grad der Stärke einer Vorſtellung hebt ſich, ſobald der Wille ſich auf ſie richtet, und ſie mir zum Zwecke macht. Dieſes Verhältniß zwiſchen Wollen und Vorſtellen würde unmittelbar nach dem Geſetze der Aſſociation in ganzer Allgemeinheit nur ſehr entfernt ſeyn, und wenig wirken, wenn es nicht von Jugend auf durch Uebung und Gewohnheit verſtärkt würde. Nur durch die Gewohnheit im wachen Zuſtande den Willen beſtändig auf unſre Vorſtellungen wirken zu laſſen, und dabey durch die begünſtigenden äußern Verhältniſſe der Organiſation, durch willkührliche Bewegung, und vor allem durch Sprachvermögen erhält der Wille nach und nach im menſchlichem Gemüthe dieſe Uebermacht über die Aufmerkſamkeit, ſo daß am Ende faſt alle Lebhaftigkeit der Vorſtellungen im Gedächtniß mit von ihm abhängt.

Dieſes Reſultat wird es ganz deutlich machen, daß alle willkührliche Reflexion für die Erkenntniß nur zu einer künſtlichen Wiederbeobachtung unſers Innern gebraucht werden kann, indem der Verſtand hierzu die Wahrnehmung des innern Sinnes, und die Vorſtellungen der reproduktiven Einbildungskraft nach ſeinen Zwecken leitet. Wie wir nun durch die bloße Willkührlichkeit der Aufmerkſamkeit zur wirklichen Selbſtbeobachtung kommen, und durch dieſe mehr gewinnen, als was der innere Sinn giebt, das muß eine Unterſuchung der Vergleichung und Abſtraktion ausweiſen. Ehe ich aber zu dieſer übergehe, will ich noch auf die Wichtigkeit dieſes Vermögens in der menſchlichen Vernunft aufmerkſam machen. Nur durch dieſe künſtliche Selbſtbeobachtung und alſo durch das willkührliche Denken der Reflexion unterſcheidet ſich die menſchliche Vernunft von einer bloß thieriſchen Vorſtellungskraft.

Fragen wir, was unterſcheidet die menſchliche Vorſtellung von der thieriſchen? So ſagt man uns gemeinhin, der Menſch ſtehe als ein Weſen ganz anderer höherer Art über allen Thieren, und der Unterſchied ſey im Erkennen die Vernunft, im Wollen die Erhebung über den Naturinſtinkt. Was charakteriſirt nun aber dieſe menſchliche Vernunft und dieſen thieriſchen Inſtinkt? Darüber ſind die Angaben meiſt ſehr unbeſtimmt. Daß den Thieren das obere Erkenntnißvermögen oder dasjenige fehle, was nach ſtrenger philoſophiſcher Sprache Vernunft heißt, d. h. das Vermögen der Einheit und Verbindung, das möchte ſich ſchwer beweiſen laſſen. Ein Vorſtellen durch lauter Sinn hat gar keinen Sinn; Vorſtellen iſt Leben; Leben iſt Thätigkeit; es muß alſo immer dem Sinne Thätigkeit zu Grunde liegen, und das berührt ſchon unſre Vernunft. Dem Thier kommt nicht nur Auffaſſung der Anſchauung, ſondern auch Anerkennung des Gegenſtandes, alſo ein Analogon unſrer produktiven Einbildungskraft zu. Manche Thiere verſtehen Sprache, träumen, irren ſich, es muß ihnen alſo ein Analogon des innern Sinnes und der innern Wahrnehmung der Vorſtellungen zukommen; endlich das Vermögen ähnliches anzuerkennen, z. B. Menſchen unterſcheiden zu können, geht oft ſo weit, daß wir ihnen nothwendig auch ein Analogon der Abſtraktion in einigem Grade zuſchreiben müſſen, welche überhaupt für Traum und Irrthum auch ſchon gefordert wird. Was macht nun eigentlich den Unterſchied? Im Erfolg iſt es leicht zu ſagen: die Perfektibilität der menſchlichen Vernunft; für den Menſchen allein giebt es eine Erziehung, alſo Bildung der Gattung, für Thiere nur Erziehung des Individuums. Aber wodurch das zuletzt? Der Menſch allein kann denken und dichten, der Menſch allein kann denken, woran er will, er allein kann ſich willkührlich mit ſeinem Innern beſchäftigen, das heißt, er allein hat Reflexion. Dem Thier iſt alles möglich, was durch den bloßen gedächtnißmäßigen Gedankenlauf erhalten werden kann, aber dem logiſchen nähert es ſich kaum von ferne; durch das Eigenthümliche ſeiner Organiſation und großentheils auch durch die Begünſtigung ſeiner Betaſtung und Sprache erhebt ſich der Menſch allein zu demſelben.

Woher nun die unendliche Wichtigkeit dieſer künſtlichen Selbſtbeobachtung? Wir können das Thier eine ſchlafende Intelligenz nennen, der Menſch iſt an der Erde die einzige wachende. Nur dadurch, daß wir durch Reflexion unſer eignes Leben wiederhohlen, wird uns die Vorſtellung Ich, und mit ihr leben wir unſer eignes Leben, wogegen in dem an den Inſtinkt hingegebenen Thier nur die Natur überhaupt lebt, der Menſch aber beherrſcht ſein Leben ſelbſt, er vernichtet ſo den Inſtinkt in ſich, und dieſe Selbſtbeherrſchung führt ihn zur Idee der Freyheit über der Natur.

Alſo dieſe Selbſterkenntniß unſers Lebens, die Reflexion iſt eigentlich das thätige Princip im Leben, ohne welches die Vernunft nur im Schlafe oder Traume ſich ſelbſt unbekannt bliebe. Verachte man uns alſo ja nicht dieſe Reflexion und den Verſtand, er macht nicht das innerſte Weſen unſers Gemüthes aus, aber er iſt das innere bewegende Princip in demſelben, ohne welches die Vernunft ſich nicht zeigen könnte.

d) Theorie der Vergleichung und Abſtraktion.

§. 56.

Das Inſtrument der Reflexion in der Selbſtbeobachtung ſind die logiſchen Formen: Begriff, Urtheil, Schluß und Wiſſenſchaft, alſo das Begreiffen und Urtheilen, denn durch dieſes iſt das übrige ſchon gegeben. Wie bringt nun die Reflexion Begriff und Urtheil in ihre Gewalt? Die Mittel ſind zweyerley. Begriffe und Urtheile werden in unſerm Geiſte erzeugt durch *Ueberlegung*, das heißt durch Vergleichen, Unterſcheiden, Abſtrahiren, Zergliedern und Subſumiren; ſie werden uns aber zum Bewußtſeyn gebracht vorzüglich durch *Bezeichnung* und Sprache.

Von der Bezeichnung wollen wir zuerſt ſprechen. Die mittelbare Vorſtellung durch Merkmahle erhebt ſich von der bildlichen Vorſtellung nach ähnlichen Verhältniſſen allmählich zu den ganz bedeutungsloſen Charakteren der Sprache, und gewinnt dadurch die wahre Freyheit der Bezeichnung, wo wir uns im innern Gedankenſpiel des Wortes gerade ſo bedienen können, als ob es der Gedanke ſelbſt wäre. Weswegen empiriſche Philoſophen ſogar behaupten (nach ſtrengſtem Nominalismus), daß wir bey abſtrakten Vorſtellungen nichts als das Wort dächten, indem der Gedanke bey dem Worte ſo ſchwer für ſich innerlich wahrzunehmen iſt. Was ich mir bey dem Worte: Roth vorſtelle, iſt leicht wahrzunehmen, denn die ſchematiſche Vorſtellung der rothen Farbe hat viele Klarheit, was ich aber neben dem Worte: Urſache denke, iſt ſchwer für ſich zu bemerken, und wird nur durch Expoſitionen und Beyſpiele deutlich, indem die ſchematiſche Vorſtellung ſolcher metaphyſiſchen Begriffe gar wenig Klarheit hat. So wichtig nun aber auch dieſes Verhältniß der Reflexion zur Bezeichnung, und der Uebergang der ſymboliſchen Vorſtellung zur Sprache für die Anwendung wird, ſo haben wir doch hier gar nicht dabey zu verweilen, indem die Theorie durchaus einfach iſt. Die ganze Theorie dieſer Vorſtellungsart iſt eine einfache Anwendung der Aſſociation der Vorſtellungen, deren wir uns willkührlich bedienen, um unſere Gedanken vermittelſt des Zeichens leichter faſſen und mittheilen zu können.

§. 57.

Für das andere müſſen wir das Begriffe denken und Urtheile fällen noch von den Thätigkeiten unterſcheiden, die nur Vorbereitungen dazu ſind, und zum Nachdenken, zur Ueberlegung gehören. Das Denken in Begriffen und Urtheillen enthält, wenn auch nicht das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes, doch irgend eine Bedingung der Exiſtenz deſſelben. Schon die bloße Vorſtellung irgend eines allgemeinen allgemeinen Begriffes enthält immer eine Bedingung der Exiſtenz irgend möglicher Gegenſtände. Dieſer Art der Thätigkeit im Denken ſteht nun das Ueberlegen gegen über, nicht als Bewußtſeyn des Gegenſtandes, ſondern als Bewußtſeyn der Vorſtellungen in ihrem Verhältniß zum Gemüthe, oder unter einander. Hier erzeugen wir uns erſt die Begriffe in der Selbſtbeobachtung, wir ſuchen die ſubjektiven Bedingungen auf, unter denen wir erſt zu Begriffen gelangen, oder die erhaltenen anwenden können. Wir unterſuchen in der Vergleichung, was verſchiedene Vorſtellungen mit einander gemein haben, oder worin ſie ſich unterſcheiden, wir heben das Gemeinſchaftliche für ſich heraus in der Abſtraktion, und erkennen es wieder als Beſtandtheil der Zuſammenſetzung an in der Zergliederung. Oder wir überlegen, in welchen Erkenntnißkräften gewiſſe Vorſtellungen zuſammengehören, ob ſie dem Sinne oder dem Verſtande, ob ſie dem Verſtande, der Urtheilskraft oder der Vernunft zukommen, wir unterſuchen z. B. welchen Einfluß Gewohnheit und Neigung auf unſer Urtheil haben, was für Irrthümer und Täuſchungen dabey vorkommen können u. ſ. w. Dieſe bloß ſubjektiv der Selbſtbeobachtung gehörigen Thätigkeiten, die nur vorbereitend für das Denken ſind, ſind alſo eigentlich das erſte und unmittelbarſte der Reflexion. Wir fragen hier, wie kommt die Reflexion durch dieſe zu Begriff und Urtheil? und dies beantwortet ſich durch eine Theorie der Vergleichung und Abſtraktion.

Die Theorie der Vergleichung und Unterſcheidung iſt leicht gemacht. Vergleichung und Unterſcheidung ſind das Bewußtſeyn des Verhältniſſes mehrerer Vorſtellungen gegen einander. Wenn mehrere Vorſtellungen in *einer* innern Wahrnehmung zuſammen kommen, ſo werde ich mir nicht nur jeder einzelnen, ſondern auch ihres Verhältniſſes unter einander bewußt. Nun beſtand der Einfluß der Willkühr auf das Vorſtellen eben darin, daß wir unter allen vor der innern Wahrnehmung liegenden Vorſtellungen einzelne auswählen können, auf die wir beſonders merken, alſo gerade die Vergleichung und Unterſcheidung bietet ſich dem Verſtande zunächſt an.

Wir können hier gelegentlich jede Vorſtellung mit jeder andern in Vergleichung bringen, daher kommt uns hier zuerſt das Ja und Nein, der Unterſchied des Poſitiven und Negativen in unſerm Verſtande zum Bewußtſeyn; es wird die allgemeinſte Form der Reflexion die der Vergleichung, ob gegebene Vorſtellungen in einem gegebenen Verhältniſſe *ſtehen oder nicht*. So fängt die künſtliche Wiederbeobachtung mit dem logiſchen Gegenſatz des Poſitiven und Negativen an, deſſen Urſprung aber erſt ſpäter entdeckt werden kann. Und indem wir auf dieſe Weiſe gerade Einheit und Verbindung unſrer Erkenntniſſe beobachten wollen, ſo ergiebt ſich folgende Tafel der allgemeinſten *Vergleichungsbegriffe*, welche zugleich die Tafel der *logiſchen Entgegenſetzungen* iſt.

1) Stehen Vorſtellungen im Verhältniß der Einheit, oder nicht? *Einerleyheit* und *Verſchiedenheit*.

2) Stehen Vorſtellungen im Verhältniß der Verbindung, oder nicht? *Einſtimmung* und *Widerſtreit*.

3) Wird durch gegebene Vorſtellungen die Einheit eines Gegenſtandes oder ſeine Verbindung mit andern erkannt? *Inneres* und *Aeußeres*.

4) Gehören gegebene Vorſtellungen in einer Erkenntniß zur Einheit und Verbindung, oder zum Mannigfaltigen verbundenen? Beſtimmung, Form und Beſtimmbares, Stoff, Gehalt, Materie.

Hiermit ſind wir auf einmal zu angeblich ſehr metaphyſiſchen Begriffen gelangt, welche in der Philoſophie ſchon große Rollen geſpielt haben. Man glaubt z. B. erſtens tief in das Weſen der Dinge eingedrungen zu ſeyn mit dem Satze: Alles iſt in Einigem einerley, in Einigem verſchieden, indem man ſo die höchſte Vereinigung von allem in Einem, die Verbindung von Antitheſis und Syntheſis in jeder Erkenntniß andeuten wolle. Das Geſetz iſt aber ſehr leer, und nähert ſich dem Weſen der Dinge gar nicht. Freylich muß alles in Einigem einerley ſeyn, denn unter dies Alles rechne ich nur dasjenige, was ich möglicher Weiſe denken oder vorſtellen kann, es iſt alſo Alles darin gewiß einerley, daß es ein Denkbares oder ein Ding iſt. Zweytens das Verhältniß der Einſtimmung und des Widerſtreites beherrſcht die ganze Logik; man wollte dieſe auf den Satz des Widerſpruchs gründen, und aus ihr alle Philoſophie entwickeln, aber wir haben ſchon gefunden, daß dies einſeitige Reflexionsphiloſophie ſey. Drittens das Innere und Aeußere machte große Schwierigkeiten in der Metaphyſik dadurch, daß wir am Ende nichts ſchlechthin Inneres in unſrer Erkenntniß finden, alles ſich in äußere Verhältniſſe auflöſt, und uns ſo das Seyn unter der Hand verloren geht, je mehr wir uns bemühen, es zu ſuchen. Das Innerlichſte iſt noch das Ich im Gemüthe, das Subſtrat des innern Lebens, allein auch es iſt nur durch ſeine Thätigkeit, und die muß von Außen angefacht werden.

Viertens endlich die Begriffe von Materie und Form waren die ſchwierigſten von allen. Da wir durch dieſe den

Unterſchied der Einheit und Mannigfaltigkeit eigentlich zum Bewußtſeyn bringen, ſo haben ſie jederzeit in dem höchſten Streite der Spekulation mit gegolten, aber wieder unverdient, denn ſie gehören nicht zum Weſen der Einheit und Verbindung, noch weniger liegen ſie ihr zu Grunde, ſondern ſie ſind bloßes Eigenthum der Reflexion.

Kant zeigt in ſeiner Kritik der reinen Vernunft ſehr deutlich, wie Leibnitz zu den Grundſätzen ſeiner Intellektualphiloſophie durch den bloßen Mißverſtand dieſer Begriffe kommen mußte. Wir können hier leicht beſtimmen, was ſich mit ihnen überhaupt werde ausrichten laſſen. Sie ſind die Formen der Vergleichung, dieſe dient aber zur bloßen Beobachtung der Einheit und Verbindung in unſern Erkenntniſſen. Sie laſſen ſich alſo nur brauchen, um uns der Einheit, ſo wie ſie in unſern Erkenntniſſen ſchon da liegt, bewußt zu werden, auf keine Weiſe aber, um durch ſie einen Aufſchluß über das Weſen dieſer Einheit ſelbſt zu bekommen. In dieſer Rückſicht ſind ſie durchaus leere Formen, ſie gehören bloß als Mittel zur Wiederbeobachtung, haben aber gar keinen metaphyſiſchen Werth, wodurch ſie in Principien als Erklärungsgründe eingehen könnten.

§. 58.

Nicht ganz ſo einfach als die Theorie der Vergleichung iſt die der Abſtraktion. Abſtraktion iſt das zweyte und vorzüglichſte Mittel, wodurch die Reflexion in der innern Selbſtbeobachtung der Erkenntniſſe fortſchreitet, denn durch ſie wird unmittelbar Zergliederung und Subſumtion, Begriff und Urtheil, und ſo die vollſtändige logiſche Vorſtellungsart möglich. Wir müſſen hier alſo zuerſt die Frage aufwerfen: worin beſteht die Abſtraktion, und wie kommt ſie in unſre Vorſtellungen?

Nicht jede Abſonderung in unſern Vorſtellungen kann ſchon Abſtraktion genannt werden. Unterſcheidung mannichfaltiger Vorſtellungen in einer, eine einfache Trennung in unſern Vorſtellungen, z. B., wenn ich in der Anſchauung eines Baumes Stamm, Zweige, Blätter und Blumen an ihm unterſcheide, oder an einem Hute, daß er ſchwarz und rund iſt; — eine ſolche Unterſcheidung iſt ſchon unmittelbar nach dem betrachteten Verhältniß der Vergleichung möglich, ſie iſt aber noch nicht Abſtraktion. Das eigenthümliche der letztern iſt, daß in Rückſicht ihrer die Vorſtellungen nicht durch bloße Zuſammenſetzung des verſchiedenen, ſondern durch Ineinanderfügung der Theile verbunden werden, z. B., wenn ich an dem Baume nicht nur Stamm und Zweige unterſcheide, ſondern ein Ding, das Stamm hat, ein Ding, das Zweige hat, ſo wie dieſe Beſtimmungen in der Einheit der Vorſtellung Baum vereinigt ſind. Die durch Abſtraktion entſtehende Vorſtellung iſt eine getrennte Vorſtellung, ſie enthält eine getrennte Theilvorſtellung, welche als die gleiche Vorſtellung zu vielen gehört. Der einzelne Arm dieſes beſtimmten Menſchen, den ich an ihm unterſcheide, indem ich die Aufmerkſamkeit von der ganzen Vorſtellung ab, nur auf dieſen Theil lenke, iſt keine Vorſtellung in abstracto, aber wohl Arm überhaupt, als Merkmahl des Arms, welches vielen Dingen zukommen kann. Eben ſo die geometriſche Vorſtellung von der Geſtalt eines Menſchen iſt für ſich eine Vorſtellung in abstracto, indem ſie als das Verbindende zu der Vorſtellung aller Glieder dieſes Menſchen, als die Gleiche gehört.

Das Vorſtellen in abstracto beſteht nämlich nicht bloß in einem Abziehen der Aufmerkſamkeit von einigen Vorſtellungen, wodurch ich nur bey der Betrachtung gewiſſer Theilvorſtellungen ſtehen bleibe, ſondern es iſt ein eigner Akt des Erkenntnißvermögens, eine Vorſtellung, deren ich mir bewußt bin, von der Verbindung mit andern Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn abzuhalten. In dieſem Akt kommt der willkührlichen Reflexion noch die ſchematiſirende Einbildungskraft zu Hülfe, welche das eigentliche Vermögen der Abſtraktion iſt. Das Abſtrahiren iſt ein Heraustrennen gewiſſer Theilvorſtellungen aus einer gegebenen ganzen Erkenntniß, welches uns durch das Geſetz der ſchematiſirenden Einbildungskraft, durch ein beſonderes Verhältniß der Aſſociation der Vorſtellungen zur Einheit und Mannichfaltigkeit, die wir in unſern Erkenntniſſen beobachten, möglich wird.

Durch die Aſſociation der Vorſtellungen, und durch den Willen werden Vorſtellungen unmittelbar verſtärkt, zur Reproduktion dunkler Vorſtellungen iſt aber noch erforderlich, daß ſie ſo weit verſtärkt werden, bis ſie ſich innerlich wahrnehmen laſſen. Vorſtellungen werden daher oft verſtärkt, ohne bis zur Perception erhoben zu werden. Nun iſt es ein Geſetz der reproduktiven Einbildungskraft, daß je öfter Vorſtellungen einander begleiten, ſie ſich um ſo mehr verſtärken, und ſich um ſo leichter wieder erwecken. Kommt alſo eine Theilvorſtellung mit einer andern Vorſtellung oftmals zuſammen, aber ſo, daß ſie in verſchiedenen Fällen verſchiedene Nebenvorſtellungen hat, oder bringen wir mehrere Vorſtellungen, welche die gleiche Theilvorſtellung enthalten, in einer innern Wahrnehmung zuſammen, z. B., Tanne, Eiche, Linde, Buche, Weide, in welchen allen Baum gemeinſchaftlich iſt: ſo wird dieſe gemeinſchaftliche Theilvorſtellung mehr als die Nebenvorſtellungen verſtärkt, und dieſe Nebenvorſtellungen werden überhaupt, je mehr ihrer ſind, immer dunkler und dunkler, ſo daß ſie ſich endlich hier gar nicht mehr wahrnehmen laſſen; anſtatt der einzelnen Rückerinnerung kommt alſo abgeſondertes Bewußtſeyn einer Theilvorſtellung, d. h., Abſtraktion zu Stande, welcher das folgende Geſetz zu Grunde liegt: In ähnlichen

Vorſtellungen, welche im Gemüthe zugleich verſtärkt werden, wird das ihnen gemeinſchaftliche mehr als die Unterſcheidung verſtärkt, und kann alſo abgeſondert wahrgenommen werden. So behalten wir im angeführten Beyſpiele, wenn die Vorſtellungen vieler Arten von Bäumen als ähnlicher Vorſtellungen in einer innern Wahrnehmung zuſammenfallen, die Theilvorſtellung Baum in abstracto übrig.

Dieſes Grundgeſetz der Abſtraktion und zugleich der ſchematiſirenden Einbildungskraft hängt auf folgende Weiſe mit den allgemeinen Geſetzen der Einbildungskraft zuſammen. Bey der Aufſtellung der Theorie der Einbildungskraft fanden wir zwey Geſetze, ein im Gedächtniß vorkommendes Geſetz der gegenſeitigen Schwächung, und das Geſetz der gegenſeitigen Stärkung der Vorſtellungen durch Aſſociation, zu dieſen kam denn noch eine Stärkung derſelben durch den Willen. Das Reſultat der Zuſammenwirkung dieſer Geſetze iſt das eben aufgefundene Geſetz der Abſtraktion. Viele ähnliche Vorſtellung verſtärken das Gleiche in ihnen, die verſchiedenen Nebenvorſtellungen hingegen verlöſchen einander, und laſſen ſo eine getrennte Theilvorſtellung als die gleiche in vielen hervortreten. So wird alſo unter gewiſſen Bedingungen die Abſtraktion ſelbſt unwillkührlich in unſern Vorſtellungen eingeführt, noch viel weiter aber verbreitet ſich ihr Einfluß durch willkührliche Einwirkungen des Verſtandes in der Reflexion und durch zweckmäßige Beſtimmung deſſelben.

Das unwillkührliche Grundgeſetz der Abſtraktion iſt für ihre Theorie ſehr wichtig, weil es den natürlichen Gang der Abſtraktion, und die natürliche Ueber- und Unterordnung der Vorſtellungen beſtimmt. Durch die Abſtraktion werden allgemeine Geſchlechtsmerkmahle als das Gleiche in vielen Vorſtellungen, aber nicht die Unterſcheidungsmerkmahle ausgeſchieden. Jedes Unterſcheidungsmerkmahl iſt daher ein unter einem Geſchlechtsbegriff enthaltener Artbegriff, ein Theil der ihm untergeordneten Eintheilung, alſo ein beſonderes, welches den allgemeinen Geſchlechtsbegriff in ſich enthält, und nicht etwa ein allgemeines Merkmahl, welches zum Geſchlechtsbegriffe hinzukommen muß, um die Art zu beſtimmen. Die Unterſcheidungsmerkmahle enthalten immer das Allgemeine mit in ſich, wir können ſie davon nicht lostrennen. Grün, roth und gelb z. B. ſind Farben, es giebt alſo ein Merkmahl, welches über Farbe noch hinzukommt, um die Farbe zur rothen zu machen, dieſes iſt ein Unterſcheidungsmerkmahl, welches wohl im rothen aber nicht im grünen und gelben enthalten iſt. Hier macht es nun der natürliche Gang unſrer Abſtraktion unmöglich, dieſes Merkmahl abgeſondert vorzuſtellen, es kommt uns immer nur im Artbegriff der rothen Farbe mit vor, und alles rothe iſt Farbe. Wenn ich hingegen mir einen marmornen, rothen Stuhl vorſtelle, ſo ſetze ich hier meine Vorſtellung aus drey verſchiedenen Beſtimmungen zuſammen, von denen keine bloßes Unterſcheidungsmerkmahl iſt, nicht alle Stühle ſind von Marmor, und es giebt mehr marmorne und rothe Dinge als einen Stuhl; daraus folgt aber, daß meine Begriffe vom marmornen und rothen nicht in der gleichen Abſtraktionsreihe mit Stuhl gebildet worden ſind, ſonſt müßte das Allgemeine im unterſcheidenden Beſondern mit liegen bleiben. In einer Abſtraktionsreihe ſtehen die allgemeine Vorſtellung und die differentia specifica nicht unabhängig neben einander, ſondern die allgemeine greift in die beſondere ein. Daher die logiſche Regel: daß jeder Stamm untergeordneter Geſchlechtsbegriffe ſeine eignen Unterſcheidungsmerkmahle haben muß, die in jedem andern Stamm widerſtreitend ſeyn würden. So kann ich nur in der Geometrie nach ſchiefwinklicht und rechtwinklicht unterſcheiden, denn beydes involvirt ſchon den Begriff der geometriſchen Figur, oder nur in der Ethik nach Recht und Unrecht, denn beydes involvirt ſchon den Begriff der freyen Handlung.

So wie alſo einzelne Theilvorſtellungen in dem Ganzen unſrer Erkenntniß öfter als daſſelbe in verſchiedenen Vorſtellungen, oder als das Unterſcheidende in einer derſelben vorkommen, ſo werden die erſten abgeſondert in abstracto, die letztern hingegen nur als differentia specifica gedacht. Hier giebt es nun viele Vorſtellungen, welche nach der Natur des menſchlichen Gemüthes nur in dem einen oder dem andern Verhältniß vorkommen, und dadurch erhalten wir Syſtem und regelmäßige Klaſſifikation. So ſind z. B. allgemeine Verbindungsvorſtellungen wie Größe, Beſchaffenheit, Subſtanz, Urſach und Wirkung von erſterer Art, weil ſie in allem Mannichfaltigen daſſelbe bleiben; die letzten Unterſchiede in der Empfindung hingegen ſind immer von der andern Art

e) Anwendung der Abſtraktion auf das Ganze unſers Vorſtellens und Wiſſens.

§. 59.

Durch das vorige wäre alſo der Urſprung der Abſtraktion als Eigenthum der Einbildungskraft, deſſen ſich der Verſtand bemächtigt, nachgewieſen. Das Produkt dieſer Abſtraktion iſt die getrennte Vorſtellung, deren Eigenſchaften und Verhältniſſe in unſerm Geiſte müſſen wir noch näher aufſuchen.

1) Die getrennte Vorſtellung iſt jederzeit eine problematiſche Vorſtellung.

Wir unterſchieden gleich anfangs Vorſtellung überhaupt von Erkenntniß, indem nicht jede zur Erkenntniß gehörige Thätigkeit des Gemüthes ſchon Erkenntniß ſey. Jetzt ſagen wir beſtimmter: jede Vorſtellung iſt entweder *problematiſch* oder *aſſertoriſch*, und aſſertoriſche Vorſtellung heißt Erkenntniß. Eine Vorſtellung heißt Erkenntniß, ſobald eine Ausſage, eine Aſſertion in ihr enthalten iſt. Entweder ſagt ſie unmittelbar das Daſeyn eines Dinges aus, wie die anſchauliche Erkenntniß, oder nur ein Geſetz, unter dem das Daſeyn von Dingen ſteht, wie im allgemeinen Urtheil. Dieſer Erkenntniß ſteht nun eine Vorſtellungsweiſe entgegen, in der nichts ausgeſagt wird, welche wir die problematiſche nennen, eben wie wir das Urtheil problematiſch nannten, in dem nichts ausgeſagt wurde. Dieſe problematiſche Vorſtellungsweiſe zeigt ſich im Denken, wenn wir Schemate vorſtellen, oder im Phantaſiren und Dichten nur mit unſern Vorſtellungen ſpielen.

Hier können wir nun erklären, wie wir überhaupt zu dieſer Vorſtellungsweiſe gelangen. Wenn nämlich gleich Vorſtellen ein allgemeinerer Begriff iſt, als Erkennen, und Erkennen nur eine Art davon bedeutet, ſo iſt doch die Vernunft unmittelbar nur Erkenntnißkraft, ihre wahre Thätigkeit iſt immer Erkenntniß, die problematiſchen Vorſtellungen entwickeln ſich ihr erſt aus Erkenntniſſen durch das Spiel der Aſſociation nach dem Geſetze der ſchematiſirenden Einbildungskraft. Sobald nämlich in der Wiedererweckung der Vorſtellungen die Rückerinnerung ſo unbeſtimmt wird, daß nur herausgeriſſene einzelne Theile aus Erkenntniſſen wieder erſcheinen, ſo haben wir in der Abſtraktion das Verhältniß der Ausſage verloren, und halten nun in der getrennten Vorſtellung eine bloße problematiſche Vorſtellung vor der innern Wahrnehmung feſt.

Wir ſehen folglich, daß alle Vorſtellungen, die nicht Erkenntniſſe ſind, der ſchematiſirenden Einbildungskraft gehören, und durch Abſtraktion entſtehen. Von ihnen machen wir dann einen zweyfachen Gebrauch bloß nach dem Geſetze der Einbildungskraft im Dichten, oder nach dem Geſetze des Verſtandes im Denken. Denken heißt nämlich problematiſche Vorſtellungen wieder zur Erkenntniß anwenden, oder mittelbar durch problematiſche Vorſtellungen erkennen. Das geſchieht denn durch Begriff und Urtheil, und ſo ſtehen ſich hier wieder das Anſchauen als unmittelbare Erkenntniß und das Urtheilen einander entgegen.

§. 60.

2) Die getrennte Vorſtellung wird uns ein Mittel, um uns der Einheit in unſern Vorſtellungen bewußt zu werden.

Jede abſtrakte Vorſtellung enthält die Form einer Einheit im mannichfaltigen unſrer Vorſtellungen. Hier zeigen ſich zweyerley Abſtraktionen, und durch dieſe nehmen wir den Unterſchied der *analytiſchen* und *ſynthetiſchen Einheit* zuerſt in uns wahr. Wir müſſen dieſen hier zuerſt nur als Thatſache der innern Wahrnehmung aufſtellen. Jede Vorſtellung, die wir durch Abſtraktion erhalten, iſt entweder eine Form der Verbindung, alſo der ſynthetiſchen Einheit, das heißt, ſie iſt eine Vorſtellung, *in* welcher mannichfaltige Vorſtellungen vereinigt werden, oder ſie iſt die Vorſtellung der Form einer analytiſchen Einheit, eine Theilvorſtellung, welche als dieſelbe ſo in mannichfaltigen Vorſtellungen enthalten iſt, daß dieſe nicht in, ſondern nur *unter* ihr vereinigt gedacht werden.

Die erſte Art der Abſtraktion können wir die quantitative nennen, ſie beſteht darin, daß wir in der Vorſtellung des Ganzen von den Theilen abſtrahiren, und ſo die bloße Form der Verbindung zum Ganzen vorſtellen. Die meiſten Abſtraktionen ſind ſynthetiſch und analytiſch zugleich, doch ſind die Eigenthümlichkeiten der erſten Art vorzüglich zu bemerken, z. B. in Ausdrücken wie folgende: Die Franzoſen, Deutſchland; der Apoll von Belvedere, die Gruppe des Laokoon, wiefern ich damit die bloße Geſtalt dieſer Kunſtwerke bezeichne, die ich im Gipsabdruck auch beſitzen kann, überhaupt alle Vorſtellungen von beſtimmten Geſtalten, und vor allen die Vorſtellungen des Raumes und der Zeit in abstracto, wie dieſe Gegenſtand der reinen Mathematik werden.

Die andere Art der Abſtraktion können wir dagegen die qualitative nennen, ſie zeigt ihr Eigenthümliches in der Vorſtellung jedes allgemeinen Merkmahls, indem hier eine einzelne Theilvorſtellung herausgehoben wird, welche in mehreren Verbindungen als die Gleiche vorkommt.

Aller Verbindung (ſie mag nun anſchaulich ſeyn, wie die von Zeit und Raum, oder erſt durch Urtheile wahrgenommen werden, wie die von allgemeinen Geſetzen) werden wir uns erſt durch Abſtraktion als ſolcher bewußt, und eben ſo auch aller analytiſchen Einheit. Die Verbindung iſt eigentlich dasjenige, was wir durch Reflexion in uns beobachten wollen, das Mittel dazu wird uns aber erſt die analytiſche Einheit.

Die Vorſtellung einer analytiſchen Einheit iſt die Vorſtellung des Allgemeinen, denn ſie iſt eine getrennte Theilvorſtellung, welche in mehreren andern vorkommen kann, die dann unter ihr ſtehen und gegen ſie das Beſondere ſind. Durch dieſe analytiſche Abſtraktion erhalten die Vorſtellungen das Verhältniß einer Sphäre und eines Inhaltes, ſie wird alſo eigentlich das Einleitende für die beſtimmteſten Formen der logiſchen Vorſtellungsart, indem ſie uns die Begriffe giebt.

§. 61.

3) Durch Abſtraktion und Vergleichung in ihrer Vereinigung entſteht Zergliederung (Analyſis) und Subſumtion.

Durch Vergleichung ſahen wir die eine Form der logiſchen Vorſtellungsart in der Entgegenſetzung des Poſitiven und Negativen für die Reflexion entſpringen. Hier bringt die Abſtraktion zweytens das Verhältniß des Beſondern und Allgemeinen hinzu. Die getrennte Vorſtellung war überhaupt das Gleiche, welches mit mancherley Nebenvorſtellungen verbunden vorkam, und von dieſen getrennt allein zum Bewußtſeyn kommt. Vergleichen wir dieſe Vorſtellung nun wieder mit andern, ſo erhalten wir die Formel: War ſie als Theilvorſtellung in jenen enthalten, oder nicht; kommt ſie ihnen als Merkmahl zu, oder nicht? und dies iſt das Verhältniß der Zergliederung oder Analyſis, Anerkennung der getrennten Vorſtellung als Theil in derjenigen, aus der ſie getrennt war.

Iſt die getrennte Vorſtellung hier eine Vorſtellung der analytiſchen Einheit, alſo eine allgemeine Vorſtellung; ſo wird das Bewußtſeyn der Zergliederung zugleich das der Unterordnung, indem ich die ganze Vorſtellung als das Beſondere in die Sphäre der getrennten Vorſtellung ſetze.

Bis zu dieſem vollſtändigen Bewußtſeyn der Unterordnung und Klaſſifikation geht die Abſtraktion durch mehrere Stufen durch. Die erſte iſt die der ſchematiſirenden Einbildungskraft. Dieſe liefert uns ein unmittelbares klares Bewußtſeyn von Vorſtellungen in abstracto. Hier iſt der erſte Grad die anſchauliche Einbildung eines einzelnen Gegenſtandes ohne deſſen Gegenwart, alſo die vollſtändige Anſchauung eines Dinges nur ohne Daſeyn deſſelben vorgeſtellt, dieſe wird das Bild genannt. Das Bild iſt eine einzelne anſchauliche Vorſtellung mit beſtimmter Zeichnung eines einzelnen Gegenſtandes in der Einbildung, z. B. die Vorſtellung von der Geſtalt beſtimmter Perſonen und Landſchaften, vom Apoll von Belvedere oder der mediceiſchen Venus, eben ſo von einzelnen Begebenheiten in Geſchichte oder Dichtung. Auch iſt meine Vorſtellung von Raum und Zeit in abstracto eine bildliche Vorſtellung, und alle Demonſtration der Geometrie geht von bildlichen Darſtellungen der Konſtruktionen in Raum und Zeit aus, indem wir hier an der einzelnen vollkommen ausgezeichneten Figur das allgemeine Geſetz erkennen.

Dieſes Bild iſt der niedrigſte Grad der Abſtraktion, von ihm erheben wir uns zum Schema, als dem unmittelbar klaren Bewußtſeyn einer getrennten Theilvorſtellung. Das Schema bezieht ſich auf die allgemeine Vorſtellung eines Begriffes, indem es eine Vorſtellung enthält in ſchwebender Unbeſtimmtheit der Zeichnung, gleichſam aus dem Uebereinſtimmenden der einzelnen Bilder geformt, die unter den Begriff gehören, aber unbeſtimmt in Rückſicht ihrer Verſchiedenheiten; ſo daß ich, wenn ich ſie mir näher bringen will, mir abwechſelnd bald dieſes, bald jenes unter einen Begriff gehörige Bild vorſtelle. So kann ich mir z. B. die Zahl Vier durch 4 Punkte oder Marken im einzelnen Bilde und doch allgemein vorſtellen. Aber außer dem habe ich noch eine allgemeine Vorſtellung, wo ich mir weder Punkte noch Marken, noch ſonſt etwas beſtimmtes Einzelnes, ſondern nur, daß daſſelbe 4 mal geſetzt wird, vorſtelle, ohne doch einen allgemeinen Begriff von der Zahl Vier aus einander untergeordneten Merkmahlen zu entwerfen, es iſt nur eine klare Vorſtellung von der allgemeinen anſchaulichen Bedingung, welche dieſem Begriffe zu Grunde liegt. Dieſe iſt das Schema. Dieſelbe Vorſtellungsart findet auch bey jedem andern Begriffe, dem eines Menſchen, Baumes, der Tugend ſtatt, gleichſam als ein Monogramm der Einbildungskraft, wie Kant dieſe Vorſtellung ſehr paſſend nennt, wodurch dasjenige, was allen Gegenſtänden eines Begriffes zukommt, in einer unbeſtimmten Zeichnung einer unmittelbar klaren Vorſtellung zum Bewußtſeyn kommt.

Einem ſolchen Schema gemäß kann die Einbildungskraft viele einzelne Bilder darſtellen durch Auszeichnung des darin unbeſtimmt gehaltenen, oft auch ohne Erfahrung, z. B. in der Zeichnung erdichteter Blumen oder Thiere. Unter dieſen Bildern iſt eins merkwürdig, auf deſſen Bildung ſie oft natürlich geleitet wird, nämlich dasjenige, welches die Mittelform von allen unter einen Begriff gehörenden Arten und Bildern enthält; es iſt ein einzelnes Bild, welches aber gleichſam die Regel für alle andern unter das nämliche Schema gehörenden Bilder macht. Dieſes heißt die Normal-Idee. Eine ſolche Normal-Idee giebt es für jede, beſonders für jede näher anſchauliche allgemeine Vorſtellung, am beſtimmteſten wird ſie aber nur bey Begriffen, die ſich in ihrer Allgemeinheit ſchon dem Bilde ſehr nähern, bey beſtimmten Thierformen und endlich bey der Vorſtellung der menſchlichen Geſtalt. Dieſe Normal-Idee iſt beſonders in Rückſicht der menſchlichen Geſtalt bemerkt worden, weil ſie da auf die Beurtheilung der Schönheit Einfluß hat. Alle Schönheit iſt nämlich hier entweder Schönheit der richtigen Zeichnung, der regelmäßigen Geſtalt, oder Schönheit des Ausdrucks; für erſtere giebt die Normal-Idee die Regel.

Dieſer Schematismus der Einbildungskraft liegt aller abſtrahirenden Reflexion zu Grunde, er iſt das Mittel, wodurch ſie zuerſt zum abgeſonderten Bewußtſeyn von Theilvorſtellungen kommt. Dieſes Bewußtſeyn vollendet ſie ſich aber immer mehr durch Vergleichung und Bezeichnung, indem ſie vom Schema zum Merkmahl und zum Begriff fortſchreitet. Schema, Merkmahl und Begriff ſind alle drey in abstracto vorgeſtellte allgemeine Theilvorſtellungen; eine allgemeine Vorſtellung, wie die, die ich durch die Worte: Menſch, viereckig, ſchnell oder was ſonſt bezeichne, kann ſowohl ein Schema, als Merkmahl, als Begriff ſeyn. Was iſt nun der Unterſchied dieſer drey Worte?

Das Schema iſt das ſubjektive Bewußtſeyn einer getrennten allgemeinen Vorſtellung, ſo wie ich es durch Abſtraktion erhalte, Merkmahl und Begriff hingegen ſind dieſelbe Theilvorſtellung, ſo wie ſie in der Erkenntniß ſelbſt liegt. Das Schema iſt in jedem Gemüthe ein anderes, das Merkmahl iſt für jede Vernunft daſſelbe; der Begriff auch, doch beſitzt der eine den Begriff deutlicher als der andere. Es iſt eine gewiſſe Theilvorſtellung in dem Dinge, welche macht, daß es ein Menſch oder ein Baum iſt, oder welche macht, daß ich etwas Pflicht oder Recht nennen kann; dieſe in der Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt liegende Theilvorſtellung, welche in jeder Vernunft, die ſie hat, dieſelbe iſt, wodurch das Ding zum Menſchen oder Baum, zur Pflicht oder zum Rechte wird, iſt das Merkmahl. Das Bewußtſeyn derſelben, ſo wie es durch Abſtraktion klar ausgeſchieden, und gemeinhin im Denken angewandt wird, wenn man von Menſchen, Bäumen, Pflichten oder Rechten ſpricht, iſt das Schema, die vollſtändige mittelbare Vorſtellung des Merkmahls aber iſt der Begriff. Das Merkmahl iſt in jeder Vernunft, aber nicht jeder kann es mit gleicher Deutlichkeit vom Schema zum Begriff erheben. Wer nur gemeinhein über Pflicht und Recht urtheilt, hat ein unbeſtimmtes Schema von beyden Merkmahlen, kann es aber nicht von allen Nebenvorſtellungen trennen, und noch weniger ſelbſt wieder mittelbar durch andere Merkmahle vorſtellen, das letztere kann nur der, der hier wiſſenſchaftliche philoſophiſche Erkenntniſſe beſitzt. Eben ſo, wer kennt nicht Roſen und Lilien ſo, daß er ſie ungefähr von jeder andern Blume unterſcheiden kann, darin beſitzen wir ein klares Schema des Merkmahls, welches dieſen Blumen weſentlich zukommt, aber der Botaniker wird dies Schema noch in mehreren andern Merkmahlen nach irgend einem Syſteme zerlegen, indem er die Kennzeichen von Klaſſe, Ordnung, Geſchlecht und Art angeben kann, er iſt im Beſitz des deutlichen Begriffes von dieſer Blume. Das Merkmahl liegt alſo dieſer Vorſtellungsweiſe zu Grunde, Schema und Begriff ſind aber verſchiedene Arten, wie uns Merkmahle zum Bewußtſeyn kommen. Das Schema iſt das Eigenthum jedes einzelnen, der Begriff aber wird mittheilbar, weil wir in ihm eine Zuſamenſetzung beſtimmter Merkmahle denken, ohne auf die Klarheit im Bewußtſeyn des Einzelnen zu ſehen. Daraus entſpringt dann für unſre Abſtraktion das wichtige Geſetz: Für das Bewußtſeyn des Einzelnen iſt der Begriff durchaus abhängig vom Schema, der Begriff wird ihm in der innern Wahrnehmung nur durch das Schema, *und wir haben nichts im Begriff, was wir nicht vorher unmittelbar im Schema hatten*, aller poſitive Gehalt unſrer Begriffe iſt durch Vergleichung immer von der ſchematiſirenden Einbildungskraft entlehnt, die Reflexion für ſich kann darüber nichts als die negative Form hinzuthun, *ſie kann nur den gegebenen Gehalt entweder als Begriff, oder als ſein Gegentheil denken.*

Hat ſich nun die Reflexion in Beſitz der Begriffe als der vollſtändigen Vorſtellung des Allgemeinen geſetzt, ſo kann ſie dieſe auch in der Vergleichung anwenden, und damit gelangt ſie zum Bewußtſeyn der Klaſſifikation und Unterordnung; dieſe aber wird zum Urtheil, ſobald das untergeordnete Beſondere nicht als bloße problematiſche Vorſtellung, ſondern wie die Form des Subjektes es forderte, als Aſſertion, als Erkenntniß beſtimmt iſt. Schluß und Syſtem ſind aber bloße Ableitungen vom Urtheilen. Wir haben alſo hiermit vollſtändig gezeigt, wie die logiſche Vorſtellungsart als Reflexion in unſerm Geiſte entſpringe. Vergleichung und Abſtraktion geben uns den Begriff, mit dieſem die Subſumtion, und ſobald wir dieſe auf Erkenntniſſe anwenden, erhalten wir das Urtheil.

§. 62.

4) Die Wichtigkeit der Abſtraktion für die Reflexion beruht eigentlich darauf, daß wir durch die getrennte Vorſtellung des Allgemeinen als problematiſche Vorſtellung uns von dem Momentanen der innern Wahrnehmung losreißen, und zu einem Ganzen der innern Erfahrung erheben. Das Urtheil iſt eine bloße Formel des Wiederbewußtſeyns unſrer Erkenntniſſe, wodurch wir aber von den einzelnen Beſtimmungen des Aſſertoriſchen der innern Wahrnehmung zum Apodiktiſchen der vollſtändigen Selbſtbeobachtung gelangen.

Die Erkenntniſſe, ſo wie wir uns ihrer unmittelbar bewußt werden, ſind bloße einzelne ſinnliche Anſchauungen mit der Zugabe des Mathematiſchen in der Vorſtellung durch produktive Einbildungskraft. Hierin geht unſer durch den innerm Sinn geliefertes Bewußtſeyn um unſre Erkenntniß aber nie über den Augenblick der Gegenwart hinaus. Ich ſehe z. B. in dieſem Augenblicke einen Menſchen, ein Haus, eine Gegend, ob das aber wirkliche Gegenſtände ſind, oder ob mich Träume mit Phantasmen täuſchen, das liegt nicht in der Wahrnehmung dieſes Augenblicks; ich höre einen Schall, ob das aber ein Klingen in meinem Ohre iſt, oder ob ihm etwas draußen entſpricht, das liegt wieder nicht in der Wahrnehmung des Augenblicks. Eine ſolche anſchauliche Erkenntniß für ſich läßt ſich nie durch: ich weiß, ſondern nur durch: ich ſchaue an, ausſprechen, ſie gilt nur für die Zeit, in der ſie wirklich währt, hingegen ein zuſammenhängendes Ganzes der Erkenntniß, eine vollſtändige Ausſage, daß etwas iſt, oder daß ich etwas weiß, kann ich nur durch Reflexion aus dieſer Anſchauung entwickeln. Wie wird es nun der Reflexion möglich, ſich von dem Augenblicke der Gegenwart loszureißen, und zu einer weitern Ueberſicht meines Erkennens überhaupt zu gelangen? Wie kann ſie von den ſich folgenden einzelnen Wahrnehmungen von dem, was ich erkenne, zum Ganzen einer vereinigten innern Erfahrung um mein Erkennen gelangen?

Eben durch die problematiſche Vorſtellung der Abſtraktion. Dieſe iſt eine klare Vorſtellung, aber ſo, daß die Rückerinnerung bey der Wahrnehmung derſelben nicht auf eine beſtimmte vorhandene Vorſtellung oder Erkenntniß geht, ſondern auf das Gleiche in vielen da geweſenen Vorſtellungen. Die problematiſche Vorſtellung iſt das Wiederbewußtſeyn einer Theilvorſtellung aus meinen Erkenntniſſen durch Reflexion; aber nicht nur als Beſtandtheil eines einzelnen vorübergehenden Gemüthszuſtandes, ſondern unbeſtimmt aus Erkenntniſſen überhaupt. Die getrennte Vorſtellung einer Beſchaffenheit z. B. roth, bleibt mir unbeſtimmt als ein Beſtandtheil irgend möglicher Erkenntniſſe vor der Reflerion liegen, und ſo kann ich ſie jedesmal ausſprechen: Jedes Ding iſt entweder roth oder nicht roth; ſo daß ihr gleich die Form des logiſchen Satzes der Beſtimmbarkeit anhängt, und ſie ſo, losgeriſſen von der Wahrnehmung eines augenblicklichen Erkenntnißzuſtandes, Mittel wird zur vollſtändigern Selbſtbeobachtung meiner Erkenntniß überhaupt. Ich brauche die getrennte Vorſtellung als eine allgemeine Beſtimmung für meine Erkenntniß überhaupt, denn ſie bleibt mir nicht als Beſtandtheil einer einzelnen Erkenntniß, ſondern als möglicher Beſtandtheil irgend einer Erkenntniß im Bewußtſeyn, immer in Beziehung auf die urſprüngliche Einheit aller meiner Erkenntniß, ſo daß ich ſie gleich in einer willkührlichen Vergleichung zur Erkenntniß überhaupt brauchen kann, indem ich in der Form des Subjectes alle Gegenſtände der Sphäre eines Begriffes durch dieſen beſtimmt denke, und ſie vermittelſt deſſen einem andern als Prädikat unterordne.

So ſtellen wir dann im Urtheil nicht nur momentane Verbindungen der Anſchauungen, ſondern Verbindungen problematiſcher Vorſtellungen in allgemeinen Regeln vor, worin die Thätigkeit meiner Vernunft überhaupt in ihren dauernden Zuſtänden, und nicht nur in dem beſtändigen Abfluß des Sinnlichen beobachtet wird.

So verſchafft alſo die getrennte Vorſtellung der Reflerion den Vortheil, daß ſie ſich vom Augenblicke der Gegenwart losreißen, und die Selbſtbeobachtung zu einem Bewußtſeyn überhaupt erheben kann, vor welchem eigentlich erſt die Wahrheit unſrer Erkenntniß erſcheint, indem wir hier die Geſetze für das Ganze der Thätigkeit unſrer Vernunft auffinden.

§. 63.

Hierdurch ſind wir in Stand geſetzt, den Unterſchied vom Aſſertoriſchen, Problematiſchen und Apodiktiſchen in unſern Erkenntniſſen nach ſeiner anthropologiſchen Bedeutung von einer Seite deutlich zu machen. Nur aſſertoriſche Erkenntniß iſt diejenige, die durch den innern Sinn unmittelbar wahrgenommen wird; problematiſche Vorſtellung des Allgemeinen wird das Mittel, um die Reflexion auf einen höhern Standpunkt zu erheben; apodiktiſche Erkenntniß iſt diejenige, die als Gegenſtand der vollendeten Selbſtbeobachtung beſtimmt iſt. Der ganze Unterſchied hat alſo zunächſt nur eine ſubjektive Bedeutung, er gehört dem Vermögen der Wiederbeobachtung, und bezeichnet nur die Stufen, nach denen dieſes vom innern Sinn bis zur Vollſtändigkeit der Reflexion fortſchreitet. Dahin gehören folglich zunächſt auch nur die Unterſchiede des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen in den Gegenſtänden. Wirklich heißt der Gegenſtand einer aſſertoriſchen Erkenntniß; möglich der Gegenſtand einer problematiſchen Vorſtellung; nothwendig der Gegenſtand einer apodiktiſchen Erkenntniß. Die Möglichkeit entſpricht hier nur der Allgemeinheit oder der problematiſchen Vorſtellung, wodurch für ſich nichts erkannt wird; das Allgemeine iſt überall nur Mittel für die Reflexion, um ſich des Apodiktiſchen bewußt zu werden, daher werden wir vom Begriff zum Urtheil, zum Schluß, zum Syſtem getrieben, und erhalten erſt da wieder eigentliche Erkenntniß durch das Allgemeine, wo wir den ganz einzelnen Fall durch die Regel beſtimmen. Weder durch Begriff, noch Regel, noch Oberſatz, noch Grundſatz wird mehr als bloße Möglichkeit gegeben, die Erkenntniß ſelbſt hängt immer von der Unterordnung ab. Aber auf der andern Seite muß auch alle Erkenntniß durch das Allgemeine durchgehen, damit ſie als apodiktiſch zum Bewußtſeyn kommen kann, denn nur durch getrennte Vorſtellung befreyen wir uns von dem gegenwärtigen Augenblick der Selbſtbeobachtung, welcher allein dem innern Sinn offen liegt. Der vollſtändigen Erkenntniß werden wir uns alſo immer nur mit Hülfe des Allgemeinen bewußt, welches ſich ſelbſt aber niemals genug iſt. So lernen wir alſo das Grundgeſetz der reflektirten Erkenntniß verſtehen. *Sie fordert nach der Form des Vernunftſchluſſes immer erſt eine problematiſche Vorſtellung des Allgemeinen, um zum Bewußtſeyn des Apodiktiſchen zu gelangen, dieſer muß eine Aſſertion des Einzelnen untergeordnet werden, und dieſe Aſſertion muß drittens durch das Allgemeine beſtimmt werden, wenn wir die Erkenntniß ſo beobachten ſollen, wie ſie unmittelbar in der Vernunft liegt,* und nicht nur nach den Einzelnheiten, wie ſie dem innern Sinn erſcheint. Das logiſche Verhältniß des Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft iſt alſo das Grundgeſetz unſerer vollendeten Selbſtbeobachtung.

In der erſten Unterſuchung aller Philoſophie, der Unterſuchung über den Urſprung unſrer Erkenntniſſe ſtanden ſich gegen über: die Behauptung des Empirismus nach Locke, daß alle unſre Erkenntniſſe durch ſinnlichen Eindruck, durch Empfindung bewirkt, und die Behauptung des Rationalismus nach Leibnitz, daß die nothwendigen und ewigen Wahrheiten jeder Vernunft durch angeborne Ideen gegeben würden. Kant ſuchte dieſen Streit dadurch zu ſchlichten, daß er den Unterſchied macht: unſre Erkenntniß fängt der Zeit nach freylich immer mit ſinnlicher Wahrnehmung an, und wird folglich durch Empfindung eingeleitet, aber ſie entſpringt doch in unſerm Geiſte nicht alle aus der Empfindung, ſondern die nothwendigen Wahrheiten liegen als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſchon aller Empfindung zu Grunde. Dieſe von der Erfahrung unabhängigen Erkenntniſſe nennt er Erkenntniſſe a priori, und findet ihr Unterſcheidendes in Allgemeinheit und Nothwendigkeit, indem wir durch Sinnesanſchauung doch immer nur den einzelnen Fall, und zwar nur für den Augenblick der Gegenwart auffaſſen können. Dadurch wurde er denn in Stand geſetzt, uns ſehr beſtimmt zu lehren, welche Erkenntniſſe a priori in unſrer Vernunft ſind, wie unentbehrlich uns ihr Gebrauch wird, und wie ſie angeordnet werden müſſen. Fragt man aber in Rückſicht dieſer Erkenntniſſe nach einer Theorie, geht man über die bloße Thatſache hinaus, und fragt, wie ſichs doch für einen Gegenſtand der Naturlehre ſchickt, wie kommt unſre Vernunft zu dieſen Kategorien, Ideen und zu dieſem praktiſchen Glauben? ſo giebt Kant nur die Antwort: ſie liegen unabhängig von aller Erfahrung in unſerm Geiſte, wir können auch noch hinzuſetzen, angeborne Ideen ſind es aber nicht, denn in der That fängt alles unſer Erkennen nur mit Sinnesanſchauung und Empfindung an. Was ſind ſie aber dann ſonſt, und wodurch erhalten wir ſie? Darauf hat er nie geantwortet, und wir haben uns auch nachher noch auf keine Antwort vereinigen können: Folgendes kann uns aber der Entſcheidung näher führen.

Objektive Gültigkeit und ſubjektive Allgemeingültigkeit ſind de facto in unſrer Erkenntniß verſchieden, indem wir nicht gleichſam aus unſrer Erkenntniß heraustreten, und ſie mit dem Gegenſtande vergleichen können. Sie müſſen aber am Ende doch Wechſelbegriffe ſeyn, denn wenn Wahrheit die Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit der Erkenntniß deſſelben ſeyn ſoll, ſo enthält der Gegenſtand die Regel für die Erkenntniß, und nur die objektive Gültigkeit kann Grund der Allgemeingültigkeit werden. Kommt es aber darauf an, unſre Erkenntniſſe zu beurtheilen, ſo müſſen wir anfangs immer bey der ſubjektiven Gültigkeit ſtehen bleiben, um nur erſt zu ſehen, wie unſre Erkenntniſſe beſchaffen ſind, die Vergleichung dieſer Gültigkeit mit der objektiven iſt dann das Schwierigere, was wir erſt zuletzt müſſen folgen laſſen.

Bey dieſer ſubjektiven Gültigkeit müſſen wir nun noch weitere Unterſchiede bemerken. Wir können erſtlich ſagen, ſubjektiv allgemeingültig iſt, was für mich in allen Fällen gilt, im Gegenſatz deſſen, was nur in einzelnen Fällen gilt. Dieſer Ausdruck könnte auf unvollſtändige Induktion gehen, z. B., ich entwerfe mir eine hypothetiſche Theorie der Voltaiſchen Säule, prüfe ſie durch Verſuche, und alle meine Verſuche ſtimmen damit überein, ſo hat dieſe Theorie für mich ſubjektive Allgemeingültigkeit; ein anderer macht andere Verſuche, die ſtimmen nicht mit meiner Theorie, und ſo wäre dieſe Allgemeingültigkeit wieder aufgehoben. Aber dies geht nur auf die unvollſtändige Gewißheit des Wahrſcheinlichen, ſo wollen wir hier den Begriff nicht nehmen. Wir ſagen, ſubjektiv allgemeingültig iſt dasjenige, was für mich in jedem möglichen Fall gilt, dann kann jeder Fall eines andern auch möglicher weiſe der meinige werden, und unter dieſer Allgemeingültigkeit würde zugleich eine Gültigkeit für jedermann, deſſen Vernunft organiſirt iſt, wie die meinige, verſtanden. Wir unterſcheiden alſo überhaupt nur die ſubjektive Allgemeingültigkeit deſſen, was für jeden Fall gilt, von der beſchränkten Gültigkeit deſſen, was nur in einzelnen Fällen gilt. Damit man aber damit nicht einzig an den Unterſchied allgemeiner und beſonderer Urtheile denke, müſſen wir die Ausdrücke noch anders wählen.

Subjektiv allgemeingültig oder apodiktiſch iſt die Erkenntniß desjenigen, was jedermann weiß, und was für den einzelnen immer die gleiche Gültigkeit hat, dem ſteht entgegen eine nur aſſertoriſche Gültigkeit deſſen, was nur der einzelne weiß, und deſſen Erkenntniß nur zu gewiſſen einzelnen Gemüthszuſtänden gehört. Was ich höre und ſehe, jede Sinnesanſchauung hat nur eine Gültigkeit für mich, jeder andere muß für ſich ſehen, ich kann ihm das Sehen nicht mittheilen, und für mich gehört es immer nur zu einzelnen Zuſtänden meines Erkennens. Hingegen allgemeine mathematiſche und philoſophiſche Wahrheiten gehören mir nicht in Beziehung auf dieſen oder jenen einzelnen Gemüthszuſtand, ſondern ſie gelten für meine Vernunft überhaupt, und ſind in jedermanns Vernunft, wie in der meinen. In Rückſicht der bloß aſſertoriſchen Erkenntniß kann ich täglich lernen, indem ich neue Erkenntniſſe in meine Vernunft übertrage, indem ich meine Erfahrung erweitere, und geſchichtliche Kenntniſſe ſammle. Ein jeder hat da ſeine eigne Erkenntniß; zu wiſſen, wer Jajadeva war, wo die Tiber fließt, wie viel Monde der Saturn hat, das kann ich nicht jedem zumuthen, denn das will erſt gelernt ſeyn. In Rückſicht der apodiktiſchen, philoſophiſchen und mathematiſchen Erkenntniß hingegen gilt das Platoniſche: μάθησις ἀνάμνησις alles Lernen iſt nur Erinnerung. Das Lernen in Philoſophie und reiner Mathematik trägt gar nichts neues in unſern Geiſt hinein, ſondern es iſt bloße Ausbildung der Selbſterkenntniß, wir weiſen dem Schüler nur auf, was er alles in dem Innern ſeiner Vernunft trägt, ohne ihm neue Erfahrung zu geben.

Die apodiktiſche Erkenntniß ſoll alſo jeder Vernunft wie der andern zukommen, und in der einzelnen Vernunft jederzeit dieſelbe ſeyn. Sie iſt das Dauernde, Beharrliche, ſich gleich Bleibende in der Thätigkeit unſrer Vernunft, ſie muß aus dem urſprünglichen Weſen der Vernunft entſpringen, ſie iſt die eigenthümlichſte Aeußerung ihrer Selbſtthätigkeit. Hieraus können wir uns das Anthropologiſche dieſes Verhältniſſes ganz deutlich machen. Die menſchliche Vernunft iſt eine erregbare Erkenntnißkraft. Es liegt in ihr eine gewiſſe Form der Erregbarkeit, welche aber zur Aeuſſerung ihrer Thätigkeit erſt durch den Sinn im einzelnen Falle angeregt werden muß. Hier iſt alſo die apodiktiſche Erkenntniß dasjenige, was durch die bloße Form der Erregbarkeit beſtimmt iſt, was folglich in jeder Vernunft daſſelbe ſeyn muß, und der einzelnen ſo zukommt, daß es jeder Erkenntniß zu Grunde liegt. Hingegen dasjenige, was uns erſt durch die einzelne Erregung, durch Empfindung als Sinnesanſchauung gegeben wird, das wird beſtändig wechſeln und immer ein anderes werden, das wird bey dem einen ſo, bey dem andern anders beſchaffen ſeyn, das giebt alſo die aſſertoriſche ſubjektiv zufällige Gültigkeit deſſen, was der eine weiß und der andere nicht.

Vergleichen wir nun weiter, wie ſich dies zum Wiederbewußtſeyn der Selbſtbeobachtung für innern Sinn und Reflexion verhält: ſo fällt gleich ins Auge, nur das Augenblickliche der wirklichen innern Thätigkeit, nur die vorübergehenden Erregungen ſelbſt bey der Empfindung kann der innere Sinn unmittelbar wahrnehmen, alles andere iſt nur der Reflexion erreichbar. Daher alſo das Grundgeſetz der menſchlichen Erkenntniß: Der Quell aller Nothwendigkeit in unſrer Erkenntniß iſt die apodiktiſche Erkenntniß, dieſe iſt aber nur formal und *allgemein.* Dasjenige, was durch die Form der Erregbarkeit als das Gleiche in aller unſrer Erkenntniß, und ſomit als das Nothwendige in ihr gegeben iſt, kann uns doch nur bey Gelegenheit der einzelnen Erregung als Form an ihr zum Bewußtſeyn kommen, und wollen wir uns deſſen für ſich bewußt werden, ſo kann das nur durch Abſtraktion geſchehen, indem wir die getrennte Vorſtellung jener Form der Erregung für ſich vor der Reflexion feſt halten.

Dieſer Unterſchied des Aſſertoriſchen und Apodiktiſchen kommt ganz mit dem Kantiſchen a posteriori und a priori überein. Jeden einzelnen Gegenſtand erkennen wir nur durch die ſinnlich veranlaßte Anſchauung aus der Empfindung, wir ſtellen nur dadurch das Daſeyn eines Gegenſtandes vor, daß er uns in der Anſchauung *gegeben* iſt. Nun nennen wir die Erkenntniß eines Gegenſtandes Erfahrungserkenntniß oder Erkenntniß a posteriori, wenn ich ihn dadurch nur erkenne, nachdem er mir in der Vorſtellung gegeben worden iſt. Erkenntniß a priori hingegen heißt diejenige, in der ich den Gegenſtand erkenne, ehe er mir gegeben iſt. Alle aſſertoriſche Erkenntniß iſt daher Erkenntniß a posteriori, denn ſie entſpringt erſt aus der einzelnen Erregung, die apodiktiſche Erkenntniß hingegen iſt a priori, denn ſie verbreitet ſich mit der nothwendigen Form ihres Geſetzes auch über alle zukünftige Wahrnehmung, ich kann alſo durch ſie Gegenſtände erkennen, auch ehe ſie mir in der Anſchauung gegeben ſind. Z. B. von einem Stein, den ich in der Hand habe, weiß ich vorher, ehe ich es noch geſehen habe, daß er wieder herunterfallen wird, wenn ich ihn in die freye Luft werfe. Hier könnte man aber noch ſagen: Ich ſchließe das nur daraus, weil ich oft ſchon wahrgenommen habe, daß dasjenige herunter fällt, was frey in die Luft geworfen wurde. Dann hinge die Erkenntniß hier doch noch von der Empfindung ab, und die Beſtimmung des Gegenſtandes wäre im Grunde a posteriori erkannt. Es giebt aber auch ſolche Erkenntniſſe, welche ſchlechthin apodiktiſch ſind und a priori gelten, ohne alle Wahrnehmung des Gegenſtandes, dieſe heißen dann reine Erkenntniſſe a priori. Dahin gehört die ganze reine Mathematik und reine Philoſophie; z. B. daß die Summe der Winkel eines Dreyecks gleich zwey Rechten ſey, behaupten wir von jedem Triangel, nicht weil der Satz in vielen Verſuchen die Probe gehalten hat, ſondern ſchlechthin abgeſehen von aller Probe in der Erfahrung. Ja wir könnten nicht einmal im einzelnen Falle die Probe darüber machen, denn die würde nur zeigen, daß jene Summe nahe bey oder ungefähr heraus komme, weil wir doch nie vollkommen ſcharf zu meſſen im Stande ſind. Eben ſo behaupten wir ganz apodiktiſch die Wahrheit der Folgerung in einem regelmäßigen Schluſſe, nicht weil die Schlußformen uns oft in der Erfahrung Stich halten, ſondern gerade nachdem ich eine Menge Fehlſchlüſſe entdeckt hätte, würde ich doch dem Schluſſe noch trauen, und den Fehler nur auf die irrige Anwendung ſeiner Form ſchieben. Auf dieſe Weiſe iſt das Kantiſche a priori und a posteriori von leichter Anwendung, und bequem, um uns auf den aſſertoriſchen oder apodiktiſchen Urſprung einer Erkenntniß aufmerkſam zu machen. Häufig iſt dieſe Unterſcheidung aber dadurch mißverſtanden worden, daß man das vorher und nachher nicht auf das Gegebenſeyn des Gegenſtandes in der Anſchauung, ſondern auf die Erkenntniß ſelbſt bezog, wo alſo Erkenntniß a priori eine ſolche wäre, die unſrer Vernunft vor aller Wahrnehmung zukäme. Das wäre dann eine angeborne Idee, die wir doch in der That nicht beſit[illegible], da vielmehr alle wirkliche Erkenntniß uns erſt durch [illegible] Wahrnehmung und mit der Wahrnehmung gegeben wird. Jedes wirkliche Erkennen unſrer Vernunft iſt ſinnlich angeregt, aber in jedem einzelnen liegt die urſprüngliche apodiktiſche Form mit zu Grunde, welche ſelbſt nicht aus der Empfindung entſprungen iſt. Wir können jetzt alſo angeben, was dieſe nicht aus der Erfahrung entſprungene Erkenntniß a priori eigentlich ſey. Sie iſt das Eigenthum der urſprünglichen Selbſtthätigkeit im Erkennen, welches durch die bloße Form der Erregbarkeit unſrer Vernunft beſtimmt wird; ſie iſt alſo das nothwendige Grundgeſetz aller unſrer Erkenntniß, unter deſſen Bedingung jede einzelne Erkenntniß ſtehen muß, aber wir finden ſie in uns immer nur durch ihren Abdruck an den einzelnen ſinnlich gegebenen Stoff, von dem wir ſie nur durch Abſtraktion trennen, und dann unvollſtändig als problematiſche allgemeine Vorſtellung uns zum Bewußtſeyn bringen können.

Auf dieſem letzten beruht der Unterſchied zwiſchen Wahrnehmung und Erfahrung. Bey der einzelnen Empfindung nehme ich wahr. Dieſe Wahrnehmungen für ſich ſind aber zerſtreut und einzeln, und eine iſt unabhängig von der andern. Ich erhalte bald dieſen bald jenen Geſchmack, höre bald dieſen bald jenen Schall, ſehe bald dieſe bald jene Farbe, jede dieſer Thätigkeiten des Gemüthes kommt für ſich vor, und hat die Beziehung auf die andern nicht in ſich. Alle Einheit und Verbindung, alle Anordnung und Zuſammenhang kommt erſt durch apodiktiſche Erkenntniß hinzu. Die vollſtändige daraus reſultirende Erkenntniß heißt dann Erfahrung. Z. B. ich ſehe eine Mühle am Waſſer, ich nehme wahr, daß das Waſſer am Rade hinſtrömt und das Rad ſich dreht, in dieſen Wahrnehmungen liegt aber noch nicht der Erfahrungsſatz, daß das ſtrömende Waſſer durch den Druck das Rad umdrehe, es müſſen hier noch im Urtheil andere mathematiſche und philoſophiſche Vorſtellungen hinzu kommen, wodurch ich erſt den Druck denke, um hier die Wahrnehmungen zur Erfahrung zu vereinigen und zu erheben. Ueberhaupt haben wir äußerlich nur die vereinzelten ſinnlichen Anſchauungen in der Wahrnehmung, und dadurch gelangen wir zur ganzen Erkenntniß der Außenwelt als Gegenſtand der Erfahrung; wir haben innerlich nur das Bewußtſeyn ſinnlicher Affektionen in der Wahrnehmung, durch Reflexion gelangen wir aber zu einem Ganzen der innern Erfahrung in Mathematik und Philoſophie. Die Erfahrung entſteht hier durch die Vereinigung der Wahrnehmung mit der apodiktiſchen Erkenntniß; ſie iſt nicht apodiktiſche Erkenntniß, aber auch nicht Wahrnehmung, ſondern die Auffaſſung der letztern unter der Bedingung der erſtern. Wir kommen nur dadurch zum vollſtändigen Wiederbewußtſeyn unſrer Erkenntniſſe, ſo wie ſie unmittelbar in der Vernunft liegen, daß wir erſtlich in der Stelle des Oberſatzes die allgemeinen und nothwendigen mathematiſchen und philoſophiſchen Geſetze der apodiktiſchen Erkenntniß durch Abſtraktion auffaſſen, dieſen in der Stelle des Unterſatzes die einzelnen Wahrnehmungen und geſchichtlichen Erkenntniſſe des Sinnes unterordnen, und in der Stelle des Schlußſatzes letztere durch das Geſetz der erſtern beſtimmen als Erfahrung.

Wir müſſen alſo das Apodiktiſche der Erkenntniß noch von der Nothwendigkeit anterſcheiden. Jede mögliche gegebene Erkenntniß iſt mit Nothwendigkeit beſtimmbar als Erfahrung, denn iede Wahrnehmung ſteht unter der Regel des Apodiktiſchen, aber nur die allgemeinen Geſetze ſelbſt ſind ſubjektiv allgemein gültig, d. h. apodiktiſch, der einzelne Fall wird vom einen erkannt, vom andern aber nicht, erſt ſubjektiv zufällig. Das Schellingiſche Raiſonnement, wodurch die Unterſcheidung der Erkenntniſſe in Erkenntniſſe a priori und a poſteriori verworfen werden ſoll, iſt folglich unrichtig. **Schelling** nämlich beruft ſich nur auf die gleichmäßig nothwendige Beſtimmung aller unſrer Erkenntniſſe, ſobald ſie in ihrer Vollſtändigkeit als Erfahrung aufgefaßt werden, er hat aber damit gar nicht die wahre Bedeutung jener Eintheilung getroffen, denn die geht nicht auf objektive Nothwendigkeit oder Zufälligkeit, ſondern nur auf zwey verſchiedene Stufen der ſubjektiven Gültigkeit. In Rückſicht der vollſtändigen unmittelbaren Erkenntniß unſrer Vernunft giebt es freylich keinen Unterſchied des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen, ſondern es herrſcht da über alles das eine und gleiche Geſetz der Nothwendigkeit, in der Wiſſenſchaft aber iſt dieſe unmittelbare Erkenntniß nur der Gegenſtand, welchen wir erſt künſtlich in uns beobachten, und uns mittelbar wieder ausſprechen. Dieſe Wiederbeobachtung iſt aber an jene ſubjektiven Unterſcheidungen unvermeidlich gebunden, wir können nur mit Hülfe der Reflexion das apodiktiſche Geſetz für ſich in abstracto erkennen, und müſſen ihm dann erſt mittelbar den einzelnen Fall unterordnen. **Schellings** Vorſchlag, anſtatt dieſes Umweges der Reflexion eine Wiſſenſchaft durch abſolute Anſchauung zu bilden, konnte nur durch eine Selbſttäuſchung einen Schein für ſich erhalten, welche aus Unkunde der innern Organiſation unſrer wiſſenſchaftlich thätigen Vernunft entſprang.

§. 64.

Wir hingegen haben einſehen lernen, daß ſich eben nur durch Abſtraktion und Reflexion zu vollſtändiger Selbſtbeobachtung gelangen läßt. Wir müſſen deshalb als

Katarktikon für alle philoſophiſchen Verſuche die zwey Regeln aufſtellen und neben einander feſthalten.

1) Wir brauchen durchaus die höchſte Abſtraktion und Reflexion um zur Philoſophie zu gelangen, denn ohne dieſe bringen wir es zu keiner Vollſtändigkeit in der Selbſtbeobachtung unſrer Erkenntniſſe.

2) Alle Vorſtellungen in abstracto, mit ihnen alle Vorſtellungen des Allgemeinen in auseinander gelegter Zergliederung ſind nur Mittel der Selbſtbeobachtung, und gehören nicht ſo, ſondern nur in ihrer Wiederverbindung zum Ganzen zur unmittelbaren Erkenntniß unſers Geiſtes.

Verkennung der Nebenordnung dieſer beyden Regeln bringt meiſtentheils den Haß gegen Philoſophie unter das Volk. Man bemerkt, daß über den weit getriebenen Abſtraktionen alles Leben verloren geht, und die Phantaſie ihr ganzes Spiel verliert, und haßt deswegen die Trockenheit und die ausgeſaugten Formen der Philoſophie, indem man meint, es ſolle damit doch das Leben ſelbſt ergriffen und gemahlt worden ſeyn. Ein Mißverſtändniß, welches auf einer Seite eine falſche Forderung der Gemeinverſtändlichkeit oder Popularität an alle Theile der Wiſſenſchaft macht, auf der andern Seite aber in phantaſirten Darſtellungen gerade dem geheimnißvollen, myſteriöſen einer Philoſophie nur für Eingeweihte den Vorwand giebt. Der ganze Irrthum beruht darauf, das man meint, die Formen in abstracto, welche bloßes Werkzeug der Beobachtung ſind, ſollen dem Philoſophen für das Weſen der Wahrheit ſelbſt gelten. So iſt es z. B. Herders einzige Exception gegen das Philoſophiren, und was ihn dafür verdarb, daß es ihm ganz an der Ruhe zu einer Abſtraktion in der Form fehlte; das Zergliedern und Auseinanderlegen, ohne welches keine künſtliche Beobachtung und keine Wiſſenſchaft möglich iſt, ſchien ihm die Vernichtung alles Lebens, indem er meinte, die Philoſophie wollte damit das Leben ſelbſt geben.

Wir bedürfen für das Auffaſſen jeder apodiktiſchen Erkenntniß, wenn wir ſcharf beſtimmen und tief gehen wollen, unvermeidlich trockner künſtlicher Abſtraktion, wie ſie der Mathematik noch nie ſtreitig gemacht wurde, jede andere Behandlung giebt nur mehr oder weniger elegante oberflächliche Popularität, man verſtecke ſie gleich, wie man auch will. Jeder Fehler führt ſeinen entgegengeſetzten leicht mit ſich: ſo haben auch hier andere gemeint, mit den bloßen Formen aus der Abſtraktion für ſich in der höheren Spekulation viel auszurichten. Der Begriff und das Allgemeine ſind aber, eben wie die allgemeinſten Formen der Vergleichung, nichts als zur Reflexion gehörige, und nur durch und für die Reflexion gemachte Inſtrumente zur innern Beobachtung, welche für ſich nur in Rückſicht der ſubjektiven Gültigkeit der Erkenntniß, aber nicht für die objektive Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntniß Bedeutung haben.

Nicht in den auseinandergelegten Zergliederungen, ſondern nur in der lebendigen Vereinigung des Ganzen werden wir das Weſen der Wahrheit ſelbſt ſuchen, aber eben darin das mangelhafte unſrer Erkenntnißweiſe bald genug kennen lernen, daß wir eben nur durch Zergliederung zu beobachten vermögen; wo es uns oft genug unmöglich wird, die lebendige Vereinigung des ganzen mit einem Blicke feſt zu halten — Encheiresin naturæ nennts die Chemie, ſpottet ihrer ſelbſt und weiß nicht wie.

Der monſtröſe Verſuch zur Philoſophie, welcher dieſen zerriſſenen Formen einen lebendigen Odem einzublaſen verſucht, ſie wie Geiſter auf Wolken ruhen oder in großen Nebelgeſtalten durch den Himmel ziehen läßt, als die Urbilder des wahren Weſens, von dem hier nur verworrene Konkretionen erſcheinen — dieſer Verſuch gleicht vollkommen dem Vorſchlag eines Anatomen, welcher ſagen wollte: In der tollen Verwirrung von Faſern, Adern, Lymphgefäßen und Nerven des konkreten Körpers werdet ihr doch das wahre Weſen und Leben der menſchlichen Organiſation nicht ſuchen wollen; nur in den Kabinetten anatomiſcher Präparate iſt es zu finden, der befreyten wohlinjicirten Arterie, dem queckſilberglänzenden Lymphgefäß und dem ſchöngebleichten Skelet kommt eigentlich das wahre Weſen zu, jene Konkretion iſt nur eine verworrene Erſcheinung deſſelben. Und es verhält ſich hier gerade wie dort: allerdings kann ich an den auseinandergelegten Präparaten die Organiſation genauer beobachten und ſtudiren als im lebendigen ſelbſt, dazu ſoll aber auch die Zergliederung nur als Mittel dienen.

Der Fehler, gegen den wir ſprechen, zeigt ſich meiſtentheils gerade bey einer ſolchen Philoſophie, die ſich anſcheinend von der Reflexion ganz zu befreyen ſucht, aber eben dadurch, weil dieſe Befreyung der menſchlichen Vernunft unmöglich iſt, nur dazu gelangt, die Mittel zur Reflexion für mehr zu halten, als die ganze Reflexion ſelbſt. Die Verwechſelung der bloßen Vergleichungsformen mit der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft giebt die Leibnitziſche Anſicht der Philoſophie, ſie zeigt ſich auch oft bey Fichte und Schelling. Wird aber dabey die Entgegenſetzung der ideellen Anſicht der Dinge und der natürlichen mit dem Gegenſatz zwiſchen Begriff und Anſchauung verwechſelt, ſo werden dann auch noch leicht die Abſtraktionsformen der allgemeinen Begriffe für unmittelbare Erkenntniß genommen, eine Verwechſelung, welche vorzüglich noch durch die Normal-Idee der Schemate und phyſikaliſche Bilder von dieſen entſprechenden Urformen der Organiſation begünſtigt wird. Daraus erklärt ſich die Zahlenlehre der Pythagoräer, die Lehre der göttlichen Ideen vieler Platoniker und der ganze Streit der Nominaliſten und Realiſten. In alle dieſen Dingen kann man durchaus zu keinem ſcharfen Endurtheil kommen, wenn man nicht zuvor verſteht, das bloß Inſtrumentale unſrer Reflexion von der unmittelbaren Erkenntniß zu trennen. So klar wir nämlich ſonſt auch immer das Falſche dieſer Philoſopheme entwickeln mögen, ſo wird doch die halbwahre Anſpielung auf die ideelle Anſicht der Dinge in ihnen nie zu täuſchen aufhören.

Dritter Abſchnitt.

Die Logik als philoſophiſche Wiſſenſchaft.

……

a) Analytiſche und ſynthetiſche Urtheile.

§. 65.

Ein Urtheil heißt analythiſch, ein Urtheil durch Zergliederung, wenn in ſeinem Prädikate nur Vorſtellungen ſeines Subjektes wiederhohlt werden; ſynthetiſch, Urtheil durch Verbindung hingegen, wenn es im Prädikat neue Vorſtellungen enthält, die über das Subjekt hinzukommen. Sage ich z. B., jedes Dreyeck hat drey Seiten, oder jedes gleichſeitige Dreyeck iſt gleichſeitig, ſo iſt das Urtheil analytiſch, indem das Prädikat nur einen Theil des Subjektes wiederhohlt. Sage ich hingegen: jedes gleichſeitige Dreyeck hat auch drey gleiche Winkel, ſo kommt im Prädikat über die Gleichſeitigkeit, von der im Subjekte die Rede war, noch die Gleichwinklichkeit neu hinzu, als nothwendig mit jener verbunden, das Urtheil iſt alſo ſynthetiſch.

Wir erkennen im Urtheil immer die Verbindung von Begriffen durch die Vereinigung von Subjekt und Prädikat, wir erkennen alſo eigentlich nur durch ſynthetiſche Urtheile, indem dieſe eine ſolche Verbindung verſchiedener Begriffe ausſagen. Durch das analytiſche Urtheil hingegen wird mir nur eine leere Form der Deutlichkeit zu meiner

Erkenntniß gegeben, wodurch ich wohl einen Begriff zergliedere, aber eigentlich nichts erkennen kann. Sage ich: jedes gleichſeitige Dreyeck iſt gleichwinklicht, ſo erkenne ich, daß in Rückſicht der Dreyecke Gleichſeitigkeit und Gleichwinklichkeit immer verbunden ſind, ſage ich aber: jede dreyſeitige Figur hat drey Seiten, ſo wiederhohle ich nur meine problematiſche Vorſtellung, und erkenne gar nichts, ich ſage hier nicht Dreyſeitigkeit und Figur ſind verbunden, ſondern nur: wenn ſie verbunden ſind, ſo ſind ſie verbunden.

Wir können dieſen Unterſchied auch noch auf folgende Weiſe logiſch beſtimmen. Im ſynthetiſchen Urtheil wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat dadurch vorgeſtellt, daß man die Sphäre des Subjektes mit in die Sphäre des Prädikates ſetzt, im analytiſchen hingegen werden nicht nur die Sphären beyder Begriffe verglichen, ſondern das Prädikat wird zugleich auch in den Inhalt des Subjektes geſetzt. Z. B. ohne den Begriff der Dreyſeitigkeit kann ich gar kein Dreyeck denken, er iſt ein Theil aus dem Inhalte dieſes Begriffes; verbinde ich hingegen für das Dreyeck Gleichſeitigkeit und Gleichheit der Winkel, ſo ordne ich hier nur den einzelnen gleichſeitigen Triangel, aber nicht den Begriff gleichſeitiges Dreyeck, dem Begriff des gleichwinklichten unter.

Dieſe Unterſcheidung analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile iſt für die ganze Philoſophie von der größten Wichtigkeit, denn nur durch ſelbſtſtändige ſynthetiſche Urtheile gewinnen wir wirklich Gehalt in unſern Erkenntniſſen, die analytiſchen hingegen beſchäftigen ſich nur mit leeren Formen der Erläuterung. Sie ſcheint auf den erſten Anblick ohne alle Schwierigkeit zu ſeyn, A iſt B giebt ein analytiſches Urtheil, wenn B in A ſchon enthalten iſt, ein ſynthetiſches, wenn das B als etwas neues zum A hinzukommt.

Demungeachtet iſt dieſer Unterſchied in der Kantiſchen Schule ſo oft mißverſtanden worden. Reinhold verwechſelte ihn mit dem Unterſchiede der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile, Fichte mit dem der bejahenden, verneinenden und unendlichen, Heydenreich mit dem der kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven, und neuerdings ſucht Schelling die ganze Unterſcheidung als ungegründet darzuſtellen. Woher nun ſo viele Mißverſtändniſſe um eine ſo einfache Sache?

Der Grund liegt darin, daß man den Unterſchied der diskurſiven und intuitiven Erkenntniß, den Unterſchied zwiſchen Erkenntniß, Anſchauung und Begriff genau gefaßt haben muß, um unſre Unterſcheidung mit Beſtimmtheit anwenden zu können. Was bezeichnen wir eigentlich durch das Wort in der Sprache? ich ſage das Schema oder den Begriff als eine allgemeine problematiſche Vorſtellung, und nicht den Gegenſtand der Erkenntniß ſelbſt, denn durch Worte in der Sprache theilen wir uns nicht Anſchauungen, ſondern nur Begriffe mit. Sage ich z. B., Friedrich II. König von Preußen lebte in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, ſo theile ich dadurch nur ſeinen Namen und die Zeit mit, in der er lebte. Was und wer er aber geweſen iſt, von ſeiner Geſchichte theile ich hier nichts mit, analytiſch habe ich alſo im Subjekte einen bloßen Namen, zu dem ich in einer weitern Erzählung Schritt vor Schritt erſt ſynthetiſch ſeine Geſchichte zuſetzen könnte. So nahm es aber z. B. Reinhold nicht, ſondern er bezog nach und nach, ſo wie ich mehr von einem Gegenſtand erkenne, alles dieſes mit unter das Wort, welches ihn bezeichnete, und mußte alſo ſagen: alle Urtheile würden zuletzt analytiſch, wenn unſre Kenntniß nur erſt weit genug gediehen ſey, d. h., ſobald die einzelne Wahrnehmung zur feſten Erfahrung umgeändert iſt. Denke ich mir unter dem Worte Friedrich II. unmittelbar den ganzen Mann, wie er lebte, mit ſeiner ganzen Geſchichte, ſo liegt dann freylich ſchon alles analytiſch in dieſem Ausdruck, was ich von ihm erzählen kann. Aber dieſe zweyte Bezeichnungsweiſe iſt der Natur unſers Verſtandes ganz zuwider, die Worte dienten mir dann nicht zum Zeichen meiner Gedanken, ſondern jedes Wort bezeichnete ein x, einen unbekannten Gegenſtand, den ich nie vollſtändig zu beſtimmen vermöchte. Unſre Reflexion fordert es, daß wir die Bedeutung der Worte nur auf das beſchränken, was nach Begriffen unmittelbar bey ihnen gedacht wird, alſo nur den allgemeinen Begriff, den es zunächſt erweckt, jede weitere oder nähere Beſtimmung, die dann als Erweiterung meiner Erkenntniß hinzukommt, muß hingegen als eine neue Syntheſis angeſehen werden. Hieraus folgt, die beſtimmte Anwendung des Unterſchiedes analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile fordert erſtlich allgemeine Urtheile, denn die Vorſtellung des Subjektes muß ein allgemeiner Begriff ſeyn, und zweytens die Begriffe müſſen beſtimmt durch ihre Definition gedacht werden, nach vollendeter wiſſenſchaftlicher Vorſtellungsweiſe, denn ſonſt bleibt das Verhältniß unſicher. Sage ich z. B., jeder Körper iſt ausgedehnt, hat Maſſe und erfüllt ſeinen Raum, ſo iſt das erſtere gewiß analytiſch, denn nach dem leerſten geometriſchen Begriffe vom Körper iſt er ein vollſtändig begränzter Raum, und alſo liegt die Ausdehnung ſchon durch den Raum in ſeinem Begriffe. Ob aber die Urtheile: jeder Körper hat Maſſe, oder jeder Körper erfüllt ſeinen Raum, analytiſch oder ſynthetiſch ſind, das kommt auf Definition und Wortbeſtimmung an, je nachdem ich in meinem phyſiſchen Begriff vom Körper Quantität der Subſtanz oder Raumerfüllung mit aufnehme oder nicht.

Der Unterſchied des analytiſchen und ſynthetiſchen kann alſo nicht ſo wohl für den einzelnen Fall im Leben, als für allgemeine logiſche Anſicht der Urtheile überhaupt für vollendete Wiſſenſchaft angewendet werden. Da iſt er denn aber auch ſehr bedeutend, indem wir durch ihn alle die leeren bloß logiſchen Formen unſrer philoſophiſchen Erkenntniß von den gehaltvollen der Metaphyſik abſondern können. Alle eigentlich philoſophiſche Erkenntniß ſpricht ſich in allgemeinen und nothwendigen Geſetzen aus, hier iſt alſo die Unterſcheidung an ihrem Orte, wir können dieſe Geſetze in analytiſche und ſynthetiſche eintheilen, und die bedeutende Frage der Philoſophie iſt dann Kants Grundfrage: wie ſind ſynthetiſche, allgemeine und nothwendige Urtheile möglich? Logik als philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt nur das Syſtem der analytiſchen Urtheile, wodurch wir an Erkenntniſſen nicht reicher werden.

Aller Gehalt der Philoſophie wäre alſo nur in jenen ſynthetiſchen Urtheilen der Metaphyſik zu ſuchen; wozu dann die analytiſchen Weitläuftigkeiten der Logik, und woher die Wichtigkeit dieſes Gegenſatzes vom Analytiſchen und Synthetiſchen in unſrer Erkenntniß?

Auf das erſte iſt die nächſte Antwort: Wir brauchen die analytiſchen Formen der Begriffe, Urtheile, Schlüſſe und Syſteme zur Entwickelung und zur Deutlichkeit unſrer Erkenntniſſe. Die zweyte Frage aber beantwortet ſich durch das Weſen dieſer Deutlichkeit ſelbſt. Der Unterſchied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen in unſern Vorſtellungen gehört dem Vermögen der Selbſterkenntniß, ſo wie es ſich durch innern Sinn und Reflexion zeigt. Dunkel iſt in unſerm Innern, was wir gar nicht gewahr werden, klar, was der innere Sinn wahrnimmt, deutlich, weſſen wir uns durch Reflexion bewußt werden. Und ſo beſtimmt ſich denn das allgemeine Geſetz des Analytiſchen in unſrer Erkenntniß. Analytiſche Formen in unſrer Erkenntniß ſind diejenigen, welche nur aus dem Reflexionsvermögen entſpringen, und analytiſche Urtheile ſind ſolche, deren Wahrheit oder Falſchheit durch bloße Reflexion beſtimmt werden kann. Nun iſt das Reflexionsvermögen nur ein Vermögen der Wiederbeobachtung gegebener unmittelbarer Erkenntniſſe, die analytiſchen Formen entſpringen alſo bloß durch die Wiederhohlung unſrer innern Thätigkeiten vor der innern Selbſtbeobachtung, durch ſie können wir folglich keinen Gehalt in der Erkenntniß gewinnen. Hingegen jedes ſynthetiſche Urtheil ſpricht uns eine unmittelbare Erkenntniß ſelbſt aus, deren wir uns in ihm wieder bewußt werden.

Analytiſche Urtheile und Formen der Erkenntniß ſind nur das Werkzeug der Reflexion, wodurch dieſe das Synthetiſche in uns beobachtet, deswegen müſſen beyde Formen in unſerm Geiſte einander immer parallel laufen.

b) Die Grundſätze der Logik und ihr Syſtem.

§. 66.

Die Erklärung der Logik als einer Wiſſenſchaft von den allgemeinen Geſetzen des Denkens iſt zweydeutig, denn verſtehen wir unter dieſen Denkgeſetzen nur die Regeln, nach denen unſer Verſtand begreift, urtheilt, ſchließt und Syſteme baut, ſo iſt dies kein Thema für Philoſophie, ſondern nur für empiriſche Anthropologie, wir können hier nur aus innerer Erfahrung antworten. Logik hingegen ſoll formale Philoſophie ſeyn, und philoſophiſche Erkenntniſſe ſollen allgemeine und nothwendige Geſetze über das Weſen der Dinge überhaupt, und nicht einzelne Regeln über die Denkweiſe unſers Verſtandes enthalten. Logik als philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt daher nur Analytik, Syſtem der analytiſchen Urtheile, die Denkgeſetze ſind hier nicht nur ſubjektiv die Geſetze, nach denen wir denken, ſondern objektiv die Geſetze der Denkbarkeit eines Dinges. Die philoſophiſchen Grundgeſetze der Logik ſind alſo nur Geſetze der Beſtimmungen vom Daſeyn der Dinge überhaupt, nur wiefern dieſe gedacht werden ſollen, das Denken iſt aber ein bloßes mittelbares Wiederhohlen desjenigen, was unmittelbar ſchon gegeben war, ſie ſind alſo bloße Reſultate der Tavtologie oder des Vermögens, zweymal daſſelbe ſagen zu können.

Es würde hier zu weit führen, wenn wir geſchichtlich nachweiſen wollten, welche Folgen die Verwechſelung dieſer anthropologiſchen und philoſophiſchen Anſicht der Logik gehabt hat, ich bemerke nur, daß hierdurch eigentlich Kant auf ſein Vorurtheil des Transcendentalen geleitet wurde, indem er nämlich im transcendentalen Leitfaden zu den Kategorien die ganze Gewißheit ſeiner Kritik auf dieſe zweydeutige Logik gründet. Sein Grundvorurtheil beſteht nämlich überhaupt in der Verwechſelung der anthropologiſchen Auffaſſung philoſophiſcher Erkenntniſſe mit den philoſophiſchen ſelbſt, und dazu hat ihn vorzüglich dieſer Fall der Logik verleitet.

Auf eben dieſe Verwechſelung gründet ſich Schellings Verſuch, den Unterſchied des Analytiſchen und Synthetiſchen aufzuheben. Er behauptet, daß der Grundſatz aller Tavtologie: Jedes A iſt A, nicht nur jene leere logiſche Formel ſey, wofür er gewöhnlich gelte, ſondern daß er im Iſt die abſolute Identität, den Ausſpruch der nothwendigen Einheit enthalte, welche das Räthſel aller Philoſophie ſey. Die Sache verhält ſich in der That aber auf folgende Art. Wer ſagt: A iſt A, der hat damit nichts geſagt, als eine leere Tavtologie, um aber auch nur dieſen leeren Ausſpruch thun zu können, mußte er das Vermögen des Ausſprechens, d. h. Reflerionsvermögen beſitzen. Wiewohl alſo objektiv, der metaphyſiſchen Bedeutung nach, mit dem A iſt A, nichts geſagt iſt, ſo können wir doch anthropologiſch für den Sprechenden ſelbſt an dieſer Formel eine Eigenthümlichkeit der reflektirenden Vernunft nachweiſen, daß ſie nämlich alle ihre Erkenntniſſe auf einen Grundbegriff von nothwendiger Einheit bezieht. Damit iſt aber doch das Geſetz der Einheit und Nothwendigkeit ſelbſt nicht ausgeſprochen, und Schellings Folgerung findet nicht ſtatt.

Eben wie die Anſicht der Logik ſelbſt, unterſcheidet ſich auch die Anſicht ihrer Grundſätze. Anthropologiſch ſind ihre Grundſätze die allgemeinſten Regeln, nach denen wir reflektiren und mit Reflerion erkennen, philoſophiſch hingegen müſſen ſie die Geſetze der Beſtimmung des Gegenſtandes durch bloße Reflerion ſeyn. In beyderley Rückſicht werden wir durch unſere frühere Unterſuchung in Stand geſetzt ſeyn, dieſe Grundſätze aus dem Weſen des Reflerionsvermögens ſyſtematiſch aufzuweiſen.

Unſre Erkenntniß durch Reflerion bildet ſich durch Vergleichung, Abſtraktion und Urtheilen. Die Abſtraktion liefert uns das Allgemeine als das Mittel für die willkührliche Reflerion, wodurch ihre Selbſtbeobachtung weiter langt als die des innern Sinnes; Vergleichung beſtimmt das Beſondere durch dieſes Allgemeine, und das Urtheil iſt die mittelbare Erkenntniß, indem der im Subjekt vorgeſtellte Gegenſtand erſt durch ein Prädikat beſtimmt wird. Dies giebt nun folgende Grundverhältniſſe bey aller willkührlichen Selbſtbeobachtung.

1) Grundverhältniß der Abſtraktion. Die allgemeine Vorſtellung iſt ein Theil aus der ihr untergeordneten beſonderen. Es iſt folglich dieſelbe Erkenntnißthätigkeit, welche

ich für ſich in der Vorſtellung in abstracto mir zum Bewußtſeyn bringe, oder deren ich mir als Theilvorſtellung in der beſondern Erkenntniß bewußt werde. Folglich gilt alles, was vom Allgemeinen gilt, auch von dem, dieſem untergeordneten Beſondern, und was vom Beſondern gilt, gilt bedingungsweiſe auch vom übergeordneten Allgemeinen. (Nota notae est nota rei ipsius.)

2) Grundverhältniß der Vergleichung. Ich kann jeden Gegenſtand mit jedem Begriffe vergleichen, und jeder Gegenſtand iſt durch jeden Begriff beſtimmbar, indem ihm der Begriff entweder als Merkmahl zukommt, oder nicht.

3) Grundverhältniß des Urtheils. a) Das Urtheil iſt die mittelbare Erkenntniß, ſeine Ausſage iſt nur Wiederhohlung einer unmittelbar in der Vernunft ſchon gegebenen Erkenntniß. Das Urtheil gilt alſo nur durch eine andere in der Vernunft ſchon gegebene von ihm verſchiedene Erkenntniß, es muß alſo einen anderweiten Grund ſeiner Ausſage haben.

b) Im Subjekt denke ich einen Gegenſtand, indem ich die Erkenntniß deſſelben gegen die Sphäre eines Begriffes beſtimme; durch das Prädikat beſtimme ich einen Gegenſtand, indem ich die Erkenntniß deſſelben gegen die Sphäre eines Begriffes beſtimme, es iſt alſo einerley Verſtandesthätigkeit, wodurch ich einen Gegenſtand im Subjekt und Prädikat beſtimme. Wenn ich folglich einen Gegenſtand im Subjekt durch einen Begriff beſtimmt habe, ſo kann ich dieſen auch im Prädikate wiederhohlen, habe ich aber ein Gegentheil im Subjekte, ſo darf der Begriff ſelbſt dem Gegenſtande nicht im Prädikate zukommen.

4) Das Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern iſt entweder kategoriſch, oder hypothetiſch, oder disjunktiv

nach dieſen Beſtimmungen machen ſich daher alle wichtigen Eintheilungen der Logik.

Hieraus ergeben ſich nun als anthropologiſche Grundſätze des Reflektirens die bekannten Formeln der Logik. Aus 1) das Dictum de Omni et Nullo, welches man gewöhnlich an die Spitze der Syllogiſtik ſetzt; aus 2) der Satz der Beſtimmbarkeit; aus 3) a) der logiſche Satz des Grundes; aus 3) b) die Sätze der Identität und des Widerſpruches.

Von dieſen Formeln laſſen ſich aber nur folgende als leere Geſetze der Denkbarkeit objektiv, alſo philoſophiſch ausſprechen. 1) Der Satz der Beſtimmbarkeit: Jedes Ding iſt entweder A oder nicht A, (wo A irgend einen Begriff bedeutet). 2) Der Satz der Identität: Jedes A iſt A. 3) Der Satz des Widerſpruches: Kein A iſt Non-A. 4) Wenn man will, auch noch das Dictum de Omni et Nullo: Jedem Dinge kommen die Merkmahle ſeiner Merkmahle zu; jedes Ding, welches unter dem Subjekt einer Regel ſteht, ſteht auch unter der Regel ſelbſt. Hingegen der Satz des Grundes beruht nur auf dem anthropologiſchen Verhältniß der reflektirten Erkenntniß, ich kann ihn nicht ſo ausſprechen, daß jedes Ding ſein Subjekt wird, denn nur zum Urtheil als meiner Thätigkeit wird der Grund gefordert.

Zu dieſer Darſtellung muß ich noch einige Bemerkungen machen.

Erſtlich außer dieſen Geſetzen werden wir keine Grundgeſetze der Logik mehr haben, aus ihnen müſſen ſich alſo alle analytiſchen Urtheile ableiten laſſen. Sie ſelbſt aber beſtehen neben einander, und werden ſich nicht auf einander zurückführen laſſen, weil jeder auf einem eignen Verhältniß der Reflexion beruht. Den oberſten von allen müſſen wir den Satz der Beſtimmbarkeit oder des ausgeſchloſſenen dritten nennen, indem ſeine logiſche Disjunktion das Entweder A oder nicht A das einzige iſt, was wir durch bloße Reflexion von einem Dinge ausſagen können. Aber deshalb laſſen ſich doch die andern nicht aus ihm beweiſen. Kant behauptete früher die Sätze der Identität und des Widerſpruches, nachher in der Kritik d. r. V. der Satz des Widerſpruches allein, ſey der oberſte logiſche Grundſatz, aber mit Unrecht, denn er wird aus beyden nur kategoriſche aber keinen wahrhaft hypothetiſchen oder disjunktiven analytiſchen Satz ableiten. Die verſuchten Beweiſe der andern Grundſätze aus dem des Widerſpruchs ſind immer nur Spiele mit Worten, welche ſich nur durch eine Verwechſelung der anthropologiſchen und philoſophiſchen Anſicht rechtfertigen laſſen.

Zweytens, wenn man dieſe Grundſätze gleich an die Spitze einer Abhandlung über die Logik bringen will, oder wenn man das Denken zu erklären verſucht, ohne das Verhältniß von Subjekt und Prädikat ſchon beſtimmt erörtert zu haben, ſo kommt man unvermeidlich nur auf unbeſtimmte, leichtlich gar auf falſche Ausdrücke. Denn alle dieſe Geſetze entſpringen nur aus der Wiederhohlung in der mittelbaren Selbſtbeobachtung der Reflexion. Wir wollen dies an den einzelnen Geſetzen nachweiſen.

1) Der Satz der Identität darf nicht Satz der Einſtimmung, ſondern nur Satz der Einerleyheit genannt werden. Einſtimmig heißen Vorſtellungen, wenn ſie ſich verbinden laſſen. Z. B. Gleichſeitigkeit und Gleichwinklichkeit eines Dreyecks ſind einſtimmige Vorſtellungen, aber dieſe Einſtimmung wird nicht aus bloßer Reflexion, ſondern durch Anſchauung erkannt, und geht uns hier nichts an. Unſer Geſetz beſchränkt ſich nur auf die Einerleyheit der Merkmahle, z. B. auf die Dreyſeitigkeit des Triangels.

Durch Anſchauung können wir Eins und daſſelbe nur als A ſchlechthin vorſtellen, vor der Reflexion giebt es aber die unmittelbare Auffaſſung deſſelben in der Stelle des Subjektes, und die mittelbare Auffaſſung des nämlichen in der Stelle des Prädikates, ſo daß wir nicht nur A, ſondern tautologiſch A iſt A ſagen können, indem wir daſſelbe zweymal nennen.

2) Der Satz des Widerſpruches hat es nicht mit allen widerſtreitenden Vorſtellungen, ſondern nur mit dem logiſchen Widerſpruch zu thun. Widerſtreitend ſind Vorſtellungen, die ſich nicht verbinden laſſen. Z. B. Ein gleichſeitiger Triangel, deſſen Winkel an der Spitze halb ſo groß als einer an der Grundlinie wäre, iſt unmöglich, indem hier für den Triangel widerſtreitende Merkmahle vereinigt werden müßten. Aber dies läßt ſich nicht nach dem Satze des Widerſpruchs, ſondern nur aus der Anſchauung beurtheilen. Widerſprechend ſind nur ein Begriff und ſein Gegentheil, d. h., Setzen eines Begriffes in den Inhalt einer Vorſtellung und Aufheben deſſelben in ihren Inhalt A und Non-A. Davon allein ſpricht unſer Satz.

3) Alle Verſuche, auch nur den logiſchen Satz des Grundes zu beweiſen, ſollen mißlungen ſeyn, ſelbſt nachdem man ihn ganz vom metaphyſiſchen Geſetz der Kauſalität getrennt hatte. Dennoch können wir für ihn am erſten eine Ableitung aus dem Satze der Identität angeben. Aber freylich dürfen wir ihn dann nicht ausſprechen: jede Erkenntniß muß ihren zureichenden Grund haben, denn ſo allgemein iſt er nicht nur unerweislich, ſondern auch ganz unanwendbar. Nur die mittelbare Erkenntniß der Reflexion fordert einen anderweiten Grund, und das liegt ſchon im Begriffe ihrer Mittelbarkeit ſelbſt. Die Bedeutung dieſes Satzes iſt alſo nur: da in jeder Ausſage eines Urtheils nur

mittelbar eine Erkenntniß zum Bewußtſeyn kommt, ſo muß das unmittelbare Gegeben ſeyn dieſer Erkenntniß im Gemüthe immer als Grund der Wahrheit der Ausſage vorhergehen.

Die nüchternen Formeln: Einſtimmige Vorſtellungen laſſen ſich verbinden, widerſtreitende laſſen ſich nicht verbinden, und jeder Grund hat ſeine Folge, ſind alſo leere Tavtologien, welche mit den logiſchen Grundſätzen nicht verwechſelt werden dürfen, ſondern nur Beyſpiele für den Satz der Identität geben.

§. 67.

Die Anwendung dieſer Grundgeſetze des Denkens macht ſich auf zweyerley Weiſe. Erſtens, jedes Urtheil überhaupt ſteht unter der Form des Reflektirens, ſie ſind deßhalb negative Kriterien der Wahrheit für alle Urtheile überhaupt, indem keines ihnen zuwider ſeyn darf. Zweytens, ſie ſollen die Principien aller analytiſchen Urtheile ſeyn, dieſe müſſen ſich alſo aus ihnen ableiten laſſen.

A) Der Gebrauch dieſer Grundſätze als negativer Kriterien aller Wahrheit in Urtheilen bezieht ſich auf den modaliſchen Unterſchied der Urtheile, indem wir nach dieſen Stufen unſre Reflexion vollenden.

1) Das problematiſche Denken von Vorſtellungen ſteht unter dem Satze des Widerſpruches: widerſprechende Vorſtellungen laſſen ſich nicht verbinden.

2) Die Ausſage des Urtheils ſteht unter dem Satze des Grundes: jedes Urtheil iſt eine Folge, und muß alſo noch weiter begründet werden. Die Erörterung dieſes Geſetzes wird ſich ſpäter als ſehr wichtig zeigen.

3) Für die apodiktiſche Ausſage eines Urtheils beſtimmt ſich aus der bloßen Form der Reflexion, nach dem

Satze der Beſtimmbarkeit: von zwey widerſprechenden Urtheilen iſt eins und nur eins wahr.

B) Für die Ableitung der analytiſchen Urtheile aus ihren Principien bemerken wir vorläufig, daß jedes analytiſche Urtheil ſich allgemein und apodiktiſch ausſprechen läßt, es bleiben alſo in ihrer Form nur die Unterſchiede der Qualität und Relation ſtehen. So erhalten wir folgende Verhältniſſe der Ableitung.

1) Für analytiſche kategoriſche Urtheile ſo wie für Konjunktionen iſt das Princip, wenn ſie bejahend ſind, der Satz der Identität, indem ich jedes gegebene Subjekt ganz im Prädikat wiederhohlen darf. Für Verneinungen aber gilt der Satz des Widerſpruchs, indem ich Gegentheile von den Merkmahlen des Subjektes in das Prädikat des verneinenden Urtheils ſetzen darf.

2) Für analytiſche Disjunktionen iſt der Satz der Beſtimmbarkeit das Princip, jede analytiſche Disjunktion macht ſich nur durch Begriff und ſein Gegentheil.

3) Für analytiſch hypothetiſche Urtheile iſt das Princip der Grundſatz vom Allgemeinen und Beſondern, denn das einzige analytiſche Verhältniß von Grund und Folge iſt dasjenige, wodurch die Beſtimmungen des Allgemeinen auch auf ſein Beſonderes und umgekehrt übergetragen werden.

Jedes analytiſch hypothetiſche Urtheil iſt ein Schluß, ſeine Prämiſſen ſind der Vorderſatz, die Konkluſion iſt der Nachſatz. (Jeder Schluß iſt alſo ein hypothetiſches Urtheil, aber nicht jedes hypothetiſche Urtheil iſt ein Schluß, ſondern nur dasjenige, in welchem ſich der Nachſatz von ſelbſt nach bloßen Begriffen verſteht, wenn der Vorderſatz gegeben iſt.)

Für die ſyſtematiſche Form beſtimmen dieſe drey Momente die Erklärung, die Eintheilung und den Beweis, und ſo ſehen wir, wie unſre ganze analytiſche Erkenntniß, d. h., die ganze logiſche Form unſrer Erkenntniß aus dieſen Principien entſpringt.

In der Ausführung der Wiſſenſchaft ſpielen unter dieſen dreyen der Schluß und Beweis bey weitem die größte Rolle, das deswegen, weil analytiſche, kategoriſche und disjunktive Sätze immer nur bey leeren analytiſchen Formen ſtehen bleiben; im analytiſch hypothetiſchen Urtheile aber mehrere ſynthetiſche Urtheile im Vorderſatz als Prämiſſen verbunden werden können, ſo daß auch bedeutende ſynthetiſche Urtheile in die Konkluſion kommen.

Vierter Abſchnitt.

Von der Idee der formalen logiſchen Vollkommenheit unſrer Erkenntniß.

……

a) Vollkommenheit der Erkenntniß.

§. 68.

Aus unſern bisherigen Unterſuchungen können wir folgendes als feſtgeſetzt annehmen. Unſre Erkenntnißkraft wird durch den Sinn zu ihren einzelnen Thätigkeiten angeregt, ſie giebt aber zu dieſen Anregungen eine ſich gleichbleibende Form der Erkenntniß hinzu, ſo daß uns zwar aller Gehalt der Erkenntniß von der Sinnlichkeit kommt, jeder ſinnliche Gehalt aber unter der Bedingung einer Form ſteht, die nur aus dem urſprünglichen Weſen unſrer Vernunft als Selbſtthätigkeit entſpringt. (§. 63.) Ferner das Vorhandenſeyn der innern Thätigkeiten im Gemüthe iſt nicht hinlänglich, um ſie uns zum Bewußtſeyn zu bringen, wir haben noch ein eignes Vermögen der innern Selbſtbeobachtung, welches aus innerm Sinn und Reflexionsvermögen beſteht. Was man gewöhnlich in der Erkenntniß ſinnlich nennt, die Anſchauung iſt dasjenige, was wir durch innern Sinn in uns wahrnehmen, was man gewöhnlich dem Verſtande zuſchreibt, iſt dasjenige, was wir nur durch Reflexion in uns auffinden. Der innere Sinn zeigt uns unſre Erkenntniſſe nur bey Gelegenheit einzelner ſinnlicher Anregungen, die Reflexion trennt durch Abſtraktion die allgemeine Form, welche der Selbſtthätigkeit der Vernunft gehört von dieſem einzelnen, und bringt uns ſo durch allgemeine Geſetze in den apodiktiſchen Verhältniſſen die vollſtändige Erkenntniß zum Bewußtſeyn.

Was nun dieſes Vermögen des Wiederbewußtſeyns überhaupt zu unſrer Erkenntniß hinzu giebt, nennen wir die *Deutlichkeit* der Erkenntniß in weiterer Bedeutung. Die theilt ſich in Deutlichkeit des innern Sinnes, äſthetiſche Deutlichkeit, welche in Klarheit, Lebendigkeit, Evidenz der Erkenntniß beſteht, und in logiſche Deutlichkeit der Reflexion, welche Zerlegung der Erkenntniß in allgemeinen Theilvorſtellungen fordert, und in der ſyſtematiſchen Form ihre Vollendung findet.

Alles aber, was wir ſelbſt mit unſrer Erkenntniß machen können, iſt nur entweder Erweiterung der Erfahrung oder Verdeutlichung durch Reflexion. Dieſem entſprechen zwey Begriffe ihrer Vollkommenheit. Die materiale Vollkommenheit betrifft den Umfang unſrer Erkenntniß, in Rückſicht deſſen wir das Feld unſrer Erkenntniß gegen unſre Unwiſſenheit überhaupt begränzen müſſen, indem wir alle uns möglichen Erweiterungen nur vom Sinne und ſeiner Erfahrung zu hoffen haben. Zweytens aber die formale Vollkommenheit betrifft die Vollendung ihrer logiſchen Deutlichkeit. Dadurch entſteht die logiſche Idee eines vollendeten Zuſtandes unſrer Wiſſenſchaft, in welchem unſre ganze Erkenntniß ſtreng nach wiſſenſchaftlicher Form durch Definition, Eintheilung und Beweis in ſeine Syſteme vertheilt wäre. [illegible]

Dieſes letztere Ideal der logiſchen Vollkommenheit hat es nur mit den Erkenntniſſen zu thun, die wir wirklich beſitzen, es geht nur auf die Vollſtändigkeit der Selbſtbeobachtung durch Reflexion, in dem, was unſer Gemüth unmittelbar wirklich erkennt. Wir können deshalb hier vollſtändig nachweiſen, unter welchen Formen unſre Erkenntniß erſcheinen müßte, wenn ſie dieſem Ideal ganz entſprechen ſoll, wodurch wir zur Idee einer formalen wiſſenſchaftlichen Architektonik gelangen.

Nach dieſer Idee würde in der vollendeten ſyſtematiſchen Darſtellung unſers Wiſſens erſtlich der Inhalt jedes Begriffes durch ſeine Definition gegeben ſeyn bis auf die allgemeinſten Begriffe, die nicht mehr zuſammengeſetzt werden können; zweytens, die Sphäre eines jeden wäre durch eine Eintheilung gegen ihre nächſten Unterarten beſtimmt; drittens, die allgemeinſten Begriffe wären zu Grundſätzen verbunden, und jeder andere Satz träte nur durch ſeinen Beweis aus den Grundſätzen in das Syſtem ein. Das Ganze wäre vollendete Erkenntniß aus Principien, die Euklidiſche Geometrie wäre ein einzelnes Beyſpiel dafür; dieſe Idee fordert das, was man zu Wolfs Zeiten mathematiſche Methode nannte, ſie iſt dasjenige, was aller Dogmatismus unmittelbar als realiſirbar anſieht.

Das Syſtem der Begriffe mit ſeinen Definitionen und Eintheilungen würde hier für jede Wiſſenſchaft dieſelbe Form haben, im Syſtem der Urtheile hingegen wären die drey Formen des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven Syſtems (§. 47.) unter der höchſten Form der Erfahrung (§. 63.) einander neben und unter zu ordnen, ſo daß das Ganze endlich dasjenige iſt, was wir Theorie nennen.

Unter der Form des Schluſſes tritt das philoſophiſche, kategoriſche Syſtem in den Oberſatz, das hypothetiſche, mathematiſche in den Unterſatz, und das konjunktive, hiſtoriſche in den Schlußſatz. Jedes dieſer Syſteme beſteht für ſich, folgt eignen Geſetzen und fließt aus eignen Principien, der ſubjektive Fortſchritt zur apodiktiſchen Beſtimmung des Ganzen beſtimmt aber die Unterordnung (nach §. 63.).

Dieſe Verhältniſſe ſollen hier näher entwickelt werden.

§. 69.

Schon bey Unterſuchung der produktiven Einbildungskraft theilten wir alle unſre Erkenntniß in hiſtoriſche aus der Empfindung, mathematiſche aus reiner Anſchauung und philoſophiſche aus bloßen Begriffen. Dieſe Eintheilung wird jetzt auf folgende Art deutlicher. Alle unſre Erkenntniß iſt entweder intuitiv oder diskurſiv. Sie iſt nämlich intuitiv, demonſtrabel, d. h. ſie läßt ſich in der Anſchauung nachweiſen (denn Demonſtration heißt nicht eigentlich Beweis, ſondern Nachweiſung in der Anſchauung), wenn wir uns ihrer durch den innern Sinn bewußt werden, diskurſiv hingegen, wenn wir uns ihrer durch Reflexion bewußt werden. Hiervon iſt nun verſchieden die Eintheilung der Erkenntniß in aſſertoriſche und apodiktiſche. Aſſertoriſch iſt die, welche wir nur durch einzelne ſinnliche Anregungen unſrer Thätigkeit beſitzen, apodiktiſch hingegen ſolche, welche in dauernden Thätigkeiten, in urſprünglichen Aeußerungen der Vernunft beſteht. Aus der Verbindung der beyden letztern Eintheilungen erhalten wir die erſte.

Die hiſtoriſche Erkenntniß iſt demonſtrabel, und zugleich das Eigenthümliche der bloß aſſertoriſchen, ſie beruht auf der einzelnen Anregung in der Sinnesanſchauung. Mathematiſche hingegen iſt demonſtrabel und apodiktiſch zugleich. Das Geſetz der Anſchauung gehört hier der produktiven Einbildungskraft als einer Selbſtthätigkeit der Vernunft, es iſt alſo ihr eignes Geſetz; wir beobachten dieſe Erkenntniß durch Reflexion, können aber doch ihr allgemeines Geſetz aus der Anſchauung erkennen. Endlich die philoſophiſche Erkenntniß iſt diejenige, deren wir uns nur durch Reflexion bewußt werden; ſie iſt alſo durchaus diskurſiv und apodiktiſch.

Mit dieſer Eintheilung der Erkenntniſſe in hiſtoriſche, mathematiſche und philoſophiſche, fallen die drey reinen Formen der Syſteme zuſammen. In dem rein hiſtoriſchen Eigenthum der Erfahrung ſtehen nur Thatſachen, von denen jede für ſich gegeben wird, neben einander, ſie werden in der Chronik oder im Klaſſenſyſtem der Naturgeſchichte nur als Theile eines Ganzen zuſammengeordnet im konjunktiven Syſtem. In dem Mathematiſchen der reinen Anſchauung können wir jedes Grundgeſetz der Erkenntniß als das einfachſte durch Kombination in einer Zuſammenſetzung ohne Ende anwenden, ſo daß die Zuſammenſetzungen als das Abgeleitete ſchon durch das Grundgeſetz beſtimmt, aber nicht in ihm enthalten ſind. So gelange ich durch die vorausgeſetzte Stetigkeit und Unendlichkeit der reinen Anſchauung in der Arithmetik von den einfachen Grundforderungen der Addition und Subtraktion durch bloße Zuſammenſetzung zu Multiplikation, Diviſion, Potenzen und Wurzelrechnung als dem Abgeleiteten, in der Geometrie von den einfachſten Forderungen der Zeichnung gerader Linien und des Kreiſes bis zu den Zuſammengeſetzteſten, und der Berechnung aller krummen Linien als dem Abgeleiteten. Wir ordnen hier nach hypothetiſchen Syſtemen alles Zuſammengeſetzte als Folge dem Einfachen als dem Grunde unter.

Endlich, weſſen wir uns nur in Urtheilen bewußt werden, das muß nothwendige Verbindung von allgemeinen Begriffen ſeyn (§. 48. 3.), wir können dies alſo auch nur [illegible] den Begriff in Anwendung bringen, indem wir Gegenſtände aus der Sphäre des Subjektes durch das Prädikat ſubſumiren, d. h. wir ordnen hier immer nur in kategoriſchem Syſteme dem allgemeinen Prädikate unter, indem wir die Beſtimmung der Sphäre des Subjektes ſchon als in der Beſtimmung der Sphäre des Prädikates enthalten anſehen. So iſt aller Gehalt einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft ſchon in ihren Grundſätzen gegeben, alles Philoſophiſche der Tugend oder Rechtslehre liegt z. B. in der einen Idee der perſönlichen Würde, und zur weiteren Wiſſenſchaft gelangen wir nur, indem wir dieſe auf die einzelnen in der Geſchichte der Menſchen ihr untergeordneten Fälle anwenden. Die philoſophiſche Erkenntniß hat das Eigenthümliche, daß ſie uns nur einen allgemeinen Grundſatz giebt, ohne dieſem auch ſelbſt den Fall der Anwendung ſchaffen zu können.

b) Beweis, Demonſtration und Deduktion.

§. 70.

Der Zweck der Wiſſenſchaft und des Syſtems iſt, Anordnung und Deutlichkeit in unſre Erkenntniſſe zu bringen, wer aber mehr damit zu erreichen hofft, wer poſitiv durch das Syſtem gewinnen und ſeine Kenntniß dadurch erweitern will, der täuſcht ſich. Wir thun im Syſtem der Wiſſenſchaft nichts, als daß wir andere Sätze aus Grundſätzen beweiſen; dieſes Beweiſen aber beſteht in einem bloßen Zuſammenhängen von Schlußketten, wodurch wir zeigen, daß die Wahrheit des Schlußſatzes ſchon in der Wahrheit der Prämiſſen liegt. **Ueber das gegebene Syſtem der Begriffe und Grundſätze gewinnen wir in dem Syſtem einer Wiſſenſchaft gar nicht an eigentlichem Inhalt der Erkenntniß, ſon-**

dern nur an Deutlichkeit, es liegt nicht mehr Wahrheit im Syſtem als die Wahrheit der Grundſätze, welche in den Lehrſätzen nur theilweiſe wiederhohlt wird. In hiſtoriſchen Wiſſenſchaften erweitert ſich unſre Erkenntniß mit jedem Schritte, eben weil jeder neue Satz wie ein Grundſatz nur auf ſich ſelbſt beruht; in der Mathematik wird die Erweiterung nicht durch den logiſchen Beweis, ſondern durch die Möglichkeit der Zuſammenſetzung nach der Regel des Grundſatzes, welche die Anſchauung der Demonſtration nachweiſt, möglich, und in der Philoſophie gewinnen wir in der That nichts über die Grundſätze hinaus. Daher iſt aber auch die Gewalt der Logik in dieſen Wiſſenſchaften gerade im umgekehrten Verhältniß mit der Erweiterung der Erkenntniß. In der Philoſophie läßt ſich das Syſtem aus den Grundſätzen mit bloßer Logik entwickeln, in der Mathematik iſt die Logik allein ſchon nicht mehr hinlänglich, und in hiſtoriſcher Wiſſenſchaft führt ſie uns um keinen Schritt weiter.

Wir werden uns überhaupt von den Beweiſen keine zu große Vorſtellung machen dürfen. An dem, was ſich beweiſen läßt, iſt nicht viel zu verlieren, wenn wir nur im Beſitz derjenigen Wahrheit bleiben, die ſich nicht beweiſen läßt, die vielmehr nur in Grundſätzen feſt ſteht. Den Beweis werden wir ſchon wieder hinzu finden, wenn wir nur erſt Fond der Wahrheit haben, aus dem ſich etwas beweiſen läßt. Alle Philoſophie iſt aber ſeit langer Zeit ſtark durch das Vorurtheil beherrſcht worden, daß man alles müſſe beweiſen können, was wahr ſeyn ſolle. Man wollte eine ewige Realität der Dinge, die Unſterblichkeit der Seele, die Freyheit des Willens und das Daſeyn Gottes beweiſen, und das jederzeit aus etwas, was weder ewig, noch frey, noch die Gottheit war, was man aber ſchon glaubte bewieſen zu haben. Wir werden leicht bemerken, daß dieſe Aufgabe ganz falſch geſtellt war, was wir beweiſen wollen, deſſen Wahrheit muß implicite ſchon in dem liegen, wovon ich im Beweis ausgehe, ich finde durch den Beweis nichts neues, ich mache mir's nur deutlicher. Wo haben wir aber wohl das Ewige, Freye, und die Gottheit irgend in den endlichen Prämiſſen, aus denen wir den Beweis führen wollen? Gottheit, Freyheit und Ewigkeit ſind höchſte Bedingungen in unſrer Erkenntniß, aus denen ſich viel beweiſen läßt, die ſelbſt aber keinem Beweiſe unterworfen ſeyn können.

Wir müſſen alſo das Vorurtheil ganz zurücknehmen, daß ſich alles müſſe beweiſen laſſen. was ſetzen wir aber an ſeine Stelle, um uns gegen Irrthum, Zweifel und Unglauben zu verwahren?

Jakobi war der erſte unter den neuern Philoſophen, welcher dieſes Vorurtheil der Wolfianer beſtimmt angriff, und darüber mit Mendelsſohn in Streit gerieth. Mendelsſohn meinte, Jakobi ſchlage ihm damit ſeine Seelen und ſeinen Gott, die doch nur vom Beweiſe zu leben hatten, auf der Stelle tod, und das mochte er nicht wohl leiden. Jakobi appellirte dagegen an den Glauben und die Offenbarung, ohne die uns nicht einmal die einfachſte Ueberzeugung um eine Farbe und einen Schall wird; ſeine Sätze aber blieben zu undeutlich, er behielt nur mit der Negative Recht. Was hilft es uns, gegen Zweifel und Unglauben an den Glauben zu appelliren? Die den Glauben haben, ſind wohl geſchützt, die Kunſt iſt nur, die Ungläubigen von uns abzuhalten. Gegen dieſe iſt aber das Lobpreiſen des Glaubens nur gewaltthätiges Partheymachen, um nicht allein zu ſtehen, ſondern ſich mit ſeinen Freunden, als den Auserwählten und Eingeweihten, in Anſehen zu erhalten.

Wir fordern alſo noch eine andere Antwort auf dieſe Frage, wir erhalten ſie von der Logik, und ſie wird einer der wichtigſten Sätze für die ganze jetzige Philoſophie. Es bedarf nichts weiter als ihn deutlich unter das Volk zu bringen, um dem ganzen Vornehmthun und der Geheimnißkrämerey philoſophiſcher Schulen ein Ende zu machen, und Philoſophie in die Erziehung als eben ſo plane Schulſache einzuführen, wie Arithmetik und Geometrie es jetzt ſind. Manchem mag es ſonderbar ſcheinen, wie die Logik ſolche Dinge thun ſoll — ſie wird's aber doch!

Der Grund des Vorurtheils, welches für jede Wahrheit Beweis fordert, iſt eine Mißdeutung des logiſchen Satzes vom Grunde. Dieſer Satz vom Grunde lautet nämlich richtig verſtanden: Jedes Urtheil iſt eine mittelbare Erkenntniß, es iſt bloß die Formel, in der ich mir für die Reflexion meiner unmittelbaren Erkenntniß wieder bewußt werde; jedes Urtheil muß alſo in einer andern Erkenntniß den Grund haben, warum es wahr oder falſch iſt. Dieſer Satz iſt das Katarktikon aller Wahrheit in mittelbaren Erkenntniſſen, von jedem Urtheil, das ich ausſage, muß ich einen Grund angeben können, warum ich es behaupte.

Dieſes Begründen der Urtheile, welches recht eigentlich für die Anfänge unſrer ſynthetiſchen Erkenntniß gefordert wird, hat man nun mit dem Beweis verwechſelt, der doch nur ein leeres logiſches Ding iſt, und analytiſch aus Schlüſſen zuſammengeſtellt wird. Wir müſſen daher in Rückſicht der Begründung der Urtheile folgende wichtige Unterſchiede feſt ſetzen. Wir unterſcheiden erſtlich mittelbare und unmittelbare Urtheile. Nur das mittelbare Urtheil, welches ſelbſt noch von andern Urtheilen abhängt, iſt ein erweisliches Urtheil, alle Wahrheit der Urtheile ruht aber zuletzt auf ſolchen Sätzen, die den Werth von Grundſätzen haben, und ſich nicht auf andere Urtheile gründen. Der Beweis dient alſo nur, um ein Urtheil von andern Urtheilen abzuleiten, durch ihn kommen wir immer nur auf unerweisliche Grundſätze, die Aufgabe aber war, jedes Urtheil zu begründen, alſo auch die Grundſätze, dazu dient uns kein Beweis.

Wie begründen wir nun, nach der Forderung des logiſchen Satzes vom Grunde dieſe erſten Grundſätze? Darauf iſt die erſte Antwort leicht gefunden. Das Urtheil wiederhohlt nur vor unſerm Bewußtſeyn eine andere unmittelbare Erkenntniß, ſeine Wahrheit beruht alſo auf ſeiner Uebereinſtimmung mit dieſer Erkenntniß. Die unmittelbare Erkenntniß, welche in einem Grundſatz nur wiederhohlt wird, iſt alſo eigentlich der Grund der Wahrheit deſſelben.

Hier treten nun zwey Fälle ein. Entweder werden wir uns der unmittelbaren Erkenntniß, die wir in einem Grundſatze ausſprechen, ſelbſt unmittelbar bewußt, oder dieſe Erkenntniß iſt eben von der Art, daß wir Urtheil und Reflexion bedürfen, um ſie nur in uns zu finden. Für den erſten Fall iſt die unmittelbare Erkenntniß ſelbſt gegeben, *ſie iſt Anſchauung*; hier iſt folglich die Anſchauung der Grund meines Urtheils, und ſeine Begründung iſt *Demonſtration*. Bey allen Erfahrungswiſſenſchaften und in der Mathematik iſt dies die Art, wie wir unſre Urtheile begründen, wir behaupten etwas, weil es beobachtet oder erfahren worden iſt, oder weil wir ſeine Wahrheit ſelbſt in der Anſchauung nachweiſen können. Aber für alle ſolche Fälle bedürften wir eigentlich gar keiner Reflexion und keines Urtheils, das Urtheil wiederhohlt uns hier nur, was wir ohnehin ſchon wiſſen, und weſſen wir uns auch ſchon bewußt ſind, daß wir es wiſſen. Der eigentliche Zweck der Reflexion liegt nur in ſolchen Erkenntniſſen, deren Grundurtheile ſich eben nicht demonſtriren laſſen. Dies ſind die philoſophiſchen. Philoſophiſche Urtheile behaupten wir, wenn ſie Grundſätze ſind, ſchlechthin und noch dazu apodiktiſch, ohne uns irgend auf eine zu Grunde liegende Anſchauung berufen zu können; wir ſagen Sätze aus, die ſich nur denken laſſen, und doch von keinem andern Urtheil abhängen.

Worauf ſoll nun hier unſer Urtheil gegründet ſeyn?

Wenn ich z. B. ſage: Jede Subſtanz beharrt, jede Veränderung hat eine Urſache, alles Zugleichſeyn iſt durch die Wechſelwirkung der Subſtanzen beſtimmt, oder wenn ich über Recht und Unrecht, Tugend und Untugend urtheile, und zu oberſt ſage: jedes vernünftige Weſen ſoll ſeiner perſönlichen Würde gemäß als Zweck an ſich behandelt werden; oder endlich, wenn ich behaupte: es ſey ein Gott und der Wille ſey frey, worauf gründe ich dann mein Urtheil? Ich erkenne im erſten Falle Geſetze der Natur, im andern Geſetze der Freyheit, im letzten Geſetze der ewigen Ordnung der Dinge, ohne alle Berufung auf Anſchauung. Aber eben dieſe Geſetze, deren ich mir im Urtheil nur wieder bewußt werde, müſſen doch als unmittelbare Erkenntniß in meiner Vernunft liegen, nur daß ich eben das Urtheil brauche, um mir ihrer bewußt zu werden. Wir können alſo unſer Urtheil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweiſen, welche urſprüngliche Erkenntniß der Vernunft ihm zu Grunde liegt, ohne doch im Stande zu ſeyn, dieſe Erkenntniß unmittelbar neben das Urtheil zu ſtellen, und es ſo durch ſie zu ſchützen. Dieſe Art, einen Grundſatz zu begründen, heiße die Deduktion deſſelben.

Wir können ſolche Sätze nicht demonſtriren, oder in der Anſchauung nachweiſen, auch nicht beweiſen, denn ſie ſind Grundſätze, ſondern nur deduciren. Worin beſteht aber dieſe Deduktion?

Sie ſoll das Geſetz in unſrer unmittelbaren Erkenntniß aufweiſen, welches einem Grundſatz zu Grunde liegt, und durch ihn ausgeſprochen wird, da wir uns aber hier dieſes Geſetzes eben nur durch den Grundſatz bewußt werden, ſo kann die Deduktion einzig darin beſtehen, daß wir *aus einer Theorie der Vernunft ableiten*, welche urſprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müſſen, und was für Grundſätze daraus nothwendig in unſrer Vernunft entſpringen. Dies beſtimmt die Wichtigkeit der Anthropologie für die Philoſophie. Die Grundſätze der Philoſophie liegen ohne alle Begründung in unſern Ueberzeugungen, kein Satz aber darf ohne Grund angenommen werden, wir müſſen ſie daher durch eine Deduktion ſchützen, in der wir zeigen, wie die in ihnen ausgeſprochenen Sätze aus dem Weſen der Vernunft entſpringen. Dieſes iſt aber ein bloßes Geſchäft der Anthropologie, und ſomit der innern Erfahrung, die Philoſophie beruft ſich alſo zuletzt in Rückſicht der Wahrheit ihrer Sätze immer auf innere Erfahrung, aber nicht um dieſe zu beweiſen, denn dadurch würden ſie ſelbſt zu bloßen Erfahrungsſätzen, ſondern nur um ſie als unerweisliche Grundſätze in der Vernunft *aufzuweiſen*. Ich beweiſe nicht, daß jede Subſtanz beharrlich ſey, ſondern ich weiſe nur auf, daß dieſer Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz in jeder endlichen Vernunft liege; ich beweiſe nicht, daß ein Gott ſey, ſondern ich weiſe nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaubt.

Durch dieſe Deduktion thun wir den Forderungen des Syſtems genug, keinen Satz ohne Grund anzunehmen, machen uns aber von der läſtigen und falſchen Zumuthung frey, alles beweiſen zu müſſen, was wir in Urtheilen behaupten. Wir gewinnen dadurch in der Philoſophie einen idealiſtiſchen Geſichtspunkt, welcher es uns möglich macht, über alle Wahrheit ein entſcheidendes Urtheil zu fällen, ohne aus den Schranken unſers Weſens in das Objekt über zu ſpringen; wir ſagen nicht: die Sonne ſteht am Himmel, ſondern nur: jede endliche Vernunft weiß, daß die Sonne am Himmel ſteht, wir ſagen nicht: der Wille iſt frey, ſondern nur: jede endliche Vernunft glaubt an die Freyheit ihres Willens; wir ſagen nicht: es iſt ein Gott, ſondern nur: jede endliche Vernunft ahndet in dem Leben und der Schönheit der Geſtalten durch die Natur die allwaltende ewige Güte.

Alle unſre Urtheile ſind alſo entweder erweislich, oder demonſtrirbar, oder nur deducirbar. Dem Beweiſe können nur die untergeordneten Urtheile im Syſtem unterworfen werden, jedes Grundurtheil ſoll hingegen entweder durch Demonſtration oder durch Deduktion begründet werden. Für jedes aus der urſprünglichen Selbſtthätigkeit der Vernnnſt entſpringende Urtheil, alſo für jedes apodiktiſche Urtheil iſt Deduktion möglich. Mathematik und Philoſophie beruhen alſo auf deducirbaren Grundſätzen, aber nur für Philoſophie wird die Deduktion zum Bedürfniß, weil mathematiſche Grundſätze auch durch Demonſtration begründet werden können. Der Vortheil aller logiſchen Vorſtellungsart in der ſyſtematiſchen Form iſt nur Anordnung und Deutlichkeit, wodurch wir aber zuletzt in Stand geſetzt werden, Grundſätze von den erweislichen Urtheilen zu unterſcheiden, und zu beſtimmen, wo ſich das Bedürfniß der Deduktion zeigt. Es iſt auf die eine oder andere Weiſe immer äußere und innere Erfahrung, welche unſre Erkenntniſſe erweitert, der Begriff und die Reflexion thut nichts neues hinzu, ſondern giebt nur die Deutlichkeit, durch die wir unſre innere Erfahrung ſelbſt verſtehen lernen, und darin beſteht das ganze Intereſſe der wiſſenſchaftlichen Form.

c) Empiriſche und transcendentale Wahrheit.

§. 71.

Um der Lehre von der Begründung der Urtheile ihre ganze Vollſtändigkeit zu geben, müſſen wir den Unterſchied der Deduktion und des Beweiſes noch mit einem allgemeinern, dem Unterſchied der objektiven und ſubjektiven Begründung der Erkenntniſſe vergleichen. Die objektive Begründung ſetzt die Realität des Gegenſtandes als Grund der Wahrheit einer Erkenntniß voraus, die ſubjektive hingegen erklärt nur aus der Geſchichte meiner Vernunft, wie ſie zu dieſer oder jener Erkenntniß gelangt.

Da treffen wir auf die gewöhnliche logiſche Unterſcheidung vom Erklärungsgrund, ratio essendi, und dem bloßen Erkenntnißgrund ratio cognoscendi, womit unſre ſubjektive und objektive Begründung leicht verwechſelt werden kann. Dieſe gewöhnliche Unterſcheidung geht aber nur auf den Gegenſatz regreſſiver und progreſſiver Beweiſe. Wenn ich den Grund durch die Folge erkenne, ſo iſt dies nur Erkenntnißgrund meines Urtheils, aber nicht Erklärungsgrund der Sache ſelbſt. Oder z. B. in der Phyſik ſind ſie erſten Erkenntnißgründe die einzelnen Verſuche und Beobachtungen etwa über Elektricität, durch dieſe ſuche ich aber erſt regreſſiv die allgemeinen Geſetze zu errathen, nach denen das einzelne erfolgt, und wende endlich in der Theorie der Elektricität dieſe für die Erkenntniß erſt abgleiteten Geſetze als oberſte Erklärungsgründe des einzelnen an. Hier ſtehen alſo nur für den progreſſiven Gang der Theorie Erklärungsgründe, für den regreſſiven der Unterſuchung hingegen bloße Erkenntnißgründe an der Spitze. Allein davon ſprechen wir hier nicht, der regreſſive Beweis, welcher das Allgemeine durch das Beſondere erkennt, geht uns vielmehr hier gar nichts an. Nach der architektoniſchen Idee der vollendeten wiſſenſchaftlichen Form wird nämlich in jedem Syſtem nur vom Allgemeinen aufs Beſondere geſchloſſen, jeder Beweis iſt progreſſiv, Erklärungs- und Erkenntnißgründe fallen hier zuſammen. Es wird z. B. nur die Theorie in der Phyſik mit in das vollendete Syſtem genommen, die Unterſuchung ſelbſt gehört zur Vorbereitung. Unſer Unterſchied der ſubjektiven und objektiven Begründung ſoll aber für das logiſche Ideal vollendeter Syſteme doch noch ſtehen bleiben.

Er wird durch folgendes deutlich werden. Begründung einer Erkenntniß iſt mit dem Aufweiſen ihrer Wahrheit und Gültigkeit einerley. Hier iſt nun einmal Wahrheit der Erkenntniß mit der Realität ihres Gegenſtandes in einem ſolchen Wechſelverhältniß, daß keines ohne das andere ſeyn kann, die Realität des Gegenſtandes aber offenbar der Grund, die Wahrheit der Erkenntniß nur die Folge iſt. Daher die gewöhnliche logiſche Erklärung der Wahrheit: Wahrheit iſt die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande. Neben dieſem macht ſich dann noch ein anderer Begriff der Wahrheit geltend, indem wir ſagen: eine Erkenntniß heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, ſie in meiner Vernunft zu haben, falſch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil zu haben.

Ich will die erſte Wahrheit, welche nach Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande fragt, transcendentale Wahrheit, die andere aber, welche nur nach dem Vorhandenſeyn im Gemüthe fragt, empiriſche Wahrheit nennen. Begründung der Erkenntniß nach der erſten Regel nenne ich die objektive, weil hier der Gegenſtand als Grund angeſehen wird, die nach der zweyten Regel die ſubjektive, weil nur nach der innern Geſchichte meines Erkennens gefragt wird.

Gemeinhin meinen wir nun, wenn wir nicht durch künſtliche Spekulation aufmerkſam gemacht werden, alle unſre Abſicht bey Begründung der Erkenntniſſe gehe auf Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, und folge der erſten Regel. Das geſchieht aber keineswegs. Wir beſtimmen ſehr oft, ob eine Erkenntnißthätigkeit wahr ſey oder nicht, ob ein gefälltes Urtheil wahr oder falſch, eine gehabte Anſchauung Traum oder Wirklichkeit ſey, und doch fragen wir dabey nie nach der Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande. Vielmehr kann uns dieſe Uebereinſtimmung dabey zu gar nichts helfen, denn wir können nicht aus unſrer Erkenntniß des Gegenſtandes gleichſam heraustreten, um ihn ſelbſt mit dieſer zu vergleichen, ſondern jeder Gegenſtand wird uns nur Gegenſtand einer Erkenntniß. Selbſt in der Ausſage, Ich bin, hilft uns die Identität des Ausſagenden mit dem Gegenſtande der Ausſage zu nichts, um dieſer Vergleichung näher zu kommen, denn auch ich ſelbſt werde mir zum Gegenſtande erſt vermittelſt dieſer Ausſage, und kann nicht Ausſage und Gegenſtand zur Vergleichung gleichſam neben einander ſtellen. Demungeachtet iſt es uns in vielen Fällen ein Leichtes, über Wahrheit oder Falſchheit abzuurtheilen, wir können folglich alsdann die Wahrheit nicht in der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande, wir müſſen ſie in etwas anderm finden. Was iſt nun dieſes andere?

Ich ſage: es iſt die Uebereinſtimmung der mittelbaren Erkenntniß mit der unmittelbaren, und in Rückſicht der unmittelbaren ihr Daſeyn im Gemüthe.

Wenn wir im gemeinen Leben von Irrthum oder Täuſchung ſprechen, ſo bezieht ſich dies immer nur auf eine mittelbare Erkenntniß, welche der willkührlich thätige Verſtand nicht richtig auf das unmittelbar Gewiſſe bezogen hat. Wenn wir hier etwas beweiſen oder widerlegen wollen, ſo ſuchen wir etwas anderes allgemein Bekanntes oder Zugegebenes, und zeigen, daß unſre Behauptung damit zuſammenhänge, oder ihm zuwider ſey. Auch ſolche Täuſchungen, welche unmittelbar die Anſchauung anzugehen ſcheinen, liegen in dieſem Verhältniß der Mittelbarkeit der Erkenntniß. Wir ſehen den Mond am Horizont größer, als wenn er hoch am Himmel ſteht, können aber bald bemerken, daß wir überhaupt keine Größe unmittelbar ſehen, ſondern ſie erſt mittelbar in unſre Anſchauung hinein tragen, wir beſtimmen alſo dieſe Größe durch Meſſen genauer, finden ſie in beyden Fällen gleich, und erklären nun die erſte Vorſtellung für Täuſchung. Oder es ängſtigt uns ein Traum wie bange Wirklichkeit, erſt im Erwachen ſehen wir, daß ſeine ſchwankenden Bilder nicht den feſten Gang der wirklichen Anſchauung hielten, und erklären ihn für Täuſchung, wie im vorigen Fall, indem wir beydemal irrig eine mittelbare Vorſtellung der Einbildungskraft als eine unmittelbare Anſchauungserkenntniß beurtheilt hatten.

Gehen wir aber auch über dieſe gewöhnlichen Fälle des gemeinen Lebens hinaus, fragen wir nicht nur gerade zu nach jener mittelbaren Erkenntniß in ihrem Verhältniß zur unmittelbaren, ſondern ſuchen wir uns der unmittelbaren Erkenntniß ſelbſt zu bemächtigen, ſo zeigen doch auch hier die einzelnen Fälle, daß die menſchliche Vernunft in dem, was ſie Wahrheit nennt, nicht die Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande, ſondern zunächſt nur das Daſeyn der Erkenntniß im Gemüth ſucht. Alle unmittelbare Erkenntniß iſt entweder Sinnesanſchauung, oder dasjenige Nothwendige und Allgemeine, was in den deducirbaren Grundſätzen als den Principien der apodiktiſchen Erkenntniß uns zum Bewußtſeyn kommt.

Bey der unmittelbaren anſchaulichen Erkenntniß eines gegebenen Gegenſtandes beruht die Evidenz und Wahrheit derſelben durchaus nur darauf, daß ſie dem Gemüthe unmittelbar gegeben iſt, d. h., auf ihrem Daſeyn im Gemüthe. Ihre Wahrheit ſchreibt ſich durchaus von keinem Kauſalverhältniß zum Gegenſtande, nicht davon her, daß der Gegenſtand ſie hervorgebracht habe, ſondern nur davon, daß er in ihr als gegeben vorgeſtellt wird. Wenn wir gleich, um Einheit in das Gänze unſrer Erfahrungen zu bringen, den Gegenſtand nachher ſelbſt in die Reihe der Urſachen ſetzen, welche die Empfindung, in der wir ihn zuerſt anſchauten, hervorbringen, ſo beruhte doch die Evidenz dieſer Anſchauung ſelbſt, und unſer unmittelbares Fürwahrhalten aus derſelben gar nicht auf dieſem weitläuftigen Zuſammenhang, ſondern die Anſchauung iſt ein unmittelbarer im Gemüthe paſſiv beſtimmter Zuſtand, ſie führt ihre Wahrheit unmittelbar bey ſich, und bedarf ſchlechterdings keiner Ableitung durch Schlüſſe. (§. 15.)

Aber die Sinnesanſchauung für ſich enthält nur ein momentanes zufälliges Erkennen; erſt in der Reflexion über das Anſchauen werden wir uns des Nothwendigen und Allgemeingültigen in unſrer Erkenntniß bewußt. Das Unmittelbare in dieſem iſt dasjenige, deſſen wir uns nur in deducirbaren Grundſätzen der apodiktiſchen Erkenntniß bewußt werden. Dieſes unmittelbare a priori, dieſes unmittelbare Nothwendige und Allgemeingültige, Ewige und Abſolute, oder wie man es ſonſt nennen will, iſt ſeit jeher der Stein des Anſtoßes aller Philoſophie, und doch zugleich der eigentliche Gegenſtand ihrer Unterſuchungen geweſen, an deſſen Möglichkeit man noch nie völlig durchdringen konnte. So viel iſt aber gleich klar, daß wir nirgends weniger als hier die Wahrheit unſrer Erkenntniß im gemeinen Leben auf eine Uebereinſtimmung derſelben mit dem Gegenſtande gründen konnten, indem wir hier den Gegenſtand eben nur durch den Begriff oder die Idee erreichen; wir dürfen alſo auch hier zunächſt unter der Wahrheit unſrer Ausſage nie etwas anders verſtehen, als das Vorhandenſeyn ihrer Erkenntniß im Gemüthe. Freyheit, Gottheit, Welt, und alle Gegenſtände dieſer Ueberzeugung ſind gerade das für uns objektiv unmittelbar Unerreichliche, hier alſo müſſen wir gewiß zunächſt nur bey den Geſetzen unſers Erkennens ſtehen bleiben.

Das beſtimmte Verhältniß dieſer beyden Geſetze der Wahrheit iſt alſo folgendes. Die Regel der transcendentalen Wahrheit oder der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande beſtimmt die Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntniß, ſo wie ſie wirklich in unſerm Geiſte vorhanden iſt. Fragen wir hingegen erſt: welche Erkenntniſſe ſind wirklich in unſrer Vernunft vorhanden? ſo gehört dieſe Aufgabe dem mittelbaren Wiederbeobachtungsvermögen, und die Wahrheit beſteht dann nur in der Uebereinſtimmung meiner Selbſtbeobachtung mit den wirklich in meiner Vernunft gegebenen Erkenntniſſen. Dieſe zweyte Regel der Wahrheit iſt alſo unſre empiriſche Wahrheit. Hier fragen wir nur, ob wir unſre Erkenntniſſe vor dem Bewußtſeyn durch den innern Sinn oder die Reflexion richtig aufgefaßt haben. Wir fragen, um Traum und Wirklichkeit zu unterſcheiden, ob eine vor dem innern Sinn gegebene anſchauliche Vorſtellung wirklich Sinnesanſchauung oder nur Wiederhohlung der Einbildungskraft iſt, bey Urtheilen aber unterſcheiden wir Wahrheit und Irrthum, je nachdem die wiederhohlte Reflexion mit dem wirklich Gegebenen übereinſtimmt oder nicht.

Aus dem eben Geſagten ergiebt ſich alſo, daß wir in der That, wenn wir gemeinhin nach Wahrheit fragen, nur den Begriff der empiriſchen Wahrheit für die Wiederbeobachtung und eine Regel der ſubjektiven Begründung der Erkenntniſſe vorausſetzen, ohne uns auf die objektive Begründung der transcendentalen Wahrheit näher einzulaſſen. Dieſem Reſultat ſind aber die gewöhnlichen Anſprüche des Bewußtſeyns gerade zuwider. Wir fordern im Großen immer objektive Begründung. Wenn ich jemand nur zeige: wir Menſchen müſſen uns das einmal immer ſo und ſo vorſtellen, wir können es anders nicht denken, ſo bleibt ihm immer noch die Hauptſache zurück: iſt es denn aber auch wirklich ſo, wie wir es denken und vorſtellen? Die Aufgabe ſtellen wir alſo immer für objektive Begründung, allein jeden einzelnen Verſuch zur Löſung machen wir dann doch nur mit ſubjektiven Begründungsmitteln, nehmen dann aber gewöhnlich das eine für das andere, und dies iſt der Grundfehler aller irrigen Spekulationen. Das Irreleitende dabey iſt folgendes.

Transcendentale Wahrheit hat unſre Erkenntniß, oder ſie hat ſie nicht, ohne daß wir ſelbſt etwas dafür oder dawider thun können, davon werden wir ſpäter ſprechen, die Wahrheit hingegen, welche wir uns ſelbſt verſchaffen können, iſt nur die empiriſche Wahrheit der Reflexion, von ihr wird alſo auch eigentlich allein bey der wiſſenſchaftlichen Begründung unſrer Erkenntniß die Rede ſeyn.

Die Mittel zur Begründung unſrer Urtheile im Syſtem waren Beweis, Demonſtration und Deduktion. Hier iſt nun der Grund der gewöhnlichen Fehler erſtens, daß der Beweis wirklich in ſeinen Schranken zu einer objektiven Begründung dienen könnte. Der Beweis leitet ein Urtheil von andern ab, die Folge erhält hier dieſelbe Gültigkeit, welche die Prämiſſen haben, ſind alſo die Prämiſſen objektiv gegründet, ſo gilt dies auch von ihnen. Aber woher die Gültigkeit der Prämiſſen? Hier macht ſich zweytens das eigentliche Grundvorurtheil des Empirismus geltend mit der Antwort: aus der Anſchauung, indem man nämlich Demonſtration für eine objektive Begründung nimmt, was ſie doch nicht iſt.

Das dunkel vorausgeſetzte Vorurtheil der Anſchauung, eine Erkenntniß ſey objektiv feſt gegründet, wenn man ſie nur demonſtrirt, d. h. auf Anſchauung zurückgeführt habe, iſt das irreleitende Princip aller Spekulation. Dadurch wird eigentlich das falſche Zutrauen zum Beweiſe aufrecht erhalten, und dadurch die falſche Hoffnung erhalten, durch intellektuelle Anſchauung etwas für die Begründung unſrer Erkenntniß zu gewinnen. Wem es hingegen deutlich geworden iſt, daß alle Evidenz der Anſchauung und alle Demonſtration aus ihr eben auch nur ſo ſubjektiv begründet, wie die Deduktion, der muß das ganze Geſchäft der Spekulation anders anſehen lernen. Dasjenige, was man gewöhnlich als die erſte Grundlage aller Ueberzeugung anſieht, geht ihm ganz verloren, er muß einſehen, daß man die Sache auf eine durchaus andere Weiſe anfangen müſſe, um zum Ziele zu kommen.

Die Hauptſache iſt alſo hier, einzuſehen: durch alle Anſchauung des Gegenſtandes als gegenwärtig, und durch alle Demonſtration aus der Anſchauung wird niemals etwas in Rückſicht der Uebereinſtimmug der Vorſtellung mit dem Gegenſtande gewonnen, ſondern es iſt nur von ſubjektiven Verhältniſſen meines Erkennens und von ſubjektiver Begründung in der Geſchichte meiner Vernunft die Rede. Auf die Evidenz dieſer Behauptung haben wir ſchon in den frühern Unterſuchungen Rückſicht genommen, wir haben hier nur wieder daran zu erinnern. Unſre Anſchauung iſt mathematiſche reine Anſchauung oder Sinnesanſchauung.

Alle mathematiſche Demonſtration beruft ſich zuletzt auf die gegebene Anſchauung des Raumes und der Zeit. Entlehnt dieſe aber wohl ihre Gültigkeit von einer Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande? Keinesweges! Sie iſt in unſerm Geiſte gegeben, wir können uns nicht von ihr losmachen, das giebt ihr ihre ſubjektive Evidenz und Gewißheit. Und die Sinnesanſchauung? Hier haben wir uns ſchon bey der Theorie der Empfindung bemüht, zu zeigen, daß hier nur von einer ſubjektiven Geſchichte unſers Erkennens die Rede iſt. Nicht das *zur Empfindung Afficirende* ſchaue ich *als Urſache* der Affektion an, ſondern den *gegebenen Gegenſtand ſchlechthin*. Die grüne Farbe ſeines Laubes und die braune des Stammes iſt es unmittelbar, womit die Erkenntniß des Baumes anfängt, von Afficiren durch Licht und Auge ſprechen dann nur die Philoſophen, dies geht die natürliche Erkenntnißweiſe wenig an. So finden ſich zur Sinnesanſchauung die mathematiſchen Beſtimmungen, und nach und nach alle Momente unſrer vollendeten Natur-Erkenntniß hinzu, nur nach einem ſubjektiven Verlauf der Geſchichte meines Erkennens, ohne irgend einen Uebergang zum Objektiven.

Der Beweis iſt das einzige objektive Begründungsmittel in unſrer Erkenntniß.

Durch Beweiſe begründen wir aber nur das Mittelbare in unſern Urtheilen, alle Begründung der Grundurtheile iſt Demonſtration oder Deduktion. *Selbſt für das Ideal einer vollendeten wiſſenſchaftlichen Form un-*

ſerer Erkenntniß iſt alſo jede oberſte Begründung nur eine ſubjektive, die ſich bloß auf die innern Geſetze der Thätigkeit unſrer Vernunft im Erkennen bezieht. Es iſt immer nur von dem die Rede, wie die menſchliche Vernunft weiß und erkennt, und nicht unmittelbar von dem, wie die Dinge an ſich ſind. Dies iſt das Charakteriſtiſche einer richtigen idealiſtiſchen Wendung der Spekulation, es iſt dies eigentlich der Geiſt der Spekulation, welchen *Kant* als Kriticismus gegen den auf das Objektive gehenden Dogmatismus geltend machen wollte. So beſtimmt aber *Kant* auch dieſen ſubjektiven Standpunkt ſeiner Kritik in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft beſchreibt, ſo hat er das Verhältniß deſſelben doch nicht ganz durchgeſehen, ſonſt hätte er niemals transcendentale Beweiſe verſuchen können, und am wenigſten (Kritik d. r. Vern. S. 124.) ſagen dürfen: „Es ſind nur zwey Fälle möglich, unter denen ſynthetiſche Vorſtellung und ihre Gegenſtände zuſammentreffen können. Entweder wenn der Gegenſtand die Vorſtellung oder dieſe den Gegenſtand allein möglich macht. Iſt das erſtere, ſo iſt dieſe Beziehung nur empiriſch, u. ſ. w.“ Hier ſieht man deutlich, daß er die Objektivität der Sinnesanſchauung durch ein Kauſalverhältniß des Afficirenden erklären will, und überhaupt auf dasjenige ausgeht, was wir objektive Begründung unſrer Erkenntniſſe nennen. Wir müſſen ſein kritiſches Verfahren noch von dieſem Mangel befreyen, und eben dadurch erhalten wir nur die rein anthropologiſche Aufgabe einer Geſchichte unſers Erkennens und einer Theorie unſrer Vernunft als letztes Bedürfniß aller Spekulation.

d) Theorie.

§. 72.

Alſo nur nach dieſer ſubjektiven Anſicht haben wir die Principien der drey Syſtemformen zu begründen. Das logiſche Ganze unſrer Erkenntniß iſt die Vereinigung dieſer drey Formen, d. h. Theorie. Die ganze logiſche Aufgabe für unſre Erkenntniß iſt: alles und jedes in ihr auf ſeine letzten Erklärungsgründe zurück zu führen, und es in der Theorie ſyſtematiſch aus dieſen abzuleiten.

Wir ſind daher hier in Stand geſetzt, die höchſten Geſetze aller theoretiſchen Wiſſenſchaft anzugeben. Es vereinigen ſich die Syſteme der hiſtoriſchen, mathematiſchen und philoſophiſchen Erkenntniß zu dem Ganzen unſrer Wiſſenſchaft, dieſes ruht alſo auf den Principien dieſer drey Syſteme. Die Principien der hiſtoriſchen Erkenntniß waren die unmittelbaren Ausſagen von Thatſachen ſelbſt, wodurch wir um das individuelle Daſeyn wiſſen, dieſe gründen ſich nur auf Autopſie, d. h. auf empiriſche Demonſtration jedes einzelnen Urtheils für ſich. Die Principien der Mathematik waren erſte Grundſätze, die ſich durch reine Demonſtration begründen, und durch ihr Princip der Kombination in Folgen ins Unendliche entwickeln laſſen. Endlich die philoſophiſche Erkenntniß ruht auf erſten Grundſätzen, welche nur durch Deduktion geſchützt werden können.

Dieſe drey Anfänge unſrer Erkenntniß ſtehen unabhängig neben einander, vereinigen ſich aber zu einem Ganzen unter der Form eines Vernunftſchluſſes, indem (nach §. 63.) der einzelne Fall des hiſtoriſchen unter den apodiktiſchen allgemeinen Regeln des mathematiſchen und philoſophiſchen ſteht. Dieſe Vereinigung iſt die Theorie. Soll es hier aber zur wirklichen Erklärung des einen aus dem andern kommen, ſo thut erſtlich die hiſtoriſche Erkenntniß für ſich nichts dazu. Ihr konjunktives Syſtem vereinigt zwar alle Thatſachen als Theile in einem Ganzen der Naturbeſchreibung oder Geſchichte, aber das Syſtem giebt ſich die Einheit des Ganzen nicht durch ſeine eignen Principien hinzu. Es giebt ſich ſelbſt nur die Mannichfaltigkeit der einzelnen Thatſachen, von denen jeder als beſonderer Theil für ſich beſteht, ohne ſich auf andere neben ihm zu beziehen. Jedes einzelne Daſeyn iſt individuell, und keins iſt durch das andere.

Zweytens, auch durch die philoſophiſchen Grundſätze allein käme es zu keiner Theorie, denn hier haben wir nur allgemeine Regeln der Einheit, welche ſich aber ſelbſt nie den Fall unter der Regel geben können. Alle Anwendung iſt für das philoſophiſche Syſtem etwas fremdes, welches ſie erſt vom hiſtoriſchen erwartet.

Wir kommen alſo überhaupt zu Theorie und zur Erklärung nur durch Mathematik. Alle Reihen von Grund und Folge werden durch Zeit und Raum, d. h., durch mathematiſche Verbindung in unſere Erkenntniß eingeführt, die mathematiſche Anſchauung bringt die Regel zur hiſtoriſchen Thatſache, und den einzelnen Fall zur philoſophiſchen Regel hinzu. Jedes mathematiſche Princip hat nämlich als oberſter Grund den Keim zu Evolutionen in unendlich viele Folgen ſchon bey ſich durch die Möglichkeit der Zuſammenſetzungen aus ihm vermittelſt kombinatoriſcher Wiederholungen. Alle Erklärung in unſerm Geiſte iſt kombinatoriſche Zuſammenſetzung, Derivation zuſammengeſetzter Komplexionen aus ihren einfachen Elementen.

Die Grundregel aller Theorie iſt alſo: in unſrer Erkenntniß kann das hiſtoriſch gegebene individuelle Daſeyn niemals aus der philoſophiſchen Einheit begriffen werden, ſondern beyde kommen nur durch Mathematik in Verbindung durch ein hypothetiſches Syſtem von Grund und Folge. Der Grund aller Erklärbarkeit iſt die mathematiſche Zuſammenſetzung, welche mit jedem Princip ſchon gegeben iſt, wir können aber auch nur da von Erklärungen ſprechen, wo ſich bloße Unterſchiede der mathematiſchen Zuſammenſetzung aus dem Gleichartigen, bloße Größenunterſchiede zeigen. Z. B. für das erſtere das geometriſche Axiom: zwiſchen zwey Punkten iſt jederzeit eine gerade Linie, und nur eine gerade Linie möglich, würde zu nichts weiter führen, wenn uns nicht neben ihm zugleich die Möglichkeit von Punkten ins Unendliche durch den Raum vor Augen läge. Dadurch aber wird uns ſogleich Wiederhohlung ſeiner Anwendung ins Unendliche, und Ableitung der Geſetze geradlinichter Dreyecke, Vierecke bis zu den zuſammengeſetzteſten geradlinichtigen Konfigurationen aus dieſem einfachen Grunde und wenigen anderen möglich. Oder es wird nach den dynamiſchen Verhältniſſen bey der Bewegung gefragt, ſo mögen die Erſcheinungen von Zug und Stoß ſo zuſammengeſetzt ſeyn als ſie wollen, wir weiſen als erſtes Grundverhältniß das Verhältniß zweyer Punkte und der geraden Linie zwiſchen ihnen auf, und wiſſen nun gewiß, daß ſich jedes andere Verhältniß als ein zuſammengeſetztes aus dieſem müſſe erklären laſſen. Wir nehmen alſo Annäherung und Entfernung jener zwey Punkte als einfache Grundverhältniſſe, geben dem gemäß jeder Maſſe eine urſprüngliche Kraft der Anziehung und Abſtoßung, und wiſſen nun, daß daraus alle Kauſalität der Bewegungen erklärlich ſeyn muß.

Zweytens, die beſchränkende Regel aller Erklärung in unſrer Erkenntniß iſt alſo: nur Verſchiedenheiten durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen, nur quantitative Verſchiedenheiten der Mathematik laſſen ſich einer Erklärung unterwerfen. Jede Größenzuſammenſetzung können wir aus ihren einfachſten Elementen ableiten, aber verſchiedene Qualitäten aus hiſtoriſcher oder philoſophiſcher Erkenntniß laſſen ſich nicht auf einander zurückführen. Daher der Kantiſche Satz: Es giebt nur ſo viel theoretiſche Naturwiſſenſchaft, als es Anwendung der Mathematik auf Natur giebt. Alle phyſikaliſchen Erklärungen beſchränken ſich auf mathematiſche Kombinationen, aber keine Qualität unterwirft ſich ihnen. Die phyſiſche Theorie des Lichtes und Schalles giebt mit größter Beſtimmtheit alle mathematiſchen Verhältniſſe der Phänomene wieder, ſie dringt aber zur Farbe oder zum Klange ſelbſt niemals vor. Am allerwenigſten Bedeutung hat es, die äußere Theorie der Bewegung, und die innere des Denkens und Wollens in ein Syſtem von Erklärungen zuſammenziehen zu wollen, äußere und innere Phyſik ſind hier durch Verſchiedenheit ihrer Qualitäten durchaus getrennt. Daß es aber doch eine innere Naturlehre als Theorie giebt, entſpringt wieder nur aus der Mathematik in ihr. Kant bemerkt ſehr richtig: Die reine Anwendung der Mathematik auf innere Natur verhält ſich zu der bey der äußeren, wie die Lehre von der geraden Linie zur ganzen Geometrie, aber doch iſt es eben dieſes wenige von Mathematik, was innerlich noch Theorie möglich macht. Jede innere Thätigkeit hat einen beſtimmten Grad, nach dem ſie ſtärker oder ſchwächer ſeyn kann, dies giebt den Unterſchied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen in unſerm Innern, und durch den allein werden alle Erklärungen in einer Theorie der Vernunft gemacht. Daher die ſtufenweiſe Wiederbeobachtung durch innern Sinn und Reflexion, und durch dieſe alle erklärlichen Abſtufungen im Vorſtellen, Erkennen, Begehren und Wollen.

Dieſe Abhängigkeit aller Erklärung von Mathematik, und die Unerklärlichkeit aller Qualitäten wäre ſchon lang beſtimmter bemerkt, und ohne Widerſpruch in Anwendung gebracht worden, wenn es uns möglich wäre, reine Thatſache für ſich auch nur aufzufaſſen, ohne uns gleich mit Philoſophiſchem und Mathematiſchem der Erkenntniß zu bemengen. Es liegt z. B. aſtronomiſche reine Thatſache darin, daß unſre Erde gerade in das Planetenſyſtem dieſer Sonne gehört, wo ihr zu beſtimmter Zeit gerade in dieſer Entfernung und Lage, gerade dieſe Planeten neben geordnet ſind, aber wir können hier die Thatſache nie für ſich feſthalten, denn jedes Einzelne ſteht gleich unter der mathematiſchen Bedingung der Zeit, ſo daß mit jeder Beſtimmung deſſelben zugleich eine ganze Geſchichte durch alle Zeit gefordert wird, jedes Einzelne ſteht gleich unter der mathematiſchen Bedingung des Raumes, ſo daß mit jeder Beſtimmung deſſelben zugleich eine Wechſelwirkung durch allen Raum gefordert wird. Hier verſchwindet uns ſcheinbar das rein faktiſche Element der Erkenntniß, indem wir jede Thatſache aus einer frühern erklären, und nun überſehen, daß wir das eigentlich Hiſtoriſche doch immer eben ſo unverändert und unerklärt in die Vergangenheit zurückbewegen, wie wir es zuerſt in der Gegenwart auffaßten, ſo daß man endlich die Idee faßte, aus dem Chaos als dem hiſtoriſchen Zero durch bloße Mathematik und Philoſophie die Geſchichte der Welt erwachſen zu laſſen.

In unſrer Erkenntniß iſt kein Ganzes rein hiſtoriſch durch die bloße Zuſammenſetzung der Theile, kein Theil rein philoſophiſch nur durch die Idee des Ganzen nach der Regel: Totum parte prius esse necesse est, möglich, ſondern jedes Ganze beſteht nur unter der mathematiſchen

Form durch die Wechſelwirkung der Theile, das heißt, durch gegenſeitige Abhängigkeit des einen vom andern.

§. 73.

Gegen dieſe Beſchränkungen aller Theorie und alles Erklärens ſteht nun eben ſo das allgemeine rationaliſtiſche Vorurtheil der Einheit, wie gegen die Beſchränkung der Begründung unſrer Erkenntniſſe das empiriſche Vorurtheil der Anſchauung. Mehr oder weniger deutlich finden wir in Rückſicht der ganzen Aufgabe der Spekulation überall das Vorurtheil, welches ſich ausſpricht bey einigen: Entweder muß ſich alles erklären laſſen, oder es iſt nichts erklärt, wo man es denn für Schwäche der menſchlichen Vernunft hält, wenn wir irgend wo bey unerklärlichen Anfängen, z. B. bey Grundkräften der Materie ſtehen bleiben. Bey andern hingegen lautet es: die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt: alles aus Einem höchſten Erklärungsgrund abzuleiten, oder wenn jemand gegen das Wort, Erklärungsgrund, etwas einzuwenden hätte, wenigſtens: alles aus Einem höchſten Princip abzuleiten.

Die erſte von dieſen Formeln traut der Vernunft zu wenig, die andere zu viel zu. Der Wahlſpruch des Naturalismus: es muß ſich alles erklären laſſen, iſt nur als nichts beſagender analytiſcher Satz richtig, nämlich: alles Erklärliche muß ſich erklären laſſen. Es liegt ihm der Abſicht nach aber doch die durchaus richtige Behauptung zu Grunde: wir können alle theoretiſchen Aufgaben an unſre Vernunft befriedigend beantworten, und die entgegengeſetzte Behauptung, wer nicht alles erklärt, hat nichts erklärt, iſt im Allgemeinen unbillig. Das Unerklärliche iſt von dreyerley Art. Erſtlich Unerklärliches, das keiner Erklärung bedarf, weil es ſelbſt der Anfang der Erklärung iſt. Dies wird meiſt falſch beurtheilt. Nur die Folge kann aus ihrem Grunde erklärt werden, was aber nur Grund und nicht Folge iſt, für das kann gar nicht vom Erklären die Rede ſeyn. Für die Principien in der Wiſſenſchaft darf alſo von keiner Erklärung die Rede ſeyn, weil ſie ſich ſelbſt genug ſind; es iſt nicht Mangel in der Phyſik, daß wir die Grundkräfte der Materie nicht erklären können, ſondern es iſt ein Zeichen der Vollſtändigkeit in der Wiſſenſchaft, daß wir bis an ſelbſtſtändige oberſte Erklärungsgründe durchgedrungen ſind.

Zweytens, Unerklärliches, deſſen Erklärung uns wohl möglich wäre, nur nicht für den jetzigen Zuſtand der Wiſſenſchaft, z. B. Erklärung der oberſten phyſiologiſchen Geſetze des Organismus aus den allgemeinſten Geſetzen der Natur. Hier trifft der Vorwurf nicht die theoretiſche Vernunft überhaupt, ſondern nur die mangelhafte Erfahrung des Einzelnen.

Drittens, Unerklärliches, bey welchem allerdings an Erklärung gedacht werden könnte, wo aber die Erklärung für unſre Vernunft durchaus unmöglich iſt. Z. B. Erklärung des Verhältniſſes der Gottheit zur Welt, oder der intelligibeln Weltordnung zur Sinnenwelt. Aber auch hier kann dem theoretiſchen Intereſſe der Vernunft darin genug geſchehen, daß man wenigſtens zu fragen aufhört, indem man einſieht: wie und warum uns hier alle poſitiven Antworten unmöglich werden.

Ferner die zweyte Formel: alles aus einem höchſten Princip abzuleiten, iſt die Grundforderung aller rationaliſtiſchen Philoſophie, welche bey dem Unvorbereiteten dadurch leicht Beyfall findet, daß die Vernunft wirklich zu jeder Erkenntniß Einheit hinzufordert. In der That aber iſt ſie die fehlerhafte theoretiſche Aufgabe aus der Verwechſelung des kategoriſchen Syſtems philoſophiſcher Wiſſenſchaften mit dem Syſtem überhaupt, in welcher man dem philoſophiſchen Geſetz gegen die Natur unſers Geiſtes zumuthet, ſich den Fall ſeiner Anwendung ſelbſt zu geben. Folgende Expoſition wird die Beurtheilung dieſer Streitſache leichter machen.

Wir haben ſchon früher (§. 63.) gezeigt, daß objektive Gültigkeit oder Nothwendigkeit der Erkenntniß für uns von ſubjektiver Allgemeingültigkeit, oder Apodikticität noch unterſchieden werden müſſe. Jede Wahrheit fordert Nothwendigkeit der objektiven Gültigkeit, aber in rein hiſtoriſchen Erkenntniſſen wird dieſe nicht als ſubjektive Allgemeingültigkeit gegeben, ſondern es bleibt für jede Vernunft zufällig, ob ſie die einzelne hiſtoriſche Erkenntniß habe oder nicht, wenn ſie aber da iſt, ſo erhält ſie ihre Nothwendigkeit durch die urſprüngliche Unterordnung unter die apodiktiſchen Formen.

Der hiſtoriſchen Erkenntniß wird alſo vor der Reflexion allerdings ihre Nothwendigkeit durch ein Verhältniß zum philoſophiſch oder mathematiſch Apodiktiſchen beſtimmt, aber darum wird ſie doch nicht ſelbſt apodiktiſch, ſondern die hiſtoriſchen Erkenntniſſe werden nur unter der apodiktiſchen Form als Theile in einem Ganzen einander neben geordnet. Das apodiktiſche in unſrer Erkenntniß iſt für ſich nur leere allgemeine Form, und das Mannichfaltige des Inhaltes wird erſt durch die einzelne hiſtoriſche Erkenntniß hinzu gegeben. Aecht hiſtoriſche Erkenntniß ruht eben ſo wohl auf den eignen unabhängigen Anfängen ihres konjunktiven Syſtems als apodiktiſche Erkenntniß auf den ihrigen. Das Beſondere ſteht zwar immer unter der Bedingung des Allgemeinen, kann aber nie vollſtändig aus dem Allgemeinen erkannt werden.

Hier wird oft die Nothwendigkeit der hiſtoriſchen Erkenntniß mit Apodikticität verwechſelt, einmal weil ſie eine Folge der letztern iſt, und dann auch dadurch, daß man Wahrſcheinlichkeit und hiſtoriſche Gewißheit in der Wiſſenſchaft verwechſelt. Wahrſcheinlichkeit aber gehört in keins unſerer drey Syſteme, ſie hat mit der Idee einer vollſtändigen ſyſtematiſchen Form nichts zu thun, denn ſie gehört nur dem Verſuch, ſich von dem einzelnen hiſtoriſch Gegebenen nach bloßen Erkenntnißgründen (rationibus cognoscendi) zu den oberſten Erklärungsgründen einer apodiktiſchen Erkenntniß durch zu finden, das Syſtem ſetzt die Vollendung dieſer Arbeit ſchon voraus, und ordnet nur den letztern unter.

Die untergeordnete Gewißheit des Wahrſcheinlichen gehört alſo nicht eigentlich der hiſtoriſchen Erkenntniß, ſondern gerade einer unvollſtändigen apodiktiſchen. Wiſſenſchaften, welche ihr Wiſſen von der Erfahrung entlehnen, und doch auf allgemeine Geſetze Anſprüche machen, wie Chemie, Experimentalphyſik oder empiriſche Pſychologie ſind allerdings nicht Wiſſenſchaften in voller Bedeutung des Wortes, weil ſie ſich mit Wahrſcheinlichkeiten aus unvollſtändigen Induktionen, mit untergeordneten Graden der Gewißheit begnügen müſſen. Aber ächt hiſtoriſche Wiſſenſchaften, welche nur Thatſachen aufſtellen, wie Geſchichte und Naturbeſchreibung, haben eben ſo volle Gewißheit in ihrem Gebiete als Philoſophie und Mathematik. Das Wiſſen in ihnen iſt, wenn es erlangt wird, von jenen nicht nach Graden der Wahrſcheinlichkeit, ſondern nach einem ſubjektiven Verhältniſſe zum Verſtande verſchieden.

Hiſtoriſche Gewißheit der einzelnen Thatſachen hat alſo dieſelbe Selbſtſtändigkeit wie irgend eine andere apodiktiſche, und die Aufgabe, ſie noch durch Philoſophie zu begründen, widerſpricht ganz der Organiſation unſers Geiſtes.

(Der Fehler dieſer falſchen Anmaßung zeigt ſich in Sätzen wie der: der Theil kann nur durch das Ganze ſeyn; dem individuellen kommt für ſich kein Seyn und Weſen zu, welche im klaren Widerſpruch mit dem Grundgeſetz unſrer hiſtoriſchen Erkenntniß ſind, indem für uns gerade jedes Ganze nur durch ſeine Theile beſteht. Sätze der Art werden aber doch z. B. neuerdings bey Fichte und Schelling ganz unbefangen gebraucht, weil ihre philoſophiſche Sprache beſtändig Vergleichungsformeln allgemeiner Begriffe mit Urtheilen verwechſelt, ſomit die Form des Subjektes im Urtheil (§. 45.) verliert, und mit dieſer eben die wahre Beſtimmung des Individuellen durch das Allgemeine.)

Ferner die der Deduktion bedürftigen Principien der Philoſophie beſtimmen vorzüglich die Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit in unſern Vorſtellungen, wie wir bald näher ſehen werden. Die Forderung dieſer Deduktion iſt daher mit einer Ableitung alles unſers Wiſſens aus *einem* oberſten logiſchen Anfang verwechſelt worden. Seitdem Reinhold etwas Eignes in der Philoſophie zu haben anfieng, ſprach ſich das alte Vorurtheil der Einheit beſtimmter ſo aus: es ſey die Hauptaufgabe aller Philoſophie, alles unſer Wiſſen auf ein oberſtes Princip zurückzuführen, und den ganzen Inhalt unſers Wiſſens aus dieſem oberſten einen Punkte wieder zu entwickeln. Wie im chineſiſchen Feuerwerk aus einem einfarbig leuchtenden Sterne ſich vielfarbig Fruchtkörbe und Blumenſträuße entwickeln, und grüne Ranken von Korb zu Korb laufen, ſo ſollte auch hier aus der Einheit eines unmittelbar Gewiſſen die ganze Fülle des Lebens in unſrer Erfahrung ſich entfalten. Wir ſehen aber leicht, daß dies Ganze eine widerſinnige Forderung war. Je höher ein

Princip ſteht, deſto allgemeiner iſt es, je allgemeiner es aber iſt, deſto leerer und inhaltsloſer. Das höchſte Princip wird faſt gar keinen Inhalt mehr haben, aus ihm läßt ſich nichts entwickeln, es iſt gerade das Einfache aller Entwickelung unfähige; man kann ihm nur das anders wo her gegebene Material unterordnen. Jedes Princip iſt Edukt einer Abſtraktion, und je höher wir mit unſrer Abſtraktion ſteigen, deſto mehr verlieren wir an Inhalt, deſto leerere Formen behalten wir übrig. Wer alſo alle Weisheit aus einem oberſten Princip entfalten will, der legt die Schaale eines ausgeblaſenen Eyes im Brütofen ſeiner Spekulation, und wenn ſich ja ein Leben darin zu regen ſchiene, ſo könnte es nichts ſeyn, als das in Flammen gerathene Stroh ſeiner Phantaſie, mit dem er die liebe Schaale ſorgſam wärmen wollte.

Nur aus Verwechſelung und Unkunde der logiſchen Formen konnte ſich die Idee bilden, aus einem oberſten Princip eine Wiſſenſchaft zu entwickeln, wir erhalten den Inhalt und das Mannichfaltige nicht in der Einheit und Allgemeinheit des Princips, ſondern neben dieſer durch die Erfahrung, wir können den Inhalt nicht aus dem Princip ableiten, ſondern ſie nur unter ihm zuſammenſtellen und ordnen. Wir können mit allem Syſtematiſiren nicht höher kommen, als zur Nebenordnung aller philoſophiſchen und mathematiſchen Principien, und aller unendlichen einzelnen hiſtoriſchen Daten.

Was beſtimmt nun die Einheit einer Wiſſenſchaft? Allerdings ihr Princip! Aber Princip iſt ein ſo vieldeutiges Wort, daß wir zur Entſcheidung alles Streites über unſre Frage am beſten thun werden, die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes mit ihren Anſprüchen neben einander aufzuzählen.

1) Princip heißt mehr als Grundſatz, ſchon jedes Allgemeinſte in einer Wiſſenſchaft, der bloße Begriff des Gegenſtandes einer Wiſſenſchaft. Der Begriff des Wappens iſt das Prinzip der Heraldik, der Begriff der Natur das Princip der Phyſik. Der Werth und Inhalt einer Wiſſenſchaft liegt nur in ihren unmittelbar gewiſſen Sätzen, oder in der Anſchauung, die ihr zu Grunde liegt, je weniger Grundſätze ſie hat, deſto ärmer wird ſie ſeyn, mit einem Grundſatze allein kann ſie gar nichts anfangen, denn aus dieſem iſt gar kein Beweis möglich, weil wir zu jedem Schluſſe wenigſtens zwey Prämiſſen brauchen. Ein oberſter Grundſatz kann alſo nie hinlangen, um aus ihm eine Wiſſenſchaft zu entwickeln.

2) Nach der ſtrengſten logiſchen Bedeutung ſind die Principien einer Wiſſenſchaft die Anfänge des Syſtems, die oberſten Erklärungsgründe ihrer Theorie, die allgemeinſten Grundſätze und Begriffe, von denen ſie ausgeht, z. B. für die Phyſik die oberſten philoſophiſchen und mathematiſchen Grundſätze und Grundbegriffe der Naturphiloſophie.

3) Bey den meiſten Wiſſenſchaften können wir aber nicht füglich mit dieſem Allgemeinſten anfangen, indem es gerade das Schwerſte und Unbekannteſte iſt. In ſolchen Wiſſenſchaften können denn auch die Anfänge der Evidenz Principien genannt werden; ſo ſind Verſuche und Beobachtungen die Principien der Phyſik.

4) Das methodiſche Princip einer Wiſſenſchaft iſt die Regel für den Verſtand, nach der er zur Wiſſenſchaft gelangt, z. B. für Phyſik die Regel der Naturbeobachtung.

5) In allen dieſen logiſchen Bedeutungen iſt nun das Princip immer nur dasjenige, womit die Wiſſenſchaft anfängt, nicht das, woraus ſie entſpringt, es iſt der An-

ſang, aber nicht der Quell der Wahrheit, und für ſich ein ſehr leeres logiſches Ding. Jede falſche Anforderung macht ſich hier durch Verwechſelung aller dieſer Bedeutungen mit zwey andern, welche freylich die bedeutendere Aufgabe ſtellen, aber nicht die Regel geben, ſie zu löſen.

Das konſtitutive Princip einer Wiſſenſchaft iſt die unmittelbare Erkenntniß, deren wir uns durch die Wiſſenſchaft wieder bewußt werden wollen. Dieſes iſt z. B. für Philoſophie die erſte unmittelbare Erkenntniß in der Vernunft, deren wir uns eben nur mittelbar in ihrem Syſtem wieder bewußt werden. Dieſes Princip iſt bey der reinen Mathematik am leichteſten zu zeigen. Das logiſche Princip der Geometrie liegt in ihren Axiomen, Poſtulaten und Definitionen, das konſtitutive aber in der Anſchauung des unendlichen Raumes, deren Geſetze wir uns hier nur wieder ausſprechen wollen. Nach dieſer Bedeutung ſollen wir nun allerdings die Wiſſenſchaft aus ihrem Princip entwickeln, aber dieſes Princip iſt nicht der eine Keim, aus dem ſich das Syſtem als vollendete Pflanze mit Zweigen, Blättern und Blumen entfaltet, ſondern nur die Originalzeichnung, von der wir eine Kopie nehmen ſollen, wenn wir etwa anders wo ſchon Zeichnen gelernt haben.

6) Suchen wir endlich das Princip, welches der Erzeuger des Wiſſens ſelbſt ſeyn ſoll, ſo werden wir auch dies leicht nennen können. Es iſt die Vernunft als Erkenntnißvermögen, denn die Erkenntniß iſt nur ihre Thätigkeit. Die Wiſſenſchaft auf ihr letztes und oberſtes Princip zurückführen heißt alſo im Grunde nichts weiter, als ſie aus dem Weſen der Vernunft ableiten und anthropologiſch erklären, wie ſie gerade die iſt, die ſie iſt.

Das iſt es denn auch, was man ſeit jeher mit aller Spekulation wollte, man hat aber, indem man das Auge immer nur auf das Objekt richtete, durch eine allgemeine Amphibolie der Begriffe dieſen ſubjektiven Quell aller Erkenntniß mit dem Quell aller Realität verwechſelt, und iſt ſo auf die Forderung eines Princips als eines oberſten Erklärungsgrundes gekommen, in dem alles Seyn der Dinge liegen ſoll, welches ſelbſt das Eine und ewig ruhende wäre, alle Bewegung und alles Werden aber in ſich faßte und beſchlöſſe. Eine ſolche Idee entſteht nur nach der Analogie eines optiſchen Betruges, indem die ſubjektive Vereinigung aller meiner Erkenntniß in der Einheit meiner Vernunft mit der objektiven Vereinigung aller Realität in einem Weltganzen, d. h., analytiſche und ſynthetiſche Einheit in unſerer Erkenntniß auf eine unſtatthafte Weiſe verwechſelt werden.

Fünfter Abſchnitt.

Die Ausbildung der Reflexion.

……………

a) Organiſation des Reflexions-Vermögens.

§. 74.

Die gemeine Unterſcheidung des untern und obern Erkenntnißvermögens ſondert nur dasjenige, was wir durch innern Sinn unmittelbar in uns finden, von dem, was wir erſt durch Reflexion in uns wahrnehmen. Die urſprüngliche Selbſtthätigkeit der Vernunft im Erkennen iſt das Räthſel der gewöhnlichen Pſychologie, wovon denn doch nie eigentlich die Rede wird, weil man immer nur die Willkührlichkeit der Reflexion mit ihr verwechſelt. Wir haben an die Stelle dieſer Unterſcheidung (§. 12.) die dreyfache Eintheilung geſetzt: alle Vorſtellungen ſind entweder unwillkührliche Anſchauungen durch Affektion und Empfindung, oder willkührlich; die willkührlichen aber ſind wieder entweder Dichtung der Einbildungskraft, deren Geſetze in der Idee der Schönheit liegen, oder Denken des Verſtandes, deſſen Geſetz in der Idee der Wahrheit liegt.

Das Vorſtellungsvermögen beſtünde alſo überhaupt aus ſinnlichem Anſchauungsvermögen, Einbildungskraft und Verſtand, wobey die letzten Worte hier in einer ſehr zuſammengeſetzten Bedeutung, aber einer der gebräuchlichſten im gemeinen Leben, genommen werden. Die Theorie wird hier beſtimmter Dichtungsvermögen der anſchaulichen Darſtellung, und Denkvermögen des Raiſonnements ſagen.

Fragen wir nun, da dieſe Vermögen ſo ſehr zuſammgeſetzt ſind, für eine Theorie der Erkenntnißvermögen nach den einfachſten Elementen derſelben, ſo iſt die erſte wichtige Bemerkung folgende. Unter dem Denkvermögen verſtehen wir einmal das Reflerionsvermögen, das Vermögen der künſtlichen Selbſtbeobachtung, das Vermögen der Vorſtellung des Beſondern durch das Allgemeine, nach Kant das Vermögen des logiſchen Denkens, denn aber auch die Selbſtthätigkeit der Vernunft das Vermögen der Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit. Beyde beſtehen weiter aus Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Wenn hier aber die Rede davon iſt, wie ein Verſtand oder eine Erkenntnißkraft ſich von der andern unterſcheidet, edler oder unedler, dummer oder geſcheuter iſt, ſo liegen alle dieſe Unterſchiede nur im Reflerionsvermögen, denn die Selbſtthätigkeit der Vernunft iſt eine Grundform, für die es keine Grade giebt, welche in jeder Erkenntnißkraft die nämliche ſeyn muß. Es trifft alſo die Ausbildung des Denkvermögens auch nur Bildung der Reflerion, und für die Organiſation des obern Erkenntnißvermögens fragen wir hier nur entweder nach dichteriſcher Darſtellung oder nach Reflerion.

Dieſe beyden ſind das Reſultat aus der Zuſammenſetzung aller Elemente des Erkennens, die wir bisher unterſucht haben. Die erforderlichen Elemente des Erkennens waren aber 1) lebhafte Auffaſſung der Anſchauung für den Sinn überhaupt, 2) feſtes Aufbehalten im Gedächtniß, 3) Schärfe des innern Sinnes, 4) Lebendigkeit und Energie des innern Spiels der Vorſtellungen für Aſſociationen.

Abſtraktion und Kombination, 5) Gewalt des Willens über die Vorſtellungen überhaupt. Soll hierin eins als das höhere Vermögen über die niedern erhoben werden, ſo iſt dies das letzte, die Gewalt des Willens in unſerm Innern, und damit rechtfertigt ſich unſre erſte Eintheilung des Gedankenlaufes in den gedächtnißmäßigen und logiſchen, wiewohl wir von letzterm nur das Denken und nicht das Dichten näher unterſuchen, weil das Dichten keine neuen Elemente zur Theorie der Vernunft enthält. Die Gewalt des Willens über die Vorſtellungen iſt es, welche die gradweiſen Unterſchiede des thieriſchen Vorſtellens und der menſchlichen Vernunft beſtimmt, ſie iſt es, welche den gedankenloſeſten Peſchares oder Karaiben vom gebildetſten, geiſtreichſten Europäer, den ſtupideſten Verſtand von der Genialität unmittelbar unterſcheidet. Ihr kommen die andern Vorzüge dann nur mittelbar zu Hülfe.

Die ehedem gewöhnliche Angabe der Pſychologen, daß zum Dichten Stärke der unteren, zum Denken Stärke der oberen Vorſtellungskraft gehöre, iſt alſo ganz falſch. Beyde nehmen hier die höchſte Kraft die des Willens in Anſpruch, ſobald nur im Entfernteſten von Kunſt und Zweckmäßigkeit im Denken oder Dichten die Rede iſt; ſie wenden dieſe nämliche höchſte Gewalt nur nach verſchiedenen Seiten hin an. Worin ſollen aber wir nun den für philoſophiſche Kritik des Geſchmacks wichtigſten Unterſchied zwiſchen anſchaulicher Darſtellung durch Dichtung und reflektirter Darſtellung im Raiſonnement theoretiſch gegründet finden? Dieſen Unterſchied, der ſo entſchieden alle Geiſtesprodukte in zwey Klaſſen aus einander wirft, deren Hervorbringung und Wirkung ganz entgegengeſetzten Regeln folgt. Ich ſage: dieſer Unterſchied liegt im bildlichen und ſchematiſchen Gebrauch der abſtrahirenden Einbildungskraft.

Wir fanden, (§. 59.) daß alles Denken und Dichten von der Möglichkeit problematiſcher Vorſtellungen abhänge, letztere aber nur durch Abſtraktion in unſerm Geiſte entſpringen. Dieſe Abſtraktion hatte einen unmittelbaren und einen mittelbaren Gebrauch. Der unmittelbare Gebrauch aber hatte zwey Abſtufungen, die des Bildes und die des Schemas. Das Bild iſt Anſchauung der Einbildungskraft ohne Gegenwart des Gegenſtandes, das Schema hingegen war es, (nach §. 44. u. §. 60.) wodurch allein Begriffe gedacht werden können. Bilder kombiniren wir zu anſchaulichen Darſtellungen, an deren Form die Schönheit Anſprüche macht; Schemate kombiniren wir hingegen zu Urtheilen, deren Geſetz die Wahrheit iſt.

§. 75.

Gewöhnlich theilt man das Reflexionsvermögen in logiſchen Verſtand als das Vermögen der Begriffe, logiſche Urtheilskraft als das Vermögen der Urtheile, und logiſche Vernunft als das Vermögen der Schlüſſe, allgemeiner heißt dieſelbe Eintheilung, der Verſtand denkt das Allgemeine, die Urtheilskraft ordnet das Beſondere dem Allgemeinen unter, die Vernunft beſtimmt das Beſondere durch das Allgemeine, ſie erkennt aus Principien. So leer logiſch dieſe Eintheilung ſcheint, ſo charakteriſirt ſie ſich doch ſehr im Leben; der Verſtand macht gelehrt, die Urtheilskraft geſcheut, die Vernunft gebildet.

Schwäche dieſes logiſchen Verſtandes iſt Unwiſſenheit, ein Fehler, der ſich heben läßt, denn der Verſtand als das Vermögen der Regeln iſt gerade dasjenige, welches lernt, Regeln wollen gelernt ſeyn, wo man ſie finden ſoll, hingegen Urtheilskraft, welche den Fall unter der Regel beſtimmt, kann nicht belehrt, ſondern nur geübt werden, ihre Stärke iſt Erfahrenheit. Ihre natürliche Schwäche iſt nicht Unwiſſenheit, ſondern Dummheit, die durch Bildung nicht gehoben werden kann, natürliche Stärke der Urtheilskraft iſt vielmehr gegebenes Talent. Geübte Stärke der Urtheilskraft macht geſcheut, Ungeübtheit bornirt, oder dasjenige, was man beſchränkten Verſtand nennt.

Der Vernunft im Reflexionsvermögen hingegen geben wir die Bildung des Geiſtes. Es iſt zur Bildung nicht genug, gelehrt und geſcheut zu ſeyn, wir fordern in ihr noch Beziehung aller Kräfte auf die höchſten Zwecke des Lebens. Das wahre Eigenthum der Vernunft iſt hier nur das höhere eigennutzloſe Intereſſe für die freye Schönheit des Lebens, welches wir durch das Wort Idee charakteriſiren. So findet für ſie auch Ausbildung ſtatt, ſie iſt nicht viel ohne Bildung, und dasjenige, was wir in eminenterem Sinne Bildung nennen, iſt eben dieſe Bildung der Vernunft. Ihre Stärke und Schwäche unterſcheidet ſich durch edle und gemeine Denkungsart. Es kann auffallend ſcheinen, wie wir ſo wichtige Momente bloß dem Reflexionsvermögen beylegen, aber wir leben ja unſer Leben nur dadurch ſelbſt, daß wir es durch Reflexion auffaſſen und wiederhohlen.

Warum dann grade der Vernunft in der Reflexion dieſe Bildung gehört, wird ſo deutlich werden. Vernunft iſt das Vermögen der Principien, dieſes zeigt ſich im gewöhnlichen Mechanismus des Denkens gar nicht in eigenthümlicher Thätigkeit, denn wenn hier durch Verſtand und Urtheilskraft die Prämiſſen gegeben ſind, ſo macht ſich der Schluß ſchon von ſelbſt. Das eigne Poſtulat der Vernunft iſt nur das Princip ſelbſt, welches ſich zunächſt in Wiſſenſchaftlichkeit äußert, die eigenſte Sphäre ſeiner Anwendung aber durch die Ideen findet, dieſe mögen nun Wahrheit, Schönheit oder Güte ſeyn. In aller Erfahrung finden wir

Regel und Allgemeines nur durch das Beſondere, das eigenthümlichſte Gebiet der Erkenntniß aus dem Allgemeinen iſt das, wo wir über alle Empirie hinaus die Regel und das Princip für ſich feſthalten, wo uns die Regel das erſte wird, und dies iſt am klarſten bey der Anwendung praktiſcher Ideen, bey den Anforderungen des Sollens der Fall.

§. 76.

Wir müſſen hier unſre Aufmerkſamkeit vorzüglich auf die Urtheilskraft richten, denn dieſe iſt für die Erkenntniß das eigentlich Thätige und Belebende, indem ſie das Beſondere zum Allgemeinen hinzubringt. Der Verſtand beſitzt nur die Regeln, welche ſie ihm geliefert hat, und die Vernunft giebt nothwendig den Schlußſatz, ſobald ſie den Unterſatz geſtellt hat. Sie bringt das Material der Sinnlichkeit erſt zur Einheit des Verſtandes hinzu, und beſtimmt beydes wechſelſeitig gegen einander. In den Thätigkeiten der Urtheilskraft ſtehen ſich einander gegen über Subſumtion und Reflexion; Fühlen und Schließen; Scharfſinn und Witz.

Die Thätigkeiten der Reflexion gehen von der Urtheilskraft aus, welche das Beſondere unter dem Allgemeinen erkennt. Hier iſt nun das Allgemeine entweder ſchon gegeben durch den Verſtand, oder es wird erſt geſucht für den Verſtand. Wenn die Regel gegeben iſt, ſo braucht die Urtheilskraft ihr im Schluſſe nur unterzuordnen, ſie iſt nur ſubſumirendes Vermögen, wird hingegen die Regel erſt geſucht, ſo wird ſie zum reflektirenden Vermögen, durch welches wir eigentlich Deutlichkeit und Wiſſenſchaft erſt in unſrer Erkenntniß erzeugen. Dieſer Unterſchied wird ſehr wichtig, die Subſumtion iſt dasjenige, was als todter Verſtand oft in ſo üblem Rufe ſteht, denn ſie iſt dem Verſtande gänzlich unterworfen ohne eignes Leben, ſie iſt das todte Werkzeug des Dogmatismus, welcher immer erſt gegebenes Princip fordert, worunter er ſeine Unterordnungen machen kann. Der reflektirenden Urtheilskraft hingegen thut man bald die Ehre an, ſie mit der Vernunft, bald mit der Anſchauung zu verwechſeln, ſie iſt das Vermögen der freyen Unterſuchung, welches eigentlich Wiſſenſchaft in unſre Erkenntniß bringt.

Zweytens, auch im Schließen iſt die Urtheilskraft das eigentlich thätige Vermögen, denn das Entſcheidende iſt hier die Unterordnung des Unterſatzes unter die Regel, welche ihr gehört, doch zeigt ſie darin ihre Thätigkeit immer nur mittelbar mit Hülfe des Verſtandes. Neben dem Schluß kommt ihr aber auch eine unmittelbare Thätigkeit zu, welche wir Gefühl nennen. Der Fehler, der gemeinhin Pedanterey heißt, iſt nichts, als ſich da mit den Förmlichkeiten des Schließens zu bemühen, wo das Gefühl ſchon entſchieden hat.

Endlich Scharfſinn iſt das feine Unterſcheidungs-, Witz das feine Vergleichungsvermögen. Jean Paul hätte dieſe oder ähnliche Erklärungen nicht wegen ihrer Unrichtigkeit, ſondern nur wegen ihrer Leerheit tadeln ſollen, die ſie freylich mit allen bloß logiſchen Definitionen theilen. Das Element des Scharfſinns iſt Ernſt, das des Witzes Scherz, Scharfſinn fordert mehr Stärke der Urtheilskraft, Witz nur Agilität derſelben. Selbſt in der Unterhaltung hält Scharfſinn länger die Probe, hier gehört ihm das Feine, wie dem Witz das Witzige. Woher nun dieſe Verſchiedenheit? Vergleichung iſt ein bloßes Spiel der Aſſociation, feine Unterſcheidung hingegen ein Geſchäft des Willens im Vorſtellen.

In der Wiſſenſchaft giebt der Witz die bloße Kombination, welche ohne die Strenge des Scharfſinnes wenig Werth hat. Die bedeutenden Kombinationen ſind gewöhnlich, wenn der Stoff bekannt iſt, z. B. in den Naturwiſſenſchaften, ſo leicht zu machen, daß man ihnen wenig Werth giebt; das glänzend Witzige iſt hingegen meiſt nur zum Blenden hingeſtellt, und hält ſich nicht, indem es wohl leicht iſt, oberflächliche Aehnlichkeiten ohne Princip auf einen Augenblick ſcheinen zu machen, aber zu viel Mühe und mehr Aufwand von Scharfſinn fordert, als dem witzigen gelegen iſt, und zur bloßen Unterhaltung taugen kann, um tiefer gehende Aehnlichkeiten zu entdecken und zu verfolgen. Die Anwendung dieſer Bemerkung macht ſich ietzt ſtark und leicht, in Rückſicht der Behandlung der Naturphiloſophie.

§. 77.

Wollen wir die hier angegebene Gliederung des ſogenannten obern oder willkührlichen Vorſtellungsvermögens an einem Beyſpiel aus der Erfahrung erproben, ſo wird ſich dies am beſten an den verſchiedenen vorkommenden Formen der Genialität oder der originellen ausgezeichneten Kraft durchführen laſſen. Hier unterſcheiden wir das äſthetiſche Genie großer Dichter vom logiſchen Genie großer Denker. Die Denker aber theilen wir in theoretiſche Genies als wiſſenſchaftliche Denker, welche wieder entweder große Philoſophen oder Mathematiker ſind, und in praktiſche Genies des Lebens, der Anwendung, welche techniſche Künſtler oder große Geſchäftsmänner, politiſche Genies ſind. Der Unterſchied des Denkens und Dichtens war auch der erſte in unſerer Theorie; Urtheilskraft aber als die Thätigkeit des Reflexionsvermögens iſt die willkührlich geleitete ſchematiſirende Einbildungskraft. Der erſte Unterſchied ihres Gebrauches iſt Bildung allgemeiner Begriffe und Regeln, und Anwendung der Regel auf den einzelnen Fall, ſo verhalten ſich Philoſophen und Politiker, Mathematiker und Techniker. Ferner die erſten Elemente der ſchematiſirenden Einbildungskraft ſelbſt waren Aſſociation oder Abſtraktion der reproduktiven und Kombination der produktiven Einbildungskraft; dieſer Unterſchied wiederhohlt ſich hier zweymal im Verhältniß des Philoſophen und Mathematikers, und dann im Verhältniß des Politikers und Technikers.

(Gegen dieſe Behauptung der Einſeitigkeit und Einkräftigkeit des Genies behauptet z. B. Jean Paul Vielkräftigkeit jedes Genialen. Das wahre darin iſt zunächſt nur, daß freylich, um irgend Genie zu ſeyn, (wenn man eine ſo inſtinktartige Einſeitigkeit wie Mozarts muſikaliſches Genie abrechnet,) überhaupt Stärke aller Geiſteskräfte erfordert wird, das wirkliche Hervortreten der Genialität fordert aber immer aus der Stärke des Ganzen eine beſtimmt vorherrſchende einzelne Kraft. Die Kantiſche Theorie: eben wie die bloße Regelmäßigkeit aller Geſichtszüge jeden Ausdruck von Charakter verlöſcht, ſo fordert auch das Hervortreten irgend einer Genialität einſeitige Richtung der Kraft, indem die gleichmäßige Stärke aller Kräfte ſich in Apathie neutraliſirt, iſt in den Grundgeſetzen der Anregung unſrer Geiſtesthätigkeit gegründet. Es iſt ein ganz anderes Ding, wenn ein Dichter oder Geſchichtſchreiber nach tagelanger Ueberlegung einzelne Situationen aus dem Leben eines Staatsmannes lebendig darſtellt, als wenn dieſer im raſchen Flug der Geſchichte dieſes ganze Leben ſelbſt lebt. Wenn Jean Paul die Genialität des Dichters und Philoſophen nicht trennen will, ſo iſt dies gegen Kant nur Wortſtreit. Plato wurde zum Philoſophen, weil er zum Dichter nicht taugte, und

Gedichte von Ariſtoteles oder Kant zu leſen werden wir eben nicht begierig ſeyn. Der Mißverſtand derjenigen, die mit Jean Paul ſprechen, beſteht darin, daß ſie unter dem Genie nicht die originelle Selbſtthätigkeit der Geiſteskraft verſtehen, ſondern die ideale Richtung dieſer Kraft. Dann iſt es wohl wahr, es giebt ſehr manche Art der Genialität, aber nur eine Idee. Es mag eine philoſophiſche Unterſuchung durch das Intereſſe der Wahrheit oder der Güte eingeleitet werden, oder eine Dichtung dem Geſetze idealer Schönheit huldigen; ſo liegt alle dieſem nur die Einheit der höchſten Idee zu Grunde, die ſich philoſophiſch oder dichteriſch nur unter verſchiedenen Formen ausſpricht.)

b) Spekulation und Induktion.

§. 78.

Die wirkliche Ausbildung der Reflexion, welche vollſtändige logiſche Deutlichkeit zu unſern Erkenntniſſen bringen ſoll, ſtellt den wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch dem gemeinen Verſtandesgebrauche gegen über. In der vorigen Abhandlung haben wir in der formalen Vollkommenheit der Erkenntniß das logiſche Ideal aufgewieſen, nach welchem wir mit dieſem Geſchäft hin wollen. Unſre ganze Erkenntniß ſoll in den Syſtemen philoſophiſcher, mathematiſcher und hiſtoriſcher Wiſſenſchaft unter und neben geordnet werden. Dies iſt aber nur eine Idee, der wir uns allmählich annäheren können. Wie geben wir unſrer Erkenntniß wirklich dieſe Formen? Aus dem bisherigen beſtimmt ſich die Antwort: Alles unſer Erkennen fängt der Zeit nach mit einzelner ſinnlicher Wahrnehmung an, was wir mehr in uns finden ſollen, deſſen wird ſich die Reflexion nur mit Hülfe der Abſtraktion allgemeiner apodiktiſcher Formen (§. 63.) bewußt. Wir ſuchen alſo hier immer Allgemeines zu dem gegebenen Beſondern hinzu, welches, wie wir ſo eben fanden, das Geſchäft der reflektirenden Urtheilskraft iſt. Dabey beobachtet dieſe Urtheilskraft zweyerley Verfahrungsarten, die eine iſt Spekulation, die andere Induktion. Das Allgemeine iſt nämlich entweder in der unmittelbaren Erkenntniß ſchon wirklich als zu Grunde liegend gegeben, es kommt nur darauf an, es aus dieſer für die Reflexion aufzuweiſen, dies iſt der Fall der Spekulation; Oder es ſind nur einzelne Fälle hiſtoriſcher Erkenntniß gegeben, man ſucht erſt das Allgemeine hinzu, dies iſt der Fall der Induktion.

Durch Spekulation finden wir die allgemeinen Geſetze der reinen Philoſophie und reinen Mathematik in unſerm Geiſte, durch Induktion ſuchen wir aus gegebenen einzelnen Wahrnehmungen erſt das allgemeine Geſetz zu errathen, dem ſie unter zu ordnen ſind.

Das logiſche Ideal der Vollkommenheit unſrer Erkenntniß, wo zuletzt in der Theorie alles ſeinen oberſten Erklärungsgründen untergeordnet iſt, alle hiſtoriſche Thatſache unter dem apodiktiſchen Geſetz der Mathematik und Philoſophie ſteht, fordert einen Fortſchritt durchgängig vom Allgemeinen zum Beſondern, den progreſſiven Fortſchritt des Syſtems, oder der Erkenntniß aus Principien. Dieſes wäre das feſtſtehende Reſultat aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, welches wir uns höchſtens ſchmeicheln können, in einigen Theilen der Mathematik erreicht zu haben. Dabey bedurften wir nur den ſubſumirenden Gebrauch der Urtheilskraft; um aber erſt an dieſes Reſultat zu kommen, wird ein entgegenſtehender regreſſiver Gang der Unterſuchung erfordert, welcher der reflektirenden Urtheilskraft gehört, und deſſen allgemeiner

Charakter Fortſchritt vom Beſondern zum Allgemeinen, Reduktion der Erkenntniß auf ihre Principien iſt. In dieſem letztern iſt ohne Unterſchied allein das Leben der Wiſſenſchaft, der progreſſive Fortſchritt iſt nur todtes Reſultat, denn alles unſer Wiſſen entfaltet ſich immer nur durch den einzelnen ſinnlich angeregten Fall. Dies regreſſive Verfahren für die Wiſſenſchaft hat dann wieder die beyden Formen, Spekulation und Induktion. Spekulation, welche nur das über dem gegebenen Beſondern ſtehende Allgemeine durch Abſtraktion und Zergliederung *aufweiſt*, und Induktion, welche ihr Allgemeines aus dem Beſondern durch Kombination und Vergleichung zu *beweiſen* ſucht.

Von der Spekulation.

§. 79.

Spekulation oder ſpekulativer Verſtandesgebrauch als oberſte Forderung der logiſchen Deutlichkeit unſrer Erkenntniß wird dem gemeinen Verſtandesgebrauch durch die Formel entgegengeſetzt: der gemeine Verſtandesgebrauch wendet die Begriffe in concreto, Spekulation wendet ſie in abstracto an. Einzelne arithmetiſche oder geometriſche Geſetze über die Größe, philoſophiſche Begriffe, wie Urſach, Veränderung, Recht und Unrecht kommen uns täglich im Denken vor, aber immer nur ſo, daß wir ſie gleich zur Beurtheilung des einzelnen Falles in Anwendung bringen, die ſpekulative Wiſſenſchaft hingegen in Mathematik und Philoſophie verbindet dieſe Abſtraktionen im Allgemeinen. So oft wir im Leben die Stetigkeit einzelner Größen vorausſetzen, ſo iſt doch das Geſetz der Stetigkeit überhaupt nur Gegenſtand der Spekulation. Eben ſo, ſo oft wir von Veränderungen auf Urſachen ſchließen im einzelnen Falle, ſo unterſucht doch nur die Spekulation die Verbindung beyder Begriffe im Allgemeinen.

Dieſe Spekulation iſt das ſchwerſte Geſchäft im Denken, weil ſie am weiteſten von der Evidenz der äſthetiſchen Deutlichkeit entfernt iſt, denn hier iſt die Reflexion ganz ſich ſelbſt überlaſſen, ſie hat die wenigſte Hülfe vom innern Sinn, ſie iſt das trockneſte Geſchäft im Denken, indem ſie mit der Leichtigkeit zugleich die Lebhaftigkeit des äſthetiſch Deutlichen verliert. Daher iſt ſie bey Dilettanten wenig beliebt, und ſelbſt die Meiſter ſuchen ſie möglichſt zu vermeiden. Nur in der Mathematik behauptet ſie bisher ihr Recht mit Sicherheit, Philoſophen hingegen ſuchen ſie oft mit dichteriſcher oder wenigſtens bildlicher Darſtellung, vornehmer gezierter Sprache und andern Hülfsmitteln bloß äſthetiſcher Deutlichkeit zu umgehen, wer aber nicht für ſich oder andere mit ſeinen Gedanken Verſtecken ſpielen will, der wird eben ſo ſehr in Philoſophie als in Mathematik einer ſtrengen Spekulation bedürfen. Das folgt ſchon ſo aus bloßer Logik. Der gemeine Verſtandesgebrauch erhebt ſich niemals durch ſich ſelbſt zu wahrhaft allgemeinen Urtheilen, denn dieſe waren ſolche, in denen ſo wohl das Subjekt als das Prädikat eine vollſtändige Abſtraktion war, wo wir alſo Begriffe in abstracto verbinden. Sie ſind Eigenthum der Spekulation. Nun haben wir früher gezeigt, daß allgemeine Urtheile eigentlich allein vollſtändige Urtheile ſind, jede Erkenntniß bedarf alſo der Spekulation, ſobald ſie vom Urtheil abhängig iſt. Daher die Anſprüche der Spekulation an alle Philoſophie, und der Philoſophie an jede Wiſſenſchaft, die nicht reine Mathematik oder bloße hiſtoriſche Aufzählung iſt. Das wichtigſte Gebiet der Spekulation iſt aber gerade dasjenige, welches wir in der Philoſophie gewöhnlich ihr entgegenſetzen, das Gebiet der Ideen oder des praktiſchen. Denn die Idee iſt nichts anders, als der ganz aus der Reflexion erzeugte, und nur durch ſie geltende Begriff, welcher ſich nur durch Spekulation über das dunkle Gefühl des gemeinen Bewußtſeyns erhebt. Der Mittelpunkt unſers Geiſtes iſt ein unendlicher Glaube und eine ewige Liebe. Durch dieſen reinen Glauben und dieſe reine Liebe tritt allein alles Lebendige in die Welt vor unſern Augen. In ihr iſt in unſerm Innerſten der einzige Quell alles Lebens. Von hier aus kündigt ſich dem gemeinen Verſtande im dunkeln Gefühle der Würdigung des Werthes der Tugend, im dunkeln Gefühl des Gefallens am Schönen und Erhabenen, und endlich im dunkeln Gefühle der Hoheit der Religion allein das ewig Beſtehende an. Der gemeinſte Glaube und die geläuterſte Spekulation ſind ſich hier gleich, wenn es gilt das Ideal des höchſten Gutes in der Vereinigung der reinſten Liebe und der reinſten Achtung im Gefühle der Anbetung zu faſſen, eben ſo bey jedem andern Gegenſtand der Religion. Aber es giebt einen Punkt, wo die Idee des Ewigen belebt durch jenen Glauben, und jene Liebe aus dem bloßen Kreiſe des Gefühls in das Begreifliche heraustritt; wo ſich das Ewige nicht nur in dunkler Form der Ahnung, ſondern als Geſetz für die Handlung der beſtimmteſten Ueberzeugung ankündigt. Da wo Ethik und Politik ſich vom Gefühle der Religion lostrennen, und in beſtimmteren Formen das Geſetz des Ewigen uns ankündigen, oder wo das Gefühl für das Schöne und Erhabene in beſtimmteren Formen unter die Geſetze des Geſchmackes ſich fügt, da giebt es über das dunkle Gefühl des gemeinen Verſtandes beſtimmte Begriffe, welche nur die Spekulation beherrſcht. Nur dem ſpekulativ gebildeten Urtheil löſt ſich das dunkle Gefühl des moraliſchen Werthes der Handlung in helle Begriffe von dem heiligen Geſetze des ewigen Rechtes und in beſtimmte Ideen auf, wie reine Liebe und reine Achtung ſich zu den Geſetzen der Tugend geſtalten. Wo die ſchönern Geſtalten des höhern Lebens uns in der Geſchichte oder in den Darſtellungen der Kunſt entgegen treten, da ergreiffen ſie das Gefühl und reißen es fort, aber wer nur geleitet von dieſem Gefühl ſich in den Drang des vollen Lebens ſtürzt, deſſen Weſen wird verloren an unbekannte Geſtalten für geſchmacklos verbilden. Die Alleinherrſchaft des Gefühls gebiert einen energieloſen Stolz, welcher nur ſich ſelbſt gefällt, andere durch ſeine Prätenſionen von ſich ſtößt, oder durch ſeine Geſchmackloſigkeit anekelt. Dem Gebildeten gebührt der gehaltene ruhigere Gang einer feſten Ueberzeugung, welche das Gefühl überſchreitet, und ſich in beſtimmten Begriffen ausſpricht, und eben dieſe beſtimmten Begriffe laſſen ſich nur durch ſpeculative Ausbildung erhalten. Die Spekulation trennt ſich hier von dem gemeinen Bewußtſeyn, aber nicht um der Vernunft neue Gebiete des Ueberſinnlichen zu eröffnen, ſondern einzig um ſie in dem lang erworbenen Felde der Erfahrung mit ſich ſelbſt zu verſtändigen.

§. 80.

Das Weſen der Spekulation iſt ſelten recht begriffen worden durch Verwechſelung der ſubſumirenden Urtheilskraft mit der reflektirenden. Letztere gilt hier allein, und zwar hat ſie es hier mit Definiren und Beweiſen gar nicht zu thun. Dies Weſen der Spekulation beſteht darin, daß die gewöhnliche Erkenntniß durch Zergliederung auf ihre erſten und allgemeinſten apodiktiſchen Anfänge zurückgeführt wird, von denen man nachweiſt, daß ſie in jeder einzelnen Anwendung in der That ſchon im Allgemeinen als wahr vorausgeſetzt werden, wodurch man dieſe allgemeinſten Principien für die Deduktion vorbereitet. Wir heben das Geſetz in ſeiner Allgemeinheit aus der Erkenntniß heraus, welches wir in der einzelnen Anwendung täglich brauchen. Wir lernen durch die Spekulation nichts neues, ſondern wir machen uns nur deutlich, was wir alles ſchon wiſſen; wir beweiſen nichts durch die Spekulation, ſondern wir machen uns nur deutlich, woraus wir eigentlich gemeinhin alle unſre Beweiſe zu führen pflegen. Wenn z. B. jemand ohne Widerrede behauptet, ein Gefäß müſſe, nachdem es der Künſtler gegoſſen hat, eben ſo viel wiegen, als das rohe Metall wog, ehe der Künſtler ihm die Form gab: ſo zeigt die Spekulation, daß dieſer unbewußt ſchon die Richtigkeit des metaphyſiſchen Grundſatzes von der Beharrlichkeit der Subſtanz vorausſetze, und nur hieraus ſein einzelnes Urtheil ableite. Nämlich nur, weil er die Maſſe des Metalls als Subſtanz, und die Begriffe von Subſtanz und Beharrlichkeit als nothwendig verknüpft anſieht, urtheilt er, das Gewicht dieſer beſtimmten Maſſe ſey unveränderlich. Eben ſo, wenn jemand einen einzelnen Stein, weil er fällt, für ſchwer erklärt, ſetzt er darin ſchon voraus die nothwendige Verknüpfung der Begriffe, Veränderung und Wirkung nach dem Geſetze der Kauſalität.

Erſt wenn die Spekulation vollendet iſt, ſind wir in Stand, das Syſtem der Wiſſenſchaft in der Unterordnung des Beſondern unter ſeine Principien durch Definition und Beweis dogmatiſch aufzuſtellen, welches nur das todte Geſchäft der Subſumtion iſt.

Eben wie die apodiktiſchen Geſetze iſt auch die Spekulation entweder mathematiſch oder philoſophiſch. Die mathematiſche Spekulation iſt mathematiſche Erfindung, ſie gehört dem mathematiſchen Genie, und läßt ſich nur in Nebendingen lernen, das Auffinden ganz neuer mathematiſcher Methoden erfordert originelle Selbſtthätigkeit, welche Sache des Talentes und nicht der Schule iſt. Fertige, erfundne Mathematik läßt ſich aber ſyſtematiſch durch bloß ſubſumirende Urtheilskraft leicht lehren und lernen, ohne daß der Schüler an der Spekulation ſelbſt Theil nimmt, denn die allgemeinſten Anfänge ſind hier immer demonſtrable unmittelbar evidente Sätze, die für ſich eingeſehen werden können, und aus denen ſich dann die belehrte Subſumtion ſelbſt weiter helfen kann.

Mathematiſche Erfindung iſt ein offnes Feld, deſſen Gränzen ſich wohl nicht ſo bald werden abſtecken laſſen, philoſophiſche Spekulation iſt urſprünglich auch Erfindung, hier wird aber das Erfinden im Großen wohl bald geſchloſſen ſeyn. Hingegen für den einzelnen Lernenden muß es ſich jedesmal wiederhohlen. Die Regeln der philoſophiſchen Spekulation ſind die Regeln der kritiſchen Methode. Das Allgemeinſte, welches hier als Princip aufgewieſen wird, iſt das ſchwerſte, am wenigſten evidente und doch unerweisliche. Es muß alſo hier jeder Schüler, der eigne Einſicht erlangen will, die Rückſchritte der Spekulation vom gemeinen Bewußtſeyn zu den höheren Abſtraktionen erſt ſelbſt mit gemacht haben, ehe er zum Verſtändniß des Syſtems durchdringen kann. Das Weſen der philoſophiſchen Spekulation iſt meiſt mißverſtanden worden, theils weil man ſie mit Induktion verwechſelte, theils weil ſie nicht unmittelbar ein vollendetes Syſtem zeigt. Die meiſten Philoſophen halten es für Unrecht, ihre Spekulation öffentlich mit zu theilen, ſie meinen, es zieme ſich nur, das vollendete Syſtem der öffentlichen Prüfung vorzulegen. Dadurch aber wird gerade der richtige Geſichtspunkt der Beurtheilung ganz verſchoben. Evidenz fehlt den Anfängen eines philoſophiſchen Syſtems unvermeidlich, weil ſie die höchſten Abſtraktionen ſind, das Publikum kann alſo nur entweder die handwerksmäßige Brauchbarkeit der Reſultate für Theologie, Politik oder Medicin zum Maaßſtab der Beurtheilung nehmen, oder die ſogenannte Konſequenz, nach der man oft das lächerliche Lob austheilen hört: der Mann behauptet freylich die größten Abſurditäten, aber er bleibt ſich doch konſequent.

Die dogmatiſche Thätigkeit der Subſumtion unter die allgemeinen Principien hat für Philoſophie gar wenig Werth, ſie iſt nicht nur wie in der Mathematik für die erſte Erfindung der Wiſſenſchaft, ſondern ſelbſt für die Nacherfindung jedes ſelbſtdenkenden Schülers bloßes Reſultat. Man kann hier nicht fertige Philoſophie, ſondern nur das Philoſophiren zum Gegenſtand eines denkenden Unterrichts machen, fertige Philoſophie läßt ſich nur hiſtoriſch mit dem Gedächtniß aber nicht philoſophiſch mit ſelbſtthätiger Urtheilskraft lernen.

(Ich finde dieſen Unterſchied der Spekulation und Induktion in keiner Logik hinlänglich gewürdigt, da er doch der wichtigſte in aller wiſſenſchaftlichen Selbſtthätigkeit iſt. Spekulation führt zu philoſophiſchen und mathematiſchen Erfindungen, Induktion iſt nur Nachhülfe für die Unterordnung einzelner Wahrnehmungen unter allgemeine Geſetze. Der Grund dieſes Ueberſehens liegt darin, daß man Spekulation mit der ſubſumirenden Thätigkeit des Syſtemmachens verwirrte.)

Von der Wahrſcheinlichkeit.

§. 81.

Je weniger entſchloſſene Denker oft auf Halbwahres und Wahrſcheinliches achten wollen, deſto leichter verfallen ſie ſelbſt in Irrthum. Könnten wir freylich unmittelbar der Regel transcendentaler Wahrheit folgen, wo nur Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande das Geſetz gäbe, ſo müßte jeder Ausſpruch nach beſtimmter Disjunktion entweder wahr oder falſch ſeyn. Wir aber ſind zunächſt immer nur an empiriſche Wahrheit der Uebereinſtimmung der Selbſtbeobachtung mit der unmittelbar gegebenen Erkenntniß gebunden, da giebt es Wahrſcheinlichkeit durch Schranken und Abſtufung der Beobachtung, Halbwahrheit durch Doppelſinn der Worte.

Fürwahrhalten und Fürfalſchhalten ſind die beyden modi der Aſſertion eines Urtheils. Aſſertion oder das Setzen iſt das Bewußtſeyn, daß ich eine Erkenntniß habe, ſie iſt der eigentliche Akt des innern Wiederbeobachtungsvermögens, ihr gehört die empiriſche Wahrheit. Wir halten eine Erkenntniß für wahr, wenn wir uns bewußt ſind, ſie zu haben, für falſch, wenn wir uns bewußt ſind, ihr Gegentheil zu haben. Die Aſſertion iſt richtig, wenn ſie mit der unmittelbaren Erkenntniß übereinſtimmt, Irrthum, wenn ſie dieſer widerſpricht. *Alle dieſe Beſtimmungen haben alſo zunächſt mit dem Objekte nichts zu thun, ſie gehören nur der wiederbeobachtenden Reflexion.* (Es iſt einer der Hauptfehler in Fichtes Spekulation, daß er das Setzen zur Grundthätigkeit des Erkennens machen wollte.)

Jede Aſſertion war aſſertoriſch oder apodiktiſch; zum Bewußtſeyn des Apodiktiſchen gelangen wir aber erſt durch Problematiſches. Jedes Urtheil läßt ſich erſt als ein nur Aufgegebenes anſehen, für welches ſich hinreichende Gründe finden müſſen, (durch Beweis, Demonſtration oder Deduktion) wenn es als wahr gelten ſoll. Dadurch findet eine Vergleichung bloß aufgegebener Urtheile mit ihren Beſtimmungsgründen ſtatt, wodurch das Fürwahrhalten in Rückſicht derſelben verſchiedene Grade der Gewißheit erhält. Das Fürwahrhalten aus hinreichenden Gründen iſt *Gewißheit*, jedes andere *Ungewißheit*. Ungewißheit durch gegen einander ſtehende Gründe und Gegengründe iſt *Zweifel*. Die niedern Grade der Gewißheit aus mehr oder weniger hinreichenden Gründen ſind *Wahrſcheinlichkeit*. Dieſe gradweiſe Abſtufung der Gewißheit kann ſich nicht auf die unmittelbare Erkenntniß ſelbſt beziehen, in der ſind Wahrheit und Falſchheit ſtreng geſchieden, ſie iſt nur Sache der Reflexion. Wahrſcheinlich können alſo nur Urtheile ſeyn, und zwar erweisliche Urtheile, denn Demonſtration und Deduktion geben vollſtändige Gewißheit. Daher das wichtige Geſetz: *jede Wahrſcheinlichkeit beruht auf einem unvollſtändigen Beweiſe, d. h., auf einem Schluſſe.*

Die Theorie dieſer Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe finde ich wieder überall ſehr mangelhaft. Kant und viele nach ihm ſprechen nur von unvollſtändiger Induktion und Analogie als Schlußarten der Urtheilskraft im Gegenſatz von Vernunftſchlüſſen. Hiermit wird aber nur ein Theil des Ganzen und auch dieſer nicht nach dem richtigen Verhältniſſe betrachtet. Das richtige Verhältniß iſt folgendes.

Der vollſtändige Vernunftſchluß fordert die Kenntniß einer allgemeinen Regel zum Oberſatz, wodurch der Schluß für bloße Subſumtion möglich wurde, und objektive Bedeutung erhielt. Das Allgemeine kennen wir aber oft nur unvollſtändig, dann wendet die Reflexion nach nur ſubjektiven Verhältniſſen die Formen der Vernunftſchlüſſe auf unvollſtändige Regeln an, und dadurch erhalten wir die Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe.

Die Regel war ein allgemeines Urtheil, z. B. Alle A ſind B, dieſem ſteht das Partikuläre entgegen, Einige A ſind B, in Rückſicht deſſen man die Sphäre des Subjektes in zwey Theile getheilt vorſtellt, und das Urtheil nur in Rückſicht des einen fällt. Hier findet nun eine Vergleichung des einen Theils der Sphäre ſeiner Größe nach mit dem andern ſtatt, und ich ſchließe nach Wahrſcheinlichkeit, indem ich das Urtheil mit dem größten Theil der Sphäre, die Meiſten A ſind B zum Oberſatz brauche. Z. B. Die Meiſten A ſind B, C iſt A, alſo wird C wohl B ſeyn. Die Meiſten Deutſchen ſind nahe an 6 Fuß hoch, wenn ich alſo von der Größe eines Deutſchen nichts näheres weiß, werde ich mir ihn nahe an 6 Fuß hoch vorſtellen. So ſchließen wir in allen Formen der Vernunftſchlüſſe auch nach Wahrſcheinlichkeit.

Dieſe Art zu ſchließen ſetzt alſo immer einen getheilten Oberſatz voraus. Da ſind dann zwey Fälle möglich: in Rückſicht des andern Theils der Regel weiß ich entweder gar nicht beſtimmt, ob die übrigen A, B ſind oder nicht, oder ich weiß beſtimmt, die übrigen A ſind nicht B. Aus den letzteren Regeln folgen mathematiſche Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe, aus erſteren philoſophiſche.

Die mathematiſche Beſtimmung der Wahrſcheinlichkeit, ſo wie ſie in der praktiſchen Arithmetik berechnet wird, ſetzt eine Ueberſicht aller in Rückſicht eines Urtheils möglichen Fälle voraus, und ſteht unter der Regel: wahrſcheinlicher iſt, was in Verhältniß gegen einen Fall, daß es anders ſey, in vielen möglichen Fällen ſo beſchaffen iſt, wie das Urtheil ausſagt. Bin ich alſo aufgefordert, hier zu urtheilen, ſo nehme ich das an, was in der Mehrheit der Fälle wirklich ſeyn würde. Berechnung der Wahrſcheinlichkeit iſt hier ein uneigentlicher Ausdruck, nicht das Ungewiſſe, ſondern das Gewiſſe wird berechnet, nämlich die Eintheilung des Oberſatzes. Die Ungewißheit thue ich erſt im einzelnen Schluſſe aus dieſem Oberſatze über die Rechnung hinzu, wo deshalb die Beſtimmung des Wahrſcheinlichen immer noch viele Kautelen fordert. Wird z. B. gefragt: wie wahrſcheinlich iſt es, daß ich unter meinen 9 Charten im Lombre beyde Aß habe, ſo ſagt die Rechnung, in allen 40 Charten liegen 780 Amben, in 9 Charten liegen 36 Amben; ich frage alſo nach einem von 780 Fällen, deren ich jedesmal 30 in der Hand habe. So weit iſt die Sache ganz gewiß, und ſo weit geht die Rechnung. Will ich dies aber im einzelnen Falle, z. B. zu einer Wette brauchen, ſo werde ich noch manche Kautelen zu beobachten haben.

Die Berechnung des Oberſatzes kann aber ſelbſt auch noch mehr oder weniger unbeſtimmt ſeyn, dadurch bekommt die mathematiſche Wahrſcheinlichkeit mehr Aehnliches mit der philoſophiſchen. Beyde aber bleiben der Verfahrungsart nach doch ganz getrennt. Die mathematiſche ſetzt als bekannt voraus, daß die Regel nicht gilt, und räth nur auf die Mehrheit der Fälle, die philoſophiſche hingegen ſchließt meiſtens vor allen Dingen aus der Vielheit der Fälle auf die Einheit und Allgemeinheit der Regel, und gründet darauf ihren Schluß.

In der Erfahrung brauchen wir häufig beyde Schlußweiſen in Vermiſchung mit einander, wenn wir unvollſtändig untergeordnete hiſtoriſche Erkenntniſſe, nach der Regel apodiktiſcher Erkenntniſſe beurtheilen. So ſchließen wir z. B., daß etwas geſchehen wird, weil wir Gründe finden, auf die es oft folgt, wir ſchließen, daß etwas geſchehen iſt, weil vieles zuſammenſtimmt, was Folge davon ſeyn müßte. Der reinſte Fall philoſophiſcher Wahrſcheinlichkeit iſt aber der, wo wir aus der Wahrnehmung allgemeine Regeln ſuchen. Anſtatt des vollſtändigen Schluſſes von der Allheit der Fälle auf die Einheit der Regel, ſchließen wir hier von der Vielheit der Fälle auf die Einheit der Regel. Nun haben wir in der Logik geſehen, daß nur der disjunktive Schluß durch Induktion dient, um einen vollſtändigen Schluß vom Beſondern aufs Allgemeine zu machen. Wir bedienen uns alſo hier vorzüglich der Induktion, um durch Wahrſcheinlichkeit auf allgemeine Regeln und Geſetze zu kommen. Die vollſtändige Induktion war gerade der Schluß von allen Fällen unter einem Allgemeinen auf dieſes Allgemeine, z. B. was ich von rechtwinklichten, ſpitzwinklichten und ſtumpfwinklichten Dreyecken beweiſe, beweiſe ich ſomit von allen Dreyecken. Die unvollſtändige Induktion hingegen beruft ſich für ihre Regel nur auf viele Fälle unter derſelben, z. B. ich beweiſe, daß etwas von Gold, Silber und Platina als den bekannteſten edeln Metallen gilt, und ſetze nun voraus, daß es von edeln Metallen überhaupt gelte.

Neben dieſer Induktion ſteht dann noch die unvollſtändige Analogie. Analogie nannten wir den konjunktiven Vernunftſchluß, welcher ſchließt: ein Ding ſteht unter einer allgemeinen Regel, weil ihm alle Beſtimmungen derſelben zukommen, z. B., dies Thier iſt ein Bär, dieſe Pflanze eine Palme, weil ihr dieſe und dieſe Beſchaffenheiten zukommen. Unvollſtändig ſchließen wir eben ſo: ein Ding ſteht unter einer allgemeinen Regel, weil ihm viele Beſtimmungen derſelben zukommen, z. B. das Thier, dem dieſe foſſilen Knochen gehörten, war wohl eine Bärenart, weil dieſe Knochen den Bärenknochen am ähnlichſten ſind, dieſe foſſilen Blätter gehörten wohl einer Palmenart, weil ſie Palmenblättern ähnlich ſind.

Der Schluß, welcher gewöhnlich nach der Analogie genannt wird, iſt aber nicht ganz ſo einfach. Er iſt überhaupt der Schluß nach ähnlichen Verhältniſſen, und wird mit der Induktion auf folgende Art verglichen: Induktion ſchließt von vielen Fällen auf die Einheit der Regel, Analogie ſchließt von vielen Fällen auf die übrigen unter der Regel. Ich ſchließe z. B. nach der Induktion: Axendrehung iſt bey den meiſten Planeten beobachtet worden, alſo werden ſie ſich wohl alle um ihre Axe drehen; nach der Analogie hingegen: weil dieſer und jener Planet ſich um die Axe drehen, werden es wohl auch Pallas und Juno thun. Sehen wir aber auf den Berechtigungsgrund, ſo iſt die letzte Schlußweiſe aus einer Induktion, und unſerer erſten Analogie zuſammengeſetzt, und das eigentlich ſchließende dabey iſt die Induktion, ſo daß dieſe zum herrſchenden philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchluß wird. Wenn ich nämlich von vielen Fällen unter einer Regel auf die übrigen ſchließe, ſo verbindet nur die Einheit der Regel ſelbſt die bekannten Fälle mit den unbekannten, ich mache alſo z. B. immer zuerſt die Induktion: dieſer und dieſer Planet drehen ſich um ihre Axe, alſo gehört Axendrehung wohl zum Geſetz des planetariſchen Daſeyns überhaupt, und dann ſchließe ich erſt weiter nach unſerer erſten Analogie, folglich wird ſich auch dieſer beſtimmte Planet um ſeine Axe drehen.

Vom Wiſſen, Meinen und Glauben.

§. 82.

Wahrſcheinlichkeiten haben überhaupt in der Wiſſenſchaft nur einen geringen Werth, wiewohl wir ſehr oft nicht über ſie hinaus können. Eigentlich ſind wir nur in Rückſicht der vollſtändigen Gewißheit zum Urtheilen berechtigt, d. h., da, wo wir Wiſſen können; Wiſſen heißt nämlich das Fürwahrhalten mit vollſtändiger Gewißheit. Jedes wahrſcheinliche Urtheil ſollte nur ein vorläufiges ſeyn, um uns im Suchen des gewiſſen zu leiten. Das Fürwahrhalten eines vorläufigen Urtheils iſt Meinung. Aber bey den meiſten Erkenntniſſen können wir es nur bis zu Meinungen bringen, ſo daß ſelbſt das ſicherſte Fürwahrhalten des Einzelnen in Vergleichung mit der Beſchaffenheit einer Erkenntniß ſelbſt und mit dem Fürwahrhalten aller andern nur als Meinung des Einzelnen gelten kann.

In den nur überwiegenden Gründen für oder wider eine Behauptung liegt eigentlich noch gar keine Berechtigung zum Urtheil, ſondern wir ſollten dann unſer Urtheil noch aufſchieben, bis wir es zur vollſtändigen Gewißheit bringen können. Um alſo wirklich nach bloßer Meinung zu urtheilen, muß außer dem Ueberwiegenden für oder wider, noch die Anforderung eines Intereſſe hinzukommen, welches ich daran habe, mein Urtheil in Rückſicht eines Gegenſtandes zu beſtimmen, weil ich ohne das aus unvollſtändigen Gründen gar nicht urtheilen würde. Ein ſolches Fürwahrhalten durch Intereſſe iſt dasjenige, was gemeinhin Glaube genannt wird. Wir ordnen alſo hier dem Wiſſen als der vollſtändigen Gewißheit, Meinung und Glaube nach Wahrſcheinlichkeit unter, nach einer bloß logiſchen Bedeutung der Worte, welche nur Verhältniſſe zur Reflexion betrifft; wir dürfen aber dieſe Wortbeſtimmungen nicht mit dem Unterſchied des Wiſſens, Glaubens und Ahndens verwechſeln, welcher die transcendentale Beſtimmung der unmittelbaren Erkenntniß ſelbſt betrifft, und deshalb erſt ſpäter entwickelt werden kann. Die Schwierigkeiten der Kantiſchen und mancher andern Theorie des Glaubens heben ſich leicht, wenn man nur die Verwirrung der zwey Begriffe Annahme durch ein Intereſſe getrieben, welches zur Reflexion gehört, und Ueberzeugung ohne Anſchauung auflöſt, welche den gemeinen Begriff des Glaubens ausmacht, und jedem ſeine eigenthümliche Stelle anweiſt.

Nach logiſcher Bedeutung iſt jedes Fürwahrhalten aus Wahrſcheinlichkeit mehr oder weniger Glaube, je nachdem die Gründe, welche uns im einzelnen Falle zum Urtheil beſtimmen, ſtärker oder ſchwächer ſind. Deswegen geben wir, wenn wir über einen Gegenſtand befragt werden, über den wir uns bewußt ſind, eigentlich gar nicht urtheilen zu können, z. B. über Wetterveränderungen, wenn wir nun einmal zum Urtheil aufgefordert werden, unſre Meinung als einen Glauben an, indem wir nur darum urtheilen, weil wir einmal auf die Frage antworten mußten.

Dieſer dem Glauben gehörige Einfluß des Intereſſe an einem Urtheil auf das Urtheilen ſelbſt iſt rechtmäßig, ſo lang das Urtheil nicht für mehr als Sache der Meinung genommen wird, und oft unentbehrlich. Hier treibt mich das Intereſſe überhaupt nur über einen Gegenſtand eine Meinung zu haben, ohne zu beſtimmen, welche Meinung, z. B. bey einem Arzte, der in einem zweifelhaften Falle ſich bey einem Kranken doch eine beſtimmte Krankheit zu denken genöthigt wird; davon muß aber ein anderer Einfluß des Intereſſe ganz unterſchieden werden, wo dieſes ſich mit in die beſtimmenden Gründe für oder wieder einmengt, und ſo oft die hartnäckigſten Irrthümer veranlaßt, indem wir vieles nur durch Neigung oder Furcht leichter oder ſchwerer glauben. Ein ſolcher Einfluß des Intereſſe führt nur zum Irrthum, denn darinn, daß ich wünſche, ein Satz möchte wahr oder falſch ſeyn, kann nie ein Beſtimmungsgrund liegen, welcher zum Urtheil berechtigt. (Selbſt der Kantiſche ſogenannte moraliſche Glaube beruht nur auf einer Mißdeutung unſers hier erörterten logiſchen Begriffes mit dem reinen Vernunftglauben, einer Ueberzeugung ohne Anſchauung.)

Von der Induktion.

§. 83.

Deſſen ungeachtet giebt es einen Fall, welcher hierauf zu beruhen ſcheint, nämlich bey dem wiſſenſchaftlichen Fürwahrhalten aus einem Intereſſe der Vernunft, wo ich annehme, daß alles Mannichfaltige meiner Erfahrung, z. B. die Menge verſchiedenartiger Materien, welche ſich in der Phyſik zunächſt der Beobachtung zeigen, doch unter wenigen allgemeinen Geſetzen ſtehen, indem ſich die Vernunft immer für eine ſolche Vereinigung intereſſirt. Das Mittel der philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeit war die Induktion von vielen Fällen auf die Gültigkeit der Regel im Allgemeinen. Dieſe fordert alſo auch gleichſam einen wiſſenſchaftlichen Glauben, um zur Anwendung zu kommen. Wenn ich von vielen Fällen auf die Einheit der Regel ſchließe, ſo gilt der Schluß nicht unmittelbar von den vielen Fällen auf die übrigen; für ſich, ohne die Regel vorauszuſetzen, (z. B. in der Grammatik, wo ich eine Regel etwa für Wortendungen aus einzelnen Fällen zuſammenbuchſtabire,) iſt gleiche Wahrſcheinlichkeit da für oder wider ihre Uebereinſtimmung mit der Regel. Man könnte zwar ſagen: da jeder neue Fall für oder wider die Regel iſt, ſo wird es immer wahrſcheinlicher, daß je mehr Fälle ich ſammle, von den noch ſo wenigen negativen ſich doch wohl einer finden werde.

Aber auch nur ein Fall gegen die Regel beweiſt ihre Unwahrheit, es ließe ſich alſo vielmehr behaupten, daß nach dieſer Art zu rechnen, erſt dann die Wahrſcheinlichkeit für und wider die Regel gleich groß ſey, wenn nur noch ein Fall unentſchieden liegt. So wenden wir aber wirklich, z. B. in den Naturwiſſenſchaften die Induktion gar nicht an, vielmehr rathen wir da gleich auf allgemeine Geſetze, wenn nur einige Fälle damit zuſammenſtimmen, wenige Experimente langen da oft hin, um uns weiter zu führen. Zur Entſcheidung des Urtheils wirkt nämlich hier noch etwas anders — das ſpekulative Intereſſe der Vernunft für Geſetz und Regel überhaupt. Da ſcheint es alſo, als ob ein Intereſſe widerrechtlich unſern Glauben beſtimmte. Dies iſt aber doch nicht der Fall. Die willkührlich thätige Reflexion entwirft ſich allerdings nach dem Intereſſe der Vernunft, im Urtheilen nach Wahrſcheinlichkeit, Maximen für die Urtheilskraft, aber der Grund des Intereſſes liegt nicht im Willen, ſondern in den Verhältniſſen der Erkenntniſſe ſelbſt; kann alſo allerdings als Beſtimmungsgrund des Urtheils dienen.

Wir bedienen uns wiſſenſchaftlich der Induktion da, wo die Spekulation nicht mehr im Stande iſt, uns die philoſophiſchen und mathematiſchen Geſetze bis zur Unterordnung der einzelnen Erfahrungen genau anzugeben, um zu verſuchen, ob wir nicht umgekehrt aus den untergeordneten Fällen die übergeordnete Regel errathen können. Hier liegt der wahre Berechtigungsgrund darin, daß wir im Allgemeinen ſchon wiſſen: alle hiſtoriſche Erkenntniß ſteht unter apodiktiſchen Geſetzen und Regeln, die wir nur nicht immer für einzelne Fälle beſtimmt genug auszuſprechen im Stande ſind. Ordnen wir alſo beſondere Erfahrungen nach Anleitung einer wiſſenſchaftlichen Methode unter beſtimmten leitenden Maximen, ſo werden wir als dann aus weit unvollſtändigern Gründen doch mit mehr Wahrſcheinlichkeit ſchließen, als außer allem ſyſtematiſchen Zuſammenhang bey einem tumultuariſchen Verfahren.

Sehr häufig aber artet dieſe Maxime doch in ein unrechtmäßiges Intereſſe aus, durch die Sucht, nichts unentſchieden liegen zu laſſen, und alles erklären zu wollen, welche ſowohl dem geſunden Urtheil im Leben, als der Wiſſenſchaft vielen Schaden thut. In Sachen unſicherer Meinungen iſt das Aufſchieben des Urtheils gerade eins der ſicherſten Mittel, um ſich vor Irrthum zu ſchützen. Dagegen gerathen viele ſchon durch die bloße Idee, ihr Urtheil über einen Gegenſtand aufſchieben zu müſſen, in die größte Verlegenheit; man ſieht häufig im gemeinen Leben lieber zur Annahme des ungegründetſten Aberglaubens flüchten, um, wie ſie meinen, doch irgend eine Erklärung zu haben, als daß ſie ſich ruhig die Ungewißheit der Sache eingeſtünden.

In der Wiſſenſchaft thut dies Haſchen nach Erklärung den größten Schaden; es zieht von der Beobachtung ab, läßt ungeduldig eine voreilige Ueberſicht des Ganzen verlangen, und verwickelt in willkührliche Hypotheſen, welche bald ſo weit führen, daß man Sichres und Unſichres nicht mehr zu trennen weiß, und die willkührliche Erklärung ſelbſt als Thatſache unterſchiebt. In der Naturwiſſenſchaft gelingt es nur wenigen, ſich von dem unendlichen Apparat zum Erklären loszumachen, um vor der Erklärung doch nur erſt zu wiſſen, was erklärt werden ſoll.

Vom Irrthum.

§. 84.

Irrthum iſt geſetzwidriges Fürwahrhalten. Wie iſt nun Geſetzwidrigkeit im Erkennen möglich? In der Natur kann es wohl Widerſtreit entgegengeſetzter Kräfte geben, aber keine Kraft kann ihrem eignen Geſetze widerſprechen. Wir haben deshalb ſchon früher bemerkt, nur durch den Einfluß des Willens aufs Vorſtellen wird Irrthum möglich, indem der Wille ſich nach den ihm fremden Geſetzen der Erkenntniß zu richten ſucht. Die Sinne irren nicht, auch irrt die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft nicht, ſondern nur die willkührliche Reflexion. Der Wille kombinirt nur problematiſche Vorſtellungen im Denken, und ſucht im Urtheil die Regel der Erkenntniß ſelbſt, als Geſetz der Wahrheit, zu treffen, dabey iſt ihm alſo das Fehlen möglich, weil er ſich künſtlich ein ihm unmittelbar fremdes Geſetz vorſchreibt.

Wir haben für das folgende hier nicht nöthig, alle Titel einer logiſchen Lehre vom Irrthum durch zu gehen, für die Spekulation überhaupt bedürfen wir nur der einen wichtigen Bemerkung. *Aller Unterſchied des Irrthums und der Wahrheit iſt nur eine Sache der wiederbeobachtenden Reflexion, und nicht unmittelbare Sache der Erkenntniß.* Weder die Anſchauung, welche der Demonſtration, noch die unmittelbare Erkenntniß, welche der Deduktion zu Grunde liegt, kann irrig ſeyn, irrig ſind nur mittelbare Urtheile des Verſtandes. Aller Irrthum beruht alſo auf Schlüſſen, und folglich auf Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen. Ganz ohne Grund kann der Verſtand nicht urtheilen, der Grund eines Irrthum wird Schein genannt. Der Schein beſteht alſo immer in den unvollſtändigen Prämiſſen eines Wahrſcheinlichkeitsſchluſſes, welche die Urtheilskraft widerrechtlich ergänzt hat. (Wir können ſagen: aller Irrthum beſteht darin, daß wir etwas fälſchlich als nicht vorhanden vorausſetzen, weil wir es nicht wahrgenommen haben, nämlich das Gegentheil von der Ergänzung des getheilten Oberſatzes im Wahrſcheinlichkeitsſchluß.)

Dadurch, daß wir allen Irrthum nur auf das Urtheilen und die mittelbare Einbildung beſchränken, bekommen wir ein freyes Feld der unmittelbaren Erkenntniß unſerer Vernunft, in welchem wir verſchiedene Arten der Ueberzeugung mit gleicher Gültigkeit neben einander können beſtehen laſſen, als Wiſſen, Glaube und Ahndung. Irrthum findet nur in der mittelbaren reflektirten Erkenntniß ſtatt, der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntniß taſtet das innere Weſen der Vernunft gar nicht an, in dieſer iſt lauter Wahrheit unter einer oder der andern Form, des Endlichen oder Ewigen, des immer Beharrenden der Natur, oder des immer Wechſelnden der Schönheit.

Der Grund aller Mißverſtändniſſe liegt hier wieder darin, daß man empiriſche und transcendentale Wahrheit verwechſelt. Da man gewöhnlich meint, objektive Begründung der Urtheile fordern zu müſſen, ſo bezieht man den Streit zwiſchen Wahrheit und Irrthum auch auf dieſe, in der That aber betrifft er nur die empiriſche Wahrheit der Reflexion und ihre ſubjektive Begründung. Dieſe Unterſcheidung iſt das einzige Mittel zur Vertilgung des Skepticismus aus der Spekulation. Der Skepticismus fußt immer auf der zugeſtandnen Prämiſſe, daß wir das Weſen der Dinge nicht zu erkennen vermögen, wie ſie an ſich ſind, und verdammt deswegen die Vernunft zu einem unvermeidlichen Zweifel in ſpekulativen Dingen, indem er die Beſchränkung unſrer Reflexion, und der empiriſchen Wahrheit, die Möglichkeit des Irrthums mit der Beſchränkung unſrer unmittelbaren Erkenntniß und unſrer transcendentalen Wahrheit, d. h., mit der endlichen Anſicht der Dinge verwechſelt. Wer einſieht, daß das Streiten über Wahrheit nur der Reflexion gehört, der wird ſeine Vernunft überhaupt nie der Ungewißheit Preis gegeben halten.

c) Die Theorie des Gefühls.

§. 85.

Kant macht uns aufmerkſam darauf, wie wichtig es für die Spekulation ſey, den Gebrauch der Worte, innere Empfindung und inneres Gefühl, gehörig zu ſondern, um das Gefühl vom Sinne zu trennen. Er zeigt, daß wenn wir das Schöne und Gute eben ſo empfinden wollen, wie das Angenehme, wenn wir alles Gefühl der Luſt und Unluſt in Empfindung verwandeln, wir damit ſchon das Princip aller praktiſchen Philoſophie und der philoſophiſchen Aeſthetik verloren geben, indem nichts als Empirie zur Grundlage der Geſetze des Guten und Schönen bliebe. Er hat aber damit nur einen Fall berührt, das Gebiet des Gefühls erſtreckt ſich weiter in unſerm Geiſte als auf die Beurtheilung von Luſt und Unluſt, es iſt für die Spekulation überhaupt höchſt wichtig, ſein wahres Weſen deutlich zu machen.

Wir finden oft unmittelbar etwas wahr oder falſch, ohne es ganz einzuſehen, ohne uns auf Beweis einzulaſſen, ohne uns nur genaue Rechenſchaft geben zu können, warum wir es ſo finden. Dies ſchreiben wir dem Gefühle zu. Wir haben dem gemäß ein Wahrheitsgefühl, welches uns ſehr häufig in unſern Urtheilen leitet, vorzüglich aber als Schönheitsgefühl und ſittliches Gefühl ſich anwendet. Wenn wir den ſittlichen Werth einer Handlung oder die Schönheit eines Gegenſtandes beurtheilen, ſo berufen wir uns dabey meiſtentheils nur auf das Gefühl; doch mit dem Unterſchiede, daß wir in Rückſicht des Werthes einer Handlung immer noch zugeben, es müßten ſich vollſtändige Gründe zur Rechtfertigung unſers Urtheils angeben laſſen, wenn wir auch jetzt nicht im Stande wären, ſie zu entwickeln, hingegen bey der Beurtheilung der Schönheit, z. B. eines Kunſtwerkes, geben wir zwar auch zu, daß ſich vieles zur Berichtigung des Urtheils wird ſagen laſſen, zuletzt aber verlangen wir hier den entſcheidenden Ausſpruch doch nur vom Gefühl, indem wir mit allen Begriffen und Beweiſen der Welt niemand ein Urtheil über Schönheit werden aufnöthigen können.

Worin beſteht nun dieſes Gefühl? was wollen wir damit? Die Hauptſache iſt, es vom Sinne gehörig zu trennen. Es war das ſchädlichſte Mißverſtändniß des engliſchen Empiriſmus, beſonders der Gegner von Hume, welche dieſes äſthetiſche und ſittliche Gefühl ſo genau beobachtet haben, daß ſie es immer für feinern Sinn, für Modifikation der Empfindung hielten, und die Deutſchen, denen überſetzte Weisheit meiſtens einleuchtender als eigne iſt, ſprachen ihnen lange nach, wiewohl wir faſt nur Entwickelung des eignen Sprachgebrauchs bedürfen, um die Sache ins klare zu bringen. Fühlen ſetzen wir, wenn wir die Vergleichung ganz allgemein machen, dem Schließen entgegen. Der Schluß enthielt die Erzeugung eines Urtheils mittelbar aus andern, und zwar ſo, daß ich mir des Akts dieſer mittelbaren Vorſtellung wieder bewußt bin. Das Gefühl hingegen erzeugt ſeine Urtheile unmittelbar. Gefühl gehört alſo dem nämlichen Vermögen, welchem das Urtheilen und Schließen zukommt, nur daß ſich hier ſeine Thätigkeit ohne Vermittelung äußert. Gefühl nennen wir die unmittelbare Selbſtthätigkeit des Reflexionsvermögens, d. h., wie wir früher gezeigt haben, die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft. Das Gefühlvermögen iſt alſo keinesweges Sinn und Empfindung, ſondern willkührliche Reflexion nur in ihrer, dem vermittelten Schließen entgegengeſetzten, unmittelbaren Thätigkeit.

Wir können dem gemäß drey Arten des Gefühls unterſcheiden. Die erſte Art beruht nur auf dem Grade, wie weit ich mir eben jetzt der Gründe eines Urtheils bewußt bin, die zweyte iſt die unmittelbare Thätigkeit der ſubſumirenden, die dritte der reflektirenden Urtheilskraft.

Wenn ich jetzt eben ein Urtheil fälle, ſo kann ich nicht immer jedes Urtheil nach deutlich gedachten Schlußketten aus höheren Urtheilen bis zum Princip hinauf ableiten, ſondern es giebt irgend einen Theil der Schlußkette, wo ich mir jetzt gewiſſer Prämiſſen unmittelbar bewußt werde, und aus dieſen folgere; oft fallen mir wohl gar alle Prämiſſen im Gemüthe zuſammen, ich werde mir ihrer zwar nicht einzeln bewußt, aber aus der dunkeln Vorſtellung derſelben können wir doch einen richtigen Schlußſatz ziehen, der alsdann Ausſpruch des Gefühls genannt wird. Hieher gehört erſtlich das *ſittliche Gefühl*, wornach das Gewiſſen unmittelbar den Werth einer Handlung abmißt, ohne ſich auf Rückrechnung aller Prämiſſen ſeines Urtheils einzulaſſen. Dahin gehört zweytens dasjenige, was man *praktiſchen Takt* nennt, den jeder für ſein Geſchäft ſo nothwendig braucht; wo jemand, der hinlängliche Stärke der Urtheilskraft beſitzt und Uebung damit verbindet, in verwickelten Fällen doch auf den erſten Anblick der Sache zu urtheilen weiß, und nun leichtlich richtiger entſcheidet, als wenn er mit vieler Mühe um ſein Thema herum geſchloſſen hätte, wie z. B. ein Arzt, der nach wenigen Fragen den Zuſtand eines Kranken genau zu beurtheilen weiß, ein Rechtsgelehrter, der die verwickelteſte Proceßſache nach einer Ueberſicht klar entſcheidet, oder ein Naturforſcher, der bey verwickelten Verſuchen, die er das erſtemal anſtellt, doch ſchon den Erfolg voraus anzugeben weiß, indem er ſich viele Analogien dunkel denkt, die er vielleicht nicht einmal im Stande wäre, ſich auf der Stelle klar zu machen. Ein ſolches Gefühl muß am beſtimmteſten da ſprechen, wo wir beym ſittlichen Gefühl alle Beſtimmungsgründe des Urtheils der Vernunft ſelbſt gehören, ſie alſo im Gefühl und ſeiner dunkeln Vorſtellung alle zur Beſtimmung des Urtheils mitwirken, dagegen, wenn ich mir die Prämiſſen in Schlußketten erſt einzeln denken will, vielleicht manche vergeſſen werden können, und ſo ein irriges Reſultat heraus kommt. Aber wenn das Gefühl ſich einmal täuſcht, ſo iſt, da ſeine Thätigkeit nicht in die Beobachtung fällt, der Fehler auch weit ſchwerer zu finden; dadurch wird es die geheime Werkſtätte, von der aus die Vorurtheile ihre Folgen verbreiten.

Zweytens, ſelbſt der ſubſumirenden Urtheilskraft muß zur Unterordnung des Falls unter eine gegebene Regel eine unmittelbare Thätigkeit zukommen. Nur der Verſtand kann belehrt werden, indem man ihm allgemeine Regeln giebt. Wenn nun eine Regel gegeben iſt, ſo kann ich wohl auch wieder eine neue geben, welche lehrt, wie nach dieſer verfahren werden muß, aber endlich muß ich doch nach einer unmittelbar verfahren, d. h., die Urtheilskraft ohne vermittelnden Verſtand anwenden. Die Urtheilskraft zeigt hier eine unmittelbare Thätigkeit, nicht eigentlich indem ſie den Schlußſatz denkt, ſondern indem ſie den Unterſatz der Regel unterlegt, oder indem ſie ſchlechthin das Iſt im Urtheil denkt.

Drittens, ſubſumirende Urtheilskraft ſetzt doch immer Regel oder Begriff voraus, den der Verſtand gegeben hat, die Thätigkeit der reflektirenden iſt aber ganz unabhängig. Die zeigt ſich als Gefühl bey jedem Urtheil, das wir unmittelbar aus der Anſchauung nehmen, und bey jedem philoſophiſchen Grundurtheil, welches wir von der erkennenden Spontaneität der Vernunft entlehnen, z. B. bey dem Ich bin des Selbſtbewußtſeyns. Vorzüglich aber zeigt ſich dieſes Gefühl da, wo die Urtheilskraft nach einem Geſetze urtheilt, welches der Verſtand gar nicht als Regel auszuſprechen vermag, wo ſich vielmehr eigne Principien der Urtheilskraft finden. Dies iſt der Fall bey unſern Urtheilen über Schönheit, deren Idee ſich in keine nach Begriffen zu faſſende Regel ſchmiegt. Wenn alſo aus der Urtheilskraft für ſich, unabhängig vom Verſtande eigne Erkenntniſſe entſpringen, ſo läßt ſich deren Princip, wiewohl es nicht in der Anſchauung gegeben werden kann, doch nicht auf Regel und Begriff bringen, ſondern es entſpringt nur aus dem Gefühl ohne Begriff und doch mit Nothwendigkeit. Dies iſt das Geheimniß des Urſprungs der Schönheit in unſrer Vernunft.

Wir ſagen alſo, das Gefühlvermögen iſt die unmittelbare Selbſtthätigkeit der Urtheilskraft, damit kommen wir aber mit der von vielen angenommenen Kantiſchen Theorie der Gefühle in Widerſpruch. Wir ſtimmen wohl darin mit ihm, daß er das Gefühl von Sinn und Empfindung trennt, aber wir können es nicht mit ihm nur auf Luſt und Unluſt beſchränken. Hätte Kant bemerkt, daß man ſtatt Gefühl der Luſt ganz im Allgemeinen auch Beurtheilung der Zweckmäßigkeit ſagen kann, ſo würde dieſer ganze Theil ſeiner anthropologiſchen Theorie anders ausgefallen ſeyn. Seine Expoſition des Gefühls im Verhältniß zur Empfindung iſt ganz einſeitig. Er ſagt: Gefühl iſt das ganz ſubjektive an der Vorſtellung, wodurch der Gegenſtand nicht erkannt wird, Empfindung hingegen iſt objektiv, die grüne Farbe der Wieſe gehört zur Empfindung, die Annehmlichkeit derſelben fürs Auge zum Luſtgefühl. Dieſe Expoſition iſt eigentlich nur für die Luſt am Angenehmen richtig, ſie kann aber überhaupt nicht auf Gefühl, ſondern nur auf Luſt und Unluſt bezogen werden, da doch das Gefühl noch ſehr manchen andern Gegenſtand hat außer der Luſt. In Kieſewetters Logik wird hiegegen gerade umgekehrt nach der Kantiſchen Theorie das Wahrheitsgefühl ſelbſt auf Luſt und Unluſt reducirt, indem man es ungefähr ſo erklärt: die Luſt an der harmoniſchen Zuſammenſtimmung unſrer Vorſtellungen beſtimmt uns, etwas für wahr zu halten. Dies iſt aber wieder einſeitig, das trifft weder die Ausſprüche des praktiſchen Taktes noch des moraliſchen Gefühls. Das Wichtigſte hierbey iſt die Folge für die Theorie der Luſtgefühle überhaupt. Kant nimmt dieſes Gefühl der Luſt als ein eignes urſprüngliches, von keinem andern abzuleitendes Element in der Organiſation der Vernunft an, und hat darin viel Beyfall gefunden, wir hingegen werden zeigen, daß es nichts als Urtheilskraft iſt, welche nach der Regel des Werthes entſcheidet.

Neue

Kritik der Vernunft

von

Jakob Friedrich Fries.

Zweyter Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer
1807.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Kritik

der

erkennenden Vernunft.

Drittes Buch.

Unterſuchung des logiſchen Gedankenlaufes ſeinem Gehalte nach.

Einleitung.

……

1) Was iſt Metaphyſik?

§. 86.

Das Wort Metaphyſik iſt bey vielen unſrer Philoſophen ein wenig aus der Mode gekommen, mit der Behauptung, es gebe keine Metaphyſik. Dieſe Behauptung aber beruht nur auf einen Wortſtreit. Beſtimmen wir den Begriff nach den Hoffnungen einzelner Philoſophen, z. B. der Wolfiſchen Schule, ſo kann es freylich auf mancherley Weiſe keine Metaphyſik geben, ſehen wir hingegen auf die letzte Abſicht mit ihrem Begriffe, ſo giebt es entweder überhaupt keine Philoſophie oder auch Metaphyſik. Wir theilen dann alle Philoſophie in Logik oder formale Philoſophie, und in Metaphyſik oder materiale Philoſophie. Die Formen der Logik für ſich ſind durchaus leer, denn ſie gehören nur dem wiederbeobachtenden Vermögen, wenn es nicht einen Gegenſtand giebt, welcher hier beobachtet werden ſoll, dieſer iſt die Metaphyſik. Wir bezeichnen alſo mit dieſem Worte den Gehalt der philoſophiſchen Spekulation überhaupt. Dies trifft gerade mit dem Thema unſrer jetzigen Unterſuchung zuſammen. Wir beobachteten bisher unſre Erkenntniſſe in den Sinnesanſchauungen, ihrem gedächtnißmäßigen und zuletzt ihrem logiſchen Gedankenlaufe des Denkens. Bey dem logiſchen Gedankenlaufe fanden wir, daß er unmittelbar die Phänomene eines Reflexionsvermögens zeige, durch welches wir aber nur dasjenige in uns zu beobachten ſuchten, was dem innern Sinne ſonſt verborgen bliebe. Wir beſtimmen weiter, der eigentliche Gegenſtand dieſer Beobachtung, die Erkenntniß, deren wir uns nur auf dieſe künſtliche Weiſe bewußt werden können, ſey *das philoſophiſche der Erkenntniß*, welches, wenn es vollſtändig beobachtet oder vor der Reflexion aufgefaßt wäre, *die Philoſophie als Wiſſenſchaft* darſtellen würde. Von dieſer Philoſophie lernten wir nun gleich jenen leeren, formalen Theil, die Logik kennen, weil er nur aus der Reflexion ſelbſt entſprang, und den Einfluß der künſtlichen Wiederbeobachtung auf die Erkenntniſſe enthielt, ohne der Beobachtung einen Gegenſtand zu geben. Der Gehalt des logiſchen Gedankenlaufes muß alſo eigentlich in dem liegen, was durch Reflexion neues in uns beobachtet wird, dies nannten wir ſo eben Metaphyſik.

Die Sinnesanſchauung giebt uns den erſten Inhalt der Erkenntniß einer äußern und innern Welt, die mathematiſche Anſchauung bringt in dieſen Stoff die erſte Verbindung. Der durch die mathematiſche Anſchauung in Raum und Zeit verbundene Stoff wird dann durch die Reflexion zu hiſtoriſcher und mathematiſcher Wiſſenſchaft erhoben. Hier giebt aber die Reflexion und der logiſche Gedankenlauf zur hiſtoriſchen Wiſſenſchaft nichts hinzu, als Zuſammenordnung der Theile, aller Inhalt liegt in der ſinnlichen Anſchauung der Erfahrung; ebenfalls zur mathematiſchen Wiſſenſchaft thut die Reflexion nichts hinzu, als Zuſammenhang und Anordnung, denn der Inhalt liegt jederzeit in der Anſchauung. Aber über dieſe beyden Syſteme zeigt ſich für unſer Bewußtſeyn in der Reflexion ſelbſt noch die philoſophiſche Wiſſenſchaft, dieſe hat ihren Inhalt in gewiſſen Principien und Grundſätzen, deren wir uns ohne Reflexion gar nicht bewußt ſeyn würden. Wo nimmt nun die Reflexion dieſes Bewußtſeyn der philoſophiſchen Principien her? Wie kommt ſie zu dieſem eigenthümlichen Inhalt des logiſchen Gedankenlaufes? Selbſt geben kann ihn ſich der logiſche Gedankenlauf nicht, denn die Reflexion iſt ein leeres Vermögen der Wiederbeobachtung; er muß in urſprünglichen Erkenntniſſen der Vernunft liegen, deren wir uns unmittelbar nicht bewußt werden können, ſondern nur mittelbar durch Reflexion. Unſre jetzige Aufgabe iſt alſo, durch genaue Beobachtung den eigenthümlichen Inhalt des logiſchen Gedankenlaufes kennen zu lernen, zu zu ſehen, welche philoſophiſche Principien ſich in unſrer innern Erfahrung finden, und wie dieſe in der Vernunft und ihrer urſprünglichen unmittelbaren Erkenntniß entſpringen.

Der wichtigſte Satz für die neuere Philoſophie iſt, daß die logiſche Vernunft als Reflexionsvermögen ein bloßes Vermögen der Wiederhohlung von Erkenntniſſen iſt, welche jederzeit als das Beobachtete als unmittelbare Erkenntniß ihr in der Vernunft ſchon zu Grunde liegen. Mit Vollſtändigkeit werden wir uns unſrer Erkenntniß nur in Sätzen der Reflexion bewußt, aber unter dieſen kann ſich die Reflexion nur die leeren logiſchen analytiſchen Urtheile ſelbſt geben, welche eben deswegen keine Erweiterung unſrer Erkenntniſſe enthalten, und die erweislichen Urtheile, welche wir durch logiſche Schlußformen aus ſonſt ſchon gegebenen Grundurtheilen ableiten.

Die ſynthetiſchen Grundurtheile hingegen enthalten eigentlich den ganzen Fond unſers Wiſſens. Unter ihnen beruhen die der hiſtoriſchen und mathematiſchen Wiſſenſchaft auf Anſchauung durch Demonſtration, in philoſophiſcher Wiſſenſchaft ſollten ſie nur durch Deduktion begründet werden können. Philoſophiſche Grundſätze, welche ſich weder beweiſen noch demonſtriren laſſen, ſind folglich die ſchwierigſten von allen Urtheilen; ſie ſind das Vorausgeſetzte in allen philoſophiſchen Beweiſen, welches nie ſelbſt, ſondern nur in ſeinen Folgeſätzen vor dem gemeinen Bewußtſeyn erſcheint, indem es nicht zur Anſchauung werden kann. Wir brauchen zwar häufig die Folgeſätze der praktiſchen Philoſophie, indem wir über Pflicht und Recht urtheilen, allein die höchſten Grundſätze des Glaubens an die Freyheit und die Gottheit, woraus dieſe bewieſen werden, kommen im gemeinen Bewußtſeyn entweder gar nicht vor, oder ſind beſtrittene Sätze. Dieſe nur deducirbaren Grundſätze ſind das letzte Reſultat der künſtlichſten Abſtraktionen, es fordert ſchon die künſtlichſte Reflexion, um uns ihrer nur abgeſondert bewußt zu werden. Wir haben alſo hier die zwey Aufgaben an die Kritik der Vernunft, erſtlich aus einer Ueberſicht unſerer Erkenntniß, dieſe Principien aller philoſophiſchen Behauptungen nachzuweiſen, und dann für die aufgefundenen aus einer Theorie der Vernunft die Deduktion zu führen.

Was wir alſo hier ſuchen, iſt Metaphyſik, und wir können ihren Begriff dahin angeben: ſie iſt die Wiſſenſchaft von den Erkenntniſſen, deren wir uns 1) nur durch Reflexion 2) in ſynthetiſchen Urtheilen bewußt werden; ſie enthält alſo in einem kategoriſchen Syſtem erweisliche Urtheile, welche auf nur deducirbaren höchſten Grundſätzen beruhen. Das erſte unterſcheidet ſie von hiſtoriſchem und mathematiſchem, das andere von der Logik, das weitere iſt nur Folgerung aus der erſten Beſtimmung, (nach §. 65. u. 70.) das Ganze trifft mit Kants Erklärung einer Wiſſenſchaft von ſynthetiſchen Urtheilen a priori aus bloßen Begriffen genau zuſammen. Entwickelung aus bloßen Begriffen bedeutet eins mit der Auffaſſung nur durch Reflexion, und das a priori, oder die Allgemeinheit und Nothwendigkeit wird ſich daraus als Folge ergeben, (§. 63.) weil nur die Sinnesanſchauung einzelne empiriſche Beſtimmungen erhält.

Fraget man nun: wie läßt ſich finden, welche Metaphyſik überhaupt unſrer Vernunft gehöre, was der eigenthümliche Gehalt unſers logiſchen Gedankenlaufes ſey? So geben wir die Antwort aus Kants Vernunft-Kritik: Dogmatismus iſt den Unvorbereiteten das natürlichere Verfahren im Philoſophiren, wir müſſen ihn aber mit Kriticismus vertauſchen.

Alles Streiten und Schwanken in den Verſuchen zur Ausbildung der Metaphyſik hat ſeinen Grund darin, daß wir beym Erklären und Begründen unſrer Erkenntniſſe gewohnt ſind, immer nach objektiven Gründen der transcendentalen Wahrheit zu fragen, wo doch in der That nur von ſubjektiven Gründen und Regeln der empiriſchen Wahrheit die Rede iſt.

Die gewöhnliche Bedeutung der Frage: wie erklärſt du das, wie beweiſt du das, wie leiteſt du das ab? geht immer auf die Anforderung, das Weſen der Dinge auf ſeine höheren Gründe, auf ſeine höhere Einheit zurück zu führen. Im Philoſophiſchen ſind unſre Erkenntniſſe dieſer höchſten Einheit, der höchſten Erklärungsgründe aber gerade dasjenige, was ſelbſt erſt der Begründung am meiſten benöthigt iſt. Alle unſre phyſikaliſchen Erklärungen, z. B., laufen am Ende zu höchſten philoſophiſchen Prämiſſen der Kauſalität, oder irgend einer Einheit hinauf, wer garantirt uns aber die Gültigkeit von dieſen. Dunkler iſt das Band, welches alle ſittlichen Ideen von dem Glauben an Freyheit, Unſterblichkeit und Gottheit abhängig macht, und wieder um dies letztere wird gerade eigentlich erſt geſtritten. Man meint alſo zwar, die Abſicht der Spekulation gehe auf objektive Sicherſtellung deſſen, was wirklich iſt, wenn man aber zu Spekuliren unternimmt, wird die Unterſuchung von ſelbſt, wenn gleich verworren genug, nach einer andern Seite hin getrieben, die man denn Idealismus nennt, und bald ſucht, bald haßt, ohne ſie zu verſtehen. Schon der Ausdruck: eben die Erkenntniß der oberſten Erklärungsgründe im philoſophiſchen ſoll begründet werden, zeigt, daß hier nach gar keiner objektiven Begründung mehr gefragt werden kann, ſondern, daß wir es nur ſubjektiv mit der Geſchichte unſers eignen Erkennens zu thun haben. Ein Beweis durch Induktion nach bloßen Wahrſcheinlichkeiten findet für ächt philoſophiſche Principien gar keine Stelle, wir haben es alſo nur mit Spekulation zu thun. Dieſe beſchäftigt ſich einzig mit innerer Selbſtbeobachtung, indem ſie aufſucht, welches allgemeine Princip in unſerm Geiſte den einzelnen Anwendungen der Philoſophie ſchon zu Grunde liegt, und nachher nur deduciren kann, wie unſer Geiſt zum Ausſpruch jener Principien komme.

Durch Induktion kann ich wohl, z. B. für die theoretiſche Phyſik, ſo wie ſich die Erfahrungen erweitern, neue objektive Erklärungsgründe für die Erſcheinungen finden, z. B. Elektricität, Oxygene und Hydrogene u. ſ. w., dieſes Verfahren findet aber für Spekulation, und die Unterſuchung der oberſten Gründe unſrer metaphyſiſchen Ueberzeugungen gar keine Anwendung. Denn das Reſultat unſrer logiſchen Unterſuchungen iſt: rückſichtlich der philoſophiſchen Ausbildung unterſcheidet ſich der ausgebildetſte Philoſoph vom roheſten Verſtande nicht durch Erweiterung ſeines Wiſſens, ſondern nur durch logiſche Deutlichkeit einer Form der Erkenntniß, welche in jeder Vernunft dieſelbe iſt, durch eine Verdeutlichung, welche nur dem Reflexionsvermögen zukommt. Objektive Principien laſſen ſich nur in Erfahrungswiſſenſchaften mit Hülfe der Mathematik durch Induktion neu gewinnen, metaphyſiſche Ausbildung hingegen entwickelt ſich ſelbſt nur die ein für allemal aller Beurtheilung in jeder menſchlichen Vernunft zu Grunde liegenden Principien, und iſt mit ihrer Begründung auf eine bloße Deduktion gewieſen.

Der oben (§. 71.) aufgewieſene Unterſchied, ſubjektiver und objektiver Begründung unſrer Erkenntniſſe, charakteriſirt ſich hier ſo, daß jede metaphyſiſche Unterſuchung nur auf mythologiſche Abentheuer ausgehe, ſobald ſie den zweyten Weg einzuſchlagen verſucht, indem ſie dann ihr eignes Geſchäft mit den heuriſtiſchen Maximen einer empiriſchen Naturlehre verwechſelt.

Unſrer jetzigen Aufgabe liegen alſo folgende Fragen zu Grunde: 1) über was für Gegenſtände urtheilen wir, ohne unſer Urtheil auf Anſchauung zu gründen? 2) welche Principien ſetzen wir bey dieſer Beurtheilungsweiſe voraus? 3) wie entſpringen dieſe Principien in unſerm Geiſte? Indem wir die Formen des Reflektirens betrachten, haben wir das, was wir jetzt unterſuchen, das Weſen der unmittelbaren vernünftigen Erkenntniß in Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung immer ſchon vorausgeſetzt als Thatſache, als dasjenige, was durch die Reflexion beobachtet wird. Jetzt müſſen wir dieſe Thatſachen der innern Erfahrung vollſtändig ſammeln, und dann vorzüglich fragen, wie kommt unſre Vernunft zu dieſer ihrer unmittelbaren Erkenntniß.

2) Ueberſicht der Gegenſtände der Metaphyſik.

§. 87.

Das Denken giebt für ſich zu unſern Vorſtellungen nichts hinzu, wodurch wir neue Erkenntniſſe gewinnen, es dient nur zur Selbſtbeobachtung im Erkennen. Soll es aber nichts zweckloſes in unſerm Geiſte ſeyn, ſo muß es Erkenntniſſe geben, deren wir uns ohne ſeine Beyhülfe nicht bewußt werden könnten, die uns ohne Reflexion immer dunkel bleiben müßten. Dies ſind diejenigen, welche wir in Urtheilen ausſprechen, ohne dieſe Urtheile irgend auf Anſchauung zu gründen.

Wir beurtheilen aber, ohne Anſchauung zu Grunde zu legen, alles, was die Ideen der Wahrheit, der Güte und der Schönheit betrifft. Wir ſetzen hier jedesmal eine allgemeine Geſetzgebung für das Weſen der Dinge voraus, welche wir nicht von der Anſchauung lernen, nach der wir aber doch alles und jedes beurtheilen, was in die Anſchauung fällt. Die höchſte Geſetzmäßigkeit im Daſeyn der Dinge, die höchſte Geſetzmäßigkeit des Werthes der Dinge, und Schönheit und Erhabenheit als Geſetz der Natur überhaupt entſprechen jenen drey Ideen.

Ueberhaupt jedes Apodiktiſchen oder Allgemeingültigen können wir uns vollſtändig nur in Urtheilen bewußt werden, jedes Apodiktiſche wird alſo auch ſeinen Antheil an unſrer jetzigen Unterſuchung fordern. Dies giebt dann folgende Ueberſicht.

Das erſte Allgemeingültige, welches wir in unſern Erkenntniſſen fanden, war die reine mathematiſche Anſchauung, zu dieſer kam die Logik hinzu, deren Grundſätze als Principien der analytiſchen Erkenntniß unmittelbar aus der Form des Begreifens und Urtheilens entſprangen. Die logiſche Form ſelbſt war die Form der Auffaſſung einer in unſern Erkenntniſſen vorhandenen analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit, unter deren Vorausſetzung wir die Theorie des logiſchen gegeben haben, wie wir aber überhaupt zur analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit in unſrer Erkenntniß kommen, haben wir bisher noch nicht gezeigt, alſo ſelbſt die Theorie des logiſchen erwartet noch im folgenden ihre gänzliche Vollendung. Ebenfalls die mathematiſche Anſchauung haben wir bisher wohl als Thatſache in unſern Erkenntniſſen aufgewieſen, wie wir aber hier dazu gelangen, aus der bloßen unmittelbaren Anſchauung einer ſolchen Konſtruktion apodiktiſche Urtheile zu ziehen, iſt aus dem bisherigen nicht klar.

Zu dieſen mathematiſchen und logiſchen apodiktiſchen Principien kommen nun noch die metaphyſiſchen in ſynthetiſchen Urtheilen aus bloßen Begriffen hinzu, um deren Ueberſicht es uns hier eigentlich zu thun iſt.

Durch die demonſtrabeln Urtheile entſteht in unſrer Erkenntniß eine Weltkenntniß, oder Kenntniß der Natur der Dinge in Raum und Zeit nach äußern Geſetzen des Daſeyns der Materie, und innern Geſetzen des Daſeyns der Vernunft. Zu dieſer bringt die Metaphyſik erſtlich die allgemeinſten Geſetze der Nothwendigkeit und Verbindung hinzu, und heißt in ſo fern ſpekulative Philoſophie.

Die erſte nur aſſertoriſche Erkenntniß durch Wahrnehmung oder Sinnesanſchauung (§. 63.) nennen wir gemeinhin Erfahrungserkenntniß. Erfahrung aber beſteht nicht nur in Wahrnehmungen, ſondern ſie iſt mittelbare apodiktiſche Erkenntniß, indem ſie das einzelne empiriſche Bewußtſeyn zu einem Bewußtſeyn überhaupt erhebt. Erfahrung enthält den nothwendigen Zuſammenhang der Wahrnehmungen. Es kommt in der Erfahrung über die bloße Wahrnehmung noch die mathematiſche Form, und über dieſe noch eine metaphyſiſche apodiktiſche Beſtimmung im vollſtändigen Erfahrungsurtheil hinzu. Wir haben in jedem ſynthetiſchen Urtheil des gemeinen Lebens über dasjenige, was wir unmittelbar ſehen, hören oder ſonſt wahrnehmen, noch mathematiſche Beſtimmungen des Räumlichen und Zeitlichen, dann aber auch noch allgemeine Begriffe wie Größe, Realität, Subſtanz, Urſach, Daſeyn und Nothwendigkeit, welche von metaphyſiſchem Urſprunge, eine bloße Zuthat des logiſchen Gedankenlaufes zur Wahrnehmung ſind, um dieſe zur Erfahrung zu machen. Hierdurch kommt Zuſammenhang mit den Principien der nothwendigen Einheit und Verbindung zur Wahrnehmung hinzu, und dieſe Principien heißen Principien der Möglichkeit der Erfahrung, weil wir nur durch ſie mehr in der Erfahrung als in der Wahrnehmung beſitzen. Die Verbindung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung giebt uns dann unſre vollendete Naturerkenntniß unter den Geſetzen der Naturnothwendigkeit. So macht Metaphyſik mit ihrem erſten ſpekulativen Theile Anſpruch auf die Vollendung unſrer erſten Erkenntniß aus der ſinnlichen Anſchauung, indem ſie zu derſelben reine Verſtandesbegriffe hinzubringt, ſie bildet ſo den metaphyſiſchen Theil der Phyſik als metaphyſiſche Wiſſenſchaft, die ſich noch ganz an den Stoff der Erfahrung anſchließt.

Jede andere uns mögliche Erkenntniß muß mit dieſer Erkenntniß der Natur, mit der metaphyſiſchen Erkenntniß der Geſetzmäßigkeit im Daſeyn der Dinge, in Verbindung treten, ſie kann nur durch Beziehung auf die Natur von Anwendung ſeyn. Denn wir beſitzen keine andere Anſchauung gegebener Gegenſtände, als die ſinnliche in der unmittelbaren Wahrnehmung, alle Erkenntniß in Urtheilen kann alſo nur durch ſie Bedeutung bekommen. Deswegen nennen wir die vollendete Erkenntniß der Natur ausſchließlich das **Wiſſen**.

Alle apodiktiſchen ſynthetiſchen Principien, welche es noch neben dieſen Principien der Naturerkenntniß in unſrer Vernunft giebt, werden ganz unmittelbar der Vernunft ſelbſt zugehören müſſen, ohne ein poſitives Verhältniß zum Sinn. Sie werden ihre Gewißheit ganz in ſich ſelbſt enthalten, aber in unſern Erkenntniſſen, und wiefern ſie in Urtheilen ſollen ausgeſprochen werden, werden ſie nur in Beziehung auf die Anſchauung, welche dem Wiſſen und der Naturerkenntniß zu Grunde legt, Anwendung finden.

Nun nennen wir einen Begriff, der ſeinen Gegenſtand direkt in der Anſchauung findet, einen Begriff in engerer Bedeutung oder Verſtandesbegriff, einen Begriff hingegen, der der Vernunft für ſich gehört, und ſeinen Gegenſtand nicht poſitiv in der Sinnesanſchauung zeigen kann, eine **Idee**. Alle metaphyſiſchen Principien, welche über die Phyſik hinaus gehen, werden alſo auf Ideen beruhen. Man nenne das Fürwahrhalten in denſelben **Glaube**, oder wie man ſonſt will, ſo wird es ſich als eine unmittelbare Ueberzeugung aus bloßer Vernunft im gemeinen Verſtandesgebrauche immer geltend machen und erhalten; den Philoſophen aber wird es die ſchwereſte Aufgabe, auf welche gleichſam geheimnißvolle Weiſe, dieſe von aller Anſchauung unabhängigen Principien in unſre Urtheile kommen.

Wir trennen alle dieſe aus der Idee entſpringenden Principien als Eigenthum der höheren Metaphyſik von der bisher betrachteten niederen. Die Principien der Idee fangen an mit dem Gegenſatz der Freyheit gegen die Natur, mit dem Gegenſatz des Ewigen der Idee gegen das Endliche der Natur; ſie enthalten ſo in den Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung jener phyſiſchen Principien der ſynthetiſchen Einheit. Als ſolche dienen ſie aber nur zur Grundlage zweyer andern Syſteme von Principien, welche ihnen erſt ihre poſitive Bedeutung geben. Das erſte dieſer Syſteme iſt das einer allgemeinen Geſetzgebung des Werthes oder für frey wollende Weſen, Syſtem der Principien des Endzwecks im Daſeyn der Dinge. Die Vernunft ſetzt ſich aus ſich ſelbſt zu den zufälligen Vorſchriften des Wollens ein nothwendiges Sollen hinzu, welches für alles Wollen die Regel giebt; wir heben uns durch die Idee aus der Natur heraus, und beſtimmen unſre Gemeinſchaft mit anderer Vernunft nach Beziehung derſelben auf eine über die Natur als Gegenſtand unſers Wiſſens erhabene intelligible Weltordnung. Das andere Princip der Anwendung der Ideen iſt das Princip der Zweckmäßigkeit im Daſeyn der Dinge für eine allgemeine Beurtheilung der Natur.

Die ganze Metaphyſik beſteht alſo aus ſpekulativer Philoſophie, praktiſcher Philoſophie oder Ethik, und Teleologie der Natur. Der ſpekulativen Philoſophie gehört eines Theils die metaphyſiſche Naturlehre, dann aber auch die Lehre von den Ideen; die Ethik gründet darauf ihre Lehre von der perſönlichen Würde und der Realität des höchſten Gutes; endlich Teleologie iſt die Lehre von der Zweckmäßigkeit im Daſeyn der Dinge.

Der Anfang aller Metaphyſik iſt eine metaphyſiſche Naturlehre, wodurch ſie nur die ſinnliche Anſchauung mit ihrer mathematiſchen Form zur apodiktiſchen Erkenntniß ergänzt, dieſe Wiſſenſchaft beruht auf den Geſetzen der Naturnothwendigkeit, welche vorzüglich unter den Namen des Geſetzes der Stetigkeit, der Beharrlichkeit der Subſtanz, der Kauſalität und Wechſelwirkung bekannt ſind. Der Fortſchritt von da zur Lehre von den Ideen geſchieht in unſerm Bewußtſeyn durch die reine Entgegenſetzung des Wiſſens und Glaubens, welche ſich im gemeinen Bewußtſeyn durch den Widerſtreit der Naturnothwendigkeit mit der Freyheit ankündigt. Wir ſetzen in der Idee dem endlichen Seyn der Natur mit der Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen in Raum und Zeit die ewige Ordnung der Dinge nach der Ewigkeit der Welt, der Seele und der Gottheit entgegen.

Auf dieſe Vorausſetzung gründet dann erſt die Ethik den Ausſpruch ihres Glaubens an das höchſte Gut, welcher ihrer Tugend und Rechtslehre das Leben verleiht. Die Teleologie der Natur endlich beurtheilt nach äſthetiſchen Ideen der Zweckmäßigkeit die freyen Formen der Anſchauung als ſchön und erhaben, welche Beurtheilung das Thema der Kritik des Geſchmacks wird, verbindet damit das religiöſe Intereſſe an der Idee des höchſten Gutes, und geſtaltet ſich ſo zur Religionslehre der Ahndung der ewigen Güte in der Natur. Sie kann nur den Schluß aller Spekulationen machen, indem ſie in ihren Principien auch die Ethik ſchon vorausſetzt.

Der ſpekulative Theil der Wiſſenſchaft liegt alſo allen andern zu Grunde, und fordert die erſte Unterſuchung.

In ihm iſt aber das Verhältniß der niedern Metaphyſik zur höheren, das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Lehre von den Ideen die Hauptſache, und das Verhältniß des Begriffes zur Idee überhaupt das wichtigſte Thema aller Spekulation.

Anthropologiſch können wir ſo überſehen, warum wir eben damit anfangen müſſen. Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft liegt der Metaphyſik nach den Beſtimmungen zu Grunde, welche ihr durch die bloße Form ihrer Spontaneität zukommen. Hier gehört aber der ſpekulative Theil nur der Spontaneität des Erkennens für ſich, die andern Theile hingegen entſpringen aus dem, wie die Spontaneität der Erkenntniſſe erſt durch die urſprünglichen praktiſchen Vermögen der Vernunft beſtimmt wird.

Form
der vernünftigen Erkenntniß
oder
Theorie der Einheit und Verbindung.

Erſter Abſchnitt.

Darſtellung der oberſten Gründe einer Theorie der Einheit und Verbindung in unſern Erkenntniſſen.

……

Erſtes Kapitel.

Von der Einheit und Nothwendigkeit.

1) Von der Nothwendigkeit.

§. 88.

Wir haben nun die oft erwähnte unmittelbare Erkenntniß zu unterſuchen, welche der Reflexion zu Grunde liegt, als dasjenige, was wir durch ſie in uns beobachten wollen. In Rückſicht deſſen fanden wir ſchon: Apodikticität und Nothwendigkeit der Erkenntniß iſt es eigentlich, weſſen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden, und dann vorzüglich auch Einheit und Verbindung, dieſe beyden Gegenſtände bieten ſich alſo zuerſt unſrer Unterſuchung an.

Was die Nothwendigkeit betrifft, ſo zeigte uns das Weſen der Reflexion ſchon (§. 63.): die Apodikticität beſtehe darin, daß eine Erkenntniß nicht nur als zu einem vorübergehenden Zuſtand meiner erkennenden Vernunft gehörig beurtheilt wird, ſondern in ihrem Verhältniß zum Ganzen meiner Erkenntnißthätigkeit überhaupt, für die Ueberſicht der ganzen Geſchichte meines Erkennens in einem Bewußtſeyn überhaupt.

In Rückſicht des Gebrauchs der Begriffe vom Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen iſt es jetzt bekannt genug, daß ihr Unterſchied unmittelbar nur ſubjektiv den Verſtand, d. h., die Reflexion betrifft, die Sphäre des Möglichen iſt für das Weſen der Dinge nicht größer und nicht kleiner, als die des Wirklichen und Nothwendigen, ein jedes Ding iſt mit Nothwendigkeit, ſo wie es iſt, und wenn ich von etwas ausſage, das iſt wohl möglich, das kann wohl ſeyn, ſo bedeutet dies nur: ich kann nicht beurtheilen, ob es iſt oder ob es nicht iſt, was alſo nur meine Reflexion und nicht das Weſen der Dinge ſelbſt angeht. Nothwendigkeit iſt das einzige Geſetz für unſre vollendete Erkenntniß, vom Zufälligen kann nur in Rückſicht ſubjektiver Verhältniſſe der Auffaſſung durch die einzelne Vernunft die Rede ſeyn. So wie wir uns einer Erkenntniß nur durch den innern Sinn als zu unſerm momentanen Gemüthszuſtand gehörig bewußt werden, nennen wir ſie nur aſſertoriſch, die Reflexion hingegen ſteigert durch problematiſche allgemeine Vorſtellungen dies aſſertoriſche Bewußtſeyn zu einem apodiktiſchen, welches für die Vernunft in dem ganzen Ablauf ihres Erkennens überhaupt gilt, indem die einzelnen innern Wahrnehmungen über das Erkennen zu einem Ganzen der innern Erfahrung erhoben werden. Es muß aber doch auch in der unmittelbaren Erkenntniß unſrer Vernunft ſelbſt ein Grund liegen, warum die Reflexion nur in der dreyfachen Abſtufung des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen ihre Beobachtung vollenden kann. Auch dafür kennen wir die Entſcheidung ſchon. Der Gehalt unſrer unmittelbaren Erkenntniß wird uns nur durch die ſinnliche Anregung, welche in jedem der wechſelnden Gemüthszuſtände eine andere iſt, und nur in dieſem Wechſel kann der innere Sinn ſich zunächſt unſers Erkennens bewußt werden. Der Selbſtthätigkeit der Vernunft gehört aber eine Form ihrer Erregbarkeit, welche das Dauernde in ihrer ganzen Geſchichte ſich Gleiche iſt, dieſe drückt ſich mit in ihrer Erkenntniß aus, ſie iſt apodiktiſch, kann eben nur von der Reflexion ergriffen werden, und das zwar einzig dadurch, daß wir uns ihrer bloßen Form durch Abſtraktion bemächtigen, und den einzelnen Gehalt erſt mittelbar unter ihrer Bedingung ſtehend finden. So wird alle apodiktiſche Erkenntniß unmittelbar formal und allgemein, aber auch ein Geſetz für jeden Gehalt, der irgend gegeben werden mag. Dieſe Form der Spontaneität giebt nun die Einheit zu unſrer Erkenntniß hinzu, wie wir gleich näher beobachten wollen.

Wir geben hier alſo eine anthropologiſche Theorie der Nothwendigkeit, als erſte Anwendung unſrer Maxime, einer nur ſubjektiven Begründung in der Philoſophie. Nothwendige Erkenntniß, und ihr Urſprung in der Vernunft, iſt das ganze Räthſel in der Philoſophie, man verfiel mit allen Verſuchen zu ſeiner Beantwortung immer in das Dilemma eines einſeitigen Empirismus oder Rationalismus, indem man die ſubjektive Allgemeingültigkeit der empiriſchen Wahrheit (§. 63. u. 71.) mit der objektiven Gültigkeit der transcendentalen Wahrheit verwechſelte. Der Empirismus ſucht ſeine objektive Gültigkeit in der Anſchauung durch den Wahn, die Demonſtration ſey objektive Begründung der Urtheile, der Rationalismus ſucht die ſeinige in der

Nothwendigkeit, indem er den Uebergang der aſſertoriſchen Erkenntniß zur apodiktiſchen mit dem Hinzubringen der objektiven Gültigkeit der Erkenntniß zu einem bloß ſubjektiven Spiel der Vorſtellungen verwechſelt. Wir hingegen lehnen auch hier noch die Frage nach der objektiven Gültigkeit ganz ab, indem wir zeigen, auch der Unterſchied des Wirklichen und Nothwendigen gehöre nur zur ſubjektiven Geſchichte unſers Erkennens, welche von momentaner Selbſtbeobachtung zu einer Ueberſicht der ganzen Geſchichte unſrer Vernunft fortſchreitet.

2) Von der Einheit.

§. 89.

Indem wir alſo durch Reflexion dieſen Fortſchritt vom Momentanen zum ganzen Leben unſrer Vernunft machen, zeigt ſich uns als neues in unſrer Erkenntniß die Einheit und Verbindung, und in ſo fern rechtfertigt ſich die gewöhnliche Erklärung, Verſtand oder Vernunft ſey das Vermögen der Einheit in unſern Vorſtellungen.

Wir fanden oben, (§. 60.) daß die Abſtraktion ein Mittel werde, um die Einheit in unſern Vorſtellungen zu beobachten. Da zeigte ſich die Einheit unter zweyerley Formen als ſynthetiſche Einheit, wodurch mannichfaltiges in einer Vorſtellung vereiniget wird, wie z. B. die Vorſtellung der Geſtalt eines Menſchen, die Vorſtellungen ſeiner einzelnen Glieder zu einem Ganzen vereinigt, oder wie in der Vorſtellung der Kauſalität die Vereinigung der Exiſtenz der Wirkung mit der der Urſach gedacht wird, und als analytiſche Einheit des Allgemeinen, wo mannichfaltige Vorſtellungen als das Beſondere unter einem Allgemeinen vereinigt gedacht werden.

Ueberhaupt ſind Verbindung und Trennung, Syntheſis und Analyſis zwey entgegengeſetzte, in der innern Erfahrung vorkommende Thätigkeiten des Gemüthes, denn Trennung iſt Aufhebung der Verbindung. Wenn wir die Verbindung vorausſetzten, ſo fanden wir ſchon oben, wie Trennungen oder Abſtraktionen in unſern Vorſtellungen vermittelſt eines innern Mechanismus der Vorſtellungen unter einander entſtehen müſſen. Dabey zeigte ſich aber analytiſche und ſynthetiſche Einheit neben einander. Von dieſen kommt die ſynthetiſche Einheit durch die Verbindung unmittelbar zu Stande, denn Verbindung iſt nichts anders, als Vorſtellung einer ſynthetiſchen Einheit. Die analytiſche Einheit hingegen entſteht keinesweges erſt durch die Analyſis oder Abſtraktion, ſondern ſie wird nur deshalb nach derſelben benannt, weil wir uns ihrer nur durch Trennung bewußt werden, während wir viele Verbindungen auch unmittelbar wahrzunehmen vermögen.

Jeder getrennten Vorſtellung, z. B. der rothen Farbe, werden wir uns mit der Form des Begriffes bewußt: jedes Ding iſt entweder roth oder nicht roth. Für ſich iſt die analytiſche Einheit des Allgemeinen in der Vorſtellung eines Begriffes oder einer Regel, unter welchem viele Vorſtellungen als das Beſondere zuſammen gehören. Sie iſt ein identiſches Bewußtſeyn, welches in vielen Vorſtellungen das Gleiche iſt, ein ſolches liegt ſo gut als Verbindung ſchon vor der Trennung im Gemüthe, wird aber durch dieſe erſt percipirt. Dieſe analytiſche Einheit kennen wir ſchon als das Mittel, um die innere Wahrnehmung zur innern Erfahrung zu erheben. Ihre verſchiedenen Formen zeigte die Logik im Begriff, Urtheil, Schluß und Syſtem. Der Begriff war die erſte Perception des Allgemeinen, Syſtem enthielt die Vorſtellung deſſelben in ihrer Vollſtändigkeit, in einer Unterordnung alles Beſondern unter ſein Allgemeines.

Unter dieſen Formen enthält aber nur die des Begriffes bloße analytiſche Einheit, die andern dienen ſchon mit, um ſynthetiſche Einheit in uns zu beobachten. Beym Urtheil kam immer ſchon eine ſynthetiſche Einheit mit hinzu, nämlich in der Verbindung des Subjektes mit dem Prädikat, und darin lag der Zweck des Urtheilens überhaupt. (§. 45.) Das Urtheil enthält alſo eine höhere ſynthetiſche Einheit, deren wir uns erſt mit Hülfe der analytiſchen als Verbindung von Begriffen bewußt werden können. Denn kein Urtheil iſt ohne Begriff, d. h., ohne Perception einer analytiſchen Einheit. Eine eigne Art ſynthetiſcher Einheit, welche nur in Urtheilen zum Bewußtſeyn kommen kann, fordert alſo immer eine vorhergehende analytiſche, durch die ſie allein begriffen werden kann. Dies iſt folglich eine ſynthetiſche Einheit, deren wir uns nur bey der Erhebung der innern Wahrnehmung zur innern Erfahrung bewußt werden können.

Ich nenne ſie eine höhere ſynthetiſche Einheit, weil wir früher ſchon in der mathematiſchen eine andere kennen lernten, welche noch unmittelbar in die innere Wahrnehmung fällt. In dem unmittelbar gegebenen Stoff der Sinnesanſchauung bey der Empfindung kommt noch gar keine Verbindung vor, die erſte Beziehung auf dieſelbe liegt in der Bedingung der Darſtellbarkeit des Mannichfaltigen in Raum und Zeit. Die Anſchauungen von Raum und Zeit fanden wir als allgemeine Formen, welche dem Gemüthe unabhängig von der Anſchauung des einzelnen Mannichfaltigen zukommen, unter deren Bedingung aber jede einzelne Anſchauung ſteht. Abſtrahiren wir in der Vorſtellung derſelben von allem gegebenen Einzelnen, ſo enthalten ſie (ſo wie ſie Gegenſtand der Mathematik ſind) die ſynthetiſche Einheit eines gleichartigen Mannichfaltigen, und dies iſt die erſte ſynthetiſche Einheit in unſrer Erkenntniß, wir nannten ſie die figürliche ſynthetiſche Einheit, und ſchrieben ſie der produktiven Einbildungskraft zu, ſie iſt eine anſchauliche Verbindung, deren Vorſtellungen ſich durch den innern Sinn noch wahrnehmen laſſen. Neben dieſer Verbindung giebt es nun noch eine andere, deren wir uns nur in Urtheilen bewußt werden. Dieſe heißt daher im Gegenſatz, die Vorſtellung der intellektuellen ſynthetiſchen Einheit. Ob ein Ding roth, warm oder hart iſt, das iſt unmittelbar in der Anſchauung deſſelben enthalten, ſo auch, ob es vierſeitig, rund oder eckicht iſt, das erſtere unmittelbar bey der Empfindung, das andere durch die anſchauliche ſynthetiſche Einheit der Einbildungskraft. Ob hingegen ein Ding Subſtanz, oder ob Dinge im Verhältniß der Urſach und Wirkung ſind, das läßt ſich nicht anſchauen. Dieſe Begriffe enthalten aber ebenfalls Formen einer ſynthetiſchen Einheit. Wir denken die Exiſtenz der Wirkung verbunden mit der der Urſach, wir denken mehrere Inhärenzen verbunden in einer Subſtanz. Dieſe Vorſtellungen gehören alſo zur intellektuellen ſynthetiſchen Einheit.

Letztere iſt eben ſo gut, wie die analytiſche Einheit Eigenthum des logiſchen Gedankenlaufes. Sie iſt dasjenige, deſſen wir uns in ſynthetiſchen Urtheilen eben durch das Urtheilen bewußt werden. Synthetiſche Urtheile waren diejenigen, in welchen der Begriff des Prädikates nicht im Subjekt enthalten iſt, ſondern noch über dieſes hinzu komme und mit ihm verbunden wird. Das analytiſche Urtheil enthält dagegen zwar auch eine ſynthetiſche Einheit des Subjektes und Prädikates, aber hier iſt das Prädikat ſchon im Subjekt gedacht, und alſo die Verbindung ſchon dunkel im Subjekt enthalten, kein wahres Eigenthum des Urtheils. Es kommt alſo nur durch ſynthetiſche Urtheile eine neue Verbindung zu Stande. Wir werden uns der intellektuellen Verbindung bewußt, wiefern wir in ſynthetiſchen Urtheilen, mit Hülfe der analytiſchen Einheit, die innere Wahrnehmung reflektirend, zur innern Erfahrung erheben. Die Formen der analytiſchen Einheit in Urtheil, Schluß und Syſtem erſcheinen hier alſo zugleich als das Mittel, um uns der intellektuellen ſynthetiſchen Einheit bewußt zu werden. Sie müſſen ſo beſchaffen ſeyn, daß wir uns in Urtheilen jener Verbindung, durch Schluß und Syſtem ihrer Vollſtändigkeit bewußt werden.

Es muß alſo zwiſchen den Formen der analytiſchen Einheit und denen der intellektuellen Verbindung eine Analogie ſtatt finden. Nun haben wir die Formen der analytiſchen Einheit vollſtändig kennen gelernt, wir können uns daher auch nach einer Analogie mit ihnen eine vollſtändige Ueberſicht der andern aus dem Mannichfaltigen der innern Erfahrung zuſammenſtellen. Die Trennung für ſich enthält nur Verhältniſſe des Percipirens von Vorſtellungen in der Vergleichung und Abſtraktion, aber den durch dieſelbe erhaltenen Formen der Urtheile, Schlüſſe und Syſteme liegt außer der zunächſt in ihnen aufgefaßten analytiſchen Einheit auch die Verbindung zu Grunde. Dieſe Idee iſt der Leitfaden, nach welchem Kant in der Kritik der reinen Vernunft die Tafel der Kategorien und das Syſtem der Ideen der Vernunft, als die Formen der intellektuellen Verbindung aufgefunden hat.

1) Die Formen der analytiſchen Einheit waren erſtlich in Rückſicht des Urtheils in der logiſchen Tafel der Urtheilsformen enthalten. Dem entſprechen die ſynthetiſchen Formen der Kategorien. Dieſe Kategorien beſtimmen die Gegenſtände der Wahrnehmung nach den Begriffen der Größe, Qualität, des Verhältniſſes und der Modalität als Gegenſtände der Erfahrung, und laſſen ſich nach Anleitung der Tafel der Urtheile vollſtändig zuſammenſtellen, indem die Kategorie es eben iſt, welche jene Formen beſtimmt, ſie iſt der Begriff von der Beſtimmung eines Gegenſtandes, wiefern das Urtheil in Rückſicht ſeiner nach einer der logiſchen Formen der Urtheile beſtimmt iſt. Wir werden uns mit der Form ſynthetiſcher Urtheile durch die Kategorien jener erſt genannten Verbindung bewußt, welche zur Anſchauung und Mathematik hinzukommt, (§. 87.) um unſre Naturerkenntniß vollſtändig zu machen. Wir erhalten dadurch die Formen der Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Erfahrung, alſo die Formen der Einheit der Erfahrung, welche ſich eben wie das einzelne Urtheil unmittelbar auf das in der Erfahrung gegebene Mannichfaltige anwenden.

2) Die transcendentalen Ideen hingegen gehen auf eine höchſte ſynthetiſche Einheit aller unſrer Erkenntniß, auf ein abſolutes Ganzes aller möglichen Erfahrung in Analogie, mit der Vollſtändigkeit der Unterordnung alles Beſondern unter das Allgemeine in den Formen des Syſtems, ſo daß ſich alle jene Ideen in Unterordnung unter die höchſten der Seele, der Welt und der Gottheit nach dem kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven Verhältniß aufweiſen laſſen. Denn dieſe Ideen enthalten wieder eine Thätigkeit der Vernunft, welche in jenen logiſchen Formen gleichſam abgedruckt liegt. Daß aber die transcendentalen Ideen

zu Formen der ſynthetiſchen Einheit gehören, iſt leicht zu bemerken. Die Idee der Seele geht auf eine abſolute Vereinigung alles Mannichfaltigen der innern Erfahrung in einem Subjekte; die Idee der Welt iſt der Begriff von der Syntheſis aller Gegenſtände der Erfahrung in einem Ganzen, und die Idee der Gottheit enthält den Begriff der abſoluten Einheit in Allem.

3) In Analogie mit den Anforderungen der Induktion bilden ſich hevriſtiſche Maximen einer jederzeit möglichen Anwendung der logiſchen Formen, indem die Vernunft ſich nicht nur die Formen der ſyſtematiſchen Einheit ausſpricht, ſondern zugleich ihre Gültigkeit für unſre Erkenntniß überhaupt fordert. Dieſe hevriſtiſchen Maximen zeigen ſich vorzüglich in den entgegengeſetzten Anſprüchen der Theoretiker und Empiriker, welche durch die Beſchränkung aller theoretiſchen Anforderungen kritiſch ausgeglichen werden.

Durch dieſe Analogie zwiſchen den Formen der analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit ſind wir alſo im Stande, alle verſchiedenen Formen der Verbindung, ihre Geſetze und Anwendbarkeit in der innern Erfahrung aufzuſuchen, indem wir dem Gang der Kantiſchen Unterſuchung in der Kritik d. r. V. folgen. Aber unſre Aufgabe geht weiter; wir fordern nicht nur die Kenntniß, welche Formen der Verbindung ſich in unſern Erkenntniſſen zeigen, wir wollen auch die Erklärung, wie dieſe Formen im Gemüthe entſpringen, und wie ſie uns zum Bewußtſeyn kommen, indem nur dadurch ihre Principien die geforderte Deduktion erhalten. Dies iſt der Endzweck einer Theorie der Verbindung.

Unſre Aufgabe iſt alſo: nachzuweiſen, wie nothwendige Erkenntniß, analytiſche und ſynthetiſche Einheit in unſrer Vernunft entſpringt.

Zweytes Kapitel.

Höchſte Gründe einer Theorie der Selbſtthätigkeit im Erkennen.

a) Einheit der vernünftigen Erkenntnißkraft.

§. 90.

Die Nothwendigkeit in unſrer Erkenntniß iſt nur durch urſprüngliche dauernde, ſich gleich bleibende Thätigkeit der einen Erkenntnißkraft in unſrer Vernunft möglich.

Welche Beſchaffenheit wird in einer Erkenntnißkraft vorausgeſetzt, damit ſie nothwendige oder apodiktiſche Erkenntniſſe beſitzen könne, wie unſre Vernunft? Unmittelbar im Sinnlichen der Anſchauung liegt keine Nothwendigkeit, was iſt es nun für eine Beſchaffenheit unſrer Vernunft, wodurch ſie nothwendige Erkenntniſſe beſitzt, wodurch aber auch dieſe nicht unmittelbar ihr ganzes Erkennen ausmachen, ſondern nur als eine Bedingung über allem Zufälligen ſtehen?

Wenn wir dieſe Beſchaffenheit der Vernunft, wodurch ſie zum Nothwendigen gelangt, erſt einſehen, dann haben wir uns gegen den Empirismus oder Skepticismus vollſtändig verwahrt, indem wir ein ganz erfahrungsmäßiges von allem Verdacht ſpekulativer Täuſchungen befreytes Kriterium beſitzen, nach dem wir die Nothwendigkeit unſrer Erkenntniſſe beurtheilen.

Nothwendigkeit war die Beſtimmung des Gegenſtandes für eine apodiktiſche Erkenntniß. Apodiktiſche Erkenntniß war eine Erkenntniß, deren Gültigkeit nicht nur einem beſtimmten Gemüthszuſtande gehört, ſondern die für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geſchichte ihres Erkennens gilt. Soll es alſo apodiktiſche Beſtimmungen in unſern Erkenntniſſen, ſoll es überhaupt nur den Begriff der Nothwendigkeit in unſern Vorſtellungen geben, ſo muß der Vernunft im Erkennen eine urſprüngliche dauernde Thätigkeit zukommen, wodurch alle ihre Erkenntniß als die Wirkung einer Kraft beſtimmt wird, denn ſonſt ließe ſich gar nicht erſt von einem Ganzen der Geſchichte ihres Erkennens ſprechen. Ihre unmittelbar apodiktiſche Erkenntniß muß gerade zu in ſolchen urſprünglichen Thätigkeiten beſtehen, die übrige kann nur durch Abhängigkeit von dieſer ihren nothwendigen Werth erhalten.

Die nur ſinnliche Erkenntniß für ſich iſt eine immer veränderte, täglich neue, in der immer andere und andere Anſchauungen ſich folgen, ohne daß eine irgend in Beziehung auf die andere wäre, und ohne, daß ſie eine Folge über ihre Dauer hinaus hätte; ein ſolches Erkenntnißvermögen gliche der hellen Spiegelfläche, an der immer veränderte Bilder in ſtetem Wechſel vorüberziehen, ſie entſtehen nur durch eine fremde äußere Kraft, die ſich an der Fläche bricht, und keines läßt eine Spur an ihr zurück. So iſt die ſinnliche Erkenntniß unſrer Vernunft nicht beſchaffen, auch ſie wechſelt zwar beſtändig, und iſt täglich eine andere, aber alle dieſe wechſelnden Bilder werden durch das Band von Raum und Zeit zuſammengehalten, hier fließt jedes auf das andere ein, und kommt in Beziehung auf ein Ganzes unſrer Erkenntnißthätigkeit, welches ſich in dem Bewußtſeyn überhaupt der Reflexion koncentrirt. Kein einziges einmal gewonnenes Bild verſchwindet, ſondern jedes erhält in Zeit und Raum ſeine bleibende Rolle, und einen allgemeingültigen Werth durch ſeinen Einfluß auf das Ganze meiner erkennenden Thätigkeit. Und neben dieſen veränderlichen Anſchauungen zeigen ſich dann noch unmittelbare apodiktiſche Erkenntniſſe allgemeiner Geſetze, welche eine urſprüngliche und beharrliche Thätigkeit unſrer Vernunft ſelbſt ausdrücken.

Das eigenthümliche des Vernünftigen einer Erkenntnißkraft beſteht in dieſer Urſprünglichkeit ihrer Aeußerungen im Erkennen, wo ihre Selbſtthätigkeit etwas unabänderlich ſich Gleiches zur Erkenntniß hinzu thut. Unſre Erkenntnißkraft hat alſo ſolche urſprüngliche Aeußerungen, weil ſie den Begriff der Nothwendigkeit beſitzt, aber ſie iſt mit dieſen ſich nicht ſelbſt genug, ſondern dieſe ihre urſprüngliche Selbſtthätigkeit muß erſt durch den Sinn angeregt werden, um ſich zu äußern, und dadurch erhält ſie in den ſinnlichen Erkenntniſſen lauter vereinzelte, wechſelnde Thätigkeiten, welche wohl unter der Bedingung ihrer urſprünglichen Thätigkeit ſtehen, aber nicht dieſer ſelbſt gehören.

Das heißt, wie wir gleich anfangs bemerkten, unſre Vernunft iſt keine ſelbſtſtändige Spontaneität ihrer Erkenntniß, welche ihre Erkenntniß unmittelbar hervorbrächte, wie die Materie ihre Anziehungen und Abſtoßungen, ſondern ſie ſteht unter der Bedingung einer äußeren Anregung zum Erkennen, wie der Organismus in ſeinen Lebensäußerungen. Wir unterſcheiden deshalb unſre Vernunft als eine erregbare Spontaneität, als endliche Vernunft von einer abſoluten Vernunft, welche ſchlechthin als Spontaneität der Anſchauung gedacht würde, von der wir uns aber keine poſitive Vorſtellung machen können. Eine ſolche Vernunft, welche unmittelbar durch ſich ſelbſt ihre vollſtändige Erkenntniß beſäße, (und nicht nur wie die unſrige eine Form zu derſelben,) würde ein Vermögen der Intellektuellen Anſchauung ſeyn, vor deſſen Blick ſein ganzes Univerſum unabänderlich ohne Bewegung entfaltet läge, die nicht, wie wir, freyen Spielraum in Zeit und Raum oder ähnlichen Formen beſäße. In ihrer Erkenntniß wäre alles unmittelbare vollendete Apodikticität und Nothwendigkeit, Reflexion fände für ſie ſo wenig ſtatt, als Sinn. In unſrer endlichen Vernunft hingegen findet ſich nur eine formale urſprüngliche Beſtimmung ihrer Thätigkeit, durch welche das Geſetz der Nothwendigkeit für unſre Erkenntniß entſteht, jede einzelne Aeußerung des Erkennens muß aber erſt zufällig durch den Sinn beſtimmt werden. Daher kann unſre Erkenntniß nur durch eine Vereinigung ſinnlicher Anſchauungen unter formale nothwendige Geſetze zu Stande kommen, wie wir ſie in unſrer Erkenntniß der Natur auffinden. Eben deshalb ſteht denn auch unſre Selbſterkenntniß unter der nämlichen Bedingung des Sinnes, es wird für uns innerer Sinn unentbehrlich, und dieſer muß erſt durch Reflexion ergänzt werden, ehe nothwendige und apodiktiſche Beſtimmungen unſrer eignen Natur uns zum Bewußtſeyn kommen, folglich erkennen wir ſelbſt die urſprünglichen formalen und beharrlichen Thätigkeiten unſrer Vernunft zuletzt nur durch Reflexion, und nicht in der Anſchauung.

b) Die transcendentale Apperception.

§. 91.

Das Vorkommen der analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit in unſern Erkenntniſſen beweiſt, daß unſrer Vernunft eine durchgängige Einheit alles ihres Erkennens zukomme, wodurch das Ganze alles ihres Erkennens in einer transcendentalen Apperception mit Nothwendigkeit zuſammengehört.

Was wird für eine Beſchaffenheit unſrer Vernunft vorausgeſetzt, wodurch ſie ſowohl im Beſitz der ihr wirklich zukommenden analytiſchen als ſynthetiſchen Einheit ſeyn kann?

Die Beantwortung dieſer Frage wird näher beſtimmen, worin eigentlich die aus der Form ihrer Erregbarkeit entſpringende nothwendige Erkenntniß unſrer Vernunft beſtehe.

1) Durch jede Vorſtellung der analytiſchen Einheit eines Begriffes wird die ganze Sphäre meines Erkennens als beſtimmbar erkannt, dieſe Sphäre muß alſo als Ein Ganzes urſprünglich beſtimmt ſeyn, alle meine Erkenntnißthätigkeit fällt in einer zuſammen.

Wir haben als den oberſten Grundſatz der Logik den Satz der Beſtimmbarkeit kennen gelernt: Jedes Ding iſt entweder A oder es iſt nicht A. Durch dieſen ſind wir in

Stand geſetzt, ſobald wir durch Abſtraktion irgend eine problematiſche Vorſtellung als ein identiſches Bewußtſeyn in mehreren Anſchauungen aus der einzelnen Anſchauung herausgetrennt haben, durch dieſe eine Vorſtellung die ganze Sphäre unſers Erkennens zu beſtimmen. Jede ſolche Vorſtellung einer analytiſchen Einheit kann nämlich als Begriff im Satz der Beſtimmbarkeit gebraucht werde, und wird ſo durch die allgemeine und nothwendige Form ſeiner logiſchen Disjunktion ein Beſtimmungsgrund für alle und jede meiner Erkenntniß überhaupt. Wodurch kann nun dieſer Gedanke des entweder A oder nicht A in meiner Vernunft ſtatt finden? was hat z. B. der gefärbte Gegenſtand, den ich durch das Auge erkenne, mit dem ſchallenden Gegenſtand des Ohrs zu thun, daß ich das einzelne Rothſeyn als einen Beſtimmungsgrund poſitiv oder negativ auch für das Schallende brauchen kann, und ſo für jedes Ding überhaupt? Es ſetzt dies erſt eine Einheit ſchlechthin für meine Reflexion voraus, es muß alle mein Bewußtſeyn ſich in einem identiſchen Bewußtſeyn der Selbſterkenntniß vereinigen, damit eine ſolche Beſtimmung von allem durch jedes meiner Vernunft möglich werde. Dieſe Einheit der Reflexion kann aber ſelbſt nicht ſtatt finden, ohne zu Grunde liegende Einheit der unmittelbaren Erkenntniß. Dies macht die ſynthetiſche Einheit noch deutlicher.

2) Das Vorkommen der Verbindung und nothwendigen objektiven ſynthetiſchen Einheit in unſern Erkenntniſſen beweiſt, daß unſre Vernunft eine transcendentale Apperception beſitze, d. h., daß eine durchgängige Identität der Erkenntnißthätigkeit in alle ihrem Erkennen ſtatt finde, ein Ganzes aller ihrer unmittelbaren Erkenntniß.

Nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit iſt die urſprüngliche Vereinigung mannichfaltiger Erkenntniſſe zu einer Erkenntniß ſelbſt, ſie iſt die Identität der Apperception in mannichfaltigen Vorſtellungen. Wir müſſen zuerſt dieſen Begriff noch näher entwickeln. Verſchiedene Vorſtellungen können in zufälliger ſubjektiver Verbindung ſeyn, ohne dadurch zu einer Vorſtellung zu werden. Dergleichen ſubjektive Verbindungen giebt es ſehr viele, ein geläufiges Beyſpiel iſt die bloße Aſſociation von Vorſtellungen, etwa Wort und Gedanke in der Sprache, welche beyde für mein Bewußtſeyn zwar immer verbunden ſind, aber doch ohne irgend in eine Vorſtellung zuſammen zu gehen, ohne zu einer identiſchen Apperception vereinigt zu werden. Wenn ich hingegen nach einander die verſchiedenen Anlagen, die Gebüſche, Raſenplätze u. ſ. w. eines Gartens betrachte, und nur in die ganze Vorſtellung des Gartens zuſammenfaſſe, ſo iſt dies objektive Verbindung. Durch bloße ſubjektive Verbindung kommt nie objektive ſynthetiſche Einheit zu Stande, letztere ſoll nämlich nicht nur eine Verbindung in meinen Vorſtellungen, ſondern eine Vorſtellung verbundner Objekte enthalten. Dieſes fordert denn nicht nur Hinzukommen der einen Erkenntniß zur andern, ſondern wirkliche Einheit des Erkennens, Vereinigung zu einer Erkenntniß, ſo daß jede einzelne Erkenntniß nur als Theilerkenntniß in die ganze Erkenntniß fällt. Z. B. nicht dadurch allein, daß ich mehrere Fenſter zugleich wahrnehme, kommt die ſynthetiſche Einheit des Hauſes in die Vorſtellung derſelben, ſondern dadurch erſt, daß ich die Theilanſchauungen der Fenſter u. ſ. w. in der ganzen Anſchauung des Hauſes zuſammenfaſſe, daß ich die verſchiedenen Vorſtellungen derſelben in der einen Vorſtellung des Hauſes, oder allgemeiner, in der Vorſtellung des

Raumes zuſammenbringe, und ſo als objektiv verbunden vorſtelle.

Objektive ſynthetiſche Einheit entſteht nicht dadurch allein, daß mannichfaltige Vorſtellungen in demſelben Subjekte, in derſelben Vernunft zuſammengehören, denn ich könnte mir meine Erkenntniß auch als ein vielfarbiges Gemeng von einzelnen Wahrnehmungen ohne alle Verbindung denken; auch dadurch würde ſie allein noch nicht erhalten, daß ich mir in einer innern Wahrnehmung bewußt bin, alle dieſe Vorſtellungen als meine Vorſtellungen ſeyen Vorſtellungen deſſelben Subjektes, denn auch dieſes bringt noch keine Vereinigung der mannichfaltigen Vorſtellungen zu einer Erkenntniß hervor, und nur in letzteren beſteht die objektive ſynthetiſche Einheit. Sie fordert über die Einheit des Subjektes, dem z. B. alle dieſe einzelnen Anſchauungen als ſeine Erkenntnißthätigkeiten zukommen, und außer der Einheit der Reflexion oder der Selbſtbeobachtung, in der ich mir aller dieſer verſchiedenen Anſchauungen neben einander als der meinigen bewußt bin, noch Einheit des Erkennens ſelbſt, ſo daß jede einzelne nur Theil einer ganzen Erkenntnißthätigkeit iſt, welche durch die Verbindung vorgeſtellt wird. Alſo eben ſowohl die ſynthetiſche als die analytiſche Einheit beruht auf einer Identität des Bewußtſeyns in verſchiedenen Vorſtellungen. Die analytiſche Einheit fordert ein identiſches Bewußtſeyn als Theilvorſtellung, welches als daſſelbe in verſchiedenen Vorſtellungen des Beſondern unter ihm ſtehenden enthalten iſt, denn darin beſtand die Vorſtellung des Allgemeinen; die ſynthetiſche Einheit fordert ein identiſches Bewußtſeyn, in welchem mannichfaltige Vorſtellungen enthalten ſind.

So weit alſo für unſre Vernunft verſchiedene Erkenntniſſe in objektiver ſynthetiſcher Einheit ſind, ſo weit giebt es in ihr Identität der Apperception, Vereinigung ihrer Erkenntnißthätigkeit zu einem Erkennen. Nun findet ſich aber Verbindung in unſern Erkenntniſſen nicht nur hin und wieder oder zerſtreut in einzelnen Gruppen, ſondern wir machen Anſprüche auf einen nothwendigen Zuſammenhang aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung, auf ein Geſetz einer durchgängigen, nothwendigen objektiven Verbindung alles unſers Erkennens, wie wir dies in manchen einzelnen Anforderungen nachweiſen können. Dies liegt in den Anſprüchen jedes allgemeinen Geſetzes der Mathematik, jedes allgemeinen Grundſatzes der Phyſik u. ſ. w., es liegt in der Anforderung eines Syſtems aller Wiſſenſchaften meiner Vernunft, und vor allem in der Idee der Wahrheit ſelbſt, in der Anforderung, daß es überhaupt Wahrheit, und nur eine Wahrheit für unſern Geiſt geben ſoll. Jede Verbindung fordert aber, daß alle verbundnen Erkenntniſſe nur Theile einer und derſelben Erkenntniß ſeyen; durchgängige, nothwendige, objektive, ſynthetiſche Einheit fordert alſo, daß alle meine Erkenntniß nur Theile einer und derſelben Erkenntnißthätigkeit meiner Vernunft ſey.

Wir kommen mit der objektiven ſynthetiſchen Einheit auf das gleiche Reſultat, wie mit der analytiſchen Einheit. Letztere iſt für ſich nur das identiſche Bewußtſeyn in gewiſſen gegebenen verſchiedenen Vorſtellungen, die ihr als dem Allgemeinen untergeordnet werden. Indem ich ſie aber als problematiſche Vorſtellung von dem Einzelnen lostrenne, bleibt ſie mir in der Reflexion als eine Beſtimmung in Rückſicht des ganzen Gemüthes überhaupt übrig, und ihre Anwendung zur Erkenntniß bezieht ſich ebenfalls auf eine Beſtimmung des urſprünglich indentiſchen aller meiner Erkenntniß. Die Grundlage der Reflexion allein ſchon, die Möglichkeit, auch nur den Satz der Identität oder des Widerſpruches auf unſre Erkenntniß anzuwenden, ſetzt ſchon eben dieſe Forderung voraus. Denn ich kann nur dann behaupten, Widerſprechendes laſſe ſich nicht verbinden, wenn für meine Vernunft alle verſchiedenen Sphären einzelner Begriffe zuletzt in *einer* oberſten enthalten ſind, wenn es in meiner Vernunft nur *ein* Syſtem der Wahrheit giebt, denn ſonſt könnte im einen der Satz, im andern der Gegenſatz gelten, eben ſo wie die Begebenheiten des heutigen Tages von denen des geſtrigen verſchieden ſind, heute geſchieht, was geſtern *nicht* geſchah.

Wir ſagen alſo: Das Erkennen unſrer Vernunft ſey in jedem Augenblick *ein* Ganzes der unmittelbaren Erkenntniß, welches wir die transcendentale Apperception nennen, und welches eigentlich der Gegenſtand iſt, der durch innern Sinn und Reflexion in uns wiederbeobachtet wird. Wir beweiſen dies einmal dadurch, daß nur unter dieſer Vorausſetzung ſelbſt der Gedanke des leerſten logiſchen Geſetzes möglich ſey, am deutlichſten aber dadurch, daß eine durchgängige, nothwendige, objektive Verbindung in unſern Erkenntniſſen ſtatt findet, welche in der That nichts anders als jene Einheit der transcendentalen Apperception ausdrückt. Daß aber eine ſolche durchgängige und nothwendige Verbindung wirklich in unſern Erkenntniſſen iſt, müſſen wir noch deutlicher machen. Wir ſetzen dieſe Verbindung voraus ſchon dadurch, daß wir überhaupt nur die *Idee der Wahrheit*, die Idee einer ſubjektiven Allgemeingültigkeit haben, denn ohne eine ſolche durchgängige Einheit fände gar kein Anſpruch eines allgemeinen Ausſpruches ſtatt; wir ſetzen ſie ferner voraus durch die Idee *eines* Syſtems aller unſrer Erkenntniſſe; wir ſetzen ſie endlich ganz klar voraus durch Anwendung der *Idee der Welt*, indem wir unter Welt eben ein Ganzes aller Gegenſtände der Erkenntniß, alſo objektive ſynthetiſche Einheit dieſes Ganzen denken. Allein wir können uns hier nur auf den gewöhnlichen Gebrauch der Begriffe von Wahrheit und Welt berufen, ohne ihre Anwendbarkeit näher geltend machen zu können, der Skepticismus könnte uns alſo dieſes Argument noch in Anſpruch nehmen, indem er behauptete, die Idee der Welt ſey ein bloßes Produkt unſrer Phantaſie, und die Idee der Wahrheit drücke nur den frommen Wunſch aus, eine beſſer organiſirte Vernunft zu beſitzen, als die wir wirklich haben. Wir müſſen deshalb ſuchen, jene durchgängige Verbindung mit einfacheren Thatſachen der innern Erfahrung zu belegen. Dazu bietet ſich das reine Selbſtbewußtſeyn von ſelbſt an. In jedem Moment meines Bewußtſeyns kann ich mir meiner ſelbſt im reinen Selbſtbewußtſeyn bewußt werden, indem mir das Ich bin, das Bewußtſeyn meines Daſeyns in jedem wachenden Zuſtand vor der Reflexion gegenwärtig iſt. Wenn ich alſo irgend etwas anders, z. B. das Daſeyn irgend eines Dinges erkenne, ſo kann ich dies immer ausſprechen: Ich bin, und jenes iſt auch, ich verknüpfe das Daſeyn jedes Dinges, das ich erkenne, mit meinem Daſeyn als zu einer und derſelben Welt gehörig. Jede meiner Erkenntniſſe für ſich giebt alſo eine objektive ſynthetiſche Einheit mit meinem Daſeyn, jede meiner Erkenntniſſe iſt alſo mit meinem reinen Selbſtbewußtſeyn zu einer Erkenntnißthätigkeit vereinigt. Es giebt alſo hier eine Einheit meiner Erkenntnißthätigkeit, in welcher das reine Selbſtbewußtſeyn liegt, und jedes andere Bewußtſeyn, das wir beſitzen, mit ihm zuſammenfällt.

Die Vereinigung meiner ganzen Erkenntniß zu einer Thätigkeit, welche durch die immer neu hinzu ſtrömenden Anſchauungen nur immer vergrößert wird, macht die innere Wahrheit und Nothwendigkeit für unſre Vernunft aus.

Wir ſehen hieraus, daß wir ſehr wohl thaten, die Wahrheit erſtlich nur als das Vorhandenſeyn der Erkenntniß in der Vernunft als empiriſche Wahrheit (§. 71.) zu erklären, denn alles vereinzelt und zerſtreut Scheinende der ſinnlichen Anſchauung macht doch nur Theile aus der urſprünglichen Einheit aller meiner Erkenntnißthätigkeit, und die nächſte Frage nach Wahrheit iſt nur die Frage nach dem ſubjektiven Verhältniß einzelner Erkenntniſſe zu dieſer urſprünglichen Einheit aller meiner Erkenntniß. Die urſprünglich eine Erkenntnißthätigkeit der Vernunft enthält die Erkenntniß als ein Ganzes ihrer unmittelbaren Erkenntniß; wir werden uns deſſen aber nur theilweis durch innern Sinn und Reflexion bewußt. Es iſt nach dem ſinnlichen Weſen unſrer Vernunft nicht möglich, daß wir uns dieſes Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß je bewußt werden, ſondern uns iſt der Unterſchied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen der Vorſtellung unvermeidlich. Nur einzelne Theile faßt der innere Sinn unmittelbar als Anſchauung auf, die Form des Ganzen beobachtet nur die abſtrahirende Reflexion. Hätten wir nicht dieſe Abſtufung in der Selbſtbeobachtung, ſo gäbe es keinen Unterſchied des Anſchauens und Denkens, und Dichten als freyes Spiel mit Vorſtellungen unabhängig vom Geſetze der Wahrheit würde gar nicht möglich ſeyn.

c) Die urſprüngliche formale Apperception.

§. 92.

Das Verhältniß des materialen und formalen Bewußtſeyns in unſrer Erkenntniß beweiſt, daß in der unmittelbaren

Erkenntniß unſrer Vernunft ein Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit liege als urſprüngliche formale Apperception, welche das reine Reſultat der Form ihrer Erregbarkeit an der Erkenntniß iſt.

Materie und Form ſind zwey Begriffe, die ſchon früher ſich fanden unter den Formen der Vergleichung, wodurch wir die Einheit in unſern Vorſtellungen beobachten wollten. Materie heißt das Beſtimmbare überhaupt, Form die Beſtimmung deſſelben. Ihr Gebrauch in der Philoſophie iſt aber zweydeutig. Unter Materie oder dem Beſtimmbaren verſtand man ſonſt das Allgemeine vieler Beſtimmungen empfängliche, Form hingegen hieß die Beſtimmung des Beſondern unter dem Allgemeinen; Materie bedeutet hier gleichſam das ununterſcheidbare Subſtrat des Seyns, welches keine beſtimmte Geſtalt hat, aber vieler Geſtalten empfänglich iſt, Materie iſt das Seyn ſchlechthin, Form die Art des Seyns. So iſt z. B. an der marmornen Statue der bloße Marmor für ſich der geſtaltloſe Stoff, welcher erſt durch die beſtimmte Geſtalt zur Statue wird. Faſt im Widerſpruch damit heißt aber bey uns gerade das Allgemeine, die bloße Einheit die Form, Materie hingegen das Individuelle, dem dieſe Form als Beſtimmung zukommt; die allgemeine Regel iſt die Form, das Einzelne, was unter ihr ſteht, die Materie, die Geſtalt für ſich iſt bloße Form, das Einzelne geſtaltete die Materie. Der letzte Sprachgebrauch iſt beſtimmter, Materie geht auf das Mannichfaltige zu verbindende, Form auf die Einheit in unſern Vorſtellungen.

Ich nenne die Materie eines Bewußtſeyns das Objekt deſſelben, oder wenn man lieber will das Objektive in demſelben, dasjenige, was ſich in ihm auf das Objekt bezieht. So iſt es bey einer Anſchauung der Gegenſtand ſelbſt, welcher die Materie der Vorſtellung beſtimmt, beym Begriff der rothen Farbe hingegen iſt es eben die rothe Farbe und nicht die einzelnen rothen Gegenſtände ſelbſt. Material heißt dann folglich ein Bewußtſeyn, wiefern es ein Objekt hat, formal hingegen, wiefern es nur in der Rückſicht betrachtet wird, daß anderes in oder unter ihm enthalten iſt. Weil aber ein Bewußtſeyn ohne irgend etwas in ihm Vorgeſtelltes von einem andern gar nicht unterſchieden werden kann, ſo iſt jedes Bewußtſeyn in einiger Rückſicht material beſtimmt, aber nicht jedes formal. Vollſtändig material beſtimmt iſt die empiriſche Anſchauung, welche ihren beſtimmten Gegenſtand als gegeben enthält; ein allgemeiner Begriff, oder die Form einer Verbindung hingegen haben zwar auch materiale Beſtimmungen in ſich, ſind aber doch nicht vollſtändig materiales Bewußtſeyn, denn ſie haben keinen vollſtändigen Gegenſtand. Die einzelne empiriſche Anſchauung in der Empfindung iſt nur material beſtimmt; die reine Anſchauung des Raumes und der Zeit hingegen enthält alles mannichfaltige der Anſchauung in ſich, ſie iſt eine Form dieſer Anſchauungen, eben ſo die anſchaulichen Vorſtellungen beſtimmter Geſtalten, z. B. des Apoll von Belvedere, einer Pyramide, oder die Vorſtellung einer beſtimmten Dauer, Tag, Stunde ſind formale Vorſtellungen, in denen andere enthalten ſind. Ferner jede Vorſtellung des Allgemeinen, jeder Begriff iſt ein formales Bewußtſeyn, indem er andere Vorſtellungen als das Beſondere ſeiner Sphäre unter ſich enthält, eben ſo eine allgemeine Regel iſt eine Form für alle beſondern Fälle, für die ſie als

Beſtimmungsgrund gebraucht werden kann. Die meiſten Begriffe und alle Regeln ſind hier in zweyerley Rückſicht als formal beſtimmt, ſowohl in Rückſicht des Beſondern, was ſie unter ſich enthalten, als des Mannichfaltigen, was ſie in ſich befaſſen. So iſt alles Bewußtſeyn der Kategorien und Ideen auch darin formal, daß wir z. B. Größe, oder das Verhältniß von Subſtanz und Accidenz, oder die Idee der Welt brauchen als Formen der Verknüpfung von Gegenſtänden, die in ihnen zuſammengefaßt werden.

Formales Bewußtſeyn iſt alſo überhaupt dasjenige, wodurch ich mir die Einheit in meiner Erkenntniß unmittelbar vorſtelle, ſie mag analytiſche oder ſynthetiſche ſeyn. Jedes formale Bewußtſeyn enthält die Möglichkeit einer objektiven Einheit in unſern Erkenntniſſen, und wo wir uns der Einheit in unſern Vorſtellungen bewußt werden, geſchieht dies analytiſch oder ſynthetiſch immer erſt durch ein formales Bewußtſeyn, gleichſam als das Band, wodurch Vorſtellungen, die verſchieden erſcheinen, doch als dieſelben anerkannt werden. Bey analytiſcher Einheit finde ich daſſelbe Bewußtſeyn in verſchiedenen Vorſtellungen wieder, bey der ſynthetiſchen ſind Vorſtellungen, welche als verſchieden erſcheinen, in einer Form zuſammengefaßt. Ohne ſolches formales Bewußtſeyn lägen einzelne empiriſche Anſchauungen getrennt neben einander, keine gienge die andere etwas an, und das Gleiche in vielen derſelben würde doch nie eine Regel möglich machen, unter der dieſe vielen zuſammen ſtünden.

In jedem Ganzen der Erkenntniß müſſen wir den dreyfachen Unterſchied machen zwiſchen dem Ganzen ſelbſt, der vereinigenden Form deſſelben, und der in ihm vereinigten Materie. Z. B. die Anſchauung eines einzelnen Baumes iſt ein ſolches Ganzes, ſeine Geſtalt, der Begriff der beſtimmten Baumart, zu der er gehört u. ſ. w., macht die Form deſſelben, das Aggregat ſeines Stammes und ſeiner Zweige, ſo wie ſie ſich wirklich in dieſem einzelnen vorfinden, macht die Materie. Oder das Ganze der Erkenntniß ſey der Umlauf des Mondes um die Erde, ſo machen Bewegung und eine beſtimmte Wechſelwirkung bewegender Kräfte die Form dieſer Begebenheit, Erde und Mond die Materie. Oder es iſt die Erkenntniß der allgemeinen Regel gegeben: Alle Körper ſind ſchwer, ſo iſt dieſe eine leere Form, wenn die Anſchauung nicht wirklich einzelne Körper als Materie zur Anwendung giebt, wo dann das Ganze der Erkenntniß das Syſtem aller Körper unter dieſer Regel wird. In alle dieſen Fällen iſt das formale Bewußtſeyn dasjenige, wodurch die Einheit in das Ganze der Erkenntniß kommt, und dasjenige, wodurch wir uns der Einheit deſſelben als Baum, als Begebenheit einer Wechſelwirkung, als allgemeines Geſetz bewußt werden.

Dieſes formale Bewußtſeyn war es nun, ſowohl in Rückſicht analytiſcher als ſynthetiſcher Einheit, was die Reflexion an der Erkenntniß beobachtet, wir wurden uns deſſen durch Abſtraktion bewußt, und unterſchieden nach dieſer Allgemeinheit und Verbindung die beyden Arten der Abſtraktion. Es liegt in dem Ganzen unſrer Erkenntniß der gegebenen Materie als dem Mannichfaltigen der Anſchauung, oder dem beſondern Falle unter der Regel immer die Form ſeiner Verbindung, oder das Allgemeine ſeiner Beſtimmung ſubjektiv zu Grunde, welches durch die Abſtraktion heraus gehoben und beſonders vorgeſtellt wird, unmittelbar aber dasjenige iſt, was durch die Vernunft ſelbſt urſprünglich zur Erkenntniß hinzukommt. Wir haben alſo in dieſem formalen Bewußtſeyn zugleich dasjenige, was Einheit und Verbindung in der Erkenntniß konſtituirt, und das Mittel, wodurch wir Einheit und Verbindung durch Reflexion beobachten.

Nun haben wir vorhin geſehen, daß es nicht nur einzelne Vereinigungen hin und wieder in unſrer Erkenntniß giebt, ſondern eine durchgängige Einheit und Identität aller meiner Erkenntnißthätigkeit für die Vernunft überhaupt. Es giebt nicht nur hin und wieder ein einzelnes Ganzes in der Erkenntniß, ſondern alle meine Erkenntniß als transcendentale Apperception macht nur ein ſolches Ganzes zuſammen aus. Alle Einheit in einem ſolchen Ganzen der Erkenntniß ſollte aber nur durch ein formales Bewußtſeyn in ihm entſpringen, die ganze transcendentale Apperception ſelbſt wird alſo auch nur durch eine ſolche allgemeine und urſprüngliche formale Apperception möglich, welche der Quell aller Einheit in unſrer Vernunft iſt. Nothwendige analytiſche Einheit, und die durchgängige nothwendige objektive ſynthetiſche Einheit ſind nur durch die Einheit einer urſprünglichen formalen Apperception in unſrer Erkenntniß.

Es iſt in unſrer Vernunft ein ſolches erſtes Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit. Jedes einzelne formale Bewußtſeyn, welches die Reflexion auffaßt, und wodurch ſie irgend ein Ganzes der Erkenntniß beſtimmt, iſt nur ein Theil dieſer einen urſprünglichen formalen Grundthätigkeit der Vernunft.

Dieſes formale Bewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit aller meiner Erkenntniß iſt das Reſultat der Form der Erregbarkeit unſrer Vernunft, welches in aller unſrer Erkenntniß das Eine und Gleiche iſt, uns aber nur in den zerbrochnen einzelnen Formen von analytiſcher und ſynthetiſcher Einheit zum Bewußtſeyn kommen kann. Es iſt dasjenige, was die Vernunft als ſolche charakteriſirt, was ſie für ſich zur Erkenntniß giebt, nichts als das Geſetz: jede Erkenntniß unſrer Vernunft kann nur Modifikation ihrer einen Erkenntnißthätigkeit ſeyn, dies iſt das ſubjektive Princip ihrer Einheit und Nothwendigkeit, ihre urſprüngliche formale Apperception.

Die Annahme einer ſolchen urſprünglichen formalen Apperception iſt der oberſte Punkt einer Theorie der Spontaneität der Erkenntnißkraft, und ſomit das höchſte Princip der Anthropologie, von dem die Theorie der Vernunft ausgehen muß. Wir wollen nochmals überſehen, wie wir zu dieſer Vorausſetzung gelangen. Wahrheit kann in unſern Erkenntniſſen überhaupt nur durch die Vereinigung der analytiſchen mit einer durchgängigen ſynthetiſchen Einheit ſtatt finden, indem nur ſo die Gültigkeit jeder einzelnen Erkenntniß gegen jede andere beſtimmbar wird. Wenn es alſo überhaupt einen allgemeingültigen Werth in unſern Erkenntniſſen geben ſoll, ſo beruht dieſer auf dem Vorhandenſeyn einer durchgängigen Verbindung in unſern Erkenntniſſen. Durchgängige Verbindung findet ſich aber nur in einer durchgängigen Einheit alles meines Erkennens, und dieſe iſt nur durch eine urſprüngliche formale Apperception möglich, welche die Bedingung jeder andern Erkenntniß iſt.

Wenn alſo nur irgend eine apodiktiſche Behauptung (und wenn es nur eine ganz leere logiſche Formel, wie der Satz der Identität A iſt A wäre,) zugegeben wird, ſo liegt darin doch ſchon, daß es eine Allgemeingültigkeit in meinen Erkenntniſſen giebt, das heißt ein urſprüngliches Verhältniß in der Vernunft, wogegen die Wahrheit überhaupt beſtimmt werden ſoll, und das iſt eine urſprüngliche formale Apperception derſelben. Wer alſo nur irgend etwas Allgemeingültiges zugiebt, der kommt auf die nothwendige Annahme einer ſolchen formalen Apperception, und alles deſſen, was dann für die Vernunft daraus folgt. Ja wer ſich ſelbſt darauf nicht unmittelbar einlaſſen wollte, der kann doch das Zuſammenfallen jedes einzelnen Bewußtſeyns mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn in ſich nicht überſehen, kommt dadurch auf durchgängige nothwendige Verbindung, und ſomit auf urſprüngliche formale Apperception.

Dieſe urſprüngliche formale Apperception liegt als ein Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit in der Vernunft, kann aber ſo in ſeiner Reinheit weder vom innern Sinn noch von der Reflexion erreicht werden, denn es iſt eben das Beharrliche ohne Unterſcheidung in allem ſich Gleiche, deſſen einzelne materiale Beſtimmungen allein vom Sinne wahrgenommen werden, und da auch die Reflexion ſich immer an den Sinn anſchließen muß, ſo faßt ſie im Allgemeinen und Nothwendigen und in jeder Verbindung wohl die Folgen dieſer zu Grunde liegenden Einheit, aber immer nur vereinzelt und nie im Ganzen, auf. In der dunkeln Vorſtellung unſers Geiſtes, dem Fond des Gedächtniſſes liegt die ganze unmittelbare Erkenntnißthätigkeit meiner Vernunft als ihre unmittelbare Erkenntniß, als ihre transcendentale Apperception, deren Form die urſprüngliche formale Apperception iſt. Vor dem Wiederbewußtſeyn wiederhohlen ſich aber davon in klarer und deutlicher Vorſtellung nur einzelne Theile im Anſchauen, Dichten und Denken.

Anhang.

§. 93.

1. Das oberſte Verhältniß einer Theorie unſrer Vernunft iſt das hier aufgewieſene einer formalen, materialen und transcendentalen Apperception. Es liegt in unſrer Vernunft eine Einheit der transcendentalen Apperception als ihre unmittelbare Erkenntniß, dieſe entſteht ſo, daß ihre urſprüngliche formale Erkenntniß der Einheit und Nothwendigkeit durch einzelnes hinzukommendes materiales Bewußtſeyn ergänzt wird. Das Grundbewußtſeyn unſrer Vernunft wäre für ſich ganz leer, wenn nicht die einzelnen Anregungen durch den Sinn hinzukämen, ſobald dieſe aber anfangen, ſo beleben ſie daſſelbe, und es theilt ihnen dann den apodiktiſchen Werth mit. Dieſe Verhältniſſe ſind das höchſte Reſultat der ſubjektiven Unterſuchung des Erkennens, durch ſie müſſen wir die Geheimniſſe aller Spekulation entſchleyern; ſie ſind ſchwer verſtändlich zu machen, weil die höchſte Abſtraktion ſo wenig Inhalt behält, und das Vorurtheil der objektiven Begründung ſo leicht den Blick von unſerer Unterſuchung wieder abzieht. Dies nöthigt uns, hier weitläuftiger zu ſeyn.

Es iſt oft bemerkt worden, daß die Lehre von der reinen Apperception, oder der Abſchnitt von der Möglichkeit der Verbindung, (S. 129. u. f.) der ſchwierigſte und unverſtändlichſte in Kants-Kritik der reinen Vernunft ſey, und doch dasjenige, worauf für die Theorie alles ankommt. Man kann auch leicht bemerken, daß die Kantiſche Theorie hier nicht leiſtet, was von ihr gefordert werden ſollte.

Die Frage nach der Möglichkeit der Verbindung in unſern Erkenntniſſen iſt eine Aufgabe der innern Phyſik; die höchſten Erklärungsgründe dieſer Möglichkeit müſſen Principien einer phyſikaliſchen Theorie ſeyn, ſo daß ſich die wirklich vorkommenden Formen der Verbindung daraus einzeln ableiten laſſen. Das letzte leiſtet aber die Kantiſche Theorie gar nicht; ſie giebt nur einen leeren analytiſchen Satz als oberſten Grundſatz des Verſtandes, und führt auf eine eigne Anſicht der Kopula im Urtheil überhaupt, die aber ſehr dunkel bleibt. Man warf Kant vor, daß er nicht im Stande ſey anzugeben, warum wir gerade dieſe Formen der Kategorie und Idee beſitzen, und er antwortete nur, daß dies kein unentbehrliches Bedürfniß ſeiner Kritik ſey, was ſo, wie er ſich die Aufgabe geſtellt hatte, nicht unrichtig, für die Evidenz des ganzen Syſtems aber doch ein bedeutender Mangel war. Nachher haben wir mancherley Verſuche erhalten zu wirklich theoretiſchen Ableitungen der Formen der Kategorien, ſie ſind aber alle bald wieder vergeſſen word und mir iſt keiner bekannt, der die Sache durch tiefere Unterſuchung der Lehre von der reinen Apperception fortgeſetzt hätte, welches doch der einzige ſubjektive einer Theorie der Vernunft angemeſſene Weg iſt.

Worin liegt nun die Unvollſtändigkeit der Kantiſchen Anſicht? Dies können wir ſehr beſtimmt nachweiſen. Den Grundfehler der Kantiſchen Theorie haben wir ſchon gerügt, er verwechſelte den Verſtand als Reflexionsvermögen mit der unmittelbaren Vernunft, er kannte das nur wiederhohlende Weſen der Reflexion nicht. Wenn er Sinn und Verſtand unterſcheidet, ſo trifft dies nur den oben (§. 74.) angegebenen Unterſchied deſſen, was wir durch innern Sinn in uns finden, und deſſen, was wir nur durch Reflexion in uns beobachten können. Eine Folge dieſes Fehlers zeigt ſich denn auch in ſeiner Lehre von der Möglichkeit der Verbindung. Dasjenige, was wir traſcendentale Apperception, oder das Ganze der unmittelbaren Erkenntniß unſrer Vernunſt nennen, hat er gar nicht bemerkt, indem er es mit dem objektiven Daſeyn der Dinge verwechſelte. Ferner was er reine Apperception und durchgängige Identität aller Apperception nennt, iſt eine Vermengung unſrer urſprünglichen formalen Apperception mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn. (Die Apodikticität, welche in dem Iſt als Kopula jedes Urtheils liegt, hat nichts mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn zu thun, ſondern iſt nur Abdruck der urſprünglichen formalen Apperception im Urtheil der Reflexion.) Sein Fehler iſt nämlich hier, daß er die (unter b) 1) bezeichnete) Einheit der Reflexion, die Zuſammenfaſſung aller meine Erkenntniſſe in eine *Einheit der Selbſtbeobachtung* mit der unmittelbaren Einheit alles meines Erkennes verwechſelte, und meinte mit der erſten, die doch nur Eigenthum der Reflexion iſt, ſchon eine Theorie der Verbindung verſuchen zu können.

Wir müſſen hier folgende Ausdrücke unterſcheiden. Erſtlich *reine Apperception* nennen wir das reine Selbſtbewußtſeyn, welches durch die Reflexion: Ich bin, oder ich denke, ausgeſprochen wird, die Form des innern Sinnes iſt, und jeder innern Anſchauung das Ich als den einen und gleichen denkenden Gegenſtand beſtimmt. Dieſes Ich bin beſtimmt denn auch die Einheit der innern Wahrnehmung, und durch dieſe die Einheit der Reflexion oder Selbſtbeobachtung, indem das reflektirte Selbſtbewußtſeyn hier die Form giebt.

Zweytens *transcendentale Apperception* nenne ich das unmittelbare Ganze der Erkenntniß meiner Vernunft in jedem Augenblick ihrer Lebensäußerung, in Rückſicht deſſen iſt das Ich der reinen Apperception der einzige unmittelbare Gehalt, den der Sinn nicht gegeben hat, die urſprüngliche formale Apperception iſt hingegen drittens die unmittelbare Form jenes Ganzen, in ihr liegt das Geſetz der Apodikticität, in ihr der Quell aller einzelnen Formen der Einheit, welche die Reflexion auffaßt. Wir dürfen ſie nicht mit Kant durch das Ich bin bezeichnen, denn dies iſt nur eine einzelne materiale Beſtimmung derſelben, ſie muß vielmehr nur mit Formen verglichen werden, wie z. B. die Anſchauung des unendlichen Raumes in abstracto, wie die Geometrie ihn behält, oder die Formen Welt, Weltordnung, welche alles in einem Ganzen zuſammenfaſſen, oder auch die Form: Jedem Dinge kommt entweder ein Begriff oder ſein Gegentheil zu, als Form der Beſtimmbarkeit von Allem durch Jedes. Dies alles ſind aber gleichſam nur einzelne Abdrücke der einen formalen Apperception vor der Reflexion, ſie läßt ſich nicht beſſer benennen, als Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit. Kants Fehler in dieſer ganzen Anſicht unſrer Vernunft läßt ſich auch durch das charakteriſiren, was wir an mehreren Orten gerügt haben, Selbſtthätigkeit der Erkenntnißkraft iſt ihm immer Willkührlichkeit derſelben, d. h., Reflexion. (S. z. B. K. d. r. V. S. 130.)

Die Kantiſche Syntheſis, ſo wie er ſie in ihren Formen aufſtellt, und in den Grundſätzen des Verſtandes entwickelt, iſt nichts als ein Akt des Reflexionsvermögens, eine Wiederhohlung, deren Original er nicht kennt. Seine Syntheſis iſt die Handlung des Verſtandes, eine Vorſtellung zu der andern hinzu zu ſetzen, und beyde in einem Bewußtſeyn zu vereinigen, (K. d. r. V. S. 133.) was nur die Reflexion thut. Was in der unmittelbaren Erkenntniß unſrer Vernunft nicht ſchon verbunden iſt, das wird ſich durch jene Syntheſis nicht als objektive ſynthetiſche Einheit der Erkenntniß vorſtellen laſſen. Kant aber verſucht ſeine Theorie der Verbindung, ohne auf dieſe unmittelbare Erkenntniß Rückſicht zu nehmen. Die Kantiſche Syntheſis iſt dasjenige, was in den mathematiſchen Vorſtellungen der produktiven Einbildung und in der Bildung der Urtheile unmittelbar in die innere Wahrnehmung fällt. Wir haben ſchon oben (§. 40.) auf den Unterſchied der unmittelbaren Einheit, und Verbindung der produktiven Einbildung, und der Wiederhohlung derſelben vor der innern Wahrnehmung aufmerkſam gemacht. Wir zeigten, daß dieſe Unterſcheidung uns von dem Widerſprechenden der gewöhnlichen Theorien der produktiven Einbildung befreyt, wo dieſes Vermögen willkührlich ſchaffend gleichſam dichtend erſcheint, und dann doch Wahrheit von ſeinen Vorſtellungen fordert. Z. B. ich ſehe die Mondſcheibe am Horizont größer als hoch am Himmel, und nenne dies Täuſchung nicht nur deswegen, weil der Mond das einemal nicht größer als das andere iſt, ſondern weil er auch das einemal nicht entfernter iſt als das andere, und vorzüglich, weil meine unmittelbare Anſchauung, die ich durch Meſſung genauer beobachte, ihn das einemal wirklich nicht größer zeigt als das andere. Die unmittelbare Syntheſis wird hier durch die Meſſung beobachtet, die fehlerhafte Syntheſis hingegen gehört nur der wiederhohlenden Reflexion, ſie iſt die *beurtheilte* Vorſtellung von der Größe der Mondſcheibe. In jedem Urtheil haben wir dieſen Unterſchied noch deutlicher. Wir ſetzen darin willkührlich Begriffe als Subjekt und Prädikat zuſammen, und verbinden ſie; nachher fragen wir erſt, ob das Urtheil wahr oder falſch ſey. Hier enthält das Fürwahrhalten die abgeleitete Syntheſis der Reflexion, die auf Apodikticität *Anſpruch macht*, die unmittelbare Einheit und Verbindung hingegen enthält das Geſetz der Wahrheit, nach dem unſer Fürwahrhalten richtig oder Irrthum iſt.

Wenn Kant die Form einer Verbindung entwickelt, z. B. das Geſetz beweiſt: jede Zeitfolge findet nur durch Bewirkung ſtatt, ſo bleibt er eigentlich nur bey den Verhältniſſen der reflektirten Syntheſis ſtehen, und beruft ſich anſtatt der urſprünglichen Einheit der Erkenntniß auf das Seyn des Objektes. Er unterſcheidet die bloße Folge der Wahrnehmungen in der willkührlichen Beobachtung, von der Folge der Erſcheinungen ſelbſt, und zeigt, daß wir nothwendige Begriffe des Verſtandes, hier den der Kauſalität brauchen, um von der erſtern für die Erkenntniß zur andern überzugehen. „Ich nehme die Theile eines Gebäudes nach einander wahr, ſage aber, ſie ſind zugleich, weil ich das Gebäude willkührlich von oben nach unten, oder von unten nach oben beobachten kann. Ich nehme ein Schiff nach einander oben und unten auf dem Strome wahr, und ſage, dies ſey Begebenheit in einer Zeitfolge, indem die willkührliche Beobachtung nur von oben nach unten, aber nicht umgekehrt fortſchreiten kann. Um mir die Begebenheit des Zugleich oder des Nacheinander vollſtändig vorzuſtellen, brauche ich jedesmal einen Verſtandesbegriff, daß ich aber im einzelnen Falle wirklich, z. B. den der Kauſalität anwende, liegt in der Unmöglichkeit, die Reihe der Wahrnehmungen umkehren zu können.“

Dieſe Kantiſche Expoſition bleibt unvollſtändig, weil ſie ſich nur mit den Thätigkeiten der Reflexion beſchäftigt. Sie unterſcheidet erſtlich die mathematiſche Nothwendigkeit des Nacheinandergeſchehens, (Chriſti Geburt fällt nach der Schlacht bey Aktium) nicht von der intellektuellen Nothwendigkeit des Durcheinander, (die Mondfinſterniß erfolgt durch den Schatten der Erde,) indem er nur dadurch die Hülfe des Verſtandes poſtul[illegible], daß ins unbeſtimmte Vorſtellung der Nothwendigkeit in der objektiven ſynthetiſchen Einheit der Begebenheiten gefordert wird. Zweytens, ſie führt die objektive Gültigkeit der Zeitfolge der Erſcheinungen im Gegenſatz gegen die ſubjektive Gültigkeit der Folge der Wahrnehmungen auf die Unmöglichkeit einer willkührlichen Abänderung der Beobachtung zurück, wobey man eigentlich den zur Empfindung (z. B. das Auge) afficirenden Gegenſtand als Grund der objektiven Bedeutung anſieht. In der That aber kommt es mit dieſem der Reflexion gehörigen empiriſchen Experiment der Umkehrung der Beobachtungsreihe gar nicht auf objektive Beſtimmung an, ſondern nur auf Brauchbarkeit des gegebenen Materials der Wahrnehmungen zu Urtheilen und zu ſubjektiv allgemeingültigen Reſultaten im Urtheil. Denn für ſich hat jede Wahrnehmungsreihe denſelben objektiven Werth der Zeitbeſtimmung; auch bey der Beobachtung des Gebäudes nehme ich, wenn ich oben anfange, einen vorhergehenden Zuſtand vom Daſeyn des Gipfels, und einen nachfolgenden vom Daſeyn des Bodens wahr.

Die Schwierigkeit liegt denn auch hier wieder in dem Ungewohnten unſrer ſubjektiven Anſicht der Erkenntniß. Wenn wir aus vielen Wahrnehmungen durch Syntheſis der Reflexion eine ganze Erfahrung zuſammenſetzen, ſo entſpricht die Behauptung ganz dem gewöhnlichen Vorurtheil, daß wir hier zu der nur ſubjektiven Bedeutung einzelner Wahrnehmungen die objektive Bedeutung der Erfahrung hinzuſetzen. Dies geſchieht aber wirklich nicht. Vielmehr, ſo wie in unſern Vorſtellungen die Sinnesanſchauungen zu einander hinzufallen, bildet ſich das Ganze der Erfahrung in unſrer unmittelbaren Erkenntniß, indem jede

Sinnesanſchauung nur Modifikation meiner *einen* Erkenntnißthätigkeit iſt, aber die einzelne Sinnesanſchauung nimmt der innere Sinn allein unmittelbar wahr, das Ganze der Erfahrung kann erſt die Reflexion beobachten, und die Abſtufungen der Gültigkeit ſind wieder nur ſubjektive, nach problematiſchen Verſuchen zum Urtheilen und wirklich berechtigten apodiktiſchen Entſcheidungen.

Hier läßt ſich das Verhältniß des Reflexionsvermögens zur unmittelbaren Vernunft noch näher beſtimmen. Wir dürfen den Unterſchied beyder nicht durch Analyſis und Syntheſis, logiſches und transcendentales Denken gerade zu machen. Sowohl Analyſis als Syntheſis ſind Funktionen des reflektirenden Verſtandes, allein zur Analyſis iſt ſich die Reflexion ſelbſt genug, Syntheſis hingegen kann ſie ſich ſelbſt nicht geben, deswegen läßt ſich das Räthſel der Spekulation ausſprechen: wie iſt Syntheſis a priori möglich? Hingegen ſowohl das Vorhandenſeyn der analytiſchen als der ſynthetiſchen Einheit in unſern Vorſtellungen gehört der unmittelbaren Vernunft, und nicht der Reflexion allein. Nur daß die Formen der analytiſchen Einheit gleichſam früher von der Reflexion beobachtet werden können, die der ſynthetiſchen hingegen nur durch Hülfe der erſteren. Es iſt alſo für die Theorie der Vernunft noch eben ſowohl die Frage: wie iſt analytiſche Einheit? als, wie iſt objektive ſynthetiſche Einheit in ihren Erkenntniſſen möglich? und beydes müſſen wir durch die Theorie der Einheit beantworten können. Die beyden Grundhandlungen der Reflexion ſind *Abſtraktion* und *Kombination*, d. h., Trennung und Wiederzuſammenſetzung des Getrennten, vor beyden voraus muß uns aber erſt die *urſprüngliche Verbindung der unmittelbaren Erkenntniß* gegeben werden, ohne die weder Abſtraktion noch Kombination möglich wäre; deren Geſetze ſuchen wir hier.

§. 94.

II. Wem die Begriffe unſrer innern Naturlehre ſo geläufig geworden ſind, daß er eines beſtimmten Streites über einzelne Darſtellungen fähig iſt, dem kann leicht auffallen, daß wir die Theorie der Einheit in unſrer unmittelbaren Erkenntniß faſt mit derſelben Formel begründen wollen, auf die wir die Lehre von der Aſſociation zurückführten. Wir ſuchten nämlich damals die Erſcheinungen der Aſſociation dadurch zu erklären, daß alle Thätigkeiten des Gemüthes in jedem Augenblick in einer Einheit der Handlung unſers Geiſtes zuſammenfielen, wodurch die Lebhaftigkeit zugleich angeregter innerer Thätigkeiten ſo von einander abhängig würde, daß die eine der andern nachher ihre Belebung wieder mittheilte, ſo erklärten wir die Verbindung des Schalles im Wort mit dem abſtrakten bezeichneten Gedanken. Jetzt hingegen ſagen wir: alle Formen der Einheit und Verbindung in unſern Vorſtellungen beſitzen wir durch eine urſprüngliche formale Apperception, und Nothwendigkeit erhält unſre Erkenntniß dadurch, daß ſich in jedem Augenblick alles mein Erkennen durch dieſe urſprüngliche formale Apperception in einer Erkenntnißthätigkeit vereinigt. Einheit der ganzen Gemüthsthätigkeit in jedem Gemüthszuſtand liegt alſo das einemal wie das andre zu Grunde, beyde Verbindungsweiſen, die ſubjektive der Aſſociation und die objektive ſynthetiſche Einheit der Vernunft ſind aber doch durchaus verſchiedener Natur; ſo eng Wort und Gedanke aſſociirt ſeyn mögen, ſo wird doch dadurch nie die entfernte ſynthetiſche Vereinigung ihrer Gegenſtände mehr angenähert werden, Worte werden dieſem Verhältniß keine große Deutlichkeit geben, weil wir keine anſchauliche Form für die Vereinigung des zugleich Gegebenen in unſern innern Thätigkeiten haben, wer ſich aber ſelbſt beobachtet, der wird finden, daß die Einheit unſrer innern Thätigkeit in beyden Fällen ſich auf ganz entgegengeſetzte Weiſe anwendet. Bey der Einheit der Erkenntniß der Vernunft iſt gleichſam von dem Ganzen ihrer extenſiven Größe die Rede, wie alle Theile in einer Form des Ganzen zuſammenfallen müſſen, wobey auf den Grad der Lebhaftigkeit der Vorſtellungen gar nichts ankommt, ſondern alles nur auf ihr neben einander liegen in dem Ganzen. Das Spiel der Aſſociationen hingegen hat es gerade nur mit der intenſiven Größe und ihrer Einheit zu thun, indem ein Ganzes des Grads der Lebhaftigkeit ſich in jedem Augenblick an alle innern Thätigkeiten vertheilt, die Aſſociationen haben es denn auch nur mit dieſem Wechſel der Lebendigkeit und ſeiner Vertheilung an die einzelnen gleichzeitig lebhaften Thätigkeiten zu thun.

§. 95.

III. Die Theorie der Vernunft, welche wir hier aus anthropologiſchen Principien entwickeln, gewährt den Vortheil, daß ſie in Sachen der höchſten Spekulation Entſcheidung liefert, ohne daß wir uns auf die größten Schwierigkeiten des Spekulirens ſelbſt einzulaſſen brauchen. Sie iſt phyſikaliſche Theorie, und gründet ſich alſo auf Erfahrung und innere Anſchauung, die, wenn ſie gleich als innere Anſchauung ſchwer mittheilbar iſt, doch immer weit feſtere Beurtheilungen zuläßt, als die höchſten Abſtraktionen der Spekulationen ſelbſt. Wenn wir uns ohne anthropologiſche Beyhülfe daran wagen, über ganz allgemeine ſpekulative Dinge zu urtheilen, über das Weſen und die Nothwendigkeit in den Dingen überhaupt, über die Freyheit, oder ob die Gottheit mit Spinoza als das letzte Seyende, oder mit Leibnitz als das letzte Denkende vorauszuſetzen ſey, ſo werden wir darüber unmittelbar wenig feſtes Urtheil haben. Wiewohl wir uns auf einer Seite wohl bewußt ſind, ſolche Dinge ſeyen gar nicht nach Wahrſcheinlichkeit zu entſcheiden, ſo fühlen wir doch auf der andern Seite, daß wir uns mehr in Worten verwirren als urtheilen, und können leicht bemerken, daß die widerſtreitenden Urtheile des einen und andern eben daher kommen, weil mehr unbeſtimmte Aſſociationen als die Wahrheit unſer Urtheil leiten. Dies rührt natürlich daher, weil jene hohen Abſtraktionen ſo ſchwer zu ſchematiſiren ſind, und der innere Sinne in ihnen ſo wenig Stoff behält, den die Reflexion ſicher faſſen könnte, daß unſere Kombination hier leicht mehr Spiel mit Worten als Urtheil aus Begriffen wird. Das Unſicherſte iſt hier die Kombination der einzelnen Abſtraktionen, und eben dieſe wird uns durch die anthropologiſche Behandlung ungemein erleichtert, wir erhalten hier in der Theorie der Vernunft, welche den Urſprung jeder einzelnen abſtrakten Form nachweiſt, eben durch dieſen Urſprung eine feſte Stelle für ſie, und können nun ihre Verhältniſſe zu andern Abſtraktionen erfahrungsmäßig beſtimmen, ſo daß die allgemeinen Urtheile ſelbſt dann nur leichtes Reſultat werden. Es wird z. B. nach dem Geſetz der Kauſalität: jede Veränderung iſt eine Wirkung, gefragt, ſo vergleiche ich nicht beyde Begriffe, um die Wahrheit des Geſetzes auszumitteln, ſondern die Theorie zeigt mir ſchon im Groſſen, in welchem Verhältniß reine Zeitbeſtimmungen und Kategorien in unſrer Vernunft ſtehen, und daraus ergiebt ſich die Gültigkeit und der Fall der Anwendung der einzelnen Geſetze dann von ſelbſt.

Ueberhaupt iſt die Behandlung der höchſten Abſtraktionen ſo unbeſtimmt und ſchwankend, daß faſt kein Philoſoph zu einem beſtimmten Syſtem anders gelangt, als daß er (oft ſich ſelbſt unbewußt) eine pſychologiſche Hypotheſe über die Theorie der Vernunft vorausſetzt, nach der er die Wahrheit in ſpekulativen Dingen in oberſter Inſtanz prüft und aburtheilt. Dieſe Hypotheſen ſind am Ende alle von zweyerley Arten: einſeitiger Empirismus und einſeitiger Rationalismus. Im Streite gegen dieſe beyden ſind wir dann auch eigentlich genöthigt worden, die höchſten Principien unſrer Theorie der transcendentalen Apperception durch Induktionen aus innerer Erfahrung abzuleiten.

Allem Empirismus in der Philoſophie liegt zuletzt die anthropologiſche Hypotheſe zu Grunde, daß der Menſch eine nur ſinnliche Erkenntnißkraft beſitze. Dieſem treten wir zuerſt entgegen. Wir weiſen aus dem Vorkommen der Vorſtellungen in unſerm Geiſte auf, daß dieſe Hypotheſe: alle unſre Erkenntniß nur durch ſinnliche Eindrücke zuſammenfließen zu laſſen, gar nicht erklärt, was wirklich da iſt. Nicht nur die in Anſpruch genommene Nothwendigkeit in der Anwendung, ſondern ſelbſt der leere Begriff der Nothwendigkeit, der leere Gedanke des Iſt, als der Kopula im Urtheil nur im A iſt A aufgefaßt, wäre in einer ſolchen nur ſinnlichen Erkenntnißkraft unmöglich. Sonſt vertheidigt ſich der Empirismus großentheils nur apagogiſch gegen die Anſprüche der Vernunft, wo dann oft beyde Theile in der gemeinſchaftlichen Vorausſetzung unrecht haben. Epikur und Locke berufen ſich darauf, daß jede menſchliche Erkenntniß nur durch denn Sinn erwacht, mit dem Sinn anfängt, daß kein Gehalt im Urtheil aufgewieſen werden könne, der nicht vom Sinne entlehnt ſey, daß jeder Gehalt erſt im Sinne geweſen ſey, ehe er in den Verſtand kommt. Ihre Schlüſſe daraus gelten aber nur gegen die unſtatthafte rationaliſtiſche Hypotheſe angeborner Ideen, welche einen eignen Gehalt des nur Vernünftigen vorausſetzt, da doch eben der Vernunft unabhängig vom Sinn kein Gehalt, ſondern nur die Form gehört.

Oder Hume ſtreitet hauptſächlich damit, daß er zeigt: alle unſre Anwendung allgemeiner Geſetze entlehnt ſich durch Induktion nur aus der Erfahrung, man könne alſo alle Vorausſetzung der Nothwendigkeit, wie ſie in unſerm Gemüthe vorkommt, eben ſo gut nur durch Gewohnheit erklären, (wir ſetzen voraus, das werde erfolgen, was wir gewohnt ſind, erfolgen zu ſehen.) Dieſe Einwendung pſychologiſch ausgedrückt ſagt: Was ihr mit eurer Theorie der Vernunft zu erklären ſucht, das läßt ſich eben ſo gut durch bloße Einbildungskraft erklären, die doch bekanntlich ein nur ſinnliches Vermögen iſt. Hier liegt der Fehler, auf den ich aufmerkſam machen will, in der letzten Vorausſetzung. Hätte Hume richtiger beobachtet, ſo hätte er bemerken müſſen, daß ſeine von Impreſſionen belebte Erkenntnißkraft entweder nicht einmal Einbildungskraft, (intenſive Einheit ihrer Thätigkeit) oder zugleich auch Vernunft als Quell der Nothwendigkeit (extenſive Einheit ihrer Thätigkeit) beſitzen müſſe. Dies konnte ihm aber freylich (ſo lange Vernunft und Reflexion nicht gehörig geſchieden waren) nicht klar werden.

Allem Rationalismus in der Philoſophie liegt zuletzt die anthropologiſche Hypotheſe zu Grunde, daß der Menſch eine vom Sinn zu befreyende Erkenntniß durch die bloße

Vernunft beſitze. Im Gegenſatz gegen dieſe Anſicht können wir unſre Theorie durch die Behauptung der Leerheit des Grundbewußtſeyns der Vernnnft bezeichnen. Wenn man nicht um Worte ſtreitet, ſo enthält jede rationaliſtiſche Philoſophie die Vorausſetzung angeborner Ideen, wir hingegen behaupten, die bloße Vernunft giebt nur die Form an das ſinnlich angeregte Bewußtſeyn. Es giebt allerdings in unſerer Erkenntniß, Erkenntniſſe aus bloßer Vernunft, nämlich die Erkenntniſſe a priori, die Quellen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber dieſe für ſich ſind immer nur *formale Apperceptionen*, welche weder im kleinen noch im großen je *ein Ganzes der Erkenntniß* ausmachen, ſie kommen *für ſich* nur durch die Abſtraktion vor, unmittelbar aber jedesmal als Formen an einem Ganzen der Erkenntniß, deſſen Material vom Sinn entlehnt iſt. Wir können dies am beſten durch Vergleichung mit dem organiſchen Leben unſers Körpers deutlich machen. Was wir der bloßen Vernunft unabhängig vom Sinn zuſchreiben, entſpricht der Form ihrer Erregbarkeit. Die Erkenntniß iſt überhaupt die Erregung oder Lebensäußerung der Vernunft, die Form dieſer Lebensäußerung iſt nun überhaupt durch das Weſen der Vernunft ſelbſt beſtimmt, es kann aber nie zu einer wirklichen Aeußerung ſelbſt, zu einem ganzen Erkennen kommen ohne durch den Sinn. So beſtimmt die Organiſation die Form ihrer Lebensfunktionen Kreislauf der Säfte, Reſpiration, Aſſimilation, Nutrition, wenn aber nicht kontinuirlich neuer Stoff an Speiſe und Luft herzugeführt wird, ſo muß, wenn gleich die Organiſation beſtünde, (wie z. B. der trockne Keim einer Pflanze, der Jahre lang ohne Entwickelung liegen bleibt,) doch die *Lebensäußerung* aufhören. Eben ſo die Erkenntniß. Organiſation und Vernunft beſtimmen die Formen der Aeuſetzung, die Aeußerung ſelbſt iſt auch jederzeit ihre Thätigkeit, aber nur unter der Bedingung einer für ſie zufälligen äußern Einwirkung, einer Anregung durch Receptivität für reitzende Potenzen oder Sinn. Jede Erkenntniß a priori iſt für ſich ein allgemeines Geſetz, welches erſt dadurch zu einem Ganzen der Erkenntniß wird, daß ihm durch den Unterſatz im Schluſſe beſtimmte Gegenſtände der Anſchauung unterſtellt werden, ſelbſt die Ideen der Welt und der Gottheit fordern erſt Anwendung auf dieſe Anſchauung, damit etwas durch ſie erkannt werde. Der Rationaliſmus will hingegen eine höhere Vernunfterkenntniß, die ſich ſelbſt genug ſeyn ſoll, d. h., er fordert die intellektuelle Anſchauung einer abſoluten Vernunft, welche nicht nur erregbare Kraft, ſondern Spontaneität ſchlechthin wäre, die ſich ſelbſt den Gehalt ihrer Erkenntniß ſchaffte; er fordert angeborne Ideen, welche eben dem Empiriſmus Einwendungen leicht machten. Wir widerlegen ihn anthropologiſch durch die einfache Aufweiſung, wie wirklich alle Nothwendigkeit in unſrer Erkenntniß nur durch die Formen beſtimmt wird.

Die menſchliche Erkenntnißkraft iſt durch ihre Sinnlichkeit auf zweyerley Weiſe beſchränkt, erſtlich darin, daß der Gehalt ihrer Erkenntniß durch eine für ihr inneres Weſen nur zufällige äußere Einwirkung bey der Empfindung gegeben wird; zweytens darin, daß ſie in ſich dunkle Vorſtellungen beſitzt. Durch das erſtere iſt ſie an die Bedingung gebunden, daß ein ihr fremdes Geſetz ihr die Erkenntniſſe nur theilweis zuführt, und ſie alſo nie zu einem geſchloſſenen Ganzen ihrer Erkenntniß kommen kann. Der Rationaliſt, welcher eine ſelbſtſtändige Vernunft vorausſetzt. die ſich ſelbſt das Geſetz ihres Erkennens auch dem Gehalte nach beſtimmt, fordert dagegen das Geſetz: der Theil ſollte nur durch das Ganze beſtehen, und nicht das Ganze erſt durch

Theile zuſammen kommen, während in unſrer Erkenntniß mit der Stetigkeit und Unendlichkeit der Formen unſrer Anſchauung unmittelbar jedes Ganze nur immer durch ſeine Theile beſteht; er fordert eine forma substantialis, eine Form, der das Weſen zukommt, nach dem Bilde der Organiſation, während in unſrer Erkenntniß nur immer der Materie das Beſtehen zukommt, die Form aber, wenn gleich das Nothwendige, doch nur durch die Materie zur Anwendung gelangt. Unſre poſitive Erkenntniß kennt kein anderes Geſetz, als das mathematiſche der Nebenordnung mannichfaltiger Theile zum Ganzen, und nur die ideelle Anſicht der Reflexion, welche von der urſprünglichen Einheit ausgeht, kann dieſe Ordnung umkehren, aber nur durch negative Formen.

Zweytens, eben wie das Erkennen überhaupt, iſt auch unſre Selbſterkenntniß beſchränkt. Wir können nicht einmal das eigne Ganze unſrer Erkenntniß, unſre transcendentale Apperception mit einem Blicke überſehen, ſondern der innere Sinn nimmt nur die lebhafteſten Veränderungen in unſerm Innern wahr, das meiſte aber bleibt uns dunkel. Wir finden dieſe Eigenthümlichkeit unſrer Vernunft beſonders im Verhältniß des Verſtandes zur Urtheilskraft in der Reflexion. Wollen wir eine Ueberſicht des Ganzen unſrer Erkenntniß, ſo können wir nicht die Allheit unſrer Welt mit einem Blicke der Anſchauung faſſen, ſondern wir ſind an die Allgemeinheit getrennter Formen in Begriffen und Regeln gewieſen, bey der es noch zufällig bleibt, ob und welche Gegenſtände die Urtheilskraft in der ſinnlichen Anſchauung findet, die unter dem Allgemeinen ſtehen. Im Gegenſatz gegen dieſe Organiſation können wir uns eine Vernunft denken, welche den ganzen Fond ihrer Wahrheit, ihre transcendentale Apperception ohne Dunkelheit überſähe, für welche das Ganze ihrer Erkenntniß eine Anſchauung wäre, und die nicht erſt, wie wir, das Geſetz der Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß durch Reflexion zu errathen nöthig hätte. Eine ſolche Vernunft brauchte keinen diskurſiven Verſtand, ſie wäre rein intuitives Vermögen, ihre Erkenntniß wäre intellektuelle Anſchauung. Das Geſetz unſrer Wahrheit: die Einheit der transcendentalen Apperception, welche wir erſt mühſam ſuchen müſſen, läge ihr mit einem Blicke offen, ihre Erkenntniß wäre das Vorbild der Wahrheit, woran unſer Verſtand nur ein Nachbild beſitzt. Wir können alſo durch das Verhältniß dieſes intellectus archetypus zu unſerm intellectus ectypus am beſten bildlich das Verhältniß unſrer transcendentalen Apperception zu der ſyſtematiſchen Erkenntniß der Reflexion uns deutlich machen. Es iſt aber Irrthum, wenn Rationaliſten in der Philoſophie uns ſelbſt dieſe intellektuelle Anſchauung und ihr abſolutes Wiſſen zumuthen wollen, denn dies forderte Vernichtung des dunkeln Vorſtellens überhaupt.

Das Princip aller theoretiſchen Erklärungen unſers reflektirten Erkennens iſt das Verhältniß unſrer urſprünglichen formalen Apperception zum materialen Bewußtſeyn, und die Unvollſtändigkeit der bisherigen Theorien liegt daran, daß man das Weſen dieſer formalen Apperception nicht begriff. Wer Fichtes Wiſſenſchaftslehre kennt, kann leicht finden, daß er mit dem Gegenſatz ſeines Ich = Ich, und Ich = Nicht-Ich eben dieſes Verhältniß der formalen Einheit zum materialen Bewußtſeyn ſuchte, dieſe Einheit aber ſubjektiv ſubſtantiirte, und nachher rationaliſtiſch alles durch ſie allein erhalten wollte. Wenn Schelling gegen Kants Trennung des empiriſchen und reinen Erkennens a priori einwendet, daß am Ende doch das Ganze unſrer Erkenntniß unter einem Geſetze der Nothwendigkeit ſtehe, ſo hat er unſre transcendentale Apperception im Auge, überſieht aber, (weil er intellektuelle Anſchauung poſtulirt,) daß dieſe eben nur durch jene Trennungen und in ihnen beobachtet werden kann. Unſre formale Apperception hat Schelling im Auge, wenn er in der Kopula des A iſt A ſeine abſolute Identität aufweiſen will, aber er verkennt ihre urſprüngliche Leerheit, indem er in ihr nicht nur die Form der Einheit und Nothwendigkeit ſyſtematiſch, ſondern auch das Weſen ſeiner abſoluten Vernunft, oder des All-Eins gleichſam phyſikaliſch ſehen will.

Drittes Kapitel.

Erſte Entwickelung der Theorie der Vernunft.

§. 96.

Eine Theorie unſers Erkennens iſt nur dadurch möglich, daß wir erſt alle unmittelbaren Eigenthümlichkeiten unſrer menſchlichen Vernunft kennen, die ſich von keinen andern ableiten laſſen, ſondern die Elemente aller Erfahrung enthalten. Dieſe haben wir bis jetzt zuſammengeſtellt. 1) Die Vernünftigkeit unſrer Erkenntniß ſpricht ſich aus durch die urſprüngliche formale und transcendentale Apperception in ihr; 2) Unſre vernünftige Erkenntniß iſt aber darin beſchränkt, daß ſie allen Gehalt der Erkenntniß nur mit Hülfe des Sinnes als Modifikation ihrer Grundthätigkeit erhält; 3) Zu dieſem kommt noch das beſondere Verhältniß des reinen Selbſtbewußtſeyns.

a) Das reine Selbſtbewußtſeyn, der innere Sinn und die Reflexion.

§. 97.

Unſre höchſte Vorausſetzung beſteht darin, daß der Vernunft eine urſprüngliche und einzige Selbſtthätigkeit des Bewußtſeyns zukommt, welche das obere Erkenntnißvermögen in der *unmittelbaren Erkenntniß* iſt, (ſo wie die Willkührlichkeit in der mittelbaren, wiederhohlenden Reflexion,) und welche unſre ganze Erkenntnißkraft ſelbſt iſt. In der einen Thätigkeit dieſes Vermögens muß alles unſer Bewußtſeyn, ſo mannichfaltig es auch ſcheinen mag, zuſammengefaßt und verbunden ſeyn. Dieſe eine Thätigkeit liegt jedem empiriſchen Bewußtſeyn zu Grunde, giebt aber für ſich nur die Form der Einheit und Nothwendigkeit hinzu, und erwartet anderwärts her, alle ihre materialen Beſtimmungen, durch die es zum wirklichen Erkennen kommt. Dieſe ſind dann von dreyerley Art: 1) urſprüngliche materiale Beſtimmungen der formalen Apperception aus dem Weſen der Vernunft, oder Erkenntniſſe a priori. 2) Empiriſche materiale Beſtimmungen durch den Sinn in der Empfindung oder Sinnesanſchauung. 3) Unmittelbare materiale Beſtimmung der transcendentalen Apperception, oder das reine Selbſtbewußtſeyn.

Die erſte materiale Beſtimmung meines Erkennens iſt das reine Selbſtbewußtſeyn. Denke ich von irgend einem Zuſtand meines empiriſchen Bewußtſeyns alle Beſtimmungen deſſelben hinweg, worin er ſich von andern unterſcheidet, ſo bleibt dann noch das reine Gefühl meines Daſeyns in jedem ſolchen Zuſtand übrig, als ein Bewußtſeyn, welches jedes andere in mir begleitete. Unſre Erkenntnißkraft iſt daher unmittelbar beſtimmt, als ein Vermögen ſich ihrer ſelbſt bewußt zu ſeyn. Wir müſſen annehmen, daß uns urſprünglich mit der Vernunft ein Vermögen zukommt, uns unmittelbar unſer ſelbſt bewußt zu ſeyn. Ein Vermögen, in Rückſicht deſſen von keiner Erklärung mehr die Rede ſeyn kann, indem die innere Erfahrung keine Zuſammenſetzung ſeiner Organiſation mehr zeigt, ſeine Aeußerung als ganz einfach erſcheint, und ſo aller Reflexion als ein formales Grundbewußtſeyn für den innern Sinn mit beygegeben iſt.

Dieſes Bewußtſeyn meines Daſeyns iſt aber auch das einzige unmittelbare Material, was wir in unſrer Erkenntniß haben, jedes andere wird erſt durch den Sinn gegeben. Wäre die ganze materiale Beſtimmung der Erkenntniß uns ſchon zugleich mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn gegeben, ſo hätten wir weder Sinnesanſchauung noch formale Apperception, ſondern nur eine nothwendige Anſchauung der Vernunft. Es gäbe dann für unſre Vernunft weder Allgemeines noch Verbindung, der Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Einheit wäre aufgehoben, alles wäre eine abſolute Einheit, zu der wir uns aber keinen Inhalt denken können. Dies erklärt den Gedankengang jedes einſeitigen Rationalismus, der mit dem Ich oder der Intelligenz anfangen will. Wir kommen damit wieder auf die Idee der intellektuell anſchauenden Vernunft zurück, deren Bild wir brauchten, um uns das Ganze unſrer transcendentalen Apperception zu denken, welches ſo der Reflexion nicht zum Bewußtſeyn kommt. Nach unſrer Organiſation ſcheint uns die Wahrheit gleichſam objektiv außer unſrer Vernunft zu liegen, indem ſie etwas iſt, daß wir nie vollſtändig in unſre Gewalt bringen können. Dies geſchieht aber nur nach Analogie eines optiſchen Betruges, indem wir in der Reflexion befangen unſer Reflexionsvermögen für unſer ganzes Innres nehmen, jene unmittelbare Erkenntniß der Vernunft verkennen, und ihre Geſetze hinauswärts in die Objekte projiciren. Wer die richtigen Verhältniſſe kennt, ſieht hingegen, daß uns die Wahrheit zunächſt etwas ganz Subjektives iſt, die unmittelbare Beſchaffenheit der transcendentalen Apperception.

Wir wiſſen von dem reinen Selbſtbewußtſeyn ſchon, (nach §. 25.) daß es keine Erkenntniß, ſondern nur ein reines Gefühl meines Daſeyns iſt, als eine ganz beſondere Art von formalem Bewußtſeyn, ſo wie es der Reflexion in jedem Augenblick gehört, aber doch immer erſt durch empiriſch materiale Beſtimmungen der innern Sinnesanſchauung angefacht werden muß, um Erkenntniß zu werden. Dadurch wurde unſere Selbſterkenntniß, und mit ihr alle unſre Erkenntniß an den innern Sinn gebunden. Doch iſt das reine Selbſtbewußtſeyn nicht bloße Form, ſondern es iſt eine unmittelbare materiale Beſtimmung unſrer Erkenntniß, daß wir uns jederzeit unſers eignen Daſeyns bewußt ſind, ſobald irgend unſer Bewußtſeyn angeregt wird. Dieſe Materie des reinen Selbſtbewußtſeyns faßt die Reflexion durch die keiner andern vergleichbare Vorſtellung des Verhältniſſes eines Dinges zu ſich ſelbſt auf, und ſpricht ſich ſo das Ich bin als ein Urtheil ohne Zeitbeſtimmung aus, nach bloßer Kategorie als Urſach der Thätigkeiten, die der innere Sinn zeigt.

Dieſes Bewußtſeyn kann ſich freylich nur durch die einzelne Anſchauung des innern Sinns zeigen als Form an ihr, von der es ſeine Zeitbeſtimmung borgt. Indem es aber in die urſprüngliche formale Apperception fällt, bereitet es den Standpunkt der Reflexion, die ſich über die Einzelnheit des Sinnes erheben kann, weil es ſo den einen und gleichen Gegenſtand jeder innern Wahrnehmung, und mit dieſem die Einheit aller Reflexion, als durchgängige Einheit aller innern Wahrnehmung beſtimmt.

b) Die urſprüngliche formale Apperception.

§. 98.

Unſre Vernunft iſt dahin beſchränkt, nur ein formales Grundbewußtſeyn zu beſitzen, welches erſt durch einen äußern Sinn zur Erkenntniß der Welt, durch einen innern Sinn zur Selbſterkenntniß gebracht wird. Das oberſte Geſetz unſrer erkennenden Vernunft iſt die Vereinigung alles Materialen der einzelnen Erkenntniß in einem formalen Bewußtſeyn zur unmittelbaren transcendentalen Erkenntniß der Vernunft. Daraus erhalten wir folgende erſte Regeln der Theorie der Vernunft.

1) Nothwendigkeit und Einheit ſind die erſten Begriffe und allgemeinen Geſetze unſrer Vernunft. Beyde ſind nämlich nichts als der Charakter der Vernünftigkeit einer Erkenntnißkraft, welche ſich eben bey der Leerheit unſers Grundbewußtſeyns durch die urſprüngliche formale Apperception ausdrückt.

2) Der urſprünglichen formalen Apperception müſſen wir uns durch analytiſche und ſynthetiſche Einheit bewußt werden. Unſre wirkliche Erkenntniß entſteht ſo, daß einzelne materiale Erkenntniß zur formalen Apperception hinzukommt; der letztern können wir uns für ſich nicht bewußt werden, weil ſie nichts iſt, als die Bedingung jedes zu gebenden Materials, ſobald aber wirklich Materie der Erkenntniß gegeben iſt, ſo muß ihr die formale Apperception anhängen, ſich an ihr zeigen. Daraus ergeben ſich dann die zwey oberſten Geſetze ihrer Erſcheinung vor dem Bewußtſeyn. Die einzelne materiale Erkenntniß fällt in der Einheit des Grundbewußtſeyns nothwendig zu der andern hinzu, ſo entſteht for-

male *Beſtimmung des materialen Bewußtſeyns* als Verbindung oder ſynthetiſche Einheit. Jede materiale Erkenntniß für ſich liegt aber auch in der formalen Apperception, dadurch entſteht *materiale Beſtimmung der formalen Apperception* als analytiſche Einheit oder Allgemeines.

3) *Alle apodiktiſchen Verhältniſſe in unſerer Erkenntniß müſſen in ſynthetiſcher Einheit beſtehen, und können von der Reflexion nur durch analytiſche Einheit aufgefaßt werden.* Das einzige, was durch die Form des Grundbewußtſeyns beſtimmt wird, iſt die nothwendige Einheit als formale Beſtimmung der materialen Erkenntniß, das heißt, Verbindung. Nun war das Apodiktiſche dasjenige, was jeder menſchlichen Vernunft in der Erkenntniß unmittelbar, wie der andern, zukommen muß, dies hat alſo immer die Form einer Verbindung. Die Reflexion kann aber die formale Apperception ſelbſt mit ihrer Nothwendigkeit nur durch ihre materialen Beſtimmungen auffaſſen, ſie kann alſo nur vermittelſt der Vorſtellung des Allgemeinen ſich der apodiktiſchen Beſchaffenheit der Erkenntniß bewußt werden. Wenn nämlich durch Trennung irgend eine problematiſche Theilvorſtellung mit ihrer Materie allein im Bewußtſeyn liegen bleibt, ſo liegt ſie hier doch immer noch mit der anhängenden formalen Apperception, und dies giebt ihr die Form der analytiſchen Einheit, oder des logiſchen Satzes der Beſtimmbarkeit. Dieſe analytiſche Einheit für ſich iſt aber leer, weil ſie nichts als die Beziehung auf Apodikticität zum einzelnen Gehalt hinzubringt. Hieraus folgt alſo:

4) *Alles Wiederbewußtſeyn apodiktiſcher Erkenntniſſe iſt nur durch Verbindung allgemeiner Vorſtellungen durch Verbindung von*

Begriffen möglich; dieſe wurde aber im Urtheile erkannt. (§. 48.)

5) Alle Erkenntniß a priori iſt urſprüngliche und durchgängige materiale Beſtimmung der formalen Apperception, ſie iſt nothwendig und allgemein. (§. 63.) Das Apodiktiſche oder ſubjektiv Allgemeingeltende in der Vernunft muß ihr mit ihrer formalen Apperception zukommen, es muß alſo jederzeit formal ſeyn, wie dieſer Quell ihrer Einheit und Nothwendigkeit ſelbſt. Apodikticität iſt alſo urſprüngliche materiale Beſtimmung der formalen Apperception, die nothwendige Beſtimmung jeder Erkenntniß überhaupt (§. 63.) wird hingegen durch die Stelle gegeben, welche ihr vermöge der formalen Apperception in der Einheit des transcendentalen Ganzen der Erkenntniß zukommt. Jede einzelne Erkenntniß iſt eine materiale Beſtimmung der transcendentalen Apperception, und giebt eine materiale Beſtimmung der formalen, aber nicht jede iſt eine urſprüngliche materiale Beſtimmung, denn dazu gehört, daß ſie durch das Weſen der Vernunft ſelbſt gegeben ſey, alſo zu ihren unveränderlichen beharrlichen, aber eben darum auch immer nur formalen Thätigkeiten gehöre, welche eben ſo wenig als die formale Apperception ſelbſt für ſich beſtehen können, ſondern nur bey Gelegenheit ſinnlicher Anregungen ſich zeigen. Dies ſind die Erkenntniſſe a priori. Dieſe können alſo nur dadurch entſtehen, daß mit dem transcendentalen Verſtande als Vermögen der urſprünglichen formalen Apperception andere urſprüngliche Vermögen der Vernunft zuſammenkommen, welche ihm dann, ſobald die Thätigkeit der Vernunft einmal angeregt iſt, durchgängige materiale Beſtimmungen geben. So werden wir finden, daß alle Erkenntniß a priori nur entweder aus den For-

men der Beſchränkung der Vernunft durch den Sinn, oder durch die urſprüngliche Beſtimmung der Vernunft als praktiſche Vernunft entſpringen. Hiermit haben wir alſo alle Verhältniſſe von §. 59. — 63. wieder theoretiſch abgeleitet.

c) Das oberſte Verhältniß in der Erkenntniß.

§. 99.

Schon die Unterſuchung der Reflexion zeigte, (§. 63.) daß das oberſte Verhältniß unſrer Erkenntniß den Formen des Vernunftſchluſſes entſpreche. Die Nothwendigkeit des Ganzen der Erfahrung ließ ſich nur an der Stelle des Schlußſatzes erkennen, indem wir den nur aſſertoriſchen Gehalt der Wahrnehmungen dem apodiktiſchen Werth allgemeiner und nothwendiger Geſetze unterordneten. Wir ſehen jetzt, wie dieſes Verhältniß in der Vernunft entſpringt; es iſt die Folge der Leerheit ihres apodiktiſchen Grundbewußtſeyns und der Zufälligkeit jedes materialen Bewußtſeyns für die einzelne Vernunft.

Es liegt in dem Weſen unſrer Vernunft ein Unterſchied des transcendentalen Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft ganz analog dem logiſchen Unterſchiede, den wir kennen, indem letzterer die erſten Verhältniſſe nur für die Auffaſſung wiederhohlt. Dem transcendentalen Verſtande gehört die urſprüngliche formale Apperception, der Urtheilskraft das Fallen alles materialen Bewußtſeyns in dieſe Form und der Vernunft das Ganze der transcendentalen Apperception.

Jede Erkenntniß muß in dem vollendeten Bewußtſeyn der Vernunft einen allgemeingültigen Werth haben, kraft ihrer transcendentalen Apperception. So wie wir uns aber der Erkenntniß bewußt werden, enthält unter den drey obern Erkenntnißvermögen erſtlich der Verſtand eine nur formale Apperception, gegen welche das beſondere, gegebene, materiale Bewußtſeyn erſt durch die Urtheilskraft beſtimmt wird, und dann durch die Vernunft erſt nach dem Verhältniß der Apodikticität aufgefaßt werden kann. Der Verſtand giebt eine *allgemeine Bedingung*, unter der für die Urtheilskraft jedes *Bedingte* des Sinnes ſteht, ſo daß die *Beſtimmung des Bedingten durch die Bedingung*, welche der Vernunft gehört, jederzeit möglich ſeyn muß. Die materiale Apperception, welche der Erkenntniß erſt einen Gegenſtand verſchafft, iſt nur empiriſch gegeben, aber immer unter der Bedingung der formalen Apperception des Verſtandes. Jedes *Ganze der Erkenntniß*, deſſen Nothwendigkeit wir erkennen wollen, muß alſo nach dieſen drey Momenten aufgefaßt werden. So bezeichnen die Unterſchiede des problematiſchen, aſſertoriſchen und apodiktiſchen dieſe drey Momente für die Auffaſſung analytiſcher Einheit; die Unterſchiede des kategoriſchen, hypothetiſchen und diviſiven dieſelben Momente für die Auffaſſung ſynthetiſcher Einheit.

Dieſe Uebereinſtimmung der Form des Vernunftſchluſſes mit der erſten und oberſten Organiſation unſrer Vernunft, iſt ein wichtiges Regulativ für alle Spekulation, indem ſich alle Wiſſenſchaft aus bloßer Vernunft an dieſe Formen anſchließen muß, beſonders in demjenigen Theile der Philoſophie, der aus Ideen entſpringt, und von den Geſetzen der Mathematik befreyt iſt, denn hier iſt immer die Idee für ſich als Form, als Allgemeines, als Oberſatz gegeben, gegen welchen die Natur als Gegenſtand der Erfahrung erſt in den Unterſatz treten muß, um dann in der Stelle des Schlußſatzes den Gehalt der Wiſſenſchaft zu beſtimmen.

§. 100.

Die Erkenntniß a priori und ihr Princip kann nur in durchgängigen materialen Beſtimmungen des formalen Grundbewußtſeyns beſtehen, in der Art aber, wie dieſe materiale Beſtimmung ſich in der Vernunft bildet, wiederhohlt ſich wieder der Unterſchied der drey obern Vermögen.

Der Verſtand war das Vermögen der urſprünglichen formalen Apperception ſelbſt, dieſes aber als das Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit, war die Bedingung, unter der jede materiale Erkenntniß ſteht. Es giebt alſo eine unabhängige Erkenntniß a priori des Verſtandes, in der uns dieſes Grundbewußtſeyn als formale Bedingung aller durch den Sinn gegebenen und zu gebenden materialen Erkenntniß zum Bewußtſeyn kommt. Dieſe unabhängige Erkenntniß a priori des Verſtandes enthält demnach alle Principien der Einheit in unſrer Erkenntniß, ihr müſſen alle Formen der mathematiſchen anſchaulichen, der analytiſchen, logiſchen und der ſynthetiſchen Einheit in Kategorie und Idee gehören: und es wird die weitläuftigſte Aufgabe der Deduktion, aus dem Verhältniß des ſinnlichen Materials zum formalen Grundbewußtſeyn in der Einheit der transcendentalen Apperception alle jene Formen abzuleiten.

Die eigenthümliche Beſchaffenheit der Urtheilskraft war die Zufälligkeit des materialen Bewußtſeyns für die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft. Soll es alſo eigne Principien a priori geben, die der Urtheilskraft gehören, ſo muß darin dieſe Zufälligkeit als eine urſprüngliche Beſchränkung der formalen Apperception der Quell deſſelben ſeyn. Jede materiale Erkenntniß muß nothwendig zur Einheit und Geſetzmäßigkeit der Vernunft zuſammenſtimmen, weil ſie nur Modifikation ihrer einen Grundthätigkeit iſt; uns fällt aber die einzelne Materie der ſinnlichen Erkenntniß nicht nach den Verhältniſſen dieſer Einheit und Geſetzmäßigkeit, ſondern in zufälliger Vereinzelung in die Wahrnehmung, das Geſetz der formalen Apperception des Verſtandes und die Einzelnheit der Anſchauung ſtehen getrennt vor meinem innern Blick, und dadurch läßt ſich, gleichſam in Unterordnung unter einen unausſprechlichen Oberſatz, die Zuſammenſtimmung des zufällig Gegebenen mit dem Geſetze der Einheit auf eine freye Weiſe beurtheilen nach Maximen der Urtheilskraft, welche in ihrer höchſten Unabhängigkeit die äſthetiſchen Ideen des Schönen und Erhabenen geben.

Vernunft iſt das Vermögen des Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß. Eine durchgängige urſprüngliche Beſtimmung unſers Grundbewußtſeyns, welche neben den Beſchränkungen des Sinnes ſchon aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt ſtatt findet, wird alſo dieſer unmittelbaren Vernunft ſelbſt gehören, und an die höchſte Realität in unſerm Weſen, unabhängig von den Schranken des Sinnes, Anſprüche machen müſſen. Eine ſolche iſt die Beſtimmung der Principien a priori durch die Idee des abſoluten Werthes, welche aus dem Weſen der Vernunft, als einem Vermögen ſich zu intereſſiren, entſpringt.

Wir erhalten hierdurch alſo rückwärts für alle Deduktion von Principien a priori aus der Theorie die erſten leitenden Ideen. Alle Erkenntniß a priori muß entweder unter die Idee der nothwendigen Geſetzmäßigkeit im Daſeyn der Dinge, oder unter die Idee der Schönheit, oder unter die Idee des höchſten Gutes gehören.

§. 101.

In der logiſchen Lehre von Wahrheit und Irrthum findet ſich die Aſſertion mit ihren zwey Arten dem Fürwahr- und Fürfalſchhalten, als die Thätigkeit der innern Auffaſſung einer Erkenntniß vor der Reflexion. Wir nennen ferner dieſe Aſſertion **Ueberzeugung**, wenn wir der Form nach geſetzmäßig verfahren ſind, um dazu zu gelangen, **Ueberredung**, wenn dieſe Verfahrungsart falſch iſt. (Wir können hier oft von Wahrheit nur überredet ſeyn, wie der Feldmeſſer, der die Formeln nur auswendig gelernt hat, nach denen er rechnet, oder der gemeine Mann, der ſeine Religion aus dem Katechismus lernt, dagegen von Falſchem überzeugt, wie der Mathematiker, der ſeine Formeln ſelbſt berechnet, aber in der Rechnung fehlt, oder der Philoſoph, der in ſeiner Spekulation irrt, denn Berechnung und Spekulation ſind hier die einzig richtigen Verfahrungsarten, nach denen wir die Wahrheit ſuchen ſollten.)

Für die Ueberzeugung kennen wir nun ſchon drey logiſche der Reflexion gehörige Abſtufungen, die wir mit Wiſſen, Meinen und Glauben bezeichnet haben. (§. 82.) Das Wiſſen führte zur vollſtändigen Gewißheit, Meinung und Glaube nur zu untergeordneten Arten einer mangelhaften Gewißheit, indem der beobachtenden Reflexion noch Ergänzungen fehlten. Hier haben wir es nun mit der unmittelbaren Erkenntniß ſelbſt zu thun, ihr Charakter iſt durchgängig Nothwendigkeit, ihr Verhältniß zu den einzelnen

Vermögen wird aber doch Verſchiedenheit in der Auffaſſung, und ſomit verſchiedene Arten der unmittelbaren Ueberzeugung der Vernunft beſtimmen.

Die gangbarſte Ueberzeugungsweiſe im gemeinen Bewußtſeyn iſt die durch Demonſtration oder Anſchauung, an welche ſich die eigenthümliche Ueberzeugungsweiſe des Verſtandes durch den Schluß anſchließt, beyde zuſammen machen hier das Wiſſen in engſter Bedeutung aus. Weniges von den Principien a priori fällt unmittelbar in die Anſchauung, das meiſte gehört nur deducirbaren Urtheilen, und iſt Thema für die Reflexion. Indeſſen ſind die Principien des Verſtandes nichts als eine Form der Einheit und Nothwendigkeit, welche der ſinnlichen Anſchauung zu Grunde liegt, und wodurch dieſe zur Erfahrung ergänzt wird, ſie ſind Principien der Nothwendigkeit in der Erfahrung, ſie wenden nur das in der ſinnlichen Anſchauung gegebene Material an, indem ſie ihm ſeine nothwendige Beſtimmung durch die formale Apperception beylegen. Das Wiſſen als eigenthümliche Ueberzeugungsweiſe des Verſtandes gründet ſich alſo eigentlich immer auf Anſchauung. Wenn gefragt wird, ob wir etwas wiſſen, ſo heißt das weiter nichts als, ob die Wahrheit einer Erkenntniß in dem nothwendigen Zuſammenhang unſrer ſinnlichen Anſchauung begründet iſt; wir kompromittiren dann auf die Wahrheit dieſer Anſchauung und der allgemeinen Geſetze ihrer Gegenſtände.

Wenn hingegen unſre Vernunft rein aus ſich ſelbſt eine Ueberzeugung in ſich hat, ſo kann uns dieſe nur in einem Geſetze der urſprünglichen formalen Apperception zum Bewußtſeyn kommen, welches ſeine Wahrheit gar nicht von jenen Anſchauungen entlehnt, und auch nicht in ihrem nothwendigen Zuſammenhang begründet, ſondern es iſt uns nur wahr um ſein ſelbſt willen, es iſt der reinſte Ausſpruch unſers innerſten Weſens. So liegt der Quell reiner Achtung und reiner Liebe in unſerm Innerſten, deſſen wir uns nur in einem durchaus reflektirten Fürwahrhalten ohne Anſchauung bewußt werden können. Wir nennen dieſe eigenthümliche Ueberzeugungsweiſe der transcendentalen Vernunft reinen Vernunftglauben.

Endlich haben wir ſchon gefunden, daß unabhängige Urtheilskraft ſich ihrer vollſtändigen eigenthümlichen Gewißheit nur durch Gefühl, ohne einen beſtimmten Begriff bewußt werden kann. Ein ſolches Fürwahrhalten, welches weder auf Anſchauung noch auf Begriff ſich gründet, konnte nach der gewöhnlichen Behandlung der Sache, wo man ohne anthropologiſche Deduktion verfährt, und einzig den Gegenſtand um die Wahrheit befragt, nur ein dem Aberglauben preisgegebenes principloſes Schwanken der Ueberzeugung ſeyn, welches in Myſtifikationen unkenntlich verſtellt liegen mußte. Ich nenne die eigenthümliche Ueberzeugungsweiſe der transcendentalen Urtheilskraft Ahndung.

Dieſe drey Ueberzeugungsweiſen haben in unſerm Geiſte alſo den ganz gleichen Grad nothwendiger Gewißheit. uns kann die angebliche Alleingültigkeit des Wiſſens nicht täuſchen; es giebt beſtimmte Gegenſtände des Wiſſens, einen, an den wir nur glauben, und gar manches, was wir nur zu ahnden vermögen. Das Vorurtheil für das Wiſſen rührt nur von der äſthetiſchen Deutlichkeit, von der Einleuchtendheit und Gemeinverſtändlichkeit der Sinnesanſchauung her, welche in der Gründlichkeit keinen Unterſchied macht. Weit gefehlt, daß reiner Vernunftglaube ein unſicheres Fürwahrhalten ſey, als das Wiſſen, ſo iſt er grade das feſteſte, welches wir haben, indem er rein aus dem Weſen der Vernunft entſpringt. Wir hätten eigentlich gar kein Wiſſen, wenn nicht ſchon ein Element des Vernunftglaubens, eine Ueberzeugung aus bloßer Vernunft ohne Sinn mit in ihm wäre. Auch der Ahndung gehört derſelbe Grad der Sicherheit, der Ueberzeugung, wenn ſie gleich auf Vollſtändigkeit Verzicht thun muß in Rückſicht der Beſtimmung ihres Gegenſtandes. Sie iſt nur ein relatives Fürwahrhalten der Beziehung des Glaubens auf das Wiſſen, und kann nicht für vollſtändig gelten, indem ſie eben aus dem Bewußtſeyn der Schranken unſers Weſens entſpringt. Wir wiſſen aber, daß keiner menſchlichen Vernunft der salto mortale aus ſich ſelbſt herausgelingen wird, um die Geheimniſſe der Ahndung aufzulöſen. Denn das iſt der Gipfel menſchlicher Weisheit, zu wiſſen, was wir nicht wiſſen, und was wir auch nicht wiſſen können, ohne unſer eignes Weſen vorher verwandeln zu laſſen.

d) Beſtimmung des Gegenſtandes durch Erkenntniß a priori.

§. 102.

Kant ſetzt in ſeinem erſten Beweiſe, daß wir durch Sinnesanſchauungen die Dinge nicht erkennen, wie ſie an ſich ſind, (K. d. r. V. Aeſthetik.) voraus: die Unmöglichkeit, Dinge an ſich durch reine Anſchauung, oder überhaupt durch Erkenntniſſe a priori zu erkennen, weil wir damit Anſprüche darauf machen, den Gegenſtand zu beſtimmen, ohne daß er uns als gegenwärtig in der Erkenntniß gegeben iſt. Wir müſſen aber vielmehr ſagen, wenn es Dinge giebt, deren Exiſtenz an ſich ſelbſt allgemeinen Geſetzen unterworfen iſt, wie wir es in der Natur finden, ſo kann es ja auch wohl eine Vernunft, wie die unſrige, geben, welche dieſes Geſetz anticipirt, ehe ſie alle Fälle der Anwendung kennt. Der Fehler der Kantiſchen Vorausſetzung liegt hier wieder in ſeiner mangelhaften Vorſtellung von der objektiven Gültigkeit in unſrer Erkenntniß. Er fand den Begriff der objektiven Gültigkeit in der Beſtimmung des Gegenſtandes in einer nothwendigen Erkenntniß, ſetzte ihren Urſprung aber in das Kauſalverhältniß des Gegenſtandes als des afficirenden zur Empfindung. Dieſem entſpricht auch ganz ſeine Art, z. B. die Kategorien zu deduciren. Es ſetzt die objektive Gültigkeit oder empiriſche Realität der Gegenſtände der Sinnesanſchauung als unbezweifelt voraus, und meint nun, nur die gleichen Rechte des a priori gegebenen beweiſen zu müſſen. Zum Beweis zeigte er dann, daß wir eben ohne die Kategorien die objektive Gültigkeit jener Anſchauungen gar nicht zu erkennen vermöchten, daß wir z. B. nur darin Abfolge der Dinge, und nicht bloße Folge unſrer Vorſtellungen erkennen, daß das eine durch das andere iſt, nach der Kategorie der Kauſalität, daß wir nur dann Dinge zugleich nennen können, wenn ſie mit einander ſind durch Wechſelwirkung. So richtig nun das letztere iſt, ſo iſt doch die Abſicht der ganzen Darſtellung fehlerhaft durch den Misverſtand deſſen, was objektiv gültig iſt. Objektive Gültigkeit iſt nicht etwas, was wir erſt mittelbar in der Geſchichte unſers Vorſtellens zu dieſer hinzubringen, ſondern ſie liegt unmittelbar bey jeder Erkenntnißthätigkeit. Jene Abſtufungen der Gültigkeit, zu denen der Verſtand erſt die Nothwendigkeit hinzubringt, gehören hingegen nur der ſubjektiven Gültigkeit, ſie ſind Stufen der Wiederbeobachtung, welche in der Nothwendigkeit der Reflexion ſo weit vollendet iſt, als wir ſie zu vollenden vermögen.

Wir können die Beſtimmung des Gegenſtandes in unſrer Erkenntniß hier durch Vergleichung ihrer vernünftigen Form noch näher angeben. Der Gegenſtand wird erkannt durch das Ganze unſrer unmittelbaren Erkenntniß. Wird alſo nach objektiver Gültigkeit gefragt, ſo dürfen wir damit weder einzelne Sinnesanſchauungen noch einzelne Denkformen vergleichen, dieſe gebrochnen Theile der Beobachtung durch innern Sinn und Reflexion unterſcheiden ſich nur nach ſubjektiven Verhältniſſen — wir müſſen einzig das *vollſtändige Ganze unſrer Erkenntniß*, ſo wie es unmittelbar in der Vernunft iſt, dem Gegenſtand gegenüber ſtellen. Die objektive Gültigkeit gehört alſo weder dem Anſchauen noch dem Denken für ſich, ſondern jedem nur nach ſeinem Verhältniß zum Ganzen der transcendentalen Apperception. Durch dieſe leztere allein erkennt eigentlich unſre Vernunft. Wir können ſubjektiv wohl unſre Erkenntniß zergliedern, in das, was in ihr durch ihre urſprüngliche formale Apperception iſt, als allgemeines und nothwendiges Geſetz, und was in ihr nur durch erfüllende Anſchauung iſt; wir können auch fragen, wie das eine oder andere zur Beſtimmung des Gegenſtandes für meine Erkenntniß wirkt, wo ein Theil ihn als wirklich, der andere als möglich, der dritte als nothwendig beſtimmt: aber *ihre objektive Gültigkeit gehört durchaus nur dem geſchloſſenen Ganzen der transcendentalen Apperception.*

Dies lezte iſt hier die wichtigſte Regel aller metaphyſiſchen Beurtheilungen. Es giebt allerdings in unſern Erkenntniſſen gewiſſe Beſtimmungen des Gegenſtandes a priori durch analytiſche Einheit, andere durch ſynthetiſche Einheit, aber in dieſen Vertheilungen dürfen wir die Gültigkeit der Erkenntniß nicht auf den Gegenſtand beziehen. Ein Raiſonnement, in welchem die objektive Gültigkeit von einem Kauſalverhältniß des Gegenſtandes zur Erkenntniß abgeleitet wird, hat immer den Fehler, daß wir die Beſtimmung des Gegenſtandes a priori verwerfen, die Gültigkeit der Sinnesanſchauung in ihrer Abſonderung von dem Ganzen der Erkenntniß hingegen auf das afficirende in der Empfindung gründen wollen. Wir haben gleich anfangs dieſes Kauſalverhältniß unſtatthaft gefunden, und ſehen jetzt, daß die Beurtheilung der objektiven Gültigkeit der Erkenntniß durchaus das letzte Reſultat aller Spekulation ſeyn muß, denn erſt nachdem das ganze Kunſtſtück der innern Wiederbeobachtung durch Reflexion gelungen iſt, d. h., nachdem wir unſre Spekulation vollendet haben, liegt (ſoviel es möglich iſt) das Ganze unſrer transcendentalen Apperception vor dem eignen innern Blick, und nur dieſem entſpricht der Gegenſtand der Erkenntniß. Wir müſſen uns erſt durch alle Bruchſtücke des Empfindens, Phantaſirens, Dichtens und Denkens durchgefunden haben, um die innere-Einheit unſers Erkennens verſtehen zu lernen, nur dieſe aber macht eigentlich unſre Erkenntniß ſelbſt, nur ſie hat das Objekt. Dies iſt alſo das Räthſel der transcendentalen Wahrheit, welche Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande ſucht, nur für das Ganze der transcendentalen Apperception hat dieſe überhaupt Bedeutung, alles andere gewöhnliche wahr oder falſch in unſern Vorſtellungen ſucht nur eine Regel der innern Wiederbeobachtung. Alle unſre Spekulation läßt ſich auf die eine Frage nach der Gültigkeit unſrer Erkenntniß und der Realität ihrer Gegenſtände zurückführen, und wir können ſagen, dies allein intereſſire uns in allem Philoſophiren, aber wir dürfen doch nicht mit einer Antwort auf dieſe Frage anfangen, wir müſſen erſt ſehr vieles kennen lernen, was wir anfangs gar nicht zu wiſſen verlangten, ehe wir an das eine geſuchte Thema kommen, weil wir erſt alle Regeln der empiriſchen Wahrheit kennen müſſen, ehe ſich über die transcendentale Wahrheit ein Urtheil erhalten läßt.

Zweyter Abſchnitt.

Entwickelung der einzelnen Formen der Einheit in unſern Erkenntniſſen.

……

Allgemeine Ueberſicht.

§. 103.

Das oberſte Verhältniß in unſrer erkennenden Vernunft war das des Vernunftſchluſſes oder der urſprünglichen formalen, materialen und transcendentalen Apperception. Wir können dies auch das Verhältniß der *reinen Form*, der *Erfüllung der Form* und der *erfüllten Form* nennen, indem der Gegenſtand in jedem Ganzen der Erkenntniß nur als erfüllte Form beſtimmt iſt, wozu die formale Apperception nur die reine Form, die materiale ihre Erfüllung beſtimmt. (ſo fällt z. B. die Materie in Raum und Zeit, oder der Fall unter die Regel.) Dasjenige aber, was in dieſem Verhältniß die Vernünftigkeit konſtituirt, war die urſprüngliche formale Apperception das Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit, nnd was die Vernünftigkeit der Erkenntniß in der beſondern Organiſation dieſer Vernunft konſtituirt, (z. B. als endliche oder als praktiſche Vernunft) waren die urſprünglichen und durchgängigen materialen Beſtimmungen ihrer formalen Apperception durch das beſondere ihrer innern Organiſation, d. h., die ihr eigenthümliche Erkenntniß a priori.

Eine Theorie unſrer Vernunft hat alſo nachzuweiſen, wie ihre Erkenntniſſe a priori aus den ſubjektiven Verhältniſſen ihrer Organiſation entſpringen, d. h., ſie iſt die oben (§. 86.) geforderte Deduktion aller Principien a priori. Für dieſe wiſſen wir nun ſchon, daß ſie ſich nach den drey Syſtemen des Verſtandes, der Vernunft und der Urtheilskraft entwickeln muß, indem wir ſehen, wie die formale Apperception durch den Sinn, die praktiſchen Vermögen oder die bloße Zufälligkeit des materialen Bewußtſeyns material beſtimmt wird.

Von den Elementen dieſer Theorie haben wir bisher das erſte des Sinnes zur formalen Apperception vollſtändig kennen gelernt, es muß alſo auch die ſyſtematiſche Deduktion aller dem Verſtande gehörigen Principien a priori in unſrer Gewalt ſeyn.

Ich nehme aus unſern logiſchen Unterſuchungen als bekannt an, daß der Philoſoph durch ſeine Kunſt nicht Geheimniſſe neuer Weisheit als Myſtagog erzeugen will, die dem unphiloſophiſchen Blicke gänzlich unſichtbar wären, daß er ſeine Wahrheiten nicht ſchaffen, ſondern nur die in menſchlicher Vernunft jederzeit vorhandenen aufweiſen kann, er iſt kein ποιητὴς τῆς ἀληθείας, ſondern ſein Geſchäft iſt nur die ἀνάμνησις des Platon. Unſre Theorie hat es alſo nur damit zu thun: deducirend nachzuweiſen, wie die wirklich in uns vorhandenen Erkenntnißformen in unſerm Geiſte entſpringen. Sind hier die oberſten Elemente der Theorie einmal gegeben, ſo iſt die Entwickelung eigentlich ein kombinatoriſches Kunſtſtück, welches gleichſam als Rechenprobe der vorhergehenden Analyſis folgt. Die abgeleiteten Formen entſtehen nur durch Zuſammenſetzung der erſten Elemente, und die Probe beſteht darin, daß die Kombination keine bedeutungsloſen leeren Fächer giebt, und doch alle Momente, welche ſich in der innern Erfahrung zeigen, auch vollſtändig darſtellt. Doch iſt dieſes Kombiniren kein ſo bewußtloſes mechaniſches Spiel, wie die Entwickelung algebraiſcher Formeln, ſondern man muß die Bedeutung jedes einzelnen Zeichens immer im Sinn behalten, weil die Kombination hier kein leeres Nebeneinanderſtellen der einzelnen Elemente enthält, ſondern oft auch ein in- und durcheinander beſtimmen des einen und andern.

Wir nennen die Vernunft *ſpekulative Vernunft*, wiefern ihre Erkenntniß bloß durch die Wechſelbeſtimmung der formalen und materialen Apperception, d. h., durch die Wechſelbeſtimmung des Sinnes und ihres Grundbewußtſeyns der Einheit und Nothwendigkeit gegeben wird. Für dieſe ſind dann die höchſten Elemente zur Kombination.

1) Für die unmittelbare Erkenntniß.
    a) materiale Erkenntniß,
    b) urſprüngliche formale Apperception.
2) Für die innere Auffaſſung.
    a) Auffaſſung durch den innern Sinn,
    b) Auffaſſung durch Reflexion.

Die Kombination giebt folgendes:

Die durch den innern Sinn aufgefaßte Erkenntniß iſt *Anſchauung*, welche

entweder einzelne materiale Erkenntniß als *Sinnesanſchauung*, die zur *hiſtoriſchen Wiſſenſchaft* wird, oder erſte formale Beſtimmung der materialen Erkenntniß, reine Anſchauung iſt, die zur Mathematik wird.

Die Reflexion faßt das Verhältniß der materialen und formalen Erkenntniß in der transcendentalen Apperception auf, die durch Reflexion aufgefaßte Erkenntniß iſt gedachte Erkenntniß, welche vor dem Bewußtſeyn

entweder material beſtimmte formale Apperception, analytiſche Einheit, logiſches Denken, welches als Wiſſenſchaft zur Logik wird,

oder formale Beſtimmung an der materialen Apperception, ſynthetiſche Einheit, transcendentales Denken ſeyn muß, welches als Wiſſenſchaft zur ſpekulativen Metaphyſik wird.

So kommt unſer Geiſt zu dieſen vier Erkenntnißweiſen der ſpekulativen Vernunft, welche wir die vier Momente der ſpekulativen Erkenntniß nennen wollen. Die Selbſtbeobachtung wird aber nur durch Reflexion alſo im Denken vollſtändig, es ſtehen folglich auch die Momente der Anſchauung unter der Bedingung des Denkens, die reine Anſchauung der Mathematik iſt nur der Uebergang von der empiriſchen Auffaſſung zum vollſtändigen apodiktiſchen Bewußtſeyn, und die ſyſtematiſche Form des logiſchen Denkens macht an jede Erkenntnißweiſe ihre Anſprüche, daher die hiſtoriſche, mathematiſche und philoſophiſche Form des Syſtems.

Ferner die vollſtändige Selbſtbeobachtung muß ſich ſtufenweis die Beſtimmung alles materialen Bewußtſeyns durch die formale Apperception in dem transcendentalen Ganzen der Erkenntniß zum Bewußtſeyn bringen, es wiederhohlt ſich alſo hier zu oberſt immer die erſte Dreytheiligkeit, leere Form, Erfüllung der Form und erfüllte Form. In der Geſchichte unſers Lebens fällt die materiale Erkenntniß durch zufällige ſinnliche Anregung nur nach und nach in die formale Apperception, ſo daß die formale Bedingung und das bedingte Materiale neben einander aufgefaßt werden. Daher muß es für die reflektirte Erkenntniß drey verſchiedene Standpunkte des Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft geben, von denen aus wir das Verhältniß der urſprünglichen formalen Apperception zur materialen auffaſſen können. Vom Standpunkt des Verſtandes aus iſt die formale Apperception die Bedingung aller gegebenen materialen Erkenntniß, wodurch dieſe mit Nothwendigkeit beſtimmt wird, dies giebt die *Principien a priori der Naturanſicht der Dinge*, der Möglichkeit der Erfahrung.

Hier geht die Reflexion von der gegebenen materialen Erkenntniß aus, und bringt das Geſetz der Einheit zu dieſer hinzu; faßt ſie hingegen vom Standpunkt der Vernunft das Geſetz des Ganzen der transcendentalen Apperception auf, ſo wird die Einheit und Nothwendigkeit als Bedingung alles irgend zu gebenden Materialen der Erkenntniß gedacht, und wir erheben uns über uns ſelbſt in der *idealen Anſicht der Dinge*, nach den höchſten Principien der Einheit.

Drittens auf dem Standpunkt der Urtheilskraft wird das Geſetz der formalen Apperception als Bedingung für alle materiale Erkenntniß ſo angewendet, daß hier die materiale Erkenntniß in der Zufälligkeit ihres Gegebenwerdens das Beſtimmende für das Geſetz wird. Dies giebt die *regulativen Maximen der Urtheilskraft*, in welchen das Geſetz der Einheit und Nothwendigkeit nur methodiſch auf Induktion angewendet wird.

In aller unſrer ſpekulativen Erkenntniß muß ſich alſo die Dreytheiligkeit der formalen, materialen und transcendentalen Apperception, und die Viertheiligkeit der Auffaſſung reine und empiriſche Anſchauung, logiſches und transcendentales Denken wiederhohlen. wobey endlich das Denken dem Anſchauen immer überlegen iſt, aber eine mittelbare Vorſtellung immer Wiederhohlung des Bewußtſeyns fordert, indem der innere Sinn unmittelbar nur das einzelne Material zeigt, an welchem die Reflexion durch Trennung erſt die urſprüngliche Form gewahr wird.

Erſte Abtheilung.

Deduktion der Principien für die Lehre von der Natur, oder die Verſtandeseinheit im Weſen der Dinge.

* * *

Erſtes Kapitel.

Die Formen des Erkennens.

1) Die empiriſche Anſchauung.

§. 104.

Das weſentlichſte der Verſtandes Anſicht war das Ausgehen von *gegebener materialer Erkenntniß*, für welche die formale Apperception als Bedingung beſtimmt werden ſoll. Hier iſt alſo die empiriſche Anſchauung das erſte.

Der Stein des Anſtoßes jedes ohne Kritik unternommenen Syſtems der Natur iſt der Gegenſatz von Materie und Geiſt. Wir ſehen hier immer den Verſuch wiederhohlen, unſre ganze Naturerkenntniß in eine Theorie zuſammen zu ziehen. Einige verſuchen, den Geiſt der Materie zu unterwerfen, das Leben dem Tode, andere wollen die Matrie dem Geiſte unterwerfen, nur dem Lebendigen Realität geben, noch andere ſuchen beydes in einem dritten wahren Weſen der Dinge zu vereinigen, mit deſſen Gelingen ſich noch jetzt unſre Naturphiloſophen täuſchen. Aber keiner von dieſen Verſuchen kann auf wirkliche Erklärung Anſpruch machen, denn die Organiſation unſrer Vernunft in der Art, wie ſie die Materie ihrer Erkenntniß empfängt, macht ihr eine doppelte Naturanſicht, eine materielle und geiſtige Anſicht der Welt neben einander unvermeidlich. Wir erhalten die Materie unſrer Erkenntniß durch den Sinn, hier beſitzen wir aber innern und äußern Sinn als zwey ganz verſchieden organiſirte Vermögen neben einander. Die äußere Empfindung liefert eine Sinnesanſchauung, welche unmittelbar in die formale Apperception fällt, und dadurch neben dem reinen Selbſtbewußtſeyn die transcendentale Apperception modificirt. Die innere Empfindung hingegen liefert eine Sinnesanſchauung, welche zunächſt in das reine Selbſtbewußtſeyn fällt, und nur durch dieſes die transcendentale Apperception modificirt. Deswegen fällt die formale Beſtimmung der äußern Sinnesanſchauung, der Raum, gleich mit in die Anſchauung, während die formale Beſtimmung der innern Sinnesanſchauung, das Selbſtbewußtſeyn, nur durch die Reflexion aufgefaßt werden kann.

2) Die reine Anſchauung.

§. 105.

Die reine Anſchauung des Räumlichen und Zeitlichen gehörte der produktiven Einbildung, und charakteriſirte ſich dadurch, daß ſie eine anſchauliche objektive ſynthetiſche Einheit enthielt, deren Regeln wir aus der einzelnen Demonſtration gleich mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit ausſprechen. Hier wird es klar, wie wir zu ihr kommen. Alles materiale Bewußtſeyn fällt in einem Grundbewußtſeyn zuſammen, es muß ſich alſo die formale Beſtimmung deſſelben auch ſchon vor dem innern Sinn, d. h., als Anſchauung zu zeigen anfangen.

Wir fangen mit ihr an, die Erkenntniß nach Verhältniſſen der transcendentalen Apperception aufzufaſſen, es muß ſich alſo hier ſchon das Verhältniß der leeren Form, der Erfüllung der Form und der erfüllten Form äußern. So geſchieht es auch. Kants reine Sinnlichkeit, das Vermögen der Anſchauung des Raumes und der Zeit in abstracto als leerer Formen des neben und nacheinander Befindlichen entſpricht dem Verſtande; in der willkührlichen Syntheſis der produktiven Einbildungskraft, wodurch optiſcher Betrug möglich wurde, (§. 40. u. 93.) zeigt ſich die Urtheilskraft, welche die einzelnen Anſchauungen in jene Form hinein konſtruirt, und endlich das zu Grunde liegende Ganze der mathematiſchen Anſchauung (§. 40.) gehört der transcendentalen Apperception der Vernunft.

Hiernach können wir am beſtimmteſten vergleichen, wie die mathematiſche Anſchauung der produktiven Einbildungskraft den Uebergang vom Anſchauen zur reflektirten Selbſtbeobachtung des Denkens macht. Beſonders merkwürdig wird hier das Verhältniß der willkührlichen produktiven Einbildung zur logiſchen Urtheilskraft. Dem transcendentalen Grunde nach, in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft ſind produktive Einbildungskraft und Urtheilskraft ganz eins und daſſelbe; nur daß daſſelbe Moment der Einheit und Verbindung in unſern Vorſtellungen anfangs anſchaulich, nachher aber nur in Begriffen wieder aufgefaßt werden kann. Daher die große Verwandſchaft beyder

Vermögen in der Anthropologie. Beyde vereinigen ſich zum Schematiſmus der Begriffe, und Beurtheilung des Schönen iſt ſowohl Eigenthum der einen als der andern, Geſchmack iſt die freyeſte Urtheilskraft, Genie die ſtärkſte produktive Einbildungskraft.

3) Das logiſche Denken.

§. 106.

Das logiſche Denken kommt (nach §. 103.) dadurch in unſern Geiſt, daß wir in der vollſtändigen Selbſtbeobachtung der Reflexion die Materie der Erkenntniß nur durch materiale Beſtimmungen der formalen Apperception auffaſſen können. Hierdurch wird als das oberſte eigenthümliche Verhältniß des logiſchen Denkens das der problematiſchen, aſſertoriſchen und apodiktiſchen Vorſtellung beſtimmt, indem hier der logiſche Verſtand in der problematiſchen Vorſtellung von Begriff, Regel und Princip die formale Apperception in ihren materialen Beſtimmungen als Bedingung auffaßt, die logiſche Urtheilskraft in Aſſertionen, Subjekt, Fall und Lehrſatz als das Bedingte der materialen Erkenntniß unterordnet, und endlich logiſche Vernunft nach dem Geſetz der transcendentalen Apperception in Urtheil, Schluß nnd Syſtem das Bedingte durch die Bedingung apodiktiſch beſtimmt.

Indem wir aber dieſen Fortſchritt vom Aſſertoriſchen durchs Problematiſche zum Apodiktiſchen zu aller Auffaſſung der Verhältniſſe der transcendentalen Apperception brauchen, so müſſen ſich in ihm zugleich alle andern Momente der Wahrnehmung, reinen Anſchauung und Verbindung mit wiederhohlen.

Die Wiederhohlung des Momentes der reinen Anſchauung für das logiſche Denken giebt die Unterordnung des *gleichartigen* Beſondern unter ein *Allgemeines* der problematiſchen Vorſtellung, die Unterordnung der Einheit, Vielheit und Allheit der Subjekte unter einen Begriff, der Fälle unter eine Regel, der Lehrſätze unter ein Princip, das Verhältniß der unendlichen *Sphäre* jedes Begriffes.

Die Wiederhohlung des Momentes der empiriſchen Anſchauung für das logiſche Denken giebt die mittelbare Vorſtellung materialer Erkenntniß durch die materialen Beſtimmungen der formalen Apperception in *Bejahung*, *Verneinung und logiſcher Disjunktion*, indem irgend ein Reales der materialen Erkenntniß gedacht wird, durch Bejahung nach ſeinem Verhältniß zur formalen Apperception, durch Verneinung oder Entgegenſetzen nach ſeinem Verhältniß zu irgend einem andern Materialen der Erkenntniß, und durch die logiſche Disjunktion mit ſeinem Gegentheil nach ſeinem Verhältniß zum Ganzen der transcendentalen Apperception überhaupt.

Endlich die Wiederhohlung des Momentes der gedachten ſynthetiſchen Einheit macht ſich in dem logiſchen Unterſchied des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven, der logiſchen Einordnung, Unterordnung und Beyordnung in Urtheil, Schluß und Syſtem.

Wir finden alſo progreſſiv hier für das logiſche Denken alle die Momente wieder, die ſich regreſſiv oben (§. 48. und 49) zur theoretiſchen Ableitung anboten.

4) Das transcendentale Denken.

§. 107.

Das transcendentale Denken oder die Syntheſis der Reflexion ſoll (nach §. 103.) dadurch in unſern Geiſt kommen, daß die vollſtändige Selbſtbeobachtung die formale Apperception nur durch formale Beſtimmungen an materialer Erkenntniß gewahr werden kann; dieſe formalen Beſtimmungen ſollen zweytens gedacht werden, (und nicht nur angeſchaut,) damit die Beſtimmung der transcendentalen Apperception erreicht werde, und drittens wir wollen hier die Formen der Syntheſis für die Verſtandeseinheit darſtellen, wie ſie ſich zeigen, indem wir von dem Auffaſſen einer materialen Erkenntniß zur Zuſammenfaſſung mehrerer in derſelben formalen Apperception fortſchreiten.

Hierdurch wird als Grundverhältniß des transcendentalen Denkens der Unterſchied der Verbindung Ineinander, Durcheinander und Miteinander als kategoriſche, hypothetiſche und diviſive Syntheſis beſtimmt, indem das Ganze der Erkenntniß hier die nothwendige Nebenordnung alles materialen in der urſprünglichen formalen Apperception enthält, welche wir aber nur auffaſſen können, indem wir erſtlich die Einordnung der einzelnen materialen Erkenntniß in das Grundbewußtſeyn, dann die Abhängigkeit des einen vom andern, das Beſtimmtſeyn des einen durch das andere in der urſprünglichen Verbindung denken, und endlich dieſe Abhängigkeit der Theile in einem dynamiſchen Ganzen von einander als wechſelſeitig beſtimmen.

Die Wiederhohlung des Momentes der reinen Anſchauung für das transcendentale Denken giebt die Vorſtellung der Größe durch Denken, (im Gegenſatz der Anſchauung.) Hier ſteht die anſchauliche Verbindung als Zuſammenſetzung, in der das Mannichfaltige nur zufällig zuſammenkommt, der nur denkbaren Syntheſis der nothwendigen Verknüpfung gegen über. Das Denken der Zuſammenſetzung iſt die Vorſtellung der Allheit, oder der gemeſſenen Größe, zu der als einem Ganzen der Erkenntniß wir nur gelangen können, indem wir von der Auffaſſung einer einzelnen materialen Erkenntniß einer benannten Einheit ausgehen, und in der Zuſammenfaſſung mehrerer materialer Erkenntniſſe der Vielheit der Theile dieſe als das Bedingte durch die Bedingung der Einheit als des Maaßes beſtimmen.

Für die Wiederhohlung des Momentes der empiriſchen Anſchauung giebt hier die Auffaſſung die Vorſtellung einer Realität, die Zuſammenfaſſung aber die Vorſtellung der Endlichkeit oder der Beſchränktheit jeder gegebenen Realität, welche wir durch das Verhältniß einer Realität zur andern durch Entgegenſetzung denken müſſen, indem in demſelben All der Realität jede einzelne die andere negirt.

Für die Wiederhohlung des Momentes des logiſchen Denkens giebt hier die Auffaſſung eines einzelnen Materials die Vorſtellung vom Zuſtand eines Dinges, die Zuſammenfaſſung mehreren Materials die Mannichfaltigkeit ſeiner Zuſtände, (oder Veränderung) und die Beſtimmung gegen die transcendentale Apperception die Vorſtellung ſeines nothwendigen Weſens. (Um die Uebereinſtimmung dieſer Vorſtellungsarten mit der modaliſchen Beſtimmung der intellektuellen Syntheſis zu verſtehen braucht man nur die Erklärungen zu vergleichen: die Beſonderheit eines Gegenſtands in Rückſicht ſeines Zuſtands iſt ſeine Wirklichkeit; in Rückſicht der Mannichfaltigkeit ſeiner Zuſtände überhaupt die Sphäre ſeiner Möglichkeit; — in Rückſicht ſeines Weſens ſeine Nothwendigkeit.)

Zweytes Kapitel.

Beſtimmung des Gegenſtandes durch dieſe Formen des Erkennens.

§. 108.

Dieſe Formen des Erkennens enthalten in dem transcendentalen Ganzen unſrer Erkenntniß unſre vollſtändige Naturerkenntniß, welche wir aber nur in der Trennung von Erfahrung, Mathematik und Philoſophie aufzufaſſen vermögen. Durch Kenntniß der einzelnen Formen ſind wir im Stande nachzuweiſen, was durch jede zur Beſtimmung des Gegenſtandes hinzukommt, dieſes giebt dann die Deduktion der Principien und unmittelbar gewiſſen Sätze aller Naturwiſſenſchaft, nach folgender Ueberſicht.

1) Die empiriſche Anſchauung giebt in unmittelbar gewiſſen Sätzen die Thatſachen der Erfahrung als Material für die Naturbeſchreibung.

2) Die reine Anſchauung giebt die demonſtrirbaren Axiome der reinen Mathematik.

3) Die analytiſche Einheit giebt die Grundſätze der Logik.

4) Die ſynthetiſche Einheit giebt die nur deducirbaren Grundſätze der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft.

Wir ſehen ſogleich auch ein, warum in der Ausführung dieſer Wiſſenſchaften das Syſtem der Wiſſenſchaft des bloßen Denkens als Philoſophie kategoriſch, das der reinen Anſchauung hypothetiſch und das der empiriſchen Anſchauung konjunktiv (§. 68.) ausfallen mußte. Die Wiſſenſchaft durch bloßes Denken kann uns nämlich in ihren Grundſätzen nur in urſprünglichen materialen Beſtimmungen der formalen Apperception zum Bewußtſeyn kommen. Dieſe Grundſätze ſind alſo nur deducirbare Erkenntniſſe a priori, in welchen wir bey der materialen Beſtimmung der formalen Apperception, alſo bey dem Momente der Auffaſſung in die Form ſtehen bleiben, welches eben das kategoriſche Verhältniß der Einordnung iſt (§. 107.) Zweytens die Mathematik erkennt anſchauliche formale Beſtimmungen an gegebenem Materialen der Erkenntniß, ihr Moment iſt alſo beſtändig das der Zuſammenfaſſung des einen und andern in der Form, ſo daß eine Bedingung der Zuſammenfaſſung a priori als Regel vieler Zuſammenfaſſungen gegeben iſt, nach dem hypothetiſchen Verhältniß der Unterordnung (§. 107.) Drittens die empiriſche Anſchauung liefert ihren Gehalt für die Nebenordnung in der transcendentalen Apperception unmittelbar, ihr Syſtem muß alſo das konjunktive der Nebenordnung ſeyn, nur daß ſie ſich die Regel der Verbindung nicht ſelbſt geben kann, ſondern ſie erſt von Philoſophie und Mathematik erwarten muß, denen ſie dagegen die Aufgaben einer theoretiſchen Naturwiſſenſchaft ſtellt.

In Rückſicht der wirklichen Deduktion der Grundſätze in obiger Tafel brauchen wir bey der Beſtimmung des Gegenſtandes durch empiriſche Anſchauung hier nicht näher zu verweilen, indem darin alles von dem einzelnen Material der Empfindung abhängt, was über den Unterſchied der äußern und innern Phyſik das Einzelne betrifft. Für die andern drey Momente iſt aber eine Deduktion im Einzelnen wichtig, um ſowol empiriſche als rationaliſtiſche einſeitige Anſprüche abweiſen zu können. Gegen die Empiriker weiſen wir dadurch den Berechtigungsgrund auf gewiſſe Erkenntniſſe a priori anzuwenden, gegen die Rationaliſten hingegen zeigen wir die unvermeidlichen Schranken alles unſers Theoretiſirens und aller unſrer Reduktionen auf Einheit.

Die Schwierigkeiten unſers Geſchäftes liegen einmal in der Verwickelung der einzelnen Momente in der Sprache und dann in der Gränze der Deduktion und des Beweiſes. Die einzelnen Begriffe, wie ſie ſich in der Sprache bilden, enthalten gewöhnlich Verwickelungen reiner Anſchauung analytiſcher und ſynthetiſcher Beſtimmungen, und ſelbſt die ſchärfſte Abſtraktion kann dieſe Trennungen nicht ganz vollſtändig darſtellen. Kant glaubte darin mit der Iſolirung ſeiner reinen Verſtandesbegriffe mehr gethan zu haben, als ſich wirklich leiſten läßt. So müſſen wir den Begriff der Kauſalität mit ihm als reinen Verſtandesbegriff aufſtellen, wiewol wir ihn nicht von allem rein ſinnlichen Zeitverhältniß zu trennen vermögen. Der Grund, warum ich die Gemeinſchaft zweyer Weſen nur als Wechſelwirkung beyder denken kann, liegt nur in dem Zeitverhältniß der Auffaſſung, indem ich, um die nothwendige Verknüpfung ihrer Exiſtenz vorzuſtellen, nur von der einen ausgehen, den Zuſtand der andern von ihr abhängig vorſtellen, und dann umgekehrt von der andern zur erſten zurückgehen kann. Wir ſehen alſo hier immer nur auf das überwiegend beſtimmende Moment. Zweytens das Verhältniß von Deduktion und Beweis als verſchiedenen Begründungsmitteln von Urtheilen iſt oben ſchon hinlänglich erörtert worden (§. 70.); hier aber müſſen wir darauf aufmerkſam machen, daß in der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft das Gebiet der Deduktion ſich weiter erſtreckt, als oft angenommen wird. Manches hat man hier vergebens verſucht einem Beweiſe zu unterwerfen, was eben nur als Grundſatz in unſrer Vernunft vorkommt, und nur durch Deduktion geſchützt werden kann. Dahin gehört das Verhältniß der innern und äußern Phyſik und z. B. die Bewegung. Iſt Bewegung ein rein geometriſcher Begriff? Wenigſtens ſetzt die Möglichkeit jedes Euklidiſchen Poſtulats eine Art derſelben voraus, Beſchreibung eines Weges, ohne auf Zeit und Geſchwindigkeit zu ſehen. Kant nennt ſie einen empiriſchen Begriff, wie ſind dann aber Grundſätze a priori durch dieſen Begriff möglich. Jede Veränderung des Zuſtandes einer Materie hat eine äußere Urſache, nun iſt Bewegung Veränderung der Lage, warum beziehen wir da das Geſetz der Kauſalität nicht auf die Fortſetzung der Bewegung ſelbſt (von der wir vielmehr annehmen, ſie verſtehe ſich von ſelbſt, wenn die Bewegung einmal angefangen hat,) ſondern nur auf die Veränderung ihrer Richtung und Geſchwindigkeit? Eben weil das in Bewegung ſeyn ein Zuſtand und nicht Veränderung des Zuſtandes einer Materie iſt. Aber warum dies letztere? Es iſt wichtig, dieſe weite Sphäre der Deduktion zu bemerken, um ſich die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Anforderungen an den Beweis recht deutlich zu machen.

1) Allgemeinſte Begriffe aus der Beſtimmung des Gegenſtandes durch die vier Momente.

§. 109.

Die allgemeinſten metaphyſiſchen Begriffe überhaupt müſſen den Momenten der ſpekulativen Erkenntniſſe ent-

ſprechen, indem ſie die Beſtimmung des Gegenſtandes in ihnen enthalten. Dies giebt dann folgende Tafel erſter Begriffe und ihrer Kombinationen.

Die Beſtimmung des Gegenſtandes durch die materiale Erkenntniß überhaupt iſt das *Was* der Anſchauung, das *Gegebene des Gegenſtandes* (G). Die Beſtimmung des Gegenſtandes durch das Verhältniß des materialen zur formalen Apperception iſt das *Wie*, *Seyn*, *Exiſtenz* (F). Gegenſtand mit Exiſtenz (FG) iſt *Etwas*, ohne Exiſtenz *Nichts*. Exiſtenz mit dem Gegebenen (GF) iſt *Art und Weiſe*. Das Verhältniß zur formalen Apperception wird durch Denken vorgeſtellt, daher wird jedes Material von der Reflexion aufgefaßt im Begriff nur zu einer Art und Weiſe des Seyns.

Die Beſtimmung des Gegenſtandes durch Sinnlichkeit überhaupt iſt *Mannigfaltigkeit* (M); die Beſtimmung durch formale Apperception *objektive Einheit* (E). Mannigfaltigkeit in der Einheit (EM) gibt die *Beſonderheit* eines Dinges, analytiſche Einheit; Einheit des Mannigfaltigen gibt (ME) *Verbindung*, objektive ſynthetiſche Einheit.

Die Verbindung des Gegebenen der Gegenſtände iſt (GE) *Größe*; die Beſonderheit eines Gegebenen in der Einheit mannigfaltiger Gegenſtände iſt (GM) *Qualität*; die Verbindung der Exiſtenz der Dinge iſt *Verhältniß* (SE); die Beſonderheit der Exiſtenz eines Dinges in der Einheit mannigfaltiger Gegenſtände iſt (SM) *Modalität*; welche vier Begriffe die *Momente des Verſtandes* heißen.

Quantität und Qualität ſind die Momente der Anſchauung, der reinen und empiriſchen; Relation und Modalität die Momente des Denkens, des transcendentalen und logiſchen.

Größe und Verhältniß ſind die Momente der Verbindung, als Zuſammenſetzung und Verknüpfung; für beyde gilt ein Unterſchied des Fallens einer einzelnen materialen Erkenntniß in die formale und des Zuſammenfallens mehrerer in der Form; das erſte gibt intenſive Größe des Realen für Koalition, das andere extenſive Größe der Erſcheinung für Aggregation; das erſte gibt metaphyſiſche Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge a priori in ihrer Unterordnung unter Geſetze, Natur der Dinge, das andere phyſiſche Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge mit einander.

Qualität und Modalität ſind die Momente des Mannigfaltigen und der analytiſchen Einheit, daher ihr vorzüglicher Einfluß auf die Logik.

2) Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch reine Anſchauung.

§. 110.

Die reine Anſchauung enthält die anſchauliche formale Beſtimmung alles Materialen der Erkenntniß, die Beſtimmung des Gegenſtandes in ihr macht ſich alſo auf folgende Weiſe.

a) Die reine Anſchauung muß uns für die Kombination oder quantitative Zuſammenſetzung Reihe, d. h. eine Form der Ordnung der Dinge geben, worin die Dinge mit einander ohne durch einander gegeben werden, (als anſchauliche Ordnung der Dinge im Gegenſatz der gedachten durch Wechſelwirkung.)

b) Sehen wir gleich, warum dieſe Formen ſtetig und unendlich ſeyn müſſen. Unendlichkeit (das indefinitum) iſt die Eigenſchaft einer Gröſſe, daß kein Ganzes in ihr, Stetigkeit, daß kein Theil in ihr der letzte iſt. Stetigkeit iſt hier Folge von durchgängiger Einheit des durchgängig Mannigfaltigen (MEG), alſo Folge des erſten Geſetzes unſrer vom Materialen gegebenen ausgehenden Erkenntniß; Unendlichkeit iſt (EMG) die Folge des Geſetzes, nach welchem uns der Sinn das Material liefert; es iſt ein für unſre Vernunft fremdes Verhältniß, nach welchem ſie zur Empfindung afficirt wird, daher die ſubjektive Zufälligkeit der einzelnen materialen Erkenntniß und Unvollendbarkeit ihres Ganzen; wogegen jeder einzelnen gegebenen Erkenntniß der endliche, vollſtändig begränzte und diskrete Theil entſpricht.

c) Warum beſitzen wir aber grade die drey Reihen des Gröſſern und Kleinern, der Zeit und des Raumes? Bildlich für unmittelbare Anſchauung beſitzen wir nur die letztern beyden, die Reihe des Gröſſern nnd Kleinern iſt eine ſchematiſche Abſtraktion für das Denken, in welcher nur das Gemeinſchaftliche der Zuſammenſetzung in beyden, bedingt durch die ſucceſſive Auffaſſung in der Zeit, herausgehoben iſt. Dieſe ſchematiſche Reihe iſt alſo ganz im Allgemeinen der Gegenſtand der Kombination oder der Syntheſis der Zuſammenſetzung, ſie wird zur Zahlform durch die Aufgabe des Meſſens, d. h. durch die Aufgabe Gröſſen zu denken.

Der Unterſchied zwiſchen Zeit und Raum macht ſich nach den Begriffen Exiſtenz und Gegenſtand. Zeit iſt die Beſtimmung des Gegenſtandes durch das in die Anſchauung fallende Verhältniß jedes materialen Bewußtſeyns zur formalen Apperception, daraus iſt deutlich, warum ſie eine

Ordnung der Exiſtenz der Dinge wird (§. 38. 4.), und warum ſie dem Sinne überhaupt gehört, denn dies Verhältniß iſt für alle Sinnesanſchauung das nämliche. Raum hingegen iſt die Beſtimmung des Gegenſtandes durch das Zuſammenfallen alles gegebenen Mannigfaltigen der äußern Sinnesanſchauung in der formalen Apperception, ſo weit dieſe formale Beſtimmung noch in die Anſchauung fällt. Der Raum verbindet alſo unmittelbar das Gegebene der Gegenſtände, und gehört nur dem äußern Sinne. Für den innern Sinn kann es ihm kein Analogon geben, weil da das mannigfaltige Gegebene nicht unmittelbar in der formalen Apperception, ſondern zunächſt im reinen Selbſtbewußtſeyn zuſammenfällt.

Warum aber hat die Zeit nur eine, der Raum drey Abmeſſungen? Dimenſion iſt in einer rein anſchaulichen Form das Geſetz der Ordnung der Dinge in ihr, ſo daß in dem Ganzen der Form die Regel einer einzig möglichen und nothwendigen Anordnung enthalten ſeyn muß, die ſich aber nach einer oder mehreren Dimenſionen erweitert; je nachdem das Geſetz der Anordnung einfach oder zuſammengeſetzt iſt.

Das Eigenthümliche der Zeit iſt erſtlich, daß ſie nur eine Dimenſion hat, und dann, daß in ihr nur dem einfachen Augenblick der Gegenwart die Realität zukommt, die Vergangenheit iſt vorüber, die Zukunft wird erſt dadurch, daß ſie von der Gegenwart erreicht wird, wogegen im Raum der einfache Punkt nur die Gränze aller Realität iſt, und nur der Inbegriff aller drey Dimenſionen die körperliche Ausdehnung, das Reale ſelbſt befaßt. Dies leitet ſich ſo ab. Die Zeit hat nur eine Dimenſion, weil ſie dem für jede materiale Erkenntniß gleichen Verhältniß zur Einheit der formalen Apperception entſpricht, welches ein einfaches Geſetz der Anordnung in ihr nothwendig macht, ſo daß der Fortſchritt von einem Augenblick zum andern nur durch dieſe beſtimmte Zwiſchendauer möglich iſt, es in der Zeit nur eine Richtung gibt. Dem einfachen Augenblick der Gegenwart kommt aber allein die Realität zu, weil jede andere Exiſtenz zunächſt mit dem Ich bin zuſammengeſetzt werden muß, dieſes aber ſelbſt mir nur in ins Unendliche mannigfaltigen Zuſtänden erſcheint.

Der Raum hingegen erkennt kein einzelnes Korrelat des Realen, wie das Ich bin der Exiſtenz, und die Ordnung der Dinge wird nicht durch das einfache Verhältniß zur Form, ſondern durch die ins Unendliche mannigfaltigen Verhältniſſe der Sinnesanſchauungen unter einander beſtimmt. Daher die drey Dimenſionen. Nämlich 1) eine Dimenſion ins Unendliche mannigfaltiger gegebener Gegenſtände; 2) eine Dimenſion ins Unendliche mannigfaltiger Verhältniſſe des einzelnen Gegebenen. Die erſte iſt die Dimenſion der Länge, die andere die der Richtungen. Die erſte für ſich gibt die ſtetige Reihe von Punkten in einer Richtung, die grade Linie, wogegen die zweyte die Möglichkeit des Krummen (Mannigfaltigkeit der Verbindung zweyer Punkte) beſtimmt, durch die Kombination einer Reihe wachſender Längen mit einer Reihe von Veränderungen der Richtung, welche durch die ſtetige Reihe von Linien in der Fläche möglich wird.

Durch dieſes beydes wäre aber noch kein Geſetz der nothwendigen Anordnung der Dinge gegeben, wenn nicht 3) die Dimenſion des feſten Verhältniſſes zu dem Standpunkt des ſelbſt im Raume gegenwärtigen Beobachters hinzukäme, wodurch erſt das Ganze geſchloſſen wird. Daher kommt es z. B., daß ſobald in der Anſchauung das letzte Verhältniß, etwa die Entfernung der einzelnen Gegenſtände vom Auge nicht beſtimmt iſt, ſich nur die Bedingungen für die Konſtruktion der Gegenſtände nach zwey Dimenſionen finden, für die Tafel des Gemähldes oder die Fläche des Himmelsgewölbes. Die Entfernung der Tafel und die Rundung des Gewölbes ſind aber nur willkührliche Aushülfe der Einbildung, denn eigentlich ſind nur die Richtungslinien als Schenkel der Sehewinkel wirklich gegeben, ſo daß der Ort jedes einzelnen Sterns noch um eine ganze Dimenſion unbeſtimmt bleibt, nämlich in Rückſicht der Wahl irgend eines Punkts in der ganzen unendlichen geraden Linie, welche die Richtung vom Auge nach dem Stern angibt.

(Dieſe durchaus ſubjektive Nachweiſung, wie die Anſchauungen von Raum und Zeit in unſerm Geiſte entſpringen, zeiht die Behandlung dieſer Formen in Schellings Naturphiloſophie manches Fehlers. Schelling will durch die dynamiſche Konſtruktion der Materie die Dimenſionen des Raumes ſelbſt objektiv entwickeln, (ſie alſo einem Beweiſe unterwerfen,) dies iſt falſch, denn dieſe Formen gehen durchaus der Möglichkeit der Materie vorher, indem ſie von letzterer nur erfüllt werden, wie dieſes die Möglichkeit, zukünftige Zeit jetzt ſchon vorzuſtellen, am deutlichſten macht. Auch irrt er, wenn er in der Sprache und Theorie ſeines Bruno, bey Ableitung der Kepplerſchen Geſetze, den Unterſchied der drey Dimenſionen dem oberſten Unterſchied der Erkenntniß des Endlichen, Unendlichen und Ewigen gleichſetzt, dieſen haben wir oben (§. 105.) auf die mathematiſche Anſchauung angewendet, die Dimenſionen hingegen beruhen auf einem beſondern Verhältniſſe, das nur den äußern Sinn betrifft.)

d) Durch die Demonſtrationen aus reiner Anſchauung entwickelt ſich reine Mathematik als apodiktiſche Wiſſenſchaft a priori. Die Eintheilung dieſer reinen Mathematik in Arithmetik und Geometrie iſt von Käſtner und andern unrichtig auf den Unterſchied diskreter und ſtetiger Größen, von Schulze und andern fälſchlich auf den Unterſchied von Zeit und Raum zurückgeführt worden. Wir müſſen ſo eintheilen: Die allgemeinſte Thätigkeit der produktiven Einbildung iſt das Kombiniren, von dem alle andern konſtruirenden Thätigkeiten nur Arten ſind. Der Hauptunterſchied wird hier durch *ſchematiſche* und *bildliche* Konſtruktion beſtimmt. Die ſchematiſche Konſtruktion iſt überhaupt das *Ordnen* der *Kombinationslehre*, wovon das *Summiren* der *Arithmetik* nur eine beſondere Art iſt, nämlich Kombiniren *gleichartiger* Elemente. Die bildliche Konſtruktion betrifft entweder den Raum für *Geometrie* oder die Zeit für reine *Chronometrie*. Daß aber *Rechnen* der Arithmetik und *Zeichnen* der Geometrie alsdann vorzüglich die weitere Anwendung finden, liegt daran, weil wir durch das Kombiniren gleicher Theile in der *Zahlform* überhaupt die Größe auf Begriffe bringen, alſo durch ſie allein *Meſſen* können; auf der andern Seite aber die reine Form der Zeit mit ihrer einen Dimenſion zu wenig willkührliche Konſtruktion zuläßt. Es beruht daher alle bildliche willkührliche Konſtruktion auf der *Bewegung* im Raume, welche als *transcendentale Bewegung*, wobey nur auf Beſchreibung eines Raumes geſehen wird, den Poſtulaten der Geometrie, als *phoronomiſche Bewegung*, wobey auf das Verhältniß zur Zeit, d. h. ihre *Geſchwindigkeit* mit geſehen wird, den Grundſätzen der Phoronomie, und endlich als *dynamiſche Bewegung*, wobey auch nach bewegender Kraft gefragt wird, der Dynamik und Mechanik zu Grunde liegt. Geometrie und reine Phoronomie ſind noch rein mathematiſche Wiſſenſchaften, Dynamik und Mechanik enthalten eine Anwendung der Mathematik auf Naturphiloſophie.

Aus den hier angegebenen anthropologiſchen Elementen könnten wir für alle dieſe Disciplinen der reinen Mathematik eine Deduktion ihrer Grundbegriffe und Grundſätze liefern; wir wollen aber hier dieſes Geſchäft lieber einer eignen Philoſophie der Mathematik überlaſſen.

3) Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch analytiſche Einheit.

§. 111.

Die Formen der analytiſchen Einheit geben uns die logiſchen Grundſätze und alles, was davon abhängt. Dazu haben wir die Theorie oben ſchon weitläuftig liefern müſſen, ſahen aber auch zugleich, daß dieſe analytiſchen Formen eigentlich zur Erweiterung der Erkenntniß nichts beytragen, ſondern nur im Dienſte der Reflexion ſind. Auf Beſtimmung des Gegenſtandes machen ſie eigentlich unter der Form der Reflexionsbegriffe Anſpruch, indem ſie beſtimmen, was einerley und verſchieden, einſtimmig oder widerſtreitend iſt, was zum Innern oder Aeußern eines Gegenſtandes, zur Materie oder Form gehört. Doch auch in Rückſicht dieſer Begriffe ſahen wir ſchon oben (§. 57.), daß ſie keinen eignen Gehalt geben, ſondern nur von inſtrumentalem Gebrauche für die Selbſtbeobachtung im Denken ſind. Hier endlich haben wir zwey Momente der ſpekulativen Erkenntniß kennen gelernt, das Denken der Qualitäten und die Modalität, an welche die analytiſche Einheit beſondere Anſprüche macht.

1) Die aus der Anſchauung aufgefaßte Qualität wird durch die Formen der Bejahung und Verneinung im Denken wiederhohlt. Die Bedingung im Momente der Qualität iſt die Mannigfaltigkeit des Gegebenen. Hier wird das Beſondere unmittelbar durch Bejahung als Reales aufgefaßt, die ſynthetiſche Beſtimmung des einen durch das andere beym Zuſammenfallen in der Verbindung gibt die Beſchränkung jedes gegebenen Realen, als eines Theiles aus dem Ganzen; die analytiſche Beſtimmung des einen durch das andere im Mannigfaltigen gibt aus der Form der Beſtimmbarkeit von allem durch jedes in derſelben formalen Apperception die Verneinung und das Gegentheil eines Begriffes. Wenn wir alſo nicht nur das eine für ſich, ſondern das eine und andere, das Mannigfaltige auf Begriffe bringen wollen, ſo bietet ſich uns die Form der Verneinung zur Beſtimmung des Gegenſtandes an, dieſe iſt aber eine ganz leere analytiſche Form, mit der in Rückſicht der Beſtimmung des Gegenſtandes gar nichts gewonnen werden kann. Dieſe Form der Verneinung iſt indeſſen doch ſehr häufig in der Spekulation mit falſchen Hoffnungen angewendet worden. Das: A iſt nicht B, drückt mir nur das analytiſche Verhältniß des Einen zum Andern aus, wenn beyde als mannigfaltig ſchon gegeben ſind, anſtatt deſſen ſucht man gerade die Mannigfaltigkeit durch die Negation theoretiſch zu erklären, und ſich ſo in Rückſicht des Realen vom Sinne unabhängig zu machen und bloß durch das Denken zu helfen, indem man das Verſchiedene durch Verneinungen definirt, in ſynthetiſchen Wiſſenſchaften ſich mit logiſchen Disjunktionen hilft, und die Mannigfaltigkeit überhaupt auf einen Dualismus der Natur zurückführt, der ſich durch den Widerſtreit poſitiver und negativer Principien erklären ſoll. Es iſt zwar

in der Logik anerkannt, daß die Erklärung eines Dinges nur durch ſein Gegentheil eine bloße Namenerklärung und nicht Realerklärung ſey, dennoch meynt man, in der Metaphyſik oft mit einer ſolchen negativen Erklärung einen Begriff in ſeine Gewalt gebracht zu haben. Man erklärt z. B. Veränderung in der Zeit durch ein ſucceſſives Seyn und Nichtſeyn der Zuſtände eines Dinges, mit dieſer richtigen Namenerklärung läßt ſich aber über die Natur des Veränderlichen nichts ausmachen, der Wechſel von Seyn und Nichtſeyn deſſelben Zuſtandes hat für ſich keine Realität und fällt nicht in die Beobachtung, ſondern Veränderung iſt poſitiv die Folge dieſes und anderer Zuſtände deſſelben Dinges, wo die Mannigfaltigkeit erſt vom Sinne erwartet wird. In Rückſicht der Eintheilungen finden wir in der Logik oft die falſche Behauptung, nur die logiſche Disjunktion ſey vollſtändige Eintheilung, ſie iſt vielmehr eben ſo gut bloße Nameneintheilung, mit der für ſich nichts gewonnen wird, jede Realeintheilung kann erſt von den ſynthetiſchen Bedingungen der einzutheilenden Erkenntniß entlehnt werden, indem nur ſo reale Verſchiedenheit der Qualitäten erkannt wird. Der Schein für dieſen angeblich poſitiven Gebrauch der Verneinung liegt in der Verwechſelung des ſynthetiſchen Begriffes vom Widerſtreit deſſen, was ſich nicht verbinden läßt, mit dem logiſchen Widerſpruch eines Begriffes und ſeines Gegentheils und in der Verwechſelung der mathematiſchen Entgegenſetzung von Größen ſowol mit der logiſchen Entgegenſetzung des Poſitiven und Negativen, als auch mit der dynamiſchen Entgegenſetzung des in Wechſelwirkung begriffenen. Das letztere hat vorzüglich nachtheilig auf die Naturphiloſophie gewirkt. Jede äußere endliche Erſcheinung iſt das Produkt widerſtreitender Kräfte, die ſich einander gegenſeitig beſchränken, (als poſitive Theile in einem dynamiſchen Ganzen,) von denen aber nicht die eine die andere bloß verneint. Mathematiſch entgegengeſetzte Größen ſind dann die Größen dieſer Produkte der einen und andern Kraft, von denen jedes durch die negativen Zahlen des andern gemeſſen wird, wenn die Kräfte ſich nur als Urſach der Vermehrung und Verminderung des Gleichartigen entgegenſtehen. Damit aber überhaupt ein ſolcher Gegenſatz uns erſt möglich werde, bedürfen wir eine vorausgegebene rein ſinnliche Form der Anſchauungen, in welcher Mannigfaltigkeit des durchaus Gleichartigen vorſtellbar werde. Dieſe ganze Vorſtellungsart kann alſo nur da Anwendung finden, wo alle qualitativen Unterſchiede rein auf quantitative Verſchiedenheiten zurückgeführt werden, d. h. in mathematiſcher Phyſik. Schüler der Naturphiloſophie haben hingegen dieſen Gegenſatz nach leerer logiſcher Bedeutung durch die ganze Natur anwenden wollen, und Schelling ſelbſt fehlt darin, daß er die eine Kraft der Natur nur als die hemmende, ſchlechthin als die zweyte anſieht, da doch beyde erſt poſitiv jede nach ihrer eigenen Natur neben einander ſtehen müſſen, ehe ſie einander beſchränkend in Entgegenſetzung kommen können.

Seine Regel der Entgegenſetzung poſitiver und negativer Principien iſt ſehr brauchbar, wenn es darauf ankommt, die Erfahrungen in Rückſicht beſtimmter Phänomene, z. B. der Organiſation zu ſammeln und zu ordnen. Hier giebt es für das Phänomen eine einheimiſche poſitive Kraft, wodurch es ſelbſt beſteht, z. B. das organiſirende Princip der Natur, dieſe findet ſich aber im Ganzen immer in Konflikt mit andern für dieſes Phänomen fremden, äußeren Kräften, welche wir in Rückſicht deſſelben als die negativen anſehen können. Wir dürfen aber ja nicht vergeſſen, wie weit der

Gebrauch dieſer Sprache langt, und daß für die Theorie damit gar nichts geſagt iſt. Die Geſchichte der Natur erſcheint uns durch die Wechſelwirkung phyſiſcher Kräfte, die ſich einander beſchränken und die Zuſtände der Subſtanzen ändern. Hier hätte es nun erſtlich gar keine Bedeutung, die eine Kraft nur als die logiſche Negation der andern zu nehmen, zweytens aber käme es auch zu keinem Phänomen, wenn die eine der andern nur mathematiſch entgegengeſetzt wäre, ſondern dies geſchieht erſt durch die dynamiſche Entgegenſetzung des Ungleichartigen in der Wechſelwirkung. Z. B. Kraft der Expanſion und Kraft der Kontraktion ſind ſich mathematiſch entgegengeſetzt, jede hat aber ihr poſitives Weſen für ſich, denn Expanſion iſt Vermehrung des Volumens und Verminderung der Dichtigkeit, Kontraktion iſt Verminderung des Volumens und Vermehrung der Dichtigkeit. Durch den Konflikt beyder käme es aber zu gar keinem Phänomen, wenn nicht neben der Gleichartigkeit der Produkte von beyden eine Ungleichartigkeit des Geſetzes ſtatt fände, nach dem ſie wirken, wenn ſie nicht, z. B. nach verſchiedenen Geſetzen der Verbreitung in die Ferne wirkten, denn in der rein mathematiſchen Entgegenſetzung giebt die Beſchränkung nur weniger von einem von beyden, eine beſtimmte Expanſion, die eben auch eine beſtimmte Kontraktion iſt, oder gar die Null, wenn beyde Kräfte gleich ſind, aber nie eine Zuſammenſetzung aus beyden. Eben ſo wäre überhaupt keine Geſchichte des Beweglichen möglich, wenn nicht neben der gradlinichten Annäherung oder Entfernung noch die ſchräge Richtung im Raume wäre. Deswegen führt Schellings Expoſition auf die ganz unmathematiſche Vorausſetzung, jedes Endliche als ein beſchränktes Unendliches anzuſehen, er läßt zwey unendliche Kräfte im Konflikt ſich zuſammen ins Endliche beſchränken, was ſich widerſpricht. Am allerwenigſten aber kann in der innern Natur des Gemüthes mit bloß mathematiſcher Entgegenſetzung unbeſtimmter poſitiver und negativer Kräfte gewonnen werden, wie jetzt doch oft verſucht wird, denn hier iſt die Gewalt der Mathematik geringer, und alle Reaktion geſchieht mit qualitativen Unterſchieden des Ungleichartigen im Erkennen und Wollen.

Unſer Hauptſatz iſt hier: die Mannichfaltigkeit iſt in unſrer Erkenntniß das erſte, was nie bloß gedacht werden kann, ſondern immer von der Anſchauung entlehnt wird; jedes *eine und andere* wird unmittelbar für ſich gegeben, und keines kann auf das andere zurückgeführt, ſondern nur in einer *Einheit des Mannichfaltigen* mit dem andern verbunden werden. Jede Qualität hat in unſrer Erkenntniß ihr geſchiedenes Weſen für ſich, ohne mit einer andern indifferentiirt werden zu können; die Negation dient aber nur der Reflexion, um bey mannichfaltigen ſchon gegebenen Qualitäten die eine nur im Verhältniß zur andern zu denken.

2) Die quantitative Beſtimmung der analytiſchen Einheit iſt die Vielheit des gleichartigen Mannichfaltigen in der Sphäre jedes allgemeinen Begriffes. Es drückt ſich daher nothwendig in der Sphäre jedes Begriffes die Unendlichkeit und Stetigkeit als allgemeines Geſetz der Größe aus. Es ſind ins Unbeſtimmte unendlich viele einzelne Dinge als Gegenſtände jeder Sphäre möglich, und die Stetigkeit dieſer Sphären ſprechen wir aus durch die bekannten logiſchen Geſetze der *Homogeneität*, *Specifikation* und *Stetigkeit der logiſchen Formen*. Nichts kann ſo ungleichartig ſeyn, daß es nicht in der Sphäre irgend eines höheren Begriffes ſich nebenordnen ließe, und verſchiedenes kann nie ſo gleichartig gedacht werden, daß ſich nicht

noch anderes zwiſchen beyden mit kleineren Unterſchieden von einen oder andern denken ließe. Dieſe Geſetze ſind vollkommen richtige logiſche Regeln der ſyſtematiſchen Begriffsbildung, welche unter jedem Geſetz eine beſondre unendliche Sphäre realer Möglichkeiten bilden, aber ihre Anſprüche gehen auch nur auf die problematiſche Vorſtellung bloßer Möglichkeiten. Die Größe der Sphäre des Möglichen unter jedem Geſetz, z. B. der Pflanzen und Thierformen unſrer Erde iſt unendlich und ſtetig, ſo daß nicht nur überhaupt unendlich viele Arten, ſondern zwiſchen jeden zwey beſtimmten Nebenarten noch unendlich viele Zwiſchenarten möglich ſind, die Größe der Sphäre des Wirklichen unter demſelben Geſetz hingegen endlich und diskret, es giebt nur eine beſtimmte Anzahl von Gattungen und Arten in Rückſicht der wirklichen Gegenſtände unter jedem Begriff oder Geſetz. Es iſt auch hier die Beſtimmung des Gegenſtandes durch die analytiſche Einheit ganz leer, und gehört nur den Denkformen der Reflexion. Für den problematiſchen Begriff fällt jede gegebene Qualität unter das Geſetz der ſtetigen intenſiven Größe, und könnte auch größer oder kleiner gedacht werden, für die wirkliche Erkenntniß aber kann ſie in dieſem oder jenem Falle nur unter einer beſtimmten Größe vorkommen. Wir können alſo auch jene Geſetze nur logiſch zur Anordnung der Begriffe brauchen, ohne damit Anſprüche an die Natur ſelbſt zu machen, welche über den Werth entfernter heuriſtiſcher Maximen hinausgehen, indem die Verſchiedenheit der Dinge in der Natur nicht die ſtetige Reihe der Unterſchiede, ſondern nur ſprungweis einzelne Stellen derſelben erfüllt, aber auch wegen der ins Unendliche möglichen kleineren Unterſchiede, das für uns nicht zu Unterſcheidende, ein Verſchiedenes ſeyn kann.

3) Alle unſre Erkenntniß iſt eine relative, in welcher kein Gegenſtand für ſich als ein ſchlechthin Inneres, ſondern immer nur Eins im Verhältniß zum Andern, jedes Ding nur ſo erkannt wird, wie es ſich äußert. Denn alle Nothwendigkeit entſpringt uns aus ſynthetiſcher Einheit, (§. 98. 3)) und liegt alſo nur im Verhältniß, welches das eine mit dem andern verbindet. So erkennen wir die Materie nur durch Bewegung im Verhältniß der einen gegen die andere, oder bey der Empfindung im Verhältniß zum erkennenden Geiſt; den Geiſt aber erkennen wir nur durch ſein Verhältniß zu den Thätigkeiten, in denen er ſich wenigſtens ſich ſelbſt äußert, und Gott endlich nur im Verhältniß zur Welt, die Welt aber durch das Verhältniß aller Dinge gegen jedes. Dieſe Relativität iſt der analytiſche Ausdruck der ſynthetiſchen Einheit, wir werden aber durch ihre Begriffe des Inneren und Aeußeren ſo wenig ein bedeutendes Geſetz für das Weſen der Dinge erhalten, als durch die Verneinung und die Stetigkeit der Begriffsformen. Das ſchlechthin Innere eines Dinges iſt die Subſiſtenz deſſelben, ſein Aeußeres hingegen iſt ſein Zuſtand und der Wechſel ſeiner Zuſtände. Hier faßt unſre Erkenntniß immer nur den Wechſel der Zuſtände vor der Anſchauung auf, die Subſiſtenz iſt hingegen nur das nothwendig Vorausgeſetzte in der Form der ſynthetiſchen Einheit. Wir können ſie in keiner Erkenntniß unmittelbar faſſen, für keine aber auch entbehren. Leibnitz verſuchte in ſeiner Monadenlehre das erſtere, indem er meinte, der Ausſpruch des Ich im denkenden Weſen zeige ein ſchlechthin Inneres, wir haben dagegen gezeigt, daß dieſes Ich auch nur das Verhältniß eines Dinges zu ſich ſelbſt bedeute, wo die Subſiſtenz deſſelben eben ſowohl anderwärts vorausgeſetzt wird. Fichte und Schelling verſuchten umgekehrt das Ich als blo-

ſes Handeln, die Natur nur als Produktivität feſt zu halten, indem ſie den Wechſel der Zuſtände ſich ſelbſt genug ſeyn ließen, alſo das Aeußere ſchlechthin in ein Inneres verwandelten, oder vielmehr ohne Inneres beſtehen ließen, was aber nur durch die Dunkelheit der Sprache den Widerſpruch eines Verhältniſſes ohne etwas das ſich verhält verbergen konnte. Der Schein dafür liegt vorzüglich in unſerer materiellen Weltanſicht, wo die Subſiſtenz der Maſſe das Ununterſcheidbare, Geſtaltloſe, ins unendliche Theilbare iſt, alle Geſtalt und Einheit aber nur durch die äußere Verbindung in den Formen phyſiſcher Proceſſe möglich wird.

4) Die Modalität iſt eigentlich das Moment des logiſchen Denkens, ſie nöthigt uns zur Reflexion durch die Trennung der urſprünglichen Form der Erregbarkeit als formaler Apperception von der nur zufälligen Erregung der einzelnen ſinnlich materialen Erkenntniß. Dies gab den eigenthümlichen Unterſchied des logiſchen Denkens in den Abſtufungen nur aſſertoriſcher, problematiſcher und apodiktiſcher Vorſtellungen, und dieſer beſtimmt uns für die Beſtimmung des Gegenſtandes a priori den Widerſtreit der Form und Materie. Die vollſtändige ſubjektive Gültigkeit unſrer Erkenntniß finden wir nur dadurch, daß wir den einzelnen Gehalt des Daſeyns unter die allgemeine und nothwendige Form des Geſetzes ordnen und durch dieſe beſtimmen. Daſeyn kommt uns nur von der einzelnen Aſſertion des Sinnes, Nothwendigkeit nur von dem allgemeinen apodiktiſchen Geſetz des Verſtandes, jedes entſpringt aus ſeiner eignen ſubjektiven Erkenntnißquelle, und beyder Vereinigung giebt eine der ſchwierigſten Anſichten vom Streite des Empirismus und Rationalismus. Die modaliſche Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch analytiſche Einheit

giebt die **metaphyſiſche Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge**, nach welcher alles Daſeyn unter **allgemeinen Geſetzen** ſteht, das Allgemeine die Form in abstracto zum vollſtändigen Beſtimmungsgrund des Einzelnen allein wirklich gegebenen Gehaltes wird.

Wo liegt da nun das Princip der objektiven Gültigkeit für unſern Geiſt? in der Materie oder in der Form? Allgemeine Geſetze, wie: Alle Körper ſind ſchwer, 2 + 2 = 4, Jede Veränderung hat eine Urſach, ſind dieſe wahr durch die allgemeine Verknüpfung ihrer Beſtimmungen, ſo wie wir ſie durch Spekulation auffaſſen, oder nur durch eine Induktion im Weſen der Dinge, eben weil jeder einzelne Fall mit ihnen zuſammenſtimmt? Iſt jeder einzelne Körper ſchwer, weil die Regel gilt: alle Körper ſind ſchwer, oder gilt die Regel grade, weil jeder einzelne ſchwer iſt? Unvollſtändiger ſpricht ſich das nämliche im Streite der Realiſten und Nominaliſten aus: ob dem allgemeinen Begriffe für ſich, oder nur dem einzelnen Gegenſtand ſeiner Sphäre unmittelbar, und dem Begriffe nur durch den letztern Realität zukomme? Das erſte iſt rationaliſtiſche, das andere empiriſche Vorausſetzung. Anwendung und Bedeutung hat der Satz, daß alle Körper ſchwer ſind, doch nur, wenn es wirklich Körper giebt, die unter ſeiner Bedingung ſtehen, von dieſen aber hat doch jeder ſein eignes Daſeyn, was ſoll nun alſo die Gültigkeit des nothwendigen Geſetzes für ſich ohne den einzelnen wirklichen Körper bedeuten, beſteht nicht vielmehr das Geſetz nur durch jene einzelnen Realitäten unter ihm? Das iſt auch nicht wohl möglich, wären die einzelnen Fälle erſt Grund der Gültigkeit der Regel, ſo könnten wir nichts mit Allgemeinheit behaupten, denn unter keinem Begriff können wir die Allheit der einzelnen Dinge erſchöpfen, wir ſehen aber doch ſehr manche Wahrheit im Allgemeinen ein, nur darin beſteht alle unſre mathematiſche ſowohl als philoſophiſche Spekulation, nur dadurch können wir überhaupt von Nothwendigkeit ſprechen. Was ſollen uns dann aber jene leeren, für ſich gültigen nothwendigen Formen, die Bedingungen der Exiſtenz, die ſelbſt nicht exiſtiren? Eben ein ſolches Weſen der Dinge nennen wir Natur, in welchem die nothwendige Geſetzmäßigkeit über allem ſteht, und erſt jedem einzelnen unter ihrer Form ſeine Beſtimmung ertheilt. Das Weſen der Dinge ſcheint alſo hier von Naturgeſetzen, von einer Ordnung nothwendiger aber leerer Formen abzuhängen, welche die oberſten Beſtimmungsgründe des einzelnen Daſeyns ſind. Ein ſolches Geſetz iſt ſelbſt weſenlos, aber das unabänderlich Gebietende, dem jedes Weſen unterworfen iſt, das iſt es, was wir unter dem Namen Schickſal denken, und ſoweit wir das Weſen der Dinge als Natur erkennen, in der Gültigkeit jeder einzelnen allgemeinen Regel, kündigt ſich nach der Organiſation unſrer Vernunft ein unabänderliches Schickſal an, dem jedes wirkliche Weſen, ſelbſt die Götter, unterworfen ſind.

Dieſer Widerſtreit der Form und der Materie iſt der nächſte Grund des höchſten ſpekulativen Dualismus in älterer Philoſophie, welche zwey unabhängige Urweſen als Formprincip und als Materieprincip einander entgegenſetzt, ein geſtaltloſes aber aller Geſtalten empfängliches uranfängliches Seyn und ein geſtaltendes Weſen, Ahriman und Ormuzd des Zoroaſter, die dann nach dieſem oder jenem Bild als Materie und Geiſt, als Tod und Leben, als Böſes und Gutes, als Chaos und geſtaltender νοῦς κοσμουργὸς, der Eros des Heſiodos, als dunkle, geſtaltloſe Maſſe und bildendes Licht, als Ruhe und Bewegung, oder wie ſonſt kämpfend gegen einander treten. Es wäre der Triumph aller rationaliſtiſchen Philoſophie, wenn ſie durch ihr Formprincip alle Materie überwinden, und durch die Form allein alle Realität im Weſen der Dinge begründen könnte. Fichte wagte darin einen neuen Schritt, indem er verſuchte, das Seyn herabzuwürdigen, und eine Gültigkeit deſſen, dem kein Seyn zukommt, über alles Seyn zu erheben, doch er mußte den widerſinnigen Gedanken ſelbſt wieder aufgeben; Schelling meint hingegen noch, die lang vergebens geſuchte Form als Subſtanz in ſeiner abſoluten Identität feſt zu halten, indem er nur dem Allgemeinen und den Formen des Organismus die Realität giebt, ſobald aber die Dunkelheiten der Sprache gehoben ſeyn werden, wird auch hier wieder die Materie unüberwunden neben der Form erſcheinen.

Wie wollen wir nun dieſen Widerſtreit der Materie und Form, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit dem individuellen Daſeyn aufheben? Durch das obige Geſetz der objektiven Gültigkeit. (§. 102.) Jeder analytiſche Verſtand, welcher Reflexion braucht, kann nur zu einer analytiſchen Allgemeinheit ſeiner Geſetze, und nicht zur ſynthetiſchen Allheit ſeiner Anſchauung gelangen, aber dieſe Trennung trifft nur Momente der ſubjektiven Gültigkeit und der Wiederbeobachtung. Die objektive Gültigkeit der Erkenntniß gehört nur dem ungetheilten Ganzen der transcendentalen Apperception, weder der leeren Form, noch ihrer Erfüllung, ſondern nur dem Ganzen der erfüllten Form. Weder die leere Form des Raumes und der Zeit, noch die bloße Erfüllung derſelben durch die Empfindung, ſondern nur das Ganze der erfüllten Form der mathematiſchen Grundanſchauung iſt in Beziehung auf die objektive Gültigkeit, weder die Regel, noch der Fall unter der Regel in ſeiner Trennung von ihr, hat die objektive Gültigkeit, ſondern nur die ungetrennte Vereinigung von beyden in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft.

Es iſt der letzte Hauptſatz, den wir über die ſubjektive Gültigkeit der Erkenntniß feſt zu ſtellen haben: daß alle metaphyſiſche Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge, nach welcher das Allgemeine der Erklärungsgrund des Beſondern wird, nur durch Abſtraktion erſcheint, und nur Stuffen der ſubjektiven Gültigkeit bezeichnet, ohne von objektiver Bedeutung zu ſeyn. Der Fehler, warum die Nothwendigkeit des Geſetzes und das Daſeyn des Individuellen nicht zuſammen harmoniren wollten, lag alſo wieder nur darin, daß wir unſre Erkenntniß in der Trennung ihrer einzelnen Theile und nicht in ihrem unmittelbaren Ganzen auf das Objekt bezogen. So ſcheinbar es iſt, daß wir mit unſrer erklärenden Phyſik das einzelne objektiv von dem allgemeinen Geſetz als Erklärungsgrund abhängig machen wollen, ſo gehört doch auch hier alle Klaſſifikation einer phyſiſchen Theorie nur zu den ſubjektiven Abſtuffungen der Auffaſſung, und nicht zur objektiven Bedeutung der Erkenntniß. Denn in der transcendentalen Apperception iſt die Nothwendigkeit nur als Form am Einzelnen der Erfahrung, und das Einzelne iſt nur in ſeiner Verbindung mit allem andern. Alſo ſelbſt alle theoretiſche Wiſſenſchaft des progreſſiven Syſtems hat es in ihren Beweiſen nur mit ſubjektiven Begründungen zu thun, ſo lange ſie Beſonderes durch ſein übergeordnetes Allgemeines beſtimmt.

In dieſen Formen der Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch analytiſche Einheit können wir eben ſo ſuſtematiſch die Hülfsmittel der Schellingiſchen Naturphiloſophie und ſeiner Schule nachweiſen, wie Kant in den Reflexionsbegriffen den Quell aller Leibnitziſchen Grundſätze aufzeigte. In jeder Philoſophie, welche Vergleichungsformeln mit Urtheilen verwechſelt, treten Vergleichungsbegriffe anſtatt der Kategorien auf, und wir erhalten ſo leichte Gedankenſpiele an die Stelle von Naturgeſetzen. Die Tafel dieſer naturphiloſophiſchen Kunſtausdrücke ſtimmt genau mit den hier aufgewieſenen Formen zuſammen. Wir finden 1) der Quantität nach Identität und Duplicität, welche auch als Homogeneität und Heterogeneität, oder nach dem Geſetz der Kontinuität der logiſchen Formen in jeder bloß vergleichenden Philoſophie ihre Rolle ſpielen; 2) der Qualität nach das Poſitive und Negative; 3) der Relation nach das Relative und Abſolute; 4) der Modalität nach das Materielle und Formelle, jetzt Gegenſatz des Reellen und Ideellen genannt. Wir begreiffen dann auch, woher die große Bequemlichkeit dieſer Unterſcheidungen oder Gegenſätze rührt; ſie müſſen im Großen oder Kleinen überall in unſrer Erkenntniß anwendbar ſeyn, weil ſie nicht Formen des Seyns der Dinge, ſondern nur Formen des auffaſſenden Verſtandes enthalten. Sie ſind aber eben deshalb ohne alle Bedeutung in der Naturphiloſophie und bloßer Abdruck leerer logiſcher Verhältniſſe, ſo daß wir in ihren jetzt ſo oft verſuchten Anwendungen auf Phyſik und Geſchichte nichts mehr als unbedeutende willkührliche Spielereyen anerkennen können.

4) Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch ſynthetiſche Einheit nach der Verbindungsweiſe des Verſtandes.

§. 112.

Die Formen der Verbindung zeigen ſich in unſerm Geiſte auf mehrerley Weiſe, je nachdem wir ſie vom Standpunkte der formalen Apperception nur als Bedingung des gegebenen Materialen der Erkenntniß anſehen, oder vom Standpunkte der transcendentalen Apperception ihr Geſetz als Geſetz alles irgend zu Gebenden überhaupt betrachten. Das erſte gibt uns die Verſtandeseinheit und konſtitutive Principien der Möglichkeit der Erfahrung als die nächſte unmittelbare Verbindungsweiſe in unſrer Erkenntniß, indem dieſe ſich mit Hülfe des Sinnes eben vom einzelnen Mannigfaltigen aus entwickelt. Dieſe Formen der Verſtandeseinheit beſtimmen uns die höchſten nur deducirbaren Grundſätze der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft, in denen die **Geſetzgebung der Naturnothwendigkeit** ausgeſprochen wird.

Wir können dieſe aus dem bisher Entwickelten leicht ſyſtematiſch ableiten. Ihre Grundformen ſind in den Begriffen der **nothwendigen Verbindung des gegebenen Materialen** enthalten, deren wir uns nur durch die Formen ſynthetiſcher Urtheile bewußt werden können, alſo in den Begriffen der intellektuellen konſtitutiven Verbindung, d. h. in den Kantiſchen Kategorien und dem davon abgeleiteten, denn der **apodiktiſche** Werth einer formalen Beſtimmung der materialen Erkenntniß kann nur **gedacht**, alſo mit Hülfe analytiſcher Einheit im Urtheil zum Bewußtſeyn gebracht werden.

Die Tafel der Kategorien.

§. 113.

Um dieſe Begriffe zu beſtimmen, brauchen wir nur die Momente des Verſtandes mit den Formen der Syntheſis §. 107. zu vergleichen.

1) Quantität. Durch die Zuſammenſetzung in den Formen der reinen Anſchauung beſtimmt ſich die Vielheit als eine Mannigfaltigkeit des Gleichartigen, (nur numeriſch verſchiedenen,) in Rückſicht deren eine Vorſtellung der Größe durch Begriffe im Meſſen möglich wird. Es braucht hier nämlich für die Einheit oder das Maaß nur irgend ein Quantum mit beſtimmter Benennung gegeben zu ſeyn, ſo können wir dann eine Vielheit deſſelben ins Unendliche denken, durch ſeine Wiederhohlung in der Zuſammenſetzung, und durch Vergleichung hiermit wird jede gegebene Größe mit derſelben Benennung als Allheit gemeſſen. Das Eigenthümliche iſt hier, daß wir durch das wiederhohlte Setzen gleich großer Theile gegebener Art ein ganzes Zuſammengeſetztes denken, und mit dieſer Zuſammenſetzung ohne Ende fortfahren können, dies wird uns aber durch die Auffaſſung der reinen Anſchauung vor der Reflexion möglich.

2) Qualität. Jedes gegebene Mannigfaltige der materialen Erkenntniß wird als Reales aufgefaßt, die analytiſche Beſtimmung des einen durch das andere gibt die Verneinung des einen durch das andere, die ſynthetiſche aber Beſchränktheit jedes Gegebenen durch das Zuſammenfallen deſſelben als Theils mit anderen in demſelben Ganzen.

3) **Verhältniß.** *Sinnenwelt* heißt das Ganze aller Gegenſtände der materialen gegebenen Erkenntniß; ſo wie dieſe durch die Formen der reinen Anſchauung zu einem *mathematiſchen Ganzen der Zuſammenſetzung* des gegebenen Mannigfaltigen ihrer *Gegenſtände* wird, ſo wird ſie durch die vollendete Vereinigung alles materialen Gegebenen in derſelben formalen Apperception zu einem *dynamiſchen Ganzen der nothwendigen Verknüpfung aller Exiſtenz der Dinge in ihr*, als *Natur*. Dieſe nothwendige Verknüpfung denken wir durch die drey Verhältniſſe der Inhärenz und Subſiſtenz, der Kauſalität und Dependenz und der Gemeinſchaft. Die vollſtändige Beſtimmung der Exiſtenz der Gegenſtände durch dieſe Vereinigung, oder die Form dieſes dynamiſchen Ganzen iſt die *Gemeinſchaft* der Dinge unter derſelben *Naturordnung*, welche wir nur als Wechſelwirkung der Subſtanzen denken können. Denn wir faſſen erſtlich die gegebene materiale Erkenntniß in dje formale Apperception auf, wo dann die Beſtimmung der Exiſtenz des Gegenſtandes durch die materiale Erkenntniß nur *Inhärenz* wird, durch die Auffaſſung derſelben in die formale Apperception aber *Subſiſtenz*. Dann erſt faſſen wir ein Materiales der Erkenntniß mit mannichfaltigem andern in derſelben Form zuſammen, wo die Verknüpfung der Exiſtenz des einen mit der des andern reſultirt, die Inhärenzen des einen als *abhängig* von dem andern nach deſſen *Kauſalität* vorgeſtellt, und ſo die Gemeinſchaft mannichfaltiger Subſtanzen in einer Wechſelwirkung gedacht werden muß, wo der Zuſtand jeder einzelnen ſich durch die Kräfte aller übrigen beſtimmt.

4) **Modalität.** Hier iſt es einleuchtend, daß die Beſtimmung der Exiſtenz eines Gegenſtandes nur gegen for-

male Apperception ſeine *Möglichkeit*, nur gegen materiale Erkenntniß ſeine *Wirklichkeit*, gegen das Ganze der transcendentalen Apperception aber ſeine *Nothwendigkeit* heißt.

Anmerkung.

In den Momenten der Anſchauung denken wir die Allheit unmittelbar durch vielfache Wiederhohlung der Einheit, die Beſchränktheit durch Verneinung am Realen, weil die Form der Verbindung in die Anſchauung fällt. In den Momenten des Denkens hingegen kann eben die Form der Verknüpfung nicht unmittelbar aufgefaßt werden, ſie zeigt ſich erſt, indem ich das eine zum andern hinzuſetze, in der *Form des Urtheils*, durch welches ich die Verknüpfung ausſpreche; daher die *Korrelate*. Alle dynamiſche Gemeinſchaft wird durch die Wechſelwirkung der Subſtanzen gedacht, aber ſowohl die Subſiſtenz als die Kauſalität kann ich nicht für ſich, ſondern nur durch das Verhältniß zu Inhärenzen und Dependenzen auffaſſen. Eben ſo bringe ich den modaliſchen Werth erſt mittelbar zum gegebenen Material hinzu, daher die Wiederhohlung der qualitativen Entgegenſetzung der Vergleichung für jede einzelne Kategorie, Möglich und Unmöglich, Daſeyn und Nichtſeyn, Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Die Grundſätze der Naturphiloſophie.

§. 114.

In dieſer Tafel ſtehen nur die höchſten Abſtraktionen jener Formen der Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen. Ganz im Allgemeinen können wir aber ihre Sphäre noch enger beſchränken, indem alle und jede Exiſtenz uns gegebener Gegenſtände in die Zeit fällt; mehr ins Beſondere fällt dann alles Aeußere gegebene Mannichfaltige in den Raum, als innere in das reine Selbſtbewußtſeyn. Es werden ſich alſo hier noch andere Abſtraktionen der reinen Zeitbeſtimmung, (welche Kant transcendentale Schemate nennt,) der reinen Raumbeſtimmung und der reinen Beſtimmung eines Gegenſtandes des Selbſtbewußtſeyns finden, welche in nothwendiger Verbindung mit den Kategorien ſtehen, und ſo ſynthetiſche Urtheile bilden, welche ſich als Grundſätze der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft zeigen müſſen.

Ordnen wir alſo alles ſtreng nach dem logiſchen Syſteme, ſo müſſen ſich drey Abtheilungen geben, eine für die allgemeine Metaphyſik der Natur, die zweyte für die beſondere Metaphyſik der äußeren Natur, die dritte für die beſondere Metaphyſik der innern Natur.

Gehen wir in der Deduktion weiter, ſo ſuchen wir fürs erſte zu jeder Kategorie ihre Zeitbeſtimmung im Allgemeinen. Hier fallen nun Quantität und Qualität mit dem Geſetz ihrer Auffaſſung immer in die Zeit, ſo daß ſowohl die extenſive als intenſive Größe nur durch ſucceſſive Wiederhohlung des Einen zur Vielheit unmittelbar nur nach einer Dimenſion gedacht werden kann in Zahl und Grad. (Mehrheit der Dimenſionen können wir daher nur durch Potenzen der Zahlen erſt gegen einander meſſen.)

Relation in der Zeit wird Zeitordnung in der Exiſtenz der Dinge, für welche jede gegen die formale Apperception überhaupt beſtimmte Exiſtenz ſchlechthin beharrlich ſeyn muß; nur die einzelnen materialen Beſtimmungen können wechſeln, aber auch ihre Folge muß in einer nothwendigen Verknüpfung des einen mit dem andern als Folge von Urſach und Wirkung beſtimmt ſeyn, und endlich das zugleich Befindliche muß in Wechſelwirkung ſeyn.

Modalität in der Zeit beſtimmt alle Möglichkeit als Daſeyn in irgend einer Zeit; Wirklichkeit als Daſeyn in beſtimmter Zeit und Nothwendigkeit als Beſtimmung jedes Daſeyns gegen alle Zeit überhaupt.

Dies giebt denn folgendes Syſtem der Geſetze der Naturnothwendigkeit, indem wir die Gültigkeit der Kategorien für die Sinnenwelt ausſprechen, und mit jeder ihre Zeitbeſtimmung verbinden.

Wenn der einzelne Gegenſtand der Sinnenwelt Erſcheinung heißt, ſo iſt das Grundgeſetz: Die Welt der Erſcheinungen ſteht durchgängig unter Naturgeſetzen.

α) Mathematiſche Grundſätze.

Dieſe ſelbſt entſpringen aus den Formen der reinen Anſchauung in Raum, Zeit und Zahl, die metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft ſpricht ſich nur das Geſetz ihrer nothwendigen Anwendung in der Sinnenwelt aus.

Princip der Anwendung: Das Geſetz der Stetigkeit: Jede Erſcheinung iſt eine ſtetige Größe.

1) Axiomen der Anſchauung.

Princip: Jede gegebene Erſcheinung iſt eine ausgedehnte Größe, welche durch eine Zahl gemeſſen wird, unter der es kleinere, über der es größere giebt.

2) Anticipationen der Wahrnehmung.

Princip: In allen Erſcheinungen iſt das gegebene Reale beſchränkt, durch die intenſive Größe eines Grades, über dem es größere, unter dem es kleinere giebt.

b) Die dynamiſchen Grundſätze.

Dieſe Geſetze der nothwendigen Verknüpfung der Exiſtenz der Erſcheinungen ſind das reinſte Eigenthum der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft, indem ſie aus den nur denkbaren Beſtimmungen jeder gegebenen materialen Erkenntniß durch die urſprüngliche formale Apperception entſpringen.

Ihr Princip iſt: Die Exiſtenz der Erſcheinungen iſt in durchgängig nothwendiger Verknüpfung.

3) Analogien der Erfahrung.

Princip: Alle Einheit in der Exiſtenz der Dinge iſt die Gemeinſchaft der Subſtanzen durch ihre Kräfte, welches das Grundgeſetz der phyſiſchen Verknüpfung iſt.

Erſtens: Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz. Allem Wechſel der Erſcheinungen liegt Subſtanz zu Grunde, welche ſchlechthin beharrlich iſt.

Zweytens: Geſetz der Kauſalität. Alle Zeitfolge der Erſcheinungen geſchieht nach dem Geſetze der Verknüpfung von Urſach und Wirkung.

Drittens: Geſetz der Wechſelwirkung. Alle Erſcheinungen, in ſo fern ſie zugleich ſind, ſind in Wechſelwirkung.

4) Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt.

Princip: Alles Daſeyn der Dinge hat ſeine nothwendige Beſtimmung unter allgemeinen Geſetzen, welches das Grundgeſetz der metaphyſiſchen Verknüpfung iſt.

Erſtens: Möglich iſt die Exiſtenz einer Erſcheinung, wenn ſie zu irgend einer Zeit iſt.

Zweytens: Daſeyn iſt die Exiſtenz einer Erſcheinung zu einer beſtimmten Zeit.

Drittens: Das Daſeyn jeder gegebenen Erſcheinung iſt mit Nothwendigkeit gegen die Zeit überhaupt beſtimmt.

§. 115.

Dieſe Geſetze ſind es, welche aller unſrer Naturbeurtheilung zu Grunde liegen, wir gewinnen durch die Deduktion derſelben einerſeits, daß wir ihre unvermeidliche Anwendung in unſern Erkenntniſſen nachweiſen, und andrerſeits, daß wir den Fall zeigen können, auf den ſich ihr Gebrauch beſchränkt. Die Vernünftigkeit unſrer Erkenntniß giebt ihr durch das Geſetz einer urſprünglichen formalen Apperception durchgängige Verbindung und Nothwendigkeit, die Sinnlichkeit unſrer Vernunft läßt aber das unmittelbare Ganze ihrer Erkenntniß erſt durch das Zuſammenfallen mannichfaltiger materialer Erkenntniſſe in die urſprüngliche formale Apperception entſtehen. Indem wir uns nun durch innern Sinn und Reflexion der nothwendigen Verbindung an dem gegebenen Mannichfaltigen bewußt werden, erhalten wir dieſe Geſetze der Naturnothwendigkeit. Wir antworten vermittelſt unſrer Deduktion erſtlich denen, die auf empiriſche Weiſe den Gebrauch der Kategorien nicht gelten laſſen wollen, weil ſie und die Grundſätze aus ihnen nicht demonſtrirt werden können, indem wir, mit Kant zu reden, ihre Gültigkeit für alle Gegenſtände der Erfahrung darthun; denn wenn ſie gleich nicht durch die Anſchauung in unſre Erkenntniß kommen, ſo ſind ſie doch eben ſo urſprünglich in der Erkenntniß als die Anſchauung, ſie entſpringen aus einem Verhältniß, unter deſſen Bedingung jede uns zugebende Anſchauung ſteht. Zweytens aber enthalten ſie doch nicht das ganze Geſetz der Einheit in unſrer Erkenntniß, ſondern nur die Formen der Einheit an der ſinnlichen Beſchränkung unſers Erkennens, wir ſehen alſo gegen die Meinung derer, welche mit dieſen Begriffen allein das Weſen der Dinge ergründen wollen, daß ihre Gültigkeit nur auf Gegenſtände der Erfahrung geht, und nur als Form zur Sinnesanſchauung hinzu kommen kann.

Unter dieſen Geſetzen wird die vollſtändige nothwendige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung durch die dynamiſchen Grundſätze der Beharrlichkeit, der Subſtanz, der Kauſalität und der Wechſelwirkung beſtimmt, ſie beruht alſo zuletzt auf dem Gebrauch der Kategorien, Subſtanz und Urſach, indem wir durch die Subſtanz ein letztes Subſtrat des Seyns erhalten, an dem alles Werden ſich bewegt durch die Urſach aber auch alles Werden dem Geſetze der

Nothwendigkeit unterwerfen. Da dieſe Kategorien es nun eigentlich ſind, was durch Begriffe über die Anſchauung zur Naturerkenntniß hinzukommt, ſo mußte alle dogmatiſche Spekulation eigentlich auf ſie ausgehen. So finden wir dieſe Spekulation denn auch wirklich in einem beſtändigen Kampfe, der bald ihren Gebrauch zu rechtfertigen, bald wieder ihn zu vermeiden ſucht. Auf der einen Seite belebt ihre Vereinigung im Begriffe der Grundkräfte das letzte Ziel aller theoretiſchen Naturwiſſenſchaft, auf der andern wird eben dieſer Begriff als eine leere und unfruchtbare Spielerey verachtet. Wir ſehen, daß jeder Verſuch, Subſtanz und Urſach nach bloßen Begriffen durch Reflexion, oder aus bloßer Vernunft durch intellektuelle Anſchauung zu behandeln, fehlſchlagen muß, denn ſie gehören zwar dem Verſtande, aber nur wiefern er überhaupt durch den Sinn beſchränkt iſt. Indem aber doch im Begriffe der Subſtanz die Exiſtenz eines Dinges im Verhältniß zur unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft überhaupt, und nicht nur im Verhältniß zur einzelnen Anſchauung beſtimmt gedacht wird, ſo mußte jeder Philoſoph, der dogmatiſch ein neues Syſtem aufſtellen wollte, zuerſt an dieſen Begriff gerathen, und durch eine genaue Beſtimmung deſſelben ſein Syſtem zu begründen ſuchen. So fieng in der neueren Philoſophie Descartes ſeine Spekulation mit einer Unterſuchung der Subſtanz an, Spinoza legte ſeinem ganzen Syſtem den Begriff einer einigen und höchſten Subſtanz zu Grunde, Leibnitz wiederhohlte in ſeiner einfachen, vorſtellenden Monade den nämlichen Begriff, und Schelling legte ebenfalls dieſes, was alles iſt, und in dem alles iſt, als abſolute Vernunft ſeinem Syſtem zu Grunde. Weil aber hierin gar keine Bedingung der Mannichfaltigkeit des Exiſtirenden liegt, ſo mußten alle dieſe Verſuche dadurch mißlingen, daß ſie von der Einheit des Verſtandes nie zur Mannichfaltigkeit des Sinnes hinüber kommen können, ſo viel ſie ſich auch bemühen mögen, den unmittelbaren Gebrauch des Begriffes der Urſach zu vermeiden. Nur durch die Verbindung von Urſach und Wirkung wird uns die nothwendige Vereinigung des Einen mit dem Andern in ſeiner Mannichfaltigkeit möglich. Dieſe Form läßt ſich von Seiten des Verſtandes aus keiner andern ableiten, ohne den Sinn aber nirgends anwenden. Wir brauchen für eine ſinnlich bedingte vernünftige Erkenntniß der Welt, den vereinigten Gebrauch der beyden Begriffe von Subſtanz und Urſach, um ſo die Einheit einer Sinnenwelt durch die Wechſelwirkung ihrer Subſtanzen zu begreifen. Daher gieng denn der Skepticismus, welcher auch nur im Raiſonnement aus Begriffen einen Weg zur Begründung ſeiner Urtheile kannte, namentlich bey Hume und Aeneſidemus davon aus, daß ohne den Begriff der Urſach gar keine nothwendige Verbindung der Exiſtenz mannichfaltiger Gegenſtände zu erhalten ſey, aus bloßen Begriffen ſich aber nie werde einſehen laſſen, wie das Daſeyn eines Dinges als Wirkung von dem Daſeyn eines andern davon verſchiedenen, der Urſach abhängig ſeyn könne. Wir hingegen ſehen, daß von einem Beweiſe in Rückſicht des Gebrauches dieſer Begriffe gar nicht die Rede ſeyn kann; das Moment der Deduktion aber, wodurch beyde in unſre Erkenntniß kommen, in der Sinnlichkeit unſrer Vernunft liegt.

Es ſind alſo alle dieſe Begriffe der Naturnothwendigkeit von gegründeter unvermeidlicher Anwendung in unſrer Erkenntniß aber nur in einem beſchränkten Felde. Ihr oberſter Begriff iſt der einer Erſcheinung, eines Gegenſtandes der Sinnenwelt, ſofern wir uns über dieſen erheben, erheben wir uns zugleich über dieſe Geſetze der Natur, dies geſchieht aber, indem wir die Einheit und Nothwendigkeit unmittelbar für ſich auffaſſen, und nicht nur als Form an dem ſinnlich gegebenen Materialen.

§. 116.

Um die Beurtheilung dieſes Gegenſatzes auf das Beſtimmteſte vorzubereiten, bedürfen wir noch einer näheren Erörterung einiger Formen der Naturnothwendigkeit.

Der oberſte Begriff des ganzen Syſtems iſt der der Natur und die höchſte Formel: Die Sinnenwelt iſt eine Welt unter Naturgeſetzen, d. h., das Daſeyn der Dinge in ihr iſt in durchgängiger phyſiſcher Verknüpfung durch ſeine metaphyſiſche Vereinigung unter allgemeine Geſetze, denn unter Natur verſtehen wir das Daſeyn der Dinge nach nothwendigen und allgemeinen Geſetzen. *Nach dem Weſen unſrer Vernunft kann ihr alſo aus ſinnlicher Anſchauung gar keine andere als Naturerkenntniß entſtehen*, denn ſie giebt zu jeder Anſchauung unvermeidlich die Einheit und Nothwendigkeit hinzu, und verbindet ſo das Ganze aller gegebenen ſinnlichen Erkenntniſſe unter den gleichen Geſetzen. Dieſe müſſen ſich in den Gegenſtänden als die Regel eines unverbrüchlichen Mechaniſmus ausnehmen, wo aus dem gegebenen Augenblick der Gegenwart die ganze Vergangenheit und Zukunft ſich mit Nothwendigkeit berechnen läßt, denn es iſt die einſchränkende Bedingung unſers Weſens, daß wir dem entgegen gar keiner Erkenntniß empfänglich ſind. Es iſt zunächſt nur die Einheit und Urſprünglichkeit meiner Selbſtthätigkeit im Erkennen, welche ſich als Beſtimmung des Gegenſtandes a priori als Naturnothwendigkeit gleichſam in die Welt hinaus projicirt.

In Rückſicht der einzelnen Geſetze müſſen wir hier vorzüglich genau den Hauptunterſchied der mathematiſchen und dynamiſchen Grundſätze ins Auge faſſen, von denen die erſten das Geſetz der Zuſammenſetzung des gegebenen Mannichfaltigen, die andern das Geſetz der Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge ausſprechen.

Das erſte, was die Vernunft bey der Erkenntniß der Sinnenwelt zur Empfindung hinzuthat, war die mathematiſche Zeichnung, welche der figürlichen Syntheſis der produktiven Einbildungskraft gehört. Dadurch entſteht eine nothwendige Zuſammenſetzung der Gegenſtände in Raum und Zeit, deren wir uns unter den Geſetzen der Stetigkeit, der Zahl und des Grades bewußt werden. In jeder Regel der Arithmetik und Geometrie werden wir uns nur eines nothwendigen Geſetzes dieſer Zuſammenſetzung bewußt. Z. B. 3 mal 7 = 21, ſo ſage ich damit, daß wenn ich drey Anzahlen von ſieben gleichen Dingen in einer Summe zuſammenſetze, ich dann nach einem nothwendigen Geſetz 21 ſolche Dinge habe; oder zwey Seiten und der eingeſchloſſene Winkel beſtimmen nur einen Triangel, ſo ſage ich damit: es iſt ein nothwendiges Geſetz der Zuſammenſetzung von geraden Linien im Raume, daß wenn ich zwey gerade Linien unter einen beſtimmten Winkel zuſammengeſetzt habe, die Länge und Lage der dritten, welche mit dieſen einen Triangel einſchließt, ſchon beſtimmt ſey. Die dynamiſchen Grundſätze hingegen gehen über dieſe bloße Zuſammenſetzung der Dinge hinaus zu einer nothwendigen Verknüpfung ihrer Exiſtenz, indem ſie die Exiſtenz der Eigenſchaft mit der ihrer Subſtanz, in der ſie iſt, oder die Exiſtenz der Wirkung mit der ihrer Urſach, durch die ſie iſt, verknüpfen, ſo daß der ganze Wechſel der Erſcheinungen durch eine

Wechſelwirkung der Subſtanzen beſteht, in welcher jede mit ihrer Kraft auf alle andern einfließt.

Hier iſt die Art der Verbindung im einen und andern Fall ſehr verſchieden. Raum und Zeit ſind freylich nothwendige Formen der Zuſammenſetzung, daß aber die Dinge im Raume gerade ſo neben einander ſtehen, wie ich ſie finden, hat noch etwas zufälliges, und kann auch anders gedacht werden, dagegen iſt die vollſtändige Nothwendigkeit erſt Eigenthum der dynamiſchen Verknüpfung. Was ich als Urſach und Wirkung, oder als Subſtanz und Eigenſchaft verbunden denke, hat gar keine Zufälligkeit der Verbindung mehr, ſondern es wird ſeiner Exiſtenz nach ſo vereinigt vorgeſtellt, daß dieſe Vereinigung nicht verändert werden kann, ohne vernichtet zu werden. Waſſer z. B. fließt aus einem Gefäß ins andere, und verändert ſo die Verhältniſſe ſeiner räumlichen Zuſammenſetzung, will ich ihm aber eine Eigenſchaft, z. B. ſeine tropfbare Flüſſigkeit nehmen, ſo geſchieht dies nicht, indem dieſe von ihm getrennt in ein anderes übergetragen wird, ſondern ich vernichte dieſe Eigenſchaft, indem ich eine andere widerſtreitende, z. B. Starrheit durch Gefrieren, oder elaſtiſche Flüſſigkeit durch Verdampfung bewirke.

So findet in unſrer Erkenntniß eine vollſtändige nothwendige Verknüpfung nur für die Exiſtenz der Dinge ſtatt, wenn ihr Daſeyn einmal gegeben iſt, für ihr bloßes Zuſammentreffen aber nur eine mathematiſche Zuſammenſetzung. Der Magnet z. B. zieht mit Nothwendigkeit das Eiſen an, welches ihm nahe gebracht wird, aber es iſt zufällig für beyde, daß ſie gerade neben einander zu liegen kommen. Es findet zwar allerdings eine gleichförmige und durchgängige Nothwendigkeit in den Beſtimmungen der Dinge in der Natur ſtatt, über welcher die Zufälligkeit der Zuſammenſetzung aus der Erfahrung zu verſchwinden ſcheint, denn die nothwendige Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge unter einander faßt alles unter ihre Gewalt, indem ſie das Daſeyn in der folgenden Zeit, von der in der vorhergehenden abhängig macht. Es iſt darin aber doch nur die Exiſtenz der Dinge und nicht *ihr gegeben ſeyn ſelbſt* nothwendig verbunden, (ſonſt wäre überhaupt keine Veränderung möglich,) für jeden Augenblick der Zeit für ſich iſt das Verhältniß der Zuſammenſetzung, z. B. der Nebenordnung im Raume, daß Sonne, Erde und Mond gerade in dieſem Augenblick in dieſer Lage gegen einander ſtehen, doch nur etwas Zufälliges, jeder Augenblick entlehnt hier ſeine Nothwendigkeit nur von etwas außer ihm, nämlich dem vorhergegangenen, durch den Zuſammenhang der Exiſtenz in beyden. Und ſo bleibt die Zuſammenſetzung der Dinge ſelbſt im Ganzen doch etwas zufälliges, da ſie in jedem Augenblick ſich aus dem vorhergehenden herſchreibt, keiner aber als der Anfangsaugenblick ſchlechthin gilt. Nur für die Berechnung verſchwindet dieſe Zufälligkeit, indem ich irgend wo eine Gegenwart als das erſte Gegebene anſehe, und nun von dieſer aus mit Nothwendigkeit ſowol vorwärts die Zukunft als rückwärts die Vergangenheit beſtimmen kann. Ungeachtet alſo der metaphyſiſchen Verknüpfung des Weſens der Dinge unter allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, ungeachtet der phyſiſchen Verknüpfung eines jeden Gegebenen mit jedem andern, und endlich ungeachtet des nothwendigen Ablaufs jeder einmal angefangenen Begebenheit durch die Zeit: ſo bleibt uns doch eine Zufälligkeit in der Zuſammenſetzung des einen mit dem andern in derſelben Zeit ſtehen, welche ich die *Zufälligkeit der mathematiſchen Zuſammenſetzung* der *Erſcheinungen* nenne. Ihr Grund läßt ſich aus der Organiſation unſrer Vernunft leicht nachweiſen. Das Geſetz der Einheit und Nothwendigkeit kommt aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt zur Erkenntniß hinzu, die Mannigfaltigkeit der Gegenſtände hingegen erhalten wir nur durch die Anregung des Sinnes zur Anſchauung, wo das Geſetz der Erregung und der Anordnung der empiriſchen Anſchauungen neben einander nicht in der Vernunft, ſondern in demjenigen Aeußeren liegt, was auf den Sinn würkt, es iſt alſo für die Vernunft ſubjektiv zufällig, wie in der empiriſchen Anſchauung der Inhalt der Erkenntniß zuſammenkommt, wie das eine hier zum andern hinzu fällt. Wodurch eben die Beſchaffenheit der mathematiſchen Formen der Verbindung beſtimmt wird, die wir oben gefunden haben, wo zwar alles, was gegeben wird, unter den Bedingungen der Zuſammenſetzung in Raum und Zeit ſtehen muß, für das Zuſammenfallen des einen zum andern der Materie nach in einem ungetheilten Zeitmoment aber kein Geſetz in der Vernunft liegen kann; vielmehr müſſen dieſe Formen ſo beſchaffen ſeyn, daß in ihnen ein Fortſchritt von einem zum andern immer weiter möglich bleibt, ohne je ein geſchloſſenes Ganzes zu erreichen, was ſich dann in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ausdrückt. Wir erhalten alſo durch die Geſetze der Naturnothwendigkeit die Form einer vollſtändigen nothwendigen Verknüpfung aller in der Sinnenwelt *wirklich gegebenen* Gegenſtände, aber unter der Bedingung einer jederzeit möglichen größern Erweiterung des Inbegriffs dieſes wirklich Gegebenen, ſo daß die erſte Zuſammenſetzung der Gegenſtände in dieſer Welt immer etwas Zufälliges bleibt.

Was ſagt aber eigentlich dieſe Zufälligkeit? Die ältere Metaphyſik nennt erſtlich dasjenige zufällig, was nur als

Folge eines andern iſt, dann iſt Zufälligkeit und Dependenz eines Dinges einerley, eine Wortbedeutung, die wir hier nicht ſuchen. Im eigentlich modaliſchen Gegenſatz gegen das Nothwendige hingegen erklärte man: Zufällig ſey dasjenige Daſeyn, deſſen Nichtſeyn möglich iſt; dagegen haben wir erinnert, der Unterſchied des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen ſey nur ein ſubjektiver der Auffaſſung; für die vollſtändige Erkenntniß des Gegenſtandes ſey alles mit Nothwendigkeit beſtimmt: dieſer Begriff des Zufälligen bliebe alſo ohne Anwendung. Hier aber ſoll er doch Bedeutung erhalten. Für uns iſt Nothwendigkeit als Kategorie die Beſtimmung der Exiſtenz eines Gegenſtandes durch die Einheit der transcendentalen Apperception, Zufälligkeit als ihr Korrelat hingegen die Beſtimmung der Exiſtenz eines Gegenſtandes nur gegen die einzelne materiale Erkenntniß. Nun fällt aber jede einzelne materiale Erkenntniß, ſo wie ſie gegeben wird, unmittelbar in die formale Apperception und beſtimmt alſo ihren Gegenſtand mit Nothwendigkeit, iſt ſie aber noch nicht gegeben, ſo beſtimmt ſie ihren Gegenſtand weder zufällig noch nothwendig; wie ſoll alſo hier noch eine Anwendung des Begriffes vom Zufälligen ſtatt finden? Nur dadurch, daß die Beſtimmung der gegebenen materialen Erkenntniß gegen die urſprüngliche Form *nur auf eine beſchränkte Weiſe* ſtatt findet, ſo daß eine beſchränkte Nothwendigkeit in anderer Rückſicht als Zufälligkeit beurtheilt werden muß (und die Vorſtellungsweiſe derſelben folglich nur einen ſubjektiven Werth erhält). Eine ſolche Beſchränkung drückt ſich aber eben in der Stetigkeit und Unendlichkeit der rein anſchaulichen Formen aus, ſo daß hier das Weſen der Dinge in der Natur darin zufällig bleibt, daß jedes einzelne Daſeyn in einer Reihe ohne Anfang und Ende immer wieder unter der Bedingung eines andern ſteht. Von jedem einzelnen gegebenen Zeitpunkt aus iſt die Geſchichte der Welt durchaus nothwendig beſtimmt, für die Zeit überhaupt aber wird ſie zufällig, weil in ihr keine erſte Quelle, ſondern immer nur Ableitung und Abfluß gefunden wird. Doch hiermit treffen wir ſchon das verbindende Glied der natürlichen und idealen Anſicht der Dinge.

§. 117.

Wir ſind oben mit der Deduktion der Grundſätze der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft noch nicht zu Ende gekommen, vielmehr ſollte die Kategorie außer der allgemeinen Zeitbeſtimmung noch beſonders für die äußere Natur durch die reine Form des Raumes für die innere durch das Selbſtbewußtſeyn a priori beſtimmt ſeyn. Dieſe Verhältniſſe müſſen hier noch näher entwickelt werden.

Die äußern Anſchauungen fallen unmittelbar in die rein anſchauliche Form des Raumes zuſammen, die Gegenſtände derſelben vereinigen ſich alſo zu einer vollſtändigen mathematiſchen Zuſammenſetzung im Raume. Dem innern Sinn liegt hingegen als Form des gegebenen Mannigfaltigen der innern Anſchauung nur jenes reine Selbſtbewußtſeyn zu Grunde, welches nicht aus der mathematiſchen Verbindung entſpringt, ſondern unmittelbar als eine eigne der Reflexion zu Grunde liegende materiale Beſtimmung der unmittelbaren Erkenntniß vorkommt. Dieſer Unterſchied des Raumes und des reinen Selbſtbewußtſeyn macht einen ſehr bedeutenden Unterſchied der äußern und innern Naturlehre, und nöthigt uns, beyde ganz aus einander zu halten. Die Gegenſtände der äußern Sinne fallen ihrem Gehalte nach in den Raum, ihrer Exiſtenz nach in die Zeit, und ſind ſo einer durchgängigen vollſtändigen mathematiſchen Verbindung unterworfen. Hingegen meine Thätigkeiten, die ich innerlich anſchaue, ſtehen zwar auch ihrer Exiſtenz nach unter der Bedingung der mathematiſchen Zuſammenſetzung in der Zeit, ſie werden aber ihrer Materie nach nur in dem Ich des Selbſtbewußtſeyns ohne alle mathematiſche Nebenordnung vereinigt. Auſſer mir ſteht jedes Ding regelmäßig neben dem andern, und ſeine Theile ſind einer neben dem andern im Raume nach vollſtändiger mathematiſcher Syntheſis. Für den innern Sinn fehlt aber dieſe dem Raume entſprechende Form, die Nebenordnung des Gleichzeitigen in meinem Anſchauen, Denken, Fühlen und Wollen hat keine zu Grunde liegende mathematiſche Form reiner Anſchauung, daher wird die innere Natur ſchwerer zu beobachten und hat weniger apodiktiſche Geſetze, aber eben dadurch nähert ſich das Innere mehr den Ideen, denn dieſen iſt das feindliche Princip eben die Mathematik.

Wir müſſen hier den Einfluß der Mathematik in zwey entgegengeſetzten Rückſichten betrachten. So eben fanden wir, daß in dem Geſetz der mathematiſchen Zuſammenſetzung der Dinge in Raum und Zeit eine Bedingung der Zufälligkeit liege, dagegen die ſtrenge Nothwendigkeit nur aus der dynamiſchen Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge entſpringt. Hier alſo geben die mathematiſchen Formen eine Beſchränkung der Naturnothwendigkeit, welche eben für die Idee ſo wichtig wird. Auf der andern Seite aber, wenn das Mannigfaltige einmal gegeben iſt, ſo beſtimmen die reinen Formen der Anſchauung in Raum und Zeit die Erkenntniß deſſelben durch und durch mit ſolcher Nothwendigkeit, daß wir dann die Erkenntniß vollſtändig gegen die transcendentale Apperception nach urſprünglichen Verhältniſſen zur Vernunft ausführen können, ohne daß etwas nur Empiriſches darin liegen bliebe. Dies macht dann den großen Unterſchied zwiſchen äußerer und innerer Naturerkenntniß, erſtere wird durchaus von der Mathematik beherrſcht, letztere nur auf unvollſtändige Weiſe.

§. 118.

Eben weil für äußere Anſchauung ſowol die Exiſtenz als das Gegebene der Gegenſtände in reinen Formen zuſammengefaßt wird, ſo ſind hier die mathematiſchen Grundſätze der Naturnothwendigkeit von ſtrenger Anwendung, wir erhalten hier durch die reine Beſtimmung der Gegenſtände im Raum eigne konſtitutive Grundſätze der äußern Natur, nach folgenden erſten Elementen.

Erſtens für die Gegenſtände der äußern Natur iſt der Raum die urſprüngliche Form des gegebenen Mannigfaltigen, ſie ſtehen alſo unter dem Geſetze der ausgedehnten und ſtetigen Größe, und fallen ins Unendliche immer weiter in theilbare Theile auseinander. Dies gibt *das Geſetz der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche*, für welches alſo hier das Moment der Deduktion nachgewieſen iſt. Jeder mathematiſche Verſuch, es zu beweiſen, läuft am Ende immer nur auf die ſubjektive Verlegenheit zurück, ohne oder wider daſſelbe ſich eine Erfüllung des Raumes zu denken, hier ſehen wir nun, wie es eben durch dieſe Erfüllung ſich unvermeidlich gültig machen muß.

Zweytens alles mannigfaltige Reale im Raum muß durch bloße quantitative Verſchiedenheiten zu begreiffen ſeyn, denn die Erkenntniß beſtimmt ſich hier mathematiſch vollſtändig gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, alle empiriſchen Qualitäten der äußern Empfindung müßten auflöslich ſeyn, indem ſie ſich auf bloße quantitative Verhältniſſe der Erfüllung des Raumes und der Bewegung im Raum zurückführen. Das Daſeyn der Dinge im Raum in ihrem Verhältniß gegen einander kommt auf durchaus erklärliche Verhältniſſe von Zug und Stoß zurück, ſo daß alle anfänglich erſcheinenden empiriſchen Qualitäten der äuſſern Empfindung ſich in der vollendeten Naturlehre in lauter Geſetze der Bewegung auflöſen.

Drittens das Reale, welches den Raum erfüllt, das Bewegliche im Raum nennen wir Materie. Die Eigenſchaften der Materie, der einen relativ gegen die andere, ſind alſo in unſrer vollendeten Erkenntniß nur quantitative Verſchiedenheiten von Bewegung, Zug und Stoß, die Exiſtenz der Materie ſelbſt iſt aber vollſtändig gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft beſtimmt, wir erkennen alſo *dieſes Bewegliche im Raume als ſchlechthin beharrliche Subſtanz, deren Quantität in allen phyſiſchen Proceſſen weder vermehrt noch vermindert werden kann, ſondern deſſen äußere Verhältniſſe nur wechſeln.*

§. 119.

So iſt die äußere Naturlehre als mathematiſche Phyſik ein in ſich vollendbares, geſchloſſenes Ganzes, in deſſen Innern alles durchaus aus allgemeinen mathematiſchen Geſetzen erklärlich iſt. Ganz anders aber iſt das Verhältniß der innern Erfahrung mit ihrer unvollſtändigen mathematiſchen Syntheſis, welche gerade die umgekehrten Reſultate gibt.

Erſtens der Gegenſtand aller innern Selbſtanſchauung iſt als innere Thätigkeit des Ich beſtimmt, und das Subjekt derſelben iſt das immer ſich ſelbſt gleiche, einzelne Ich. Der Gegenſtand der innern Natur hat alſo gar kein Mannigfaltiges außer einander als ausgedehnte Größe, ſondern ſeine mannigfaltigen Thätigkeiten fallen doch immer in der intenſiven Größe einer und derſelben innern Handlung des Ich zuſammen, wie wir dies für die Geſetze der Aſſociation ſchon voraus ſetzen mußten, und für die Spontaneität der Erkenntniß in der urſprünglichen formalen Apperception wieder beſtätigt fanden. Das Ich als Subſtrat der innern Thätigkeit iſt alſo ein einzelnes Subjekt, welches gar nicht als theilbar gedacht werden kann, ſondern keine andere als intenſive Größe des Grades ſeiner Vermögen hat, ſo daß es nicht durch Zertheilung zerſtörbar, ſondern nur durch Verlöſchen oder allmähliches Verſchwinden ſeines Bewußtſeyn als ſterblich gedacht werden kann.

Zweytens die innern empiriſchen Qualitäten des Erkennens, Vorſtellen, Denkens, Fühlens und Begehrens fallen gar nicht unter die rein anſchaulichen Formen einer mathematiſchen Zuſammenſetzung, auch ſie ſind alſo nur dem Geſetze der intenſiven Größe unterworfen, ſonſt aber unauflößliche Qualitäten, welche ſich nicht auf quantitativen Verſchiedenheiten zurückführen laſſen, an kein erklärt werden aus Größenverhältniſſen Anſprüche machen, ſondern für ſich in eigenthümlicher Gültigkeit ſtehen bleiben. Eben dadurch, daß das Ich dem Geſetze der ausgedehnten Größe entzogen iſt, unterſcheidet es ſich in ſeinen Qualitäten als das *lebendige* von allem materiellen dem todten. Denn Leben nennen wir nur die Thätigkeit aus einem innern Princip; in der Materie kommt alles aus äußeren Verhältniſſen zuſammen, dort giebt es kein ſchlechthin Inneres, ſelbſt das Leben im Organismus iſt nur Analogon des Lebens, denn auch ſeine Thätigkeit fließt nur aus einem geſchloſſenen Kreiſe äußerer Relationen; hingegen in der Selbſterkenntniß beziehen wir alle Thätigkeiten auf daſſelbe innere Weſen des Ich, dem ſie gehören.

Drittens das Ich oder das Gemüth iſt zwar der Gegenſtand aller innern Erfahrung und das einzelne Subjekt, welches das Subſtrat der Exiſtenz in allen dieſen Erſcheinungen iſt, die nur ſeine innere Thätigkeit betreffen, aber jenes eigenthümliche Verhältniß, daß das reine Selbſtbewußtſeyn nur als ein bloßes Gefühl meines Daſeyns der Reflexion zu Grunde liegt, ohne Selbſtanſchauung zu ſeyn, macht, daß ich nur meine Thätigkeiten, aber nicht mich ſelbſt anzuſchauen im Stande bin. Daher kommt es, daß meine Exiſtenz in der innern Natur nicht durch irgend eine ſinnliche Form einer reinen Anſchauung gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft apodiktiſch beſtimmt iſt, wie die der Materie, ſondern neben die ſinnliche Form unmittelbar in das Weſen der Vernunft fällt, und ſo zum Gegenſtande des Glaubens wird, wie wir bald näher ſehen werden. Für die Erfahrung aber, und in der Zeit iſt meine Exiſtenz keinesweges als beharrliche Subſtanz beſtimmt, d. h., das Gemüth als Gegenſtand der innern Erfahrung wird nicht wie die Materie als in der Natur unvergänglich erkannt, wir erkennen es in der Zeit nicht als unſterblich, ſondern die Einfachheit ſeines Weſens iſt nur ein Analogon einer Organiſation, d. h., einer eine Zeit hindurch dauernden Form wechſelnder Subſtanzen, wie die Flamme eines Lichtes, die nur in der Form des Verbrennungsproceſſes ihre Einheit hat, aber beſtändig das Verbrennende ſelbſt wechſeln läßt, wodurch ſie beſteht. So wird das Weſen des Gemüthes grade dem Vergänglichſten verglichen, das wir kennen.

§. 120.

Aus dieſen drey entgegengeſetzten Grundelementen entwickelt ſich äußere und innere Phyſik jede für ſich, es läßt ſich daraus leicht zeigen, wie es uns unmöglich wird, die Geſetze des materiellen Daſeyns, und die Geſetze des Lebens in ein Syſtem der Natur zu vereinigen. Anſtatt daß wir, wie einige hoffen, dadurch das Weſen des Ewigen feſt zu halten im Stande wären, würde vielmehr alles in den Formen des Endlichen erſtarren, denn das Daſeyn der Materie iſt in der Natur weit feſter gegründet als das der Intelligenz. Es würde noch näher gelingen, ein ſolches Syſtem der Natur zum ertödtenden Materialismus zu vollenden, als einen erwünſchten Intellektualismus daraus her zuſtellen. Indifferenz von Materie und Geiſt führt aber eben ſo wenig zum Ziel, nicht dadurch kann die Vergötterung gelingen, daß Materie und Geiſt ſich einander indifferentiiren, ſondern nur dadurch, daß wir den Geiſt von der Materie befreyen.

Unſre Erkenntniß der Natur ſtellt ſich unter den allgemeinſten Geſetzen der Naturnothwendigkeit nur in zwey getrennten Syſtemen der äußern und innern Natur dar. Es giebt für uns eine zweyfache ganz verſchiedene Art, wie uns das Daſeyn der Dinge erſcheint; die eine entlehnt ihre Farben von der äußern Erfahrung, und zeigt uns die materielle Welt, die andere entlehnt ihre Farben von der innern Erfahrung, und zeigt uns die geiſtige Welt. Wir beſitzen eine ſich ſelbſt genugſame und ganz der Mathematik unterworfene Erkenntniß der äußern Natur oder materiellen Welt. Neben dieſer bildet ſich unſre Selbſterkenntniß eine innere Natur des geiſtigen, welche aber nur durch beſtändige Beziehung auf das Aeußere Haltung bekommt; doch iſt auf der andern Seite auch wieder die Selbſterkenntniß der Anfang alles unſers Wiſſens, das reine Selbſtbewußtſeyn war die unmittelbare materiale Beſtimmung unſrer Erkenntniß, und dadurch erhalten wir noch eine Uebergangsſtufe zur Erkenntniß der Materie, auf welcher dieſe nur nach Verhältniſſen zu mir dem Geiſte, alſo nach Geſetzen unauflöslicher Qualitäten erkannt wird. Die vollendete mathematiſche Erkenntniß zeigt nur eine Materie im Verhältniß zur andern, hingegen die unmittelbare Erſcheinung der Materie für mich in der Empfindung zeigt mir in Farbe, Ton und Duft lauter unauflösliche Qualitäten, welche ſich ſo wenig als innere Qualitäten erklären laſſen, eben weil dieſe Erkenntniß der Materie in Verhältniß zu mir noch unter den Bedingungen der innern Wahrnehmung bleibt. Beſtimmter wird ſich dies Verhältniß der innern und äußern Phyſik entwickeln, wenn wir den einzelnen Grundelementen in der Vergleichung folgen.

1) Der äußern Erfahrung liegt eine urſprüngliche materiale Beſtimmung der formalen Apperception zu Grunde im Raume, daher die vollſtändige Anwendung des Geſetzes des ſtetig Ausgedehnten; es iſt hier nichts als äußeres Verhältniß des einen zum andern ohne Ende fort, dagegen liegt innerlich ſchon die Einzelnheit einer materialen Beſtimmung der transcendentalen Apperception zu Grunde, ſo daß hier das Einfache, welches äußerlich gar nicht gefunden wird, das erſte iſt.

2) Qualität iſt überhaupt dasjenige, was ſich aller Erklärung entzieht, denn das Reale iſt gerade das im ein-

piriſch materialen Bewußtſeyn unmittelbar Gegebene. Jede Erklärung iſt eine ſynthetiſche Vorſtellung des einen durch das andere, Erklärung findet alſo für Qualitäten gar nicht ſtatt, denn im Momente der Qualität gab es nur die analytiſche mittelbare Vorſtellung des einen durch das Andere unter der Form der Verneinung. Alle Erklärung iſt daher Zuſammenſetzung der Größe eines gegebenen Realen, und nicht Erklärung der Qualität ſelbſt. So eben haben wir aber die äußern Qualitäten als auflöslich den unauflöslichen innern entgegengeſetzt, was ſoll dieſe Auflöſung der Qualität bedeuten? Die Materie erſcheint mir unmittelbar als warm und kalt, als Schall und Farbe, aber ich löſe dieſe Qualitäten als ſubjektive Verhältniſſe auf, und erkenne objektiv anſtatt ihrer nur Temperaturveränderung, oscillirende und ſtrahlende Bewegung, ich führe alſo hier die Qualität phyſikaliſch nur auf quantitative Verſchiedenheit zurück, ich erhalte eine eigne Anſicht der Welt außer mir, in der ich phoronomiſch nichts als äußere Verhältniſſe der Lage und Bewegung im Raume, dynamiſch die Erfüllung des Raumes durch das Bewegliche ſehe, dieſes als die Subſtanz der Welt anerkenne, der ich die Grundkräfte beylege. Innerlich hingegen geht die Erkenntniß von den Qualitäten des Empfindens, Vorſtellens, Fühlens und Wollens aus, und bleibt auch durchaus bey ihnen ſtehen, ohne ſie auf Größenverhältniſſe reduciren zu können. Dieſer Unterſchied rührt eben von der vollſtändigen mathematiſchen Beſtimmbarkeit der äußern Erfahrung her, für die der Raum eine quantitative apodiktiſche Beſtimmung vom Verhältniß eines jeden in ihm Gegebenen zu jedem andern enthält. Daher dieſe Auflöſung der äußern Qualität, die aber keine Erklärung derſelben wird, ſondern wo man nur dem qualitativ Verſchiedenen quantitative Unterſchiede an die Seite ſtellt, ohne dadurch die erſten aufzuheben oder aus ihnen wirklich zuſammen zu ſetzen. Die äußere Qualität behält ihren vollen Werth, ſobald ich die Materie im Verhältniß zu mir erkenne, ſie wird nur aufgehoben, wo ich bloß Verhältniſſe des einen im Raume zum andern in dieſem ſuche. Mag alſo die Theorie durch extenſive Größe oder die mathematiſche Phyſik ſich ſelbſt immer genug ſeyn, ſo vermag ſie doch die Theorien durch intenſive Größe die Erklärung in Rückſicht der Qualitäten nie mit in ihren Kreis zu ziehen, und die äußere Qualität bleibt als ein unreducirbares Mittelglied der innern und äußern Weltanſicht ſtehen.

3) Durch die drey Geſetze der Beharrlichkeit der Subſtanz, der Kauſalität und der Wechſelwirkung kommt alle Verbindung der Exiſtenz und ſomit aller Zuſammenhang der Wahrnehmungen in unſre Erfahrung. Die erſte Bedingung eines ſolchen nothwendigen Zuſammenhangs der Wahrnehmungen iſt die Beharrlichkeit der Subſtanz, denn durch die Kategorie der Subſtanz wurde die Exiſtenz überhaupt erſt in Rückſicht der transcendentalen Apperception, d. h. mit Nothwendigkeit beſtimmt. Aber eben ſo wenig, daß etwas Subſtanz iſt, als daß etwas ſchlechthin beharrlich iſt, läßt ſich wahrnehmen, denn im letztern Falle müßte ich durch alle Zeit beobachtet haben. Wenn ich alſo nicht im Stande bin, von etwas a priori zu erkennen, daß es als Subſtanz exiſtirt, ſo iſt für mich überhaupt die Erfahrung als nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unmöglich. Nun haben wir überhaupt nur die äußere und innere Anſchauungsweiſe, nach der uns Gegenſtände gegeben werden. Die innern ſtehen

nur unter einer reinen Form der Einheit, wodurch der Wechſel im Exiſtirenden vereinigt wird, durch welche nur die Exiſtenz des Mannigfaltigen als verbunden beſtimmt iſt, das Gegebene ſelbſt aber nur zufällig in der Wahrnehmung vorkommt. Hingegen in der äußern Anſchauung fällt das mannigfaltige Gegebene als neben einander befindlich in der reinen Form des Raumes zuſammen. Durch dieſen Raum iſt alſo das neben einander befindlich ſeyn gegen die transcendentale Apperception und ſomit auch gegen die Zeit überhaupt beſtimmt, wodurch ſich dann das Geſetz bilden muß: das ſchlechthin neben einander befindliche oder das Subſtrat der äußern Anſchauung exiſtirt als beharrliche Subſtanz. In der äußeren Erfahrung iſt alſo Subſtanz gegeben, gegen welche aller Wechſel der Erſcheinungen als Veränderung bloßer Inhärenzen beſtimmt werden kann. Hingegen das Ich als Subſtrat der innern Erfahrung wird als Subjekt gar nicht angeſchaut, ſondern nur gedacht und vermittelſt veränderlicher Thätigkeiten erkannt; es kommt ihm alſo in allen ſeinen erkennbaren Vermögen eine intenſive Größe zu, welche größer oder kleiner werden und ſogar verſchwindend gedacht werden kann. Es liegt alſo in der innern Anſchauung gar kein Beſtimmungsgrund, ob das Gemüth als Subſtanz oder nur als Inhärenz in einem andern exiſtirt. Daher muß die Einheit der innern Erfahrung nur von dem Beharrlichen der äußern entlehnt werden, indem uns ohne dies keine Zeitbeſtimmung in ihr möglich würde. Wir müſſen erſt das Innere als mit dem Aeußeren zugleich, d. h. als mit ihm in Wechſelwirkung befindlich erkennen, um dadurch Zeitbeſtimmung in daſſelbe zu bringen. So wird alſo alle geiſtige Weltanſicht in unſrer Vernunft an die Bedingung der materiellen gebunden, die ihr zu Grunde liegen muß, und an der ſie nur als Korrelat beſtehen kann, wie wir dies denn auch in dem Verhältniß unſers innern Lebens zum Körper und darin ſo finden, daß jedes andere Leben nur nach Analogien mit dieſem Verhältniß von uns aufgefaßt werden mag. (Aus dieſem Momente führte Kant ſeinen kritiſchen Beweis zur Widerlegung des empiriſchen Idealismus.)

Zweyte Abtheilung.

Deduktion der Principien für die Lehre von den Ideen, oder die Vernunfteinheit im Weſen der Dinge.

Einleitung.

§. 121.

Seit dem Kant dem Worte Idee ſeine alte große Bedeutung aus griechiſcher Philoſophie wieder gegeben hat, können wir durch daſſelbe das ganze Intereſſe der Spekulation bezeichnen. In ihrer ganzen Nachfrage nach Wahrheit, Schönheit und Güte iſt Philoſophie ihrem Intereſſe nach die Wiſſenſchaft von den Ideen. Wir ſetzen dieſe Idee der Kategorie oder dem reinen Verſtandesbegriffe entgegen, wir finden, daß der letztere nur zur Einſicht in die natürliche Anſicht der Dinge führe, der wir erſt eine höhere ideale Anſicht überordnen, wir ſehen dann das Leben in der Spekulation durch den Widerſtreit dieſer beyden Anſichten angeregt werden, indem die Idee Freyheit neben der Natur fordert, das natürliche Weſen der Dinge nur als das Endliche, als Erſcheinung für die menſchliche Vernunft anerkennt, und dieſem das wahre Seyn der Dinge an ſich als ihr ewiges Weſen überordnet.

Wir haben nun hier behauptet, daß dieſe natürliche und ideale Anſicht der Dinge ſich nur als zwey verſchiedene Anſichten von den Geſetzen der objektiven Einheit in unſerm Geiſte unterſcheiden. In unſrer Vernunft lag Einheit und Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß als ihr erſtes Geſetz, dieſe ſollte ſich in den Geſetzen der natürlichen Anſicht der Dinge ſo zeigen, wie ſie ſich vor der Reflexion an dem gegebenen Sinnlichen unſerer materialen Erkenntniß ausſpricht, in den Geſetzen der idealen Anſicht hingegen ſo, wie die Reflexion das Geſetz der Einheit und Nothwendigkeit rein für ſich aus der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft auffaßt, ſo wie es als das erſte und innerſte Princip in der transcendentalen Apperception liegt. In Rückſicht der Verſtandesbegriffe haben wir ſchon die Probe gemacht, daß jene Formen der Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen wirklich in den Geſetzen der Naturnothwendigkeit erſcheinen, jetzt erhalten wir die Aufgabe, auch nachzuweiſen, wie die Formen unſrer idealen Ueberzeugung ſich aus jenem Momente der reinen Einheit entwickeln.

Wir fordern für dieſe Formen der Idee gerade eben ſo Deduktion aus dem aufgewieſenen anthropologiſchen Moment, wie für die Kategorien, denn nur dadurch können wir Urtheile aus Ideen rechtfertigen, und es muß ſich hier ſo gut, wie bey den Verſtandesbegriffen der Urſprung dieſer Formen aus dem Weſen unſrer Vernunft nachweiſen laſſen. Kant mußte ſich nur auf eine Deduktion der Kategorien beſchränken, weil er unter Deduktion nicht ganz das nämliche verſtand, wie wir. Er nahm unſre anſchauliche Erkenntniß als die allein für ſich geſicherte an, und betrachtete alles andere einzig von dem Standpunkte der Reflexion; hier forderte er alſo einen Berechtigungsgrund für jede aus bloßer Vernunft entſpringende Erkenntniß, um neben jener

Anſchauung zu gelten. Dieſen konnte er für die Kategorien wol aufweiſen, weil durch ſie jene Anſchauung eben erſt zum Ganzen der Erfahrung wird, aber für die Ideen war ſie nur ſehr unvollſtändig zu zeigen, weil ihr Gegenſtand ſich in jenen Anſchauungen gar nicht mehr findet. Unſre Deduktion hingegen muß jede Erkenntnißweiſe auf gleiche Art treffen, weil wir nur ſubjektive Ableitung aus dem Weſen der Vernunft darunter denken.

Ehe wir dieſe Deduktion der Principien aus der Idee ſelbſt geben, wollen wir uns erſt noch näher über den Standpunkt orientiren, von dem aus ſie gefaßt werden muß. Wir ſagen, die Verſtandeseinheit und ihre Formen der Naturnothwendigkeit werden erhalten, indem wir die urſprüngliche formale Apperception als Bedingung des gegebenen Mannigfaltigen der materialen Erkenntniß uns zum Bewußtſeyn bringen, die Vernunfteinheit mit ihren Ideen hingegen, indem wir das Geſetz der Einheit der transcendentalen Apperception rein für ſich auffaſſen. Das eine mal gehen wir gleichſam vom Mannigfaltigen aus, und ordnen ihm die Einheit über, das andere mal hingegen faſſen wir unmittelbar die nothwendige Einheit ſelbſt auf. Hier können wir wol zeigen, daß dieſe beyden Anſichten für unſre Vernunft ſtatt finden, denn einmal erhalten wir das Material unſrer Erkenntniß nur durch den anregenden Sinn, auf der andern Seite iſt aber die Einheit und Nothwendigkeit das urſprüngliche Geſetz der Vernünftigkeit, welches von jeder einzelnen Anregung durch den Sinn unabhängig für alle und jede zum Geſetz wird. Das aber müſſen wir fragen: warum unterſcheiden ſich dieſe beyden Anſichten? warum zeigen ſie nicht das nämliche Ziel? Warum finde ich in dem reinen Geſetz der formalen Apperception nicht eben nur die formale Bedingung alles Materialen, und in der formalen

Bedingung des Gegebenen jenes reine Geſetz? Wodurch entſtehen hier verſchiedene und entgegengeſetzte Formen des Begriffes und der Idee?

Die Antwort auf alle dieſe Fragen iſt: Jede ſinnliche Vernunft erkennt die Beſchränktheit ihres eignen Weſens an dadurch, daß ſie ſich bewußt wird, wie ſie den Gehalt ihrer Erkenntniß nur durch ein ihrem Weſen fremdes Princip der äußern Anregung zum Erkennen erhält. Einheit und Nothwendigkeit iſt ihr Eigenthum und ihr erſtes Geſetz, die Anforderungen deſſelben können aber durch die nur ſinnlich eingeleitete Erkenntniß nie vollſtändig befriedigt werden. So fordert die transcendentale Apperception aus dem erſten Geſetz unſrer Erkenntniß ein Ganzes der erfüllten Form, allein die ſinnliche Anregung kann ſich nur eine leere Form zu Grunde legen, in welcher die Unvollendbarkeit der Erfüllung der Form aufgenommen werden kann. Die Selbſterkenntniß der Beſchränktheit unſrer Vernunft findet daher in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen anſtatt der Totalität eines Weltganzen nur die Unendlichkeit der unvollendbaren rein ſinnlichen Formen in Zahl, Zeit und Raum, ſie findet in jedem gegebenen Ganzen nur beſchränkte Realität anſtatt eines abſolut Realen, ſie findet in allen Verhältniſſen nur Reihen des Bedingten, wo jedes Bedingte eine höhere Bedingung vorausſetzt, ohne je im Unbedingten das vollſtändige Ganze der Reihe faſſen zu können, ſie muß alſo endlich die Modalität ihrer gegebenen Erkenntniß als Erſcheinung für ihre beſchränkte Anſicht dem nothwendigen Weſen der Dinge an ſich ſelbſt entgegen ſetzen. Aus dieſem Gegenſatze der vollendeten Einheit gegen die Formen der Verbindung des uns Gegebenen erhalten wir dann den Gegenſatz der idealen Anſicht gegen die natürliche.

Wir müſſen deshalb in Rückſicht der Deduktion der Ideen genau unterſcheiden die poſitive Grundlage unſrer ganzen idealen Anſicht, und die Formen des Ausſpruchs der Ideen vor der Reflexion. Jene poſitive Grundlage iſt der Glaube an die Realität ſchlechthin, welcher das innerſte Eigenthum jeder vernünftigen Erkenntnißkraft iſt; die Formen, unter denen wir uns vor der Reflexion allein die ideale Anſicht ausſprechen können, entſpringen hingegen nur aus der Negation der Beſchränkung unſers ſinnlichen Wiſſens. Wir wollen mit den Ideen das ſchlechthin Poſitive unſrer Erkenntniß faſſen, der menſchlichen Vernunft iſt dies aber nur unter der Form einer doppelten Verneinung möglich. Und hierin zeigt ſich der hohe Werth der Reflexion in unſrem Geiſte, die ideale Vernunftanſicht in ihrem Unterſchiede von der Naturanſicht des Verſtandes iſt bloßes Eigenthum der Reflexion, in der die endliche Vernunft ihre eignen Schranken anerkennt.

Wir haben alſo für die Deduktion der Ideen erſtlich vorläufig zu erörtern: wie iſt Selbſterkenntniß der eignen Beſchränktheit möglich? Sodann: woher kommt uns der ſpekulative Glaube an die Realität der Dinge ſchlechthin? Und endlich: woher kommen uns die reflektirten Formen der idealen Anſicht ſelbſt?

Wie erkennt die Vernunft ihre eignen Schranken?

§. 122.

Kant nennt eine Erkenntnißweiſe immanent, wenn ſie ſich auf Gegenſtände der Erfahrung, d. h. auf Gegenſtände bezieht, deren Daſeyn in einer Sinnesanſchauung gegeben iſt, transcendent hingegen iſt ihm eine Erkenntnißweiſe, welche mit ihren Anſprüchen über die Gegenſtände der Erfahrung hinausgeht. Sodann behauptet er, daß wir nur immanente Erkenntniſſe beſitzen, indem uns jedes Material unſrer Erkenntniß von der Sinnesanſchauung kommt. Um rückſichtlich deſſen den auch nur immanenten Gebrauch der Ideen zu bezeichnen, bedient er ſich gern des Ausdrucks, ſie nützen uns nichts zu einer Erweiterung unſrer Erkenntniß über die Grenzen der Erfahrung hinaus, aber ſie dienen uns zur Grenzbeſtimmung unſers Vermögens überhaupt.

Dieſe letzte Anſicht theilt freylich ſeinen allgemeinen Fehler, daß er auch hier nur ſieht, was zunächſt vor der Reflexion erſcheint, die negativen Formen ohne die poſitive Abſicht die zu Grunde liegt, ſie iſt aber darin doch ſehr treffend, daß wir eben nur durch die Begränzung unſers eigenen Weſens auf das eigenthümliche der idealen Anſicht geführt werden. In der Kantiſchen Schule hat dieſe Grenzbeſtimmung viele Worte und viele Schwierigkeiten veranlaßt, beſonders durch den Streit über das Ding an ſich und den transcendentalen Gegenſtand. Dieſes Ding an ſich ſollte das durchaus weder erkennbare, noch denkbare, noch vorſtellbare ſeyn, das Räthſel war nur, worin es ſich dann noch vom Nichts unterſcheide, und wie man doch im Stande ſey, Worte darüber zu machen. Konnte man es ſelbſt nicht faſſen, ſo mußte ſein Name doch wenigſtens eine leere Stelle in unſrer Erkenntnißkraft bezeichnen, über die ſich aber niemand gehörig deutlich machte, Kant nicht, weil er keine Schwierigkeit bey der Sache fand, ſich ihm alles von ſelbſt verſtand, die Schüler nicht, weil ſie vor lauter Schwierigkeiten die Sache nicht mehr finden konnten; dieſe erhält aber ihre erſte Einfachheit wieder, wenn wir uns zuerſt über die Selbſterkenntniß der Schranken unſers Weſens orientiren. Allein, wie iſt es möglich, daß ein Weſen ſich ſelbſt als beſchränkt erkenne? Iſt es nicht eine alte metaphyſiſche Regel: quodlibet ens est unum, verum, bonum atque perfectum, jedes Ding für ſich hat Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit? Darauf antworten wir auch wieder ganz metaphyſiſch: denke ich mir irgend ein Ding, welches ſeine Subſtanz in ſich ſelbſt hat, einen Stein etwa als Kryſtall, als iſolirt von allen übrigen Dingen, als zuſammengehalten nur durch ſeine innere Kraft, ſo hat dieſer, nur mit ſich ſelbſt verglichen, ohne Zweifel Einheit und Vollkommenheit; beſteht hingegen ein Ding nur als eine Form wechſelnder Subſtanzen, oder iſt ſeine erſte Kraft als Erregbarkeit an eine Receptivität von außen gebunden, ſo läßt ſich für ein ſolches Ding die Iſolirung von allem Aeußern auch nicht einmal in Gedanken machen, ein ſolches Weſen iſt nur durch das Aeußere, es iſt ſich ſelbſt nur ein Beſchränktes. Dies letztere iſt aber eben der Fall einer ſinnlichen Vernunft, dieſe wird alſo auch ganz in ſich ſelbſt befangen doch die Abhängigkeit vom Aeußeren fühlen, ſie wird ſich ſelbſt als *endliche Vernunft* erkennen. Daher iſt dann jeder ſinnlichen Vernunft ein innerer Widerſpruch ihres eignen Weſens klar, die eigne Form wird von dem fremden Gehalte nie erfüllt, anſtatt der geſchloßnen

Totalität der Welt erhält ſie nur Erweiterung ohne Ende fort, und vermag ſo die Gränzen ihres eignen Weſens ſelbſt anzuerkennen, in der Zufälligkeit der mathematiſchen Zuſammenſetzung des Gegebenen in ihrer Erkenntniß.

2) Gränzen des Denkens und Erkennens.

§. 123.

Das Wort Denken beſtimmt ſich auf zweyerley Weiſe, einmal im Gegenſatz gegen Anſchauen, und dann im Gegenſatz gegen Erkennen überhaupt. Anſchauung war die Erkenntniß, deren ich mir unmittelbar wieder bewußt bin, gedacht war die Erkenntniß, welche ich erſt mittelbar durch Reflexion in mir finde; außerdem aber ſetzen wir das Denkbare überhaupt noch neben das Erkennbare, indem wir alle problematiſche Vorſtellung im Denken und Dichten, als Denken, der aſſertoriſchen Vorſtellung, der Erkenntniß entgegen ſetzen. In beyder Rückſicht iſt die Sphäre des Denkbaren die weitere. Die Anſchauung iſt nur Gegenſtand der innern Wahrnehmung, das Denken ergänzt ſie erſt zu innerer Erfahrung, durch das Denken bringen wir zu dem anſchaulich gegebenen *Wirklichen* die Formen der *Nothwendigkeit* hinzu. Die Erkenntniß überhaupt beſchränkt ſich auf dies Nothwendige, das bloße Denken überſchreitet dieſes in den Vorſtellungen unbeſtimmter Möglichkeiten. In beyder Rückſicht brauchen wir nun im Deutſchen das Wort Idee, um das Gebiet des Denkens zu bezeichnen, welches über Anſchauung oder Erkenntniß hinaus langt. Wir nennen eine Erkenntniß eine bloße Idee, wenn ihr Gegenſtand nicht in der Anſchauung nachgewieſen werden kann, wir nennen eine Vorſtellung, einen Vorſchlag, einen Plan, bloße Idee, wenn er unausführbar iſt, oder wenigſtens noch die Mittel zur Ausführung nicht vorhanden ſind. Doch unterſcheiden wir noch die Idee, die einen Anſpruch an Realität machen kann, von der Chimäre, die keine Realität hat. Ja in dieſer Bedeutung wird uns das Vermögen der Ideen grade das höchſte und wichtigſte in unſerm Geiſte, denn ihm gehört der reine Ausſpruch der Selbſtthätigkeit der Vernunft, und dieſer gilt uns über alles wirklich erkannte und anſchaubare, weil das innere Geſetz des Geiſtigen das höchſte in unſrer Welt wird.

Dies Vermögen des Denkens über die Gränzen der Anſchauung oder Erkenntniß hinaus, dies Vermögen der Ideen entſpringt aus dem Verhältniß der urſprünglichen Einheit der transcendentalen Apperception zum Geſetz der Zufälligkeit in der mathematiſchen Zuſammenſetzung. (§. 116.)

Alles Denken und Dichten, alles willkührliche Vorſtellen, wodurch Begriff, Irrthum u. ſ. w. möglich wurde, hieng zu oberſt von der problematiſchen Vorſtellung ab, und dieſe ſonderte ſich von der Erkenntniß durch das Vermögen zu ſchematiſiren oder zu abſtrahiren. Für dieſe Vorſtellungsart ſahen wir oben ſchon, (§. 58.) wie ſie aus den Geſetzen der Einbildungskraft entſpringt, und ihr eignes Gebiet durch die Vermögen zu Kombiniren und zu Negiren behauptet. Hier können wir ihrer Theorie die letzte Vollendung geben. Die aller unſrer Erkenntniß zu Grunde liegende nothwendige Einheit des Grundbewußtſeyns faßt ſich bey jeder Abſtraktion vor der Reflexion unvermeidlich mit auf, die wirklich gegebene Anſchauung iſt aber gegen dieſe Form nicht mit ſubjektiver Nothwendigkeit, ſondern in Rückſicht der Regel ihrer Zuſammenſetzung nur ſubjektiv zufällig gegeben. Daher läßt hier jedesmal das Verhältniß der wirklich gegebenen Anſchauung zur nothwendigen Form noch einen Spielraum für die willkührliche Vorſtellungsart, wie es ſich auch noch anders denken ließe; dieſen Spielraum müſſen wir alſo in den Momenten des gegebenen Gegenſtandes, d. h., in unſrer Vorſtellung der Quantität und Qualität nachweiſen können, und da zeigt er ſich in dem Vermögen der Kombination und Negation. Die Einbildungskraft kann ſich kein neues Reales zu dem Gegebenen hinzudenken, wohl aber in den rein anſchaulichen Reihen der Zuſammenſetzung alle Veränderungen der gegebenen Ordnung und eine Wiederhohlung des Gegebenen ohne Ende fort, in Rückſicht der Qualität aber zu dem Gegebenen jedesmal ein Anderes überhaupt, das Ding, welches dieſes nicht iſt.

Eben ſo entſpringt das Hinübergreifen der gedachten Erkenntniß über die Anſchauung aus demſelben Verhältniß. Die gedachte Erkenntniß bringt zur Anſchauung nichts hinzu, als die Formen allgemeiner und nothwendiger Geſetze, welche leere Formen bleiben, bis ihnen die Anſchauung den Fall der Anwendung ſtellt. (§. 98.) Kant hatte vollkommen Recht, alle menſchliche Erkenntniß für immanent zu erklären, haben wir gleich Gedankenformen, welche über das Gegebene der Anſchauung hinaus gehen, ſo iſt ihre Anwendung doch nur durch die Anſchauung möglich, und wenn es Realität in menſchlicher Erkenntniß giebt, ſo iſt dieſe nur durch die Anſchauung gegeben. Die Welt alſo, welche Gegenſtand unſrer Erfahrung iſt, iſt die einzige, von der wir auch nur Ideen haben können. So dienen die rein anſchaulichen Formen nur um die Sinnesanſchauung zuſammenzufaſſen, die Gedankenformen der Kategorie z. B. der Urſach und Wirkung verknüpfen nur die Exiſtenz von Gegenſtänden jener Anſchauung, und wenn die Gedankenformen der Idee ſich auch über das Gegebene der einzelnen Anſchauungen erheben, ſo geſchieht dies doch nur, um ein Ganzes derſelben überhaupt zu denken, ohne ſich je völlig von ihnen los zu ſagen, oder etwa das Ueberſinnliche als eine andere Welt zu erkennen, vielmehr iſt das Höchſte immer nur, daß wir eine andere Ordnung derſelben Welt denken. Wir denken in der Idee der Seele nur die Selbſtſtändigkeit des Geiſtigen, welches als Gegenſtand der innern Erfahrung gegeben iſt, Welt wird das Ganze aller Gegenſtände der Erfahrung, und in der Gottheit denken wir das Weſen, welches dieſer Welt ihr Geſetz giebt.

Das Eigenthümliche der Ideen iſt alſo auch hier nur das Uebergreifende der urſprünglichen Form über das Gegebene ihrer Erfüllung. Idee iſt überhaupt eine Vorſtellung, deren Gegenſtand in keiner beſtimmten Erkenntniß gegeben werden kann, und dieſe Ideen ſind entweder äſthetiſche durch Kombination, oder logiſche durch Negation. In den äſthetiſchen Ideen ſchöner Formen ſtellen wir nämlich die Form einer Anſchauung als Fall unter einer unausſprechlichen Regel als Anſchauung dar, deren Geſetz durch keinen beſtimmten Begriff ausgedrückt werden kann; logiſche Ideen hingegen ſind Begriffe von einem Realen, das in keiner Anſchauung gegeben werden kann, welches wir alſo nur als das Gegentheil alles Gegebenen überhaupt denken können. Ueber das Gegebene hinaus führt uns alſo einzig die Verneinung der logiſchen Idee, denn durch Kombination können wir nur eine andere Ordnung des wirklich Gegebenen vorſtellen, oder eine wirklich gegebene Kombination als Fall auf eine unausſprechliche Regel beziehen, welche als ſolche wieder nur durch die Verneinungen der logiſchen Ideen angedeutet werden kann.

Erſtes Kapitel.

Deduktion der Tafel aller transcendentalen Ideen.

§. 124.

Transcendentale Idee nenne ich mit Kant jede beſondere Form der Vernunfteinheit. Welche Formen der Art ſich in unſrer Vernunft finden, können wir aus dem bisherigen vollſtändig nachweiſen. Die nothwendige Einheit des Grundbewußtſeyns legt ſich an jede Erregung unſrer Erkenntniß, kann aber, ſo viel oder wenig der Umfang der Anregung betragen mag, doch nie erfüllt werden. Das erſte Geſetz der Einheit in unſrer Erkenntniß wird alſo ein Geſetz der Vollſtändigkeit ſchlechthin, hingegen die Form der Einheit an dem gegebenen Material muß immer eine Beſchränkung zeigen. Durch dieſe Vollſtändigkeit ſtellen ſich alſo die Formen der Vernunfteinheit denen der Verſtandeseinheit gegen über, dies kann aber nach dem eben bewieſenen nur durch Verneinungen geſchehen. Wir können die Vollſtändigkeit der Vernunfteinheit nur durch Verneinung der Beſchränkungen an den Kategorien denken.

Die oberſte Form aller transcendentalen Ideen iſt alſo die Idee der Negation der Schranken, die Idee des *Abſoluten* und das charakteriſtiſche der ideellen Vorſtellungsweiſe wird Vorſtellung des Realen durch verdoppelte Verneinungen.

1) Das erſte Moment der Ideen iſt alſo die Qualität. Wir ſuchen in der Idee die Realität ſchlechthin; in der

Anſchauung hingegen haben wir immer nur beſchränkte Realitäten neben einander, ſo daß uns für die ideale Qualität nichts übrig bleibt, als die Idee des Abſoluten, oder die Aufhebung der Schranken ſelbſt, im unbeſchränkt Realen.

2) Im Momente der Größe iſt unſer Verſtand als analytiſcher Verſtand dahin beſchränkt, daß er das Nothwendige nur in der Allgemeinheit formaler Geſetze, und nicht in der ſynthetiſchen Allheit der Gegenſtände vor der Anſchauung auffaſſen kann. Wir ſtellen daher die Größe durch die Kategorie und nach der Zahlform immer als eine beſtimmte Allheit vor, wo das Viele durch Einheit gemeſſen, und eine beſtimmte Vielheit z. B. von Zollen, Ruthen, Meilen, Erddurchmeſſern oder Sonnenweiten immer wieder als Einheit in einer höhern Vielheit gebraucht werden kann, ohne je an eine Allheit zu kommen, die nicht wieder als Eins in Vielem gedacht werden könnte. Für die Vollſtändigkeit der Idee denken wir nun dieſe Beſchränkung aufgehoben, wir fordern im Gegenſatz gegen jede endliche Allheit absolute Totalität der Gegenſtände des Weltganzen als eine Allheit, die nicht wieder als Einheit in der Vielheit gedacht werden könnte, das Ein und All der vollendeten Größe.

Wollen wir den ganzen Gegenſatz der natürlichen und idealen Anſicht auf ſeinen einfachſten Ausdruck bringen, ſo finden wir dieſen hier in der abſoluten Vorſtellung der Größe, denn das Geſetz der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung führte uns eben erſt zur Trennung von Begriff und Idee. So ſtehen ſich denn die Unvollendbarkeit jeder mathematiſchen Syntheſis im Unendlichen und Stetigen und die Totalität einander entgegen, und in den Widerſpruch dieſer beyden löſt ſich jeder andere Widerſpruch zwiſchen Kategorie und Idee auf. Die Idee fordert Totalität, aber die Natur kann anſtatt deſſen überall nur Unendlichkeit des Unvollendbaren aufweiſen.

3) Hieraus folgt denn für die ideale Beſtimmung der Modalität, daß die natürliche Anſicht der Dinge nur als abſolut zufällig eine ſubjektive Anſicht der einzelnen Vernunft vom Weſen der Dinge zeige, worin dieſes nur zur Erſcheinung wird, welcher aber die Idee die abſolute Nothwendigkeit als das Weſen der Dinge an ſich ſelbſt entgegenſetzt, denn die modaliſche Beſchränkung unſrer Erkenntniß iſt der Urſprung ihrer empiriſchen Wahrheit aus der ſubjektiven Geſchichte unſrer Vernunft, dieſe müſſen wir alſo für die Idee im Geſetze ihrer transcendentalen Wahrheit aufgehoben denken.

4) Die höchſte Idee der Relation iſt die der Freyheit, denn die Beſchränkung aller Verhältniſſe nach Kategorien lag in der Naturnothwendigkeit; die Idee der Aufhebung der Naturnothwendigkeit heißt aber Freyheit.

In den Kategorien der Relation denken wir die Gemeinſchaft der Dinge durch die Wechſelwirkung ihrer Subſtanzen. Für die Idee heißt uns der Inbegriff aller Dinge die Welt, und das Geſetz ihrer Gemeinſchaft die Weltordnung. Die Natur zeigt uns die Ordnung der materiellen Welt durchaus dem Geſetz der mathematiſchen Syntheſis unterworfen, alſo auch durchaus im Widerſpruch mit der Idee, wir können für die Idee nur eine intelligible Welt des Lebendigen (nach Anſicht der innern Natur) in Anſpruch nehmen, deren Subſtanz wir nur als Seele, deren Kraft aber als freyen Willen denken können, und deren Ordnung endlich der Gottheit, als der abſoluten Urſach im Weſen der Dinge unterworfen gedacht werden muß.

§. 125.

Mit dieſer Ueberſicht ſprechen wir für unſre Theorie der Vernunft den Grundſatz des negativen Urſprungs der Ideen aus, welcher die erſte Anſicht vom Gegenſatz unſrer Lehre von den Ideen mit dem ſpekulativen Rationalismus zeigt. Dieſer will in dem Abſoluten das Princip alles ſeines Wiſſens und das Thema aller Philoſophie finden, von welchem ſein abſolutes Wiſſen allein ausgehen ſoll. Dagegen werden wir hier für's erſte nur den Urſprung dieſer Idee ſelbſt anführen. Allerdings iſt die Idee des Abſoluten die höchſte Form aller transcendentalen Ideen, daß aber in der Erkenntniß nichts mit ihr anfangen kann, daß ſie ſich vielmehr immer auf etwas anderes beziehen muß, an dem ſie ſich erſt bilden kann, das zeigt uns ihr negativer Urſprung. Weit gefehlt, daß ſie der unmittelbare Quell aller Wahrheit ſeyn könnte, ſo iſt ſie nur ein mittelbares Produkt der Reflexion, welches wir uns erſt durch den Gegenſatz gegen die gegebene Realität erzeugen können. In der That, was kann an ſich poſitiver und befreyter von Negationen ſeyn, als die Idee der uneingeſchränkten, abſoluten Realität, aber doch iſt für unſer Bewußtſeyn eben dieſe Idee das Negativſte, was wir denken können, wir erreichen ſie nur durch verdoppelte Verneinungen, durch Negation der Schranken. Was uns einzelner Gegenſtand der Anſchauung werden mag, das iſt immer ein Reales als beſchränkter Theil aus dem Ganzen, jede poſitive Realität iſt immer an die Schranken der Zeit gebunden, wo jedes Reale des Augenblicks ein bedingtes iſt, deſſen höhere Bedingung in der Vergangenheit liegt; wollen wir uns hiervon zur Idee des Unbedingten, Uneingeſchränkten erheben, ſo geſchieht dies nur durch die Negation der Negation in einer willkührlichen Reflexion ohne alle Anſchauung.

Wir wollen mit der Idee des Abſoluten die Einheit aller möglichen Erfahrung und die höchſte Realität faſſen, indem wir aber darnach ausgehen, verlaſſen wir alles, was uns die Anſchauung zur Erkenntniß bringt, ſind einzig der freyen Reflexion überlaſſen und bilden uns ſo eine bloße Idee des Gegenſatzes gegen alle beſchränkte und vereinzelte Realität der Anſchauung. So vielfach es auch verſucht worden iſt, durch dieſe Idee allein in der Spekulation etwas auszurichten, und das abſolut Reale rein für ſich ohne alle Beziehung auf das Beſchränkte der gemeinen Erkenntniß zu faſſen, ſo iſt doch ſchon das immer ein ſehr übles Anzeigen gegen dieſe Verſuche, daß ſelbſt diejenigen, welche ſich in der Erkenntniß des Abſoluten auf eine eigne Anſchauung berufen, doch nur negative Ausdrücke in ihrer Sprache haben, um dieſe Idee des abſolut Realen zu bezeichnen. Wenn wir einen Gegenſtand durch Anſchauung kennen und ihn nun beſchreiben wollen, ſo werden wir nicht durch Ausſchließungen beſtimmen, was er nicht iſt, um ihn kenntlich zu machen, ſondern wir beſchreiben ihn poſitiv, wie wir ihn ſahen. Wir werden von etwas Rundem nicht erſt ſagen, daß es weder dreyeckicht noch viereckicht ſey, ſondern wir ſagen gerade zu, daß es rund ſey; wenn wir etwas Grünes nennen wollen, werden wir nicht weitläuftig beſchreiben, daß es weder roth noch ſchwarz ſey, noch irgend eine andere Farbe nicht habe, ſondern wir ſagen gerade zu, daß es grün ſey. Hingegen nur dann, wenn uns die beſtimmten anſchaulichen Kenntniſſe eines Gegenſtandes fehlen, bedienen wir uns jener Negationen, und ſagen von einem Dinge, daß es weder dieſes noch jenes ſey, damit, wenn wir es auch nicht ſelbſt beſchreiben können, wir doch die Kenntniß deſſelben ſo nahe als möglich umſchränken, und ſo die Verwechſelung mit anderem vermeiden. Das letztere iſt dann auch das einzige Mittel, deſſen ſich jedermann zur Erkenntniß der Ideen bedient. Wir ſagen nur, ihr Gegenſtand iſt das unendliche, unbeſchränkte, unbedingte, abſolut Reale, das Weder — noch in jeder einzelnen Unterſcheidung beſtimmter Dinge, ohne je angeben zu können, was es denn eigentlich ſey. Wir ſuchen alſo durch dieſe Idee das höchſte Reale unſrer Erkenntniß, ſo wie es der ungetrennten Einheit und Nothwendigkeit geziemte, aber wir können uns demſelben nur nähern, indem ſich die Reflexion den Gegenſatz gegen alles dasjenige bildet, was uns in ſinnlicher Anſchauung zur Erkenntniß kommt.

Zweytes Kapitel.

Das Geſetz der transcendentalen Wahrheit oder der objektiven Gültigkeit.

§. 126.

Durch den ganzen Verlauf unſrer Unterſuchungen haben wir geſucht, die Lehre von der objektiven Gültigkeit unſrer Erkenntniſſe auf eine neue Weiſe darzuſtellen. Schon bey der Theorie der Empfindung zeigten wir, daß die Sinnesanſchauung ihren Gegenſtand nicht durch das zur Empfindung Afficirende erhalte, ſondern daß der Gegenſtand ſchon gleich bey der Anſchauung ſey, die Empfindung ihr nur ihre ſubjektive Gültigkeit zum Unterſchied von der Einbildung gebe. Nachher fand ſich, daß alle Begründung ſelbſtthätiger Erkenntniſſe in Urtheilen nur eine ſubjektive Begründung nach der Regel einer empiriſchen Wahrheit ſey, wobey wir nur fragen: welche Erkenntniſſe ſind in unſrer Vernunft? aber nicht unmittelbar: welches iſt ihr Verhältniß zum erkannten Gegenſtand? Zuletzt ergab ſich noch, weder der nothwendigen Form, die aus der Selbſtthätigkeit der Vernunft entſpringt, noch dem wirklichen Gehalte, den der Sinn liefert, gehört die objektive Bedeutung in unſrer Erkenntniß, ſondern das Geſetz der objektiven Gültigkeit kann nur *die ganze unmittelbare Erkenntniß meiner Vernunft als transcendentale Apperception* in Anſpruch nehmen. Wir nannten transcendentale Wahrheit die Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande; von dieſer kann alſo nur in Rückſicht des Ganzen unſrer transcendentalen Apperception die Rede ſeyn. Wir wären jetzt erſt im Stande, ein Urtheil über ſie zu ſuchen.

Aus der ganzen bisherigen Unterſuchung unſers Erkennens reſultirt endlich eine vollſtändige Ueberſicht des Syſtems von Erkenntniſſen, welche in meiner Vernunft wirklich vorhanden ſind, und zuſammen die Einheit ihrer transcendentalen Apperception ausmachen. Wahrheit und Falſchheit im einzelnen berechnet ſich ſubjektiv immer nur aus dem Zuſammenhang des Ganzen, wir beweiſen in Mathematik oder Phyſik, und wir zeichen uns des Irrthums im gemeinen Leben nur, indem wir das Einzelne mit dem Zuſammenhang des Ganzen vergleichen, das Ganze der transcendentalen Apperception hat dann eine innere Regel der Wahrheit bey ſich.

Aber eben dieſe ganze vollſtändige transcendentale Apperception können wir nun noch mit der Idee der transcendentalen Wahrheit vergleichen, und fragen: wie entſprechen ihr die Gegenſtände, wie ſtimmt ſie mit dem Gegenſtande an ſich überein?

Eine Vernunft mit ihrer geſammten Erkenntniß und ihrer ganzen empiriſchen Wahrheit läßt ſich ſo denken, daß dieſer ihrer Erkenntniß ein Seyn ihrer Gegenſtände an ſich entſpricht, daß ihr transcendentale Wahrheit zukommt, oder ſo, daß ihre ganze Erkenntniß nur eine ſubjektive Bedeutung für ſie hat, daß ihr an ſich kein Gegenſtand entſpricht, daß ſie nur Schein iſt. Gleichſam in der Mitte zwiſchen dieſen beyden Vorausſetzungen, liegt dann noch die dritte, daß die Gegenſtände der Erkenntnißweiſe einer Vernunft nur Erſcheinungen ſind. Eine ſolche Vernunft erkennt das wahre Weſen der Dinge, aber nicht ſo, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur unter gewiſſen ihrem Weſen unvermeidlichen ſubjektiven Beſchränkungen. Geſetzt unſre geſunde Anſchauung der Dinge wäre eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich ſind, ſo iſt Traum und Einbildung nur Schein, die Anſchauung des gelbſüchtigen hingegen, der an die Farbe in ſeinem Auge ſubjektiv gebunden iſt, von der er ſich nicht los machen kann, iſt Erſcheinung; oder wer nach Platons Bild an der Wand einer Höhle nur die Schatten der Dinge zu ſehen vermag, die außen an ihr vorübergehen, dem erſcheinen dieſe, aber er ſieht ſie nicht, wie ſie an ſich ſind.

Die Frage nach der objektiven Gültigkeit unſrer Erkenntniß läßt ſich alſo ausſprechen: Hat unſre Erkenntniß transcendentale Wahrheit oder nicht? und wenn das erſtere iſt, erkennen wir die Dinge rein nach ihrem Weſen an ſich, oder nach einer beſchränkten Erſcheinungsweiſe? Die Antwort hierauf wird am einleuchtendſten gegeben, wenn wir zuerſt nachweiſen: unſre Erkenntniß zeigt uns die Dinge nicht unmittelbar, wie ſie an ſich ſind; nachher aber die Frage aufwerfen, iſt ſie alſo Schein, oder zeigt ſie Erſcheinungen?

§. 127.

Die unbeſorgte Vorausſetzung der erſten Meinung, daß uns eine Erkenntniß mit transcendentaler Wahrheit der Dinge, wie ſie an ſich ſind, zu Gebote ſtehe, war das Princip alles ſpekulativen Dogmatismus, dieſem trat ſeit langer Zeit der Zweifel der Skeptiker entgegen, ob ſich auch überhaupt objektive Gültigkeit bey unſern Spekulationen finde. Kant aber war der erſte, welcher auf den dritten Fall aufmerkſam machte, und kritiſch die Selbſterkenntniß der Schranken unſrer Vernunft an die Spitze aller ſeiner Spekulationen ſtellte. Er zeigte weitläuftig, wie wenig wir uns dem Weſen der Dinge an ſich nähern könnten, wie ſehr wir uns mit Erſcheinungen begnügen müßten, und fand mit dieſer Lehre vielen Beyfall; nach und nach aber wichen die Nachfolger wieder davon ab, und Schelling kehrte, ſicher gemacht durch die Verwerfung aller reflektirten Spekulation, ganz zur erſten dogmatiſchen Anſicht zurück. Mit ſeinem erſten Eintritt in die Spekulation überſieht er alle Schwierigkeiten der Skeptiker und Kritiker, will nur von abſolutem Wiſſen, von Erkenntniß der Dinge an ſich in der Philoſophie wiſſen, ſein erſtes Thema iſt Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtand, und ſein erſter Satz ein Verſuch, das Geſetz derſelben auszuſprechen. Er nennt das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenſtand, das des Subjektiven und Objektiven, und die erſte unbefangene Vorausſetzung ſeiner ganzen Lehre iſt, daß es mit jener Uebereinſtimmung (mit der ewigen Kopula) ſeine vollkommne Richtigkeit habe, er iſt nur bemüht, dieſe unbezweifelte Uebereinſtimmung in ein Geſetz zu faſſen, welches er anfangs Indifferenz des Subjektiven und Objektiven nannte, (Syſtem der Philoſophie §. 1.) nachher aber ausſpricht: wahres Seyn und ſich ſelbſt erkennen iſt eins und daſſelbe ohne Gegenſatz. (Verhältniß der Naturphiloſophie zu Fichtes verbeſſerter Lehre S. 50.) Um dieſes durchzuführen, muß er die ganze Erkenntniß mit Hülfe der Reflexion als Willkührlichkeit verwerfen, über die wir uns zu erheben vermöchten, wenn er dann aber ſeine Lehre ſelbſt giebt, ſo beſteht ſie nur darin: das Viele der Reflexion, welches nicht iſt, auf die Einheit zu bringen, die allein iſt, ſeine ganze Lehre hat nur eine polemiſche Exiſtenz, und wenn er nichts ſagen wollte, als ſeine eigentlichſte, eigne

Meinung, ſo hätte er uns rein gar nichts zu ſagen, als Ein unausſprechliches. Jedes Wort alſo, was er braucht, wird ihn dereinſt ſchon widerlegen. Dieſe oder jede ähnliche Art zu philoſophiren mag ſich grammatiſch oder logiſch noch ſo ſehr von den Worten Theorie und Erklärung zurückziehen, ſo iſt doch nach gewöhnlicher Bedeutung der Worte ihr ganzes Geſchäft nur Verſuch, zu einer Theorie der transcendentalen Wahrheit zu gelangen. Man fängt hier immer mit irgend einer Hypotheſe des ſich ſelbſtſetzenden Ich, der totalen Indifferenz, oder abſoluten Identität des Subjektes und Objektes, oder endlich des abſolut nicht zu unterſcheidenden Seyns und Selbſterkennens an, woraus die Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande in der transcendentalen Wahrheit erklärt werden ſoll.

Aber eben dieſes angebliche Thema der Philoſophie iſt gar kein Thema für eine Theorie, überhaupt nicht für eine Wiſſenſchaft. Vielmehr gehört alle Theorie und alle wiſſenſchaftliche Form nur den Abſtuffungen der ſubjektiven Gültigkeit und der empiriſchen Wahrheit, jenes höchſte modaliſche Verhältniß in unſrer Erkenntniß hingegen kann gar keiner Theorie unterworfen werden. Unſre ganze bisherige Unterſuchung dient zum Beleg, daß wir durchaus nur durch ſubjektive Verhältniſſe der Erkenntnißthätigkeiten zu einander zu einem Ganzen unſrer transcendentalen Apperception gelangen, ohne je das Verhältniß einer Erkenntniß zu ihrem Gegenſtande zur Erklärung brauchen zu können. Dieſes Verhältniß iſt ſubjektiv ein erſtes Vorausgeſetztes bey allem Erkennen, es iſt aber gerade das keiner Entwickelung Fähige, was an die Spitze keines Syſtems gehört. Wo erkannt wird, wird ein Gegenſtand erkannt, das liegt in der Natur des Erkennens, wir können aber durchaus nie gleichſam Erkenntniß und Gegenſtand zur Vergleichung neben einander ſtellen, um zu beurtheilen, ob die Realität des einen der Vorſtellung in der andern Wahrheit gebe oder nicht, ſondern unſre Vernunft kann nur ihre Erkenntnißthätigkeiten ſubjektiv mit einander vergleichen. Selbſt in dem einfachen Bewußtſeyn: Ich bin, bleibe Ich nur der Gegenſtand, deſſen ich mir durch meine ſubjektive Thätigkeit bewußt werde, ohne hier das Verhältniß des einen zum andern überwinden zu können. Ja es läßt ſich ſogar zeigen, daß wir, wie wir uns auch wenden, nicht einmal im Stande ſind, uns eine Vernunft auszudenken, wenn ſie auch noch ſo viel vollkommner wäre als die unſrige, wenn ſie auch in der That das wahre Weſen der Dinge, wie ſie an ſich ſind, erkennte, welche ſich ſelbſt deſſen zu verſichern im Stande wäre. Selbſt die abſolut anſchauende Vernunft, vor deren Blick ihr ganzes Weltall offen läge, vermöchte das nicht, denn auch ſie bleibt, *ſo wie wir uns ihre Organiſation ausdenken mögen*, nur bey ihrer ſubjektiven Thätigkeit im Anſchauen. Und dies alles aus dem einfachen Grunde, weil die Selbſterkenntniß unſrer Vernunft eine *ſchlechthin innere* iſt. Vom Erkennen wiſſen wir nur durch innere Erfahrung; dieſe erhalten wir durch innern Sinn und Reflexion, in denen aber unſre Vernunft ſo organiſirt iſt, daß ſie nur ihre eignen innern Verhältniſſe für ſich, und kein aus der innern Thätigkeit hinausgehendes Aeußeres zu beobachten vermag. Für jede einzelne Erkenntnißthätigkeit iſt aber das Seyn des Gegenſtandes ein ſolches Aeußeres, mit dem wir alſo nur durch dieſe Thätigkeit in Berührung kommen, ohne es je neben dieſelbe zur Vergleichung ſtellen zu können. Die ganze Aufgabe, alſo die objektive Gültigkeit unſrer Erkenntniß nur durch die Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit der Erkenntniß nachzuweiſen iſt unrichtig geſtellt, und alles Pochen darauf: man ſolle und wolle in der Philoſophie von keiner andern als einer höchſten, abſoluten Wahrheit und ihrem Geſetze hören, entſpringt nur aus Unkunde einer Theorie der menſchlichen Vernunft.

§. 128.

Es wäre alſo durchaus kein Beweis möglich, daß wir die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, umgekehrt aber läßt es ſich ohne viel Schwierigkeit zeigen, daß die Gegenſtände unſrer Erkenntniß, ſo wie wir ſie anſchauen, nicht an ſich ſeyn können.

Das Geſetz der transcendentalen Wahrheit fordert Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande, wobey das Seyn des Gegenſtandes das erſte, die Gültigkeit der Erkenntniß aber das zweyte von jenem abhängige iſt, (der Gegenſtand ſoll nicht geſchaffen, ſondern nur erkannt werden.) Das Geſetz der Exiſtenz des Dinges iſt hier das frühere von ſeiner Erkennbarkeit unabhängige in dem, wie das Ding an ſich iſt. Wenn hingegen die Exiſtenz des Gegenſtandes einer beſtimmten Erkenntnißweiſe ſo beſchaffen iſt, daß dieſe Exiſtenz von der Erkennbarkeit abhängig wird, ſo iſt der Gegenſtand dieſer Erkenntniß nicht an ſich ſo, wie er hier vorgeſtellt wird, er müßte denn, wovon wir bey menſchlicher Erkenntniß nie ſprechen, erſt durch die Erkenntniß verändert oder geſchaffen werden.

Nun beſteht unſre Erkenntniß aus dem wirklichen der Sinnesanſchauung unter der nothwendigen Form der formalen Apperception, wodurch in der Einheit der transcendentalen Apperception die Sinnenwelt mit ihrer Geſchichte in Raum und Zeit erkannt wird. Vergleichen wir nun dieſe Sinnenwelt und ihre Exiſtenz mit dem eben aufgeſtellten, ſo finden wir, daß das Daſeyn der Dinge in Raum und Zeit durch das Geſetz der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung von dem Auffaſſen der Gegenſtände vor der Erfahrung abhängig wird, alſo unmöglich zum Weſen der Dinge, wie ſie an ſich ſind, gehören kann. Die Zufälligkeit des Zuſammentreffens einer Sinnesanſchauung zur andern macht es, daß unſre Vernunft an das Geſetz der Zuſammenſetzung der Größe gebunden iſt, wodurch die Sinnenwelt ſelbſt zu einem Unvollendbaren wird; wir haben in der Größe eine Form der Sinnenwelt, welche ſich gar nicht zu einem vollendeten Ganzen ausbilden läßt.

Wir können in der Reihe der Zahlen immer weiter zählen, von der Eins bis ins unbeſtimmte des Unendlichen hinaus, und wenn der Mathematiker ſich dann ein vollendetes Unendliches eingebildet hat, ſo hindert ihn nichts, dies doch wieder als Einheit anzuſehen, und damit wieder weiter zu zählen, ſo daß er endlich gar mit Potenzen des unendlich großen ſpielt, ohne je ans Ende zu kommen. Eben ſo der Raum und die Zeit. Im Raume hat neben jedem Gegebenen immer noch Unendliches weiter hin Platz ohne Anfang und Ende, wie dies ſich ſchon evident in einer der erſten Forderungen des Geometers, jede gerade Linie ohne Ende fort zu verlängern ausſpricht; und die Zeit fließt nicht ſelbſt ab, ſondern nur die Begebenheiten in ihr, ſie iſt nur gleichſam eine ſtehende Form, in der von jedem Augenblick aus eine Vergangenheit und eine Zukunft ohne Anfang und Ende ins Unendliche hin immer noch Platz hat. Jede extenſive Größe iſt ein Theil in der Zuſammenſetzung eines größeren Ganzen, jede Größe überhaupt iſt ein Ganzes, welches durch die Zuſammenſetzung ſeiner Theile beſteht.

Aus dem Weſen der Gegenſtände unſrer Anſchauung, welches in Zahl, Raum und Zeit dem Geſetze der Größe unterliegt, giebt es alſo gar keine Sinnenwelt, als ein alles umfaſſendes Ganzes, ſondern jedes irgend zu gebende Ganze iſt nur Theil aus einem immer fort Größeren. Die Gegenſtände der Sinnesanſchauung ſind folglich in der Unvollendbarkeit ihrer Größe einem Geſetz ihres Daſeyns unterworfen, welches nur im Verhältniß zu der Art, wie ſie erkannt werden, Bedeutung hat, ſie ſind nicht für ſich, ſondern nur als Gegenſtände einer Erkenntniß, d. h., nur entweder Schein oder Erſcheinung.

Dieſen Widerſpruch zwiſchen der Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen der Weltgröße und der Totalität in der Idee können wir dann im Einzelnen nach den vier Momenten näher anſehen. Er zeigt ſich der Quantität nach in der Größe der Welt in der Zuſammenſetzung. Die ſubjektive Unbegränztheit unſrer Erfahrung, die Möglichkeit, ſie in Raum und Zeit immer mehr zu erweitern, drückt ſich als Beſtimmung der Gegenſtände unſrer Erkenntniß in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ſelbſt ab. Hier können wir alſo vollſtändig auf die Schwierigkeit antworten, die uns bey der erſten Anſicht der mathematiſchen Anſchauung blieb (§. 38.). Nehmen wir nur mathematiſch die Geſetze der Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Zahl auf, ſo gehören dieſe zu den evidenteſten in unſern Erkenntniſſen, wollen wir ſie hingegen philoſophiſch beurtheilen, ſo laufen wir immer Gefahr, uns in Widerſprüche zu verwickeln. Die Welt in Raum und Zeit hat eine Größe, dieſe kann aber doch keine endliche ſeyn, denn dann wäre ſie begränzt, Raum und Zeit lieſen über ſie hinaus, ſie wäre alſo nur die Größe eines Theiles und nicht des Weltganzen, aber auch eben ſo wenig eine unendliche (quantum infinitum = ∞), denn unendlich iſt das, deſſen Größe nie vollendet werden kann, die aber hier doch als unendliches Ganzes vollendet gedacht werden ſoll. Der Begriff eines quantum infinitum hebt ſich ſelbſt auf, die unendliche Größe darf nie als ein Ganzes betrachtet werden. (Hierin liegt ein Fehler der Schulziſchen Theorie vom Unendlichen; will man dieſen verbeſſern, ſo verlieren alle Hauptſätze ſeiner Theorie ihre Bedeutung; was er ſagt, läßt ſich nur als Kritik der mathematiſchen Sprache brauchen.) Sie iſt nur die ſchlechthin unvollendbare und unbeſtimmbare Größe, welche objektiv genommen alſo zu einer Art des Seyns gehört, welches kein Seyn an ſich ſeyn kann.

Zweytens für die Qualität des Realen finden wir den nämlichen Widerſpruch bey dem Geſetz der Theilung eines gegebenen ſtetigen Ganzen. Eine ſtetige Größe läßt ſich wieder ins Unbeſtimmbare fort theilen, ſo daß die wirkliche Theilung des gegebenen Ganzen weder in ſeiner Zuſammenſetzung aus einfachen Theilen als endlich, noch auch in einer eingebildeten Zuſammenſetzung aus unendlich kleinen Differentialtheilen als unendlich, als infinita angeſehen werden kann. Auch Stetigkeit iſt keine Qualität deſſen, was an ſich iſt.

Drittens für das Moment der Verhältniſſe zeigt ſich die Reihe der Größe in der Kette der Begebenheiten oder in der Reihe des Bedingten und ſeiner Bedingungen. Hier iſt nun jede Bedingtheit doch nur durch ihre Bedingung, ſoll alſo dieſe Reihe für ſich beſtehen, ſo müßte ſie als vollſtändiges Ganzes da ſeyn. Ein ſolches iſt aber unter den Geſetzen der Natur nicht möglich, hier finden wir jede Urſach ſelbſt wieder als ein Bedingtes, in dem, was ſie beſtimmt, eben in dieſer Zeit ihre Wirkung zu äußern, das Unbedingte kann wieder weder durch den freyen Anfang einer endlichen Reihe, noch durch die Unbedingtheit des Ganzen erreicht werden, denn dieſe Freyheit widerſtreitet der Stetigkeit im Abfluß der Begebenheit, und ſtatt des Ganzen haben wir wieder nur Unvollendbarkeit.

Viertens der modaliſche Ausdruck der Reihe iſt der der Zufälligkeit des Abhängigen, welches nur durch die abſolute Nothwendigkeit des ſchlechthin Unabhängigen für ſich beſtehen könnte. Dieſe Unabhängigkeit iſt aber mit der Naturnothwendigkeit im Widerſpruche, denn in der Natur iſt zwar jedes Augenblickes Daſeyn für ſich nothwendig beſtimmt, aber doch immer vermittelſt ſeiner Abhängigkeit als Wirkung des Vergangenen, in einer unvollendbaren Reihe rückwärts. Jedes einzelne Daſeyn iſt in der Natur durch die phyſiſche Verknüpfung abhängig in ſeinen Zuſtänden von jedem andern neben ihm in einem unendlichen Ganzen, und nach metaphyſiſcher Verknüpfung abhängig von den allgemeinen Geſetzen der Natur, welche als das gebietende Schickſal über ihm ſchweben, ſelbſt aber kein Weſen in ſich haben. Alſo auch dieſe Naturnothwendigkeit gehört nicht zu dem Weſen der Dinge, wie ſie an ſich ſind.

Wir weiſen alſo aus dem Geſetze der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung auf, daß eine jede ſinnliche Vernunft, die ſich ſelbſt verſteht, mit der poſitiven Erkenntniß aus ihren Anſchauungen keinen Anſpruch auf die vollſtändige transcendentale Wahrheit macht.

(Gegen dieſe Nachweiſung als Beweis, daß wir die Dinge in der Sinnenwelt nicht erkennen, wie ſie an ſich ſind, ſteht nun die Einwendung: wenn wir in der That die Dinge an ſich nicht erkennen, wie ſie ſind, ſo haben wir kein Urtheil darüber, wie ſie ſeyn mögen; wir können alſo auch nicht behaupten, daß die Sinnenwelt ihnen nicht entſpreche, denn unſer Urtheil über ſie gilt überhaupt nichts.

Dieſe Einwendung hat erſtlich alle Schwierigkeiten in der Kantiſchen Schule veranlaßt, wenn man die Idee des Seyns an ſich beſtimmen wollte. Um dieſe zu heben, wollen wir folgendes bemerken. Allerdings muß unſre Vernunft irgend einen Standpunkt der Ueberzeugung haben, auf dem ſie ſich ein Urtheil über das Seyn an ſich zutraut, wenn ſie ſich auch nur dieſes abſprechende Urtheil gegen ihre ſinnliche Erkenntniß geltend machen will; welcher das ſey, darüber werden wir uns gleich bey Aufweiſung ihres ſpekulativen Glaubens orientiren. Dieſe Sache blieb dunkel, weil Kant den Unterſchied zwiſchen Schein und Erſcheinung nicht gehörig entwickelt hatte. Wir wollen zunächſt nur die ſubjektiven Ueberzeugungen unſrer Vernunft kennen lernen, und für dieſe haben wir bisher bündig nachgewieſen, daß ſie ſich ſelbſt das Urtheil über die Form ihrer Naturerkenntniß ſprechen müſſe: dieſer kann kein Beſtehen für ſich ſelbſt zukommen. Wir können auch hier noch alle weiteren objektiven Vergleichungen ablehnen. Unſre Vernunft hat in Rückſicht der Dinge an ſich über das einzige Urtheil hinaus, daß ſie ſind nur negative Urtheile über das, was ſie nicht ſind.

Zweytens, dieſelbe Einwendung dient auch unter dem Vorwand des Skepticismus denjenigen, die ſich nur mit den Fehlern fremder Spekulationen unterhalten, weil ſie zu träge ſind, ſelbſt etwas beſſeres zu verſuchen. Der Grund dieſer ſkeptiſchen Einwendungen liegt immer in der Verwechſelung des Irrthums mit Unvernunft. Das Geſchäft der Philoſophie iſt, die Vernunft in der Selbſtthätigkeit ihres Denkens vor Irrthum zu ſichern, ſie hat aber keineswegs vor, ein Narrenhaus in eine Akademie der Wiſſenſchaften umzuwandeln. Aller Streit der Philoſophen ſetzt für den, der daran Theil nehmen will, eine richtig organiſirte Vernunft voraus und ſucht dieſe vor Irrthum zu warnen; Irrthum aber iſt nur ein Fehler der Reflexion, ein Fehler im Gebrauch der geſunden Vernunft, Narrheit dagegen iſt ein Fehler der unmittelbaren Organiſation der Vernunft ſelbſt, Krankheit der Vernunft. Das Spiel des Skepticismus beſchäftigt ſich nun beſtändig mit der Wahrheit: man kann für den Einzelnen nicht a priori beweiſen, daß er wache, für das Menſchengeſchlecht überhaupt den Verdacht nicht a priori widerlegen, daß es von Narrheit befallen ſey, ſondern darüber iſt ein jeder de facto ſeiner eignen Ueberzeugung überlaſſen. So lange die Vernunft ſich nicht kund gegeben hat, wäre es nicht unmöglich, daß ſich Narrheit an ihrer Stelle fände. Dieſer Punkt kann es von allen am meiſten klar machen, wie keine Philoſophie mit ihren Wahrheiten rein a priori zu völliger Evidenz kommen kann, wenn ſie ſich nicht auf eine erfahrungsmäßige anthropologiſche Unterſuchung gründet.)

§. 129.

Wir haben bisher für unſre Lehre von den Ideen den erſten Schritt gethan, indem wir gegen die Anſicht des gemeinen Lebens zeigten: der Natur der Dinge in Raum und Zeit komme kein Seyn an ſich zu, wir müſſen weiter noch die Frage beantworten: zeigt unſre Naturerkenntniß nur Schein oder Erſcheinungen? Gibt es eine, wenn gleich beſchränkte, oder gibt es gar keine tranſcendentale Wahrheit für unſre Vernunft? Verlieren wir uns überall nur in Trug und Täuſchung, oder gibt es ein feſtes Geſetz der objektiven Gültigkeit in unſerm Geiſt?

Die Frage, auf welche ſich alle Intereſſen der Spekulation vereinigen, iſt die nach dem Verhältniß der natürlichen und idealen Anſicht der Dinge, als dem Verhältniß ihres endlichen und ewigen Weſens. Mit dieſen Ausdrücken des Endlichen und Ewigen wird nämlich die Gültigkeit der natürlichen und idealen Anſicht der Welt neben einander, doch ſo behauptet, daß wir in der Natur nur eine ſubjektive beſchränkte Anſicht der menſchlichen Vernunft haben, in der Idee des Ewigen uns aber über dieſe zum wahren Weſen der Dinge an ſich erheben. Die Schwierigkeit aller Spekulation beſteht dann darin, dieſe Nebenordnung des Endlichen und Ewigen in unſern Ueberzeugungen geltend zu machen. Gehen wir nämlich von der Anſicht des gemeinen Lebens aus, ſo iſt uns die Natur das nächſte und ihre Realität das evidenteſte, aber mit ihren Geſetzen ſind die Geſetze aus der Idee, die Geſetze der Freyheit in geradem Widerſpruche, wir finden kein Mittel, um zu ihnen hinüber zu kommen; gehen wir hingegen unmittelbar von der Vorausſetzung der Idee und ihres ewigen Geſetzes aus, ſo ſtehen wir wol auf dem Boden der Freyheit, können uns aber nicht zum Endlichen der Natur zurück finden. Die Nebenordnung beyder Anſichten kann nur auf unſerm Wege der ſubjektiven Betrachtung deutlich werden, indem beyde Anſichten eben daſſelbe Weſen der Dinge zeigen, der Unterſchied beyder aber in den ſubjektiven Bedingungen unſrer Erkenntniß liegt. Wollen wir nun dieſe ſubjektive Darſtellung unternehmen, ſo finden wir im gemeinen Bewußtſeyn die natürliche Anſicht im ſichern Beſitze der Anſchauung und ihrer Evidenz, die ideale Anſicht hingegen erſcheint als bloße Glaubensſache mit viel weniger geſicherten Rechten. Für uns iſt alſo der eben geführte Beweis, daß jene Naturerkenntniß der Vernunft ſelbſt nicht genüge, um das Weſen der Dinge an ſich zu faſſen, der Eintritt in das Gebiet der Spekulation, indem wir damit dem empiriſchen Realismus des gemeinen Lebens einen transcendentalen Idealismus zu Grunde legen. Dieſer erſte Schritt dient aber nur, um der natürlichen Anſicht der Dinge ihr Unrecht zu beweiſen, wenn ſie ſich für die vollſtändige Wahrheit geben will, wir müſſen noch zwey Schritte weiter thun, einmal nämlich die gegründeten Anſprüche des Endlichen in unſerm Geiſte nachweiſen, und dann die Rechte der Idee ſelbſt ſichern.

Wer einmal die Unzulänglichkeit der endlichen Anſicht der Dinge kennen gelernt hat, läßt ſich dann leicht verleiten, unmittelbar nach der Idee des abſolut Gewiſſen und der abſoluten Wahrheit zu greiffen, und aus dieſer allein die Rechte des Idealen für ſich vertheidigen zu wollen, indem er das Endliche als Trug und Täuſchung ganz verwirft; ſo verfährt die Philoſophie, welche ſich nach intellektueller Anſchauung oder nach der Lehre vom Abſoluten ſchlechthin benennt. Dagegen müſſen wir nun wieder die Rechte des Endlichen in Schutz nehmen, indem wir zeigen, daß wir wenigſtens gar keine Wahrheit und Gewißheit in uns haben, wenn unſre endliche Anſicht der Dinge keine Anſprüche an ſie zu machen hätte.

Unſre Theorie der Vernunft zeigte uns, daß wir gar keinen andern Inhalt der Erkenntniß haben, als den aus der Sinnesanſchauung, wir haben keine andere Erkenntniß als die Erfahrung, alle unſre Erkenntniß bleibt immanent, und was wir über jene Sinnesanſchauung beſitzen, iſt nur die Form der Nothwendigkeit und Einheit, welche ohne jenen Inhalt eine leere, bedeutungsloſe Form wäre. Die Sinnesanſchauung bleibt alſo doch unvermeidlich der Quell aller Realität in unſrer Erkenntniß, ſie bildet ſich aber zunächſt nur unter den Formen der Naturerkenntniß aus, und deren transſcendentale Wahrheit haben wir hier eben in Anſpruch genommen, wiewol wir vorher ihre empiriſche Wahrheit, ihr gegründetes Vorhandenſeyn in der Vernunft aufweiſen konnten. Dieſe bedingte Realität unſrer Naturanſicht muß alſo doch der Quell aller Wahrheit in unſrer Vernunft ſeyn. Sollen wir von einem Ewigen, einem Seyn der Dinge an ſich ſprechen können, ſo müſſen wir auch dazu durch die Realität der Erfahrungserkenntniß gelangen. Dies weiſ't uns denn auf den Unterſchied von Schein und Erſcheinung zurück. Damit, daß wir unſrer natürlichen Anſicht abſprechen, die Dinge zu zeigen, wie ſie an ſich ſind, dürfen wir ſie doch nicht in Traum und Täuſchung verwandeln, wenn wir nicht alle Wahrheit für unſre Vernunft verloren geben wollen; wir dürfen ſie vielmehr nur als eine ſubjektiv bedingte Erkenntnißweiſe anſehen, welche freylich, verhindert durch die Beſchränktheit unſers Sinnes, die Dinge nicht ſehen läßt, wie ſie an ſich ſind, aber doch eine Erſcheinung dieſer Dinge enthält. Wo Erſcheinung iſt, muß auch etwas ſeyn, das erſcheint, wenn wir alſo darin gleich nicht erkennen, was es iſt, ſo erkennen wir doch, daß es iſt, und könnten wir uns von der Beſchränktheit unſers Weſens befreyen, ſo hielten wir in der nämlichen Erkenntniß doch das Seyn der Dinge, wie es an ſich iſt, feſt.

Wollen wir alſo eine Realität der idealen Anſicht der Dinge behaupten, ſo iſt uns dies nur dadurch möglich, daß wir den Ideen die Erfahrung gleichſam als Folie unterlegen, nicht zugeben, daß man uns die Erkenntniß des Endlichen in Schein verwandele, ſondern in ihr noch eine Erſcheinung des Ewigen feſt zu halten ſuchen. Wir wollen alſo, daß die Erkenntniß unſrer Vernunft allerdings auf die ewige Realität des Seyns an ſich gehe, daß dieſe ewige

Realität uns in unſrer Erfahrungserkenntniß nur auf eine beſchränkte Weiſe erſcheine, daß wir uns aber in der Idee durch Verneinung dieſer Schranken über das Beſchränkte erheben, und ſo das ewige Seyn als dieſer Erſcheinung zu Grunde liegend in ihr zu erkennen vermögen.

§. 130.

Wie ſoll nun aber unſer Standpunkt gewählt werden, um zu zeigen, daß unſre Naturerkenntniß nicht bloßer Schein ſey, ſondern daß ihr die höchſte Realität zu Grunde liege? So viel wiſſen wir, daß wir nicht im Stande ſind, unmittelbar das Ewige in ſeiner Reinheit zu erkennen, um gerade zu durch Vergleichung den Streit zu entſcheiden. Wir wiſſen, daß es unſrer Vernunft unmöglich iſt, gleichſam aus ſich ſelbſt heraus zu treten zum Gegenſtand und ihre Erkenntniß ſo mit dieſem zu vergleichen. Der objektiv gemeinte Standpunkt der Unterſuchung, die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande hilft uns auch hier noch eben ſo wenig, als er uns irgend in einer poſitiven Unterſuchung der Wahrheit gevortheilt hat. Wir kamen zur Erfahrungserkenntniß, und konnten die Principien ihrer Nothwendigkeit in den Grundgeſetzen der Natur aufweiſen, nicht dadurch, daß wir ihr Verhalten zu den Dingen ſelbſt erhärteten, ſondern dadurch, daß wir zeigten, jede menſchliche Vernunft weiß ihrer Natur nach dieſe und dieſe Geſetze, und muß nach ihnen urtheilen. Eben ſo werden wir in Rückſicht der Gültigkeit der Ideen denſelben Gang der Deduktion einſchlagen müſſen, indem wir zeigen: jede endliche Vernunft glaubt kraft der Organiſation ihres Weſens nothwendig an die ewige Realität des Seyns an ſich.

Es kann auch mit dieſen Ideen nicht gehalten werden, wie mit hiſtoriſchen Dingen unſrer Naturerkenntniß, indem der eine z. B. an die Ewigkeit ſeines Weſens, die Freyheit ſeines Willens und das Daſeyn Gottes glaubt, der andere nicht, ſo wie der eine weiß, daß die Pallas am Himmel ſteht und wie ſie ſich bewegt, der andere aber ſich des ganz unbekümmert läßt, oder der eine weiß, daß der Sauerſtoff hier auf Erden iſt, und wie er ſich zeigt, der andere aber täglich auch damit umgeht und damit lebt, ohne ſich darum zu kümmern. In Rückſicht dieſer Ideen kann nichts wahr ſeyn, was nicht ein jeder glaubt und in ſich hat, die Wahrheit hängt hier nicht vom anregenden Sinne ab, ſondern ſie entſpringt aus der Vernunft ſelbſt. Unſre Stellung für die Deduktion der Ideen iſt alſo die, daß wir zeigen, ein jeder glaube nothwendig an die ewige Realität der Ideen. Es liegt nämlich unvermeidlich in der unmittelbaren Erkenntniß ſeiner Vernunft dieſer Glaube, deſſen wird er ſich aber erſt durch Reflexion mittelbar wieder bewußt, dabey kann er dann Fehler der Selbſtbeobachtung begehen, und ſo ſelbſt meinen und lebhaft meinen, er glaube von dem allen nichts, wiewohl dieſer Glaube unmittelbar in ihm, wie in jedem andern liegt. Kraft dieſer Deduktion müſſen wir uns alſo anheiſchig machen, jedem, der die Realität der Ideen leugnet, gerade zu aufzuweiſen, nicht etwa nur, daß ſie dennoch wirklich Realität haben, ſondern daß er ſelbſt, er mag ſagen, was er will, in der That doch auch ihre Realität glaube, und ſich mit dem Gegentheil doch nur ſelbſt täuſche.

Und nun dieſe wichtige Deduktion ſelbſt! Sie beſteht in dem einzigen Worte der urſprünglichen Einheit einer vernünftigen Erkenntnißthätigkeit, welches nur gehörig angewendet ſeyn will. Wir haben geſehen, daß die einzelnen

Formen der Ideen, Totalität, das Abſolute, Freyheit und Ewigkeit nur aus Verneinung der Schranken in den Formen der Kategorien entſtehen, es fragt ſich jetzt, wie erhalten ſie ihre Anwendbarkeit? Dadurch, daß in unſrer Vernunft ein Grundbewußtſeyn der abſoluten Realität des Ewigen liegt, welches durch dieſe Formen des Unbeſchränkten im Verhältniß gegen das Endliche, welches nur ſeine Erſcheinung iſt, ausgeſprochen wird. Wie aber läßt ſich jenes Grundbewußtſeyn des Seyns an ſich, als dem Endlichen zu Grunde liegend, in der Theorie der Vernunft ableiten? Ganz einfach aus dem oberſten Verhältniß der anthropologiſchen Theorie der Vernunft. Jede vernünftige Erkenntnißkraft, welche die Form der urſprünglichen Einheit und Nothwendigkeit in ihrem Grundbewußtſeyn hat, (wie wir dies erfahrungsmäßig von unſrer Vernunft nachgewieſen haben,) muß jede Realität der Erkenntniß, welche ſie anerkennt, auf die vollſtändige Einheit und Nothwendigkeit beziehen, es bildet ſich alſo in ihr ſelbſt jedem ſinnlich gegebenen noch ſo beſchränkten materialen Bewußtſeyn die Form einer unbedingten Realität deſſelben an, durch die höchſte Bedingung der Einheit der Vernunft ſelbſt. Die Vernunft hat durch ihre eigenthümliche Form immer die vollendete Einheit in jeder ihrer Erkenntniſſe liegen, wenn alſo gleich der nur ſinnlich angeregte Gehalt der wirklichen Erkenntniß jene Form der Unvollendbarkeit an ſich hat, ſo fällt er doch in die urſprüngliche Einheit jenes Grundbewußtſeyns, und muß daher als Erſcheinung einer Realität ſchlechthin angeſehen werden.

Es iſt das oberſte Verhältniß des formalen Grundbewußtſeyns unſrer Vernunft zu irgend einer materialen Erkenntniß, wodurch dieſe jederzeit die höchſte Realität, wenn gleich nur als Erſcheinend und nicht rein als an ſich gegeden darin anerkennt, und ſo einen *ſpekulativen Glauben* in ihrem innerſten Weſen hat an die bedingungsweiſe abſolute Gültigkeit ihrer Erkenntniſſe. Mehr Anſchaulichkeit läßt ſich dieſer Deduktion nicht geben, denn ſie iſt ganz faktiſch, und durchaus nur dem verſtändlich, der ſich durch genaue Selbſtbeobachtung eine ganz beſtimmte Vorſtellung von der Organiſation einer Vernunft, und eben von der Form der Vernünftigkeit ſelbſt in einer Erkenntniß verſchafft hat.

Eben Kraft ihrer Vernünftigkeit liegt in jeder Vernunft ein ſpekulativer Glaube an das Seyn ihrer Gegenſtände an ſich und die transcendentale Wahrheit ihrer Erkenntniß. Dieſer ſpekulative Glaube iſt das *erſte Vorausgeſetzte* jeder vernünftigen Erkenntniß, welche ihr mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit unmittelbar zukommt. Daher der natürliche Realismus des gemeinen Menſchenverſtandes, welcher jede idealiſtiſche Behauptung als lächerlich verwirft. Wir müſſen, um nach unſerm beſchränkten Idealismus die volle transcendentale Wahrheit unſrer natürlichen Anſicht der Dinge abzuſprechen, eben erſt die Spekulation zu Hülfe nehmen, ſonſt iſt das Verhältniß, aus dem Kant den transcendentalen Schein jeder ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft ableitete, das erſte in jeder vernünftigen Erkenntniß. Es giebt nur *eine* Wahrheit, und wir trauen uns ſchlechthin zu, in ihrem Beſitze zu ſeyn, wir ſetzen unmittelbar voraus, daß wir die Dinge erkennen nach ihrem Weſen an ſich ſelbſt, und erſt der Widerſtreit zwiſchen der ſubjektiven Unvollendbarkeit der Natur und der Selbſtſtändigkeit des Weſens der Dinge, welche wir in der Idee denken, kann uns in der philoſophiſchen Spekulation darauf aufmerkſam machen, daß hier doch noch eine Unterſcheidung zu Grunde liegt, daß wir die Natur nur als Erſcheinung können gelten laſſen, über die wir uns in der Idee erheben wollen.

In Rückſicht der poſitiven Bedeutung der Ideen iſt die Idee des Seyns an ſich die erſte in unſrer idealen Anſicht der Dinge, ſie iſt aber nur die Idee der abſoluten Nothwendigkeit, nämlich das Seyn eines Dinges unabhängig von jeder Art, wie es erkannt wird, dagegen die modaliſche Beſchränkung der ſinnlichen Vernunft eben in einer Abhängigkeit des Seyns ihrer Gegenſtände vom erkannt werden beſteht, ſo daß die abſolute Zufälligkeit in der Erſcheinung vor einer ſubjektiven Anſichtsweiſe der Dinge liegt.

Gemeinhin ſetzen wir den Erſcheinungen (Phänomenen) die Noumene oder Gedankendinge entgegen, erſtere ſind Gegenſtände der Sinnesanſchauung, Dinge in Raum und Zeit, letztere ſind Gegenſtände in der Idee, welche nur der Verſtand denkt, wie das Weltganze oder die Gottheit, wir nennen die Weltordnung der erſtern Natur als Ordnung der Sinnenwelt, die der andern Ordnung der intelligibeln Welt, und da kommen dieſe Gedankendinge mit ihrer intelligibeln Welt nicht unmittelbar als die Dinge an ſich vor. Vielmehr finden wir ſie in unſerm Bewußtſeyn zunächſt nur nach ganz willkührlichen Reflexionen, von denen noch die Frage wäre, ob ſie irgend Bedeutung haben? Es ſind nämlich die Noumene der Philoſophen jene reflektirten Formen transcendentaler Ideen, von denen wir gezeigt haben, daß wir ſie uns willkührlich bilden, indem wir in den gegebenen Verhältniſſen der Natur die Schranken verneint denken. Jetzt können wir aber bemerken, daß die Idee des Seyns an ſich eben nur eine von dieſen Formen iſt, und daß wir mit ihr eben den Gebrauch dieſer Formen überhaupt nachgewieſen und damit die Deduktion unſrer idealen Anſicht der Dinge vollendet haben.

Die Jdeen des Abſoluten ſind nämlich allerdings Eigenthum der Reflexion, dieſe bildet ſie ſich nur durch Verneinung der Schranken, ſie ſind aber eben in der Reflexion von nothwendiger Anwendbarkeit, weil wir uns durch ſie vor der innern Wiederbeobachtung die Verhältniſſe des ſpekulativen Glaubens, das innerſte Geſetz der Wahrheit unſers Geiſtes ausſprechen.

§. 131.

Indem es die erſte Vorausſetzung jeder vernünftigen Erkenntniß iſt, daß ihr transcendentale Wahrheit zukomme, ſo kann die ſinnliche Vernunft mit ausgebildeter Reflexion ihre unzulängliche Anſicht der Dinge nie als bloßen Schein verwerfen, ſondern ſie wird ſie immer als Erſcheinung des wahren Weſens der Dinge anſehen, ſo daß wenn ſie die ſubjektiven Beſchränkungen ihrer Anſicht aufgehoben denkt, ihr dann die ewige Wahrheit vor Augen ſteht. Wir haben alſo keine andere als die endliche Erkenntniß der Dinge in der Natur, in dieſer halten wir aber das Geſetz des ewigen Weſens der Dinge feſt, und bedürfen der Formen des Abſoluten, um uns deſſelben vor der Reflexion bewußt zu werden.

Die modaliſchen Grundſätze unſrer idealen Anſicht der Dinge ſind alſo folgende:

1) Die Sinnenwelt unter Naturgeſetzen iſt nur Erſcheinung.

2) Der Erſcheinung liegt ein Seyn der Dinge an ſich zu Grunde.

3) Die Sinnenwelt iſt die Erſcheinung der Welt der Dinge an ſich.

Der erſte von dieſen Grundſätzen iſt das beſchränkende Princip des **Wiſſens** für die Idee, der zweyte iſt das Princip des **Glaubens**, der dritte das Princip der **Ahndung**, ganz in Uebereinſtimmung dieſer Ueberzeugungsarten mit ihrer oben (§. 101.) gegebenen Erklärung. Wiſſen war die Ueberzeugung des Verſtandes a priori in Rückſicht der Sinnesanſchauung, für die wir eben als oberſtes Geſetz, das Geſetz der Beſchränktheit unſrer Erkenntnißweiſe aufſtellen. Der hier angegebene ſpekulative Glaube an die Realität ſchlechthin beſteht nur durch den Gegenſatz, welcher in der Selbſterkenntniß von Schranken des eignen Weſens liegt, durch ihn wird aber die oberſte Stelle des rein vernünftigen in unſerm Geiſte bezeichnet, er iſt daher die Grundlage alles reinen Vernunftglaubens. Glaube nannten wir nämlich die Ueberzeugung der Vernunft a priori, welche in unſerm Geiſte entſpringen muß durch jede durchgängige materiale Beſtimmung der formalen Apperception, neben der Beſchränkung durch den Sinn. Wenn nun die Vernunft **handelt**, ſo bezieht ſich das nicht nur ſubjektiv auf das Objekt **ihrer** Erkenntniß, ſondern auf das Seyn der Dinge ſchlechthin, und alſo auf die höchſte poſitiv unverſtändliche Realität des Ewigen. Die Geſetze der reinen Vernunft für die Handlung gehen alſo auf die ideale Anſicht der Dinge, und wir ſehen, wie ihnen der ſpekulative Glaube zu Grunde liegt.

Endlich das Moment der Urtheilskraft war die Zufälligkeit alles materialen Bewußtſeyns für die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, wodurch Unterordnung deſſelben als des Bedingten unter die höhere Bedingung der formalen Apperception beſtimmt wurde, die eigne Ueberzeugung der Urtheilskraft a priori aber war Ahndung. Hier finden wir nun, daß eben das letzte Reſultat der Zufälligkeit des gegebenen Materialen der bloße Werth unſrer Naturerkenntniß als Erſcheinung iſt; die Anerkennung des idealen ewigen Werthes in der Erſcheinung oder die Unterordnung der Natur unter das ewige Geſetz des Glaubens kann alſo nur das Thema der Ahndung werden. Das eigne Gebiet der Ahndung iſt alſo Unterordnung der Natur unter die praktiſchen Geſetze des Glaubens.

Wir wiſſen durch Anſchauung und Verſtandesbegriffe um das Daſeyn der Dinge in der Natur, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Weſen der Dinge, aber wir können nur in Gefühlen ohne Anſchauung und ohne beſtimmten Begriff das Geſetz des Glaubens in der Natur anerkennen. Dieſe Lehre von den Ideen hat den großen Vorzug vor jeder ſelbſtgenugſamen, daß ſie das *Princip der eignen Unwiſſenheit* bey ſich führt, denn für den beſchränkten Geiſt iſt es die höchſte Weisheit, ſeine eignen Schranken anzuerkennen. In der logiſchen Lehre von der Unwiſſenheit unterſcheidet man materiale, hiſtoriſche Unwiſſenheit, deren allgemeiner Grund in der jederzeit möglichen Erweiterung unſrer Erfahrungen liegt, und die durch das Lernen neuer Wahrheiten überwunden wird, von formaler Unwiſſenheit in philoſophiſchen und mathematiſchen Dingen, welche nur Mangel an Ausbildung iſt, denn der Rohe wie der Gebildete hat hier den gleichen Gehalt der Wahrheit in ſich, man lernt da nichts neues, ſondern man entwickelt nur die jedem inwohnende Wahrheit und macht ſich deutlicher; dieſen beyden Arten der Unwiſſenheit muß man die dritte, welche eine Vereinigung von beyden iſt, an die Seite ſtellen, die der *nothwendigen Geheimniſſe* für die menſchliche Vernunft, welche gar nicht gehoben werden kann. Ihr Gebiet iſt die poſitive Erkenntniß vom ewigen Weſen der Dinge.

Dieſe unſre Lehre von den Ideen unterſcheidet ſich von der Kantiſchen darin, daß er keinen ſpekulativen Glauben kannte, und er konnte dieſen nicht finden, wegen der Unvollſtändigkeit ſeiner Lehre von der Begründung der Urtheile, in welcher er nie über den Beweis hinaus ging. Er verwarf die ſpekulative Gültigkeit der Ideen, weil ſich aus ſpekulativer Vernunft kein Beweis über ſie führen läßt, er blieb damit nur bey der Reflexion ſtehen, und drang nicht zu dem durch, was durch dieſe Reflexion beobachtet wird. Er ſprach zwar immer von einem transcendentalen Gegenſtand der Erſcheinung, aber auf die Frage: erkennen wir die Dinge an ſich? blieb er die Antwort ſchuldig. Wir hingegen können hier unſre ſubjektive Theorie durchaus vollenden, und zugleich jede objektive Wendung der Sache ablehnen. Jede Vernunft glaubt die Dinge an ſich zu erkennen, nicht auf die Gefahr hin, ſich zu irren, denn in Rückſicht deſſen gibt es keinen Irrthum, ſondern auf die Gefahr hin, kein Narr zu ſeyn.

Das Reſultat unſrer ganzen Lehre von der transcendentalen Wahrheit iſt dann das höchſte Lob der kritiſchen Methode in der Philoſophie. Philoſophiren heiße die willkührliche Thätigkeit im Selbſtdenken; es werde gefragt: was wollt ihr mit dieſem ſelbſtthätigen Denken? Wer ſich auf die Antwort einläßt, ſagt: Wahrheit, die höchſte Wahrheit, Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande, des Objekts mit dem Subjekt! Gehen wir aber kritiſch dem nach, was ihr wirklich thut oder auch nur thun könnt, ſo finden wir, daß ihr dieſe Wahrheit keineswegs wollt, ſondern nur Ausbildung eurer Erkenntniß, möglichſte Annäherung an das Ideal logiſcher Vollkommenheit im Erkennen, welches durch beweiſen, demonſtriren und deduciren eurer Sätze erreicht wird. Was ihr über dies zu ſuchen meynt, das ſcheint euch nur ſo durch Verwechſelung der empiriſchen Wahrheit aus dem Verhältniß der Erkenntniß zur Vernunft mit transcendentaler Wahrheit aus dem Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenſtande.

Wir haben den logiſchen Satz vom Grunde auf die Formel gebracht: jeder Satz muß einen zureichenden Grund in der unmittelbaren Erkenntniß haben, denn er iſt nur mittelbare Wiederhohlung eines unmittelbar Gegebenen, man denkt ihn ſich ins geheim nach transcendentaler Bedeutung aber eigentlich ſo: Jede wahre Erkenntniß muß ihren zureichenden Grund haben, denn das Seyn des Gegenſtandes iſt der Grund, Wahrheit der Erkenntniß doch nur die Folge. Mit dieſem Poſtulat aber können wir gar nichts anfangen, dieſe Abhängigkeit der Erkenntniß von ihrem Gegenſtande iſt gar kein Thema einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung. Wer das Gegentheil behauptet, der fordert eine Theorie der Möglichkeit des Erkennens, er will darauf antworten, wie das Erkennen möglich ſey. Habt ihr euch denn aber auch gefragt, ob die Möglichkeit des Erkennens ein Thema für irgend eine Theorie ſey? Wohl nicht! Denn ſonſt würdet ihr finden, daß das Erkennen nur als Qualität vor der innern Erfahrung vorkommt, für Qualitäten aber gibt es ja überhaupt keine Theorie und am wenigſten für innere Qualitäten, nur quantitative Verhältniſſe können Thema einer Theorie werden, ein ſolches iſt aber das einer Erkenntniß und ihres Gegenſtandes nicht.

Drittes Kapitel.

Die Welt der Ideen.

§. 132.

Aus dem aufgeſtellten Princip des ſpekulativen Glaubens, als höchſtem idealen Grundſatz, entwickelt ſich unſre ganze ideale Anſicht der Dinge, indem wir die Formen der transcendentalen Ideen anwenden, um das wahre Weſen der Dinge, als unſrer natürlichen Anſicht zu Grunde liegend, zu denken. Wir können alſo alle unſre Urtheile aus ſpekulativen Ideen ſyſtematiſch zuſammenſtellen, wenn wir die Formen der transcendentalen Ideen auf die ſo eben aufgeſtellten modaliſchen Grundſätze anwenden.

Unſre ideale Anſicht der Dinge enthält eine Beurtheilung der Natur nach Ideen, indem wir zu dem Bedingten der Natur das Unbedingte hinzudenken. Dies geſchieht gemäß den Kategorien nach den vier Momenten, welche wir oben (§. 128.) aufſtellten, nach denen Kant ſeine Antinomien der Vernunft geordnet hat. Wollen wir nämlich nach der Idee des Unbedingten unmittelbar die abſolute Vollſtändigkeit einer Welt unter Naturgeſetzen denken, ſo verwickeln wir uns nach den vier Momenten in die Widerſprüche des Endlichen und Unendlichen, Einfachen und Stetigen, der Freyheit und Natur, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Eine empiriſche Anſicht, welche es mit der Anſchauung und Mathematik hält, behauptet nämlich die Unendlichkeit, Stetigkeit, Natur und das zufällige Daſeyn der Dinge; eine rationaliſtiiſche Anſicht dagegen fordert Endlichkeit, Einfachheit, Freyheit und Nothwendigkeit, und eine ſkeptiſche Anſicht zieht aus beyden den Schluß, jeder behalte gegen den andern Unrecht, es gebe alſo keine Wahrheit in ſpekulativen Dingen.

Wir verſtehen dieſen Streit ſehr leicht, der Widerſpruch beſtand nur darin, daß man die Idee auf die unvollendbaren Reihen der Mathematik ſelbſt anwenden wollte, anſtatt ſie dieſen entgegen zu ſetzen. Die Rationaliſten hatten unrecht, die Idee ſo auf die Natur anzuwenden, und die Empiriker hatten unrecht, alle Bedeutung der Idee abzuleugnen, weil ſie in ihre Natur nicht paßte.

Die Löſung dieſes Widerſtreites geſchieht aber in den verſchiedenen Momenten auf entgegengeſetzte Weiſe. In den mathematiſchen Momenten, wo man Endliches und Unendliches einander entgegenſetzt, haben beyde Theile unrecht, weil weder die endliche noch die unendliche Größe als etwas ſchlechthin Vollendetes gedacht werden kann, ſondern beyde nur in die Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen paſſen. Hingegen die dynamiſchen Momente des Zufälligen und Nothwendigen, der Natur und Freyheit enthalten nur einen ſcheinbaren Widerſpruch, wenn man nämlich ihre Anwendung in die Natur und die Sinnenwelt einſchließt, anſtatt eben daraus auf den Gegenſatz zweyer Weltordnungen zu ſchließen. Uns hat eben die Zufälligkeit alles Seyns in den unvollendbaren mathematiſchen Reihen belehrt, daß die Naturnothwendigkeit nur eine ſubjektive Bedingung meiner Erkenntnißweiſe ſey, daß alſo ſehr wohl neben ihr als dem Zufälligen eine abſolute Nothwendigkeit des ewigen Seyns, und auf gleiche Art neben der Natur als dem Geſetz für die Erſcheinung, Freyheit als Geſetz für die ewige Ordnung der Dinge beſtehen könne.

Für Größe und Qualität als die Momente der mathematiſchen Zuſammenſetzung enthält alſo die Idee nur Widerſprüche, eine bedeutende Anwendung läßt ſich nur in Relation und Modalität oder den Momenten der dynamiſchen Verknüpfung machen.

§. 133.

Unſrer ganzen idealen Anſicht der Dinge liegt daher das Seyn an ſich als Ewigkeit zu Grunde. Wir müſſen dieſes ewige Seyn genau von dem zeitlichen Schema der Nothwendigkeit oder dem Seyn durch alle Zeit unterſcheiden. Die wahre Idee der Ewigkeit iſt die Idee eines Daſeyns unabhängig von den Schranken des Raumes und der Zeit, ohne Raum und Zeit, im Gegenſatz gegen Raum und Zeit. Daß wir die Dinge als neben einander im Raum und als nach einander in der Zeit erkennen, hängt nur von den ſubjektiven Beſchränkungen unſrer Vernunft ab, dieſes neben und nach einander in ſeinen unvollendbaren Reihen iſt nichts an ſich, ſondern muß in dem ewigen Seyn aufgehoben gedacht werden. Poſitiv haben wir zwar durchaus keine Vorſtellung von einem Dinge, das nicht in einem beſtimmten Raume und in einer beſtimmten Zeit exiſtirte, wir können uns von dieſen Formen nicht losmachen, denn ſie entſpringen aus der Eigenthümlichkeit unſers Weſens. Aber wir können wol einſehen, daß dieſe Formen zu einem Seyn an ſich nicht paſſen, wir denken uns die Idee eines Seyns, welches nicht an ſie gebunden iſt, und das iſt uns die Idee der Ewigkeit. Das Seyn durch alle Zeit vom erſten Vergangenen bis zur letzten Zukunft iſt immer nur noch Endlichkeit, denn die Zeit ſelbſt iſt unvollendbar und in jedem Vollendeten nur endlich, das ewige Seyn ſetzen wir dem allen entgegen, wir denken dabey ein Seyn ohne irgend wo und irgend wann, im Gegenſatz gegen Wo und Wann. Wie ſchlecht ſich die Zeit für ein unabhängiges Seyn der Dinge an ſich ſchicke, zeigt jede genauere Vergleichung. Will ich das Seyn der Dinge an ſich als in der Zeit vorhanden annehmen, ſo gehört die Wirklichkeit nur dem Augenblicke der Gegenwart, d. h. der bloßen Gränze zwiſchen Vergangenheit und Zukunft und nicht der kleinſten Dauer; dieſer Augenblick verſchwindet alſo gegen die kleinſte Dauer, und jede an ihn gränzende Dauer iſt entweder Vergangenheit, die nicht mehr iſt, oder Zukunft, die noch nicht geworden iſt. Alle Realität aus der ganzen Zeit wäre alſo nur ſo viel als ein Punkt aus einer unendlichen Linie, d. h. gar kein Theil der Linie, ſondern nur eine Gränze derſelben. Wir können uns das ewige Seyn daher nur bildlich als ein Jetzt ohne Vergehen und Kommen denken. Das ewige Seyn iſt alſo auf keine Weiſe eine ergänzte Exiſtenz durch Raum und Zeit, ſondern wir denken uns darin nur ein Daſeyn frey von den Schranken beyder, welches als das wahre Seyn der Dinge allen Erſcheinungen in Raum und Zeit zu Grunde liegt. Um mehr Inhalt in dieſe Vorſtellung des ewigen Seyns zu bringen, können wir dafür wol auch die Ausdrücke eines Seyns bey Gott oder eines Seyns der Anſchauung Gottes wählen, nicht als ob wir darunter ein Seyn verſtünden, in welchem man die Gottheit in einer ſchwärmeriſchen Viſion anſchaute, ſondern ein Daſeyn, wie Gott die Dinge anſchaut. Wir denken uns unſre Vernunft, eben wegen ihrer endlichen Beſchränktheit als eine nur nachbildliche Vernunft, deren Erkenntniſſe bloße Ektypen des wahren Seyns ſind, wir ſtellen uns dann aber bildlich eine abſolute Erkenntnißweiſe im Gegenſatz gegen die unſrige als die urbildliche der Anſchauung der Ideen vor, deren Gegenſtände die Archetypen des wahren Seyns ſind, und indem wir eine ſolche Vernunft eine göttliche nennen, würde es alſo die Anſchauungsweiſe der Gottheit ſeyn, vor der gleichſam die ewigen Ideen aller Dinge und unſers eignen Weſens ſtünden.

§. 134.

Ueber dieſer modaliſchen Grundlage bildet ſich dann im Momente der Relation unſre ideale Anſicht ſelbſt aus. Das Poſitive in unſrer Vorſtellung vom Ewigen iſt immer nichts als die leere Idee des Realen ſchlechthin, übrigens trifft nur die Negative das Ewige ſelbſt, das Poſitive aber, welches wir noch in einer Idee des Unbedingten behalten, iſt immer zum Theil noch Eigenthum der Erſcheinung. Denn nur in der Erſcheinung iſt uns das Seyn ſelbſt gegeben, die Trennung der drey modaliſchen Grundſätze für die Idee iſt eine bloße Abſtraktion; in der urſprünglichen Einheit unſrer Erkenntniß ſind ſie immer alle drey zuſammen, und das Ganze der Vorſtellung nach Ideen gehört hier eigentlich jedesmal der Ahndung, welche ſich der Vorſtellung des Ewigen nähern will durch das Endliche, dies aber immer nur in Gefühlen kann, während in dem jederzeit unvollſtändigen Begriffe nur das Negative dem Glauben gehört.

Wir bilden uns alſo nur ſtuffenweis gemäß unſrer endlichen Vorſtellung von der Welt, in der Natur durch Verneinung der Schranken die Welt der Ideen aus. Indem das Geſetz der Größe eigentlich im Widerſpruch mit der Idee iſt, ſo denken wir das abſolut Reale, indem wir die Qualität unſrer Erfahrung als vom Geſetze der Größe befreyt vorſtellen, wodurch wir uns alſo erſtlich über die nur materielle Anſicht der Dinge in der Natur zum Lebendigen des Geiſtes erheben; wir ſetzen der endlichen materiellen Subſtanz eine intelligible Subſtanz der Seele entgegen, geben dieſer Freyheit und konſtituiren ſo die Wechſelwirkung einer intelligibeln Welt zwiſchen freyen Weſen.

Aber auch dieſe intelligible Welt iſt nur eine der Erſcheinung angebildete Idee des Ewigen, auch dieſe Welt kann ſo, wie wir ſie uns vorſtellen, nicht an ſich ſeyn, ſondern wir brauchen ſie nur als Regulativ für unſere Handlungen in der Erſcheinung, indem wir uns ihr gemäß den Geſetzen des Zweckes im Weſen der Dinge unterwerfen. Wir erheben uns alſo zweytens in unſern Ideen auch noch über dieſe intelligible Welt, und finden erſt in der Idee der Gottheit die Vollſtändigkeit unſrer idealen Anſicht.

Unſer Verſtand hat nämlich keine andern Formen, um ſich das Daſeyn der Dinge der Relation nach zu denken, als die Kategorien der Subſtanz, Kraft und Gemeinſchaft. Wir denken uns das Daſeyn der Dinge in ihrem dynamiſchen Ganzen unter den Geſetzen der Wechſelwirkung in der Welt. Dieſes Geſetz iſt die Form der Welt für unſre Vernunft, wir nennen es die Ordnung der Dinge in der Welt und ſprechen dann von einer niedern Weltordnung der Natur und des Endlichen, und von einer höhern intelligibeln Weltordnung der Freyheit und des Ewigen.

Dieſe höchſte Einheit unſrer Welt iſt alſo immer nur Verbindung mannichfaltiger Subſtanzen unter allgemeinen Geſetzen. Wir haben in der Natur die materielle Subſtanz als das ſchlechthin Beharrliche mit ihren bewegenden Grundkräften, wodurch die Wechſelwirkung in der Natur hervorgebracht wird, und in ihr die Naturnothwendigkeit ſich als die Weltordnung dieſer materiellen Endlichkeit zeigt. Eben ſo bilden wir uns in der Idee für die intelligible Welt die Idee der Seele als perſönliche Intelligenz zur Subſtanz, ihre Kraft iſt der freye Wille, und die Ordnung dieſer Welt beſteht in den Geſetzen der Wechſelwirkung freyer Perſonen oder in den Geſetzen des Reichs der Zwecke.

Aber auch in dieſer Welt beſteht die Gemeinſchaft der Dinge durch ein Geſetz der Ordnung als höchſte Einheit dieſer Welt; auch dieſer Vorſtellungsweiſe hängt die Beſchränktheit der analytiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes a priori im Verhältniß der allgemeinen Regel in abstracto zum untergeordneten Fall, und der ſynthetiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes a priori in der Zuſammenſetzung einzelner individueller Intelligenzen ins Unendliche an. Daher liegt auch ihr noch nach der Idee der unbeſchränkten Gemeinſchaft eine höhere Idee zu Grunde, nämlich die Idee der Gottheit, in welcher dieſe Ordnung der Dinge ewig beſteht, und welche wir nur durch die Idee einer höchſten abſoluten Urſach denken können.

Unſre ganze Erkenntniß erhebt ſich alſo in Rückſicht der Ideen durch drey Stufen. Zu Grunde liegt die natürliche Anſicht der Dinge nach Materie und Geiſt in äußerer und innerer Phyſik. An der zweyten entwickelt ſich die Idee zur ſittlichen Anſicht der intelligibeln Welt, über welche endlich die Ahndung noch zur religiöſen Anſicht der Dinge nach der Idee der Gottheit emporſteigt.

Viertes Kapitel.

Die Idee der Seele.

§. 135.

Die Natur der Dinge zeigt ſich unſrer Vernunft auf eine zweyfache Art, in der materiellen und geiſtigen Anſicht der Welt; über die Natur aber erheben wir das abſolute Weſen der Dinge an ſich ſelbſt in der Idee. Hierdurch wird das Räthſel aller Spekulation, das Verhältniß des abſoluten Weſens der Dinge zur Materie und zum Geiſte. Die Spekulation ohne Kritik, welche das richtige Verhältniß der Erſcheinung zum Abſoluten nicht kennt, verſucht daher immer von neuem, eine Philoſophie aus einem Stücke, in der alles unſer Wiſſen im Abſoluten vereinigt werden ſoll. Indem dies aber ganz gegen das Geſetz unſrer Vernunft unternommen iſt, ſo werden die erſten Vorausſetzungen jeder ſolchen Lehre zu willkührlichen Dichtungen, es entſteht der philoſophiſche Roman vom ewigen Weſen der Dinge, den ſich ein jeder nach ſeiner Weiſe erzählt, deſſen Hauptelemente aber immer Materie, Geiſt und ihre Vereinigung im Abſoluten ſeyn müſſen.

Die einfachſte und natürlichſte Erzählung deſſelben iſt die des gemeinen Dualismus ohne gebildete Spekulation, hier beſtehen materielle Subſtanzen und Seele ſelbſtſtändig neben einander, und über ihnen iſt die ſchaffende Gottheit. Gebildetere Spekulation hingegen fordert Einheit des Princips, und ſucht eine Identitätsphiloſophie anſtatt dieſes Dualismus, deren reinſte Nebenarten ſind: 1) das materielle Daſeyn iſt das Abſolute im Materialismus, 2) das geiſtige Daſeyn iſt das Abſolute im Spiritualismus, und 3) die Indifferenz von Materie und Geiſt iſt das Abſolute im reinen Fatalismus.

Will man den Materialismus wahrſcheinlich machen, ſo muß man ſich an die mathematiſche Evidenz und das natürliche Vorurtheil für die Ueberzeugung aus der Anſchauung halten. In der größten Konſequenz, die dies Syſtem zuläßt, iſt es gottlos, irreligiös, ohne Idee, es kann daher auch nur bey einem Zeitgeiſt der heftigen Oppoſition gegen Schwärmerey, oder bey ſolchen Beyfall finden, die ſich einſeitig für mathematiſche Phyſik intereſſiren; andern iſt die Abſurdität gleich klar, welche darin liegt: das Leben aus dem Tode erklären zu wollen. Seine reinſte Darſtellung iſt die Atomiſtik älterer Phyſiker, ſonſt geht es durch den Hylozoismus, welcher das Unſichtbare (das Gas) mit dem Geiſtigen verwechſelt, und die einſeitige Lehre von der Weltſeele in den Spiritualismus über.

Der Spiritualismus rechtfertigt ſich durch das Vorurtheil der Einheit in der Vernunft, indem er ſich auf die Einfachheit des Denkenden, und die Identität des Subjekts und Objekts in der Selbſterkenntniß beruft. Hier wird nur das Daſeyn des lebendigen anerkannt, der Roman bildet ſich ſehr vielfarbig aus, ſeine reinſte Geſtalt zeigt ſich in Leibnitz Monadologie, trüber erſcheint er im gemeinen Idealismus, Egoismus, weiter in der Lehre der Emanation der Seelen aus der Gottheit, und durch Spinozas Pantheismus und Schellings Identitätsphiloſophie geht er in reinen Fatalismus über.

Der Wahlſpruch des reinen Fatalismus wäre: weder Tod noch Leben, indem das Weſen der Dinge einem oberſten Schickſal untergeordnet wird, durch das Vorurtheil der Naturnothwendigkeit. Dieſe Lehre iſt für ſich gar keiner Entwickelung fähig, weswegen diejenigen, welche in ihren erſten Vorausſetzungen wie Spinoza oder Schelling etwas ähnliches behaupten, in der Ausführung immer wieder zum Spiritualismus ſich hinneigen.

Wir werden uns auf keinen dieſer willkührlichen Verſuche einlaſſen, denn wir wiſſen, daß alle Naturerkenntniß nur zur Erſcheinung gehört, in Materie und Geiſt ſich aber zwey Erſcheinungsweiſen der höchſten Realität zeigen, die wir auf keine Weiſe in eine phyſikaliſche Theorie zuſammenzwängen dürfen, indem wir weder den Tod der einen durch das Leben der andern noch auch das Leben durch den Tod erklären können. Unſre Erkenntniß folgt unvermeidlich den ſucceſſiven Stufen der Erkenntniß der Materie, des Geiſtes und des Ewigen. Zu Grunde liegt die materielle Anſicht bloßer Geſetze der Bewegung, durch dieſe gelangen wir zur geiſtigen Weltanſicht nach bloßen Analogien mit unſerm eignen innern Leben, und von dieſer endlich zum Glauben an das Ewige, indem wir das Geiſtige abſolut denken.

Wir müſſen die Nothwendigkeit jeder einzelnen von dieſen Weltanſichten würdigen, um die Organiſation unſrer Vernunft verſtehen zu lernen.

Wir erkennen aus dem Princip unſers ſpekulativen Glaubens das ewige Weſen der Dinge, indem wir in unſrer endlichen Weltanſicht die Schranken unſrer ſubjektiven Anſicht verneint denken. Wird nun aus bloßer Vernunft (nach §. 101. u. 131.) in den Geſetzen des Endzwecks der Dinge ein Geſetz des ewigen Seyns gegeben, ſo muß ſich unter dieſem das Daſeyn der Erſcheinung auch als abſolute Subſtanz zeigen, indem wir einer empiriſchen Realität der Erſcheinung ewige Realität zu Grunde legen. Da aber die vollendete mathematiſche Zuſammenſetzung der äußern Erfahrung der Idee durchaus widerſpricht, ſo kann nur in dem Gegenſtande des Selbſtbewußtſeyns das Material zu dieſer Idee liegen. Wenn wir nämlich das Seyn der Materie abſolut denken wollen, ſo erhalten wir bloße Negation der Schranken ohne allen Inhalt, wollen wir hingegen das Ich oder das Gemüth abſolut denken, ſo bleibt uns in der Idee doch noch etwas zu denken übrig, weil die innern Qualitäten durch keine mathematiſche Zuſammenſetzung vernichtet werden.

Wir fanden oben in der Vergleichung der äußern und innern Phyſik, daß das Verhältniß von Materie zu Materie durch und durch verſtändlich und erklärlich ſeyn müſſe nach mathematiſchen Geſetzen, indem die Erkenntniß der Materie ihrem Gehalte nach mit voller Nothwendigkeit im Raume, ihrer Exiſtenz nach in der Zeit beſtimmt iſt. Wir erkennen daher die Materie als ſchlechthin beharrliche Subſtanz im Raume, deren Eigenſchaften ſich in lauter Verhältniſſe der Bewegung auflöſen laſſen, und deren Qualitäten durchaus auflöslich ſind, ſo daß wir z. B. das Weſen des Organismus ohne irgend eine Beyhülfe des innern Lebens aus ſich ſelbſt nur nach materiellen Geſetzen müſſen erklären können. So iſt alſo Materie gegen Materie mit völliger geſchloßner Nothwendigkeit in Raum und Zeit gegeben und der Mathematik unterworfen. Aber eben dieſe Nothwendigkeit der mathematiſchen Reihen war es, welche wir jetzt in höherer Beziehung als das Zufällige des Endlichen haben kennen lernen. Dieſe mathematiſche Erkenntniß der Materie iſt alſo die Grundlage des Endlichen, aber ſie iſt auch ganz im Endlichen beſchloſſen. Das Endliche iſt freylich die Erſcheinung des Ewigen, aber eben dieſe mathematiſche Erkenntniß der Materie, welche in der Natur das Sicherſte und Feſteſte iſt, gehört ganz der ſubjektiven Beſchränkung unſrer Erkenntnißweiſe an, wollen wir hieraus die Schranken des Endlichen negirt denken, ſo bleibt uns in der Vorſtellung des Ewigen nur die blinde Idee der ewigen Realität ohne allen Gehalt. Alle Eigenſchaften der Materie in Raum und Zeit und durch Bewegung müßten alſo im Ewigen aufgehoben gedacht werden, es bleibt uns in dieſer Materie gar nichts mehr zu denken übrig. Die Maſſe alſo, welche das eigentlich reelle und die Grundlage alles Seyns in der Natur iſt, iſt rückſichtlich des Ewigen das eigentliche Nichts, das οὐκ ὄν, dem an ſich gar kein Daſeyn zukommt, deſſen Daſeyn nur zu meiner ſubjektiven Anſichtsweiſe der Welt gehört.

Dagegen iſt das Ich als einzelner Gegenſtand meiner innern Selbſterkenntniß das denkende und handelnde Gemüth, ein Vermögen mit Vernunft und Willen, welches freylich ſeine eigne Exiſtenz nur unter den Schranken einer mathematiſchen Zuſammenſetzung in der Zeit erkennt, und ſeine äußern Verhältniſſe nur mittelbar durch die Materie im Raume wahrnimmt; aber dieſes Gemüth erkennt doch jene Qualitäten der Vernunft und des Willens, und ſogar die Qualitäten der Materie im Verhältniß zu ſich ſelbſt nicht unter jenen mathematiſchen Formen, ſondern als unauflösliche Eigenſchaften, (§. 120.) die mit jenen Formen nicht verſchwinden. Beziehen wir alſo die Erkenntniß unſer ſelbſt auf den ſpekulativen Glauben, daß aller Erſcheinung ein ewiges Seyn zu Grunde liege, und denken wir nun unſer eignes Weſen durch die Idee der Verneinung der Schranken nach ſeiner ewigen Bedeutung, ſo ſchwindet uns nicht das Selbſtbewußtſeyn zur leeren Formel, daß etwas iſt, zuſammen, als einer blinden Vorſtellung des ſchlechthin Realen, ſondern wir behalten in der Idee der Seele einen beſtimmten Inhalt innerer Qualitäten liegen, der uns bey der Ewigkeit unſers Weſens noch etwas Beſtimmtes zu denken übrig läßt.

Das wahre Verhältniß der äußern und innern Phyſik in unſrer Vernunft iſt alſo, daß die innere Naturanſicht allein unſern Ideen einen poſitiven Gehalt unterlegt, die äußere hingegen vor der Idee ganz verſchwindet, unmittelbar für die natürliche Anſicht hingegen hat nur die äußere materielle Anſicht ihr Beſtehen für ſich ſelbſt, die innere bleibt durchaus von ihr abhängig. (nach §. 120.) Die Organiſation unſers Geiſtes fordert alſo nothwendig beyde Anſichten in Verbindung, das wahre Weſen der Dinge erſcheint uns nur durch das Lebendige, aber unmittelbar die Erſcheinung der Natur beſteht uns nur durch die Materie.

Nur durch das Verhältniß zur materiellen Subſtanz erhielten wir eine feſte Regel des Daſeyns, nur durch das Beharrliche in der Materie wurde innere Erfahrung möglich, wir hätten alſo gar keine Haltung und Feſtigkeit in unſrer Vernunft, ohne die durchaus endliche Erkenntniß der Materie, wir hätten aber auch gar keine poſitive Beziehung der Erſcheinung auf die Idee, wenn nicht der Gegenſtand des reinen Selbſtbewußtſeyns unabhängig von der vollſtändigen mathematiſchen Zuſammenſetzung bliebe, und ſo eben die innere Erfahrung im Endlichen unvollſtändig ließe, wodurch uns im Grundbewußtſeyn der Vernunft eine nothwendige Beziehung dieſes Gegenſtandes des reinen Selbſtbewußtſeyns auf die ewige Realität gegeben wird.

§. 136.

Hierdurch bekommen wir dann folgendes Syſtem *pſychologiſcher Ideen*, welches allen unſern idealen Ueberzeugungen die Anwendung giebt.

Die Einzelnheit des Subjektes in unſerm innern Bewußtſeyn, welche wir durch das Wort Ich bezeichnen, wird uns vor der Idee zu einer ſelbſtſtändigen Individualität, als einer *immateriellen Subſtanz*. Die Individualitat unſers Selbſtbewußtſeyns bleibt uns nämlich in der Idee der *Seele* liegen, die Abhängigkeit ihres Daſeyns von der Materie verſchwindet von ſelbſt, weil die Materie für die Idee Nichts iſt, wir müſſen ſie alſo als ſelbſtſtändige Subſtanz denken, welche zugleich immateriell iſt, deren Schema aber nicht die Beharrlichkeit in der Zeit, ſondern die Ewigkeit des Seyns ohne alle Zeit wird.

Selbſtſtändige Individualität nennen wir *Perſönlichkeit*, und immaterielle perſönliche Subſtanz heißt ein *Geiſt*. Wir denken alſo unſer ewiges Seyn in der Idee der Seele als ein geiſtiges Daſeyn, für welches uns dann die vollendeten innern Qualitäten als Gehalt liegen bleiben. Dieſe ſind aber Vernunft und Wille. Die vollſtändige Idee der Seele iſt alſo die eines vernünftigen, wollenden Geiſtes, welche wir *Intelligenz* nennen.

Wenn wir uns alſo in der Idee über das Gemüth als Gegenſtand der innern Erfahrung erheben, und die Beſchränktheit unſrer zeitlichen Anſicht des eignen Weſens aufgehoben denken, ſo bleibt uns für den Glauben an unſer ewiges Seyn dieſe Idee der Seele oder die Intelligenz, die Idee eines vernünftig wollenden Geiſtes, deſſen Daſeyn an Raum und Zeit nicht gebunden iſt. Der Glaube an die Ewigkeit unſers individuellen vernünftigen Willens iſt alſo dadurch nothwendig in jeder menſchlichen Vernunft gegründet, daß ihr überhaupt der Glaube an die abſolute Realität ihrer Erkenntniſſe in dem innerſten Weſen ihres Grundbewußtſeyns eigen iſt, und ſie folglich alle dem, was in der Erſcheinung für ſie Realität hat, den Werth einer Erſcheinung des Ewigen beylegt. Denkt ſie ſich die Beſchränkung der Erſcheinung aufgehoben, ſo iſt es das ewige Seyn ſelbſt, welches ſie in der Idee feſt hält. Der Blinde, dem ich von der Farbe eines Körpers erzähle, den er nur durchs Gefühl kennt, wird ſich daraus nichts nehmen können, als daß dem Gegenſtande noch ganz andere Eigenſchaften zukommen, als die, welche er an ihm wahrnimmt; ſo geht es uns mit der Materie in Rückſicht der Ideen. Wollen wir uns ihre ewige Realität denken, ſo bleibt uns nur die Idee einer *ganz andern* Beſchaffenheit, als ihre Erſcheinung für uns giebt. Wer hingegen eine Gegend nur durch Nebel geſehen hat, der kann ſich dieſen wegdenken, er hat keine vollendete Anſicht derſelben, aber es bleibt ihm doch viel in ſeiner Zeichnung ſtehen, welches er ſich zu einer hellern Anſicht ergänzen kann. So auch unſre Selbſterkenntniß im Verhältniß zur Idee, auch dieſe iſt durch den Sinn getrübt und ſo an Raum und Zeit gebunden, denken wir uns aber dieſe Schranken aufgehoben, ſo verſchwindet uns in unſerm ewigen Seyn nicht die ganze Erſcheinung, ſondern es bleibt ein Theil der Zeichnung für die vollendete hellere Anſicht ſtehen, den wir in der Vorſtellung einer Perſönlichkeit mit Vernunft und Willen feſt halten, ohne jedoch poſitiv den Antheil der Idee von den ſubjektiven Schranken ſondern zu können.

Wir haben hier alſo unſre idealen Ueberzeugungen von der Nichtigkeit der materiellen Anſicht der Dinge nach bloßen Geſetzen der Bewegung und von dem ewigen Seyn der

Vernunft nachgewieſen, damit aber für dieſe Ueberzeugungen auf keine Art einen Beweis geführt. Wir mußten uns einzig an ſubjektive Deduktion halten. Dieſe Ueberzeugungen beſtehen als *ideale Grundſätze* in unſerm Geiſte, und können nicht einmal aus dem Princip des ſpekulativen Glaubens als bewieſen angeſehen werden. So wenig wir die einzelnen Grundſätze der Naturwiſſenſchaft aus dem oberſten Princip: die Sinnenwelt iſt eine Welt unter Naturgeſetzen, beweiſen konnten, indem wir erſt von der fortſchreitenden Deduktion erfahren, welcher Gehalt höchſter Naturgeſetze ſich in unſrer Vernunft vorfinde, eben ſo wenig iſt die Unterordnung einzelner idealer Ueberzeugungen unter das Princip des ſpekulativen Glaubens ein Beweis, denn auch hier muß die Deduktion erſt den einzelnen Gehalt in unſrer Vernunft nachweiſen, und dies haben wir hier gethan, indem wir die höchſten Formen der äußern und innern Naturanſicht mit dem oberſten idealen Verhältniß der Erſcheinung und des Seyns an ſich verglichen. In Rückſicht der Beweiſe für die Beharrlichkeit der Seele bleiben wir ganz bey den nämlichen Reſultaten, welche Kant ſchon gefunden hat. Solche Beweiſe treffen erſtlich nie unſer ewiges Weſen jenſeit der Schranken des Raumes und der Zeit, ſondern ſie haben nur die Unſterblichkeit des Gemüths, die Fortdauer deſſelben durch alle zukünftige Zeit nach dem Tode ihres Leibes im Auge, und zweytens, wenn wir ſie aller dichteriſchen Dekorationen entkleiden, ſo können wir ihnen als Beweisgrund nichts als die leeren formalen Beſtimmungen eines Gegenſtandes des reinen Selbſtbewußtſeyns zu Grunde legen, das Ich iſt das *Subjekt* alles ſeines Denkens und das Ich iſt daſſelbe *einzelne* Subjekt in alle ſeinem Denken. Aus dieſen Gründen folgt aber nichts für die zeitliche Beharrlichkeit des Gemüthes.

Erſtlich dasjenige, was nur als Subjekt und nicht als Prädikat eines andern exiſtirt, wäre freylich Subſtanz und in der Zeit ſchlechthin beharrlich: aber ſo viel erkennen wir nicht vom Gegenſtande des reinen Selbſtbewußtſeyns. Wir erkennen zwar alles Denken nur als Thätigkeit des Ich, aber das Ich ſelbſt wird uns für ſich nicht Gegenſtand der Anſchauung (§. 25.), wir erkennen durch das reine Selbſtbewußtſeyn wohl, daß es iſt, aber nicht, Was und Wie es iſt, es könnte alſo in anderm Verhältniß als gegen ſein Denken, doch als Prädikat eines andern beſtimmt ſeyn.

Zweytens wollten wir mit Mendelsſohn aus ſeiner Einzelnheit auf ſeine Einfachheit und Unzerſtörbarkeit ſchließen: ſo gilt dagegen einmal, daß ſeine Einzelnheit gar nicht nothwendig Einfachheit einer denkenden Monade ſeyn muß, ſondern daß ſie eben ſowohl mit der Einzelnheit einer organiſchen Form, z. B. der ihres Leibes verglichen werden kann, wo ſie dann allerdings zerſtörbar wäre; und dann die Einfachheit auch zugegeben, ſo würde doch der denkenden Monas in der Zeit unvermeidlich ein Grad von Stärke in allen ihren Eigenſchaften zukommen, welcher zu- und abnehmen kann, könnte ſie alſo gleich nicht zerſtört werden durch Theilung einer extenſiven Größe, ſo könnte ſie doch verlöſchen durch Vernichtung ihrer intenſiven Größe.

§. 137.

Wir unterſcheiden hier die Idee der Ewigkeit unſers Weſens von der Beharrlichkeit unſers Gemüthes in der Zeit als Unſterblichkeit. Dies Verhältniß müſſen wir noch näher ins Auge faſſen.

Die Behauptung der Fortdauer des Gemüthes nach dem Tode des Körpers geht auf ein Seyn in der Zeit, alſo auf endliche Verhältniſſe, und iſt Erfahrungsſache. Die Entſcheidung dieſer Frage hat für eine richtig verſtandene philoſophiſche Spekulation das anſcheinende Intereſſe gar nicht, denn in Rückſicht deſſen kommt es uns auf Ewigkeit und Freyheit an, in der allein die Würde unſers Weſens behauptet werden kann, und welche gerade in aller Zeit nicht zu finden iſt. Um uns frey zu nennen, müſſen wir uns über alle Zeit erheben, dagegen die Rechte des Todes und der ſtarren Naturnothwendigkeit in der Zeit die ſicherſten und größten ſind. Die materielle Subſtanz iſt hier gewiß unvergänglich durch alle Zeit, und eben ſomit das bloße Nichts für die Verhältniſſe des Ewigen, unſer eignes Inneres aber behält ſeine Realität in der Welt der Ideen, und ſchließt ſich eben darum nur auf wenige Augenblicke an dieſe Verkörperungen an.

Glaube findet alſo nur an die Ewigkeit unſers Daſeyns ſtatt, die Fortdauer nach dem Tode oder die Sterblichkeit des Gemüthes iſt hingegen ein Thema für die innere Phyſik, um das wir wiſſen müſſen, oder um welches nach Wahrſcheinlichkeiten gerathſchlagt werden kann. Dieſe Gegend der innern Naturlehre und ihr Verhältniß zur äußern iſt aber leichtlich diejenige, über welche am ſchwerſten klare Begriffe zu erhalten ſind. Ein trefflich bereitetes Feld wilderer oder zahmerer Hypotheſen als geſunder oder kranker Kindern der Phantaſie bietet ſich uns hier an bey den Fragen nach unmittelbarer Geiſtergemeinſchaft, Geiſterſeherey, Erzeugung der Kinderſeelen aus den Seelen der Eltern, Metempſychoſe und Leben vor der Geburt. Was ſollen wir nun mit dieſen geheimnißvollen Unterſuchungen der höhern Phyſik anfangen? Ueber die äußern Verhältniſſe von Geiſt zu Geiſt iſt es uns leicht zu antworten, indem wir alle Bemühungen derer ablehnen, die uns mit ihren Geheimniſſen bereichern wollen. In Rückſicht aller äußern geiſtigen Verhältniſſe ſteht uns nämlich der Grundſatz feſt, nach der Organiſation unſrer Vernunft iſt ihr ſchlechthin keine geiſtige Gemeinſchaft anders als durch materielle Vermittelungen möglich, bey unmittelbar geiſtiger Berührung bleibt uns gar nichts zu denken übrig. Denn uns erſcheint das Geiſtige nur in innerer Selbſterkenntniß, die Erkenntniß deſſelben iſt an den innern Sinn gebunden und kann mir nur mein eignes Leben zeigen, jedes fremde Leben aber nur durch räumliche Vermittelungen, durch Analogien mit dem Verhältniß meines Innern zu meiner körperlichen Organiſation. Hier kommt alſo alles auf die Beurtheilung des Verhältniſſes an, in welchem Gemüth und Körper gegen einander ſtehen. Weniger beſtimmt möchte es bemerkt ſeyn, daß wer einmal Unſterblichkeit des Gemüthes annimmt, damit ohne alles Bild genöthigt wird, ſich auch auf Meinungen über Seelenwanderung und Leben vor der Geburt einzulaſſen. In Rückſicht deſſen macht Sokrates im Phädon eine ſehr wichtige Entdeckung: dem Sterben ſteht nicht das Leben, ſondern das Geborenwerden entgegen. Was geboren werden kann, das muß in der Natur auch ſterblich ſeyn, was in der Natur entſtehen kann, das kann in ihr auch vergehen. Denn den Gang jedes Proceſſes in der Natur kann ſie auch rückwärts durchlaufen, jeder Proceß kann auch umgekehrt erfolgen, das Sterben iſt aber gerade der umgekehrte Proceß des Geborenwerdens, die Möglichkeit von beyden iſt alſo die gleiche, und wäre mir die Möglichkeit der Geburt eines Geiſtes begreiflich, ſo läge mir auch die Möglichkeit ſeines Sterbens vor Augen. Dadurch werden wir dann, wenn wir die Unſterblichkeit der Seele annehmen wollen, zugleich mit dem Gedanken unſrer früheren Exiſtenz vor der Geburt beſchwert, welche, da ſie in jene anfangsloſe Vergangenheit hinauf greift, auf den erſten Anblick etwas Schauerliches an ſich hat, mit dem man ſich nicht gern abgeben mag, nachher aber, wenn man erſt damit vertraut iſt, findet ſich, daß ſich dies recht vergnüglich zur Geſchichte der Seelenwanderungen auswählen läßt. Da giebt es denn vorzüglich zweyerley Vorſtellungsarten; die einen laſſen uns von unten auf dienen und im Menſchen ſchon einen ganz bedeutenden Grad erlangt haben, die andern hingegen nehmen uns für degradirte Hofbediente der Gottheit. Wiſſenſchaftlich iſt die erſte Anſicht, über die man unter uns bey Lavater und Herder hinlängliche Belehrung erhalten kann, phyſikaliſch beliebt, um den Abſtuffungen organiſirter Bildungen der Erde geiſtige Bedeutungen unter zu legen; die andere hingegen macht ſich mehr in den Myſterien der Religionslehre gelten, wo man gemäß dem Bewußtſeyn unſers Hanges zum Böſen ſie zur Geſchichte vom Sündenfall oder vom Abfall der Ideen aus Gott auszeichnet. Beyde Vorſtellungsarten vom Wachſen oder Abnehmen unſers Werthes ſind Bilder aus der Natur, wie das Wachſen der Jugend und das Altern, von denen das erſtere dem ſangviniſchen, das andere dem melancholiſchen Temperament mehr gefällt, ſie werden abentheuerlich in der Anwendung, indem ich ſie für die Seelenwanderung in der Zeit ſelbſt anwende, und ſo das Bild wieder zur Wirklichkeit mache. Behalten wir hingegen das Bild und wenden wir es dichtend auf die Idee an, ſo giebt es uns die entgegengeſetzten Anſichten der Ahndung.

Aber wir wollten hier von unſerm Daſeyn in der Zeit ſprechen, wie es ſich in der innern Erfahrung zeigt, und fragen, ob wir es auf dieſes Leben beſchränkt denken ſollen, oder nicht. Die richtige Vergleichung iſt folgende: Die Vorausſetzung, meinem Gemüthe komme unabhängig vom

Körper ein eignes Daſeyn in der Zeit zu, iſt auf jeden Fall ein unbrauchbarer, leerer Gedanke, und wie wir ſo eben ſehen, ſogar ein ſehr beſchwerlicher, indem er uns zwingt, Meinungen über Seelenwanderung zu haben. Um hier für uns zu einem beſtimmten Urtheil zu kommen, beruht alles auf der Art, wie das Verhältniß der äußern und innern Phyſik gegen einander gedacht werden muß, auf der Gemeinſchaft zwiſchen Körper und Geiſt. Der Dualismus der gemeinen Schulmetaphyſik ſchlägt hier unter zwey Hypotheſen die Wahl vor, entweder einen unmittelbaren phyſiſchen Einfluß zwiſchen Geiſt und Körper zuzugeben, beyde, wenn gleich Dinge verſchiedener Art, ſtehen in Wechſelwirkung, die Nerventhätigkeiten wirken auf die Empfindung des Gemüthes und der Wille des letztern wirkt auf ſie zurück, oder nur eine vorherbeſtimmte Harmonie anzunehmen, nur die ordnende Hand des Weltſchöpfers hat beyde Naturen ſo geſtellt, daß ſie in einem nothwendigen Parallelismus neben einander ſpielen, wenn gleich als Dinge verſchiedener Art.

Keiner von beyden befriedigt aber. Die vorherbeſtimmte Harmonie wiederhohlt nur mit andern Worten die Unerklärlichkeit der Sache, denn den Willen Gottes ins Mittel treten zu laſſen, heißt nur das Ende unſrer Einſicht anerkennen; der natürliche Einfluß aber iſt jeder geſunden Phyſiologie zuwider, indem wir hier einer immateriellen Subſtanz, die folglich ſelbſt keinen Raum erfüllt, doch bewegende Kräfte zuſchreiben — und warum gerade nur im Mittelpunkt des Organismus, warum nicht ſonſt überall? Wir geben damit alle unſere Geſetze der Phyſik an Geſpenſter, Elfen, Feen, Genien, ätheriſch geflügelte Engel des Lichtes und der Finſterniß oder an jede anderen Kinder dichtender Phantaſie verloren. Höhere ſpekulative Anſichten laſſen hingegen entweder materialiſtiſch das Denken nur durch die Materie oder ſpiritualiſtiſch die Materie nur durch das Denkende beſtehen, aber auch hier paßt keins von beyden in unſre Welt unter Naturgeſetzen.

Dieſe beyden Verſuche folgen nämlich der Idee, äußere und innere Phyſik in ein Syſtem der Naturlehre zuſammen zu ziehen, wogegen wir ſchon oben (§. 72. u. 120.) geſprochen haben. Der Materialismus macht falſche Prätenſionen, denn (nach §. 118.) giebt es für äußere Naturlehre eine mathematiſche Theorie des Beweglichen, in welcher aber nur das Verhältniß von Materie zu Materie begriffen werden kann, dagegen ſich ſowohl die Beſchaffenheit der Materie nach Empfindungsvorſtellungen, wie Farbe, Schall und Duft, nach ihrem Verhältniß zur erkennenden Vernunft als noch vielmehr die Vernunft ſelbſt hier aller Erklärung entzieht. Spiritualismus aber kann nach unſrer natürlichen Anſicht der Dinge noch viel weniger zu einer allgenugſamen phyſikaliſchen Theorie taugen, denn unabhängig von der Beharrlichkeit des materiellen Daſeyns im Raume hätten wir überhaupt gar keine innere Erfahrung, nur durch das Wechſelverhältniß mit der Geſchichte meines Körpers erhalte ich irgend eine Regel der Anordnung für die innern Veränderungen, alſo ohne die Anſchauung der Dinge außer mir im Raume wäre mir meine Selbſterkenntniß nach der Organiſation meiner Vernunft nicht einmal möglich.

Wie ſollen wir nun das Verhältniß zwiſchen Körper und Geiſt beurtheilen? Wir brauchen nur die gewöhnliche Beurtheilung des Lebens zu fragen, um die richtige Antwort zu erhalten, die künſtliche Spekulation irrt hier leicht, aber der natürlichen nicht ſpekulativen Reflexion des gemeinen Lebens liegt jederzeit die Vorausſetzung zu Grunde: daß

Ich und mein Körper eins und daſſelbe bin, ſo daß wir, ſobald es auf das Handeln ankommt, gar keinen Unterſchied mehr machen. Ich will für dieſe Behauptung nicht das gewöhnliche anführen, daß wir in Schlafen und Wachen, Geſundheit und Krankheit bis auf unſer innerſtes Bewußtſeyn vom Körper abhängen und mit ihm verbunden ſind, denn dies würde auch durch eine bloße Wechſelwirkung zwiſchen beyden gedacht werden können, ſondern ich beziehe mich darauf, daß jedermann in jeder willkührlich genannten Handlung ſeinen Willen und den Lebensproceß ſeines Körpers für eins und daſſelbe nimmt und nothwendig nehmen muß.

§. 138.

Nach dem Geſetz der Kauſalität hat jede Begebenheit in der Natur eine beſtimmte vollſtändige Urſach, aus der ſie fließt, ich kann aber, nach dem Geſetz aller Größenzuſammenſetzung, für dieſelbe Begebenheit nicht zweyerley verſchiedene Urſachen annehmen, ſondern anſcheinend zwey Urſachen, welche die nämliche Wirkung haben, müſſen in der That eins und daſſelbe ſeyn. Man verſtehe jedoch dies nicht unrecht. Allerdings wirken verſchiedene Urſachen zu einer zuſammengeſetzten Wirkung zuſammen, dann gehört einer jeden ein Theil der Wirkung, aber denſelben Theil, der der einen gehört, kann ich dann nicht der andern zuſchreiben, es kann nicht neben einander zweyerley zureichende Urſachen des nämlichen Phänomens geben. So iſt z. B. die Bewegung des Zeigers einer Uhr das Reſultat der Kraft ihrer bewegten Federn und der Verhältniſſe aller ihrer Räder, wo jedes ſeinen Theil an der Wirkung hat. Ich kann auch wohl mit dem Uhrwerk eine ſolche Komponſation verbinden, die wenn es ſteht oder aufgezogen wird anſtatt deſſen wirkt, und die Zeiger nach derſelben Regel fort bewegt. Aber zwey Uhrwerke ſo an den gleichen Zeiger zu legen, daß jedes denſelben auf dieſelbe Weiſe bewegte, würde nicht angehen, er gienge dann entweder noch einmal ſo ſchnell oder gar nicht. Wenden wir dies auf die willkührliche Bewegung, z. B. der Hand an, und wir werden ſehen, daß wir unſern Willen mit dem Lebensproceß unſers Körpers durchaus für eins und daſſelbe erklären. Die durchgängige mathematiſche Erklärlichkeit der materiellen Erſcheinungen macht es nothwendig, daß ſich auch der Organismus vollſtändig aus Geſetzen der materiellen Phyſik muß erklären laſſen, welche ſich über Bewegung, Zug und Stoß nicht verſteigen. So muß es denn auch ein äußerer Proceß vermittelt durch bewegende Kräfte der Materie ſeyn, durch den die Lebenserſcheinungen meines Körpers beſtehen. Wir wiſſen davon noch ſehr wenig, um aber doch dem Ding einen Namen zu geben, will ich annehmen, der Lebensproceß meines Körpers in Rückſicht der Muskelbewegung ſey ein erhöhter elektriſcher Proceß, ſo ſind es vermittelte galvaniſche Schläge, welche ſich den Zuſammenhang meiner Nerven herab verbreiten, meine Muskeln kontrahiren und ſo die Bewegungen meiner Hand bewirken. Die Begebenheit dieſer Bewegung wäre alſo ganz materiell erklärt, dabey aber nenne ich ſie doch eine willkührliche, und ſage: ich bewege meine Hand nur, weil ich ſie bewegen will. Ich gebe alſo hier neben einander nach zwey verſchiedenen Anſichten zweyerley vollſtändige Urſachen der nämlichen Begebenheit an, einmal ſage ich aus innerer Wahrnehmung, mein Wille iſt die Urſach der Bewegung meiner Hand, und dann nach der phyſiologiſchen Erklärung, die Bewegung erfolgt nach den materiellen Geſetzen des Lebensproceſſes in meinem Körper. Kann es alſo nur eine zureichende Urſach einer Begebenheit geben, ſo iſt der Lebensproceß meines Körpers und mein Wille eins und daſſelbe, und man ſieht leicht, daß ſich dieſer Satz auch ſo weit ausdehnen laſſe: *mein Gemüth überhaupt als Gegenſtand der innern Erfahrung iſt eins und daſſelbe mit dem Lebensproceß meines Körpers als dem Gegenſtand der äußern Erfahrung.*

Und dieſe Behauptung iſt weder widerſprechend, noch materialiſtiſch? Wir brauchen nur unſre Expoſition der idealen Anſicht der Dinge zu vergleichen, um das Moment der Deduktion gerade für dieſes Verhältniß der innern und äußern Natur zu finden. Weder in innerer Erfahrung erkenne ich mein Gemüth, wie es an ſich iſt, noch auch in äußerer Erfahrung in meinem Körper etwas, wie es an ſich wäre, ſondern beydes iſt nur Erſcheinung. Es iſt alſo nur eine *verſchiedene Erſcheinungsweiſe* der einen und gleichen Realität, welche mir meine Perſon einmal als mein Gemüth innerlich, und dann als den Lebensproceß meines Körpers äußerlich zeigt; meine materielle Anſicht bleibt dabey nur die Hülfsvorſtellung meiner ſinnlich beſchränkten Vernunft, und verliert gegen das Ewige alle Bedeutung, die innere lebendige Anſicht hingegen wird mir doch näher das wahre Weſen der Dinge ſelbſt, wenn ſchon auch noch auf beſchränkte Weiſe erſcheinen laſſen.

§. 139.

Doch wir müſſen dieſen Gegenſtand noch ausführlicher beleuchten. Wie ſtehen wir nun mit der Sterblichkeit des Gemüthes nach ſeiner innern Erſcheinungsweiſe in der Zeit?

Es kommt darauf an, als was wir daſſelbe in Rückſicht des Körpers beurtheilen. Wir ſetzen die Realität des Gemüthes mit der Realität ihrer Organiſation als die eine und gleiche an, womit vergleichen wir da das Gemüth eigentlich? Mit der Subſtanz, die heute oder geſtern als Materie meinen Körper ausmacht, das iſt nicht möglich, denn dieſe materielle Subſtanz iſt in der Organiſation das täglich Veränderte immer Wechſelnde, das Bleibende in ihr iſt nur die Form der Organiſation, die Form des Lebensproceſſes ſelbſt. Alſo mit dieſer andauernden Form wechſelnder Subſtanzen in der Organiſation kann ich allein das Gemüth vergleichen. Es wäre demjenigen gleich, worin eigentlich das Leben in der Materie beſteht, dies iſt aber nur die Form aus dem Konflikt der materiellen Kräfte in einem organiſchen Proceß, nnd mit dieſem das Sterblichſte, was ſich in der Materie findet, was ſo leicht verlöſcht, wie das Flämmchen am Licht.

Man hat zwar eben daraus, daß das Gemüth dem Leben in der Materie entſpreche, gerade das Gegentheil folgen wollen, indem man ſagt: das Gemüth iſt das Princip des Lebens in der Materie, es iſt die Lebenskraft, durch die eine Organiſation eigentlich lebt, ein Flämmchen aus dem allgemeinen Weſen der Weltſeele, welches denn wohl auch von Form zu Form überwandeln kann, und entweicht, wenn eine Bildung zerſtört iſt, oder ſich wieder in das univerſelle Leben der Weltſeele verliert — oder welche ähnliche Ausdrücke man wählen will. Aber in alle dem iſt das Verhältniß des Lebendigen zur Materie durchaus mißverſtanden, wir dürfen eigentlich von keinem Princip des Lebens in der Materie ſprechen, denn jedes Leben iſt uns nur ein Inneres, Leben kann wohl durch die Materie erſcheinen, aber niemals in der Materie. Wir kennen kein wahres

Leben als das Erkennen, Begehren und Wollen unſrer Vernunft. Leben heißt ſich aus einem innern Princip zur Handlung beſtimmen, und dafür haben wir keinen andern Fall der Anwendung, als die innere Thätigkeit des Gemüthes. In der Materie kommt alles nur aus äußern Verhältniſſen zuſammen, ſo auch im Organismus, der nur durch die Gegenwirkung ſeiner Theile gegen einander unter einer beſtimmten Form beſteht. In der Materie giebt es nur ein Analogon des Lebens durch die Form der Organiſationen, dieſem entſpricht das innere Leben, wir dürfen aber dieſes Leben ſelbſt weder durch Wechſelwirkung des Gemüthes noch als eigne Lebenskraft ſelbſt in die materiellen Verhältniſſe einführen. Das innere Lebendige das Gemüth ſelbſt auf die Materie einwirken laſſen zu wollen, iſt gegen die Grundſätze einer geſunden Phyſiologie, indem die vollſtändige mathematiſche Konſtruktion der Materie jede ſolche fremde Beyhülfe des immateriellen von ſich ausſtößt, und noch dazu wird es eine ganz müßige Hypotheſe. Die zur Empfindung gereizten Nerven wirken auf unbegreiffliche Weiſe auf das Gemüth ein, und geben ihm die Empfindung, dieſes Gemüth wirkt dann wieder auf unbegreiffliche Weiſe durch ſeinen Willen auf andere Nerven zurück, und bewegt ſo die Muskeln. Wozu dieſe zwey Unbegreiflichkeiten? Laſſe man lieber die Spiele der Nerven unter ſich ſelbſt, und man erhält ohne Beyhülfe des Gemüthes das gleiche Reſultat. Eine eigne Lebenskraft in der Materie als materielles Etwas, als Eigenſchaft einer beſondern Art organiſationsfähiger Materie, oder als eigne Art von Materie ſelbſt dürfen wir aber auch auf keine Weiſe vorausſetzen, das Analogon des Lebens in der Materie, dem die Erſcheinung unſers innern Lebens entſpricht, iſt nicht materielle Subſtanz als Maſſe, ſo fein man ſie auch in Dampf, Gas oder Aether auflöſen mag, auch nicht äußere Kraft, denn die geht nur auf Zug und Stoß, ſondern die Form eines phyſiſchen Proceſſes. Proceß iſt in der Natur das Reſultat der Wechſelwirkung der Kräfte, und ſein Geſetz die Form einer ſolchen Wechſelwirkung und nicht das Weſen einer Kraft. Die Einheit eines Organismus, wodurch er lebt, iſt alſo nicht eine Lebenskraft, die ihm zugeſetzt oder entriſſen werden kann, ſondern einzig die Form der Verbindung der materiellen Kräfte in ihm, das Eigenthümliche des Lebensproceſſes. Auch der allgemeine Organismus der Natur kann nicht als Weltſeele, ſondern nur als univerſelles Geſetz des Kreislaufes in den Weltbegebenheiten angeſehen werden.

Die gewöhnlichen Vorſtellungsarten von dem Verhältniß zwiſchen Materie und Geiſt, machen entweder die Verwandſchaft zwiſchen beyden zu groß, indem ſie dasjenige, was nach den entgegengeſetzten Erſcheinungsweiſen der Dinge die gleiche Realität iſt, in einer Erſcheinungsweiſe vereinigen wollen, oder ſie bemühen ſich, die Trennung recht ſcharf zu machen, aus Furcht vor dem Materialismus, indem ſie auch jene Einheit nach entgegengeſetzter Erſcheinungsweiſe nicht zugeben wollen. Alle Hypotheſen der erſten Art, welche eine natürliche Einwirkung zwiſchen Geiſt und Materie, oder eine materielle Lebenskraft vorausſetzen, ſind ein mehr oder weniger verſteckter Hylozoismus, wo man das materiell Unſichtbare, Dampf, Gas, Lebensäther, ätheriſche Flüſſigkeit, Nervengeiſt mit dem Geiſtigen verwechſelt, unter dem Vorwand eines feineren, höheren, edlern materiellen Stoffes, oder gar eines Mitteldinges zwiſchen Materie und Geiſt. Dieſe Unbeholfenheit theilen faſt alle Theorien der vergleichenden Anthropologie mit den ungeſchickteſten Vorſtellungen der Alchemiſten.

Auf der andern Seite, wenn jemand mit der vergleichenden Anthropologie ſchärfere Verſuche macht, und in der Organiſation die den einzelnen Funktionen des Denkens und Wollens entſprechenden Theile aufſucht, wie etwa Gall mit der Struktur des Gehirns verſucht hat, ſo hören wir von manchen Philoſophen gegen die genaue Vergleichung im Namen der Freyheit des Willens proteſtiren, als wenn die dadurch gefährdet werden könnte, was keineswegés der Fall iſt. Im allgemeinen müßt ihr ja doch die Abhängigkeit des Gemüthes von der Geſchichte des Körpers im Aufwachſen und Altern, Schlafen und Wachen, Geſundheit und Krankheit, magnetiſcher Exaltation, Fiebertraum und Raſerey zugeben, wo ſollen wir dann die Gränze finden? Nein im Gegentheil die Ausbildung der vergleichenden Anthropologie muß uns, wir mögen jetzt nun ſchon viel oder wenig davon verſtehen, einmal bis ins kleinſte Detail die Korreſpondenz der organiſchen Funktionen mit dem innern Leben zeigen, und das alles hat mit der Idee der Freyheit gar nichts zu thun. Die Freyheit des Willens ſoll ja nicht Unabhängigkeit der innern Natur von der äußern, ſondern einzig Unabhängigkeit des Geiſtes von aller Natur überhaupt garantiren, und darin wird unſre Einſicht nur um ſo klarer werden, je beſtimmter wir die natürliche Uebereinſtimmung zwiſchen der Organiſation und der Vernunft anerkennen.

Alſo dem Vergänglichſten, was in der materiellen Welt gefunden werden mag, dem Lebensproceſſe einer Organiſation müſſen wir das zeitliche Daſeyn des Gemüthes gleich achten, um aber dieſer Sache eine für alle uns nöthigen Folgen hinlängliche Deutlichkeit zu geben, werden wir noch die allgemeinſten Begriffe der materiellen Phyſiologie einer neuen Kritik zu unterwerfen haben.

§. 140.

Es iſt eine alte Aufgabe der Spekulation, zu erklären, wie das unendliche Werden bey dem Seyn ſey. In unſrer Welt iſt das Werden der Inhärenzen nur durch und in dem Seyn der Subſtanz und ihrer Kraft, aber das Werden iſt uns höher als das Seyn, nur dem Werden achten wir das Lebendige verbunden, ſo daß uns Bewegung und Leben gleichbedeutend wird, die unendliche Ruhe aber ein erſtarrtes Seyn des Todes wäre. Das Seyn für ſich in der Subſtanz wäre uns in ſeiner unwandelbaren Ruhe, die Vernichtung der Welt vor unſern Augen, ein Verſchwinden ihrer Wirklichkeit in die leere Einheit des Verſtandes, in der nichts zu unterſcheiden wäre, nur im Werden tritt die Welt vor unſern Sinn, nur im Werden iſt ſie uns Erſcheinung, und ihre Wirklichkeit als Sinnenwelt beſteht nur in der Geſchichte der Welt durch alle Zeit. Wie iſt nun ein ſolches Werden der Welt durch alle Zeit möglich?

Wir faſſen hier dieſe Aufgabe nur für den Standpunkt der Erklärlichkeit, für die materielle Anſicht der Welt. In der materiellen Welt iſt das gegebene Beſtimmbare die Maſſe als bewegliche Subſtanz, die Form in ihr hingegen iſt Geſtalt im Raum und Bewegung in Raum und Zeit, das Werden in ihr iſt der Wechſel der Geſtalten durch Bewegung, in dieſem beſteht die Geſchichte der Welt, wir nennen ihn die Bildung der Materie. Dieſe Bildung iſt aber nur die mathematiſche (phoronomiſche) Form der Welt, welche erſt eine dynamiſche der Gemeinſchaft der Dinge zu Grunde liegen haben muß, (§. 113. 3)) durch die ſie beſteht. Dieſe dynamiſche Form iſt die Form der Wechſelwirkung materieller Kräfte, welche wir einen phyſiſchen Proceß nennen. Was iſt alſo das bildende Princip der materiellen Welt? Nicht eine bildende Kraft der Natur, ſondern ein Bildungstrieb aus dem Verhältniß der materiellen Grundkräfte im Proceß. Das bildende Princip n der Natur iſt nicht das Geſetz, welches die Wirkung beſtimmt, nicht das Geſetz der Grundkraft, ſondern das Geſetz, welches die Gemeinſchaft der Dinge giebt, das Geſetz ihrer Wechſelwirkung, welches nur die Regel der Weltordnung für gegebene Subſtanzen und Kräfte enthält, und dies iſt die Regel phyſiſcher Proceſſe.

Die Grundkräfte jeder Maſſe ſind urſprüngliche Ausdehnungskraft im umgekehrten Verhältniß ihres jedesmaligen Volumens, und urſprüngliche Anziehungskraft in alle Fernen nach dem umgekehrten Verhältniß der Kugelflächen, deren Halbmeſſer die zugehörige Entfernung iſt. Die oberſten Formen der phyſiſchen Proceſſe ſind aus dieſem Proceſſe des wiederhergeſtellten Gleichgewichts, in welchen die im Konflikt begriffenen Kräfte ſich einander in Ruhe ſetzen, indem gegenſeitig eine die Wirkung der andern indifferentiirt, und Proceſſe des Kreislaufes, Organiſationen, wo die Geſchichte des Wechſels von einem Zuſtand der Veränderungen ausläuft, und wieder auf die nämliche Veränderung zurückführt, ſo daß der Proceß ſich periodenweis immer ſelbſt wiederhohlt.

Welches von dieſen beyden Geſetzen beſtimmt nun die Form des Weltlaufes, welches wird zum bildenden Princip im Ganzen der Natur? Beſtreben nach Gleichgewicht oder Kreislauf? Im Einzelnen nehmen wir bald Indifferenzproceſſe, bald Organiſationen wahr, die Bewegungen der Planeten um ihre Sonne, das Waſſer — vom Himmel kommt es, zum Himmel ſteigt es und wieder nieder zur Erde muß es, ewig wechſelnd, oder die Bildungen in Thieren und Pflanzen folgen dem Geſetze des Kreislaufes; jede chemiſche Auflöſung hingegen und jede Gährung endigt mit der Ruhe des Gleichgewichts, wenn die Durchdringung oder Ausſcheidung des Ungleichartigen gleichmäßig vollendet iſt, eben ſo jede Gegenwirkung nach dem Geſetze des ſpecifiſchen Gewichtes, nach dem Geſetze der Temperaturveränderungen oder erregter Elektricität. Allein alle dieſe beobachteten Indifferentiirungen oder Organiſationen haben nur ein untergeordnetes Beſtehen, jeder einzelne Proceß führt nur zu einem relativen Gleichgewicht oder zu einem relativen Kreislauf, denn das innere Geſetz eines jeden ſolchen Proceſſes wird immer im unendlichen Ganzen des Weltlaufes von einer noch höheren Sphäre überwältigt. Jeder einzelne Proceß, deſſen innere Kräfte zur Organiſation ſtimmen, kann von einem höheren Gleichgewicht durch äußere Einwirkungen zur Ruhe gebracht und zerſtört werden, wie z. B. das Leben des Thieres und der Pflanze, welches durch den täglichen Kreislauf ſeiner Lebensverrichtungen beſteht, im Kampfe mit der äußeren Natur ſich wachſend bis zur Reife immer feſter behauptet, dann aber wieder alternd abnimmt bis zur gänzlichen Auflöſung; hier wird die Organiſation in dem Fortſchritt von der Jugend zum Alter, zum Tode vom Geſetze des Gleichgewichts überwältigt. Eben ſo giebt es aber auch auf der andern Seite keine Auflöſung, die nicht wieder geſchieden, keine Scheidung, die nicht wieder vereinigt werden könnte durch neue äußere Einwirkung. Welches iſt alſo das oberſte Geſetz des Weltlaufes, dem zuletzt jeder einzelne Proceß erliegt? Iſt es Auflöſung in Ruhe oder Erneuerung der Bewegung ins Unendliche?

Unſre neuere mathematiſche Phyſik hat ſich mehr oder weniger unbewußt das Vorurtheil gegeben: in der Natur ſtrebe alles nach dem Gleichgewicht, das Werden ſey gleichſam ein der Natur aufgezwungener, fremder Zuſtand, dem ſie entgegenkämpfe, um in ewiger Ruhe zu erſtarren, und damit wurde das Geſetz des Todes, als Mechanismus der Natur zum oberſten angeſetzt, wenn gleich ſchon das anerkannte Geſetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, oder das Geſetz, daß die Summe aller Bewegungen in der Welt weder vermehrt noch vermindert werden könne, das Gegentheil hätte beweiſen ſollen. Schelling gehört das Verdienſt, daß er dagegen unter uns zuerſt das höchſte Geſetz der Organiſation und ihres Lebens anerkannte, und ſo die Natur in ſich ſelbſt lebendig machte.

Wir können hier erſtlich mit Leichtigkeit *indirekt* nachweiſen, daß nur unter der Vorausſetzung, das Geſetz des Kreislaufes ſey das oberſte in der Natur, überhaupt eine Geſchichte der Welt durch die unendliche Zeit möglich ſey; nehmen wir das Geſetz des Gleichgewichtes zum oberſten, ſo erhalten wir immer nur eine endliche Geſchichte der Welt. Entweder wir nehmen an, daß vor uralter Zeit einmal das erſchaffne oder unerſchaffne Chaos in völliger Ruhe einer gleichmäßigen Durchdringung aller ſeiner Elemente lag, in dieſe Ruhe trat das ihm fremde bildende Princip, der erſte Beweger, und gab den erſten Anfang der Bewegung, dieſe fing ſogleich an ſich weiter zu verbreiten, die Geſchichte der Welt begann, ſie evolvirte ſich bis zur wildeſten Gährung der Entzweyung aller Elemente, aber damit mußte ſie ein Höchſtes erreichen, die Bewegung ſank wieder, und muß ſich endlich zurück in die Ruhe des erſten Gleichgewichts verlieren: oder wir beginnen gleich mit dem Chaos, dem ſein geſtaltendes Princip ganz beywohnt, mit dem Chaos als einem flüſſigen in der höchſten, wildeſten Gährung, die aber überwältigt vom Geſetz des Gleichgewichts nur dadurch eine Geſchichte der Welt giebt, daß ſie allmählich beſänftigter in die todte Ruhe einer feſten Kryſtalliſation erſtarrt. Auf jeden Fall erhalten wir hier alſo nur eine endliche Geſchichte der Welt. Das Geſetz des Kreislaufes hingegen entſpricht dem Ablauf der Begebenheiten durch alle Zeit, indem die Erſcheinung der Welt durch alle Zeit und durch allen Raum die Entwickelung des Kreislaufes in der Wechſelwirkung von aller materiellen Subſtanz mit jeder wird; in immer größern Sphären erneuert ſich die Geſchichte durch die epochenweiſe Selbſtreproduktion jedes Organismus, und geht der eine zu Grunde, ſo wird er nur von den Wirbeln einer höhern Sphäre mit fortgeriſſen, bis endlich jeder untergeordnete Kreislauf ſich in dem Unendlichen der Wechſelwirkung von allem mit jedem verliert, ähnlich dem Uebergang aller elliptiſchen Kreiſe über einer Axe in den unendlichen Bogen der Parabel.

Dieſer indirekten Nachweiſung können wir aber auch einen direkten Beweis an die Seite ſtellen. Wir fragen: welches iſt das höchſte Geſetz phyſiſcher Proceſſe in der Welt? und wir können die Antwort ſelbſt finden, da wir die Grundkräfte der materiellen Welt kennen, wenn wir nur die Formen ihres Konfliktes unterſuchen. Jede mathematiſche Theorie entſteht durch fortgeſetzte Kombination ihrer einfachſten Elemente, und dieſe enthalten ihre alleinigen Grundgeſetze. Alle Veränderungen der materiellen Welt ſind daher nur Zuſammenſetzungen aus dem Verhältniß, welches ſich in der Reaktion zweyer Maſſen nach dem Geſetz ihrer Grundkräfte zeigt. Für zwey ſolche Maſſen können wir überhaupt vier Formen ihrer Reaktion denken; Reaktion aus der Ferne oder nur in der Berührung, und in jedem Fall entweder mit überwiegender Kraft der Anziehung oder der Abſtoßung. Hier giebt nun jede urſprüngliche Reaktion aus der Ferne einen Proceß des Kreislaufes, die in der Berührung hingegen zunächſt einen Proceß des Gleichgewichts.

Erſtlich bey der Wirkung aus der Ferne wird ein Spiel zwiſchen der urſprünglichen Anziehung und Elaſticität entſtehen, ſobald beyde Maſſen entweder in Ruhe oder auch in geradlinichter Annäherung oder Entfernung ſich gegen einander bewegen. Hier wird endlich einmal aus der Ferne die urſprüngliche Anziehung den Ausſchlag geben, beyde Maſſen werden mit beſtimmter Geſchwindigkeit gegen den Mittelpunkt ihrer Gravitation zuſammenſtürzen und hier zuſammenſtoßen. Beym Stoße werden beyde gegen einander zuſammengedrückt, dadurch wird ihre urſprüngliche Elaſticität ins Spiel geſetzt, welche ihre Bewegung im höchſten Grade der Zuſammendrückung vernichten wird. Nun aber ihrer Elaſticität allein überlaſſen, werden ſie wieder aus einander getrieben, und werden, weil die Ausdehnungskraft im geraden Verhältniß mit der Zuſammendrückung ſteht, wenn ſie außer Berührung kommen, mit derſelben Geſchwindigkeit ſich von einander entfernen, mit der ſie im Anfangsaugenblick des Stoßes ſich einander näherten. Dieſe entfernende Bewegung wird aber von der Anziehung nach und nach überwunden, ſie kommen wieder gegen einander in Ruhe, und der Proceß beginnt von neuem.

Hat aber im Anfangsaugenblick die eine Maſſe gegen die andere ein Moment zur ſchrägen geradlinichten Bewegung, ſo kommt nur die urſprüngliche Anziehung mit dem räumlichen Verhältniß in Beziehung; ſehen wir dies in Rückſicht des relativen Raumes an, in welchem die eine Maſſe ruht, ſo liegt dieſe in einem Mittelpunkt der Kräfte, dem die Anziehung im umgekehrten Verhältniß des Quadrates der Entfernung als Centralkraft zukommt, und um welchen die andere alſo eine krumme Linie der zweyten Ordnung beſchreibt. Iſt nämlich die Anziehung ſtark genug, um der Entfernung in ſchräger Linie ein Maximum zu geben, ſo ſchlägt die Bewegung in den Kreislauf durch eine Ellipſe aus, iſt dies aber nicht der Fall, ſo bleibt es bey einem Anſatz zum Kreislauf ins Unendliche in Parabel oder Hyperbel.

Zweytens Proceſſe in der Berührung erfolgen bey überwiegender Zurückſtoßung nach dem mechaniſchen Verhältniß der Berührungsflächen als bloße Bewegungen nach dem Verhältniß der ſpecifiſchen Schwere, bey überwiegender Anziehung aber als chemiſche Auflöſungen, die alſo beyde nach erreichtem Gleichgewicht zur Ruhe kommen. Allein dieſe Einwirkungen nur in der Berührung ſtehen immer unter der Bedingung einer früheren Wirkung aus der Ferne, und können ſich ſelbſt nur da zeigen, wo entgegengeſetzte Wirkungen aus der Ferne ſich in relativem Gleichgewichte erhalten. Das Verhältniß der Wirkung aus der Ferne iſt alſo allein das urſprüngliche.

Hiermit haben wir zweyerley feſtgeſtellt. Erſtlich das bildende Princip der Natur iſt ein allgemeines Geſetz der Organiſation in ihr, jeder Proceß aus freyer Bewegung führt ein Geſetz ſeiner Selbſtreproduktion bey ſich, jede urſprüngliche, ſelbſtſtändige Organiſation (wie z. B. die der *aſtronomiſchen Bewegungen*) iſt eine *rein dynamiſche*; *chemiſche* Organiſationen hingegen, wie die an der Oberfläche der Erde, deren Kreislauf durch einen Wechſel von Auflöſungen und Ausſcheidungen beſtimmt wird, haben nur ein abhängiges Beſtehen durch eine übergeordnete dynamiſche Organiſation, (daher z. B. die Gewalt, welche die Perioden der Axendrehung und des jährlichen Umlaufs der Erde über jede *Lebensbewegung an ihrer Oberfläche* haben,) und ſind deswegen jedesmal dem Geſetz einer kontinuirlichen Anregung von außen unterworfen, (deren oberſte für die Erde ihre Erleuchtung durch die Sonne iſt.)

Zweytens dieſes allgemeine Geſetz der Organiſation in der Natur, beſteht aber nicht durch ein oberſtes bildendes Weſen in der Materie als Weltſeele, ſondern die Grundkräfte der Bewegung werden zu organiſirenden Kräften nur durch wechſelſeitiges Verhältniß im Raum und zum Raum, ſo daß ſich wohl ein mathematiſcher Beweis für die allgemeine Organiſation der Natur führen läßt, dies höchſte Geſetz der Einheit in der materiellen Welt (der Form ihrer Gemeinſchaft) aber unter die Bedingung der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung fällt. Es hat daher für die Anwendung nur einen regulativen Werth, indem wir ihm gemäß zwar berechtigt ſind, durch das Ganze der Natur organiſirte Formen zu erwarten, nirgends aber für den einzelnen Fall die Form ſelbſt angeben können. Deswegen erſcheint uns das materielle Leben immer als ein freyes Spiel organiſcher Formen.

§. 141.

Welches iſt nun alſo überhaupt unſre ideale Anſicht der Dinge unter der Idee der Seele?

Allen unſern Ueberzeugungen liegt zu Grunde die materielle Anſicht der Dinge, welche aber nur einen endlichen Werth der menſchlichen Anſicht der Dinge hat. Nicht der Subſtanz in dieſer Welt, ſondern nur dem Wechſel ihrer Geſchichte ſchließt ſich dann die zweyte ſpirituelle Anſicht des innern Lebendigen an. Nach bloßen Analogien, wie dem eignen innern Leben unſrer Vernunft die Form ihrer

Organiſation entſpricht, bilden wir uns eine geiſtige Weltanſicht von der Natur, welche von der Anerkennung fremder Vernunft in der menſchlichen Geſellſchaft als ihrem hellſten Punkte ausläuft, von da aus aber in immer mehr und mehr unbeſtimmten Beziehungen ſich über die ganze Natur verbreitet, ſo weit wir die Bewegung organiſcher Formen in ihr finden, ſo daß wir in eben dem Verhältniß das höchſte Geſetz unſers innern Lebens, das Geſetz des Zweckes auch in der Natur wieder erkennen wollen.

Dieſe geiſtige Weltanſicht legt ſich dann der Idee näher an, und wird dadurch für uns zur Erkenntniß einer intelligibeln Welt und ihrer höheren Ordnung der Dinge, indem wir für das ewige Weſen der Dinge die Selbſtſtändigkeit der Intelligenz glauben, die Geſellſchaft der Menſchen unter geiſtige Geſetze der Tugend und des Rechtes vereinigt achten, und das Geſetz des Zweckes als das höchſte im Daſeyn der Dinge glauben, dem ſich deshalb auch die Natur in ihren Organiſationen durch das Geſetz ihrer Erhabenheit und der Schönheit im freyen Spiel ihrer Formen unterwirft.

Wir thun hiermit tiefe Blicke in das Innerſte der Organiſation unſrer Ueberzeugungen. Was uns im Leben als leichtes Spiel anſchaulicher Formen entgegen kommt, wird doch zum Gegenſtand des reinſten Wohlgefallens in ſeiner geheimnißvollen Schönheit. Hier ſehen wir, wie dieſer Uebergang und dieſe Vereinigung in dem tiefſten Innern unſers Geiſtes gegründet iſt, jenen bloß materiellen Formen entſpricht das innere Leben, und in dieſem faßt die Idee das ewige Weſen der Dinge ſelbſt.

Alle theoretiſche äußere Phyſik geht in ihren Erklärungen von dem Vorhandenſeyn der Maſſe oder der materiellen Subſtanz aus, dieſes Gebiet der Theorie iſt aber dasjenige, welches für die ideale Anſicht gar keine Bedeutung behält. Im Verhältniß zum innern Lebendigen erkennen wir hingegen die Materie in Wärme, Licht, Schall u. ſ. w. nicht als Maſſe, ſondern aus den Formen phyſiſcher Proceſſe, aus den Formen des Konfliktes der Maſſe nach Geſtalt, Bewegung, Wechſel der Geſtalten, Geſchichte und Werden überhaupt; dem allen legt ſich dann das Geſetz der Schönheit an, und ſo weit geht die ideale Deutung unſers Wiſſens.

Fünftes Kapitel.

Von der Idee der Freyheit.

§. 142.

Die Idee der Welt findet nur in dem Verhältniß der Erſcheinung zur intelligibeln Welt des Seyns an ſich, nur durch das Verhältniß der niedern Weltordnung zur höhern eine haltbare Anwendung, denn in der Natur widerſpricht die Unvollendbarkeit aller Größenzuſammenſetzung ſelbſt der Idee eines Weltganzen. Die einzige kosmologiſche Idee iſt daher die Unabhängigkeit des ewigen Seyns von der Natur, welche wir Freyheit nennen.

Die Idee der Seele giebt uns in der Intelligenz die Subſtanz der intelligibeln Welt, die Idee der Freyheit muß uns hingegen die Urſach, die Kraft derſelben abſolut beſtimmen, durch welche in ihr eine Gemeinſchaft der Intelligenzen möglich wird. Nun iſt das äußere Kauſalverhältniß vernünftiger Weſen für uns als willkührliches Handeln beſtimmt; die Kraft der intelligibeln Welt, wodurch ihre Gemeinſchaft entſteht, wird alſo der vernünftige Wille und ihre ideale Beſtimmung die Freyheit des Willens. Wir werden aus den bisherigen Prämiſſen unſre Lehre von der Freyheit leicht entwickeln können.

Freyheit ſteht der Natur entgegen, ſie iſt die Idee einer Exiſtenz, für welche die Schranken der Naturnothwendigkeit aufgehoben ſind, beſonders alſo auch die nothwendige Verkettung der Begebenheiten in der Zeit. Freyheit iſt alſo möglich und wird nothwendig gedacht, ſobald wir den Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und dem Seyn an ſich gefaßt haben. Die Verkettung der Begebenheiten in der Zeit, und die ganze Naturnothwendigkeit ſind uns für das ewige Seyn der Dinge nur etwas Zufälliges, indem es nicht zu ihrem Seyn ſelbſt, ſondern nur zu unſrer Vorſtellungsweiſe deſſelben gehört. Für das Seyn an ſich iſt gar keine Zeit, es iſt alſo ein ſchlechthin freyes Seyn. Nun glauben wir an die Ewigkeit unſers eignen Weſens als einer Intelligenz, und ſetzen alſo den Willen der Intelligenz nur für unſre beſchränkte Anſicht der Dinge unter das Geſetz der Natur, an ſich aber nothwendig in die ewige Ordnung der Dinge, in welcher er an ihrem freyen Seyn Antheil nehmen muß.

§. 143.

Die Idee der Freyheit wird in zwey Fällen angewendet, einmal in der Nachfrage nach dem Grund im Seyn der Dinge überhaupt in Rückſicht der Erſchaffung der Welt, und zweytens bey der Unterſuchung, wie ich mir meine Handlungen zuzurechnen im Stande bin, die doch nach der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur erfolgen. In beyden Verhältniſſen iſt die Anwendung der Idee vielfach mißverſtanden worden, indem man ſie in die Natur oder in die Zeit ſelbſt eintreten ließ, was unvermeidlich widerſprechend ausfällt. Die erſte Anſicht giebt dann die Idee der Erſchaffung der Welt in der Zeit durch eine freye ſchaffende Kraft, oder die Idee wunderthätiger Eingriffe der ſchaffenden Kraft mitten in den einzelnen Ablauf der Begebenheiten. Beydes mit Widerſpruch. Die Schöpfung der Natur iſt ein ganz müßiger Begriff, denn die Vergangenheit hat keine andere Realität, als die Rückerinnerung an ſie in der Gegenwart, dieſe Rückerinnerung leitet aber den Faden der Geſchichte über jeden willkührlichen Anfang in derſelben Reihe immer noch rückwärts, indem die Entwickelung jedes Zuſtandes der Natur aus dem vorhergehenden begreiflich wird, die Geſchichte evolvirt ſich ſelbſt rückwärts über jeden angeblichen Anfangspunkt. Zweytens wunderthätige Einwirkungen der ſchaffenden Kraft in dem Ablauf der Geſchichte ſelbſt ſind den Knoten zu vergleichen, den der Weber in ſeinen Zettel knüpft, weil ihm der Faden geriſſen iſt, welches ſich für den Schöpfer wenig ſchickt. Allein noch mehr jene Geſetze der Naturnothwendigkeit werden nicht uns von der Natur vorgeſchrieben, ſondern unſre Vernunft ſchreibt ſie einer Welt vor, die für ſie ſoll Erſcheinung werden können, für unſre Vernunft alſo kann der Faden nie reißen, die Natur mag ſeyn, welche ſie will für den Sinn, uns muß ſie immer unter jene Geſetze paſſen. Dieſer ganze Gebrauch der Idee iſt fehlerhaft; die Beziehung der Freyheit auf die Natur findet ſich nur in der Beziehung der intelligibeln Welt überhaupt auf die ſenſible. Das Anſich der ewigen Ordnung der Dinge liegt im Allgemeinen der ganzen unverletzten Reihe der Begebenheiten in der Zeit zu Grunde, und erſcheint uns durch dieſe. Wollen wir es nach ſeinem freyen Weſen erkennen, ſo müſſen wir nur die Schranken unſrer ſubjektiven Anſicht verneint denken, das Freye ſchwebt nicht als Schöpfer über der Natur, ſondern es liegt als das allein wahre Seyn ihr zu Grunde.

§. 144.

Das andere war die Zurechnungsfähigkeit des menſchlichen Willens. Die Schwierigkeit iſt hier die: Ich ſelbſt falle durch Geburt und Erziehung ganz in die Geſchichte, ich bin ſelbſt nur Erzeugniß der Natur, ich bin, ſo wie ich in der Natur erſcheine, nothwendig durch die veranlaſſenden Urſachen in Geburt, Lage und Erziehung, welche mich überhaupt in der Erſcheinung aufgeführt haben. Deſſenungeachtet mache ich aber doch im Gewiſſen Anſprüche an mich, worin ich mir meine Handlungen als gut oder böſe anrechne, und mir in Tugend und Recht nothwendige Vorſchriften für meine Handlungen gebe, als ob es von mir abhienge, was ich thun oder laſſen will, und ich beurtheile jede einzelne meiner Handlungen gemeinhin immer ſo, als ob es in meiner freyen Wahl ſtehe, ob ich ſie auch hätte laſſen können. Wir löſen dieſe Schwierigkeit ſo. Wenn wir die Beſchaffenheit unſers Willens in Rückſicht ſeiner Tugend den Charakter deſſelben nennen, ſo können wir ihm erſtlich einen empiriſchen Charakter zuſchreiben, welcher in die innere Natur fällt, und mit ihr in die Geſchichte und in die Zeit. Dieſer empiriſche Charakter iſt aber nur die Erſcheinung eines intelligibeln Charakters, welcher im Seyn der Dinge an ſich und nach der ewigen Ordnung der Dinge ihm zu Grunde liegt, und ſein wahres Seyn enthält. Dieſer intelligible Charakter fällt dann in die Welt der Freyheit, und durch ihn beurtheile ich meinen Willen als frey. Ich kann ihn dann auch als freye Urſach auf die ganze Erſcheinung meines empiriſchen Charakters, d. h., auf die ganze Geſchichte meines Lebens beziehen, und mich hier in jeder einzelnen meiner Entſchließungen als frey beurtheilen. Dieſe Beziehung meiner Freyheit auf meine Handlungen findet aber nicht eigentlich auf die abgebrochnen einzelnen Thaten in der Wahl ſtatt, ſondern auf jede einzelne nur durch den Zuſammenhang des Ganzen. Nach demſelben Grundgeſetz des Willens, nach dem ich geſtern handelte, werde ich nothwendig auch heute und mein ganzes Leben hindurch handeln, aber dieſes Grundgeſetz ſelbſt iſt das frey angenommene Princip meines Charakters. Die Freyheit des intelligibeln Charakters bezieht ſich auf den ganzen Zuſammenhang der willkührlichen Handlungen meines Lebens, in denen mein empiriſcher Charakter erſcheint, und dadurch beurtheile ich mich auch als freyen Urheber jeder einzelnen meiner Thaten. Wenn z. B. jemand ſagt: was kann ich dazu, daß ich durch Geburt und Erziehung gerade zu einem ſolchen Menſchen geworden bin, ſo iſt die Antwort darauf: wärſt du nicht in deinem intelligibeln Charakter der Anlage nach ein ſolcher Menſch, ſo hätteſt du nie in einem ſolchen Leben zur Erſcheinung werden können. Die nothwendige Verkettung der Begebenheiten in der Natur, welche dich in der Natur aufführt, gehört nur zu der Form, wie du dir deiner Thaten bewußt wirſt, die Thaten aber ſelbſt ſind freye Thaten deines intelligibeln Charakters.

Die Ueberzeugung von der Freyheit unſers Willens wohnt der Vernunft unmittelbar aus dem Princip des ſpekulativen Glaubens mit dem Bewußtſeyn der Ewigkeit unſers Weſens bey, als der zweyte Grundſatz aus der Idee, in welchem wir die Kraft der intelligibeln Welt abſolut denken. Wie dieſe Ueberzeugung ſich aber im Leben äußert, dies werden wir uns deutlich machen, wenn wir die Anſprüche des Geſetzes für das Wollen aus reiner Vernunft mit dem Geſetze der Natur überhaupt vergleichen. Aller Widerſtreit der Idee und der Natur entſpringt aus der Unvollendbarkeit der Größe, an dieſer werden wir auch den einfachſten Ausdruck finden, um den Charakter der Freyheit an unſerm Willen nachzuweiſen.

Der Wille faßt innerlich Entſchließungen, und handelt dem gemäß, wie er ſich entſchloſſen hat. Um ſeinen

Entſchluß aber zu beſtimmen, wirkt von einer Seite das Gebot der Pflicht aus reiner Vernunft, z. B. mein Verſprechen zu erfüllen, von der andern Seite aber oft die ſinnlich beſtimmte Neigung, welche ihrem Intereſſe gemäß mich verleitet, der Pflicht zuwider zu handeln. Nun ſetze ich aber in der Anforderung meines Gewiſſens voraus, es ſey mir möglich, immer der nothwendigen Foderung deſſen, was ich thun ſoll, treu zu bleiben, ſo ſtark auch der Antrieb der Neigung dagegen wird. Ich nehme im Gewiſſen an, daß jene Antriebe, ſo ſtark ſie auch ſeyn mögen, meinen Willen immer nur afficiren aber nicht beugen oder beſtimmen können, wenn ich ihnen nicht frey nachgebe. Hier iſt nun für den Entſchluß meine Tugend, d. h., die Stärke meiner guten Geſinnung, im Kampfe mit der Neigung, und ich behaupte vor dem Gewiſſen, daß mein freyer Wille ſeine Tugend nie gezwungen überwinden laſſe, ſondern nur durch ſeine freye Entſchließung, denn ſonſt könnte ich mir das Gegentheil nicht zurechnen, indem ich durch die äußere Natur bezwungen wäre. Eine ſolche Anforderung an den Willen aber widerſpricht den Naturgeſetzen, und eine ſolche Tugend iſt in der Natur nicht möglich. Die Tugend des Menſchen iſt eine innere Kraft der Geſinnung, welche in Rückſicht des Entſchluſſes mit den von außen im Gemüthe erregten Neigungen in Widerſtreit kommen kann. In der Natur wird aber mein Entſchluß immer durch den ſtärkſten Antrieb beſtimmt werden. Jeder Kraft in der Natur kommt ein beſtimmter Grad zu, der kleiner oder größer gedacht werden kann ohne Ende, ſo daß über jeder gegebenen noch ſo großen Kraft immer eine noch größere möglich iſt. Alſo kommt der Tugend eines Menſchen jederzeit ein beſtimmter Grad ihrer Kraft zu, um zum Entſchluß zu wirken, über dieſen muß jedesmal ein noch größerer Grad möglich ſeyn, der ihn in dieſem Konflikt überwinden würde, und ſomit iſt für jede menſchliche Tugend in der Natur ein Grad des ſinnlichen Antriebes möglich, dem ſie unterliegen müßte. In der Natur iſt daher die Eigenſchaft des Willens, von keinem äußern Eindruck, ſo ſtark er auch wirken mag, ſich beſtimmen zu laſſen, unmöglich, jede Tugend in der Natur iſt nur eine überwindliche endliche Tugend. Hingegen jene vorausgeſetzte Eigenſchaft des Willens, ſich vom Sinne wohl afficiren aber nicht beſtimmen zu laſſen, würde eine unendliche Kraft des Widerſtandes fordern, welche dem Geſetze der Größe in der Natur widerſpricht. Ein Wille folglich, welcher nie das Gebot verletzen kann, ein heiliger Wille, könnte in der Natur gar nicht erſcheinen, denn er müßte mit unendlicher Kraft in ihr auftreten, nur einem unheiligen, menſchlichen Willen kann es vorkommen, daß er ſich ſelbſt zur Erſcheinung wird, indem ſeine unvollkommne Tugend als eine endliche Kraft allein in die Natur einpaßt. Aber auch dieſer endliche Wille nimmt im Gewiſſen an, daß jeder Antrieb, ſo ſtark er auch ſeyn mag, ihn nur afficiren, aber nie zur Handlung beſtimmen könne, ſondern daß jede ſolche Beſtimmung eine innere Selbſtbeſtimmung ſey, in dieſer Vorausſetzung ſpricht das Gewiſſen alſo den Glauben an die eigne Freyheit aus, erhebt das eigne Daſeyn über die Schranken der Natur, kann aber dann die Unvollkommenheit der menſchlichen Tugend ſich gegen die Unendlichkeit ſeines intelligibeln Charakters nur durch das Bewußtſeyn eines urſprünglichen Hanges zum Böſen ergänzen.

§. 145.

Um dieſer Lehre mehr Deutlichkeit zu geben, müſſen wir ſie von den gewöhnlichen Verwechſelungen zu befreyen ſuchen. Freyheit ſetzt Willkührlichkeit, Zufälligkeit und Selbſtſtändigkeit voraus, darf aber mit keinem von dieſen verwechſelt werden, wir müſſen die Unterſchiede genau beſtimmen.

Die erſte Verwechſelung iſt die zwiſchen Verhältniſſen der innern Natur und Verhältniſſen der ewigen Ordnung der Dinge. Ich ſoll mein Verſprechen halten, ich ſoll den andern achten, ich ſoll meine Ehre verwahren, ohne daß ich dies gerade immer thun müßte. Etwas *müſſen*, iſt die Naturnothwendigkeit meiner Handlung, etwas *ſollen*, iſt die praktiſche Nothwendigkeit derſelben, in welcher etwas von mir mit Nothwendigkeit gefordert wird, ohne daß es nach Naturgeſetzen als Müſſen nothwendig erfolgt, vielmehr ſo, daß in der Natur ſehr häufig das Gegentheil erfolgt. Dieſe Anforderung des Sollens geſchieht an meinen Willen, ſie ſetzt aber nicht bloß voraus, daß ich Willen habe, oder willkührlich handeln kann, ſondern ſie nimmt noch dazu in dieſem Willen eine Eigenſchaft an, welche in der Natur nicht gedacht werden kann, ſondern dem Geſetz der Natur widerſpricht, denn in der Natur geſchieht nur, was geſchehen muß, wird meinem Willen daher das Sollen zugemuthet, ſo geht dieſe Anforderung über die Schranken der Natur hinaus. Mein Wille iſt nun der innere Beſtimmungsgrund, durch den ich in der innern Natur handle, durch ihn kommt mein inneres Leben mit dem äußeren in Konflikt, ſeine Möglichkeit fordert ein eignes Geſetz, wodurch die innere Natur beſteht, nach welchem das willkührliche Handeln von bloßen Verhältniſſen der äußern Natur unterſchieden wird, und dieſem gemäß ſetzen wir in der Willkühr ſchon eine ſogenannte *pſychologiſche* oder *juridiſche Freyheit* voraus, innere Beſtimmungsgründe zur Handlung zu haben, welche aber von der *metaphyſiſchen Freyheit* der Idee ganz verſchieden iſt, indem durch letztere die Willkühr nicht konſtituirt, ſondern eine Art derſelben freye Willkühr von thieriſcher Willkühr unterſchieden wird.

Wenn z. B. der Richter eine geſetzwidrige That zur Beſtrafung zurechnet, ſo hat er nicht zu fragen, *in welcher Abſicht* ich die That gethan habe, ſondern nur, *ob* ich ſie gethan habe. Ich muß zu einer Handlung nicht gezwungen geweſen ſeyn, es muß meine abſichtliche, d. h. freye That geweſen ſeyn, wenn ſie mir zugerechnet werden kann, denn widrigenfalls bin ich es eigentlich gar nicht, der gehandelt hat, ſondern ein andrer oder die Natur durch mich. *Meine That* iſt nicht geradezu, was durch meinen Körper, ſondern, was durch meinen Willen geſchieht. Wenn jemand unglücklich fällt und dadurch einen andern beſchädigt, ſo kann, was durch ſeinen Körper geſchieht, ihm doch nicht zugerechnet werden; wenn hingegen ein Erzieher ſein pflegbefohlnes Kind wiſſentlich mit einem geladenen Gewehr allein läßt, und das Kind damit Schaden anrichtet, ſo wird die fremde That ihm doch als Vernachläſſigung zugerechnet werden. Das, *was ich thue*, wird alſo immer durch den Gegenſatz der innern lebendigen Natur gegen die äußere Natur berechnet, eine Handlung, welche nur nach Geſetzen der äußern Natur erfolgt, iſt für mich eine erzwungene Handlung, hingegen bin ich in allen meinen willkührlichen Handlungen frey, indem ich ſie durch mein inneres Leben hervorbringe. Wenn wir alſo von pſychologiſcher oder juridiſcher Freyheit ſprechen, ſo ſetzen wir hier nicht Freyheit und Natur, Endliches und Ewiges ſich einander entgegen, ſondern wir bleiben ganz in der Natur, und unterſcheiden nur die Geſetze der Wirkſamkeit der innern und äußern Natur. Dieſen Begriff zu rechtfertigen hat alſo gar keine Schwierigkeit, es wird darin nur behauptet, daß ich aus innern Beſtimmungsgründen zu handeln fähig bin, das Aeußere mag dann auch immer ſeinen Einfluß dabey haben, genug wenn mein Wille nur mit in der Reihe der Urſachen einer Handlung ſteht, mag er das Geleitete oder Leitende ſeyn. Ich handle nach den äußern Umſtänden, die mir gegeben ſind, aber genug, daß ich mit Willen handelte, ſo bin ich darin immer pſychologiſch frey. Freyheit in der Idee hingegen war ein ganz anderes Ding, ſie ſetzte die Willkühr voraus, ging aber mit ihrer Forderung viel weiter, indem ſie behauptet, äußere Umſtände können meinen Willen wohl afficiren, aber ſeine unendliche Kraft nie beſtimmen, ſie fordert alſo nicht nur eine lebendige Kraft des Willens in innerer Natur, ſondern noch Unendlichkeit dieſer Kraft jenſeit aller Natur in dem ewigen Weſen der Dinge.

Durch dieſe Verwechſelung wird gemeinhin die Sphäre der Freyheit in unſerm Geiſte viel zu groß angenommen. Man unterſcheidet ein Gebiet der Freyheit und ein Gebiet der Nothwendigkeit im menſchlichen Geiſt, ſchreibt die Sinnlichkeit und die Affektion des Gemüthes von außen der Naturnothwendigkeit zu, nennt hingegen alle willkührlichen Thätigkeiten im Handeln, Denken, in der Reflexion ſchon zum Gebiet der Freyheit. Dies vernichtet dann durchaus alle innere Naturlehre, und läßt nirgends zu einer ſichern Gränzſcheidung des Gebietes der Idee vom Gebiete der Natur gelangen. Hierin liegt der ſubjektive Fehler in Jakobi's, ſo wie in Fichte's Theorie der Freyheit. Man meynt dann mit willkührlicher innerer Thätigkeit, mit dem Bewußtſeyn ſchon ins Gebiet der Ideen zu treten, und jede Willkührlichkeit in Gedanke, Dichtung und Charakter wird widerrechtlich der Naturerklärung entzogen als Freyheitsäußerung. In der That aber erfolgt alles dies ſo gut nach einem erklärlichen innern Mechanismus, als ich nach einem äußern meine Muskeln bewege. Die Idee der Freyheit in ihrem Gegenſatz gegen die Natur zeigt ihre Anſprüche nicht darin, daß ſie dem Menſchen Charakter geben will, ſondern darin, daß ſie ſeinen empiriſchen Charakter durch das ewige Weſen ſeines intelligibeln Charakters zu deuten unternimmt.

Zweytens die Verwechſelung zwiſchen Freyheit und Zufälligkeit trifft näher die Idee der Freyheit ſelbſt. Zufälligkeit ſteht der Nothwendigkeit gegenüber, und der Fehler liegt darin, daß man Freyheit nicht der Natur, ſondern der Nothwendigkeit entgegen ſtellt, mit der ſie doch in der That gar nicht ſtreitet. Dieſe Verwechſelung entſteht, weil ſich wol leicht ergiebt, daß für Pflicht und Gewiſſen Freyheit unvermeidlich vorausgeſetzt werde, ſchwerer aber zu zeigen iſt, worin hier die Forderung der Freyheit eigentlich beſtehe. Die Sache ſtellt ſich zunächſt ſo dar. Es wird jemand eine Handlung, z. B. daß er ſein Wort gebrochen, als unrecht zugerechnet, ſo ſetzt man damit voraus, daß er ſein Wort eben ſowohl habe halten als brechen können, denn wenn ſich eine äußere Unmöglichkeit aufweiſt, ſo wird dies ihn entſchuldigen. Es wird alſo angenommen, der Entſchluß, ſein Wort zu halten, den er nicht hatte, ſey ihm gleich möglich geweſen als der Entſchluß, ſein Wort zu brechen, den er hatte. Nun iſt dieſer Entſchluß ſeine Handlung, folglich ſeine Wirkung, man ſetzt alſo voraus, daß hier, obſchon die Urſach gegeben iſt, dennoch die Wirkung etwas Zufälliges ſey. Eine freye Handlung alſo muß ſich, ungeachtet ſie in der Natur mit Nothwendigkeit erfolgt, in irgend einer Rückſicht doch als zufällig beurtheilen laſſen. Zwar ließe ſich noch ſagen, ſo wie der Menſch iſt, iſt auch nothwendig ſeine Handlung. Im genannten Falle war es nicht zufällig, ob der Menſch ſein Wort brechen würde oder nicht, ſondern wäre er ein rechtlicher Menſch, ſo hätte er Wort gehalten, das iſt er nicht, ſo hält er auch nicht Wort. Aber damit wäre jene Zufälligkeit nicht aufgehoben, ſondern nur zurückgeſchoben, denn hier ſetzen wir doch voraus, damit die Zurechnung ſtatt finde, ihm ſey es gleich möglich geweſen, ein rechtlicher Menſch zu ſeyn als das Gegentheil, folglich nehmen wir immer ſeine in der Natur nothwendige Beſchaffenheit zum Behuf der Freyheit als etwas in anderer Rückſicht Zufälliges an. Dieſe Reflexion iſt allerdings richtig, aber ſie trifft nur eine Nebenbeſtimmung der Freyheit, wie ſich ſchon daraus abnehmen läßt, daß dieſe Zufälligkeit ſich nur bey der böſen That zeigt, nicht aber ſo unmittelbar bey der guten. Der ſchlechthin gute, d. h. der heilige Wille würde nach einem nothwendigen Geſetze durchaus thun, was er thun ſoll, ganz ohne jene zufällige Beſtimmung deſſen, welcher bald mit dem Geſetz iſt, bald wider daſſelbe. Jene Zufälligkeit nämlich gehört nur dem Vermögen der Wahl, und in höherer Bedeutung dem Vermögen der freyen Wahl. Die Wahl zu haben zwiſchen mehreren gleich möglichen Handlungen, ſetzt immer ein Verhältniß der Zufälligkeit voraus, doch zunächſt ſo, daß dies in der Natur wohl beſtehen kann. Die Wahl nämlich gehört nur dem endlichen Willen, wiefern er als erregbare Kraft beſtimmt iſt, wo durch ſein eignes inneres Geſetz die anregenden Momente ſelbſt noch nicht mit gegeben ſind, es iſt hier alſo für ſein eignes Weſen ſubjektiv zufällig, wenn ſchon für die äußere Natur nothwendig beſtimmt, welche einzelnen Anregungen ihn gerade treffen, und welche darunter den Ausſchlag geben werden im wählenden Entſchluß. Hier wird indeß in der Natur jedesmal die ſtärkſte Anregung ſiegen, wogegen wir weiter behaupten, für die freye Wahl ſey auch dies noch zufällig, und nur der Wille ſelbſt aus ſeinem innern Geſetz entſcheide. Dieſe geforderte Zufälligkeit in der freyen Wahl durchbricht nun allerdings das Geſetz der Naturnothwendigkeit und erhebt ſich über die Natur. Wenn alſo ein freyer Wille demungeachtet in der Natur erſcheint, und ſein intelligibler Charakter ſich durch einen empiriſchen ausdrückt, ſo fordert ſein intelligibler Charakter allerdings eine Zufälligkeit der Wahl, welche in der Natur ein Widerſpruch wäre. Allein eben für die Natur und in der Natur wird nicht verlangt Nothwendigkeit und Zufälligkeit zu vereinigen, ſondern gerade im Gegenſatz gegen die Natur.

Freyheit überhaupt beſteht nicht in der Freyheit der Wahl, ſondern freye Wahl iſt nur der Ausdruck der Freyheit für den endlichen, unheiligen Willen, deſſen Weſen ihm ſelbſt nur in einer Natur zur Erſcheinung wird, wogegen der heilige Wille über alle Wahl und über alle Natur in ſeiner Freyheit erhoben gedacht werden muß. Es muß gedacht werden können, daß eine in der Natur nothwendige Handlung in anderer Rückſicht nur zufällig beſtimmt ſey, ſonſt wäre die Freyheit des menſchlichen Willens undenkbar, aber die Freyheit ſelbſt iſt nicht dieſe Geſetzloſigkeit und Zufälligkeit, ſondern ſie wird in der Aufhebung der Naturnothwendigkeit gerade erſt Bedingung einer abſoluten Nothwendigkeit des Ewigen. Unſre Handelweiſe in der Natur muß als zufällig angeſehen werden können zum Behufe der Freyheit, dies geſchieht aber nicht dadurch, daß wir ihr Freyheit als Zufälligkeit beygeben, ſondern dadurch, daß wir ihre Nothwendigkeit ſelbſt, daß wir die Naturnothwendigkeit nur als Zufälligkeit beſtimmen. Die Naturnothwendigkeit iſt nicht eine abſolute Nothwendigkeit des Seyns der Dinge ſelbſt, ſondern eine bloße Form der Erſcheinung, zwar unvermeidlich für die Faſſungskraft der endlichen Vernunft, aber für das wahre Weſen der Dinge gerade das ſchlechthin Zufällige.

Das dritte war das Verhältniß der Freyheit zur Selbſtſtändigkeit. Freyheit iſt Unabhängigkeit von der Natur und ihrem Geſetze der Größe. Dieſes aber zeigt ſich in der Unendlichkeit des Weltganzen durch Zeit und Raum, erſtlich nach der Beſtimmung des Gegenſtandes durch ſynthetiſche Einheit, durch die Formen der phyſiſchen Verknüpfung des Daſeyns der Dinge, und zweytens in der Unendlichkeit und Zufälligkeit der Sphäre unter jedem Begriff, nach der Beſtimmung des Gegenſtandes durch analytiſche Einheit, durch die Formen der metaphyſiſchen Verknüpfung. Da iſt nun nach der Regel der phyſiſchen Verknüpfung die Abhängigkeit eines Dinges dadurch beſtimmt, daß es entweder nur als Prädikat eines andern exiſtirt, und keine Subſtanz in ſich ſelbſt hat, oder daß wenigſtens ſeine Zuſtände nur als Wirkungen der andern Theile in demſelben dynamiſchen Ganzen beſtehen, wo dann in der Wechſelwirkung der Natur jedes Weſen wenigſtens der zweyten Abhängigkeit unterliegt. Wir haben nun für die Idee unſer eignes geiſtiges Weſen von dieſen beyden Abhängigkeiten befreyt, erſtlich indem wir an den bloß endlichen Werth der materiellen Subſtanz, und dagegen an die intelligible Subſtantialität der Seele glauben, wodurch alſo ihr Daſeyn als ſelbſtſtändige Subſtanz vorausgeſetzt wird; zweytens indem wir glauben, der freye Wille könne in der unendlichen Kraft ſeiner Willkühr vom Sinne wohl afficirt aber nicht überwunden werden, wodurch alſo ſeine Dependenz in der Wechſelwirkung aufgehoben gedacht wird.

Hier hat dann ſchon die einſeitige Verfolgung dieſer oder jener Selbſtſtändigkeit falſche Theorien der Freyheit hervorgebracht, was aber das Wichtigſte iſt, wir ſelbſt haben damit die Unabhängigkeit nach metaphyſiſcher Verknüpfung, die Unabhängigkeit des einzelnen Weſens von allgemeinen und nothwendigen Geſetzen oder vom Schickſal, unter dem es ſteht, noch nicht berückſichtigt. Es gelingt mit unſrer negativen idealen Anſicht der Dinge ganz gut, ſo lang wir unſre Ideen nur jenen Formen der phyſiſchen Verknüpfung entgegenſetzen, indem wir ſo bey dem freyen Willen der Intelligenz noch poſitiven Gehalt in der Idee übrig behalten. Wir denken uns ſo die menſchliche Geſellſchaft zu einer intelligibeln Welt unter einer höhern Ordnung der Dinge nach Geſetzen der Gemeinſchaft freywollender Weſen vereinigt, und bilden uns eine Geſetzgebung der Tugend und des Rechtes aus. Wenn wir uns dann aber zuverſichtlich dieſer Vorſtellungsart überlaſſen, und nun das Verhältniß des Einzelnen zur ewigen Ordnung der Dinge betrachten, ſo werden wir auf einmal gewahr, daß ſich an dieſer die Freyheit wieder eben ſo vernichtet, wie vorhin an der Natur. Wir haben uns nämlich dieſe ewige Ordnung der Dinge wieder nach Analogie eines Naturganzen als eine Welt unter allgemeinen Geſetzen gedacht, wo alſo eben ſo wohl das Daſeyn des Einzelnen gegen die Abhängigkeit aus der metaphyſiſchen Verknüpfung der Dinge ſeine Selbſtſtändigkeit verliert. Das Sollen der Natur wird zu einem *intelligibeln Müſſen* in der ewigen Ordnung der Dinge. Wir ſetzen im Glauben eine Regel des Endzwecks im Daſeyn der Dinge als Geſetz ihrer ewigen Ordnung voraus, der jedes einzelne unterworfen iſt, was haben wir damit anders gethan, als an die Stelle des empiriſchen Fatalismus in der Natur einen intelligibeln Fatalismus des Ewigen geſetzt, deſſen Allgewalt wieder jedes einzelne Daſeyn erliegt? Oder wollen wir auch dieſem intelligibeln Schickſal noch die Gottheit überordnen, es ſelbſt nur als Willen der Gottheit anerkennen, ſo kehrt dieſelbe Schwierigkeit wieder, indem wir die eigne Selbſtſtändigkeit retten wollen gegen unſer Seyn in, durch oder mit Gott. Wie ſollen wir nun dieſe Schwierigkeit löſen? Durch das Recht der menſchlichen Unwiſſenheit, durch die einzig negative Beſtimmung der Idee! Die Form der metaphyſiſchen Verknüpfung oder der Unterordnung des Daſeyns unter Geſetze iſt die letzte, ohne die uns gar nichts bey ber Welt zu denken übrig bliebe, wollen wir alſo auch von dieſer analytiſchen Beſchränkung unſre ideale Anſicht der Dinge befreyen, ſo bleibt uns nun nichts, als die bloße Idee ihres abſoluten Verhältniſſes übrig, und bey der Freyheit nichts mehr zu denken, als Unabhängigkeit des abſolut Nothwendigen von allen Formen der Natur überhaupt. Will alſo jemand gegen unſre Vorſtellung von der ewigen Ordnung der Dinge Einwendungen machen, als ob ſie der Freyheit widerſpreche, ſo werden wir ſeine Einwendungen vollkommen billigen, ihm aber antworten, daß nur der negative Antheil der Idee gelte, und hier die Idee des von der Natur Unabhängigen von allem Widerſpruch befreyt, die Idee des ewigen Weſens der Dinge ſelbſt ſey, wenn gleich wir immer noch einen Theil der bloßen Naturverhältniſſe in unſern Vorſtellungen behalten, ſobald wir für die Ahndung das Ewige im Endlichen anzuerkennen ſuchen.

Sobald wir die Vorausſetzung der Freyheit des Willens nicht nur negativ zur abſoluten Beſtimmung unſers Weſens anwenden, ſondern irgend poſitiv eine Erklärung auch nur für Verhältniſſe der intelligibeln Weltordnung durch ſie verſuchen, ſo muß ſich unvermeidlich der Widerſpruch unſrer individuellen Selbſtſtändigkeit mit der Totalität des Weltganzen zeigen, der uns warnen wird, von jedem poſitiven Gebrauche der Ideen abzuſehen, und darin unſre unvermeidliche Unwiſſenheit anzuerkennen.

Sechſtes Kapitel.

Von der Idee der Gottheit.

§. 146.

Unſre ideale Anſicht der Dinge kann ſich nur ſtufenweiſe ausbilden an dem gegebenen Endlichen der Erſcheinung, denn da ihr nur negative Formen zu Gebote ſtehen, gewinnt ſie nur durch allmählige Vorſtellung von der Aufhebung der ſubjektiven Schranken in der menſchlichen Anſicht der Dinge eine beſtimmte Geſtalt.

So bilden wir uns zuerſt eine über Zeit und Raum erhobene intelligible Welt, deren ewige Realität uns nur durch die Sinnenwelt erſcheint. Wir vergleichen mit dieſer Idee das Endliche der Natur, und alsdann verſchwindet uns dem wahren Seyn nach die Materie zum Nichts, hingegen die Anſicht der Welt nach den Geſetzen der innern Erfahrung wird uns durch die ewigen Ideen belebt. Indem wir unſer eignes Daſeyn als ewig glauben und uns als ewige Intelligenz anerkennen, ſo wird uns die ganze Erſcheinungsweiſe der Dinge nach Verhältniſſen der innern Natur zu einem Eigenthum der höhern Ordnung der Dinge. Wir erkennen, wie uns ſelbſt, ſo auch jeden andern Menſchen als Intelligenz an, und ſo kommt es, daß wir die Geſellſchaft der Menſchen nach den Geſetzen der ewigen Ordnung der Dinge beurtheilen müſſen, indem wir ſie nicht nur als Erſcheinung, ſondern als zur intelligibeln Welt wirklich gehörig anſehen. Allein dieſe vernünftige Gemeinſchaft der Menſchen unter den Geſetzen der Pflicht und des Rechtes iſt nur der Gipfel dieſer Vorſtellungsart, nach Verhältniſſen der innern Natur, indem wir die Geſchichte der Menſchheit nach den Ideen der Wiſſenſchaft, der Kunſt und des Rechtes beurtheilen; aber die nämliche Vorſtellungsweiſe verbreitet ſich allmählich auch über die ganze äußere Natur, wir realiſiren uns auf ähnliche Art durch die äſthetiſchen Ideen des Schönen und Erhabenen eben dieſe höhere Ordnung der Dinge in allem, was in der Natur uns lebendig anſpricht, denn wir erkennen nach derſelben Analogie das Lebendige durch alle Formen der Organiſation, durch Farbe, Klang und Duft, und beurtheilen ſo die Natur nach ganz andern Geſetzen, als denen des todten Spiels der Bewegungen, nach Geſetzen, welche nur eine ideale Bedeutung haben.

Mit alle dieſem zuſammengenommen beziehen wir alſo eigentlich die Erſcheinung der Natur auf die ewigen Ideen, und jene Weiſe, die Welt der Ideen als intelligible Welt vernünftiger Weſen in ihrer Gemeinſchaft auszuſprechen, iſt immer nur noch ein theilweiſer, unvollſtändiger Ausſpruch der Idee, denn einmal geht die Beziehung der Erſcheinung auf das Seyn an ſich nach Verhältniſſen der innern Erfahrung noch über jene Vorſtellung hinaus, indem wir nicht nur das Vernünftige, ſondern in unzähligen Abſtuffungen alles Lebendige und jedes Schöne überhaupt auf die Idee beziehen; auf der andern Seite aber bleibt in unſrer Vorſtellung von der intelligibeln Welt immer noch ein Theil unſrer ſinnlichen Beſchränkungen ſtehen, indem wir in ihr die Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen weder für die phyſiſche noch metaphyſiſche Verknüpfung im Daſeyn der Dinge vollſtändig aufgehoben denken. Einmal nämlich iſt in dem Verhältniß von Intelligenz zu Intelligenz das mathematiſche Verhältniß der Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, welches für die ewige Realität nichts iſt, doch noch beybehalten. Dieſe Welt wird ebenfalls zu keinem abſoluten Ganzen, indem die Mannigfaltigkeit der Intelligenzen ſich nicht beſchränkt, ſondern nach Analogie eines neben einander Seyns im Raume über alle Gränzen weiter fortläuft. Dabey wird die weitere Anwendung gleich chimäriſch oder zur Spielerey der Phantaſie, ſobald wir unter jener Ordnung der Dinge nicht nur die Gemeinſchaft der Menſchen auf der Erde denken, ſondern das Geſetz auf gleiche Weiſe über alles Leben in der Natur ausdehnen wollen. Zweytens die Idee der ewigen Ordnung der Dinge in den Pflichtgeboten ſelbſt giebt die Einheit der intelligibeln Welt nur in Geſetzen der Wechſelwirkung an, welche für ſich in abſtrakten Formen erſcheinen, leere Geſetze ſind, die kein Daſeyn enthalten, wenn nicht anderweit, nach einem für ſie nur zufälligen Verhältniß ein Daſeyn gegeben wird, welches unter ihnen ſteht. Das Sollen gilt freylich als nothwendiges Geſetz für allen freyen vernünftigen Willen, der in der Natur erſcheint, es iſt aber für dieſes Geſetz nur zufällig, ob irgendwo ein ſolcher freyer Wille getroffen wird, dem das Geſetz übergeordnet werden kann.

Auf dieſe Weiſe ſtellen wir uns in der intelligibeln Welt nur die Erſcheinung des Vernünftigen im Verhältniß zur ewigen Realität vor, immer noch nach beſchränkten Formen der ſinnlichen Erkenntniß. In der Vollendung unſrer idealen Anſicht der Dinge müſſen wir folglich auch dieſe Schranken noch verneint denken, um uns durch eine vollendete Vorſtellung des Abſoluten der Idee des ewig Realen ſo viel zu nähern, als es der menſchlichen Vernunft möglich iſt. Durch dieſe Idee der Aufhebung der Schranken der intelligibeln Welt oder durch die Idee der abſolut gedachten ewigen Ordnung der Dinge entſteht uns dann die ſpekulative Idee der Gottheit, als die höchſte Idee der Vernunft.

§. 147.

So entwickelt ſich alſo endlich die nothwendige Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes aus dem Princip des ſpekulativen Glaubens. Die Idee der Gottheit entſpringt uns aus dem oberſten Verhältniß der Einheit aller Erkenntniß in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft, wodurch im Begriffe der Gemeinſchaft alle zufällige Mannigfaltigkeit der Dinge in Rückſicht des ewigen Seyns aufgehoben gedacht wird, und ſo nur die Idee einer höchſten Urſach im Seyn der Dinge zu denken übrig bleibt.

Bey keiner Idee iſt ſo viel, wie bey dieſer höchſten Idee des reinen Ideals der Vernunft verſucht worden, aus bloßen Negationen ein Reales zuſammen zu ſtellen, indem der Begriff des allerrealſten Weſens doch wenigſtens etwas unmittelbar Poſitives ſeyn ſollte. Wir aber ſehen ein, daß alle ſolche Verſuche ſich ins Leere verlieren müſſen, denn wir können dieſe Idee eines abſoluten Gegenſtandes der Vernunft, wie jede andere, nur durch doppelte Negation durch die Verneinung aller Schranken unſrer Erkenntniß beſtimmen. Es hat für uns keine Schwierigkeit, dieſe Idee nach allen einzelnen unſrer Spekulation möglichen Beſtimmungen auszubilden, den poſitiven Grund können wir von nichts anderm als dem Verhältniß der Verſtandesbegriffe zur Natur entlehnen, in welchem wir nur für die Erhebung zur Idee die ganze Zufälligkeit des Gegebenen aufgehoben denken.

Auf dieſe Weiſe finden wir vier Verſuche, zur ſpekulativen Idee der Gottheit zu gelangen. Wir denken die Gottheit

1) der Größe nach als das Ideal der Vernunft, den abſoluten Gegenſtand der transcendentalen Apperception nach der Idee der abſoluten Einheit im Seyn der Dinge.

2) Der Qualität nach als den Gegenſtand des höchſten Begriffes, das allerrealſte Weſen, in Rückſicht deſſen für jeden Begriff aus dem Inbegriff aller Möglichkeit das Urtheil bejaht beſtimmt iſt.

3) Der Relation nach als den abſoluten Grund im Seyn der Dinge, durch welchen alle Gemeinſchaft der Dinge beſteht.

4) Der Modalität nach als das Weſen aller Weſen, das abſolut nothwendige Weſen, von welchem die Nothwendigkeit der höheren Weltordnung, d. h. der praktiſchen Geſetzgebung ausgeht.

Nach dieſen vier Ideen müſſen wir uns die Idee der Gottheit weiter ausführen, um uns ſo die einzelnen negativen Verhältnißbegriffe zu beſtimmen, durch welche allein wir im Stande ſind, uns den höchſten Gedanken unſers Weſens auszuſprechen.

1) Für die erſte Idee kommt uns alle Mannigfaltigkeit nur vom Sinne, und es bleibt uns für die Vernunft die leere Idee der Einheit überhaupt übrig. Der abſolute Gegenſtand der Vernunft wird hier alſo im Gegenſatz gegen alle Zuſammenſetzung als ein einiger und ſchlechthin einfacher gedacht werden müſſen, in deſſen Einheit die Theilbarkeit überhaupt ausgeſchloſſen ſeyn muß, wodurch wir die Idee einer abſoluten Einheit erhalten, die weder analytiſch noch ſynthetiſch iſt, weder unter ſich noch in ſich ein Mannigfaltiges von Theilen enthält, ſondern dieſen über-

haupt entgegen geſetzt iſt. Dieſe höchſte Idee führt uns alſo nicht nur auf einen allgemeinen Begriff von Gegenſtänden der Vernunft, welcher wie die Idee der Seele noch eine Vielheit ſeiner Gegenſtände zuließe, oder wie die Idee der Welt als ein Ganzes Mannigfaltiges umfaßte, ſondern der Gegenſtand dieſer Idee wird ein einziger, das höchſte Weſen, das Ideal der Vernunft. Wir denken hier nicht nur den Begriff von ewigen Dingen überhaupt, ſondern den einzelnen Gegenſtand der Vernunft, können dieſe Vorſtellung aber nur im Gegenſatz gegen das theilbare Mannigfaltige überhaupt entwerfen, denn die Einheit unſrer Vernunft iſt für ſich eine durchaus leere Form, der wir ohne das gegebene Mannigfaltige keinen Inhalt verſchaffen können. Wir denken hier alſo nur die Verneinung der Zuſammenſetzung in einem möglichen Inhalt überhaupt, und müſſen dieſe Idee nothwendig erſt durch den Begriff der Urſach erſt wieder rückwärts gegen das mannigfaltige Gegebene beſtimmen, um irgend etwas dabey zu denken. Es bezeichnet dieſe quantitative Idee alſo nichts als die leere Stelle einer höchſten Einheit im Weſen der Dinge.

2) Der qualitative Ausdruck der Idee iſt eben ſo nichts beſagend. Wir denken hier das Ideal der Vernunft als das allerrealſte Weſen. Wir beſtimmen den Begriff deſſelben gegen das abſolute All der Realität überhaupt. Dies iſt die leere ſpekulative Idee der Gottheit, wie ſie Kant aus der Wolfiſchen Schule entlehnt hatte, ein Gott aus reiner Logik, von dem man früher meinte, daß er ſein Daſeyn ſchon in ſeinem Begriffe bey ſich führe. Wir können nämlich einen Gegenſtand der Vernunft überhaupt nur durch Begriffe denken, und erhalten ſo durch die Form der Vorſtellungsart durch Begriffe eine Beſtimmungsart des allerrealſten Weſens, welche anfangs den Schein einer poſitiven

Vorſtellung haben kann. Nach dem Satze der Beſtimmbarkeit ſoll nämlich jedem Dinge entweder ein gegebener Begriff oder ſein Gegentheil zukommen, ich kann mir alſo jedes Ding in Rückſicht aller Begriffe, d. h., in Rückſicht des Inbegriffs aller Möglichkeit beſtimmt denken; ſo daß ihm aus dieſem ganzen Inbegriff aller Möglichkeit jedes einzelne Prädikat entweder bejahend oder verneinend zukommt. Irgend ein einzelner Gegenſtand würde erſt dann nach Begriffen vollſtändig beſtimmt ſeyn, wenn ich ihn wirklich in Rückſicht des ganzen Inbegriffs der Möglichkeit nach dem angegebenen Geſetze beſtimmt habe. Wenn wir nun hier im Inbegriff aller Möglichkeit jedes Prädikat als Realität beſtimmt denken, ſo, ſagt man, wird es einen Gegenſtand als das allervollkommenſte, allerrealſte Weſen geben, dem alle Realität bejahend zugeſchrieben wird, von deſſen Realität die jedes andern einzelnen Weſens dann gleichſam nur ein partieller Ausfluß wäre; dieſer wäre das Ideal der Vernunft, die Gottheit. Die Logik gäbe uns alſo ſcheinbar hier eine Form, um die Gottheit von jedem andern Dinge zu unterſcheiden. In jedem andern Dinge iſt ein Theil aller Realität bejaht, ein anderer verneint, in Gott allein iſt alle Realität bejaht ohne Verneinung. Mit dieſer Idee haben ſich viele lang vergebens bemüht, wir dürfen ſie nur näher betrachten, um auch ihre Leerheit ſogleich einzuſehen. Erſtlich die ganze Idee des allerrealſten Weſens entſteht nur durch Verwechſelung der Verneinung mit Beſchränkung, und zweytens können wir keine einzige Realität poſitiv ausdenken, welche zur Beſtimmung dieſer Idee dienen könnte. Der ganze Vorſchlag, alle bejahenden Begriffe in eine Idee des allerrealſten Weſens zu vereinigen, beſteht nur unter Vorausſetzung der metaphyſiſchen Regel: Realitäten widerſtreiten ſich nicht, alle Realitäten laſſen ſich in einem Weſen vereinigt denken. Allein dieſer Grundſatz iſt nur erſchlichen durch Verwechſelung mit dem analytiſchen Satz: Realitäten widerſprechen ſich nicht. Widerſpruch iſt die logiſche Entgegenſetzung eines Begriffs und ſeiner Verneinung oder ſeines Gegentheils. Wir haben oben (§. 111. 1)) nachgewieſen, daß uns erſt das eine und andere von beſchränkten Realitäten gegeben ſeyn müſſe, ehe wir den Begriff der Negation anwenden können, indem dadurch nur die Reflexion das eine durch das andere denkt, ohne die Art, wie es ein anderes iſt, dadurch einzuſehen. Die Realität des einen und andern ſtellen wir nur in poſitiven Begriffen neben einander vor, und hier iſt der Widerſtreit der Begriffe früher als der Widerſpruch. Ich kann nicht wahrnehmen, daß einem Dinge eine Realität nicht, ſondern ihr Gegentheil zukommt, ſondern ich ſchließe dies erſt daraus, daß ich ſein Anders ſeyn gewahr werde, wo dies andere im poſitiven Widerſtreit nach einer realen Begriffseintheilung mit dem erſtern iſt. Ich ſehe, daß ein Gegenſtand nicht roth ſey, nicht dadurch, daß ich keine Farbe an ihm wahrnehme, ſondern dadurch etwa, daß ich ſeine grüne Farbe wirklich gewahr werde, welche jener widerſtreitet. So iſt ein Widerſtreit beſchränkter Realitäten das erſte, was wir finden, um Negation brauchen zu können, dieſer Widerſtreit iſt aber von dem logiſchen Widerſpruch gänzlich verſchieden. Die Aufgabe für die Idee iſt nun die Beſchränkung aufgehoben zu denken im Abſoluten, dies geſchieht aber nicht dadurch allein, daß ich alle Negationen wegdenke, ſondern es würde nur dadurch geſchehen, daß ich dasjenige Poſitive dächte, für welches von keiner Negation die Rede ſeyn könnte, das wäre das unbeſchränkte Poſitive. Die Realitäten unſrer Erkenntniß ſind beſchränkt, und dadurch häufig in Widerſtreit mit einander, indem zwey koordinirte Begriffe in derſelben Eintheilung niemals als Prädikate deſſelben Weſens vorkommen können, obſchon ſie beyde poſitiv ſind. Zwey Theile in einem Ganzen, die beyden Hälften einer Kugel, ſind beyde gleich real und poſitiv, aber die eine kann darum nicht die andere ſeyn. Ich darf alſo auch die Aufgabe gar nicht machen, das All der Realität in einem Weſen vereinigt zu denken. Vielmehr, wollen wir uns Realität für die Idee denken, ſo erhalten wir zu oberſt nur die Idee des Abſoluten leer zurück, indem eine jede Realität in unſrer Erkenntniß eine beſchränkte iſt, und es dann am Ende gleich viel gilt, an welcher ich mir die Negation dieſer Schranken vergegenwärtigen will. Alſo auch von dieſer Seite angeſehen bleibt dieſe qualitative Idee des Allerrealſten leer, indem wir durchaus keine Realität unſers Geiſtes nennen können, deren Poſitives nicht verſchwände, indem wir es unbeſchränkt denken wollten. Iſt Gott z. B. Finſterniß oder Licht? Finſterniß kann er nicht ſeyn, die iſt nur Mangel des Lichtes; aber Licht? wenn dies nur nicht von Ort zu Ort ſtrömte und aus ſeinen Quellen entſpränge. Alſo auch nicht das Licht, aber etwa der Urquell des Lichtes, die Sonne? Sonnen ſind getheilt, ihrer ſind viele, ſie ſind mit der Endlichkeit des Raumes behaftet. Wollen wir daher eine abſolute Realität finden, ſo müſſen wir ſie in unſerm innern Bewußtſeyn ſuchen. Hier iſt Empfindung und Sinn kein Attribut für die Gottheit, die ſind nur Schranken; alles andere in unſerm Innern iſt aber nur Erkenntniß und Wille der Intelligenz. Alſo Gott wäre die höchſte abſolute Intelligenz, der höchſte lebendige Geiſt. Hier behielten wir wenigſtens auf der erſten Stufe der Idealiſirung in der Idee der Seele einen poſitiven Gehalt, indem ſich das Selbſtbewußtſeyn der vollſtändigen mathematiſchen Zuſammenſetzung entzog. Aber auch darin diente doch eigentlich nur die Form des Abſoluten der Idee, wir behielten den Gehalt, indem wir den gegebenen Gegenſtand der innern Natur für die Ahndung auf das Ewige bezogen. Von dieſem Relativen ſollten wir uns hier im höchſten Gedanken auch noch befreyen, der Gegenſtand ſelbſt wird in der Idee der Gottheit erſt durch die Idee gegeben, und darum führt uns ſelbſt die Realität des vernünftigen Willen für dieſe Idee nicht weiter als jede andere. Wille beſteht nur durch Erkenntniß, er iſt handelnde Vernunft, aber Erkenntniß iſt auch von den endlichen Verhältniſſen angegriffen, wenn ſchon nicht ganz beherrſcht; auch ihre Realität wird vernichtet, indem wir ſie ganz abſolut denken wollen. Im Erkennen iſt das Endliche das Verhältniß zu ihrem Gegenſtande; wir können die Gottheit nur als abſolute Vernunft denken, wo wieder nur der negative Theil der Idee gehört, und dann können wir eben ſowohl abſolutes Licht ſagen oder was ſonſt. Eine jede Vorſtellung göttlicher Eigenſchaften iſt nur bildlich, wir entlehnen die Eigenſchaft ſelbſt aus dem Endlichen, und entziehen ihr dann durch den Beyſatz des Abſoluten wieder einen, wir wiſſen nicht wie großen, und wiſſen nicht welcher Theil ihres Gehaltes, als nur zur Erſcheinung gehörig. Jedes poſitive wird hier nur durch das Gefühl erreicht, ohne allen Begriff.

Name iſt Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsgluth.

3) Wie bey aller Idee bleiben uns alſo auch hier die Momente der Größe und Qualität ohne Bedeutung, von beſtimmterer Anwendung können ſpekulativ nur die dritte und vierte Idee ſeyn. Wir müſſen der Relation nach in der Idee der Gottheit die Einheit der Exiſtenz aller Dinge

abſolut denken, indem wir die mathematiſche Unvollendbarkeit in der Gemeinſchaft der Dinge aufgehoben denken. Dieſes kann nun erſtlich nicht dadurch geſchehen, daß wir uns eine abſolute Vollſtändigkeit in der Zuſammenſetzung der Dinge ſelbſt in ihrer Gemeinſchaft dächten, als das All und Eins der Welt, denn jede Allheit ſchlägt uns nur in Unendlichkeit aus, welche der Totalität widerſpricht, auch würde hier eben die Ordnung der Dinge ſelbſt als eine leere Form über ihnen ſchweben, die ihnen das Geſetz geben ſollte, ohne doch ein eignes Weſen in ſich zu tragen. Wir denken alſo in der Gottheit das Weſen, durch welches dieſe ewige Ordnung der Dinge über ihnen beſteht. Dies kann denn zweytens nicht geſchehen, indem wir alles Seyn der Dinge in ihr als einiger höchſter Subſtanz vereinigen, denn ſo ſetzen wir ſie wieder mathematiſch aus Theilen zuſammen, welches ſich nicht abſolut denken läßt, ſondern der Idee widerſpricht. Es bleibt uns vielmehr nur drittens übrig, in der Gottheit die Idee einer höchſten Urſach über das Weſen der Dinge und ihre Weltordnung hinzuzudenken, als den Urgrund im Seyn der Dinge.

4) Damit verbindet ſich dann die modaliſche Idee, welche das Weſen der Weſen dieſer ewigen Ordnung der Dinge als abſolut nothwendiges Weſen überordnet, in Vergleichung mit welchem jedes andere Daſeyn nur als zufällig beſtimmt ſeyn kann, indem aus der Gottheit die ewige Ordnung der Dinge ſelbſt fließt. Da aber dieſe Ordnung uns nur durch die Ideen der Pflichtgebote gegeben wird, ſo läßt ſich die modaliſche Beſtimmung nur durch Beziehung auf ſie vollſtändig machen. Wir denken uns die ewige Ordnung der Dinge in dem Grundſatz der beſten Welt, welcher der höchſte in unſerm Glauben iſt, als die Realität des ewigen Gutes, wir denken in der Gottheit der vollen

Idee nach die ewige Güte ſelbſt, d. h., einen heiligen Willen als Urgrund im Seyn der Dinge.

§. 148.

In der ſpekulativen Idee der Gottheit iſt aber das wichtigſte, daß wir überhaupt nur ihr Verhältniß zur ewigen Ordnung der Dinge betrachten, welche dieſe auch ſey. Wir müſſen nämlich vorzüglich bemerken, daß eine jede ſpekulative Ausbildung dieſer Idee fehlerhaft ſey, worin ſie nicht als Grund der ewigen Ordnung der Dinge gedacht wird.

In dem Innern unſrer religiöſen Ueberzeugung lebt dieſe Idee nur in Gefühlen, und zeigt ſich durch die Ahndung des göttlichen in allem Leben der Natur, (welches eine unbeholfnere Logik als phyſikotheologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes auszuſprechen pflegt,) wie dann der eine oder andere dies höchſte Gefühl ſich ausſprechen mag, das iſt nur Sache der Wiſſenſchaft. Hier iſt aber in der Idee der Gottheit alles, wodurch ſie ausgeſprochen wird, einer willkührlichen Reflexion unterworfen, die leicht einſeitig ausgeführt wird, ſo daß anſcheinend der eine dieſes der andere jenes bey dem erſten Gedanken unſers Weſens denkt, der doch nothwendig in jeder Vernunft einer und derſelbe iſt. Nach gewöhnlicher Anſicht im Volke wird die Gottheit als höchſte Urſach der Welt, und als der heilige Grund der höchſten Ordnung der Dinge gedacht, und alle Spekulation wird an dieſer Vorſtellungsweiſe keine weitere Korrektion anbringen können, als daß ſie durch ihren Unterſchied der Erſcheinung und des ewigen Weſens der Dinge ſich dieſe Idee deutlicher macht. Philoſophen ſuchten, um feiner zu raffiniren, ſich über dieſe Idee zu erheben, ſind aber anſtatt deſſen immer nur unter ihr geblieben. Alle ſolche einſeitigen Verſuche zur Ausbildung der Idee der Gottheit können wir auf zwey rein ſpekulative Grundformen zurückführen. Einmal bildet man ſich die höchſte Einheit im Seyn der Dinge nicht durch den Begriff der Urſach, ſondern durch den Begriff der Subſtanz, indem man alles Seyn in dem Seyn der Gottheit vereinigt. Zweytens auf der andern Seite hat man dadurch gewinnen wollen, daß man die Gottheit nicht als Grund der ewigen Ordnung der Dinge, ſondern als dieſe Ordnung ſelbſt vorſtellte.

Eine jede durchgeführte Spekulation, welche von dem Abſoluten ausgehen will, und ſich eine poſitive Erkenntniß des Ewigen zutraut, verliert ſich in die erſtere Anſicht, indem ſie zum Pantheismus wird, denn nur durch das ſtufenweiſe unſrer Entgegenſetzungen erheben wir uns über die Welt zur Idee der Gottheit, jene hingegen behalten nur die Wahl, ob ihnen die Welt ſelbſt, oder ein Theil derſelben, (ihre Form, Ordnung, Band der Einheit) zur Gottheit werden ſoll, wo das letzte ſich offenbar widerſpricht. Spinoza vereinigt ſich mit manchem alten und mehreren unſrer jetzigen deutſchen Philoſophen auf dieſe Idee, ſelbſt mit Leibnitz, wenn wir die Welt als den Gedanken und nicht als Gegenſtand des Gedankens ſeiner ſchaffenden Monas anſehen. Dieſe Vorſtellungsart paßt aber in die menſchliche Nebenordnung des Endlichen und Ewigen gar nicht, ſie kann nur jemand gefallen, der Erſcheinung und ewiges Seyn nicht unterſcheidet, und vorausſetzt, er halte in ſeiner Erkenntniß der Dinge unmittelbar das ewige Seyn ſelbſt feſt. Bey keiner Idee kommt uns die große Exception des Kriticismus ſo ſehr zu ſtatten, wie bey dieſer höchſten Idee der Vernunft, daß wir nämlich hier an den

Schranken unſers Geſichtskreiſes auf unſre poſitive Unwiſſenheit kompromittiren, und überall zeigen, wie nur der negative Antheil der Idee eigentlich ſpricht. Eben deshalb können wir die Gottheit nur als Grund denken, wodurch das Ungleichartige vereinigt wird, und nicht als Subſtanz für eine Gleichſetzung von allem in Einem. Jeder Verſuch zur Anwendung kann uns die Widerſprüche einer ſubſtantiellen Vereinigung alles Seyns im Seyn der Gottheit deutlich machen. Wenn wir die Gottheit nur als den Grund der ewigen Ordnung der Dinge denken, ſo beſchränken wir uns wie billig, da wir poſitiv nur die Erſcheinung zu erkennen vermögen, auf unſre Unwiſſenheit in Rückſicht des wahren Verhältniſſes vom ewigen Seyn gegen einander, und des vollendeten Verhältniſſes, in welchem unſre Anſicht der Dinge zu ihrem wahren Seyn ſteht, wir erkennen die Rechte eines bloßen ahndenden Gefühls aus der Beurtheilung des Schönen, um das Verhältniß des Endlichen zum Ewigen zu faſſen. Wollen wir hingegen poſitiv alles Seyn in der einigen Subſtanz der Gottheit vereinigen, ſo iſt Nichts außer der Gottheit, alles iſt Eins. Dann bliebe aber die Nebenordnung des Endlichen und Ewigen ganz undenkbar, wir können nicht nur der Erſcheinung keine Realität in Beziehung auf das Ewige geben, ſondern ſie wäre ſelbſt als Schein vor dem gebildeten Auge nicht einmal möglich. Denn da hier alles Seyn nur das eine und höchſte iſt, ſo iſt nichts, dem nur erſcheinen könnte, es iſt nur ein Anſich aber kein wechſelndes Bild der Erſcheinung möglich. Dieſe zeigt ſich nur als eine phyſikaliſche Hypotheſe zur Erklärung der Möglichkeit des Erkennens, und doch läßt ſich die wirkliche menſchliche Erkenntniß nie daraus ableiten. Die Idee eines ſolchen pantheiſtiſchen Seyns iſt für unſre Erkenntniß unausdenkbar, weil ſie ſchlechthin poſitive Beſtimmungen in die Idee einführt, und alſo Unwiſſenheit deſſen unmöglich macht, der ſie in ſich trüge. Wir erhalten darin eine abſolute Einheit im Seyn der Dinge in Beziehung auf welche auch gar keine Mannichfaltigkeit gedacht werden könnte, auch nicht für die Erſcheinung.

Und doch müßten wir auf der andern Seite durch dieſelbe Idee, da es nur die eine Idee der Realität der höchſten Subſtanz gäbe, die Realität der Erſcheinung als ihr gleichgeltend annehmen, es wäre das höchſte Weſen ſelbſt, welches in die Erſcheinung träte. Da läßt es ſich aber nur von einem unvollkommen guten, unheiligen Willen denken, daß er ſich ſelbſt zur Erſcheinung wird, indem das Heilige gar nicht in die Natur eintreten kann, und folglich verliert ſich dieſe Idee der Gottheit als einer alles befaſſenden Subſtanz ganz in ihrer Unzulänglichkeit, wenn wir ihr praktiſche Bedeutung geben wollen.

Das oberſte modaliſche Verhältniß unſrer Erkenntniß war das der metaphyſiſchen Verknüpfung im Weſen der Dinge (§. 114. und 145.), indem wir alles Daſeyns nothwendige Beſtimmung nur in ſeiner Abhängigkeit von allgemeinen Geſetzen begreiffen können. Die ewige Ordnung der Dinge iſt ein Allgemeines von nothwendigen Geſetzen, denen aber für ſich kein Weſen zukommen kann, wollen wir ſie alſo nicht wieder als höhere Natur, als Form eines unendlichen Ganzen anſehen, ſo bleibt ſie uns in der Idee ein unvollendeter Gedanke, eine Bedingung für ein gegebenes Bedingtes die Welt, ohne ein Bedingendes, welches jene Bedingung vorſchriebe. Der Gedanke der höhern Weltordnung vollendet ſich alſo einzig dadurch, daß wir unbeſtimmt einen abſoluten Grund hinzu denken, durch den ſie gilt, und dieſer Grund iſt das Ideal der ewigen Güte, oder die Gottheit. Wir ſehen daraus, daß die Reduktion der gewöhnlichen Begriffe von Gott auf feiner ausgedachte, wo man nur an eine ewige Ordnung der Dinge oder eine Vorſehung glauben will, gerade nur ein unvollſtändigerer Ausſpruch der Idee iſt. Die Abſicht der Philoſophen, welche ſolche Verfeinerungen ausſannen, war, den gemeinen Glauben von Bildern befreyter darzuſtellen, ſie bemerkten aber nicht, daß ſie das Bild nur änderten. Aller Ausdruck dieſer Idee iſt bildlich, der Werth eines Bildes läßt ſich aber nicht nach philoſophiſcher Wahrheit, ſondern nur äſthetiſch nach ſeiner Schönheit beurtheilen. Eine jede ſolche Lehre, welche die ewige Ordnung der Dinge Gottheit nennt, iſt Fatalismus, und erhebt ſich höchſtens zu einem intelligibeln Fatalismus, ihr Fehler iſt, daß ſie ſich ihre Idee von dem wahren Weſen der Dinge an ſich immer nach einem Schema der Natur entwirft, alſo ein Schickſal als bloßes Geſetz das Höchſte wird, wie dies wohl bey einer ſubjektiven Anſichtsweiſe der Dinge möglich iſt, wo die ſubjektive Beſchaffenheit der einzelnen Vernunft das Geſetz vorſchreibt, was aber für das Weſen der Dinge in ſich ſelbſt klarer Widerſpruch iſt. Die Idee einer allwaltenden Vorſehung iſt eigentlich die Idee eines lebendigen Schickſals, und damit ein ſehr unvollkommner Ausdruck für die Gottheit ſelbſt, indem ſie in der ewigen Ordnung der Dinge nur eine leere Formel eines allgemeinen Geſetzes ohne eignes Weſen enthält. Was aber ihren äſthetiſchen Werth betrifft, ſo verliert dieſes Schickſal durch ſein Lebendigwerden gerade ſeinen epiſchen oder tragiſchen Effekt. (Geſchichtlich merkwürdig iſt es, daß man Fichte dieſe Idee einer ewigen Ordnung der Dinge ſo gewaltthätig zum Atheismus machte, da ſie mit der Idee der Vorſehung ganz eins und daſſelbe iſt, gegen die ſeine Gegner doch wenig einzuwenden haben.)

Wir werden ſpäter den wichtigen Unterſchied eines religiöſen und phyſikaliſchen Gebrauchs der Ideen näher entwickeln, ſo viel ergiebt ſich aber hier ſchon leicht, daß das lyriſch Erhabene über allem dramatiſch Erhabenen in der Kunſt ſtehen muß, und daß, wenn wir unſre Verehrung der Gottheit nicht nur in Hymnen oder Dithyramben ausſprechen wollen, wir unvermeidlich über der Gottheit ein Schickſal erhalten, ſobald wir mythologiſch unſern Olymp mit mehreren ausgezeichneten Figuren beleben. Denn die einzige poſitive Vorſtellung von abſoluter Nothwendigkeit, die wir uns machen können, iſt die eines unverbrüchlich herrſchenden Geſetzes, ein ſolches wird alſo das Höchſte in jeder vollendeten Mythologie werden. Philoſophiſcher freylich wäre es, das Schickſal ſelbſt der höchſten Gottheit noch zu unterwerfen, aber dadurch bekommt die ganze Fabel keine Haltung, das Reich der Götter wird zu einem geſetzloſen Deſpotismus. Die indiſche Mythologie hat manche philoſophiſche Grundideen beybehalten, ſo iſt auch in ihr das Schickſal wirklich dem Wiſchnu unterworfen, es gehorcht bey ſeiner Menſchwerdung als Kriſchma ſeinen Befehlen; eine mythologiſche Inkonſequenz, welche oft genug nachher ſich ſelbſt beſtraft durch eine gewiſſe Albernheit in der Erfindung der meiſten indiſchen Mythen.

§. 149.

Unſre Spekulation wird ſich des alles nichts annehmen, unſre Idee der Gottheit iſt nur *eine*, die Idee des heiligen Urgrundes im Seyn der Dinge, welche ſich ſpekulativ für unſre Vernunft nach drey Verhältniſſen ausſprechen läßt, die dann ihre einzige ſpekulative Entwickelung enthalten. Wir denken nämlich erſtlich im Verhältniß der transcendentalen Apperception in der Gottheit das reine Ideal der Vernunft, die abſolute Selbſtſtändigkeit des höchſten Weſens; zweytens im Verhältniß der formalen Apperception, die Gottheit im Verhältniß zur Welt, die Gottheit als Mittler, d. h. als das Weſen, durch welches die Welt iſt; drittens im Verhältniß des materiellen Bewußtſeyns, die Gottheit im Verhältniß zur Natur, als den heiligen Geiſt, von welchem alles Licht und Leben der Natur ausgeht. Es iſt alſo dies jedesmal die nemliche Idee des göttlichen Weſens nur nach den drey oberſten ſubjektiven Verhältniſſen der Faſſungskraft einer endlichen Vernunft dargeſtellt, ohne daß dies irgend eine gleichſam phyſikaliſche Entwickelung zu einem theologiſchen oder kosmologiſchen wiſſenſchaftlichen Syſteme zuließe. Verwechſeln dürfen wir daher dieſe nur ſubjektive Dreyfachheit der Anſicht ja nicht mit jetzt gewöhnlichen naturphiloſophiſchen Gegenſätzen der natura naturans und natura naturata oder auch ähnlichen Gegenſätze des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, z. B. nach Schellings Darſtellung im Bruno. Alle dieſe Ideen ſind unrechtmäßig phyſikaliſch, indem dieſe Dreyeinigkeit nicht nur das göttliche Weſen, ſondern immer mit zugleich die Welt umfaßt. So iſt nur der ewige Vater bey Schelling die Idee der Gottheit ſelbſt, das unendliche mütterliche Prinzip iſt nichts als die Form der Welt und der ewige Sohn iſt die Welt ſelbſt unter ihrer Form, in den neueſten Darſtellungen von Schelling aber erſcheint gar, eben wie ehedem bey Fichte, Gott nur als das ewige Band aller Dinge, d. h. als die Form der Welt. Welche Mißgriffe alle aus der gleichen Quelle der mißverſtandenen höchſten phyſikaliſchen Aufgabe unſers Geiſtes entſpringen, wovon weiter unten mehr.

Das todte Wort unſerer ſpekulativen Idee iſt alſo einzig, daß wir die Gottheit als höchſte Urſach im ewigen Seyn der Dinge denken, durch welche die höhere Ordnung der Dinge beſteht, Leben und Wärme wird ihm erſt aus dem Innerſten unſers handelnden Weſens. In der Spekulation iſt dieſe Idee die lezte, die wir ausſprechen können, für den lebendigen Glauben hingegen iſt ſie das erſte und innerſte in unſerm Weſen, als der Glaube an die Realität des höchſten Gutes, von dem alles ideelle Leben ausgeht, und zu dem es wieder zurückkehrt, nachdem es ſich in dem lebendigen Spiele der Schönheit über die Natur und das vereinzelte Leben in der Geſchichte der Menſchheit verbreitet hat.

Anmerkung.

§. 150.

Ueber die verſuchten Beweiſe für das Daſeyn Gottes, haben wir nicht nöthig weitläufig zu ſeyn, da wir ſchon im Allgemeinen darüber abgeſprochen haben, daß kein Schluß auf einen idealen Grundſatz führen könne. Für dieſen beſondern Fall gilt noch folgendes:

Unter den logiſchen Schlußformen dient nur die hypothetiſche dazu um ein Daſeyn zu beweiſen, dann muß aber erſtlich ein Daſeyn gegeben ſeyn, von dem ich ausgehe, und zweytens eine Regel von Grund und Folge, welche mich vom einen zum andern hinüber leitet. Hier wird aber in rein hypothetiſcher Form affirmativ nur vom Grund auf die Folge geſchloſſen, welches für die Gottheit keine Anwendung findet. Da die Gottheit als der höchſte Grund gedacht wird, ſo müßten wir alſo von ſeinen Folgen auf ihn ſchließen, hier gilt aber rein hypothetiſch nur der modus tollens, ſo daß wir vielleicht ſein Nichtſeyn, nie aber ſein Daſeyn beweiſen könnten. Für die affirmative gäbe es nur die hypothetiſche Induktion: wenn alle Folgen eines Dinges ſind, ſo iſt es ſelbſt. Wie wollen wir aber auf alle Folgen kommen? Es bliebe uns alſo nur die Wahrſcheinlichkeit aus einer unvollſtändigen Induktion übrig. So zeigt es dann auch der Erfolg, jeder verſuchte Beweis iſt ein Cirkel im Schluß, wo man entweder ſpekulativ das abſolut nothwendige Weſen oder praktiſch den höchſten Zwek ſchon als gegeben vorausſetzt.

1) Der ontologiſche Beweis: Dem allerrealſten Weſen muß jede Realität zukommen, folglich auch das abſolut nothwendige Daſeyn, iſt nicht einmal hypothetiſch, und verwechſelt alſo das Daſeyn mit der problematiſchen Beſtimmung eines bloßen Begriffes, die ihm eben entgegengeſetzt werden muß. Ohne den Cirkel im Schluß, der dies Daſeyn ſchon vorausſetzt, ſagt er gar nichts.

2) Der kosmologiſche Beweis vom zufälligen Daſeyn der Dinge in der Natur auf ein abſolut nothwendiges Weſen iſt hypothetiſch, ſchließt aber widerrechtlich modo ponente von der Folge auf den Grund. Er macht ſich nur durch den Cirkel gelten, daß hier die höchſte Realität vorausgeſetzt wird, die man beweiſen wollte.

3) Der phyſikotheologiſche Beweis, von der Zwekmäßigkeit in der Natur auf eine höchſte Vernunft, die dies alles angeordnet hat, iſt höchſtens ein Wahrſcheinlichkeits-

ſchluß, indem wir nur einzelne Formen als zweckmäßig nachweiſen können, und ergänzt ſich wieder nur durch den Cirkel, daß wir die Vorſtellung der Zweckmäßigkeit vielmehr erſt aus der Idee zur Natur hinzubringen, anſtatt ſie in ihr zu finden.

4) Der moraliſche Beweis: Das Sollen und alle Anſprüche des Gewiſſens, von denen wir uns nicht losmachen können, wären klarer Widerſpruch, wenn wir nicht das Daſeyn Gottes u. ſ. w. vorausſetzen, enthält denſelben Cirkel, denn dieſer Widerſpruch berechtigt uns zum Schluß nur unter Vorausſetzung einer abſoluten Zweckmäßigkeit in der Welteinrichtung, welche wir eben in der Idee der Gottheit glauben.

Dritte Abtheilung.

Deduktion aller regulativen Principien für die endliche Vernunft.

……

Einleitung.

§. 151.

Das Geſetz der transcendentalen Urtheilskraft in der Organiſation jeder endlichen Vernunft war die Trennung von Materie und Form in ihrer Erkenntniß, die Zufälligkeit der Anregung durch den Sinn, wodurch ihr der Gehalt wird, und die Leerheit der reinen vernünftigen Form für ſich. Dies drückte ſich für die logiſche Urtheilskraft ab in der Trennung des Falls von der Regel, ſo daß wir immer nur mit künſtlicher Hülfe der Reflexion die Regel zum gegebenen Fall der Anwendung hinzu finden konnten. Das letzte Geſchäft der Urtheilskraft ſollte eigentlich ſeyn Unterordnung des Falles unter eine gegebene Regel, aber in unſrer Selbſterkenntniß erſcheint zunächſt immer nur das einzelne des Falles für ſich, und es wird erſt die Aufgabe der reflektirenden Urtheilskraft, die Regel über den Fall hinzu zu ſuchen. Dieſes geſchah dann auf zweyerley Weiſe durch Spekulation, wenn die in unſrer Erkenntniß ſchon vorausgeſetzte Regel nur für die Reflexion herausgehoben werden dürfte, oder durch Induktion, wenn wir die Regel aus gegebenen Fällen erſt zu errathen ſuchen.

Hier ſahen wir aber (§. 83.) ſchon, daß auch bey der Induktion nicht der Fall oder die Mehrheit von Fällen ſich die Regel ſelbſt giebt, denn unmittelbar galt der Schluß von vielen Fällen auf die übrigen unter einer Regel nichts, ſondern nur die *Vorausſetzung der Regel überhaupt* für alle Fälle berechtigte uns zur Induktion. Geſetz und Regel iſt alſo jederzeit für die reflektirende Urtheilskraft das Vorausgeſetzte, Spekulation und Induktion unterſcheiden ſich nur nach einem eignen Verhältniß zu dieſer Regel.

Ein jedes allgemeines und nothwendiges Princip zeigt ſich unſerm Geiſte durch Spekulation. Ich nenne aber ein Princip *konſtitutiv*, wenn es, ſobald es gegeben iſt, ſich ſelbſt den Fall ſeiner Anwendung beſtimmt, ſo daß die *ſubſumirende Urtheilskraft* im Stande iſt, aus ihm Wiſſenſchaft in theoretiſcher Form zu entwickeln; *regulativ* hingegen heißt ein Princip, wenn die *reflektirende Urtheilskraft* erſt zu ihm hinzu den Fall der Anwendung und ſeine konſtitutive Beſtimmung ſuchen muß. Regulative Principien ordnen ſich daher der Induktion über, ſie ſind bloße Maximen der reflektirenden Urtheilskraft, welche ſie im Suchen leiten, und werden *hevriſtiſche Maximen* genannt, wenn ſie poſitiv dazu dienen, um Induktionen für ein gegebenes Mannichfaltiges zu leiten, ſo giebt uns z. B. die philoſophiſche Sprachlehre ſolche Maximen für geſchichtliche Sprachforſchung, ſo gab uns die Mathematik heviriſtiſche Maximen, nach denen wir nach der erſten Entdeckung neuer Planeten im Stande waren, ſie am Himmel wieder zu finden, ihre Entfernung und die Geſetze ihrer Bewegung voraus zu ſagen, und eben ſolche Maximen leiten alle experimentale Naturbeobachtung überhaupt.

Aus §. 72. können wir für dieſen Unterſchied weiter beſtimmen: jedes mathematiſche Princip iſt unmittelbar konſtitutiv, indem es das Geſetz ſeiner Entwickelung ſchon bey ſich führt, jedes philoſophiſche hingegen bleibt zunächſt ein regulatives, und wird überhaupt nur dadurch konſtitutiv, daß wir es mathematiſch zu beſtimmen im Stande ſind.

Erſtlich alſo über das Gebiet der Mathematik hinaus ſind überhaupt gar keine konſtitutiven Geſetze einer Theorie möglich, und zweytens innerhalb deſſelben unterſcheidet ſich in jeder Naturwiſſenſchaft ein konſtitutiver Theil der Wiſſenſchaft von einem andern, der nur von heviriſtiſchen Maximen beherrſcht wird. Wir können nämlich in jedem mathematiſchen Syſtem von den oberſten Principien aus vorwärts das Syſtem entwickeln, indem wir jede Komplexion ſelbſt aus ihren Elementen zuſammenſtellen, wir kommen aber mit dieſen Evolutionen immer nur bis an eine beſtimmte Gränze, wo uns die Zuſammenſetzung der Komplexionen zu groß wird. Hier ſchlagen wir den umgekehrten Weg der Beobachtung ein, faſſen das Zuſammengeſetzte als Ganzes auf, und verſuchen nur die Komplexionen im Großen in einer Involution zu ordnen, ohne die Evolution bis ins Einzelne zu vollenden. Das letztere Verfahren der Induktion fordert eine möglichſt genaue Entwickelung der konſtitutiven Geſetze, um beſtimmte hevriſtiſche Maximen zu erhalten, es bleibt aber in ſeiner eignen Sphäre unentbehrlich, indem alle theoretiſchen Zuſammenſetzungen doch immer nur allgemeine Regeln behandeln, ohne ſich bis zur einzelnen Geſchichte durchfinden zu können.

Erſtes Kapitel.

Ueberſicht aller regulativen Principien der Urtheilskraft.

§. 152.

Urtheilskraft iſt die logiſche Selbſtthätigkeit unſers Geiſtes, von ihrem Standpunkt als dem Geſichtspunkt der Methode hätten wir alſo alle bisherigen Geſetze der Spekulation nochmals für die Induktion zu wiederhohlen, wir wollen aber nur bey den allgemeinſten Momenten ſtehen bleiben. Das Geſetz der Urtheilskraft war Zufälligkeit des gegebenen Mannichfaltigen für die nothwendige Form der Einheit, Trennung von Sinn und Verſtand in der endlichen Vernunft. Das ganze Intereſſe der regulativen Principien trifft alſo den Streit des Empirismus und Rationalismus und ſeine Ausgleichung durch den Kriticismus. Es liegen aller Ausbildung der Wiſſenſchaft durch Reflexion drey erſte Maximen der Urtheilskraft zu Grunde, von denen die eine als Maxime der Einheit die Anſprüche des Verſtandes, die zweyte als Maxime der Mannichfaltigkeit die Anſprüche des Sinnes vertheidigt, endlich aber eine dritte als Maxime der Verbindung oder der Beſchränkung aller Theorie beyde Anſprüche gegen einander ausgleicht, indem ſie dem Sinn die jederzeit mögliche Erweiterung ſeines Gehaltes garantirt, die Anſprüche der Einheit aber nur auf eine für ſich leere Form über allem Gehalt beſchränkt, nach dem Geſetz, daß für die endliche Vernunft alle bedeutende Einheit Verbindung und nicht abſolute Einheit iſt.

Der Streit des Empirismus und Rationalismus iſt aus allem bisher geſagten ganz klar zu entſcheiden. Der Urſprung unſrer Erkenntniß iſt vor der innern Wiederbeobachtung, aber nicht für die unmittelbare Erkenntniß, entweder die Anſchauung des innern Sinnes, welche den mannichfaltigen Gehalt giebt, oder Begriff und Urtheil der Reflexion, welche die Einheit der nothwendigen Form hinzubringt. Die wiſſenſchaftliche Ausbildung unſers Geiſtes geht nun darauf: vor dieſer innern Wiederbeobachtung die ſubjektive Gültigkeit unſrer Erkenntniſſe gegen einander vollſtändig zu beſtimmen, und ſo der Regel ihrer empiriſchen Wahrheit nachzukommen.

Eine jede einſeitige Spekulation verwechſelt aber dieſe Aufgabe der ſubjektiven Begründung mit dem Thema der transcendentalen Wahrheit oder der objektiven Begründung der Erkenntniß. Sie wird dann zum Empirismus getrieben von dem Vorurtheil: durch die Sinnesanſchauung allein hänge unſre Erkenntniß mit dem Gegenſtande zuſammen, und von dieſer aus verbreite ſich alle Wahrheit in unſerm Geiſte; ſie wird zum Rationalismus getrieben von dem Vorurtheil: nur die Apodikticität der Einheitsformen in unſrer Erkenntniß gebe ihr die objektive Gültigkeit. Der Fehler iſt alſo auf beyden Seiten derſelbe, daß man das ganze Geſchäft der wiſſenſchaftlichen Ausbildung unſers Geiſtes mißverſteht, indem man die ſubjektiv unmittelbare Gültigkeit der anſchaulichen Evidenz, oder die ſubjektive Allgemeingültigkeit der apodiktiſchen Geſetze mit objektiver Gültigkeit, alſo jedesmal empiriſche Wahrheit mit transcendentaler verwechſelt. Sehen wir aber ab von dieſer verfehlten Abſicht der Spekulation, ſo liegt dem, was auf der einen und andern Seite wirklich geſchieht, jedesmal eine ganz richtige Maxime der Urtheilskraft zu Grunde, die nur einſeitig verfolgt wird; dem Empirismus nämlich die Maxime der Erweiterung unſrer Erkenntniß für das Ziel ihrer material immer größeren Vollkommenheit, dem Rationalismus aber die Maxime der Theorie für das Ziel der formalen Vollkommenheit, (§. 68.) ſo daß wir beyde nur kritiſch vereinigen dürfen, um uns über das ganze Geſchäft ſelbſt zu verſtehen.

Der Streit dieſer zwey Maximen muß ſich im Großen für die Spekulation zweymal wiederhohlen, einmal für die natürliche und dann für die ideale Anſicht, wo er in einem Fall gerade entgegengeſetzt als im andern zu ſchlichten iſt, wie auch ſchon in der erſten Einleitung angedeutet wurde.

Für die natürliche Anſicht der Dinge iſt der Streit der leichter verſtändliche und oft beſprochene, der nur die Wiſſenſchaft angeht, wo für die Naturwiſſenſchaft überhaupt Theoretiker und Empiriker, und für die Naturbeſchreibung eine ſyſtematiſche und eine bloß hiſtoriſche Behandlung der Wiſſenſchaft einander entgegen ſtehen. Dem erſtern liegt hier die Maxime einer jederzeit möglichen Anwendung der logiſchen Formen, dem andern die Maxime der Unzulänglichkeit aller logiſchen Formen für ſich wegen ihrer Mittelbarkeit zu Grunde, und die Ausgleichung macht ſich (nach §. 63.) durch eine Maxime der objektiven Gültigkeit. Alle unſre Erkenntniß ſteht unter der Form der Erfahrung, wo uns nach der erſten Maxime apodiktiſche Geſetze als Bedingung alles möglichen Gehaltes gegeben ſind, deren wir uns nur durch die ſyſtematiſchen Formen bewußt werden, nach der zweyten Maxime aber aller geſchichtliche Gehalt als das Bedingte für ſich unabhängig von den logiſchen Formen in der Anſchauung liegt, nach der dritten Maxime endlich das Bedingte durch die Bedingung nothwendig beſtimmbar ſeyn muß, ſo daß für die Vollendung unſrer Naturerkenntniß das Geſetz der Erkenntniß alles Beſondern aus ſeinem Allgemeinen (für die Spekulation und gegen die Induktion) gilt: das allgemeine Geſetz iſt jederzeit die apodiktiſche Bedingung, unter welcher das Beſondere und Einzelne nur als das Bedingte gegeben wird, alſo nur in der Vereininigung alles Beſondern unter ſeinem Allgemeinen in der Theorie können wir die Naturerkenntniß auf ihre objektive Gültigkeit beziehen.

Wichtiger aber auch ſchwieriger für die Entwickelung iſt der Widerſtreit eben dieſer Maximen für die ideale Anſicht der Dinge. Hier iſt die Einſeitigkeit der erſtern Maxime der Grundfehler jedes höheren Rationalismus, welcher ſich nennen läßt Forderung einer hyperphyſiſchen Theorie, Verwechſelung der Religionslehre mit phyſikaliſcher Theorie, mythologiſche Religionsphiloſophie. Die Einſeitigkeit der andern Maxime giebt den in der Einleitung bezeichneten idealiſirten Empirismus als Beſchützer alles Aberglaubens durch Verwerfung aller Theorie und aller Spekulation zu Gunſten einer blinden Glaubenslehre. Die Ausgleichung aber macht ſich durch die kritiſche Nebenordnung einer natürlichen, idealen und religiöſen Anſicht der Dinge nach dem Verhältniß unſrer drey modaliſchen Grundſätze aus der Idee, (§. 131.)

welche das höchſte Katarktikon aller menſchlichen Spekulation enthalten. Dieſe verwandeln ſich nämlich hier in folgende drey regulative Principien.

1) Für die natürliche Anſicht der Dinge müſſen die Forderungen der Theorie einzig bedingt von der Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen als Grundgeſetz anerkannt werden.

2) Neben der Natur beſteht die Freyheit der ewigen Ordnung der Dinge für eine Glaubenslehre ohne alle Theorie.

3) Die Vereinigung dieſer beyden Geſetze macht ſich durch die religiöſe Beurtheilung der Natur nach Geſetzen des Schönen und Erhabenen, welche uns nur aus Gefühlen der Ahndung entſpringen, indem hier (für die Induktion und gegen die Spekulation) das höchſte Geſetz der Einheit nur durch das Einzelne äſthetiſcher Urtheile anerkannt wird, (in Oppoſition gegen alle Theorie.) Das ſpekulative Princip der Aeſthetik: freye Zuſammenſetzung anſchaulicher Formen zur Einheit ohne beſtimmten Begriff, wird nämlich a priori gefordert, indem nach der Idee der Gottheit ſelbſt die Zufälligkeit des in der mathematiſchen Zuſammenſetzung zuſammenfallenden Mannichfaltigen dem Geſetz der Einheit unterworfen wird, nach einem der Urtheilskraft ganz eigenthümlichen Princip.

§. 153.

Die richtige und unvermeidliche Anwendung aller dieſer regulativen Principien fordert einen Fall, wo die reflektirende Urtheilskraft ſich durchaus für bloße Induktion ſelbſt überlaſſen bleibt, ohne ſich bis zu ausgeſprochnen konſtitutiven

Geſetzen der Spekulation erheben zu können. Dieſen finden wir ſowohl bey der natürlichen als idealen Anſicht der Dinge im Gebrauche des dritten Regulativs.

An der Spitze des Syſtems einer jeden theoretiſchen Naturlehre ſteht eine mathematiſche Phyſik, welche ſich aus konſtitutiven Geſetzen entwickelt. So weit wir aber auch dieſe Entwickelung fortſetzen mögen, ſo bleiben wir doch dabey immer bey einer Wiſſenſchaft allgemeiner Geſetze, ohne je das Individuelle einer einzelnen Geſchichte (z. B. unſers Sonnenſyſtems, der Erde) zu erreichen. Wollen wir daher umgekehrt nach dem dritten phyſikaliſchen Regulativ alles Einzelne der Geſchichte als bedingt durch die allgemeinen Geſetze anerkennen, ſo ſchweben alle jene konſtitutiven Geſetze doch nur als hevriſtiſche Maximen von unbeſtimmter Anwendung über dem Ganzen der Beobachtung, und der Reichthum der Erfahrungswiſſenſchaft entfaltet ſich nur einem Verfahren der Induktion, welche ſich an die einzelne Beobachtung und Geſchichte ſelbſt anſchließt, wogegen die Spekulation immer trocken und leer bleibt, wiewohl ſie alle Geſchichte zu beherrſchen wähnt. In äußerer Phyſik z. B. behält jedes ſpekulative Verfahren einen atomiſtiſchen Charakter, indem es nur die innere Einheit des Seyns der Subſtanz und der Maſſe zu Grunde legt, während die Einheit der hevriſtiſchen Maximen, die in der Erfahrung eigentlich gilt, immer erſt die abgeleitete äußere Einheit der Formen phyſiſcher Proceſſe iſt. Es iſt Schellings großes Verdienſt um die Naturphiloſophie, daß er ihr im Großen den wiſſenſchaftlichen Werth der Induktion garantirt hat, zu dem unſre beſten Phyſiker oft unwillkührlich hingetrieben doch kein Zutrauen faſſen konnten. Leider hat er nur eben dieſe hevriſtiſchen Maximen mit konſtitutiven Geſetzen und vorzüglich mit den Grundgeſetzen der idealen Anſicht der Dinge verwechſelt.

Auf ähnliche Art als ein Analogon dieſer hevriſtiſchen Maximen ſchwebt über unſrer ganzen Naturbeurtheilung das unausſprechliche Princip aller Geſchmacksurtheile, als ſpekulative Grundlage der Ahndung, nach welchem wir freye Harmonie anſchaulicher Formen fordern durch das Ganze der Natur, ohne die Anwendung irgend anticipiren zu können, ehe der einzelne Fall ſelbſt vor der Anſchauung gegeben iſt. Dieſes Princip der Urtheilskraft entſpricht in der Aeſthetik nur dem leeren Princip des ſpekulativen Glaubens, zu beyden muß dann noch das Geſetz des Zweckes hinzu kommen, um ihm das Leben zu verleihen.

Zweytes Kapitel.

Die heuriſtiſchen Maximen der Naturwiſſenſchaft.

§. 154.

Gegen die einſeitigen Theorien einer nur ſinnlichen oder rein vernünftigen Erkenntnißkraft haben wir unſre Spekulation an der ſubjektiven Geſchichte des menſchlichen Erkennens zu einer Theorie der endlichen Vernunft fortgeleitet, und dieſe als Syſtem des Kriticismus dem Empirismus und Rationalismus entgegengeſtellt. Auf dieſe Weiſe iſt aber unſer zuſammengeſetztes ſpekulatives Syſtem nur nach ſeinen methodiſchen Geſichtspunkten, (deren Momente freylich überall verborgen zu Grunde liegen, auf welche aber im Streite die wenigſten ſich einlaſſen wollen) in Kontraſt geſtellt worden, auf andere Weiſe wird es nach ſeinen bloßen Reſultaten häufiges Mißfallen erregen, indem es in ſeine Zuſammenſetzung jedes einſeitige Reſultat mit aufnimmt, damit aber eben es keinem recht macht, weil auch der Gegner gehört wird.

Wir überblicken leicht aus der Organiſation unſrer Vernunft, über welche Gegenſtände von rein ſpekulativen Unterſuchungen Reſultate gefordert werden, und können dieſe nach den vier Momenten der ſpekulativen Erkenntniß eintheilen.

1) Empiriſche Anſchauung: Materie und Geiſt.

2) Reine Anſchauung: Vollendung und Unvollendbarkeit.

3) Logiſches Denken: Anſchauung und Idee.

4) Transcendentales Denken: Natur und Uebernatur.

Hier ſtehen ſich dann nach einſeitigen Reſultaten einander entgegen.

1) Materialismus, Dualismus und Spiritualismus; 2) Determinismus und Fatalismus; 3) Realismus und Idealismus; 4) Naturalismus und Supernaturalismus.

Wir nehmen in unſer Syſtem den geſammten poſitiven Gehalt einer jeden von dieſen Lehren auf, und verwerfen dagegen einer jeden negatives.

1) Unſre Lehre iſt vollſtändiger Materialismus, denn wir fordern eine ſich ſelbſt genugſame Theorie der äußern Natur für unſre materielle Weltanſicht, in welcher alles bis zu den verwickeltſten Proceſſen der Organiſation, und bis zu der innerſten Korrelation mit geiſtigen Thätigkeiten materiell erklärlich ſeyn ſoll. Unſre Lehre iſt aber auch Dualismus, indem wir unabhängig von dieſer Theorie eine eigne Theorie der innern Naturlehre fordern, und endlich ſie iſt in eminenterer Bedeutung Spiritualismus, indem wir in jenen beyden Theorien nur die endliche Anſicht der Dinge exponiren, dieſes Endliche aber nur durch die innere Anſicht des Lebens auf das Ewige beziehen.

2) Unſre Lehre iſt im Ganzen ihrer idealen Anſicht der Dinge durch die Ideen der Gottheit und ihrer ewigen Ordnung der Dinge vollſtändiger Determinismus, welcher die ſpekulativ geſchloſſene Totalität im Weſen der Dinge

einem Geſetze des Zweckes unterwirft; ſie iſt aber auch für theoretiſche Naturwiſſenſchaft ein Fatalismus, deſſen blinde Nothwendigkeit aus der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung entſpringt, und der Natur für die Theorie einzig Geſetze eines ſich ſelbſt genugſamen Mechanismus (im Gegenſatz gegen eine Theorie der Endurſachen) vorſchreibt.

3) Im Gegenſatz des Realismus und Idealismus bedeutet der erſtere die Lehre von der objektiven Bedeutung einer gegebenen Erkenntnißweiſe, die andere aber die Lehre von einer nur ſubjektiven Bedeutung derſelben. Hier iſt alſo unſre Lehre von der natürlichen Anſicht der Dinge ein empiriſcher Realismus aber transcendentaler Idealismus, ungekehrt hingegen unſre Lehre von der idealen Anſicht der Dinge ein empiriſcher Idealismus aber transcendentaler Realismus, indem was für die Natur nur als Idee gilt, für das wahre Weſen der Dinge das eigentlich Reale iſt.

4) Unſre Lehre iſt Naturalismus des Wiſſens und Supernaturalismus des Glaubens, wie z. B. ein empiriſcher Atheismus, indem alle Theorie der Natur ſich mit Ideen unbemengt laſſen ſoll, aber ein idealer Theismus, indem alle Natur äſthetiſch nach Ideen beurtheilt werden ſoll.

Endlich wenn wir methodiſch noch dem Kriticismus den Skepticismus entgegenſtellen, ſo geben wir auch letzterem in ſeiner Grundbehauptung recht. Der Skepticismus behauptet, in ſpekulativen Dingen ſey der menſchlichen Vernunft keine feſte Wahrheit zu erlangen, er verſteht aber unter der Regel der Wahrheit eine objektive Begründung der Erkenntniſſe. Sein Grundſatz iſt alſo gerade auch der unſrige: eine objektive Begründung der Erkenntniſſe findet nicht ſtatt, nur daß der Skeptiker dieſen fälſchlich mit der Regel empiriſcher Wahrheit verwechſelt.

So wie wir aber mit allen ſtreitenden Partheien der Philoſophen hier auf gleichmäßige Art einig ſind, ſo ſind wir auch wieder mit allen aus einem Grunde in Widerſtreit; unſer ganzes Unternehmen wird von jeder einſeitigen Anſicht verworfen, und von den Vornehmen und Dilettanten einer jeden Schule als Synkretismus und Eklekticismus verachtet werden. Es mögen nämlich die einzelnen eine ſpekulative Aufgabe löſen oder als unauflösbar verwerfen, ſo ſind ſie doch alle darauf einig, wenn man einmal ein ſpekulatives Syſtem aufſtellen wolle, ſo fordere dies eine Theorie aus einem Stücke, eine Theorie, die das ganze Syſtem unſrer Ueberzeugungen umfaßt. Dem treten wir entgegen mit einem Princip der Anerkennung und Beſchränkung aller theoretiſchen Anſprüche unſrer Vernunft wie dies in den ſo eben aufgeſtellten idealen Regulativen unſrer Ueberzeugungen liegt. Wir werden durch eine nähere Entwickelung der Regulative unſrer Vernunft die rechtmäßigen Anſprüche der Theorie und ihre Beſchränkungen noch näher deutlich zu machen haben.

§. 155.

Das Reſultat der ganzen Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft: es giebt keine ſpekulative Erkenntniß aus reiner Vernunft bedeutete ihm eigentlich ſo viel als unſer ideales Regulativ: Es giebt keine Theorie aus Ideen. So wie er aber die regulativen Principien im Anhang zur Dialektik der reinen Vernunft behandelt, misverſteht er dieſes Geſetz, indem er die Maximen der ſyſtematiſirenden Vernunſt mit Ideen vermengt. Dieſe Maximen enthalten die Anſprüche der Einheit an jedes wirklich gegebene Mannichfaltige, alſo nach einem Momente der Urtheilskraft, dagegen die Idee aus der höchſten Forderung der Einheit für jedes irgend zu gebende Mannichfaltige nach dem Momente der Vernunft entſpringt. Der ſpekulative Gebrauch der Ideen ordnet ſich daher bey Kant zu einer bloßen Nachhülfe der Theorie nach einer ſogenannten relativen Suppoſition ihrer Gegenſtände herab. Aber eben dazu laſſen ſie ſich gar nicht brauchen. Deswegen haben wir die heviriſtiſchen Maximen der ſyſtematiſirenden Urtheilskraft ſelbſt von den idealen Regulativen noch ganz abgeſondert.

Auch was Jakobi mit dem Ausdrucke, den wir von ihm entlehnen, gegen die Philoſophie aus einem Stücke ſagt, zielt auf unſer Hauptregulativ: Es giebt für den menſchlichen Geiſt keine Theorie aus einem Stück, und überhaupt keine Theorie aus Ideen. Das höchſte in unſrer theoretiſchen Wiſſenſchaft iſt die Lehre von den Ideen, wie wir ſie ſo eben abgeleitet haben. Eine Wiſſenſchaft von den Ideen beſitzen wir, in welcher ihre negativen Formen an den poſitiven der Naturerkenntniß evolvirt werden für die Reflexion, aber weiter aus dieſen transcendentalen Ideen der ſpekulativen Vernunft als Principien iſt keine Wiſſenſchaft mehr möglich, ſondern nur Glaube, indem ſich ihre nur verneinenden Ausdrücke aller Evolution verſagen. Wir können ſie nirgends als Erklärungsgründe oben anſtellen, um aus ihnen das Weſen der Dinge zu verſtehen, ſondern wir müſſen ſie nur zu dem gegebenen Weſen der Dinge unvermeidlich hinzudenken, um uns ſelbſt zu verſtehen.

§. 156.

Das Syſtem der regulativen Principien der Urtheilskraft enthält zwey Theile, die ideellen Regulative und die hevriſtiſchen Maximen des Syſtems für die Natur. Von dieſen ſind die erſtern die höchſten allumfaſſenden, die Regeln der ſyſtematiſirenden Urtheilskraft ordnen ſich erſt dem erſten idealen Regulativ unter. Dieſes erſte ideale Regulativ fordert mathematiſche Theorie für die ganze natürliche Anſicht der Dinge, und erſt in der Sphäre dieſer Regel treten ſich die hevriſtiſchen Maximen der ſyſtematiſirenden Urtheilskraft einander entgegen. Jedes logiſche Syſtem forderte ein Syſtem von Begriffen in Definitionen und Eintheilungen, und ein Syſtem von Urtheilen in jeder theoretiſchen Wiſſenſchaft durch Beweis. Nach dieſen zwey Formen des Syſtems treten ſich alſo die hevriſtiſchen Maximen nach Klaſſifikation von Begriffen und den Anſprüchen des Beweiſes einander entgegen. Es ſtehen in aller Naturwiſſenſchaft Syſtematiker und Hiſtoriker, Theoretiker und Empiriker einander gegen über.

Erſtlich für die Klaſſifikation von Begriffen machen in empiriſcher Anthropologie, Experimentalphyſik und Naturgeſchichte die beyden Maximen der Homogeneität alles Ungleichartigen und der Specifikation ins Unendliche neben einander ihre Rechte gelten, indem bey der ſtetigen Einheit unſrer Erkenntniß (nach §. 111. 2.) alles irgend gegebene Mannigfaltige der Regel der ſyſtematiſchen Einheit unterliegen muß, das Individuelle der einzelnen Form durch eine beſchreibende Zuſammenſetzung aus Begriffen aber nie erreicht werden kann, ſondern jedesmal über dieſe der Anſchauung bedarf. Wenn alſo Büffon und Linnee über die Anſprüche der Klaſſifikation an die Naturgeſchichte ſtreiten, ſo gehört dieſer Streit nicht der Wiſſenſchaft, ſondern für dieſe ſind beyde einig, in der Wiſſenſchaft ſtehen beyde entgegengeſetzte Verfahrungsarten nothwendig neben einander für jeden Theil der Naturwiſſenſchaft, der ſich nicht zu einer konſtitutiven Theorie eignet. Die Maxime einer Stuffenleiter der Weſen aber nach der dritten Regel (§. 111. 2.), der Stetigkeit aller logiſchen Formen gehört eigentlich nur der Leibnitziſchen Metaphyſik aus ihrer Idee des Alls der Realitäten in Gott und der Vorſtellung anderer Weſen durch ſucceſſive Verneinungen aus dieſem All der Realität. Da wir dieſe Vorſtellungsart verwerfen müſſen nach (§. 147. 2.), ſo hat alſo jene Maxime der Anordnung in eine Reihe der Abſtuffungen keinen Werth, wir werden vielmehr unter der Regel der logiſchen Stetigkeit nach Batſch ſeinem Ausdruck eine netzförmige Verbindung in dem Uebergang von Art zu Art zu erwarten haben, indem die Verzweigungen jedes Stammes von Begriffen ſich in dem Wirklichen der Natur auf mannigfaltige Weiſe einander durchkreuzen. Die Folge davon iſt; es giebt nur ein Syſtem der phyſiologiſchen Theorie, es können aber mancherley Syſteme der Anordnung ihrer Begriffe neben einander beſtehen. (Nach Linnee und Juſſieu, nach Lavoiſier und Winterl.)

Zweytens für den Beweis im Syſtem der Urtheile fordern die Theoretiker nach der einen Maxime, daß jedes Beſondre nur durch ſein übergeordnetes Allgemeines wahr ſey, alſo aus dieſem begriffen werden müſſe; die Empiriker hingegen nach der andern Maxime ſetzen allen Werth in die lautere Thatſache, welche jedesmal nur durch Wahrnehmung ausgemittelt werden kann wegen der Unzulänglichkeit der nur mittelbaren logiſchen Erkenntniß für ſich. Hier haben wir von den Rechten des Beweiſes ſchon ausführlich geſprochen, und kennen auch das wahre Weſen der Theorie für die Naturwiſſenſchaft, indem ſie nämlich eine Form giebt, welche alle Erfahrung beherrſcht, für ſich aber jederzeit eine leere Form allgemeiner Geſetze bleibt. Für den Gebrauch im gemeinen Leben wird die ſtrenge Anwendung der Mathematik die Gränze beſtimmen, jenſeit welcher das empiriſche Verfahren immer den Vorzug vor dem rationellen behauptet; das Rationelle wird aber dann ſein Intereſſe weislich auf die Wiſſenſchaft beſchränken, durch welche es erſt mittelbar auf das Leben zurück wirken kann. So lange nämlich die rationelle Naturlehre wirklich nach hevriſtiſchen Maximen Induktionen bildet, erkennt ſie (insgeheim oder ſich bewußt) doch die Empirie als ihre Lehrerin an, und ſie vermag ſich erſt dann wieder über ſie zu erheben, wenn ſie in Stand geſetzt iſt, theilweis ihre Reſultate als konſtitutive Geſetze über die Erfahrungen zu erheben, in untergeordneten durch Induktionen begründeten Theorien. Deutlicher wird uns noch der Unterſchied des theoretiſchen und empiriſchen Verfahrens in den Naturwiſſenſchaften, wenn wir das Weſen der Theorie aus dem oben Entwickelten noch näher vergleichen. Alle Theorie bildete ſich entweder durch Spekulation oder durch Induktion, der Spekulation gehörte dann die konſtitutive Theorie aus gegebenen allgemeinen Geſetzen, aber auch die Induktion gründete ihre Anſprüche nicht nur auf die Vielheit der Fälle unter einer Regel, welche nur eine Allgemeinheit der Angewöhnung gäbe, ſondern auf die Vorausſetzung der Regel ſelbſt nach hevriſtiſchen Maximen. Dieſes Verhältniß der hevriſtiſchen Maximen zur Beobachtung, um richtige Induktionen zu erhalten, iſt es eigentlich, woran ſich einſeitiger Empirismus und falſches Theoretiſiren vom richtigen Verfahren unterſcheiden. Reiner Empirismus, welcher, abgeſehen von aller Theorie, nur Thatſachen ſammelt und erzählt, verdient keinen Tadel, der fehlerhafte Empirismus iſt im Grunde ſchon theoretiſch, er ſucht Induktionen, aber ohne leitende Maximen, ſeine Regeln ſind daher nur aus Mehrheit der Fälle und nach Gewohnheiten, ohne alles Princip zuſammengeleſen. So z. B. tadelt der Arzt das Heilverfahren eines bloßen Empirikers, welcher ſeine Mittel ins Unbeſtimmte nur anwendet, weil ſie ſchon oft gute Dienſte thaten, oder weil ſie bey dieſen einzelnen Symptomen oft gute Dienſte thaten; der Empiriker aber kann ihm dagegen antworten: Ihr rationellen Aerzte verfahrt ja gerade eben ſo, was helfen die vielen Worte um Theorie, ihr erklärt damit ſo wenig als wir, und wendet nach der Reihe jedes Mittel doch nur darum an, weil ſeine Heilkraft durch die Erfahrung erprobt iſt. Der wahre Unterſchied liegt nämlich nicht in dieſem letzten Gebrauch der Induktion ſelbſt, der iſt auf beyden Seiten derſelbe, der Gewinn aber, den der rationelle Arzt von ſeiner theoretiſchen Wiſſenſchaft zieht, beſteht in leitenden Maximen, welche ſeiner Induktion die Sicherheit gewähren, wiewohl er nicht im Stande iſt, ſie zu konſtitutiven Geſetzen einer Theorie zu erheben, aus denen ſich einſehen ließe, warum gerade hier dies, dort jenes Mittel das beſte ſey. Umgekehrt die falſche Theorie, welche dem geſunden Empirismus entgegen ſteht, fehlt darin, daß ſie, anſtatt ſich mit leitenden Maximen für die Induktion zu begnügen, an die Stelle der Induktion ſich gewaltſam durch willkührliche Hypotheſen konſtitutiver Geſetze bemächtigen will, welche ihr alle weitern Induktionen aus der Erfahrung entbehrlich machten, indem ſie aus ihnen ſchon den wahren Hergang der Sache zu begreiffen wähnt. Es fällt in die Augen, wie dieſes gerade das falſche Theoretiſiren der atomiſtiſchen Naturphiloſophie mit der willkührlichen Grundgeſtalt ihrer abſolut harten erſten Körperchen, die

Karteſiſchen Theorien oder Eulers Theorie des Magneten, eben ſo alle gemeinen Hypotheſen über die Bildung unſers Planetenſyſtems, oder endlich die Theorien der Humoral- und Nervenpathologie trifft. Das richtige Verfahren alſo ſoll nicht bloßen empiriſchen Zuſammenſtellungen folgen, und doch auch nicht konſtitutive Hypotheſen vorausſetzen, ſondern nur reflektirend ſich an leitende Maximen halten. Hier aber iſt das Talent des Naturforſchers nicht bloße erlernte Geſchicklichkeit, ſondern genialiſch oder wenigſtens natürliches Talent, wenn er mit Erfolg kombiniren ſoll.

§. 157.

Wegen des Folgenden müſſen wir dieſen Unterſchied in Rückſicht des beſondern Verhältniſſes von Kants dynamiſcher Naturphiloſophie und Schellings hevriſtiſcher näher beleuchten.

Kant ſtellte der atomiſtiſchen mathematiſchen Phyſik, die auf dem metaphyſiſchen Vorurtheil wider eine actio in distans und dem mathematiſchen des abſolut Harten gegründet war, ſeine philoſophiſche Dynamik entgegen, in welcher zuerſt dem Geſetz der Stetigkeit in der mathematiſchen Phyſik ſein Recht wiederfuhr. Dieſe vielverſprechende und für die Mathematik ſo bequeme Lehre fand zum Theil Beyfall, wurde aber faſt allgemein mißverſtanden, indem einige ihre atomiſtiſchen Vorurtheile nicht ganz los werden konnten, andere aber dieſe Lehre mit Schellings dynamiſcher Naturphiloſophie verwechſelten, welche doch von ganz anderer Tendenz iſt. Kants mathematiſche Phyſik iſt der Anfang einer Theorie der Natur, welche ſich regelmäßig aus konſtitutiven Geſetzen entwickelt, Schellings Naturphiloſophie benutzt hingegen nur die allgemeinſten Formen ihrer Geſetze als hevriſtiſche Maximen, und bildet ſich unter dieſen nur nach Induktionen an der Erfahrung ſelbſt aus, (wie ſich dies am reinſten und reichhaltigſten in ſeiner Schrift von der Weltſeele zeigt, in welcher er zuerſt alle jene Kombinationen aus der Erfahrung bekannt machte, von denen ſeitdem unſre philoſophiſche Phyſik zu leben hat.) Der Unterſchied zwiſchen beyden iſt alſo gerade der allgemeinſte, von dem wir hier ſprechen, die völlig entwickelten Geſetze der Kantiſchen Dynamik ſtehen nur als leitende Maximen über Schellings bloß phänomenologiſcher Naturphiloſophie. Hierdurch entſteht der Schein, als ob es mit der zweyten Behandlung gar nicht auf Theorie abgeſehen wäre, man hat ſogar, eben weil das alte atomiſtiſche, mathematiſch hypothetiſche oder auch Kantiſch dynamiſche Verfahren beſtimmt auf Theorie ausgieng, gerade darin den Gegenſatz der neuen Lehre geſucht, daß ſie gar nicht erklären, keine Theorie geben wolle. Aber dies iſt bloßer Mißverſtand. In ihrer Vollendung geht ſie eben ſowohl auf Theorie aus, ſie enthält theilweis beſtändig einzelne Theorien der Wärme, des Lebensproceſſes u. ſ. w. in ſich, und ſie erſcheint nur deshalb im Ganzen nicht als Theorie, weil ſie nach ihrem Hauptgeſchäft eben die Theorie erſt vorzubereiten ſucht; denn erſt, nachdem ihre Kombinationen mit Hülfe ihrer hevriſtiſchen Maximen vollendet ſind, zeigen ſich die Anfänge der Theorien, die durch dieſes Verfahren gewonnen werden, aus denen man wie gewöhnlich den Verlauf einzelner Proceſſe der Erwärmung, Elektricität, Aſſimilation, Irritabilität u. ſ. w. erklärt.

Sie lebt in den Induktionen, welche durch ihre höchſten leitenden Maximen herbey geführt werden; ſie ſtellt uns für die Naturgeſchichte der Erde als oberſte leitende Maximen ihre aſtronomiſchen Verhältniſſe, die Aktionen ihres lebendigen Organismus und das Licht der Sonne auf, und ihr erſtes Geſchäft iſt, in Experimentalphyſik und Phyſiologie des Organismus alle einzelnen Thatſachen dieſen leitenden Maximen zu unterwerfen und ihnen gemäß anzuordnen. Wo aber dieſe Induktionen eine gewiſſe Vollſtändigkeit erreicht haben, oder erreichen werden, da wenden ſie ſich wieder erklärend an das einzelne Phänomen zurück, und zeigen ſo, welches eigentlich die Funktion der Induktion für die Theorie der Natur ſeyn ſollte. Sie ſoll, wie oben gefordert wurde, in den der Mathematik zunächſt unzugänglichen Gegenden vom Individuellen der Beobachtung ausgehend, dieſen Theil der Wiſſenſchaft der Theorie unterwerfen. Dieſen Mißverſtand zu heben war uns weſentlich nothwendig, damit dasjenige verſtanden werden kann, was wir näher von den idealen Regulativen und ihrem gegenſeitigen Verhältniß zu ſagen haben.

Drittes Kapitel.

Die idealen Regulative.

§. 158.

Wir erhielten in der Lehre von den Ideen die drey modaliſchen Grundſätze (§. 131.), die Welt unter Naturgeſetzen iſt nur Erſcheinung; der Erſcheinung liegt ein Seyn an ſich zu Grunde für den Glauben, und die Sinnenwelt iſt die Erſcheinung der Welt der Dinge an ſich für die Ahndung. Dieſe drey Grundſätze geben uns jetzt folgende Regulative.

1) Das Ziel der Wiſſenſchaft für jede natürliche Anſicht der Dinge iſt Theorie.

2) Jede Theorie iſt mathematiſch, und geht auf ein unvollendbares Ganzes, ſo daß alle Erklärungen ohne einen erſten Anfang nur für die Entwickelungen einer fortlaufenden Geſchichte gegeben werden. Eine jede ſolche Theorie theilt ſich in einen konſtitutiven mathematiſchen Theil und einen empiriſch regulativen nach heuriſtiſchen Maximen.

3) Es giebt eine vollſtändige Theorie der äußern Natur, und innerlich eine vollſtändige Theorie der einzelnen Vernunft.

4) Die ideale Anſicht der Dinge iſt ohne alle Theorie, aus ſpekulativen Ideen iſt keine Theorie möglich.

5) **Aller theoretiſchen Naturbeurtheilung aus Begriffen ſteht die äſthetiſche aus bloßen Gefühlen gegen über als Eigenthum der religiöſen Anſicht der Dinge.**

Die Scheidung dieſes theoretiſchen und idealen Gebietes in unſerm Geiſte iſt denn das eigentliche letzte Ziel aller Spekulation, die Vermengung und Verwechſelung von Theorie und Idee iſt hingegen die erſte Quelle aller mythologiſchen Religionslehre von der erſten Dichtung bis zur ſublimſten Metaphyſik, ſie iſt die Quelle aller hyperphyſiſchen Theorie und aller poſitiven Lehre vom Abſoluten. In dieſer Verwechſelung liegt der Grund aller Streitigkeiten um Ideen, und aller Irrthümer des gemeinen Lebens über dieſe und die Religion.

Wer ſeinen Glauben hier an keine Theorie Preis geben will, haßt als idealer Empiriker alle Spekulation, überliefert ſich aber eben damit dem Aberglauben. Wer mehr Muth hat, es mit der Theorie zu wagen, macht dann an dieſe durchaus falſche Foderungen, indem er die religiöſe Anſicht der Dinge als die Spitze aller Theorie für das Thema der oberſten phyſikaliſchen Aufgabe anſieht. Dieſer Misgriff liegt im ganzen gemeinen proteſtantiſchen Religionsunterricht ſo gut wie im künſtlichſten philoſophiſchen Syſtem der Dogmatik. Wenn ihr nach den Ideen der Ewigkeit eures Weſens und der Freyheit eures Willens fragt, ſo iſt es euch nicht genug, neben aller Theorie den Glauben an dieſe feſtgeſtellt zu ſehen, ſondern ihr verlangt noch weiter, dieſe Ideen wieder als Anfänge einer höheren Theorie brauchen zu dürfen, in welcher ihr z. B. aus der Idee der Freyheit die ganze Geſchichte eurer Handlungen, die Organiſation eures Charakters, die Theorie des Sündenfalles und der Wiederverſöhnung mit Gott erklärend ableiten wollt, eben wie den Blitz aus den Geſetzen der Elektricität. Ihr hört nicht auf, Bilder darüber zu verſuchen, und wie wohl ihr eingeſteht, daß dies alles Geheimniſſe der Religion ſeyen, meint ihr doch mit euern Bildern noch etwas darüber geſagt zu haben. Wer es endlich noch ſpekulativer nimmt, will uns gar das wahre Weſen der Dinge mit Spinoza aus der Idee der Gottheit oder mit Fichte und Schelling aus der Idee der Welt begreifen lehren.

Wir haben dagegen erſtlich in Schutz zu nehmen die rechtmäßigen Anſprüche der mathematiſchen Theorie, und dann beſtimmt zu ſondern alle Idee von theoretiſchen Expoſitionen. Dies wird ſich am verſtändlichſten darſtellen polemiſch gegen ein noch geltendes ſpekulatives Syſtem. Ich wähle das von Schelling.

§. 159.

Weil doch nur im Ganzen ihrer Gemeinſchaft der Dinge die Natur eigentlich *iſt*, ſo hat Schelling im Widerwillen gegen die trennenden Formeln aus dem Geſetze der Kauſalität alle eigentliche Erklärung und Theorie von ſeiner Naturphiloſophie abgelehnt, und ſtatt deſſen andere Formeln einer Zurückführung alles Differenten auf die abſolute Identität gewählt. Ich habe das Misverſtändniß hierin ſchon gerügt. Allerdings iſt ſeine Naturphiloſophie nicht Theorie, aber ſie iſt im Dienſte der Theorie, Vorbereitung derſelben nach heuriſtiſchen Maximen. Solang es mit ihr nicht wieder zur Theorie kommt, iſt das Ganze nichts als eine Klaſſifikation der phyſikaliſchen Begriffe, wie ſie ſich unter die Begriffe Schwere, Licht, Organismus, oder Magnetismus, Elektricität und Chemismus u. ſ. w. ordnen laſſen, ſie iſt das nämliche für Chemie und Phyſik überhaupt,. was Linnees Syſtem für die Naturgeſchichte ſeyn ſollte. Soll ſie aber, wie in Schellings Schrift von der Weltſeele eine tiefere Bedeutung bekommen, ſo muß ſie ſich von ihrem vornehmen philoſophiſchen Dreyfuß wieder zur einzelnen Erfahrung herablaſſen, Kräfte und ihre Wirkungen anerkennen, kurz phyſikaliſche Theorien verſuchen im Wettſtreit mit unſrer frühern Phyſik. Doch um die ganzen Irrungen nicht länger hinter Worte zu verſtecken, und hinter Einſeitigkeiten einer bald nur Begriffe bald aber Urtheile ſyſtematiſirenden Theorie, was iſt denn überhaupt das Weſen aller Theorie, nach dem ſtrengſten wiſſenſchaftlichſten Ausdruck? Evolution einzelner Erkenntniſſe aus einer gegebenen Involution eines Ganzen in unſerm Wiſſen. Und dies iſt denn doch die Schellingiſche Naturphiloſophie in allem, was ſie thut.

Aber dies iſt auch die ſchlimmſte Schwierigkeit noch nicht, Schelling verwechſelt das Ideale mit dem Natürlichen eigentlich darin, daß er die heuriſtiſchen Maximen, welche ihm vorſchweben, die doch alle mathematiſch ſind, oder gar nur empiriſch phyſikaliſch für rein philoſophiſch hält. Wir können ſeine Schemate der Naturphiloſophie in die drey der Duplicität, Triplicität und Quadruplicität eintheilen, von welchen er meint, er habe ſie in dem ſpinoziſtiſchen Anfang ſeines Identitätsſyſtems aus den höchſten Geſetzen des Anſich der Dinge abgeleitet. Er meint das Geſetz der Duplicität aus dem höchſten Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven in der abſoluten Identität der Selbſterkenntniß der abſoluten Vernunft abgeleitet zu haben. In ſeiner wirklichen Naturphiloſophie iſt es aber gar nicht von ſo hoher Abkunft, ſondern da iſt es nur das Schema der mathematiſchen Entgegenſetzung poſitiver und negativer Größen in dem Bilde der entgegengeſetzten Richtungen auf einer geraden Linie, und phyſikaliſche Bedeutung bekommt es ganz empiriſch durch die Entgegenſetzung zwey ſolcher Größen durch den Konflikt zwey entgegengeſetzter Kräfte im Lichte, welche ſich bald als + M und — M, bald als + E und — E, bald als + O und — O einander entgegen treten.

Er meint ferner im Bruno das Schema der Triplicität aus dem höchſten Geſetze des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, welches ſich zu oberſt als Welt (Gott der Sohn) als Geſetz und Form der Welt und als Gottheit (Gott der Vater) darſtellt, abgeleitet zu haben. In ſeiner wirklichen Naturphiloſophie liegt aber aller Triplicität der Kepplerſchen Geſetze, von Magnetismus, Elektricität und Chemismus; Senſibilität, Irritabilität und Reproduktion u. ſ. w. nichts zu Grunde, als das mathematiſche Schema der drey Dimenſionen im Raume, welches mit jenem philoſophiſchen nichts zu thun hat, phyſikaliſch aber völlig willkührlich gebraucht wird.

Er meint endlich das Schema der Quadruplicität der Windroſe durch den Ausdruck der Vereinigung eines abſoluten und relativen Gegenſatzes philoſophiſch abgeleitet zu haben. In ſeiner wirklichen Naturphiloſophie aber liegt nur das mathematiſche Schema der Axendrehung einer Kugel mit dem direkten Gegenſatz ihrer Pole und dem indirekten in der Richtung ihrer Drehung zu Grunde, welche phyſikaliſch durch die Axendrehung der Erde landkartenweiſe mit der größten Willkühr bald auf philoſophiſche Syſteme, bald auf Arzneymittel angewendet wird.

In der That ſind alle ſolche philoſophiſchen Schemate für die Naturphiloſophie nur leere Formen, welche auf ſubjektive Momente in der Geſchichte unſers Erkennens gehen, (nach §. 111.) und meiſt nur logiſch für die Methode gebraucht werden können, das bedeutende Entwickelungsfähige gehört aber alles der Mathematik. Der Fehler in Schellings Naturphiloſophie liegt gerade darin, worin er neuerdings ihren höchſten Werth ſucht, in der höheren Bedeutung, die hinter den mathematiſchen Formen noch verborgen ſeyn ſoll, welche aber eben für alle Theorie gar nicht da iſt.

Die großen Bequemlichkeiten im Beurtheilen der Natur, welche dieſe neue angeblich dynamiſche Phyſik über die hergebrachten Verſuche zu mathematiſchen Theorien haben will, entſpringen aus einem Vortheil, der um nichts beſſer iſt, als die Einführung des Wunderglaubens in die Phyſik unter dem Vorwand, vor Gott ſey kein Ding unmöglich, ja er iſt ſogar eins und daſſelbe mit dieſem. Wenn z. B. der thieriſche Magnetismus uns durch unerwartete Reaktionen durch große Räume und nach ungewohnten Zeitverhältniſſen in Erſtaunen ſetzt: ſo ſagt dieſe Philoſophie prahlend, Raum und Zeit ſind nur das endliche Band der Erſcheinung, wer ſich zum wahren Weſen der Dinge erhebt, erhebt ſich über ſie, und was nach jener Mathematik unmöglich und widerſprechend ſcheint, wird vor uns hier aus der Weltſeele als dem wahren Bande der Dinge leicht begriffen. Dies iſt nichts als jenes Raiſonnement der faulen Vernunft, wie Kant es nannte, welches aller Theorie ein viel zu frühes Ziel ſetzt. Was nach räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen beobachtet wurde, muß auch nach dieſen erklärbar ſeyn, und gerade aus den Geſetzen der Erſcheinung ſoll hier alles erklärt werden, berufe ſich alſo da ja niemand auf das höhere wahre Weſen der Dinge, um größere Einſicht zu zeigen. Vielmehr liegt davon, daß ihr jene Erſcheinungen mathematiſch und materiell unerklärlich findet, die Schuld nur an euch; nur daran, daß ihr euch der hergebrachten atomiſtiſchen Formen und ihrer Porenlehre nicht entſchlagen könnt. Wärme, Licht und Schall gehen nach ähnlichen Geſetzen ungehindert in die Ferne, und dieſe erkennen eure Meiſter ſelbſt noch als materiell an, oder wenn ihr dies nicht ſo begreift, ſo liegt auch da derſelbe Fehler zu Grunde: ihr könnt nicht begreifen, wie die materielle Welt ſich ſelbſt Geſtalt und Einheit geben kann, indem ihr nur aus dem Seyn ihrer Maſſe, ihrer Trägheit und Undurchdringlichkeit die Erklärung verſucht, woraus ſie nicht gelingen kann. Die Formen der Proceſſe, in denen ſich die Maſſe bewegt, hättet ihr euch konſtruiren ſollen, dann würdet ihr einſehen lernen, wie alles Räumliche und Zeitliche auch in Raum und Zeit ſeiner beſtimmten materiellen Erklärung unterworfen werden kann. Schelling ſelbſt iſt hierin noch ganz im Fehler. So genau er Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft verſtanden hat, ſo iſt es ihm doch nicht gelungen, Kants Anſicht ſich ſelbſt ohne Fehler zu vollenden, er wählte zu allgemeine leitende Maximen; Farben, Töne und das innere Leben ſpielen ihm beſtändig vor den Augen, ſo daß er zu keiner Vollendung des Materialismus in ſich ſelbſt kommen kann, und dadurch eben ſelbſt wieder zum Schluſſe Atomiſtiker wird. In ſeiner Schrift von der Weltſeele (S. 168.) ſagt Schelling über die materielle Gemeinſchaft der Dinge: „es läßt ſich in der Welt überhaupt kein dynamiſcher Zuſammenhang denken, ohne daß man eine urſprüngliche Homogeneität aller Materie annehme. Wir ſind genöthigt, die poſitive Materie, die ſich im Lichte und der Wärme offenbart, als das allgemeine Auflöſungsmittel (welches hernach Menstruum universale, Aether, Weltſeele genannt wird) anzuſehen.“ Dieſe Anſicht der Dinge iſt nichts als modificirte, gleichſam chemiſche Atomiſtik. Vergleichen wir damit, was wir in der Lehre von den Ideen bey der Idee der Seele in Rückſicht der materiellen Gemeinſchaft feſtſetzen mußten, ſo wird uns Schellings Fehler ganz deutlich werden. Schellings Aether iſt als Auflöſungsmittel unvermeidlich eine chemiſche Art von Materie, wir verſtehen nach ſeiner Expoſition, wie durch Kants Begriff einer vollſtändigen chemiſchen Durchdringung eine chemiſch zuſammengeſetzte Maſſe doch durchaus homogen ſeyn kann. Durch das aneignende Oxygen in der Verkalkung wird z. B. das Silber der Salzſäure verbunden, ſo daß nun ein durchaus homogens ſalzſaures Silber bis in ſeine kleinſten Theile gegeben iſt, in welchem kein Theil werde Oxygen, noch Silber, noch Salzſäure iſt, ſondern jeder die chemiſche Vereinigung dieſer drey. Es iſt hier weder Sauerſtoff, noch Silber noch Säure, ſondern nur die Einheit des Hornſilbers. Allein mit dieſer chemiſchen Verbindung iſt das erſte, die mechaniſche Möglichkeit einer materiellen Einheit noch gar nicht erklärt. Wie iſt denn eine Maſſe z. B. von Hornſilber oder gar ein Kryſtall möglich? In der Maſſe liegt ja jeder Theil neben dem andern als theilbar in Theile, ſo daß jeder Theil in der bloßen mechaniſchen Zuſammenſetzung nur für ſich iſt, und keiner in der Einheit mit dem andern. Darauf antwortet Kant mit dem Hauptſatz gegen die Atomiſtik: Die Materie erfüllt ihren Raum nicht dadurch allein, daß ſie in ihm iſt, (ihn einnimmt, daß ſie ein Volumen hat, ein geometriſcher Körper iſt,) ſondern nur durch die zurückſtoßende Kraft, die bey ihrer Subſtanz iſt, durch die Elaſticität aller materiellen Subſtanz. D. h. im Allgemeinen: Einheit und Verbindung der materiellen Exiſtenz iſt nur in der Gemeinſchaft der Subſtanzen durch die Wechſelwirkung ihrer Kräfte zu begreifen. (§. 113.) Das eigentlich Seyende, die Subſtanz der Materie iſt die

Maſſe, welche aber nur ein Vieles iſt ohne alle Einheit, ein Theilbares ins Unendliche, wo doch jedes Ganze nur durch die Theile beſtehen ſoll. Allein dieſe Subſtanz iſt für ſich eine bloße Abſtraktion, in der Natur iſt bey jeder Subſtanz ihre Kraft, und durch dieſe Kraft die Form eines phyſiſchen Proceſſes, als Form einer Wechſelwirkung, durch welche allein Einheit und Verbindung in das materielle Seyn kommt. Dieſes Geſetz, daß in allem materiellen Daſeyn die Einheit und Verbindung nicht von dem Seyenden für ſich, ſondern nur von der Form des phyſiſchen Proceſſes kommt, in welchem die Subſtanz jedesmal iſt und ſich bewegt — dieſes hat Schelling nicht eingeſehen. Er ſagt in einer andern Schrift: (gegen Fichte S. 125.) „Die Phyſik hat über den Hergang im chemiſchen Proceß erſt ſeitdem Wiſſenſchaft erlangt, als ſie erkannt hat, daß das in der chemiſchen Erſcheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als ſolche, das Verbundene als das Verbundene iſt, ſondern das lebendige Band oder die Kopula der beyden Elektricitäten.“ Wir bemerken hieran erſtlich, daß das falſche von Winterls Syſtem nämlich ſeine ſeichte Naturphiloſophie nur allzuſehr auf Schellings Sprache eingewirkt hat. Nach Winterl liegen dem Seyn der Materie die todten Atomen der Maſſe zu Grunde als das Geſtaltloſe und Differenzloſe, gleichſam der Träger des Bandes und der begeiſtenden Principien, durch welche letztere erſt Geſtalt und Proceß da iſt. Schelling vereinigt dieſes Band mit den begeiſtenden Principien in ſeiner lebendigen Kopula, und bringt dann die Grundkorrektion der Winterlſchen Philoſophie an, daß er dieſes Band allein als das Seyende anerkennt, jenen Atomen oder der geſtaltloſen Maſſe aber das Seyn abſpricht. Allein indem die Maſſe denn doch immer das nichtſeyende Viele als das Viele bleibt, auf welches als die bloße Schranke man doch zuweilen zu ſprechen kommt, ſo wird dieſes Nichtſeyn wohl nur eine polemiſche Wendung des Sprachgebrauchs bleiben, denn von dem wahrhaft und in der That Nichtſeyenden pflegt man auch nicht zu ſprechen, anders als apagogiſch. Hätte es aber auf die eine oder andere Weiſe mit dem Seyn dieſer todten Maſſe doch ſeine Richtigkeit, ſo wäre dieſe Anſicht bey Winterl und Schelling nur eine neue Wendung jener alten Lehre vom Ahriman und Ormuzd oder vom geſtaltloſen Chaos, welches todt iſt, und einem dazu tretenden belebenden Formprincip. (§. 111. 4)) Dieſe Lehre kennen wir aber ſchon: ſie entſteht, wenn man abſtrahirten Formen ein eignes Weſen für ſich beymißt, und ſie ſo ihrem eignen Gehalte gegen über ſtellt, anſtatt Form und Gehalt erſt in demſelben Ganzen zu vereinigen, ehe man von dem Seyn deſſelben ſpricht. So findet es ſich denn auch in der That: die chemiſchen Eigenſchaften der Maſſe in abstracto gedacht, als ein Selbſtſtändiges, ſind Winterls Band und die Formen der phyſiſchen Proceſſe, unter denen die Maſſe in Gemeinſchaft kommt, ſubſtantiirt ſind ſeine begeiſtenden Principien. Auch Schelling hat dieſen falſchen Weg eingeſchlagen, und würde, wenn er ihn weiter verfolgt, das Ziel, welches er immer anſtrebte, Vernichtung jener Trennung abſtrahirter Formen, wieder ganz aus dem Auge verlieren. Beyſpiele werden dies ganz deutlich machen. Was iſt nach Schelling das eigentlich ſeyende im Thier, in der Pflanze? — nicht die Nahrung, die es in ſich aufgenommen hat, nicht die Maſſe, mit der es auf die Waage fällt, ſondern die lebendige Einheit des Organismus, die Kopula in ihm, die Einheit des Lebensproceſſes. Oder in einem leichteren Beyſpiel: Was iſt der Rhein? Ein Strom, der von den Alpen herab nach der Nordſee fließt, er iſt nicht eigentlich das Waſſer in ihm, welches täglich ein anderes iſt, nicht das Ufer, welches ihn nur beſchränkt, ſondern die Einheit des phyſiſchen Proceſſes, wodurch auf ſein Bett beſchränkt beſtändig Waſſer im Strömen iſt. Mit andern Worten: was wir Thier, Pflanze, den Rhein nennen, iſt nicht ein *ſeyendes*, ſondern eine Geſchichte, ein *Werden*, ein Leben. Dadurch wird die Sache klar, Schelling hätte oben und ſonſt ſehr häufig anſtatt das eigentlich *Seyende*, das *eigentliche Werden* ſagen ſollen und alles wäre richtig. Die Einheit und Verbindung wird der materiellen Welt nicht unmittelbar durch ihr Seyendes durch ihre Subſtanz, die iſt gerade das Viele in ihr, ſondern durch das Werden bey der Subſtanz, in dieſem Werden iſt nicht jedes für ſich, ſondern der Zuſtand der einen Subſtanz durch den aller andern vermittelſt der Wechſelwirkung ihrer Kräfte, und die Einheit und Verbindung dieſer Welt beſteht nur in der Gemeinſchaft ihrer Subſtanzen unter den Formen phyſiſcher Proceſſe. Schellings Fehler iſt alſo der, daß er den bloßen Formen des Werdens, den phyſiſchen Proceſſen, wieder ein Seyn geben will in abstracto, und ſein Aether, ſeine Weltſeele als das materielle Princip der Gemeinſchaft aller Dinge iſt nicht das Seyn einer erſten Materie, ſondern die urſprüngliche Anziehung oder eigentlich das von uns aufgewieſene Geſetz der höchſten Form aller phyſiſchen Proceſſe als Form eines Organismus. Und ſo beſtätigt ſich auch hier, wie in aller theoretiſchen Wiſſenſchaft, daß alle Theorie immer erſt hinter der Erfahrung her unſerm Geiſte klar wird. Durch bloße Induktion aus Erfahrungen bewährte Schelling ſein Grundgeſetz des univerſellen Organismus, erſt nachher gelang es uns, jene einfachen mathematiſchen Momente zu finden, wodurch die Nothwendigkeit dieſes Geſetzes theoretiſch abgeleitet wird.

Es iſt die Form eines magnetiſchen, elektriſchen, chemiſchen, mechaniſchen oder organiſchen Proceſſes, worin wir die Einheit in äußerer Natur begreifen. Schelling ſagt, (gegen Fichte S. 129.) das Grundgeſetz meiner phyſikaliſchen Anſicht iſt: „daß ich die Natur nicht mechaniſch ſondern dynamiſch anſehe. Könnte man mich nur überzeugen, daß ſie im bloßen Mechanismus beſteht, ſo wäre meine Bekehrung ſogleich vollbracht, dann iſt die Natur unleugbar todt, und jeder andre Philoſoph kann Recht haben, nur ich nicht.“ Hier verſteht er den Unterſchied des Mechaniſchen und Dynamiſchen nicht, indem er ihn dem des Lebendigen und Todten gleichſetzt. Es war der Fehler der Atomenlehre in engſter Bedeutung als einer nur mechaniſchen Phyſik, daß ſie das Weſen der Materie ohne alle Kraft, ohne alle Dynamik zu verſtehen hoffte, dagegen fordert die dynamiſche Anſicht vor allem Kraftäußerung durch urſprüngliche Anziehung und Abſtoßung von der Materie. Aber dieſe Kraftäußerung iſt noch nicht Leben in eminenterem Sinne, dieſes Anziehen und Abſtoßen iſt eine durchaus äußere Reaktion des einen gegen das andere, Leben aber iſt nur da, wo innere Thätigkeit iſt, unmittelbar in der Materie alſo nirgends. Allerdings hat Schelling recht, daß die Natur ein lebendiges Ganzes iſt, und als ſolches erkannt werden muß, aber dieſes iſt das Thema keiner Wiſſenſchaft, alſo auch nicht der äußern Naturlehre. Die lebendige Anſicht der Natur außer uns erhalten wir nur nach Ideen alſo für eine bloß äſthetiſche Beurtheilung jenſeit aller Theorie. Aber freylich muß eben die von uns entwickelte Lehre von den Ideen vorausgeſetzt ſeyn, damit dieſe Unterſcheidung verſtändlich werde. Für denjenigen, der wie Schelling ein für allemal ohne Unterſuchung nur eine Ueberzeugungsweiſe des abſolut Wahren gelten laſſen will, hat unſre Unterſcheidung der Erſcheinung und des Seyns an ſich, ſomit auch unſre Unterſcheidung einer materiellen und geiſtigen Anſicht der Dinge keine Bedeutung. Iſt aber dieſe Berichtigung einmal in der Lehre von den Ideen gegeben, ſo wird auch das übrige von ſelbſt klar werden.

§. 160.

Wir fordern alſo Theorie in ſtrengſter Bedeutung von jeder natürlichen Anſicht der Dinge, aber eben in ihrem Gegenſatze gegen die ideale Anſicht. Die höchſte Vollendung phyſiſcher Theorie beſitzen wir bis jetzt in Laplaces Mechanik des Himmels, wozu aber das chemiſche und phyſiologiſche Gegenſtück, auf welches die Wiſſenſchaft gleich gerechte Anſprüche hat, noch fehlt.

Die ganze äußere Natur ſoll der Konſequenz einer ſtrengen Theorie unterworfen werden, in welcher jedes Phänomen aus ſeinen übergeordneten Geſetzen erklärlich ſeyn muß, aber jederzeit nur in einer mathematiſchen Theorie, welche das Einzelne jeder Thatſache geſchichtlich vorausſetzt und die Unvollendbarkeit ihrer Reihen in ihrer Unendlichkeit und Stetigkeit anerkennt. Dies iſt der Punkt, auf welchen die Ideen gewöhnlich irriger Weiſe in Anſpruch genommen werden. Jede phyſiſche Theorie muß ſich beſchränken, die Verhältniſſe einzelner Theile aus einer unendlichen Geſchichte zu erklären, ſie darf nie auf eine Totalität ihres Ganzen Anſpruch machen. Dieſe Totalität denken wir nur nach Ideen, Ideen aber ſind eben phyſikaliſch von gar keinem Gebrauch. In der Natur iſt nur Endliches, Beſchränktes, Abhängiges und Zufälliges in einem unvollendbaren Ganzen gegeben, für welches Totalität, Abſolutes, Freyheit und Ewigkeit keine Bedeutung haben. Es iſt die allgemeinſte Bedeutung des atomiſtiſchen Verfahrens in der Phyſik, von dem wir uns befreyen ſollen, daß man ſeine Theorie aus einem erſten Anfang (z. B. in der Kosmologie) aus dem Einfachen (in der Monadologie und Atomiſtik in engerer Bedeutung) aus Freyheit und abſoluter Nothwendigkeit verſucht, anſtatt ſich zu beſchränken in jeder Geſchichte nur einen Theil mitten aus einem größern Ganzen zu ſehen. Dahin gehört z. B. außer der bekannten Atomenlehre jeder Verſuch einen abſoluten Anfangszuſtand ſeiner Geſchichte erfinden zu wollen und ſo dieſe Geſchichte nicht aus ihrer Eins, ſondern aus ihrem Zero zu evolviren wie man etwa in der Pyſik mit einem ruhigen Chaos beginnt, oder wie Kant aus einer homogenen ruhigen Flüſſigkeit, Schelling aus der chemiſchen abſoluten Ruhe einer urſprünglichen Auflöſung aller Materien im Aether ſeine Geſchichte des Sonnenſyſtems evolvirt.

Am allgemeinſten zeigt ſich dieſer Fehler im Gebrauch der Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit, welche ſelbſt Kant fälſchlich wieder als phyſikaliſche Regulative anerkennt, nachdem er ihnen anfangs alle Anſprüche konſtitutiv abgeſprochen hatte. Er verſtand aber hier die Natur der ſyſtematiſirenden Maximen nicht, ſonſt hätte er eingeſehen, daß jede regulative Maxime für die natürliche Anſicht der Dinge ſich nur dem Grade nach in der Anwendung vom konſtitutiven Geſetze unterſcheidet, und eigentlich ſelbſt als ein nur noch unbekanntes konſtitutives Geſetz der Theorie zum Grunde liegt. (§. 86.) Aller Theorie aber ſetzen wir die idealen Regulative überhaupt entgegen, welche nur äſthetiſch auf die Natur bezogen werden dürfen. Es giebt gar keinen rechtmäßigen phyſikaliſchen Gebrauch der Ideen, Seele, Welt und Gottheit.

Wir müſſen die Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen für die Naturbeobachtung als Geſetz ſtehen laſſen, und dürfen nie hoffen ſie durch Vorausſetzungen aus der Idee theoretiſch zu ergänzen, indem dies in der Natur baarer Widerſpruch wäre. Wir werden alſo erſtlich nicht zugeben, daß man die unvollendbare endliche Realität des Gemüths in der innern Erfahrung durch die Unſterblichkeit der Seele nach der Idee ergänze, ſondern wir bleiben für die Natur nur bey ihren Geſetzen des Endlichen.

Zweytens werden wir ebenfalls es nicht billigen, daß man nach der Idee einer abſoluten Totalität und Identität der Dinge in der Welt die Natur beurtheile, und ſo z. B. äuſſere und innere Erfahrung in ein Syſtem zuſammenzwänge. Wir ſahen vielmehr, daß wir uns dadurch in Widerſprüche mit der Mathematik verwickeln müſſen, und nach dieſer Idee anſtatt des lebendigen Wechſels und der Fülle der Geſtalten in der Natur nur eine leere Einheit erhalten, in der nichts Einzelnes zu unterſcheiden wäre.

Eben ſo wenig werden wir drittens meynen, daß derjenige in der Natur etwas erklärt habe, der uns aufweiſt, mit welchem unerreichlichen Künſtlergenie die Gottheit dieſes oder jenes ſo zweckmäßig einzurichten gewußt habe, wir ſehen vielmehr, daß jede Berufung auf Erſchaffung, Kraft und Wille des Schöpfers gar nicht in die Natur paßt, daß hier vielmehr nur dasjenige erklärt ſey, deſſen Entſtehung wir aus dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit begreiffen.

§. 161.

Das wichtigſte iſt uns hier, die Idee ſowohl des geringen Dienſtes einer bloßen Nachhülfe für die Theorie zu entlaſſen, als auch im Großen ſie von aller Vermiſchung mit der Theorie zu befreyen. Dadurch treten wir dann endlich in dem eignen Gebiete der Ideen ſelbſt ſowohl für den Glauben als die Ahndung in Streit ſowohl mit dem gemeinen Religionsunterricht als allen höhern ohne Kritik unternommenen ſpekulativen Verſuchen. Auch hier wollen wir die nähere Entwickelung wieder im Gegenſatz gegen Schelling und die ihm ähnlich philoſophirenden ausführen.

Wir können unſre Lehre von den Ideen mit dieſen höhern rationaliſtiſchen Verſuchen auf vierfache Weiſe nach den vier Momenten der ſpekulativen Erkenntniß in Kontraſt ſetzen.

1) Empiriſche Anſchauung. Unſre Lehre des negativen Urſprungs der Ideen für den Glauben ſteht der poſitiven Erkenntniß des Abſoluten aus intellektueller Anſchauung entgegen.

2) Reine Anſchauung. Schelling will das wahre Weſen der Dinge aus der abſoluten Einheit erkennen, dadurch wird unrichtig die Mannigfaltigkeit zum Nichts des Endlichen, welches Nichts ſich doch in der That nur darin zeigt, daß Form und Gehalt unſrer Erkenntniß nicht kongruent ſind.

3) Logiſches Denken. Anſtatt des richtigen Gegenſatzes von Erſcheinung und Seyn an ſich, wird die endliche Anſicht der Dinge als bloßes Produkt einer täuſchenden Imagination verworfen, über die der Philoſoph ſich erheben ſoll, um das Ewige ſelbſt zu erkennen und aus ihm die Natur zu verſtehen.

4) Transscendentales Denken. Anſtatt der religiöſen Anſicht der Dinge wird hier das ganze Syſtem der Philoſophie in eine phyſikaliſche Anſicht vereinigt.

Alle dieſe vier Momente wiederhohlen immer den nämlichen Fehler, Verwechſelung der Verſtandeseinheit der Theorie mit der Vernunfteinheit der Idee, eben indem man ſich vom Verſtande ganz befreyen will.

Die Grundlage dieſer ganzen Lehre iſt die abſolute Einheit, das Εν καὶ Πᾶν, die abſolute Identität und Totalität, welche als das konſtitutive Princip alles unſers Wiſſens vorausgeſetzt wird. Dieſes geſchieht aber nur, indem man die Leerheit des Grundbewußtſeyns der Einheit und Nothwendigkeit in der endlichen Vernunft verkennt, und alſo das abſolute Wiſſen in die bloße Form unſers Erkennens ſetzt, ohne einen Gehalt zu haben. Dieſe Darſtellung gelingt anfangs, weil geſchichtlich alle Spekulation ſowohl theoretiſch als nach Ideen ſich nur im Streite mit dem erſten rohen Empirismus des gemeinen Lebens entwickelt, alſo nur polemiſch auftritt, und ſo in den ideellen Formen des Abſoluten einen eignen Gehalt zu beſitzen wähnt, bis man entdeckt, daß dieſer in der That doch nur aus Negationen zuſammengeſtellt iſt, alſo nur im Gegenſatz gegen ein anderes von Bedeutung ſeyn kann. Indem nun dieſe Lehre nur in der höchſten Einheit und Nothwendigkeit die abſolute Wahrheit anerkennt, wird ſie unvermeidlich auf eine oder andere Weiſe für die Natur immer die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gegenſtände vor dem Sinn als bloßen Schein des Endlichen verwerfen müſſen; ſie kann zwar alles erklären, aber immer nur durch Reduktion des Entgegengeſetzten auf Null; ſie kann ihr Erſtes nur bildlich als einen ewigen Abgrund, aus dem alles Leben hervorquillt, oder ähnlich bezeichnen, verwandelt aber damit das All der Dinge in die ewige Leere einer abſolut durchſichtigen Einheit. Es iſt hier nämlich der Gegenſatz des Endlichen und Ewigen darin durchaus mißverſtanden, daß man meynt: die Vernunft vom Gehalte des Mannigfaltigen befreyen zu müſſen, worin doch in der That die Beſchränktheit unſrer endlichen Anſicht gar nicht beſteht. Nicht der Gegenſatz von Einheit und Mannigfaltigkeit, ſondern der von Totalität und Unvollendbarkeit ins Unendliche zeigt uns den nur ſubjektiven Werth der Erſcheinung. Darin, daß die Form unſrer Einheit durch die Mannigfaltigkeit des Gegebenen nicht erfüllt werden kann, erkennen wir die Schranken unſrer Anſicht. Wir werden uns zur Idee des Ewigen erheben, nicht indem wir die Einheit der Dinge ohne Mannigfaltigkeit denken, nicht indem wir das ewige Weſen in ein Geſetz der Identität ſetzen, ſondern darin, daß wir uns Einheit und Mannigfaltigkeit beyde als völlig kongruent in einer geſchloſſenen Allheit vorſtellen. Weder die Mannigfaltigkeit noch die Einheit darf verworfen werden, ſondern nur die empiriſche unzulängliche Verbindung der mathematiſchen Formen. Dieſe allein ſind das Endliche, aber eben ihnen gehört alle Theorie und alles Syſtem.

Mit dieſem Fehler macht ſich denn zugleich auch der andere, (durch welchen alle Vortheile der kritiſchen Lehre vom Unterſchied der Erſcheinung und des Seyns an ſich wieder verloren gehen,) daß nämlich der Philoſoph, in ſeinem abſoluten Wiſſen um die Identität, in der Wiſſenſchaft das Anſich der Dinge zu erreichen wähnt; wodurch man gerade in die Theorie, d. h. in die Geſetze der nothwendigen Einheit im Weſen der Dinge ihr ewiges Weſen ſetzt. Indem nun dieſe Lehre jene Einheit unmittelbar erkennen will, und darin ihre ganze Weisheit findet, geht ihr für die Idee unvermeidlich der Unterſchied der Welt und der Gottheit verloren, denn ſie erkennt die abſolute Einheit an den Dingen ſelbſt, die Gottheit wird das ewige Seyn der Dinge ſelbſt, oder nach Schellings neueſtem Ausdruck das ewige Band der Dinge, alſo die Ordnung der Welt, auf keine Weiſe aber ein Weſen über der Welt, und letzteres iſt doch, wie wir geſehen haben, unſre wahre Forderung für dieſe höchſte Idee.

Die Lehre von der abſoluten Einheit behauptet ſich anfangs in der Geſchichte der Philoſophie neben jedem andern ſpekulativen Syſtem nur als eine Hypotheſe, welche ſich durch ihre Brauchbarkeit zum Erklären inſinuiren will, ohne daß man bemüht wäre, ihr einen poſitiv feſten Grund zu legen. Die letztere Frage, worin ſie ihre eigene Wahrheit unmittelbar befeſtige? iſt dann erſt neuerdings aufgefaßt worden. Man ſuchte ſie auf mancherley Weiſe anfangs logiſch zu begründen, endlich aber nach Verwerfung aller Reflexion im Gegenſatz gegen dieſe durch intellektuelle Anſchauung. Wir haben ſchon oben (§. 53. und 54.) nachgewieſen, daß dieſer Gedanke eine leere Ausflucht eines logiſch ſich nicht widerſprechenden Begriffes ſey, dem aber für die endliche Vernunft alle Anwendung fehlt, indem er eben nur im Gegenſatz gegen ihr durch innern Sinn und Reflexion beſchränktes Weſen gebildet werden kann. Hier läßt ſich, was dort nur angedeutet wurde, noch deutlicher überſehen, daß nämlich auch Schelling mit dieſem ſeinem Organ der Philoſophie nur die leere formale Apperception unſrer Vernunft meynt, dieſe aber mit dem Ganzen der transcendentalen Apperception und vorzüglich mit dem Grundbewußtſeyn des ſpekulativen Glaubens verwechſelt durch Nichtachtung des Unterſchiedes unſrer drey modaliſchen Grundſätze aus der Idee. (§. 53. §. 95. und §. 131.)

In Rückſicht der Expoſition der Geſchichte unſers Erkennens ſind wir im Grunde mit Schelling faſt ganz einverſtanden, ſo daß der bloß geſchichtliche Beobachter leicht den ganzen Streit zwiſchen uns für bloßen Wortſtreit ausgeben möchte, wenn er bemerkt, daß wir auf gleiche Weiſe und mit denſelben Ideen den Gegenſatz des Endlichen und Ewigen als höchſtes Thema der Spekulation anerkennen, beyde die nur mathematiſche Erkenntnißweiſe als das Endliche verwerfend. Er könnte ſagen: wenn ſie gegenſeitig einer nur die Sprache des andern verſtünden, ſo würden ſie ſehen, daß der eine nur ausführt, was der andere fordert. Schelling nennt nämlich die ſubjektive Anſicht der Natur in ihrer mathematiſchen Unvollendbarkeit etwas nur Imaginirtes, dem keine Realität zukommt, und welches die Philoſophie nichts angeht, welches ſie gerade in ſeiner Nichtigkeit anerkennen und ſich darüber erheben ſoll zu dem alleinigen Wiſſen um die Idee. Sagen wir nun nicht das nämliche mit veränderten Worten? Was er Imaginiren nennt, nennen wir endliches Erkennen und ſubjektiv gültiges Wiſſen, was er Wiſſen nennt hingegen, nennen wir Glauben? Allerdings! Aber dieſe Worte ſind hier nicht bloße Benennungen, ſondern ſie führen ihre beſtimmten Anſprüche mit ſich. Das nur Imaginirte iſt ihm ſo gut als uns Traum und Irrthum, eine Vorſtellungsweiſe, wodurch nichts erkannt wird, wogegen die Anſchauung allein zur Erkenntniß führt. Wiſſen aber bedeutet ihm, wie uns, eine Ueberzeugung durch Anſchauung und Schlüſſe, alſo eine Ueberzeugung, die theoretiſche Evolutionen zuläßt, Glaube hingegen iſt wieder uns beyden eine Ueberzeugung.

welche keiner Theorie empfänglich iſt. Alſo drücken jene Sätze recht eigentlich den Hauptſtreit zwiſchen uns aus. Schelling verwirft die endliche Anſicht der Dinge als bloße Imagination, was ſie nicht iſt, und fordert Wiſſenſchaft, d. h. Theorie des Ewigen, welche unmöglich iſt. Wir hingegen beſchränken uns auf die wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Endlichen, von deren empiriſcher Realität ſich keine endliche Vernunft losmachen kann, und ſetzen dieſem die ideale Anſicht nur im Glauben entgegen. Alſo gerade der theoretiſche Gebrauch der Idee iſt es, was uns trennt.

§. 162.

Schelling bedient ſich einmal gegen Fichte der Wendung: was am Ende wahr iſt, muß es doch auch vom Anfang an geweſen ſeyn, wenn du mit dem anfingeſt, was dir am Ende deiner philoſophiſchen Reflexionen erſt deutlich wird, ſo würdeſt du erſt die Dinge nach ihrem wahren Weſen und Leben ſehen. Dieſe Einwendung gilt gegen ſehr manche Philoſophen, welche den Gedankengang ihrer ſubjektiven Selbſtverſtändigung, wo ſie am Ende erſt erfahren, wie ſie mit der Sache eigentlich dran ſind, mit dem Syſtem einer mathematiſchen Wiſſenſchaft verwechſeln, in welchem jedes Theorem erſt an ſeiner Stelle durch ſeine Demonſtration wahr wird. Aber nur auf die Lehre von den Ideen läßt ſie ſich nicht anwenden. Die ideale Anſicht iſt eben nur am Ende wahr, wenn anfangs die Wahrheit der natürlichen Anſicht vorausgeſetzt wird, denn ſie giebt der letztern nicht ihre theoretiſche Spitze, ſondern ſie iſt nur im *Gegenſatz gegen ſie* durch die Vereinigung des Glaubens an höchſte Realität mit dem Bewußtſeyn der Unzulänglichkeit unſrer Naturanſicht möglich. Eine jede poſitive Lehre von den Ideen verwickelt ſich, wie wir ſchon gezeigt haben, in ein mythologiſches Syſtem, an deſſen Spitze über allem das leere Geſetz eines Schickſals ſteht, dabey muß ſie aus ihrem abſoluten Wiſſen alle Fragen beantworten können, ſie iſt ohne Unwiſſenheit in ſpekulativen Dingen, und dadurch im klarſten Widerſpruch mit der menſchlichen Natur. Sie mag ſich gegen Theorien erklären ſo viel ſie will, ſo wird ſie doch nur immer das Wort ändern, und eine Wiſſenſchaft inne haben von Gottes Verhältniß zur Welt und zu den einzelnen abgefallenen Ideen, auch einer Theorie darüber, wie Gott oder das All zur Selbſterkenntniß kommt.

Gegen dieſes alles ſetzen wir den nur äſthetiſchen Gebrauch der Ideen für die Ahndung in einer religiöſen Anſicht der Dinge, und ſo machen wir dann endlich unſre Lehre von den Ideen durch Vergleichung der religiöſen Anſicht der Dinge mit der phyſikaliſchen ganz deutlich, indem wir aller theoretiſchen Vernunft die nur äſthetiſche Beurtheilung des letzten idealen Regulativs entgegenſtellen.

Schellings Naturphiloſophie als ſogenannte Lehre des All, Lehre vom univerſellen Organismus oder wie ſonſt, ſollte ſich beſchränken auf ein Syſtem der äußern Natur, anſtatt deſſen maaßt ſie ſich aber an, das Ganze unſrer Ueberzeugungen eben von der Idee her zu beherrſchen, und bemengt ſich ſo unvermeidlich mit einer mythologiſchen Religionslehre, indem ſie, wie Schelling ausdrücklich fordert, das wahre Weſen der Dinge phyſikaliſch faſſen und ſo aus dem ewigen Weſen der Gottheit verſtehen will. Mehr oder weniger iſt das denn auch der Fehler alles unſers gewöhnlichen Religionsunterrichts, indem wir beſtimmte Religionswiſſenſchaft als theoretiſche Einſicht zu beſitzen wähnen. Dagegen erklärt ſich beſtimmt unſer drittes Regulativ aus der Idee, der wahre ſpekulative Grundſatz der Ahndung. Die transcendentalen Ideenformen ſind nur aus der Verneinung von Schranken gebildet, es wird alſo in ihnen gar nichts Poſitives aus Begriffen erkannt, ſondern ſie dienen nur, um das wahre Weſen der Dinge als ein *Anderes* zu denken, denn das beſchränkte Weſen der Natur. So daß die Erkenntniß aus ihnen gar keine weitere Expoſition zuläßt als den Gedanken einer abſoluten Anſicht der Dinge neben der beſchränkten unſrer Vernunft. Die poſitiven Geſetze der ewigen Ordnung und das Verhältniß des ewigen Weſens zur endlichen Anſicht unſrer Vernunft ſind hingegen *unüberwindliche Geheimniſſe* für die endliche Vernunft, welche ſie nicht aufzuklären vermag, ohne vorher in ihrer Organiſation ganz verwandelt zu werden. Der ſpekulative Glaube giebt uns in dieſen negativen Formen nur eine Grundlage der Ahndung, das heißt einer aller Theorie entgegengeſetzten Ueberzeugungsweiſe aus bloßen Gefühlen.

Was wir in beſtimmteſter Bedeutung *äſthetiſch* nennen, iſt das Eigenthum des Gefühls im Gegenſatz gegen alle Theorie, und damit das freye Eigenthum der Urtheilskraft, deren ſpekulative Principien wir hier ſuchen. Ihr ganz Eigenthümliches iſt dies dritte Regulativ der religiöſen Anſicht der Dinge oder der Anerkennung des ewigen Weſens der Dinge in der Natur nach dem dritten modaliſchen Grundſatz aus der Idee, als Thema des Geſchmackes und der Andacht. Wir wollen hier über dieſe ſpekulative Grundlage des Aeſthetiſchen in unſerm Geiſte nicht weitläuftig ſeyn, indem ſie gerade das ohne alle Theorie iſt, und das Nähere erſt bey der praktiſchen Beſtimmung der Ideen im vollſtändigen Zuſammenhang vorkommen muß. Das Wichtigſte iſt überhaupt der Gegenſatz der äſthetiſchen und theoretiſchen Beurtheilung, der phyſikaliſchen und religiöſen Anſicht. Die freye Beurtheilung des Geſchmackes, welche die Geſetze des Lebens durch die ganze Natur anerkennt, ſetzt ſich gerade in Kontraſt mit aller theoretiſchen Wiſſenſchaft und aller Erklärung. Ich erkläre die Natur in ihrem Leben dadurch, daß ich in den Formen des Organiſirten die Evolution jenes mathematiſchen Geſetzes vom univerſellen Kreislaufe nachweiſe, dies iſt Sache der Wiſſenſchaft und der Theorie, wenn ich aber durch die nämlichen Formen das Leben ſelbſt und den göttlichen Geiſt ahnde, ſo iſt dies nicht Sache der Naturlehre, ſondern äſthetiſche Beurtheilung der Religion.

Wir ſehen hier das beſtimmteſte Verhältniß zwiſchen Wiſſen, Glaube und Ahndung. Die Vollendung des reflektirten Wiſſens iſt die Wiſſenſchaft, welche durch Erklärung und Beweis zur Theorie wird, indem der Schluß zur Anſchauung hinzukommt und das gegebene Wirkliche durch die Nothwendigkeit allgemeiner Geſetze phyſikaliſch beſtimmt. Ueber alle Geſetze des Wiſſens erhebt ſich aber durch die Selbſterkenntniß der eignen Schranken unſrer Vernunft die Ueberzeugung des Glaubens, und giebt uns in den Ideen ein neues Princip der Beurtheilung der Natur und des Weſens der Dinge, welches uns durch die Natur und ihre Anſchauung erſcheint. Dieſes Princip aber bleibt uns unvermeidlich ein poſitiv unausſprechliches Geſetz der Einheit, welches nicht in beſtimmte Begriffe poſitiv gefaßt werden kann. Das ideale Geſetz iſt alſo ein

Princip, welches in ſtrengſter Bedeutung nur leitende Maxime bleibt, ohne für menſchliche Vernunft je zum konſtitutiven Geſetze werden zu können. So ſcheidet ſich das Gebiet der Aeſthetik oder des Gefühls von aller Wiſſenſchaft und Theorie. An die Stelle der theoretiſchen Unterordnung aller Anſchauung unter die mathematiſchen Geſetze der Phyſik, tritt eine äſthetiſche Unterordnung derſelben Anſchauung unter die Ideen, bey welcher die Urtheilskraft in ihren Gefühlen nur von unausſprechlichen Begriffen geleitet werden kann. Es giebt alſo allerdings in unſerm Geiſte eine Region der Ueberzeugung über alle Wiſſenſchaft hinaus, ſie iſt aber nicht die Erkenntniß von den Ideen, ſondern die Erkenntniß aus den Ideen, als Principien.

Die höchſte Unterſcheidung für den Gebrauch der Urtheilskraft iſt alſo die des theoretiſchen und äſthetiſchen. Der Fall der Theorie iſt überall, wo nach beſtimmten Begriffen poſitiv allgemeine Geſetze gegeben werden, wo alſo nur ſubſumirende Urtheilskraft erfordert wird, um den Fall der Regel unter zu ordnen. Dies trifft nun die ganze natürliche Anſicht der Dinge. In dieſer bilden ſich durch die Kategorie poſitive allgemeine Geſetze, denen das einzelne in der Natur als ſeiner Bedingung mit Nothwendigkeit unterworfen iſt. Für die Ausführung der Wiſſenſchaft giebt es zwar auch hier ein Gebiet der Induktion, in welchem die reflektirende Urtheilskraft die allein herrſchende bleibt, aber da ſind die leitenden Maximen doch nur ſolche hevriſtiſche Maximen, von denen im Allgemeinen wohl verſtanden wird, wie ſie der Natur als konſtitutive Geſetze gelten, unter die eine theoretiſche Unterordnung allerdings ſtatt findet, nur daß uns die einzelnen kombinatoriſchen Komplexionen zu zuſammengeſetzt ausfallen, um von der mathematiſchen Einbildungskraft mit Leichtigkeit behandelt zu werden, weswegen wir uns denn begnügen mit dem Verſuch aus der gegebenen Involution, z. B. der Naturgeſchichte der Erde, ganze Klaſſen auf einmal zu evolviren, ohne die einzelnen Komplexionen in jeder Klaſſe ausſchreiben zu können. Hingegen die ideale Anſicht der Dinge widerſpricht aus ihrem höchſten Princip aller Theorie. Grundſätze aus Ideen ſind unendliche Urtheile, mit deren negativen Formen die ſubſumirende Urtheilskraft gar nichts anfangen kann. Hier bleibt alle Unterordnung der reflektirenden Urtheilskraft überlaſſen, und ſomit ſtellt ſie ihr eigenthümliches äſthetiſches Geſetz des Geſchmackes aller Theorie überhaupt gegenüber; deſſen Regeln ſind keiner logiſchen Entwickelung fähig, ſondern ſie müſſen dem Gefühl eines jeden ſelbſt überlaſſen bleiben. So beſtimmt ſich die ſubjektiv bedingte Allgemeingültigkeit unſrer Geſchmacksurtheile, indem es nur die unausſprechliche Regel iſt, in der wir nothwendig zuſammenſtimmen müſſen, dagegen für die einzelne Unterordnung jeder nur ſeinem ſubjektiven Gefühl überlaſſen bleibt; wo alſo nur aus der Gültigkeit des unbeſtimmten Princips ſich die beſchränkte objektive Gültigkeit der Geſetze des Schönen für eine eigne äſthetiſche Weltanſicht ableitet.

Wir ſehen nun wie Schellings und ähnliche alte Spekulationen ſich anfangs mit der Verſchmelzung von Philoſophie und Poeſie beym Volke der ſpekulirenden (keineswegs aber bey nur roher Geſundheit) einſchmeicheln müſſen, und woher dieſen der Eigendünkel und das Vornehmthun kommt; ſie laſſen ihr Handwerk als Kunſt, ihre Phyſik als Gedicht gelten, und wenn ſie denn die von ihnen beſchriebene Welt groß und ſchön finden, ſo fällt auch etwas von dem Glanze des Weltgeiſtes auf ſie die Propheten deſſelben. Im Erfolg aber muß dieſe Lehre eben ſo nachtheilig auf Wiſſenſchaft als auf den Geſchmack wirken. In Rückſicht des Geſchmackes wird eine ſolche konſequente philoſophiſche Aeſthetik das reine Schöne verachten und nur das philoſophiſch Erhabene ſuchen; metaphyſiſche Mythologie und tiefe, ſchwere phyſikaliſche Allegorie wird ihr das wahrhaft bedeutende ſcheinen. Die theoretiſchen Formen der Wiſſenſchaft werden zu bleyernen Flügeln, deren Schwere den Genius erdrückt; in der Wiſſenſchaft hingegen wird man in falſchem vornehmen Dünkel ein Analogon von poetiſcher Proſa fordern, wo nach Art der alten Alchemiſten der Phyſiker ſich ſchämt, anders als in unverſtändlichen Bildern von ſeinen Verſuchen zu ſprechen.

Das Bedürfniß unſrer geſellſchaftlichen Ausbildung iſt grade das Umgekehrte. Ihr ſcheltet ein Zeitalter der Aufklärung, von dem ihr meint, es gehe vorüber. Was war anders der Fehler dieſes Zeitalters als eine unbegränzte Sucht nach Theorie, welche ſich ſelbſt nicht verſtand. Wem anders haben wir unſre proteſtantiſche Kälte und Mangel an Religioſität zu danken, als dem Verlangen, auch das Religiöſe mit Theorien zu beherrſchen? Dies zeigte ſich als reine Reflexion; nun gebt ihr der Reflexion ſelbſt die Schuld, welche nur ihrer falſchen Anwendung gehört, und wollt euch verbeſſern, indem ihr die Reflexion von euch werft. Ihr irrt euch gewaltig! Dadurch zwingt man ſie nicht. Wer einmal angefangen hat ihr zu folgen, wird nicht eher wieder geſund, bis er ihr Werk rein zu Ende geführt, und dadurch begriffen hat, welches das Gebiet der Wiſſenſchaft in unſerm Geiſte ſey, und welches das der Idee.

Wollt ihr hoffen, einem geſundern kommenden Zeitalter, Geſchmack und Andacht wieder zu ſichern, ſo laſst dieſe ſich nicht, wie mit böſem Gewiſſen, durch die Pracht gezierter Darſtellungen bey ihm einſchmeicheln, ſondern erkennt die Wichtigkeit einer reflektirten Ausbildung an, und überliefert ihm vollendete theoretiſche Wiſſenſchaft, wo ſie irgend möglich iſt, damit nicht unbeholfen immer nur wieder daſſelbe nie vollendete Werk von neuen begonnen, oder gar aus alten Trümmern zuſammengeflickt werde, ſondern endlich einmal ein Ganzes in gediegener Vollendung erſcheine.

Neue

Kritik der Vernunft

von

Jakob Friedrich Fries.

Dritter Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer
1807.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Kritik

der

handelnden Vernunft.

Einleitung.

§. 163.

Wollen wir uns orientiren, was uns für unſre doppelte Aufgabe der philoſophiſchen Antropologie und der Deduktion aller philoſophiſchen Principien aus dieſer noch zu thun iſt: ſo brauchen wir nur die Forderungen der drey Ideen der Wahrheit, Schönheit und des Guten zu vergleichen, von denen wir wiſſen, daß ſie alle Philoſophie beherrſchen. Wir haben durch unſre bisherigen Unterſuchungen eigentlich nur Beſcheid gelernt, um die erſte dieſer Ideen, was Wahrheit ſey, und wie dieſe in der Wiſſenſchaft uns erſcheine, näher das Gebiet des Guten und der Schönheit kennen zu lernen, iſt uns alſo noch übrig. Aber eben für Schönheit und Güte beſorgen uns Wahrheit und Wiſſenſchaft nur die Grundlage, uns fehlt mit dem Thema der praktiſchen Philoſophie immer noch die Hauptſache, für welche alles vorhergehende, wiewohl eben in der Wiſſenſchaft das weitläuftigere, nur noch Vorbereitung iſt.

Wir kennen das Geſetz der Wahrheit unſres Geiſtes; wir wiſſen wie unſre Vernunft unvermeidlich zur materiellen Welt als der äußeren Erſcheinungsweiſe der Dinge gelangt, indem ſie in aller ihrer Erkenntniß an den Sinn gebunden iſt; wir wiſſen, daß neben dieſer materiellen Anſicht die innere Erſcheinungsweiſe der Dinge nach der Erkenntniß des Lebendigen und des Gemüthes beſtehen muß, daß wir aber dieſes Innere mit dem Aeußeren der materiellen Welt nicht in einem Syſtem der Phyſik zu vereinigen vermögen, ſondern daß die innere Erſcheinung nur als ein beſtändiges Korrelat der äußeren ſtehen bleibt, indem der Vereinigungspunkt von beyden jenſeit aller Erſcheinung in dem Seyn der Dinge an ſich liegt, welches wir nur durch die ideale Anſicht zu erreichen vermögen.

Unſre Erkenntniß geht von der Materie durch die Zwiſchenſtuffe des Lebendigen zum ewigen Seyn über. Das Leben und ſeine Welt legt ſich an das äußere Materielle an, braucht dieſes aber nur zum Boden, auf dem es ruht und an dem es ſich bewegt. Mit unmittelbarer Klarheit ſehen wir nur das innere Leben der eignen Vernunft, doch führt uns die Analogie noch nach beſtimmten Begriffen zur Anerkennung der Geſetze des Lebendigen in der Geſellſchaft der Menſchen fort, über dieſe hinaus aber verliert ſich dieſe Anſicht in eine nur äſthetiſche Beurtheilung. Die Geſchichte der menſchlichen Geſellſchaft wird alſo das beſtimmte Thema unſrer Naturanſicht nach Farben der inneren Erfahrung und ſomit wird die Geſellſchaft der Menſchen und die Ausbildung der Vernunft in ihr eigentlich allein, was Zweck und Abſicht für uns giebt und hat, alles andere iſt nur Nebenwerk oder todte Grundlage. Die Geſchichte der ſich bildenden Vernunft nach den Ideen des Wahren, Schönen und Guten in Wiſſenſchaft, ſchöner Kunſt, Tugend und Recht iſt es eigentlich, worin wir leben und das Leben erkennen. Es ſchmiegt ſich aber eben dadurch dieſes Leben der inneren Erſcheinungsweiſe der Dinge, indem es unſerm Innerſten gehört, der Idee an, und giebt die Beziehung der Erſcheinung auf das Ewige und an ſich Reelle. Eben das vernünftige Weſen iſt es, deſſen Daſeyn ich in der Idee als ewig glaube, die Geſellſchaft der vernünftigen Weſen tritt mir in die intelligible Welt, und die Ausbildung der Vernunft in der Geſchichte der Menſchen wird dasjenige aus der Erſcheinung, was wir am unmittelbarſten nach den Geſetzen der intelligibeln Welt beurtheilen müſſen.

Eben in dieſer Vernunft, deren Bildungsgeſchichte den Hauptgegenſtand der Natur nach der inneren Anſichtsweiſe der Dinge macht, finden wir nun den Gegenſtand der philoſophiſchen Anthropologie und unſerer ganzen Unterſuchung. So koncentrirt ſich alle Wahrheit in der Selbſterkenntniß unſrer Vernunft. Wir haben uns alſo von den drey Hauptbeſtimmungen ihres Weſens Wahrheit, Schönheit und Güte nur mit der erſten bekannt gemacht, indem wir die Geſetze des Wahren in dem theoretiſchen Vermögen unſrer Vernunft aufſuchten. Wir fanden hier, daß menſchliche Vernunft eine beſondere Art vollendeterer Erkenntnißkraft ſey und entdeckten in ihrem Weſen für ſich und ihrer Beſchränkung durch den Sinn die Quellen der ganzen ſpekulativen Philoſophie. Es iſt uns noch zurück auf gleiche Weiſe anthropologiſch den Grund unſrer Gefühle für das Schöne, und unſrer Handlungen nach den Ideen des Guten zu unterſuchen, um das Weſen der Vernunft kennen zu lernen, woraus dieſe Ideen und mit ihnen die praktiſche Philoſophie entſpringt.

Ueberhaupt iſt es uns aber hier um Wiſſenſchaft zu thun, wir ſehen auch die Schönheit und das Gute ſo an, wie wir ſie durch Wiſſenſchaft faſſen können, demnach müſſen wir das Verhältniß der praktiſchen Philoſophie zur ſpekulativen, mit der wir uns bisher beſchäftigten, gleich ſo faſſen. Wir haben bisher nur die Wiſſenſchaft vom

Wahren vollendet, wir ſuchen noch die Wiſſenſchaft vom Schönen und vom Guten. Nun müſſen wir (§. 101.) alle unſre gehaltreiche Philoſophie an die drey oberen Erkenntnißvermögen vertheilen an den Verſtand, die Vernunft und die Urtheilskraft. Wir ſahen, daß im Gebiete der Wahrheit das Wiſſen des Verſtands ſich vom Glauben der Vernunft und von der Ahndung der Urtheilskraft zweyfach trennen. Hier haben wir dann erſtlich das Gebiet des Verſtandes und des Wiſſens in der Philoſophie ausgemeſſen. Wir fanden, daß alles philoſophiſche Wiſſen nur aus der Wechſelbeſtimmung der urſprünglichen Einheit der Vernunft mit ihrem Sinne entſpringe, und ſahen daraus ſich die Philoſophie der Natur entwickeln, welche die Grundlage der ganzen Wiſſenſchaft iſt. Aber über dieſe Philoſophie der Natur gaben die Principien des Wiſſens ſich auch ihre eigne Grenzbeſtimmung, das Wiſſen leitete uns ſelbſt zu den Ideen und gab uns in dieſen ſchon die Grundlage des Glaubens und der Ahndung. Wir fanden hier ſchon aus den eigenen Principien des Verſtandes und ſeiner Beſchränkung durch den Sinn, daß alles unſer Wiſſen und unſre ganze Philoſophie der Natur nur Sache der Erſcheinung ſey, welche uns nur unſre ſubjektive Anſicht der Dinge ausweiſe, daß wir aber, um uns von dieſen bloßen Erſcheinungen zum Seyn an ſich zu erheben, Ideen beſitzen, aus den Negationen der Beſchränkung des Endlichen. Wir erhielten ſo durch die Ideen des Abſoluten eine Vorſtellung von einer Welt des Seyns an ſich, welche ſich uns zu einer intelligiblen Welt unter einer ewigen Ordnung der Dinge geſtaltete. Wir erkannten die Ewigkeit unſers Weſens als vernünftigwollender Intelligenzen und die Freyheit unſers Willens. Daraus entſtand uns eine Welt der Gemeinſchaft der Intelligenzen unter einer ewigen Ordnung der

Dinge, als deren Grund wir die Gottheit im Glauben vorausſetzten.

So beſitzen wir ſchon durch ſpekulative Philoſophie die ganze Grundlage unſrer Ueberzeugungen aus dem Glauben, aber das Ganze iſt kalt und tod ohne die Anwendung, indem wir dieſe höhere Welt durch den Gedanken einer ewigen Ordnung der Dinge zuſammenhalten, ohne noch das Geſetz dieſer ewigen Ordnung ſelbſt zu erkennen. Und dieß iſt das Wort, welches wir von der praktiſchen Philoſophie fordern, ſie ſoll uns dieſe ewige Ordnung der Dinge ins Leben ſetzen, deren Formen wir ſpekulativ durch die bloßen Ideen der Negation des Endlichen wohl begreiffen, aber eben als bloße leere Formen. Und die praktiſche Philoſophie giebt uns dieß belebende Princip auch wirklich in einem einzigen Worte, durch welches Weſen und Gehalt der intelligiblen Welt beſtimmt wird. Ihr entſcheidendes Wort iſt *Würde* oder abſoluter Werth. Würde der Perſon als Geſetz in die ewige Ordnung der Dinge eingetragen, iſt das alleinige Thema aller praktiſchen Philoſophie. Aber dieſe Würde iſt wie jede Idee unſrer Vernunft wieder nur das Schrankenloſe des Werthes, wir müſſen alſo erſt das ganze Werthverhältniß für unſre Vernunft kennen lernen, um durch den Gegenſatz gegen daſſelbe das Weſen der Würde zu begreiffen.

§. 164.

Die ganze Abſicht der praktiſchen Philoſophie geht alſo nur auf die Idee, auf die ewige Ordnung der Dinge, welche durch ſie ihr Leben erhalten ſoll. Der Grund unſers ſpekulativen Glaubens war nämlich die Idee der ewigen und höchſten Realität, welche in Rückſicht der reinen Einheit der Vernunft und nicht nur vermöge ſinnlicher Beſchränkungen für ſich ſtatt findet. Die ſpekulative Idee von der ewigen

Ordnung der Dinge wird daher gleichſam nur die leere Form für eine bloß aus unmittelbarer Vernunft, ohne Vermittlung des Sinnes, entſpringende Erkenntniß und daher müſſen die Principien der praktiſchen Philoſophie eben den Gehalt für dieſe Form geben. Denn dieſe Principien entſpringen aus Verhältniſſen, welche unmittelbar die Vernunft in der Einheit ihrer Kraft treffen, und nicht erſt durch einzelne ſinnliche Affektionen bedingt ſind, ſie werden folglich eine reine Erkenntniß aus bloßer Vernunft erzeugen, ſo wie wir ſie für den Glauben (§. 101.) gefordert haben. Ohne alle Anſchauung muß ſich aus dieſen Verhältniſſen eine feſte Ueberzeugung von der Wahrheit allgemeiner Geſetze bilden, wie wir dieß in den praktiſchen Geſetzen finden, ſo daß dieſe eine allgemeine Geſetzgebung für das Weſen der Dinge ausſprechen, deren Gültigkeit ſich in unſrer Vernunft auf die Ideen des ewigen Seyns beziehen muß.

Wir haben alſo zur Ergänzung unſerer Vorſtellung von der idealen Anſicht der Dinge den Grund unſrer Ideen vom Schönen und Guten zu ſuchen, und wir werden, um dazu zu gelangen, bey dieſer praktiſchen Philoſophie eben ſo zu verfahren haben, wie bey allen andern Theilen der Philoſophie. Wir müſſen uns durch Selbſtbeobachtung ſo viel mit dem inneren Weſen der Vernunft bekannt machen, daß wir ſehen, wie die Ideen des Schönen und Guten in ihr entſpringen, was für Philoſophie es alſo in Rückſicht derſelben in unſerm Geiſte allein geben kann und nothwendig geben muß.

Was wir unmittelbar hier ſuchen, iſt neben der bisher gefundenen Theorie der erkennenden menſchlichen Vernunft eine Theorie unſerer handelnden Vernunft. Was wir ſonſt noch fordern, muß ſich in und mit dieſer zugleich finden.

Die geſammten Vermögen der menſchlichen Vernunft vertheilte man ſonſt wohl unter Verſtand und Wille, ſeit Kant aber mit Beſtimmtheit in die drey Klaſſen der Erkenntniß, des Gefühls der Luſt und Unluſt und der Begehrungen. Es kömmt über das Vorſtellen und Erkennen ein ganz ſubjektives Moment für den Gemüthszuſtand hinzu, welches ſich gar nicht auf den Gegenſtand bezieht, und Luſt und Unluſt beſtimmt; das Begehren hingegen giebt über das Vorſtellen eine Kauſalität der Vorſtellungen in Rückſicht der Wirklichkeit ihrer Gegenſtände hinzu, Luſtgefühl und Begehrung ſind alſo mit dem Erkennen nicht von gleichem Urſprung. Aber auch die Luſtgefühle ſcheinen in Rückſicht des Schönen eine Unabhängigkeit von den Geſetzen des Begehrens zu behaupten, alſo auch dieſe beyden werden ſich trennen laſſen. Wir wollen indeſſen hier vorläufig alle bisher ſchon unterſuchten Vermögen des Vorſtellens und Erkennens theoretiſche Vermögen der Vernunft nennen, was wir aber noch über dieſe in unſerm Innern finden ſollten mit dem allgemeinen Namen der Vermögen der handelnden Vernunft bezeichnen.

Was in dem Innern unſers Geiſtes vorkömmt iſt entweder Erkenntniß oder nur durch Erkenntniß möglich. Die Unterſuchung der Erkenntniſſe ließ ſich daher ungeſtört fortſetzen, ohne daß wir genöthigt waren zugleich nach andern Gemüthsvermögen uns umzuſehen. Einzig in Rückſicht der willkührlichen Aeuſſerungen des Verſtandes, welche im Gegenſatz gegen die urſprüngliche Selbſtthätigkeit deſſelben ein Hauptmoment in der Theorie des logiſchen Gedankenlaufes ausmachten, brauchten wir einen aus der Naturgeſchichte des Begehrungsvermögens entlehnten Begriff, nämlich den einer willkührlichen Thätigkeit der Reflexion, aber auch dieſen nur mit Abſtraktion von allen übrigen Verhältniſſen deſſelben, welche nicht zur Beſtimmung der Erkenntnißthätigkeit in der Reflexion mitwirken. Indem wir aber jetzt zu den übrigen Erſcheinungen in der inneren Erfahrung übergehen, werden wir die Unabhängigkeit der einzelnen Unterſuchungen gar nicht behaupten können. Denn erſtens werden wir alle übrigen Eigenſchaften des Gemüths immer nur als die Eigenſchaften einer erkennenden Vernunft zu betrachten haben, alſo den vollſtändigen Gegenſtand unſrer vorigen Unterſuchung hier immer ſchon vorausſetzen. Zweytens auch die noch übrigen Theile der Unterſuchung Luſtgefühle und Begehrungen hängen ſo vielfach mit einander zuſammen, daß ſich ihre Theorie nicht getrennt wird erhalten laſſen. Um alſo zu einer Theorie der handelnden Vernunft zu gelangen, werden wir der Weitläuftigkeiten noch mehrere zu überwinden haben als bey der Erkenntniß, indem hier erſtlich die Erkenntniß mit ihrem Unterſchied des Sinnlichen und rein Vernünftigen, des Reflektirten und Unmittelbaren ſchon zu Grunde liegt, dann aber auch für die handelnden Vermögen ſelbſt die Unterſchiede der Receptivität und Spontaneität, des Mittelbaren und Unmittelbaren ſich nochmals wiederholen.

Wir legen daher aller folgenden Unterſuchung das Gemüth mit allen ſeinen bisher gefundenen Beſtimmungen zum Grunde als ein denkendes vernünftiges Weſen. Wirklich zeigt uns die innere Erfahrung keinen Zuſtand und keine Thätigkeit deſſelben, welche vom Denken oder Vorſtellen überhaupt unabhängig ſtatt fände, es liegt bey jedem Luſtgefühl und bey jeder Begehrung eine Vorſtellung zu Grunde, wodurch ſie beſtimmt wird. Im allgemeinſten kommt aber über das Erkennen hier hinzu das Handeln. Handlung nennen wir ausſchließlich die Thätigkeit der Vernunft mit Selbſtbeſtimmung und Wiederbewußtſeyn derſelben.

Wir brauchen daher das Wort von keiner todten Naturkraft und nicht leicht von Thieren. In dieſem Handeln der Vernunft wird das Begehrungsvermögen das eigentliche Vermögen des Lebens. Daß alles wahre Leben nur ein inneres ſey, iſt ſchon bemerkt worden. Einer todten Kraft kommt jede Veränderung ihrer Wirkungsweiſe von außen, die lebendige Kraft hingegen verändert auch ihre Thätigkeit innerlich durch ſich ſelbſt. Nun iſt alles, was wir vom Gemüthe kennen, Thätigkeit deſſelben, ſein Leben alſo das Vermögen der Veränderung ſeiner Thätigkeit innerlich durch Selbſtbeſtimmung. Dieſe kommt uns nur als Begehrung und Wille vor. Das Erkennen und Vorſtellen für ſich nach ſeinen eigenen Geſetzen könnte nur einen todten Mechanismus zeigen, deſſen Veränderungen von außen bewirkt würden, über dieſe kommen aber noch die dem bloßen Vorſtellen für ſich fremden Geſetze des Begehrens hinzu, und ſo werden ganz innerlich Veränderungen der Art meiner Thätigkeit bewirkt, wodurch denn nicht nur das innere Spiel meiner Vorſtellungen belebt, ſondern auch noch mit dem Vorſtellen ein Handeln nach außen in Verbindung gebracht wird.

Handeln bezeichnet alſo nur die Thätigkeit eines vernünftigen Weſens. Hier tritt das Verhältniß ein, daß die Vorſtellung einer Handlung vor der Wirklichkeit dieſer Handlung vorhergehen kann, dieß giebt das erſte Moment zur Möglichkeit eines Begriffes vom Zwecke oder der Zweckmäßigkeit überhaupt. Beym Zwecke ſelbſt wird aber nicht nur das Vorausgehen der Vorſtellung einer Handlung vor derſelben, ſondern zugleich die Beſtimmung der letztern durch erſtere gedacht, die Vorſtellung einer Handlung wird als Urſache derſelben beſtimmt, eine Handlung ſoll durch die Vorſtellung derſelben bewirkt werden. Die Handlung wird Gegenſtand einer Vorſtellung und dadurch wirklich, es wird alſo hier die Kauſalität einer Vorſtellung zur Wirklichkeit ihres Gegenſtandes gedacht, und dieſe iſt das Begehren. Es kommt beym Begehren zum bloßen Vorhandenſeyn der Vorſtellung im Gemüthe noch ein Verhältniß hinzu, wodurch ſie als Urſache ihres Gegenſtandes beſtimmt wird. Dieſe von Kant gebrauchte metaphyſiſch ſcheinende Definition des Begehrens wird das Begehren aber doch einer ganz empiriſchen anthropologiſchen Grundunterſuchung nicht entziehen können. Denn die Hauptfrage: woher kommt einer Vorſtellung dieſe Kauſalität in Rückſicht ihres Gegenſtandes? iſt immer noch zurück. Näher zugeſehen findet ſich dann: Der Begriff des Zweckes dient nur in einem beſondern Falle, wo wir den Werth der Dinge, deſſen Vorſtellung uns zum Handeln treibt, *nach Begriffen* beurtheilen. *Werth* der Dinge iſt es eigentlich, was die handelnde Vernunft bewegt. Wir erkennen nicht nur das *Daſeyn* der Dinge theoretiſch, ſondern wir ſetzen auch einen Werth der Dinge an, und dieſer treibt uns zur Handlung, indem wir das hervorzubringen trachten, was für uns den Werth hat.

Damit können wir vorläufig die Form der Organiſation unſerer handelnden Vernunft angeben.

1) Das praktiſch erſte iſt das *Vermögen der Triebe*, oder die Eigenſchaft ein *Geſetz des Werthes in ſich zu haben*.

2) Das *Vermögen den Werth der Dinge zu erkennen*, Gefühl der Luſt und Unluſt.

3) Das Vermögen durch die Vorſtellung vom Werthe der Dinge zu handeln, *Willkühr*.

Hierin liegen über das Erkennen zwey verſchiedene Eigenſchaften unſrer Vernunft. Es ließe ſich eine Erkenntnißkraft denken ohne irgend ein Gefühl des Werthes und es ließe ſich Erkenntniß mit Werthgefühl denken ohne ein Vermögen zu handeln. Es ließe ſich denken ein erkennendes Weſen ohne alles Intereſſe, welches dieſes an ſeinem Daſeyn nähme, oder auch ein Weſen mit einem ſolchen Intereſſe mit Genuß und Leiden, welches aber gar kein Vermögen hätte zu handeln, welches alſo wohl Luſt und Unluſt fühlen aber gar nicht begehren könnte. Wenn die willkührliche Bewegung des Thieres dieſem handelnden Begehren entſpricht, ſo wäre das Leben der nur vegetirenden Pflanze ein Vorſtellen mit Gefühl von Luſt und Unluſt, aber ohne das dritte die handelnde Kraft.

Die menſchliche Vernunft iſt alſo eine erkennende, werthanſetzende und handelnde Kraft, nach ihren Grundeigenſchaften Erkenntniß, Trieb (Herz) und Thatkraft.

Wir dürfen alſo ja nicht meinen, daß wir methaphyſich aus den bloßen Begriffen des Vorſtellens, der Thatkraft und Thätigkeit ſchon ableiten könnten, (wie es in den meiſten Theorien des Wollens und Luſtgefühls verſucht worden iſt,) daß unſere Vernunft Triebe und Thatkraft durch Triebe erregbar haben müſſe. Es iſt vielmehr dieſe Thatſache, daß wir ein Geſetz des Werthes in uns haben und eine Thatkraft, welche durch dieſe zur Handlung angeregt wird, eben ſo unmittelbare Sache der Selbſtbeobachtung als das Erkennen. Es läßt ſich dieſe Eigenſchaft unſrer Vernunft ſo wenig aus andern erklärend ableiten als wir die Möglichkeit des Erkennens einer weitern Erklärung zu unterwerfen vermochten; es ſind dieß vielmehr die Grundbeſtimmungen unſrer inneren Natur, die Anfänge aller inneren Theorie, aus denen ſich erſt Zuſammenſetzungen ableiten laſſen.

Eben wie die erkennende Vernunft hat die handelnde eine unmittelbare Spontaneität, welche ihre Thatkraft iſt, aber auch dieſe iſt eine erregbare Kraft, deren Aeußerungen an das Geſetz einer praktiſchen Receptivität gebunden ſind, welche das Gefühl, das Herz, die Liebe genennt wird. Dieſe Empfänglichkeit iſt aber mit ihrer Selbſtthätigkeit nur durch das Erkennen nach allen ſeinen Abſtuffungen verbunden, ja auch die Empfänglichkeit für ſich, und die handelnde Kraft für ſich zeigen ſich immer nur in Vermittelungen des Erkennens und Vorſtellens. So finden ſich in den Verhältniſſen, wodurch die Vernunft zur Handlung kommt, eine Menge einzelner Verwickelungen zuſammengefaßt, welche es erſchweren, zu einer klaren Anſicht ihrer Theorie durchzudringen. Die Thatkraft der Vernunft iſt eigentlich die Willkühr, d. h. das Vermögen der Entſchließungen, ſo, wie ich entſchloſſen bin, handle ich auch, wenn ich meinen Entſchluß vor Ausführung der Handlung nicht wieder ändere. Zum Entſchluß giebt der Wille die Beſtimmungsgründe. Wollen iſt aber nur eine beſondere Art des Begehrens; das Begehren entſteht dadurch, daß Vorſtellungen zu Antrieben werden, dieſe Antriebe entſpringen aus Trieben und die Triebe ſind eigentlich die verſchiedenen Theile des Vermögens ſich zu intereſſiren; des Intereſſes aber werden wir uns durch intereſſirte Gefühle der Luſt und Unluſt bewußt. Wie kommen wir hier alſo vom Gefühl der Luſt und Unluſt zum Intereſſe, zum Trieb, zum Antrieb, zur Begehrung, zum Wollen, zum Entſchluß, zur Handlung? Dieſe verſchiedenen Verhältniſſe müſſen gegen einander erwogen werden, um eine Einſicht in die Organiſation einer handelnden Vernunft möglich zu machen, und den Urſprung philoſophiſcher Principien aus ihr erklären zu können.

Wir müſſen alſo hier zunächſt die einzelnen Arten dieſer inneren Thätigkeiten einer näheren Unterſuchung unterwerfen.

Erſtes Buch.

Unterſuchung der praktiſchen Vermögen unſers Geiſtes.

Erſter Abſchnitt.

Vom Gefühl der Luſt und Unluſt.

a) Das Gefühl der Luſt und Unluſt im Allgemeinen.

§. 165.

Die Ausdrücke Gefühl der Luſt und Unluſt oder Wohlgefallen und Mißfallen ſind zweydeutig. Gefühl, Herz, oder auch Liebe iſt die innere Lebendigkeit unſers praktiſchen Weſens, das Vermögen uns zu intereſſiren, die Receptivität der handelnden Vernunft im Gegenſatz der Thatkraft als ihrer Energie (in Muth, Tapferkeit und Geduld.) Neben dem heißt aber Luſtgefühl oder Wohlgefallen auch nur die Beurtheilung eines Gegenſtandes als zweckmäßig. Dieß wäre ein nur theoretiſches Verhältniß, welches zu jenem praktiſchen hinzukommt, nur, um es vor der Erkenntniß aufzufaſſen. Hierin gehörte nicht das Gefühlvermögen, ſondern nur dasjenige, wodurch ſich dieſes auf die Begriffe von Werth und Zweck bezieht, der handelnden Vernunft. Das Gefühl wäre hier nichts als Beurtheilung, und das Vermögen deſſelben theoretiſche Urtheilskraft, welche ein Geſetz des Werthes und Zweckes auffaßt und das einzelne nach dieſem beſtimmt. Die Natur dieſer theoretiſchen Urtheilskraft kennen wir ſchon; Fühlen ſteht hier nur dem Schließen entgegen, wo in letzterem eine vermittelte Thätigkeit der Urtheilskraft vorkommt, dagegen im Gefühl, wie im praktiſchen Takt, im Gewiſſen und jedem Luſtgefühl ein Urtheil unmittelbar gefällt wird. Zuweilen unterſcheidet ſich beydes ſchon in der Sprache. Wir unterſcheiden in der Kunſt den Liebhaber und Kenner, den, der Geſchmack an Muſik oder Gemählden hat, von dem der Geſchmack für beydes hat. Der erſte liebt Muſik und Gemählde, der andere hat ein gebildetes Urtheil über ihre Schönheit. Eben ſo, wenn wir einen Menſchen gewiſſenlos nennen, ſo ſprechen wir ihm nicht das Urtheil über den ſittlichen Werth ſeiner Handlungen ab, wie etwa einem rohen Wilden, ſondern nur das Herz, welches von dieſer Beurtheilung getroffen würde.

Es zeigen ſich alſo hier die eigenthümlichen Verhältniſſe der Luſt und Unluſt ſelbſt immer durch ein theoretiſches Verhältniß der Beurtheilungen nach einem Geſetze der Luſt. Hier kommt nun für eine geſunde Theorie erſtlich alles darauf an, dieſes beurtheilende Gefühl genau von der Empfindung des Sinnes zu ſondern. Das Gefühl gehört einer ſelbſtthätigen Erkenntnißkraft, und dieſer Unterſchied wird für das Luſtgefühl höchſt wichtig. Jede Empfindung iſt nämlich wirklich mit einem Luſtgefühl von Vergnügen, Gleichgültigkeit oder Schmerz begleitet, mit einem Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, ſinnlicher Luſt oder Unluſt. Unterſcheiden wir alſo hier nicht Empfindung und Gefühl, ſo erhalten wir in allen Luſtgefühlen nichts als eine Wiederholung dieſer Sinnenluſt. Alles, was uns gefällt, wäre in dem, daß es gefällt, angenehm, und ſomit würden alle Beſtimmungsgründe der Luſt gleichartig in dem, was die Wirkung aufs Gefühl der Luſt und Unluſt betrifft; wir gelangten auf dieſelbe Weiſe durch ſinnliche Eindrücke zur Neigung, durch Grundſätze der Vernunft für den Willen zum Charakter, oder durch reflektirte Formen der Anſchauung zum Schönen. Denn dieſe Wirkung aufs Gefühl wäre jedesmal die Annehmlichkeit in der Empfindung ſeines Zuſtandes, und da ſich alle unſre Beſtrebungen doch endlich im Praktiſchen als ihrem Ziele vereinigen, ſo könnte man uns keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werthes zumuthen, als diejenige, welche in dem Vergnügen beſteht, das ſie verſprechen. Auf die Art, wie wir dazu gelangen, kann es nicht ankommen, und da doch nur die Wahl der Mittel hier zwiſchen der einen und andern Handelweiſe den Unterſchied macht, ſo könnten Menſchen einander nur der Thorheit, niemals aber der Niederträchtigkeit oder Bosheit beſchuldigen, denn in jedem wäre doch nur das gleiche Streben nach Vergnügen, dem ein jeder nur nach ſeinem Geſchmacke und ſeiner Einſicht nachgienge. So gienge uns alſo durch Vernachläßigung dieſes Unterſchiedes (nach Kants Darſtellung, die wir hier wiederholt haben) das ganze Gebiet der Aeſthetik und der praktiſchen Philoſophie verloren. In der That bedeutet ſelbſt auch beym Angenehmen das Gefühl der Luſt etwas ganz anders als die Empfindung des Sinnes, die zur Erkenntniß gehört. Die Empfindung ſelbſt iſt ein gezwungener, veränderlicher Zuſtand des erkennenden Subjekts, in welchem dem Gemüthe von der dunkelſten Vitalempfindung bis zur beſtimmteſten Organempfindung in Farbe und Ton immer eine Anſchauung eines gegenwärtigen Gegenſtandes dunkler oder klarer gegeben wird, welche die Empfindung als Erkenntnißthätigkeit beſtimmt. Dabey iſt aber die Empfindung ganz ſubjektiv als Gemüthszuſtand im Verhältniß zur Beförderung oder Hemmung meiner Lebensthätigkeit, ſie iſt mehr oder weniger zweckmäßig oder zweckwidrig für meine Lebensäuſſerung überhaupt, und durch dieſes Verhaltniß findet ſich das beurtheilende Luſtgefühl erſt zu ihr hinzu, welches alſo mit ihr ſelbſt gar nicht eins und daſſelbe iſt.

Wir wollen jenes Innere der praktiſchen Empfänglichkeit unſers Geiſtes, wodurch das Geſetz der Luſt und des Werthes beſtimmt wird, das Herz unſers Geiſtes nennen, jenes theoretiſche Vermögen hingegen die Dinge nach dieſer Regel der Luſt zu beurtheilen, das Luſtgefühl.

§. 166.

Hier macht ſich die erſte in die Beobachtung fallende Unterſcheidung des Gefälligen und Mißfälligen, der Luſt und Unluſt, nach einem ſolchen theoretiſchen Verhältniß der auffaſſenden Erkenntniß. Die Luſt iſt intuitiv (nach Kant äſthetiſch) wenn der Gegenſtand nach Verhältniſſen anſchaulicher Vorſtellungen als gefällig oder mißfällig beurtheilt wird; die Luſt iſt hingegen intellektuell bey dem, was nach Begriffen gefällt. Nach dieſem Unterſcheidungsgrund trennt ſich das Angenehme, Schöne und Gute. Die Luſt am Angenehmen und Schönen iſt intuitiv, die am Guten intellektuell; das Angenehme gefällt durch die Empfindung ſchon vor der Beurtheilung, das Schöne gefällt nur in der Beurtheilung, das Gute endlich nach der Beurtheilung. Bey dem Angenehmen iſt mit der Empfindung das Moment der Luſt oder Unluſt am Gegenſtande ſchon gegeben, das ausſprechende Gefühl kommt mit der Beurtheilung nur hinter her; das Schöne hingegen gefällt auch in der Anſchauung, aber die Luſt am Schönen iſt ganz kontemplativ, es gefällt in der Beſchauung, eben nur wieſern ich die Form des Gegenſtandes beurtheile; endlich beym Guten wird meine Luſt vom Gegenſtande eben erſt durch die Billigung oder Mißbilligung beſtimmt, ich beurtheile ihn nach einer Regel der Luſt und lege ihm durch dieſe Beurtheilung erſt ſeinen Werth bey. Die Luſt iſt alſo beym Angenehmen ſchon vor allem Urtheil über den Gegenſtand gegeben, beym Guten wird ſie erſt durch das Urtheil beſtimmt, beym Schönen aber liegt ſie eben im Beurtheilen des Geſchmackes ſelbſt.

Mit dieſer Unterſcheidung vereinigt ſich noch die andere, daß die Luſt am Angenehmen und Guten intereſſirt iſt, die am Schönen und Erhabenen aber unintereſſirt. Intereſſe iſt nämlich das Wohlgefallen am Daſeyn eines Gegenſtandes, neben dieſem ſteht ein bloßes Wohlgefallen an ſeiner Form abgeſehen davon, ob der Gegenſtand wirklich da iſt, oder nur vor der Phantaſie ſchwebt. Hier finden wir nun, daß, wenn wir etwas angenehm oder gut nennen, das Wohlgefallen immer auf das Daſeyn des Dinges geht und alſo immer mit Intereſſe verbunden iſt. Dies iſt hingegen bey der Luſt am Schönen und Erhabenen nicht der Fall, da iſt es aber nicht der Gegenſtand ſelbſt ſondern nur ſeine Form, was mir gefällt. Nur müſſen wir dabey das Intereſſante vom Intereſſirten wohl unterſcheiden. Etwas ſehr Intereſſirtes iſt oft höchſt unintereſſant und das Unintereſſirte dagegen oft das Intereſſanteſte. Das Intereſſante nämlich iſt Gegenſtand eines Intereſſe, das Intereſſirte hingegen enthält ein Intereſſe in ſich. So intereſſant alſo auch das Schöne und das Gefühl für daſſelbe ſeyn mag, ſo iſt es doch eben das charakteriſtiſche deſſelben, daß die Luſt an demſelben gar nicht intereſſirt iſt, kein Intereſſe in ſich enthält. Wir finden die Form von Blumen oder bloße

Verzierungen ſchön, ohne uns eben für ihr Daſeyn zu intereſſiren, wir können die Schönheit einer Gegend eben ſowohl aus dem Gemählde derſelben beurtheilen, als aus der wirklichen Anſchauung, aber das Gemählde läßt mich ihre Annehmlichkeit nicht wirklich genießen. Das Modell einer Statue trägt die Schönheit der Form ſelbſt in ſich, ſo gut als die ausgeführte Statue ſelbſt; das Modell einer Maſchine wird hingegen nur auf die Brauchbarkeit der ausgeführten Maſchine hin beurtheilt. Wir können die Schönheit und Erhabenheit der Götterbildung eben ſowohl am Marmor beurtheilen, als wenn wir ſie wirklich im Leben ſehen, und es bleibt beym Wohlgefallen kein unbefriedigtes Intereſſe zurück, wiewohl die ſchöne Geſtalt nur eigentlich der Einbildung gegeben wurde, dagegen wird das Reizende als Angenehmes und das Vortrefliche als Gutes nur unbefriedigt vor der Phantaſie angeſchaut. Es gefällt für die Wirklichkeit. Die Schönheit erſcheint mir vollſtändig ſelbſt im Gedicht, die Annehmlichkeit nur ſehr unvollſtändig ohne das Daſeyn ihres Gegenſtandes.

Die Sache verhält ſich ſo. In allem Gefühl von Luſt und Unluſt urtheilen wir über Zweckmäßigkeit das heißt über Werth und Unwerth. Der Werth aber führt zum Intereſſe, wenn er Werth für mich ſelbſt iſt; wenn die Vernunft nach einer Regel deſſen, was für ſie Werth hat, beurtheilt, ſo entſteht ihr ein intereſſirtes Luſtgefühl am Angenehmen oder Guten. Als Schön aber beurtheilen wir unmittelbar nur eine Harmonie der Form als Zweckmäßigkeit eines Dinges in ſich ſelbſt. Auch hier wird unſre Beurtheilung auf eine Vorſtellung vom Werthe bezogen aber nicht auf den Werth, den die Vernunft hat oder in Beziehung auf ſich anſetzt, ſondern auf den Werth, den die Natur dem Dinge ſelbſt gibt als einem Analogon der Vernunft. Das Angenehme und Gute gehört zur Teleologie des Gemüthes, es iſt das für uns Zweckmäßige, das Schöne und Erhabene hingegen gehört zur Teleologie der Natur, es iſt das in ſich Zweckmäßige, dem die Natur den Werth gibt, wie der Vernunft. Wir können dem gemäß unterſcheiden, ein Wohlgefallen der Neigung, ein Wohlgefallen an dem, was wir ſchätzen oder achten, und ein Wohlgefallen der Gunſt. Bey dem, was der Neigung gefällt, gibt ſich die Vernunft das Geſetz des Werthes ſelbſt; bey dem, was ſie als gut ſchätzt oder achtet, erkennt ſie eine gegebene Regel des Werthes oder Zweckes an, welcher ſie ihr Urtheil unterwirft; bey dem aber, was ſie mit Gunſt urtheilet, findet ſich ein ganz freyes Wohlgefallen, weder nach einer vorgeſchriebenen noch ſelbſtgegebenen Regel, es gefällt dieß, wie das Schöne, rein um ſein ſelbſt willen, ohne es mit einem andern zu vergleichen.

Vorzüglich wichtig muß uns hier für die geſuchte Theorie unſrer handelnden Vermögen das Intereſſe werden, weil in der intereſſirten Luſt eben das für mich Zweckmäßige, dasjenige beurtheilt wird, was für mich den Werth erhält. Dieſes Intereſſe bezieht ſich immer auf das Begehrungsvermögen oder die Thatkraft der Vernunft, denn etwas begehren oder am Daſeyn deſſelben ein Wohlgefallen finden, iſt für uns eins und daſſelbe. Eben das Intereſſe an einem Gegenſtand iſt es, welches der Vorſtellung deſſelben die für das Begehren geforderte Kauſalität in unſerm Geiſte mittheilt. Die intereſſirte Luſt iſt alſo offenbar kein bloß theoretiſches Eigenthum des beurtheilenden Gefühls, ſondern ſie entſpringt aus dem Herzen ſelbſt aus der praktiſchen Empfänglichkeit.

Wir wollen alſo zuerſt dieſe unſre intereſſirten Luſtgefühle einer näheren Unterſuchung unterwerfen.

b) Von der Luſt am Angenehmen.

§. 167.

Angenehm oder unangenehm iſt uns dasjenige, was uns Genuß oder Leiden, Vergnügen oder Schmerz bringt. Vergnügen aber iſt die Luſt bey der Empfindung. Die Luſt am Angenehmen iſt alſo jederzeit eine ſinnliche Luſt, über die wir nur durch die ſinnliche Wahrnehmung ſelbſt und nach der Wahrnehmung ein Urtheil haben. Empfindung war ein ganz paſſiver Gemüthszuſtand, zu dem das Gemüth genöthigt wird, in dieſem liegt uns denn auch unmittelbar Vergnügen oder Schmerz. Daß die Luſt dabey immer interreſſirt iſt, fällt leicht ins Auge, beym Vergnügen iſt es uns nicht nur um Kontemplation ſondern um den Genuß ſelbſt zu thun, ohne alles Urtheil darüber.

Für dieſe Luſt am Angenehmen müſſen wir alſo erſtlich bemerken, was uns hier unmittelbar gefällt oder mißfällt, iſt *unſer eigner Empfindungszuſtand*. Das Urtheil über die Annehmlichkeit eines Gegenſtandes beſtimmt *dieſen* eigentlich gar nicht als den Gegenſtand der Luſt, ſondern wenn wir irgend einen äußern Gegenſtand eine Speiſe, eine Gegend, den Umgang mit einem Menſchen angenehm nennen oder unangenehm, ſo geſchieht dies nur, weil er auf unſre Empfindung wirkt, uns Vergnügen macht oder das Gegentheil; dieſes Vergnügen ſelbſt aber liegt zunächſt immer im Empfindungszuſtand. Es fragt ſich dann weiter, worinn liegt die Regel nach welcher wir unſre Empfindungszuſtänd unmittelbar mit Wohlgefallen oder Mißfallen beurtheilen? und darauf müſſen wir antworten: alle Luſt oder Unluſt am Angenehmen beruht auf einer Beförderung oder Hemmung meiner Lebensthätigkeit und das Gefühl der Luſt iſt hier eine Beurtheilung der Zweckmäßigkeit meines Empfindungszuſtandes in Rückſicht meiner Lebensäußerung. Es iſt nichts als das Steigen oder Fallen und das mehr oder weniger ungehinderte Fortfließen meiner Lebensthätigkeit, welches alles unſer Vergnügen und jeden Genuß beſtimmt. Unſer inneres Weſen iſt lauter Thätigkeit, bloßes ungeſtörtes Leben. Dasjenige, was dieſem Leben ſeinen Grad und die Veränderungen dieſes Grades beſtimmt, kann alſo nur eine Einwirkung von Außen ſeyn, daher ſchließt ſich das Gefühl der Luſt hier immer an die Empfindung des Sinnes an und hängt unmittelbar vom Zuſtande des Körpers, dem vortheilhaften und nachtheiligen Einfluß auf denſelben und im Großen von Geſundheit und Krankheit ab. So geht alſo von dieſen ſinnlichen Beſchränkungen alles unſer Genießen oder Leiden aus.

Die erſte Folge hieraus iſt, daß uns jedes Vergnügen durch die Befriedigung eines Bedürfniſſes wird, wir fühlen dieſe Luſt nur durch den Wechſel von Bedürfniß und Befriedigung deſſelben. Nur die Beſchränkung meiner Lebensthätigkeit macht mir den Wechſel von Vergnügen und Schmerz möglich. Das Fallen derſelben und die Hemmung erweckt das Gefühl des Schmerzens, das Steigen und die Begünſtigung (durch Stärkung oder Beruhigung) ein Gefühl von Vergnügen, bleibende Höhe derſelben wird nur ein Gefühl von Gleichgültigkeit geben. Ein kontinuirlicher Zuſtand des Vergnügens müßte alſo der einer ſtets ſteigenden Lebensthätigkeit ſeyn, aber dies Steigen muß nothwendig eine Gränze finden, denn das innere Leben hängt von der äußern Erregung der körperlichen

Organiſation ab, in der es für jeden Zuſtand ihrer Lebensäußerung eine Gröſe der Erregung gibt, über welche hinaus dieſe ſelbſt krankhaft wird, ein Leben, das ſich ſelbſt vernichtet, zum Tod für Freude führt. Soll dieſe Lebensthätigkeit alſo auf einen beſtimmten Grad gehoben noch weiter vergnügen können, ſo muß ſie erſt ſchneller oder langſamer mit mehr oder weniger beſtimmt gefühltem Schmerz fallen. So wird unſer Leben zu einem beſtändigen Spiel wechſelnder Vergnügen und Schmerzen ſelbſt im Zuſtande der beſten Geſundheit, wenn dieſe gefühlt werden ſoll, denn ſonſt würde auch Geſundheit nur ein Gefühl todter Gleichgültigkeit werden, wogegen nirgends mehr poſitives Gefühl des Wohlſeyns ſtatt findet, als beym Geneſenden. Die Wahrheit dieſes Satzes würde weit einleuchtender ſeyn, wenn nicht anſtatt der erſten und einfachſten Momente aller Annehmlichkeiten in Bewegung und Ruhe, Hunger und Durſt u. ſ. w. ſich andere Bilder vor der Beurtheilung zeigten, bey denen Verſtand und Phantaſie ſich ſchon in das Urtheil über Vergnügen und Schmerz gemiſcht haben, ſo daß die einfachſten Verhältniſſe darinn ſchon ſehr verwiſcht worden ſind.

Die einzelnen Beſtimmungen des unmittelbaren Vergnügens ſind ſo mannigfältig als die Organe unſrer Sinne, ſo mannigfaltig als unſre äußeren oder inneren Empfindungen. Das Vergnügen entſpringt hier im einzelnen Sinnengenuß aus einzelnen reger oder auch nur merklicher gemachten Thätigkeiten bey der Empfindung, und wird durch ſteigende Thätigkeit oder durch eine Reihenfolge abwechſelnder Thätigkeit begünſtigt werden. Das Luſtgefühl hängt hier alſo immer von der Empfindung der Luſt ab, die Luſt ſelbſt aber bezieht ſich nicht eigentlich auf dieſe ſondern auf das Spiel der Beſchränkungen meines Lebensgefühls in ihr. Die Luſt am Angenehmen geht auf mein Leben, ſeine Aeußerung und mein Lebensgefühl ſelbſt und iſt nur deshalb immer bey der Empfindung, weil in dieſer allein das Steigen und Sinken meiner Lebensthätigkeit, der Zuſtand meiner Lebensäußerung beſtimmt wird. Das Luſtgefühl am Angenehmen iſt alſo nichts anders als die Beurtheilung der Zweckmäßigkeit meines jedesmaligen Zuſtandes in Rückſicht des Lebens. Das hier zu Grunde liegende Geſetz des Intereſſe, welches wir eigentlich ſuchen, iſt folglich: *Ich intereſſire mich für mein Leben ſelbſt und die Aeußerung deſſelben in jedem einzelnen Zuſtande, ich gebe dieſem Leben ſelbſt einen Werth* und mein theoretiſches Luſtgefühl am Angenehmen entſteht, indem ich den einzelnen Zuſtand meines Lebensgefühls nach dieſer Regel beurtheile; die praktiſche Beſtimmung des Intereſſes ſelbſt für das Herz liegt aber im Genießen oder Leiden ſchon unmittelbar in den Verhältniſſen der Lebensäußerung ſelbſt, und muß alſo dem Urtheil darüber vorhergehen.

§. 168.

Indeß bleiben es die erſten ſinnlichen Aufregungen nicht allein, was uns Genuß und Schmerz, Freud und Leid beſtimmt. Sie werden vielmehr modificirt erſtlich durch jene Vereinigung aller meiner Vitalempfindungen in eine Einheit des allgemeinen Lebensgefühls im Selbſtbewußtſeyn, wovon wir ſchon früher (§. 17.) geſprochen haben, zweitens aber auch durch die theoretiſche Ausbildung des ſinnlich angeregten Luſtgefühls durch Phantaſie, Verſtand und Vernunft.

Die einzelnen Aufregungen zu Vergnügen oder Schmerz vereinigen ſich innerlich in einem Bewußtſeyn zu einem allgemeinen Lebensgefühl. Das Luſtgefühl am Angenehmen ſchmiegt ſich daher genau dem Bewußtſeyn meiner lebendigen inneren Thätigkeit im innern Sinne überhaupt an. In dem innern Bewußtſeyn vereinigen ſich alle einzelnen Reizungen der Nerven zu einem Totaleindruck auf unſer Gefühl, worinn durch die Zuſammenwirkung aller Vitalempfindungen in jedem Augenblick ein allgemeines ſinnliches Lebensgefühl entſteht, nach dem wir eigentlich immer unſer unmittelbares Wohlbefinden abmeſſen. In dieſem einen Gefühl fließen alle einzelnen angenehmen oder unangenehmen Gefühle zuſammen, ſie mögen von augenblicklicher Befriedigung einer Neigung herrühren oder durch Hoffnung und Furcht veranlaßt werden. Daraus reſultirt dann ein Ganzes unſers Gefühlszuſtandes, welches wir die jedesmalige Laune des Menſchen nennen. Dieſe Laune als Gemüthsſtimmung iſt es, zu welcher eigentlich Heiterkeit und Traurigkeit, Frohſinn und Trübſinn gehören; dieſe und nicht die einzelne ſinnliche Luſt oder Unluſt beſtimmt es, ob wir uns momentan glücklich oder unglücklich fühlen, im genießenden oder leidenden Gemüthszuſtand befinden.

In dieſer Verſchmelzung der einzelnen Empfindungen in ein allgemeines ſinnliches Luſtgefühl kommen dann ferner noch die bloß theoretiſchen Abſtuffungen der Beurtheilung, indem die Regel der Luſt zwar zunächſt nur ſinnlich gegeben wird, ihre Vorſtellungen nachher aber nicht nur vor der Phantaſie wieder aufgefaßt, ſondern auch noch vor dem Verſtande geändert, und endlich gar vor der Vernunft idealiſirt werden, ſo daß endlich die Vereinigung unſrer ganzen Erkenntnißkraft in Anſpruch genommen wird, um das Endurtheil über unſer Glück oder Unglück, über unſer Wohl oder Uebelſeyn zu beſtimmen.

Auch von dem Kontraſt zwiſchen Sinn und Einbildungskraft in der Art wie ſie Vergnügen und Schmerz auffaſſen, haben wir ſchon oben (§. 42.) geſprochen. Da ſahen wir, daß der Sinn nur auf Befriedigung des Bedürfniſſes ausgeht, womit der Genuß ſich ſelbſt vernichtet. Im Genießen zu leben das iſt eigentlich erſt Sache der Phantaſie, denn dieſe befreyt den Genuß vom Augenblick der Gegenwart, und gibt ihm Dauer. Sie ſetzt einerſeits den Blick in die Zukunft hinzu, und giebt uns dadurch Hoffnung und Furcht, in denen nachher allein unſer Genuß ſich bewegt. Wir genießen dann mehr durch den Kampf von Furcht und Hoffnung und durch die Steigerungen der letztern, durch die Ausſicht auf die Befriedigung als in der Befriedigung ſelbſt. Auf der andern Seite verändert ſie die erſte ſinnliche Regel eben ſo ſtark durch Erinnerung an die Vergangenheit und das ganze Spiel ihrer Aſſociationen aus dieſer (nach §. 33.). So wirkt Vorſtellung, Begierde und Gefühl wechſelſeitig auf Gefühl zurück, und verwandelt uns Vergnügen in Schmerz und Schmerz wieder in Freude. Wir können dieſen zweyten Einfluß der Phantaſie im Allgemeinen Sympathie nennen, indem hier nicht nur in tauſendfachen Verſchlingungen meiner eignen Gefühle, dem wirklichen Gefühle des Augenblicks eigne Mitgefühle beygegeben werden, ſondern zum ganzen eignen Gefühl auch noch durch dieſe Aſſociationen das Mitgefühl mit andern hinzu gegeben wird, und das Gefühl für andere, ſo daß endlich der eigne Schmerz zum hohen Genuſſe werden kann, weil er für Freunde oder eine Idee erlitten wird.

So ſteigert ſich die erſte ſinnliche Luſt zu Freude und Leid erſt vor der Phantaſie, weiter aber erhebt der Verſtand ſie noch zu Glück und Unglück. Das Urtheil des Verſtandes wirkt ſehr mannichfach auf unſer Gefühl für das Angenehme ein; es bringt uns die Regel der Klugheit hinzu, welche den intenſiven und protenſiven Werth des Genuſſes gegen einander abwägt und das Angenehme mit dem Nützlichen vergleicht. Dieſes Nützliche iſt eine Art des Guten, von dem wir hier noch nicht ſprechen, allein auch im Maaße der Annehmlichkeit ſelbſt verändert das Urtheil des Verſtandes gar vieles. Betrachten wir das Angenehme nur für ſich, und nicht verglichen mit dem Guten, ſo zeigt ſich doch auch da die Macht des Verſtandes, indem er, anſtatt des eigenen Genuſſes, uns den Maaßſtab unterſchiebt, nach der Meinung anderer in der Geſellſchaft genießen zu wollen. Der Geſchmack, welcher Annehmlichkeiten beurtheilt, dürfte ſich für jeden nur aus ſeiner eignen Wahrnehmung belehren, indem für dieſe Sinnesluſt jeder ſeine eigne Empfindung hat; dieſe natürliche Beurtheilung verlaſſen wir aber gleich, ſobald der Verſtand mit zu Rathe gezogen wird, der ſich in der Geſellſchaft ausbildete. Der Verſtand macht ſich gleich von fremder Meinung abhängig und vergleicht das eigne erſt mit anderen. Durch dieſes vergleichende Luſtgefühl werden die geſelligen Beurtheilungen des Angenehmen ganz umgekehrt, anſtatt des natürlichen Bedürfniſſes erhalten wir ein konventionelles, anſtatt des eignen Geſchmackes wird unſer Luſtgefühl Sklave der Mode. Dieſer Einfluß macht es, daß wir großentheils nicht nach eignem Geſchmacke ſondern nur nach dem fremden Geſetze einer Mode genießen wollen, von der wir ſelbſt nicht ſagen können, worauf ſie ihr Recht gründe, die ſich aber gleichſam als eine öffentliche

Meinung über das Angenehme in der Geſellſchaft einfindet, und das Urtheil des Einzelnen überſtimmt. Wenn die Mode fordert im Winter in einem dünnen Kleide zu frieren, ſo macht das zunächſt nicht dem den Verdruß, der friert, ſondern dem, der das feine Kleid zum frieren nach der Mode nicht anſchaffen kann, und mancher hungert gern zu Hauſe um nur im modiſchen Kleide ausgehen zu können.

Endlich aber verſucht die Vernunft, auch mit dieſem Maaßſtabe der öffentlichen Meinung über Glück und Unglück noch nicht zufrieden, dieſes Glück zu idealiſiren, ſie verſucht wenigſtens ſeligen Träumen und dem leeren Wunſche ein Ideal der Glückſeligkeit, oder wenn das noch nicht genügt, der Seligkeit vorzuzeichnen. An die Stelle des immer wechſelnden Glückes und der Freude, die entflieht, ſobald man ſie einmal ereilte und feſt zu halten wähnte, ſoll im wahren Leben der Glücklichen dieſes Glück zum dauernden Gute werden, und ein feſter, ſicherer Beſitzſtand deſſelben eingeführt ſeyn. So wähnt man dieß von der Wonne des tauſendjährigen Reiches oder der Freuden des Paradieſes, wie ſie roher ausgezeichnet bey Mahomed oder in Wallhalla zu finden ſind, feiner aber von ſchmachtender Sehnſucht gehofft werden, da, wo alle Tugend belohnt, alle Liebe und Treue vergolten und alle Freundſchaft wieder vereinigt wird. Wer aber nicht ſelbſt Aktien bey dieſer Spekulation auf die ewige Seligkeit genommen hat, dem wird die ganze Erzählung der Schwärmerey verdächtig bleiben, indem alles Glück für Ideale ſich gar nicht zu eignen ſcheint. Der Genuß beſteht nur im Kampfe und ſetzt Bedürfniß voraus; nur in Aufhebung der Beſchränkung wurde das Vergnügen gefühlt, und wo gar kein Bedürfniß iſt, bliebe uns nur Gleichgültigkeit übrig, die Seligkeit der Götter des Epikur. Genuß und Glück kommen unſerm

Leben eben nur zu, wiefern es an den Sinn gebunden iſt, alſo nur nach dem in uns, was mit aller Idee in Widerſpruch iſt. Wollen wir hier idealiſiren, ſo erhalten wir anſtatt des Glückes den völlig leeren Gedanken eines abſolut bedürfnißloſen Lebens, welches dieſen ganzen Maaßſtab des Werthes nicht kennt. Wenn man uns alſo neuerdings die ſtarren, kalten Formen des Kantiſchen Zweckes an ſich für Ideale des Werthes wieder in göttliche Seligkeit zerfließen läßt, ſo geſchieht das wohl nur um durch beſſere Nervenmittel auf die gewöhnliche krankhafte Empfindeley einzuwirken, welche ſich vom Eudämonismus (ſelbſt zum Verſuch einmal) nicht losſagen kann. Zur Entſchuldigung dient dann wohl immer, daß nach dem Leibnitziſchen Ideal vom All der Realität Gott eben ſowohl der abſolute Stein als die abſolute Vernunft genennt werden kann, indem das Abſolute nur in einem Falle mehr als im andern an fehlenden Bejahungen ſupplirt. Iſt denn nicht Speiſe die Arzney für Geſunde, und Arzney die Speiſe für Kranke?

Das Reſultat dieſer Unterſuchung des Angenehmen wird alſo: ſo ſehr durch die weiteren Umgeſtaltungen, durch Phantaſie, Verſtand und Vernunft ſich die urſprünglichen Verhältniſſe verſtecken mögen, ſo iſt doch der Quell alles Genuſſes nur das Intereſſe für die eigne Lebensäuſſerung, wie dieſe in der Empfindung vorkommt, nur nach dieſem Momente als Sinnenluſt können wir den Genuß mit andern Arten des Werthes vergleichen.

c) Von der Luſt am Guten.

§. 169.

Gut iſt dasjenige, was dem Verſtande nach Begriffen gefällt, es iſt Gegenſtand einer vernünftigen Luſt, die ſich nach Begriffen beurtheilen läßt. Nach dieſem Ausdruck gehört dieſe Unterſcheidung alſo nur dem theoretiſchen Vermögen des Luſtgefühls, gut nenne ich einen Gegenſtand, wenn er nach Begriffen als zweckmäßig beurtheilt wird. Wir unterſcheiden ſo erſtlich nach Kant das Gute vom Schönen und Angenehmen. Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wiſſen, was der Gegenſtand für ein Ding ſeyn ſoll, das heißt: ich muß einen Begriff von ihm haben. Ein Urtheil über Schönheit fordert das nicht nothwendig. Blumen, freye Zeichnungen oder die Töne einer Melodie bedeuten nichts, hängen von keinem beſtimmten Begriffe ab und gefallen doch. Aber doch muß das Wohlgefallen am Schönen von der Reflexion über einen Gegenſtand, die zu irgend einem Begriffe unbeſtimmt welchem führt, abhängen, und dadurch unterſcheidet es ſich vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht. Vom Angenehmen iſt das Gute aber auch ganz unterſchieden, wiewohl beyde Begriffe oft mit einander verwechſelt werden. Das Angenehme für ſich ſtellt ſeinen Gegenſtand nur in Beziehung auf den Sinn vor, und muß erſt durch den Begriff eines Zweckes unter Regeln des Verſtandes gebracht werden, um als Gegenſtand des Willens gut zu heißen. Dann ſprechen wir aber auf eine ganz andere Weiſe vom Wohlgefallen, wie man ſchon daraus ſehen kann, daß beym Guten immer erſt die Frage entſteht, ob es für ſich oder nur in Rückſicht auf ein anderes, als etwas Nützliches, gut ſey, die beym Angenehmen gar nicht ſtatt findet; denn alles Angenehme gefällt als ſolches unmittelbar für ſich. So unterſcheiden wir dann auch gelegentlich ſchon in den gemeinſten Ausdrücken das Angenehme vom Guten. Eine Speiſe z. B. ſchmeckt wohl angenehm, aber ſie iſt dem Kranken nicht gut, ſie behagt wohl unmittelbar den Sinnen, aber ſie mißfällt dem Verſtande, wenn er auf die Folgen ihres Genuſſes für die Geſundheit ſieht. Auch in der Beurtheilung dieſer Geſundheit ſelbſt kann man denſelben Unterſchied wieder bemerken. Sie iſt jedem, der ſie beſitzt, angenehm, wenigſtens negativ als Entfernung aller körperlichen Schmerzen. Um aber zu ſagen, daß ſie gut ſey, muß man ſie noch durch Vernunft auf Zwecke richten, indem wir ſie als einen Zuſtand anſehen, der uns zu allen Geſchäften aufgelegt macht. Eben ſo zeigt ſich der Unterſchied in der Beurtheilung der Glückſeligkeit. Wollen wir die größte Menge dauerhafter Annehmlichkeiten des Lebens ein wahres Gut nennen, ſo ſtimmt das nicht mit den höchſten Begriffen unſerer Vernunft vom Guten. Annehmlichkeit iſt Genuß. Wäre der ein wahres Gut, warum ſollten wir uns da über die Mittel bedenken, um dazu zu gelangen, jedes Mittel müßte auch gut ſeyn, welches ihn verſchaffte. Aber ſo urtheilen wir nicht, vielmehr werden wir der Exiſtenz eines Menſchen gar keinen Werth geben, wenn er nur lebt, um zu genießen, wenn er auch in der Abſicht noch ſo geſchäftig wäre, ſelbſt wenn er dabey andern, die auch nur aufs Genießen ausgehen, als Mittel dazu aufs beſte beförderlich iſt, wenn er das nur thut, um durch Sympathie jenes Vergnügen mit zu genießen. Nur das, was wir thun ohne Rückſicht auf Genuß, unabhängig von dem, was uns die Natur auch leidend verſchaffen könnte, gibt unſerm Daſeyn als der Exiſtenz einer Perſon einen wahren Werth, Glückſeligkeit hingegen mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeiten iſt noch bey weitem kein unbedingtes Gut.

§. 170.

Das Gute iſt überhaupt von drey Arten. Erſtlich finden wir einiges Gut, nur weil es nützlich oder brauchbar iſt, anderes aber nennen wir für ſich ſelbſt gut. Das Nützliche iſt nur gut für irgend einen gegebenen Zweck außer ihm, das für ſich Gute hat den Werth in ſich ſelbſt. Das Nützliche gefällt alſo nur als Mittel durch etwas anderes, welches zuletzt entweder etwas unmittelbar Angenehmes oder an ſich Gutes ſeyn muß. Hier liegt alſo dem Luſtgefühl keine eigene Regel des Werthes zu Grunde.

Das für ſich ſelbſt Gute, dem wir einen innern Werth nach Begriffen beylegen, iſt dann wieder von zweyerley Art.

Wir geben zunächſt dem allen einen inneren Werth, was zu perſönlichen Eigenſchaften, zur Ausbildung und Vollkommenheit des Menſchen, vorzüglich zur Bildung des Geiſtes gehört, auch abgeſehen von allem Nutzen, den wir daraus ziehen können. Nach dieſem Maaßſtabe des Guten mißt ſich gewöhnlich unſer Urtheil über eignen Werth und Zufriedenheit mit uns ſelbſt ab. Wenn beym Angenehmen der Werth einem paſſiven Zuſtand des Gemüths gegeben wurde, ſo iſt es hier ſchon etwas, was wir thun, was der Beurtheilung unterworfen wird.

Ueber dieſes innere Gute erheben wir aber endlich noch als das höchſte und unbedingte Gute die ſittliche Güte des Willens, Tugend und Charakter. Dieſer gute Wille iſt das einzige, was ohne alle Vergleichung gut zu nennen iſt, er iſt die oberſte Bedingung, unter der allein wir nur in irgend einem andern etwas als wahrhaft gut gelten laſſen. Es kommt aber bey dem Charakter in eminenterem Sinne nur auf das ernſtliche Wollen ſelbſt an, der Erfolg oder Nichterfolg durch äußere Umſtände kann hier dem Werthe weder etwas geben noch nehmen. Die Moralität einer Handlung, in welcher wir den guten Willen bey der Handlung beurtheilen, beſteht uns einzig in der Geſinnung, dem Geſetze zu folgen ohne irgend auf den Erfolg zu ſehen. Die Ueberzeugung eines Menſchen von dem, was ihm geboten iſt, mag ſeyn, welche ſie will, genug daß er ihr folgt, ſo ſchreiben wir ihm das Höchſte, was wir in ihm gut nennen den Charakter, den guten Willen zu. Die höchſte Forderung der Güte thun wir alſo an den Willen darin, daß er ſich einem Gebote unterwirft, welches er ſich ſelbſt mit Nothwendigkeit gegeben hat. Es iſt alſo hier über dem guten Willen doch noch etwas, nämlich das Gebot, welches er ſich ſelbſt gibt.

Nach jeder von dieſen drey Arten des Guten zeigt das Luſtgefühl am Guten nur ein mittelbares Beurtheilungsvermögen, nach einer anderweit durch den Willen ſchon gegebenen Regel. Alles Wohlgefallen am Guten iſt mit Intereſſe verbunden. Nicht nur das Angenehme und das Nützliche, welches als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt, ſondern auch jedes in ſich Gute, ja das ſchlechterdings in ſich Gute hat das höchſte Intereſſe von allem. Das Gute iſt überhaupt Objekt des Wollens, das heißt eines durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögens. Aber etwas wollen und an deſſen Daſeyn ein Wohlgefallen finden, heißt gleich viel. Jede intellektuelle Luſt hängt alſo eben ſo wie die am Angenehmen mit dem Begehrungsvermögen zuſammen. Das Nützliche hat dabey den Maaßſtab ſeines Werthes gar nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in dem Zweck, auf den es ſich als Mittel bezieht, das Luſtgefühl gründet ſich auf einen durch Begehren und Wollen gegebenen Zweck, es beſteht nicht für ſich, ſondern immer erſt durch ein gegebenes Geſetz des Begehrens. Die reine Güte des Willens beſtand ferner nur in der Geſinnung, dem Geſetze gemäß zu handeln, was auch geboten ſeyn mag, deshalb aber auch nur, wenn etwas geboten wird. Sie findet alſo auch nur relativ gegen ein Geſetz ſtatt, welches anderweit ſchon als ſchlechthin gebietend gegeben ſeyn muß, aus dem Weſen des Willens und durch die Idee des höchſten Intereſſe. Endlich bey der dritten Regel war es die perſönliche Vollkommenheit eines Menſchen, nach welcher, was gut ſey, beurtheilt werden ſollte. Hier iſt dieſe Vollkommenheit aber nur ein leerer Größenbegriff, wenn nicht anderwärts her dem Luſtgefühl erſt das Geſetz gegeben worden iſt, wie ein Menſch beſchaffen ſeyn ſoll, und wie er ſich dem gemäß thätig ausbilden könne, wo alſo auch wieder eine gegebene Regel des Wollens vorausgeſetzt wird, nach welcher das Gefühl urtheilt.

Für das Gefühlvermögen iſt alſo das allgemeine Reſultat der Unterſuchung unſrer Luſt am Guten, daß eben, weil das Gute erſt nach der Beurtheilung gefällt, das Princip dieſer Beurtheilung nicht hier entſpringt, ſondern aus dem Weſen des Willens und dem ihm vorgeſchriebenen Zwecke ſchon gegeben ſeyn muß. Das Gefühl des Guten iſt immer eine Beurtheilung der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, einer Vorſtellung, einer Handlung u. ſ. w. in wiefern durch das Begehren oder Wollen erſt ein Zweck gegeben iſt, auf den ſich unſre Beurtheilung bezieht.

d) Theorie der Luſtgefühle.

§. 171.

Es entdeckt ſich alſo im Gefühl der Luſt und Unluſt nur der Quell der Luſt am Angenehmen, als das Intereſſe, welches das Gemüth an ſeinem momentanen Lebensgefühl nimmt, indem hier das Gefühl der Luſt und Unluſt ſelbſt die Regel enthält für das Begehren des Angenehmen und das Verabſcheuen des Unangenehmen, in Rückſicht des Guten hingegen erhält das Luſtgefühl die Regel ſeiner Beurtheilung ſelbſt erſt von den Geſetzen des Begehrens, es iſt für ſich ein bloßes Eigenthum des theoretiſchen Gefühlvermögens, und läßt unſre Unterſuchung nicht an das Herz durchdringen, wenn wir nicht zuvor das Begehren unterſucht haben.

Wird alſo nur nach einer Theorie unſrer Gefühle der Luſt und Unluſt für ſich gefragt, ſo müſſen wir ſagen: das Vermögen des Gefühls für Luſt und Unluſt iſt für ſich reflektirende Urtheilskraft, wiefern ſie auf die eigne innere Thätigkeit des Gemüths gerichtet iſt. Iſt dieſes Verhältniß der Thätigkeiten des Gemüthes ein eignes inneres Verhältniß der Zuſammenſtimmung von Vorſtellungen in der Urtheilskraft, ſo daß das zufällig gegebene materiale Bewußtſeyn der Anſchauung mit den Bedingungen der Einheit frey zuſammenſtimmt, ſo entſteht ein reines äſthetiſches Wohlgefallen am Schönen oder Erhabenen, indem ein für die Einbildungskraft beſtimmt aufgefaßtes Mannigfaltiges zu den Bedingungen der Einheit in ſeiner anſchaulichen Form zuſammenſtimmt, oder die der Einbildungskraft gegebene Vorſtellung eine Stimmung für die Ideen der Vernunft überhaupt belebt. In Rückſicht des Angenehmen begleitet die reflektirende Urtheilskraft den jedesmaligen Zuſtand meines Lebensgefühls in der inneren Empfindung mit einer beſtändigen Beurtheilung der Beförderung, Hemmung oder des gleichmäßigen Abfluſſes deſſelben, wiefern ich für die Beförderung dieſes Lebensgefühls intereſſirt bin. Endlich in Rückſicht des Guten wird die Beurtheilung ſchon auf eine beſtimmte voraus gegebene Regel des Zweckes bezogen, ſo daß die beurtheilte Zweckmäßigkeit zugleich eine objektive in der Abhängigkeit des beurtheilten von Zweckbegriffen iſt. Das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten bezieht ſich alſo nicht nur einerſeits auf das Begehren und Wollen, ſondern es enthält auch noch in dem Verhältniß des Intereſſirenden eine ganz eigne Beſtimmung, welche in dem Erkennen und Denken für ſich gar nicht begründet iſt. Dasjenige, was mich intereſſirt oder an deſſen Daſeyn ich ein Wohlgefallen habe, erhält dadurch für mich einen Werth. Einen Werth zu haben, wenn es nicht nur ein mittelbarer Werth für einem andern ſchon vorausgeſetzten ſeyn ſoll, beſteht nicht in einer bloſſen Beziehung auf irgend eine Uebereinſtimmung des Dinges der Erkenntniß nach, ſondern es kommt über dieſe darin noch etwas anderes hinzu, welches gar nicht zur Erkenntniß gehört, ſondern den praktiſchen Vermögen des Gemüthes eigenthümlich iſt.

§. 172.

Das Vermögen der Luſtgefühle iſt alſo eben die theorethiſche Urtheilskraft ſelbſt als Gefühlvermögen überhaupt, welche bey intereſſirter Luſt nur von einer Regel des Werthes in mir in Anſpruch genommen wird. Das Gebiet der Luſtgefühle in meinem Innern iſt alſo das Spiel der Gedanken im Gedankenlauf überhaupt, wie es vom Sinne erregt, von der Aſſociation in Bewegung erhalten und von Einbildungskraft und Urtheilskraft geleitet wird. Die einzelnen Phänomene des Luſtgefühls werden ſich daher in großen Verwickelungen zeigen durch den allgemeinen Einfluß der Aſſociationen, die Verbindung aller Arten von Gefühlsſtimmungen mit einander und den Einfluß der Einbildungskraft auf dieſe. So gehen in der Beurtheilung des Guten ganz theoretiſche Gefühlsſtimmungen allmählich in beſtimmt intereſſirte Gefühle über, z. B. die Reihe des

Aufmerkens, Ueberraſchtwerden, Erſtaunen, Bewundern, Hochſchätzen, Achten; oder die bloße Affektion des Intereſſe kommt nach und nach in die Gewalt der Einbildung und Beurtheilung, z. B. in dem Fortſchrit von Genießen und Leiden zur Freude und Traurigkeit, zur Hoffnung und Furcht. Hier müſſen vorzüglich die Emotionen bemerkt werden. Indem das Wohlgefallen und Mißfallen in allen ſeinen Modifikationen ſo genau die Lebensthätigkeit in Anſpruch nimmt, und von ihr wieder in Anſpruch genommen wird, zeigen ſich die verwickelten Reaktionen, wo jedes Luſtgefühl gleich auf die Lebensthätigkeit einwirkt, andere Gefühle erweckt, die Bewegungen des Körpers z. B. das Athemholen und die periſtaltiſche Bewegung modificirt und ſo wieder Empfindungen erzeugt. Eine ſolche Empfindung, die durch Gefühl erzeugt wird, heißt Emotion, und Emotionen begleiten dann die Gefühle aller Art. Jedes Spiel innerer Thätigkeiten, wie es auch in anderer Rückſicht beurtheilt werden mag, wirkt zugleich in der innern Empfindung mit auf das momentane Lebensgefühl und wird ſo mit einem Gefühl von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit begleitet. Dieß betrifft nicht nur unmittelbar mein Vorſtellen in der Empfindung oder einzelne Thätigkeiten des Begehrens und Wollens, ſondern auch jedes andere Luſtgefühl, und dasjenige, was darin als ſchön oder erhaben oder als gut beurtheilt wird, wodurch denn leicht die eine Art des Wohlgefallens mit der andern verwechſelt wird, z. B. die Luſt am Schönen mit der damit verbundenen Annehmlichkeit, die ſelbſt wieder von ſehr verſchiedener Art ſeyn kann. Auf dieſe Weiſe iſt Freude eine Emotion als angenehme Empfindung, welche die Wirkung einer andern Annehmlichkeit oder eines Wohlgefallens am Nützlichen wird, indem durch eine angenehme Empfindung ein Spiel von Empfindungen entſteht, welches ſich ſelbſt erhält und das Lebensgefühl ſtärkt. Bewunderung und ähnliche Gefühlsſtimmungen ſind mit einem körperlichen Schauer begleitet, eben ſo auch Achtung oder das Wohlgefallen an der Hoheit der Ideen von Tugend und Recht, beſonders in einzelnen Beyſpielen, und an der Erhabenheit in Gegenſtänden der Natur. Hier ſind Luſtgefühl und Emotion daraus ſo nahe verbunden, daß ſich nicht unterſcheiden läßt, welches wohl unmittelbar durch das Wort Achtung bezeichnet ſeyn mag.

Auf ähnliche Weiſe enthält das Wohlgefallen am Schönen in der Beurtheilung der Schönheit eines Gegenſtandes in der Anſchauung immer eine ſich ſelbſt belebende und erhaltende Thätigkeit der Einbildungskraft, welche eine angenehme Empfindung veranlaßt. Dieſe unmittelbare Annehmlichkeit, welche mit der bloßen Beurtheilung des Schönen als ſchön verbunden iſt, und welche uns zunächſt beſtimmt, uns der Anſchauung deſſelben hinzugeben, hat das Vorzügliche vor anderem bloß reizenden in der Unterhaltung, daß ſie mit dem Wohlgefallen am Schönen zugleich mehr Anſprüche auf allgemeine Mittheilbarkeit machen kann, und daß ſie, wiewohl ſie im Genuß unmittelbar bey der Anſchauung iſt, doch nicht ſobald Ueberdruß erregt als ein bloß ſinnlicher Reiz in der Empfindung. Denn ſobald wir den einzelnen Reiz in der Empfindung eine Zeit hindurch genoſſen haben, ſo werden wir ſeiner überdrüßig, indem keine Belebung durch ihn mehr empfunden wird, weil das Gemüth in Rückſicht deſſelben paſſiv iſt. Der Genuß unmittelbar in der Beurtheilung des Schönen hingegen erhält ſich länger, weil er eine unmittelbare Belebung der Einbildungskraft durch ihre eigene Thätigkeit vorausſetzt. So gefällt z. B. ſelbſt eine muſikaliſche Kleinigkeit in den angenehmen Tönen der Harmonika anfangs ſehr, aber der ſüße Ton des geſtrichnen Glaſes erweckt weit eher Ueberdruß als der weit trocknere Ton einer Violine oder eines andern Saiteninſtruments. Der leztere unterhält viel länger immer von neuem, indem hier das Vergnügen durch das Wohlgefallen am Schönen geſucht wird, welches ſich durch ſich ſelbſt erhält und nicht nur durch einen Genuß, der bloß auf dem Reizenden der Töne beruht.

Durch dieſes innere Spiel der Luſtgefühle und ihr Verhältniß zu Emotionen iſt es gewiß, daß jede Vorſtellung in uns, ſie mag objektiv nur ſinnlich oder intellektuell ſeyn, doch ſubjektiv mit Vergnügen oder Schmerz, ſo unmerklich beyde auch ſind, begleitet ſeyn wird, weil ſie doch immer das Gefühl des Lebens afficirt. Daher ſchreibt ſich dann auch die häufige Verwechſelung aller Arten von Luſtgefühlen mit bloßen Modifikationen des Angenehmen. Mit dieſer Zurückführung alles Wohlgefallens auf Vergnügen durch Reiz und Rührung oder auf ſinnlichen Urſprung aus der Empfindung könnten wir aber keineswegs alles erklären, was die innere Beobachtung wirklich ausweiſt. Auf dieſe Weiſe müßte nämlich alles unſer Urtheil über das Gefällige oder Mißfällige empiriſch ſeyn, könnte nirgends mit Nothwendigkeit ausgeſprochen werden, es gäbe keine Gründe deſſelben a priori und ich könnte niemand zumuthen in ſeinem Urtheil über Wohlgefallen, woran es auch ſey, mit mir übereinzuſtimmen. Dagegen zeigt auch die Erfahrung, daß wir mit allen unſern rein äſtetiſchen Urtheilen in Geſchmacksſachen, ſo wahr die Schönheit mehr iſt als bloßer Reiz und ſubjektiv Rührendes doch in der That Anſprüche machen auf die Einſtimmung jedes Gebildeten mit unſerm Urtheil und auf mögliche Allgemeingültigkeit unſers Urtheils. Noch mehr aber zeigt dieß das moraliſche Gefühl, deſſen Sprüche alle mit ſtrenger Nothwendigkeit gelten. Wir finden alſo allerdings in dem Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen, und in der Achtung des an ſich Guten eine Beurtheilung der Luſt und Unluſt, welche ganz von der ſinnlichen Luſt aus dem bloßen Lebensgefühl unterſchieden iſt und ihren eignen Quell in der Vernunft ſelbſt haben muß.

Zweyter Abſchnitt.

Von dem Vermögen der Vernunft zum Handeln.

a) Antrieb, Willkühr und Wille.

§. 173.

Handlung nannten wir die Thätigkeit der Vernunft und bemerkten ſchon, daß die Vernunft durch ihr Begehrungsvermögen dazu gelange. Das Begehren beſtand darin, daß eine Vorſtellung auf die Wirklichkeit ihres Gegenſtandes wirkt. Hierin liegt alſo wieder ein theoretiſches Verhältniß gegebener Vorſtellungen im Gemüthe zu Grunde, zu welchem erſt ein praktiſches hinzukommt, welches dieſen Vorſtellungen Kauſalität in Rückſicht ihrer Gegenſtände gibt. Das erſte Praktiſche iſt auch hier das Herz oder der Trieb des Menſchen, welcher ſich aber nur an Vorſtellungen äußert, um ihnen das Geſetz des Werthes beyzugeben und ſo aus dem bloßen Erkennen ein ſich intereſſiren zu machen.

Zeigt ſich an einer Vorſtellung das Moment der Begehrung, hat ſie Kauſalität zur Wirklichkeit ihres Gegenſtandes, ſtellt ſie den Werth des Gegenſtandes für mich vor, ſo heißt ſie ein *Antrieb* oder eine *Triebfeder*. Begehrungen kommen alſo dadurch ins Gemüth, daß Vorſtellungen zu Antrieben werden. In Rückſicht dieſer Antriebe muß nun theoretiſch erſtlich bemerkt werden, der Gegenſtand derſelben kann ſeyn entweder eine mir mögliche Handlung, oder die Wirkung einer mir möglichen Handlung, oder endlich etwas, worauf zu wirken mir unmöglich iſt. Im erſten Falle wirkt der Antrieb darauf hin, mich zur Handlung zu beſtimmen, das heißt: er *fordert* die Handlung; im zweyten Fall, wenn eine Wirkung meiner Handlungen den Gegenſtand eines Antriebes macht, ſo heißt die Begehrung ein *Streben nach dem Ziel*, iſt endlich der Gegenſtand etwas, auf welches ich nicht wirken kann, ſo iſt die Begehrung ein bloßer *Wunſch*. Alles Streben ſetzt vermittelnde Thätigkeiten der Erkenntniß voraus, in denen der Gegenſtand meines Strebens als Wirkung meiner Handlungen erkannt wird; allem unſerm Handeln liegen alſo ſolche Begehrungen zu Grunde, deren Gegenſtand unmittelbar unſre Handlung iſt.

Die eigene Kauſalität eines Antriebs iſt das *Fordern* einer Handlung; wenn mich dieß zur Handlung beſtimmt, ſo heißt der Antrieb ein *Beſtimmungsgrund* des Willens. Aber bey weitem nicht jeder Antrieb wird zum Beſtimmungsgrund, denn der Antrieb bewirkt nicht unmittelbar ſeinen Gegenſtand, ſondern er wirkt nur darauf *Mich* zur Handlung zu beſtimmen. Die Wirkung aller Antriebe vereinigt ſich in dem einen *Ich dem handelnden*, welchem allein die *Thatkraft* zugeſchrieben werden kann. Es entſteht eine Wechſelwirkung ſtreitender oder ſich begünſtigender Kräfte in Rückſicht der Hervorbringung einer Handlung durch das Zuſammentreffen mehrerer Antriebe, welche das Thun oder Laſſen derſelben fordern.

Die Beſtimmung meines Handelns durch dieſen Konflikt der Antriebe heißt *Entſchluß*, und das Vermögen der Entſchließungen iſt *Willkühr*. Dieſe Willkühr bezieht ſich alſo nur auf das *eine* Subſtrat das Ich als das Handelnde. Dieſes Ich bedeutet nichts anders als die urſprüngliche Einheit meiner als erkennenden Weſens, Mich als Vernunft. Ich als Vernunft bin der Mittelpunkt, auf den ſich alles mein Handeln durch die Willkühr bezieht. Darin liegt der für die Theorie wichtige Satz: *das menſchliche Begehrungsvermögen iſt nichts anders als handelnde Vernunft*. Hiermit ſtimmt denn auch das Urtheil im gemeinen Leben. Ein einzelner Antrieb aus ſinnlicher Empfindung, z. B. der Hunger, mag noch ſo heftig werden, ſo ſetzen wir doch voraus, daß er für ſich meine Handlung nicht beſtimmen könne, ſondern daß er immer nur von meiner Vernunft fordere, ſich zur Handlung zu beſtimmen; nur in krankhaften Zuſtänden der unterdrückten Vernunft (wie Trunkenheit oder Gemüthsſchwäche durch Krankheit) nehmen wir an, daß etwas durch mich geſchehen könne ohne meine Vernunft. In dieſem Begriffe der handelnden Vernunft ſetze ich die Einheit meines Geiſtes als des einzelnen Subjektes meiner Thatkraft voraus. Die menſchliche vernünftige Willkühr wird als eine erregbare Spontaneität angeſehen, welche das ſelbſtthätig handelnde Vermögen in uns iſt, durch die Antriebe aber zu einzelnen Aeußerungen ſeiner Thätigkeit erregt wird. Wir finden hier alſo eine eigene Empfänglichkeit der menſchlichen erregbaren Thatkraft, welche in dem Vermögen beſteht, das die Antriebe in unſern Geiſt gibt.

Ich ſage: das erſte Verhältniß unſers handelnden Vermögens iſt das der Antriebe zur Thatkraft ſelbſt im Entſchluß. Wie haben wir uns dieſes zu denken? Das ganze

Vermögen der Antriebe erhält ſich zur Thatkraft ſelbſt, wie Receptivität zur Spontaneität, aber die Antriebe mit ihrer aktiven Thätigkeit im Fordern fallen auch noch in die innere Beobachtung und zeigen hier für ſich den Konflikt der Antriebe zum Entſchluß. Erſt durch dieſen Konflikt und die Entſcheidung deſſelben wird die Thatkraft ſelbſt erregt und die Handlung beſtimmt. Daraus ergibt ſich dann, daß der Wechſel von Thun und Laſſen und die Beſtimmung der Handlung aus der Kolliſion vieler Antriebe in unſern Entſchließungen unvermeidlich der Regel folgt: der ſtärkere Antrieb gibt den Ausſchlag und beſtimmt die Handlung, denn die kleinere Kraft kann der größern nicht das Gleichgewicht halten und noch weniger ſie überwiegen. Wenn alſo bey einer Handlung z. B. die ſinnliche Neigung und die Pflicht in Konflikt kommen, indem die eine das Thun, die andere Unterlaſſung fordert, ſo wird unvermeidlich der ſtärkere Antrieb den Entſchluß beſtimmen und durch ihn die Handlung. Wie aber wenn nun in einem andern Falle nur ein Antrieb der Neigung oder einer der Pflicht allein fordert, wird auch der die Handlung beſtimmen? Allerdings, wenn er einen hinreichenden Grad von Stärke hat, ſonſt aber nicht, es wird in jedem Augenblick meines Lebens einen beſtimmten Grad von Stärke geben, welcher erfordert wird, damit ein gegebener Antrieb mich wirklich zum Handeln beſtimme. Denn die Thatkraft meiner Vernunft iſt eben wie ihre Spontaneität im Erkennen die Form einer Erregbarkeit, mit welcher es zu gar keiner Lebensäußerung käme, wenn dieſe nicht durch ihre Receptivität angeregt würde. Hier finden wir nun in der Willkühr das unmittelbarſte Verhältniß der Spontaneität und Receptivität meiner lebendigen Thatkraft. Die Thatkraft ſelbſt als Vermögen durch Begehrung zu handeln iſt die zu Grunde liegende praktiſche Spontaneität, der einzelne hinzukommende Antrieb hingegen trifft ihre Empfänglichkeit und regt ſie zur Aeußerung an. Dieſes Grundverhältniß der handelnden Vermögen im Entſchluß wird aber dann von den nur theoretiſchen Verhältniſſen der Erkenntnißkräfte mannigfaltig modificirt.

§. 741.

Antriebe ſind Vorſtellungen von dem Werthe eines Dinges für mich, ſie gehören alſo irgend einem Vorſtellungsvermögen; ein Vorſtellungsvermögen wird praktiſch genannt, wiefern ſeine Vorſtellungen zu Antrieben werden. In Rückſicht dieſer praktiſchen Erkenntnißkräfte müſſen wir aber noch eine ſubtile Unterſcheidung machen, durch deren Ueberſehung in die Grundlehren der praktiſchen Philoſophie manche Verwirrung gekommen iſt. Eine Vorſtellungskraft kann entweder darin praktiſch ſeyn, daß ſie eine unmittelbare Erkenntniß von Werth und Intereſſe gibt oder nur darin, daß ſie dieſe gegebene Erkenntniß wieder auffaßt und weiter verarbeitet. So ſahen wir, daß das Intereſſe des Vergnügens ſich immer unmittelbar bey der Empfindung zeige, alſo hier einer praktiſchen Sinnlichkeit gehöre; dieſes ſinnliche Intereſſe wurde aber nachher von Phantaſie und Verſtand wieder aufgefaßt und modificirt, ſo daß wir auch mit praktiſchem Verſtande dieß ſinnliche Intereſſe zu erkennen vermögen. Von dieſem müſſen wir zuerſt das zweyte Verhältniß der Wiederauffaſſung des gegebenen Intereſſe mit dem Geſetz der Willkühr vergleichen, indem dieß eben die Antriebe in den Entſchluß einführt.

Die Wiederauffaſſung der Vorſtellungen erhebt ſich über dunkle Vorſtellungen durch innern Sinn, Phantaſie und Reflexionsvermögen.

Iſt der Antrieb in einer Begehrung ein Begriff, ſo heißt der Gegenſtand deſſelben ein *Zweck*. Durch dieſen Zweck unterſcheiden wir die *vernünftige menſchliche Willkühr* vom thieriſchen *Inſtinkt* erſtlich als ein Begehrungsvermögen nach Zwecken, welches ein Vermögen *nach Belieben zu thun und zu laſſen* genannt wird, und zweytens als ein Vermögen ſich ſelbſt Zwecke zu ſetzen, welches *Wille* oder praktiſche Vernunft heißt. Alle dieſe Unterſchiede machen ſich nun bloß durch das Verhältniß zum Reflexionsvermögen. Eben wie wir oben in das Reflexionsvermögen den Unterſchied des menſchlichen und thieriſchen ſetzten, ſo auch hier. Eine Willkühr *ohne Wiederbewußtſeyn ihrer Thätigket* heißt Inſtinkt. Reflexion beym Entſchluß hingegen beſtimmt das Vermögen nach Belieben zu thun und zu laſſen; reflektirtes Intereſſe läßt uns unſre Zwecke ſelbſt anſetzen.

Der Menſch hat Inſtinkt, wo er durch dunkle oder nur klare Vorſtellung zur Handlung getrieben wird, wie unmittelbar bey aller ſinnlichen Begierde, und hier rechtfertigt ſich ſogar der Sprachgebrauch derjenigen, welche geniale Produktionen, wie Eingebungen einem höhern Inſtinkt zuſchreiben. Aber unſre Handlung ſelbſt geſchieht doch, ſobald wir zur Reflexion erwacht ſind, nie durch bloßen Inſtinkt, indem jeder Antrieb nur die *eine* Willkühr ſollicitiren aber nicht beſtimmen kann.

b) Vom vernünftigen Entſchluß.

§. 175.

Mit Ueberlegung handeln und nach vernünftigen Entſchließungen iſt daher das Eigenthümliche der menſchlichen Thätigkeit. Der vernünftige Entſchluß iſt aber ein praktiſcher Schluß, in welchem die Handlung beſtimmt wird durch Unterordnung des Falles unter allgemeine praktiſche Regeln. Denn hier ſind die Antriebe nicht nur in Empfindungen ſondern in Urtheilen gegeben.

Daher läßt ſich der Wille auch erklären als ein Vermögen nach der Vorſtellung von Geſetzen zu handeln. Der Antrieb der Vernunft muß nicht eben Empfindung oder eine zu einem einzelnen Zuſtande des Gemüthes gehörige Vorſtellung ſeyn. Er kann vielmehr auch eine durch Begriffe erkennbare allgemeine Vorſtellung ein Geſetz ſeyn, welches kontinuirlich wirkt. Hier heißt nun der Wille im Gegenſatz gegen andere Naturkräfte ein Vermögen nach der Vorſtellung von Geſetzen zu handeln; indem ſonſt, wenn das Geſetz für eine Kraft gegeben iſt, auch die Wirkung beſtimmt iſt, hingegen wenn dem Willen ein Geſetz gegeben wird, bleibt die Wirkung doch noch unbeſtimmt, weil es hier nicht auf die im Geſetz vorgeſchriebene Kauſalität allein ankommt, ſondern auch noch auf die Kauſalität der Vorſtellung dieſes Geſetzes in der Vernunft ſelbſt; wo nicht das Geſetz, ſondern die Vorſtellung deſſelben den Willen beſtimmt. Gilt in der Natur ein Geſetz, nach welchem der Magnet das Eiſen anzieht, ſo iſt damit das Phänomen beſtimmt; gilt es hingegen nur für den Willen: du ſollſt nicht lügen, ſo wirkt hier erſt die Vorſtellung des Geſetzes als Antrieb auf den Willen, und es iſt noch unbeſtimmt, ob dieſer Antrieb den Willen beſtimmen werde oder nicht.

In der Organiſation unſers Entſchließungsvermögen drücken ſich alſo alle logiſchen Unterſchiede des Reflexionsvermögens mit ab. Die Antriebe durchlaufen als praktiſche Urtheile alle Abſtuffungen von einzelnen Urtheilen zu plurativen und zu allgemeinen Regeln und dieſe dienen im Entſchluß als Prämiſſen eines praktiſchen Schluſſes.

Ein praktiſcher Verſtand iſt hier, als Vermögen des Oberſatzes und der Regel, das Vermögen der Antriebe ſelbſt. Eine praktiſche Urtheilskraft ordnet den Fall der Handlungen den Regeln der Antriebe unter, und praktiſche Vernunft als Vermögen des Entſchluſſes beſtimmt die Handlung gemäß den Regeln der Antriebe. Der Verſtand fragt hier: Was will ich? Die Urtheilskraft: Was kann ich? Und die Vernunft: Was kann ich, wie ich will? welches die Handlung gibt. Urtheilskraft alſo ordnet hier mein Können meinem Wollen unter für die Handlung. Auch hier iſt, wie im logiſchen Schluß, die Urtheilskraft das lebendige Vermögen der Entſchließung; das Können und die Vermittelung gehört der handelnden Kraft in uns ſelbſt, das Wollen der Antriebe iſt hingegen entlehnt von einer andern Kraft der Triebe, welche nur als praktiſche Receptivität neben der Thatkraft ſteht. Geſinnungen des Wollens für den Verſtand gehören dem Vermögen der Antriebe, Maximen der Ausführung hingegen dem handelnden Vermögen durch die Urtheilskraft.

Der vernünftige Wille iſt urſprünglich entſchloſſen in dem Innerſten ſeiner Geſinnungen, den einzelnen Fall vergleicht er gleichſam nur theoretiſch im Schluß mit den Regeln ſeiner Geſinnung. Dabey zeigen ſich dann, wie im Logiſchen, praktiſche Konſequenz und praktiſcher Irrthum, bey dem jemand der Geſinnung nach (wie z. B. der Geizige) etwas will, was er ſelbſt im Grunde nicht will; ebenfalls praktiſcher Empirismus einer Induktion nach Angewöhnungen, geſunde praktiſche Induktion nach leitenden Grundſätzen, und endlich an der Stelle der Spekulation eine Beſtimmung der Geſinnung aus dieſen Grundſätzen ſelbſt nach a priori erkannter Regel der Antriebe. Nennen wir das Urtheil ein praktiſches Urtheil, in welchem ich mir meinen Antrieb als ſolchen ausſpreche, ſo findet ſich *ein ganzes Syſtem* ſolcher praktiſcher Urtheile in unſerm Geiſte. Der Entſchluß zur Handlung gleicht in dieſem Syſtem einem Schluſſe, in welchem ich einzelne Erfahrungen in der Theorie nach allgemeinen Geſetzen beurtheile; der Entſchluß hingegen, in dem ich eine Geſinnung oder Maxime in den Willen aufnehme, gleicht dem Beweiſe eines Lehrſatzes im Syſtem einer Wiſſenſchaft. Welches ſind da nun aber die *praktiſchen Principien* unſers Geiſtes? und welches iſt das oberſte praktiſche Princip des menſchlichen Entſchließungsvermögens? Dieß muß ſich aus einer Theorie der menſchlichen Triebe beurtheilen laſſen, denn durch dieſe erhalten wir erſt die Antriebe.

Wollen im Affekt, Wollen in habitueller Neigung aus Angewöhnungen, und Wollen aus Grundſatz ſind der Fortſchritt praktiſcher Urtheile vom Einzelnen zum Plurativen und zum wahrhaft Allgemeinen. Der Uebergang von der Begierde mit Affekt zu Neigung, Hang und Leidenſchaft gehört einem und demſelben Vermögen der Antriebe in unſerm Innern. Kant hätte Affekten wie Liebe und Zorn von ähnlichen Leidenſchaften wie Verliebtſeyn (oder überhaupt Sucht nach etwas) und Haß nicht einzig als Eigenſchaften des Gefühlvermögens von Eigenſchaften des Begehrungsvermögens unterſcheiden ſollen, denn beyde Zuſtände gehören auf gleiche Weiſe dem Begehren und fordern zur Handlung auf; unter Affekt wird nur ein Antrieb als *vorübergehender* Gemüthszuſtand, unter den andern hingegen ſind Antriebe als *dauernde* Gemüthszuſtände verſtanden. Wie z. B. die Idee des Guten im erſten Falle als Enthuſiasmus, im andern als Charakter zur Handlung treibt. Die richtige Form des Schluſſes fordert aber eine wahrhaft allgemeine Regel als Oberſatz, daher wird auch allein das

Wollen aus Grundſätzen dem wahrhaftvernünftigen Entſchluſſe zukommen. Im Affekt oder aus Angewöhnungen ſich zu entſchließen iſt ſinnliche Schwäche der Willkühr, der vernünftige Entſchluß fordert Ueberlegung, das heißt: Beſonnenheit und innere Freyheit vom momentanen Antrieb, er will nur aus Grundſätzen. Dieſes Wollen aus Grundſätzen nennen wir eigentlich Charakter und ſetzen ihm die Chrakterloſigkeit entgegen, deren Geſetz nur zufälliger Antrieb und Gewohnheit wird, wogegen dem Charakter feſte innere Konſequenz in ſeinen Entſchließungen zukommt. Welches aber die Oberſätze vernünftiger menſchlicher Entſchließungen ſind, das werden wir erſt in der folgenden Unterſuchung der menſchlichen Triebe ausmitteln können.

c) Das Können der Vernunft.

§. 176.

Dem Unterſatz des vernünftigen Entſchluſſes gehört das Können der Vernunft. Dieſes iſt Eigenthum der Thatkraft ſelbſt, darüber müſſen wir alſo hier die Theorie zu Ende zu führen im Stande ſeyn. Dieſem Momente gehört die Unterordnung von Mittel und Zweck die thätige Vermittelung in unſern Beſtrebungen. Wenn irgend ein Antrieb etwas fordert, ſo wird der theoretiſche Verſtand ſich nach ſolchem umſehen, wodurch das geforderte Ziel bewirkt werden kann; er wird Mittel ſuchen, durch die ich zum Zwecke gelange. Dieſe Unterordnung von Mitteln unter dem Zweck iſt nur eine Thätigkeit des erkennenden Verſtandes, welcher Urſachen zu verlangten Wirkungen ſucht, ſie wird uns alſo keine eigenthümliche Beſchaffenheit des Willens erwecken können, aber ſie iſt es doch, wodurch unſer Können dem Geſetze des Wollens allein unterworfen wird. Wer den Zweck will, will auch das Mittel, das in ſeiner Gewalt ſteht; dieſes Wollen des Mittels iſt gleichſam keine neue Thätigkeit unſers Geiſtes, die zum Wollen des Zweckes noch hinzukäme, ſondern dieſes Verhältniß von Mittel und Zweck iſt das Moment der Quantität dieſer Unterſuchung, der Vielheit in einer Sphäre des Zweckes. Daher theilen wir die Begehrungen in unmittelbare, wo das Ziel ſelbſt gefordert wird, und in mittelbare, die nur Mittel für das Ziel fordern. Heißt der Zweck einer vermittelten Begehrung überhaupt eine Abſicht, ſo iſt die Endabſicht derjenige Zweck, der für ſich ſelbſt geſucht wird, alſo der Gegenſtand einer unmittelbaren Begehrung. Was nur als Mittel begehrt wird, iſt das Nützliche, oder wozu Gute. Was wir alſo als nützlich ſuchen und als ſchädlich meiden, geht nur den theoretiſch geſchäftigen Verſtand im Verhältniß zum Können unſrer Kraft an, und muß nicht unter die unmittelbaren Geſetze der Begehrung aus Trieben gerechnet werden.

Was kann nun aber die menſchliche Vernunft und wodurch kann ſie? Dieſes Können iſt es, was über das ſich intereſſiren hinzukommt, um die Vernunft zum handelnden Vermögen zu machen. Ich verſtehe hier unter dem Können der Vernunft nur dasjenige, was in der Gewalt ihres Willens iſt. Die Vernunft hat Anſchauung und Erkenntniß als ihre erſte unmittelbare Thätigkeit in ſich, wir rechnen aber hier von dieſer die unwillkührlichen erſten Aeußerungen nicht mit zu dem Können unſers Geiſts, weil dabey noch keine Kauſalität der Vorſtellungen in Rückſicht ihrer Gegenſtände iſt. Was die menſchliche Vernunft unmittelbar kann, iſt Muskelbewegung des Körpers; die Bewegungen unſerer Organe erfolgen durch die bloße Vorſtellung derſelben mit Intereſſe und das willkührliche Vorſtellen im Denken und Dichten der Reflexion; durch das allgemeine Geſetz der Aſſociation innerer Thätigkeiten gibt die bloße Wendung des Intereſſe auf eine Vorſtellung in der Aufmerkſamkeit dieſer ſchon Verſtärkung. (§. 55.) Von dieſen beiden Anfangspunkten läuft alle Thätigkeit der Vernunft aus in der Ausbildung des Geiſtes, wie in der Behandlung der äußeren Natur. Jener äußere Anfang der Muskelbewegung iſt das Gemeinſchaftliche der menſchlichen und thieriſchen Willkühr; das Innere aber, denken zu können, woran er will, war das ausgezeichnete Eigenthum des Menſchen; dadurch wird ihm eignes Leben, Selbſtbildung zu Geſchicklichkeiten und Fertigkeiten, Sprache, Mittheilung der Gedanken und endlich Ausbildung der Gattung und nicht bloß Erziehung des Individuum möglich.

Wir ſehen hier alſo wie ſtuffenweiſe von der Willkühr im Vorſtellen oder von der Reflexion aus das ganze Gebiet menſchlichen Handelns in Beſitz genommen wird. Der erſte Vortheil des Menſchen iſt, daß er ſein Leben ſelbſt in Beſitz nimmt durch Reflexion, der zweyte, daß er dadurch theoretiſch den Verſtand bilden und die Natur kennen lernen kann, ſo erhält er über die bloße Kraft ſeiner Arme durch Geſchicklichkeit immer näher die ganze Gewalt der Natur unter ſeine Herrſchaft, die Natur ſelbſt wird ihm Gegenſtand ſeines Beſitzes, ſeiner Macht, er verlangt Vermögen und Reichthum zu haben durch ſie. Der dritte Vortheil iſt, daß er durch willkührliche Aſſociationen Zeichenſprache erfinden und mit dieſer zu regelmäßiger Gedankenmittheilung gelangen kann, dadurch wird ihm aus dem bloß phyſiſchen Zuſammenleben vernünftige Geſellſchaft, es entſteht in der Geſellſchaft der Menſchen eine Welt des Vernünftigen und mit dieſer eine Geſchichte der Vernunft und ihrer Ausbildung nach Geſetzen des Lebendigen und dies wird endlich das eigenſte Gebiet der menſchlichen höheren Thätigkeit, Leben im Staat und Handeln für den Staat.

Dieſe kompendiariſche Skizze bezeichne hier nur die Stelle, von wo aus das Verhältniß des Menſchen zu ſeinem Wirkungskreiſe in der Welt überhaupt beurtheilt werden muß, nämlich da, wo vom Können im Gegenſatz des Wollens, wo vom Handeln im Gegenſatz des Sichintereſſirens die Rede iſt. Der Oberſatz ſeiner Entſchließungen gibt ihm die Zwecke nach den Regeln ſeiner Geſinnungen, nach den Abſtuffungen deſſen, was ich wünſche, will und ſoll. Die nothwendige Regel des Antriebes ſpricht ſich als Sollen als Gebot aus, indem ſie im Konflikt mit andern Antrieben an den vernünftigen Entſchluß die Anforderung macht, daß ihr nothwendiger Antrieb jeden andern überwinde. Der Unterſatz aber führt zu dieſen Zwecken die Mittel hinzu durch theoretiſche Ausbildung der Erkentniß ſeines Verhältniſſes zur Welt. An der Stelle des Schlußſatzes endlich finden wir die Vollendung praktiſcher Regeln, welche nicht nur mein Wollen in der Geſinnung allein als Antrieb, noch auch eine bloße Regel eines möglichen Verfahrens ausſprechen, ſondern das Thun ſelbſt ſeinen Zwecken unterwerfen in Regeln der Beſtimmungsgründe zur Handlung. Hier zeigen ſich dann die vollſtändigen Regeln für das Handeln, wie ſie erſtlich als bloße Willensmeinungen des Einzelnen, ferner als Lebensregeln für Viele oder endlich als objektive Geſetze des willkührlichen Handelns für alle Vernunft gelten; zweytens wie ſie bejahend oder verneinend das Thun oder Laſſen vorſchreiben; drittens kategoriſch verordnen, welcher Zweck zu ſetzen ſey, oder hypothetiſch, welches Mittel zum Zweck; viertes endlich problematiſch Regeln der Geſchicklichkeit nach möglichen Zwecken, aſſertoriſch Regeln der Klugheit nach wirklichen, apodiktiſch aber Regeln der Sittlichkeit nach nothwendigen Zwecken angeben.

d) Die Autonomie des Willens.

§. 177.

Dieſe inneren Momente der Organiſation eines vernünftigen Entſchließungsvermögens ſind das entſcheidend Wichtige für die praktiſche Philoſophie. Wir können ſagen: praktiſche Vernunft iſt das Vermögen ſich ſelbſt Zwecke zu ſetzen, das heißt Autonomie, Selbſtgeſetzgebung des Willens, im Gegenſatz der Heteronomie eines nur ſinnlich gelenkten Willens im Inſtinkt. Dieſe Autonomie der praktiſchen Vernunft kann aber nach mancherley Bedeutungen verſchieden gefaßt werden, wo dann in praktiſcher Philoſophie von dieſen Unterſcheidungen vieles abhängt. Wir unterſcheiden erſtlich Autonomie des Antriebes und Autonomie der Wahl. Praktiſche Vernunft gibt im reinen Trieb einen erſten Antrieb mit Selbſtthätigkeit an den Entſchluß im Gegenſatz gegen ſinnlich beſtimmte Antriebe und zweytens ſie zeigt im Vermögen nach Belieben zu thun und zu laſſen eine Autonomie der Wahl, nach bloßer logiſcher Vernünftigkeit des Entſchlußes, welche ein Eigenthum des Reflexionsvermögens iſt; nicht genug daß uns die

Antriebe gegeben ſind, wir faſſen ſie erſt vor der Vergleichung und Ueberlegung wieder auf, und wählen zwiſchen den verſchiedenen aus, was zu thun iſt. Von dieſen beyden Bedeutungen des vernünftigen Triebes und des reflektirten Entſchluſſes unterſcheidet ſich aber noch drittens die wahre Autonomie der Willkühr oder des vernünftigen Entſchluſſes im Gegenſatz gegen einen nur ſinnlichen Entſchluß. Dieſes Vermögen beſteht in der Eigenſchaft der praktiſchen Vernunft ſich von ſinnlichen Antrieben nur afficiren aber nie beſtimmen zu laſſen, welches in der Natur einen Widerſpruch enthält, und nur unter der Idee der Freiheit denkbar iſt. (§. 144. u. 145.) Der ſinnliche Entſchluß entſteht nämlich durch einen ſinnlichen Konflikt der Antriebe, in welchem der lebhafteſte Antrieb überwiegt; im vernünftigen Entſchluß hingegen ſollen die Antriebe nicht durch die Lebhaftigkeit des Bewußtſeyns in ihnen ſondern nach dem Geſetze des Schluſſes durch die Nothwendigkeit der Regel des Antriebes im Oberſatz den Schluß beſtimmen. Die Form des vernünftigen Entſchluſſes fordert alſo eine Willkühr, welche von der Lebhaftigkeit, mit der die Antriebe vorgeſtellt werden, ganz unabhängig, nur nach den Geſetzen des Schlußvermögens ſich zu entſchließen im Stande iſt. Dieſe drey Bedeutungen von Autonomie des Willens ſind alſo nicht mit einander zu verwechſeln, wenn ſie gleich alle drey nothwendige Eigenſchaften der handlenden Vernunft ſind. Nur die leztere iſt mit ihrer Forderung der Gültigkeit einer vernünftigen Form des Entſchluſſes im Widerſpruch mit der Natur und fordert Freyheit des Willens. Die Autonomie des Antriebes kann ſehr wohl in der Natur beſtehen, und eben durch ſie tritt die Vernunft als handelnde Vernunft in der innern Natur auf; die Autonomie der

Wahl iſt ebenfalls in innerer Natur gegeben, Sache des Reflerionsvermögens, ſie kann ſich eben ſowohl bey Handlungen nach ſinnlichen Antrieben und beliebigen Zwecken zeigen als bey ſittlichen Willensbeſtimmungen; von der Autonomie der Willkühr iſt aber nur in Rückſicht der ſittlichen Willensbeſtimmung durch nothwendige Zwecke die Rede.

Dritter Abſchnitt.

Von den Trieben der menſchlichen Vernunft.

---

a) Die Triebe im Allgemeinen.

§. 178.

Das Gefühlvermögen für Luſt und Unluſt war eigentlich theoretiſche Urtheilskraft, welche die Dinge nach einer Regel des Werthes beurtheilt, dieſe Regel wurde ihm aber durch ein anderes Vermögen das *Herz des Menſchen* gegeben; eben ſo bey der Thatkraft des Menſchen, dieſe äußert ſich durch die Kauſalität, welche die Vorſtellung vom Werthe eines Dinges auf die Wirklichkeit deſſelben hat, und wird gelenkt durch ein theoretiſches Vermögen der Entſchließungen, dieſem aber wird der Oberſatz aller Entſchließungen, die Regel der Antriebe wieder von einem andern Vermögen dem *Triebe des Menſchen* gegeben. Jenes Herz des Gefühls und dieſer Trieb zur That ſind alſo daſſelbe Vermögen der Vernunft, nämlich dasjenige in unſerm innern Leben, was *unmittelbar den Werth der Dinge anſetzt*. Wir finden daher, daß das intereſſirende, welches, wiefern ich es als ſolches beurtheile, eine Luſt am Angenehmen oder Guten erregt, mich weder darum intereſſirt, weil es gefällt, noch auch weil es begehrt wird; ſondern es gefällt mir erſt, weil es intereſſirt und es wird begehrt, weil es mich intereſſirt. Das Intereſſiren iſt hier der unmittelbare Grund, das übrige iſt Folge. Wenn ich einer Beſchaffenheit eines Dings oder meines Zuſtandes nicht voraus ſchon vor einer andern einen Werth zuſchreibe, wornach ich im einzelnen Falle die Uebereinſtimmung oder den Widerſtreit beurtheile, ſo würde gar nicht erſt ein Wohlgefallen oder Mißfallen an demſelben ſtatt finden. Es iſt nicht genug, daß ich lebe, ich muß meinem Leben auch einen Werth geben, um an einem Zuſtand deſſelben Luſt oder Unluſt zu fühlen. Eben ſo: ich gebe der Beſchaffenheit eines Dinges oder meines Zuſtandes nicht deswegen vor einer andern einen Werth, weil ich ſie durch Begehren und Wollen hervorbringe, ſondern wiefern ſie da wäre; durch dieſen beygelegten Werth kann überhaupt erſt eine Begehrung ſtatt finden, indem die Vorſtellung deſſelben eben erſt Kauſalität in Rückſicht ihres Gegenſtandes hat.

Einem Dinge einen Werth beyzulegen oder das Vermögen ſich zu intereſſiren iſt alſo die erſte praktiſche Beſtimmung des Gemüthes, aus welcher einerſeits Gefühle von intereſſirter Luſt und Unluſt, anderſeits die Triebe, welche den Willen beſtimmen, entſpringen. Um die eigenſte Beſchaffenheit dieſes Vermögens kennen zu lernen müſſen wir alſo die Triebe des Menſchen einer näheren Beobochtung unterwerfen.

In der Naturlehre wird überhaupt von organiſchen, animaliſchen und geiſtigen Trieben geſprochen, dabey bezeichnet aber das Wort Trieb nur einen unbeſtimmten Begriff von Urſach, wo man das Wort Kraft nicht brauchen darf. Wollen wir hier die Worte recht metaphyſich beſtimmen, ſo iſt Kraft die Eigenſchaft der Subſtanz, wodurch dieſe unmittelbar Kauſalität hat, Trieb hingegen heißt die Form einer Wechſelwirkung von Kräften als Urſach gedacht. So iſt die Kraft in der materiellen Welt immer Anziehung oder Zurückſtoßung, die Urſach der Bildungen aber nennen wir Bildungstrieb, indem ſie nur durch die Form des Konfliktes jener Kräfte beſtimmt wird. (§. 140.) Dieſer Kauſalität des Bildungstriebes korreſpondirt dann auch alle innere Kauſalität, welche wir mit dem Worte Trieb bezeichnen. Hier aber brauchen wir uns auf dieſe metaphyſiſchen Verwickelungen nicht einzulaſſen, wir bleiben nur bey der innern Selbſtbeobachtung ſtehen und nennen darum einen Trieb in uns dasjenige, was die Vorſtellungen von Werth und Zweck in unſer Gemüth einführt; dasjenige Vermögen in uns, wodurch Vorſtellungen zu Antrieben werden oder in Rückſicht ihrer Gegenſtände Kauſalität erhalten.

Dieſes Vermögen können wir nun der Unterſuchung unterwerfen nach Kants Unterſcheidung aller menſchlichen Triebe, in Triebe der Thierheit, der Menſchheit und der Perſönlichkeit.

b) Der thieriſche Trieb.

§. 179.

Die Unterſuchung des thieriſchen Triebes im Menſchen iſt uns ſchon durch die Beobachtung der Luſt am Angenehmen hinlänglich vorbereitet. Wir intereſſiren uns für Genuß und Vergnügen, dieſes Intereſſe gibt uns Begehrungen der Neigung und Abneigung, und wir ſahen wie dieſe Luſt am Vergnügen ſich zu Freude, Glück und Glückſeligkeit ſteigerte. Was nun in unſerm Leben dem Genuſſe den Werth gibt, nennen wir den thieriſchen Trieb, der alſo auch Trieb nach Glückſeligkeit heißen kann. Wir fanden aber ſchon: es intereſſirt mich in allem Vergnügen der momentane Zuſtand meines Lebens und meiner Lebensäußerung, der jedesmal von dem Empfindungszuſtand durch den Sinn abhängig iſt. Der thieriſche Trieb zeigt alſo in dem Wechſel der ſinnlichen Anregungen unſers Lebens, daß wir unſrer Lebensäußerung ſelbſt einen Werth beylegen. Aller Genuß, der um ſein ſelbſt willen geſucht wird, und nicht etwa (wie Geld einnehmen) durch die Ausſicht auf ſeine Folgen gefällt, beruht daher auf dem Intereſſe der Lebensäußerung überhaupt und daher auf der phyſiſchen Selbſterhaltung, auf Geſchlechtsliebe, auf dem Intereſſe an Geſelligkeit, oder auf dem Intereſſe überhaupt etwas ausgeführt zu haben. Dieſer Trieb beſteht erſtlich in den Trieben der Selbſterhaltung, dem Geſellſchaftstrieb und dem Trieb der Geſelligkeit. Da nämlich der Empfindungszuſtand des Gemüthes von der Affektion des Körpers abhängt und ſeine Lebensäußerung von der organiſchen Erregung des Körpers, ſo iſt das Geſetz der innern momentanen Lebensäußerung des Gemüthes auch an dieſen körperlichen Lebensproceß gebunden, und die Luſt wird die individuellen Reproduktionen des einzelnen Organismus und dann die Erhaltung der Gattung zum Gegenſtand bekommen. Neben dieſer bloß phyſiſchen Berührung lebt der Menſch aber auch mit Menſchen, und äußert ſein Leben im Umgang mit ihnen, ſo wird denn das Intereſſe an der Lebensäußerung auch zu einem Triebe der Geſelligkeit, welchen denn auch die Erfahrung ſchon als thieriſche Anlage des Menſchen aufweiſt. Alle Geſchichte zeigt, daß die wildeſten Menſchen einander

× [illegible]

ſuchen; ſo oft ſich ihre geſellſchaftliche Unterhaltung in Streit verwandeln mag, oder in Krieg ausſchlägt, ſo ſehen wir doch überall die Menſchen lieber einander ſuchen als ſich in Ruhe laſſen, und wüßten ſie zuſammen gleich nichts anzufangen als ſich einander todt zu ſchlagen. So lehren es noch jezt der Geſellſchaftszuſtand von Neuſeeland oder die Heldenzüge der Indianer in Nordamerika gegen die Eskimoes. Auch könnte Geſelligkeit unmöglich bloßes Produkt der Ausbildung ſeyn, da die Menſchen ohne ſie zu keiner Ausbildung hätten gelangen können. Endlich müſſen wir zu dieſem Triebe aus thieriſcher Anlage auch noch die Luſt ſeine Kraft zu äußeren, Thätigkeit zu zeigen, überhaupt rechnen, welcher jeden Menſchen zum Verſuchen und Nachahmen treibt, der beſonders bey Kindern und in allem Spiel erſcheint, und in alter Geſchichte ſo viel großes wirkte, der Völker zum Bauen und Erobern treibt, ohne daß die dadurch erhaltenen Vortheile mit der Größe des Unternehmens und der Gefahr der Arbeit irgend in Verhältniß ſtehen.

c) Der Trieb der Menſchheit.

§. 180.

Das zweyte war der Trieb der Menſchheit. Wir dürfen den Anforderungen der Tugend nicht nur die Neigung zum Genuß gegenüber ſtellen, indem wir der Uneigennützigkeit des Sittlichen nur das Angenehme überhaupt als wohlgefällig aus Selbſtſucht entgegen ſetzten, ſondern es liegt zwiſchen beyden noch dasjenige, welches wir nach der oben genannten erſten Regel des an ſich Guten beurtheilen. Wenn wir genau genug beobachten, ſo finden wir, daß unſern egoiſtiſchen Beurtheilungen des Gefälligen zwey ganz verſchiedene Anſichten zu Grunde liegen, je nachdem wir uns nur für unſern Empfindungszuſtand oder intellektuell für unſre ganze perſönliche individuelle Exiſtenz intereſſiren. Nur dann beurtheilen wir Annehmlichkeiten, Genuß und Vergnügen, wenn wir auf jenes ſinnliche Wohlbefinden ſehen, ſobald wir aber unſer ganzes individuelles Leben uns zum Zwecke machen, ſo urtheilen wir nach einem eignen Maaßſtab des Guten.

Wäre dieſer Unterſchied nicht, ſo könnte es gar keine Verſchiedenheit von gröbern oder feinern Vergnügen geben, hätten wir dabey nur den einzigen Maaßſtab des Genuſſes, ſo könnte auch die Größe deſſelben intenſiv für den Augenblick oder der Dauer nach den einzigen Unterſchied machen, es gäbe aber keine eminente Freiheit deſſelben. Es wäre gleich viel, ob jemand ſich gern mit gutem Eſſen und Trinken amuſirt, oder Muſik, ſchöne Dichtung, Naturſchönheit und geiſtreiche Unterhaltung liebt. Es wäre gleich viel werth ſich mit Spielkarten zu beſchäftigen, nach Wahrheit zu forſchen oder Ruhm zu ſuchen, es wäre alſo Thorheit ſich mit vielem Denken den Kopf zu zerbrechen oder ſich um Ehre und Ruhm vielen Mühſeligkeiten und Gefahren auszuſetzen. So urtheilen wir aber nicht, vielmehr beſchränken wir unſer Streben nach Genuß jederzeit auf die Bedingung, nicht auf eine geſchmakwidrige Weiſe zu genießen, nichts dem Gefühl für das Schöne ganz widerſprechendes liebenswürdig zu finden. Nach dieſem Geſetz wird jeder gebildete Verſtand ſein Vergnügen abmeſſen, dabey liegt aber offenbar ein anderer Maaßſtab der Beurtheilung zu Grunde als der des bloßen Genuſſes. Fände dieſer Unterſchied nicht ſtatt, ſo hätte jener athenienſiſche Narr vollkommen Recht, der ſich beklagte, daß ihm ſein Arzt den Verſtand wieder gegeben habe. Er hielt in der Krankheit alle Schiffe und

Waaren, die im Hafen ankamen und abgiengen für ſein Eigenthum, der Verſtand nahm ihm auf einmal alle ſeine Schätze, und gab ihn an ſeine Armuth zurück, wie er es wohl manchem andern auf andere Weiſe auch thun könnte. Wir aber ziehen eine angenehme Wirklichkeit noch ſo vielen vergnügenden Träumen vor.

Dieſe andere Beurtheilung des Werthes miſcht ſich überall mit in unſer Urtheil über Angenehmes oder Nützliches. Das Wohlgefallen am Genuß ſelbſt wurde uns ſchon durch den Verſtand nach einer Regel der vergleichenden Selbſtliebe dahin beſchränkt nicht nur für mich genießen zu wollen, ſondern mich nur in der Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu taxiren. In dieſe vergleichende Selbſtliebe ſetzt Kant ſchon den menſchlichen Trieb ſelbſt im Gegenſatz des thieriſchen. Aber mit Unrecht, es iſt dies nur der reflektirte thieriſche Trieb, denn die Regel des Werthes für vergleichende Selbſtliebe allein bliebe immer noch dieſelbe; wir ſuchen auch hier Genuß, und der Unterſchied liegt in einer andern Unterordnung unter die nämliche Regel. Es gibt aber noch ein ganz eignes vom Genuß verſchiedenes Geſetz des Werthes, welches der Trieb der Menſchheit vorſchreibt, dieſem müſſen wir uns durch andere Beyſpiele näheren.

Es intereſſirt uns unmittelbar unſern Geiſt zu bilden, uns Fertigkeiten, Kräfte, Vermögen zu verſchaffen, in der Geſellſchaft geliebt und geehrt zu werden, ganz abgeſehen von allem Nutzen, den uns das etwa bringen mag. Perſönliche Ausbildung gefällt rein um ihrer ſelbſtwillen. Jeder Gebildetere beſitzt einen gewiſſen Grad von Wißbegierde; es intereſſirt ihn zu wiſſen, wenn er auch keinen Gebrauch davon macht, im Falle es ihm nicht zu viel Mühe koſtet zu dieſem Wiſſen zu gelangen. Auch bey der kleinſten körperlichen Geſchicklichkeit gefällt uns ſchon das bloße Können ohne allen Nutzen. Auch in dem ſogar wie wir Reichthum, feſte Geſundheit oder körperliche Kraft beurtheilen, können wir den Unterſchied beyder Anſichten bemerken.

In dieſem allen liegt eine Beurtheilungsweiſe des Guten, welche weder als Nützlichkeit nur auf das Angenehme, noch auch auf den ſittlichen Werth der Pflicht ſich beruft. Dem gemäß müſſen wir alſo ein eignes Gefühl für das Gute zwiſchen jene beyden hinein ſetzen, welches ſeine eigne Rolle in unſerm Geiſte ſpielt. Wir haben nämlich hier eine Beurtheilungsweiſe, welche nicht nur, wie beym Genuß die Zweckmäßigkeit meines augenblicklichen Zuſtandes, ſondern meine ganze Exiſtenz, mich ſelbſt als Menſch zum Gegenſtand hat. Ich bin mir hier ſelbſt Zweck, und will der Idee nach alles ſeyn, was ein Menſch irgend ſeyn kann. Wir ſetzen den Werth hier alſo in die eigne *perſönliche Vollkommenheit*. Die Beurtheilung des Angenehmen entſpringt aus der thieriſchen Anlage des Menſchen, und geht auf Glückſeligkeit als die vollendete Fülle des Genuſſes; die Beurtheilung dieſes Guten perſönlicher Bildung entſpringt aus der menſchlichen Anlage, und geht auf Vollkommenheit als das Ziel aller Bildung; die Beurtheilung des höchſten Guten entſpringt aus der rein vernünftigen Anlage, und geht auf Sittlichkeit, die ſich einem höhern Geſetz als dem ihres eignen ſinnlich bedingten Daſeyns unterwirft.

§. 181.

Vollkommenheit wäre es alſo, welcher hier vom Verſtande der Werth zuerkannt wird, dieſe iſt aber eine Idee, die ſich ſo wenig wie die der Glückſeligkeit genau wird entwickeln laſſen. Glückſeligkeit geht doch noch auf ein eignes poſitiv beſtimmtes des Genuſſes aus, hingegen Vollkommenheit des Menſchen iſt ein bloßer Größenbegriff, welcher die Benennung ſeiner Zahlen ſchon anderwärts her als gegeben voraus ſetzt in den Zwecken, nach denen beurtheilt wird, was ein Menſch ſeyn ſoll. Die Beſtimmung des Gegenſtandes dieſer Beurtheilung hängt alſo von demjenigen überhaupt ab, wie und womit der Menſch in der Natur lebt, ſie geht auf meine Thatkraft überhaupt und auf ihre richtigen Verhältniſſe im Innern meines Weſens. Was hier geſucht wird, iſt *Vollkommenheit in der Anlage* für das, was ein Menſch ſeyn kann und ſoll, Vermehrung der Kräfte überhaupt und Verhältnißmäßigkeit in der Stärke der einzelnen. Dieſer Trieb iſt ein ordnender Geiſt in uns, der das einzelne nur im Verhältniß zum Ganzen ſchätzen will, und das Einzelne zur Zuſammenſtimmung im Ganzen beſchränkt; er ſucht Bildung des Geiſtes und Allſeitigkeit dieſer Bildung. Das wohlverſtandene Intereſſe deſſelben iſt alſo meine Bildung überhaupt, er gibt ein Streben nach Stärke, Lebendigkeit, Reinheit und Schönheit der Seele; ein Streben nach Eurithmie meines Weſens, und iſt der Mittelpunkt oder der Vereinigunspunkt meiner Intereſſen überhaupt, indem er fordert das Einzelne nach dem Ganzen zu beurtheilen. Er heißt mit Recht der menſchliche Trieb, denn er iſt es, der in der Natur eigentlich eine Geſchichte der Menſchen als Bildung der Vernunft hervorbringt, indem er hier das Geiſtige durch ſich ſelbſt immer höher empor treibt.

So wie die Luſt am Angenehmen durch Genuß, ſo wird die Luſt an dieſem Guten durch *Selbſtzufriedenheit* befriedigt. Das Bewußtſeyn mit ſich ſelbſt zufrieden zu ſeyn, innere Ruhe oder Unruhe der Seele gehört eigentlich hierher, wo der Menſch ſelbſt ſich Zweck wird.

Durch dieſe Art des Wohlgefallens wird alſo eigentlich feineres Vergnügen gewürdigt, und eine gewiſſe vornehme Art zu genießen in der Geſellſchaft eingeführt, wornach man manche Arten ſich zu beſchäftigen über die andern erhebt. Man erhebt den edlen Umgang mit Wiſſenſchaften und Künſten oder politiſche Thätigkeit über Müſſiggang und das Handwerk gemeiner Leute. Es iſt aber, wie bey allem Vornehmthun, hier wohl recht gut ſich von andern für ſein geniales Treiben, ſein Denken oder ſein Geſchäft loben zu laſſen aber mißlich ſelbſt mit einzuſtimmen. Denn der Einzelne kommt zu ſeiner Wahl ſelten durch freyen Entſchluß, ſondern meiſt doch nur durch Gewohnheit und weil ihm dieſe Beſchäftigungsweiſe gerade die angenehmſte war, alſo nicht nach einem Maaßſtab des an ſich Guten, ſondern nur nach Annehmlichkeit oder Nutzen. Der Einzelne löſt philoſophiſche, mathematiſche, juriſtiſche oder andere Räthſel zur Unterhaltung gerade wie ein anderer Nüſſe knackt, und ſpielt mit ſeinen Verſen, wie ein anderer mit Karten und Schauſpielen. Das Glück aber iſt ſehr verſchieden, mit dem die Wahl eines ſolchen feineren Vergnügens belohnt wird. Eins der mißlichſten iſt die Bemühung um Wiſſenſchaft, das Streben nach Wahrheit. Ein anderer Arbeiter freut ſich ſeines vollendeten Werkes, für die Wiſſenſchaft aber iſt nach Leſſings treffender Bemerkung die Freude vorbey, ſo bald ſie gefunden iſt, wie bey einem Räthſel, ſobald es gelöſt iſt. Nur das Finden erfreut, die Beſchäftigung mit lang bekannter Wahrheit für ſich hat gar kein Intereſſe in ſich ſelbſt.

d) Der Trieb der Perſönlichkeit.

§. 182.

So wie wir bisher die beyden Triebe, den thieriſchen nach einem Intereſſe an meinem paſſiven Zuſtande und den menſchlichen, nach einem Intereſſe an meinem thätigen Daſeyn als Menſch überhaupt betrachtet haben, vereinigen ſie ſich zuſammen in dem Triebe der ſinnlich beſtimmten handelnden Vernunft überhaupt zu einem einzigen, zu einem *Triebe der Selbſtliebe* im allgemeinen, zum *eigennützigen* Triebe, indem die Vernunft ſowohl im Intereſſe der Glückſeligkeit als in dem der perſönlichen Vollkommenheit Sich ſelbſt und ihrem eignen Leben den Werth gibt; nur darin verſchieden, daß dieſes Leben im erſten Falle nur nach ſeinem paſſiven Empfindungszuſtand der äußeren Anregung aufgefaßt wird, im andern aber in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit. Dieſem eigennüzigen Triebe ſetzen wir nun überhaupt einen uneigennüzigen entgegen. Es mag nur Genuß oder Bildung mein unmittelbares Intereſſe beſtimmen, ſo iſt immer meine eigne Individualität der Gegenſtand des Triebes, wir finden aber noch einen andern Trieb in uns, den wir den *ſittlichen* nennen, welcher nicht nur den Werth meines Daſeyns für mich anerkennt, ſondern ein ganz anderes Intereſſe haben muß, weil er oft demjenigen, was nur für mich wünſchenswerth wäre, gerade entgegen zu handeln gebietet. Wir finden die Anforderungen eines Triebes in uns, deſſen Stimme wir das *Gewiſſen* nennen, welches nicht nur, wie ein anderer Trieb, fordert, indem ein Gegenſtand für mich einen Werth erhält, ſondern deſſen Forderungen in Rückſicht einer Handlung immer durch *Sollen* ausgeſprochen werden, mit einer Nothwendigkeit der Anforderung.

Wir nannten praktiſches Urtheil im Oberſatz vernünftiger Entſchließungen einen Satz, in welchem mir eine Vorſtellung als Antrieb ausgeſprochen wird, das heißt alſo, in welchem ihrem Gegenſtand ein Werth beygelegt wird. Solche praktiſche Urtheile ſind nun, wiefern ſie aus irgend einem Triebe der Selbſtliebe entſpringen, immer bloße Erfahrungsſätze, in welchen der Antrieb nie mit Nothwendigkeit fordert, ſondern ſich nur zur Wahl anbietet. Was mir Genuß gewährt oder dazu helfen kann, und daß ich am Genuß ein Intereſſe nehme, daß eine Vorſtellung deſſelben alſo zum Antrieb werden kann, dieß weiß ich durch die Wahrnehmung; kein Urtheil, in dem ich mir eines Verlangens nach Genuß bewußt werde, enthält daher eine Nothwendigkeit ſeiner Ausſage, es gilt nicht a priori, ſondern nur der Erfahrung nach eben jezt für mich. Eben ſo iſt es Erfahrungsſache, was zu meiner Bildung beytragen kann und ebenfalls, daß ich mich für meine Bildung intereſſire iſt mir nur Thatſache aus innerer Wahrnehmung, ich erkenne alſo auch hier die Antriebe nur in empiriſchen Urtheilen und nicht mit Nothwendigkeit a priori. Hingegen die Ausſprüche des Gewiſſens ſind unmittelbar allgemein und nothwendig, ſie müßen ſich auf einen Trieb beziehen, deſſen Antriebe als ſolche mit Nothwendigkeit a priori erkannt werden können. So liegt es in der Form ihres unbedingten Sollens. Z. B. die Vorſtellung einer Lüge hat unmittelbar eine Kauſalität zur Unterlaſſung derſelben und dieſe wird in dem Satze: Du ſollſt nicht lügen, als einem Ausſpruch des Gewiſſens mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit erkannt. Der ſittliche Trieb beruht alſo auf einem Intereſſe, deſſen Geſetze a priori mit Nothwendigkeit erkannt werden, wir müſſen hier ein eignes Syſtem von Principien a priori auffinden, welche unmittelbar der Vernunft gehören, wiefern ſie als handelnd beſtimmt iſt. Die Vernunft muß durch ihren ſittlichen Trieb als reine Vernunft zur handelnden Vernunft werden. Jeder andere Trieb ſezt die ſinnlich bedingte Selbſterkenntniß des Gemüthes voraus, und gehört alſo auch nur der ſinnlich bedingten handelnden Vernunft; dieſer reine Trieb der Perſönlichkeit hingegen muß wegen der Nothwendigkeit ſeiner Anforderung ſchlechthin aus reiner Vernunft entſpringen.

§. 183.

Um das Weſen dieſes reinen Triebes näher zu beſtimmen, bieten ſich uns leicht Begriffe an, die ihm eigenthümlich ſind, das Sollen und das ſchlechthin in ſich ſelbſt Gute mit der Pflicht. Was ein anderer Trieb fordert, das begehre ich oder will ich nur, was dieſer fordert, das ſoll ich, und was geſchehen ſoll, iſt das ſchlechthin in ſich ſelbſt Gute. Wir kommen hiermit alſo wieder zu jener Idee des ſchlechthin guten Willen zurück, den wir bey dem Luſtgefühl am ſchlechthin Guten betrachteten, und müſſen ihn einer noch näheren Unterſuchung unterwerfen, indem wir daraus die innerſte Organiſation unſrer handelnden Vernunft aufzuklären haben.

Ich folge in dieſer Darſtellung ganz der Kantiſchen Expoſition in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, und um bey der Verſchiedenheit meiner Reſultate mich um ſo beſtimmter mit ihm in Kontraſt ſtellen zu können.

Alles, was wir in Beziehung auf Genuß, Nützlichkeit oder perſönliche Vollkommenheit gut nennen, heißt uns doch nur in gewiſſer Beziehung gut. Glücksumſtände und perſönliche Eigenſchaften können tauſendfach verſchieden ſeyn, ſie ſind nichts nothwendiges, was für jeden gefordert werden könnte. Der gute Wille iſt dagegen das einzige, was unbeſchränkt und ohne alle Vergleichung gut iſt. Der Werth jedes andern iſt zufällig und nach beliebigen Zwecken beſtimmbar, denen die Nothwendigkeit fehlt, ſo lang ſie nicht in Beziehung auf den abſoluten Werth des guten Willen als gut beurtheilt werden.

Dieſen guten Willen oder den Charakter beurtheilen wir aber nicht aus dem Erfolg ſeiner Handlungen, ſondern wir ſetzen ſeinen Werth einzig in das innere der Geſinnung, wenn die Gelegenheit ſich auch nie zeigen ſollte, dieſe in Thaten zu äußern. Wir beurtheilen den Charakter nicht eben nach dem, was er ausrichtet, nicht nach ſeiner Tauglichkeit für einen gegebenen Zweck, ſondern nur nach dem Wollen in ihm, nur in dieſem liegt ihm der Werth der ohne allen Vergleich höher zu ſchätzen iſt, als was ſonſt als gut oder angenehm gefallen kann. Sollte es dieſem Willen auch gänzlich an Vermögen fehlen ſeine Abſicht durchzuſetzen, würde ſelbſt mit der größten Anſtrengung nichts von ihm ausgerichtet, ſondern es bliebe nur der gute Wille übrig, ſo hätte dieſer doch ſeinen vollen Werth in ſich ſelbſt, er kann durch Nützlichkeit oder Fruchtloſigkeit weder vermehrt noch vermindert werden. Freylich zeigt ſich dieſe reine Güte nicht im bloßen charakterloſen Wunſch ohne Kraft zum Entſchluß und ohne innere Energie zur Handlung, aber äußerlich mag ſonſt die Ausführung gelingen oder nicht, mag die Handlung äußerlich ſelbſt ihren Zweck zerſtören, die Geſinnung trägt ihren Werth nur in ſich ſelbſt und nicht in ihren Folgen. Denn eben da zeigt ſich der Charakter am lauterſten und reinſten, wo er durch äußere Umſtände gehindert und aller ſeiner Ausführung beraubt wird ohne ſeine innere Kraft des Entſchluſſes beugen zu laſſen.

Dieſe Idee vom abſoluten Werthe des bloßen Wollens ohne Rückſicht auf den beabſichtigten Erfolg der Handlung wird aber dem gemeinen Verſtande, ſo klar ſie ihm auch iſt, doch nur durch Gefühle beſtimmt, über die wir uns nicht ſo ſchnell Rechenſchaft zu geben wiſſen: ſo daß eine vernünftige Spekulation den Verdacht faſſen könnte, daß nur ſchwärmeriſche Täuſchung der Einbildungskraft der gemeinen Vernunft dieſe Idee untergeſchoben habe. Wir müſſen daher hier noch näher unterſuchen.

Wir nennen denjenigen Willen gut, welcher ſich immer gemäß dem Sollen des ſittlichen Triebes beſtimmt, der immer demjenigen gemäß will, was ſchlechthin geboten iſt. Gebot iſt aber ein Ausſpruch des reinen Triebes, weil und wiefern er mit Nothwendigkeit geſchieht und zugleich dadurch eine geforderte Beſchränkung jedes andern Antriebes enthält. Dieſe Nothwendigkeit der Handlung aus dem Sollen nennen wir Pflicht, und aus der genauern Betrachtung der Pflicht werden wir das Weſen dieſes Triebes am beſtimmteſten kennen lernen.

Der erſte Satz, den wir in Rückſicht des Begriffes der Pflicht aufſtellen, iſt der: wir machen einen großen Unterſchied dazwiſchen, ob eine Handlung nur der Pflicht gemäß erfolgt iſt, oder ob ſie wirklich aus Pflicht geſchah; nur in dem Handeln aus Pflicht finden wir den wahren ſittlichen Werth, denn die bloße Uebereinſtimmung der Handlung mit der Pflicht, bloße Pflichtmäßigkeit kann nur zufällig erfolgen, ohne eben die Handlung eines guten Willen anzuzeigen. Um uns dieſen Unterſchied deutlich zu machen, brauchen wir nur Beyſpiele pflichtmäßiger Handlungen nach beyden Verhältniſſen zu vergleichen, am ſchärfſten ſolche, in denen die Handlung ohnehin ſchon durch die Neigung begünſtigt wird, indem da der Unterſchied am beſtimmteſten hervorſpringt. Es iſt z. B. allerdings pflichtmäßig, daß ein Kaufmann ſeinen unerfahrnen Käufer nicht übertheuere, wo viel Verkehr iſt, thut dieß der kluge Kaufmann auch nicht, ſondern hält einen feſtgeſetzten allgemeinen Preis für jedermann, man wird ehrlich bey ihm bedient. Aber daraus folgt noch nicht, daß er aus Pflicht und Grundſätzen der Ehrlichkeit ſo verfahre, indem ſchon ſein Vortheil daſſelbe fordert. Eben ſo iſt Wohlthätigkeit im allgemeinen pflichtgemäß. Außerdem macht aber auch das Mitgefühl noch manchem ein eignes Vergnügen daraus, Freude um ſich zu verbreiten oder der Zufriedenheit anderer zuzuſehen. Aber auch hier wird die pflichtmäßige noch ſo liebenswürdige Handlung doch nicht nothwendig noch eignen ſittlichen Werth haben, denn ſie erfolgt zwar dem Gebote gemäß aber nicht nothwendig aus Pflicht. Nur bey demjenigen könnte ſich hier die wahrhaft moraliſche Maxime des Willens wirklich zeigen, deſſen kaltes Temperament ihn des Mitgefühls weniger empfänglich macht, der gegen fremde Noth unempfindlich iſt, vielleicht eben, weil er die eigene nicht groß achtet, nur dieſer wird, wenn ihn nicht Eitelkeit oder andere Nebenabſichten leiten, hier es zeigen können, daß er in ſeiner Wohlthätigkeit aus Pflicht handle, indem ihn ſonſt nichts für die Handlung anſpricht, als eben das Gebot allein.

Es kommt alſo nicht nur auf die willkührliche Handlung ſelbſt an, um ihren ſittlichen Werth zu beſtimmen, ſondern wir beurtheilen dieſen nach dem Motiv derſelben, nach dem Wollen ſelbſt und nicht nach der Aeußerung des Wollens. So unterſcheiden wir bey der Vergleichung einer willkührlichen Handlung mit dem Geſetz immer die Legalität und Moralität derſelben. Die Handlung iſt legal, wenn ſie dem Geſetz gemäß ausfällt, wenn ſie pflichtmäßig iſt; wir ſchreiben ihr aber nur dann Moralität als den wahren ſittlichen Werth zu, wenn ſie aus Pflicht geſchieht, eben um des Geſetzes willen, ſo daß das Gebot ſelbſt der Beſtimmungsgrund des Willens in Rückſicht derſelben war. Man kann daher in legalen Handlungen ſehr wohl dem Buchſtaben des Geſetzes folgen, ohne doch ihnen dem Geiſte nach gemäß zu handeln, wenn zwar die Willensäußerung pflichtmäßig iſt, aber die Pflicht nicht ſelbſt den Willen beſtimmte.

Hiermit iſt dann auch der zweyte Satz gegeben: Eine Handlung aus Pflicht hat objektiv ihren moraliſchen Werth nicht in der Abſicht, welche dadurch erreicht werden ſoll, ſondern nur in der Maxime, nach der ſie beſchloſſen wird. Dieſer Werth hängt nicht von der Wirklichkeit des Gegenſtandes der Handlung ab, ſondern nur von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung geſchehen iſt. Denn die Abſicht, welche wir bey irgend einer Handlung haben können, wird eben ſowohl ſchon durch Legalität der Handlung ſelbſt erreicht werden, die pflichtmäßige Handlung wäre die nämliche, ob ſie aus Pflicht geſchähe oder nicht, und ihre Wirkungen würden auch in beyden Fällen die gleichen ſeyn. Da wir nun aber dieſer bloßen Legalität eben die Moralität entgegen ſetzen, der wir allein den höchſten Preis zuerkennen, da wir über die Pflichtmäßigkeit eben noch die Beſtimmung der Handlung durch die Pflicht fordern: ſo kann es uns in dieſer Beurtheilung unmöglich auf irgend eine Abſicht ankommen, welche durch die Handlung erreicht werden ſollte. Dieſer höchſte Werth der Handlung in Rückſicht der Pflicht kann alſo nur in dem Wollen ſelbſt, in der Geſinnung liegen unangeſehen die Zwecke, welche dadurch erreicht werden. In ſeinem Rechte, welches der andere von mir fordert, kommt es nur auf die Legalität meiner Handlung an, daß ich ihm mit dem Gegenſtand derſelben nicht zu nahe trete, in der Tugend aber, die ich mit Nothwendigkeit von mir ſelbſt fordere, kommt es nur auf die Geſinnung, den reinen Werth des Wollens an, welchen ich nicht nach äußerem Einfluß, ſondern nur nach ſeinem innern Weſen ſchätze, als die Schönheit der Seele.

Wenn wir alſo nur darin den wahren ſittlichen Werth ſetzen, daß die Handlung aus Pflicht geſchieht; wenn wir dieſen Werth nur in ſeiner Moralität und nicht in bloßer Legalität anerkennen; wenn wir dieſen Werth nur in die Handlung ſelbſt und nicht in irgend einen Erfolg ſetzen: ſo folgt drittens, daß die Plicht die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gebot ſey. Denn der höchſte Werth der Handlung liegt nicht in der Wirkung, die von ihm erwartet wird, alſo auch nicht in irgend einem Princip der Handlung, welches ſeinen Beſtimmungsgrund von der erwarteten Wirkung zu entlehnen braucht. Alle dieſe Wirkungen könnten auch ſonſt zu Stande kommen, es brauchte dazu nicht des Willens eines vernünftigen Weſens, in dem dann doch das höchſte und unbedingte Gut allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anders als nur die Vorſtellung des Geſetzes an ſich ſelbſt, die freilich allein in einem vernünftigen Weſen ſtatt findet, ſofern ſie und nicht eine verlangte Wirkung der Beſtimmungsgrund des Willens iſt, jenes abſolute Gute ausmachen, welches wir ſittlich nennen, und welches in der Perſon ſelbſt ſchon gegenwärtig iſt, die darnach handelt, aber nicht erſt aus der Wirkung erwartet werden darf. Dieſes bloße Geſetz nun für ſich wird ein Gegenſtand der Achtung, indem es ſich nur als Grund niemals aber als Wirkung meines

Willens ankündigt, indem es nicht meiner Neigung dient, ſondern ſie überwiegt oder wenigſtens vom Ueberſchlage bey der Wahl ganz ausſchließt. Da alſo die Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenſtand des Willens ganz abſondern ſoll, ſo bleibt hier nichts übrig, das den Willen beſtimmt, als objektiv das Geſetz ſelbſt und ſubjektiv *reine Achtung* für dieſes Geſetz. Was ich unmittelbar als Geſetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, die das Bewußtſeyn der Unterordnung meines Willens unter ein Geſetz ohne Vermittelung irgend eines Einfluſſes auf den Sinn bedeutet.

Was liegt nun für ein Geſetz der handelnden Vernunft in dem hier gefundenen Reſultat? Es iſt nur das Wollen ſelbſt, welches das höchſte Gute iſt, wiefern es durch reine Achtung des Geſetzes beſtimmt wird, wiefern die bloße Vorſtellung, daß etwas mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit geboten ſey, der Beſtimmungsgrund wird, dieſem Sollen gemäß zu handeln. Es wird alſo hier erſtlich die Vorſtellung eines praktiſchen Geſetzes von dem, was ich ſoll, voraus geſetzt und dann zu oberſt gefordert: Du ſollſt wollen, was du ſollſt, nur um des Sollens willen. Das Geſetz, nach welchem wir den höchſten Werth des Charakters ſelbſt beurtheilen, iſt alſo ſeinem Weſen nach für die Anwendung noch von einem andern gegebenen Geſetze abhängig, welches in der Anforderung: du ſollſt deinen Willen nur durch das Geſetz beſtimmen laſſen, ſchon voraus geſetzt wird.

Das Geſetz für den Charakter gebietet *für die Willensäußerung als Handlung* nur hypothetiſch: wenn es ein allgemeines Geſetz des Sollens gibt, ſo gilt dieß auch für mich; für das Entſchließungsvermögen, und ſeine Geſinnung aber fordert es kategoriſch: Du ſollſt die

Geſinnung haben, daß dein Wille von der Erkenntniß eines allgemeinen und nothwendigen praktiſchen Geſetzes beſtimmt werde; die Geſinnung, deiner Ueberzeugung von dem, was du ſollſt, gemäß zu handeln, nur um der Ueberzeugung vom Geboten ſeyn willen, unangeſehen allen Gehalt des Gebotes; die bloße Form des allgemeinen Geſetzes ſoll den Willen beſtimmen und nicht die Materie deſſelben.

Wir finden alſo hier ein räthſelhaftes Verhältniß in unſerm Innern. Was nennen wir das oberſte Gute? Die Tugend und den Charakter des Menſchen. Aber dieſe Tugend und dieſer Charakter werden nur nach einem leeren formalen Gebote für die Geſinnung beſtimmt, welches nur unter der Vorausſetzung eines andern unmittelbar geltenden Geſetzes von Anwendung ſeyn kann. Tugend und Charakter beſtehen nur darin, daß meine Geſinnung ſich dem Geſetze, welches gebietet, unterwerfe, ſie zeigen ſich nur auf den Fall, daß etwas zu thun ſchlechthin geboten iſt, aber was wird denn ſchlechthin geboten? Wie komme ich zu dem Gebote, welches das Sollen und die Pflicht ſelbſt anſetzt, wie komme ich zu der Vorſtellung des Geſetzes, die meinen Willen beſtimmen ſoll?

Vergleichen wir das hier erhaltene Geſetz des höchſten Guten mit unſrer Theorie des Entſchließungsvermögens, ſo werden wir leicht bemerken, daß das hier gefundene Geſetz des Charakters mit dem vorhin gefundenen ganz zuſammenſtimmt. Das Gebot der Tugend oder des guten Willen, welches wir hier entwickelt haben, iſt nichts anders als das Geſetz eines rein vernünftigen Entſchluſſes. Der vernünftige Entſchluß bildete ſich in unſerm Geiſte vor der Reflexion nach den Verhältniſſen des Schluſſes; wir nannten Charakter eine Willkühr, deren Entſchlüſſe nach Grundſätzen beſtimmt werden, die nach Grundſätzen handelt.

Dieſes in der höchſten Bedeutung kommt mit dem Gebote pflichtmäßig aus Pflicht zu handeln zuſammen. Unſer Gebot der Tugend iſt nämlich eine praktiſche Regel in der Stelle des Schlußſatzes im Entſchluß: *Jeder allgemeine und nothwendige praktiſche Oberſatz beſtimme die Handlung.*

Dieß entwickelt ſich nach Verhältniſſen der Reflerion auf folgende Weiſe. Der Entſchluß ſelbſt im unmittelbaren der Thätigkeit meines Geiſtes beſtimmte ſich durch den Konflikt der Antriebe; er wurde aber zum *vernünftigen* Entſchluß durch die Reflerion. In dieſem werden im Oberſatz Antriebe vorgeſtellt, den Antrieben, die Kraft der Vernunft untergeordnet und dem gemäß die Handlung beſtimmt. Nun iſt es die theoretiſche Regel des Schluſſes, daß der Schlußſatz beſtimmt iſt, wenn einer allgemeinen und nothwendigen Regel ein Fall untergeordnet worden; iſt aber keine nothwendige Regel gegeben, ſo iſt auch kein Schlußſatz beſtimmt. Wird mir alſo eine Regel des Antriebes gegeben, in der ich nur erkenne, was ich begehre oder will, ohne Nothwendigkeit, ſo iſt aus dieſer kein rein vernünftiger Entſchluß möglich, ſondern die Zwecke aus dieſen Antrieben bleiben zufällige und *beliebige*. Iſt hingegen die Regel des Antriebes ein nothwendiges Geſetz, welches wir durch Sollen ausſprechen, ſo iſt damit der rein vernünftige Entſchluß gegeben, in welchem dieſe Regel immer den Willen beſtimmt. Wir beurtheilen alſo hier als das ſchlechthin Gute die rein vernünftige Entſchließung der Willkühr im Gegenſatz gegen eine bloß ſinnliche. Es iſt folglich das Gebot der Tugend noch kein Geſetz des Antriebes ſelbſt, ſondern nur ein Geſetz des Entſchluſſes für den Konflikt der Antriebe, wodurch der Zweck als nothwendiger Zweck vorgeſtellt wird. Wenn es einen Antrieb gibt, der ſich in einer allgemeinen und nothwendigen Regel ausſpricht, ſo wird darin der Werth als nothwendiger, das heißt: als abſoluter Werth, als Würde beſtimmt, und der Gegenſtand, dem die Würde zukommt, wird an ſich ſelbſt als Zweck gedacht.

In meinem Innern beſtimmt ſich alſo das höchſte Gute nur nach einer formalen und hypothetiſchen Regel, welche den Charakter in ſeinen Handlungen ſeiner Ueberzeugung von dem unterwirft, was an ſich Zweck ſey. Welches iſt nun aber das Geſetz der Ueberzeugung ſelbſt? welches iſt der erſte Ausſpruch und die unmittelbare Anforderung des reinen Triebes?

Suchen wir hierauf die Antwort von der innern Erfahrung zu erhalten: ſo kann uns zwar anfangs der Aberglaube in poſitiven Religionsmeinungen oder das durch Erziehung des Einzelnen, oder Sitte und Gebrauch im Volke angewöhnte Urtheil über konventionelle Schicklichkeit irre führen, wenn wir aber nur einige Freyheit des Urtheils in dieſem Gebiete erlangt haben, ſo werden wir bald bemerken: in allen Verhältniſſen, wo wir die Natur nur als unvernünftige Kraft behandeln, zeigt ſich keine Anforderung der Pflicht, ſondern ein jeder mag ſich dieſe Natur unterwerfen, ſo weit ſeine Kraft es kann; überall hingegen, wo uns Vernunft erſcheint, und von uns behandelt wird, da tritt dieſe mit ihrem Rechte uns entgegen, welches wir nicht überwinden ſollen, ſondern zu achten mit Nothwendigkeit aufgefordert werden. Das unmittelbare Geſetz des Antriebes aus reinem Triebe der Vernunft gibt alſo dem Daſeyn der Vernunft den Werth, und ſetzt dieſen an, als Würde der Perſon. Wie alſo der Trieb der Thierheit in meinen momentanen Zuſtand, der Trieb der Menſchheit in meiner geſammten Individualität als einzelnem Menſchen den Werth ſetzt: ſo erhebt ſich der Trieb der Perſönlichkeit zum Daſeyn der Vernunft überhaupt, und gibt dieſer perſönliche Würde, erkennt ſie alſo als Zweck an ſich an.

Die höchſte Regel des an ſich Guten für die Beurtheilungen des Luſtgefühls wird dann alſo liegen in der Uebereinſtimmung des einzelnen Willens oder des Daſeyns der Welt mit dieſer Idee des Zweckes an ſich. Das höchſte Gut im einzelnen Menſchen iſt ſeine Tugend, ſein Charakter, das höchſte Gut in der Welt iſt die Uebereinſtimmung der Welt mit der Forderung des Geſetzes vom abſoluten Werthe.

Aus dieſen entwickelten Momenten können wir es dann verſuchen, eine Theorie der handelnden Vernunft zu bilden.

Vierter Abſchnitt.

Die Theorie der handelnden Vernunft.

---

§. 184.

Aus der Vergleichung der hier zuſammengeſtellten Beobachtungen unſres praktiſchen Vermögen erhalten wir ein ſehr einfaches Reſultat für die Theorie der handelnden Vernunft. Dem Ganzen liegt zu Grunde das Herz oder der Trieb des Menſchen als ein Vermögen ſich zu intereſſiren, oder den Dingen einen Werth zu geben, und nach der Regel dieſes Werthes beurtheilt die Dinge ein Gefühl der Luſt und Unluſt. Sind die erkannten Dinge dieſem Werthe nicht gemäß, ſo erhält die Vorſtellung des Werthes Kauſalität, um das hervorzubringen, was den Werth hat; es wird dieß zum Zwecke der Vernunft. Die Vernunft kann aber nach Zwecken auf die Natur hinaus wirken, indem ſie willkührlich ihr Denken und ihren Körper bewegt. Auf dieſe Weiſe vereinigen ſich alſo in der Organiſation ihres Innern Trieb, Luſtgefühl, Willkühr und handelnde Kraft; die Bewegung läuft aber immer aus von dem Intereſſe des Triebes. Welches iſt nun das Geſetz, nach welchem die Dinge für unſre Vernunft einen Werth erhalten?

Die Beobachtung zeigte uns drey Triebe, von denen der thieriſche der eignen momentanen Lebensäußernng, der ſinnlich=vernünftige dem ganzen eignen individuellen Leben, der rein=vernünftige endlich dem vernünftigen Leben überhaupt den Werth gab. Hier iſt es alſo immer das Leben der Vernunft, dem der Werth ertheilt wird, nur nach verſchiedenen theoretiſchen Abſtuffungen. Wir werden alſo voraus ſetzen müſſen, daß der Trieb der Vernunft oder ihr Vermögen ſich zu intereſſiren in der innerſten Quelle nur ein einiges ſey: die Vernunft gibt dem Daſeyn der Vernunft den Werth. Aus dieſem einen Grundgeſetz werden wir alle Erſcheinungen unſers inneren Lebens abzuleiten im Stande ſeyn, wenn wir vergleichen, wie die Vernunft auf den verſchiedenen Stuffen ihrer Lebensäußerung es ſich ſelbſt ausſprechen müſſe.

Nach welchem Unterſchiede werden ſich nun wohl die Aeußerungen des Grundtriebes unſrer Natur zunächſt unterſcheiden? Unſtreitig nach dem Unterſchied der momentanen Anregung unſrer Lebensäußerungen in der Empfindung und der urſprünglichen Form der Selbſtthätigkeit unſers Lebens.

§. 185.

Wiefern das Bewußtſeyn der Vernunft durch den Sinn in der Empfindnng beſchränkt iſt, entſteht ein Intereſſe für den einzelnen Zuſtand unſrer Lebensthätigkeit, als der Quell alles unſers Vergnügens und aller unſrer Schmerzen. Das allgemeine Intereſſe unſrer Vernunft ſpricht ſich hier im Triebe nach Glückſeligkeit nur in ihrer erſten Beſchränkung durch den Sinn aus, wo wir uns in der Empfindung nur unſers einzelnen Zuſtandes im Leben bewußt werden. Dieſer Trieb iſt alſo der erſte und nächſte in der Aeußerung unſers Lebens, der mit Genuß und Leiden zuerſt in Anſpruch genommen wird, denn das Bewußtſeyn unſers Lebensgefühls in der Empfindung iſt das erſte und bleibt immer das unmittelbarſte, deſſen wir uns wieder bewußt werden. Hierin zeigt ſich dann der Grundtrieb als thieriſcher Trieb, welcher die Willkühr treibt, das Angenehme zu ſuchen mit Neigung und das Unangenehme zu fliehen mit Widerwillen.

§. [illegible]6.

Aber der Grundtrieb meines Weſens iſt nicht etwas nur durch die Empfänglichkeit des Lebens hervorgebrachtes, ſondern er iſt urſprüngliche Eigenſchaft der Selbſtthätigkeit meines Lebens ſelbſt, er wird alſo auch eine urſprüngliche Beſtimmung der Form meiner Erregbarkeit enthalten müſſen. Dieſe zeigt ſich im reinen Triebe der Perſönlichkeit. In der urſprünglichen Form der Organiſation meiner Vernunft fällt dieſer Grundtrieb, welcher der Vernunft ſchlechthin den Werth gibt, mit der Form der Erregbarkeit der erkennenden Vernunft zuſammen, und bringt ſo eine unmittelbare und urſprüngliche materiale Beſtimmung meiner formalen Apperception hervor, durch die Wechſelbeſtimmung dieſer formalen Apperception mit der urſprünglichen Form der handelnden Vernunft. Eine ſolche urſprüngliche materiale Beſtimmung der formalen Apperception iſt aber nach (§. 98. 5.) eine Erkenntniß a priori, welche in allgemeinen und nothwendigen Geſetzen ausgeſprochen wird. Hieraus folgt denn: der reine Trieb muß ſeinen Antrieb mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht nur als Antrieb meines Willens, ſondern als Geſetz für das Daſeyn der Dinge überhaupt ausſprechen, für meinen Willen aber einen allgemeinen und nothwendigen Oberſatz aller vernünftigen Entſchließungen geben. Ferner dieſe praktiſchen Principien a priori entſpringen aus der reinen Einheit meines vernünftigen Lebens unabhängig von aller ſinnlichen Anregung. Sie ſind alſo die (§. 101.) geforderten Principien des reinen Vernunftglaubens.

Dieſer reine Trieb hat alſo folgende zwey Eigenthümlichkeiten.

Erſtens er geht nicht nur auf ein einzelnes Begehren und Wollen, ſondern auf eine Werthgeſetzgebung im Daſeyn der Dinge überhaupt, er kündigt ſich an durch ein allgemeines und nothwendiges Geſetz des abſoluten Werthes, welches er nicht nur der einzelnen Vernunft, ſondern dem Daſeyn der Dinge überhaupt vorſchreibt.

Zweytens der reine Trieb nimmt mit dieſem allgemeinen Geſetze nicht den Begriff der Naturanſicht der Dinge ſondern die vollendete Einheit der vernünftigen Erkenntniß folglich das Princip des ſpekulativen Glaubens in Anſpruch, und belebt dieſen zum praktiſchen Glauben der Vernunft.

Wir haben durch die Theorie der erkennenden Vernunft den Urſprung des ſpekulativen Glaubens in ihr und wie er ſich in der idealen Anſicht der Dinge ausſpricht, kennen gelernt, hier finden wir weiter, woher ihm in dem Innerſten unſers Weſens ſein Leben kommt. Der Ausſpruch des reinen Triebes muß unmittelbar der allgemeine und nothwendige Grundſatz ſeyn: das Daſeyn der Vernunft hat abſoluten Werth, und iſt Zweck an ſich, und dieſen Grundſatz müſſen wir als Princip einer nothwendigen Werthgeſetzgebung auf die ewige Realität der Ideen beziehen; dieſe Werhtgeſetzgebung wird uns im Glauben jene ewige Ordnung der Dinge, welche wir für die intelligible Welt forderten. Wir halten in dem Geſetz des abſoluten Werthes der Vernunft oder der Würde der

Perſon das oberſte Princip des Glaubens feſt, wodurch die praktiſche Idee jenen ſpekulativen Formen der Seele, Welt und Gottheit Beſtimmung und Gehalt gibt. Das Grundprincip unſers Glaubens wird alſo der Glaube an die Realität des ewigen Gutes durch die Gültigkeit der abſoluten Werthgeſetzgebung in der Welt nach ihrem ewigen Weſen. Wir glauben, daß in der intelligibeln Welt die Intelligenz als Perſon Würde hat, daß der freye Wille der Intelligenz dem Geſetze der Würde unterworfen ſey, und wir verehren in der Gottheit als dem Urgrunde im ewigen Seyn der Dinge den heiligen Grund der Gültigkeit vom Geſetze des Zweckes an ſich; dieſe Gültigkeit aber wird uns zur Erſcheinung nur für die Ahndung in der ewigen Jugend des ſtets erneuten Lebens der Schönheit in der Natur.

In der Willkühr des einzelnen Menſchen wird dieſer Antrieb des reinen Triebes unmitelbar in Konflikt kommen mit den von außen beſtimmten Antrieben des Genuſſes. Er wird ſich dieſen allen entgegenſetzen als einer Selbſtbeſtimmung (Autonomie) des Willens, dagegen jeder andere Antrieb erſt ein von Auſſen (heteronomiſch) gegebener Antrieb iſt. Er wird allein mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit fordern, wird alſo der höchſte Oberſatz aller vernünftigen Entſchließungen ſeyn, und als Gebot (Imperativ) allen Antrieben der Neigung entgegen treten. Die Stärke dieſes Antriebes aus reinem Triebe im Kampfe mit der Neigung iſt alſo dasjenige, was wir in eminenterer Bedeutung die Tugend des Menſchen genannt haben. Wir nennen einen Entſchluß ſchlechthin gut, wenn er durch den Antrieb der Tugend beſtimmt worden iſt, böſe aber, wenn die Beſtimmnug dieſem Antrieb zuwider ausfällt, und ſittlich indifferent, wenn der Entſchluß ohne Mitwirkung des reinen Triebes erfolgte.

§. 187.

Auf dieſe Weiſe bildet ſich die erſte Abſtuffung und der erſte Kontraſt der Antriebe aus dem einen Grundtrieb in unſerm Innern. Es würden dieſe aber nur ein blindes Spiel der Antriebe in dem Innern der Vernunft geben als bloßer Gegenſatz eines ſinnlichen und vernünftigen Inſtinktes ohne eigne Wahl und gleichſam ohne eignes Leben der Vernunft, indem keine Einheit da wäre, und kein Richter zwiſchen der Neigung und der Tugend, welcher die Tugend über alle Neigung achtete, und den Spruch des reinen Triebes in mir dennoch für gültig erklärte, wenn er gleich im einzelnen Falle übertreten worden iſt — wenn nicht zwiſchen beyde die Reflexion träte und der Trieb, ſo wie er von der Reflexion erkannt wird. Dieſer reflektirte Trieb wird dann zum eigentlich menſchlichen, indem er aus der eigenſten Mitte unſers Weſens unſer ganzes Leben überſieht. Der reflektirende Verſtand wird ſich nicht nur in dem einzelnen Zuſtand ſeines Lebensgefühls, ſondern im Ganzen ſeiner individuellen Exiſtenz Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns, und damit muß denn aus dem Grundtriebe der eigne Trieb der Menſchheit in ihm erwachen. Die Vernunft intereſſirt ſich hier mit Reflexion für ihre eigne Individualität, ſie vereinigt mit Ueberlegung ihr geſammtes Intereſſe zu einem Ganzen, und muß ſo den oben beſchriebenen Trieb nach Vollkommenheit zeigen, der nach perſönlicher Bildung ſtrebt, und darinn Selbſtzufriedenheit zu erwerben ſucht. Dieſer Trieb erkennt das Bedürfniß des Genuſſes an, auch daß jedes andere Intereſſe den abſoluten Forderungen des reinen Triebes untergeordnet werden müſſe, gibt aber zu jenen beyden noch ein eignes neues Intereſſe hinzu, welches uns zur freyen Thätigkeit im Leben treibt, das Intereſſe an dem erfahrungsmäßig erkannten Leben der Vernunft überhaupt.

Mit dieſem eignen Werthe, welchen er in das Leben und Handeln des Menſchen ſelbſt legt, iſt er es, der uns das Ideal der Vollkommenheit vorſchweben läßt, uns zur Bildung treibt, und ſo eine eigne Geſchichte der Vernunft erzeugt. Reflexion war es, wodurch die Vernunft zum eignen Leben erwachte, und Bildungsfähigkeit erhielt, der reflektirte Trieb muß es daher auch ſeyn, welcher ſie zu dieſer Bildung wirklich führt, welcher macht, daß wir nicht nur eine Geſchichte der Menſchen haben, wie von allem andern in der Natur, was wird, ſondern eine Geſchichte der Menſchheit nach Syſtem, Plan und Fortſchritt wie die Vernunft ſich ſelbſt zu dem macht, was ſie wird. So wird es dieſer Trieb, welcher in der Geſchichte des menſchlichen Lebens für den Einzelnen wie für die Geſellſchaft die Hauptrolle ſpielt. Er iſt der Trieb der Bildung damit aber auch der Verbildung. Denn der rein vernünftige Trieb für ſich verſchließt ſich in eine einzige religiöſe Ueberzeugung des Gewiſſens; der thieriſche Trieb für ſich würde ſehr einfach als Naturinſtinkt ſeinem Intereſſe nachgeben, um uns zum augenblicklichen Genuß zu führen oder vom Schmerz zu befreyen, dem reflektirten Trieb hingegen gehört das ganze bunte Gewühl menſchlicher Thätigkeiten mit allen ſeinen Albernheiten und Inkonſequenzen in Sitte und Gebrauch und in der Mode der Völker. Eben die Reflexion iſt das bildſame Vermögen in uns. Auf der unterſten Stuffe der Roheit würden wir in der Einfalt thieriſcher Bedürftigkeit ohne Inkonſequenz nur nach Genuß jagen, und damit glücklicher ſeyn als in allen Zuſtänden der halbvollendeten, inkonſequenten Bildung. Weswegen die bekannten Lobeserhebungen der natürlichen Roheit eines ungebildeten geſellſchaftlichen Zuſtandes ſich niemanden werden widerlegen laſſen, der in der Glückſeligkeit den Endzweck des menſchlichen Daſerns finde. Sobald wir aber zu reflektiren anfangen, ſo verrücken wir uns das leichtere Ziel des bloß ſinnlichen Genuſſes, und haſchen abwechſelnd bald nach dieſem, bald nach jenem, was ein ſchwankendes Urtheil uns als wünſchenswerth erſcheinen läßt. Auf ähnliche Weiſe wird denn auch unſer ſittliches Urtheil verfälſcht, der Aberglaube ſchiebt der Pflicht ſeine erdichteten Heiligthümer unter, und die Gewohnheit läßt uns das Anſtändige und Schickliche wie Sittliches verehren. Wir lernen eher urtheilen als Denken und eher Denken als Selbſtdenken; durch Nachſprechen und Nachdenken in Vorurtheil und Gewohnheit bildet ſich in allen Zwiſchenzuſtanden der Kultur ein bloßes Laufen nach dem, was Sitte und Gebrauch und Mode zum allgemeinen Ziel der Wünſche geſtellt hat, und derjenige erſcheint als ein Böſewicht, als ein Narr oder wenigſtens als ein Sonderling, der die Caprice hat ſeinem eignen Geſchmacke zu folgen und nicht dem durch Gewohnheit ſanktionirten allgemeinen Urtheil nach zu geben.

Wir müſſen alſo erſt zu einer gewiſſen vollendeten Ausbildung der Reflexion gekommen ſeyn, um uns mit dieſem reflektirten Triebe, der doch die Hauptrolle im Leben ſpielt, nicht mehr albern auszunehmen, und ein minder luſtiges Luſtſpiel im Leben aufzuführen als etwa auf der Bühne. Bis dahin mag es noch gute Zeit haben, indeſſen ſtehen wir Europäer mit unſrer Bildung doch eine Stuffe höher als alle Völker unſrer Geſchichte. Man mag es an uns nicht leiden, daß wir alle Sitten und Gebräuche unſrer Vorfahren mit Füßen treten, und anſtatt deſſen den Albernheiten einer täglich veränderten Mode folgen. Es nimmt ſich aber doch unterhaltender aus in dieſer Mode den Narren täglich unter einer andern Maske zu ſehen, als wie anderwärts immer unter derſelben. Sollte nicht eben dieſe Mode das leichteſte Zeichen der Lebendigkeit unſers Verſtandes ſeyn, der vielleicht bey den Deutſchen noch am wenigſten verknöchert iſt, indem ſie alles Fremde nachmachen, ohne ein unüberwindliches Vorurtheil? So lang wir noch auf ſolchen Zwiſchenzuſtänden der Reflexion ſtehen, muß ſich das Beſtreben dieſes Triebes in tauſend Inkonſequenzen und Widerſprüchen zeigen, woher ſich vorzüglich der Haß vieler Philoſophen gegen alle Reflexion überhaupt ſchreibt. Sie wollen uns von der Reflexion befreyen und der unmittelbaren Vernunft zuführen, allein nach der Organiſation unſrer Vernunft iſt die Vernunft ſich unmittelbar klar nur als anſchauende Sinnlichkeit, und dieſe ſoll eben durch den mittelbaren Begriff beherrſcht werden. Die Ueberwindung der Reflexion iſt nur durch ſich ſelbſt möglich, indem wir ſie vollſtändig ausbilden und dadurch von ihren Inkonſequenzen befreyen.

Die rege gewordene Reflexion iſt das einzige eigene Leben im Einzelnen, in Völkern, in der Menſchheit, nur durch ſie gibt es Erziehung, Bildung und Geſchichte und ſo lange ſie ſich erhält, wird durch alle Verbildungen die Bildung ſelbſt in der Geſchichte doch lebendig vorwärts ſchreiten.

§. 188.

Welches iſt nun das innere Geſetz dieſes richtig verſtandenen Triebes? und was iſt jene Vollkommenheit, die er zu ſeinem Ziele ſetzt? Es iſt ſchwer ein feſtes Urtheil über die Bildung zu geben, da der Urtheilende ſelbſt auf einer Stuffe der Ausbildung ſtehen bleibt, und immer noch erwarten muß, was ein anderer treffenderes über ihn hinaus ſagt. Unſre Antwort aber iſt folgende. Der reflektirte Trieb vereinigt alle Intereſſen unſerer Triebe in ſeiner Ueberſicht, wir müſſen dem gemäß die Ideen der Werthgeſetzgebung in unſerm Geiſte aus ſeinem Geſichtspunkte erſtlich überſchlagen, wie ſie ſich dem *Vermögen der Werthbeurtheilung* zeigen, dann aber ſehen, wie dieſe Beurtheilungen auf den *Willen* wirken.

Es finden ſich in unſerm Geiſte drey Regeln des Werthes die der Glückſeligkeit, Vollkommenheit und Sittlichkeit, von denen wir jede als Princip einer eignen Werthgeſetzgebung verſuchen können und in der Geſchichte verſucht haben. Nach der erſten hat dasjenige den Werth, wodurch ein Bedürfniß befriedigt wird, und welches der Neigung oder der Selbſtſucht gefällt, nach der andern trägt das vollkommene für ſich einen innern Werth der Gunſt oder der Liebe in ſich, den wir ihm in einer völlig freyen Beurtheilung zugeſtehen, nach der dritten endlich gefällt das ſittlich Gute einer reinen *Achtung*, welche ſich einem Geſetze des höchſten Werthes unterwirft. Bey dem, was ich um meines Bedürfniſſes willen ſchätze, ordne ich mich dem Werthe über, und das Angenehme erhält ſeinen Werth nur in dieſer Unterordnung unter meine Begehrung; bey reiner Liebe ſetze ich einen andern Werth als dem meinigen gleich neben mich, und erkenne frey ihn an; bey reiner Achtung unterwerfe ich mich hingegen dem höhern Geſetze, welches den Werth ertheilt.

Die erſte dieſer Werthgebungen nach der Regel der Glückſeligkeit hat man lang genug auf die Probe genommen, um durch ſie bis zum Zwecke der Weltſchöpfung und bis an die Seligkeit der Götter ein Geſetz des Werthes anzuerkennen. Unſre Selbſtbeobachtung muß uns aber gleich aufmerkſam machen, daß dieſes Princip des Eudämonismus zu einem allgemeinen Geſetze gar nicht taugt, daß alſo in jener Lehre irgend ein Mißverſtand verborgen liegen müſſe. Aller Werth, der hier ertheilt würde, wäre nur der Werth deſſen, was dient um das Bedürfniß eines bedürftigen Weſens zu befriedigen. Es findet alſo dieſer ganze Maaßſtab des Werthes nur in der Unterordnung unter die Befriedigung eines bedürftigen Weſens ſtatt, es kann hierin keine Regel des Zweckes für die Welt liegen, ſondern nur eine Regel des Zweckes für mich. Und auch für mich berechne ich hier nur für das paſſive meines Zuſtandes, was dieſem nützlich wäre oder ſchädlich, den wahren Werth finde ich hingegen in meinem aktiven Zuſtand ſelbſt, und würde es alſo für den größten Gewinn achten aller Glückſeligkeit überhoben zu ſeyn, indem nicht meine Bedürfniſſe befriediegt würden, ſondern mein ſeliges Weſen in freier Thätigkeit ohne alles Bedürfniß lebte. Die bloße Expoſition des Werthes, den wir dem Genuß und Glück geben, erhebt uns alſo ſchon über denſelben, indem wir das Angenehme nur als Mittel ſchätzen für einen andern Zweck, welcher das Leben ſelbſt iſt.

Von der letzten Regel des Werthes nach dem Geſetz des reinen Triebes haben wir dagegen gefunden, daß ſie allerdings eine allgemeine und nothwendige Werthgeſetzgebung ſelbſt iſt, indem ſie uns eben aus der Idee eines abſoluten Werthes oder eines Zweckes an ſich entſprang. Wir müſſen aber bey der Moralität doch unterſcheiden, ob wir den Werth nach der Regel des Oberſatzes oder des Schlußſatzes vernünftiger Entſchließungen beurtheilen. Die Regel des Oberſatzes, welcher zuerſt das Geſetz gibt, gehört nur dem beurtheilenden Gefühl, ſie beſtimmt die Materie unſrer ſittlichen Ueberzeugungen, ſie geht auf eine Weltanſicht nach praktiſchen Geſetzen, indem ſie die Idee des Zweckes an ſich als Geſetz für das Daſeyn der Dinge überhaupt erkennt. Die Regel des Schlußſatzes im vernünftigen Entſchluß unterwirft hingegen nur den Willen und ſeine Handlung aus reiner Achtung jenen gegebenen Geſetzen des Werthes, ſie iſt jenes Geſetz der Tugend, welches meine Geſinnung der Idee des ſchlechthin Gebotenen der Form nach unterwirft, und gibt für ſich keine Weltanſicht nach ſittlichen Geſetzen. Die reine Achtung als das höchſte Gefühl des Erhabenen und das oberſte auf den Willen wirkende, können wir bey Kant genau kennen lernen, denn ſie iſt das Leben ſeiner praktiſchen Philoſophie. „Was ich unmittelbar als Geſetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtſeyn der Unterordnung meines Willens unter ein Geſetz, ohne Vermittelung anderer Einflüſſe auf meinem Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Beſtimmung des Willens durch Geſetz und das Bewußtſeyn derſelben heißt Achtung, ſo daß dieſe als Wirkung des Geſetzes aufs Subjekt und nicht als Urſach deſſelben angeſehen wird. Eigentlich iſt Achtung die Vorſtellung von einem Werthe, der meiner Selbſtliebe Abbruch thut. Alſo iſt es etwas, was weder als Gegenſtand der Neigung noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beyden etwas analoges hat. Der Gegenſtand der Achtung iſt lediglich das Geſetz, und zwar dasjenige, das wir uns ſelbſt und doch als an ſich nothwendig auferlegen. Als Geſetz ſind wir ihm unterworfen, ohne die Selbſtliebe zu befragen; als von uns ſelbſt auferlegt, iſt es doch eine Folge unſers Willens, und hat in der erſten Rückſicht Analogie mit Furcht, in der zweyten mit Neigung. Achtung iſt ein Tribut, den wir dem Verdienſt nicht verweichern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, ſo können wir doch nicht verhüten, ſie innerlich zu empfinden. Sie iſt ſo wenig angenehm, daß man ſich ihr in Anſehung eines Menſchen nur ungern überläßt, und ſogar das moraliſche Geſetz ſelbſt in ſeiner feyerlichen Majeſtät dem Beſtreben ſich der Achtung dagegen zu erwehren und ſie in den Schein bloßer Zuneigung zu verwandeln ausgeſetzt bleibt. Gleichwohl iſt in ihr doch auch wieder ſo wenig Unluſt: daß wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt und jener Achtung praktiſchen Einfluß verſtattet hat, man ſich wieder an der Herrlichkeit des Geſetzes nicht ſatt ſehen kann, und die Seele ſich in dem Maaße ſelbſt zu erheben glaubt, als ſie das heilige Geſetz über ſich und ihre gebrechliche Natur erhaben ſieht.“ Wir ſehen alſo hier als Regel der innerſten ſittlichen Beurtheilung, welche das Gute lobt, das Böſe aber verwirft, nur dieſe reine Achtung vor einem gegebenen Geſetze; dieſe Beurtheilung alſo erkennt nur Werth oder Unwerth *willkührlicher Handlungen*, nicht aber des Daſeyns der Dinge überhaupt an, und zwar indem ſie dieſe Handlungen ihrer Materie nach einem *anderweit ſchon gegebenen Geſetze des Werthes* und deſſen, was an ſich Zweck ſey, unterwirft.

Wollen wir nun aber unſre Ueberzeugung ausbilden, in Rückſicht der Objekte dieſes Geſetzes ſelbſt, ſo gibt uns das Geſetz in der Würde der Perſon einen idealen Werth, den wir nur nach Ideen im Glauben faſſen, aber nicht nach Begriffen ausſprechen können. Wir erkennen hier ein Geſetz des Zweckes für die Welt, wollen wir es aber als ſolches ausſprechen und ihm das Daſeyn der Dinge unterordnen; ſo werden wir gewahr, daß es nur in Ideen und nicht nach Begriffen gegeben iſt, unter Ideen iſt aber keine logiſche Unterordnung der Theorie, ſondern nur eine äſthetiſche nach bloßen Gefühlen ohne Begriff möglich, das Daſeyn der Dinge in der Natur entſpricht dem Geſetze des Zweckes alſo nicht nach Begriffen vom Guten, ſondern nur nach äſthetiſchen Ideen vom Schönen und Erhabenen. Sehen wir auch ſogar von jener Weltanſicht ab, und fragen wir nur für unſre Handlungen, was ſoll der Menſch, nicht nur der Geſinnung nach, ſondern in wirklichen Thaten; wollen wir alſo die Idee des Zweckes an ſich zum Princip einer Werthgeſetzgebung für alle menſchlichen Handlungen machen, ſo entſteht uns zwar die Aufgabe einer Pflichtenlehre, in welcher alle und jede Handlungen nach dem höchſten Geſetze in Rückſicht ihrer Pflichtmäßigkeit gewürdiget werden ſollen. Wider Erwarten zeigt ſich aber hier das ideale Princip als unzulänglich für die Beurtheilung. Ein Theil der Pflichtenlehre läßt ſich wohl ganz gut ausführen, ſo weit vom Recht der Menſchen die Rede iſt, indem ich die Würde der Vernunft in meiner Perſon ſowohl als in der Perſon jedes andern achten ſoll. Allein dieſes betrifft lauter negative Beſtimmungen deſſen, was ich unterlaſſen ſoll oder worin ich meine Handlung zu beſchränken habe, poſitiv hingegen iſt es mein Fall gar nicht, einem Weſen Würde zu geben, welches dieſe noch nicht hat. Hier wird die Anwendung ſchwankend. Es zeigen ſich anfangs, was ſchon Verdacht erregen muß, Adiaphora, gleichgültige Handlungen, die nach der Regel der Pflicht weder poſitiven Werth noch auch negativ Unwerth haben, ſondern genau auf der Null bleiben. Nur da, wo Vernunft von Vernunft behandelt wird, kann von Pflicht und Sollen die Rede ſeyn, wer einſam mit der todten Natur lebt, möchte Maximen der Erhaltung oder der Zerſtörung befolgen, er könnte ſeinen Handlungen weder ſittlichen Werth noch Unwerth geben.

Aber noch ſchlimmer iſt der Fall von Handlungen, in denen Menſchen ſich poſitiv einander behandeln, dieſen werden, im Gegenſatz der Zwangspflichten, Liebespflichten vorgeſchrieben, welche man auch als ſchuldige Pflicht und verdienſtliche, als vollkommene Pflicht und unvollkommene unterſcheidet. Der Gegenſatz vom Schuldigen und Verdienſtlichen iſt offenbar ein unwürdiges Bild. Denn bey ſchuldiger Pflicht wird die Handlung mit einer Handarbeit verglichen, wofür der Lohn voraus empfangen iſt, bey der verdienſtlichen hingegen mit einer ähnlichen Arbeit, wo der Lohn noch im Reſt iſt, wodurch alſo nichts zur Erklärung geſagt ſeyn kann. Beym Unterſchied der vollkommnen und unvollkommnen Pflichten ſind aber die vollkommnen offenbar allein Pflichten, das heißt nothwendige abſolute Vorſchriften für die Handlungen; die unvollkommnen hingegen ſind Handlungen, die wohl eigentlich geſchehen ſollten, aber doch auch unterbleiben dürfen, welches einen Widerſpruch enthält. Doch können wir uns aus dieſer mißlungenen Klaſſifikation in Rückſicht des letztern Begriffes orientiren. Die Liebespflicht (der Ausbildung, Wohlthätigkeit, Freundſchaft u. ſ. w.) iſt eine Handlung, die wohl ſehr gut ſeyn kann, die aber denn doch nicht Pflicht iſt, und der Fehler liegt eben darin, daß man ſie mit nach der Regel der Pflichten hat klaſſificiren wollen. Pflicht iſt die Nothwendigkeit einer Handlung nach dem Geſetz des abſoluten Werthes, eine Handlung der andern Art hingegen kann wohl einen ſehr großen Werth oder Unwerth bekommen, aber ein unendlicher wird er nicht. Die Idee des Abſoluten ſteht auch hier nur auf negative Weiſe mit der Natur in Berührung, Unterlaſſungen können wohl das Geſetz des abſoluten Werthes treffen, wirklichen Handlungen hingegen kann in der Natur vielleicht ein immer größerer endlicher, aber kein unendlicher Werth zukommen.

Soll es alſo für uns eine Regel des Werthes geben, nach welcher ſich eine Werthgeſetzgebung ausführen ließe, ſo könnte dieß nur die zweyte Regel oder die Regel der Vollkommenheit ſeyn. Dafür iſt nun auf den erſten Anblick der Anſchein nicht der beſte, denn Vollkommenheit iſt für ſich ein leerer Verhältnißbegriff, mit dem hier nichts gewonnen ſeyn könnte. Er gehört der Vergleichung eines Gegenſtandes mit den Beſtimmungen eines allgemeinen Begriffes, und iſt daher entweder qualitativ beſtimmbar, wo ich ein Ding vollkommen in ſeiner Art nenne (wie z. B. ein Exemplar im Naturalienkabinet) wenn ihm alle Beſtimmungen eines Begriffes nur irgend zukommen, oder quantitativ, wo jede von dieſen Beſtimmungen im höchſten Grade vorhanden ſeyn ſoll. Das erſte iſt das wenigſte, das andere das meiſte, was ich von einem Dinge unter einem gegebenen Begriffe ſagen kann. Ein vollkommener Menſch iſt ein jeder, der nur mehr als unvernünftiges Thier iſt, der vollkommenſte Menſch nach der zweyten Bedeutung wäre aber das Ideal des Weiſen, wie es in der Sittenlehre der Alten vorkommt. Hier haben wir es nun nur mit dieſer zweyten Bedeutung zu thun, und da werden wir bemerken, daß wir damit doch nicht nur leere Verhältnißbegriffe ausſprechen. Schon der Fall des Schönen kann uns deßfalls aufmerkſam machen. Wenn wir im freyen Geſchmacksurtheil die Bildungen der Vegetation der Erde z. B. ſchön nennen, ſo vergleichen wir darin den Gegenſtand gar nicht mit einer voraus gegebenen Regel deſſen, was er ſeyn ſoll, ſondern wir vergleichen nur ſeine Form in ſich mit ſich ſelbſt, und ſind nun doch im Stande eine innere Zweckmäßigkeit derſelben zu beurtheilen, nach

Analogie einer innern Vollkommenheit des Dinges, für welche uns nur die Regel des Zweckes unbekannt wäre. Noch beſtimmter aber jede Beurtheilung des Guten, die ſich auf unſer Begehren bezieht. Wenn hier nach Vollkommenheit gefragt wird, ſo iſt nicht nur jener Größenbegriff ins Unbeſtimmte vorausgeſetzt, ſondern der Begriff ſelbſt iſt gegeben, nach deſſen Regel jene Größe gemeſſen werden ſoll. Wir geben den Werth nicht ins Unbeſtimmte jeder Vollkommenheit überhaupt, ſondern *von der Vernunft des Menſchen war die Rede*, und der Vollkommenheit menſchlicher Thätigkeit erkennen wir hier den Preis zu. Es wird alſo nach dem Geſetze des Grundtriebes auch hier der vernünftigen Thätigkeit im Leben der Werth gegeben, dieſer Trieb nach Vollkommenheit bekommt aber ſeinen eigenthümlichen Gehalt für das menſchliche Leben, indem der thieriſche Trieb nur die paſſiven Momente des Lebens anſprechend unter dem Ganzen der Erfahrung zurückbleibt, der reine Trieb mit ſeiner Werthgebung hingegen alle Erfahrung überſteigt, und ſich nur an Ideen anſchließt. Der reflektirte Trieb allein faßt alſo das Leben des Menſchen ganz ſo auf, wie es ſich in der Erfahrung zeigt, gibt jeder vernünftigen Thätigkeit einen Werth, und zwar einen immer um ſo größeren, je vollkommener ſie iſt, er ſchreibt uns alſo eine Geſetzgebung des Werthes vor, welche das ganze menſchliche Leben dem Ideal des Weiſen unterwirft. Und welches wird die Lehre dieſer Weisheit ſeyn? Wir geben den Werth überhaupt dem Leben in der Geſchichte der Menſchheit, der Erſcheinung und Ausbildung der Vernunft in ihr. Jeder Einzelne gilt nur ſo viel, als er in dieſem Ganzen der Geſellſchaft iſt, aber nicht als Mittel zum Zweck, ſondern als integrirender Theil. Den unterſten Werth hat hier das fröhliche Leben des befriedigten thieriſchen Triebes mit ſeiner rohen Kraftäußerung und mit dieſem die Regel der Klugheit, welche den einzelnen lehrt ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen. Den höhern Werth bekommt die Kraftäußerung des innern Lebens ſo wie ſie von der Bildung weiter geleitet wird nach dem, was ihre eigne Natur ihr innerlich zum Ziele gibt Wahrheit, Schönheit, die Tugend und das Recht. Es wird alſo für ihre äußere Erſcheinung in der Geſchichte der Menſchen gefordert, erſtlich Begründung und Erweiterung ihrer Herrſchaft über die äußere Natur durch Wiſſenſchaft und Geſchicklichkeit, zweytens Herausbildung ihrer innern idealen Anſicht in die äußeren Verhältniſſe der Geſellſchaft durch die Darſtellung der ſchönen Kunſt, Tugend in der Erziehung und Rechtlichkeit im Staate. Wir geben hiermit alſo dem Leben für ſich den Werth, wie es ſich vertheidigt gegen das Aeußere der Natur, wie es ſich frey geſtaltet und bewegt aus eigner Kraft, und endlich einem höhern Geſetze mit Religion unterwirft. Es will aber dieſe Werthgeſetzgebung nicht dem Daſeyn der Dinge überhaupt gebieten, ſondern ſie reiht ſich ſelbſt in dieſe höchſte äſthetiſche Geſetzgebung mit ein als bloße Lehre des menſchlichen und für den Menſchen, nicht fragend nach dem Zwecke der Welt, ſondern nur nach den Zwecken der Menſchen.

§. 189.

In welchem Verhältniß ſteht nun dieſe Werthgeſetzgebung zum Willen? Wir wollten alle Triebe der menſchlichen Natur aus einem Grundtriebe ableiten, ſo daß aus dieſem alle Verſchiedenheiten menſchlicher Gefühle und Begehrungen begreiflich würden. Dem gemäß fanden wir dieſen Trieb erſtlich in einer zufälligen Aufregung durch die Empfänglichkeit des Lebens, dabey aber auch in einer urſprünglichen Aeußerung durch die innnere Selbſtthätigkeit; zwiſchen beyde tritt noch eine bloß theoretiſche Ausbildung der Reflexion, welche den Spruch des Grundtriebes auf ihre Weiſe ausſpricht, und wie wir hier ſehen, allein das Geſetz des Werthes uns vollſtändig erkennen läßt.

In Rückſicht des Willens haben wir nun ſchon geſehen, daß der höchſte Unterſchied ſittlich guter und böſer Handlungen aus dem Konflikt des ſinnlichen und reinvernünftigen Triebes entſpringt aber nicht ihr Verhältniß in der Werthgebung im Oberſatz, ſondern nur ihr Verhältniß im Schlußſatz der Entſchließungen betrift. Dieſer Unterſchied gehört nur dem Entſchließungsvermögen und nicht dem Vermögen der Antriebe. Der Unterſchied betrifft den eines ſinnlich beſtimmten und eines vernünftigen Entſchluſſes. Eben wie es den erkennenden Verſtand zum Irrthum verleitet, wenn er die Vorſtellungen nach der ſubjektiven Verbindung ihrer Lebhaftigkeit in der Aſſociation träumend vereinigt, anſtatt denkend ihre objektive Verbindung im Urtheil auszuſprechen: ſo wirken hier die Antriebe auf den Entſchluß nicht nach dem vernünftigen Urtheil über ihren Werth im Oberſatz des Schluſſes, ſondern nur nach der Lebhaftigkeit, mit welcher der Werth in ihnen vorgeſtellt wird. Der Fehler des ſinnlichen Entſchluſſes gegen den vernünftigen liegt alſo nicht darin, daß ich ſelbſtſüchtig nur meinen eignen Werth anerkenne, ſondern darin, daß ich nur nach *meinen* Zwecken und nicht nach dem handele, *was an ſich Zweck eines Willens in meiner Lage ſeyn ſollte*. Es iſt gleich viel, ob der Antrieb ſeine Werthbeſtimmung vom thieriſchen, menſchlichen oder rein vernünftigen Triebe entlehnte, ſobald er den Entſchluß nicht frey nach der Ueberzeugung, ſondern nur nach der augenblicklichen Lebhaftigkeit der Vorſtellung im Affekt, (und wenn es Enthuſiasmus wäre) oder aus angewöhnter Lebhaftigkeit in Neigung und Leidenſchaft beſtimmt, ſo läuft der Handelnde Gefahr mit ſeinem ſujektiven Zwecke der eignen Ueberzeugung vom Guten zuwider zu handeln. In dieſem Streite des Guten und Böſen in mir tritt alſo der reflektirte Trieb gar nicht als Parthei mit auf, er iſt vielmehr nur der ausgleichende Richter in mir, welcher im Gewiſſen immer noch fordert, daß ich der Tugend hätte folgen ſollen, auch da, wo für die That ſelbſt der paſſive Beſtimmungsgrund der Willkühr überwogen hat; er entzieht dann ſein belohnendes Gefühl der innern Zufriedenheit oder der Seelenruhe.

Aber außer jener Entſcheidung über Gutes und Böſes, welche nur der Geſinnung im Entſchluſſe gehört, findet ſich auch ein beſtimmtes Verhältniß zum Willen für jenes Vermögen den Werth anzuerkennen (im Oberſatz des Entſchluſſes) in welchem der reflektirte Trieb den Meiſter ſpielt. Alle Expoſitionen, welche eine ſcharfe Trennung mehrerer Triebe in unſerm Weſen vorausſetzen, müſſen in der Ausführung unbeſtimmt werden, und können leicht zu Irrthümern verleiten, indem gar keine Trennung aus dieſem Gegenſatz in meinem Innern vorhanden iſt, ſondern alles Leben aus einer Quelle fließt. So beſchrieben wir oben den thieriſchen Trieb für ſich, er wurde zunächſt vom thieriſchen Bedürfniß geleitet; aber ſobald dieſes befriedigt iſt, wird er mit eigenthümlicher Luſt ſchon Kraftäußerung ſelbſt fordern, wie wir dies bey geſunden Kindern, bey der leidenſchaftlichen Liebe der Wilden zum freyen Leben und bey den gefahrvollen Unternehmungen ganzer Völkerſtämme finden. Hiermit aber legt ſich dieſer Trieb ſchon dem höhern unter, er bedarf nur der Leitung ſeiner Kraft vom gebildeten Verſtande und iſt darin der menſchliche oder reine Trieb ſelbſt.

Auf ähnliche Weiſe iſt die Entgegenſetzung des reinen Triebes als des uneigennützigen gegen den niedern eigennützigen und ſelbſtſüchtigen nur einſeitig. Es iſt dieß freylich der Fall, der am meiſten in die Beobachtung fällt, weswegen wir ihn auch oben heraus hoben, um unſre Unterſcheidung deutlich zu machen. Allerdings iſt der thieriſche Trieb in ſeiner Eigenthümlichkeit, in ſeiner Werthſchätzung desjenigen, was die Bedürfniſſe meines paſſiven Wohlſeyns befriedigt, immer nur ein ſelbſtſüchtiger, denn er äußert ſich nur in dem durch Empfindung beſchränkten Selbſtbewußtſeyn, allein ſobald wir unſer Gefühl vom Werthe nur einmal vor der Reflexion feſthalten, ſobald wir zur Beurtheilung des verſtändigen Triebes übergehen, ſo liegt hier der Werth nicht in dem, was mir unterworfen wird, ſondern in meiner Thätigkeit und dem, was ihr gleich iſt. Die Antriebe dieſes Triebes ſind alſo nicht nothwendig eigennützig. Die gewöhnliche Anſicht unſrer Anthropologen, welche den Menſchen für nichts gut hält, als mit Luſt nach ſeinem eignen Vergnügen und Vortheil zu jagen, oder die bekämpfte Neigung mit Unluſt dem Geſetze zu unterwerfen, iſt durchaus einſeitig und falſch und aus einer willkührlichen Hypotheſe über unſre Luſtgefühle entſprungen. Schon das Spiel der Kinder, noch mehr aber die Reſignation der Freundſchaft, und das meiſte Kräftige und Schöne, was in der Geſchichte erſcheinet, kann uns eines beſſern belehren. Eigner Genuß im Mitgefühl ſoll uns zum Wohlwollen treiben, Herrſchſucht und Habſucht ſoll den Helden, Wolluſt den Künſtler und Vorwitz den Denker beſeelen. Ich bitte euch, bedenkt doch einmal: wie mögen wir wohl darauf kommen, dem Haben und Herrſchen einen Werth zu geben, vorwitzig zu ſeyn, oder uns an Idealen vor der Phantaſie zu vergnügen mehr als an ſinnlicher Wirklichkeit? Wem gehört alle freye und herrliche Kraft in der Geſchichte? Uneigennützige Liebe, Aufopferung der Freundſchaft, die Gewalt des Patriotiſmus ganzer Völker für ihre Sitte, die Verfaſſung ihres Staats und die Altäre ihrer Götter, die Kraft der Helden, die Liebe des Künſtlers, die ideale Reſignation des Denkers — folgen dieſe der Stimme des Eigennutzes? unterwerfen ſie ſich etwa voll Achtung einem Geſetze der Pflicht? oder ſind ſie nicht vielmehr frey aus dem innern Trieb des Herzens entſprungen, die eigenſte, unabhängigſte Erſcheinung des Lebens?

Man hat nur einer krankhaften Erſcheinung unſers Zeitalters die Theorie angepaßt, daß alles Urtheil des Menſchen über Werth und Unwerth von der Luſt in der Empfindung ausgehe, und hat dann gewaltſam die Erſcheinungen ſelbſt dieſer Erklärung wieder unterwerfen wollen. In der That aber gibt der Menſch dem Leben den Werth, dem fremden wie dem eignen und dem des Ganzen über das Eigne und dem gemäß treibt ihn das Intereſſe zur That. Laßt die Bedürfniſſe des Einzelnen befriedigt ſeyn, ſo wird er dann erſt recht zu leben beginnen in frey ergriffenen Unternehmungen für etwas außer ihm, ihm fremdes, welches ihm gerade das wichtigſte ſcheinen mag. Wir müſſen zwiſchen das Wohlgefallen der Neigung, welches nur paſſiven Genuß ſucht, und das der Achtung, welches ſich einem höhern Geſetze unterwirft, noch ein eignes Wohlgefallen der *wahren Liebe* ſtellen, welche nicht nur den andern liebt, um ihn zu genieſſen, denn damit liebte ſie doch nur wieder ſich ſelbſt, ſondern welche das Schöne und Große liebt, wie ſich ſelbſt und ihm ganz den gleichen Werth zugeſteht neben ſich. Dieſe Liebe hat alle ideale Thätigkeit in das Leben der Menſchen gebracht.

Allerdings läßt ſich dieſe Liebe zur freyen That, zur Beſchützung, Bildung und Ausführung des Schönen und Großen auch auf Erklärungen aus Selbſtſucht, aus Herrſchſucht, Ruhmſucht und Habſucht, aus vergleichender Selbſtliebe und ſympathetiſchem Genuß zuſammenſchränken. Wem aber dieſe Erklärungen genug thun, der bedenkt nicht, daß es ja doch erſt einen Grund in unſerm Intereſſe geben müſſe, wodurch unſer Urtheil von dem eignen Gefühl des Genuſſes abgezogen wird, und nur in Vergleichung mit dem Urtheil anderer genießen will, oder in Ruhm und Herrſchaft einen Genuß ſetzt. Hier liegt denn doch immer unmittelbar im tiefſten Innern ein anderer Maaßſtab als der des Genuſſes, ein Maaßſtab des Werthes der Handlung ſelbſt zu Grunde, der in den Verwickelungen unſrer Wünſche und Begierden nur häufig für einen erkünſtelten Genuß gemißbraucht wird.

Freylich hat das Gedräng der ſteigenden Kultur dieſe Liebe unter uns faſt bis zum Unkenntlichen verſteckt. Wenig Großes gelingt uns öffentlich, weil jeder ſich individualiſirt bis ins Einzelnſte, und Habſucht, eine Sklavin des thieriſchen Triebes, ſich eines jeden ſo bemeiſtert hat, daß keiner mehr mächtiger werden kann als ſein Bedürfniß. Das Vorurtheil in der öffentlichen Meinung, welches jeden für ſich zur Habſucht zwingt und zum Verdachte der Falſchheit gegen jeden andern, iſt nur Krankheit unſrer Stuffe der Kultur, indem wir mit Gewalt voraus ſetzen, es ſuche im Leben ein jeder nur merkantiliſch den eignen Vortheil.

Warum iſt uneigennützige Liebe und Freundſchaft, warum reiner Patriotiſmus oder ein reines ideales Beſtreben im Leben bey uns ſo ſelten und ſo unterdrückt? Etwa weil wir es im Innerſten des Herzens nicht hochſchätzten und innig liebten? Frage man doch einmal bey allen, die eignen Gedanken und eignes Gefühl haben, herum! Womit können wir ſie mehr entzücken als mit dieſer bloßen Frage, welche die eigenſte Sehnſucht ihres Herzens freundlich erregt. Aber warum ſchlägt dies, was jeder will, ſo ſelten in Thaten aus? Weil uns die laute öffentliche Meinung, die kein Einzelner geben oder nehmen kann, zwingt, einen jeden geſellſchaftlichen Verkehr im Leben, betreffe er auch, was er wolle, mehr oder weniger als ein unehrliches Handelsgeſchäft zu betreiben, wo jeder den andern zu übervortheilen ſucht; weil bey uns nach eben dieſem Vorurtheil niemand ſich begnügen darf mit Armuth, wenn er auch noch ſo gern wollte. Will er der bürgerlichen Verachtung entgehen und in der Geſellſchaft gelten, ſo iſt es nicht genug, daß er ein Denker ſey, ein Künſtler, ein gerechter Richter oder ein Feldherr, ſondern brav muß er ſeyn, nach der Sprache der Kaufleute und ein Haus machen. Auf dieſe Weiſe iſt das ganz mechaniſche Haben, welches nur Mittel gibt, und gar keinen Zweck beſtimmt, unſer Herr geworden, und in dieſem Irrthum unſerer öffentlichen Ausbildung verſteckt ſich jedes reine eigne Urtheil über den Werth der Dinge. Fraget aber nur den Enthuſiasmus eurer Mädchen oder Jünglinge, die noch nicht von dem Wahn unſrer Lebensklugheit beſeſſen ſind, wem er ſich hingibt, und ihr werdet die reine Stimme der menſchlichen Natur vernehmen. Die duldende ſich aufopfernde Liebe wird ihn mehr entflammen als die ruhig genießende; uneigennützige Freundſchaft, die ſich durch Treue bewährt, keinen Gewinn mag, aber einen Bund ſtiftet, der ſich thätig zeigt für Staat und Religion, die wird eines ſeiner höchſten Ideale ſeyn. Alſo immer die Selbſtſucht, in der beſchämt ein jeder nur ſich vor ſich ſelbſt, ein höheres iſt die Wahl unſers freyen Intereſſe und eben das, welches wir als das Intereſſe des menſchlichen Triebes charakteriſirt haben. Nur die fremde Gewalt des Bedürfniſſes feſſelt dieſen an das Geſetz der Neigung, ſein eigenſtes Intereſſe erhebt ihn frey darüber, und läßt ihn den vereinigten Werth des Schönen mit wahrer Liebe den des Erhabenen mit Achtung anerkennen.

Fünfter Abſchnitt.

Das Leben des menſchlichen Geiſtes in der Vereinigung aller ſeiner Vermögen.

a) Allgemeine Ueberſicht.

§. 190.

Der menſchliche Geiſt in der Vereinigung ſeines ganzen Lebens iſt eine ſinnlich erregbare handelnde Vernunft. So haben wir ihn bisher einzeln nach allen ſeinen Grundbeſtimmungen kennen gelernt. Er beſitzt erſtlich ſpekulative Vernunft als Erkenntnißkraft, welche aus ihrem eignen Weſen die Form der Einheit und Nothwendigkeit zur Erkenntniß bringt, den Inhalt aber nur durch ſinnliche Anregung erhalten kann, nach der Beſchaffenheit ihres äußern und innern Sinnes. Dieſe ſpekulative Vernunft wird weiter zur handelnden Vernunft durch ein Vermögen den Werth der Dinge zu beſtimmen und von der Vorſtellung des Werthes zur Handlung getrieben zu werden. Hier gibt die Vernunft aus ſich ſelbſt die Anlage des Intereſſes an der Vernunft hinzu, und die Aufregung der Thatkraft durch das Intereſſe; die ſinnliche Anregung des Lebens in der Empfindung aber gibt ihr den einzelnen Inhalt ihres Intereſſe an ihrem eignen Zuſtand und an ihrer eignen Individualität.

In allen dieſen Gemüthseigenſchaften haben wir nun erſtlich zu unterſcheiden, was zur Form der Organiſation unſrer Vernunft gehört und in jeder Vernunft ſich gleich bleibt, und dasjenige, was eine Organiſation von der andern unterſcheidet. Die bleibende Grundform der theoretiſchen Vermögen beſteht in dem Grundbewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit und dem Sinne neben dieſem; die der handelnden Vermögen im Triebe des Intereſſes und der Thatkraft durch das Intereſſe. Die innern Unterſchiede in der Organiſation beſtimmen ſich im Allgemeinſten durch die verſchiedene intenſive Größe des Lebens ſelbſt, welche aber nach den allgemeinſten hier vorkommenden metaphyſiſchen Begriffen eine paſſive und eine aktive Anwendung leidet, wie bey jeder erregbaren Kraft, indem ſie die Lebendigkeit oder die Energie des innern Leben mißt. Lebendigkeit heißt nämlich der Grad der Reizbarkeit, Energie hingegen der Grad der Selbſtthätigkeit einer erregbaren Kraft.

Die nach Lebendigkeit und Energie variirenden Eigenſchaften müſſen wir dann unterſcheiden in bloße Launen und in Naturell. Es gibt witzige, muntere, gutmüthige Launen und ihr Gegentheil als vorübergehende Gemüthsſtimmungen, wogegen es auch witziges, munteres, gutmüthiges Naturell gibt, und das Gegentheil aber als bleibende Eigenſchaft. (Dann gibt es aber ſelbſt ein launichtes Naturell, welches oft Farbe wechſelt, und ſein Gegentheil, welches ſeine Stimmung behält.) Rechnen wir alſo alle bleibenden Eigenſchaften zum Naturell, ſo müſſen wir in Rückſicht deſſelben noch angebohrne, natürliche Anlagen und erworbene, angebildete Fertigkeiten unterſcheiden. Die natürlichen Anlagen ſind aber weiter Anlagen des Kopfes oder der theoretiſchen Vermögen, welche Talente genannt werden; Anlagen des Herzens oder der Vermögens ſich zu intereſſiren, welche Temperament heißen, und endlich Anlagen der Thatkraft oder Charakter.

So würden ſich hier, wenn wir nach den Verſchiedenheiten geiſtiger Organiſationen fragen, Geſundheit der Seele, welche das intenſive der Kraft betrifft, und Bildung, der gleichſam das extenſive im innern Leben gehört, als erſte Momente der Unterſcheidung anbieten. Alle Bildung können wir aber überhaupt dem Gehalte nach dem Gedächtniß zuſchreiben, indem dieß bereichert wird, der Form nach der Aſſociation, indem dieſe zweckmäßig geleitet wird. In Gelehrſamkeit und Erfahrenheit beſteht der bloße Reichthum des Gedächtniſſes oder der aufbehaltenen Thätigkeiten im Geiſte. Alle Geſchicklichkeiten und Fertigkeiten in der Gewalt über die Laune, über Affekt und Begierde, im Dichten und Denken oder äußerlich im Handeln beſtehen nur in gebildeter Aſſociation von Gefühlen, Begehrungen und Vorſtellungen, und die wichtigſte von allen Anbildungen durch Aſſociation iſt die Herrſchaft des Willens über das Spiel meiner innern Thätigkeiten überhaupt.

Von den Grundmomenten des Unterſchiedes der Talente iſt oben (§. 74. u. f.) ſchon geſprochen worden, wie ſie ſich aus der Schärfe des innern Sinnes, der Stärke des Gedächtniſſes, der Lebendigkeit und Beſtimmtheit der Aſſociation und Kombination und der Kraft des willkührlichen Verſtandes im Dichten und Denken entwickeln. Hier müſſen wir noch näher auf die praktiſchen Unterſchiede achten.

b) Vom Temperament.

§. 191.

Wir müſſen in den Anlagen unſrer handelnden Vernunft unterſcheiden das Vermögen, welches das Intereſſe auffaßt, welches wir für ſich das Herz des Menſchen genannt haben, und die eigentliche Thatkraft, den Entſchluß des Menſchen, den wir dem Herzen als den Willen des Menſchen entgegen ſetzen können. Das Herz des Menſchen muß erſt zum Trieb werden und dadurch zur Empfänglichkeit des Willens ſelbſt. Wir haben alſo hier erſtlich eine innere Selbſtthätigkeit der Thatkraft, welche als erregbare Kraft erſt von dem Trieb des Herzens angeregt werden muß; aber dieſes Herz für ſich iſt auch ſchon eine eigne im Gefühl erregbare Thätigkeit meines innern Lebens, ſo daß das Leben der handelnden Vernunft ſeiner Receptivität nach ſchon durch dieſe beyden Momente und ihr wechſelſeitiges Verhältniß modificirt wird. Daher der Unterſchied der Temperamente. Ueber dieß können wir es aber noch ſeiner Spontaneität nach für ſich betrachten, und dieß gibt den Charakter.

In Rückſicht der Temperamente haben wir alſo erſtlich das Herz, welches das Intereſſe auffaßt, und den Willen, welcher handelt, mit einander zu vergleichen, Gefühl und Thätigkeit. Es wird hier im Einzelnen das eine oder andere Moment das überwiegende ſeyn, und darnach müſſen die Temperamente überhaupt ſich in Temperamente des überwiegenden Herzens und des überwiegenden Willens eintheilen. Bey jeder erregbaren Kraft findet ſich dann aber noch ein Unterſchied der Reizbarkeit, der mit der Geſundheit zuſammen beſteht, indem erregbare Kräfte der nämlichen Art entweder durch geringe Reize ſchon angeſprochen werden, und leicht eine extenſive Größe der Erregung erhalten, die nicht von Dauer iſt; oder ſie bedürfen größerer Reize um erregt zu werden, die Erregung hat dann aber auch mehr intenſive Größe und mehr Dauer. Wir erhalten alſo rein aus den Geſetzen des innern Lebens den Unterſchied der vier bekannten Temperamente genau eben ſo wie Kant ihn in ſeiner Anthropologie dargeſtellt hat, nur müſſen wir uns in Acht nehmen, daß wir mit dem geſunden Temperament in der Anlage ſeine krankhafte Verſtimmung, von der wir gleich nachher ſprechen, nicht verwechſeln.

Wir erhalten erſtlich zwey Extreme des Temperaments mit überwiegendem Gefühl.

a) Leichtſinn mit allen Eigenthümlichkeiten, die man gewöhnlich dem ſanguiniſchen Temperament beylegt. Ueberwiegendes Gefühl mit leichter Erregbarkeit muß ſtimmen für Freude und Scherz und gute Hoffnung, es macht gutmüthig aber unzuverläſſig, läßt jedes Intereſſe lebhaft ergreiffen, aber auch gleich wieder fallen; Ernſt und Beharrlichkeit ſind ſeine Sache nicht.

b) Tiefes Gefühl, wird als melancholiſches Temperament meiſt nach ſeiner krankhaften Ausartung verzeichnet. Ueberwiegendes Gefühl mit ſchwerer und tiefer Erregbarkeit ſtimmt zu Innigkeit und Herzlichkeit, zu ernſtem und anhaltendem Gefühl, welches alſo ſeinen Genuß gern in der Phantaſie ſucht, daher liebt es das Ideale, Schwärmerey in Liebe und Freundſchaft und die Andacht. Es macht in Geſchäften beſorgt, und wendet überhaupt vom Geſchäftsleben ab.

Ferner zwey Extreme des überwiegenden Entſchluſſes oder der Thatkraft.

a) Raſcher Muth. Dieſer leicht erregbare Wille wird als choleriſches Temperament richtig beſchrieben. Er iſt geſchäftig, ſchnell entſchloſſen, hitzig aber ohne Ausdauer. Er wird alſo lieber den Befehlshaber machen, der die Geſchäfte leitet ohne ſie ſelbſt auszuführen. Daher iſt ſeine herrſchende Leidenſchaft Ehrbegierde, er hat gern mit öffentlichen Geſchäften zu thun, und will laut geprieſen ſeyn.

b) Kaltblütigkeit. Wenn wir dieſe mit dem phlegmatiſchen Temperament vergleichen, ſo dürfen wir ja den Unterſchied eines ſchwachen und ſtarken Phlegma nicht überſehen, und rechnen hier nur her das Phlegma der Stärke. Ueberwiegende Thatkraft mit ſchwerer aber tiefer Erregbarkeit gibt feſte Entſchloſſenheit, Beſonnenheit, planmäßige Thätigkeit mit innerer Ruhe und kräftiger Affektloſigkeit, worin eben das Phlegma der Stärke beſteht.

Die inneren Unterſchiede des männlichen und weiblichen Lebens werden ſich großentheils nach dieſen Unterſchieden der Temperamente charakteriſiren laſſen, die Temperamente des Gefühls ſind weiblicher, die der Thatkraft männlicher; die Temperamente der leichten Erregung hingegen entſprechen mehr der Jugend, die der tiefen Erregung dem reifen Alter. Wenn aber Kant behauptet, daß es nur vier einfache Arten des Temperaments gebe, die ſich nicht miſchen auch nicht in einander übergehen, ſo läßt ſich ſchwerlich ein anderer als polemiſcher Grund für dieſe ſeiner Atomiſtik des innern Lebens auffinden. Wir werden dagegen erſtlich dem einen viel, dem andern wenig Temperament zuſchreiben, je nachdem von Herz und Wille das eine dem andern merklich überlegen iſt, oder beyde ſich an Kraft gleich kommen; ferner werden wir einen gradweiſen Uebergang vom Leichtſinn zum tiefen Gefühl, vom raſchen Muth zur Kaltblütigkeit durch viele Zwiſchenſtufen anerkennen und eben ſo eine Verbindung zwiſchen dem Leichtſinn und raſchen Muth, ſo wie zwiſchen tiefem Gefühl und Kaltblütigkeit; endlich wird auch bey überwiegender Thätigkeit doch in demſelben Gemüth eine Gefühlsſtimmung zu Grunde liegen, welche ſich entweder dem Leichtſinn oder dem tiefen Gefühl nähert, und eben ſo wird bey überwiegendem Gefühl doch auch eine Stimmung des Willens vorhanden ſeyn, die, wenn ſie ſchon nicht das vorherrſchende iſt, doch entweder dem raſchen Muth oder der Beſonnenheit ſich nähert.

Außer allen dieſen Verſchiedenheiten finden ſich im einzelnen Geiſte nun noch Unterſchiede der theoretiſchen Anlagen, welche das Temperament oft verſtecken. Viel Verſtand begünſtigt das Phlegma, Phantaſie begünſtigt das Gefühl durch ihr inneres Spiel der Vorſtellungen. Oft ſcheint ein Menſch viel Temperament zu haben und tiefes Gefühl, der im Innerſten wenig Temperament hat oder ein choleriſches, auch wohl gar ein phlegmatiſches, wenn er nämlich eine hinlänglich lebhafte Einbildung beſitzt, um die ihm fremde Gefühlsſtimmung in ſich hinein zu dichten. Dieſe erwerben ſich ſchnell Freunde, werden aber bald mit ihrer Freundſchaft überläſtig, ſobald die verſteckte innere Kälte ſich verräth. Den widrigſten Eindruck macht eine ſolche erdichtete Andacht.

c) Vom Charakter.

§. 192.

Einen Charakter nennen wir (z. B. in der Kritik der Dichtung) jede beſtimmte Individualität eines Menſchen nach allen ſeinen praktiſchen Anlagen, dieſe mögen den Willen ſelbſt, Temperament oder auch bloße Angewöhnungen betreffen. Charakter hingegen in eminenterem

Sinne ſollte nur die vernünftige Thatkraft ſeyn, wogegen aller Unterſchied der Temperamente noch paſſiver Empfänglichkeit gehört. So haben wir den Charakter ſchon beſtimmt als die Geſinnung nur vernünftigen Entſchließungen zu folgen oder nach Grundſätzen zu handeln, und nachher zeigte ſich eben in dieſer Unterwerfung unter praktiſche Geſetze die höchſte Würde unſers Weſens. Es iſt aber hierin der Begriff des Charakters doch noch einer Zweydeutigkeit unterworfen, welche in unſrer Ethik ſehr bedeutend geworden iſt. Zu einer vernünftigen Erkenntniß gehört, daß ſie allgemein und nothwendig ſey, Vernunft als bloßes Schlußvermögen beſtimmt aber nur die bloße Konſequenz aus der Allgemeinheit der Regel, ohne ſich die Regel ſelbſt geben zu können. So auch hier. Wir ertheilen zuweilen das halbe Lob an einen Menſchen, mit deſſen Handlung wir eben nicht zufrieden waren, er bleibt ſich wenigſtens treu, er handelt konſequent, das heißt: er handelt nach Maximen, die Er ſich wenigſtens als Grundſätze vorgeſchrieben hat, die ihm alſo Allgemeinheit haben, wenn ſchon ohne Nothwendigkeit. Wir unterſcheiden hier zweyerley Bedeutungen der Beherrſchung des Willens durch Vernunft, welche den Charakter im Gegenſatz der Charakterloſigkeit ausmacht. Nach der erſten Bedeutung heißt eine Entſchließung ſchon vernünftig, wenn ſie nur der logiſchen Forderung der Vernunft genug thut, wenn der Entſchluß mit Ueberlegung nach allgemeinen Maximen gefaßt iſt, die höhere Bedeutung hingegen fordert zu dieſer Allgemeinheit der Maxime noch die Nothwendigkeit eines praktiſchen Geſetzes hinzu. Der Entſchluß iſt in jeder Rückſicht ſinnlich und nicht vernünftig, wenn er in der Ueberraſchung des Affekts oder durch blinde Leidenſchaft gefaßt wurde; er erhält hingegen eine logiſche Form der Vernünftigkeit und Geſetzmäßigkeit, ſobald er mit Beſonnenheit gefaßt wurde, dieß iſt aber diejenige Form noch nicht, der wir den höchſten Werth der Güte beylegten. Beſonnen gefaßte Geſinnungen und Maximen können aus einer Regel der Selbſtſucht, der Klugheit oder irgend nach Belieben von Neigung und Leidenſchaft vorgeſchriebenen Zwecken gebildet werden, ſie haben dann wohl die logiſche Form eines Oberſatzes im Entſchluß, aber nicht den wahren Werth eines praktiſchen Princips, indem ihnen die Nothwendigkeit fehlt. Wahre praktiſche Grundſätze ſind nur diejenigen, in denen ein Zweck, als Zweck an ſich, als nothweniger Zweck ausgeſprochen wird, und dieſe unbedingt zum Oberſatze ſeiner Entſchließungen zu wählen, darin beſteht der wahre Charakter. Der erſte Begriff gibt nur Charakter aus der Autonomie der Wahl, der andere aber aus der Autonomie der Willkühr.

Die praktiſche Theorie iſt alſo hier ſehr von ſolchen Verhältniſſen abhängig, die aus der erkennenden Vernunft entſpringen. Auf alle neuen Syſteme der Sittlichkeit, welche das ſittliche Handeln als vernunftmäßiges dem ſinnlich beſtimmten entgegenſetzen, hat dieſe Zweydeutigkeit im vernünftig Handeln mehr oder weniger eingewirkt. Mit dem allgemeinen Ausdruck des vernünftig Handelns, mit der Kantiſchen allgemeinen Geſetzmäßigkeit der Maximen und der Fichtiſchen Unterwerfung unter die Geſetze des reinen Ich war eigentlich immer nur jene logiſche für ſich ganz leere Form der Vernünftigkeit angedeutet, unter welche man gleich die einzelnen Geſetze der Sittlichkeit zu ordnen verſucht, jedesmal aber mit principloſer Willkührlichkeit, weil die Hauptſache noch fehlt, nämlich der beſtimmte Gehalt des praktiſchen Princips in die allgemeine logiſche Form.

d) Von der Geſundheit der Seele.

§. 193.

Wir können eine Pathologie des Geiſtes entwerfen, wie für den Körper, nur daß ſie von wenigerm Gebrauche ſeyn wird, weil es ſchwerlich gelingen möchte, ſie wie bey dem Körper zur Grundlage einer geiſtigen Therapeutik zu machen. Wir können Gemüthskrankheiten und Geiſtesſchwächen auch nach den nämlichen allgemeinſten Momenten der Sthenie und Aſthenie beurtheilen, wie die körperlichen, doch nicht ohne eigenthümliche Verſchiedenheiten. Dasjenige, woran wir innerlich Geſundheit und Krankheit abmeſſen müſſen, iſt die intenſive Größe der innern Lebensäußerung im Denken und Wollen, das heißt die Lebendigkeit und Stärke des Gedankenlaufes.

Körperlich gibt es krankhafte Hyperſthenie, weil das Geſetz der äußern Lebenserregung Reproduktion ſeiner ſelbſt im Organismus iſt, und dieſe regelmäßige Reproduktion alſo hier eine Norm wird, welche die einzelne Erregung ſo wenig überſteigen als unter ihr zurück bleiben darf, ohne krankhaft zu werden. Innerlich hingegen gibt es kein Geſetz der Reproduktion, ſondern das beſchränkende Princip iſt hier ein ganz anderes, wodurch ſich denn auch eine ganz andere Bedeutung geiſtig hyperſtheniſcher Krankheiten beſtimmt.

Im innern Leben ſind im Konflikt erſtlich die Affektion des Sinnes und die Aſſociation des Gedankenlaufes, in der letzteren aber weiter die unwillkührliche Aſſociation und die willkührliche, Einbildung und

Reflexion. In dem erſtern Konflikt des Sinnes mit der Einbildung kann die Lebhaftigkeit des Sinnes nie zu groß werden, für dieſe allein gibt es nur aſtheniſche Krankheit. Die Einbildung aber ſoll an Stärke der Sinnesanſchauung nie gleich kommen und noch weniger ihr überlegen ſeyn, für die Einbildung zeigt ſich alſo hier in wachen Träumen die erſte Art innerer hyperſtheniſcher Krankheit, welche aber noch unbedeutend iſt, ſo lang das Urtheil dabey frey bleibt.

Weit wichtiger iſt der Konflikt des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes mit dem logiſchen oder der unwillkührlichen Aſſociation mit der Reflexion, das heißt mit der innern Gewalt des Willens. Hier kann wieder die Vernunft nicht zu vernünftig werden; für die Gewalt des Willens in der Reflexion gibt es alſo kein Maximum, ſeine Krankheit kann nur Aſthenie ſeyn. Auf der andern Seite iſt es aber ein Grundgeſetz des geſunden innern Lebens, daß die Reflexion der unwillkührlichen Aſſociation überlegen ſey für Schluß und Entſchluß, damit nicht Traum das vernünftige Urtheil und Begierde die vernünftige Handlung verdränge. Jede gleichſam örtliche innere Krankheit beſteht in einer Uebermacht der unwillkührlichen Aſſociation über den Willen. Hier iſt alſo die Stelle, wo die Unterſcheidung oberer und unterer Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen Bedeutung erhält. Die unwillkührliche Aſſociation der Einbildung iſt die untere Vorſtellungskraft, der willkührlich thätige Verſtand die obere, die Receptivität des Intereſſe im Gefühl iſt das untere, die vernünftige Willkühr das obere Vermögen im Willen. Es gibt hier örtliche Hyperſthenie der theoretiſchen Vermögen, wenn in einem Geiſte das willkührliche Denken und Dichten den Träumen unterliegt, und der praktiſchen Vermögen, wenn der vernünftige Entſchluß in blinder Leidenſchaft den Aſſociationen der Neigung erliegt; der gleiche Grund von beyden iſt in der Uebermacht einer einzelnen Aſſociation über den willkührlich thätigen Verſtand zu ſuchen.

Zu dieſen theoretiſchen Gemüthskrankheiten gehören die meiſten bekannteren Formen derſelben. Phantaſt, (er mag nach verſchiedener Stimmung der Phantaſie nun Schwärmer oder Hypochondriſt ſeyn,) iſt derjenige, bey dem das Träumen die Ueberlegenheit über das beſonnene Urtheil im Denken und Dichten erhalten hat. Dieſer Fehler iſt meiſtentheils örtlich, wenn die vorherrſchende Aſſociation aber nur eine ſehr beſtimmte iſt, ſo heißt ſie die fixe Idee des Narren. Faſt jeder Menſch hat ſeine Lieblingsphantaſie, Lieblingsgedanken, Meinungen und Neigungen, dieſe werden aber zur Krankheit erſt, wenn ſie den willkührlichen Verſtand überwiegen. Neben dieſer fixen Idee ſteht zunächſt die zerrüttete Aſſociation des Unſinnigen und endlich neben dieſer allgemeine geiſtige Aſthenie in Gefühlloſigkeit, Indifferentismus, Gedankenloſigkeit, Dummheit und Blödſinn.

Die höhern Grade dieſer Krankheiten fordern nur eine Beurtheilung für die ärztliche Behandlung, wobey durch allgemeine philoſophiſche Grunduntersuchungen nicht viel gewonnen werden wird, weil die leichtere oder ſchwerere Heilung nicht ſo wohl, von der Form der Krankheit, als davon abhängt, ob die veranlaſſenden Urſachen, tief in die körperliche Organiſation eingriffen oder leicht wieder gehoben werden können. Wir können hier nur bemerken, daß ſolche Krankheiten nicht in der Vernunft in höherer Bedeutung liegen, denn dieſe iſt eine unzerſtörbare Grundform, und auch nicht nach den Stuffen des Reflexionsvermögens in Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft abgemeſſen werden dürfen, denn dieſe ſind etwas mittelbares, von ihnen kann zunächſt nur die Urtheilskraft krank werden, und auch dieſe nur mittelbar durch die Ohnmacht des Willens oder die Stumpfheit des innern Sinnes und Mangel an lebhafter Aſſociation. Wir kommen alſo mit allen dieſen Krankheiten auf das Vorhandenſeyn der Thätigkeiten im Gemüth durch Gedächtniß und Aſſociation und auf ihre Auffaſſung durch innern Sinn zurück, in denen ſich am unmittelbarſten unſer inneres Leben bewegt.

§. 194.

Wichtiger ſind uns hier die geringeren aber auch weiter verbreiteten Grade allgemeiner Geiſtesſchwäche. Die innere Konſtitution des Gemüthes vereinigt Gefühl und Thatkraft in ſich, und fordert für die Geſundheit des Gefühls Lebendigkeit, für die Geſundheit des Willens Kraft; das Gefühl ſoll ſtark erregt werden, aber doch den beſonnenen Entſchluß nicht leicht umzuſtimmen vermögen. In dieſer Vereinigung von Leben und Stärke beſteht dann die innere Geſundheit der Seele, welcher alſo im Allgemeinen Abbruch geſchehen kann dadurch, daß das Gefühl an Lebendigkeit verliert und ſtümpfer wird, dadurch daß die Kraft ſinkt, und in vollſtändig krankhafter Anlage dadurch, daß die Energie ſogar von einem ſtumpferen Gefühle überwältigt wird. Wir nennen dieſe innere krankhafte Anlage des Gemüthes Sentimentalität, ſie zeigt ſich vorzüglich durch Mangel an Lebendigkeit im Gefühl, Mangel an Selbſtſtändigkeit in der Handlung und Ueberwältigung der That durchs Gefühl.

Dieſe Sentimentalität greift vorzüglich zwey Vermögen der erkennenden Vernunft an, die Einbildungskraft und die Urtheilskraft und in der praktiſchen Vernunft das

Temperament. Einbildungskraft und Urtheilskraft für Dichten und Denken fordern vorzüglich, um ihre glückliche Haltung nicht zu verlieren eine Vereinigung von Leben und Kraft; es gibt hier eine bloße ſchwächliche Agilität der Einbildungskraft, welche ſich mit Genialität verwechſelt, und eine ähnliche Agilität der Urtheilskraft im oberflächlichen Witz ohne Scharfſinn, welche beyde wohl zur Unterhaltung dienen können, aber nicht für ſchöne Kunſt oder Wiſſenſchaft. Das ſentimentale Temperament aber iſt der Erfinder der Empfindeley, der Schwermuth, Sehnſucht und des weinerlichen Unglücks, womit wir ſo groß vertraut ſind. Wir können hier jeder der vier Grundformen des geſunden Temperaments Gegenſtücke mit krankhafter Erregung beſtimmen. So, wie wir oben dieſe Formen betrachteten, gehörten ſie einer geſunden Energie des innern Lebens, wenn hingegen erſtlich ein krankhaftes Uebergewicht eines leicht erregten Gefühls über ſchwache Energie ſich zeigt, ſo ſchlägt die ſanguiniſche Stimmung in Empfindeley aus; wenn zweytens tiefes Gefühl einer kranken Energie überlegen iſt, ſo zeigt ſich eine thatenſcheue Schwermuth, oder überhaupt dumpfes Hinbrüten im Gefühl; wenn drittens die Energie ohne Kraft krankhaft reizbar iſt, ſo wird der raſche Muth in Empfindlichkeit verwandelt; viertens endlich wenn krankhafte Stumpfheit des Gefühls die ſchwere Erregbarkeit der Thatkraft bewirkt, ſo wird anſtatt kräftiger Affektloſigkeit ſchwächliche Gefühlloſigkeit im Phlegma der Schwäche erſcheinen.

Dieſe geſundere oder krankhaftere Anlage im Geiſte eines ganzen Volkes iſt in der Geſchichte ein ſehr wichtiges Moment. In den Griechen z. B. entwickelte ſich ein ſelbſtſtändiges kräftiges Naturell durch ſich ſelbſt aus dem

Zuſtande der Roheit; es iſt im Leben dieſer Griechen, bis in die ſchönen Zeiten ihrer Republicken, bey weitem die vorzüglichſte Vereinigung von Lebendigkeit und Kraft, welche uns die Geſchichte aufweiſt. Den Römern fehlte es urſprünglich nicht an Kraft aber an Lebendigkeit. Indem wir ihrer Geſchichte folgen, ſehen wir beyde durch Kultur nach und nach immer mehr erſchlaffen, bis ſie zur Zeit der chriſtlichen Imperatoren nichts als den jämmerlichen Anblick des dumpfen Gefühls einer albernen Andächteley ohne alle Kraft übrig behalten, der durch Barbaren ein Ende kommen mußte. Und wir leiden wieder ſehr merklich an Sentimentalität, wenn wir unſer Leben mit der friſchen Lebendigkeit jener Griechen vergleichen. Auch bey uns iſt dieß natürliche Folge der unter uns arbeitenden und in uns kämpfenden Reflexion, indem dieſe uns einmal einem verderblichen Geſchmack in die Hände geliefert hat, nach dem wir uns der nothwendigſten Bedürfniſſe entſchlagen, um das Unnöthige der Mode zu lieb anzuſchaffen, auf der andern Seite aber die Ausbildung des Verſtandes ſchon unvermeidlich oft auf Unterdrückung des lebendigen Gefühls führt, weil Sinn und Anſchauung dem Begriffe unterworfen werden, und auf Niederhaltung der Kraft, weil die natürliche Kraft durch künſtliche, maſchinenmäßige Thätigkeit überwunden wird. So kontraſtiren wir in allem mit jenen Alten, indem ſie uns in Leben und Anſchauung, wir ihnen im Begriffe überlegen ſind. Sie handelten weit mehr durch natürliche Kraft, wir überall durch Maſchinerie; ſey es in der Kunſt, in der Philoſophie oder im Leben. Unſre Wiſſenſchaft iſt ſyſtematiſch und tabellariſch, die ihrige äſthetiſch. Wir übertreffen ſie in techniſcher Kunſt und allem, was ſich durch berechnete Maſchinerie erreichen läßt, aber Maler und Bildhauer beſitzen wir nicht wie ſie. Unſer Krieg iſt Lenken von Maſchinen gegen den übrigen; ſie ſchlugen ſich, wir fechten. An Verſtand ſind wir ihnen weit überlegen, und ſie ſind darin Kinder gegen uns, aber nicht eben ſo in der Urtheilskraft. Ihre Philoſophie behält, ſo viel ſie auch aus Mangel an Verſtand hinter der unſrigen an Ausbildung zurück ſeyn mag, doch immer in Leben und Kraft einen Vorzug der Schönheit vor der unſrigen. Wir werden entweder zu eckicht und leer, indem wir uns mit künſtlicher Reflexion in bloße Formeln ohne Anwendung verlieren im Streben nach recht korrekter Wahrheit, oder wir erhalten verwiſchte Zeichnungen des Wahren und Schönen in einander, die weder wirklich Wahrheit noch Schönheit ſehen laſſen, in der Meinung zum Weſen der Alten zurück zu kehren. So auch unſre ſchöne Kunſt und die übrige. Sie ſind uns in ihrer ſchönen Kunſt nicht eigentlich in der Kunſt, ſondern in der Energie des Lebens überlegen. Ihre Kunſt iſt einfacher, oft roher, als die unſrige aber immer größer gedacht. Dieß zeigt ſich vorzüglich im Kontraſt der Baukunſt und Malerey. In der Dichtung ſind wir weit gebildeter und künſtlicher als ſie, aber durchaus ſentimental, aus Mangel an geſunder Stärke der Einbildungskraft, ſo daß bey uns ſchon viel Genie erfordert wird, manches zu machen, was ihnen Handwerkerarbeit war. Ihnen war es natürlich in der Dichtung nur ſchöne Form und das Erhabene zu ſuchen und zu ſehen, die moderne Kunſt verlangt überall die ſchöne Form beſchwert mit reizendem und rührendem und mit moraliſchem Intereſſe. Plaſtik haben wir gar nicht, und Muſik iſt die einzige moderne originelle Kunſt. Das alte Trauerſpiel ſollte über Mitleid und Furcht erheben, das moderne will Mitleid und wohl gar auch Furcht erregen.

Für das Komiſche und den derben Schwank hat unſre Bildung wenig Sinn, der Meiſter unſers Volkes iſt derjenige, der ſo recht gut verſteht das weinerliche und lächerliche aus Verhältniſſen des gemeinen Lebens zuſammen zu ſuchen und zu einer Abendunterhalung zuſammen zu ſtellen.

Das wichtigſte aber iſt unſre Sentimentalität im Leben ſelbſt durch Schwäche des Temperaments, der große Abbruch an frohem und freyem Leben. Unſer Leben erliegt ſo großentheils dem Bedürfniß, und reich ſind wir an nichts mehr als an Unglücksgefühl und Bedrückung der leidenden Menſchheit. Wir haben die weinerliche Anſicht der Liebe und den Kampf mit der Pflicht erfunden, ſo wie Schwermuth und Sehnſucht. Die leichtſinnige Sittenlehre Epikurs war doch auf Frohſinn gegründet, und die apathiſche der Stoicker auf ein geſundes Gefühl der Erhabenheit, uns hat man dagegen Gewiſſensangſt angeſchaft und die große Noth um Vorſehung, Daſeyn Gottes und Unſterblichkeit. Wir nehmen gar zu gern das Leben für Arbeit, die unausſtehlich wäre, wenn nicht etwas damit verdient würde, zu einer freyen Anſicht ſeiner reinen Schönheit erhebt ſich faſt keiner; ſogar mit der ſchönſten Erſcheinung des Lebens, mit der Tugend gehen wir auf Tagelohn aus, und meinen, wir wolltens wohl bleiben laſſen uns darum zu bemühen, wenn uns die Gottheit nicht ſpäter Zahlung dafür leiſtete; wir ſind tugendhaft auf Spekulation der ewigen Seligkeit. Dieſes Unglücksgefühl, dieſe Erniedrigung der Tugend und der Mangel einer freyen Anſicht des Lebens iſt das eigentliche Elend unſrer praktiſchen Philoſophie, die Albernheit der gemeinen modernen Moral. Es iſt dieſe Anſicht aber ſo tief zum Vorurtheil geworden, daß es ſchwer wird ſich wieder das rüber zu erheben oder davon zu befreyen; die meiſten, die mit dieſem Vorurtheil kämpfen, überwindet es doch nur immer wieder unter einer andern Maske. Allerdings gibt es kein Glück oder Unglück als das, was wir uns ins Leben hinein einbilden, aber gar mancher unter uns wird darauf antworten: wer möchte länger noch leben, wenn er ſich nicht mehr recht unglücklich fühlen kann.

Dieſe krankhafte Anlage iſt in mancherley Rückſicht Folge der fortſchreitenden Ausbildung vorzüglich darin, daß ſie eine krankhafte Uebermacht des Gefühls über die That zeigt. Es findet ſich nämlich in jeder Kulturgeſchichte des einzelnen Menſchen oder eines Volkes jederzeit ein Kampf zwiſchen der Kraft und dem Gefühl; die erſte geſunde aber rohe Kraft, ſoll durch ein gebildetes Gefühl gebändigt und gezügelt werden. So muß die Bildung im Anfang das Gefühl gegen Roheit in Schutz nehmen, geht ſie damit aber zu weit, ſo erhält ſie ſchwächliche Ueberfeinerung des Gefühls, und wenn ſie das gewahr wird, fängt ſie an die erſte rohe Kraft wieder zurück zu wünſchen, und ſo wird ſie meiſtens oscillirend zwiſchen entgegengeſetzten Extremen nur allmählich ſich dem Ruhepunkte nähern, den ſie ſucht, indem die abweichenden Schwingungen nach beyden Seiten nach und nach immer kleiner werden.

Anhang.

---

§. 195.

Die Abſicht unſrer bisherigen Unterſuchungen war aus den verwickelten Thatſachen der Luſtgefühle, Begierden, Affekten und Leidenſchaften, des ſinnlich oder vernünftig beſtimmten Willens, des Treibens um Glückſeligkeit, Vollkommenheit oder Tugend und Recht die einfachen Elemente einer Theorie unſrer praktiſchen Vermögen aufzufinden. Und dieſe zeigen ſich in dem Vermögen ſich zu intereſſiren und dem gemäß zu begehren, das heißt in den Begriffen von Werth und Zweck. Die wichtigſte Beſtimmung war hier die den Begriff des Werthes als die höchſte gleichſam praktiſche Kategorie der Vernunft anzuerkennen, welche hier eben das iſt, was Gegenſtand und Exiſtenz für die ſpekulative Vernunft ſind. Iſt einmal Werth als das einfache Element in dieſer Theorie zu Grunde gelegt, ſo erhalten wir den Begriff des Zweckes mit Leichtigkeit, und es entſteht uns von ſelbſt vermittelſt der Idee des abſoluten Werthes die Werthgeſetzgebung der praktiſchen Vernunft für den Glauben, welche dieſem nicht nur die ewige Ordnung der Dinge ſelbſt zeigt, ſondern zugleich noch das praktiſche Princip für die Teleologie der Natur abgibt an die Ahndung, ſo daß wir hier aus *einer* Idee die metaphyſiſche Grundlage der Ethik, der Religionslehre und der Geſchmackskritik entſpringen ſehen und zwar vermittelſt einer klaren praktiſchen anthropologiſchen Deduktion.

Wir müſſen dieſe unſre Anſicht der Theorie der praktiſchen Vernunft mit den Meinungen anderer, wie ſie ſich in der Geſchichte der Philoſophie finden, näher vergleichen. Suchen wir nun eine Ueberſicht dieſer fremden Meinungen, ſo kommt uns erſtlich Kant entgegen mit ſeiner bekannten Tafel aller praktiſchen Beſtimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit und unter denen, die neuerdings mehr bemerkt worden ſind, vorzüglich Schleiermacher mit ſeiner Kritik der Sittenlehre. Dieſem mag aber mehr die Klarheit ſeiner geſchichtlichen Ueberſicht und die Liebe zu den Alten zu ſtatten kommen als die Schärfe ſeiner philoſophiſchen Unterſcheidungen. *) Es gereicht

---

*) Schleiermacher hat ſeinen Begriff des ſittlichen ſo aufgefaßt, daß ihm kein Unterſchied des Sollens und der Weisheit ſtatt finden kann, und daß er überhaupt gar keine beliebigen Zwecke im Leben anerkennen darf. Dabey legt er nun nach ſeiner Beurtheilung der Tauglichkeit von gegebenen Grundſätzen für ein Syſtem der Sittenlehre eine Maxime der Fichtiſchen Methodenlehre, die abſolute Vollſtändigkeit in der Entwickelung eines Syſtems aus ſeinen Principien betreffend, zu Grunde, nach welcher nur die Grundſätze als tauglich befunden werden, welche unmittelbar von der Idee der Gottheit, als dem Ideal der Vollkommenheit ausgehen, wie bey Platon und Spinoza geſchieht. Er hätte aber auf dieſem Wege nur noch einen Schritt weiter gehen ſollen, um die gänzliche Unmöglichkeit der Sittenlehre zu zeigen. Denn wenn nun die Frage entſteht, wie wir denn die göttliche Vollkommenheit zu denken haben, ſo müſſen wir wieder an die menſchliche Unvollkommenheit zurückgehen und das Beſchränkte in ihr abſolut denken, wir können nicht die Gottähnlichkeit

ihm ſehr zum Vorwurf, daß, da er eine von Kant angefangene Unterſuchung mit Rückſicht auf dieſen weiter fortſetzen wollte, er demungeachtet nicht einmal ſo weit durchdringt, den entſcheidenden Punkt der Kantiſchen Kritik auch nur zu berühren. Wir haben es hier mit ſeiner Ueberſicht der verſchiedenen für die Sittenlehre verſuchten Principien zu thun. Hier tadelt er zwar Kant mit Recht wegen ſeiner einſeitigen Anſicht der Vollkommenheit, im übrigen aber verwirft er Kants eigene Anſichten, indem er die metaphyſiſche Bedeutung derſelben mit ſeinen eignen bloß geſchichtlichen Expoſitionen verwechſelt. Anſtatt der ſechsfachen Unterſcheidung in der Kantiſchen Tafel ſchlägt Schleiermacher eine erſte Eintheilung aller Sittenlehren vor in ſolche, welche auf die Luſt als das paſſive, nach unſerm Sprachgebrauch auf den Genuß ausgehen, es mag dieſer nun in Seelenruhe mit vielen der Alten, oder in eignes Vergnügen mit den Franzoſen, oder in Sympathie mit den Engländern geſetzt werden, und in ſolche, welche auf die Handlung als ſolche gehen; die erſtern alſo ſetzen in den Genuß, die andern in die Handlung die Regel des Werthes. Dieſe Unterſcheidung, ſo klar ſie anfangs ſcheint, trift doch erſtlich gar nicht, was Kant mit ſeiner Tafel beabſichtigte, nämlich die verſchiedenen Meinungen über den Urſprung unſrer ſittlichen Ueberzeugungen, (ob ſie z. B. aus der Gewohnheit in Erziehung und Herkommen, oder aus der Empfindung wie das Urtheil über Annehmlichkeiten entſpringen oder uns poſitiv durch den Willen Gottes vor-

aus der Göttlichkeit, ſondern gerade umgekehrt, die Göttlichkeit nur aus der gegebenen Gottähnlichkeit begreifen. Das Göttliche iſt nicht der Anfang ſondern das Ende unſrer wiſſenſchaftlichen Weisheit.

geſchrieben werden u. ſ. w.) welches die eigentlich philoſophiſche Nachfrage iſt, ſondern ſie gibt anſtatt deſſen nur eine Ueberſicht, worein der eine oder andere, dem Reſultate nach, wirklich den ſittlichen Werth findet, welches nur geſchichtlich iſt. Allein zweytens auch dafür verſagt ſich die Eintheilung der Anwendung, wie ſich bey Schleiermacher ſelbſt ſchon findet, indem für die thätige Sittenlehre gar keine klar zu unterſcheidenden Meinungen neben einander treten, ſondern alles ins Unbeſtimmte unter den Begriff der Vollkommenheit gefaßt wird. Hätte nämlich Schleiermacher ſich ſelbſt philoſophiſch ſchärfer gefragt, was der Ausdruck: die Handlung für ſich erhält den Werth, eigentlich bedeute, ſo würde er dann erſt auf Kants wichtigſte Unterſuchung geführt worden ſeyn, die er ganz überſehen hat, und dann hätte er den Kantiſchen Formalismus nicht ſo kurz ab verwerfen dürfen. Eben dieſe Unterſuchung iſt es nämlich, welche Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten anfängt, und ihn auf ſeinen Formalismus leitete. Wollen wir der Handlung ſchlechthin den Werth geben, ſo darf ſie dieſen nicht durch ihren Zweck, nicht durch ihren Erfolg erhalten, denn dieſer iſt immer noch etwas vom Thun ſelbſt verſchiedenes, und die Geſetzgebung wäre heteronomiſch alſo paſſiv, die rein aktive autonomiſche hingegen muß dem reinen Thun alſo nur aus dem Princip des Wollens ſelbſt den Werth geben. Da nun das reine Handeln des Willens nur das ſich Entſchließen iſt, ſo erhielten wir darin einzig die tugendhafte Geſinnung als bloße Form zum Thema der aktiven Sittenlehre, und da Schleiermacher dieſe Beſchränkung auf das Wollen ſelbſt anerkennt, ſo ſtünde ſtreng genommen einzig der Kantiſche Formalismus in ſeiner zweyten Klaſſe. Beſchränken wir hier das Handeln, aber auch nicht einzig auf das Wollen, ſondern laſſen wir auch das Thun im Können und Wiſſen, jedes Thun des Menſchen überhaupt mit gelten, ſo iſt zwar jede Regel der Vollkommenheit der aktiven Sittenlehre gehörig, aber doch immer mit dem von Schleiermacher nicht beachteten großen Unterſchied, daß die reine Willensbeſtimmung allein einen nothwendigen Werth der Sittlichkeit, jedes andere Thun nur einen beliebigen Werth der Vollkommenheit erhält.

Unſer Zweck alſo weiſt uns doch wieder an die Kantiſche Tafel zurück. Es ſcheint uns nämlich das wichtigſte in dieſen Unterſuchungen, daß Kant in dem Begriffe der Pflicht und des Sollens eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit aufwies, um derentwillen allein Philoſophie Anſprüche an dieſe Lehre hat; worauf er geleitet wurde, indem er für ſeine philoſophiſche Grundfrage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? auch hier einen beſondern Fall bemerkte. Metaphyſik der Sitten gab es vor der Kritik der Vernunft eigentlich gar nicht, denn die Begriffe waren hier noch ſo unentwickelt, daß man in Rückſicht der praktiſchen Philoſophie das Nothwendige vom bloß Empiriſchen gar nicht zu unterſcheiden verſuchte. Durch die Kantiſche Expoſition der Nothwendigkeit in der Pflicht erhalten wir alſo immer ein Kriterium, wornach wir alle bloß empiriſchen Verſuche die Sittenlehre zu begründen, abweiſen können.

§. 196.

Eine Klaſſifikation aller möglichen Irrthümer über eine Lehre läßt ſich nicht leicht geben, deswegen hat denn auch die Kantiſche Tafel falſcher Principien der Sittlichkeit ihre Mängel. Zu einer allgemeinen Ueberſicht können wir uns etwa auf folgende Art verhelfen.

Wie wird der menſchlichen Vernunft ihre ſittliche Ueberzeugung und insbeſondere ihr Bewußtſeyn der Pflicht gegeben? Man könnte voraus ſetzen:

1) als poſitives Geſetz durch den Willen eines höchſten Weſen, durch den geoffenbarten Willen Gottes.

2) Durch eine natürliche Erkenntniß der Vernunft.

Die erſte Vorausſetzung iſt entweder ernſtlich gemeint: Gott iſt geſchichtlich etwa durch übernatürliche Inſpiration der für ſich unvermögenden menſchlichen Vernunft zu Hülfe gekommen, und hat ihr ſein Geſetz bekannt gemacht, dieß iſt die Meinung, welche Kant dem Cruſius und andern Theologen beylegt, oder dieſe Vorausſetzung iſt nur bildlich zu verſtehen: Gott offenbaret ſeinen Willen in der Natur, dann fällt ſie mit der zweyten Anſicht zuſammen. Die erſte Vorausſetzung kann nur in poſitiver Theologie verſucht werden, philoſophiſch wird ſie abgewieſen durch die Betrachtung: Gott hat ja die menſchliche Vernunft ſo organiſirt, daß ſie nur durch Vergleichung mit ihren ſittlichen Ueberzeugungen, das Göttliche vom Ungöttlichen zu unterſcheiden vermag, es muß ihr alſo vor aller poſitiven und übernatürlichen Offenbarung voraus ſchon eine natürliche Erkenntniß des ſittlichen gegeben ſeyn, nach welcher ſie die Werke Gottes von denen des Teufels zu unterſcheiden vermag.

Für die zweyte Vorausſetzung kann uns eine natürliche Erkenntniß aber zum Bewußtſeyn kommen

a) durch die Empfindung;

b) durch Induktion;

c) durch Spekulation.

Nach dieſer bloß logiſchen Eintheilung werden wir dann ſtuffenweiſe von den mehr einſeitigen Anſichten zur richtigen fort geführt.

§. 197.

Die erſte Vorausſetzung, daß wir durch Empfindung zu unſern ſittlichen Ueberzeugungen gelangen, iſt unſtatthaft ſchon aus dem einfachen logiſchen Grunde: Empfindung gibt uns wohl Anſchauung des wirklichen aber nie Erkenntniß des nothwendigen, durch Empfindung iſt alſo gewiß der Begriff der Pflicht nicht in unſre Vernunft gekommen. Dieſe falſche Vorausſetzung kann aber auf zweyerley Weiſe angewandt werden, einmal indem man die Werthgeſetzgebung, welche wir wirklich durch Empfindung erkennen, mit der ſittlichen Geſetzgebung verwechſelt, und dann, indem man die wirkliche ſittliche Geſetzgebung ſelbſt für eine aus Empfindung entſpringende hält. Das erſte iſt die Glückſeligkeitslehre oder der Eudämonismus, das andere die Lehre vom moraliſchen Gefühl.

Der Werth nämlich, den wir durch Empfindung erkennen, war der in der paſſiven Luſt des begünſtigten Lebensgefühls, der Werth des Genuſſes. Schleiermacher will es Kant zum Vorwurf machen, daß er die ganz verſchiedenen Sittenlehren der Seelenruhe, des Vergnügens und des Mitgefühls mit einander als Epikurismus verwirft, er hat aber nicht bedacht, daß es den Philoſophen wenig intereſſirt, welche Folgen man etwa ſyſtematiſch aus einem falſchen Princip ziehen kann, dieß kann Schleiermacher wohl geſchichtlich intereſſiren, philoſophiſch aber ſind alle jene Meinungen mit dem gleichen Grunde abzuweiſen, daß ſie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Pflicht fälſchlich aus empiriſcher Anſchauung abzuleiten hoffen. Daß nun der eine oder andere auf verſchiedene Weiſe inkonſequent verfahren werde, um die mehr oder weniger geläuterten Ueberzeugungen ſeines geſunden Menſchenverſtandes dem falſchen Princip unterzuordnen, iſt leicht voraus zu ſehen. Wer hier einſeitig Seelenruhe als Zweck der ſittlichen Vorſchriften ins Auge faßt, der würde, wenn er konſequent verfahren wollte, keine Seligkeit und keine Würde über die des geſunden Schlafes finden, und Unthätigkeit verdiente den höchſten Ruhm; vergleicht er aber abgeſehen von ſeiner Konſequenz das Leben ſelbſt, ſo quillt Seelenruhe aus Selbſtzufriedenheit, dieſe iſt Folge der Befriedigung des Triebes nach Vollkommenheit; die höchſte Vollkommenheit des menſchlichen Lebens aber iſt die Tugend, und ſo erſcheint Ausübung der Tugend und Religion auch hier als das würdigſte für den, der innern Frieden ſucht. Wer nur das Vergnügen als Ziel ſittlicher Vorſchriften anerkennt, der würde mit Konſequenz bey ſeinem Eigennutz ſtehen bleiben, und jeden andern für ſich ſorgen laſſen, es gäbe ihm keinen Unterſchied des Werthes als die Größe und Sicherheit des Genuſſes, Geſellſchaft gilt ihm nur ſo viel als ſie ihm nutzt, und das Recht hat nur den Werth der Bequemlichkeit. Das Leben ſelbſt aber führt dieſen wieder über ſeine Konſequenz hinaus, einmal mit mehr Nettigkeit, indem er eine Vernünftigkeit des Genuſſes als Regel anerkennt, und nun in dem Bewußtſeyn tugendhaft gehandelt zu haben das vernünftigſte aller Vergnügen erkennt, oder unbeholfener, indem er nicht mit der eignen Glückſeligkeit zufrieden mit Gottes Hülfe die Glückſeligkeit aller fordert, und darin das Wohl der Welt verſorgt, ſeinen Vortheil aber tugendhaft dem Wohl des Ganzen aufopfert. Die unregelmäßigſte Inkonſequenz beherrſcht endlich eine nur ſympathetiſche Ethik. Die Idee derſelben iſt nur ein Einfall der Empfindeley und unvollſtändiger pſychologiſcher Unterſuchungen, ſie kann nichts für ſich anführen als fragmentariſch einzelne Beyſpiele, wo wir die Handlung aus Mitgefühl gefälliger finden als die aus Eigennutz.

Ferner die Lehre, welche das Gewiſſen oder das moraliſche Gefühl unmittelbar aus einem eignen moraliſchen Sinn ableiten wollte, war nur ein augenblicklicher Nothbehelf der ſpekulirenden Vernunft als ſie durch Hume in die Enge getrieben ihr gewöhnliches Beweisverfahren aufzugeben genöthigt wurde, und nun vor der Hand dem geſunden Menſchenverſtande nicht anders zu helfen wußte. Wir haben das Irrige dieſer Vorausſetzung ſchon bey der Lehre vom Gefühl nachgewieſen. (§. 85 und 165.)

§. 198.

Die zweyte Vorausſetzung, daß wir durch Induktionen zu unſern ſittlichen Ueberzeugungen gelangen, kann wieder auf zweyerley Weiſe angewendt werden. Entweder ſetzt man nur empiriſche Induktionen voraus ohne leitende Maxime, oder rechtmäßige unter leitenden Maximen. (§. 83. und §. 156.)

Nach der erſten unter dieſen Vorausſetzungen bekämen die ſittlichen Vorſchriften nur eine Allgemeinheit der Angewöhnungen, es gilt dagegen wieder nach nur logiſchen Gründen, was wir gegen alle empiriſche Induktionen angeführt haben: ſie begründen nur Vorurtheile aber keine wahren Ueberzeugungen, ſie können alſo auch unmöglich den Begriff der Pflicht urſprünglich in unſre Vernunft gegeben haben. Unter dieſer Vorausſetzung ſtehen die Meinungen aller derer, welche unſre ſittlichen Ueberzeugungen nur von Gewohnheiten ableiten, aus Vorurtheilen der Erziehung für den Einzelnen und aus Herkommen für ganze Völker. Mag Kant für dieſe Meinungen immer falſche Namen an die Spitze geſtellt haben, wie manche behaupten, ſo ſind dieſe Meinungen ſelbſt doch das natürliche Reſultat einer erfahrungsmäßigen Geſchichtsforſchung, wenn ihr nicht eine geläuterte philoſophiſche Spekulation zu Hülfe kommt. Wie wollen wir, wenn wir nur die Erfahrung befragen, eine andere Antwort finden als daß unſer Urtheil über das Erlaubte und Unerlaubte in der Erziehung durch Gewohnheit und Annahme fremder Meinungen gebildet wird? wie wollten wir wohl erfahrungsmäßig das Schickliche und nur Konventionelle in den Sitten und Gebräuchen, von der Pflicht unterſcheiden? Werden nicht die größten Heiligthümer eines Volks bey dem andern für nichts geachtet oder mit Füßen getreten? nicht einmal auf das trokne Skelett unſrer zehn Gebote ſtimmt die Sittenlehre der Völker zuſammen; wir finden in aller Geſchichte nur Geſetze, Altäre und Götter für einzelne Völker, Nationalgeſetzgebung, Nationaltugenden und Laſter und Nationalreligion, ſo daß die Stimme der Gerechtigkeit zwiſchen den Völkern immer entſcheiden muß: bey euch mag es ſo ſeyn, bey uns iſt es anders. Wer alſo mit freyer Konſequenz ſich dieſer Anſicht überließe, der müßte alle Nothwendigkeit und bindende Kraft ſittlicher Vorſchriften verwerfen, indem ſie nur auf Vorurtheilen beruht. Aber dieſe philoſophiſche Konſequenz trift den ächten Geſchichtsforſcher nicht leicht, er lernt gerade in der Gewohnheit die Schutzgöttin der Ordnung, Zucht und Gerechtigkeit verehren, und glaubt ſo mit an die Heiligkeit alter Gebräuche; er erhebt ſich nicht über jene Induktionen, ſondern unterwirft ſich ihnen. Was ihm aber dieſe Achtung vor der Gewohnheit eigentlich einflößt, iſt, daß neben den willkührlichen Phantaſien in Mode und Kultus das dunkel erkannte nächſte Ziel ſeiner Kulturgeſchichte jedem Volke eigentlich ſeine Religion beſtimmt.

Der nächſte Zweck ſeiner Nationalausbildung erſcheint dem einzelnen Volke als der Wille der Götter; ſo beſtimmte der Ackerbau im Kampf mit dem Nomadenleben einen großen Theil der heiligen Gebräuche im alten Egypten, den Indern war die technische Kunſt in den größern Spaltungen der Stände das religiösverehrte, den Juden wurde der Patriotismus ſelbſt zur Religion, den Griechen die ſchöne Kunſt, und uns die Wiſſenſchaft. Will alſo der Geſchichtsforſcher nur einen philoſophiſchen Blick auf ſeinen eignen Glauben an das Herkommen werfen, ſo wird er bemerken, daß in ſeinen eignen Ueberzeugungen dieſes doch nur einen mittelbaren Werth hat für irgend einen höhern Zweck, der dann erſt der wahrhaft geltende ſeyn kann.

§. 199.

Der Scheingrund für dieſe empiriſche Induktion der Sittenlehre iſt der nämliche wie für alle empiriſche Induktion, das Argument des humiſchen Zweifels: Alle allgemeinen Regeln, die wirklich in der Erfahrung, z. B. unter dem Geſetz der Kauſalität, in Anwendung kommen, bilden wir doch erſt durch Induktionen; welches ſich dann eben ſo auch auf die ſittliche Geſetze in der Geſchichte anwendet. Die Aufweiſung der Unzulänglichkeit dieſer empiriſchen Induktion iſt folglich auch die nämliche, welche wir im Allgemeinen gegeben haben: jede Induktion bedarf zu ihrem Berechtigungsgrund wenigſtens als leitende Maxime eine voraus gegebene allgemeine Regel und dient nur Fälle unter die Regel zu ordnen. So ſehen wir denn auch hier im Begriffe der Pflicht wenigſtens ſchon eine Andeutung eines ſolchen wahrhaft allgemeinen und nothwendigen Princips, unter welchem erſt die Zuſammenordnung der Fälle durch Induktion gelingen kann.

Soll alſo die Induktion wirklich Principien der Sittenlehre zu geben im Stande ſeyn, ſo müßte es wenigſtens Induktion unter gegebenen leitenden Maximen ſeyn. Dieſes logiſche Verfahren der richtigen Induktion wird denn unter der Idee der Vollkommenheit auf die Sittenlehre angewendet. Es gilt mehr als alle bisher betrachteten, und kann gegründete Anſprüche machen, allein es wird einſeitig, ſo bald es ſich ſelbſt genug ſeyn will, um der Sittenlehre das Princip zu geben. Gibt es ſich doch ſelbſt die leitende Maxime nicht, nach der es ordnet, ſo muß es alſo noch ein höheres Geſetz über ſich erkennen, für welches es nur mittelbar die Anwendungen beſtimmt. Auf dieſe Einſeitigkeit kommen nun die Naturgemäßheit der Cyniker, die Gottähnlichkeit des Platon und die Vollkommenheit unſers Wolff mit einander überein, nur als verſchiedene Ausſprüche der nämlichen Idee. Wird Vollkommenheit für ſich als ſelbſtſtändiges Ziel der ſittlichen Geſetze angegeben, ſo liegt darin eine Verkennung des Weſens dieſer Idee. Kein Ding kann ſchlechthin vollkommen genannt werden, ſondern nur, nachdem mir bekannt iſt, was ein Ding ſeyn ſolle, kann ich die Vollkommenheit deſſelben daraus beurtheilen, wie es mit ſeinem Zwecke übereinſtimmt. Wir haben daher geſehen, daß Vollkommenheit nur das Ziel des verſtändigen, reflektirenden Triebes in uns ſey, der nur vergleichungsweiſe zwiſchen andern beſtehen kann, ihr Intereſſe erweiternd und vereinigend, aber nicht vermögend rein aus ſich ſelbſt ſich eine Aufgabe zu geben. Platons Ausdruck, Gott ähnlich zu werden, gibt durchaus die nämliche Idee der Vollkommenheit wieder, indem wir unter dem Ideal der Gottheit als höchſten ſittlichen Vorbild eben nur das allervollkommenſte Weſen denken, wobey wieder erſt anderswoher die höchſten Zwecke bekannt ſeyn müſſen, woraus, was zur abſoluten Vollkommenheit gehört, verſtanden würde. Da wir nun aber göttliche Vollkommenheit nur daraus erkennen, daß wir das menſchlich Vollkommenſte unendlich erhöht denken, ſo kann uns alſo als Princip der Sittenlehre dieſes Ideal der Gottheit gar nichts helfen. Ferner ſeiner Natur gemäß handeln iſt für ſich ein ganz leerer Ausdruck, indem kein Weſen anders handeln kann, deutet aber hier auch auf Streben nach Vollkommenheit menſchlicher Kraft unter der Vorausſetzung, daß dieſer der Werth zukomme. So gehören denn auch alle die hierher, welche die Forderung des Sittlichen ausdrücken: vernunftmäßig handeln, ſeine Kräfte vernünftig gebrauchen oder auf ähnliche Weiſe, ohne näher anzugeben, worin dieſe Vernünftigkeit beſtehe.

In allen dieſen Fällen wird ein bloß unterordnendes Princip unter die höchſte Regel des Zweckes mit dieſer Regel ſelbſt verwechſelt, indem man beym Verfahren der Induktion die leitende Maxime überſieht. Dabey wäre alſo zuletzt noch die Vorausſetzung möglich, daß dieſe leitende Maxime deswegen in der Sittenlehre nicht erſcheine, weil ſie ein unausſprechliches Princip ſey, wo denn das Princip der Sittlichkeit mit dem des Geſchmackes zuſammen fiele, und Sittlichkeit nur die innere Schönheit der Seele würde. Mit dieſer Vorausſetzung, welche wir gelegentlich wohl beym Platon oder einigen neuern Platonikern finden könnten, würde denn auch das recht gut ſtimmen, daß wir eben wie in Geſchmacksſachen den ſittlichen Werth einer Handlung nicht bey nach allgemeinen Regeln im voraus, ſondern nur für den einzelnen gegebenen Fall, wenn ſchon dann mit Nothwendigkeit, beurtheilen können. Allein auch dieſe Vorausſetzung kann ſich ſelbſt unmöglich genug ſeyn. Gegen ſie iſt erſtlich, daß es zwar nicht für Handlungen aber doch für Geſinnungen beſtimmte Regeln ihrer Sittlichkeit gibt, noch mehr aber für Rechtsverhältniſſe, die doch auch aus Pflichten entſpringen und dem Beweiſe unterworfen werden können. Endlich ſelbſt wenn jene leitenden Maximen gleich in Begriffen unausſprechlich wären, ſo würden wir ſie doch, wie für den Geſchmack, als Principien einer äſthetiſchen Beurtheilung, negativ in Ideen ausſprechen können, und alſo auch dann wenigſtens in der Philoſophie über die Induktion hinaus zu gehen verlangen.

§. 200.

Es bleibt uns alſo für die Principien unſrer ſittlichen Ueberzeugung, wie wir voraus ſehen konnten, nur die philoſophiſche Spekulation übrig, durch welche wir zu ihrer Erkenntniß gelangen. Philoſophie unter dieſer Vorausſetzung einer eigenthümlichen praktiſchen Spekulation finde ich nun einzig bey Kant und ſeiner Schule. Kant war der erſte, welcher uns beſtimmt auf die praktiſche Nothwendigkeit des Sollens und der Pflicht aufmerkſam machte in ihrem Unterſchied von aller Nothwendigkeit des Seyns. Jede andere bisherige Spekulation iſt eine nur theoretiſche, in welcher der Konſequenz nach auch nur eine Nothwendigkeit des Seyns abgeleitet werden könnte und die Ethik keinen Platz fände, wie denn das ohne Kritik der Vernunft, das heißt: ohne Anerkennung der Schranken unſrer Vernunft, in der Spekulation auch nicht anders ſeyn kann. Spinoza war früher der einzige, welcher eine ächt ſpekulazive Behandlung der Ethik verſucht hat, er kennt aber nur einen Anfangspunkt ſeiner Spekulation, die Einheit des abſoluten

Seyns der Gottheit, aus welchem denn auch nur Nothwendigkeit des Seyns entſpringen kann; ſo daß ſeine Ethik, was ſie an Gehalt mehr beſitzt, doch nur der Induktion verdankt, welche in ſeine Axiomen und Definitionen hinlänglich freyen Zutritt hat. Daſſelbe Urtheil würde jede Ethik aus Leibnitziſchen Principien der abſolut vorſtellenden Subſtanz treffen, indem auch hier nur die theoretiſche Nothwendigkeit des Seyns zu Grunde liegt. Ferner die Verehrer des Platon werden leichtlich ihrem Meiſter hier auch die erſte Stelle vindiciren. Da Platon in aphoriſtiſchen Abhandlungen mit reichen Gedanken und ſchöner Darſtellung kein Gebiet der Spekulation unberührt gelaſſen hat: ſo wird freylich der bewundernde Schüler leicht alles in ihm leſen, was er ſelbſt für das Wahre hält. Dem Ungeblendeten aber leuchtet ein, daß Platon ſich nie über die Induktion erhebt und am wenigſten für die Sittenlehre, höchſtens könnten wir hier ſeine immer nur bildlich ausgeſprochenen Vorſtellungen vom Verhältniß des Seyns der Intelligenzen zur Gottheit an die Spitze ſtellen, und dann wäre auch dieſer Verſuch nur ein phyſikalich theoretiſcher. Endlich unter denen, die nach Kant eine eigenthümliche ſpekulative Ethik verſucht haben, können wohl nur Fichte und etwa auch Schelling genannt werden, beyde aber trift wieder der nämliche Vorwurf einer nur theoretiſchen Spekulation. Auch Fichte und Schelling haben es ſich nie deutlich geſagt, worin das Wollen eigentlich beſtehe, ſie möchten es durchaus mit dem Erkennen aus einer Quelle ableiten und haben eben deshalb für alle praktiſche Geſetzgebung nichts als die allgemeinen Ausdrücke des reinen Ich, des Abſoluten, Ewigen der ſpekulativen Ideen ohne allen Gehalt. Es iſt alſo auch in dieſer Spekulation eben das ganze praktiſche Moment der Vernunft Zweck und Werth ausgelaſſen, alles ſoll durch das nur theoretiſche der nothwendigen Einheit bezwungen werden. Auch dieſe Philoſophen beſchäftigen ſich nur mit den ſpekulativen Ideen in ihrer theoretiſchen Leerheit, ſie kommen nur zur Idee der ewigen Ordnung der Dinge und meinen mit dieſer alles geſagt zu haben, ſind aber in der That gar nicht im Stande anzugeben, worin dieſe ewige Ordnung der Dinge ſelbſt wohl beſtehe, denn darauf iſt nur durch den Zweck an ſich neben der Einheit eine Antwort möglich. Es iſt da nicht mehr von praktiſcher Philoſophie zu finden als in dem Raiſonnement eines Phyſikers von Theorie der Elektricität liegt, der uns nur mit einer logiſchen Entwickelung des allgemeinen Begriffes vom Naturgeſetz unterhält.

§. 201.

Wir haben unſre Lehre alſo nur mit der Kantiſchen noch näher in Vergleichung zu bringen. Unter allen kritiſchen Arbeiten iſt Kant keine mehr mißlungen als die Kritik der praktiſchen Vernunft, indem hier ſein Fehler alle Erkenntniſſe nur ſo zu faſſen, wie ſie vor der Reflexion erſcheinen, am entſcheidenſten wirkte. Am meiſten trift dieſer Mangel die praktiſche Beſtimmung der Ideen aus ſpekulativer Vernunft in der Dialektik dieſer Kritik, ſeine praktiſche Lehre von der Freyheit und ſeine moraliſchen Beweiſe für Unſterblichkeit der Seele und Daſeyn Gottes. Aber auch die Theorie der reinen praktiſchen Vernunft iſt davon nicht verſchont geblieben. Was Kant für die praktiſche Spekulation geleiſtet hat, müſſen wir deswegen vorzüglich in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten ſuchen; da aber die Mängel der Kritik auch auf dieſe fortwirken, und in der Kritik die Lehre beſtimmter geordnet iſt, ſo werden wir, um die Grundfehler nachzuweiſen, uns doch am beſten an das erſte Hauptſtück der Kritik halten können,

Kant beginnt damit praktiſche Grundſätze zu erklären als Sätze, die eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, und theilt dann dieſe in ſubjektive Maximen und objektive praktiſche Geſetze. Hierin liegt ſchon der ganze Fehler ſeiner Lehre vorbereitet. Beſtimmung des Willens ſollte nämlich Beſtimmung des Entſchluſſes heißen, bedeutet aber hier nur Beſtimmung eines Antriebes, und damit iſt es weiter hin unmöglich die Regeln deſſen, wie wir Wollen aus dem Oberſatz der Entſchließungen, die des Könnens aus dem Unterſatz, und endlich die des Handelns aus dem Schlußſatz zu unterſcheiden; es wird hierin ſchon der Unterſchied des ſinnlichen und vernünftigen Entſchluſſes mit dem eines beliebigen oder nothwendigen Zweckes, im Oberſatz des letzteren, verwechſelt und deshalb nachher der Imperativ der Tugend als formale Regel der vernünftigen Entſchließung mit dem kategoriſchen Imperativ, welcher die Regel des nothwendigen Werthes als Antrieb ſelbſt ausſpricht, für einerley gehalten. Wir ſehen alſo hier, daß Kants Fehler in einer unvollſtändigen Kenntniß der Theorie unſrer Begehrungsvermögen liegt, deren Organiſation er für zu einfach anſieht; dieß macht ſich dann im Verfolg noch beſtimmter deutlich.

Es folgt der erſte Lehrſatz: Alle praktiſchen Principien, die ein Objekt, Materie des Begehrungsvermögens, als Beſtimmungsgrund des Willens vorausſetzen, ſind erſtlich insgeſammt empiriſch, und können folglich zweytens keine praktiſchen Geſetze abgeben. Dieß zweyte iſt eine leichte Folgerung aus dem erſten, indem keine allgemeine

Regel aus empiriſchen Prämiſſen entſpringen kann. Für das erſte aber lautet nun der Beweis ſo: „Ich verſtehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehrt wird. Wenn die Begierde nach dieſem Gegenſtande nun vor der praktiſchen Regel vorhergeht und die Bedingung iſt, ſie ſich zum Princip zu machen, ſo ſage ich: dieß Princip iſt dann jederzeit empiriſch. Denn der Beſtimmungsgrund der Willkühr iſt alsdann die Vorſtellung eines Objektes und dasjenige Verhältniß derſelben zum Subjekt, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung deſſelben beſtimmt wird. Ein ſolches Verhältniß aber zum Subjekt heißt die Luſt an der Wirklichkeit eines Gegenſtandes. Alſo müßte dieſe als Bedingung der Möglichkeit der Beſtimmung der Willkühr vorausgeſetzt werden. Es kann aber von keiner Vorſtellung irgend eines Gegenſtandes, welche ſie auch ſey, a priori erkannt werden, ob ſie mit Luſt oder Unluſt verbunden, oder indifferent ſeyn werde.“ Hier iſt nun offenbar die letzte Behauptung das ſchließende im Beweis. Wie kommt man aber dazu, eine Erkenntniß der Luſt a priori für ſo ſchlechthin unmöglich zu erklären? Wenn wir genauer vergleichen dadurch, daß Kant die gewöhnliche Bedeutung des Wortes Luſt mit ſeiner eigenthümlichen viel allgemeinern verwechſelt. Kant ſpricht ſonſt von einem Gefühl der Luſt am Angenehmen, Schönen und Guten, und verſteht alſo darunter jedes Wohlgefallen überhaupt, folglich wäre ihm für das Begehrungsvermögen die Luſt das Moment, welches mich beſtimmte, einem Gegenſtand einen Werth beyzulegen, und die Behauptung, daß keine Luſt a priori erkennbar ſey, hieße ſo viel, als es iſt über den Werth eines Dinges kein

Urtheil a priori möglich, welches falſch und zum wenigſten hier noch gar keiner Unterſuchung unterworfen iſt. Gewöhnlich im Leben verſtehen wir unter Luſt aber ſo viel als Annehmlichkeit und Genuß, das heißt ſo viel als empiriſche Luſt, dieſe beyden Bedeutungen werden im Beweiſe dieſes Lehrſatzes verwechſelt, und auf dieſer Verwechſelung beruht dann ſehr vieles im folgenden.

Im zweyten Lehrſatz wird nur der nämliche Fehler weiter entwickelt. Er ſagt: „Alle materialen praktiſchen Principien ſind als ſolche insgeſammt von einer und derſelben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbſtliebe oder eignen Glückſeligkeit,“ und wird dann ſo bewieſen: „Die Luſt aus der Vorſtellung der Exiſtenz einer Sache, ſo fern ſie ein Beſtimmungsgrund des Begehrens dieſer Sache ſeyn ſoll, gründet ſich auf der Empfänglichkeit des Subjektes, weil ſie von dem Daſeyn eines Gegenſtandes abhängt; mithin gehört ſie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verſtande an, der eine Beziehung der Vorſtellung auf ein Objekt nach Begriffen, aber nicht auf das Subjekt nach Gefühlen ausdrückt. Sie iſt alſo nur ſo fern praktiſch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subjekt von der Wirklichkeit des Gegenſtandes erwartet, das Begehrungsvermögen beſtimmt.“ Offenbar iſt dieſer Beweis nichts als eine deutlichere Expoſition jener Verwechſelung beyder Bedeutungen des Wortes Luſt. Wir ſehen aber doch aus dem, was man ſich hier zu beweiſen bemüht, wo der Grund dieſes Irrthums liegt. Kant konſtruirt ſich ſeine handelnde Vernunft nur aus einer Empfänglichkeit der ſinnlichen Willensbeſtimmung und einer Selbſtthätigkeit der reinen Willensbeſtimmung, er vereinigt ſo das Vermögen der Triebe mit der Willkühr in eins. Er verwechſelt alſo die ſinnliche Beſtimmung des Entſchluſſes und ihren Gegenſatz gegen den vernünftigen Entſchluß mit der ſinnlichen Beſtimmung des Triebes und ſeiner Antriebe und deren Gegenſatz gegen den Antrieb des reinen Triebes. Daher fordert er denn die ſcharfe Trennung des untern Begehrungsvermögens der Selbſtliebe und Glückſeligkeit vom obern der reinen praktiſchen Vernunft ohne Zwiſchenglied. Dieſer Irrthum mußte noch begünſtigt werden durch ſeine falſche Anſicht des Triebes nach Vollkommenheit. Anſtatt in dieſer eine Mittelſtuffe zwiſchen der Glückſeligkeit und Sittlichkeit zu finden, bezieht er ſie nur auf das nützliche, und beſtimmt ſo ihren Begriff ganz einſeitig. Praktiſche Vollkommenheit, ſagt er weiter unten, iſt Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerley Zwecken, womit er aber nur einſeitig die Vollkommenheit einer Maſchine erklärt hat. Vollkommenheit iſt vielmehr in praktiſcher Bedeutung die Uebereinſtimmung eines Dinges mit ſeinem Zwecke. Iſt das Ding ſeinem Werthe nach ein bloßes Mittel, ſo trift dieß die Kantiſche Erklärung, iſt aber das Ding für ſich Zweck, wie wir den Menſchen und ſeine Vernunft beurtheilen, ſo gibt uns das einen ganz andern Begriff von innerer Vollkommenheit des Weſens, ſo wie wir ſie als Ideal des reflektirten Triebes aufgeſtellt haben.

Nach dieſen unrichtigen Vorbereitungen folgt nun im dritten Lehrſatz das Hauptziel dieſer Lehre die nächſte Vorbereitung des Grundgeſetzes der praktiſchen Vernunft ſelbſt. Er heißt: „ Wenn ein vernünftiges Weſen ſich ſeine Maximen als praktiſche Geſetze denken ſoll, ſo kann es ſich dieſelben nur als ſolche Principien denken, die nicht der Materie ſondern bloß der Form nach den Beſtimmungsgrund des Willens enthalten. — Die Materie eines praktiſchen Princips iſt der Gegenſtand des Willens. Dieſer iſt entweder der Beſtimmungsgrund des Willens oder nicht. Iſt er der Beſtimmungsgrund deſſelben, ſo würde die Regel des Willens einer empiriſchen Bedingung (dem Verhältniß der beſtimmenden Vorſtellung zum Gefühl der Luſt und Unluſt) unterworfen, folglich kein praktiſches Geſetz ſeyn. Nun bleibt von einem Geſetze, wenn man alle Materie, das iſt jeden Gegeſtand des Willens (als Beſtimmungsgrund) davon abſondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Geſetzgebung. Alſo kann ein vernünftiges Weſen ſich ſeine ſubjektiv praktiſchen Principien ſeine Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Geſetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derſelben, nach der jene ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicken, ſie für ſich allein zum praktiſchen Geſetz mache." Wenn wir hier nur die Formel des Lehrſatzes betrachten: das Geſetz ſoll ſeiner bloßen Form nach den Beſtimmungsgrund des Willens enthalten, ſo iſt dieß die eigenthümliche Form des ſittlichen Entſchluſſes, wie wir ihn oben aus der Expoſition kennen lernten, mit welcher Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten beginnt. Im Beweiſe aber wird dieſe Formel auf eine unrechtmäßige Weiſe in die bekannte ſeines kategoriſchen Imperativs oder ſeines Grundgeſetzes der praktiſchen Vernunft umgeändert: Handle ſo, daß die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne. Es werden nemlich in dieſem Beweiſe die bisher gerügten Fehler wiederholt, und mit einem neuen Fehler die letzte Folge abgeleitet. Der Grundfehler iſt wieder Verwechſelung der Geſetze des vernünftigen Entſchluſſes mit den Regeln der Antriebe. Es wird hier jeder materiale Beſtimmungsgrund des Willens verworfen als bloß empiriſch, und ein nur formaler gefordert. Dieſe Abſtraktion hat aber für die Regel der Antriebe, für die Oberſätze im Entſchluß, in denen etwas als Zweck beſtimmt wird, gar keine Bedeutung. Ein praktiſches Geſetz als Antrieb iſt dasjenige, in welchem ein Gegenſtand als nothwendiger Zweck ausgeſagt wird, hier muß, wenn irgend etwas dabey gedacht werden ſoll, immer der Begriff eines Gegenſtandes z. B. der Begriff der Intelligenz als Materie gegeben ſeyn, welche als Zweck gedacht wird, und eine nur formelle Regel des Antriebes bedeutet gar nichts. Nun mußte aber der Imperativ, den Kant ſucht, doch ein Geſetz ſeyn, in welchem ein Zweck vorgeſchrieben wird, es bleibt ihm daher nichts anders übrig, als was er hier am Ende des Beweiſes thut, er mußte die Form der allgemeinen Geſetzgebung ſelbſt als Materie in die Regel des Antriebes ſetzen, und ſo kam er auf die Hypotheſe: die reine praktiſche Vernunft intereſſire ſich für die bloße Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit ihrer Maximen, welches ein leeres Princip der Ordnungsliebe wäre, von dem ſich nicht begreiffen ließe, wie die Vernunft darin den höchſten Werth ſetzen ſollte. Wir hingegen haben gefunden, daß das formale praktiſche Geſetz der Tugend nur das Grundgeſetz der vernünftigen Entſchließungen iſt: der Antrieb, der ſeinen Zweck als nothwendigen Zweck ausſpricht, ſoll deinen Entſchluß beſtimmen — oder mit andern Worten: Handle ſo, wie du überzeugt biſt, daß du handeln ſollſt. Dieſes Geſetz ſetzt aber die kategoriſchen Regeln der Antriebe ſchon voraus und unter dieſer auch das praktiſche Geſetz, welches die Perſon als nothwendigen Zweck beſtimmt.

So iſt alſo der Kantiſche kategoriſche Imperativ nur aus der Verwechſelung des Imperativs der Tugend mit der oberſten Regel der Zwecke zuſammengefloſſen, und wir hätten in Kants praktiſcher Spekulation wieder nichts mehr gewonnen, als in jeder Lehre, welche Vernünftigkeit der Handlungen fordert, und darunter nur logiſche Regelmäßigkeit verſteht, wenn ſich nicht in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten noch neben jener die gehaltvollere Darſtellung des Geſetzes vom nothwendigen Zweck und vom Reiche der Zwecke fände. Die Untauglichkeit ſeines formalen Imperativs zur Anwendung aufs einzelne iſt ihm ſchon oft genug nachgewieſen worden. Kant gibt, um den Fall der einzelnen Maxime unter das Princip zu ordnen, eine Typik der Urtheilskraft an, nach welcher die Form eines Naturgeſetzes der Typus für die Form eines praktiſchen Geſetzes ſeyn ſoll, und meint nach dieſem Typus könne nun ein jeder den Werth einzelner Maximen leicht beurtheilen. In der That aber gibt uns dieſe Typik niemals eine beſtimmte Antwort, wenn wir nicht den im kategoriſchen Imperativ nicht genannten Zweckuppliren. Wird z. B. gefragt, ob ich ein Depoſitum zurück behalten dürfe, welches mir nur auf Treu und Glauben anvertraut iſt, oder ob ich ein Verſprechen auf Treu und Glauben brechen dürfe, ſo entſcheidet Kant: Denken wir uns die Maximen, ein ſolches Depoſitum zu unterſchlagen oder ſein Wort zu brechen als allgemeine Geſetze, ſo würde dadurch das Deponiren und

Verſprechen auf Treu und Glauben unmöglich gemacht, folglich bin ich hier zur Treue verpflichtet. Soll aber aus dieſer Unmöglichkeit wirklich ein beſtimmtes Verbot folgen, ſo müſſen wir uns für das Deponiren und Verſprechen intereſſiren, es muß erſt ein Geſetz geben, welches uns beyde zum Zwecke macht; denn ohne dieſes würde der Kantiſche Beweis gar nichts ſagen. Ja der gegebene Fall ließe ſich eben ſo gut auf folgende Art beantworten: es iſt nie zu erwarten, daß ſich alle Menſchen gutwillig ohne rechtlichen Zwang an das Geſetz der Ehrlichkeit binden werden, ſoll alſo darin allgemeine Regelmäßigkeit eingeführt werden, ſo müſſen wir alle Verträge auf Treu und Glauben als nicht verbindend anſehen, auch ich will alſo thun, was an meinem Theil iſt, um dieſem ſchädlichen Vorurtheil entgegen zu arbeiten, um durch gerichtlich unerweislichen Betrug andere vorſichtiger zu machen; worin dann die menſchenfreundliche Abſicht betrügeriſcher Kaufleute klar vor Augen liegt; ja wir ſehen ſogar, daß die eben auf allgemeine Geſetzmäßigkeit ausgehende poſitive Geſetzgebung grade die den Kantiſchen entgegengeſetzten Maximen befolgt, nicht nur, wo der Beweis wirklich fehlt, ſondern auch überhaupt, um zur Vorſicht in Geſchäften zu nöthigen. Auffallend iſt es, daß Kant dieſen Mangel ſeines Princips nicht wenigſtens bey ſeiner eignen Beurtheilung der unvollkommenen Pflichten nach denſelben bemerkte. Wenn er z. B. fragt: ob die Maxime der Wohlthätigkeit oder die ihr entgegengeſetzte ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke? ſo ſpricht er ſein Geſetz aus: handle ſo, wie du wollen kannſt, daß die Maxime deines Willens zugleich als allgemeines Geſetz gelte. Wie kann ich aber wollen? dieß iſt hier allein die entſcheidende Frage, und damit werden wir offenbar an eine andere Regel zurück gewieſen, welche erſt die Zwecke anſetzt. Der Kantiſche Imperativ iſt alſo offenbar nicht das Geſetz im Oberſatz der Entſchließung, ſondern nur eine Regel für die Unterordnung der Maximen unter einen gegebenen Oberſatz. Nicht nur eine Typik der Urtheilskraft (wie er in der Kritik der praktiſchen Vernunft meint) ſondern die Regel des Verſtandes ſelbſt fehlt uns noch, um es zur Anwendung zu bringen.

Auf dieſe Lehrſätze folgen nun zwey Aufgaben und dann der vierte Lehrſatz von der Autonomie des Willens, in denen zuſammen die Freyheit einer reinen praktiſchen Vernunft aufgewieſen werden ſoll. Von neuem aber verführt die Verwechſelung der Willkühr mit dem Vermögen der Triebe Kant zum Fehler. So richtig er, in ſeiner Kritik der ſpekulativen Vernunft, Natur und Freyheit einander entgegengeſetzt hat, und ſo beſtimmt er dann die mögliche Nebenordnung beyder durch den Gegenſatz von Erſcheinung, unter dem Geſetz der Natur, und dem Seyn an ſich, frey von dieſem Geſetz, nachweiſt, ſo verwechſelt er hier doch wieder die pſychologiſche Freyheit mit der transcendentalen. Autonomie des Triebes, das heißt: ein Vermögen ſich ſelbſt Antriebe zu geben, ſich ſelbſt eine Regel des Zweckes zu geben, iſt nur eine Eigenſchaft unſrer innern Natur, ſie ſetzt innere Selbſtthätigkeit der Vernunft alſo pſychologiſche Freyheit voraus, wobey aber von der Idee der Freyheit noch gar nicht die Rede iſt. Ohne dieſe innere Selbſtändigkeit iſt überhaupt kein Vermögen der Triebe denkbar; und nur darauf führen die hier gegebenen Kantiſchen Beweiſe. Transcendentale

Freyheit hingegen wird erſt für die Autonomie der Willkühr (§. 177.) erfordert, das heißt: für die Eigenſchaft einer Willkühr von keinem andern Antrieb beſtimmt werden zu können, als von dem ſelbſtgegebenen. Dieſe iſt in der Natur unmöglich, weil ſie eine unendliche Kraft des Widerſtandes der Willkühr gegen die heteronomiſchen Antriebe des Sinnes fordert.

Der Analogie ſeines ganzen kritiſchen Verfahrens gemäß, mußte ſich Kant die Aufgabe ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft unter der Frage denken: Wie ſind ſynthetiſche praktiſche Grundſätze a priori möglich? Die Beantwortung dieſer Frage konnte ihm aber nur unvollſtändig gelingen, weil er das logiſche und anthropologiſche der praktiſchen Urtheile nicht tief genug unterſucht hatte. Praktiſche Urtheile, können wir ſagen, ſind diejenigen, in denen über Werth und Zweck, welchen die Dinge für mich haben, geurtheilt wird. So wie es nun theoretiſch zwar empiriſche Anſchauungen gibt, aber durchaus kein Urtheil, wenn es auch eine noch ſo vereinzelte Wahrnehmung ausſpricht, welches nicht in ſeiner Form ſchon eine nur a priori gegebene Verbindung der Kategorie mit ihrem Schema bey ſich führte (z. B. eine Größenbeſtimmung und eine Beziehung jeder Thatſache auf eine nothwendige Raum- und Zeitbeſtimmung): ſo gibt es auch kein praktiſches Urtheil, deſſen Form nicht irgend a priori aus der erſten Regel des Werthes und Zweckes entſpränge. Denn wenn mir gleich im einzelnen Fall nur empiriſch durch die Wahrnehmung beſtimmt wird, wem ich den Werth gebe, und was ich als Zweck anſehen kann, ſo iſt dieß doch immer nur in Anwendung der allgemeinen Regel möglich, daß ich ſchlechthin dem Daſeyn der Intelligenz den Werth gebe, denn dieſe Begriffe vom Werth und Zweck ſelbſt hätte ich nie in der Erfahrung aufgefunden, wenn ich ſie nicht ſelbſt a priori aus dem Weſen meiner Vernunft erſt zu ihr hinzu brächte. Die Erfahrung kann mich empiriſch wohl belehren, was da iſt, aber nie, welchen Werth ein Ding habe, wenn ich nicht die erſte Regel des Werthes erſt ſelbſt als Vorſchrift für die Beurtheilung hinzu gegeben habe, und ſo hängt jedes praktiſche Urtheil von dem oberſten Grundſatz ab, welcher der Vernunft und ihrem Leben den Werth gibt.

Zweytes Buch.

Von der praktiſchen Philoſophie.

Von der praktiſchen Philoſophie.

Erſter Abſchnitt.

Ueberſicht der Deduktion aller Principien der praktiſchen Philoſophie.

§. 202.

Die allgemeinſte architektoniſche Form der Wiſſenſchaften war die Form des Vernunftſchluſſes, in welchem Philoſophie den Oberſatz, Mathematik die Regel der Unterordnung beſtimmt, Erfahrung aber in die Stelle des Schlußſatzes tritt. Vor der Reflexion faſſen wir hier den Oberſatz der Philoſophie durch Spekulation auf, den Schlußſatz der Erfahrung aber durch Induktion. Ferner die Regel des Oberſatzes ſelbſt erſcheint vor der Spekulation nach den Schranken unſrer Vernunft wieder unter zweyerley Formen, nach Verſtandes-Begriffen poſitiv mit Beyhülfe der Mathematik, wo dann der Induktion eine beſtimmte logiſche Unterordnung möglich iſt, und nach Ideen negativ ohne Mathematik mit bloß äſthetiſcher Unterordnung des Geſchmackes. Die bekannte Eintheilung der Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik ſondert für die Logik die bloße leere Form der wiſſenſchaftlichen Architektonik aus, und theilt dann den Gehalt der Philoſophie nur unter die andern zwey Theile, verſteht aber unter ihrer Phyſik und Ethik nicht nur das ausgeſonderte Thema der Spekulation oder des bloßen philoſophiſchen Oberſatzes, ſondern das geſammte Thema der Induktion unter demſelben. Jeder von dieſen beyden Theilen wird alſo von einer allgemeinen Geſetzgebung auslaufen, dieſer aber das erfahrungsmäßig gegebene Daſeyn der Dinge unterordnen, theils nach Verſtandes-Begriffen, theils nach Ideen. In weiterer Bedeutung heißt alſo hier jede Wiſſenſchaft philoſophiſch, in welcher das Daſeyn der Dinge unter einer allgemeinen Geſetzgebung erkannt wird, in beſtimmter Bedeutung aber nur die Wiſſenſchaft aus der Spekulation, welche dieſe Geſetzgebungen ſelbſt erkennt. Was ſcheidet aber hier Phyſik und Ethik und wie vereinigen ſich beyde?

Phyſik iſt ſpekulative, Ethik praktiſche Philoſophie. Alle Philoſophie entſpringt in Principien der Erkenntniß a priori, dieſe aber ſind urſprüngliche Beſtimmungen des formalen Grundbewußtſeyns unſrer Vernunft. Nun iſt dieſes erſtlich in Rückſicht des Verſtandes ſo an einen Sinn gebunden, daß es dieſem allen Gehalt ſeiner Erkenntniß verdankt, über welchen es nur die Bedingung einer durchgängigen nothwendigen Einheit hinzu gibt. Zweytens iſt dieſelbe Vernunft rein aus ihrem innern Weſen auch als handelnde Vernunft beſtimmt und ſo bringt ſie über jene dem Verſtande gehörige Regel der Einheit noch eine unmittelbare Regel des Werthes hinzu, welche in unſerm Innern gleich urſprünglich neben jener beſteht. Weil aber handelnde Vernunft nur durch erkennende (durch Kauſalität der Vorſtellungen) möglich wird, und vermittelſt dieſer erſt ſich zeigt, ſo kann das praktiſche Geſetz nur unter Vorausſetzung einer vollſtändigen ſpekulativen Anſicht ſeine Anwendung finden. Folglich liegt die ſpekulative Philoſophie zwar jederzeit der praktiſchen zu Grunde, es laſſen ſich beyde aber nie näher auf einen gemeinſchaftlichen Grund zurück führen, als daß ſie dem nämlichen Daſeyn der Dinge, die erſtere ihre Regel der Einheit, die andere ihre Regel des Werthes vorſchreiben.

Spekulative und praktiſche Philoſophie ſind ſich darin einander gleich, daß beyde dem Weſen der Dinge eine *allgemeine Geſetzgebung* überordnen, unter der die Welt ſteht, dieſe Geſetzgebung bildet ſich aber im erſten Fall als Form der nothwendigen Einheit nur den ſinnlichen Beſchränkungen unſrer Erkenntniß an, wogegen ſie im andern Fall rein aus der Vernunft entſpringt, und alſo gleich die Vollſtändigkeit der ſpekulativen Erkenntniß in Anſpruch nimmt. Sie unterſcheiden ſich daher beyde in Rückſicht der Unterordnung ſo, daß wir in der Phyſik immer von der natürlichen Anſicht der Dinge anfangend zur idealen übergehen, in praktiſcher Philoſophie hingegen gleich auf die ideale Anſicht treffen, und von dieſer erſt zu einer praktiſchen natürlichen Anſicht übergehen können.

Die höchſte Idee in praktiſcher Philoſophie iſt alſo das Geſetz des Zweckes; wir unterwerfen das Weſen der Dinge den Geſetzen des nothwendigen Zweckes oder des abſoluten Werthes. Dieſe Anerkennung einer Werth- oder Zweckgeſetzgebung für das Weſen der Dinge ſehen wir aus dem Innerſten unſrer handelnden Vernunft mit Nothwendigkeit entſpringen, verſtehen alſo auch, warum ſich die Formen derſelben unſrer ganzen idealen Anſicht der Dinge überordnen müſſen, und wie jene ewige Ordnung der Dinge hier ihre Bedeutung erhält. Eine Deduktion aller Principien der praktiſchen Philoſophie wird folglich darin beſtehen, daß wir nachweiſen, wie ſich in unſrer

Vernunft der praktiſche Glaube an die Zweckgeſetzgebung im Weſen der Dinge mit dem ſpekulativen Glauben an die ideale Anſicht der Dinge, welche wir oben kennen lernten, vereinigt.

Wir haben alſo hier zu kombiniren die Formen der Werthgeſetzgebung überhaupt mit den Formen unſrer ſpekulativen Ideen.

In Rückſicht der Werthgeſetzgebung zeigte uns nun die Theorie unſrer handelnden Vernunft, daß ſich für dieſelbe drey Regeln der ſelbſtſüchtigen Neigung oder der Befriedigung des Bedürfniſſes unter dem Ideal der Glückſeligkeit, der wahren Liebe oder der Bildung unter dem Ideal menſchlicher Vollkommenheit und der reinen Achtung unter dem Ideal der Sittlichkeit aus demſelben Grundtrieb des Intereſſes für das Daſeyn vernünftiger Weſen entwickelten. Wir ſahen dabey, daß unter dieſen Regeln nur die der Vollkommenheit oder der erfahrungsmäßigen Ueberſicht des menſchlichen Daſeyns eine Werthgeſetzgebung zulaſſe mit beſtimmter Entwickelung nach Begriffen, daß aber eben dieſe Regel des Zweckes nicht das Weſen der Dinge überhaupt umfaſſe, ſondern ſich nur auf menſchliche Handlungen und ihren Werth beſchränke. Eine allgemeine und nothwendige Werthgeſetzgebung ſprach ſich hingegen nur in dem Geſetze des reinen Triebes aus, doch ſo, daß hier der nothwendige Zweck nur nach der Idee eines abſoluten Werthes erkennt wird und nicht nach Verſtandesbegriffen. Wir erhalten alſo hier zu oberſt eine nur ideale Vorſtellung vom Zwecke an ſich oder dem ewigen Gut als dem oberſten Geſetze im Weſen der Dinge.

Die Form unſerer idealen Anſicht der Dinge nach ſpekulativen Ideen war die der intelligibeln Welt nach den Ideen der Seele und der Freyheit, in welcher die

Gemeinſchaft vernünftiger Weſen einer ewigen Ordnung der Dinge unterworfen wurde. Sie erhielt aber ihre Vollendung in der Idee der Gottheit, durch welche dieſe höhere Ordnung der Dinge als Geſetz der Welt ewig beſteht. Hier erkennen wir nun dieſe ewige Ordnung der Dinge als das Zweckgeſetz für das Weſen der Dinge an. Wir werden nach der höchſten religiöſen Weltanſicht unter der Regel der Idee der Gottheit, das Geſetz des Zweckes an ſich objektiv als ewiges Geſetz des Weſens der Dinge glauben; dann aber auch unter der Form der intelligibeln Welt, nach der Regel menſchlicher Zwecke, die ewige Ordnung der Dinge in der Erſcheinung anerkennen wollen.

Der höchſte und reinſte Ausſpruch unſers vereinigten praktiſchen und ſpekulativen Glaubens iſt alſo die praktiſche Beſtimmung der Idee der Gottheit. Wir nennen ihn den Grundſatz der beſten Welt, indem er ſagt: das Daſeyn der Dinge iſt den Geſetzen des Zweckes an ſich unterworfen und der Urgrund im Seyn der Dinge, Gott iſt das Ideal des ewigen Gutes ſelbſt. Dieſe Ueberzeugung iſt die tiefſte und erſte in jeder Vernunft, welche ſich aber in ihr nur ideal ausſpricht, alſo einzig durch Gefühle der reinſten Liebe, des feſten Vertrauens (πιστις), der Religion (Ergebenheit), Andacht und Anbetung im Leben in der Anwendung erſcheint, und deßhalb für die Anerkennung des Geſetzes vom Zwecke im Weſen der Dinge gar keine andere als äſthetiſche Unterordnung zuläßt.

Die zweyte Form der idealen Anſicht der Dinge iſt die ſittliche nach der Idee der intelligibeln Welt. Nach dieſer Idee erkennen wir beſtimmter die Natur als Erſcheinung des Ewigen an. Die ewige Ordnung dieſer Welt wird eine Zweckgeſetzgebung und unter dieſer werden wir die intelligible Welt als ein *Reich der Zwecke* im Gegenſatz gegen das Reich der Natur vorſtellen.

Daher wird der Unterſchied einer objektiven und einer ſubjektiven Zweckgeſetzgebung überhaupt ſo wichtig, der Unterſchied, ob wir die Zweckgeſetzgebung dem *Weſen der Dinge als Geſetz ihres Daſeyns*, wie dieſes im unmittelbaren Bewußtſeyn des Glaubens liegt, oder nur *dem menſchlichen Willen als praktiſche nothwendige Vorſchrift* überordnen. Die erſte objektive Zweckgeſetzgebung entſpricht rein dem Ausſpruch des vernünftigen Triebes, und iſt darin ganz ideal, die andere hingegen iſt die Werthgeſetzgebung des menſchlichen Triebes, welche beſtimmter für die Natur gilt, und nur mit ihrer höchſten negativen Form der Achtung die Idee berührt. Das erſte Geſetz mit ſeiner theoretiſchen Nothwendigkeit wird alſo nur aus Ideen erkannt, und iſt Gegenſtand der idealen Anſicht der Dinge in praktiſcher Philoſophie mit bloß äſthetiſcher Unterordnung. Dieſes Geſetz iſt alſo das Princip der *praktiſchen Lehre von den Ideen*, welche *philoſophiſche Religionslehre* genannt wird. Das zweyte Geſetz hingegen mit ſeiner praktiſch-nothwendigen Aufgabe für den menſchlichen Willen ordnet nur den empiriſchen Werthgebungen des menſchlichen Willens eine Regel des nothwendigen Werthes über als idealen Antrieb in der Natur. Dieſes Geſetz wird Princip der *praktiſchen Naturlehre* oder der *Ethik in allgemeinerer Bedeutung*.

§. 203.

Die *philoſophiſche Religionslehre* ſoll alſo die praktiſche Beſtimmung unſrer ſpekulativen Ideen ausſprechen. Ihre Grundſätze ſind folglich:

1) Grundſatz der Würde der Perſon aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Seele: die Intelligenz exiſtirt als Zweck an ſich.

2) Grundſatz der Zurechnungsfähigkeit jedes freyen Willens aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Freyheit. Der ſpekulative Ausſpruch der Freyheit des Willens iſt, daß die vernünftige Willkühr nur ſich ſelbſt beſtimmt, und von keinem ſinnlichen Antrieb beſtimmt werden kann. Die praktiſche Folge davon aber iſt, daß jede Vernunft ihrem Willen das Geſetz vorſchreibt: du ſollſt deiner Ueberzeugung von dem nothwendigen Werthe der Handlungen gemäß (pflichtmäßig aus Pflicht) handeln, und daß ſie dem gemäß ſich ihre Thaten als gut oder bös zurechnet.

3) Grundſatz der beſten Welt aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Gottheit: Gott iſt das Ideal des ewigen Gutes; durch ihn iſt in der ewigen Ordnung der Dinge alles ſeinem nothwendigen Werthe gemäß angeordnet.

§. 204.

Die praktiſche Naturlehre erkennt für die Gemeinſchaft der Intelligenzen in der Erſcheinung das Geſetz der ewigen Ordnung der Dinge an. Sie ſtellt die intelligible Welt vernünftiger Weſen als ein Reich der Zwecke vor, in deſſen republikaniſcher Organiſation ein jeder in ſich die allgemeine Werthgeſetzgebung anerkennt und ſich ihr unterworfen fühlt, ſo daß dieſe der Idee nach als eine Ordnung der Dinge beſteht, weil jeder vernünftige Wille ſich dem eignen Geſetze unterwirft, das Geſetz ſeines Willens aber zugleich als allgemeines und nothwendiges Geſetz anerkennt. Die praktiſche Naturlehre wird alſo erſtlich in einer allgemeinen praktiſchen Naturlehre die allgemeinen Geſetze dieſer Zweckgeſetzgebung enthalten, ſich in der Anwendung aber weiter in innere und äußere praktiſche Naturlehre analog der theoretiſchen Naturlehre theilen. Wir nennen die innere praktiſche Naturlehre Sittenlehre, die äußere Politik.

Praktiſche Naturlehre wird nun wie jede Naturlehre theils durch Spekulation dargeſtellt werden müſſen, ſo weit ihre Werthgeſetze, nothwendige philoſophiſche Geſetze ſind: theils aber durch Induktion, ſo weit dieſe Geſetze nur erfahrungsmäßig erkannt werden können. Die der Spekulation gehörige philoſophiſche Form an ihr heiße die Pflichtenlehre (in beſtimmteſter Bedeutung), ihr wird der empiriſche Gehalt in Sittenlehre und Politik als Eigenthum der Induktion entgegengeſetzt.

Da die intelligible Welt ein Analogon der Sinnenwelt iſt und, wie in der letzteren Erſcheinungen unter Naturgeſetze vereinigt werden, hier die Gemeinſchaft freywollender Intelligenzen unter Zweckgeſetzen verbunden wird: ſo werden wir für die allgemeine praktiſche Naturlehre, die praktiſchen Formen der Zweckgeſetzgebung in einer der Tafel der Verſtandesbegriffe analogen Tafel praktiſcher Kategorien zuſammen ſtellen können auf folgende Weiſe.

I. Tafel der praktiſchen Kategorien.

1) Quantität (Moment der Handlung.)

Zweck
Mittel
Endzweck

2) Qualität (Moment des Intereſſe.)

Werth (ein Gut)
Unwerth
Kolliſion der Werthe

3) Relation.

Perſon und ihr Zuſtand
Perſon und Sache
Recht und Verbindlichkeit.

4) Modalität.

Dürfen und Nicht-dürfen
Können und Nicht-können
Sollen (Pflicht) und beliebiger Zweck.

II. Tafel der praktiſchen Vergleichungsbegriffe.

1) Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit.

2) Wohl und Uebel
Gut und Schlecht
Gut und Böſe

3) Moralität und Legalität
Tugend und Laſter
Mein und Dein.

4) Zurechnung.
Lob und Tadel
Gewiſſen.

Auch Kant gibt uns in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft eine Tafel praktiſcher Kategorien. Er begeht aber darin den Fehler, die Idee der Freyheit als oberſten einzutheilenden Begriff vorauszuſetzen, wie es bey den ſpekulativen Kategorien der Begriff der objektiven ſynthetiſchen Einheit iſt; welchem doch hier nur der Begriff des Werthes oder des Gutes entſprechen kann. Die Kantiſche Tafel enthält daher in ihrer erſten Hälfte nur einen Theil der logiſchen Tafel praktiſcher Urtheile, welche wir oben (§. 176.) vollſtändig angedeutet haben; in der andern Hälfte hingegen finden ſich einige unſrer Kategorien vor, doch auch dieſe nur unvollſtändig, indem er in der Relation die Ausdrücke zu unbeſtimmt gelaſſen, in der Modalität die Begriffe aber nur auf ſittliche Zweckgeſetze bezogen hat, anſtatt auf alle Zweckgebung überhaupt. Was aber den wiſſenſchaftlichen Vortheil ſolcher Tafeln im allgemeinen betrifft; ſo iſt der heuriſtiſche eben nicht groß, indem ſie dann meiſt nur eine Art Lulliſcher Kunſtlehren über einen Gegenſtand, von dem man nichts weiß, oder wenigſtens, von dem man nichts ſagt, regelmäßig Worte zu machen, topiſch aber für die bloße Anordnung ſind ſie wichtig, und als Probe der Vollſtändigkeit einer apodiktiſchen Wiſſenſchaft, ſobald ſie aus einem feſten Princip der Eintheilung entſprungen ſind, ſehr weſentlich. Kants Kategorien wurden anfangs mit vielem Beyfall aufgenommen, erhielten aber bald zweyerley Feinde, die ſie wieder in Mißkredit brachten; erſtlich an ſolchen, die ſie mit Seichtigkeit überall anwendeten und ihnen ſo den Vorwurf unfruchtbarer Theilungen mit vielen blinden Fenſtern zuzogen, und zweytens an Dilettanten und philoſophiſchen Schöngeiſtern, denen ſie verhaßt ſeyn müſſen, weil in ihnen der evidenteſte Beweis liegt, daß Philoſophie doch wohl als ſtrenge Wiſſenſchaft und nicht nur als täglich neu aufzuputzende Modeſache möglich ſey. Beydes gilt nicht gegen die Sache ſelbſt, dieſe wird ihre Richtigkeit ſchon wieder behaupten.

Die allgemeine praktiſche Naturlehre enthält demnach im qualitativen Momente des gegebenen Gegenſtandes erſtlich die Lehre von den Gütern als dem praktiſch Realen, in welcher der Werth und Unwerth der Dinge beurtheilt werden müßte in der Kolliſion der drey Regeln des Werthes, indem wir dem Marktpreis des Genuſſes eben nicht nur mit Kant einen Affektionspreis des Geſchmackes oder dem Werthe des Bedürfniſſes einen der Liebhaberey, ſondern erſtlich einen Kunſtwerth der perſönlichen Vollkommenheit, und dann einen abſoluten Werth freyer Handlungen nach der Regel der Sittlichkeit überordnen. Nach der erſten Regel unterſcheiden wir Werth und Unwerth, als Wohl und Uebel, nach der zweyten als Edel und Unedel, nach der dritten als Gutes und Böſes.

Um aber dieſer Lehre vom Werthe der Dinge nach dem quantitativen Moment eine Sphäre der Anwendung zu geben, muß der Werth ſelbſt erſt als ein Hervorzubringendes, das heißt: er muß als Zweck beſtimmt ſeyn, und gibt uns ſo das Thema einer Lehre von den Handlungen. Zweck iſt die praktiſche Einheit, nach welcher die Vielheit der Mittel abgemeſſen und ſo die Allheit des Endzweckes beſtimmt wird. Der Gegenſtand dieſer Lehre wäre alſo der mögliche Wirkungskreis menſchlicher Thätigkeiten, welcher den Geſetzen der Lehre vom Werthe als Regeln ſeines Endzweckes untergeordnet werden muß.

Dieß voraus geſetzt ergibt ſich drittens die Geſetzgebung des Reiches der Zwecke ſelbſt. Die Gemeinſchaft freywollender Intelligenzen ſteht unter den Geſetzen des Endzweckes vernünftiger Handlungen. Die praktiſchen Kategorien des Verhältniſſes ſind daher: 1) die Subſtanz der intelligibeln Welt iſt die Intelligenz als Perſon, die Akcidenz aber iſt Zuſtand in der Natur; 2) die Kauſalität der intelligibeln Welt iſt die vernünftige Handlung der Perſon, jedes Unvernünftige als Sache exiſtirt nur als praktiſch dependentes; 3) die Wechſelwirkung in dieſer Welt iſt alſo die zwiſchen vernünftig wollenden Weſen, ihre Kategorien ſind alſo Verbindlichkeit und Recht. Dadurch erhalten wir alſo folgende Principien der Zweckgeſetzgebung für die intelligible Welt.

Erſtens (in Analogie mit dem Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz:) Jede Intelligenz hat einen abſoluten Werth der perſönlichen Würde; ihre Zuſtände in der Natur hingegen haben einen endlichen Werth, der größer oder kleiner seyn kann.

Zweytens (praktiſcher Grundſatz der Kauſalität:) Jede Intelligenz exiſtirt als Zweck an ſich; jede Sache aber als bloßes Mittel.

Drittens (Geſetz des Rechtes oder der praktiſchen Wechſelwirkung:) Jedes vernünftige Weſen hat mit jedem andern den gleichen Werth der perſönlichen Würde, ſo daß zwar jede Sache als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden kann, niemals aber eine Perſon.

Endlich im modaliſchen Moment dieſer praktiſchen Naturlehre wird die Zweckgeſetzgebung nur als eine Aufgabe für die Thätigkeit vernünftiger Weſen in der Natur beſtimmt, indem die Idee des Werthes nur, wiefern ein Gut als ein Hervorzubringendes gedacht wird, nur für Handlung eine Sphäre der Anwendung in der Natur findet. Praktiſche Wirklichkeit und ihr Gegentheil beſteht alſo nicht im Daſeyn, ſondern nur im Können und Nichtkönnen für den Willen, und unter die Nothwendigkeit einer Zweckgeſetzgebung für das Daſeyn der Dinge läßt ſich die Welt nur nach der Idee der Gottheit äſthetiſch unterordnen, eine logiſche Unterordnung kann ſich nur zeigen, indem dieſe Nothwendigkeit als praktiſche Nothwendigkeit nur Geſetz einer Aufgabe für den Willen wird, und ſich alſo durch Sollen ausſpricht. Die praktiſche Nothwendigkeit des Sollens im Geſetz der Freyheit unterſcheidet ſich nämlich von der theoretiſchen Nothwendigkeit des Müſſens und des Seyns durch die Natur des Willens ſelbſt. Wenn ſchon die Regel, in der ich mir des Antriebes bewußt bin, eine theoretiſch nothwendige Regel iſt, ſo wird darin doch nur der nothwendige Werth eines Dinges ausgeſprochen; für den Willen aber hat dieſe Vorſtellung des nothwendigen Werthes, mein Bewußtſeyn der Regel in innerer Erfahrung, erſt Kauſalität zur Hervorbringung des Gegenſtandes, wo alſo die Wirkung in der Natur nicht von der nothwendigen Wahrheit der Regel, ſondern nur von der Lebhaftigkeit des Bewußtſeyns derſelben abhängt, und alſo für jenen Gegenſtand nicht zur Nothwendigkeit des Seyns wird.

Wenn alſo in der Werthgeſetzgebung der praktiſchen Naturlehre ſich Unterordnungen nach beſtimmten Begriffen finden, ſo ſind dieſe unſerm Grundſatz, daß keine Theorie aus Ideen möglich iſt, doch nicht zuwider, denn eben dieſe praktiſche Naturlehre iſt keine Theorie der Natur, ſondern nur die Lehre von den Endzwecken menſchlicher Handlungen, in welcher nicht das Weſen der Dinge aus Ideen begriffen, ſondern das Bewußtſeyn von Ideen nur als Antrieb des Willens vorgeſtellt wird.

Das Weſen der Dinge ſeinen höchſten Zwecken zu unterwerfen bleibt nur das ideale Thema der Religionslehre, der Gegenſtand der Ethik aber wird überhaupt der aufgegebene Zweck in der Geſchichte der Menſchheit, nach welchem in der Sittenlehre die Frage: was ſoll ich thun? beantwotet werden muß, in der Politik aber die Frage: was ſollen die Menſchen in ihrem vernünftigen geſelligen Verkehr thun?

Zweyter Abſchnitt.

Von der praktiſchen Naturlehre, oder Ethik in allgemeinerer Bedeutung.

Einleitung.

1) Sittenlehre und Tugendlehre; Politik und Rechtslehre.

§. 205.

Die praktiſche Naturlehre ſollte das Geſetz des Endzweckes menſchlicher Handlungen als nothwendige Aufgabe für den Menſchen aufſtellen. Jedes nothwendige Zweckgeſetz entſpringt aber aus der idealen Regel des abſoluten Werthes, aus welcher folglich keine poſitive theoretiſche Entwickelung einer Naturlehre möglich iſt. Wir haben deswegen die praktiſche innere Naturlehre Sittenlehre und nicht Tugendlehre, die äußere Politik und nicht Rechtslehre genannt, weil die nothwendigen Regeln der Tugend und des Rechtes nicht das Geſetz der Sittenlehre und Politik ſelbſt, ſondern nur eine höchſte aber negative Form geben, der jenes Geſetz unterworfen iſt.

Die Regel des abſoluten Werthes ſtellt uns das vernünftige Weſen nicht als etwas Hervorzubringendes, ſondern nur als einen Gegenſtand der Achtung vor, gegen welchen als Zweck an ſich nicht gehandelt werden darf. Der negative Ausſpruch der Idee kann nicht vorſchreiben, was gethan werden ſoll, aber in Rückſicht einer gegebenen Aufgabe fordert er doch, was zu unterlaſſen ſey. Daher wird die höchſte ſittliche Vorſchrift in Rückſicht des Objektes der Handlung das vernünftige Weſen als Zweck an ſich und den Andern als meines Gleichen zu reſpektiren aus dem Geſetz der Achtung. Poſitive Vorſchriften über das, was zu thun ſey, erhalten wir aber nur erfahrungsmäßig durch die Regel der Vollkommenheit und nach dem endlichen Werthe, welchen wir den Zuſtänden des vernünftigen Weſens geben. Die Kategorien der nothwendigen vernünftigen Wechſelwirkung im Reich der Zwecke ſind Verbindlichkeit des Einen, und Recht des Andern. Dieſes Recht der Menſchheit entſpringt nur aus dem Geſetze der nothwendigen Achtung eigner oder fremder perſönlicher Würde, es iſt von dieſem Rechte der Menſchheit jeder poſitive Zweck im Leben zu unterſcheiden; das Recht fordert unmittelbar immer nur Unterlaſſungen, Zwecke hingegen werden uns erſt durch den untergeordneten Werth beſtimmt, welchen wir dem Leben der Vernunft beylegen, ſo wie wir es durch Erfahrung kennen lernen, nach dem niedern Maaßſtab des Wohlbefindens und dem höhern der Geiſtesbildung.

Die bisherigen Bearbeitungen dieſer Wiſſenſchaften befolgen alle ihrem Plane nach, entweder einen praktiſchen einſeitigen Empirismus oder einen einſeitigen praktiſchen Rationalismus. Praktiſcher Empirismus zeigt ſich nämlich überall, wo man durch Glück oder Vollkommenheit jeden Werth menſchlicher Handlungen abmeſſen oder in der salus publica den Zweck des Staats finden will, denn aus ſolchen Zwecken allein geht keine Nothwendigkeit der Tugend oder des Rechtes hervor. Praktiſcher Rationalismus hingegen will die ganze Sittenlehre in Pflichtenlehre, die Politik in Rechtslehre verwandeln, er iſt das charakteriſtiſche der Kantiſchen Schule. Schleiermacher in ſeiner Kritik der Sittenlehre findet drey formale Begriffe dieſer Wiſſenſchaft in der Pflicht, der Tugend und dem Gut; von welchen die Pflicht in der Wiſſenſchaft dem Ideal der Geſetzgebung, die Tugend dem Ideal des Weiſen, das Gut aber dem Ideal des höchſten Gutes entſpricht. Wir können noch die Bemerkung hinzufügen, daß das Ideal der Geſetzgebung der Politik, das des Weiſen der Sittenlehre, das des höchſten Gutes aber der Religionslehre gehört, denn die Regel deſſen, was Pflicht ſey oder Tugend trift jedesmal den Werth oder Zweck, welcher mit Nothwendigkeit den menſchlichen Handlungen vorgeſchrieben wird, frage ich aber ſchlechthin nach dem, was ein Gut und das höchſte Gut ſey, ſo wende ich das Geſetz des Zweckes objektiv auf das Weſen der Dinge an, und die Antwort kann nur in der Religionslehre geſucht werden. Vergleichen wir nun hier die Formen der Pflicht und der Tugend mit den ihnen entſprechenden Idealen, ſo können wir daran die Fehler einſeitiger Behandlungen der Wiſſenſchaft leicht deutlich machen.

Der Sittenlehre erſtlich gehört die Tugend und das Ideal des Weiſen. Sehen wir nun zu, wie die Alten jene Fragen behandelt haben, was in dieſem oder jenem Falle der Weiſe thun werde: ſo zeigt ſich gleich, daß hier nicht nur nach der Uebereinſtimmung ſeiner Handlung mit der Pflicht gefragt wird, ſondern der Weiſe thut in jedem Falle, was ſeiner Natur gemäß, oder was zu thun das vernünftigſte iſt. Er wird alſo zwar nie der Pflicht zuwider handeln, aber er wird neben ihr auch der Klugheit Gehör geben, für ſein Vergnügen und ſeine perſönliche Vollkommenheit ſorgen. Es iſt hier das Geſetz der Pflicht nur die negative ſittliche Form, wo, was zu thun ſey, nach der Regel des nothwendigen Zweckes der perſönlichen Würde abgemeſſen wird; neben dieſem ſtehen aber noch alle die untergeordneten Zwecke, welche den Handlungen der Menſchen kleinern oder größern poſitiven Werth geben und poſitiv die Schönheit des Lebens beſtimmen in dem, was er getrieben von der eignen Liebe ſeines Weſens ausführt. Es iſt alſo einſeitiger Rationalismus in der Sittenlehre, wenn man ſie in bloße Pflichtenlehre verwandeln will. Eben dadurch, daß man das ganze Thema der Sittenlehre der Regel der Pflicht unterwerfen und alles, was hier vorgeſchrieben wird, als Pflicht beurtheilen will, erzeugt ſich der Begriff einer halben oder unvollkommnen Pflicht, einer Liebespflicht, die doch keine Pflicht iſt; wogegen wir ſchon geſprochen haben. Die *philoſophiſche Tugendlehre* iſt allerdings eine *innere Pflichtenlehre*, welche aber eben ſowohl als die philoſopiſche Rechtslehre nur unter einem negativen Geſetze der Achtung perſönlicher Würde ſteht, und die oberſte allein nothwendige Form an die Geſetzgebung der Sittenlehre gibt, aber bey weitem noch nicht hinlangt, um ihr Ideal des Weiſen zu vollenden.

Ferner der Politik ſchwebt das Ideal der Geſetzgebung vor. Auch hier zeigt ſich leicht, daß die Philoſophie nur eine oberſte Form an die Geſetzgebung gibt, daß aber im Geſetz ſelbſt weit mehr als dieſes philoſophiſche Moment berückſichtigt werden muß. Der Rationalismus in der Politik iſt vorzügliches Eigenthum der Kantiſchen Schule.

Das Recht ſollte hier der alleinige Zweck der Staatsverfaſſungen ſeyn und zwar als nothwendiger von der Pflicht vorgeſchriebener Zweck. Wenn eine Regierung ſich auch anderer Dinge der Finanzen, der Polizey oder weſſen ſonſt annehmen wollte, ſo mußte ſie ſich desfalls erſt dadurch rechtfertigen, daß ſie nachwies, wie ohne das alles ihrer Rechtsverfaſſung nicht zu helfen ſey. Die Einſeitigkeit dieſer Anſicht mußte bald auffallen, und dadurch wurden viele zu einem entgegengeſetzten Extrem des Empirismus getrieben. Dieſe bemerkten nämlich, daß für die Geſchichte der Menſchen, abgeſehen von allen Pflichtbegriffen, die Aufgabe der Rechtsgeſetzgebung doch noch ſtehen bleibe, und daß ſie dem poſitiven Rechtsgeſetz meiſt nur auf dieſe empiriſche Weiſe zu Grunde liege. Dieſe Politik trennte, wie man ſich ausdrückte, die Aufgabe des Naturrechts ganz von der Moral, ſah in ihr nur eine politiſche Aufgabe im Gegenſatz einer ſittlichen aus Pflichtbegriffen, oder ſie legte ihr eine eigne juriſtiſch geſetzgebende Vernunft, die von der moraliſch geſetzgebenden ganz verſchieden ſeyn ſollte, zu Grunde. (Dahin gehören Fichtes und Feuerbachs Anſicht der Rechtslehre.) Dieß alles mit Unrecht. Der Fehler dieſer Anſicht beruht auf folgendem. Wir haben oben bey Betrachtung des Charakters eine bloß logiſche Vernünftigkeit menſchlicher Handlungen, welche nur auf allgemeine Geſetzmäßigkeit ausgeht ohne nach der Nothwendigkeit ihres Geſetzes zu fragen, von der unterſchieden, welche dem Weſen des Charakters zu Grunde liegt. Derſelbe Unterſchied wendet ſich hier wieder an. Wenn Menſchen auf eine vernünftige Weiſe mit einander leben wollen, ohne daß jeder Gefahr läuft ſeine Zwecke von andern wieder geſtört zu ſehen, ſo iſt Geſetz und Gericht eins der erſten Bedürfniſſe für ihren geſelligen Verkehr. Dem käme man aber ſchon nach, wenn überhaupt nur Geſetz und Regel im Verkehr anerkannt iſt, der Inhalt der Geſetze mag ſeyn, welcher er will, genug wenn die Geſetzgebung nur konſequent iſt, mag ſie nun despotiſch für den Vortheil Einzelner oder blindlings durch Gewohnheit und Herkommen gegeben ſeyn, Ordnung wird immer dadurch erhalten werden. Aber über dieſes Bedürfniß einer vernünftigen Ordungsliebe erhebt ſich erſt die wahre Aufgabe des Rechts mit ihren nothwendigen Forderungen, indem ſie nicht nur Ordnung ſondern Anerkennung der perſönlichen Gleichheit durch dieſe Ordnung will.

Es iſt alſo ſo wohl für Sittenlehre als Politik nur eine oberſte Form nothwendiger Geſetze, welche die praktiſche Philoſopie zur praktiſchen Naturlehre hinzugibt in philoſophiſcher Tugend und Rechtslehre, das übrige iſt Erfahrungsſache. Nun nannten wir die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Geſetz Pflicht, der philoſophiſche Antheil an der praktiſchen Naturlehre, es ſey innerlich oder äuſerlich, iſt alſo die Pflichtenlehre. In welchem Verhältniß ſteht dieſe zur praktiſchen Philoſophie überhaupt? Das oberſte praktiſche Geſetz iſt das Geſetz des Zweckes in der Idee des ewigen Gutes als Geſetz des ewigen Weſens der Dinge ſelbſt gedacht. So aber ſprechen wir es nur in Ideen für die Religionslehre aus, und die Gültigkeit dieſes Geſetzes in der Erſcheinung können wir nur durch äſthetiſche Beurtheilung für die Ahndung auffaſſen in der Schönheit des Lebens in der Natur. Es wird alſo auch die Lehre von der Zweckmäßigkeit menſchlicher Handlungen nur unter dieſer religiöſen Anſicht entwickelt werden können. Die Schönheit des menſchlichen Lebens iſt es, welche wir hier ſuchen, wir geben dem Leben ſelbſt den

Werth, dem Seyn der Vernunft aber den höchſten, abſoluten Werth. Es ſteht unter allem, was wir in der Natur dem Geſetze des Zweckes unterwerfen, die Bildung der Vernunft in der Geſchichte der Menſchheit oben an, und ſo tritt die Pflichtenlehre, wenn gleich nur eine ſubjektive Vorſchrift für menſchliche Handlungen, mit jener objektiven Beurtheilung der Zweckmäßigkeit in Berührung.

2) Von der Methode der Pflichtenlehre.

§. 206.

Jede philoſophiſche Wiſſenſchaft ſetzt ihre Erkenntniß a priori als Regel in den Oberſatz eines Schluſſes, in deſſen Schlußſatz die ihr untergeordnete Erfahrung durch die Regel beſtimmt wird. Praktiſche Philoſophie entſpringt rein aus der Vernunft; jede ihrer Diſciplinen wird alſo von einem nur in Begriffen erkannten Princip auslaufen, dem ſie das einzelne der Natur unterordnet, d. h. ihre höchſte Eintheilung wird den Formen des Schluſſes folgen. Aber das höchſte Princip iſt hier ein aus Ideen entſpringendes Geſetz des Zweckes. Wie kann da aus Ideen eine wiſſenſchaftliche Entwickelung ſtatt finden? Wir haben darauf ſchon geantwortet: nicht durch Unterordnungen der Erkenntniß unter das ideale Geſetz, ſondern nur durch Unterordnung des Willens unter die Vorſtellung der Idee als Antrieb. So erhalten wir in Rückſicht idealer Zwecke *ein Geſetz der Geſinnung*, welches jeden andern Antrieb dem idealen unterordnet. Allein auch unter dieſer Bedingung erneuert ſich die Frage wieder: wie kann uns dieſes Geſetz der Geſinnung zur Anwendung kommen, da der Zweck ein idealer iſt, die Handlung aber doch immer in die Natur fällt? Allerdings weder das Geſetz der Subſtanz, daß der Werth der Intelligenz ein abſoluter iſt, noch das der Kauſalität, daß die Intelligenz praktiſch ſelbſtſtändig und von dem Willen jeder andern unabhängig exiſtirt, würde für ſich als Antrieb unſrer Handlungen taugen, indem dem idealen Werthe der Fall der Anwendung fehlte. Aber da die Intelligenz ſelbſt, welcher dieſer Werth beygelegt wird, auch in der Natur erſcheint, ſo wird das durch den idealen Werth beſtimmte *Verhältniß* der Wechſelwirkung von Intelligenzen doch zu einem *natürlichen Verhältniß* unter Menſchen. Dieſes *Verhältniß der perſönlichen Gleichheit* iſt daher auch das einzige oberſte, unter welches alle Unterordnungen der Pflichtenlehre fallen müſſen.

3) Unterſcheidung der Tugendlehre und Rechtslehre.

§. 207.

Der Wille handelt, indem der innere Entſchluß in äußern Thaten erſcheint, der Grund des Unterſchiedes einer innern und äußern praktiſchen Naturlehre zeigt ſich alſo leicht. Wir werden in der Sittenlehre die Handelsweiſe des Einzelnen, in der Politik die Geſchichte der Menſchen den Vorſchriften für die Handlungen des Willens unterwerfen; es werden aber dem Princip nach die gleichen Regeln deſſen, was die gebildete Vernunft thun ſoll, ſowohl der Sittenlehre als der Politik vorſchweben, nur die Art der innern oder äußern Anwendung macht den Unterſchied. In der höchſten Abſtraktion wird ſich alſo eine Lehre deſſen, was für den Menſchen zu thun ſey, finden, die beyden übergeordnet werden müßte, und ſo wird auch die Philoſophie in beyden aus *einer* höhern Quelle der *allgemeinen praktiſchen Naturlehre* entſpringen, welche nur hierhin oder dorthin verſchieden angewendet wird. Die Lehre, wie Neigung, Liebe oder Achtung den Werth für menſchliche Handlungen ertheilen und wie die eine Regel des Werthes der andern über oder unterzuordnen ſey, gibt hier die Vorſchriften an alle praktiſche Naturlehre, und wird auch in ihrem Geſetz der Achtung ihren philoſophiſchen Theil als allgemeine Pflichtenlehre an die Spitze ſtellen, in welcher jeder menſchliche Wille dem Geſetz der perſönlichen Gleichheit und der Forderung unterworfen wird, das Geſetz zum überwiegenden Antrieb des Willens zu machen.

Hieraus folgt, daß der Unterſchied der Tugend und Rechtslehre nicht der Spekulation ſondern nur der Induktion gehört, indem daſſelbe Geſetz der Pflicht einmal der innern das anderemal der äußern Naturlehre übergeordnet wird. Daher kommt es, daß keine Unterſcheidung gelingt, welche die Geſetze beyder Wiſſenſchaften philoſophiſch genau trennen will. Die Momente, welche ſich hier zur Unterſcheidung anbieten, ſind folgende.

1) Innere und äußere That. Die innere That des Willens iſt die Aufnahme einer Maxime in den Entſchluß, die Geſinnung des Willens; zur Handlung aber kommt es erſt durch die Ausführung der Geſinnung in äußeren Thaten. Jedes Geſetz für den Willen wird ſich alſo zunächſt für ſeine Geſinnung ausſprechen, und dieſe Geſetze für die Geſinnung werden das Thema der Tugendlehre ſeyn. Die Wechſelwirkung der Menſchen findet hingegen nur durch äußere Thaten ſtatt, die Rechtslehre alſo hat es nur mit dieſer zu thun. Nach dieſem Moment verſuchte Kant die erſte Trennung ſeiner Tugendlehre von der Rechtslehre. Aber wo die Geſinnung gegeben iſt, iſt für ſie auch die That beſtimmt, wir erhalten alſo keine

reine Unterſcheidung. Deswegen ſagt Kant: Tugendpflichten ſind ſolche, die nur der Geſinnung nach geboten ſind, Rechtspflichten hingegen ſind auch der äußern That nach geboten. Dieß ſtimmt aber mit keiner Ausführung der Wiſſenſchaften, denn die Rechtspflichten werden doch alle in jeder Tugendlehre mit wiederholt, wiefern ſie der Geſinnung nachgeboten ſind. Die Unterſcheidung deſſen, was auch für beſtimmte äußere That, oder nur der Geſinnung nach geboten iſt, würde alſo nicht Tugend und Recht, ſondern nur enge und weite Verbindlichkeit, vollkommne und unvollkommne Pflicht trennen. Hier halten aber vor einer ſcharfen Kritik die weite Verbindlichkeit und die unvollkommne Pflicht, nicht Probe. Der Gedanke eines Gebotes nur für die Geſinnung zeigt ſich einzig durch den falſchen Verſuch die ganze Geſetzgebung der Sittenlehre durch die Pflicht zu beherrſchen. Wenn ein Gebot für die Geſinnung gegeben iſt, ſo zeigt ſich allerdings ein kaſuiſtiſcher Spielraum für die Beurtheilung, wie es ſich auf einzelne Fälle der That anwenden wird. Ich muß alſo allerdings mit meinem Verwerfungsurtheile behutſam ſeyn, wenn ich die Geſinnung eines andern, nur aus ſeinen Thaten beurtheile. Iſt aber wirklich ein Gebot für die Geſinnung vorhanden, ſo wird eine hinlänglich gebildete Urtheilskraft auch im Stande ſeyn, den einzelnen Fall genau unterzuordnen, es wird ſich hier zwar nicht nach allgemeinen Regeln aber doch für den einzelnen Fall immer beſtimmt angeben laſſen, was geboten ſey Auf dieſe Weiſe wird denn der weiten Verbindlichkeit auch ein unvollkommnes Recht des Andern gegenüber ſtehen, und der Fall wäre ganz dem zu vergleichen, wo mir gegen einen andern ein Recht zuſteht, für welches ich nur vor Gericht den Beweis nicht zu führen im Stande bin, wo ich mich alſo nur auf die Gerechtigkeitsliebe oder Billigkeit des Andern verlaſſen muß. Auf dieſe Weiſe wäre alſo die Tugendpflicht nie der Art nach von der Rechtspflicht verſchieden, ſondern nur durch einen Mangel der Urtheilskraft; dieß iſt aber im Leben ſelbſt bey den ſogenannten Liebespflichten gar nicht der Fall, denn wenn hier eine einzelne Handlung noch ſo beſtimmt der Regel z. B. der Wohlthätigkeit oder der Theilnahme untergeordnet iſt, ſo erwächſt daraus dem andern doch noch kein Rechtsanſpruch, und die That ſelbſt iſt Sache der Wahl und nicht Sache der Pflicht, denn ſie gehört nicht zu dem, was die Güte des Charakters, ſondern zu dem, was die Schönheit des Herzens fordert. Die weite Verbindlichkeit iſt alſo gar keine Verbindlichkeit, ſie gehört nicht zur Regel der Pflicht, und alle Pflichten wären nach dieſer Unterſcheidung Rechtspflichten. Wir würden hier nur ſo richtig definiren: Die innere That als Pflicht iſt Tugendpflicht, die äußere That als Pflicht iſt Rechtspflicht; wenn wir dann aber weiter die Pflichten ſelbſt eintheilen in innere, die ich meiner eignen Würde, und in äußere, die ich der Würde eines andern ſchuldig bin, ſo erhalten wir wenigſtens innere Rechtspflichten, welche keinen Gegenſtand der Rechtslehre ausmachen. Tugendlehre und Rechtslehre unterſcheiden ſich alſo nicht nach dieſem Moment.

2) Legalität und Moralität. Dieſe Unterſcheidung kommt nahe mit der vorigen zuſammen; Moralität iſt Uebereinſtimmung der Geſinnung mit dem Geſetz, bloße Legalität die Uebereinſtimmung nur der äußern That. Die erſte gehört alſo der Tugendpflicht, die andere der Rechtspflicht, aber beyde Lehren unterſcheiden ſich nicht darnach, wieder weil es Rechtspflichten gibt, die kein Gegenſtand der Rechtslehre ſind.

3) Recht und Verbindlichkeit. Nach dieſen praktiſchen Kategorien der Wechſelwirkung iſt oft die Rechtslehre überhaupt der Pflichtenlehre gegen über geſtellt worden, aber nach einer ſehr zweckwidrigen Eintheilung, welche den wahren Unterſchied der Rechts- und Tugendlehre nicht trift. In jedem Pflichtgebot iſt nämlich die Perſon als Subjekt des Geſetzes der Verpflichtete, wiefern ihr Wille ſich dem Gebot unterwerfen ſoll, zugleich aber auch als Objekt des Geſetzes der Berechtigte, indem geboten wird ihre Würde zu reſpektiren. Hätte alſo hier die Moral die Pflichtenlehre abgehandelt, ſo würde die Rechtslehre nur eine müßige Wiederhohlung derſelben aus einem andern Geſichtspunkt ſeyn.

4) Innere und äußere Geſetzgebung. Nicht genug, daß das Geſetz für den Willen ausgeſprochen iſt, es muß auch noch eine Kraft da ſeyn, durch die es wirklich gilt. Dieſe iſt nun als innere Geſetzgebung die Stärke der Tugend als Antrieb ſelbſt, oder in äußerer Geſetzgebung nur Gewalt in der Natur. Nun kann das Innerſte der Geſinnung das Princip des Wollens ſelbſt von keiner äußern Gewalt getroffen werden, die Geſinnung wird alſo nur durch innere Geſetzgebung der Tugendpflicht unterworfen; aller Verkehr der Menſchen hingegen iſt durch die Gewalt der Natur vermittelt, ein Geſetz wird alſo hier nur dann mit Sicherheit gelten, wenn es durch Gewalt garantirt iſt. Es gehört alſo allerdings die innere Geſetzgebung der Tugendlehre, und äußere Geſetzgebung iſt eine Veranſtaltung, ohne welche das Recht keine Bedeutung haben wird, allein die philoſophiſche Rechtslehre wird doch ihre Geſetze ſchon unabhängig von aller äußern Geſetzgebung vorſchreiben, indem letztere ihnen nur die Anwendung ſichern ſoll.

Den wahren Unterſchied beyder Lehren finden wir nur in dem Unterſchied der Sittenlehre und Politik; indem wir entweder das Leben des Einzelnen oder das Ganze der menſchlichen Geſellſchaft den Endzwecken menſchlicher Handlungen unterwerfen, wo ſich dann die allgemeine Pflichtenlehre das eine mal in der Tugendlehre auf die Sitten des Einzelnen, das andere mal in der Rechtslehre auf die Geſetze der Staaten anwenden wird.

Erſtes Kapitel.

Kritik der philoſophiſchen Tugendlehre.

§. 208.

Die allgemeine Aufgabe der Sittenlehre war die Frage für den einzelnen Menſchen: Was ſoll ich thun? Wir können auf dieſe Frage leicht die erſte formelle Antwort geben: in jedem einzelnen Falle das, was gerade für dieſen Fall deiner Natur gemäß oder das vernünftigſte iſt; dasjenige, was in deiner Lage der als Ideal gedachte Weiſe thun, oder dir zu thun anrathen würde. Dieſe Antwort treibt uns aber nur zu der weiteren Frage: was iſt es dann, was in jedem Falle den Spruch der Weisheit leiten und beſtimmen wird? Dann ſehe ich, ich habe in dem, was mir zu thun obliegt zu folgen: dem was die Sittlichkeit oder das Recht gebietet, was Billigkeit verlangt, Anſtand und Schicklichkeit fordert, Klugheit als nützlich anräth oder mein Beruf als das wichtigere und edlere vorzieht. Das poſitive Geſetz im Staate erlaubt mir nur, was ſeinen Verboten nicht zuwider lauft als recht; die innere Pflicht der Gerechtigkeit beſchränkt dieſe Erlaubniß auf das Billige, die Sittlichkeit unterwirft mich noch näher meiner Ueberzeugung von der Pflicht überhaupt; Anſtand und

Schicklichkeit fordern mich auf auch der öffentlichen Meinung im Volke über das erlaubte und unerlaubte Gehör zu geben; und endlich welcher Plan mir im Leben vorgeſchlagen werden mag, ſo werde ich erſtlich mit der *Klugheit* über ſeine Ausführbarkeit Rückſprache nehmen und vergleichen müſſen, ob er für *meinen Beruf* zweckmäßig ſey oder nicht.

Welche Anſprüche kann nun die Philoſophie an alle dieſe Vorſchriften für menſchliche Handlungen machen? Am entfernteſten liegt ihr offenbar dasjenige, was nur als ſchicklich und anſtändig von Sitte und Gebrauch im Volke beſtimmt iſt durch die Macht blinder Gewohnheiten. Sie wird hierauf nur Rückſicht nehmen, um die Verwechſelung desjenigen, was bloße Vorurtheile des Gebrauches ſanktionirt haben, mit der Pflicht aufzuheben, indem ſie bemerkt, daß in der Geſchichte faſt jeder Sittenlehrer die Geſetze des Gebrauches bey ſeinem Volke der Pflicht mit untergeſchoben hat. Die Weisheit wird dem, was hier nur aus Meinung und Vorurtheil entſprungen iſt, freylich gar keinen Werth für ſich geben, allein, indem ſie das Leben jedes Einzelnen denn doch der Macht der öffentlichen Meinung unterworfen fühlt, (weil keiner ſich anmaßen darf, das allein wahre Urtheil zu beſitzen, jeder aber im Leben vom Urtheil anderer abhängig iſt und durch Erziehung zum Theil die Vorurtheile mit andern theilt:) ſo wird ſie zwar in der Wiſſenſchaft verbieten, dieſen Sachen bloßer Convenienz einige Wichtigkeit zu geben, im Leben ſelbſt aber einem jeden vorſchreiben, ſich der Sitte ſo weit zu unterwerfen, als jene beyden Gründe der Abhängigkeit von fremder Meinung und das noch nicht überwundene eigne Vorurtheil reichen, und das um ſo weniger ungern, weil doch nur durch allmähliche Ausbildung dieſer öffentlichen Meinung ein richtiges Urtheil über den Werth menſchlicher Handlungen allgemein anerkannt werden kann. Die Macht von Sitte und Gebrauch mag aber phyſikaliſch ſo groß ſeyn als ſie will, ſo daß ſogar der unabhängige Geſetzgeber in Rückſicht der Stände, der Erblichkeit, der Ehe und Familienverhältniſſe u. ſ. w. gezwungen iſt ſeine Geſetze dem Herkommen großentheils anzupaſſen: ſo ſteht ſie doch ſelbſt mit den Vorſchriften der Weisheit, die noch weiter langen als die Pflicht, nur mittelbar in Berührung, je nachdem nämlich die Klugheit mich an ſie bindet, wenn ich Menſchen behandeln will, oder innerlich die eigne Lauterkeit, welche dem Verſuch widerſpricht, mir vor dem Gewiſſen eine Erlaubniß zu erſchleichen, die ich mir nicht geben ſollte, indem ich mir eine andere Ueberzeugung einzureden ſuche, als die ich wirklich habe.

Die andern Vorſchriften des rechten, billigen, ſittlichen, klugen und berufsmäßigen ſind wenigſtens alle von der Art, daß in Rückſicht ihrer praktiſche Naturlehre als theoretiſche Wiſſenſchaft möglich iſt. Denn was in jedem einzelnen Falle zu thun ſey, hängt hier nicht von fremdem oder eignem Vorurtheil zunächſt ab, ſondern es läßt ſich nach einer ſichern Regel der Ueberzeugung beſtimmen. Unter dem Ideal des Weiſen hat die Ethik alle dieſe Regeln mit einander zu vereinigen, ja wir können ſie ſogar mit einigem Schein den vier Kardinaltugenden der Alten der Gerechtigkeit, Mäßigung, Klugheit und Tapferkeit vergleichen, (nur daß jene die Nebenordnung ohne Princip alſo auch ohne ſcharfe Unterſcheidung verſuchten.) Für die Philoſophie können wir aber weiter leicht unterſcheiden, daß die Regeln der Klugheit und Berufsmäßigkeit von empiriſchem Urſprung ſeyn müſſen, und nicht der

Spekulation gehören, mit Nothwendigkeit aus dem Geſetze der Pflicht hingegen nur beſtimmt werde, was recht und unrecht ſey und was ſittlich gut.

Suchen wir das Princip, nach welchem dieſe vier Vorſchriften der Weisheit ſich trennen, ſo iſt es nach dem bisher entwickelten leicht die Antwort zu finden. Die allgemeinſte Vorſchrift deſſen, was mir zu thun ſey, iſt die der Klugheit. Klugheit fällt hier mit Geſchicklichkeit zuſammen; ſie fragt nur welches die rechten Mittel für einen gegebenen Zweck ſind oder wie ein Plan auszuführen ſey. Die Lehren der Klugheit ſetzen keinen Endzweck an, ſondern ſie ſehen die Zwecke als durchaus beliebige Zwecke an, und beſtimmen nur die Mittel dafür. Da nun jeder Zweck vom Einzelnen erſt beliebig ergriffen wird, ſo iſt alſo Klugheit die allgemeinſte Regel des Handelnden für hohen oder geringen Zweck, gute oder böſe Abſicht. Alle Angelegenheiten des Genuſſes oder der Befriedigung von Bedürfniſſen werden aber einzig nach den Regeln der Klugheit abzumachen ſeyn. Worin jemand ſeinen Genuß ſetzt oder welches Bedürfniß er hat, dafür gibt es keine Vorſchrift, ſondern dieß iſt Sache des durchaus beliebigen oder des aufgedrungenen Zweckes. Die Vorſchrift für die Handlung beſchränkt ſich hier nur darauf, den einmal gegebenen oder erhaltenen Zweck mit größter Sicherheit und Dauer zu erlangen.

Zweytens der Zweck des Berufes iſt auch noch Sache der Wahl, aber doch kein ſchlechthin beliebiger Zweck, ſondern die Vorſchrift iſt hier eine Regel des wirklichen innern Werthes menſchlicher Handlungen und des Lebens ſelbſt, wodurch uns erfahrungsmäßig, alſo nicht eben mit Nothwendigkeit, aber doch nach einer beſtimmten Regel das edlere als Zweck vorgeſchrieben wird. Unter dieſe Regel der Berufsmäßigkeit gehört die Schönheit des Lebens und der Zweck, den es in ſich trägt, alles dasjenige, was man gewöhnlich zur unvollkommnen Pflicht rechnet, und was auf eigenthümliche Weiſe vom verſtändigen Triebe gefordert wird. Wir werden, was hier gefordert wird, am beſten mit dem Wort Tugend bezeichnen, die dann aber noch mehr als Tugendpflicht umfaßt, ſehr manches, was von der Pflicht noch gar nicht in Anſpruch genommen wird.

So wird die Wahl der Klugheit durch die Vorſchrift des Berufes beſchränkt, noch mehr aber drittens durch das Geſetz des ſittlich guten. Die Vorſchrift der Sittlichkeit gibt einen nothwendigen Zweck an, wiefern ich dieſen auch zu meinem Zwecke mache, das heißt: als Gebot für die Geſinnung. Sie fordert Charakter, welcher um der Pflicht willen pflichtmäßig handelt.

Viertens die Vorſchrift der Rechtlichkeit erkennt in äußern Thaten den nothwendigen Zweck als Geſetz an, aber nur wiefern er zu achten nicht aber als eigner Zweck aufzunehmen ſey.

Unter dieſen Vorſchriften für meine Handlungen enthält alſo nur die der Sittlichkeit ein philoſophiſches Geſetz der innern praktiſchen Naturlehre und wird ſo mit zum Thema der philoſophiſchen Tugendlehre, denn wenn ich nur frage, ob ich recht oder unrecht an einer Handlung thue, ſo ſuche ich bey einem mir fremden Geſetz wohl Erlaubniß aber nicht eine wirkliche Vorſchrift meines Verfahrens. Unter dieſen Beſchränkungen werden wir die richtige Anſicht der philoſophiſchen Tugendlehre mit den gewöhnlichen Darſtellungen derſelben in Kontraſt zu ſtellen haben.

§. 209.

Wir ſehen erſtlich, daß die Vorſchrift deſſen, was uns zu thun ſey, von der, was die Pflicht von mir fordert, wohl unterſchieden werden muß, indem ſich nicht nur der Charakter der praktiſchen Nothwendigkeit fügen ſoll, ſondern noch die Klugheit ſich phyſiſcher Nothwendigkeit unterwerfen muß, und die Weisheit eigne Zwecke des Lebens anerkennt für den Beruf jedes Einzelnen. Wir müſſen hier alſo vorzüglich die Pflicht von der Wahl des Berufes unterſcheiden und ſomit das Gute und Böſe, nach welchem ein Menſch an Achtung Anſpruch machen kann oder verächtlich handelt, vom mehr oder minder Edeln trennen, welches eine innere Schönheit des Lebens gibt oder eine innere Häßlichkeit zeigt, die aber nicht mit Verachtung verworfen werden darf, indem ſie die Regel der Pflicht nicht trift. Nach dieſem Unterſchiede der Pflicht und der Schönheit des Lebens müſſen wir die Lehre von den unvollkommnen Pflichten andern Regeln unterwerfen, indem wir die gewöhnliche Darſtellung gänzlich verwerfen.

Fürs andere unterſcheidet das innere Geſetz der Pflichtmäßigkeit noch die Sittlichkeit der Geſinnung von dem nur Rechten und Unrechten bey legalen und illegalen Handlungen. Sich die Pflicht aus Achtung vor dem Geſetze ſelbſt zum Zwecke zu machen, iſt die wahre Anforderung an die Geſinnung, wogegen das Recht oder Unrecht einzelner Handlungen nur von zufälligen Zuſammenſtimmungen mit der Regel der Pflicht abhängen kann. Das Gebot der Tugendpflicht fordert: aus Achtung vor dem Geſetz ſeiner Ueberzeugung von dem gemäß zu handeln, was die Pflicht fordert. Die philoſophiſche Tugendlehre wird alſo zum erſten Gegenſtande äſthetiſch die pflichtmäßige Geſinnung des Charakters haben, zum andern aber didaktiſch die Lehre von der richtigen Ueberzeugung deſſen, was Pflicht iſt. Hierin liegen zwey Regeln für die Kritik der Tugendlehre. Das erſte Geſetz der philoſophiſchen Tugendlehre iſt das der guten Geſinnung oder des Charakters: Achtung des praktiſchen Geſetzes; die Richtigkeit der Ueberzeugung rückſichtlich des Gebotes iſt hingegen erſt das zweyte. Erſtlich iſt alſo die Regel, nach welcher ich fremde Handlungen mit der Tugendpflicht vergleichen muß, von der verſchieden, die mir ſagt, was mir die Pflicht auferlegt, denn ein jeder kann nur nach ſeiner Ueberzeugung beurtheilt werden, und was nach richtiger Ueberzeugung zu thun unrecht wäre, kann für den Einzelnen gerade das pflichtmäßige ſeyn. Zweytens aber gehört alle legale Abmeſſung einzelner Handlungen nach Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit nur der Rechtslehre, und findet in einer richtigen Tugendlehre keine Statt, die es nur mit Geſinnungen zu thun hat.

In alle dem, was bisher von unſrer Kenntniß der Sittenlehre ins Syſtem eingetragen iſt, wird immer Genuß wieder als Materie des Willens gefordert und als alleiniger Fall der Anwendung. Was darüber hinaus liegt, ſoll nur leere Form ſeyn und wird alles der Pflicht unterworfen. Dagegen haben wir ſchon oben geſprochen, als wir dem verſtändigen Triebe ſeine Stelle behaupteten. Ferner allgemein bekannt iſt der Unterſchied von Zwangspflichten und Liebespflichten, in Kants Schule wird auch bemerkt, daß Tugendpflichten nur der Maxime nach geboten ſeyn können und aus dem Geſetze nicht einzelne Handlungen vorzuſchreiben im Stande ſeyen; man ſetzt alſo hier eine Kaſuiſtik an und eine Sphäre, innerhalb derer der Urtheilskraft eines Jeden beliebige Wahl in der

Entſcheidung für die einzelne Anwendung gelaſſen werde. Allein wenn dieß voraus feſtgeſetzt iſt, ſo kehrt man dennoch in der Ausführung der Wiſſenſchaft wieder zur Aburtheilung über einzelne Handlungen zurück. Nur für das Recht ſchickt es ſich aber das Gebot für einzelne Thaten auszuſprechen und auszuführen, weil da Gewalt bey dem Geſetze ſeyn kann, und es ſo zur Aufgabe wird, es wie Natur in der menſchlichen Geſellſchaft geltend zu machen, dagegen die Tugend nur an das innere Weſen der Geſinnung ſpricht. Dieſe Mißgriffe haben der Moral oft ſo ſehr geſchadet, daß viele lieber den dunkeln Gefühlen einer mißverſtandenen religiöſen Andacht ſich überlaſſen, als daß ſie dem reinen deutlichen Gebote folgen wollen. Die Bildung für Tugendpflichten kann nicht durch Regeln eingelernt werden als bloße Sache des Verſtandes und Gedächtniſſes, ſondern ſie fordert Bildung des ganzen Weſens, ſie iſt Sache des Gefühls, und verlangt ein feines moraliſches Gefühl als gebildetes Gewiſſen, wodurch allein in Rückſicht der ſittlichen Ueberzeugung etwas gewonnen werden kann, denn ſelbſt die Ueberzeugung muß hier eine lebendige Ueberzeugung der Geſinnung und nicht eine nur angewöhnte und erlernte von Sitte und Gebrauch ſeyn. Daher begeht die gewöhnliche Moral hier zwey Fehler, indem ſie einmal die ſittliche Ueberzeugung anſtatt durch Bildung des Gefühls und des eignen Urtheils, durch Beurtheilung einzelner Handlungen durch ein bloßes Einſtudiren für den Verſtand bilden will; die es aber gar noch weniger verſtehen, anſtatt der Tugend nur konventionelle Abmachungen der Mode und des jetzigen Gebrauches unter uns unterſchieben. Auf der andern Seite aber ſchleicht ſich durch die Einſeitigkeit ſolcher Beurtheilungen nachher eine gewöhnliche Unlauterkeit ein, indem man ſich wohl in Acht nimmt zu reden, wie man denkt, oder zu ſagen, was man für wahr hält; unter der Kautel: was würde heraus kommen, wenn man das ſo laut ſagen wollte, ſo wahr es auch iſt.

Gegen die gemeine todte Anſicht der Moral wiſſen wir nun, daß der Charakter allein gilt, und die Ueberzeugung nur das einzige Gebot erkennt, im Menſchen die Würde ſeines vernünftigen Weſens zu achten und ihn als Zweck durch das Geſetz für Jeden Einzelnen anzuſehen. Jene Berechnung einzelner Handlungen führt in die Tugendlehre unvermeidlich einen Streit der ſentimentalen Gewiſſenhaftigkeit mit robuſter Gewiſſenloſigkeit ein, den dieſe Anſicht gar nicht zu ſchlichten vermag, indem beyde Theile einmal durch Begriffszerſpaltungen und Beweis ihr Urtheil über Gegenſtände rechtfertigen wollen, über die nur ein gebildetes Gefühl entſcheiden kann, und dann Gegenſtände der Pflicht unterzuordnen ſuchen, die gar nicht unter ihrem Geſetze ſtehen. Der ſentimental gewiſſenhafte erkennt gar keine ſittlichen Adiophora an, ihm iſt jeder Schritt durch eine moraliſche Verordnung vorgezeichnet, ſo daß er ſich im Leben nicht aus der Stelle bewegen kann, ohne ſein Gewiſſen zu inkommodiren, indem er die allgemeine Frage, was das vernünftigſte in dieſem oder jenem Falle ſey, (welche keine Adiaphora anerkennt,) mit der Pflicht verwechſelt. Robuſte Gewiſſenloſigkeit hingegen wird im Streite mit dieſen falſchen Anſprüchen auch da die Pflicht nicht achten wollen, wo ſie für feines Ehrgefühl, Gerechtigkeit und Religion wirklich ſpricht.

Ferner eben dieſe Berechnung der Sittlichkeit einzelner Handlungen im wiſſenſchaftlichen Syſtem muß uns zu einer Moral der Angewöhnung und des auswendig Lernens führen, zu der denn niemand freyes Zutrauen haben kann, und deren Gründe jeder immer nur mit einiger Furcht prüft, daß ſie ihm vielleicht einmal ſelbſt oder andern wenigſtens nicht mehr zureichend ſcheinen könnten. Hierdurch wird eine gewiſſe Unlauterkeit in aller öffentlichen Beurtheilung der Sittlichkeit herbey geführt, wo man, wenn es gut geht, ſich anſtatt feſter eigner Ueberzeugung nur auf einen blinden Enthuſiasmus verläßt, der denn ſo lange anhält als es eben gerathen mag; oder man nimmt, was das gewöhnlichſte iſt, das allgemeine Urtheil über Moral für ein glückliches Vorurtheil, welches ſich zufällig im Volke erzeugt habe, und welches man nur ja nicht ſtören dürfe, um nicht allen Glauben zu vernichten. Es liegt aber darin nur ein Mangel eignen Glaubens an die Wahrheit zu Grunde, in dem unehrlichen Befürchten der Folgen eines für unſre konventionelle Sitte frey klingenden Satzes, als ob die erheuchelte oder zufällige Uebereinſtimmung der Handlungen mit den Forderungen des Gebotes irgend einigen Werth haben könnten ohne die zu Grunde liegende Lauterkeit der Geſinnung. Dieſes unlautere Urtheil ſieht in unſern politiſchen Inſtituten über Sittlichkeit nichts als eine nützliche Einrichtung, um die Menge gelegentlich im Zaum zu halten; wo wir Predigten zur Polizeyſache machen und die Moral mit unter die Büchſen der Apotheker zählen. So rühmt man es von der Sittlichkeit, daß wir mit Moral und Geiſtlichkeit auf einer Seite der Polizey unter die Arme griffen, um durch ihre magiſche Einwirkung das Volk bändigen zu helfen, oder daß man ſie als eine Medicina mentis anpreiſt, welche in vielen Krankheiten als Gegenmittel dienen kann. Nun wollen wir wohl gern der Polizey alle möglichen Mittel in Händen laſſen, um mit Gewalt zur Rechtlichkeit zu zwingen, nur keinen Schein der Tugend, denn wenn wir ſelbſt die Tugend neben dem Halseiſen und dem Henker unehrlich machen, was ſoll denn da noch ehrlich bleiben. Aus der genannten Quelle fließen alle ängſtlichen Beſchränkungen eines freyen Urtheils über Sittlichkeit. Man erlaubte uns ehedem nicht gern über Fürſtengewalt und Gottesverehrung jetzt nicht über Ehe und Kindermord die Wahrheit zu ſagen, weil wir unſerm Volke immer das häßlichſte am erſten zutrauen, es gleichſam nur für eine durch Polizey und Prieſterſegen gefeſſelte Räuberbande halten. Wenn dem aber wirklich ſo ſeyn ſollte: ſo mag man es einem unabhängigen philoſophiſchen Urtheil zu gute halten, daß ihm die gefeſſelte Bande in ihrer erzwungenen Unthätigkeit gerade eben ſo wenig Werth und den gleichen Unwerth hat, wie die losgelaſſene, die ihrer Natur nach in ſich ſelbſt zu wüthen anfinge. Können wir der Tugend bey einem richtig gebildeten Urtheil nicht trauen, ſo hat das ganze Daſeyn dieſer Menſchen keinen Werth, und es lohnt wenig der Mühe um Gegenanſtalten ſo viel Aufhebens zu machen. Die ganze Noth um dieſes beengte, unlautere Urtheil ſo wie das Schwanken zwiſchen Gewiſſensangſt und Gewiſſenloſigkeit kommt daher, daß wir uns durch langes Herkommen erſt eine gewiſſe erbärmliche Anſicht des Lebens mit angeſtammter Sentimentalität in ſchwachſinniger Reue ohne Kraft zum beſſer werden, in myſtiſcher Sündenvergebung und ähnlichem angewöhnt haben, durch die wir getrieben werden Gegenmittel gegen ſelbſtgeſchaffne Noth zu ſuchen. Eine freye Lebensanſicht aber kennt alle dieſe Verlegenheiten ſelbſt nicht erſt.

Wollen wir alſo ein freyeres, richtigeres Urtheil über Sittlichkeit kenntlich machen, ſo wird es dienlich ſeyn die

Richtigkeit unſrer gewöhnlichen Tabellen über Tugend und Laſter zu zeigen.

Das erſte ſittliche Verbrechen bey Kant z. B. iſt der Selbſtmord. Wir können den Fall der Selbſtentleibung aber eben ſowohl ſo beurtheilen. Unter allen Erdgebornen haben die Götter allein dem Menſchen die herrliche Freyheit verſtattet, ohne lange Abrechnung mit der Natur, den Tod zu wählen, wenn ihm das Leben keinen Werth mehr hat. Dieſen herrlichen Vorzug will man uns durch die Moral wieder entreiſſen. Ganz allgemein kann indeß dieß Verbot nie gemacht werden, nicht jede Selbſttödtung iſt Selbſtmord. Vielmehr dem, der ſein Leben lieb hat, erlauben wir es recht gern, es zu verſpielen; nur dem nicht, dem es nicht mehr gefällt. Sein Leben zu opfern für Freyheit, Vaterland, Wahrheit, wahre Ehre, für Freundſchaft oder wohl auch für Liebe; das nennt jedermann Heldentod, und bewundert es vielmehr, als daß er es tadelnd verwürfe. Selbſt wenn jemand ſein Leben augenſcheinlich wagt in einem gemeinen Geſchäft des Lebens, ſo hat niemand viel dagegen, wenn er nur die Abſicht nicht hat, ſich das Leben zu nehmen, nur um es los zu werden. Darin bietet ſich wohl das vollkommen richtige an, daß, was wir hier als unſittlich tadeln könnten, nur die Geſinnung wäre, ſich das Leben zu nehmen. Aber wie ſoll nun die Pflichtwidrigkeit dieſer Geſinnung bewieſen werden?

Auch zugegeben, daß phyſiſche Selbſterhaltung und Ausbildung von der Pflicht gefordert wird, (denn ſo lang ich in dieſer Natur lebe, ſo lebe ich nur durch meine phyſiſchen Kräfte in ihr, ich beſchränke alſo mein vernünftiges Daſeyn ſelbſt, wenn ich jener Selbſterhaltung entgegenwirke und vergebe darin immer meiner Ehre mehr oder weniger) ſo trift doch dieß den Fall der Selbſttödtung nicht mehr, hier ſchließe ich die Rechnung mit der Natur ganz ab, der angeführte Grund iſt alſo nicht mehr anwendbar. Kant ſucht die Unerlaubtheit der Selbſttödtung im angegebenen Falle, nur um die Laſt des Lebens los zu werden, eben dadurch zu beweiſen, daß wir darin der Würde unſrer eignen Perſon zuwider handelten, indem es nicht erlaubt ſeyn könne, ein vernünftiges Weſen ſo ohne weitern Grund zu vernichten. Man hat ihm aber dagegen richtig eingewendet: vernichte ich denn wirklich ein vernünftiges Weſen durch die Selbſttödtung, oder befreye ich es nicht vielmehr nur von den Banden dieſer Natur? Auf jeden Fall, wenn es ein ewiges Seyn der Dinge gibt, ſo habe ich es nicht vernichtet, und bin alſo auch darin ſeiner Würde nicht zu nahe getreten, oder hätte ich es wirklich vernichtet, gibt es alſo kein ewiges Seyn meiner Vernunft, ſo iſt auch alle Tugend nur ein leerer Name, denn dann iſt alles Natur, in der Natur aber iſt keine Freyheit und ohne Freyheit keine Tugend. Aus dieſem Dilemma wird ſich der angegebene Beweis nicht heraus finden.

Andere ſagen: Gott hat uns auf den Poſten dieſes Lebens geſtellt, wir wiſſen ſelbſt nicht warum, und wir haben alſo nicht das Recht uns willkührlich davon zu entfernen. Dagegen gilt die Antwort: Gott hat uns in dieß Leben geſetzt mit der Aufgabe, darin tugendhaft zu leben, ſo lang es währt; dabey aber hat er uns die ausgezeichnete Freyheit gegeben, dieß Leben zu verlaſſen, ſobald wir wollen. — Warum dürfen wir uns dieſer Freyheit nicht bedienen, wo nicht etwa andere Pflichten dagegen ſind?

Noch andere ſagen: Wie aber, wenn ein Mann von deſſen Leben und Arbeit das ganze Glück einer Familie abhängt, welches er zu beſorgen über ſich genommen hat, ſich nun das Leben nimmt und die alle im Elend hinterläßt; iſt das nicht pflichtwidrig? Allerdings! Seine rechtswidrige That, ſein Verbrechen iſt aber nicht Selbſtmord; ſondern bösliche Entweichung; er beginge das gleiche Verbrechen, wenn er willkührlich eben nicht aus dem Leben, ſondern etwa nur über die Grenze entwiche; die Sache gehört alſo nicht hierher.

Aber der Staat! verkürzt derjenige, der willkührlich austritt, nicht die Rechte des Staates, deſſen Bevölkerung er vermindert? Das möchte bloße Polizeyſache ſeyn; ich habe dem Staate nur ſo lang Pflichten, als ich etwas von ihm fordere! dieß Verhältniß wird ja aber durch den Tod ganz aufgehoben. Oder wollte man, was die Schmälerung der Bevölkerung betrift, etwa fragen: was wollte herauskommen, wenn nun alle ſo dächten und ſich das Leben nähmen? ſo wäre wieder die Antwort leicht: Platz für Lebensluſtige käme heraus, wenn die Lebensmüden abtreten. Wenn ein Volk wirklich aus lauter Menſchen beſteht, die lieber todt als lebendig ſind, ſo kann es in der That nichts beſſers thun als in Maſſe dem Dinge ein Ende machen, und der Natur die Sorge für eine neue Bevölkerung überlaſſen. Es hat aber damit eben keine Noth, es ſind der Menſchen ſo viele nicht, die ſo ungern leben; wiewohl mancher ſich das ſo einbildet, ſo lang ſein Leben nicht in Gefahr iſt.

Wenn dem aber nun alſo iſt, und wenn es in der That der Pflicht nicht zuwider iſt, vielmehr ſie gar nicht trift, mir das Leben zu nehmen, wenn es mir nicht mehr gefallen kann: ſo meint man dürfe dieß doch ja nicht laut geſagt werden, weil das ja eine Menge Selbſtmörder machen könnte! Sonderbar, wie man da auf einmal der Tugend und dem Pflichtgefühl wieder ſo viel zutraut, kann es doch ſonſt eben nicht ſo viel ausrichten! Wer nicht nähere Gründe hat, noch eine Weile fort zu leben, den wird wohl ſelten die Pflicht zurück halten. Und wenn auch wirklich die Pflicht hier ſo viel wirkte: ſo iſt das doch eben jene falſche Anwendung ſittlicher Begriffe, daß wir die Pflicht nur als etwas nützliches verwenden wollen, um Schaden zu verhüten. Es iſt Entwürdigung der Tugend, ſie ſo brauchen zu wollen, und bey den wenigſten Menſchen wird es klug gethan ſeyn, ſie da auf Pflicht zu verweiſen, wo man nur nöthig hat ihnen ihren Nutzen zu zeigen, um ſie zu demſelben Ziele zu führen.

Darin liegt der Fehler des ganzen Raiſonnements, gegen welches wir hier ſprechen. Die ganze Streitfrage um den Selbſtmord bezieht ſich in der That gar nicht auf ſittliche Ueberzeugung, ſondern auf eine bloße Rückrechnung der Klugheit. Man ſieht wohl, daß es damit, wenn jemand ſich das Leben nimmt, nur weil es ihm nicht mehr gefällt, nur ſelten ſeine Richtigkeit habe: aber das nicht deswegen, weil er daran pflichtwidrig handelt, ſondern weil er damit einen dummen Streich begeht. Schon manchen, der an der Ausführung dieſes Vorſatzes verhindert wurde, hat es nachher nicht gereut, daß er noch ein wenig wartete, und wen es reut, der hat ja immer noch Zeit zu vollenden. Ueberhaupt kommen wir ja wohl noch zeitig genug zum ſterben, und können in der Regel füglich noch eine Weile warten ohne uns einer übereilten Ungeduld zu überlaſſen. Das iſt denn die ganze Entſcheidung. Mit der Pflicht hängt dieſe That immer nur mittelbar zuſammen, wer freylich durch ein ehrloſes Motiv zu ihr getrieben wird, thut daran unrecht, aber nicht eben um ihrentwillen, ſondern nur um des Motives willen.

Aehnlich iſt der Fall der Unmäßigkeit in ſinnlichem Genuß. Es iſt allerdings Thorheit dem Sinnengenuß das Leben ganz oder zum Theil zu opfern, da wir im erſten Grunde ihn doch nur um des Lebens willen wollen; das Leben grade der Zweck des Genießens, nicht Genuß der Zweck des Lebens iſt. Mit der Pflicht aber hängt auch dieſes nur mittelbar zuſammen. Kant ſcheint es ſchon für laſterhaft zu halten, den Genuß auch nur um des Genuſſes willen zu ſuchen, ohne vom Hunger und Durſt getrieben oder vom Zwecke der Fortpflanzung beſtimmt zu werden; aber da wird wohl nur die Klugheit fordern, der Geſundheit beſonders des Geiſtes nicht zu ſchaden und den Sitten und Gebräuchen unſers Volkes nachzugeben. Die Pflicht hat mit dieſem Genießenwollen für ſich unmittelbar nichts zu thun, ſondern wieder nur, wiefern etwa mittelbar ein anderes ehrloſes oder ſonſt pflichtwidriges Motiv zur Handlung triebe, die den Genuß gewährt.

Eine der ſtrengſten Tugendpflichten nach Kantiſchem Sprachgebrauch iſt Wahrhaftigkeit, welcher das Verbot der Lüge gegenüber ſteht. Wahrhaftigkeit und Treue gehören zu den edelſten Vorzügen der Seele, Lügenhaftigkeit und Unzuverläſſigkeit zur größten innern Häßlichkeit, und verrathen Nichtachtung der vernünftigen Geſelligkeit, ſo daß die Lüge auch von Rechts wegen ſtreng verboten werden muß. Aber mit der Pflicht der Sittlichkeit ſteht auch dieſes nur in mittelbarer Berührung. Die Lüge im Scherz und die der Desdemona ſind oft genug gegen dieſe Pflicht angeführt worden, auch finden wir wohl zuweilen lügenhafte und unzuverläſſige Menſchen, welche ſich unſchuldig und unbefangen der Lüge als eines bequemen Mittels bedienen, um Friede zu ſtiften und Streit zu vermeiden oder ſonſt ſich aus der Verlegenheit zu helfen, ohne daß ſie ſo leicht dem Rechte eines andern oder ihrer eignen Ehre damit zu nahe treten würden. Wir dürfen nämlich auch dieſen Fehler nur eine häßliche Angewohnheit nennen und ihn als Unart verwerfen, mit der Pflicht aber kollidirt er nur mittelbar.

Geiz heißt gewöhnlich ein Laſter, aber er iſt nur eine lächerliche Thorheit, die das Mittel mit dem Zwecke verwechſelt, oder wenn er zur Leidenſchaft wird, eine mitleidswerthe Gemüthskrankheit. Wir werden dem ſchmutzigſten Geizhals unſre Achtung eben um ſo weniger verſagen dürfen, je heftiger ſeine Neigung iſt, wenn er ſich durch ſie doch zu keiner Ungerechtigkeit verleiten läßt, und ſich kein ehrloſes Mittel erlaubt, um ſie zu befriedigen. Ueberhaupt bey allen Neigungen, bey denen nach Ariſtoteles Spruch die Mittelſtraße als Tugend gelobt, die Extreme aber als Laſter verworfen werden, iſt das wahre Moment der Tugend immer nur eins, nämlich *Mäßigung* jeder Neigung durch den Charakter; das qualitative der einzelnen Neigungen hingegen geht unmittelbar die Pflicht nichts an. Ueber die Leidenſchaften findet ſich überhaupt ein Streit bey den Sittenlehrern, indem die Rigoriſten ſie als Laſter verwerfen, frivolere Sittenlehrer ihnen aber wohl gar große Lobreden halten. Uns ſcheint der Streit ein Wortſtreit zu ſeyn. Definiren wir mit Kant Leidenſchaft als eine Neigung, deren Heftigkeit dem Charakter der Vernunft überlegen iſt, ſo machen wir ſie freylich durch das Wort zum Laſter; das Laſter in allen iſt aber denn auch das nämliche, Charakterloſigkeit. Hören wir hingegen die andern, welche ſagen, alles Große, was uns die Geſchichte zeigt, iſt Werk der Leidenſchaften, nur dieſe Koncentration der ganzen Geiſteskraft auf einen Gegenſtand führt zum außerordentlichen: ſo verſtehen dieſe unter Lei-

Lenſchaft nur die Heftigkeit einer Neigung, welche das ganze Leben eines Menſchen beherrſcht, die aber darum noch nicht als dem Charakter überlegen angeſehen wird. Bey der Kantiſchen Beſtimmung kommt auf das qualitative der Neigung, ob ſie etwa zur Menſchenliebe oder zur Schadenfreude gehört, gar nichts an, die andern hingegen ſprechen gerade nur von dieſem qualitativen, und da müſſen wir ihnen vollkommen recht geben, daß hier die Gewalt einer Neigung, die ein ganzes Leben beherrſcht, oft mit der Tugend gar nicht ſtreitet, daß ſie ſogar eine edle Eigenſchaft des Charakters werden kann. Wir werden für die Tugend nicht ein Leben ohne Affekt und Leidenſchaft fordern, weil das mit dem ſchwächſten Zaum zu zügeln iſt, ſondern gerade eine Meiſterſchaft des Charakters auch über die heftigſten Gefühle und Neigungen. Trift die Leidenſchaft eine nützliche Neigung, bey der der Nachbar nichts zu fürchten hat: ſo hat man gemeinhin z. B. gegen den leidenſchaftlichen Philoſophen, Mathematiker; Phyſiker oder Oekonomen eben nichts einzuwenden. Iſt es hingegen eine Neigung, bey der der Nachbar zu risquiren anfängt, etwa leidenſchaftliche Neigung für ein Leben ohne beſtimmtes Geſchäft, woraus ein Räuber oder Bettler werden könnte, oder gar Herrſchſucht und Habſucht: ſo erheben die Stimmen der Gegner ſich laut. Wir meinen aber, daß eben ſowohl wie der philoſophiſche Charakter, oder der verliebte Charakter, deſſen Farbe Petrarka ſeinem Leben andichtete, auch der herrſchſüchtige großer Helden und Regenten, ja ſogar der habſüchtige thätiger Kaufleute und Fabrikanten nichts gegen ſich einwenden laſſe als Einſeitigkeit der Geiſtesbildung; welche Einwendung aber nichts gilt, indem Pflicht wohl allgemein für jederman ſpricht, das Geſetz der Bildung hingegen für jeden

Einzelnen ein anderes iſt, indem die Weisheit für jedes individuelle Leben eine andere Handelweiſe fordert.

Aus gleichem Grunde werden wir ſogar Neid, Undank und Schadenfreude, Haß und Rachbegierde aus dem Regiſter der Laſter ſtreichen müſſen, denn alles dieſes ſind nur Neigungen, welche den einzelnen Menſchen natürlich und unvermeidlich treffen können, und erſt mittelbar mit der Pflicht in Berührung kommen, eben indem ſie den Charakter überwältigen; auch ihre Heftigkeit ſtreitet unmittelbar nur mit dem Edeln und der Schönheit der Seele aber nicht mit den allgemeinen und nothwendigen Anforderungen der Pflicht.

Endlich Liebe und Freundſchaft, die zarteſten Blüthen der innern Schönheit machen es am deutlichſten, daß hier ein ganz anderes Maaß als das der Pflicht gefordert wird, indem es der Tugendlehre, ſo hoch ſie beyde auch halten mag, doch gar nicht gelingen will, ſie einer Regel ſelbſt nur der unvollkommnen Pflicht zu unterwerfen. Sie müſſen, wenn gleich das Edelſte, doch nur im Anhang der Sittenlehre ſich bey Kant gleichſam eine Stelle erſchmeicheln.

§. 210.

Wir ſehen alſo, daß das Gebiet der allgemeinen und nothwendigen Gebote der Tugendlehre und ſomit das der praktiſchen Spekulation in ihr weit enger zu beſchränken iſt, als es gemeinhin geſchieht; alles übrige bleibt der Induktion und ihren erfahrungsmäßigen Beſtimmungen überlaſſen. Dieſe Beſchränkung der nothwendigen Forderungen der Sittlichkeit hat zwey groſſe Vorzüge. Einmal daß ſie das erſte Gebot der Achtung ſcharf von allen untergeordneten Forderungen perſönlicher Ausbildung ſondert; dieſes *Geſetz für alle* über jeden andern Vorzug unendlich erhebt, und damit jeden Entſchuldigungsgrund vernichtet, mit dem jemand ſich tröſten möchte, daß, wenn er ſchon der vollkommnen Pflicht etwas vergäbe, er dieß doch reichlich durch die Erfüllung unvollkommner Pflichten erſetze. Alle untergeordneten Vorzüge des Edeln und der innern Schönheit vermögen den Werth des Charakters nicht aufzuwiegen, und gelten überhaupt nur neben ihm, mag ihr Werth ſo groß ſeyn als er will, er iſt ein endlicher, die Achtung des Gebotes aber hat allein den unendlichen Werth der Würde bey ſich. Zweytens gewinnen wir durch die Beſchränkung der praktiſchen Spekulation eine ganz andere freyere Anſicht des Lebens. Wir werden nicht nach den pedantiſch abgemeſſenen Regeln unſrer Sittenbüchlein, die nur von den bürgerlichen Verhältniſſen unſers handwerksmäßigen Lebens entlehnt ſind und für dieſe knapp zupaſſen, den ganzen Werth des menſchlichen Lebens ſchulmeiſterlich beurtheilen: ſondern wir werden begreiffen, daß es abſurd iſt, in der Geſchichte der Menſchheit, alle Form und Geſtalt des Lebens über unſern Leiſten zu ſchlagen; wir werden den Stolz jenes guten Tropfes lächerlich finden, der im ſichern Beſitz ſeines chriſtlichen Himmels alle Tugenden der Heiden nur glänzende Laſter ſchilt, um ſeinen Gott wegen ihrer ewigen Verdammniß zu entſchuldigen; wir werden aber auch die Frivolität derer verächtlich oder wenigſtens mittleidswerth finden, welche uns die Steifheit ſtrenger Rechtlichkeit verwerfen gegen ein angeblich geniales freyeres Leben unter dem Schutze geprieſener Andächteley.

Nach richtiger Darſtellung hat die philoſophiſche Tugendlehre nur zwey Kapitel, die Lehre vom Charakter oder der Stärke der guten Geſinnung, und didaktiſch die Lehre von den Tugendpflichten.

§. 211.

Charakter war uns das höchſte in Stärke, Leben und Reinheit der Seele, wir fanden in ihm die reine Güte des Willens mit dieſer ſubjektiv für das Leben des Einzelnen das höchſte, was wir in ihm gut nennen und ſeine oberſte Vollkommenheit; objektiv aber bleibt er uns nur äſthetiſch zu beurtheilen, indem hier nur die innere That der Geſinnung gefordert wurde, die Achtung vor dem Gebote ohne auf den Erfolg und die Ueberzeugung des Einzelnen in Rückſicht des Gebotes ſelbſt zu ſehen. So daß dieſer Charakter nur ſeine Güte als Erhabenheit in ſich ſelbſt trägt ohne irgend nach Begriffen in ein Ganzes eines Syſtems von Zwecken eingepaßt werden zu können. Wenn dasjenige, was den Forderungen der perſönlichen Vollkommenheit entſpricht, nach ſeiner objektiven Zweckmäßigkeit (nach dem, was es nicht für mich, ſondern für die Natur gilt) beurtheilt wird, ſo zeigt es ſich als die *innere Schönheit der Seele*, der reine Werth des Charakters hingegen als *innere Erhabenheit der Seele*.

Charakter oder Tugend (nach der Bedeutung, nach welcher es nur *eine* Tugend gibt) iſt die Kraft der guten Geſinnung im vernünftigen Willen. Dieſe Kraft tritt für die ſinnlich-afficirbare Vernunft mit beliebigen Zwecken anderer Antriebe in Konflikt, das Geſetz der Sittlichkeit oder des nothwendigen Zweckes wird dadurch zum *Gebote* gegen ſinnliche Antriebe und ſeine Forderung wird zur *Pflicht*, welche gegen jene Antriebe durch Tugend behauptet werden ſoll. Die Güte des menſchlichen Charakters zeigt ſich alſo nur durch die Kraft des Widerſtandes im Entſchluß d. h.: als Tugend. Tugend iſt alſo die ſittliche Kraft des menſchlichen Willens, für den heiligen Willen aber gibt es keine Tugend, Heiligkeit im

Ideal iſt vielmehr unendlich über allen Kampf der Tugend erhaben. . .

Für uns iſt aber Tugend das höchſte, und dieſe fordert die Vereinigung von Stärke, Leben und Reinheit der Seele. Wir trennen vor der Abſtraktion aus dem einen Weſen des Charakters die drey Eigenſchaften der Stärke, Lebendigkeit und Reinheit. Dieſe Stärke erſcheint in der Anwendung wieder ſo, daß wir vier Grade derſelben unterſcheiden können. Die Kraft des Charakters, welche bey der nur leidenden Natur ihre Gewalt über ſinnliche Antriebe zeigt, Geduld, iſt das erſte; das zweyte können wir nennen die Ataraxie des Epikur, Unerſchrockenheit, Furchtloſigkeit der geſicherten Seelenruhe; über dieſe erhebt ſich drittens aktiv die Tapferkeit (virtus ἀνδρειότης) als Gewalt des Widerſtandes gegen den untergeordneten Antrieb im Handeln ſelbſt; das höchſte aber iſt endlich Mäßigung aller Neigungen, Herrſchaft über Affekten und Leidenſchaften ſelbſt.

Die Tugend aus der Lebendigkeit der Seele ferner iſt die freye Fertigkeit durch die Achtung des Geſetzes zur Handlung getrieben zu werden. Ihre weſentliche Eigenſchaft iſt Freyheit des Entſchluſſes. Freiheit bedeutet nämlich hier die Unabhängigkeit des Entſchluſſes in jeder einzelnen Handlung von allen Angewöhnungen. Wir können uns Thorheiten wohl abgewöhnen, aber Tugend nicht angewöhnen, ſie ſpricht nur das immer neue innere Leben an; ſie kann nicht techniſch auf Gewohnheit gegründet werden, man kann zur Tugend nicht dreſſiren, ſondern ſie fordert ein ſtets von neuem reges Bewußtſeyn, wogegen in dem, deſſen Ausübung nur zur Gewohnheit wird, gerade das weſentliche einer Handlung aus Pflicht verloren geht.

Endlich aber für ſich ſind dieſe Stärke und Freyheit des Willens nur die Mittel, wodurch die Tugend ſich äußern kann, aber noch nicht die Tugend ſelbſt. Sie konſtituiren für ſich nur dasjenige, was wir in untergeordneter Bedeutung Charakter nannten, ſie geben nur jene logiſche Vernünftigkeit des Entſchluſſes. Es kann jemand Geduld und Ruhe und Tapferkeit und Mäßigung zeigen ohne eben dabey von der Idee des Guten geleitet zu werden, wohl gar ihr zuwider. Für den Charakter wird noch darüber erfordert, was wir *Reinheit der Seele* nannten, Leitung jener Seelenſtärke durch die Achtung des Gebotes. Daß das Bewußtſeyn der Pflicht den Entſchluß beſtimme, fordert jene Freyheit und Stärke der Tugend; der Charakter ſelbſt aber beſteht erſt in der Richtung derſelben auf die reine Achtung und die Unterwerfung unter das Geſetz.

§. 212.

Im zweyten Kapitel der philoſophiſchen Tugendlehre muß die Frage ſeyn nach Ausbildung der Ueberzeugung von dem, was dem Gehalte nach die ſittlichen Gebote fordern. Hier nennen wir Tugend das, was auch Tugendpflicht genannt werden kann, und dann laſſen ſich der Tugendpflichten mehrere angeben, nämlich drey: Ehre, Gerechtigkeit und Religion. Wir wiſſen, daß die Intelligenz der Gegenſtand des Gebotes war, und daß ſie als Zweck an ſich reſpektirt werden ſollte. Für den einzelnen Handelnden findet alſo erſtlich eine Pflicht gegen ſich ſelbſt ſtatt, indem er im Verkehr mit andern vernünftigen Weſen ſeine eigne perſönliche Würde reſpektiren ſoll. Dieſes ſittliche Gefühl der eignen Würde iſt aber *Ehre* und die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt iſt alſo Ehrliebe, welche dem Niederträchtigen und der Kriecherey entgegen ſteht.

Neben dieſer Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſteht dann der andere Fall der Pflicht gegen andere Menſchen, mit denen ich in Gemeinſchaft komme, für welche wir ſchon die perſönliche Gleichheit als Regel des Rechtes kennen gelernt haben. Dieſe Pflicht als Tugendpflicht iſt die Gerechtigkeit. Schleiermacher bemerkt mit Platon ſehr richtig, daß Gerechtigkeit als eine eigne Tugend, wie ſie unter den Kardinaltugenden aufgezählt wird, nicht gelten könne, ſondern mit jeder andern verſchmelze. Dieß trift aber nur den unbeſtimmten Begriff der Gerechtigkeit, wo ſie mit dem Regelrechten überhaupt oder mit der Forderung, jederzeit das richtige zu thun, zuſammenfällt; unſre Beſtimmung hingegen ſondert ſich beſtimmt als eigne Tugendpflicht aus. Wer den Forderungen der Ehre und Gerechtigkeit genug thut, hat alle abſoluten Anforderungen der Tugendpflicht erfüllt. Wir verſtehen dann aber unter der Gerechtigkeit nicht nur, daß der Geſetzgeber, Richter oder auch jeder Einzelne dem andern ſein ſtrenges erweisliches Recht laſſe, ſondern er ſoll ſeine Handlung gegen ihn auch dem innern Urtheil der Billigkeit unterwerfen, und überhaupt ſeine Würde durchaus als die gleiche mit der eignen anſetzen. Rechtlichkeit im Umgange iſt die geſundeſte Erſcheinung des inneren Lebens, durch die Geſinnung, jedem das Recht der Gleichheit mit mir zu geben und mir das gleiche Recht der Ehre zu erhalten. Dieſes trift jede Erſcheinung des Charakters. Rechtlichlichkeit wendet ſich aufs freiſte an im Urtheil über andere, im Kampf mit Uebermuth gegen Geringere oder mit Kriecherey gegen Höhere. Der ſtrengſte Herr iſt auch am beſten geeignet zum Sklaven; ſo viel er ſich über den Niedern erhebt, eben ſo tief wird er ſeine Ehre unter den anerkannt Höheren zu beugen bereit ſeyn. Doch trift hier das Gebot nur die Geſinnung, und ſeine Geſetzgebung geht von der Geſinnung aus. Wie alſo der Einzelne ſeine Handlungen den Geſetzen der Ehre und Gerechtigkeit unterwerfen wird, worin er meint ſeine Würde behaupten zu müſſen, oder die des andern anzutaſten, das hängt von der Ausbildung ſeiner ſittlichen Ueberzeugung ab, welche ſich nicht durch Erlernen einzelner Regeln für Handlungen, ſondern nur durch Uebung des ſittlichen Gefühls erhalten läßt.

So machen dieſe Tugenden den Stamm des inneren ſittlichen Lebens aus, wogegen jede andern Vorzüge nur Blatt und Blüthe ſind, welche der Stamm ſchon emportreiben wird, wenn er nur geſund iſt. Achtung der perſönlichen Würde war nämlich das einzige Gebot, welches aus nothwendigen Zwecken uns unmittelbar gegeben werden konnte. Jedes poſitive Beſtreben im Leben ſteht hingegen nur mittelbar mit der Pflicht in Berührung, durch diejenige Tugend, welche wir Religion, Frömmigkeit, Ergebenheit, Reſignation nennen. An der Stelle deſſen, was man bisher unvollkommne Pflicht nannte, werden wir in allen Zwecken, die wir uns im Leben für eigne oder fremde Glückſeligkeit und Ausbildung, von der erſten phyſiſchen zur geiſtigen des Verſtandes und endlich der Sittlichkeit, anſetzen, uns immer des abſoluten Werthes erinnern, den das vernünftige Daſeyn hat. Wenn wir wohl begreiffen, daß es für uns keine Bedeutung haben kann, den Zwecken der Welt nachzuhelfen, ſo liegt doch in religiöſer Andacht dem Tugendhaften eine unausſprechliche leitende Maxime in allem, was er unternimmt, zu Grunde, ſo daß er alles, was er thut, durch den Geiſt, mit dem er es thut, mit dem Pflichtgefühl in Berührung bringen kann, wodurch ſich dann die Tugend mit der Forderung des verſtändigen Triebes zu der praktiſchen oder weltbürgerlichen Reſignation vereinigt, die Zwecke des einzelnen Lebens, denen unſrer Geſchichte der Menſchheit unterzuordnen.

Die philoſophiſche Tugendlehre gibt alſo eigentlich nur der Erziehung auf für ihre Aſketik Uebung der Stärke des Charakters, für ihre Didaktik aber Bildung und richtige Leitung des ſittlichen Gefühls; ſie beſchränkt ſich auf die ſtrengen allgemeinen und nothwendigen Forderungen der Pflicht, damit die Sache der Wahl mit dem Gebote nicht vermengt und durch die Menge der Vorſchriften nicht am Ende das Gebot ſelbſt als unthunlich für die Ausführung auf die Seite geſchoben werde. Sie erkennt aber für die Sittenlehre überhaupt neben ſich noch ein weit größeres Gebiet der Weisheit an, in welchem zwar nicht mit Nothwendigkeit geboten, aber doch das vorzüglichere angerathen wird, mit dem ſie ſich nur durch das religiöſe Gefühl des Einzelnen in Berührung ſetzt.

Durch das, was wir in praktiſcher Spekulation als Geſetz der Sittenlehre aufgeſtellt haben, iſt alſo die Forderung der Sittenlehre an die Erziehung noch lange nicht erſchöpft. Wir werden neben der Pflicht noch für die Tugend von dem Erzieher fordern, daß er ſeinen Zögling fleißig, tüchtig und edel ausbilde. Fleißig oder arbeitſam nämlich darin, daß er überhaupt das Handeln und Thätigkeit dem leidenden Genießen vorziehe, tüchtig aber darin, daß er mit Fleiß lerne, daß er Geſchicklichkeit ſammle für irgend ein Geſchäft des Lebens oder auch ſo, daß ihm die Wahl eines Geſchäftes nachher ſelbſt offen bleibe; vor allem aber edel darin, daß er für Wahrheit, Schönheit oder Güte einer idealen Anſicht des Lebens empfänglich werde, und für Ideen ſich intereſſiren lerne, daß er den Vorurtheilen der Habſucht und des Eigennutzes entriſſen und dem alleingültigen Intereſſe des Lebens ſelbſt gewonnen werde. Dieſes Bilden für eine ideale Weltanſicht und ihr freyeres, größeres, edleres Leben iſt das größte Bedürfniß und der größte Mangel vorzüglich unſrer vornehmeren Erziehung. Die arbeitende Klaſſe in unſerm Volke findet ihre Beſtimmung und das Ergreiffen ihres Berufes getrieben durch das Bedürfniß mehr von ſelbſt. Jene Reichen aber, an welche der Staat ſeine beſten Kräfte verſchwendet, ſehen wir, wo das Glück gut iſt, wohl noch zu Fleiß und Tüchtigkeit gelangen: allein wie ſelten wiſſen ſie, von denen am meiſten zu hoffen wäre, (weil ſie vom Volke frey gehalten werden, als die Blüthe, welcher Stamm und Zweig und Blatt ihre feinſten Säfte freiwillig zuführen,) des Lebens eignen Werth zu finden; wir ſehen ſie nothgedrungen mit den Waffen der Wolluſt und des Spiels den harten Kampf mit der Langeweile beſtehen; oder wir ſehen ſie wohl noch ihre eignen Schreiber, Verwalter und Kutſcher ſeyn, aber nur höchſt ſelten gelingt es Einem, Ideen lebhaft zu faſſen, und bewegt von ihnen ſein Leben ſelbſt zu leben.

Zweytes Kapitel.

Kritik der philoſophiſchen Rechtslehre.

§. 213.

In Rückſicht der Rechtslehre iſt der Unterſchied der Politik von philoſophiſcher Rechtslehre oder der Unterſchied der Staatswiſſenſchaft aus Induktionen und aus der Spekulation mehr ins Auge fallend und deswegen auch beſtimmter bemerkt worden. Bey den Alten wird der Staat immer nur im Ganzen alſo als Gegenſtand der Induktion zum Thema der Politik genommen; die Anſprüche der praktiſchen Spekulation fangen erſt neuerdings, mit der angeblichen Entdeckung des Naturrechts an, ſich beſtimmter zu zeigen, und es mußte ſchon ſehr künſtliche Spekulation vorausgehen, ehe man auf den Gedanken kommen konnte, den Staatszweck überhaupt mit der erſten Kantiſchen Schule nur in das Recht als Gegenſtand praktiſcher Spekulation zu ſetzen.

Politik nennen wir die Wiſſenſchaft vom Staate, wir können ſie etwa erklären als die Wiſſenſchaft von den Zwecken der Menſchen im Großen ihrer vernünftigen Gemeinſchaft oder von den Zwecken der Menſchen in der Geſchichte der Menſchheit. Die Bedingung der Vernünftigkeit menſchlicher Wechſelwirkung iſt aber, daß die Menſchen ihre willkührliche Thätigkeit geſellſchaftlich anerkannten Geſetzen unterwerfen, welche dieſen Zwecken gemäß gegeben ſind. Daher ſchwebt dieſer Wiſſenſchaft immer ein Ideal der Geſetzgebung vor, welches durch Staat und Regierung in der Geſellſchaft eingeführt werden ſoll. Die Zwecke des Menſchen kennen wir aus der Organiſation unſrer Vernunft überhaupt. Sie ſind: Befriedigung des Bedürfniſſes, perſönliche Vollkommenheit und das Recht. Dadurch werden dann jener Geſetzgebung überhaupt die drey Aufgaben geſtellt, Wohlſtand des Volkes, Bildung des Volkes und Einführung des Rechtes in ſeine geſelligen Verhältniſſe. Hier fällt es nun ins Auge, daß nur das letztere, das Recht Anſprüche an praktiſche Spekulation zu machen habe. Wie der Wohlſtand im Volke zu verbreiten oder zu erhalten ſey, oder was die Bildung des Volks fordere und wie ſie ihm zu geben ſey, das kann nur in weiterer Bedeutung von philoſophiſcher Unterſuchung ſeyn, (wiefern wir nämlich jede theoretiſche Wiſſenſchaft philoſophiſch nennen,) ſonſt können wir darüber nur die Erfahrung befragen; dieſe Lehre iſt Eigenthum der Induktion, nur in der Rechtslehre kommt das abſolute Sollen der praktiſchen Spekulation hier zum Spruch.

Aber auch innerhalb des beſchränkteren Gebietes der Rechtslehre wiederholen ſich dieſelbe Verhältniſſe nochmals. Wenn ich im Leben frage, was das Recht zwiſchen mir und dem andern fordere, ſo antwortet mir, anſtatt des nothwendigen Spruches der Vernunft, ein poſitives Geſetz und erſt wenn ich weiter unterſuche, wie dieß poſitive Geſetz beſtehe und woher es entſpringe, finde ich über ihm eine phyſiſche Nothwendigkeit aus der Natur der Sache und die Anforderung einer praktiſchen Nothwendigkeit deſſen, was von Rechtswegen ſeyn ſoll neben einander. Wir unterſcheiden eine poſitive Rechtsbeſtimmung, worin ſich unſer Urtheil über das, was recht oder Unrecht ſey, nur auf die *Autorität* des Herkommens oder eines Geſetzgebers beruft von einem Raiſonnement über das Recht, worin das Urtheil auf eine Entſcheidung aus *eigner Einſicht* Anſprüche macht. Dieſes letztere Raiſonnement iſt hier das in weiterer Bedeutung philoſophiſche, enthält aber wieder eine nur theoretiſche oder erfahrungsmäßige Unterſuchung aus dem Begriff oder aus der Natur der Sache und eine praktiſch ſpekulative aus dem nothwendigen Gebote der Pflicht unter ſich. Wir haben hier wieder wie bei der Sittenlehre erſtlich eine aus Gewohnheit und Herkommen oder aus politiſchen Inſtituten entſpringende *poſitive Geſetzgebung* von nur hiſtoriſcher Erörterung; zweytens eine der Induktion gehörige *Unterſuchung aus der Natur der Sache*, und aus dem Begriffe, in welcher beſtimmt wird, was das Weſen eines Geſchäftes z. B. des Kaufs und Verkaufs, des Erbrechtes, des Wechſels ſchon mit ſich bringt, wonach ſich alſo das poſitive Geſetz für ein ſolches Geſchäft unvermeidlich richten müſſe, oder was unter gewiſſen Vorausſetzungen aus dem bloßen Begriffe ſich *logiſch* ſchon *von ſelbſt verſtehe*; drittens endlich gibt die *Pflichtenlehre* eine nothwendige Form des *Sollens* an dieſe Geſetzgebung hinzu, welche der Spekulation allein eigen iſt.

Zur Wiſſenſchaft haben aber hier dieſe drey Theile ein anderes Verhältniß als in der Sittenlehre. Für die Sittenlehre intereſſirte uns wiſſenſchaftlich die Gewohnheit in Sitten und Gebräuchen ſehr wenig, indem wir die Regel der Wiſſenſchaft unabhängig von dieſem zufälligen für ſich aufſtellen konnten. In der Politik hingegen beruht das ganze Thema der Wiſſenſchaft auf dem geltenden poſitiven Geſetze. Die Wiſſenſchaft kann hier ihren Vorſchriften nur dadurch Bedeutung ſchaffen, daß ſie dieſelben zu einer Kritik wirklicher poſitiver Geſetzgebungen verwendet, und dieſer Kritik ein Ideal der Geſetzgebung an die Spitze ſtellt. Nicht genug, daß etwas recht oder räthlich ſey für den Staat, es muß erſt die Form Rechtens durch Sanktion des poſitiven Geſetzes erhalten, um von Anwendung zu ſeyn. Nämlich nur durch die geſetzliche Verfaſſung des poſitiven Rechtes kommt die Wiſſenſchaft hier in Verhältniß zum äußeren Verkehr der Menſchen, ſie kann alſo auch ihre Regeln nicht als etwas ſchlechthin geltendes, nicht unmittelbar als Geſetze ausſprechen, ſondern nur als Ideen zu Geſetzen, nach denen ſich der Geſetzgeber des poſitiven Rechtes in ſeinen neuen Verfügungen richten ſoll. Hiedurch laſſen ſich denn die näheren Verhältniſſe der philoſophiſchen Rechtslehre beſtimmen.

Ehemals machte man hier die Abſtraktion eines Naturzuſtandes, durch welche man philoſophiſche Rechtsverhältniſſe zu beurtheilen ſuchte, indem man dieſelben an dem Verhältniß zweyer Menſchen probirte, zwiſchen denen Herkommen und poſitives Geſetz ſo wenig als willkührlicher Vertrag ſchon Regeln des Verkehrs ſanktionirt hätten. Dieſe Abſtraktion konnte aber nur unter der falſchen Vorausſetzung Reſultate verſprechen, daß die philoſophiſche Rechtslehre nicht nur eine Idee des Geſetzes, ſondern das Geſetz ſelbſt gäbe. Würde nämlich in dieſem Naturſtand von beyden Seiten guter Wille vorausgeſetzt, ſo wäre die Entſcheidung nach der Regel der perſönlichen Gleichheit oder die Einſicht deſſen, was der Willkühr beyder zur Beſtimmung überlaſſen bleiben müßte, ſo einfach, daß die Wiſſenſchaft faſt ohne Gehalt geblieben wäre; man konnte ſich alſo eigentlich nur an die Berechtigung zum Zwange in ſtreitigen Fällen halten, da aber gilt in der That das

Recht zwiſchen beyden ſchon gar nicht mehr, ſondern nur die Gewalt.

Ueberhaupt die Idee des ganzen gewöhnlichen Naturrechts entſpringt durch Verwechſelung des Raiſonnements aus der Natur der Sache mit philoſophiſcher Rechtslehre, und macht eben dadurch Anſprüche einen Kodex des Rechtes aus bloßer Vernunft zu konſtituiren. Je vereinzelter ein Rechtsinſtitut iſt, wie etwa Wechſelrecht, Fuhrmannsrecht, Recht der Alpenhirten, deſto mehr beſtimmt ſich dabey aus dem Weſen des Geſchäftes ſelbſt, deſto weniger aber aus allgemeinen Rechtsbegriffen. So erhalten wir alſo ein Naturrecht, welches eben um ſo weitläufiger wird, je genauer wir ins Detail beſonderer Geſchäfte eingehen, bey denen für die Geſetze der philoſophiſchen Rechtslehre grade gar nichts eigenes mehr zu bemerken iſt. Ein ſolches Naturrecht beſchäftigt ſich dann vorzüglich mit der unnöthigen Mühe die Definitionen der Römiſchen Inſtitutionen und des Privatrechts unbeſtimmter auszuſprechen und ſo zu rekapituliren, ohne die Geſetze in Rückſicht ihrer zu betrachten. Es wird aber fehlerhaft durch ſeine Anſprüche an die Geſetzgebung ſelbſt. Man machte ſich mit dieſem Naturrecht die falſchen Hoffnungen, darin eine Art Geſetzgebung aus bloßer Vernunft zu beſitzen ohne willkührliche Satzungen der Regierung, welches ſelbſt für den einzelnen Fall Geſetze vorſchriebe, in einem Vorſchlag zum Kriminalgeſetzbuch, zum Eherecht, Erbrecht u. ſ. w. und dann meinte man dieſem Geſetzbuche werde zwar von jedem andern derogirt, wenn aber kein anderes vorhanden ſey, ſo gelte es doch. Allerdings, gäbe es wirklich eine ſolche philoſophiſche Rechtslehre, welche uns für Verhältniſſe des Civilrechts und Privatrechts Verbindlichkeiten auflegte und vorſchriebe, ſo ſollten dieſe auch vor Gericht gelten, und die Konſequenz triebe uns weiter als es ſolchen Naturrechtslehrern wohl gefallen könnte. Denn alsdann würde das Civilgeſetz anſtatt der Kodex des Rechtes ſelbſt zu ſeyn, eine bloße Ausnahme vom Gebote, nur erleichternde Befreyung vom Geſetz. Das naturrechtliche Gebot wäre hier von dem abſoluten Sollen der Vernunft ſanktionirt, gegen welches das Civilgeſetz gar nichts verordnen dürfte. Das ſchlimme dieſer Forderung, das Naturrecht in foro über das poſitive zu erheben, verſteckt ſich aber nach der gewöhnlichen Behandlung dahinter, daß man im Naturrecht gar nicht zu Gebot und Verbot, ſondern immer nur zu Erlaubniſſen gelangt, welche denn wohl zum Theil vom poſitiven Recht aufgehoben werden können. So findet man z. B. Heyrathen zwiſchen nächſten Anverwandten, Polygamie, Hazardſpiele und Wucher im Naturrecht nicht verboten. Das wenigſt gebietende Naturrecht, wird alſo vom mehr gebietenden Civilrecht nur ergänzt.

Nach richtiger Anſicht aber will die philoſophiſche Rechtslehre nicht beliebige Vorſchläge machen, wie dieß oder das gehalten werde; das überläßt ſie der Erfahrung und der Weisheit der Geſetzgeber. Ihr Zweck iſt einzig deutlich zu machen, was jeder Gebildete, wenn gleich nur dunkel, ſich unvermeidlich bey den nothwendigen Anforderungen des Rechtes und ihrer Anwendung auf dieſes oder jenes Rechtsverhältniß denkt und woraus das Urtheil über das Recht in unſerm Geiſt entſpringt. Sie will nicht dem Richter zum Nothbehelf ſeiner Entſcheidungen dienen, wo ihn das poſitive Geſetz verläßt, ſondern reſignirend auf jede unmittelbare Anwendung im Leben ſtellt ſie nur die Idee ihres Geſetzes feſt als Regel für den Geſetzgeber ſelbſt.

Wenn alſo ſchon die philoſophiſche Rechtslehre keine Anſprüche macht, das poſitive Recht dereinſt zu verdrängen, ſo dürfen wir doch auch nicht mit manchen neuern Juriſten (z. B. mit Feuerbach, der die Kriminalgeſetzgebung ganz einer empiriſchen Regel der Abſchreckung unterwirft) die Anſprüche der praktiſchen Spekulation an die Geſetzgebung ganz verwerfen und alles Raiſonnement hier nur der Induktion überlaſſen. Vielmehr kommt es nur darauf an, ſie in ihre richtigen Gränzen zu beſchränken.

Es gibt uns die praktiſche Spekulation aus ihrer Pflichtenlehre allerdings die oberſte Form zur Idee des Geſetzes mit dem Gebote der perſönlichen Gleichheit vernünftiger Weſen. Dieſes Geſetz der perſönlichen Gleichheit als Regel des äußern Verkehrs unter Menſchen iſt das einzige Thema der philoſophiſchen Rechtslehre; nur kommt es darauf an, es gehörig heraus zu heben und anzuwenden. Das wäre alſo das wahre Geſchäft der Philoſophie für die Politik.

§. 214.

Dasjenige was für die Geſellſchaft der Menſchen aus der Pflicht geboten iſt, iſt einzig an die Stelle des Gleichgewichts der Gewalt, die Gleichheit des Rechtes d. h. der Perſonen zu ſetzen. Wenn wir dieſes, als oberſtes Geſetz und alleinige Forderung aus der Idee, an die Spitze der philoſophiſchen Rechtslehre ſtellen, ſo ordnen ſich ihm aber doch noch einige Geſetze bey, die wir ebenfalls als Rechtspflichten ausſprechen müſſen, wiewohl ſie eigentlich nur phyſikaliſch beſtimmt werden. Die erſten Bedingungen der Möglichkeit einer Anwendung des Geſetzes der perſönlichen Gleichheit liegen nämlich in den natürlichen Verhältniſſen des menſchlichen Verkehrs, ſie werden zwar nur als Subſumtions-Formeln zum Geſetz hinzu poſtulirt; dieſes theilt ihnen dann aber doch ſeine praktiſche Nothwendigkeit mit.

Die erſte phyſiſche Bedingnng der vernünftigen Thätigkeit eines Menſchen iſt der ausſchließliche Gebrauch von Sachen, als den Meinigen, zur Erreichung meiner Zwecke. Damit alſo nur vom Rechte unter Menſchen die Rede ſeyn könne, müſſen die Sachen als Eigenthum vertheilt werden.

Dieſes kann aber zweytens nur durch Geſetz und Vertrag geſchehen, denn vernünftige Gemeinſchaft der Menſchen ſetzt Gedankenmittheilung voraus und willkührliches Zuſammenwirken durch dieſe. Daher das Recht der Wahrhaftigkeit in Geſchäften und der Gültigkeit von Verträgen.

Endlich aber eine geſetzliche Uebereinkunft wirklich geltend zu machen, wird nur gelingen, wenn das Volk ſich in einer bürgerlichen Verfaſſung einer Regierung unterwirft.

Bürgerliche Verfaſſung, Gültigkeit von Verträgen und Vertheilung des Eigenthums ſind alſo die drey Poſtulate der Anwendung von Rechtsbegriffen überhaupt, durch ſie ſoll ſich dann die Regel der perſönlichen Gleichheit geltend machen. Hiermit hätten wir alſo eine Deduktion aller Grundgeſetze der philoſophiſchen Rechtslehre gegeben. Die Menſchen ſollen in eine bürgerliche Verfaſſung durch Staat, Regierung und Gericht zuſammentreten; Verſprechen ſollen gehalten werden; und dadurch ſoll unter ihnen das Eigenthum nach dem Geſetz der perſönlichen Gleichheit vertheilt werden. Wir können dieß nämliche Reſultat auch erhalten, wenn wir mit Kant vom Unterſchied des phyſiſchen und intelligibeln Beſitzes ausgehen, und dann die Bedingungen der Möglichkeit von intelligibelm Beſitz aufſuchen. Um mit Vernunft in der äußern

Natur thätig ſeyn zu können, langt die phyſiſche Inhabung von Sachen nicht zu, ſondern ich muß aus meinem Wirkungskreiſe andere Menſchen durch meinen bloßen Willen ausſchließen können; erſt wo dieß der Fall iſt, nenne ich eine Sache die *meinige*, ich bin in ihrem intelligibeln Beſitz. Dieſes iſt alſo nur ein Verhältniß der vernünftigen Wechſelwirkung zwiſchen Menſchen und folglich nur durch Vertrag und geſetzliche Uebereinkunft möglich. Selbſt proviſoriſches Eigenthumsrecht iſt alſo nur durch Vertrag und Geſetz zwiſchen Einzelnen, peremtoriſches iſt nur durch eine vollendete bürgerliche Verfaſſung zwiſchen allen möglich, die mit einander in Wechſelwirkung kommen.

Den Fehler aller Darſtellungen der philoſophiſchen Rechtslehre, welche mit dieſer unſrigen ſtreiten, können wir auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck zurückbringen. Wir verſtehen unter dem Rechte des Menſchen die Kategorie der vernünftigen Wechſelwirkung, welche der Verbindlichkeit gegen über ſteht und dem einen eine Forderung gegen den andern gibt. Gemeinhin hingegen verſteht man unter dem Rechte nur die Befugniß etwas zu thun oder zu laſſen, alſo nur einen modaliſchen Begriff des erlaubten, nicht verbotenen. Wir erhalten daher zum Princip unſerer Beurtheilung ein Geſetz der vernünftigen Wechſelwirkung und zum Ausſpruch des Urrechts die angeborne Gleichheit aller Menſchen vor dem Geſetz. Jenen hingegen ſchwebt nur dunkler oder deutlicher als Princip ihrer Beurtheilungen eine unbeſtimmte Formel vor Augen, in welcher die Freyheit jedes einzelnen Menſchen von andern, die intelligible Unabhängigkeit jedes einzelnen von den Privatzwecken des andern zum oberſten Rechtsprincip gemacht wird.

(Die Juriſten begränzen ihr Gebiet häufig philoſoſophiſch durch den Unterſchied der Zwangs- und Liebespflichten, ſehen dann bey ihren Rechtspflichten nur auf das Verhältniß zum Zwang, und erhalten in ihrem Naturrecht nichts als Beurtheilungen der Fälle des erlaubten und unerlaubten Zwanges. Dieſe Darſtellung läßt ſich noch auf manche andere Weiſe tadeln, indem das Verhältniß des Rechts zum Zwang nur ein äußerliches für die Wiſſenſchaft zufälliges iſt, ſie fällt aber auch unter den allgemeinſten Fehler, indem ſie unter dem Rechte zu oberſt nur die Befugniß zu zwingen verſteht.)

Allerdings iſt nur dieſer Erlaubnißbegriff vom Rechte die gewöhnlichſte Bedeutung des Wortes im Leben, aber darum darf ſie doch in der Wiſſenſchaft keineswegs an die Spitze geſtellt werden. Wir ſuchen in dem Rechtsgeſetz ein höchſtes Geſetz der vernünftigen Geſelligkeit und erhalten dagegen hier nur, ungeachtet aller phyſiſchen Gemeinſchaft des einen mit dem andern, eine Regel der intelligibeln Ungeſelligkeit, der Unabhängigkeit jedes Einzelnen vom Andern zur oberſten Rechtsregel. Alſo gerade für den Fall, für den eigentlich die Antwort geſucht wurde, erhalten wir hier gar keine. Es muß erſt ein Gebot gegeben ſeyn, wornach ich Recht oder Unrecht abmeſſe, von dem der Einzelne ſich abhängig erkennt; gehe ich nur von meiner Unabhängigkeit aus, ſo bin ich zu nichts verbunden, es iſt mir alles erlaubt und ich kann an nichts unrecht thun. Wir ſuchen aber unter der Idee des Rechts gerade für den Fall unſers phyſiſchen Zuſammenwirkens und der Abhängigkeit des einen vom andern eine andere Regel des Gleichgewichts als die der Gewalt und dieſe erhalten wir im Geſetz der perſönlichen Gleichheit durch die Idee der perſönlichen Würde jeder Vernunft.

Daß dieſe richtige Anſicht ſo oft überſehen wurde kam vorzüglich daher, weil man ſich mit ihrer Anwendung nicht zu helfen wußte. Der Fall, auf den dieß Geſetz allein angewandt werden kann iſt im allgemeinen die Vertheilung des Eigenthums. Man las alſo in dieſer Forderung der Gleichheit in der Vertheilung des Eigenthums: Widerrechtlichkeit des Unterſchieds der Stände und glaubte dieſen Unterſchied doch nicht entbehren zu können; die Forderung, daß der eine genau ſo viel beſitzen ſolle als der andere, welches dann doch, wenn die Vertheilung einmal gemacht wäre, nicht einen Tag über beſtehen würde; oder gar Aufhebung des Privatrechts, wie in Platons Republik, und Gütergemeinſchaft, welche denn doch nur frommen Wünſchen zu zuzählen ſey und in den Erzählungen vom tauſendjährigen Reich ihre Stelle fände. Alles richtig überſchlagen würde folglich dieſe perſönliche Gleichheit nichts für die Anwendung bedeuten, als daß die Klage des Armen um ſein kleines Recht vom Richter eben ſowohl gehört werden ſolle als die des Reichen um ſein großes Recht. In der That aber will das Geſetz der perſönlichen Gleichheit keinesweges den Unterſchied der Stände ausgleichen, es fordert keine Gleichheit des Beſitzes und will eben ſo wenig das Privatrecht aufheben. Der Fehler iſt nur, daß man den politiſchen Berechnungen gewöhnlich den Staat nicht zu Grunde legt nach dem lebendigen Verkehr der Menſchen, wodurch er beſteht, ſondern wie eine Maſchine, die aus todtem Holz und Steinen ein für allemal fix und fertig aufgebaut werden ſoll. Betrachten wir hingegen das Leben der Menſchen ſelbſt, ſo findet ſich eine leicht verſtändliche durchgreiffende Bedeutung unſers Geſetzes, ſowohl im Ganzen für Völkerrecht als für die inneren Verhältniſſe einzelner Staaten.

Im Großen für die Verhältniſſe von Volk zu Volk ſtellt die Idee des Rechtes an die Stelle der gewöhnlichen lächerlichen Verachtung, mit der jeder ſeinen Nachbar beurtheilt, eine liberale Denkungsart, bey welcher der Schwächere nicht auf Betrug zu ſinnen braucht gegen den Stärkern, der Stärkere nicht den Schwächern zum Sklaven verlangt, ſondern keiner vom Andern mehr fordert, als was er gegenſeitig ihm wieder zu leiſten bereit iſt. Nur in dieſer Anerkennnng der rechtlichen Gleichheit kann ein Volk innere geiſtige Größe zeigen und in Ehrgefühl des Schwächern oder Gerechtigkeit des Stärkern beweiſen, daß es Charakter hat. Für den einzelnen Staat aber macht ſich die Anwendung auf die Staatsverwaltung überhaupt. Hier iſt nun erſtlich die Bemerkung ſehr richtig, daß die Gleichheit in Vertheilung des Eigenthums nicht darin beſteht, den Unterſchied der Armen und Reichen aufzuheben, oder darin, daß der eine gerade eben ſo viel hat als der Andere. Sondern erſtlich, was wir im Leben wollen iſt nicht unmittelbar das Haben, ſondern das Leben ſelbſt und Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe. Was wir vom Staate verlangen, iſt die Möglichkeit unſre Bedürfniſſe befriedigen zu können, die ſind aber nach Stand und Lebensart für jeden andere, andere für den Regenten, den Gelehrten, den Kaufmann als für den Landbauer. Hierauf bezöge ſich alſo einmal die Forderung der perſönlichen Gleichheit, wobey denn der Staat durch ſeine politiſchen Inſtitute in Rückſicht der Stände, der Familienverhältniſſe, der Beerbung, der Erziehung u. ſ. w. ſchon ſtark darauf wirken kann, welche Bedürfniſſe der Einzelne nur bekommt. Zweytens der Staat verſpricht dem Einzelnen die Mittel, um ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen, er braucht aber dagegen Arbeit von ihm, das

Hauptverhältniß wird alſo hier das zwiſchen Arbeit und jenen Mitteln ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen d. h. der Geſetzgeber ſoll dahin ſehen, daß ein jeder, der zweckmäßige Arbeit übernimmt dadurch die Mittel finden könne zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe. Wie viel und wie wenig damit eigentlich gefordert wird, kann jeder Politiker, der die Lage unſrer niedern Stände näher vergleichen will, leicht überſchlagen. Die Einflüſſe dieſes Princips auf die *Civilgeſetzgebung* machen ſich dann nur mittelbar aus den durch daſſelbe veranlaßten allgemeinen politiſchen Anſichten, denn zunächſt geht das Rechtſprechen nur auf die Schlichtung von Streitigkeiten nach der *ſchon beſtehenden* Vertheilung des Eigenthums. Unmittelbarer wird hingegen die *Kriminalgeſetzgebung* von dieſer Regel der perſönlichen Gleichheit in Anſpruch genommen durch ihre Abhängigkeit von der Lehre über den endlichen Werth und Unwerth menſchlicher Handlungen überhaupt nach den Begriffen von Verdienſt und Strafe. Das Richtige in Feuerbachs nur politiſcher Begründung der Straftheorie wurde vorzüglich deswegen gleich ſo evident, weil die vorherige Philoſophie der Kriminalgeſetzgebung ſo viel Gewicht darauf legte, für die Regierung den Beweis zu führen, daß ſie das Recht habe, den Verbrecher zu ſtrafen. Hier waren wir nun deßfalls glücklich aller Rückrechnung über die Moralität einzelner Handlungen überhoben, indem der Verbrecher es ja nur ſich ſelbſt zuzuſchreiben hat, in den Fall der Exekution zu kommen, weil ihm die Drohung voraus bekannt war. Feuerbachs Theorie iſt aber doch einſeitig, und ſein eigner Vorſchlag zu einem Strafgeſetzbuch vereinigt ſo gut, wie jeder andere, immer die drey möglichen Principien einer vernünftigen Beſtrafung mit einander. Erſtens das Geſetz wird mit einer Drohung der Strafe begleitet, um von der Uebertretung deſſelben abzuſchrecken. Zweytens die Größe der Strafe im einzelnen Falle wird nach dem Rechte der Wiedervergeltung abgemeſſen. Drittens die Wahl einer Strafart unter mehreren wird außer andern politiſchen Konvenienzen vorzüglich auch disciplinariſch beſtimmt, um die Strafe zugleich als Züchtigung zu brauchen. Das dritte iſt nur politiſch und gehört nicht hierher, das zweyte hingegen iſt Folge des Geſetzes der perſönlichen Gleichheit und der Anſpruch der Rechtsidee an die Kriminaljuſtiz. So leicht man gewöhnlich über das Recht der Wiedervergeltung weggeht, weil es nur Rache fordere, ſo entſpringt doch aus ihm der größte Theil aller Strafverordnungen. Selbſt Feuerbach entlehnt weit mehreres in ſeinen Geſetzen von dieſem Princip als von ſeiner anerkannten Regel der Abſchreckung. In dem bloßen Abſchreckenwollen liegt gar keine Abmeſſung größerer oder kleinerer Strafen, und wenn man dann auch nicht jedem Verbrecher gleich das Leben nehmen will, ſo iſt die Regel, die Größe der Strafe ſo zu wählen, daß ſie grade zur Abſchreckung hinreicht, erſtlich ſehr unbeſtimmt und dann im Verhältniß von dolus und culpa ganz unanwendbar. Auch ſagt Feuerbach ſelbſt eigentlich nur: man darf die Größe des Verbrechens nicht nach dem böſen Willen, ſondern nur nach der Schädlichkeit der That für den Staat und ſeine Bürger abmeſſen, und ſetzt dann voraus, daß die Größe der Strafe in der Regel der Größe des Verbrechens und nicht der nöthigen Abſchreckung entſprechen müſſe. Das heißt alſo: er beſtimmt die Größe der Strafe nach dem Rechte der Wiedervergeltung. Warum aber jedermann aus der Idee des Rechtes die Beſtrafung der Verbrechen nach der Wiedervergeltung fordern müſſe, läßt ſich aus dem Grundgeſetze der perſönlichen Gleichheit leicht nachweiſen. Eine jede rechtswidrige That iſt für den, der ſie begangen hat eine diminutio capitis, eine Verrinrung gleichſam ſeiner perſönlichen Würde, der Thäter wird alſo dadurch unter die Gleichheit mit den unbeſcholtenen Bürgern im Staate ſinken, und wenn man nicht jeden Verbrecher gleich ganz entehren und ſeiner Rechte berauben will, ſo wird ein Mittel gefordert werden müſſen, wodurch er ſein Verbrechen abbüßen kann. Nun wendet ſich poſitiv das Geſetz der Gleichheit dahin an, daß ein jeder für zweckmäßige Handlungen Mittel zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe erhalten ſoll, nach der nämlichen Konſequenz wird es alſo für zweckwidrige und unrechtmäßige Handlungen gerade ſolche Mittel der Befriedigung von Bedürfniſſen entziehen, oder überhaupt anſtatt Genuß und Leben zu geben, Genuß und Leben zur Strafe nehmen müſſen. Dieß iſt die einfache Konſequenz, welche jedes natürliche Urtheil über Beſtrafungen von Rechtswegen dunkler oder deutlicher leitet.

Dritter Abſchnitt.

Von der philoſophiſchen Religionslehre oder der praktiſch idealen Anſicht der Dinge.

Einleitung.

§. 215.

Religionslehre nennen wir die Lehre von unſerm Verhältniß zu Gott und der höheren Ordnung der Dinge. Als philoſophiſche Wiſſenſchaft kann ſie ſich alſo nur mit den transcendentalen Ideen der Vernunft beſchäftigen, und der beſtimmteſte Ausdruck für philoſophiſche Religionslehre wird im Gegenſatz gegen die Ethik der, den wir oben angaben. Ethik iſt praktiſche Naturlehre, welche die Regeln der Werthgeſetzgebung auf die Geſchichte der Menſchen anwendet; wie in der ſpekulativen Philoſophie müſſen wir ihr aber eine ideale Anſicht nebenordnen, welche das Geſetz des Zweckes objektiv auf das Weſen der Dinge bezieht, und alſo eine praktiſche Beſtimmung der Ideen enthält. Dieſes iſt die philoſophiſche Religionslehre, welche folglich ihrem Begriffe nach unmittelbar mit einer objektiven Teleologie zuſammenfällt. Wir verſtehen die Organiſation unſerer Ueberzeugungen in Rückſicht ihrer ſehr leicht. Aus der praktiſchen Beſtimmung der Ideen müſſen ſich Grundſätze des praktiſchen Glaubens bilden, welche aber unter negativen Ideenformen allein auszuſprechen ſind. Praktiſch-*theoretiſche* Unterordnuugen ſind nur in der Ethik möglich, unter die Principien der Religionslehre hingegen gibt es nur eine *äſthetiſche* Unterordnung der Ahndung. Wir ſondern aber in der Wiſſenſchaft von der allgemeinen teleologiſchen Anſicht der Dinge noch die Religionslehre aus, eben wie wir ſpekulativ die Lehre von den Ideen und ihren negativen Formen von der äſthetiſchen Beurtheilung der Natur überhaupt unterſcheiden mußten.

Religionslehre iſt uns alſo der Ausſpruch des praktiſchen Glaubens. Religion aber nannten wir oben nach der eigentlichen alten Wortbedeutung eine eigne Geſtalt der Tugendpflicht. Jetzt hingegen unterſcheidet ſich die gewöhnlichere Bedeutung von Religion und Religioſität wohl nur in der wiſſenſchaftlichen Form von Religionslehre, ſie iſt Sache der Ueberzeugung und nicht der Pflicht. Nach gemeinerer Bedeutung benennen wir damit nur den kalten Ausſpruch des Glaubens an Ideen ſelbſt, nach höherer Bedeutung hingegen iſt ſie uns die Gefühlsſtimmung der Andacht, d. h. das lebendige unmittelbare Gefühl der Ahndung des Ewigen in der Natur, ſie iſt die Stimmung für die äſthetiſche Weltanſicht überhaupt.

Wollen wir alſo die Ideen der philoſophiſchen Religionslehre näher entwickeln, ſo haben wir nur nach den oben (§. 203.) aufgeſtellten drey Grundſätzen die negativen Formen der praktiſch beſtimmten Ideen zu betrachten. Wir ſtehen bey einem Gegenſtande, deſſen wiſſenſchaftliche poſitive Erkenntniß uns ein unvermeidliches Geheimniß bleiben muß, deſſen nähere Erörterung alſo großentheils nur in Warnungen beſtehen kann, unſrer Vernunft nicht mehr Einſicht zuzutrauen, als ihr nach ihrer Organiſation möglich iſt. Für dieſe Erörterung bieten ſich uns dann nach den drey Grundſätzen drey Themate an; erſtlich aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Seele die Lehre von der Beſtimmung des Menſchen; zweytens aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Freyheit die Lehre vom Böſen und Guten; und drittens aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Gottheit die Lehre von der Weltregierung.

Wir wiſſen aber voraus, daß wir in dieſen Ideen nicht etwa die Principien einer höheren Wiſſenſchaft, ſondern nur die abſolut ausgeſprochnen Principien äſthetiſcher Ideen beſitzen. (§. 162.)

Erſtes Kapitel.

Von der Beſtimmung des Menſchen.

§. 216.

Die ideale Form, welche ſich am nächſten an die Natur anſchließt, iſt die intelligible Welt unter der Idee der Seele. Auf dieſe werden alſo auch die beſtimmteſten Expoſitionen der Teleologie ihre Anſprüche machen. Wir wiſſen aber, daß das objektive Geſetz des Zweckes, nach welchem das Weſen der Dinge ſelbſt aus dem Geſetze ſeines Endzweckes verſtanden werden ſoll, nur ein ideales Princip unſrer Ueberzeugung iſt, unter welches folglich keine wiſſenſchaftliche ſondern nur eine äſthetiſche Unterordnung möglich ſeyn kann. Es wird alſo die Hauptregel dieſer unſrer Lehre, daß wir jedes Urtheil über objektive Zweckmäßigkeit in der Natur der Aeſthetik überlaſſen müſſen, und daß nach beſtimmten Begriffen für uns gar keine Teleologie der Natur möglich iſt. Dieß läßt ſich ſchon leicht deutlich machen ohne eben auf jene höchſten Abſtraktionen zurückzugehen, nach denen wir das Gebiet des Begriffes mit dem der Ideen vergleichen. Soll das Weſen der Dinge beſtimmt aus ſeinem Endzweck begriffen werden, ſo müßte die Erkenntniß von der Umfaſſung des Ganzen der Welt von der Totalität im Seyn der Dinge ausgehen, indem nur an dieſe ſich die Regel des Zweckes anlegen könnte, dieſes Ganze aber erreichen wir eben nie mit unſrer poſitiven Erkenntniß, ſondern Unvollendbarkeit war ihr mathematiſches Grundgeſetz in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit. Dieſe Unvollendbarkeit ſtellt ſich alſo jedem einzelnen Verſuche entgegen, die Geſchichte der Welt als ein Syſtem von Zwecken unter einem Endzweck zu beurtheilen; die Unmöglichkeit einer Teleologie der Natur nach Begriffen läßt ſich daher ſchon an jedem einzelnen Beyſpiele für ſich deutlich machen.

Ueberſchlagen wir das Verhlätniß der objektiven Zweckgeſetzgebung zu unſrer Erkenntniß ganz im allgemeinen, ſo ergibt ſich folgendes. Das erſte in unſrer Erkenntniß iſt die materielle Weltanſicht, welche nur der Erſcheinung gehört, in den Bildungen der Organiſation aber mit dem Leben in Berührung kommt; das zweyte iſt die geiſtige Weltanſicht, welche nur vom einzelnen innern Leben ausgeht, ſich aber nach Analogien an den organiſirten Formen der Materie weiter entwickelt; das dritte endlich iſt die Anſicht des Ewigen, welcher ſich jene geiſtige Anſicht zunächſt zu Grunde legt.

Der Begriff des Zweckes und ſein Geſetz iſt nun zunächſt einheimiſch in der geiſtigen Anſicht der Dinge als Geſetz der willkührlichen Thätigkeit, hier erhält er alſo ſein volles Recht, indem er der ſelbſtthätigen Geſchichte der Menſchheit oder der Ausbildung der Vernunft in ihr die Geſetzgebungen der Sittenlehre und Politik vorſchreibt, wie wir dieſe als Ideal des reflektirten Triebes für das weltbürgerliche Ganze kennen lernten.

So charakteriſirt ſich das Zweckgeſetz unmittelbar als ſubjektives Geſetz deſſen, was die Menſchen mit ihrer willkührlichen Thätigkeit wollen.

Aus dem allgemeinen Verhältniß der geiſtigen zur idealen Anſicht der Dinge ſehen wir dann auch leicht ein, wie ſich das nämliche Geſetz (nach §. 186.) auch der letztern unterlegen und ſo als objektives allgemeines und nothwendiges Geſetz des Weſens der Dinge ſelbſt vorkommen muß, wo es aber für uns nur von äſthetiſcher Anwendung ſeyn kann.

Eine Spekulation alſo, welche eine logiſche theoretiſche Teleologie der Natur verſucht, wird für ſie die zwey Themate finden: der Organiſation in der materiellen und der Zwecke für die Weltgeſchichte in der geiſtigen Naturanſicht. Aber die Entwickelung beyder wird ſich ohne Widerſpruch nie vollenden können. So finden wir dann auch geſchichtlich dieſe Verhältniſſe zuſammengeſtellt am philoſophiſch beſtimmteſten in Kants Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft.

Der Verſuch der Teleologie, das Ganze der Natur nach Zwecken zu beurtheilen, iſt mit dem Mechanismus der Natur gar nicht in Widerſpruch; wir ſetzen nur voraus (hypothetiſch oder nach einer bloß relativen Suppoſition unſrer Urtheilskraft,) daß ein höherer Verſtand mit dieſem nothwendigen Ablauf der Begebenheiten, wie er ſich eben findet, etwas wolle. Wenn wir die allgemeine Theorie der Natur ein Syſtem der wirkenden Urſachen nennen, in welchem der Ablauf der Begebenheiten ſo erklärt wird, wie die Subſtanzen durch ihre Grundkräfte und ihr gegenſeitiges Verhältniß ihn bewirken: ſo können wir dieſem das teleologiſche Princip als Princip eines Syſtemes der Endurſachen recht wohl nebenordnen, nach der Vorausſetzung, daß jemand die letzten Wirkungen in jenem Ablauf der Begebenheiten ſich zum Zwecke ſetze.

Kant hat alſo ganz richtig bemerkt, daß dieſes teleologiſche Princip nur eine Ueberordnung über die Theorie der Naturlehre fordere, ohne ſich mit dem Innern ihrer Erklärungen zu bemengen. Er hat auch noch ſehr gut eingeſehen, daß es wegen des Grundgeſetzes unſrer Urtheilskraft, (wegen der ſubjektiven Zufälligkeit alles Gehaltes unter allgemeinen Formen in unſrer Erkenntniß,) dem Menſchen unmöglich ſey, die Natur als Ganzes nach einem Syſtem von Zwecken in beſtimmten Begriffen zu verſtehen, daß alſo alle teleologiſchen Principien nur der reflektirenden Urtheilskraft gehören können und nicht der beſtimmenden, auch der Begriff eines Naturzweckes uns ſchlechthin unerklärlich bleiben müſſe. Allein er läßt unbeſtimmt, wie wir dann doch zur Ueberzeugung von der Realität einer teleologiſchen Weltanſicht gelangen, und überſah durch eine einſeitige Expoſition der Geſetze des Organismus, daß die ganze Aufgabe ſeiner teleologiſchen Urtheilskraft von der der äſthetiſchen gar nicht verſchieden ſey. Wir haben dagegen gefunden, daß das Princip unſrer nothwendigen teleologiſchen Weltanſicht das oberſte Princip des praktiſchen Glaubens ſey, und eben deshalb nur Eigenthum der Aeſthetik bleiben müſſe.

§. 217.

In Rückſicht der wirklichen Aufſtellung teleologiſcher Principien für die Natur meint nun Kant: „Es gibt erſtlich eine äußere Zweckmäßigkeit der Brauchbarkeit eines Dinges, wo das eine nur als Mittel für ein Anders beurtheilt wird, ſo ſehen wir den Kreislauf des Waſſers, die Lage von Land und Meer als Bedingungen der Möglichkeit des Organismus an der Erde an und eben ſo die Vegetation dem Thierreich untergeordnet. Dieſe äußere

Zweckmäßigkeit qualificire ſich aber nicht für ſich zu einem teleologiſchen Princip, weil in ihr kein Zweck gegeben, ſondern nur Mittel einem vorausgeſetzten Zwecke untergeordnet werden. Allein neben dieſer finde ſich eine innere Zweckmäßigkeit organiſirter Materien. Die Organiſation könne gar nicht als möglich gedacht werden, ohne ſie als Naturzweck voraus zu ſetzen, indem in ihr als einem ſich ſelbſt erhaltenden und hervorbringenden das Ganze nicht nur durch die Theile, ſondern auch jeder Theil nur durch das Ganze beſteht, und die Theile gegenſeitig immer zugleich Urſach und Wirkung von einander ſind; ſo daß in ihm nicht nur nichts zufällig, ſondern auch nichts *umſonſt* ſey."

„Erkennen wir aber ſo nur einmal Zwecke der Natur an, ſo ſey es der Vernunft nothwendig, die Natur überhaupt als ein Syſtem von Zwecken zu beurtheilen, dann finde ſie im Daſeyn des vernünftigen Weſens (für die Erde im Daſeyn des Menſchen) das einzige, was ſie als Endzweck der Welt anſehen könnte, und ſomit würde die Bildung des weltbürgerlichen Ganzen in der menſchlichen Geſellſchaft der oberſte Gegenſtand ihrer teleologiſchen Beurtheilungen."

Der Grundfehler in dieſer logiſchen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit liegt in der falſchen teleologiſchen Anſicht der Organiſation, die falſche Anſicht der Zwecke in der Geſchichte wird dann nur Folge davon.

Kant ſetzt dem *Mechanismus der Natur* nach Geſetzen der Bewegung eine *Technik der Natur* nach Zweckgeſetzen entgegen, meint die Möglichkeit der Selbſterhaltung und Fortpflanzung, wie wir ſie bey den Organiſationen der Erde finden, ſey ohne eine ſolche Technik gar nicht erklärbar, und leitet eben daraus das Geſetz der

Phyſiologie des Organismus ab, daß in ihm nichts ohne Zweck ſey. Wir haben dagegen gezeigt, daß der Unterſchied des Mechanismus und Organismus in der materiellen Welt nur auf dem Gegenſatz zweyer Formen phyſiſcher Proceſſe beruhe, welche beyde durch die Geſetze der Bewegung als gleich erklärlich angeſehen werden müſſen. Der Mechanismus der Natur beſtand in dem Beſtreben zum Gleichgewicht in manchen phyſiſchen Proceſſen, ihm ſteht nicht Technik, ſondern ein Geſetz des Kreislaufes als Form der organiſirenden phyſiſchen Proceſſe gegen über, und es fand ſich, daß das Grundgeſetz der bewegenden Kräfte in der Natur einen Proceß des Kreislaufes als den höchſten einleiten müſſe. Wir bedürfen alſo zur Erklärung des Organismns gar keines teleologiſchen Princips. Das Grundgeſetz des Organismus, welches Kant ſeiner Beurtheilung zu Grunde legt, daß in ihm alles und jedes zugleich Urſach und Wirkung iſt, iſt nur ein anderer Ausdruck für das Geſetz der Selbſtreproduktion oder der Selbſterhaltung eines phyſiſchen Proceſſes und dieſe Selbſterhaltung und Wiederhervorbringung, ſo verſchiedenartig, bald einfacher bald zuſammengeſetzter, ſie ſich in der Erfahrung zeigen mag, iſt nur eine nothwendige Folge vom Grundgeſetze des Kreislaufes, das heißt von dem Geſetze für einen Ablauf von Begebenheiten, daß dieſe in einer beſtimmten Reihe wieder auf ihren Anfangszuſtand zurück führen. Die größere Zuſammenſetzung und Verwickelung dieſer Form in den einzelnen Organiſationen des Pflanzen- und Thierreichs kann im Princip ſelbſt keinen Unterſchied machen. Auch iſt die gewöhnliche Maxime der Phyſiologen die einzelnen Theile im Organismus nach ihrer Zweckmäßigkeit zu beurtheilen in der That gar kein teleologiſches Princip, ſondern die

Worte Mittel und Zweck kommen darin nur als geborgte Ausdrücke vor; die Maxime ſelbſt iſt durch das bloße Geſetz der Reproduktion begründet und eben dadurch auch in ihrer Anwendung beſchränkt. Das Verhältniß von Mittel und Zweck iſt das umgekehrte der Kauſalreihen in der Natur. Der Zweck iſt die Wirkung, das Mittel die Urſach, welche auf dieſe Wirkung führt; das Mittel wird aber doch um des Zweckes willen erſt gewählt. Wir können alſo bildlich dieſe Ausdrücke für die Naturbeobachtung immer brauchen, wo wir in der Erfahrung von den Wirkungen ausgehen, gleichſam als ob dieſe jemandes Zweck wären, und nun zu dieſen Urſachen hinzu ſuchen, durch welche jene Wirkungen beſtehen, als die Mittel wodurch jene Zwecke hervorgebracht werden können. Wenden wir dieß auf den Organismus an, ſo wird aus dem wechſelſeitigen Verhältniß von Urſach und Wirkung in einem Kreislauf von Begebenheiten ein gleiches Wechſelverhältniß von Mittel und Zweck, ſo daß jeder Theil in einem organiſirten Ganzen zugleich als Mittel und als Zweck angeſehen werden kann. Die Maxime alſo: keinen Theil in einem organiſirten Ganzen als zwecklos gelten zu laſſen folgt unmittelbar aus dem Grundgeſetz einer ſich ſelbſt erhaltenden Form. Je zuſammengeſetzter gleichſam die Maſchinerie einer ſich ſelbſt erhaltenden Form iſt, deſto weniger wird es wahrſcheinlich, daß in ihr Theile mit erhalten werden können, die zur Reproduktion des Ganzen ſelbſt nicht weſentlich ſind. So ſehen wir dann auch die Anwendung dieſer angeblich teleologiſchen Maxime beſchränkt. Wenn ich für den menſchlichen Körper frage: wozu iſt Lunge, Leber oder Milz in ihm? ſo läßt ſich eine beſtimmte Antwort über ihre Zweckmäßigkeit erwarten, indem dieß konſtituirende Theile des reproduktiven Syſtems ſind. Frage ich aber weiter, wozu ſind überhaupt Muskeln und Nerven in ihm, ſo komme ich damit auf äußere Zwecke der Empfindung und willkührlichen Bewegung; ich kann nicht mehr ſtreng nach jener Regel antworten; die Organiſation könnte auch ohne dieſe Theile beſtehen, oder mit andern ſtatt ihrer. Z. B. warum hat der Menſch Hände oder oben fünf Finger? Hier verliert jene Maxime ihre Anwendung ganz, und fällt mit einer bloßen Beurtheilung einer äußern Brauchbarkeit zuſammen, die gar nichts ſagt, wenn nicht anderwärts her ſchon beſtimmt iſt, daß der Menſch ein Zweck der Natur ſey. Dieß wird noch deutlicher an Pflanzen. Wozu dem Baum überhaupt Wurzeln, Blätter und Blüthen dienen, das läßt ſich beſtimmt beantworten, weil dieſe in das innere Syſtem ſeiner Reproduktion gehören; frage ich aber, wozu er Zweige hat oder grade dieſe Wurzeln und dieſe beſtimmten Blätter, ſo iſt hier ſchon keine teleologiſche Antwort mehr möglich. Oder frage ich, warum iſt unter den vielen möglichen ähnlichen Blumenformen gerade die Tulipane an der Erde wirklich geworden; warum gibt es von einem Geſchlechte ſo viele Arten, von einem andern ſo wenige; warum gibt es ſo viele ſechsblätterige und faſt gar keine ſiebenblätterige Blumen: ſo gibt es für alles das gar keine teleologiſche Antwort mehr, ſondern ich kann nur nach allgemeiner Naturlehre z. B. ſagen ſechsblätterige Blumen werden häufiger ſeyn als ſiebenblätterige, weil der Theilung in ſechs Theile ein einfacheres geometriſches Princip der Theilung zu Grunde liegt als der in ſieben.

Das Kantiſche teleologiſche Syſtem verliert alſo hiermit ſeine ganze Grundlage. Wir haben §. 141. gefunden, daß die organiſchen Formen nur auf eine viel mittelbarere

Weiſe den Zweckgeſetzen untergeordnet werden können und dann nur äſthetiſch. An ihnen leiteten ſich die Analogien unſerer geiſtigen Weltanſicht fort, in der allein Wille und Zweck ein einheimiſches Princip ſind. Unmittelbar finden wir alſo Geſetze des Zweckes nur da, wo der Wille ſich als thätig zeigt, und ſo entſteht uns die Zweckgeſetzgebung für den einzelnen Menſchen und für die Geſchichte der Menſchheit. Aber eben da fanden wir, daß der Zweck in der Geſchichte der Menſchheit nur ſubjektiv als ein Ideal für die willkührliche Thätigkeit der Menſchen angegeben werden könne, nicht aber objektiv als ein Zweck der Natur mit der Menſchheit. Letzteres iſt der zweyte Mißgriff, gegen den wir hier ſprechen müſſen.

§. 218.

Wir haben zwey Regeln, nach denen wir die Zweckmäßigkeit eines Dinges in beſtimmten Begriffen d. h. ſeine Vollkommenheit beurtheilen können; die äußere Vollkommenheit der Nützlichkeit, wo ein Ding nur als Mittel für einen gegebenen Zweck beurtheilt wird, und die innere Vollkommenheit der Bildung, wo ein Ding ſeinen wachſenden Werth als Zweck in ſich ſelbſt trägt. Beyde Geſetze aber taugen nicht um objektive Zwecke der Natur anzuſetzen. Mit dem erſten machen ſich die gewöhnlichen teleologiſchen Spiele der Naturlehre, daß es aber nicht für die Natur ſelbſt, ſondern nur für einen untergeordneten Willen in der Natur gelten könne, liegt ſchon in ſeiner Mittelbarkeit. Der Menſch geht ſeinen Zwecken durch Vermittelungen nach, die Natur hingegen würde die ihrigen unmittrlbar hinſtellen, Daſeyn und Zweckmäßigkeit wäre ihr eins und daſſelbe. Und ein Syſtem von Zwecken unter dem Geſetz der allmählichen

Ausbildung in der Zeit paßt eben ſo wenig für das Ganze der Natur. Für des Menſchen Leben und die Geſchichte der Völker iſt dieß allerdings die Regel ſeines Zweckes; dieſen aber der Natur ſelbſt zu borgen, hat wieder keine Bedeutung. In der *Geſchichte* liegt uns die Wirklichkeit der Dinge; im Geſchehen allein iſt uns das Leben; das gewordene Produkt iſt todtes Reſiduum. Aber eben dieſe Bewegung des lebendigen läßt ſich vor keinem Begriffe feſt halten, ſondern nur der äſthetichen Zweckmäßigkeit des Schönen und Erhabenen unterwerfen. Wollen wir dieß Geſetz auf die Natur ſelbſt anwenden, ſo wiederhohlt ſich hier nur die allgemeine metaphyſiſche Frage: iſt die Geſchichte der Menſchheit eine endliche oder unendliche? und keine von beyden Antworten genügt uns. Denn iſt ſie unendlich, ſo würde das Ziel ihrer Ausbildung, welches am Ende der Zukunft liegt, nie erreicht werden und wäre nichts; iſt ſie aber endlich, ſo ergießt ſich der Strom des Lebens in den Sumpf einer endloſen Ruhe des Todes.

Die Philoſophie weiß von der Geſchichte der Menſchheit alſo weiter gar nichts, als die idealen Zwecke, welche ſie in Sittenlehre und Politik *dem Menſchen aufgibt*; alles andere bleibt der Erfahrung überlaſſen. Ob und wie dieſe Zwecke wirklich erreicht werden, iſt nicht ihre Sorge; ſie weiß es nicht zu prophezeihen, ob es dem Herrn der Erde gefallen werde, dieſelbe Ausbildung ſich fortentwickeln oder ihren alternden Stamm abſterben zu laſſen und nach ihr ein anderes neues Leben hervor zu rufen, denn es gilt ja doch nur die That des Menſchen und nicht ihr Erfolg.

Wir können es aber leicht überſehen, was jene ſogenannten philoſophiſchen Anſichten der Geſchichte (derjenigen die ſich hier im Namen der Spekulation zu Wahrſagern aufwerfen,) enthalten werden.

Die Geſchichte der Menſchheit iſt die Ausbildung der Vernunft in der Geſellſchaft der Menſchen durch den Staat für Verſtand, Geſchmack und Charakter nach den drey idealen Zwecken der Wiſſenſchaft, ſchönen Kunſt, der Tugend und des Rechtes. Das eigentlich thätige Princip in der Bildung der Vernunft war aber (nach §. 187.) die Reflexion; welche gleichſam verſucht, ihr Leben von dem allgemeinen Leben der Natur los zu reiſſen, und durch ihre vernünftig willkührliche Thätigkeit ihr eignes Leben zu leben. Dem gemäß können wir für das Ganze der Geſchichte folgende drey Stände der menſchlichen Bildung vorausſetzen.

1) Einen Zuſtand der ſich entwickelnden bloßen techniſchen Geſchicklichkeit durch die Natur ohne Reflexion, den Zuſtand der ſich erſt entwickelnden Vernunft, den Stand der Unſchuld, das goldne Zeitalter, in welchem die Götter unter den Menſchen lebten, oder wo eine üppigere Vegetation die Vernunft ſchmeichelnd empfing, die Natur die aufkeimende Vernunft wie ihr Lieblingskind pflegte im Paradieſe.

2) Einen Zuſtand der ſich ausbildenden Reflexion ſelbſt, wo die erwachte Vernunft ſich der Vormundſchaft der Natur zu entziehen ſucht, um aus eigner Kraft nach eignem Willen zu leben, ein Zuſtand alſo des Streites von Bildung und Verbildung, der Stand des eiſernen Zeitalters, des Pfluges und des Schwerdtes, der Sünde, des Widerſpruchs der Vernunft mit ſich ſelbſt, wo die Vegetation ihren Dienſt nur gezwungen thut.

3) Einen Zuſtand der vollendeten Reflexion oder der herrſchenden Vernunft, den Stand der Wiedergeburt,

der Verſöhnung, Erlöſung, des tauſendjährigen Reichs, des ewigen Friedens und des unaufhörlichen Hallelujah der Apokalypſe.

In reiner Trennung dieſer Zuſtände liegt aber der Stand der Unſchuld vor dem Anfang der Geſchichte, er iſt der, der nie geweſen iſt, der Stand der Erlöſung hingegen folgt auf das Ende der Geſchichte, nach dem jüngſten Tag, iſt alſo der, der nie ſeyn wird.

Jeder wirkliche Zuſtand, in welchem wir die Geſchichte der Menſchen aufgreiffen können, gehört in den Lauf der ſich fortbildenden Reflexion; er wird alſo relativ gegen andere frühere Zuſtände immer zum Theil zum Stand der Sünde, zum Theil aber zum Stand der Erlöſung gehören, in Rückſicht der folgenden aber wieder zum Theil als Stand der Unſchuld, zum Theil aber als Stand der Sünde erſcheinen. Jeder Geiſt der Zeit erſcheint alſo halb unter der komiſchen Maske des Luſtſpiels halb unter der tragiſchen des Trauerſpiels und nur ſelten einmal faßt ein Zeitalter ſo viel Selbſtvertrauen, in ſich ſelbſt das göttliche Epos erſcheinen zu ſehen. So kühn iſt meines Wiſſens noch kein phantaſirender Philoſoph geweſen, das eigne Zeitalter als den Stand der Unſchuld künftigen zum Vorbild und Sittenſpiegel vorzuhalten, wir ſehen vielmehr nur die zwey Meinungen im Streite mit einander, ob das gegenwärtige Zeitalter zum Stande der Sünde oder der Erlöſung gehöre. In der erſten Chriſtenheit und nach der Reformation ſah man dem Tag des Herrn freudig entgegen, ja gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts meinten viele die Erlöſung der Aufklärung klar vor Augen zu haben. Nun aber iſt den Meiſten unter uns der Muth wieder ſehr geſunken, ſie finden ſich wieder ganz in der Sünde verloren und viele wiſſen wohl keinen näheren Troſt mehr als den Pauliniſchen: Er hat ſie alle befaßt unter die Sünde, auf daß er ſie alle erlöſe durch den Glauben.

Den gediegenen Geſchichtsforſcher muß dieſe ganze phantaſtiſch ideale Anſicht anekeln, indem er ſich nur getrieben fühlt, jeder Zeit eigenthümliches Leben rein aufzufaſſen und durch den Ablauf der Geſchichte zu verſtehen; wo er dann wohl begreifft, daß er in jeder Zeit einen Theil fortſchreitender Bildung und einen Theil fehlgreiffender Verbildung vereinigt finden wird, daß aber jene Philoſophen nach ihren ſanguiniſchen oder melancholiſchen Hoffnungen ſich nur damit beſchäftigen, dieſe beyden Beſtandtheile einſeitig aus dem Ganzen zu ſondern.

Welches iſt dann alſo die Beſtimmung des Menſchen? Sie iſt eine Ewige, deren Geſetz kein irdiſches Ohr gehört, kein irdiſches Auge geſehen hat; den Schleier ihres Geheimniſſes wird keine ſterbliche Vernunft aufdecken.

Zweytes Kapitel.

Vom Guten und Böſen.

§. 219.

Ob der Menſch gut oder bös oder keines von beyden ſey, das hat Kant zum alleinigen Thema ſeiner philoſophiſchen Religionslehre gemacht. Er ſpricht in einer ſchwerfälligen mythologiſchen Darſtellung von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten im Menſchen dann vom Kampfe des Guten mit dem Böſen und läßt endlich, ſo Gott will, das Gute über das Böſe ſiegen in der Gründung des Reiches Gottes auf Erden. In der Ausführung gibt er aber manche ſehr beſtimmte und deutliche Expoſitionen über praktiſche Philoſophie, die wir ſchon benutzt haben. Auch in dem Reſultat über die Grundlehre vom Böſen und Guten, werden wir mit ihm zuſammen ſtimmen: der Menſch iſt gut der Anlage nach, hat aber dabey einen urſprünglichen Hang zum Böſen von Jugend auf und immerdar. Doch müſſen wir in der Expoſition ſelbſt einen vom ſeinigen verſchiedenen Gang wählen.

Nur ſüße Oberflächlichkeit, welche der Empfindeley ſchmeicheln will, hat es gewagt den Menſchen für gut ſchlechthin zu erklären, einſeitiger Empirismus hält ihn fleckweiſe für gut und fleckweiſe für böſe oder eigentlich für keines von beyden; die Kraft des philoſophiſchen Urtheils hat ſich hingegen immer für die Strenge der Unterſcheidung zwiſchen gut und bös und in Rückſicht des Menſchen für das Verdammungsurtheil erklärt. Wie aber wollen wir dieſes gehörig motiviren und beſchränken?

Der Gegenſatz des Guten und Böſen gehört zu den Begriffen, welche Schleiermacher paſſend als ſittliche Vergleichungsbegriffe auszeichnet. Gut iſt dasjenige, was mit einem gegebenen Zwecke übereinſtimmt, (§. 170.) wir ſetzen ihm das Schlechte entgegen, wenn der Zweck ein beliebiger iſt (§. 204.) das Böſe aber, wenn der Zweck ein nothwendiger oder Pflicht iſt. Dieſe Begriffe gehören alſo zur Vergleichung des einzelnen Willens mit ſeinen Zwecken und ſetzen in Rückſicht der Würdigung von Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit menſchlicher Handlungen immer Zurechnung voraus, durch welche dann Lob und Tadel, Ausſprüche des Gewiſſens, Selbſtzufriedenheit und Reue beſtimmt werden.

Zurechnung iſt das Urtheil, worin ich jemand als Urheber einer That anerkenne. Zurechnung ſetzt alſo immer Freyheit voraus und iſt überall anwendbar, wo von freyer Handlung die Rede ſeyn kann. Sie unterſcheidet ſich folglich nach den verſchiedenen Abſtuffungen der Freyheit (§. 144. und 145.) Wir rechnen einem Menſchen erſtlich nach juridiſcher Freyheit ſeine Thaten zu, nur wiefern er durch ſeinen Willen und Verſtand ſie gethan hat, wiefern er nach Geſetzen der innern Natur ihre Urſache iſt. Dann macht die Zurechnung aber auch noch an den Thäter ſelbſt Anſprüche der Verantwortlichkeit, warum er dieß oder das gethan habe. Die That ſoll alſo nicht nur aus dem was ich nun einmal bin, oder aus meiner äußern Lage folgen, ſondern wir ſetzen in der Zurechnung noch als metaphyſiſche Freyheit eine gänzliche Unabhängigkeit meiner von der Natur voraus mit dem Glauben, daß mich die äußern Umſtände zur That wohl anregen, aber nicht beſtimmen können; daß ich der, der ich bin, durch mich ſelbſt ſey; daß das Grundprincip meines Wollens mir durch mich ſelbſt und nicht durch die Natur meines Weſens gegeben ſey. Ohne dieſe metaphyſiſche Freyheit würde zwar wohl Beurtheilung des Guten und Schlechten in meiner Lage, Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit der mir von der Natur gegebenen Lage ſtatt finden, aber nicht das eigenthümliche von Lob und Tadel; keine Zufriedenheit mit mir ſelbſt und keine Reue über das Vergangene. Dieſe Zurechnung in eminenterm Sinne findet ſich im natürlichen Urtheil der Menſchen nicht nur in Sachen des Gewiſſens, ſondern auch in allem, was von eigner Geſchicklichkeit und Einſicht abhängt, ſo daß wir uns nicht nur über Mangel an gutem Willen, ſondern eben ſo über Mangel an Verſtand und Urtheilskraft Vorwürfe machen. Wir können leicht nachweiſen, daß dieß auch wirklich das richtige Urtheil ſey, denn eben mit dem Grundbewußtſeyn des Glaubens und der Ueberzeugung von der ewigen Realität meines Weſens legt ſich auch die Ueberzeugung von meiner höhern Freyheit meiner ganzen innern Selbſterkenntniß zu Grunde. Es findet alſo dieſes ideal motivirte Urtheil der Zurechnung bey allen meinen Handlungen ſtatt, aber nicht bey allen iſt die Regel, nach welcher ich Lob oder Tadel ertheile, ſelbſt von idealem Urſprunge, ſondern dieß letztere findet nur bey der Vergleichung meiner That mit der Pflicht, alſo beym Unterſchied des Guten und Böſen oder im

Sachen des Gewiſſens ſtatt. Die Lehre vom Guten und Böſen gehört alſo nicht in die praktiſche Naturlehre, ſondern nur in die praktiſch ideale Anſicht der Dinge. Schleiermacher bemerkt ſehr richtig: daß die Unterſuchungen über die Freyheit nicht in das Innere der Sittenlehre gehören. Wenn nämlich ethiſche Ueberzeugung überhaupt ſchon zugegeben wird, ſo braucht man, um ſie zu entwickeln, nicht erſt auf jene ſchweren ſpekulativen Unterſuchungen zurück zu ſehen. Demungeachtet liegen aber doch die Reſultate dieſer Unterſuchungen ſchon der ganzen Aufgabe der Sittenlehre überhaupt zu Grunde, und wer ſich darüber orientiren will, wird unvermeidlich auch auf jene tiefſten Grundlagen zurück gewieſen werden. Ihre beſtimmte Anwendung können dann die Ideen freylich nicht in der praktiſchen Naturlehre finden, ſondern dafür iſt die Stelle eben die praktiſche Lehre von den Ideen, in welcher die Freyheit uns dieſe Lehre vom Böſen gibt.

Deswegen müſſen wir die Kantiſche Lehre vom Böſen darin tadeln, daß ſie ihre Erklärungen wieder in die Natur hinein trägt; den Hang zum Böſen, der nur nach Ideen gedacht werden kann, als einen natürlichen Hang der Menſchen vorſtellt. Gut in der höchſten Bedeutung und böſe im Gegenſatz kann nur die innerſte That des Menſchen, ſeine Geſinnung, die Regel genannt werden, welche er zum Beſtimmungsgrund ſeiner Handlungen im Entſchluß angenommen hat. (§. 183 und §. 186.) Nun ſagt Kant: “ der Unterſchied, ob der Menſch gut oder böſe ſey, muß nicht in dem Unterſchiede der Triebfedern, (nicht in dieſer ihrer Materie) die er in ſeine Maximen aufnimmt, ſondern in der *Unterordnung* (die Form derſelben) liegen: *welche von beyden er zur Bedingung der andern macht.* Folglich iſt der

Menſch (auch der beſte) nur dadurch böſe, daß er die ſittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derſelben in ſeine Maximen umkehrt; das moraliſche Geſetz zwar neben dem der Selbſtliebe in dieſelbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht beſtehen kann, ſondern eines dem andern als ſeiner oberſten Bedingung untergeordnet werden müſſe, er die Triebfeder der Selbſtliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moraliſchen Geſetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberſte Bedingung der Befriedigung der erſten in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden ſollte.“ Hierin iſt nun wohl richtig, daß darin allein der Grund des Böſen im Menſchen noch nicht liegt, daß er ſinnliche Antriebe der Neignng neben den ſittlichen Antrieben hat. Aber wenn man einem ſolchen Menſchen, der nur durch falſche Unterordnung der Maximen böſe wird, die ſinnlichen Neigungen durch bloßes Phlegma der Schwäche entzöge, ſo daß der reine Trieb allein übrig bliebe: ſo würde dieſer pflichtmäßig aus Pflicht handeln, ohne einigen Tadel ſeines Charakters. Dieß kann doch offenbar nicht richtig ſeyn. Der Menſch würde dann wirklich gut, dem nur die Gelegenheit zur Sünde genommen wäre. Ja noch mehr: wenn dieſe Anſicht die richtige wäre, ſo müßte der böſe Menſch immer nur legal handeln, und hätte gar keine Tugend auch nicht einmal im Kampfe gegen die Neigung, denn er ſetzt das Geſetz in ſeiner Maxime der Neigung nach, er käme alſo an daſſelbe immer nur dann erſt, wenn es ſeiner Neigung nicht zuwider iſt. Auch dieß iſt offenbar falſch. Wir fühlen uns vielmehr immer dem Geſetze unterworfen und nur die Heftigkeit der Neigung vermag die Tugend zu überwinden, deren Forderung ſonſt vor dem innern Richter immer als die erſte und herrlichſte anerkannt wird.

Kants Fehler in dieſer Beſtimmung des Böſen liegt nämlich darin, daß er, wie oben oft bemerkt wurde, das Vermögen der Antriebe im menſchlichen Willen vom Vermögen der Entſchließungen nicht gehörig unterſcheidet. Er nimmt deswegen an: Der Menſch handle immer unter der Form vernünftiger Entſchließungen, und wenn ſein Wille nun doch böſe ſey, ſo müſſe ſich eine Verkehrtheit im Verhältniß der Maximen im Oberſatz ſeiner Entſchließungen finden, ſo daß dieſe einander gegen ihren wahren Werth untergeordnet würden. Dieß iſt aber das wahre Verhältniß gar nicht. Der ſittliche Mangel in der endlichen Vernunft und der Widerſpruch in ihrem praktiſchen Weſen, den wir nach Ideen als das Böſe in uns beurtheilen, liegt vielmehr im Gegenſatz des ſinnlichen und vernünftigen Entſchluſſes, wie wir dieſen oben (§. 175 und §. 189.) entwickelt haben. Die reine Form des vernünftigen Entſchluſſes, wie wir ſie für den Charakter gefordert haben, findet für ſich in der Natur nicht ſtatt, doch machen wir ſie nothwendig zum Geſetz für unſern Willen, und da wir an deſſen Freyheit glauben, müſſen wir dieſen Widerſpruch uns als das böſe in uns zurechnen. Der Tadel trift hier keinesweges das Vermögen der Antriebe oder des Oberſatzes im Entſchluſſe, in dieſem iſt das Verhältniß der Maximen das vollkommen richtige, der ſittliche Trieb fordert mit der Nothwendigkeit der Pflicht, jeder andere gibt ſeine Zwecke nur als beliebige an. Erſt im Entſchluſſe ſelbſt und ſeiner Unterordnung liegt der Fehler. Hier wirken nämlich die Antriebe keinesweges nach dem Moment der Nothwendigkeit ihrer

Maxime, ſondern nur nach der Lebhaftigkeit der Vorſtellung in ihnen. Der ſittliche Antrieb wird, ſo gut wie jeder andere, nicht dadurch die Handlung im Entſchluß beſtimmen, daß er mit Nothwendigkeit ſein Sollen als Oberſatz des vernünftigen Entſchluſſes ankündigt, ſondern dadurch, daß er durch die ſubjektive Lebhaftigkeit, mit der er vorgeſtellt wird, als Tugend, der Lebhaftigkeit anderer Antriebe entgegen tritt und dieſe überwindet. Wenn wir nun dem empiriſchen Charakter der Erſcheinung unſers Willens die Freyheit dieſes Willens als intelligibeln Charakter (§. 144.) zu Grunde legten und dieſer die Thaten des Willens zurechneten, ſo müßten wir für die Natur gleichſam eine in ihr unmögliche unendliche Kraft des Charakters poſtuliren, die jedem möglichen Antriebe gewachſen wäre. Daraus ſahen wir, daß wir es mit einem nur nach Ideen zu beurtheilenden ewigen Verhältniß zu thun hatten, dem die Tugend des Menſchen in der Natur nie gleich kommen könne. Jetzt verſtehen wir, daß für den intelligibeln Charakter nicht jene unendliche Kraft ſelbſt, die doch noch in die Natur gehörte, gefordert wird, ſondern daß dieß nur ein relativer Ausdruck war, um die Unzulänglichkeit aller Willkühr in der Natur für die ſittlichen Anforderungen zu bezeichnen. In der Natur kann nur die Lebhaftigkeit der Antriebe die Handlung motiviren, für die Idee des vernünftigen Entſchluſſes hingegen ſollte dieſe gar nichts gelten und nur die Nothwendigkeit des Geſetzes den Ausſchlag geben. (§. 18[illegible].) Dieſer Widerſtreit unſers ſinnlich bedingten Entſchließungsvermögens mit dem vernünftigen Entſchluß, muß nun der Freyheit unſers Willens zugerechnet und demgemäß nach Ideen das Verdammungsurtheil über ihn ausgeſprochen werden. Der Fehler liegt alſo in der Form jeder natürlichen Entſchließung, hängt der endlichen Willkühr in jeder ihrer Handlungen an und muß deswegen als ein allgemeiner Hang jeder endlichen Vernunft beſtimmt werden. Alſo auch in dieſer idealen Vorſtellung des Böſen in uns denken wir nur ein phyſikaliſch nothwendiges Verhältniß im menſchlichen Willen abſolut.

Wozu nun aber dieſe Lehre vom Böſen? Zu einem religiöſen Gefühle der Demuth vor dem Geſetze und der demüthigen Verehrung Gottes ſoll ſie führen; zu jener anbetenden Unterwerfung wird ſie uns leiten, die nicht nur in der unwiderſtehlichen Allmacht einen Herrn über ſich ſieht, der zu fürchten wäre, ſondern in Gott die unendlich über uns erhabene Heiligkeit, deren Willen wir mit reiner Achtung als Geſetz für uns anerkennen.

Theoretiſch aber wird ſie ſich freylich gar nicht verwenden laſſen, weder zu einer Theorie der endlichen Beſſerung nach der ewigen Verdammniß. Beſſerung im Leben iſt ein Geſchäft der Bildung, ſomit der Sittenlehre, welche in der praktiſchen Naturlehre behandelt werden muß und keiner Magie oder anderer Zaubermittel bedarf. Beſſerung des böſen Charakters nach Ideen iſt aber ein ſchlechthin möglicher Akt der Freyheit, allein ein Geheimniß der Religionslehre, welches keine menſchliche Vernunft entſchleiern wird, worüber alſo auch jedes Wort vergebens geſagt iſt.

Das weſentliche für theoretiſche Erkenntniß wird hier nur ſeyn, gerade durch die Idee die Lehre vom Guten und Böſen ganz vom theoretiſchen zu ſondern. Wir werden jeden Vorſchlag zu einer Theorie des Sündenfalls, des Abfalls von Gott oder gar der Sündenvergebung mit aller Handelsbillanz über Fegfeuer und ewige Seligkeit von der Hand weiſen, um hier einer jeden Lehre den letzten Vorwand zu entziehen, die ihre Sittlichkeit nur auf himmliſche Bezahlung und Vergeltung gründet. Jede poſitive Bedeutung wird hier nur in äſthetiſchen Ideen der Reſignation liegen.

Drittes Kapitel.

Von der Weltregierung.

§. 220.

Die oberſte ideale Form nach ſpekulativen Ideen war die Anſicht des Weſens der Dinge unter der Idee der Gottheit. Die höchſte Einheit des abſolut nothwendigen Weſens wurde als der Urgrund im Seyn der Dinge gedacht, und wir beſtimmen dieſe Idee praktiſch, indem wir durch die Heiligkeit dieſes Weſens das Ideal vom ewigen Gute in der Welt realiſirt glauben. Dieſer Glaube an die beſte Welt iſt das reinſte Eigenthum der religiöſen Anſicht der Dinge, aber eben darum auch gar keiner wiſſenſchaftlichen Entwickelung fähig, ſondern ganz der äſthetiſchen Weltanſicht zu überlaſſen, welche in dem Schönen und Erhabenen der Natur außer uns, ſo wie im Innerſten des eignen Lebens die ewige Güte ahndet.

Es wäre alſo die Lehre dieſes Abſchnittes nur unſre Oppoſition gegen alle etwa herkömmlichen Lehren vom höchſten Gut und der Art, wie es in der Welt realiſirt werden ſoll. Wir haben ſchon oben bemerkt, daß die Idee vom höchſten Gute das eigentliche Ideal der Religionslehre werden müſſe, weil darin unmittelbar die objektive Gültigkeit der Zweckgeſetzgebung ausgeſprochen wird. Dieſes Ideal iſt aber als das praktiſch höchſte für Weltregierung, Theodicee oder wie ſonſt durchaus keiner logiſchen Entwicklung fähig. Wie wir uns hier wenden mögen, ſo werden wir doch immer anſtatt des objektiven Zweckes der Dinge nur einen ſubjektiven für Menſchen feſt halten.

Die uns denkbaren Zweckgeſetzgebungen waren die nach den Ideen der Glückſeligkeit, Vollkommenheit und Sittlichkeit. Die Glückſeligkeit Aller hier zum höchſten Gut und Zweck der Welt anzuſetzen geht gar nicht, indem ſie nicht einmal zu einer ſubjektiven Zweckgeſetzgebung hinlangt, denn ſie gibt nicht Zwecke, ſondern nur Mittel zum Zweck. Als Seligkeit gibt ſie uns aber nur das leere Wort des abſoluten Gutes ſelbſt wieder zurück. (§. 168. und §. 188.) Unter dem Ideal der Vollkommenheit erhielten wir allerdings eine Werthgeſetzgebung aber eben nur eine ſolche, welche in das Leben des Menſchen den Werth ſetzt und in die Ausbildung ſeiner Vernunft; hier können wir uns über den ſubjektiven Zweck zum Weltganzen nur unter der negativen Form einer abſoluten Vollkommenheit des Weltganzen erheben, welche uns wieder den leeren Begriff des ewigen Gutes zurück gibt. Zum dritten bliebe uns übrig mit den Stoikern die Tugend oder mit Kant, die Tugend nebſt der Vertheilung der Glückſeligkeit nach Würdigkeit zum höchſten Gute zu machen. Hier fällt aber die Kantiſche Vorſtellung ſchon mit der einzigen Bemerkung, daß das Glück ja nur zur Erſcheinung gehört und für das ewige Weſen der Dinge keine Bedeutung hat; die Tugend hingegen oder auch Sittlichkeit überhaupt iſt wieder nur das höchſte Gut im Menſchen, welches den Zweck der Welt uns nicht nennen kann, indem das Geſetz der Sittlichkeit unſern Willen zu noch einem höhern Geſetze der perſönlichen Würde unterwirft, in welchem wir endlich mit dem Grundſatz, daß die Vernunft als Zweck an ſich exiſtirt, unſer Weſen in der nächſten Berührung mit dem ewigen Gute finden, aber ohne uns das Geſetz für vernünftiges Daſeyn mit Bedeutung zu einem Geſetz für alles Weſen der Dinge überhaupt erweitern zu können.

Wir können die Idee des höchſten Gutes als ein Ideal der Sittenlehre für die Endzwecke der Menſchen auffaſſen, dann vereinigt es in ſeiner Vollſtändigkeit Glück, Ausbildung der Vernunft und Tugend, und die Tugend iſt darin das oberſte Gute. Oder wir können auch als das Gute für Menſchen ſchlechthin das Daſeyn der Vernunft und ihr Leben nennen, weil dieſes die Regel iſt, nach welcher Menſchen aus ihrem Grundtriebe allen Werth ertheilen. Dieſes ſubjektive Princip, nach dem wir die Welt behandeln, hat in der gewöhnlichen Teleologie den Grundſatz erzeugt: die Intelligenz, der Menſch ſey der Endzweck der Schöpfung, dem alles andere nur als Mittel unterworfen werden müſſe. Allein auch dieſer Grundſatz entſpringt aus einer unſtatthaften Verwechſelung ſubjektiver Zwecke der praktiſchen Naturlehre mit dem religiöſen Princip des ewigen Gutes. Das Princip des ewigen Gutes können wir nur ausſprechen: das Geſetz des Zweckes an ſich iſt das höchſte im Weſen der Dinge, ohne alle logiſche Entwickelung aus ihm. Mit dem Verſuch uns einzelne Beſtimmungen des ewigen Gutes zu denken muß es uns gehen, eben wie mit der Vorſtellung einzelner Eigenſchaften Gottes, wir mögen vom kleinen oder großen ausgehen, ſo iſt es immer nur die negative Form des

Abſoluten, mit der wir etwas geſagt haben. Die ganze Lehre von der Weltregierung kommt alſo nur auf einzelne Zurechtweiſungen der Theodicee zurück, in welchen wir dem ſeine Unwiſſenheit beweiſen, der über die Unzulänglichkeit des Weltlaufes zu ſeinen höchſten Zwecken Zweifel äußert oder dem, der Korrektionen im Weltlaufe anzubringen ſucht, bedeuten, wie alles nach ſeinem Vorſchlage nur noch ſchlimmer gehen werde.

Drittes Buch.

Von der Aeſthetik.

Einleitung.

§. 221.

Aeſthetik würde nach ſtrenger Etymologie die Lehre von den Empfindungen heiſſen. Wir brauchen aber das Wort nur durch die Verwechſelung der Empfindung mit Gefühl, die wir ſchon mehrmals gerügt haben. (§. 85. und §. 165.) Wir verſtehen darunter Geſchmackslehre, aber für das Wort Geſchmack kehrt dieſelbe Zweydeutigkeit wieder, indem man überhaupt das Vermögen intuitive Luſt und Unluſt zu beurtheilen (§. 165.) ſo nennt. Dieſe intuitive Luſt iſt nun entweder Annehmlichkeit der Empfindung oder bey Schönheit und Erhabenheit reines Eigenthum des Gefühls. Letzteres das reine Eigenthum des Gefühls haben wir denn eigentlich durch das Wort äſthetiſch bezeichnet, indem wir (§. 162.) das äſthetiſche dem theoretiſchen entgegen ſetzten.

Aeſthetik iſt uns alſo die Lehre vom Schönen und Erhabenen. Dieſes aber als reine Sache des Gefühls war der Theorie oder der Wiſſenſchaft gerade entgegen geſetzt, dasjenige, worüber wir urtheilen, ohne alle nach Begriffen ausſprechliche Regel. Eine Wiſſenſchaft vom Schönen und Erhabenen in ſtrenger Bedeutung kann es alſo nicht geben. Indeſſen finden ſich doch zwey ähnliche Aufgaben, die wir jetzt mit Aeſthetik bezeichnen. Die eine können wir die *Aufgabe der ſchönen Kunſtlehre* nennen; dieſe verlangt die Regeln des techniſchen und mechaniſchen anzugeben, welches erfordert wird, *um etwas Schönes zu machen*. Werke der ſchönen Kunſt Gedichte, Gemählde, Muſik oder was ſonſt, ſind freylich nur durch das wahrhaft ſchön, was in ihnen nicht nach Regeln hervorgebracht werden kann, ſondern nur durch Genie, allein der genialiſche Künſtler muß denn doch ſehr vieles erſt nach Regeln lernen, was er nothwendig wiſſen oder als handwerksmäßige Geſchicklichkeit können muß, ehe ſich ſein Genie nur zeigen kann. So lernt der Dichter die Regeln ſeiner Sprache und ihrer Proſodie nebſt manchen andern, der Muſiker die Manipulation ſeiner Inſtrumente oder die mathematiſchen Geſetze der Harmonie und des Generalbaſſes; der Mahler lernt mechaniſch mit Farben umgehen, er lernt die Regeln der Perſpektive, des Helldunkels, des Farbenkontraſtes und vieles andere; noch mehr der Art hat der Architekt und Bildhauer voraus zu lernen. Aber dieſe ſchöne Kunſtlehre iſt ſo vielfach als es die Künſte ſelbſt ſind, es wird ſie für jede Kunſt nur der lehren können, der bey einem Künſtler ſelbſt in die Lehre gegangen iſt. An dieſe Lehre wird alſo die Philoſophie gar keine Anſpüche machen. Ihr Gebiet kann ſie nur bey der zweyten Aufgabe finden, bey der *Aufgabe einer Kritik des Geſchmacks*, welche fordert das *Vermögen äſthetiſcher Beurtheiluugen auszubilden*. Dieſe Geſchmackskritik fragt: was wollen wir mit den Ideen der Schönheit und Erhabenheit? worauf geht eigentlich unſer Urtheil über das Schöne und worauf beruht es? Ihre Aufgabe fordert alſo nicht von der Kunſt Schönes hervorzubringen, ſondern ſie geht ganz allgemein auf Naturſchönheit wie auf Kunſtſchönheit und kommt eben dadurch mit Philoſophie in Berührung. Allein auch an ſie werden die Anſprüche der Spekulation nur ſehr geringe ſeyn dürfen. Von keinem Theile der Philoſophie gilt es mehr als von der Kritik des Geſchmacks, daß die philoſophiſche Spekulation nur den negativen Nutzen hat, Irrthum abzuwehren. Spekulation über Schönheit und ſchöne Kunſt wird niemand lehren was Schönheit und Erhabenheit ſey, der es nicht vorher ſchon weiß, Philoſophie wird niemand Genie geben, der es nicht ſchon mitbringt, glücklich genug wenn ihr Begriff das vorhandene nicht noch gar irre leitet; ſie wird ſogar niemand Geſchmack geben, der ihn nicht ſonſt ſchon hat. Sie kann uns nur lehren, was Genie ſey, und ſie kann nur denjenigen, der Geſchmack hat, lehren, was er eigentlich darin beſitze, und womit er ihn nicht verwechſeln dürfe. Das ganze Geheimniß der Spekulation über Schönheit und Kunſt liegt in Kants Kritik der Urtheilskraft mit einer bis dahin unerreichten Schärfe des Gedanken verborgen. Aber eben darin zeigt ſich einleuchtend, was Philoſophie hier allein leiſten kann, denn deſſen ungeachtet zeigt Kant in den meiſten Ausführungen von Beyſpielen, daß er ſelbſt wenig Geſchmack hat, welches unſre meiſten Aeſthetiker von ihm abgewandt oder ſie abgehalten hat ihn zu verſtehen. Das einzige, was Philoſophie in der Kritik des Geſchmacks leiſten kann, iſt die genaue Unterſcheidung anderer Gefühlsarten von dem reinen Gefühl für das Schöne und Erhabene, da wir gemeinhin ſo vieles andere damit vermengen und ſo den reinen Geſchmack für das Schöne mit dem Beurtheilungsvermögen des Unterhaltenden überhaupt verwechſeln. Iſt es dann ſo erſt klar, was wir ſubjektiv mit unſerm Urtheil über

Schönheit und Erhabenheit wollen, ſo ſoll die Philoſophie weiter zeigen, wie dieſe Gefühle in unſerm Geiſte entſpringen, welches ihre Stelle und ihre Wichtigkeit in unſerm innern Leben ſey, und wie ſich die äſthetiſche Weltanſicht dem religiöſen Gefühl zu Grunde legt.

Wir müſſen in Rückſicht der Geſchmackslehre dieſelben Unterſcheidungen wiederholen, die ſich ſchon in der Ethik anwendeten. Die Geſchmackslehre iſt entweder nur von hiſtoriſcher Erörterung, oder durch Induktion zu begründen oder endlich Eigenthum der Spekulation. Letztere läßt auch hier wieder nur eine allgemeine Form erkennen an dem Gehalte aller Gegenſtände von äſthetiſcher Beurtheilung. Die Aeſthetik von nur hiſtoriſcher Erörterung iſt nichts als die Geſchichte der *äſthetiſchen Mode* bey dieſem oder jenem Volke, zu dieſer oder jener Zeit; ſie geht aber allmählich über in unſre *gelehrte, elegante Aeſthetik*, indem ſie verlangt aus irgend einer ihrer modiſchen Vorſchriften auch ein Geſetz für uns zu machen. Da fließt denn gelegentlich-geſchichtliches Vorurtheil, Gewohnheit, Herkommen, Sitte und Gebrauch, altes Muſter, Ariſtoteliſche Regel, siècle de Louis XIV. oder philologiſche Gelehrſamkeit mit auf unſer Urtheil ein. Dahin gehört z. B. das Koſtume und die Wahl der Draperie beym Gemählde; das einzelne des Versbaues, altes Metrum nur weil es alt iſt, Reim und Aſſonanz, richtiges Sonnet und Seſtine bey der Dichtung; dem einen mißfällt etwas, weil es die Alten ſo nicht machten, dem andern gefällt etwas, weil man ſehr gelehrte Auslegungen darüber ſchreiben kann. Der eine ſagt: nur Griechen und Römer geben uns klaſſiſche Muſter, der andere: wir ſind Deutſche und nur deutſche Kunſt kann uns zur Regel dienen. Dieſe Anſichten ſind es, mit denen die Geſchmakskritik vornehm thut; ſie ſind aber recht eigentlich auch nur für's vornehm thun gemacht, eine gute Hülfe um da mit Geſchmack zu blenden, wo keiner iſt; denkt man gleich nicht, ſo iſt man doch gelehrt. Dieſe Regeln gehen überhaupt immer nur auf die Kunſt, und ſetzen da mehr oder weniger voraus, daß der Künſtler gegebene Originale nachahmen ſolle; ſie ſind Regeln der eleganten Nachahmung im chineſiſchen, orientaliſchen, römiſchen oder griechiſchen Geſchmack, haben aber mit dem Geſchmack ſelbſt ſehr wenig oder nur durch das Medium eines ſolchen Styles zu thun. Wer Kraft hat, trete dieſe Regeln alle mit Füßen, ſeine Originalität wird dann zwingen, die kurſirenden Aeſthetiken auf die Seite zu legen und ihm neue nach zu formen.

So iſt das bloße hiſtoriſche Urtheil über Geſchmack nur Sklave der Mode, darüber erhebt ſich aber die erfahrungsmäßige Geſchmackskritik der Induktion. Ihr Gebiet iſt das der anhängenden Schönheit oder der angewandten Geſchmacksurtheile. Sie benutzt hiſtoriſche Kenntniſſe zum Urtheil, wo einmal ein beſtimmter Styl vorausgeſetzt iſt; oder anerkannt klaſſiſche Schönheit der Kunſt als Muſter der Vergleichung in freyeren Urtheilen. Ihr kommt es zu anderweite Zwecke mit der ſchönen Form zu vereinigen, die Regeln des Ausdrucks idealer Schönheit anzugeben, die Geſetze der äſthetiſchen Regelmäßigkeit in rhythmiſchen Abmeſſungen und Taktbewegungen der Muſik, in Symmetrie und dem Proportionirten für die Zeichnung aufzufinden und vieles ähnliche. Kritiken dieſer Art ſind das belehrendſte, ideenreichſte und bildendſte der Wiſſenſchaft geweſen. So abſtrahirte Ariſtoteles die Regeln ſeiner Poetik von dem, was die anerkannt größten Meiſter befolgt hatten; in dieſem Sinne urtheilten bey uns Winkelmann, Leſſing, Herder und Göthe.

Die Spekulation aber endlich kann nur noch über dieſe Anſicht hinaus an das reine Geſchmacksurtheil Anſprüche machen, deſſen Geſetze ſind: anſchauliche Darſtellung und äſthetiſche Idee. Hier aber haben wir ſchon §. 152. gefunden, daß ſelbſt das ſpekulative Moment äſthetiſcher Urtheile ganz nach der Induktion hinneigt, indem es ſich nur in freyen Unterordnungen unter eine unausſprechliche Regel zeigen kann. Deswegen kann die Philoſophie der Aeſthetik in ſtrenger Bedeutung gar nicht als Lehre, ſondern nur als Kritik, auftreten und beſcheidet ſich ſogar für die Kritik in ihre engen Schranken.

Erſter Abſchnitt.

Ueberſicht aller reinen äſthetiſchen Principien unſers Geiſtes.

a) Das reine äſthetiſche Urtheil.

§. 222.

Bey der erſten Unterſcheidung des äſthetiſchen und logiſchen in unſerm Geiſte hat Kant bedeutend fehl gegriffen. Er ſagt: „um zu unterſcheiden ob etwas ſchön ſey oder nicht, beziehen wir die Vorſtellung nicht durch den Verſtand aufs Objekt zur Erkenntniß, ſondern durch die Einbildungskraft aufs Subjekt und das Gefühl der Luſt und Unluſt deſſelben. Das Geſchmacksurtheil iſt alſo kein Erkenntnißurtheil mithin nicht logiſch, ſondern äſthetiſch, worunter man dasjenige verſteht, deſſen Beſtimmungsgrund nicht anders als ſubjektiv ſeyn kann.“ Darin ſind zwey ganz verſchiedene anthropologiſche Gegenſätze mit einander verwechſelt. Der Unterſchied, ob etwas zur Erkenntniß oder zum Gefühl der Luſt und Unluſt gehört, kann gar kein Eintheilungsgrund für Urtheile werden, denn jedes Urtheil iſt Erkenntniß, und wenn es ein Urtheil über Luſt und Unluſt iſt, ſo wird eben dieſe ſein Objekt. So ſind Urtheile über die Luſt am Guten und wenn es auch nur das im einzelnen Falle für mich gute betrift, logiſche und erweisliche, indem ſie nach Begriffen abgeleitet werden; Urtheile über Annehmlichkeit hingegen ſind nur demonſtrabel, denn ſie beruhen auf der innern Anſchauung meines Empfindungszuſtandes; nur die Urtheile über das Schöne müſſen immer äſthetiſch bleiben. Dem Sprachgebrauch gemäßer wird durch den Gegenſatz des äſthetiſchen und logiſchen der Unterſchied deſſen bezeichnet, was die Einbildungskraft und deſſen, was der Verſtand billigt. Aber auch dieſer Unterſchied trift nicht eigentlich die Urtheile, ſondern den Gedankenlauf überhaupt. Wenn mir jemand etwas erzählt, ſo fragt der Verſtand: iſt das wahr, was er ſagt? die Einbildungskraft aber: wie hat er mich unterhalten? die Einbildungskraft macht die Geſetze der Unterhaltung für das freye Spiel der Vorſtellungen gelten, der Verſtand hingegen fordert Wahrheit als Geſetz des Denkens und Erkennens. (§. 42. und §. 74.) Für die Erkenntniß ſteht dem logiſchen nur das intuitive gegen über und dann ſind alle Urtheile logiſch. Für die Urtheile aber ſteht dem äſthetiſchen das theoretiſche entgegen (§. 85. und §. 162.) Ein Urtheile iſt theoretiſch, wenn es durch eine Unterordnung nach beſtimmten Begriffen erhalten wird, äſthetiſch aber, wenn es durch eine Unterordnung nach Gefühl beſtimmt wird. Ein reines äſthetiſches Urtheil iſt alſo ein ſolches, welches nur aus Gefühlen gefällt werden kann. (§. 85.)

Das reine äſthetiſche Urtheil iſt alſo das reine Eigenthum der ſelbſtthätigen Urtheilskraft, es iſt ein einzelnes Urtheil, welches für ſich auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht, dieſe Allgemeingültigkeit aber doch als ſubjektiv bedingt anerkennt. Dieß ſind nun grade die Eigenthümlichkeiten unſrer Urtheile über das Schöne und Erhabene. Wir unterſcheiden eben darin das Schöne vom Angenehmen, daß wir über das Schöne uns ein für jedermann gültiges Urtheil anmaßen, vom Guten aber darin, daß ſich über dieſe Anmaßung doch kein Beweis nach Begriffen führen laſſe. Wir ſehen auch leicht, wie dieſe Eigenthümlichkeit dem entſpricht, was unter einem Princip der Urtheilskraft beurtheilt wird. Die Regel deſſen, was wir im allgemeinen Schön oder Erhaben nennen, iſt eine unausſprechliche, mit der wir alſo nur den einzelnen Fall der Anſchauung vergleichen können. Die Nothwendigkeit der Regel ſelbſt iſt unausſprechlich, ſie zeigt ſich erſt am einzelnen untergeordneten Fall, wir müſſen uns dann aber doch beſcheiden, daß nicht jeder auf die gleiche Art den Fall mit der unausſprechlichen Regel vergleichen wird. Wir fordern alſo wohl überhaupt von jedem Geſchmack, auch daß fremde reine Geſchmacksurtheile mit den unſrigen übereinſtimmen, aber doch nur unter der ſubjektiven Vorausſetzung einer, der unſrigen ähnlichen Bildungsſtuffe des Geiſtes.

§. 223.

Dieſe Eigenthümlichkeit iſt alſo nur die formelle Eigenſchaft deſſen, was aus einem Princip der Urtheilskraft a priori entſpringt. Wir fragen ferner, welches ſind dieſe Principien der Urtheilskraft ſelbſt?

Das Grundverhältniß der Urtheilskraft iſt das Geſetz der Zufälligkeit aller materialen Erkenntniß unter der nothwendigen Bedingung der formalen Apperception, welches jeder endlichen Vernunft eigen iſt. Nun haben wir als Grundgeſetze der formalen Apperception das Geſetz der nothwendigen Einheit und das der objektiven

Zweckmäßigkeit im Weſen der Dinge kennen gelernt, beyde gelten mit Nothwendigkeit für alle materiale Erkenntniß, jedes aber ließ ſich in ſeiner höchſten Form nur durch die verneinende Form des Abſoluten ausſprechen, unter welche keine beſtimmte Unterordnung ſtatt findet. Indem nun damit das Geſetz der Unterordnung ſelbſt doch nicht aufgehoben iſt: ſo muß ſo wohl dieß höchſte Geſetz der Einheit als das der objektiven Zweckmäßigkeit im Weſen der Dinge als ein unausſprechliches Princip der Urtheilskraft ſich geltend machen, dem ins unbeſtimmte alle materiale Erkenntniß unterworfen ſeyn muß. Wir erhalten alſo für die äſthetiſche Unterordnung der Natur unter die höchſten Geſetze im Weſen der Dinge erſtlich eine nur *ſpekulative* und dann eine *teleologiſche* Anſicht.

Wir wiſſen (nach §. 100. und §. 107.) wohl, daß die eigne Geſetzgebung der Urtheilskraft uns die *Geſetze der Ahndung* zeigt, nach welchen wir das Geſetz des Ewigen in den endlichen Erſcheinungen der Natur anerkennen, wir wiſſen (nach §. 162.) daß wir hier den poſitiv unausſprechlichen Geſetzen unſrer idealen Ueberzeugung die Natur äſthetiſch unterordnen. Aber wir wiſſen auch, daß dieſe jetzt ſo oft wiederholte Erklärung des Schönen und Erhabenen als einer Erkenntniß des Ewigen, Abſoluten durch das Endliche uns wohl die Bedeutung der Aeſtetik für das Leben unſers Geiſtes anzeigt, aber gar nicht als ein Princip gebraucht werden kann, aus dem wir uns über die einzelnen Verhältniſſe in ihr unmittelbar zu orientiren vermöchten. Wenn wir uns in irgend einem Theile der Philoſophie gleich Anfangs in dieß Abſolute und Ewige eintauchen, ſo können wir dann an der Stelle der Wiſſenſchaft nur leere Formeln erhalten, bey denen ſich Alles auf einmal (aber nichts geſondertes) oder auch Nichts denken läßt, wie man will. So läßt ſich auch für die Aeſthetik aus dieſen Verhältniſſen zum Ewigen nichts begreiffen, ſondern wir können grade dieſe Verhältniſſe ſelbſt erſt verſtehen und begreiffen durch Aeſthetik und das Schöne, wenn wir ſchon wiſſen, was dieſe ſind. Fangen wir gleich mit jenen hohen Anſichten an, ſo werden wir des Ewigen und Göttlichen ſo voll, daß wir dann vom einzelnen Endlichen, mit dem wir leben, ſo viel wie nichts verſtehen und mit unſrer ganzen Aeſthetik nur entweder auf eine langweilige Wiederholung und Ausſpinnung derſelben dunkeln Wortformeln kommen, (die ſich bey jedem anders machen, wie es der Zufall eben gibt) oder wohl gar mit Bemerkungen von ſolcher Wichtigkeit vornehm thun, wie z. B. daß eine Madonna von Raphael ſchöner ſey als eine Tabaksdoſe.

Wir hingegen ſehen, daß gerade dadurch ſich für die endliche Vernunft eine eigne äſthetiſche Weltanſicht ausſondert, daß unter ihre höchſten religiöſen Ueberzeugungen keine theoretiſche Unterordnung möglich iſt. Dadurch ſehen wir dann voraus, daß ſich die Formen des Schönen und Erhabenen grade da zeigen müſſen, wo der Wechſel der Geſtalten im Leben des Organiſmus die geiſtige Weltanſicht berührt, und daß wir dann durch die Einheit in den Formen dieſes Wechſels die Natur dem höchſten Zweck im Weſen der Dinge unterworfen fühlen. (§. 140. und §. 141. §. 152. und §. 162.)

Wir machen mit unſern rein äſthetiſchen Urtheilen Anſprüche *an eine eigne Geſetzgebung im Weſen der Dinge*, und wenn wir dieſe im einzelnen nicht nach beſtimmten Begriffen mit objektiver Gültigkeit auszuſprechen vermögen, ſo ſetzen wir den Grund dieſer nur ſubjektiven Bedeutung des Schönen und Erhabenen nicht dahinein, daß die *Geſetze* der Schönheit und Erhabenheit ſelbſt keine objektive Realität hätten, ſondern nur in unſer ſubjektives Unvermögen ihre objektive Bedeutung anders als äſthetiſch anzuerkennen. (§. 162.) (Dieſes letztere iſt es, worin Kant den Idealismus der Zweckmäßigkeit in unſern Urtheilen über Naturſchönheit findet.)

b) Spekulative äſthetiſche Form.

§. 224.

Der erſte Fall rein äſthetiſcher Beurtheilungen iſt, wo das Mannigfaltige vor dem Sinne oder der Einbildung in ſeiner zufälligen Form zuvorkommend ohne vorgeſchriebne Regel doch zur Einheit ſtimmt.

1) Die rein äſthetiſche Beurtheilung beruht auf dem ſubjektiv zweckmäßigen Verhältniß gegebener Vorſtellungen zwiſchen dem Vermögen der anſchaulichen Darſtellung und dem Vermögen der Verbindung, indem die Urtheilskraft nicht auf die Zuſammenfaſſung des mannigfaltigen unter einen beſtimmten Begriff, ſondern nur auf die *Zweckmäßigkeit der gegebenen Anſchauung zur Zuſammenfaſſung überhaupt* reflektirt. Indem nun hier kein Begriff vom Objekt zu Grunde liegt, ſo kann das rein äſthetiſche Urtheil nur darauf beruhen, daß das Vermögen der Anſchauung ſelbſt unter die Bedingung tritt, nach welcher der Verſtand überhaupt von der Anſchauung zu Begriffen gelangt. Das rein äſthetiſche Urtheil beruht alſo auf dem Gefühl des wechſelſeitigen Zuſammentreffens der *Einbildungskraft in ihrer Freyheit* mit der *Geſetzmäßigkeit des Verſtandes*, und die äſthetiſche Urtheilskraft hat ein eignes Princip der Unterordnung nicht von Anſchauungen

unter Begriffe, ſondern des Vermögens der Darſtellung unter das der Begriffe, ſo fern die Darſtellung in ihrer Freyheit zur Geſetzmäßigkeit des Verſtandes zuſammenſtimmt.

2) Der Gegenſtand der rein äſthetiſchen Beurtheilung iſt alſo die Form anſchaulicher Darſtellungen, d. h. er gehört der figürlichen Syntheſis der produktiven Einbildungskraft, und eben dadurch eignet ſich dieß Wohlgefallen zu einer allgemeinen Mittheilbarkeit. Wenn wir von der Materie der Vorſtellung in der Empfindung abſtrahiren, auf welcher objektiv das empiriſche der Anſchauung und ſubjektiv die Annehmlichkeit der Empfindung beruht: ſo bleibt die für den einzelnen Fall beſtimmte Form des Gegenſtandes in der Anſchauung übrig, von der wir für eine allgemeine Mittheilbarkeit der Erkenntniß fordern müſſen, daß ſie für jeden andern die nämliche ſey. Sie hängt nämlich nicht von den Einzelnheiten des Empfindungsvermögens ab, ſondern ſie gehört ganz der produktiven Einbildungskraft. Der eigenthümlichen Verbindungsweiſe dieſes Vermögens in der figürlichen Einheit der Gegenſtände iſt es alſo zuzuſchreiben, daß das Gefühl von der freyen Zuſammenſtimmung der Formen zur Einheit allgemein mittheilbar wird. Es iſt folglich grade die mathematiſche Anſchauung (§. 40.) welche zum Gegenſtand der äſthetiſchen Beurtheilung wird. Daher werden Geſtalt und Spiel die beyden Formen des Schönen und daher der beſtimmte Kontraſt der wiſſenſchaftlichen Mathematik und der ſchönen Kunſt in den Geſetzen des Rhythmus und der Kontouren. Die Mathematik unterwirft die reine Anſchauung ihren beſtimmten Begriffen, ſie beherrſcht das regelmäßige und das, was beſtimmt berechnet werden kann, das äſthetiſche Urtheil hingegen ſucht in Geſtalt, Bewegung

und in dem Spiel alles wechſelnden gerade, was ſich der Regel beſtimmter Begriffe entzieht und doch einem Geſetze der freyen Zuſammenfaſſung folgt.

3) Das Geſetz der Verbindung überhaupt war entweder das Geſetz der Verſtandeseinheit, der natürlichen Anſicht der Dinge, oder das der Vernunfteinheit, der idealen Anſicht der Dinge. Es wird ſich alſo auch für die äſthetiſche Beurtheilung die natürliche und ideale Anſicht unterſcheiden müſſen. Die äſthetiſche Urtheilskraft wird nach der *äſthetiſchen Naturanſicht* ein Geſetz der Zuſammenſtimmung anſchaulicher Formen mit dem Verſtand und ſeinen Begriffen überhaupt (unbeſtimmt welchen) anerkennen, dieß iſt das *Geſetz der Schönheit*; ſie wird aber auch nach der *äſthetiſch idealen Anſicht* ein Geſetz ihrer Zuſammenſtimmung mit den Ideen der Vernunft (unbeſtimmt welchen) anerkennen, das iſt das *Geſetz der Erhabenheit*.

Schönheit fordert Harmonie und Einheit der Form, nicht nach einer gegebenen Regel, ſondern ſo, daß ſich die freye Geſetzmäßigkeit erſt der Beurtheilung anbietet, ſie fordert in dem Reichthum gegebener Anſchauungen Harmonie der Formen, wie ſich dieß im Geſetz des Rhythmus und ſchöner Konturen am einfachſten anſchaulich darſtellt. Man gibt wohl zuweilen für die Zeichnung geometriſche regelmäßige Geſtalten, den Kreis und die Kugel, Quadrat und Würfel als die einfachſten Beyſpiele der Schönheit an. Sie ſind es aber grade gar nicht, wegen der Armuth der Anſchauung in ihnen und der Regelmäßigkeit, die ſich gleich einem beſtimmten Geſetze der Zeichnung unterlegt. Sie enthalten nur das eine Element der Schönheit, nämlich Zuſammenſtimmung zur Einheit, in der Form der Anſchauung, ohne die Fülle des Mannig faltigen, welche zur Freyheit der Form nothwendig iſt. Dieſe zufällige Einheit in der anſchaulichen Form eines Gegenſtandes, ohne einen Begriff derſelben, können wir ſo wohl in Natur als Kunſt an jedem Gegenſtand freyer Schönheit erproben, wo ſich ein reines Geſchmacksurtheil anbringen läßt. Dieſe Vorſtellung enthält gleichſam die Regel, nach der wir Blumen, Landſchaften, eine Melodie, ein ſchönes Epigramm (im Gegenſatz eines witzigen) ſchön nennen. Es gibt ein allgemeines Geſetz der Schönheit für Rhythmus und Kontouren, welches erſtlich lebendige, mannigfaltige Anſchauung, Reichthum und Fülle fordert, (um ſo beſſer je leichter dieſe aufgefaßt werden kann) und dann Vereinigung der Form zu einer freyen Einheit der Geſtalt oder des Spiels. So ſchließt ſich ein Rhythmus, ſo macht eine Melodie ein Ganzes, ſo entſteht Gruppirung, wogegen nicht jede Folge von Tönen Melodie hat, und zerſtreute einzelne Figuren kein Gemählde geben. Daher kommt es, daß magere Regelmäßigkeit nicht ſchön iſt, auf der andern Seite aber auch kein buntes Gemiſch von Geſtalten ohne Regel, daß es vielmehr eine edle Simplicität in der Kunſt gibt, welche den Stoff ſpart, denn der gehört nur zum Vortrag, das weſentliche iſt die freye Einheit der Form. Das Thema macht keine Sonate und thut eben ſo nur wenig bey der Schönheit eines Gedichtes. Erhabenheit hingegen fordert eine anſchauliche Auffaſſung des Ideellen alſo eine anſchauliche Vorſtellung des Unendlichen, welche ſich nie in beſtimmter Darſtellung, ſondern nur durch die ſubjektiven Schranken unſrer zuſammenfaſſenden Einbildungskraft ſymboliſch erhalten läßt.

§. 225.

4) Die Zweckmäßigkeit anſchaulicher Formen im Schönen und Erhabenen iſt die Form der äſthetiſchen

Idee. So wohl die Harmonie und Einheit der Formen in der Schönheit als dasjenige, was den Eindruck der Erhabenheit macht, iſt die Form äſthetiſcher Ideen. Schön und Erhaben kann nichts anders genannt werden als äſthetiſche Ideen. Was bezeichnet nun dieſer Ausdruck?

Wir haben ſchon (§. 123.) die äſthetiſche Idee durch Kombination der logiſchen durch die Formen des Abſoluten entgegengeſetzt. Sollen wir uns der Nothwendigkeit einer beſtimmten Erkenntniß bewußt werden, ſo fordert dieß Vereinigung vom Begriff und Anſchauung. Idee nannten wir nun, was wir über die Gränzen dieſer beſtimmten Erkenntniß hinaus vorſtellen konnten, unſre Ideen waren alſo entweder logiſche, in denen nur die Regel des Begriffes ohne den beſtimmten Fall der Anwendung erkannt wurde, oder äſthetiſche, wenn nur der Fall der Unterordnung anſchaulich gegeben wird, die Regel aber unausſprechlich bleibt. Die äſthetiſche Idee iſt alſo eine anſchauliche Vorſtellung, die durch keinen Begriff beſtimmt ausgemeſſen, aber doch als *ein* Ganzes aufgefaßt wird, ohne daß bey dieſer Einheit der Form ein Begriff wäre von dem, was dieß Ganze für ein Ding ſeyn ſoll. Die Form der Anſchauung iſt ſchön durch eine *äſthetiſche Bedeutung*, die ihr zukommt, wenn ſie gleich logiſch gar keine Bedeutung hätte. Das Weſen der äſthetiſchen Idee und ihr Kontraſt mit jedem andern Grunde des Wohlgefallens zeigt ſich wieder am leichteſten in den Geſetzen des Rhythmus und der Kontouren. Das Wohlgefallen durch äſthetiſche Idee geht bey einem *nur* muſikaliſchen Kunſtwerk faſt einzig auf Rhythmus und Melodie, weniger auf Harmonie und faſt gar nicht auf das bloße Spiel der Affekten durch die Muſik. Es iſt die Form einer äſthetiſchen Idee, was dem einzelnen Rhythmus, der einzelnen Melodie, dem einzelnen Quartett oder Sonate das bedeutungsvolle, Einheit, Regel und Zuſammenhang gibt. So trift die äſthetiſche Idee in der bildenden Kunſt das rein plaſtiſche, in der Mahlerey die Zeichnung. Es iſt hier wieder die Form einer äſthetiſchen Idee, von der die Geſtalt der Blume, die Landſchaft, Gruppirung oder einzelne Arabeske Einheit, Regel und Zuſammenhang erhält. Eben ſo in der Dichtung dient jede glückliche Vorſtellung durch äſthetiſche Attribute, durch Bild und Gleichniß zur Darſtellung einer äſthetiſchen Idee. Die dunkle Vorſtellung von der Vergleichung einer Sache mit dem Bild gibt oft mehr zu denken, als ſich noch ſo weitläuftig mit einer unmittelbaren Beſchreibung darſtellen läßt.

Es kommt hier auf zweyerley an, das deutlich gemacht werden muß, erſtlich die äſthetiſche Idee ſelbſt, und dann die Form der äſthetiſchen Idee, wodurch ſie ſchön oder erhaben wird. Nicht jede äſthetiſche Idee iſt darum ſchon eine ſchöne oder erhabene Darſtellung, aber Schönheit und Erhabenheit kann doch nur als Form an äſthetiſchen Ideen vorkommen. Um zu zeigen, was unter äſthetiſcher Idee ſelbſt verſtanden werde ſind die treffendſten Beyſpiele kleine Volkslieder, Kinderlieder und Wiegenlieder, die oft logiſch gar keine Bedeutung haben und doch etwas bedeuten müſſen, weil ſie ſich ſonſt nicht ſo lang erhalten und von Mund zu Mund fortpflanzen würden. Ich ſage: ſie ſind äſthetiſche Ideen und machen nur auf äſthetiſche Bedeutung irgend einer Gefühlsſtimmung Anſpruch. Z. B. Das Otaheitiſche: das Wölkchen in dem Monde, das Wölkchen liebe ich. Das bekannte deutſche: dort oben auf jenem Berge, da ſteht ein goldnes Haus u. ſ. w.

Oder : Maykäfer flieg
Der Vater iſt im Krieg
Die Mutter iſt im Pulverland
Unds Pulverland iſt abgebrannt.

* * *

Marienwürmchen ſetze dich
Auf meine Hand auf meine Hand,
Ich thu dir nichts zu Leide.
Es ſoll dir nichts zu Leid geſchehn
Will nur deine bunte Flügel ſehn,
Bunte Flügel meine Freude.

Marienwürmchen fliege weg,
Dein Häuschen brennt, die Kinder ſchreyn
So ſehre wie ſo ſehre.
Die böſe Spinne ſpinnt ſie ein,
Marienwürmchen flieg hinein
Deine Kinder ſchreyen ſehre.

Marienwürmchen fliege hin
Zu Nachbars Kind zu Nachbars Kind
Sie thun dir nichts zu Leide,
Sie wollen deine bunte Flügel ſehn
Und grüß ſie alle beyde.

Oder endlich dieſes Peruaniſche :

Schöne Göttin
Himmels Tochter!
Mit dem vollen
Waſſerkruge,
Den dein Bruder

Jetzt zerſchmettert,
Daß es wettert,
Ungewitter
Blitz und Donner!

Schöne Göttin
Königs Tochter!
Und nun träufelſt
Du uns Regen
Milden Regen!
Doch oft ſtreueſt
Du auch Flocken
Und auch Schloſſen!
Denn ſo hat dir
Er der Weltgeiſt!
Er der Weltgott!
Virakocha
Macht gegeben
Amt gegeben!

Doch wir brauchen nicht bey dieſen kindlichen oder kindiſchen Spielen ſtehen zu bleiben, auch in der gebildetſten Dichtung finden wir kleine Gedichte, die nur äſthetiſche Ideen ſind und als ſolche allein Bedeutung haben. Die meiſten Anakreontiſchen Lieder ſind der Art und in lyriſcher Dichtung alles vollendetſte und erhabenſte, indem Hymnen und Dithyramben weder Raiſonnement noch Erzählung ſeyn dürfen. Z. B. dieſe Kleinigkeit von Göthe:

Siehſt du die Pomeranze?
Noch hängt ſie an dem Baume,
Schon iſt der März verfloſſen
Und neue Blüthen kommen.
Ich trete zu dem Baume
Und ſage: Pomeranze,
Du reife Pomeranze
Du ſüße Pomeranze
Ich ſchüttle, fühl' ich ſchüttle,
O fall' in meinen Schooß.

* * *

Oder folgende Worte von Pindar:

Goldene Harfe Apollons
Und der dunkellockigen Muſen
Mitthronendes Eigenthum,
Der des Tanzes Vortritt horcht, der Freude Beginn!

Die Sänger auch ſie horchen deinen Zeichen
Wenn der Choranführenden Lieder Takt
Du anſtimmſt, ſanft berührt.

Der ewigen Flamme zuckenden Strahl
Löſcheſt du aus. Es entſchläft
Auf Dios Scepter der Adler
Die ſchnelle Schwinge zu beyden Seiten hinabgeſenkt.
Der Gefieder König! dunkeln Nebel
Gießeſt du über das krumgebogene Haupt,
Süße Feſſel dem Augenlied. Entſchlummernd
Hebt er den wogigen Rücken von deinen Geſchoſſen durchbohrt.

Auch der ſtürmiſche Ares
Legt nieder den ſcharfen, ſpitzigen Spieß,
Und labt ſein Herz mit Tönen deines Geſanges.
Denn auch der Götter Bruſt erquicken deine Pfeile,
Umfiedert rings von des Latoiden Weisheit
Und der hochgegürteten Muſen.

Was aber Zeus nicht liebte
Schaudert zurück; die Stimme der Pieriden
Der Hallenden, es ſchaudert zurück
Auf der Erd und im ſtürmiſchen Meer.

Was iſt nun ein ſolches Gedicht? für den logiſchen Zuſammenhang der Gedanken iſt es wenig oder gar nichts, für Verſtand und Reflexion ſpricht es gar nicht, es iſt ein anſchauliches Ganzes, das heißt äſthetiſche Idee und gefällt nur durch die Form dieſer äſthetiſchen Idee. Eine ſolche äſthetiſche Idee muß alles ſeyn, was irgend in Natur oder Kunſt als ſchön oder erhaben beurtheilt wird. Jedes ſchöne Gebäude, die Statue, das Gemählde oder Gedicht, das größte Epos oder Drama ſo gut als jene Kleinigkeiten, wenn darin noch ſo viel Verſtand, Konſequenz, Gedanke und Reflexion iſt, muß doch als Ganzes nur für die Anſchauung als äſthetiſche Idee gegeben ſeyn und durch die Form dieſer Ideen gefallen.

Dieſe äſthetiſche Idee iſt es alſo, die wir bey aller Beurtheilung des Schönen und Erhabenen im Auge haben müſſen. Sie vereinigt aber in ſich zwey Beſtimmungen.

Erſtlich ſie fordert eine bloß anſchauliche Darſtellung eines Gegenſtandes, der gar nicht für Reflexion, Begriff und Verſtand, ſondern nur für die Einbildungskraft gegeben iſt. Nichts kann alſo ſchön oder erhaben ſeyn, was nicht eine freye anſchauliche Darſtellung iſt.

Zweytens dieſe anſchauliche Darſtellung ſoll durch ihre freye Form gefallen, durch eine Form, die nur durch das Gefühl der äſthetiſchen Urtheilskraft und nach gar keiner Regel und Begriff beurtheilt werden kann. Es iſt alſo für das rein äſthetiſche Wohlgefallen gar keine Regel der Kritik möglich, ſondern es beruht alles auf einem Machtſpruch des Einzelnen, wo es dem guten Glück überlaſſen iſt, wie weit wir in unſern Urtheilen übereinſtimmen.

Für die Kritik freyer Naturſchönheiten gibt es alſo gar keine Regel von Bedeutung. Anſchauliche Darſtellung iſt hier ſchon vorhanden, zu dieſer ſoll noch Form der äſthetiſchen Idee hinzukommen, die ſich aber eben nach keiner Regel abmeſſen laßt. Reichthum der Anſchauung und doch leichte Zuſammenſtimmung zur Einheit ſind der einzige unbeſtimmte Ausdruck, den wir hier brauchen können. Wir verſtehen ſo den Streit, der ſich hier zwiſchen dem Reichthum des Materials der anſchaulichen Darſtellung und der Einfachheit für die Form findet, um weder aus Mangel an Stoff in Leerheit zu verfallen, noch durch den Ueberfluß des Gehaltes formlos zu werden. Es ſtehen ſich überhaupt in aller Geſchmacksbeurtheilung geforderte und verworfene Regelmäßigkeit, geforderte Proportion und als ſteif verworfene einander entgegen. Hier gehen Regeln der Beurtheilung aber immer nur ſo weit als die geforderte Proportion und Regelmäßigkeit in Takt, Symmetrie, regelmäßiger Geſtalt ſchöner Thiere und Menſchen langt, das freye Verhältniß folgt keiner Regel mehr. Dieſe Regeln ſind aber der reinen äſthetiſchen Beurtheilung fremd, ſie entſpringen nur aus einem Geſetze der Vollkommenheit, welches nach Begriffen abgemeſſen werden kann.

Für die rein äſthetiſche Beurtheilung von Kunſtwerken liegt das Geheimniß der Kritik einzig in der Regel der anſchaulichen Darſtellung. Sie iſt die erſte unnachläßliche Bedingung deſſen, was ein Werk der ſchönen Kunſt ſeyn ſoll, ſie iſt dasjenige, was wir das plaſtiſche in der Kunſt nennen, die äſthetiſche Haltung, die Zeichnung. Irgend eine Darſtellung, ſo viel künſtliches ſie ſonſt auch haben mag, der aber dieſe anſchauliche Darſtellung fehlt, kann gar keinen Anſpruch auf ſchöne Kunſt und Geſchmack machen, ſie ſagt uns höchſtens den Plan und die Aufgabe eines Kunſtwerks, iſt aber nicht dieſes ſelbſt. Denn Schönheit und Erhabenheit iſt Form eines Angeſchauten, wo alſo nichts in der Anſchauung alles nur für den Begriff gegeben wird, da kann von beyden nicht die Rede ſeyn.

Dieſen Fehler nennen wir in der Dichtung das reflektirte oder die reflektirte Darſtellung, auch wohl nach einem etwas unbeſtimmt allgemeinen Ausdruck die ſentimentale Behandlung, indem falſche Sentimentalität d. h.

ſchwache Gefühligkeit gewöhnlich mit der Schwäche der Einbildungskraft verbunden iſt, welche die anſchauliche Darſtellung unmöglich macht. Ein Versſtück kann durch Reiz und Rührung, durch manche Art des bedeutenden und ausdruckvollen, durch Pracht der Bilder, der Sprache, der Verſiſikation gefallen wollen, durch alles das wird es aber nicht zum Gedicht; als Gedicht kann es nur gelten, wenn es gleich ſonſt noch ſo unbedeutend wäre, durch jene Anſchaulichkeit der Darſtellung. Dieſe iſt es vor allem, welche den Dichter in eminenterm Sinne des Wortes bezeichnet, ſie iſt es allein, die hier einen allgemeingültigen Werth beſtimmt. Dann aber urtheilen wir ſehr ſtreng, und es bleiben unter allen, die Verſe machen, nur ſehr wenige dieſes Namens würdig. Die deutlichſten Beyſpiele werden uns Shakespear und Göthe ſeyn. Wir müſſen vorzüglich auf das Nebenwerk achten. Welche lebendige und vollendete Zeichnung, welche Anſchaulichkeit der Charaktere gleichſam ſchon auf den erſten Blick findet ſich bey Shakespear nicht nur bey ſeinen Helden, ſondern bey jedem Ritter vom Gefolge und bey jedem Bedienten. Wir lernen nicht nur Romeo und Juliet, ihre Eltern und den Geiſtlichen kennen, ſondern auch ihre Donna und den Bedienten von dieſer, es geht keine Perſon übers Theater, die nicht beſtimmt gezeichnet wäre.

Es iſt alſo die erſte Regel, welche einen weiten Spielraum für die Beurtheilung von Werken der ſchönen Kunſt läßt, die der anſchaulichen Darſtellung. Sie iſt aber nur die negative Bedingung des Schönen und Erhabenen, es muß noch die zweyte hinzu kommen, Form der äſthetiſchen Idee. In Rückſicht deren gilt aber wieder das nämliche, wie bey der Naturſchönheit, ſie iſt grade das unbeſchreibliche und unausſprechliche; hier entzieht ſich Regel und Geſetz den Worten, wir können nur in unbeſtimmten Ausdrücken ein Kunſtwerk tadeln, weil es überladen oder arm und leer, todt oder ſteif iſt, aber poſitive Regeln für das freye äſthetiſche Urtheil finden hier nicht ſtatt.

§. 226.

Nach dieſen zwey Beſtimmungen können wir auch die Vermögen der Darſtellung des Schönen und Erhabenen näher abmeſſen als oben (§. 42.) Sie ſind Geſchmack, Geiſt und Genie. Geſchmack iſt das Vermögen der rein äſthetiſchen Beurtheilung; Geiſt iſt das Vermögen ſich lebendig auszuſprechen; Genie iſt die Kraft der anſchaulichen Darſtellung (§. 194.) Geiſt kann auch ein bloßes Eigenthum des Verſtandes ſeyn ohne Genie, wie im Witz und Scharfſinn; Genie ohne Geiſt iſt ohne innere Klarheit, myſtiſch und ſchwärmeriſch, (wie Bunian oder Jakob Böhm.)

Geſchmack nennen wir hier nur das Vermögen der rein äſthetiſchen Beurtheilung, abgeſehen von allen andern Beurtheilungen des Unterhaltenden. Dann iſt er die reflektirende Urtheilskraft in ihrer höchſten Freyheit und Unabhängigkeit vom Verſtande, die ſich ihr Geſetz ſelbſt gibt. Ihr Geſetz iſt dann ein urſprüngliches Eigenthum unſers Gemüthes, nichts gelerntes, nichts angebildetes. Was Schönheit ſey wird nicht gelernt, ihre Idee hat jeder, und ſie iſt in jedem dieſelbe, jene Regel einer freyen Einheit und Harmonie in Geſtalt und Spiel. Aber der Geſchmack iſt dennoch bald roh, bald gebildet, bald wild, bald überfeinert. Er ſpricht zwar immer nach demſelben Geſetz, aber die Art, wie er unterordnet, iſt ſehr verſchieden, weil das Geſetz ſelbſt nie ausgeſprochen werden kann. Jederman, der Schönheit ſucht, ſucht damit jene Form der äſthetiſchen Idee, aber der eine erblickt ſie an dieſem, der andere an jenem, vorzüglich bey Kunſtprodukten; dem Wilden ſind die Fratzengeſichter ſeines Tomahak mit der ſteinernen Zunge oder die tätowirten Züge ſeines angemahlten Geſichtes ſchön, unſerm Bauer ſeine groben Mahlereyen, dem Orient aber ſeine mythologiſchen Figuren und dem Griechen ſeine Götter. Alles nur nach dem verſchiedenen Verhältniß wie daſſelbe Vermögen zur Ausübung gebracht wird. Angebildet kann der Geſchmack nicht werden, ſondern ein jeder hat ihn ſchon der Anlage nach, aber Ausbildung fordert er für die ſcharfe und feine Auffaſſung rein äſthetiſcher Verhältniſſe.

Durch den Zwang dieſer Ausbildung kommt der Geſchmack auf einer Seite oft in Streit mit dem Genie, auf der andern aber wird er mit bloßem Verſtande verwechſelt. Wenn Göthe ſagt:

Warum will Geſchmack und Genie ſich ſo ſelten vereinen?
Jener fürchtet die Kraft, dieſes fürchtet den Zaum;

So iſt der Vorwurf, der dem Geſchmack gemacht wird, nur in der Verwechſelung mit dem Verſtande zu ſuchen, der dem Schönen das Elegante, Zierliche, Korrekte, Regelmäßige unterſchiebt. Göthe legt in der Beurtheilung des Hamlet auf elegante Vereinfachung der Handlung und andere ariſtoteliſche Regel zu vielen Werth, dadurch möchte wohl ſchwerlich der Geſchmack gewinnen, ſondern nur der Verſtand als Motiv zur Eleganz, welches in rein äſthetiſchen Beurtheilungen wenig gelten will und nur konventionell iſt. Regelmäßigkeit der Fabel, der Intrigue, der Schlingung und Löſung des Knotens u. a. Eigenthum des reflektirenden Verſtandes wird uns aber nur allzu oft mit als Geſchmack angerechnet. Dagegen fehlt es gewöhnlich auch am Genie ſelbſt, wo dieſes angeblich in fehlerhafte Wildheit ausartet, die feſte, gediegene Kraft deſſelben ſoll da nur durch Trunkenheit und tollen Muth erſetzt werden.

Wir ſprechen neben dem beurtheilenden Geſchmack auch vom Geſchmack als produktivem Vermögen. Man kann Geſchmack zeigen in der Art ſich zu tragen und zu kleiden im Ameublement, im Styl einer noch ſo ſyſtematiſchen Abhandlung, man kann ſogar, wie uns z. B. Leſſing gezeigt hat, mit bloßem Geſchmack ohne Genie dichten, wenn man ſich die Aufgabe darnach zu ſtellen weiß. Was wir da Geſchmack nennen, iſt aber von Geiſt und Genie nicht der Art, ſondern nur dem Grade nach unterſchieden. Wir muthen jedem Gebildeten an, Geſchmack zu haben, und zu zeigen, aber nicht Genie; denn dichtende Gewalt der Einbildungskraft hat ein jeder, es kommt nur auf deu Grad an.

Aeſthetiſches Genie nennen wir aber nur dieſe eminentere Kraft, welche das Vermögen gibt, Werke der ſchönen Kunſt hervorzubringen. Welches iſt nun dieſe produktive Kraft des Meiſters einer ſchönen Kunſt? Kommt es auf glänzende Beſchreibungen an, ſo können wir deren leicht in Menge zuſammenborgen. Es iſt der Funke des göttlichen im Menſchen, der Dämon, der höhere Genius, der begeiſternde Gott, der den Dichter lehrt; der Gott, der mit Gewalt ſich des berauſchten Künſtlers bemächtigt, und ihn unwillkührlich und unbewußt im Wirbel der Begeiſterung mit ſich führt, nur wohin er will. Shakespear und Ariſtophanes möchten dieſe Zumuthung ihrer perſönlichen Göttlichkeit ziemlich ſpaßhaft gefunden haben. Die Sache läßt ſich dann auch nüchterner entwickeln. Genie iſt die Kraft, welche äſthetiſche Ideen erzeugt.

Wir können es alſo ebenfalls zerlegen in das Vermögen der anſchaulichen Darſtellung, und das, welches an dieſe Darſtellung die geforderte Form der Schönheit und Erhabenheit gibt. Zu Grunde liegt Darſtellungskraft als Stärke der Einbildungskraft, das andere iſt Geſchmack nach allen Stuffen ſeiner Ausbildung. Aber auch Verſtand im vorzüglichen Grade muß bey dem Genie ſeyn, wenn es ſeine Vollendung erreichen ſoll. Ohne dieſen kann die Kunſt ihre höchſte Aufgabe nicht faſſen, ſie ſtreift nur an ihre Ideale, und der Künſtler gelangt vielleicht noch zum muſikaliſchen, nicht aber zum plaſtiſchen der Darſtellung. Wahre Begeiſterung iſt im höchſten Grade beſonnen. Die Kunſt gibt wohl ihre Bildungen nicht dem Verſtande und nicht für den Verſtand, aber doch zeigt ſich dieſer ihr vielfach behülflich. Er bringt den Gehalt zur Dichtung, lenkt die Einbildungskraft auf den rechten Gegenſtand hin, ihm gehört das Auffaſſen des lebendigen, geiſtigen, urkräftigen, er ſtellt es nicht dar, aber er leitet das Genie, und endlich gibt es noch einen Einfluß des Verſtandes auf die Dichtung, den die Alten weniger kannten (um deſſen willen wohl Schiller vorzüglich die antike Kunſt die *naive* nannte im Gegenſatz der neuen romantiſchen). Dieſer zeigt ſich vorzüglich im ernſten Roman, auch im Drama, wo das überwundene Raiſonnement ſelbſt als Philoſophie in der Dichtung auftritt (z. B. in Schillers Geiſterſeher, Göthes Meiſter, vor allem im Fauſt.) Man hüte ſich aber ja in dieſer philoſophiſchen Dichtung, die dem religiös erhabenen am nächſten liegt, weshalb ſie auch unter den Griechen wohl nur bey Pindar und den Orphikern erſcheint, den wahren Triumph des Genies zu ſuchen, es iſt dieß nur ein Geſchenk beyher, welches wir vom Verſtande des genialiſchen Künſtlers erhalten.

So vereinigen ſich zuerſt Vernunft und Kraft der Einbildung, um Genie zu erzeugen, mit dieſem ſollen ſich dann aber noch alle Grade des gebildeten Geſchmacks verbinden, um nicht nur anſchauliche Darſtellung, ſondern äſthetiſche Idee mit ſchöner Form, mit idealem Ausdruck, mit hoher Erhabenheit zu geben. Geſchmack iſt es hier eigentlich, dem die Kunſt keine Regel zu geben vermag, ſondern indem nur die Natur des Künſtlers, der Kunſt erſt die Geſetze vorſchreibt.

Das Weſen des Künſtlers fordert alſo allerdings ausgezeichneten Verſtand, als das regierende und zweckvertheilende Vermögen ſeines Geiſtes, es fordert nachher Geſchmack, um das Schöne auswählen zu können und eines idealen Lebens Göttlichkeit zu faſſen, aber von dem allen iſt noch ganz beſtimmt getrennt der erzeugende Genius und Schöpfer des Werkes ſelbſt, die eigenſte Kraft des Genies, welche nur in Energie der Einbildungskraft beſteht. Es iſt wunderbar, wie dieſer eine Lichtfunke mit ſo ganz eignem Lichte ſtrahlt, unverkennbar, wo es leuchtet, und durch keine fremde Kunſt nachzuahmen oder zu erſetzen. Die feinſte Ausbildung oder die volle Kraft von Geiſt und Verſtand vermögen nie den Mangel an reiner Kraft der Darſtellung zu verbergen oder mit ihrer Originalität zu glänzen.

c) Teleologiſche äſthetiſche Form.

§. 227.

Kant macht in Rückſicht der Modalität rein äſthetiſcher Urtheile die Bemerkung: dem, der kein Gefühl für Naturſchönheit hat, ſprechen wir den Geſchmack ab, dem, den das Erhabene nicht bewegt, aber das Gefühl ſchlechthin. Mir ſcheint es, daß dieſer Gegenſatz des Geſchmackes und Gefühls ſich ſchon beym Schönen ſelbſt zeigt. Nach demſelben Unterſcheidungsgrund, nach welchem wir dem mathematiſch erhabenen der extenſiven Größe ein anderes nebenordnen, können wir gleichſam auch eine mathematiſche Schönheit beſtimmen als erſtes äſthetiſches Geſetz für Geſtalt und Spiel als Grundregel der Schönheit im Rhythmus und in freyen Kontouren. Dieſer ordnet ſich dann eine Schönheit des Ausdrucks über, welche Kant die ideale Schönheit nennt. Ueber mathematiſche Schönheit und Erhabenheit urtheilt dieſer Geſchmack in engſter Bedeutung über das andere hingegen das äſthetiſche Gefühl. Da wir das Geſetz der Schönheit als das der natürlichen äſthetiſchen Anſicht, dem Geſetz der Erhabenheit als der idealen äſthetiſchen Anſicht entgegengeſetzt haben, ſo können wir nicht wohl dieſe Benennung idealer Schönheit und Erhabenheit beybehalten, wir wollen ſie als hohe Schönheit und Erhabenheit der gemeinen, als lebendige, geiſtige der körperlichen entgegen ſtellen. So hat es die niederländiſche Mahlerey mit ihren fröhlichen Gruppen, trinkenden, tanzenden, ſpielenden Bauern, mit ihren Blumen, Schinken, Teppichen und Jagden nur mit der zweyten zu thun, die italieniſche Mahlerey in ihren hiſtoriſchen und religiöſen Darſtellungen aber ſucht die erſtere. Und welches iſt nun der Grund dieſer Entgegenſetzung? kein anderer als der allgemeine Unterſchied ſpekulativer und teleologiſcher äſthetiſcher Beurtheilung. Der erſte Fall theoretiſch inexponibler nur äſthetiſcher Unterordnungen iſt die Vergleichung der freyen anſchaulichen Formen der produktiven Einbildung in Geſtalt und Dauer mit den Geſetzen der Einheit, der andere iſt die Vergleichung des Wechſels der Begebenheiten mit den objektiven Geſetzen des Zweckes im Weſen der Dinge; dieſe macht neben jener Harmonie in Geſtalt und Spiel, den Ausdruck des Lebens und des geiſtigen mit ſeiner ſubjektiven Zweckmäßigkeit zum Gegenſtand rein äſthetiſcher Beurtheilungen und vereinigt ſo die ethiſche Anſicht der Dinge mit der religiöſen in der Schönheit der Seele und der Erhabenheit des Charakters.

§. 228.

Wir treffen hier alſo auf die Frage: wie werden die rein äſthetiſchen Urtheile überhaupt zu Urtheilen des Wohlgefallens und Mißfallens, woher die Luſt am Schönen? Kant findet den Grund dieſer Luſt in dem Zuſammenſtimmen der Einbildungskraft und des Verſtandes bey gegebenen Vorſtellungen zum ſubjektiven Zweck der Urtheilskraft, und leitet den Anſpruch dieſer Geſchmacksurtheile auf Allgemeingültigkeit dann von der allgemeinen Mittheilungsfähigkeit dieſes Gemüthszuſtandes ab, indem das Geſetz der Urtheilskraft für jeden daſſelbe ſey. Und allerdings beruht unſre Beurtheilung der Dinge nach ihrer Schönheit überhaupt auf dieſem Moment, aber den Grund unſers Wohlgefallens am Schönen dürfen wir doch in dieſer ſubjektiven Zweckmäßigkeit innerer Thätigkeiten nicht ſuchen. Wir haben vielmehr ſchon (§. 172.) darauf aufmerkſam gemacht, daß dieſe ſubjektive Zweckmäßigkeit im Spiel unſrer Vorſtellungen bey der Kontemplation des Schönen nur eine begleitende Annehmlichkeit ſey und nicht die urſprüngliche Luſt am Schönen ſelbſt. Denn dieſe von Kant allein berückſichtigte Luſt beruht nur auf einer innerlich gefühlten Beförderung meiner Lebensthätigkeit, die uns wohl erklärt, warum wir uns gern mit der Betrachtung des Schönen beſchäftigen, die aber nicht weſentlich von andern Annehmlichkeiten geſchieden iſt. Die Hauptumterſcheidung, daß die Luſt am Schönen und Erhabenen unintereſſirt ſeyn ſoll und die objektive Bedeutung, die wir dem Urtheil über Schönheit und über die Zweckmäßigkeit in ihr geben, wird dadurch nicht erklärt. Denn hier iſt es erſtlich doch nur das Intereſſe an meiner Lebensthätigkeit, welches die Luſt beſtimmt, was nur eine eigne Art angenehmer Unterhaltung gibt. Zweytens einen Gegenſtand nenne ich doch nicht nur in Beziehung auf mich oder auf den andern ſondern in ſich ſelbſt ſchön. Darin liegt eine objektive Bedeutung der Schönheit und ihrer Zweckmäßigkeit, welche durch das genannte ſubjektive Verhältniß nicht erklärt wird. Dieſer Mißgriff iſt überhaupt Urſach geworden, daß Kant die wahre teleologiſche Bedeutung unſrer rein äſthetiſchen Urtheile nicht gefunden hat.

Wir haben dagegen ſchon (§. 166.) eine andere Exposition unſers rein äſthetiſchen Wohlgefallens gegeben, welche das eigenthümliche ſo wie das unterſcheidende deſſelben deutlich macht. Der Zuſammenhang einer Beurtheilung von Luſt und Unluſt mit dem Intereſſe liegt in der vorausgeſetzten Regel desjenigen, was für mich Zweck ſey; die Beurtheilung des gefälligen oder mißfälligen wird hingegen unintereſſirt, ſobald ich eine objektive Regel deſſen vorausſetze, was für ſich als Zweck exiſtirt oder Zweck der Natur ſelbſt iſt. Wir nennen einen Gegenſtand ſchön oder erhaben, wiefern wir ihn mit einem Geſetze der objektiven Zweckmäßigkeit übereinſtimmend finden, wiefern er uns das Geſetz des Zweckes ſelbſt im Weſen der Dinge ahnden läßt. Dieſe unintereſſirte Luſt trift alſo grade mit dem Unterſchied der ethiſchen und religiöſen Zweckgeſetzgebung (§. 202.) zuſammen, ſie gibt die äſthetiſche Unterordnung der Natur unter die letztere.

Der Quell des Wohlgefallens am Schönen und Erhabenen liegt alſo im Triebe oder im Herzen des Menſchen, aber nicht wiefern dieſer die Natur der Neigung und dem Zweck des eignen Lebens zu unterwerfen trachtet, ſondern nur wiefern er mit reiner Liebe ſich ſelbſt gleichen Werth neben ſich anerkennt oder die Geſetze des abſoluten Werthes achtet. Schönheit ſpricht nicht die Neigung des Menſchen, ſondern nur ſeine Liebe, Erhabenheit ſpricht nur ſeine Achtung an. Die äſthetiſche Beurtheilung der Zwecke in der Natur läuft aus von der unverſtändlichen Auffaſſung einer ojektiven innern mathematiſchen Zweckmäßigkeit, erhebt ſich aber immer mehr, ſo wie ſie das Leben erfaßt und allmählich den eignen Zweck des Willens auch als Zweck der Natur voraus ſetzen darf, zur geiſtigen Schönheit und Erhabenheit.

§. 229.

Dieſe Expoſition lehrt uns zugleich, wie das unintereſſirte rein äſthetiſche Wohlgefallen uns auf zweyfache Weiſe doch ſehr intereſſant wird. Einmal nämlich bildet ſich ein leicht mittheilbares alſo geſelliges empiriſches Intereſſe an demſelben für angenehme Unterhaltung durch die belebende Einwirkung deſſelben auf Einbildung und Urtheilskraft. Wichtiger aber wird uns zweytens noch die äſthetiſch teleologiſche Weltanſicht ſelbſt, indem ſie dem Glauben der religiöſen Ueberzeugung dient, und dadurch zugleich auf Andacht und Begeiſterung wirkt.

Durch dieſes verſchiedene Intereſſe motivirt ſich eigentlich der Unterſchied eines untergeordneten kalten Geſchmackes und des lebendigen äſthetiſchen Gefühls. Man kann Geſchmack zeigen in der Kleidung, an der Form von Handwerkszeug und dem geringſten Hausgeräthe, dieſer Geſchmack iſt das bloße Beurtheilungsvermögen der freyen Einheit anſchaulicher Formen, welcher eine gleichſam der Spekulation gehörige Form als conditio sine qua non an alles das hinzugibt, was für die Unterhaltung gefallen ſoll, eine Form, deren Geſetz alſo alles trift, mit dem wir umgeben, wiefern Arbeit auch Unterhaltung iſt. Ueber dieſes formale Geſetz des Gefälligen für die Unterhaltung bringt dann aber noch das Gefühl ſeine religiöſe äſthetiſche Weltanſicht hinzu, welche mit dem Gefühle das ewige Geſetz des Zweckes in den Erſcheinungen der Natur zu berühren ſucht. Wir müſſen alſo in Rückſicht alles äſthetiſchen Intereſſes, das *Intereſſe der freyen Unterhaltung* und das der *äſthetiſchen Weltanſicht* wohl unterſcheiden.

Die Philoſophie des Geſchmacks als Spekulation erhält alſo die Aufgabe: erſtlich unter allen Arten des Wohlgefälligen das *Schöne* und *Erhabene* genau zu charakteriſiren und dann zu zeigen: wie für die *Weltanſicht der ſchönen Kunſt* das Weſen der Dinge ſich den äſthetiſchen Ideen unterordnet.

Zweyter Abſchnitt.

Von der Schönheit, oder der äſthetiſchen Naturanſicht der Dinge.

a) Vergleichung des Schönen mit Reiz und Rührung.

§. 230.

Aus dem bisher entwickelten ergab ſich: daß das Wohlgefallen am Schönen unintereſſirt ſey, daß nur anſchauliche Formen in Geſtalt und Spiel als ſchön gefallen, und daß die Allgemeingültigkeit unſrer Urtheile über das Schöne ſich auf eine nur äſthetiſch zu beurtheilende Teleologie der Natur bezieht. Wollen wir uns alſo auf eine nähere Kritik unſrer Geſchmacksurtheile über das Schöne einlaſſen, ſo müſſen wir dieſe äſthetiſche Zweckgeſetzgebung noch beſtimmter mit den theoretiſchen unter den Geſetzen des Angenehmen und Guten vergleichen. Dabey werden wir vorzüglich auf den Unterſchied der mathematiſchen Schönheit des Geſchmackes und der geiſtigen Schönheit des Gefühls zu achten haben.

Zuerſt alſo das Verhältniß zum Angenehmen. Außer dem intereſſirten und der bloßen Privatgültigkeit unſrer

Urtheile über das Angenehme unterſcheidet ſich dieſes noch auf zweyerley Weiſe vom Schönen. Als Angenehm gefällt uns für einen Sinnengeſchmack das Material der Empfindung, als Schön für einen Reflexionsgeſchmack die Form der Anſchauung, und zweytens das Schöne gefällt nur für die Kontemplation, das Angenehme aber für den Genuß.

Annehmlichkeit haftet nur an dem Empfindungszuſtand des Gemüthes, welcher zur Materie der anſchaulichen Vorſtellung gehört. Es kommt aber über die Farbe und die Maſſe Geſtalt der Blume, des Menſchen, der Gegend als Form hinzu; es iſt bey der Materie der Vorſtellung in der Bewegung noch Form des Spiels der Geſtalten in Mimik und Tanz und dem Spiel der Erleuchtung über einer Gegend, oder Spiel der Empfindungen bey den wechſelnden Tönen und ihrem Rhythmus in der Muſik; Spiel der Gedanken und Affekten bey dem Anhören einer Muſik, dem Leſen eines Gedichtes, dem Anſehen eines Schauſpiels. Hier iſt es einleuchtend, daß unſer Urtheil über die Schönheit eines Gegenſtandes ſich nur auf dieſe Form in der Anſchauung bezieht. Schönheit gibt es uns nur für den innern Sinn oder für Auge und Ohr. Auf die drey untern Sinne beziehen wir unſer Urtheil über Schönheit faſt gar nicht, denn da ſind wir zu ſehr mit der Empfindung beſchäftigt oder wir erhalten wenigſtens bey der Betaſtung die Vorſtellung nicht mit hinlänglicher Freyheit für die Einbildungskraft, um die Vergleichung der Form anſtellen zu können, welche unſer Urtheil über das Schöne leitet.

Für das Auge nehmen wir zunächſt nur Farbe und Schattirung wahr, welche unmittelbar Sache der Empfindung ſind, durch dieſe erhalten wir dann erſt die Anſchauung von Geſtalt und Lage der Dinge, auf welche ſich unſer Urtheil über Schönheit bezieht. Eben ſo das Ohr gibt uns für die Empfindung nur den Schall, der angenehm iſt oder nicht, als ſchön aber gefällt erſt die Reinheit und das Spiel der Töne in Rhythmus, Melodie und Harmonie. Wir reiſſen unſer Urtheil erſt von dem erſten Gefühl der Annehmlichkeit der Empfindung los, und fragen nach einem höheren Geſetz für die bloße Form der Anſchauung, nach dem wir den Ausſpruch über Schönheit thun. Dieſe Vorſtellung des formalen an der Anſchauung wird uns nun nicht ſo unmittelbar für den Sinn gegeben, wie die Empfindung, ſondern es gehört Vergleichung und Zuſammenfaſſung dazu um die anſchauliche Form zu faſſen, ſie dringt ſich nicht ſelbſt auf. Deswegen eben gibt uns die Betaſtung keine Vorſtellung von der Schönheit der Geſtalt, ſie gibt das Bild nur ſtückweis und zu langſam. Nur das Auge und das Ohr ſind ſchnell genug in der Ueberlieferung des Totaleindruckes um eine ſolche Beurtheilung möglich zu machen, denn wir gründen unſer Urtheil über die Schönheit einer Muſik nicht auf die Wahrnehmung der einzelnen Töne, ſondern auf die Vergleichung ihres wechſelnden Spiels; wir können ein Gemählde nicht leſen wie ein Buch Zeile für Zeile, und dann das Ganze verſtehen, ſondern es kommt hier auf den anſchaulichen Effekt des Ganzen auf den Totaleindruck der Geſtalten vor der Vergleichung an.

Das Schöne gefällt nur in der Beſchauung und für die Beſchauung, das Angenehme aber für den Genuß. Freylich iſt das meiſte Glück der Menſchen phantaſirt, die Freude wird durch Mitgefühl, Hoffnung und Furcht motivirt, und ſo der Genuß ſelbſt zur Sache der Dichtung, zum Gefälligen der Unterhaltung. So gewährt das Reizende und Rührende, auch wo es ſich nicht unmittelbar dem Genuß anbietet, doch oft ein Wohlgefallen der Unterhaltung. Aber dieſes darf doch mit Schönheit nicht verwechſelt werden, Reiz und Rührung bleiben nur Sache des Privatgeſchmacks, Schönheit allein gibt ein allgemeingültiges Geſetz des Unterhaltenden.

Wenn jemand eine Dichtung, in der nur recht luſtig gegeſſen, getrunken und geküßt wird, langweilig findet, ſo kann man ihm wohl im Scherz ſagen: du biſt ein Narr, wenn dir das nicht gefällt; er behält aber doch für ſich recht, wenn er erwiedert: gut eſſen, trinken und küſſen mag ich wohl, aber mir bloß erzählen zu laſſen, wie andere gegeſſen, getrunken und geküßt haben, das finde ich ſehr langweilig. So etwas iſt nicht zum Anſehen, ſondern zum Mitmachen da, für den Hungrigen gilt es ſchon gar nicht, und man muß ſehr müßig ſeyn, wenn es gefallen ſoll.

Denn wer möcht' einen zu Tiſche laden
Auf den bloßen Geruch von einem Braten;

ſagt der Hauptmann Balandrino.

Eben ſo das Herausheben markierter Situationen des lächerlichen und weinerlichen, des fröhlichen und traurigen aus den gemeinen Verhältniſſen des täglichen Lebens, wie es ſich in unſern Schauſpielen und Romanen findet. Hier fällt vor allem einem gewiſſe widerwärtige Lüſternheit auf, welche unter der Engelsmaske des Mentor den Pferdefuß des Mephiſtopheles nicht verbergen kann. Der ſinnlich lebendigen Darſtellung im Ardinghello können wir uns freuen; und eben wie wir ſagen: der feilen Luſt ſich zu bedienen iſt thieriſch, die Unſchuld mißbrauchen aber teufliſch, ſo ſind gemeine, ſchmutzige Darſtellungen nur roh, aber in allen denen, wo ſich Lüſternheit heimtückiſch hinter eine konventionelle Anſtändigkeit oder hinter Mine des

Sittenlehrers verſteckt, iſt ſie dem gebildeten Gefühl widerwärtig und eckelhaft. Der letzten Sünde macht ſich Wieland zuweilen, Kotzebue ſehr oft theilhaft. So überaus anſtändig z. B. der Verfaſſer im Agathon erzählt, ſo ſoll der Leſer ſich doch recht behaglich wohl befinden in den Gärten der Danae. Kotzebue weiß die Unſchuld ſeiner Gurli zu nichts beſſerm zu brauchen als für ſolche verkappte lüſterne Späſſe, und ſeine Eulalia macht eben durch alle ihre Moral am Ende nur den Sittenſpruch klar, wem viel vergeben iſt, der liebet viel. Doch auch davon abgeſehen hat unſer Wohlgefallen an dem alltäglich lächerlichen oder weinerlichen nichts mit der Schönheit zu ſchaffen. Wir lachen, weinen und laſſen uns tüchtig rühren, weil es wohl thut, eine angenehme Motion iſt, die Appetit macht, oder die Verdauung befördert.

So ſteht es überall mit dem äſthetiſchen Werth des nur reizenden für die Beſchauung. Rührung hingegen hat noch ein anderes Verhältniß. Sie zeigt ſich bey allen erhabenen Darſtellungen und manche können nicht ohne ſie ſtatt finden. Das Schöne reizt ſchon für ſich, das Erhabene rührt, aber es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen der erhabenen und erhebenden Rührung, wie wir ſie bey den Leiden des Oedipos und der Maria Stuart oder dem Fall des Makbeth empfinden und einer zerknikten und zerknirſchenden Rührung geiſtiger Bettelſcenen in ſentimentalen Dichtungen.

In aller Mahlerey, Bildhauerkunſt, Baukunſt oder jeder bildenden Kunſt, als ſchöner Kunſt, iſt die Zeichnung das weſentliche, in der nicht das, was in der Empfindung vergnügt, ſondern nur das, was in der anſchaulichen Form gefällt, den Grund des reinen Geſchmacksurtheils macht. So wird in allen Werken der ſchönen

Kunſt die Farbe durch das Geſetz der Form ſehr eingeſchränkt und kann ſelbſt da, wo ſie angebracht wird, nur durch die Form gehoben werden. In Baukunſt und Bildhauerey wird ſie ganz verworfen, in der Mahlerey in ſtrengen Schranken gehalten. Wie ſehr hängt nicht der Effekt in der Mahlerey von kräftigen, ſtarken Kontouren ab, welche dem ungeübten Auge wohl gar hart und ſteif ſcheinen können, dagegen verwaſchne und gepinſelte Kontouren oder zu weiche, ſüße Ausführung die Kraft der Darſtellung zerſtören. Die Kraft und Strenge der Kontouren gibt faſt ohne alle Farbe der antiken Zeichnung einen beynahe unerreichten Vorzug der Darſtellung vor der neueren, und ſchon derſelbe Vorzug der Zeichnung erhebt in der italiäniſchen Mahlerey die römiſche Schule über die venetianiſche. Aller Farbenglanz des Alexander Veroneſe und Gentileſchi will wenig bedeuten, und ſelbſt die weit höhere Kunſt des Titian und Paul Veroneſe würde den Wettſtreit der Zeichnung mit dem härteren und weit weniger bunten Pinſel der Schule des Raphael nicht aushalten. Selbſt im Gegenſatz des römiſchen Styls der Bildhauerkunſt gegen den ſtrengen griechiſchen Styl findet ſich daſſelbe; wo die angenehme Weichheit und Zartheit des ſchönſten Antinous auch nur nach dem Effekt durch Zeichnung zu meſſen den griechiſchen jungen Bakchus oder Adonis nicht erreicht.

Eben ſo in der Muſik ſteht nicht nur die Süßigkeit des Tones einzelner Inſtrumente ſondern auch das nur gefällige, bunte, leichte des Vortrags mit der Strenge und Kraft und meiſt mit der Einfachheit wahrhaft ſchöner Kompoſitionen in beſtimmtem Kontraſt.

Auch Verzierungen dürfen dem Geſchmacksurtheile nur durch Schönheit ihrer Form nicht aber als Schmuck durch

Pracht und Reichthum gefallen wollen. Daher hält vollklingende, prächtige, reiche Sprache den Wettſtreit des Geſchmackes bey weitem nicht mit dem ſtrengen Styl eines einfachen aber darſtellenden Tones in der Erzählung aus, und einfache Volkslieder ſind, (gleichſam von der Natur ſelbſt gebildet,) von weit feinerem, ſtärkerem Eindruck als noch ſo prächtige, geputzte Lieder und Geſänge.

Endlich daſſelbe Verhältniß iſt auch bemerkenswerth in Rückſicht der innern Schönheit des Geiſtes. Hier müſſen wir Liebenswürdigkeit und Schönheit der Seele unterſcheiden. Liebe in gemeiner pathologiſcher Bedeutung iſt die Zuneigung zu einem Andern, deſſen Umgang mir angenehm iſt. Hier ſollten nun wohl die Beſtimmungsgründe deſſen, was einen Menſchen würdig macht geliebt zu werden allgemeingültig ſeyn, indem ſie nur im Charakter oder der Schönheit ſeines Geiſtes liegen. Gewöhnlich verſtehen wir aber unter Liebenswürdigkeit nur das Angenehme für den Umgang und hier müſſen wir das, was einen Menſchen dem einen oder andern beliebt macht, ſehr von der Schönheit des Geiſtes trennen.

Die meiſten Menſchen ſind darin ſehr ungerecht, daß ſie das Urtheil: den mag ich nicht leiden, ſo ausſprechen, als ob ihm das wirklich etwas von ſeinem Werthe nähme, da doch nur nach einem ganz ſubjektiven Maaßſtab geurtheilt wird. Es wird ſchon eine beſondere Feinheit der Geiſtesbildung erfordert, um hier das eigne Urtheil von dem genau zu unterſcheiden, was man auch andern zumuthen darf. Nicht nur im Aeußern der Geſtalt, ſondern auch in dem, wie uns der Geiſt eines Andern berührt, iſt die Schönheit der Seele genau von ſubjektiver Liebenswürdigkeit zu unterſcheiden. Daher ſind wir beſonders im vertrauten Umgange ſo gewöhnlich und von ſo verſchiedenem Geſchmack, ein Menſch, der dem einen ungemein gefällt, iſt dem andern zuwider. Der eine liebt einfache Sitte, Ruhe und ländliches Leben, der andere nur die große und abwechſelnde Geſellſchaft mit allen Feinheiten des Umgangs, mit dem Wechſel der Gemüthsbewegungen im Spiel und den Spannungen der Geſellſchaft; der eine liebt den Scherz und leichte Freude, der andere gerade das melancholiſche und das tiefere Gefühl hypochondriſcher Launen; der eine liebt den Ausſpruch tiefer, herzlicher Gefühle, der andere Satyre und das beißende, welches jenem durchaus verhaßt iſt — und es iſt bey dem einen gleich wenig objektiver Werth oder Unwerth als bey dem andern, indem jeder nur dem ſubjektiven Urtheil über das ihm Angenehme überlaſſen iſt. Daher ſind vorzuglich die Urtheile über ſentimentale Dichtung und alle Prachtſtücke einer recht tiefen Empfindung ſo ſehr verſchieden. Ein Ton der Empfindung, der den einen gewaltig ergreift und hinreißt, iſt dem andern ſchaal, widerlich, unnatürlich, ekelhaft. Z. B. mit großer Feinheit der Geiſtesbildung ſind Meiſters Lehrjahre erzählt, die einzelnen Perſonen darin zeigen eine ſo verſchiedene Empfindungsſtimmung, daß die Urtheile über ihre Libenswürdigkeit ſehr verſchieden ausfallen werden, aber jede Hauptfigur von der Philine zur Natalie, Meiſter wie Lothario zeigen ihre unverkennbare Schönheit der Seele und über dieſe allein ſoll es ein allgemeingültiges Urtheil geben. Dieſe geiſtige Schönheit, die weder durch Gefühl, noch Geiſt, noch Bildung, noch Verſtand allein gegeben wird, ſondern Reinheit und eine Harmonie des innern Weſens fordert, deren Regel unausſprechlich iſt.

§. 231.

Dieſes alles iſt nur Expoſition des einen Hauptſatzes im Kants äſthetiſchem Formalismus: das reine Geſchmacksurtheil iſt von Reiz und Rührung unabhängig. Gegen die Kälte dieſes Grundſatzes iſt nachher nach Herder genug geſprochen worden. Zum Theil aus Mißverſtand, indem Herder meinte: dieſer Formalismus wolle eine Schönheit ohne Reize und ſuche die Charis, die den Menſchen alles lieblich macht, von ihren Idealen zu verſcheuchen. Dieſer Mißverſtand entſprang nur aus Mangel an Abſtraktion, es war erſtlich nicht gefordert den Reiz vom Schönen weg zu löſchen, wie die Zeit den Farbenglanz von alten Basreliefs genommen hat, ſondern die Kritik ſagte: Reiz und Schönheit iſt zweyerley und beyde dürfen nicht verwechſelt werden, weil nur letztere auf allgemeinen Beyfall Anſpruch machen kann. Ferner iſt ja Herders Charis nicht der Reiz und das rührende, ſondern Schillers Anmuth, die Schönheit des Lebens, und dieſe iſt allein der Gürtel, den Venus Urania ſelbſt nur als Geſchenk der Charitinen beſitzt.

Allein auch von dieſen Mißverſtändniſſen abgeſehen wird doch nicht jedes Geſchmacksurtheil ſeinen Anſpruch an den Reiz und das Rührende, an Farbe und Klang und an tiefes inneres Gefühl aufgeben wollen. Das ſtrenge Urtheil, welches als allgemeingültiges Geſchmacksurtheil gefordert werden kann, entſpringt nämlich nur aus dem ſpekulativen Quell rein äſthetiſcher Urtheile, die Entſcheidung des teleologiſchen Urtheils wird hingegen oft eine andere. Letzteres Urtheil des äſthetiſchen Gefühls im Gegenſatz des kalten Geſchmacks wird von allem angeſprochen, wo uns das Leben der Natur und des Geiſtes entgegen kommt. So ordnen wir die Farbe und den angenehmen Klang für die Kunſt als bloßen Reiz unter, wenn wir aber dieſelben als Natur beurtheilen, faſſen wir auch durch den Reiz die Schönheit des Lebens. Eben ſo bey innern Empfindungsſtimmungen. Wir haben gleichſam zwey Geſchmacksurtheile, von denen das eine die Gefühlsſtimmungen des Yorick, Werther oder Woldemar nicht achtet oder gar verwirft, das andere aber Schönheit des Lebens in ihnen anerkennt. Dieſen Widerſtreit wird keine Kritik zu heben vermögen. Der Sentimentale lobt dieſe Gefühlsſtimmungen meiſt nur, weil ſie ihn durch Reiz und Rührung unterhalten, er macht aber mit ſeinem Urtheil Anſprüche ſogar noch über ein freyes Geſchmacksurtheil hinaus, indem er Ideale geiſtiger Schönheit darin angedeutet findet oder dieſe Stimmung als muſterhaft beurtheilt. Dem widerſpricht der gebildete Geſchmack in Rückſicht des letztern; er wird ſolche Gefühlsſtimmungen nicht als Ideal und Muſter geiſtiger Schönheit gelten laſſen, wenn es aber nur darauf ankommt, frey die Schönheit des einzelnen Lebens zu beurtheilen, ſo wird er doch dieſe Erſcheinungen weder in der Natur noch in der Dichtung verwerfen wollen. Nach dem teleologiſchen Urtheil gibt es eben ſo viel Naturſchönheit für den Geruch im Blüthenduft als für das Ohr im Vogelgeſang; nach dem andern Urtheil aber gibt es für das Ohr Muſik und eine ſchöne Kunſt der Gerüche bleibt unmöglich.

b) Schönheit und Vollkommenheit.

§. 232.

Alles unſer Urtheil über Zweck und Zweckmäßigkeit entſpringt aus unſerm praktiſchen Vermögen einen Werth der Dinge anzuſetzen und zu beurtheilen, ſo fanden wir es beym Angenehmen und Guten, ſo muß es auch beym Schönen ſeyn. Hier würde nun die Zuſammenſtimmung zu Einem ohne einen Begriff des Gegenſtandes vorauszuſetzen, dieſes freye Spiel, die Harmonie anſchaulicher Formen für ſich nur ein leichtes Spiel der Unterhaltung gewähren, indem der Sinn ſich hier gleichſam frey zur Regel des Verſtandes fügte, und man könnte dieſe Luſt allerdings jedem zumuthen, nur weil er Sinn und Verſtand hat, doch nur als eine beſondere Art des Angenehmen. Allein indem wir durch unſer Vermögen Werth anzuſetzen zuletzt die Idee des abſoluten Werthes erhalten und mit dieſer den Zweck als objektives Geſetz des ewigen Seyns der Dinge denken, ſo entſteht uns die Idee des Reiches der Zwecke und die Natur wird uns der Widerſchein deſſelben. Dadurch bekommt jene freye Beurtheilung anſchaulicher Formen eine ausgezeichnete, höhere Beziehung, indem wir den ſchönen Gegenſtand nothwendig als zweckmäßig beurtheilen, nicht für uns noch auch nach Begriffen für die Natur, ſondern nur in ſich ſelbſt äſthetiſch als eine Form, welche als Analogon der Vernunft Zweck der Natur iſt. Es erſcheint uns darin das objektive Geſetz des Zweckes für das bloße Gefühl, indem wir die in der Natur zufällig aufgefaßte Eurythmie der Form nur als einen Zweck der Natur beurtheilen können.

Ein ſolcher Zweck der Natur kann nämlich nicht nach einer innern oder äußern Zuſammenſtimmung von Mitteln zum Zweck gedacht werden, wie die zweckmäßige Einrichtung einer Maſchine, oder wie wir phyſiologiſch den Organismus betrachten; es wird nicht nach der Klugheit gefragt, mit der die Natur ſo etwas eingerichtet habe, ſondern wir beurtheilen die Form ſchlechthin als mit der Idee eines Zweckes übereinſtimmend.

Ferner eine ſolche Zweckmäßigkeit der Natur kann auch nicht innerlich nach Begriffen als Vollkommmenheit beurtheilt werden, dann müßten wir das Syſtem des Reiches der Zwecke ſelbſt zu erkennen im Stande ſeyn, welches doch nur in der ewigen Ordnung der Dinge liegt. Wir haben vielmehr in der Natur gar keinen Begriff, nach dem wir etwas als Naturzweck beurtheilen können, ſondern wir vermögen jene Eurythmie der anſchaulichen Form gleichſam nur als das zu denken, was ſich ſelbſt als Zweck ankündigt, dem die Natur ſelbſt den Werth gibt. Nach Begriffen ſchreibt nur die Idee des Glaubens der Vernunft abſoluten Werth zu, in der Natur aber müſſen wir als ein Analogon dieſes abſoluten Werthes jene Einheit der Form vor der äſthetiſchen Beurtheilung auffaſſen, nach der wir unſer Urtheil über Schönheit beſtimmen.

So gehört die Idee der Schönheit rein der Teleologie der Natur, und erhält damit ihre Wichtigkeit in der Geſchichte unſers Geiſtes. Es iſt unmittelbar nur eine Vorſtellung der Einbildungskraft für den Begriff des Verſtandes oder die Idee der Vernunft, welche unſerm Urtheil über das Schöne und Erhabene zu Grunde liegt. Dieſe bezieht ſich aber in unſerm Geiſte nothwendig und ohne Reflexion auf die höchſte praktiſche Idee des Zweckes an ſich, und ſomit ſtellt ſich jene anſchauliche Form dem unausſprechlichen Begriff unter, welcher uns jenen Zweck in der Natur ankündigt, und das Schöne in der Natur wird dasjenige, dem die Natur ſelbſt den Werth gibt.

Würde dieſer Werth nach Begriffen beurtheilt, ſo wäre er Vollkommenheit ſchlechthin oder Zweck an ſich, wird er nur nach Gefühlen beurtheilt, ſo iſt er Schönheit. So ſteht alſo die Beurtheilungsweiſe nach Ideen der Schönheit mit der nach dem Geſetze der Vollkommenheit und der praktiſchen Idee deſſen, was Zweck an ſich iſt, in naher Berührung. In der höchſten Beurtheilung unterſcheidet beyde nicht das Geſetz des Zweckes, ſondern nur die Art der Unterordnung, nur der Unterſchied der logiſchen und äſthetiſchen Subſumtion, indem Vollkommenheit einzig zum Maaßſtab wird, wo ich das Gute nach Begriffen der Regel ſeines Zweckes unterordne, Schönheit aber wo äſthetiſche Unterordnung allein möglich iſt. Dieſe Verwandtſchaft des Schönen mit dem Vollkommnen ſuchte die Wolfiſche Schule durch den Ausdruck zu bezeichnen: Schönheit ſey ein verworren gedachte Vollkommenheit, Kant aber durch den, ſie ſey in ihrer Freyheit eine Form der Zweckmäßigkeit ohne Vorſtellung eines Zweckes.

Daß überhaupt Vollkommenheit oft nach einer andern Regel beurtheilt wird als Schönheit fällt leicht ins Auge. Wer ein Gebäude erblickt, hat ſogleich über ſeine Schönheit ein Urtheil, ohne einen genauen Begriff davon, was es ſoll; die Erhabenheit der Pyramiden oder eines Münſters trift uns, ehe wir noch zu fragen anfangen, was das ſolle. Will er aber über die Vollkommenheit des Gebäudes urtheilen, ſo muß er zuerſt wiſſen, ob es zur Kirche, zum Wohnhaus oder wozu ſonſt dienen ſoll, um nach den beſtimmten Zwecken die Theile zu beurtheilen z. B. wie der Schall ſich darin verbreitet oder wie die Lage der Treppen und Zimmer zum Gebrauch ſtimmt. Eben ſo kann ein Gedicht mißfallen, weil es nicht ſchön iſt; wenn ich aber nachher erfahre, daß es Parodie ſey oder auf gegebene Reime gemacht, ſo lobe ich es wieder, indem ich nun nicht mehr nach Geſchmack, ſondern nach einer Regel der Vollkommenheit nur die Künſtlichkeit beurtheile. Dieſe beyden Regeln des Schönen und Vollkommen vereinigen ſich aber oft zur Beurtheilung des [illegible] lichen Gegenſtandes und zwar ſo, daß beyde Regeln ſich gleichſam immer mehr nähern bis ſie endlich bey geiſtiger Schönheit nur in eine zuſammenlaufen.

Kant unterſcheidet hier erſtlich *freye Schönheit* von einer nur der Vollkommenheit *anhängenden Schönheit* auf folgende Weiſe.

„Die freye Schönheit ſetzt keinen Begriff von dem, was ein Ding ſeyn ſoll, voraus; die anhängende hingegen bezieht ſich auf einen ſolchen und die Vollkommenheit des Gegenſtandes nach demſelben, die letztere iſt bedingt durch den Begriff eines Zweckes, unter dem der Gegenſtand ſteht. Blumen, Vögel und Meermuſcheln ſind freye Naturſchönheiten, Melodien und Arabesken, freye Kunſtſchönheiten, die keinem nach Begriffen in Anſchauung ſeines Zweckes beſtimmten Gegenſtand zukommen. Hier iſt das Geſchmacksurtheil rein. Hingegen die Schönheit eines Menſchen als Mann, Weib und Kind, die Schönheit eines Pferdes oder eines Gebäudes als Kirche, Pallaſt, Gaſthaus oder Zeughaus ſetzt den Begriff eines Zweckes voraus, der beſtimmt, was das Ding ſeyn ſoll, mithin einen Begriff ſeiner Vollkommenheit, ſie iſt alſo nur anhängende Schönheit, welche in einem angewandten Geſchmacksurtheil beurtheilt wird.“

„So wie die Verbindung des Angenehmen mit dem Schönen die Reinheit des Geſchmacksurtheils verhinderte, ſo thut auch die Verbindung des Guten und Vollkommnen mit der Schönheit ihrer Reinheit Abbruch. Man würde vieles unmittelbar in der Anſchauung gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche ſeyn ſollte; feine Züge und ein ſanfter Umriß der Geſichtsbildung können einer ſchönen menſchlichen Bildung gehören, wenn dieſe nur eben nicht kriegeriſch ſeyn ſoll; leichte, regelmäßige Züge ſind oft eine gefällige Verzierung nur nicht wie die Neuſeeländer ſie brauchen auf die Haut des Menſchen tettowirt.“

„Ein Geſchmacksurtheil über einen Gegenſtand von beſtimmtem innern Zweck, über einen Menſchen oder ein Gebäude, würde nur dann rein ſeyn, wenn der urtheilende entweder von dieſem Zweck keinen Begriff hätte oder in ſeinem Urtheil davon abſtrahirte. Aber wer ſo urtheilen wollte, der würde, obgleich ſein Urtheil ein richtiges Geſchmacksurtheil wäre, indem er den Gegenſtand als freye Schönheit beurtheilt, dennoch von einem andern, der dieſe Schönheit nur als anhängend betrachtet, getadelt werden, indem der letztere zuerſt auf den Zweck des Gegenſtandes ſieht und erſt unter der Bedingung des Zweckes die freye Zweckmäßigkeit der Form beurtheilt. Hier urtheilt jeder für ſich richtig, der eine aber nur nach dem Gegenſtand der Anſchauung, der andere zugleich nach dem, wie er ſich den Gegenſtand denkt.“ So ſtehen ſich z. B. einander entgegen Lob und Tadel eines witzigen Gedichtes, eines Drama, das ſich bey uns nicht aufführen läßt, oder Lob und Tadel eines Menſchen, deſſen Leben der eine als freye Erſcheinung, der andere für das Geſchäftsleben beurtheilt.

Dieſer Unterſchied freyer und anhängender Schönheit iſt aber noch nicht hinlänglich um das Verhältniß der Schönheit und Vollkommenheit genau zu beſtimmen, Kant ſelbſt gibt noch näher die Abſtuffungen der Normal-Idee und des Ideals der Schönheit für die menſchliche Geſtalt an; wir wählen um dieſen Abſtuffungen genauer zu folgen, folgende Darſtellung.

Vollkommenheit iſt entweder äußere der Brauchbarkeit oder innere eines Dinges in ſich ſelbſt, welches für ſich Zweck iſt, wie das Leben der Vernunft. (§. 218.) Das Verhältniß der äußeren Vollkommenheit iſt ein Verhältniß objektiver Zweckmäßigkeit, welches vollſtändig theoretiſch nach Begriffen beurtheilt werden kann, aber erſt wenn der Begriff des Zweckes gegeben iſt. Der Regel desjenigen, was in ſich ſelbſt Werth hat, an ſich Zweck iſt, kann nur nach einem Geſetz der ſubjektiven Zweckmäßigkeit für den menſchlichen Willen das Leben des Menſchen nach Begriffen untergeordnet werden in der Ethik, ſobald wir hingegen über den ſubjektiv vorgefundenen Zweck des menſchlichen Lebens hinausgehen und dieſe Zweckmäßigkeit objektiv beſtimmen wollen, ſo bleibt uns dafür nur eine äſthetiſche Unterordnung übrig. Die Verbindungen der äußern und innern Vollkommenheit mit der Schönheit ſind daher von ſehr verſchiedener Art. Die Vereinigung der Brauchbarkeit mit der Schönheit betrift nur das empiriſche Intereſſe des Schönen, wenn eine Sache der Arbeit und des Geſchäftes zugleich als Spiel und als gefällig für die Unterhaltung beurtheilt wird. Innere Vollkommenheit und Schönheit vereinigen ſich hingegen für das religiöſe Intereſſe am Schönen; für beyde letztere gibt es nur ein Geſetz des Zweckes im Weſen der Dinge, und beyde verſchmelzen durchaus mit einander in der äſthetiſchen Weltanſicht.

§. 233.

Die Vereinigung der Schönheit mit der Brauchbarkeit findet nur bey Kunſtſchönheit ſtatt, ſie verdient eigentlich den Namen der anhängenden Schönheit, indem die Schönheit hier nur das zufällige und untergeordnete iſt. Man mag wohl gern Schönheit an einem Wohnhaus und ſchöne Formen an Meubeln, aber die Bequemlichkeit iſt doch noch mehr werth, ſie müſſen zuerſt ihrem Zweck entſprechen, die Schönheit wird Nebenſache. Auch vereinigt ſich hier die Schönheit mit der Vollkommenheit ſelten zu einem Ganzen, ſondern ich beurtheile nach ganz verſchiedenen Anſichten daſſelbe Ding einmal als ein brauchbares und dann als ein ſchönes Ding. Die Pyramiden imponiren dem eben ſowohl, der ihren Zweck nicht kennt, als dem, der ihn meint errathen zu haben, und der Thurm des Straßburger Münſter würde denſelben äſthetiſchen Eindruck machen, in der Kirche dahinter möchte Meſſe geleſen werden oder ſie möchte in Ruinen liegen. Alte Völker bauten, um zu bauen, und bauten darum oft groß und ſchön. Wir und ſelbſt unſre Fürſten bauen Häuſer, um ſie zu allerley Zwecken zu brauchen, worüber uns dann nur noch ſchwache Reminiscenzen von ſchöner Baukunſt übrig geblieben ſind.

Näher berühren ſich die Schönheit und äußere Vollkommenheit an einem Dinge, wenn die geſuchte Zweckmäßigkeit des Verſtandes nur den Mechanismus der Auffaſſung des Kunſtwerks ſelbſt betrift. Dahin gehören erſtlich alle techniſchen Regeln z. B. der Aufführbarkeit eines Theaterſtücks, der Malbarkeit eines Sujets oder einer Gegend und vieles ähnliche, vorzüglich aber muß dabey das Geſetz der Regelmäßigkeit und des Proportionirten genannt werden. In nicht zu berechnenden Abſtuffungen geht die Einheit, welche die Schönheit von freyen Formen fordert, in verſtändliche Regelmäßigkeit der Geſtalt und des Spiels über. Hier iſt aber die letzte Forderung des regelmäßigen und proportionirten, nach welcher wir in der Architektur und an Meubeln nur rechtwinklichtes und gerades, nichts ſchiefes und geſchnörkeltes leiden mögen, nach welcher wir in der Muſik abgemeſſenen

Takt, für den Rhythmus Metrum, für manche Geſtalt Symmetrie fordern, offenbar nicht mehr Sache des frey beurtheilenden Geſchmackes, ſondern des abmeſſenden Verſtandes. Freye Naturſchönheiten erkennen dieſe Art der Regelmäßigkeit gar nicht an. Die Schlingungen eines Fluſſes, die Formen einer Felsparthie oder Kaskade gewinnen an Schönheit je gewagter ſie ſind; aber Terraſſen, Alleen und Springbrunnen, fordern einen ganz andern architektoniſchen Maaßſtab. Nur bey Dingen, die geradezu auf Brauchbarkeit beurtheilt werden, wie Häuſer und Meubeln, überwiegt allgemein das Urtheil für regelmäßiges und proportionirtes. Aber auch hier wird das Haus oder Zimmer oder Ameublement nicht durch ſeine Regelmäßigkeit allein ſchön, ſondern dieſe iſt nur eine Bedingung, welche der Verſtand auflegt, ohne die hier keine Schönheit ſoll ſtatt finden können. Es findet ſich hier ein Widerſtreit in der Beurtheilung, wie man ſagt, zwiſchen regelmäßiger und unregelmäßiger Schönheit, indem man z. B. einen Garten oder ein Gedicht nach franzöſiſchem Geſchmack, als Sonnet, Seſtine, Intriguenſtück architektoniſch (als einen regelmäßigen Bau) oder nach engliſchem Geſchmack und als freye Schönheit beurtheilt; wo aber offenbar das Geſetz der Regelmäßigkeit nicht dem Geſchmack, ſondern dem Verſtande, der die Geſtalt verſtehen will, gehört. In allen dieſen Fällen macht die Regelmäßigkeit keine Schönheit, ſondern nur äußere Vollkommenheit, für ein Intereſſe der Gewohnheit von mancherley Art (des Anſcheins von Feſtigkeit und Sicherheit bey Gebäuden, einer Ordnungsliebe, die ſich leicht will zurecht finden können, der befriedigten Erwartung bey verſtändig arrangirten Gedichten. Takt, Symmetrie und ähnlichem mehr.)

§. 234.

Davon iſt aber, wie mir ſcheint, ein anderes Geſetz der Regelmäßigkeit ganz zu unterſcheiden, nach welchem nämlich *die Schönheit ſelbſt in der Regelmäßigkeit und ſogar in der Mittelmäßigkeit beſteht*, nämlich bey der Schönheit, welche Kant die Schönheit der Normal-Idee, Schiller in Rückſicht der menſchlichen Geſtalt die architektoniſche Schönheit des Baues nennt. Wir nannten (§. 61.) Normal-Idee überhaupt das mittlere Bild zwiſchen allen Nebenarten der Gegenſtände unter einem Begriff, die Vorſtellung deſſelben vor der Einbildung macht nun Anſprüche an Schönheit bey dem Typus eines ſchönen Baumes, einer ſchönen Blume oder Frucht von beſtimmter Art oder eines ſchönen Thieres von beſtimmter Art, kurz bey jeder Form ſpecifiſcher Organiſationen der Erde, und das um ſo mehr und um ſo beſtimmter, je genauer eine Organiſation den Typus ihrer Geſtalt ſelbſt beſtimmt, ſo daß die Normal-Ideen ſchöner menſchlicher Geſtalten der Gipfel dieſer Vorſtellungsart werden. Betrachten wir dieſe Idee näher, ſo werden wir leicht gewahr, daß wir mit dieſer mittleren Form den Archetypus zu errathen ſuchen, dem die Natur die einzelnen Individuen von Pflanzen und Thieren gleichſam nachzubilden ſucht, und unſer äſthetiſches Urtheil wird hier dadurch motivirt, daß die Natur, Regel und Einheit der Geſtalt dem Verſtande ſelbſt frey unterlegt und dadurch dieſe Geſtaltungen unſerm Gefühle als Naturzweck ankündigt. Dieſe Regelmäßigkeit iſt von der vorigen ganz verſchieden. Sie ſucht eine innere Vollkommenheit des Dinges für ſich ſelbſt, welche objektiv inexponibel bleibt und deswegen ſelbſt in Schönheit übergehen muß, dagegen dort nur von äußerer Vollkommenheit die Rede war; ſie nimmt zweytens das religiöſe Intereſſe am Schönen in Anſpruch, dagegen die erſtere es nur mit dem empiriſchen zu thun hatte, denn ſie erkennt äſthetiſch in dem Leben der Natur das Geſetz des Zweckes im Weſen der Dinge an; und drittens wie jene nur an Kunſtprodukten ſich zeigte, wie fern das, was der Menſch macht, etwas verſtändiges ſeyn ſoll: ſo geht dieſe nur auf die Naturproduktion ſelbſt, denn wenn gleich jene Normalform nur von der Einbildung erfunden wird, ſo beruht ihr Anſpruch an Schönheit doch einzig darauf, daß ein Geſetz der bildenden Natur in ihr *äſthetiſch* ausgeſprochen werde.

§. 235.

Jede andere beſtimmtere innere Vollkommenheit iſt geiſtige innere Vollkommenheit der menſchlichen Vernunft und ihrer Ausbildung, wie fern das Leben des Menſchen ſubjektiv nach ſeinen Zwecken beurtheilt wird als Regel des verſtändigen Triebes (§. 188. und §. 189.). Derſelbe Werth aber objektiv beurtheilt iſt die geiſtige Schönheit, innere Schönheit der Seele, für welche ſich alſo die innigſte Verſchmelzung beyder Beurtheilungsarten ergeben muß. Dieſe geiſtige Schönheit erſcheint auf zweyerley Weiſe; vor der äußern Anſchauung als *Schönheit des Ausdrucks an der menſchlichen Geſtalt* oder vor der innern Anſchauung als *Schönheit der Seele und Erhabenheit des Charakters*.

Auf die Schönheit der menſchlichen Geſtalt führte uns ſchon die Schönheit der Normal-Idee oder die natürliche Schönheit organiſcher Formen. Wir müſſen bey ihr noch näher verweilen. Unſerm Urtheil über die Schönheit menſchlicher Geſtalten liegt als Regel eine nach Race und Volk verſchiedene Normalform der männlichen und weiblichen Geſtalt nach verſchiedenen Stuffen des Lebensalters vom Kind zum Knaben, zum Jüngling, zum Mann, zum Greis zu Grunde, wornach wir individuelle Schönheit beurtheilen. Aber nicht ſo, daß wir von der einzelnen Geſtalt, ſondern gleichſam nur von der ganzen Gattung verlangen, daß ſie genau die Normalform darſtellen ſoll. Wir verlangen vielmehr von der Schönheit der einzelnen eine vielſeitige Abweichung hierhin oder dorthin nur mit Annäherung an die mittlere Grundgeſtalt. Die ſtrenge Regelmäßigkeit ſelbſt werden wir für den Menſchen noch nicht ſchön finden, weil ſie ohne Individualität in der Verlöſchung aller charakteriſtiſchen Auszeichnung kalt und tod erſcheint, vielmehr fordern wir zur äußern Schönheit des Menſchen über die Regelmäßigkeit noch den Ausdruck geiſtiger Schönheit hinzu.

Wir unterſcheiden erſtlich die architektoniſche Schönheit des Baues von der rhythmiſchen Schönheit der willkührlichen körperlichen Bewegung. In dem Bau des Körpers und dem Geſetz der Bildung ſeiner Organe, in der Grundlage ſeiner Züge iſt der Menſch Produkt der Natur, aber die feinere Ausbildung, der Blick des Auges, die Züge des Mundes, Haltung des Körpers und ſeine Bewegung, der Accent der Sprache, Stimme, Mienen und Gebehrden, ſind mehr oder weniger unſer eignes Werk oder können es wenigſtens ſeyn. So entſpringt neben der architektoniſchen Schönheit aus der willkührlichen Bewegung eine eigne rhythmiſche Schönheit der menſchlichen Geſtalt, welche ſich mittelbar auch an ruhigen, ſtehenden Zügen zeigen kann, wiefern dieſe aus habitueller Bewegung enſtanden ſind. Durch dieſe rhythmiſche Schönheit tritt der Ausdruck geiſtiger Schönheit in die Menſchliche Geſtalt, aber auch ſie iſt noch mit der Schönheit des Ausdrucks nicht einerley. 3

Jeder Rhythmus er mag muſikaliſch, metriſch oder in Bewegung von Geſtalten ſich darſtellen, folgt zwey verſchiedenen Regeln der Schönheit, welche für die menſchliche Geſtalt als orcheſtiſche und pantomimiſche Schönheit unterſchieden werden können. Die erſte iſt noch gemeine mathematiſche Schönheit von Zeitabmeſſungen, die andere iſt hohe Schönheit des geiſtigen Ausdrucks. Die erſte Schönheit einer metriſchen Bewegung oder einer muſikaliſchen Kompoſition, wie ſie an einem Quartett oder Violinkoncert beurtheilt wird, iſt die mathematiſche Schönheit der Form eines Spiels von Tönen und von eben der Art iſt die Schönheit der Bewegung des menſchlichen Körpers in Tanz (ohne Pantomime,) Haltung, Gewandtheit und Abgemeſſenheit freyer Bewegungen des Körpers, welche ſchon für ſich gefallen im Gegenſatz des ungeſchickten und eckigen, ohne noch auf den geiſtigen Ausdruck zu ſehen. Neben dieſer Form des Spiels ſpricht aber jede rhythmiſche Bewegung noch unſer Inneres an, ſie mahlt uns das geiſtige durch äußeren Ausdruck und am ſprechendſten von allem in den Bewegungen der menſchlichen Geſtalt und den Zügen derſelben, die aus dieſen Bewegungen ſich bilden. Der phyſiognomiſche und pantomimiſche Ausdruck der Züge mahlt uns Dummheit und feinen Verſtand, Lebendigkeit, Geiſt und todte Unbedeutendheit, Gefühl und Gefühlloſigkeit, Gutmüthigkeit und Schlauheit, Feſtigkeit, Stärke, Charakter und Schwäche des Geiſtes eben ſo wie einzelne Gemüthsſtimmungen der Ruhe, des Affektes und der Leidenſchaft. Die Schönheit dieſes Ausdrucks ſucht alſo die Schönheit der Seele ſelbſt, ſie wird die höchſte Aufgabe der Muſik, Malerey und bilbenden Kunſt, in ihr lebt und bewegt ſich der Genius Raphaels und griechiſcher Bildhauer.

§. 236.

Dieſe Schönheit des Ausdrucks iſt aber nur der Abdruck innerer Schönheit des Geiſtes. In der geiſtigen Schönheit ſelbſt gehen endlich Schönheit und Vollkommenheit ganz in einander über, indem wir zwar in beſtimmten Begriffen die einzelnen Erforderniſſe der Vollkommenheit des Geiſtes, Leben, Kraft, Geſundheit, Reinheit, Verſtand, Genie, Geiſt, Gefühl, Charakter u. ſ. w. vorſtellen können: für die Beurtheilung des ganzen einzelnen Menſchen, in Rückſicht dieſer Regeln aber nur eine äſthetiſche Anſicht übrig behalten, indem die logiſche Beurtheilung uns wohl vereinzelt hier mehr Verſtand als dort, dort mehr Phantaſie als hier zeigt, aber niemals ein fertiges Bild eines ganzen Geiſtes gibt, wie es doch jeder in ſich kleiner oder größer wirklich lebt. Für dieß Ganze alſo bleibt nur eine äſthetiſche Beurtheilung übrig, die Vollkommenheit geht in Schönheit über, der Werth wahrer Liebe (§. 189.) wird äſthetiſch als Anmuth (Charis), der Gegenſtand der Achtung als äſthetiſche Würde aufgefaßt, Tugend und Schönheit vereinigen ſich zur καλοκαγαθία der Griechen. Dieſe Schönheit der Seele wird die höchſte Aufgabe des Lebens wie der Kunſt. Dahin ſtreben die Götter und Heroen der alten Kunſt, die religiöſen Ideale der italieniſchen Mahler und alle großen Dichter im Epos, Drama und Roman. Das Heroiſche der alten Kunſt, die tiefe Fülle des Lebens in Shakeſpears Dramen und die herrlichen Charaktere unſers Göthe und Schiller haben das gleiche Ziel. Die Tugend iſt auch hier die unbekannte Göttin, der alle Opfer brennen und der alle Feſte gefeyert werden, ſelbſt da, wo man an keine Gottheit dachte.

Es wäre alſo hier das Geſetz der geiſtigen Vollkommenheit und Schönheit ganz eins und daſſelbe, woher aber dann der große Unterſchied in der äſthetiſchen und logiſchen Schätzung des Werthes menſchlicher Handlungen, wo nur nach der zweyten gewöhnlich die Sittlichkeit beurtheilt werden will? Dieſer ganze Unterſchied ſollte eigentlich gar nicht ſtatt finden. Vielmehr iſt Schönheit und Erhabenheit des Geiſtes mit ethiſchem Werth der Handlung ganz eins und daſſelbe. Um dieß richtig zu verſtehen müſſen wir auf folgendes Rückſicht nehmen.

1) Das äſthetiſche und theoretiſche Urtheil über ſittlichen Werth können nur dann ganz übereinſtimmen, wenn ſo wohl gebildeter Geſchmack als gebildetes ſittliches Urtheil vorausgeſetzt wird. Der rohe Geſchmack verwechſelt oft Lüſternheit mit Geſchmack, Reiz und Rührung, wohl auch nur das ſonderbare und ungewöhliche mit Schönheit und Erhabenheit und mag dann wohl manches äſthetiſch gefällig finden, was in der That weder ſchön noch erhaben iſt, (wie etwa ein Henkerfeſt oder einen erzwungenen Kampf von Sklaven.) Dagegen wird Rohheit des ſittlichen Urtheils die Geſetze des konventionellen Anſtandes, einzelne Sitte und Gebrauch mit in Anſchlag bringen, welche dem richtigen ſittlichen Urtheil ſo wenig als dem Geſchmacke zur Richtſchnur dienen, (der Dichter wird alſo freylich an unſre Ehegeſetze und Polizeyverordnungen eben nicht gebunden ſeyn.)

2) Wir dürfen dieſe Uebereinſtimmung des Geſchmackes mit dem ſittlichen Gefühl nicht zunächſt an der Beurtheilung von Kunſtwerken, ſondern an der Würdigung der Handlungen im Leben erproben. Im Leben iſt von

der Schönheit der Handlung ſelbſt die Rede, die Kunſt hingegen gefällt ſich oft ſchon in der bloßen Treue der Nachahmung, ſo daß die Darſtellung des geiſtig-häßlichen oder des unſittlichen doch künſtleriſche Schönheit haben kann.

3) die Hauptſache iſt aber, daß wir auf den Unterſchied in der ſittlichen Beurtheilung Rückſicht nehmen, ob wir die Geſinnung eines Menſchen mit dem Geſetz des Charakters oder nur einzelne Thaten mit der Regel der richtigen Ueberzeugung vergleichen. (§. 209.) Die Tugend kennt für fremde Handlungen keinen Maaßſtab der einzelnen That, ſondern nur der hohen oder gemeinen, der edeln oder unedeln Geſinnung. Wer alſo nur einzelne Handlungen an der Regel der richtigen Ueberzeugung abmißt, der trift freylich mit ſeinem Urtheil die äſthetiſche Entſcheidung gar nicht, aber eben ſo wenig den wahren ſittlichen Werth. Das äſthetiſche Urtheil faßt hier nur das Leben ſelbſt auf und darin trift es mit dem ethiſchen Spruch über die Geſinnung zuſammen. Der gebildete Geſchmack ſo gut, wie das gebildete ſittliche Gefühl wird das einzelne Moment geiſtiger Schönheit und Erhabenheit in der Erſcheinung eines individuellen Lebens (z. B. Kraft des Geiſtes oder Reſignation) billigend herausheben, ſie wird in dem albernſten Martyrertod die Schönheit der Reſignation nicht verkennen, ſie wird die Kraft des Affektes und die Größe der Leidenſchaft beym Krieger oder Herrſcher erhaben finden, weil alle Stärke des Willens ſchon für ſich ſelbſt ſittliche Energie iſt, die ihren innern eignen Werth behält, ſo übel ſie auch angewendet werden mag. Die Geiſteskraft des Verbrechers macht ihn ſchädlich aber nicht bös; bös iſt er durch was anders, das mit dabey ſeyn kann; jene Kraft iſt gerade nur das gute

in ihm und wird äſthetiſch oder ſonſt auf gleiche Weiſe zu beurtheilen ſeyn.

Der ganze Unterſchied beyder Beurtheilungsweiſen kommt alſo (wenn wir die Verwechſelung daraus vermeiden, daß die Thaten mächtiger Unmenſchen wie die Wuth der Tiger, wohl zur Darſtellung des Dynamiſch-Erhabenen der Natur gebraucht werden können,) nur darauf zurück, daß das anſchaulich dargeſtellt ſeyn muß, was äſthetiſch gefallen ſoll und ſo wird er für die ſchöne Kunſt ſehr wichtig. Daß Sittenbücher keine Hymnen und Predigten keine Oden ſind, wird einzig durch die Anforderung jeder Dichtung an anſchauliche Darſtellung beſtimmt. Reflektirte Darſtellung hingegen und das ſententiöſe laſſen das angebliche Gedicht eben nur wie Stücke aus Predigten erſcheinen, und zeigen anſtatt lebender Menſchen das, was man gemeinhin einen Roman- oder Schauſpiel-Helden nennt; der Held wird nicht zum göttlichen Menſchen, ſondern bleibt ein gemeiner Kerl, der höchſtens die Göttlichkeit affektirt.

Dritter Abſchnitt.

Von der Erhabenheit oder der äſthetiſchen idealen Anſicht der Dinge.

a) Vom Erhabenen überhaupt.

§. 237.

Die philoſophiſche Aeſthetik hat für das Schöne doch noch ein beſtimmtes Geſetz der anſchaulichen Form und ihrer Zweckmäßigkeit zum Gegenſtande, und kann dem gemäß das ſpekulative der reinen Geſchmacksurtheile leichter von dem trennen, was nur Sache der Induktion bleiben muß. In Rückſicht des Erhabenen muß ſie ſich hingegen ſehr in Acht nehmen, nicht über ihre Grenzen hinaus zu ſchweifen. Die äſthetiſch ideale Anſicht fordert für ihre Geſchmacksurtheile eine freye Zuſammenſtimmung anſchaulicher Formen zu den Ideen der Vernunft. Ideen aber laſſen ſich eben anſchaulich gar nicht darſtellen. Der Grund des Urtheils über mathematiſche Erhabenheit bleibt deshalb immer ein durchaus ſubjektiver; das Gefühl des Anſchauenden bringt die Erhabenheit erſt ſelbſt zur Anſchauung hinzu; die Vorſtellung der Erhabenheit iſt nämlich immer nur eine ſymboliſche. Schönheit wird ſelbſt als unmittelbare Form der Gegenſtände angeſchaut, und deutet uns für das Gefühl eine zweckmäßig bildende Kraft der Natur an; das Ewige, Unendliche, Ueberſinnliche kann hingegen unmittelbar gar nicht vor unſrer Anſchauung erſcheinen, auch nicht dem Gefühl, ſondern wo ſie erſcheint, iſt dieß nur durch Symbol möglich. Die Induktion kann alſo wohl viel darüber lehren, wie durch das Große, Prächtige, Feyerliche, Ueberraſchende, Erſchütternde, Rührende, Furchtbare, Schauervolle und Wunderbare das Erhabene gut oder ſchlecht vorgeſtellt werde, von ſpekulativer Bemerkung iſt dabey einzig, daß uns alles dieß ſymboliſch an das Unendliche und das Geheimniß des Ueberſinnlichen durch anſchauliche Darſtellung erinnern müſſe, wenn die Darſtellung erhaben ſeyn ſoll. Das Gefühl des Erhabenen wird daher oft von Reflexion geleitet, es bedarf gleichſam einer Deutung. Manches iſt erhaben unmittelbar für die Kontemplation, anderes für die dichtende Einbildungskraft, noch anderes durch das, was wir zur gegebenen Anſchauung hinzu denken. Waſſerfälle z. B. oder Gewitter, hohe Gebirge, ein Münſter, machen einen unmittelbar erhabenen Eindruck; alte Ruinen mit allen ihren Erinnerungen im dunkeln Gefühl mehr durch das, was wir hinzu denken. Die hohen Gebirge der Schweiz mit ihren Felſen, Eis und wilden Strömen ſind für ſich ſchon erhaben, aber der Eindruck für den Reiſenden ſteigt noch ſehr durch die dunkeln Gefühle, die es erregt, aus dieſer wilden Zerſtörung einer vergangenen Schöpfung das Leben der jetzigen Natur entſpringen zu ſehen, indem hier die unverſiegbaren Quellen fließen, an deren lebendigen Strömen unten im Thal bis ans Meer hinab alles Leben erzeugt und groß gezogen wird. Das Akuſtiſcherhabene wirkt meiſtentheils durch das, was es für die dichtende Einbildungskraft erſt wird. Muſik führt uns ſo leicht zu dynamiſch erhabenen Eindrücken, vorzüglich Kirchenmuſik, großentheils aber nicht unmittelbar durch den Schall, ſondern durch das, was wir dichtend mit Andacht oder ſonſt tief bewegten Gemüth hinzu denken.

Gehen wir von dem Momente unſrer Deduktion der Gefühle für das Erhabene aus, ſo wäre die erſte Frage: wie kann anſchauliche Darſtellung den Ideen der Vernunft entſprechen? Und darauf wäre zu antworten durch das, was einen äſthetiſchen Ausdruck des Unendlichen gewährt, und durch das, was als wunderbar erſcheint, und ſo das Geheimniß des Ueberſinnlichen berührt.

So erhalten wir eine dreyfache Eintheilung des Erhabenen. Erſtlich in Erhabenes der äuſſeren Natur, ſymboliſche Anſchauung des Unendlichen; zweytens Erhabenes der innern Natur, geiſtig Erhabenes der Hoheit ſittlicher Ideen, und drittens Erhabenes, welches eigenthümlich der Kunſt gehört, man könnte es auch das philoſophiſch Erhabene nennen, es iſt die äſthetiſche Darſtellung der Idee des Ewigen und ihres Verhältniſſes zum Endlichen, vorzüglich durch die Gewalt des Geheimnißvollen.

§. 238.

Die Idee ſtrebt aber zunächſt in Rückſicht der Anſchauung immer nach der Totalität des Weltganzen nach der Auffaſſung des Unendlichen, und dadurch wird es neben der Anſchaulichkeit der Darſtellung zur einzigen allgemeinen Anforderung an den Gegenſtand, der erhaben ſeyn ſoll, daß er ſchlechthin als groß beurtheilt werde, es mag dieß nun bloße Größe der Ausdehnung oder Gewalt und Macht ſeyn.

Kants Darſtellung iſt hier ohne Tadel: Groß ſeyn, und eine Größe ſeyn, ſind ganz verſchiedene Begriffe. Jeder Gegenſtand, den wir uns vorſtellen, hat überhaupt Größe, wenn wir ihn aber einen großen Gegenſtand nennen, ſo ſchreiben wir ihm die Größe vorzugsweiſe zu. Wenn wir etwas ſchlechtweg groß nennen, ſo heißt dieß, das Ding iſt groß in ſeiner Art; in Vergleichung mit alle dem, was unter einem gewiſſen Begriffe ſteht, ſey es vorzugsweiſe groß. So ſprechen wir von großen Menſchen, Bäumen, Häuſern oder Bergen, eben ſo von der Größe menſchlicher Kräfte, von großer Tugend oder Größe der Richtigkeit einer Beobachtung u. m. dergl. Dieſes relativ Große iſt aber noch nicht hinlänglich, um einen Gegenſtand erhaben zu finden, er muß ſchlechthin groß ſeyn, ohne alle Vergleichung. Wenn wir aber etwas ſchlechthin über alle Vergleichung groß finden, ſo bezieht ſich das immer auf Ideen der Vernunft, auf die Idee des abſoluten Weltganzen. Dieſe Idee allein kann vor dem Verſtande groß heißen, gegen ſie iſt allein alles andere klein; denn ſonſt mag das Einzelne gleich noch ſo groß ſeyn, ſo iſt es nach teleſkopiſchen Verhältniſſen klein, mag es noch ſo klein ſeyn, ſo kann es nach mikroſkopiſchen Verhältniſſen groß genannt werden.

Gegen dieſe kantiſche Expoſition der Größe alles Erhabenen wendet Jean Paul ein: das Erhabene iſt zwar immer an ein ſinnliches Zeichen gebunden, aber dieſes nimmt oft gar keine Kraft der Phantaſie und der Sinne in Anſpruch, es iſt oft um ſo erhabener, je kleiner es iſt. So iſt in der hebräiſchen Dichtung, wo der Prophet das Zeichen der vorübergehenden Gottheit erwartet, welche nicht kommt hinter dem Feuer, nicht hinter dem Donner, nicht hinter dem Sturmwinde, ſondern die endlich kommt mit einem linden, leiſen Wehen, offenbar das ſanfte Zeichen erhabener als ein majeſtätiſches wäre. So ſteht äſthetiſche Erhabenheit des Handelns immer im umgekehrten Verhältniß mit dem Gewichte des ſinnlichen Zeichens, und das kleinſte iſt das erhabenſte; Jupiters Augenbraunen bewegen ſich erhabener als ſein Arm oder er ſelbſt. Aber eben in dieſen Fällen iſt ja nicht das Zeichen, nicht das Wehen oder die Augenbraunen, ſondern das bezeichnete, die Gottheit oder Jupiters Zorn der erhabene Gegenſtand. Das Große wird hier vor die innere Anſchauung geführt gerade durch den Kontraſt mit dem kleinen in der äußeren Anſchauung. Die hebräiſche Dichtung macht die Erhabenheit Gottes hier dadurch anſchaulich, daß ſie alles Gewaltige und Große der äußern Anſchauung, Feuer und Sturm als zu gering verwirft, um auch nur ein Bild der göttlichen Größe zu geben.

Zweytens der Eindruck des Unendlichen muß anſchaulich gegeben ſeyn, wenn er als erhaben beurtheilt werden ſoll. Erhaben iſt nur das impoſante in der Anſchauung. Sittliche Größe im Sittenbuch thut keine Wirkung, und in großen Zahlen zugemeſſen, auch das Unendliche nicht. Die Wahrheit: wenn man auf der geraden Linie von der Erde zum Sirius an einem Ende ein Perpendickel errichtet, am andern aber in derſelben Ebene eine Linie ſich nur um den millionenſten Theil einer Sekunde gegen den Perpendickel neigen läßt, ſo werden beyde Linien ſich ſchneiden, kann keine Wirkung auf das Gefühl für das Erhaben thun, hingegen mit weit kleineren Dimenſionen z. B. der Anſchauung eines Gebäudes erhalten wir den Eindruck. Daher iſt manches theoretiſch groß, was doch nie erhaben wird. Man gebe ſich noch ſo viel Mühe die Größe der Geſchicklichkeit, des Verſtandes, des Genies in Newton, Euler oder Kant didaktiſch aufzuputzen, die Wirkung wird immer ſehr gering ſeyn, denn ſo etwas iſt keiner Anſchaulichkeit fähig; man mag die Größe des Staatsmannes noch ſo hoch über Feldherrn-Größe zu heben ſuchen, im äſthetiſchen Eindruck wird die letztere doch immer überlegen ſeyn. Eben darum thut das arithmetiſch-erhabene der Lehrgedichte wenig Wirkung, wo man mit Zahlen zu imponiren ſucht.

b) Das Mathematiſch-Erhabene der Natur.

§. 239.

Das Erhabene der äußern Natur theilt ſich wieder in das der extenſiven und intenſiven Größe, in das Erhabene der bloßen Ausdehnung und das drohend Erhabene, von denen nach Schillers Ausdruck das erſtere der Einbildungskraft Gewalt anthut, das andere der Lebenskraft droht. Kant nennt das erſtere mathematiſch-erhaben, weil darin nur unſer Vorſtellungsvermögen der Größe in Anſpruch genommen wird, das andere dynamiſch-erhaben, indem es zugleich unſer Gefühl und Begehrungsvermögen in Anſpruch nimmt. Von der erſten Art iſt die Erhabenheit der Pyramiden, eines Münſters, des heitern geſtirnten Himmels; von der andern Gewitter, wilde Waſſerfälle, das Meer im Sturm. Jean Paul fügt die treffende Bemerkung bey: „man kann die extenſive Erhabenheit auch die für das Auge oder die optiſche nennen, die andere, die für das Ohr, oder die akuſtiſche. — Nie kann das Auge ein anders als das extenſiv erhabene anſchauen, nur erſt ein Schluß aus Erfahrungen aber keine Anſchauung kann einen Abgrund, ein ſtürmendes Meer, einen fliegenden Felſen zu einem dynamiſch-erhabenen machen. Wie wird denn dieß aber angeſchaut? Akuſtiſch; das Ohr iſt der unmittelbare Geſandte der Kraft und des Schreckens, man denke an den Donner der Wolken, der Waſſerfälle, der Meere, des Löwen. Ohne alle Erfahrung wird ein Neuling von Menſch vor der hörbaren Größe zittern; aber jede ſichtbare würde ihn nur heben und erweitern.“

Bleiben wir bey dem oben gewählten Ausdruck des mathematiſch-erhabenen, ſo müſſen wir nach unſrer Erklärung alles dasjenige ſo nennen, was nicht durch die geiſtige Größe der ſittlichen Idee, ſondern durch ſpekulative Ideen des Unendlichen und Ewigen als erhaben beurtheilt wird. Dann giebt es ein mathematiſch-erhabenes der Natur, von dem hier zuerſt die Rede ſeyn ſoll, durch den anſchaulichen Ausdruck des Unendlichen in äußeren Gegenſtänden der Natur und ein mathematiſch-erhabenes der Kunſt, wo die Darſtellung des Ewigen nur durch künſtleriſche Symbolik anſchaulich wird.

Was beſtimmt nun erſtlich unſer Urtheil, wenn wir Gegenſtände nur um der Anſchauung ihrer extenſiven Größe willen erhaben finden? Dieß hat Kant ſehr beſtimmt beantwortet.

„Die Größenſchätzung durch Zahlbegriffe iſt mathematiſch, die aber in der bloßen Anſchauung (nach dem Augenmaaße) iſt äſthetiſch. Nun können wir zwar nur beſtimmte Begriffe davon, wie groß etwas ſey, durch Zahlen bekommen, deren Einheit das Maaß iſt; und in ſo fern iſt alle logiſche Größenſchätzung mathematiſch. Allein da die Größe des Maaßes doch als bekannt angenommen werden muß, ſo würde, wenn dieſe nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maaß ſeyn müßte, mithin mathematiſch geſchätzt werden ſollte, wir niemals ein erſtes oder Grundmaaß, mithin auch kein beſtimmter Begriff von der Größe gegeben werden können. Alſo muß die Schätzung der Größe des Grundmaaßes bloß darin beſtehen, daß man ſie in einer Anſchauung unmittelbar faſſen und durch Einbildungskraft zur Darſtellung der Zahlbegriffe brauchen kann, d. h. alle Größenſchätzung der Gegenſtände der Natur iſt zuletzt äſthetiſch.“

„Nun gibt es zwar für die mathematiſche Größenſchätzung kein Größtes, denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche, aber für die äſthetiſche Größenſchätzung gibt es allerdings ein Größtes und von dieſem ſage ich: daß, wenn es als abſolutes Maaß, über das kein größeres ſubjektiv dem beurtheilenden Subjekt möglich ſey, beurtheilt wird, es die Idee des Erhabenen bey ſich führe, und diejenige Rührung, welche keine mathematiſche Schätzung der Größen durch Zahlen bewirken kann, hervorbringe, weil die letztere immer nur die relative Größe in Vergleichung mit andern gleicher Art, die erſtere aber die Größe ſchlechthin, ſo weit das Gemüth ſie in einer Anſchauung faſſen kann, darſtellt.“

„Anſchaulich eine Größe in die Einbildungskraft aufzunehmen, um ſie zum Maaße oder als Einheit zur Größenſchätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwey Handlungen dieſes Vermögens Auffaſſung und Zuſammenfaſſung. Mit der Auffaſſung hat es keine Noth, denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zuſammenfaſſung wird immer ſchwerer, je weiter die Auffaſſung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem äſthetiſch-größten Grundmaaße der Größenſchätzung. Denn, wenn die Auffaſſung ſo weit gelangt iſt, daß die zuerſt aufgefaßten Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung in der Einbildungskraft ſchon zu verlöſchen anfangen, indeſſen dieſe zur Auffaſſung mehrerer fortrückt, ſo verliert ſie auf einer Seite eben ſo viel als ſie auf der andern gewinnt und in der Zuſammenfaſſung iſt ein Größtes über welches ſie nicht hinaus kommen kann.“

„In der logiſchen oder mathematiſchen Größenſchätzung gibt es gar kein Größtes, hier ſchreitet die Einbildungskraft ungehindert ins unendliche fort, indem der Verſtand ſie durch Zahlen leitet. Es kommt daher auch nichts auf die Größe des Maaßes an, ich kann die Zahlen ohne Ende vergrößern, und lange alſo mit dem kleinſten Maaße eben ſo weit, wie mit dem größten. Allein in der äſthetiſchen Größenſchätzung des Maaßes ſelbſt, in der erſten und unmittelbaren Größenſchätzung findet die Einbildungskraft eine Gränze, über die ſie nicht hinaus kann; es gibt hier für mein anſchauendes Vermögen etwas, was ſchlechthin groß und das Größte iſt, das ich mit einem Blicke zu faſſen vermag. Dieſes wird mir alſo ein Bild des ſchlechthin Großen, ein Bild des unendlichen Ganzen und tritt mir ſo als erhabenener Gegenſtand vor die Anſchauung.“

Die Richtigkeit dieſer Expoſition erprobt ſich ſehr leicht in der Anwendung. Ein ſolches durchaus ſubjektives Maaß muß es ſeyn, nach welchem wir mathematiſche Erhabenheit in der Natur beurtheilen, ſonſt könnte nicht dem einen ein Gegenſtand ſehr erhaben ſeyn, welcher auf einen andern nicht wirkt nur weil er an größere Dimenſionen gewöhnt iſt. Wir dürfen einem Gebäude oder einem Obelisken nicht zu nahe kommen, eben ſo wenig als zu weit entfernt ſtehen, um den erhabenen Eindruck von ſeiner Größe zu bekommen. Denn iſt das letztere, ſo ſtellen wir uns die Theile nur dunkel vor; ſtehen wir aber zu nahe, ſo ſehen wir nur einzelne Theile anſtatt des Ganzen an, und kommen nicht zur anſchaulichen Zuſammenfaſſung. Jean Paul ſagt: „eine unabſehliche angebaute Landebene weicht dem tief grauen, ſtillen Meere, obgleich jene dem Auge mehr Licht darreicht und obgleich dieſes ſo gut als jene an der Wolke aufhört. So wäre einem Obeliskus durch große Farbenflecke (nicht aber durch zu nahe und zu klein aufgetragene, weil dieſe ſonſt vor dem ſchwindelnden Auge nur in einen verſchmelzen) ſeine halbe Größe weg zu nehmen. Warum dieß aber, da eher verſchiedenene Farben ihn heller und alſo bey gleicher Form größer bauen müßten? Darum, jede neue Farbe beginnt einen neuen Gegenſtand, in der Ferne oder Nacht ausgenommen, wo alle Farben in einander taumeln. Hingegen überſäe man ihn, wie eine Peterskuppel mit kleinen Lichtern: ſo wird er größer, weil dieſe Nachts denſelben Gegenſtand fortſetzen, nicht ſich anfangen.“

Die Einbildungskraft muß den ganzen Gegenſtand mit einem Blicke umfaſſen, nicht die Mitte oder Spitze der Pyramide iſt erhaben, ſondern die Bahn des Blicks. Daher thut kein Gebäude eine erhabene Wirkung, wenn es gleich ſehr groß iſt, ſobald es nach leicht zu ſchätzenden Proportionen z. B. nach Stockwerken abgetheilt iſt, denn, dann bleibt der Blick an einzelnen Theilen hängen. Gothiſche Kirchen ſind eben durch ihre unzähligen kleinen Verzierungen und Bogen über Bogen erhaben, indem wir das Gebäude nur als Ganzes faſſen, aber nicht durch ſeine Theile abzumeſſen im Stande ſind. Griechiſche Säulen hingegen thun außen an einem Gebäude für das Erhabene wenig Wirkung, eben weil ſie das Ganze zu verſtändlich eintheilen.

Ueber dieſe Expoſition hat Kant nun noch einen Zuſatz gemacht, indem er meint: die Erhabenheit beruhe hier darauf, daß die Einbildungskraft an dem Gegenſtande ihr Unvermögen der Zuſammenfaſſung erprobe und indem ihr hier Gewalt geſchehe, die Vernunft auf das in ihr liegende höhere Vermögen aus der Idee leite, die Totalität des Univerſums, das Univerſum als Ganzes zu faſſen und zu denken. Der Grund des Wohlgefallens liege alſo darin, daß wir in der Unterdrückung unſers Sinnes ein Vermögen in uns gewahr würden, das Unendliche denken zu können, welches ſelbſt überſinnlich und von höherer Abkunft iſt.

Die Unterdrückung des Sinnes kann aber hier unmöglich der Grund der Erhabenheit ſeyn, mit ihrer Zweckwidrigkeit der Vorſtellung für die Einbildungskraft, denn ſonſt müßte ein Gegenſtand dadurch erhabener werden, daß wir ihn wegen ſeiner Größe nicht überſehen könnten, dagegen doch der Eindruck eben am ſtärkſten iſt, wenn wir ihn nur eben noch überſehen können. Dieſe Unterdrückung des ſinnlichen in uns und die Erhebung zum Unendlichen und Ewigen durch dieſe gehört vielmehr nur dem drohend Erhabenen, das mathematiſch Erhabene hingegen ſo wohl in Natur als Kunſt gefällt als ein Bild der Unendlichkeit ſelbſt durch die anſchauliche Vorſtellung eines Größten, die ſich der Idee im Gefühle unmittelbar unterordnet.

c) Vom Dynamiſch-Erhabenen der Natur.

§. 240.

Das dynamiſch oder drohend Erhabene iſt wieder entweder Erhabenes der Natur in den Aeußerungen ihrer Macht oder Erhabenes der Kunſt durch die Ideen des allmächtigen Schickſals und alle Arten des tragiſch-erhabenen. Es gehört überhaupt ſchon zum geiſtig Erhabenen der ſittlichen Idee, denn auch die Natur wird als drohende Macht nur erhaben durch den Kontraſt mit der ſittlichen Idee in uns. Wir ſprechen zuerſt davon, wie ſich dieſes Gefühl an Gegenſtänden der Natur äußert.

Es berührt ſich mit vielem andern, was unmittelbar nicht Gefühl fürs Erhabene iſt. Alles tiefe, lebendige, bewegende gefällt der Einbildungskraft ſchon in der Unterhaltung und wird ſo mit äſthetiſchem Wohlgefallen aufgenommen, wenn es auch noch nicht durch Größe imponirt. Gefühle der Art gibt es unzähliche, ſollen wir aber aus dem das wirklich Erhabene ausheben, ſo werden wir uns auf das beſchränken, was durch die Erſcheinung der Kraft in der Natur die Idee in uns weckt, uns an das ewige Weſen des eignen Geiſtes errinnert. Aber auch hier iſt der Eindruck noch verſchieden. Man betrachtet wilde Katarakten, hohe Felſenberge, Gletſcher und Wetterwolken eben wie das extenſiv Erhabene mit erhebender Freude, weil uns die Größe hier ein Bild des Unendlichen gibt, wir freuen uns etwas dem Geiſt ſo erhebendes und erweiterndes zu beſchauen. Dann kommt aber noch das eigentliche Verhältniß des drohend Erhabenen hinzu, wenn die Gewalt der Natur und ihre Macht uns wirklich oder ſcheinbar Gefahr droht und furchtbar wird. Kant meint, wer ſich wirklich fürchte, könne hier die Erhabenheit nicht fühlen. Doch mit Ausnahme, ſo lang die Furcht nicht alle Faſſung genommen hat, wird ſelbſt der auf den Wellen des ſtürmenden Meers herum geworfene die Erhabenheit des Schauſpiels noch fühlen und eben das Wagen macht oft den erhabenen Eindruck. Hier iſt es ein erhebendes Selbſtgefühl; wir meſſen die Gewalt der Idee in uns mit einer Kraft der Natur, gegen die unſre ganze phyſiſche Kraft nur Ohnmacht iſt. Auch darin bleiben wir ganz hen der Kantiſchen Expoſition. „Die Unwiderſtehlichkeit der Macht der Natur läßt uns als der Natur unterworfen zwar unſre Ohnmacht fühlen, entdeckt uns aber zugleich ein Vermögen uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen und eine Ueberlegenheit über die Natur, auf welche ſich eine Selbſterhaltung gründet, der die Natur nichts anhat, indem die Menſchheit in unſrer Perſon unerniedrigt bleibt, wenn gleich der Menſch ihrer Gewalt unterliegen müßte. Dieſes Princip kann für ein äſthetiſches Urtheil zu weit hergeholt und vernünftelt ſcheinen, aber die Beobachtung zeigt, daß es den gemeinſten Beurtheilungen zu Grunde liegt, wenn man ſich deſſen gleich nicht bewußt iſt. Dem Wilden iſt der Gegenſtand der größten Bewunderung ein unerſchrockener Menſch, welcher der Gefahr nicht weicht, und in ihr mit Ueberlegung tapfer handelt. Auch im geſitteten Zuſtand bleibt dieſe vorzügliche Achtung für den Krieger, nur daß man noch dazu fordert, er ſolle die Tugenden des Friedens beweiſen, weil daran die Unerſchütterlichkeit ſeines Geiſtes in Gefahr am hellſten erſcheint. Selbſt der Krieg hat etwas erhabenes an ſich, und zeigt die Denkungsart eines Volkes um ſo erhabener, unter je größern Gefahren es ſich hat behaupten können: dagegen ein langer Friede den bloßen Handelsgeiſt mit ihm Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrſchend macht, und die Denkungsart des Volkes erniedrigt.“

d) Vom Erhabenen der Kunſt.

§. 241.

Nach dem Princip unſrer Deduktion muß die Eintheilung des Erhabenen erſtlich ſpekulativ (aus dem Geſetz der Einheit) in der anſchaulichen Darſtellung des Unendlichen und Ewigen eine *mathematiſche Erhabenheit* zeigen, welche ſich wieder entweder in der *Natur* zeigt oder der Kunſt eigenthümlich iſt als *philoſophiſch* oder *religiös Erhabenes*. Zweytens teleologiſch (aus dem Geſetze des Zweckes) muß ſich eine *geiſtige Erhabenheit* ergeben aus der Hoheit ſittlicher Ideen. Auch dieſe iſt wieder zweyerley, das *dynamiſch Erhabene*, aus allem, was das *erhebende Selbſtgefühl der eignen perſönlichen Würde weckt* in Natur und Kunſt, das unmittelbare begeiſternde, und dann das *Erhabene der Seelenſtärke und Seelengröße* in der Erſcheinung des Charakters ſelbſt.

Aus dieſem haben wir das Erhabene der äußern Natur einzeln herausgehoben, alles übrige wollen wir aus einem Geſichtspunkt der Kunſt zuſammenſtellen, indem dieſe Gefühle meiſt vermiſcht und in Beziehung auf ſchöne Kunſt der Beurtheilung unterworfen werden.

Groß und erhaben finden wir die ſiegende Kraft des Helden der Iliade; erhaben den Epaminondas auf dem Schlachtfeld von Leuktra; Iphigenia, die ſich ſelbſt dem Tode weiht, den Oedipos, der ſein Schickſal trägt und mehr noch Antigone, die ihn begleitet. Hocherhaben iſt der Prometheus des Aeſchiles. Dagegen aber auch das ſtrafende und rächende Schickſal im Hamlet, König Lear und Makbeth; endlich auch Pindars und Klopſtocks Oden und Hymnen und der Spruch über dem Tempel der Iſis: Ich bin alles, was war, iſt und ſeyn wird; meinen Schleier hat kein Sterblicher gehoben.

Aber wie verſchieden in Anlage und Effekt iſt, was wir hier unter einen Namen vereinigen. Anfangs iſt es die ſiegende Kraft, die wir bewundern, dann die widerſtehende des Epaminondas, der Iphigenia; dann die erliegende des Oedipos und Prometheus. Nachher aber iſt es nicht mehr die erliegende Kraft, ſondern grade die bezwingende Allgewalt, die uns erſchüttert und zuletzt ſteht die Unendlichkeit rein für ſich als Gegenſtand der Furcht, der Bewunderung und der Andacht da.

Sehr weſentlich iſt hier der Unterſchied, ob der Menſch und ſeine Handlung ſelbſt als erhaben beurtheilt wird oder die Allmacht über ihm. Das erſte iſt ſittlich, das andere religiös erhaben. Aber für dieſes erſtere müſſen wir wieder die Erhabenheit der ſiegenden Kraft und die der unterliegenden trennen, es liegen hierin alſo eigentlich drey verſchiedene Anſichten, das epiſch Erhabene des Heldengedichtes, das tragiſch Erhabene des Trauerſpiels und das lyriſch Erhabene der Ode.

Das erſte das epiſch Erhabene iſt immer ſittlich Erhabenes der ſiegenden Geiſteskraft und des Charakters, ſo ſehr es ſich auch ſymboliſch nur in Darſtellung körperlicher Kraft verlieren mag, ihm gehört die ſiegende Heldengröße und die ſymboliſchen Götterideale der griechiſchen Mythologie, vorzüglich die plaſtiſchen.

Das tragiſch Erhabene ſetzte Schiller als pathetiſch Erhaben allem andern als dem nur kontemplativ Erhabenen entgegen, weil es nicht nur ruhige Betrachtung, ſondern Mitgefühl mit fremden Leiden in Anſpruch nimmt. Er theilte dieß dann weiter in Erhabenes der Faſſung, wo ein Leiden unwillkührlich von der Natur gegeben iſt, aber die Kraft des Willens nicht beugen kann, wie bey Epaminondas, Oedipos, Prometheus, und Erhabenes der Handlung, wo bey ſelbſtübernommenen Leiden die Natur von der Freiheit beſiegt wird, bey ſelbſtgewähltem Märtyrertod oder Winkelrieds Heldenthat bey Sempach. Wichtiger ſcheint mir aber folgende Unterſcheidung. Das tragiſch Erhabene der unterliegenden Kraft iſt entweder **Erhabenes der Nachahmung** der bloßen Rührung und Erſchütterung des Mitgefühls oder **Erhabenes der Bewunderung**. Das erſte bewegt zum Mitleid, das andere befreyt davon. Das tragiſch Erhabene der Alten war Erhabenes der Bewunderung, das Moderne ſpricht meiſt nur das Mitgefühl an. Wenn uns beym Sophokles, Philoktet oder Oedipos erſcheint, ſo iſt bey allem Ausdruck ihrer Schmerzen, ihres Unglücks doch ihr Geiſt ſo unberührt erhaben über dieſem Elend, daß der Eindruck nur Bewunderung des Heldenlebens wird, und man gar nicht dahin kommt ſich in die Stelle des Leidenden zu verſetzen und Mitleid zu fühlen. Am höchſten ſteht darin der Prometheus des Aeſchilos, der mit alle ſeinem Elend über Menſchengröße hinaus ragt und in ſeiner Götterhöhe jedes Mitleid verachtet. Dieß allein iſt wahre Darſtellung tragiſcher Erhabenheit, wo neben der erliegenden niedern Natur die Idee doch noch ihre ſiegende Kraft zeigt. Wo wir zu Mitgefühl und Mitleid hingeriſſen werden, übertrift (mit dem Intereſſe der Motion) die Gewalt des niederdrückenden Leidens die Kraft der Idee; es bleibt nur eine rührende Darſtellung übrig, die mit religiöſer Reflexion nachgedunkelt werden muß, um noch erhaben zu ſcheinen. Ein treffendes Beyſpiel des Kontraſtes iſt bey Göthe ſein Prometheus und Gretchen vor dem Bild der mater dolorosa. Das Erhabene der Nachahmung hat unſerm Trauerſpiel unendlich geſchadet, der griechiſche Charakter einer Antigone, Hekuba, Iphigenia iſt männlicher als faſt jeder moderne Held. Der wahre tragiſche Effekt, Exaltation zur Idee und Erhebung des Geiſtes über allen Wechſel des Glückes, ſelbſt über den Tod iſt uns ganz verloren gegangen und nur ein inniges Bedauern über den traurigen Ausgang der Geſchichte an deſſen Stelle getreten.

Daß es uns aber an dieſer Art des Erhabenen ſo ſehr fehlt liegt großentheils, neben und mit der Abſchwächung unſers äſthetiſchen Gefühls zum ſentimentalen, daran, daß unſrer Dichtung eine Welt der Heroen fehlt und vorzüglich das Schickſal der Griechen. Denn alles Erhabene der erliegenden Kraft bedarf der Ideen des philoſophiſch Erhabenen zu einem ſchwarzen Hintergrunde, gegen den ſich der Feuerglanz der Heldengröße oder das ſanftere Licht heroiſcher Geduld empor heben kann. Die heroiſche Reſignation des Oedipos und der kühne Muth des Prometheus ſind in unſrer Dichtung gar nicht möglich; nur dem todten, allmächtigen Schickſal kann man auf dieſe Weiſe erliegen, ohne der eignen Größe Abbruch zu thun. Wer bey uns (wie etwa Maria Stuart) einer höheren Macht erliegt, gegen die noch Widerſtand möglich iſt, der verliert dadurch an Größe; und mit Gott zu rechten wäre Frevel, aber doch unvermeidlich, weil wir Gerechtigkeit von ihm fordern.

So geht das tragiſch Erhabene dramatiſch in das philoſophiſch Erhabene über. Dem Erhabenen der Bewunderung dient das letztere nur zur Folie, gegen die es ſich hebt. Das der Nachahmung als Sache der Rührung gehört für ſich mehr zum Schönen als zum Großen, und zeigt ſich erhaben nur durch die Allmacht über den leidenden. Dieß iſt endlich noch entſchiedener da, wo die Rührung in Erſchütterung übergeht bey der Darſtellung der rächenden oder ſtrafenden Allmacht. Dahin gehört der blutende Robespierre auf dem Schreibtiſch des Wohlfarths-Ausſchuſſes oder Shakespears, Makbeth und Richard.

Zuletzt alſo müſſen wir von allem ſittlich Erhabenen trennen das eigenthümlich Erhabene der Kunſt, welches nur das Ewige, Gottheit, Allmacht und Schickſal ſelbſt zum Gegenſtand hat, der ſymboliſch anſchaulich dargeſtellt werden ſoll. Ihm gehört der erhabene Eindruck alles dunkeln und myſteriöſen. Es beginnt mit Rache und Strafe des Schickſals, dem Vorabend des Weltgerichts; zeigt ſich in jeder ſchauervollen Geſchichte, in die das Verhängniß, wie eine Wetterwolke hinein droht; Ihm liegt der große philoſophiſche Roman vom Ewigen und der Dreyeinigkeit offen; das Chaos, die Weltenerzeugung, der weltenerſchaffende Eros, die uralte Nacht, die Mutter aller Dinge und alle jene tiefe aber auch ſchwere kosmologiſche Allegorie der Mythen, die das form- und geſtaltloſe mit dem Ungeheuern ſucht. Dann aber hellt ſich der Himmel dieſer Erhabenheit wieder auf zum reinen Sonnenglanze im lyriſchen Thema der Ode und des Hymnus. Hier zeigt es in der Dichtung ohne Erzählung und Geſchichte, deren Geſtaltloſigkeit zuletzt in der Kirchenmuſik ſelbſt ohne [illegible] bleibt, den höchſten Gipfel religiöſer Erhabenheit.

Vierter Abſchnitt.

Von der ſchönen Kunſt.

a) Naturſchönheit und Kunſtſchönheit.

§. 242.

Bisher haben wir meiſt Naturſchönheit und Kunſtſchönheit in Vereinigung betrachtet, wiewohl ſich zuletzt beym Erhabenen eine eigne Art zeigte, die nur Eigenthum der Kunſt iſt. Auch wird die Spekulation ihre Anſprüche an die Aeſthetik nur höchſtens bis zur allgemeinen Betrachtung des Verhältniſſes aller ſchönen Kunſt zur Natur ausdehnen dürfen, indem ſie das übrige der Induktion überläßt. Die allgemeine Unterſcheidung beyder wird ihr aber für den Geſchmack ſehr wichtig, indem ihre Beurtheilung häufig ganz entgegengeſetzten Regeln folgt.

In der neueren philoſophiſchen Aeſthetik hat zuweilen die Kunſtſchönheit alle Naturſchönheit verdrängt, man verleugnet die letztere ganz, gibt religiöſe oder philoſophiſche Ideen mit myſteriöſem Anſtrich oder allegoriſcher tiefer Bedeutſamkeit zum Princip des Geſchmacks, und fordert ſo die Schwere des Tiefſinns an der Stelle des beweglichſten und leichteſten Spiels. Das Intereſſe großer philoſophiſcher Ideen wird mit der reinen Gefälligkeit ſchöner Formen verwechſelt, da doch das geheimnißvolle tiefer Allegorien nur eine erhabene Darſtellung zuläßt und überhaupt mehr einem hinbrütenden Myſticismus als geſundem, reinen Geſchmack gefällt.

Grade die reinſten und einfachſten Beyſpiele des Schönen und Erhabenen können wir nur aus der Naturſchönheit entlehnen; Schönheit der Blumen und des ganzen Lebens der Vegetation, Erhabenheit in Gegenden und den großen Bewegungen der Natur ſind hier durchaus die reinſten Beyſpiele, um das Urtheil zu ſtärken und zu läutern. Denn da findet ſich am klarſten nur der *eine* Maaßſtab des *unintereſſirten* Wohlgefallens an der bloßen Form ohne Beymiſchung irgend eines fremden Intereſſe.

Wir werden daher Naturſchönheit zum eigentlichen Muſter für die Bildung des Geſchmackes erwählen, ohne das Eigenthum der ſchönen Kunſt zu verkennen. Denn die reine Anſchaulichkeit der Form in ihrer völligen Befreyung vom widerſtehenden Begriffe liegt uns nur in der Natur vor Augen, alle künſtleriſche Darſtellung ſetzt hingegen von irgend einer Seite jedesmal ſchon, wenigſtens in Rückſicht ihres mechaniſchen, beym Concert, Gedicht, Gemählde oder Haus einen Begriff von dem voraus, was das Ding ſeyn ſoll.

Was iſt nun der Unterſchied zwiſchen Natur und Kunſtſchönheit?

Zunächſt fällt ins Auge, daß Naturſchönheit an einem Gegenſtand *als Naturprodukt* beurtheilt wird, Kunſtſchönheit hingegen an einem *genialiſchen Produkt*. Geſchmack iſt das Vermögen einen Gegenſtand nach äſthetiſchen Ideen zu beurtheilen; das

Naturſchöne liegt in den Dingen unmittelbar für den Geſchmack da. Genie hingegen iſt das Vermögen der äſthetiſchen Ideen ſelbſt; Genie gibt dem Gegenſtand erſt die ſchöne Form, und die iſt Kunſtſchönheit. Wie aber unterſcheidet ſich dieſe ſelbſtgeſchaffene Schönheit von der in der Natur gegebenen?

Kant ſagt: „Eine Naturſchönheit iſt ein ſchönes Ding, eine Kunſtſchönheit eine ſchöne Vorſtellung von einem Dinge."

„Die ſchöne Kunſt zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß ſie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig ſeyn würden, ſchön beſchreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüſtungen des Krieges u. ſ. w. können ſehr ſchön beſchrieben, ja ſogar im Gemählde vorgeſtellt werden. Nur eine Art der Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgeſtellt werden, ohne alles äſthetiſche Wohlgefallen mithin die Kunſtſchönheit zu Grunde zu richten, nämlich diejenige, welche Eckel erweckt. Denn, weil in dieſer ſonderbaren auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenſtand, gleichſam als ob er ſich zum Genuſſe aufdränge, wider den wir doch mit Gewalt ſtreben, vorgeſtellt wird, ſo wird die künſtliche Vorſtellung von der Natur dieſes Gegenſtandes ſelbſt in unſrer Empfindung nicht mehr unterſchieden und jene kann alsdann unmöglich für ſchön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunſt, weil an ihren Produkten die Kunſt mit der Natur beynahe verwechſelt wird, die unmittelbare Vorſtellung häßlicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen."

Dieſe ſchöne Darſtellung des Gegenſtandes iſt nun allerdings die erſte Forderung an das Genie, indem es ſeine Vorſtellungen nicht reflektirt für den Verſtand, ſondern äſthetiſch für die Anſchauung geben muß. Wäre darin das ganze Weſen der Kunſt ausgeſprochen, ſo gäbe uns dieſe wohl ſchöne Darſtellungen von den Dingen, aber nicht die Darſtellung ſchöner Dinge. Offenbar aber ſind wir mit dem erſteren allein nicht zufrieden, ſondern wir verlangen recht eigentlich von der ſchönen Kunſt nicht nur irgend einen Gegenſtand ſchön dargeſtellt, ſondern daß ſie die hohe Schönheit und Erhabenheit der Dinge ſelbſt auffaſſe.

Verlangt man einen allgemeinen Ausdruck für den Unterſchied der Naturſchönheit und Kunſtſchönheit, ſo können wir beſſer ſagen: Naturſchönheit iſt die *Schönheit im Leben*, Kunſtſchönheit iſt die *Schönheit in der Dichtung*. In der Natur wird der Gegenſtand ſelbſt als das ſchöne beurtheilt, in der Kunſt iſt es nur ein Abbild deſſelben, und da der Geſchmack, welcher urtheilt, und das Genie, welches hervorbringt, dem Princip der äſthetiſchen Idee nach in jeder Kunſt dieſelben ſind, ſo iſt dieß Abbild immer ein Produkt der Dichtung. Der ſtrengſte Ausdruck aber iſt: Naturſchönheit iſt diejenige, für welche die Form der Anſchauung *als Sinnesanſchauung* beurtheilt wird, Kunſtſchönheit iſt die, für welche ſie *als Einbildung* beurtheilt wird. Nur ſo weit dieſe Unterſcheidung reicht, gibt es einen wahren Unterſchied zwiſchen beyden, ſonſt gehen wie z. B. in engliſchen Gartenanlagen beyde ganz in einander über. Wir beurtheilen in der Naturſchönheit die wirkliche anſchauliche Form des Gegenſtandes im Leben, in der Kunſt aber trift unſer Urtheil die anſchauliche Form nur ſo, wie ſie für die Phantaſie gegeben iſt. Daß dieß im Gedicht, in Mahlerey und ähnlichen Fällen ſich ſo verhalte, fällt leicht in die Augen. Der anſcheinende Fall dagegen wäre die Plaſtik, wo ich an der Statue die wirkliche körperliche Geſtalt ſelbſt anſchaue. Dieſer Fall wird aber grade der beſte Beleg für unſern Satz. Ich ſchaue die Bildſäule für das Geſchmacksurtheil grade nicht als das an, was ſie der Sinnesanſchauung iſt, als Marmor, ſondern als das, was ich mir dabey einbilde, die Geſtalt des Gottes. Ich ſchaue die körperliche Geſtalt am Marmor nur mit der Phantaſie als Bild am Steine an und nicht als das lebendige Urbild; woher es eben kommt, daß allzu große Annäherung des Nachbildes an das Urbild z. B. durch Farben oder überhaupt in Dingen, welche ſeine Schönheit nichts angehen, den Geſchmack eher beleidigen als von ihm gebilligt werden.

§. 243.

Wollen wir nun dieſe nachbildliche Schönheit der Dichtung mit der urbildlichen der Natur ſelbſt weiter vergleichen ſo müſſen wir mit zwey Bemerkungen anfangen.

Die erſte iſt: Bloße Nachahmung der Natur gefällt in der Kunſt oft als ſchön, wenn auch der dargeſtellte Gegenſtand in der Natur nichts weniger als ſchön iſt.

Von einer Gruppe häßlicher, trunkener Bauern, von einem zerſplitterten Baumſtamm, überhaupt von allem, was nicht zu mager regelmäßig iſt, wie etwa ein Zimmerplatz oder franzöſiſcher Garten, läßt ſich ein ſchönes Gemälde machen und alles läßt ſich in der Dichtung ſchön darſtellen, nur das Ekelhafte nicht. Dieſe Bemerkung, daß die treue Nachahmung der Natur für ſich in der Kunſt ſchon als ſchön gefällt, hat eine Zeit lang ſtark in der Aeſthetik figurirt, indem man alle Kunſtſchönheit auf Nachahmung der Natur zurückbringen wollte. Nachher hingegen wollten andere dieſes Nachahmen gegen das Idealiſiren ganz verwerfen. Beydes iſt einſeitig. Es iſt Thatſache, daß wir in Dichtung, Malerey und ſogar in Bildhauerkunſt zuweilen die bloße Nachahmung der Natur als ſchön beurtheilen, wenn nur eine reine anſchauliche Darſtellung des Gegenſtandes gegeben iſt. Worauf gründet ſich wohl dieſes Urtheil? Der Grund, den wir im Leben gewöhnlich dafür hören, iſt eben, daß die Darſtellung ſo ganz ſprechend natürlich ſey und allerdings paßt dieß allein ſchon unter die Erklärung des Schönen und gibt in der Kunſt eine Art des Schönen, welche für die Natur nicht möglich iſt, weil ſie doch ſich ſelbſt nicht nachahmen kann. Die bloße Zuſammenſtimmung der künſtleriſchen Darſtellung mit der Natur iſt nämlich ſchon eine Zweckmäßigkeit derſelben in der anſchaulichen Form, welche wir darin nicht nur als künſtlich, ſondern auch als ſchön beurtheilen können. Allerdings aber iſt dieß der niedrigſte Grad der Schönheit, wodurch poſitiv noch gar keine äſthetiſche Idee ausgeſprochen wird; es erhält dadurch die allgemeine Eintheilung der Schönheit in gemeine der niederländiſchen Malerey und gewöhlicher, bunter, unterhaltender Dichtung und in hohe der italieniſchen Mahlerey und klaſſiſchen Dichtung für die Kunſtſchönheit noch ihre beſondere Bedeutung.

Wichtiger aber noch als dieſes iſt die zweyte Bemerkung: Die Kunſt zieht oft aus der Natur einzelne ſchöne Züge hervor, welche ſie nur nachahmet, und erhält dadurch doch in der künſtleriſchen Darſtellung eine anſcheinend weit höhere Schönheit, als wir ſie in der Natur finden.

Gemahlte Blumen und Früchte, wenn ſie auch noch ſo ſchön ſind, werden die Schönheit ihres Originals oder wirklicher Blumen nie übertreffen; auch das Vorurtheil von idealiſirten Landſchaften, welche die Schönheit der

Natur übertreffen, mag wohl nur im Zimmer erfunden ſeyn. (Das gelungenſte in der Landſchaftsmahlerey iſt wohl der Morgen- und Abendhimmel; wer aber einen italieniſchen Morgen, einen ſchweizeriſchen oder rheiniſchen Abend, einen Sonnenuntergang bey Heidelberg geſehen hat, der wird ſchwerlich behaupten, daß Claude Lorrains oder Vernets Meerperſpektiven die Natur übertreffen hätten.) Hingegen die Züge eines nur mittelmäßig ſchönen Geſichts durch die Kunſt im Gemählde oder als Natur (nur nicht im kenntlichen Portrait) wiederholt, übertreffen dem Eindruck der Schönheit nach oft bey weitem das wirkliche Geſicht, noch mehr der einzelne vom Künſtler feſtgehaltene Ausdruck der Handlung, Gemüthsbewegung oder Leidenſchaft. Die Andacht von Raphaels heiliger Cecilie ruht auf einem Geſichte, welches eben nicht ſo idealiſirt ſchön iſt, daß man es nicht im Leben hoffen könnte anzutreffen und doch iſt ſie wohl eins der höchſten, unübertroffenen Ideale künſtleriſcher Darſtellung in neuerer Mahlerey; in Paris ſteht nahe an der Mediceiſchen Venus das Portrait einer jungen Römerin, und man findet es auch da ſchön; oder was gibt Göthes Elegie Alexis und Dora die unendliche Schönheit?

Woher überhaupt dieſer Kontraſt? Man kann fürs erſte antworten: ſchon dadurch gefällt uns die Darſtellung mehr, weil hier die Schönheit zum Werk eines Menſchen wird, und wenn es auch nur große Künſtlichkeit wäre, wie im guten Portrait, ſo geben wir dem ſchon unſern Beyfall, daß ein Menſch dieß machen konnte. Die Hauptſache ſcheint mir aber folgendes. Die Kunſt ſtellt Gegenſtände ſchöner dar als das Original es ſcheint, weil ſie dieſelben für eine ruhige Kontemplation feſt hält, dagegen ſie in der Natur ſchnell an uns vorüber gehen oder mit zu vielen andern Empfindungen und Gefühlen vermiſcht, mit zu lebhaftem Intereſſe verbunden vorkommen, als daß wir auf ihre Schönheit allein achten könnten. Andacht, Freude, Unſchuld, Theinahme, tiefes Sinnen und jeder andere geiſtige Ausdruck, ſo wie unzähliche Gegenſtände der Dichtung gehen in der Natur ſo ſchnell an uns vorbey, daß wir bey ihrer Betrachtung nicht ſtille ſtehen können; der Künſtler hingegen hält den Augenblick feſt und fixirt ihn uns, gibt uns alſo dadurch in der bloßen Nachahmung weit mehr, als wir im Original hatten, und den künſtleriſch dargeſtellten Gegenſtand ſehen wir nur als ſchön, den wirklichen betrachten wir neben her in tauſend andern Rückſichten. Der unſchuldigen Freude eines emſig beſchäftigten Kindes z. B. ſchenken wir in der Natur kaum einen Blick, vor dem Gemählde können wir ſie lang betrachten; denn dort ſehen wir das Kind mit, hier nur einen einzelnen Ausdruck. Die Freude eines häßlichen alten Weibes, das ſich einige Geldſtücke überzählt, kann ein ſchönes Gemählde geben; in der Natur würden wir die Schönheit dieſer Freude ſelten bemerken, weil wir nur das Weib ſehen. Murillo kann uns wohl gar überreden, daß in der Behaglichkeit eines Betteljungen, der ſich Ungeziefer aus den Kleidern ſucht, noch Schönheit genug ſey.

§. 244.

Am beſtimmteſten zeigt ſich der Kontraſt zwiſchen Natur und Kunſtſchönheit durch den Widerſtreit einer Maxime der Natürlichkeit, welche Nachahmung der Natur zur erſten Regel aller ſchönen Kunſt macht, mit einer andern, welche allen wahren Werth der ſchönen Kunſt ins Idealiſiren ſetzt. In der That aber ſind beyde Anſeiderungen gar nicht im Widerſpruch mit einander, vielmehr ſollen beyde neben einander gelten.

Die Rechte der Natürlichkeit machen ſich hier nach drey Abſtuffungen geltend. Erſtlich ſtehen ſich hier Natürlichkeit und Künſtlichkeit einander entgegen, wie Anſchauung und Reflexion. Eine Abhandlung muß verſtanden und begriffen werden; ein Gedicht hingegen ſoll ſich ſelbſt ausſprechen durch anſchauliche Darſtellung. Dieſe anſchauliche Darſtellung war das erſte Grundgeſetz für jedes geniale Produkt, ſie erfordert aber für das Genie Studium der Natur, ſie macht ſich zunächſt geltend durch die Anſprüche einer natürlichen Darſtellung und dichteriſchen Wahrheit im Gegenſatz der reflektirten Behandlung. Natürlichkeit und Ideal kommen hier leicht in Streit, weil die Ideale geiſtiger Schönheit und Erhabenheit wohl leicht zu fordern, ihre Vollkommenheit auch leicht nach Begriffen zu verſtehen iſt, ihr anſchauliche Darſtellung aber nur der höchſten Kraft des Genies gelingt. Zweytens nimmt die Anforderung der Natürlichkeit alle geniale Erfindung in Anſpruch nach einem Grundgeſetz unſrer Phantaſie. Menſchliche Phantaſie iſt in allen ihren Spielen an den gegebenen Stoff und das Geſetz der Nachbildung nach der Natur gebunden. So frey ſie ſich Geiſterwelten, Himmel und Hölle dichten kann, oder fremde Naturen von Greiffen und Centauren, eines Ariel oder Kaliban erfindet: ſo muß doch in ihrem Olymp und ihrer Unterwelt ein eignes neues Naturgeſetz gelten, damit die Dichtung Haltung bekomme; die Chimären ſelbſt müſſen gleichſam nur als eine uns fremde Natur erſcheinen. Sonſt werden entweder Albernheiten erzählt, wie in Ammenmärchen, oder Fratzen gemahlt, wie indiſche Götterbilder. Drittens endlich wer den Unterſchied der Natur und Kunſtſchönheit darin finden will, daß die Kunſt ſich über die Wirklichkeit erheben ſolle, den belehre Jean Paul: „Wenn uns die Verächter der Wirklichkeit nur erſt die Sternenhimmel, die Sonnenuntergänge, die Katarakten, die Gletſcherhöhen, die Charaktere eines Chriſtus, Epaminondas, der Katos vor die Seele bringen wollten, ſogar mit den Zufälligkeiten der Kleinheit, welche uns die Wirklichkeit verwirren, wie der große Dichter die ſeinige durch kecke Nebenzüge: dann hätten ſie ja das Gedicht der Gedichte gegeben und Gott wiederholt. Iſt nicht die Geſchichte das höchſte Trauer- und Luſtſpiel? Wer hat mehr die Wirklichkeit bis in ihre tiefſten Thäler und bis auf das Würmchen darin verfolgt und beleuchtet als das Zwillingsgeſtirn der Poeſie, Homer und Shakespear? Wie die bildende und zeichnende Kunſt ewig in der Schule der Natur arbeitet: ſo waren die reichſten Dichter von jeher die anhänglichſten, fleißigſten Kinder, um das Bildniß der Mutter-Natur andern Kindern mit neuen Aehnlichkeiten zu übergeben.“

Das Wort für das Idealiſiren in der ſchönen Kunſt zeigt nur daſſelbe Gemählde vom entgegengeſetzten Standpunkt. Auch das Idealiſiren macht ſich nach drey Abſtuffungen geltend, nach denen ſich die Kunſt von dem unmittelbar gegebenen Wirklichen trennt. Die erſte Stuffe iſt *nachahmendes Herausheben des Schönen* aus der Natur; die zweyte *geniale Erfindung* überhaupt; die dritte geniale *Erfindung der Ideale geiſtiger Schönheit und ſittlicher Erhabenheit.*

Das ganze Intereſſe der Schönheit geht ſchon auf Idee und das Ideale; auch wenn wir die Natur ſelbſt betrachten, ſollen wir ſie gleichſam nicht mit gemeinen

Augen anſehen, ſondern mit einem durch die Kunſt geweihten Blicke. Unterhaltend mag immerhin auch die niederländiſche Mahlerey und gemeine Dichtung ſeyn, die nichts größeres kennt als das mit ſchwachen Farben todt an der Leinwand zu wiederholen, was uns kräftiger und lebendiger täglich im Leben umgibt. Bleibt aber die Kunſt auf dieſem niedrigen Standpunkt: ſo können wir uns füglich fragen, was ſoll ſie uns überhaupt? Dann liegt uns die Natur näher als ſie und iſt uns mehr als ſie. Das Heiligthum der Kunſt und ihr Endzweck iſt die hohe geiſtige Schönheit, die wir freylich auch vom Leben und von der Wirklichkeit entlehnen, für die wir aber Künſtleraugen brauchen, um ſie uns in der Natur zu zeigen, und Künſtlerkraft, um ſie uns wirklich darzuſtellen. Die Kunſt idealiſirt alſo immer, ſobald ſie die Schönheit der Seele aus der Natur heraus hebt und darſtellt.

Der zweyte Grad des Idealiſirens iſt die *geniale Erfindung*. Sie iſt das leichte behagliche Spiel des Genies, das eigene Reich der Phantaſie. So erfindungsreich einzelne Dichter ſind (z. B. Dante, und Shakespear im Sturm und Sommernachtstraum) ſo iſt die Erfindung im Großen doch mehr Eigenthum der Volkspoeſie als des Einzelnen; z. B. in der Götterwelt der Inder, des Olymp und Wallhalla, in der Geiſterwelt der Provencalen, des Oſſian und Shakespear. Iſt die Erfindung lebendig, neu und reich, oder ſpricht ſie den Sinn für das dunkle, wunderbare und abendtheuerliche an, ſo kann ſie den Zweck der freyen Unterhaltung nicht verfehlen: aber der Geſchmack macht weit ſtrengere Anſprüche an ſie und hier kann er am leichteſten mit dem Genie uneins werden. Erfindung für ſich hat immer nur den Werth einer freyen Unterhaltung, wenn ſie nicht dem höheren Geſetze der Schönheit dienend auftritt. Der Geſchmack fordert von ihr in hohem Grade Sparſamkeit und Beſonnenheit. So ſteht (nach Bouterweck's treffendem Ausdruck) die klaſſiſche Erfindung (z. B. in griechiſcher Mythologie) der Arabeske gegen über. Nachgiebige deutſche Kritik tadelt das eigne moderne wegen ſeiner Alltäglichkeit, lobt uns aber dagegen das Bunte, Alte und Fremde nur weil es fremd iſt; geſunde Kritik hingegen wird im Namen der Natürlichkeit am öfteſten und beſtimmteſten der nur bunten, ſchön ſeyn ſollenden Erfindung entgegen treten müſſen, die nur der Unterhaltung aber nicht dem Geſchmack dient.

Ueber allem ſteht für die Kunſt endlich das Ideal geiſtiger Schönheit und Erhabenheit. Die herrlichſte Farbe, der ſchönſte Ton, Haltung, Helldunkel, Perſpektive, die muſterhafteſte Zeichnung, die originelleſte Erfindung; ſogar die lebendigſte Darſtellung, der herrlichſte Ausdruck des Lebens machen noch immer nicht den höchſten Werth des Gemähldes aus. In dem allen ſtehen viele Venetianer und Lombarden neben, vielleicht über Raphael; aber das Ideal der Kunſt, in dem ſich unter jenen Mahlern Raphael als einzig unerreichtes Genie gezeigt hat, iſt der Ausdruck der Idee ſelbſt in ſittlicher Schönheit und Erhabenheit, in der innern Würde des Charakters, in Andacht, ſtiller Göttlichkeit und heiliger Kindlichkeit. Und das gleiche Geſetz gilt für jede andere ſchöne Kunſt auch. Deswegen fordert die reinſte Höhe der Kunſt eine klaſſiſche Welt der Heroen und klaſſiſche Mythlogie; ein eignes Helden und Götterleben der Ideen ſelbſt und nicht nur irdiſcher Nachbilder.

Eben wie in der Tugendlehre es allein die Stärke des Charakters iſt und Rechtlichkeit als die Tugend dieſer Stärke, welche als die Grundlage unſers ſittlichen Weſens gebildet werden muß, an welcher alles andere, alle Tugend der Wohlthätigkeit, der Liebe, der Freundſchaft, nur Nebenwerk und Folge ſeyn kann: ſo iſt es auch in der äſthetiſchen Darſtellung die geſunde Stärke des Charakters, im Gegenſatz gegen alle Sentimentalität, welche der Kunſt allein die unerſchütterliche Haltung geben kann, der jene Lebendigkeit nur als Nebenwerk und Folge dient. Die ſchwachen Ranken der Rebe ſinken in ſich ſelbſt zuſammen und können ihre Schönheit nicht zeigen, wenn ſie ſich nicht am Stamme der Ulme emporſchlingen. Dieſe äſthetiſche Kraft des Charakters iſt aber Heldenkraft, das heroiſche.

Mit der Nothwendigkeit klaſſiſcher Vortreflichkeit haben ſich dieſe Ideale des Helden- und Götterlebens der Geſchichte der Griechen angebildet, und daß wir ſie nicht eigen beſitzen, vernichtet alle unſre Dichtung gegen die griechiſche. Ein jedes Volk, das Geſchmack hat, müßte ſich eine eigene Welt der Heroen und Götter nach äſthetiſchen Idealen bilden, denn das heroiſche iſt allein das höchſte bedeutende für die Kunſt. Mythologie nach Geſetzen des Schönen und Erhabenen iſt der Gipfel aller Kunſtſchönheit und das Ziel alles ihres Idealiſirens.

b) Von der Unterhaltung.

§. 245.

Die Kritik des Geſchmacks ſtellt für das Schöne und Erhabene lauter höchſt ſtrenge Regeln auf, welche vom unintereſſirten Wohlgefallen nur an der Form allen Reiz und Rührung unterſcheiden, den Geſchmack ſogar vor dem zu eifrigen Greiffen nach geiſtiger Vollkommenheit warnen und in ſchöner Kunſt nur die Werke des Genies billigen, die aus der Einbildungskraft allein empfangen und für ſie dargeſtellt werden. Aber ſo ſtreng urtheilen wir ſelten im Leben. Warum das? Wie kommts, daß man im Leben weit weniger gewählich iſt, als in der Schule? Nicht einzig durch falſchen Geſchmack, ſondern vorzüglich, weil Schönheit und Erhabenheit gleichſam nur die ſpekulative Form an dasjenige geben, was uns in der Unterhaltung gefällt. Im Leben aber verlangen wir nicht immer zu kritiſiren, wir wollen nur unterhalten ſeyn. Sollen wir uns mit dem Schönen und Erhabenen gern beſchäftigen, ſo muß die Luſt daran, wenn gleich nicht intereſſirt, doch intereſſant ſeyn. Intereſſant wird ſie uns aber einerſeits durch ein eigenthümliches höheres religiöſes Intereſſe, welches uns die eigene äſthetiſche Weltanſicht eröffnet, dabey aber auch durch ein empiriſches Intereſſe für geſellige und eigne Unterhaltung.

Sehen wir zu, wie die Luſt am Schönen und Erhabenen eigentlich in unſer Leben eingreifft, fragen wir: was machen wir damit? So iſt die Antwort: gefällt es uns gleich nicht nur zur Unterhaltung, ſo gefällt es doch immer in der Unterhaltung. Der Grund des Wohlgefallens daran liege, wo er will, das Schöne ſelbſt kommt uns doch immer nur in der Unterhaltung vor, wir können nichts damit machen, als uns mit der Luſt an demſelben unterhalten. Unterhaltung (§. 42.) iſt aber überhaupt Eigenthum der Einbildungskraft, ſie mag durch Dichtung oder Traum, bloße Kontemplation oder Beſchäftigung entſtehen; unterhaltend iſt jedes gefällige Spiel von Verſtellungen. Unterhaltung im Ernſt und Scherz kann daher in Beziehung auf jede Art von Luſtgefühlen ſtatt finden. Es gibt Unterhaltung mit dem Angenehmen in Reiz und Rührung, Unterhaltung mit ſittlichen Ideen als Erbauung, mehrere Arten des unterhaltenden durch Steigerung, Spannung und Wechſel der Vorſtellungen vor der Phantaſie, durch Weinen und Lachen und endlich auch durch das Schöne und Erhabene.

Das Angenehme gewährt aber durch Mitgefühl im Phantaſiren, wie es ein gewöhnlicher Zweck unſrer Romane und Schauſpiele iſt, nur eine ſchlechte Unterhaltung, die lüſtern macht, anſtatt zu genießen zu geben. Ebenfalls mit der bloß erbaulichen Unterhaltnng mit ſittlichen Ideen ſteht es nicht zum beſten, indem ſie Andächteley der Andacht unterſchiebt, und mit der Hoheit ihrer Gefühle abbezahlt, was ſie in Thaten ſchuldig geblieben iſt. Eigenthümlicher gehört hierher alles, was nur ein lebendiges Spiel der Vorſtellungen anregt und fortſetzt, wiewohl wir an dem, womit wir hier ſpielen, gar kein Intereſſe nehmen, oder ein ſo geringes, das mit der Wirkung in der Unterhaltung in keinem Verhältniß ſteht. So gefällt jede leichte Abwechſelung, Spannung und Abſpannung in den Vorſtellungen, das neue ungewöhnliche nnd wunderbare. Hierher entlehnt die gewöhnliche unterhaltende Lektüre, das Ammenmährchen und tauſend und eine Nacht ihr belebendes Princip; daraus entſpringt faſt alle Unterhaltung in der Geſellſchaft. Wir können dieſe Unterhaltung mit Kant in die drey Arten theilen Glücksſpiel, Tonſpiel und Gedankenſpiel. Das Glückſpiel fordert ein Intereſſe entweder der Eitelkeit im Zeigen kleiner Geſchicklichkeiten bey eigentlichen Geſellſchaftsſpielen oder des Eigennutzes bey Hazardſpielen, welches Interſſe aber bey weitem nicht ſo groß iſt als das an der Art, wie wir es uns zu verſchaffen ſuchen. Das Tonſpiel fordert einen Wechſel von Empfindungen, wodurch Affekt in Anſpruch genommen aber nicht wirklich erregt wird. Die Unterhaltung mit Gedankenſpielen entſpringt nur aus einem Wechſel der Vorſtellungen vor der Urtheilskraft, wodurch wenn auch der Gedanke für ſich kein Intereſſe bey ſich führt, doch das Gemüth belebt wird, im Disputiren, Erzählen, Räthſel auflöſen und endlich im Weinen und Lachen.

§. 246.

Bey allen dieſen Arten der Unterhaltung liegt der Zeitvertreib zunächſt in der Motion, ſie mag nun in leichtem Spiel von Gemüthsbewegungen oder durch dieſe in innerer körperlicher Bewegung beſtehen, in anderer Rückſicht müſſen wir aber doch noch das weinerliche und lächerliche auszeichnen. Bey allem übrigen Spiel iſt das Intereſſe der Unterhaltung, wodurch die Motion bewirkt wird, an Reiz, Erbauung, Affekt oder Gedanke leicht verſtändlich, nur Lachen und Weinen zeichnen ſich dadurch aus, daß ſie uns die Farben zu ganz eignen äſthetiſchen Weltanſichten geben; wir können das ganze Weſen der Dinge uns unter der komiſchen oder tragiſchen Maske erſcheinen laſſen. Es gibt eine eigne tragiſche oder elegiſche Weltanſicht, welche auf dem Intereſſe der Trauer und des Unglücks beruht, deren Freude Thränen und deren Ideale Heimweh und die unendliche Sehnſucht nach dem ewigen, überirdiſchen ſind, und für das Lachen hat die religiös äſthetiſche Weltanſicht nach den Geſetzen des Schönen und Erhabenen eine Kehrſeite in einer ähnlichen komiſchen Anſicht der Natur nach Geſetzen der Narrheit und Verkehrtheit. Der erſten Anſicht des Schönen liegt die ganze Natur offen, der elegiſchen und komiſchen aber nur das Daſeyn des Menſchen (und der ihm nächſten Thiere durch Analogie mit ihm) er allein leidet, und der Menſch allein wird lächerlich und zwar immer um ſo mehr, je ernſthafter er thut.

Unmittelbar iſt es freylich auch beym Lachen und Weinen eine wohlthätige körperliche Bewegung durch krampfhafte, unwillkührliche Beförderung des Athemhohlens und der periſtaltiſchen Bewegung, worin beyde verwandt ſind und gefallen. Dieß erklärt uns aber das allgemeine äſthetiſche Intereſſe am komiſchen und tragiſchen nicht. In Rückſicht deſſen iſt beym elegiſchen wenigſtens gleich klar, daß Gefühl und Mitgefühl von Unglück den Stoff des weinerlichen geben. Beym lächerlichen bleibt aber ſchon die Frage ſchwierig: worüber lachen wir eigentlich? Sondern wie aus allem, was körperlich zum Lachen reitzt, nur das lachenerregende Gedankenſpiel aus, ſo läßt ſich mit Kant leicht bemerken, daß dieß oft in einer plötzlich abgeſpannten Erwartung beſteht, mit Bouterwek, daß es überraſchende Erſcheinung einer Ungereimtheit enthält oder mit Jean Paul, daß man der Kantiſchen Definition des Erhabenen: erhaben iſt, was ſchlechthin groß iſt, eine des lächerlichen entgegen ſtellen könne: lächerlich iſt, was ſchlechthin (und nicht nur vergleichungsweiſe) klein iſt. Für die beſtimmteſte und allgemeineſte Erklärung halte ich aber folgende: Lachen erregt jeder augenſcheinliche Kontraſt von Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit, Zweck und Zweckloſigkeit in derſelben Vorſtellung, wiefern wir uns für den Zweck nicht mehr als zur Unterhaltung intereſſiren, oder uns auch nur dieſes Intereſſes entſchlagen. Daher lachen wir über den Schein von Vernunft, wo noch keine iſt, z. B. bey den bedeutend ſcheinenden Grimaſſen eines Affen oder auch den ſehr vernünftigſcheinenden Aeußerungen eines kleinen Kindes; eben ſo über die Unvernunft, wo Vernunft erwartet wurde, bey Narrheit und Thorheit; über jeden, der mit einem Geſchäft wichtig thut, bey dem nichts heraus kommt, und wenn es das Hokuspokus des Prieſters wäre, ſobald wir einen Augenblick die Andacht vergeſſen; über jede Unterbrechung eines ernſthaften Geſchäftes, durch etwas unwichtiges, wenn z. B. den pathetiſchen Redner ein Hund unterbricht oder ein Mann im Amtskleid und mit der Amtsmiene über die Straße geht und fällt. Ferner Kinder und gemeine Leute lachen über alles ihnen ungewöhnliche, was Menſchen thun, (in Kleidung, Manier und Geſchäft,) weil ſie da keinen Zweck voraus ſetzen, wo ſie keinen verſtehen. (Daher läßt ſich jede Arbeit, (wie die des Philoſophen,) deren Schwierigkeit augenſcheinlich, der Zweck aber dunkel iſt, ſo leicht lächerlich machen.) Daß in Ironie, Zweydeutigkeit und epigrammatiſchem Witz mit Zweck und Zweckwidrigkeit verſtecken geſpielt wird, fällt in die Augen, indem man etwas anders zu ſagen oder zu thun ſcheinen will, als was wirklich geſagt und gethan wird, oder umgekehrt den andern ſagen und thun läßt, was er nicht ſagen und nicht thun wollte und vorzüglich darin, daß man das verbotene (durch Anſtand oder ſonſt) ſagt oder thut, indem man etwas ſehr erlaubtes zu ſagen ſcheint. Endlich das Lachen über eigne Thorheit oder das bittere Lachen der Verzweiflung zeigt die Fälle, in denen das Intereſſe an dieſem Kontraſt der Zwecke, wenigſtens ignorirt wird.

Warum gefällt uns aber dieſer Kontraſt in der Vorſtellung? Gelegentlich aus mancherley Gründen: weil er wie jeder Kontraſt belebend auf die Phantaſie wirkt, weil das Lachen angenehm iſt, weil er in Scherz und Ernſt zur Verhöhnung dient, und zuletzt, was für die Kunſt das wichtige iſt, weil er uns die Auſſicht in eine verkehrt ideale Anſicht der Welt öffnet.

Hier müſſen wir aber für die ſchöne Kunſt noch eine Hauptunterſcheidung bemerken, welche das witzige vom komiſchen trennt. Der Witz z. B. des Bonmot und des Epigramms, (der faſt allein die Franzoſen zu lachen macht,) iſt ein Spiel von Vorſtellungen vor dem Verſtande, das komiſche z. B. in der Karikatur oder den Schwänken des Poſſenſpiels iſt hingegen ein Spiel für die Phantaſie und anſchaulich. Hier iſt das komiſche dem Schönen verwandt, das witzige hingegen, dem Talent nach, ihm eher entgegengeſetzt. Nur vom komiſchen mit ſeinen anſchaulichen Darſtellungen wird das Genie in Anſpruch genommen, ihm gehört alles ideale in der Welt des Lachens. Das komiſche beherrſcht die Ideale einer verkehrten Schönheit und Erhabenheit; es hat ſeine eignen äſthetiſchen Ideen und Ideale (z. B. in Hogartſchen Karikaturen oder im Donquixote, Sancho, Fallſtaff,) wie das Schöne.

Woher nun das äſthetiſche Intereſſe an dieſer komiſchen Weltanſicht? Wir können dieſe Frage mit der, nach dem äſthetiſchen Intereſſe des traurigen zuſammenziehen. Es liegt beym komiſchen und tragiſchen auf gleiche Weiſe eine religiöſe Anſicht der Dinge zu Grunde, in welcher die Natur und ihre Nothwendigkeit von der Idee überwunden wird.

Beym Schönen und allem kontemplativ Erhabenen gehen wir von der Zweckmäßigkeit der Natur aus, und ordnen ſo in der Ahndung das Endliche den Geſetzen ſeines ewigen Weſens unter. Im tragiſchen und komiſchen hingegen gehen wir aus von der Erſcheinung der *Zweckwidrigkeit* in der Natur, über die ſich aber in der Idee die Freyheit unſers eignen Weſens erhebt. Das tragiſch Erhabene und die elegiſchen Ideale der unendlichen Sehnſucht gehen von dem *für mich zweckwidrigen* in der Natur, vom Unglück aus, erheben ſich aber über dieſes durch das innere Bewußtſeyn des freyen Charakters. Die komiſche Weltanſicht geht hingegen aus von dem, *was an ſich ſeinem Zwecke zu widerſprechen ſcheint*, ſie öffnet uns die Ausſicht in die Welt des böſen Geiſtes, aber auch dadurch werden wir uns der Freyheit des eignen Geiſtes bewußt, der ſich über jedes *ausgeſprochene Geſetz* in Gedanken zu erheben und ihm zu trotzen vermag, der ſich nicht gezwungen fühlt, den Regeln der Gewohnheit und des Anſtandes zu folgen, der ſich ſogar *über jede Formel* ſittlicher Vorſchriften zu erheben vermag.

Zu nichts in der Welt gehört feſterer Glauben als zum rechten, herzlichen, aufrichtigen Lachen; denn der Teufel iſt der wahre Polykomikus, der, wie Mephiſtopheles berichtet, den verkehrten Kopf im Schilde führt. Sein Reich ſieht der Lachende vor Augen, und darf es um des Glaubens willen doch nicht fürchten.

c) Von der religiöſen äſthetiſchen Weltanſicht.

§. 247.

Das gemeine Intereſſe der Geſchmacksurtheile gründet ſich nur auf die Anforderungen einer freyen Unterhaltung, jedes friſche Leben in anſchaulicher Darſtellung genügt ihm. Das hohe Intereſſe des Geſchmacks hingegen war von religiöſem Urſprung, es beabſichtigte eine äſthetiſche

Weltanſicht, welche nichts anders iſt als äſthetiſche Unterordnung der Natur unter die Religionsprincipien des Glaubens. Auf die Frage nach Bedeutung und Werth des Schönen im Leben erhalten wir nämlich die doppelte Antwort: erſtlich das Schöne gefällt in der Unterhaltung und wir intereſſiren uns dafür, weil es eine Art des Gefälligen zeigt, die geſellſchaftlich mittheilbar iſt und mit der man ſich lang beſchäftigen kann ohne zu ermüden. Die Luſt am Schönen hat ein geſelliges Intereſſe. Zweytens aber, was wichtiger iſt, der hohe Werth, den wir dem Schönen geben, entſpringt aus der Verbindung deſſelben mit den Ideen der Vernunft, die freye Einheit und Harmonie ſeiner Form iſt es, woran der nach Zwecken ſuchende Blick in der Natur ſich halten und wodurch er ſein gefühltes Bedürfniß befriedigen kann. Es liegt alſo hier dem Werthe des Schönen etwas zu Grunde, was von ſchwerer ſpekulativer Unterſuchung iſt, der Grund aller Zweckmäßigkeit der Natur. Jenes Intereſſe der Unterhaltung iſt das erſte und das nächſte, wodurch wir am Schönen Gefallen finden, wobey der Geſchmack wohl auch gemeinhin ſtehen bleibt. Aber das würde den hohen Werth nicht rechtfertigen, den wir dem Schönen im Leben geben. Dieſen beſtimmt allein das religiöſe Intereſſe, deſſen Anforderungen an Geſchmack und Genie nicht nur auf vereinzelte künſtleriſche Darſtellungen oder auf geſellige Uebung und Unterhaltung gehen, ſondern ihm iſt ſchön im Großen das Leben der Natur. Wir ſuchen dann mit unſerm rein äſthetiſchen Urtheil nicht nur hier oder da einzelne ſchöne Formen auf, ſondern es liegt ihm aus äſthetiſcher Idee eine ganze eigene Weltanſicht zu Grunde; wir geben mit unſerm äſthetiſchen Urtheil auf eine eigne Geſetzgebung im Daſeyn der Dinge, indem wir das unendliche Spiel der Formen der Natur den Geſetzen des Schönen und Erhabenen unterworfen achten.

Dieſe äſthetiſche Unterordnung der Natur oder vielmehr des Weſens der Dinge, wie es uns erſcheint, unter die religiöſen Ideen, hat wieder zwey Geſtalten. Entweder gehen wir von der natürlichen Anſicht der Dinge aus, und beurtheilen dieſe nach äſthetiſchen Ideen in der Kunſtanſchauung der Natur; oder wir ſuchen eine bildliche Hypotypoſe der religiöſen Ideen ſelbſt in einer äſthetiſchen Symbolik.

§. 248.

Für die Kunſtanſchauung wird das Ganze der Natur in ihrem Leben zum Thema der Geſchmacksbeurtheilung, anfangs in dem Wechſel ihrer anorganiſchen Erſcheinungen in himmliſchen und irdiſchen Bewegungen, dann im Spiel des organiſchen Lebens, wie der Geiſt in ihm ſich ſpiegelt, an ihm ſich bewegt, endlich im Leben des Geiſtes ſelbſt und in der Geſchichte der Menſchen.

Dem philoſophiſch gebildeten Geſchmack kann es hier deutlich werden, wie in dieſer Kunſtanſchauung im Großen die religiöſen Ideen äſthetiſch aufgefaßt wiederſcheinen. Die Ideen der Religionslehre waren dieſe drey. Erſtens die intelligible Welt als Reich der Zwecke; zweytens unter der Idee der Freyheit der Widerſtreit des Guten und Böſen und drittens die Gottheit als Ideal des höchſten Gutes. Darauf beziehen ſich dann folgende Abſtuffungen der äſthetiſchen Ideen.

1) Epiſche und Idylliſche äſthetiſche Ideen, wie die Dichtung ſie in allen Uebergängen von der Idylle zum höchſten Epos, ſo wie im Roman darſtellt. (Da-

hin gehören auch die architektoniſchen Ideen des *griechiſchen* Tempelbaues, die meiſten plaſtiſchen Ideale der Griechen und ihre meiſten *öffentlichen* heiligen Gebräuche.) Die reinſte äſthetiſche Weltanſicht. *Begeiſterung.*

2) *Tragiſche und komiſche* (dramatiſche) *äſthetiſche Ideen* durch den Konflikt des Zweckwidrigen mit dem Zweckmäßigen in der Natur und die Erhebung der Freiheit, (wie oben (§. 246.) ſchon gezeigt wurde,) alſo im beſtimmten Verhältniß zur zweyten religiöſen Idee. *Demuth und Reſignation.*

3) *Lyriſche äſthetiſche Ideen*, welche in rhythmiſchen und muſikaliſchen Bewegungen das Ideal der göttlichen Weltregierung ſelbſt zu berühren ſtreben. (Dahin gehören die großen Wirkungen der Kirchenmuſik, der antiſtrophiſchen Bewegung, des Rhythmus in Oden und Dithyramben, des Chorgeſangs.) *Andacht und Anbetung.*

Durch dieſe drey Formen der epiſchen, dramatiſchen und lyriſchen äſthetiſchen Idee macht ſich alſo die vollſtändige religiöſe Unterordnung des Weſens der Dinge unter das höchſte ideale Princip des Zweckes (§. 162. nnd §. 215.) indem wir die *erſcheinende Zweckmäßigkeit* in der Natur nach der erſten Form unterordnen, in der *erſcheinenden Zweckwidrigkeit* aber uns doch nur der Ueberlegenheit der Idee über das Endliche bewußt werden, und ſo dieſe Zweckwidrigkeit als eine nur anſcheinende tragiſch', elegiſch oder komiſch verwerfen.

So ſind in der äſthetiſchen Weltanſicht der Religion alle Widerſprüche der Spekulation zu einer Harmonie des Lebens verſöhnt; allgewaltig ſtrömt durch die Zeit die Grundmelodie der Sphärenmuſik; auch alle Diſſonanzen klingen aufgelöſt mit ein in die Weltakkorde und heben nur die Kraft ihrer Harmonie, indem die drey äſthetiſchen Grundſtimmungen des Geiſtes, Begeiſterung, Reſignation und Andacht; Sieg, Heldentod und Opfer in ein Leben zuſammentönen nach der ewigen Zahl unerforſchtem, heiligen Geſetz.

Die Kunſtanſchauung der Natur gibt vorzüglich die allein richtige äſthetiſche Beurtheilung der Zwecke in der Geſchichte der Menſchen. Das Leben in der Geſchichte der Völker, das Spiel und der Wechſel ihres Geiſtes nach Zeit und Ort iſt hier das größte künſtleriſche Gemählde. Daher z. B. ſchreibt ſich das beſondere Intereſſe, mit dem wir jede Volksdichtung betrachten. Wir beziehen unſer äſthetiſches Urtheil da nicht bloß auf fertig gewordene Dichtung, Statue oder Gebäude, wiefern das klaſſiſch iſt oder nicht, ſondern wir erblicken zugleich das Leben des dichtenden Volkes ſelbſt durch ſie, und dieß wird überall unſer äſthetiſches Urtheil anſprechen, nicht nur in den Meiſterwerken der Griechen, ſondern auch in den rauhen Tönen der Edda oder jeder andern Nationalpoeſie. Die Kunſt für ſich iſt in ihren Idealen dem Leben untergeordnet, nur ein Vorbild deſſelben; aber als Nationaleigenthum eines Volkes iſt ſeine ſchöne Kunſt der Ausdruck ſeines Lebens ſelbſt, die einzige Blüthe dieſes Lebens, die wir noch brechen können. In dieſem Leben des Volks tritt alſo geſchichtlich die ſchöne Kunſt, in ſeinen Sitten, ſeinem öffentlichen Leben, in ſeiner Dichtung, ſeiner Baukunſt, ſeinen heiligen Gebräuchen wieder in die Naturſchönheit ein, und gibt uns darin die höchſte, lebendigſte Darſtellung alles Schönen.

Unſer Zeitalter, das freylich in dieſer äſthetiſchen Vergleichung ſich wenig geſchmeichelt finden wird, ſcheint für eine ſolche Anſicht eben nicht vortheilhaft geſtimmt. Vielmehr iſt es bewieſen, daß der Staat eine Handmühle ſey; es fragt ſich nur, ob der Polizeyminiſter, der Finanzminiſter oder wer ſonſt den Griff in der Hand behalten ſolle; ich meine aber daß jedesmal der Oberfeldherr zuletzt durchgreifen und auf allen Mühlen für ſeine Rechnung mahlen laſſen wird. Für eine äſthetiſche Anſicht ſtimmen leider nur noch einige exaltirte Philoſophen und durchs Land ziehende Poeten, die eine Wallfarth über ſechs Werkeltage erheben und einen Weinachtsabend mehr werth halten als einen Fichtenbaum.

§. 249.

Das andere war *religiöſe Symbolik*. Religiöſe Ideen nennen uns nur nothwendige Geheimniſſe unſers Geiſtes, jeder Ausſpruch derſelben iſt alſo bildlich. Für eine ſolche Symbolik haben aber nur wenige Bildung und Energie genug, um ihre Beurtheilungen nach reinem Geſchmack, nach Geſetzen des Schönen und Erhabenen zu machen ohne Verfälſchung mit ſubjektiv nur angenehmen Gefühlsſtimmungen. Daher finden wir hier ſo vielerley Vorſtellungsarten als es irgend Stimmungen des Gefühls und der Phantaſie geben mag. Die Farbe der religiöſen Symbolik eines jeden hängt dann vom Temperamente ab, vorzüglich vom überwiegenden ſanguiniſcher oder melancholiſcher Gefühlsſtimmung. Daher überwiegt hier immer entweder Vorliebe für das Reizende oder für das Rührende. Einige erfreuen ſich gern mit den Bildern einer andern Welt, in deren Paradieſe oder Wallhalla alles ausſieht, wie hier, nur daß man vollauf zu eſſen und zu trinken hat und der Sorgen überhoben iſt. Die Freunde des Rührenden hingegen laſſen ſich von den Unvollkommenheiten und Mängeln dieſes Lebens in der Phantaſie recht niederdrücken, um ſo zu der Stimmung unendlicher Sehnſucht nach dem Ewigen zu gelangen. Die geniale Erfindung iſt aber hier offenbar noch lange nicht erſchöpft. Alle bisherigen Dichtungen von Paradies, Wallhalla und Elyſium ſtimmen auf denſelben Eudämonismus des anmuthigen Schäferlebens zuſammen,

ſie beſchneiden die Nägel in Ruh und Fried
und ſingen ihr Klimpimper-Lied.

Das tauſendjährige Reich, das neue Jeruſalem, in welchem Bunians Chriſt und der Herr von Oſtenheim glücklich angelangt ſind oder die ſeligen Inſeln des Ardinghello ſind nur verſchiedene Erzählungen von dem Lande, in welchem uns zum glücklichen Feyerabend die gebratenen Tauben ins Maul fliegen. In dieſem Himmel müßte uns allen aber bald ſo langweilig zu Muthe werden wie den griechiſchen Helden in Elyſium. Der Himmel voll Hoffnungen der Kraft und Thaten fehlt uns noch. Jeder unausgebildeten Spekulation iſt eine Verwechſelung der religiöſen Symbolik mit Metaphyſik eigenthümlich, man nimmt das ſinnliche Bild für die Sache. So verwandeln ſich vor dem religiöſen Traum die Geheimniſſe der Religionslehre in Myſterien, in die noch Einweihung möglich iſt, welche natürlich zwey Grade hat; einen untern Grad der Layen, und des Aberglaubens, wo man dieſen das höhere Licht aufgeben läßt, und einen höheren der Prieſter, und des Unglaubens, wo man entdeckt, daß nichts dahinter iſt.

Dieſe Verwechſelung der Symbolik mit Myſterien iſt Myſticismus in eigenthümlichſter Bedeutung. Schönheit und Erhabenheit intereſſirt uns natürlich für Liebe, reine Geſchmacksunterhaltung und Andacht. Zwiſchen dieſe drey fallen alſo in wunderlichen Verzerrungen alle die Gefühlsſtimmungen, welche getragen von den Bildern einer hinlänglich dienſtfertigen Phantaſie, das heilig verehrte Spielzeug aller Myſtiker ſind.

Der doppelte Mißgriff, das ſubjektiv Angenehme für Schönheit und das Bild für höhere Einſicht zu nehmen, macht aber, daß dieſer Myſticismus für Geſchmack und ſchöne Kunſt gar keinen Werth hat, ſondern nur zu Verunſtaltungen von Werken der ſchönen Kunſt dient. Indeſſen iſt jeder Myſticismus noch erträglich, der ſich in abentheuerlichen, wilden Phantaſien gefällt, wenn darin geſunde Energie genialer Erfindung erſcheint; ekelhaft aber wird jeder andere, der ſeine Andacht mit ſubjektiver Geſchlechtsliebe vermiſcht, und ſich nur in kraftloſen, ſüßen Empfindungen ausſtrömt.

§. 250.

Für gebildete Spekulation zeigt ſich die religiöſe Symbolik auf zweyerley ganz verſchiedene Weiſen, einmal nur zur Erweckung der Andacht als Religionskultus und dann in wirklichen Vorſtellungen einer höheren Welt als Mythologie.

Der Kultus ſymboliſirt uns die Unterordnung unſers Lebens unter die religiöſen Ideen, durch heilige Gebräuche und erhabene Kunſtwerke (lyriſche Dichtung, Kirchenmuſik und erhabene Architektur.) Der Kultus gibt uns die Kirche und ihre Verſchiedenheiten nach den verſchiedenen Symbolen der drey religiöſen Ideenformen, erſtlich der Vereinigung der menſchlichen Geſellſchaft zu einem Reiche Gottes, zweytens der Reſignation, der Demuth und Unterwerfung unter die heilige Allmacht und drittens der Anbetung.

Mythologie das heißt wirkliche Dichtung von Geſtalten einer höheren Welt mit Göttern, Dämonen, Genien und Engeln iſt hingegen nur durch Unkultur des Verſtandes Sache der Andacht geworden, für gebildete Spekulation bleibt ſie Spiel des Geſchmackes. In der fortſchreitenden Bildung müſſen Mythologie und Kultus freylich immer vermengt und myſtiſch mißverſtanden vorkommen; doch zeigt uns ſchon die Geſchichte, daß ein Volk mit Geſchmack auch dem Geſchmack ſeine Mythologie vindicirt, ohne ſie im Ernſt für Wahrheit oder ein heiliges Symbol der Andacht zu halten. Sie bleibt dann immer der Willkühr dichteriſcher Erfindung überlaſſen. Die leichtſinnige Mythologie der Griechen iſt die geſchmackvollſte, die wir kennen, aber in ihr iſt auch die Metaphyſik, welche anfänglich zu Grunde lag, ganz vergeſſen, jene alten Götter ſpielen unbedeutende Rollen, und Werth für Andacht hat ſie gar nicht, indem ihr ſogar die Idee der Gottheit fehlt. Dagegen haben die geſchmackloſen Ebräer ſich für Andacht eigentlich ausgebildet. Ihre Religion iſt überreich an heiligen Gebräuchen, aber ihr erſtes Dogma: du ſollſt dir kein Bildniß machen, das Verbot aller Mythologie und die Idee eines Gottes die erſte belebende ihrer Andacht. Bald ſchlich ſich freylich auch bey ihnen eine gehaltloſe Mythologie ein als Mißbrauch, mit der wir uns ſchon ſo manches Jahrhundert lang plagen, um Geſchmack hinein zu bringen, ohne doch eine andere Ausbeute zu erringen als die wenigen mahleriſchen Ideale der Madonna, einiger Kinderköpfe und einiger Greiſe.

Bedeutung über leere Allegorie hinaus kann die Mythologie nur dadurch bekommen, daß ſie in das öffentliche Leben und die Gebräuche eines Volkes tief eingreift;

dieß geſchah in unſrer Geſchichte nie ohne Kinderglauben, daß es aber darum nicht auch ohne dieſen bey wiederkehrendem Geſchmacke möglich ſey, iſt noch nicht entſchieden. Die Elemente aller bisher geſchichtlichen Mythologie ſind fabelhaft gewordene Geſchichte, Metaphyſik (vorzüglich Naturphiloſophie und Kosmogenie) und endlich ſittliche Hypotypoſe. Kosmogoniſche Mythen gehören dem philoſophiſch Erhabenen, ſittlich idealiſirende dem geiſtig ſchönen und heroiſchen. Phyſiſche Allegorie iſt das Weſen der indiſchen Mythologie, ſittliches Ideal das der griechiſchen vorzüglich in ihrer künſtleriſchgrößten Vollendung, den Idealen ihrer Bildhauerey. Denken ließe es ſich noch, daß dereinſt von einem kommenden Genius die tiefe Bedeutung kosmogoniſcher Mythen, (nicht aus dem Urſprung der Dinge der Zeit nach, ſondern aus den geſtaltenden Principien ſelbſt,) mit Kraft, Leben und Reinheit ſittlicher Ideale vereinigt und darin eine größere Mythologie erfunden würde.

§. 251.

In Rückſicht dieſer metaphyſiſchen Mythologie müſſen wir endlich zum letztenmale der mythologiſchen Religionsphiloſophie entgegen treten, in deren Geheimniſſe man uns neuerdings wieder einzuweihen ſucht. Wir begreiffen hier wohl, woher ſie das intereſſante ihrer geheimnißvollen Sprache entlehnt, ſie täuſcht mit tiefer Weisheit, indem ſie uns Allegorien für Wahrheit unterſchiebt, Symbolik für Wiſſenſchaft, wie alle Prieſter-Kaſten und Myſtagogen der Vorzeit.

Wenn wir uns auch nicht auf die Emanationen aus dem Enſoph verſtehen oder die Geburt, Erzeugung, Erſchaffung der Sephiroth und Aeonen aus dem höchſten

Weſen, nebſt ihrer Rangordnung begreiffen, ſo wird doch deutlich ſeyn: wie die Heimarmene, der Athor, die uralte Nacht aus dem Schooße der unendlichen Finſterniß vor dem Anfang der Dinge das Oum, (das Tohu va Bohu, das Chaos oder die materia prima) gebohren hat; wie dann das Brahma, Parabrahma, (der Ruach Elohim, der Ormuzd, der erſte Beweger, das ewige Licht, das Wort, der Logos) das Chaos berührte, die Geheimniſſe der Schöpfung geſchahen und aus dem Motta, dem großen Ey die heilige unzertrennliche Trimurti hervorging, die göttliche Dreyeinigkeit. Brahma, die ſchaffende Kraft, der das Buch der Natur hält; Schiwen das Feuer der Zerſtörer, Umwandler und Rächer, der Herr des Himmels und der Erde und der Unterwelt mit dem Dreyzack und Wiſchnu der Erzeuger, deſſen Symbol das Waſſer, der Mittler und Verſöhner, der auf der Schlange im Milchmeer ruht, bis er zum Wohl der Menſchen erwacht, der Wohlthäter der Menſchen, Madhava, Kheſava, Kriſchna, der die Welt vom Böſen befreyt.

So kehren in dieſer mißverſtandenen Weisheitslehre immer dieſelben Bilder wieder, und der iſt bey uns der klügſte, der von den entlegenſten Völkern die am fremdeſten klingenden Namen entlehnt.

Auch die philoſophiſchen Beweiſe für ſolche geheime Lehre können wir leicht nachweiſen. Wir können ſie mit Spinoza und Schelling aus der Logik entlehnen oder in Jordan Brunos Geſchmack der Mathematik verdanken, indem wir die allgemeinſten Formen unſrer logiſchen oder mathematiſchen Abſtraktion zu göttlichen Perſonen transſubſtantiiren.

Logiſch gehen wir von dem Alleins der abſoluten Indentität (A iſt A) aus, konſtruiren dann durch das Verhältniß der Allgemeinheit zur Beſonderheit weiter, und ſehen endlich den Philoſophen vor einem Gotte knien, deſſen drey Perſonen der Oberſatz, Unterſatz und Schlußſatz eines Schluſſes ſind. Der Vater iſt die abſolute Regel, der Geiſt die abſolute Urtheilskraft, der Sohn aber der abſolute Schlußſatz.

Noch beſſer gelingt das mathematiſche Spiel. Die Schöpfung aus dem Nichts wird begriffen aus dem Geſetz: $0 . \infty = 1$. Das Geheimniß der Dreyeinigkeit wird klar eingeſehen durch die Regel $\frac{\infty}{3} = \infty$; es iſt nur ein Weſen aber drey Perſonen, denn der unendliche Theil iſt gleich dem unendlichen Ganzen.

Gehen wir aus von der vollkommenſten Geſtalt der unendlichen Kugel: ſo lernen wir begreiffen, wie nur in der Monas der höchſten Einheit, der erſten ewigen Kraft im unendlichen Linienziehen vollendete Unendlichkeit ſtatt findet; wie das unendliche Ganze wieder die ewige Trias enthält in den drey Lothen durch einen Punkt, in jeder Monas aber eine Dyas entgegengeſetzter Richtungen durch einen Punkt. Ja wir verſtehen: wie durch den Wahnſinn der uralten Mutter das Böſe dem Guten entgegen tritt, der göttliche Hund vom Wolfe angefeindet wird; wie deshalb die Dyas und Trias aus dem unendlichen nicht der unendlichen Vollſtändigkeit, ſondern durch den Abbruch, den ihm das Böſe machte, nur einem Bruche aus ihr gleich kommt. Denn die abſolute Totalität der Fläche wäre $= 4 \infty^2$; das iſt aber viel über die Möglichkeit, die unendliche Ebene iſt nur $= \pi \infty^2 = 3,1415 .. \infty^2$; die abſolute Totalität des Raumes aber findet ſich anſtatt $8 \infty^3$

nur $= \frac{4}{3} \pi \infty^3 = 4{,}18879 \ldots \infty^3$, ſo daß das Gute dem Böſen in der Welt nur um $0{,}37758$ überlegen iſt.

Ihre Farben kann nämlich jede mythologiſche Erzählung doch nur von unſerer Naturkenntniß entlehnen, ſie muß ſich alſo entweder an die großen Bewegungen der äußeren Natur oder an die ſittlichen Ideale der innern Natur anſchließen. Macht aber an dieſe ſchlichte ſymboliſche Erzählung die mythologiſche Philoſophie Anſprüche, ſo werden ſich anſtatt jener großen aſtronomiſchen und phyſikaliſchen Geſetze nur die ſkelettirten Formen der Logik oder Mathematik zeigen, nach denen man ſich ſtreitet, ob der Dualismus der analytiſchen Einheit (Form und Materie, der Geiſt und das Chaos, der Gute und der Böſe) oder die Trinität der ſynthetiſchen (Form, Erfüllung der Form und erfüllte Form, das Ewige, Unendliche und Endliche, der Schöpfer, Rächer und Verſöhner u. ſ. w.) das Urweſen ſey.

Endlich ihrem Zwecke nach wird jede philoſophiſche Mythologie wieder dem Intereſſe der drey religiöſen Ideen folgen, indem ſie verſucht ihre drey Geheimniſſe zu deuten; nämlich 1) das von der Beſtimmung des Menſchen durch Erzählungen von der Seelenwanderung (nebſt Unterwelt, Erde und Himmel, auch Geiſter- und Götterlehre.) 2) Das Geheimniß vom Böſen und Guten durch die Erzählungen vom Sündenfall, und 3) das der Weltregierung durch die jedesmalige Lehre von der Verſöhnung. So finden wir dann auch geſchichtlich Seelenwanderung, Sündenfall und Verſöhnung als die drey Grundlehren jener uralten philoſophiſchen Mythologie, aus der ſich alle uns bekannten Mythologien gebildet haben, und am weiteſten von ihnen entfernt ſich noch die neue griechiſche (homeriſche) die eben nur dem Geſchmack und nicht der Philoſophie dient.

In der Kindheit der Philoſophie ging der vernünftelnden Phantaſie des Orients Mythologie und Philoſophie ganz in eins auf, weil die Idee der Wiſſenſchaft noch nicht erfunden war. Erſt bey den Griechen nach den Zeiten der Orphiſchen Weisheit ſchieden ſich Schönheit und Wahrheit in ihren Anſprüchen deutlicher von einander, der Geſchmack und die Wiſſenſchaft erhielten ihre geſonderten Gebiete; der Kampf der Philoſophen um die Wahrheit mit den Mythen der Prieſter begann. Sobald in ſpäterer Geſchichte der Philoſophie die phantaſirende Vernunft wieder auf philoſophiſche Intuition (als Ekſtaſe oder intellektuelle Anſchauung) zurückgeführt wurde, mußte ſich aber auch der Gefallen an jener Vermengung des Mythologiſchen mit der Philoſophie erneuen, wie wir dieß jetzt in der deutſchen Philoſophie nochmals beſtätiget ſehen.

So führt uns der Schluß unſrer Betrachtungen auf diejenige Oppoſition zurück, welche den Hauptzweck des ganzen zweyten Theils unſrer Unterſuchungen machte, Befreyung der Wiſſenſchaft von mythologiſcher Rel[illegible]ionslehre. Wir mußten dort eine weitläuftige und verwickelte Deduktion jeder einzelnen Gedankenform, durch die wir uns die Einheit in unſern Erkenntniſſen zum Bewußtſeyn bringen, geben, weil nur dadurch das Verhältniß des logiſchen und transcendentalen Denkens, der analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit, des Allgemeinen und der Verbindung richtig verſtanden werden kann. Nur durch dieſe vollendete Ausbildung der ſpekulativen Abſtraktion wird es deutlich, auf welche Art die Geſetze der Einheit nur in der Verbindung wirklich gegeben ſind, einmal als Geſetze der Kategorie mit logiſcher Unterordnung der Natur unter dieſe, und dann als Geſetze der Idee mit äſthetiſcher Unterordnung des Weſens der Dinge; daß hingegen das Allgemeine und der Begriff für ſich nur die Verſtandesinſtrumente der ſich ſelbſt beobachtenden Vernunft bleiben. Denn das iſt der Hauptfehler in der Geſchichte der Philoſophie, der ſich epochenweiſe immer von neuem zeigt; Verwechſelung des Verhältniſſes der Verbindung zum Verbundenen mit dem logiſchen Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern; dadurch die Annahme der Allgemeinheit zum Princip der Nothwendigkeit und des Guten, Erdichtung einer myſtiſchen Abſtraktion, welche im Begriff das Weſen der Dinge behalten will und ſo die leere Gedankenform transſubſtantiirt. Dieſe myſtiſche Abſtraktion iſt es, welche den Begriff zur Subſtanz macht, daher das Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern mit dem des Geiſtes und der Materie (bey uns unter dem Ausdruck des Ideellen und Reellen) vermengt, und ſo in reiner Logik dem Philoſophen die Schlüſſel zum Geiſterreich überliefert für Emanationslehre, Kabbala, Ekſtaſe und intellektuelle Anſchauung. Dieſe myſtiſche Abſtraktion alſo erzeugt alle mythologiſche Philoſophie, bey ihr ſtehen auch viele unſrer neuen deutſchen Philoſophen. Sobald aber der Reiz der Neuheit verſchwunden ſeyn wird, muß dieſe neue Mythologie ihre nakte Armſeligkeit verrathen. Philoſophiſche Wahrheit iſt ſchon mit ſo ſchneidender Beſtimmtheit bekannt, daß eine dem Geſchmack huldigende frey dichtende Einbildungskraft dieſer wahr ſeyn ſollenden Mythologie nicht mehr zu Hülfe kommen kann. Die neuen Lehrer machen daher bis jetzt die Myſtagogen, behalten ihr tiefſtes Geheimniß für ſich, und deuten ihrem Volke nur die Symbole fremder Völker als die erſten Anklänge dieſer hohen Weisheit. Nöthigt ſie aber der Fortgang dieſer Geſchichte, das eigne Geheimniß klar auszuſprechen, ſo werden ſie durch das heilige Feuer ihrer Mythen die ganze philoſophiſche Wiſſenſchaft zu einigen leeren logiſchen Formen zuſammengebrannt und auf der Brandſtätte ihrer Tempel und Palläſte ein eitles Schaugerüſte rhetoriſcher Dekorationen finden.

Der Standpunkt der äſthetiſchen Weltanſicht iſt der höchſte für menſchliche Wahrheit, nur von ihm aus iſt es möglich mit ungetrübter Klarheit Werth und Zweck des Lebens zu faſſen, ſo wie der Kunſt. Dieſe Weltanſicht in einer Totaldarſtellung wiſſenſchaftlich zu fixiren iſt der große Gedanke, um den ſich unter uns die Schellingiſche Schule müht und den ſie mit ihrer In-Eins-Bildung von Geſchichte, Erfahrung und Spekulation auszuführen hofft. Hier iſt Fülle und Reichthum des Stoffes, der noch auf manche Weiſe glänzend und mit Beyfall behandelt werden kann, ehe der darin verborgene Widerſpruch für die modiſche öffentliche Meinung der mitſprechenden klar wird, denn dieſe wird zunächſt nie durch das eindringende Studium weniger, ſondern durch den leichten Ueberblick der leſenden und hörenden Menge beſtimmt.

Unſer Zweck iſt erreicht, wenn wir nur einigen der tiefer eindringenden deutlich gemacht haben, daß grade dieſe äſthetiſche Weltanſicht, weil ſie dem ungetheilten

Leben ſelbſt gehört, nicht Sache der Wiſſenſchaft ſey, daß vielmehr die Wiſſenſchaft nur in der Trennung geſchichtlicher, ſpekulativer und induktoriſcher Unterſuchungen gedeihen könne.

Das gemeine Urtheil wird in vielen Fällen durch den Widerwillen gegen das Arbeiten überhaupt beſtimmt, vorzüglich leitet das unſer Urtheil oft in Sachen des Geſchmacks. Fertig zu ſeyn, ehe man noch angefangen hat, iſt ein allgemeiner Wunſch. Da iſt dann der Vortheil der Dichtung Unterhaltung zu geben, ohne daß man zu arbeiten braucht. Der Dichter hat die Arbeit für uns unternommen, wir ſehen dem nur zu, was er gemacht hat, und laſſen es uns gefallen. Das gleiche muthen wir auch dem Redner zu und dieſelbe Behaglichkeit wird endlich auch vom Philoſophen gefordert; hier aber widerrechtlich. Der ſchöne Vortrag nimmt überhaupt unſer Urtheil nur ſo weit in Anſpruch, daß wir entſcheiden ſollen, ob die Vorſtellung im Gemählde, Gedicht, Schauſpiel uns gefalle oder nicht; dabey können wir ohne alle Anſtrengung nur zuſehen und das Gefühl bringt uns ungerufen das Urtheil über die Schönheit ſchon mit. Philoſophiſches Raiſonnement hingegen ſoll unſer Urtheil ſelbſt bilden. Wir haben am philoſophiſchen Vortrag gar nichts, wenn er uns nicht zum Selbſtdenken, alſo zur Arbeit nöthigt und ſo muß ſich jedes Philoſophem ſchon durch die bloße Form des Vortrages von der ſchönen Darſtellung unterſcheiden. Es darf nicht ohne Arbeit verſtanden werden, ſonſt iſt es ſeicht und platt oder eine unverſtändliche Phantasmagorie, die nur durch das Seltſame der Zuſammenſtellung gefällt für den Scherz, nicht aber im Ernſt durch ihre Wahrheit.

Alles, was Werth hat im Leben, und alles, was Anſprüche darauf machen kann zu gefallen, das geht auf die Schönheit des Lebens. Philoſophie alſo auch eben ſo wohl wie die Dichtung. Aber die Werke der ſchönen Kunſt ſollen die Schönheit des Lebens uns im Bilde vorführen, hingegen philoſophiſche Unterſuchungen dem eignen innern Leben erſt die Schönheit anbilden. Wer die Philoſophie tadelt, weil ihre Darſtellung nicht poetiſch ſey, gleicht dem Unwiſſenden, der die Bilder der Götter nicht im Tempel ſucht ſondern in der Werkſtätte des Bildhauers, wo ſie erſt entſtehen ſollen, und dann ausruft, wenn er die Steine behauen ſieht: Staub finde ich wohl aber keine Götterbilder. Das Werk der ſchönen Kunſt gleicht hier dem Tempel, die Philoſophie der Werkſtätte; aber der Tempel enthält nur Nachbilder der Götter, Philoſophie hingegen arbeitet nicht für dieſe, nicht für den Tempel, in dem man die Götter verehrt, ſondern für den Olymp, in dem ſie leben.

Philoſophie und Dichtung haben beyde den gleichen Zweck, die Schönheit im Leben des Menſchen, aber ſie wirken darauf hin auf ganz verſchiedene Weiſe. Die Kunſt ſtellt nur Vorbilder der ſchönen Erſcheinung des Lebens auf, zur Nachahmung und zur Belebung der Idee. Philoſophie hingegen hat einen Theil der Bildung des Menſchen ſelbſt unmittelbar übernommen, ſie ſoll ſuchen das ſchöne Leben ſelbſt dem Einzelnen und der Geſchichte der Menſchen anzubilden. Dem geheimnißvollen Kampfe des Geiſtes mit der Natur iſt es aufgegeben das Feuer dem Himmel ſelbſt zu entwenden und nicht aufs neue der fremden Hülfe des Titanen zu vertrauen; wir ſollen in lebendiger Schönheit das Göttliche dem Irdiſchen verbinden. Dieß iſt das Ziel der Dichtung eben wie der Philoſophie, aber der Dichter ſpricht nur zum Gefühl, erregt den Enthuſiasmus, läßt das Urbild des Schönen vor unſerm Blicke vorübergehen, um der Seele die Begeiſterung mitzutheilen, die ihr in Arbeit und Mühe, Muth und Kraft zur Erringung des Preiſes behält. Der Philoſoph hingegen gibt uns eine Aufgabe für dieſe Arbeit ſelbſt, er ſpricht zur Ueberzeugung und ſoll Grundſätze geben für den Charakter. Nur nach durchlaufner Bahn vereinigen ſich beyde bey dem gleichen Ziel der höhern Beſtimmung des menſchlichen Lebens. In dem beſchränkten Spiel von eignem Freud und Leid, in der beklommnen Enge des individuellen Bedürfniſſes, in der Verwirrung einer werthloſen Geſchäftigkeit und in der Zerſtreuung des nächſten ſinnlichen Einfluſſes läuft das Leben des Einzelnen ab ohne Idee, ohne Größe, ohne Sammlung, Ruhe und Haltung: da greiffen zwey höhere göttliche Führer in dieß enge Leben ein, die Genien der Wahrheit und Schönheit; zerreiſſen den Vorhang, der den Blick hinaus verwehrte; laſſen uns ſchauen des Ganzen urkräftige Bewegung, wie des Lebens Fluthen ſich in einander ſtürzen; und führen uns dem freyen, großen Leben zu, das die Pulſe des Enthuſiasmus bewegt und die Kraft des Charakters, in dem allein der Geiſt ſeine eigne Göttlichkeit wieder fühlen lernt.

Verbeſſerungen und Zuſätze.

Zum erſten Band.

S. VII. Z. 12 v. u. nach willen ein Komma.
9 v. u. anregte, lies anregte:
6 v. u. machen, lies machen:
S. XII. Z. 2 v. u. ſtreiche ideellen weg.
S. XIII. Z. 5 v. u. nach beſtimmt ein Punkt.
3 v. u. nach fordert Komma.
2 v. u. nach Vernunſt fällt das Komma weg.
S. XVII. Z. 9 v. o. nach Beweiſes Komma.
— XXI. Z. 11 v. o. Beweiſe lies Beweiſe des Verſtandes
— XLV. Z. 6 v. o. ſtatt Analogen lies Analogon
— 10. Z. 11 v. u. unmittelbar fällt weg.
— 11. Z. 9 v. o. nach lies noch
— 12. Z. 8 v. u. dieſe lies dieſer
— 14. Z. 13 v. o. des lies das
— 18. Z. 12 v. u. vorgeſtellt, lies vorgeſtellt:
— 23. Z. 5 v. o. nach Vernunſt ein Komma.
— 28. Z. 16 v. o. Subjektes, lies Subjektes:
— 35. Z. 2 v. o. lies höre: oder, wenn
— 40. Z. 4 v. u. lies Gottheit; wirſt
3 v. u. Idealität lies Identität

S. 43. Z. 8 v. o. nach Empfindungen ſtreiche das Komma weg.
— 57. Z. 6 v. u. Begriffen werden lies Begriffen erklärt werden
— 58. Z. 8 v. u. nach nicht Punktum.
Z. 6 v. u. fordert: Z. 4 Gegenſtand.
— 163. Z. 10 v. u. Hypothenuſe lies Hypotenuſe
— 179. Z. 5 v. o. iſt ſtatt der dritten Nummer ſo zu leſen:

3) Wenn zwey Begriffe einem dritten untergeordnet werden, und zwar eine Unterordnung bejahend, die andere verneinend ausfällt (alle P ſind M, S iſt nicht M, oder: kein P iſt M, S iſt M) indem hier die eine Sphäre außer der andern liegen muß, (S iſt nicht P).

S. 181. Z. 5 u. 4 v. u. und ordnet dieſen die zuſammengeſetzten unter.
— 183. Z. 3 v. u. uns lies eins.
— 195. Z. 1 v. o. Ecktyp lies Ektyp.
— 201. Z. 8 v. u. Magneten lies Zodiakallicht
— 215. Z. 11 v. u. geübt lies gewählt.
— 225. Z. 3 v. o. lies Form; und
— 225. nach Zeile 4 v. o. iſt einzurücken:

So werden dieſe Begriffe die Inſtrumente der Selbſtbeobachtung, durch die der Verſtand ſich Urtheile bildet, gemäß der Darſtellung, die Kant in der Kritik d. r. V. gibt, ganz nach der Tafel der Urtheilsformen (S. 45.)

1) Quantität. Vergleichung der Vorſtellungen aus der Sphäre eines Subjektes mit einem gegebenen Prädikat, wo die Einerleyheit allgemeine, die Verſchiedenheit partikuläre Urtheile gibt.

2) Qualität. Vergleichung gegebener Prädikate mit einander, wo die Einſtimmung bejahende, der Widerſtreit verneinende Urtheile gibt.

3) Relation. Vergleichung in Rückſicht der Art der Verbindung, wo das innere Verhältniß kategoriſche, das äußere hypothetiſche Urtheile gibt.

4) Modalität. Vergleichung in Rückſicht des Uebergangs von momentaner ſubjektiver Gültigkeit der Anſchauung zur Allgemeingültigkeit im Satze, wo die Materie der Anſchauung nur aſſertoriſche Sätze, die Form der Erkenntniß aber apodiktiſche gibt.

S. 239. Z. 10 v. o. mehreren andern Merkmahlen lies mehrere andere Merkmahle
— 256. Z. 1 v. o. Geiſter lies Oſſians Geiſter
— 258. Z. 1 des §. 65. analythiſch lies analytiſch
— 268. Z. 3 v. o. nach können ſetze zu:
und er allein ſich auch auf die Syntheſis in Begriffen und nicht nur in Urtheilen bezieht.
— 269. Z. 14 v. u. ihren lies ihrem
— 322. Z. 11 v. u. Form lies Ferne
— 336. Z. 3 v. o. Misdeutung lies Verwechſelung

Ebendaſelbſt lies die letzten Zeilen ſo:

je mehr Fälle ich ſammle, eine deſto größere Wahrſcheinlichkeit habe ich für mich, daß ich doch auch einen von den Fällen wider die Regel gefunden haben müßte, wenn es welche gäbe.

Zum zweyten Band.

S. 10. Z. 2 v. o. Fond lies Fonds
— 13. Z. 6 v. u. betrachten lies betrachteten
— 31. Z. 3 v. o. ſetze nach enthalten, deren Ziel die Regel des logiſchen Verſtandes iſt.
Z. 7 v. u. ſetze nach Syſtems unter den Principien der logiſchen Vernunft.
— 32. Nummer 3) iſt ſo zu ändern:

3) In Analogie mit den Anforderungen der reflektirenden Urtheilskraft an Gefühl und Induktion bilden ſich leitende Maximen der jederzeit möglichen Anwendung logiſcher Formen in den Naturwiſſenſchaften, (indem die Vernunft ſich nicht nur die Form der ſyſtematiſchen Einheit ausſpricht, ſondern zugleich ihre Gültigkeit für unſre Erkenntniß überhaupt fordert) und es zeigt ſich das unausſprechliche Princip der Geſchmacksurtheile, welches auch vor dem Gefühl das Geſetz der Einheit noch als gültig anerkennt.

S. 54. Z. 15 v. o. meine lies meiner
— 58. Z. 7 v. u. Behauptung lies Behandlung
— 85. Z. 11 v. o. Es lies Er
— 87. Z. 8 v. u. nach ſucht ein Kolon.
— 94. Z. 7 v. o. immer lies innere
— 94. Z. 11 v. o. iſt ſo fortzufahren:

So entwickeln ſich die allgemeinſten Momente dieſer Deduktion aus den oberſten Principien unſrer Theorie. Wir vertheilen das Gebiet des transcendentalen Verſtandes wieder an Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Das Ganze der menſchlichen Erkenntniſſe geht nämlich auf die Geſchichte der Welt durch alle Zeit und allen Raum. Wir wollen dieſe auffaſſen als Phyſik in engerer Bedeutung nach der äußern materiellen Anſicht der Dinge, als Geſchichte in engerer Bedeutung aber nach der innern geiſtigen Anſicht. Allein aus dieſem Ganzen vermag die beſchränkte menſchliche Vernunft nur ſtückweiſe einzelne Parthien durch ſinnliche Anſchauung wirklich zu faſſen und nur durch die Abſtraktion der nothwendigen Einheit in allgemeinen Geſetzen und Regeln erhebt ſie ſich zum Ganzen. So geſtaltet ſich hier die oberſte Form unſrer Erkenntniß (§. 170.) in der Unterordnung der Wahrnehmung unter Geſetz und Regel. Indem wir aber nur ausgehend vom einzelnen Fall der Anſchauung durch Abſtraktion zum Bewußtſeyn der allgemeinen Geſetze gelangen können, ſo treten dieſe zuerſt nur als Naturgeſetze der Kategorie mit beſtimmter mathematiſch-theoretiſcher Unterordnung vor, als Form der nothwendigen Einheit an dem gegebenen Material der Anſchauung. Erſt durch das Bewußtſeyn unſrer Beſchränktheit in der Auffaſſung der Anſchauung wird dann die Reflexion weiter geführt zu den abſoluten Formen der Vernunfteinheit in den Ideen, aber nur mit äſthetiſcher Unterordnung des Weſens der Dinge unter dieſe.

Die wiſſenſchaftlich thätige Vernunft geht aus auf das Ganze ihrer Erkenntniß in Phyſik und Geſchichte, ſo wie dieſes der Ausſpruch der nothwendigen Einheit und des nothwendigen Zweckes iſt; ſie kann ſich dieſes Ganze aber nur in der Trennung von *Wahrnehmung*, die die Anſchauung gibt, *Spekulation*, die nur allgemeine Regeln abſtrahirt und der *Unterordnung* der Anſchauung unter die Spekulation, (welche Unterordnung theils mathematich-theoretiſch iſt für die *Wiſſenſchaft*, theils nur äſthetiſch für den *Geſchmack*,) ausbilden vor der Urtheilskraft. Daher bekommt auch die Urtheilskraft noch ihren eignen Antheil an der Geſetzgebung des Verſtandes in Rückſicht der verſchiedenen Verhältniſſe konſtitutiver Unterordnungen des Syſtems oder regulativer der Induktion.

Gegen dieſes trennende Verfahren der Spekulation und Induktion macht eine Aeſthetik, die ſelbſt Wiſſenſchaft, und die allein wahre Philoſophie ſeyn will, oft wiederholte Einwendungen, indem ſie das Ganze unſrer Erkenntniß zu einer lebendigen Darſtellung von Phyſik und Geſchichte zu vereinigen hofft. Dagegen wird aber zuletzt die Abſtraktion den Prozeß für ihre Trennungen immer gewinnen, indem jene Aeſthetik doch nur ihre *Symbolik als wahr ſeyn ſollende* Fabeln zu erzählen weiß.

S. 107. Z. 9 u. 11 v. o. anſtatt F lies S.
— 124. Z. 6 u. 7 v. u. *Ormuzd und Ahrimandes Zoroaſter* fällt weg.
— 127. Z. 7 v. o. *die* Stelle lies *der* Stelle
— 225. Z. 13 v. u. *folgen* lies *folgern*
— 269. Z. 9 v. u. *gebildeten* lies *geblendeten*
Z. 5 v. u. *dieſe zeigt* lies *dieſe Anſicht zeigt*

S. 261. Z. 10 v. o. ſetze nach Vorſtellung von
dem abſolut in ſich beſtimmten Einen

S. 272. Z. 20 v. o. Kriſchma lies Kriſchna

S. 299. iſt am Schluſſe noch zuzuſetzen:

Schellings Naturphiloſophie verſpricht alſo darin eine lebendigere Darſtellung, daß ſie den Einſeitigkeiten eines nur empiriſchen Verfahrens und der Trockenheit unzulänglicher ſyſtematiſcher Subſumtionen ausweicht, wir würden ſie methodiſch als das richtige induktoriſche Verfahren nach leitenden Maximen bezeichnen. Deutlich zeigt ſich bey uns, die durch Schelling geweckte Luſt Phyſik und Geſchichte nach dieſer Art zu behandeln; aber die Sache iſt ſchwerer als ſie manchem Anfangs ſcheint, dieſe Methode verlangt ſtrenge disciplinariſche Regeln, um nicht in fades Geſchwätz oder leere Träumerey auszuarten. Oberflächlicher Witz findet dabey leichtes Spiel, indem er nur das, was er aus dem bekannten in Geſchichte und Phyſik gelegentlich auch erfahren hat, mit neuen Kunſtausdrücken mangelhaft wieder erzählt. Vorzüglich hüte man ſich erſtens damit nicht Geſchichte a priori machen zu wollen, denn wir können doch nur gegebene leitende Maximen auf gegebenen Stoff anwenden, und dann nehme man ſich in Acht, den gegebenen Stoff nicht, wie gewöhnlich allein geſchieht, nur nach den leitenden Maximen zu ordnen, die wir (§. 111.) am Schluß zuſammenſtellen, die nämlich nur logiſche Formeln der analytiſchen Einheit geben, anſtatt wahrhaft ſynthetiſch bedeutend zu ſeyn. Die wahren leitenden Maximen für die Behandlung irgend eines Theils der Geſchichte oder Naturlehre müſſen eben aus der tiefſten Kenntniß dieſes Zweiges ſelbſt entlehnt ſeyn. Jede Zeit, jede Geſchichte, jedes phyſikaliſche Syſtem will aus ſich ſelbſt verſtanden ſeyn. Was hilft uns z. B. in der Geſchichte der unbeſtimmte logiſche Gegenſatz von Realismus und Idealismus? Die Anwendung reicht in der That doch nur ſo weit als wir die Fortſchritte *derſelben* Ausbildung der Reflexion in der Geſchichte weiter verfolgen. Oder, was helfen uns jene neuen phyſikaliſchen Theorien über Licht, Wärme u. ſ. w. die uns höhere Anſichten und größere Weisheit verſprechen, als die unſrer Vorgänger, wenn wir in der Ausführung doch immer nur wieder dieſen nachſprechen.

S. 312. am Schluß des §. 159. fahre fort:

Gegen Schellings Anſicht entſcheidet hier nämlich am leichteſten dieſes. Ob ſie es gleich Anfangs für allein des Philoſophen würdig erklärt, nach dem Weſen der Dinge an ſich zu forſchen und ob ſie gleich Anfangs gegen dieſes wahre Weſen die mathematiſchen Formen von Zahl, Zeit und Raum als Schein und Nichts verwirft: ſo muß ſie ſich hernach in Rückſicht des Ewigen doch begnügen, dieſes Nichts angeblich in höhere Potenzen zu erheben und in ihrer abſoluten Weltkörperlehre wieder nach Kepplers Geſetzen zu *zählen* und den Geſtirnen im *Raum* ihre *Zeit* eingeboren ſeyn zu laſſen.

Zum dritten Band.

S. 44. Z. 7 v. u. auch lies aber
— 49. Z. 1 v. o. erhält lies verhält
— 55. Z. 2 v. u. erwecken lies entdecken
— 59. Z. 7 v. o. Klugheit lies Weisheit
— 65. Z. 15 v. u. Geſellſchafts- lies Geſchlechtstrieb —
— 67. Z. 13 v. o. Freiheit lies Feinheit
— 108. Z. 15 v. u. lies: Auf dieſe Weiſe iſt durch den praktiſchen Skepticiſmus in der öffentlichen Meinung des Zeitalters das ganz
— 108. Z. 2 v. u. immer lies nimmer
— 165. hätte in der erſten Tafel die Modalität als Moment des Entſchluſſes bezeichnet werden ſollen.
— 168. Z. 7 v. u. kann lies darf
— 170. Z. 2 v. o. ſchalte noch ein:

Die modaliſchen Principien der Zweckgeſetzgebung ſind alſo:

1) Geſetz des Charakters. Du ſollſt deiner Ueberzeugung vom nothwendigen Werthe der Handlungen gemäß handeln.

2) Geſetz der Wahl. Du darfſt jeden beliebigen Zweck im Leben verfolgen, der nicht deiner Ueberzeugung von der Pflicht zuwider iſt.

S. 189. Z. 1 v. u. äſthetiſch lies aſketiſch
— 207. Z. 6 v. u. freiſte lies feinſte.
— 222. Z. 14 v. o. richtig lies wichtig
— 225. Z. 3 v. o. Verrinrung lies Verringerung.
— 249. Z. 12 v. u. nach lies noch

Inhalt des erſten Bandes.

Seite.
Vorrede . . . . I. — IV.
Einleitung . . . . V. — L.

Kritik der erkennenden Vernunft.

Einleitung. Das Leben des menſchlichen Geiſtes im Allgemeinen . . . 3 — 30.
- a) Aeuſſere und innere Natur §. 1.
- b) Das Gemüth. §. 2.
- c) Innere Thätigkeit. §. 3. §. 4.
- d) Die Vermögen des Gemüthes. §. 5 — 8.

Erſtes Buch. Unterſuchungen des Erkennens überhaupt, der Sinnlichkeit und des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.

Erſter Abſchnitt. Vom Erkennen überhaupt . . . . . . 33 — 49.
- a) Erkennen und Vorſtellen im Allgemeinen. §. 9. 10.
- b) Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenſtand §. 11.
- c) Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit. §. 12. 13.

Seite.

Zweyter Abſchnitt. Unterſuchung der Sinnesanſchauung : : : 50 — 90.
- a) Die Theorie der Empfindung. §. 14 — 16.
- b) Vom äuſſern Sinn. §. 17. — 20.
- c) Vom innern Sinn. §. 21. — 28.

Dritter Abſchnitt. Unterſuchung des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes : 91 — 156.
- a) Gedächtnißmäßiger und logiſcher Gedankenlauf. §. 29.
- b) Gedächtniß und innere Wahrnehmung der Vorſtellungen. §. 30. — 31.
- c) Einbildungskraft überhaupt. §. 32.
- d) Theorie der Wiederverſtärkung der Vorſtellungen durch Aſſociation. §. 33 — 36.
- e) Von der produktiven Einbildungskraft. §. 37 — 40.
- f) Die Einbildungskraft in der Vereinigung ihrer beyden Vermögen. §. 41 — 43.

Zweytes Buch. Unterſuchungen des logiſchen Gedankenlaufes ſeiner Form nach.

Einleitung : : : : 159. — 161.

Erſter Abſchnitt. Beſchreibung der logiſchen Erkenntnißweiſe : : 162. — 184.
- a) Der Begriff. §. 44.
- b) Das Urtheil. §. 45.
- c) Der Schluß. §. 46.
- d) Die Wiſſenſchaft. §. 47.

Zweyter Abſchnitt. Theorie der Reflexion : : : : : 185. — 257.
- a) Reſultate aus dem vorigen. §. 48 — 50.
- b) Verſtand und Vernunft. §. 51. — 54.

Seite.

c) Von der Art, wie wir willkührlich vorſtellen. §. 55.
d) Theorie der Vergleichung und Abſtraktion. §. 56 — 58.
e) Anwendung der Abſtraktion auf das Ganze unſers Vorſtellens und Wiſſens. §. 59 — 64.

Dritter Abſchnitt. Die Logik als philoſophiſche Wiſſenſchaft = = 258 — 272.
a) Analytiſche und ſynthetiſche Urtheile. §. 65.
b) Die Grundſätze der Logik und ihr Syſtem. §. 66. — 67.

Vierter Abſchnitt. Von der Idee der formalen logiſchen Vollkommenheit unſrer Erkenntniß = = = = 273. — 309.
a) Vollkommenheit der Erkenntniß. §. 68. — 69.
b) Beweis, Demonſtration und Deduktion. §. 70.
c) Empiriſche und transcendentale Wahrheit. §. 71.
d) Theorie. §. 72. — 73.

Fünfter Abſchnitt. Die Ausbildung der Reflexion = = = = 310. — 347.
a) Organiſation des Reflexionsvermögens. §. 74. — 77.
b) Spekulation und Induktion. §. 78.
  Von der Spekulation. §. 7 . — 80.
  Von der Wahrſcheinlichkeit. §. 81.
  Wiſſen, Meinen und Glauben. §. 82.
  Von der Induktion. §. 83.
  Vom Irrthum. §. 84.
c) Die Theorie des Gefühls. §. 85.

Inhalt des zweyten Bandes.

Kritik der erkennenden Vernunft. Drittes Buch. Unterſuchung des logiſchen Gedankenlaufes ſeinem Gehalte nach.

Seite.

Einleitung . . . . . . 7 — 20.

1) Was iſt Metaphyſik. §. 86.
2) Ueberſicht ihrer Gegenſtände. §. 87.

Form der vernünftigen Erkenntniß oder Theorie der Einheit und Verbindung.

Erſter Abſchnitt. Darſtellung der oberſten Gründe einer Theorie der Einheit und Verbindung in unſern Erkenntniſſen.

Erſtes Kapitel. Von der Einheit und Nothwendigkeit . . . . 21 — 32.

1) Von der Nothwendigkeit. §. 88.
2) Von der Einheit. §. 89.

Zweytes Kapitel. Höchſte Gründe einer Theorie der Selbſtthätigkeit im Erkennen 33 — 69.

a) Einheit der vernünftigen Erkenntnißkraft. §. 90.

Seite.
b) Die transcendentale Apperception. §. 91.
c) Die urſprüngliche formale Apperception. §. 92.
d) Anhang. §. 93. — 95.

Drittes Kapitel. Erſte Entwicklung der Theorie der Vernunft. §. 96. ꞉ 70—88.
a) Reines Selbſtbewußtſeyn, innerer Sinn und Reflexion. §. 97.
b) Urſprüngliche formale Apperception. §. 98.
c) Das oberſte Verhältniß in der Erkenntniß. §. 99 — 101.
d) Beſtimmung des Gegenſtandes durch Erkenntniß a priori. §. 102.

Zweyter Abſchnitt. Entwickelung der einzelnen Formen der Einheit in unſern Erkenntniſſen.

Allgemeine Ueberſicht. §. 103. ꞉ 89—94.

Erſte Abtheilung. Deduktion der Principien für die Lehre von der Natur oder die Verſtandeseinheit im Weſen der Dinge.

Erſtes Kapitel. Die Formen des Erkennens ꞉ ꞉ ꞉ ꞉ ꞉ 95—102.
1) Empiriſche Anſchauung. §. 104.
2) Reine Anſchauung. §. 105.
3) Das logiſche Denken. §. 106.
4) Das transcendentale Denken. §. 107.

Zweytes Kapitel. Beſtimmung des Gegenſtandes durch dieſe Formen des Erkennens. §. 108. ꞉ ꞉ ꞉ 103.—156.

Seite.

1) Allgemeinſte Begriffe aus der Beſtimmung des Gegenſtandes durch die vier Momente. §. 109.

2) Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch reine Anſchauung. §. 110.

3) Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch analitiſche Einheit. §. 111.

4) Beſtimmung des Gegenſtandes a priori durch ſynthetiſche Einheit nach der Verbindungsweiſe des Verſtandes. §. 112.

Die Tafel der Kategorien. §. 113.

Die Grundſätze der Naturphiloſophie. §. 114. — 120.

Zweyte Abtheilung. Deduktion der Principien für die Lehre von den Ideen oder die Vernunfteinheit im Weſen der Dinge.

Einleitung. §. 121. ; ; 157 — 167.

1) Wie erkennt die Vernunft ihre eignen Schranken. §. 122.

2) Gränzen des Denkens und Erkennens. §. 123.

Erſtes Kapitel. Deduktion der Tafel aller transcendentalen Ideen. §. 124. — 125. 168 — 173.

Zweytes Kapitel. Das Geſetz der transcendentalen Wahrheit oder objektiven Gültigkeit. §. 126. — 131. ; ; 174 — 199.

Drittes Kapitel. Die Welt der Ideen. §. 132. — 134. ; ; ; 200 — 206.

Viertes Kapitel. Idee der Seele. §. 135. bis 141. ; ; ; ; ; 207 — 238.

Seite.
Fünftes Kapitel. Idee der Freyheit. §. 142. — 145. . . . 239 — 255.
Sechſtes Kapitel. Idee der Gottheit. §. 146. — 150. . . . 256 — 276.

Dritte Abtheilung. Deduktion aller regulativen Principien für die endliche Vernunft.

Einleitung. §. 151. . . . 277 — 280.
Erſtes Kapitel. Ueberſicht aller regulativen Principien für die Urtheilskraft. §. 152. — 153. . . . 281 — 287.
Zweytes Kapitel. Die heuriſtiſchen Maximen der Naturwiſſenſchaften. §. 154. bis 157. . . . . . 288. — 299.
Drittes Kapitel. Die idealen Regulative. §. 158. — 162. . . 300. — 327.

Inhalt des dritten Bandes.

Kritik der handelnden Vernunft.

Seite.

Einleitung. §. 163. — 164. . . 5 — 16.

Erſtes Buch. Unterſuchung der praktiſchen Vermögen unſers Geiſtes.

Erſter Abſchnitt. Vom Gefühl der Luſt und Unluſt. . . . . 19 — 45.

- a) Gefühl der Luſt und Unluſt im Allgemeinen. §. 165. — 166.
- b) Von der Luſt am Angenehmen. §. 167 — 168.
- c) Von der Luſt am Guten. §. 169 — 170.
- d) Theorie der Luſtgefühle. §. 171 — 172.

Zweyter Abſchnitt. Vom Vermögen der Vernunft zum Handeln . . 46 — 61.

- a) Antrieb, Willkühr und Wille. §. 173 — 174.
- b) Vernünftiger Entſchluß. §. 175.
- c) Das Können der Vernunft. §. 176.
- d) Die Autonomie des Willens. §. 177.

Dritter Abſchnitt. Von den Trieben der menſchlichen Vernunft . . . 62 — 84.

- a) Die Triebe im Allgemeinen. §. 178.
- b) Der thieriſche Trieb. §. 179.
- c) Der Trieb der Menſchheit. §. 180 — 181.
- d) Der Trieb der Perſönlichkeit. §. 182 — 183.

Seite.

Vierter Abſchnitt. Theorie der handelnden Vernunft. §. 184—189. = 85—109.

Fünfter Abſchnitt. Das Leben des menſchlichen Geiſtes in der Vereinigung aller ſeiner Vermögen = = = = 110—127.

a) Allgemeine Ueberſicht. §. 190.
b) Vom Temperament. §. 191.
c) Vom Charakter. §. 192.
d) Von der Geſundheit der Seele. §. 193—194.

Anhang. §. 195—201. = = 128—154.

Zweytes Buch. Von der praktiſchen Philoſophie.

Erſter Abſchnitt. Ueberſicht der Deduktion aller Principien der praktiſchen Philoſophie. §. 202.—204. = = 157—170.

Zweyter Abſchnitt. Von der praktiſchen Naturlehre oder Ethik in allgemeiner Bedeutung.

Einleitung = = = = 171—183.

1) Sittenlehre und Tugendlehre; Politik und Rechtslehre. §. 205.
2) Von der Methode der Pflichtenlehre. §. 206.
3) Unterſcheidung der Tugendlehre und Rechtslehre. §. 207.

Erſtes Kapitel. Kritik der philoſophiſchen Tugendlehre. §. 208—212. = 184—210.

Zweytes Kapitel. Kritik der philoſophiſchen Rechtslehre. §. 213—214. 211—225.

Dritter Abſchnitt. Von der philoſophiſchen Religionslehre oder der praktiſch-idealen Anſicht der Dinge.

Einleitung. §. 215. = = = 226—228.

Seite.

Erſtes Kapitel. Von der Beſtimmung des Menſchen. §. 216 — 218. = 229 — 241.

Zweytes Kapitel. Vom Guten und Böſen. §. 219. = = = = = 242 — 250.

Drittes Kapitel. Von der Weltregierung. §. 220. = = = = = 252 — 254.

Drittes Buch. Von der Aeſthetik.

Einleitung. §. 221. = = = 257 — 262.

Erſter Abſchnitt. Ueberſicht der reinen äſthetiſchen Principien unſers Geiſtes. 263 — 289.

- a) Das reine äſthetiſche Urtheil. §. 222 — 223.
- b) Spekulative äſthetiſche Form. §. 224. — 226.
- c) Teleologiſche äſthetiſche Form. §. 227. — 229.

Zweyter Abſchnitt. Von der Schönheit oder der äſthetiſchen natürlichen Anſicht der Dinge = = = = 290 — 315.

- a) Vergleichung des Schönen mit Reiz und Rührung. §. 230. — 231.
- b) Schönheit und Vollkommenheit. §. 232 — 236.

Dritter Abſchnitt. Von der Erhabenheit oder äſthetiſch-idealen Anſicht der Dinge 316 — 333.

- a) Vom Erhabenen überhaupt. §. 237 — 238.
- b) Das Mathematiſch-Erhabene der Natur. §. 259.
- c) Das Dynamiſch-Erhabene der Natur. §. 240.
- d) Vom Erhabenen der Kunſt. §. 241.

Vierter Abſchnitt. Von der ſchönen Kunſt. = = = 334 — 372.

- a) Naturſchönheit und Kunſtſchönheit. §. 242 bis 244.
- b) Von der Unterhaltung. §. 245. — 246.
- c) Von der religiöſen äſthetiſchen Weltanſicht. §. 247 — 251.

Verbeſſerungen und Zuſätze. = 373 — 382.

Fichte's und Schelling's

neueſte Lehren

von

Gott und der Welt

beurtheilt

von

J. Fries

Profeſſor der Philoſophie in Heidelberg.

Heidelberg
bey Mohr und Zimmer
1807.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Einleitung.

Als Fichte noch lebte und Wiſſenſchaftslehre ſchuf, da meinte er mit der kräftigen ſchaffenden Fauſt manchen ſeiner Nebenſchöpfer moraliſch erſchlagen zu haben, ſo daß dieſer fortan nur noch phyſiſch zu leben hätte. Nun ſcheint ſein eignes moraliſches Ende dem phyſiſchen vorangeeilt zu ſeyn, und der phyſiſch Überlebende ſingt in einer Trilogie die Grabeshymnen über den moraliſch Todten. Mit bunten Flittern mühſam angeeigneter einzelner Gedanken ſeiner Freunde und Schüler ziert er den Katafalk ſeiner eignen Philoſophie, ſich herablaſſend zu den gewöhnlichſten Mitteln einer ihm ſonſt ſo verächtlichen unwiſſenſchaftlichen populären Darſtellung, nur darin noch ſich treu, daß er einmal ſo wenig als das andere zu einer hellen, beſtimmten Anſicht kommen kann, ſondern auch mit dem Überreſt des eignen Lebens noch bey dem Zwittergedanken des Kriticismus und Spinozismus ſtehen bleibt.

Es war vielleicht ein für dieſe Art der Philoſophie unglücklicher, für die Wahrheit ein glücklicher Gedanke, daß Fichte dieſe Lehre mit ſo gemeiner Popularität behandelte, welche durchaus der mythologiſchen Tiefe von Schellings Phantaſie bedurfte um einem irgend ſcharfen philoſophiſchen Blicke des unpartheiiſchen Dritten ihre ſpekulative Flachheit zu verbergen. Dieſe Hoffnung bewegt mich, öffentlich darüber zu urtheilen. Wenn ich alſo hier mitſpreche, ſo iſt meine Abſicht keineswege, den Streit zu ſchlichten zwiſchen Fichte's Lehre und der vollendeten Naturphiloſophie, Schelling hat ſich darüber deutlich genug erklärt. Auch will ich eben ſo wenig entſcheiden das Prioritäts-Recht in Rückſicht der neuen religiöſen Anſicht: denn die gehört weder dieſem noch jenem urſprünglich, ſie iſt das Geſchenk des Geiſtes der Zeit, welches er uns großentheils wohl aus übler Laune wegen fehlgeſchlagener Hoffnungen gab, möge er es uns nur auch in wiederkehrender froher Laune neuer Hoffnungen bewahren! Noch weniger aber denke ich, Fichte's ganzes Unternehmen mit ſeinen dreyerley Vorleſungen zu tadeln, vielmehr meine ich, daß er manches lebendig ergriffene Schöne kräftig dargeſtellt hat, und daß dies denen, denen ers ſagte, wohl habe zu Lehre, Troſt und Heil gereichen mögen. Meine ganze Abſicht geht nur auf dasjenige, was durch dieſe Lehre für die Philoſophie als Wiſſenſchaft gewonnen ſeyn mag. Es liegt in ihr eine aus Gott entſpringende und ganz in Gottes Weſen beſchloſſene hyperphyſiſche

Theorie als Welt- und Gotteslehre zu Grunde, was mag mit dieſer für die Spekulation gewonnen ſeyn? Gibt doch Fichte ſelbſt dem reinen Denken in wiſſenſchaftlicher Form, welches wir Spekulation nennen, nicht nur für unſer ſondern für das göttliche Leben ſogar den höchſten Werth, ſo mag er es uns auch erlauben, alle ſeine beſondern Anweiſungen für Gelehrte oder das ſelige Leben überhaupt für diesmal auf die Seite zu legen und nur nach dem innerſten Quell zu fragen, aus welchem für die Spekulation alle dieſe Lehre fließen ſoll. Damit wird der Text, den wir zu kommentiren haben, äußerſt klein, er liegt nur in einigen Vorleſungen der Anweiſung zum ſeligen Leben zerſtreut, alles übrige iſt Folgerung und Nutzanwendung.

Unſer Vorſatz hiebey iſt aber folgender. Wir wollen die Lehre von Gott und der Welt, welche

Fichte hier aufſtellt und diejenige, welche Schelling in ſeiner Erläuterung gegen Fichte dagegen ſtellt, dergeſtalt einer Prüfung in ſich ſelbſt unterwerfen, daß wir zuſehen, ob ſie wohl leiſte, was jetzt anerkannter Weiſe eine jede Lehre von den Ideen leiſten ſoll. Wir haben bey allem Streit im Einzelnen in neuer deutſcher Philoſophie doch ſo viel gewonnen, daß wir wiſſen, die Ideen enthalten der Vernunft höchſte Wahrheit und Realität, die Idee der Gottheit aber ſey die höchſte, ſchlechthin ſelbſtſtändige, welcher alle andern müſſen untergeordnet werden. Ich frage alſo, was leiſtet die hier angegebene Gotteslehre zu unſrer ſpekulativen Selbſtverſtändigung über die Verhältniſſe der Ideen überhaupt? Zeigt ſie dieſe Verhältniſſe und vorzüglich das der Gottheit zur Welt ſo, wie wir ſchon voraus ohne neue Spekulation wiſſen, daß es ſich vor der richtigen Spekulation darſtellen müſſe oder nicht? Sollte dieſes dann nicht treffen, ſo weiſen wir freylich damit nur *ad hominem* eine Unzulänglichkeit dieſer Lehre auf, welche uns aber doch aufmerkſam machen muß, einen Fehler, der darin verbergen liegt, aufzuſuchen, der unvermeidlich da ſeyn muß, wir mögen ihn auch noch ſo ſpät erſt entdecken.

Fichte's Lehre von Gottes Weſen und der Welt.

Wir bilden dieſe leicht mit ſeinen eignen Worten aus der Anweiſung zum ſeligen Leben.

F. lehrt in der erſten Vorleſung: „Das Leben iſt Seligkeit, unſelig iſt nur der Tod; nemlich das wahre Leben, bey weitem nicht alles, was als lebendig erſcheint, lebt auch in der That und Wahrheit. Denn das Leben iſt Liebe und entſteht aus der Liebe, ſo daß Leben, Liebe und Seligkeit ſchlechthin Eins ſind und daſſelbe, was du liebſt das lebeſt du. Und abermals Leben und Seyn iſt Eins und daſſelbe, der Tod iſt das Nichtſeyn, reinen Tod kann es nicht geben, aber einen Schein gibt es als Miſchung von Tod und Leben, von Seyn und Nichtſeyn.“

„Das Seyn iſt durchaus einfach, es gibt nur Ein Seyn. Gewöhnlich denkt man ſich das Seyn als ein ſtarres und todtes, aber nein, es iſt ſich ſelbſt gleich unwandelbar und unveränderlich, es iſt in ihm kein Wandel und Spiel der Geſtaltungen, ſondern immer nur das gleiche ruhige Beſtehen. Nach gewöhnlicher Anſicht ſoll das Daſeyn erſt zu etwas anderem von außen zugeſetzt werden, welches nicht iſt, auch dies iſt unrichtig, nur das Seyn iſt.“

„Das wahre Leben liebt das eine, unveränderliche und Ewige, Gott; das bloße Scheinleben verſucht zu lieben das vergängliche in ſeiner Vergänglichkeit, die Welt.“

Dieſer Anfang verſpricht wenig ſowohl für die Anweiſung zum ſeligen Leben als für die neue Gotteslehre. Wozu kann denn angewieſen werden in einem Daſeyn wo Seligkeit, Leben und Liebe in und mit dem unveränderlichen Seyn ſchon eins und daſſelbe iſt ohne Wechſel und Veränderung? Durch die Anweiſung müßte ich denn doch im

Wechſel irgend etwas gewinnen, oder, was ich habe, erhalten lernen — hier aber iſt gar kein Wechſel des Seyns. Ferner für die ſpekulative Gotteslehre erhalten wir nur die Anwartſchaft auf eine flache, populäre Expoſition von Spinoza's Definition der Subſtanz. Doch gehen wir weiter! die Inkonſequenz wird uns ja wohl zu Hülfe kommen und mehr geben als ſich hier noch erwarten läßt, dafür gibt uns die ſchwache Logik dieſes Raiſonnements ſelbſt ſchon einige Hoffnung. Wenn wirklich nichts anders wäre als das Eine, unwandelbare Seyn, woher käme uns da wohl die Rede vom wandelbaren? wie unterſcheidet ſich das ſtarre Seyn vom immer gleichen, ruhigen Beſtehen? und wie könnte es einen Schein geben und ein Scheinleben, dieſe ſonderbaren Miſchlinge von Seyn und Nichtſeyn? Es muß doch wohl noch etwas anderes ſeyn als das Seyn, zum wenigſten das Nichtſeyn, welches ſich mit ihm miſchen kann!

So findet ſich denn auch, daß F. für die Anweiſung zum ſeligen Leben von alle dieſem nur den letzten Satz, den Unterſchied einer Liebe des unveränderlichen und ewigen Gottes und der wandelbaren Welt weiter braucht. Die ethiſche Ausführung im Buche enthalt denn das Bekenntniß, den Werth der Religioſität jetzt eingeſehen zu haben, mit harten Worten gegen ſein Zeitalter. Von wem anders als von dieſem Zeitalter hat F. aber wohl die Lehre der Frömmigkeit erhalten? Gefunden hätte er ſie nimmer, wenn dies Zeitalter ſeinen früheren Hoffnungen entſprochen hätte. So erhalten wir denn ferner die Anweiſung zur Seligkeit, welche mit F. Philoſophemen weder erſtand noch fallen wird: eine kräftige Selbſtſtändigkeit des Charakters und dabey Gott im Herzen zu haben, zu handeln aber um des Handelns willen, ohne den Erfolg nothwendig zu fordern. Das eigenthümliche der ſpekulativen Gotteslehre aber haben wir erſt von den folgenden Vorleſungen zu erwarten.

An der zweyten gehen wir vorüber, ſie lehrt uns nur, Philoſophie müſſe populär mittheilbar ſeyn, ihrem Gehalte nach, erſtlich weil ohne das kein Selbſtdenken möglich iſt, zweytens aber nur im reinen Denken Leben iſt, und nur durch reines Denken Gott ergriffen werden kann, denn „das Element, der Äther, die ſubſtantielle Form des wahren Lebens iſt der Gedanke.“ — „Das reine Denken iſt das göttliche Daſeyn, und das göttliche Daſeyn iſt nichts anders als das reine Denken.“

In der dritten Vorleſung ſoll die innerſte Tiefe der ehemaligen Metaphyſik und Ontologie aufgeſchloſſen werden. Wir erfahren dahin gehörig von S. 77 an folgendes.

„1 und 2) Wenn wir nun das Seyn denken, denken wir es als abſolut ſelbſtſtändig und Eins, aber damit kommt es noch nicht zum Daſeyn, zur Äußerung, Offenbarung des Seyns.“

„3) Daſeyn des Seyns iſt aber das Bewußtſeyn.“

„4) Bewußtſeyn iſt die einzig mögliche Form des Daſeyns. Denn das bleibende Seyn ſoll da ſeyn, es muß daher vom Daſeyn unterſchieden und demſelben entgegengeſetzt werden, und dieſe

Unterſcheidung und Entgegenſetzung muß im Daſeyn ſelber vorkommen — alſo (*secundum demonstrata* REINHOLDII! S. Theorie des Vorſtellungsvermögens, Satz des Bewußtſeyns) — alſo das Daſeyn des Seyns iſt Selbſtbewußtſeyn des Daſeyns als bloßen Bildes des abſolut in ſich ſelber ſeyenden Seyns.“

„5) Das Wiſſen kann nicht einſehen, wie aus dem in ſich ſelber verborgenen Seyn eine Offenbarung deſſelben entſtehe.“

„6) Immer iſt es das Daſeyn des abſoluten und göttlichen Seyns, das da iſt, in allem Leben.“

Ferner aus der vierten Vorleſung:

„Wir, die verſtändigen Weſen, ſind nicht das abſolute Seyn, aber wir müſſen in der innerſten Wurzel des Daſeyns mit ihm zuſammen hängen.“ — „Es iſt außer Gott nichts da — denn das Wiſſen, dieſes iſt das göttliche Daſeyn ſelber — wir ſind das göttliche Daſeyn — alles andere, Körper, Seele, wir ſelbſt als ſelbſtſtändig ſind nicht wahrhaftig da.“

„Woher nun aber das Mannichfaltige, die Trennungen, Unterſcheidungen, Zerſpaltungen des Seyns und in dem Seyn in der *Wirklichkeit*, welche im *Denken* ſchlechthin unmöglich ſind?“

„Dies fragt zwar nicht der Glaube, aber der Zweifelnde, welchen folgendes belehren kann:“

„Weil das göttliche Daſeyn unmittelbar ſein lebendiger und kräftiger Akt des Daſeyns iſt, ſo kann das Princip der Spaltung nur *außer dieſen Akt* fallen, doch verknüpft mit ihm und aus ihm folgend.“

„Das Seyn darf in *dem bloßen Daſeyn* mit dem Daſeyn nicht vermiſcht, ſondern beydes muß von einander unterſchieden werden, damit das Seyn *als* Seyn heraus trete. Dieſe Unterſcheidung und dieſes *Als* der beyden zu Unterſcheidenden iſt zunächſt in ſich ſelber abſolute Trennung, und ſomit das Princip aller Trennungen.“

Daraus erhalten wir folgende Ableitungen:

„*a*) Das *Als* des Unterſcheidens liefert nicht ein unmittelbares Seyn, ſondern ein Bild.“

„*b*) Dies geſchieht im Daſeyn, welches als

Bewußtſeyn nichts ſelbſt, ſondern von jedem nur das Bild faſſet.“

„c) Im Bewußtſeyn als Unterſcheiden erfährt das göttliche Weſen die Verwandlung ſeines göttlichen lebendigen Lebens in die Geſtalt eines ruhenden Seyns — d. h. eines todten Seyns (in der erſten Vorleſung war gerade das ewige Leben ein ruhendes Seyn) — Dies iſt die Welt und der Begriff der Weltſchöpfer.“ (Ja wohl! der leere logiſche Begriff muß hier Welten erſchaffen!)

„d) Das Als des Daſeyns, in dem es ſich im Bilde faßt, iſt die Reflexion. Durch ſein eigenes Daſeyn ſtößt Gott zum Theil (Gott iſt alſo theilbar? ins unendliche oder in wie viel?) d. h. in wiefern es Selbſtbewußtſeyn wird, ſein Daſeyn von ſich aus, und ſtellt es hin wahrhaft ſelbſtſtändig und frey. Der Grund der Selbſtſtändigkeit und Freyheit des Bewußtſeyns liegt freylich in Gott, aber eben darum iſt ſie auch wirklich da, und kein bloßer Schein.“ (Alſo wieder eine metaphyſiſche Freyheitstheorie aus der bloßen Willkührlichkeit der Reflexion!)

„Das Daſeyn erfaſſet ſich in der Reflexion mit eigner Kraft, und dadurch leuchtet es nicht nur Sich ein, ſondern es leuchtet ſich auch noch ein als das und das, es zerfällt ſich gleichſam in zwey Stücke.“

„e) Der abſolute Gegenſtand der Reflexion iſt die Welt. Dieſe Welt aber zerſpringt ins unendliche zu einer Geſchichte durch die unendliche Zeit (S. 114.), wenn die Reflexion ins unendliche von Reflexion auf Reflexion reflektiren will, was ſie nach ihrer Freyheit thun oder auch laſſen kann.“

„f) Alſo für das Bewußtſeyn iſt nur die Welt und nicht das göttliche Leben ſelbſt. Dies ſollte ja aber eben durch das reine Denken ergriffen werden? Allerdings! das göttliche Leben iſt im Seyn des Wiſſens, dem dem Wiſſen ſelbſt verborgenen. Die unendliche Welt iſt alſo nicht an ſich, ſondern nur als Bild der Reflexion.“

Endlich aus der fünften Vorleſung:

„Außer der Spaltung der Welt als Objektes ins unendliche gibt es auch noch eine Spaltung der Reflexion in fünf verſchiedene Weltanſichten.

Dieſe beyden Spaltungen ſind unabtrennlich und in einem Schlage die nothwendigen Formen der Reflexion, ſo daß jede der fünf Weltanſichten die Welt in ein unendliches ſpaltet.“

„1) Die Anſicht unſrer Weltweiſen und unſers Zeitalters, daß nur in Anſehung des äußern Sinnes und ſeiner Welt Realität und dieſe das höchſte ſey.“

„2) Die Anſicht, da man die Welt erfaſſet, als ein Geſetz der Ordnung und des gleichen Rechtes in einem Syſtem vernünftiger Weſen. Ein ordnendes und gleichendes Geſetz für die Freiheit mehrerer iſt dieſer Anſicht das eigentlich Reale und für ſich ſelber beſtehende. Der einzige Grund der Selbſtſtändigkeit des Menſchen iſt hier das in ſeinem Inneren ſich offenbarende Sittengeſetz.“

„3) Standpunkt der wahren und höheren Sittlichkeit, deſſen erſtes nicht ein ordnendes ſondern ſchaffendes Geſetz iſt, wodurch die Menſchheit zum getroffenen Abdruck und Offenbarung des innern göttlichen Lebens wird. Das wahrhaft Reale und ſelbſtſtändige iſt hier das heilige, gute und

ſchöne,

ſchöne, das zweyte die Menſchheit als beſtimmt es darzuſtellen, das ordnende Geſetz aber dient hier nur um für dieſe Darſtellung innere Ruhe zu erhalten.“

„4) Die religiöſe Anſicht. Ihr iſt das heilige, gute und ſchöne Erſcheinung des innern Weſens Gottes in Uns — ſein Ausdruck und ſein Bild durchaus und ſchlechthin und ohne allen Abzug.“

„5) Der Standpunkt der Wiſſenſchaft. Er zeigt, wie alles Mannichfaltige in dem Einen gegründet und darauf zurückzuführen ſey. Die Wiſſenſchaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen.“

„Die letzten beyden Standpunkte ſind für ſich nur betrachtend und beſchauend aber nicht praktiſch und thätig. Der dritte iſt der der ächten ſittlichen Handlung und ſo geht er mit in die höheren ein.“

Die ſiebente Vorleſung ordnet dem erſten hier genannten Standpunkt dann noch einen der Nullität aller Weltanſicht unter, auf welchem die unrichtige Denkart der nur meinenden und nicht ſelbſtdenkenden charakterloſen Menſchen ſich findet.

Dieſem müſſen wir noch folgende einzelne Stellen beyfügen:

„*Daß* Gott allein iſt, iſt das erſte. *Was* iſt er aber? was der von ihm begeiſterte *thut*! (S. 146.)

„Das abſolute Seyn iſt völlig unbeſtimmt in Rückſicht ſeines genommen Werdens aus einem oder dem andern Standpunkt. — Das abſolute Seyn ſtellt in ſeinem Daſeyn ſich ſelbſt hin als dieſe abſolute Freyheit und Selbſtſtändigkeit ſich ſelber zu nehmen, und als dieſe Unabhängigkeit von ſeinem eignen innern Seyn, — es Iſt ſelber ſeine eigne Freyheit außer ihm ſelber. — Ein ſelbſtſtändiges und freyes Ich gehört zur abſoluten Form, welche von der innern Nothwendigkeit des göttlichen Weſens unabtrennlich durch Gott ſelbſt nicht aufgehoben werden kann. (S. 227. 228.) Gott ſelbſt kann die abſolute Verſchmelzung des Weſens mit der Form nicht aufheben.“

Endlich: „Liebe iſt der *Affekt* des *Seyns*, die abſolute Liebe iſt der Grundſtoff der Welt, d. h. die Liebe Gottes zu ſeinem Daſeyn.“ (S. 288.) „Die unaustilgbare Liebe treibt die Reflexion fort ins unendliche, nach dem ihr ewig entfliehenden reinen und realen Abſoluten.“

Und nun das Reſultat? Das logiſche wollen wir F. ſchenken, wie ers verlangt, dagegen gilt freylich immer noch, was ſchon Äneſidemus gegen Reinhold einwandte: woher denn aber die logiſchen Grundſätze, nach denen man im Satz des Bewußtſeyns unterſcheidet und bezieht? worauf man nur antwortet: man wiſſe ſich ja aber ohne dieſe Logik doch auch gar nicht zu helfen, wenn man ſo eine Theorie bauen wollte. Vielleicht ſollte man das eben nicht wollen? doch davon abgeſehen, der Abſicht nach liegt in dem referirten offenbar eine tranſcendentale Welt und Gotteslehre, welche wir auf dieſe Hauptſätze bringen können:

1) Gott iſt das Eine, unwandelbare Seyn.

2) Gott muß ſich äußern und offenbaren, oder mit andern Worten, er muß eine Form

annehmen, deren Verſchmelzung mit ſeinem eignen Weſen er ſelbſt nicht aufheben kann.

3) Dieſe Form iſt das göttliche Daſeyn.

4) Woraus entſpringt ſeine Liebe, als Affekt ſeines Seyns zum Daſeyn?

5) Die Daſeynsform iſt Bewußtſeyn.

6) Im Unterſchied des Seyns und Daſeyns wird das Seyn als todtes Seyn als Welt beſtimmt, das Daſeyn aber Reflexion; die Welt weiter als ein ins unendliche zerſpringendes, und die Reflexion als ein fünffaches der verſchiedenen Weltanſichten in neuerer deutſcher Philoſophie.

Nutzanwendung.

Wie ſollen wir das nun für die Spekulation brauchen? Es liegt offenbar darin eine mythologiſche Anſicht des Weſens der Dinge, eine hyperphyſiſche Theorie des göttlichen Weſens, wodurch wir alles andere aus dem Weſen der Gottheit begreifen ſollen: aber die Sätze ſind noch nicht in die rechte Ordnung geſtellt, und es fehlt offenbar noch ein oberſtes Princip, welches allen andern das Geſetz gibt. Wir wollen ſuchen uns deßfalls genauer zu orientiren. Wie iſt es wohl eigentlich mit dieſer göttlichen Ordnung zu halten? Man ſtellt uns freylich als das erſte und höchſte oben an das eine und unwandelbare göttliche Seyn, aber demnächſt an der zweyten Stelle findet ſich ein Müſſen für dies göttliche Seyn, es muß ſich äußern, äußern unter dieſer beſtimmten Form des Daſeyns, des Bewußtſeyns, der Reflexion und ihrer Zerſpaltungen. Da iſt ja offenbar nicht das göttliche Seyn, ſondern das, was das Müſſen deſſelben beſtimmt, das höchſte, es muß über dem göttlichen Weſen noch ein formgebendes Princip geſetzt werden, welchem Gott mit unwandelbarer Nothwendigkeit unterworfen iſt. Ja wir können noch näher angeben, welches dieſes Princip iſt, es iſt nemlich ein höchſtes ſelbſtſtändiges Geſetz, daß alles Seyn da ſeyn müſſe, und dies nur durch Bewußtſeyn geſchehen könne. Ein Geſetz aber als höchſtes, erſtes und ſelbſtſtändiges iſt, was wir Schickſal nennen. In dieſer Gotteslehre iſt alſo das Schickſal das erſte gebietende, welches ſelbſt der Gottheit noch auferlegt den Zwang ihrer Selbſterkenntniß und damit die Spaltungen alle und Verlegenheiten des unvollkommnen und böſen.

Wollen wir folglich dieſe Lehre vollſtändig ausſprechen, ſo könnte das etwa ſo geſchehen:

1) Im Anfange war ewig über allem das unerbittliche Schickſal.

2) Bey dieſem aber zunächſt der immer drohende gähnende Abgrund des Nichtdaſeyns,

3) An deſſen Rande das ewige göttliche Seyn hingeſtellt iſt, welches vor den Schrecken der Vernichtung ſich nur retten kann, unter den Schutz

[illegible]

des Schickſals, indem es ſich allem Leiden der Selbſterkenntniß unterwirft.

Für der Menſchen fröhliches und ſeliges Leben iſt dieſe Lehre recht behaglich. Wir glauben oder ſchauen hier den wahren Gott der Verſöhnung, welcher alle zerſprungene Unvollkommenheit, die Sünde und den Tod, alles Scheinleben und Unſeligkeit um ſeiner Liebe willen über ſich genommen hat, uns aber frey ausgehen läßt und gerechtfertigt. Denn wir ſind überhaupt nicht, nur Gott iſt, wer unter uns der unrichtigen Denkart folgt, dem Schein und dem unſeligen, mit dem iſt es auch nicht einmal zum Daſeyn gekommen, Gott iſt auch für den nur da, er ſelbſt iſt nichts. Die aber unter uns ſelig leben, ſind der wahre Glanz und die Glorie des göttlichen Daſeyns; die Philoſophen als veritable Quinteſſenz der göttlichen Form ohne allen Abzug, die aber von den Philoſophen geleiteten wenigſtens das beſte nach ihnen. Am feſteſten iſt die Unſterblichkeit dieſer ſeligen, individuellen Ichs garantirt. Man könnte dieſe Lehre einem Wechsler oder andem Geſchäftsmanne auf folgende Art ſehr leicht inſinuiren: Geſetzt du wäreſt durch den Willen des Schickſals ſo unglücklich, Gefahr eines Bankerottes zu laufen, nur ein einziges, wenn ſchon beſchwerliches doch ſicheres und nicht unrühmliches Mittel würde dir angebeten dich zu retten, würdeſt du nicht mit beyden Händen zugreifen, ohne Zaudern und Bedenken? — Siehe gerade dies iſt der Fall Gottes mit unſrer Freyheit und Unſterblichkeit.

Nach dem Willen des Schickſals iſt Gott in ſteter Gefahr, am Daſeyn Bankerott zu machen, das einzige Mittel, welches ihm das Schickſal anbietet, um ins unendliche da zu ſeyn, iſt die Granulirung ſeiner Form in unendlich viele freye, individuelle Ichs gegen über ſeinem todten Seyn.

Meineſt du da nun wohl, er werde dein Daſeyn je enden? Nimmermehr, er gäbe ſich ja ſelbſt verloren, er kann es nicht einmal.

Uns dauert nur der arme Gott, der ſo übles erleiden muß! Vor einem möchten wir beſonders ihn warnen, wenn das Schickſal ihm erlaubt, ſich davor in Acht zu nehmen. Nach F. ſteht es ſchon mit unſerm Zeitalter ſo ſehr elend, daß die meiſten nur noch eben die unterſte Weltanſicht erreichen, die individuellen Ichs ſind aber alle ſchlechthin frey in der Wahl der Anſicht, wenn ſie nun den traurigen Entſchluß faßten, alle ſich einmal auf den Standpunkt der Nullität zu verfügen, ſo wäre die Welt aus, und Gottes Daſeyn ohne Rettung verloren.

Dieſe Erbärmlichkeiten hätte nun Fichte wirklich behauptet? — Behauptet? das haben wir nicht behauptet, aber geſagt hat er ſie. — Alſo nur geſagt und nicht gedacht; vielleicht verſteht er die Worte anders, es iſt nur ein Streit um die Sprache? — Nein! ſo meinen wirs nicht. — Oder dieſe Abſurditäten ſind nur Konſequenzen aus dem, was er ſagte und dachte? dann iſt euer Streit loſe Konſequenzmacherey? — Auch das nicht. Freylich, wenn wir denen, die ſich ſeiner Vorleſungen als ſittlicher Noth- und Hülfsbüchlein, oder auf ähnliche Weiſe zur Privaterbauung bedienen wollen, unſre Einwendungen entgegenſetzten, ſo wäre ſie leere Sylbenſtecherey, die können dann von unſrer ſpekulativen Metaphyſik abſehen und werden recht viel geſundes und kräftiges im Buche finden. Uns iſt es aber um die zu thun, welchen Spekulation als Wiſſenſchaft am Herzen liegt, die wollten wir hier auf manches aufmerkſam machen. Für die behaupten wir denn, daß F. eine ſolche erbärmliche Welt und Gotteslehre wirklich mit faſt denſelben Worten geſagt, wenn ſchon, was ihn entſchuldigen muß, im tiefſten Herzensgrunde nicht gedacht hat. Man denkt ja wohl manchmal das eine und ſagt das andere! — Wie geht das zu? — Wie das hier zugegangen iſt; darauf mache ich hier eigentlich aufmerkſam. Nach F. eignem Ausdruck, er ſagt hier etwas, aber ſeine Liebe iſt nicht bey dem, was er ſagt; er denkt ganz wo anders, als wo er ſich hören läßt. Er denkt das eine und ſagt das andere, weil er denkt, er müſſe dies andere denken. Seitdem Fichte öffentlich philoſophirt, denkt er beſtändig empiriſche Pſychologie, und, wenn das Glück gut will, philoſophiſche Anthropologie, meint aber dabey immer, empiriſche Pſychologie ſey ihm in der Seele verhaßt und er denke nur ſpekulative Philoſophie, Metaphyſik, Ontologie oder wie die alte Mode das alles nannte. Vergleiche einmal, wer Luſt hat, dieſe ſeine Vorleſungen; iſt er nicht (die übeln Launen wegen ſeiner Gegner abgerechnet,) lebendig, kräftig und klar, ſobald er Charaktere und die verſchiedenen Denkarten der Menſchen ſchildert, ſind nicht dagegen die metaphyſiſchen Deduktionen gerade das magere und unlogiſche oft bis zum albernen?

Sobald wir von dem rein ſpekulativen, metaphyſiſchen abſehen, werden wir ſinniges und brauchbares finden, nur in den metaphyſiſchen Anmaßungen liegt der Fehler. So ſind ſeine fünf einzig möglichen göttlichen Weltanſchauungen recht brauchbare Notate zur Geſchichte der Philoſophie, ſie ſollen gehören, etwa Condillac, Kant, Jakobi, Schleiermacher und Fichte, dem Wiederbringer Wiſchnu, der ſeiner fünften Menſchwerdung eigentlich erſt entgegenſieht.

Halte uns auch niemand etwa in dem Verdachte, daß wir Fichten der Ketzerey beſchuldigen wollten, darüber haben wir gar keine Meinung, da unſre eigne Lehre noch nicht ins helleniſtiſche übertragen iſt, auch ja wohl ſeit funfzehnhundert Jahren alle ſpekulativen Syſteme mit der Thorah und den Evangelien oder wenigſtens mit dem Koran in Uebereinſtimmung ſtehen. Es iſt ja bey Fichte nur der harte unwürſche Paulus, der Unrecht behält, des Lieblingsjünger Jeſu Lehren hingegen ſind ſo recht eigentlich in dem neuen ſeligen Liebeleben nur ein wenig wiſſenſchaftlicher ausgeſprochen. Wir wollen es ruhig den Freunden der Reformatoren überlaſſen, die Rechte ihres Paulus zu ſichern.

Was wir zu bemerken haben, iſt nur: möchte in Fichte's angeblicher Weiſe zu philoſophiren nicht ein Fehler tief verborgen liegen, den es der Mühe lohnte aufzudecken, da er einen ſonſt ſo kräftigen Denker irre führt? Doch vielleicht hat uns Schelling dieſen ſchon bekannt gemacht, in dem, was er gegen ihn ſagt; wir wollen dies zuerſt vergleichen.

Schelling's Gegenrede von Gott und der Welt.

Rückſichtlich des ſpekulativen Syſtems hat Sch. ſein Verhältniß zu F. beſtimmt ausgeſprochen in folgender Stelle: (S. 119 u. f. der Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur verbeſſerten Fichtiſchen Lehre.)

„F. iſt mit ſeinen Gedanken noch immer bey einer ganz andern Unterſuchung. Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach wirklich auſſer uns oder bloß in uns ſind, (welches letzte Herr F. für ſeine Entdeckung hält) davon iſt nun ſchon lange nicht mehr die Rede; es handelt ſich um etwas ganz anders: nemlich, ob ſie denn auch nur in uns wirklich ſind?“ — „Er ſucht uns da, wo wir nie ſind, in dem, was er die Sinnenwelt nennt, und will uns noch immerfort belehren, daß ſie keine Realität an ſich habe. Während er im Gegentheile ſich von dieſer Sinnenwelt gänzlich befreyt, ja ſie ſelber vernichtet zu haben wähnt, befindet ſie ſich in ihm im Mittelpunkte ſeines Bewußtſeyns, und ſo, daß er ſich ihrer gar nicht entſchlagen, ſie auf keine Weiſe vertilgen kann. F. läugnet, daß An ſich das wirkliche ſey; von ſeinem Wirklichen, das nicht das Göttliche iſt, meynt er dann, daß wir es vergöttern. Gerad umgekehrt, wir ſagen: daß es kein Wirkliches weder in noch außer uns gibt, als das Göttliche.“

„Wir läugnen nicht unmittelbar ſeine Theorie; wir läugnen das Faktum ſeiner Erſcheinungswelt; es gibt gar keine ſolche Erſcheinungswelt, als er annimmt, außer für eine verdorbene Reflexion. Nachdem er einmal eine ſolche Welt ſich gemacht hat, mag ſeine Theorie wohl nöthig ſeyn, und ganz gut paſſen. — Verſtände F. die Welt: ſo würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung der Spaltung bedürfen.“

„Es gibt außer der göttlichen Welt; die als ſolche unmittelbar auch die wirkliche iſt, überall nichts, denn nur das individuelle willkührliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und abſolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. F. hat ſich nun auch eine ſolche todte und unendlich gebrochene Welt erdacht.“

Wir verſtehen hieraus beſtimmt den Unterſchied beyder Lehren. Auch nach Schelling ſondert ſich das individuelle willkührliche Denken aus dem göttlichen Seyn, aber vor dem Bewußtſeyn deſſelben kehrt das göttliche Leben nicht nothwendig in eine todte Erſcheinungswelt ein, wie bey Fichte, ſondern es kann hier auch das wirkliche und göttliche Reale ergriffen werden. Wir werden hierüber noch deutlicher belehrt (S. 95.)

„Wenn nun aber jene dennoch fortfahren zu fordern, daß ihnen eben dieſes Endliche erklärt werden ſoll, und klagen, daß wir ihnen dieſe endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: ſo iſt offenbar, daß auf die Frage: warum ſie jenes Endliche ſeines offenbaren und bewieſenen

Nichtdaſeyns ungeachtet, dennoch als daſeyend annehmen — nicht mehr theoretiſch, ſondern nur praktiſch geantwortet werden kann. Es iſt nemlich keinesweges ihre Wiſſenſchaft, ſondern bloß ihre Schuld, daß ein ſolches Endliches für ſie dennoch exiſtirt, und es läßt ſich dies nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für ſich will, und eben darum weder ſich ſelbſt noch die Dinge ſieht, wie ſie wahrhaft in Gott ſind: und da ferner der religiöſe Standpunkt eben der des Seyns aller Dinge in Gott iſt, ohne Beweis oder weitere Begründung, ſondern eben ſchlechthin und mit gänzlichem Nichtwiſſen des Gegentheils: ſo kann auch von dieſem Standpunkt aus ein ſolches Daſeyn, einer ſolchen endlichen Welt, als wir beſchrieben haben, nur auf die gedachte Weiſe abgeleitet werden, nemlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platoniſchen Sündenfall, in dem ſich der Menſch befindet, welcher die als todt als abſolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Dieſe Antwort iſt in der Schrift Philoſophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt (geſagt?) daß das Faktum des Daſeyns einer ſolchen Welt im Bewußtſeyn der Menſchen grade ſo allgemein iſt, als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieſes Faktum der Sünde ſelbſt iſt, und daß, ſo wie wir von dieſer erlöſt werden können, eben ſo auch jenes kein abſolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtſeyn iſt.“

Wir bemerken hier daß der Unterſchied der Schellingiſchen und Fichtiſchen Anſicht für uns nicht ſehr weſentlich wird. Es fallen hier mit Sünde individuelle Willen von Gott ab und führen dann das Daſcheinen einer falſchen Endlichkeit bey ſich. Dieſes will wieder durch eine transcendentale Gottes- und Weltlehre begriffen ſeyn, es muß hier auch wieder eine metaphyſiſche Theorie des göttlichen Seyns vorausgeſetzt werden, aus der ſich dies begreifen läßt. Wir finden dieſe in der nemlichen

Schrift höher oben, und wollen vergleichen ob dadurch mehr und tüchtigeres für eine Lehre von den Ideen erhalten werde als bey Fichte. Es heißt (S. 50. u. f.)

„Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Abſolute oder Gott erkannt haben — iſt, ſo gewiß es das wahre Seyn iſt, ſo gewiß ſeine eigne Bekräftigung; wäre es nicht weſentlich Selbſtbejahung, ſo wäre es nicht abſolut, nicht ganz und gar von und aus ſich ſelbſt. Hinwiederum iſt dieſe Bejahung des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn ſelbſt. Wäre ſie dies nicht, ſo wäre ſie außer dem Seyn und könnte ſelbſt nicht ſeyn. So gewiß ſie daher wirklich Bejahung des Seyns d. h. ſelbſt poſitiv iſt, ſo gewiß iſt ſie von dem Seyn nicht verſchieden und ſelber das Seyn. Bejahung des Seyns iſt Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige alſo, da es weſentlich ein Selbſtbejahen iſt, iſt in dem Seyn auch ein Selbſterkennen und umgekehrt.“ „Die Einheit zwiſchen Seyn und Erkennen iſt ſonach eine ſolche, der kein Gegenſatz beygemiſcht. Exiſtenz iſt Selbſtbejahung und Selbſtbejahung iſt Exiſtenz, weswegen wir das Verhältniß beyder als bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet haben. Jedes Ding kann mit gleicher Gültigkeit als eine Weiſe des Seyns und als eine Weiſe des Selbſterkennens und Selbſtoffenbarens betrachtet werden. Ein Ding exiſtirt heißt: es behauptet, es bekräftigt ſich ſelbſt; hinwiederum das ſich offenbart iſt auch allein, und das ſich nicht offenbart iſt nicht.“

„Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengeſetzt als Weſen und Form; allein auch ſo iſt noch kein wahrer Gegenſatz gegeben, denn das Poſitive in der Form iſt ſelbſt nur das Weſen, oder das Seyn; und die Selbſtbejahung iſt ſoweit noch ſelbſt als bloße reine Identität begriffen.“

„Erſt mit dieſer Indifferenz von Weſen und Form iſt auch der Gegenſatz, aber ſie ſelbſt, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieſer erſte wahre Gegenſatz iſt dann der der Einheit und Vielheit. Wie gelangen wir zu dieſem Gegenſatz? Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbſtoffenbarung, die da ſelber das Seyn iſt, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.“

„Ein Weſen das bloß es ſelbſt wäre, als reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm ſelbſt, denn es hätte nichts darin es ſich offenbar würde: es könnte eben darum nicht als Eins ſeyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, iſt eben die Selbſtoffenbarung. Soll es als Eins ſeyn, ſo muß es ſich offenbaren in ihm ſelbſt: es offenbart ſich aber nicht, wenn es bloß es ſelbſt, wenn es nicht in ihm ſelbſt ein Anderes und in dieſem Andern ſich ſelbſt das Eine, alſo wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Andern iſt.“

„Wer dieſen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder läugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbſtoffenbarung iſt, worüber er ſich an das früher geſagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn gibt, als eben in der Selbſtoffenbarung: oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieſer ſeiner abſtrakten Einheit, ſich ſelbſt offenbar werden könne, welches er zu beweiſen hätte. So lange er nicht entweder dieſen oder den erſten Beweis geführt, ſo lange bleibt unſer allgemeiner Satz beſtehen, daß das, was als Eins iſt oder exiſtirt in dem Seyn nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt und eines Andern ſey."

„Was Eins iſt muß in dem Seyn ſelbſt nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt als Einheit, und ſeiner ſelbſt als des Gegentheils oder als Vielheit ſeyn, und dieſes Band eines Weſens als Eins mit ihm ſelbſt als einem Vielen iſt eben ſelber die Exiſtenz dieſes Weſens." „Wahrhaft exiſtirt weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, ſondern eben nur die lebendige Copula beyder, ja eben dieſe Copula iſt allein die Exiſtenz ſelbſt und nichts Anders."

So hat Herr Sch. das Verfahren in Gang geſetzt, wir werden es nun leicht fortſetzen können. Dieſes Viele nun, welches zwar nicht als Vieles aber doch unter dem Bande iſt, das muß nothwendig auch ſeyn als Materie, phyſiſcher Proceß, Organismus und Intelligenz, bey welcher Gelegenheit das Band wird Schwere, Licht, Weltſeele und Vernunft: Ja es muß dieß Viele auch nothwendig ſeyn, dieſe beſtimmte Materie z. B. Kraut und Stein und Sandhaufen, oder noch beſtimmter Kieſel und Kalk, auch Erbſe, Bohne und Wicke.

Wer dieſe beſondern Sätze angreifen wollte, müßte entweder läugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbſtoffenbarung iſt, worüber er ſich an das früher geſagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn gibt als eben in der Selbſtoffenbarung durch Kieſel und Kalkerde, durch Erbſen, Bohnen und Wicken: oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieſer ſeiner abſtrakten Einheit ohne Kieſel und Kalk, ohne Erbſen, Bohnen und Wicken ſich ſelbſt offenbar werden könnte, welches er zu beweiſen hätte. So lange er nicht entweder dieſen oder den andern Beweis geführt bleibt unſer abſolutes Wiſſen um den Kieſel und Kalk, die Erbſen, Bohnen und Wicken beſtehen, freylich nicht als Kieſel und Kalk, als Erbſen, Bohnen und Wicken, ſondern nur in der Einheit des Bandes, denn wer wird der reinen Schranke das Seyn geben wollen, die offenbart ja nicht ſich ſelbſt, ſondern nur ein Anderes.

Dem Ungeübteren könnte dies eine Theorie ſcheinen, in welcher der höchſte Erklärungsgrund und Weltſchöpfer nur die Verlegenheit des Erklärenden iſt, daß er ſich ja gar nicht anders zu helfen wiſſe, das eine iſt ſo wie es iſt, weil es eben iſt, das andere iſt ſo wie es iſt, weil es eben ſo iſt. Uns aber ſoll das nicht täuſchen, an der Art, wie der Schild zur Vertheidigung geführt wird erkennen wir die Methode recht gut nach der Sch. hier verfahrt, es iſt die Methode nach welcher durch die eine und gleiche Copula in ihnen Hübner, Büſching und Gaspari ihre Geographie erzählt haben, nur polariſirend um die nemliche Indifferenz, welche auch in allen Naturbeſchreibern dieſelbe iſt, nemlich die Methode des bloß erzählenden hiſtoriſchen Wiſſens ohne alle Theorie. Nur zu viel Worte macht Sch. noch, es hängt ihm in der Sprache noch etwas von der Sünde des willkührlichen Denkens an, in ſolchen ſündlichen Ausdrucken als da ſind Denn und Weil, welche er alle mit dem göttlichen Und dem ewigen Bande aller Dinge hatte vertauſchen ſollen. Das iſt eben die Sünde alles Denkens, daß ihr Theorie wollt und Philoſophie und Mathematik, befreyet auch davon, und es wird euch aufgehen die reine Anſchauung der Dinge, ihr werdet ſchauen die ewige, abſolute Geburt der Dinge und Gott von Angeſicht zu Angeſicht. Und hoffet dieſe Erlöſung nicht etwa von einem andern und höheren Leben, ſondern in dieſem hier kann ſie euch werden, wie in jedem andern wenn ihr euch losſagt von allem möglichen und nothwendigen, euch einzig feſt haltend an das wirkliche.

Der Vorſchlag iſt in der That ſo uneben nicht, wir könnten ihn wohl brauchen, allein da uns die Sünde des Theoretiſirens ſo ſehr tief eingewuzelt iſt, ſo möchte es uns viele Arbeit koſten, uns in dieſen, wie wir es nach unſrer ſchlechten Sprache nennen, bloßen Empirismus hinüber zu finden, wir wollen uns deßhalb doch nur vorläufig orientiren, ob wir durch dieſe neue Lehre wohl gewinnen würden. Da kommt es uns gut zu ſtatten, daß wir in ihr auf jeden Fall eine Wiſſenſchaft von Gott und der Welt zu erwarten haben. Von Gott und der Welt wiſſen wir aber vor aller weitern wiſſenſchaftlichen Bildung voraus, und laſſen es uns nicht nehmen, daß Gott das abſolut ſelbſtſtändige höchſte Weſen ſey, erhaben über die Welt. Wir wiſſen alſo voraus, daß eine jede Lehre von Gott irrig iſt, welche Gottes Daſeyn einem Geſetze unterwirft, oder einem Schickſale, eben ſo, daß jede ſolche Lehre falſch iſt, welche eine totale oder partielle Weltvergötterung enthält.

Damit können wir nun vergleichen, was wir hier von Sch. zu lernen hätten. Im Allgemeinen hat ſeine Lehre viel ähnliches mit der Fichtiſchen, nur daß uns hier die Ausführung fehlt. Wir beginnen auch hier mit dem Einen unwandelbaren Seyn, genannt Gott, wozu kommt Selbſtoffenbarung in Selbſterkenntniß und ſomit Vielheit.

Aber eben in dieſen Anfängen lag bey Fichte ſchon die Verwerflichkeit der Lehre, indem Gott dem Schickſale der Selbſterkenntniß unterworfen wurde. Wie ſtehen wir hier damit? Dies Geſetz kommt ſo unmittelbar nicht vor, die Logik hilft hier dem ewigen Seyn aus der Verlegenheit. Die ganze Lehre beginnt nicht, wie bey Spinoza, mit Definitionen und Axiomen, ſondern mit einem Lehrſatze: Seyn iſt Selbſterkenntniß.

Beweis. Seyn iſt Selbſterkenntniß, das ſcheint dir dunkel? Ja, Selbſterkenntniß iſt auch ein gar zu trocknes Wort — aber höre nur: Seyn iſt Selbſtbejahung, Poſition ſeiner ſelbſt! Nicht wahr, ſchon wird es klarer — aber höre nur weiter: Seyn iſt Selbſtbekräftigung! Selbſtbekräftigung iſt Selbſtoffenbarung! Selbſtoffenbarung iſt Selbſterkenntniß! — Oh die ſchönen Worte! — Nun iſt es ganz deutlich: Die Einheit zwiſchen Seyn und Erkennen iſt ohne allen Gegenſatz.

Da gehört Glaube an des Meiſters Wort dazu, wenn dieſe armſelige Logik einen andern als ihren Erfinder tröſten ſoll. Dem Erfolge nach wäre dieſe Lehre die Leibnitziſche Monadenlehre, in welcher auch alles Seyn ein Erkennendes iſt, aber aus dem gerade entgegengeſetzten Grunde abgeleitet. Leibnitz hielt es für unmöglich, daß das Seyn ſich äußern könne, und wollte deßwegen alles in einem einfachen Innern der göttlichen Monas befaſſen; wenn hingegen der Erfinder dieſer Darſtellung von dem Gedränge bildlicher Ausdrücke ſich ſo weit befreyen könnte, daß ihm klar würde, was er bey den Ausdrücken denkt: ein Ding offenbart ſich, bekräftigt ſich ſelbſt, ſo würde er finden, daß er ſchon ganz in den Schlingen des ihm ſo verhaßten Kauſalgeſetzes befangen ſey, daß er ſich eigentlich nur die Wahrheit wiederhohlt: für die menſchliche Erkenntniß iſt das Seyn der Subſtanz ein leerer Grundgedanke, zu dem in jeder wirklichen Erkenntniß ein Zuſtand gegeben ſeyn muß, in welchem dieſe Subſtanz als wirkende Kraft erkannt wird. Wenn er dann aber, um vom Seyn zur Selbſterkenntniß zu gelangen, das Seyn eine Selbſtbejahung nennt, ſo täuſcht ihn nur ein bildlicher Ausdruck. Es wird hier die Subſtanz durch eine *causa sui* erklärt; eine Beſtimmung, die doch nur einer zufälligen Form und nie dem nothwendigen Weſen zukommen kann: es wird das beharrliche Seyn durch ein kontinuirliches Werden aus ſich ſelbſt erklärt, wie die Atomiſtiker eine Trägheitskraft der Materie brauchten, um ihre Geſchwindigkeit aus einem Zeitmoment unvermindert in den folgenden hinüber zu tragen. Eine Urſache gibt das Seyn ihrer Wirkung, aber eine Erkenntniß gibt nicht das Seyn des Erkannten, ſondern ſezt es voraus, wenn wir nicht die ſchaffende Monas, oder, nach Pino, das göttliche *Verbum asserens* mit dem menſchlichen *Verbum assertivum* verwechſeln, im lezten Falle aber wäre Selbſtbejahung, die ihr eignes Seyn gibt, ein ſich ſelbſt erzeugendes Unding, und wir könnten doch nur für das Fichtiſche Daſeyn die Selbſterkenntniß als Selbſtoffenbarung neben dem Seyn fordern.

Indeſſen wollen wir uns auch hier nicht um die Logik ſtreiten, ſo wird doch auch Sch. mit ſeiner Kompoſition weder den Vorwurf der Weltvergötterung noch den eines Schickſals über der

Gottheit entgehen. Die Gewalt des Schickſals iſt nur um einen Schritt weiter hinausgerückt. Wir brauchen in jedem ähnlichen Syſtem nur genau den Punkt zu ſuchen, wo man zum mannichfaltigen zur Vielheit oder wie ſonſt das heißt, was der Einheit gegenüber ſteht, gelangen ſoll, und wir werden dann jedesmal die Macht eines höchſten Schickſals finden, welche dies alſo anordnet ſelbſt über der Gottheit, gleichſam als eine innere Natur des göttlichen Weſens. Wie kommt nun Sch. zur Vielheit? Er ſagt es uns ſelbſt: „durch die nothwendige Folge der Selbſtoffenbarung, denn nichts offenbart ſich, wenn es bloß es ſelbſt iſt, wenn es nicht in ihm ſelbſt ein Anderes iſt.“ Dieſes iſt alſo das Muß des Schickſals, welches über allem ſteht: daß Eins und Anderes in ſich verbinden muß, was ſelbſt offenbarend da iſt. Dies iſt denn auch die Macht, welcher das ewig Sich ſelbſt erkennende Seyn der Gottheit erliegt das ſich ſelbſt erkennende im Kampf mit ſeiner Unmöglichkeit iſt dem Schickſal der Vielheit der Theile in einem Ganzen unterworfen, und welches, nachdem es zu unſerer Kenntniß gelangt iſt, uns zu einem unfehlbaren Maaße dient, um die Abſtufungen des göttlichen Seyns ausmeſſen und abſtecken zu können, welche die Natur ſind.

„Dieſes dem Begriffe nach ewige In-Einander-Scheinen des Weſens und der Form iſt das Reich der Natur oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieſer Dinge in Gott, ſo daß, nach dem weſentlichen betrachtet, die Natur ſelbſt nur das volle göttliche Daſeyn iſt, oder Gott in der Wirklichkeit ſeines Lebens und in ſeiner Selbſtoffenbarung betrachtet.“

Hierin liegt denn zweytens auch unvermeidlich wenigſtens eine partielle Weltvergötterung, denn mag ſich Sch. noch ſo ſehr auf das Nichtſeyn ſeines Vielen als Vielen berufen: ſo iſt ihm doch Gott das Seyn der Welt und als ewiges Band aller Dinge die Form der Welt. Ja wollten wir ihn, wie er das nach ſeinem eignen abſoluten Wiſſen nicht ausſchlagen dürfte, noch weiter über das Verhältniß ſeines Gottes zu dem willkührlichen Denken der abgefallenen Ideen und ihren Träumen, oder zu der reinen Schranke (S. 114.) zur Rede ſtellen: ſo würde er uns etwa mit der Eccentricität der Planetenbahnen oder ähnlichem antworten, aber auf jeden Fall nur um ſo deutlicher machen, was er im Bruno erzählt, daß das ewige Seyn der Welt Gott der Vater, das unendliche Band der Dinge Gott der Geiſt und die Endlichkeit der Welt ſelbſt Gott der Sohn ſey.

Wir werden alſo ebenfalls die Schellingiſche Lehre von den höchſten Ideen der Welt und der Gottheit als unbrauchbar verwerfen müſſen, ſelbſt wenn es uns nicht gelänge den Grund ihrer Irrthümer nachzuweiſen. Daß aber auch das letztere einer etwas beſtimmteren Logik ſo äußerſt leicht wird, wenn man ſich nur gleich gegen die höchſten Anfänge ſeines ſpekulativen Syſtems wendet, führt uns zu der nemlichen Bemerkung, welche wir gegen Fichte machten, zurück. Auch Schelling iſt in dieſen oberſten Spekulationen mit den Gedanken bey dem einen, mit den Worten aber bey dem andern. Er denkt beſtändig äußere Phyſik, indem er mit den Worten bey Metaphyſik und ihrer Lehre von den Ideen iſt. Wir hören ihn gerne und haben von ihm gelernt, wo es gilt die äußere Naturlehre philoſophiſch zu behandeln, er verliert ſich ſelbſt aber immer mehr je weiter er ſich von dieſem Gebiet entfernt. Erhebt er ſich über ſeine Phyſik zu den höchſten Geſetzen des Daſeyns der Dinge, ſo bleiben ihm magere, völlig unlogiſche Aphorismen, verliert er ſich hingegen neben an in praktiſche Philoſophie, ſo hören wir nicht ihn ſelbſt ſondern eitel Platoniſche Reminiſcenzen.

Alſo auch hier bleibt uns nur die Frage, woher dieſe Irrthümer, aus welchen Fehlern entſpringen ſie?

* * *

Verwechſelung der menſchlichen Erkenntniß mit der Idee einer göttlichen Weltanſchauung.

Wir können dieſen Fehler auf einen ſehr einfachen Ausdruck bringen. Eine jede abſolute Wiſſenſchaft, Philoſophie des All, der abſoluten Identität oder wie ſich ſonſt nennen mag, eine jede poſitive *Wiſſenſchaft* von den Ideen, eine jede Lehre aus intellektueller Anſchauung wird von demſelben Fehler getroffen — Verwechſelung der Ideen der Welt und der Gottheit durch Transſubſtantiation des Ektypus menſchlicher Weisheit in den Archetypus einer göttlichen Weltanſchauung, daher denn auch der vornehme Ton, der Stolz dieſer Lehre und die Wegwerfung alles andern. Am klarſten hat uns die Nachweiſung dieſes Fehlers vorbereitet, Hegel durch ſeine Einwendungen gegen

Kant im Namen dieſer Lehre. (Krit. Journ. d. Phil. Band 2. S. 23. u. f.) Hegel bemerkt richtig gegen Kant die Einſeitigkeit ſeiner ſpekulativen Vernunft und das unzulängliche ſeines praktiſchen Glaubens, will aber dieſen einzelnen Fehler in der Ausfuhrung zum allgemeinen Fehler in der Aufgabe umwandeln, welche ſich Kant fur die Philoſophie ſtellt, indem er dieſe auf eine Kritik der Vernunft reducirt. H. verwirft dieſe Kritik des Erkenntnißvermögens zugleich mit Lockes Verſuch uber den menſchlichen Verſtand als einſeitige, ſubjektive, menſchliche Anſicht, welche der Philoſophie nicht zieme, die nach dem Abſoluten ſtreben ſoll. Hier liegt aber ein ſehr klarer Widerſpruch in ſeinen Forderungen. Locke und Kant ſagen beyde man ſolle ſich erſt das Weſen der eignen Vernunft bekannt machen, ehe man mit ihr auf gut Glück zu ſpekuliren anfange, damit man nicht gleich anfangs die Aufgabe hoher ſtelle, als ihr die Aufloſung möglich iſt. H. fordert dagegen von ſeiner Philoſophie ſchlechthin abſolutes Wiſſen. Will er damit Kanten widerſprechen, ſo befindet er ſich offenbar zwiſchen dem Dilemma: entweder können wir mit unſrer menſchlichen Vernunft eine abſolute Wiſſenſchaft erreichen und faſſen; wohl! ſo wird dieſe durch Lockes und Kants Aufgabe nicht ausgeſchloſſen: oder nicht, dann wird auch Hegels Philoſophie ſie nicht erreichen und ſeine Forderung iſt dann gar nicht, die, welche an menſchliche Philoſophie zu machen wäre. Wir ſehen wohl was H. dabey im Sinne hat, indem er dieſe Aufgabe der Einſeitigkeit und Subjektivität zeiht — er hat im Sinne den Waagebalken der abſoluten Identität und Totalität, in deſſen einer Schaale das geiſtige Weſen der menſchlichen Vernunft auf- und niederſteigt, während das materielle Daſeyn in der andern die Gegenbewegungen macht; in der Mitte aber über dem Zünglein iſt der Ring göttlicher Weisheit und göttlichen Weſens, der das Ganze hält und trägt. An eben dieſem lüſtet es ſeine Philoſophie das Univerſum zu faſſen, ſie würde aber wohl menſchlich größere Weisheit zeigen, wenn ſie ſich begnügte aus ihrem Standpunkt, liegt er gleich nur auf der Seite und nicht in der Mitte die unvollkommnere Anſicht zu erfaſſen. Lehre er Thoren, die ihm folgen wollen, ſich zur göttlichen Weltanſchauung hinauf zu erheben, oder auch nur dieſe göttliche Weltanſchauung verſtehen zu wollen! Die Beſonnenen werden die Schranken ihrer Menſchheit erkennen und begreifen, daß eine ſolche Philoſophie keine Aufgabe für Menſchen ſey, daß wir vielmehr am beſten thun nur wieder an Lockes und Kants Aufgabe zu gehen; das Vermögen und ſomit auch die Schranken unſers Geiſtes kennen zu lernen, und zu verſuchen ob uns jetzt nach ihren Vorbereitungen nicht eine beſſere Löſung gelinge.

Eine geſchichtliche Anſicht.

Wie ſind wir nun aber mit unſrer Philoſophie auf dieſe Weltvergötterung und die Verwechſelung menſchlicher Weisheit mit göttlicher gerathen? dies wird ein Blick auf die Geſchichte deutlich machen. Dieſe vorzüglich Fichtiſch-Schellingiſche philoſophiſche Schule hat zwey ganz verſchiedene Behandlungsarten ihrer Wiſſenſchaft, die ſich einander wenig angehen. Die eine iſt eine logiſche Formellehre, welche den Buchſtaben gibt, die andere eine dichtende Darſtellung, welche den Geiſt hinzuſchaft. Zeigt hier jemand die logiſchen Fehler und die Seichtigkeit der erſten Darſtellung, ſo ſucht man ihn abzuweiſen als einen, der den Geiſt nicht hat; findet ein anderer die Dichtung dunkel und unbefriedigend, ſo ſucht man den mit der Logik als der wahren Grundfeſte des Syſtems zu tröſten. Dieſe Trennung von Geiſt und Buchſtabe hat für die Spekulation ſehr nachtheilige Folgen gehabt. Mochten in den Schulen der Kantianer die Einzelnen Kants Geſetze in noch ſo trocknen Formeln mittheilen, ſo wurde damit dem Schüler doch wenigſtens das Skelett eines gehaltreichen Gedankenſyſtems überliefert, welches ihn, wenn er Talent hatte, zum Philoſophiren treiben mußte. In den Grundgeſetzen der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre hingegen wurden bloße Vergleichungsformeln mit Urtheilen verwechſelt und in dieſen nur die leerſten logiſchen Ausdrücke (das Setzen, Entgegenſetzen und Gleichſetzen des Ich) verbunden, wobey der Schüler nichts beſtimmtes denken konnte, und anſtatt deſſen zu einem bloßen Wort und Formelſpiel angeleitet wurde. Wollte er aber dazu den Gehalt hinzufinden, ſo bot man ihm nur eine unbeſtimmte Dichtung, durch die er ihn faſſen ſollte. So mußte das eigentliche Denken aus dieſer philoſophiſchen Schule nach und nach ganz verſchwinden, die Philoſophie gerieth nur in die Gewalt der Einbildungskraft.

Reinhold betrieb die Sache in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens ganz logiſch, und eben ſo ſetzte Fichte in der Formelſprache der Wiſſenſchaftslehre, Schelling aber mit der Formelſprache der Identitätsphiloſophie die Sache fort. Es war dieß immer noch ein reflektirtes logiſches Verfahren, wo mit aller Proteſtation gegen Reflexion, Beweis und Erklärung doch nur die Formeln geändert waren, indem man z. B. nicht mehr ſagte: man erkläre die Erſcheinungen aus allgemeinen Geſetzen, ſondern man führe das differente auf Identität zurück, d. h. man klaſſificire die Begriffe in einer ungewöhnlichen Sprache; man führe das beſondre auf das allgemeine zurück, wobey man insgeheim noch dazu den logiſchen Fehler begeht, das Weſen des beſondern mit aus dem allgemeinen verſtehen zu wollen. Doch dieſe Logik war ſowohl bey Fichte als bey Schelling, wie ihnen hinlänglich nachgewieſen worden iſt *), zu ſeicht und zu

---

*) Sehr naiv antwortet Schelling auf dieſe Nachweiſungen (Jahrbücher der Med. S. 9.) ohne ſich über einen einzigen logiſchen Fehler näher zu erklären wenigſtens zum Troſte der

ſehr voll Lücken, als daß ſie mehr als ein vorübergehender Verſuch hätte werden können, wenn ihr nicht jene Trennung des Geiſtes vom Buchſtaben zu Hülfe gekommen wäre.

Fichte fixirte zuerſt dieſe Trennung dadurch, daß er den populären Vortrag ſeiner Lehre ganz vom eigentlichen Unterricht in der Wiſſenſchaftslehre ſonderte. Nachher fingen die Schlegel an den Thyrſus zu ſchwingen, faßten nur den Geiſt ohne den Buchſtaben, und vollendeten jene Trennung, indem einer von ihnen öffentlich verſicherte, er verſtehe zwar die Wiſſenſchaftslehre nicht, aber um dieſe Art zu philoſophiren ſey es doch eine herrliche Sache. So ſpielten ſie nach und nach die Philoſophie gänzlich in die Hände der dichtenden Einbildungskraft. In dieſer Lage ergriff Schelling die Sache der Philoſophie. Er tröſtete den Verſtand mit dem Buchſtaben ſeiner Identität, mit den Formeln und Schematen ſeiner Naturphiloſophie,

---

Gläubigen ihm gefallen die erſten 50 §§. ſeiner ſyſtematiſchen Darſtellung jezt wirklich noch beſſer als damals, da er ſie niederſchrieb.

für die Anſicht des Geiſtes wurde ſein geheimes Wort aber vorzüglich durch den Bruno öffentlich. In dieſem beruft man ſich gar nicht mehr auf Strenge und Konſequenz im Denken, ſondern nur mit einer ſtillſchweigenden Zurückweiſung auf die intellektuelle Anſchauung, auf das gefällige der Kompoſition, das heißt auf einen Maaßſtab, den man bisher nur bey Dichtungen anzulegen gewohnt war.

Die Idee der Wahrheit, welche ſeit der Ausbildung der Logik und reinen Mathematik jederzeit das Geſetz für die Bildung der Wiſſenſchaften hatte geben ſollen, iſt in dieſer Schule ganz verloren gegangen, Dichtung und Spekulation werden mit einander verwechſelt und ein dichtender Witz hält allein die Regel in ſeiner Gewalt, nach der hier gedacht werden ſoll. In Schellings Bruno und in ſeiner Schrift Religion und Philoſophie, noch mehr aber in den Schriften ſeiner Schüler liegt die Beſtätigung davon. Wie mancher weiß hier bey den mannichfaltigſten Sachkenntniſſen doch gar nicht, worauf es ankommt in Sachen der Spekulation. Sie ſpielen mit Materie und Geiſt, Natur und Geſchichte, Unſterblichkeit und Gottheit, ja mit der Idee der Wahrheit ſelbſt, wie mit irgend einem Bilde der Phantaſie, haben dabey nur witzige Zuſammenſtellung im Auge und meinen die Wahrheit finde ſich ſchon von ſelbſt dazu.

Es gibt überhaupt zwey Wege, auf denen unſer Geiſt ſich eine Antwort auf die großen Fragen über den Urſprung der Dinge Ewigkeit, Freyheit und Gottheit ſucht, entweder durch wiſſenſchaftliche Unterſuchung des wahren oder durch den großen philoſophiſchen Roman über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Das erſte nannten wir bisher Philoſophie, das andere Mythologie, die nur zur Dichtung gehörte. Hier aber werden beyde abentheuerlich mit einander vermengt und erſtere für ſich als bloße Reflexion verworfen. Auf den erſten Wegen unterſucht und ſichtet man unſre Ueberzeugungen, ſucht das Wahre vom Scheinbaren zu trennen und erhebt ſich ſo allmählich zu der Idee zweyer Weltordnungen und ihres Verhältniſſes. Auf dem andern aber greift man under ihm aus ihm ſelbſt nichts liegen kann, mit welcher er nur dem herkömmlichen ihm ſelbſt zufällig noch beywohnenden metaphyſiſchen Vorurtheilen ein Kompliment macht. Ihm ſelbſt gefällt der hypothetiſche erſte Anfang am beſten, unter den er mit der größten Leichtigkeit und Lebendigkeit alles in Eins zuſammenfaſſen und zuſammenordnen kann, was die Anwendung Mannigfaltiges in dem Theil der Philoſophie fordert, der ihn am lebendigſten angeſprochen hat, ſo iſt Fichte immer nur in der Pſychologie, Schelling in der Phyſik einheimiſch. Daß aber dann in der Wahl dieſes Princips alle Schranken überſtiegen werden, und man ſich nur mit dem höchſten befriedigt, was ſich irgend noch erreichen läßt, das wird dem auch leicht deutlich werden, der bedenkt, wie die Einheit der Vernunft hier nicht von ihr ſelbſt oder dem ihr dienenden Verſtande, ſondern nur von der unbeſchränkten mythologiſch dichtenden Einbildungskraft aufgefaßt wird, welche allen Bedenklichkeiten des Verſtandes antwortet: nur das abſogehen, welcher die Wiege griechiſcher Philoſophie umgab. Das wollte uns unwahrſcheinlich dunken.

Auf dieſe Weiſe erklärt uns die Trennung von Geiſt und Buchſtabe zweyerley, was wir ſuchen. Erſtlich die auffallende Geiſtesabweſenheit gewiſſer Philoſophen eben bey ihren Grundunterſuchungen und Deduktionen und dann die Anmaßungen göttlicher Weisheit. Wer ſelbſt denkend Reminiscenzen aus den Evangelien und dem Platon unverblendet nebſt andern Modeſachen abziehen kann, der muß ſich wundern über dieſe logiſche Erbärmlichkeit und Flachheit, welche die Grundunterſuchungen ſo oft beherrſcht. Hier wird es ihm aber deutlich in Rückſicht des ſubjektiven für den einzelnen philoſophirenden, daß er bey dieſer Trennung für den Geiſt ſeiner Lehre mit der Einbildungskraft und nur für die einzelne Ausführung die Aufgaben faßt und nur aus einer ihm ſelbſt fremden Gewohnheit für ſeine höchſten hypothetiſch aufgegriffenen Principien eine methodiſche Begründung, Deduktion, Konſtruktion in logiſcher Form (oder welchen ähnlichen Ausdruck er brauchen will) verſucht, an der ihm aus ihm ſelbſt nichts liegen kann, mit welcher er nur den herkömmlichen ihm ſelbſt zufällig noch beywohnenden metaphyſiſchen Verurtheilen ein Kompliment macht. Ihm ſelbſt gefällt der hypothetiſche erſte Anfang am beſten, unter den er mit der größten Leichtigkeit und Lebendigkeit alles in Eins zuſammenfaſſen und zuſammenordnen kann, was die Anwendung Mannigfaltiges in dem Theil der Philoſophie fordert, der ihn am lebendigſten angeſprochen hat, ſo iſt Fichte immer nur in der Pſychologie, Schelling in der Phyſik einheimiſch. Daß aber dann in der Wahl dieſes Princips alle Schranken überſtiegen werden, und man ſich nur mit dem höchſten befriedigt, was ſich irgend noch erreichen läßt, das wird dem auch leicht deutlich werden, der bedenkt, wie die Einheit der Vernunft hier nicht von ihr ſelbſt oder dem ihr dienenden Verſtande, ſondern nur von der unbeſchränkten mythologiſch dichtenden Einbildungskraft aufgefaßt wird, welche allen Bedenklichkeiten des Verſtandes antwortet: nur das abſolute Wiſſen thut uns Genüge, was am Ende wahr ſeyn ſoll, muß es auch im Anfange ſeyn, mit dem hochſten muſſen wir beginnen, was der Gedanke noch erreichen kann.

Theoretiſche und äſthetiſche Naturbeurtheilung.

Ein inkonſequentes Syſtem der Philoſophie wird in der Geſchichte nicht nur vergeſſen, weil die Mode vorübergeht, ſondern es wird nothwendig vernichtet durch die bloße Verarbeitung. Ein Syſtem, welches eine Ausführung durch alle Theile der Wiſſenſchaft vertrüge ohne zu wanken, nicht nur für den Meiſter, ſondern auch für ſelbſtdenkende Schüler müßte der Wahrheit ſehr nahe liegen, im inkonſequenten werden hingegen die Widerſprüche immer heftiger wirken je weiter die Ausführung verſucht wird, es zerfließt alſo in ſich ſelbſt. So iſt es nun mit der Fichtiſchen Anſicht ſchon zu einem ſolchen Grade der Zerfloſſenheit gediehen, daß wir uns um ſie wenig mehr zu mühen nöthig haben. Sie war eine merkwürdige einzige Erſcheinung in der Geſchichte der Philoſophie mit ihrer ſonderbaren Miſchung ſo heterogener Elemente wie die ganz methodiſche ſubjektive Anſicht der Kritik und die objektive des Rationalismus, die ſich aber unvermeidlich bald ſelbſt zerſtören mußte. Schelling iſt mit dogmatiſcher Entſchloſſenheit von ſeiner Phyſik aus nur den objektiven Weg gegangen und hat eben deshalb in ſeinem eigenthümlichen Gebiete mehr Einheit und Erfolg erhalten. Hierüber füge ich vorläufig noch einige Bemerkungen bey, die ihre volle Klarheit erſt in einer größern Zuſammenſtellung erhalten können, welche ich ſo eben auch in einer neuen Kritik der Vernunft der öffentlichen Beurtheilung vorlege.

Wir meinen die Geheimniſſe der Schellingiſchen Lehre alle ſehr wohl zu verſtehen. Es liegen ſeiner Spekulation zwey Axiome zu Grunde. Das eine iſt die Lehre von der Identität und Totalität, oder, wie er jetzt ſagt, von dem ewigen Bande aller Dinge. Dieſe Lehre entſteht aus dem richtig verſtandenen Verhältniſſe von Form und Materie in unſerer Erkenntniß. Was wir erkennen mögen, iſt ein **Ganzes**, in welchem **Vieles** zu **Einem** verbunden iſt. Hier iſt die Einheit die Form, die Vielheit der Gehalt, aber weder das eine noch das andere **iſt** ohne das Ganze, ſie ſind bloße Abſtraktionen; alſo weder der Einheit allein noch der Vielheit kommt das Seyn zu, ſondern nur dem Ganzen, welches das Viele unter der Form verbindet. Wir können die Beyſpiele von ganz gemeinen Dingen entlehnen: das Seyn des Baumes liegt nicht in dem Stamme, den Äſten, Blättern, die das Viele in ihm ausmachen, allein, auch nicht in der Geſtalt allein, unter der ſie verbunden ſind, ſondern in dem Ganzen ſeiner Organiſation, welche dieſe Theile unter der Geſtalt verbindet. Aber dieſer Baum iſt nicht für ſich ſondern nur in der Gemeinſchaft mit anderem außer ihm, ſo daß eigentlich nichts iſt als das Ganze aller Dinge und jedes Einzelne nur durch ſeine Gemeinſchaft in dieſem Ganzen. Dieſes Ganze der Dinge nennt Schelling das **Band** doch nicht ohne es wieder mit der Einheit zu verwechſeln.

Zweytens ausgehend von der Kantiſchen Lehre der Erſcheinung und des ewigen Weſens der Dinge bemerkt er, daß Kant fälſchlich ſeine Erſcheinungswelt ganz weggeworfen habe vielmehr komme dieſer als dem Endlichen auch Antheil an dem wahren Seyn der Dinge zu, ja es ſey dieſe Erſcheinungswelt eben das wahre Weſen der Dinge ſelbſt für den, der ſie zu begreifen wiſſe, was aber die andern das Endliche nennen dem komme auch nicht einmal ſubjektive Realität zu, ſondern es ſey eitel Traum der Irrenden. Dies vereinigt ſich denn mit dem vorigen ſo, daß das Band oder das Ganze das Ewige iſt, durch die Einheit aber das Unendliche durch das Viele das Endliche, in dem was an ſich iſt, beſtimmt wird. Jene irrige Endlichkeit, die gar nicht iſt, wäre dann nur der Traum einer getrennten Vielheit der Dinge für ſich außer dem Bande.

Hiermit aber hat Sch. die Kantiſche Lehre noch lange nicht erreicht, geſchweige denn, daß er ſie übertreffen hätte. Was Sch. ſchlichtet iſt nicht der Streit um das Seyn an ſich und die Erſcheinung, denn er ſetzt gleich vom Anfang an fälſchlich voraus, daß unſre wohlverſtandne Erkenntniß der Natur die Dinge zeige, wie ſie an ſich ſind, ſondern er ſchlichtet nur den alten Streit der Abſtraktion über Form und Materie, welchen er mit jenem verwechſelt, der aber allerdings nur auf die Naturerkenntniß beſchränkt bleibt. Das von ihm verworfene Endliche iſt ein bloſes Misverſtehen und falſches Auffaſſen der Natur z. B. nach Art der Atomiſtiker oder überhaupt als todten Mechanismus. Der wahre Unterſchied einer natürlichen endlichen und der idealen Anſicht der Dinge iſt hingegen nur auf dem Titel ſeines Bruno ſonſt aber nirgends bey ihm zu finden, weshalb denn auch das wahre ſeiner Lehre immer nur auf das Naturganze beſchränkt bleibt.

Vergleiche man nur wie er das ewige Band der Dinge ſchildert und es wird einleuchten, daß er nicht von Gott ſondern nur von der Welt als dem Naturganzen ſpricht. Dieſe iſt „*daſſelbe*, welches *alle Dinge* iſt. Da es alle Formen ſeyend, doch als daſſelbe beſteht und nur Eines iſt: ſo iſt es eben ſo urſprünglich und ewig als es die Allheit der Dinge iſt, auch die Einheit alles Daſeyns. Die Unendlichkeit der Dinge, wenn gleich für ſich unermeßlich gehört doch als ſolche nur zu Einem Weſen, deſſen Natur es iſt alle Dinge zu ſeyn und in deſſen Einheit ſie daher nothwendig ſich durchdringen und ſelbſt Eins werden. Das Ewige iſt keines derſelben allein oder insbeſondere, ſondern zugleich alle und ein jedes, ſo daß das Einzelne und das Ganze zumal und gleicherweiſe iſt in ſeiner göttlichen Einbildung.“ (Jahrb. der Med. 2 Heft S. 6. 7.) Wir ſehen hierin nur die Welt als das Ganze der Natur nach der Korrektion aller falſchen Abſtraktionsweiſen, welche etwa das Seyn der Natur einſeitig durch die Form allein oder durch die Materie allein zu erklären dachten. Von hier ſollten wir erſt ausgehen um den erſten Schritt für die ideale Anſicht der Dinge zu thun. Eben dieſe Welt mit der Unendlichkeit der Dinge in ihr kann nicht an ſich ſeyn, indem die Einheit ihres Weſens bey der Unvollendbarkeit ihres Gehaltes es zu keiner Totalität in ihr kommen läßt, ſie kann alſo nur als Gegenſtand einer ſubjektiv beſchränkten Erkenntnißweiſe gedacht werden, der das wahre Seyn nicht ſo entſpricht, *wie es an ſich iſt*. Woraus wir denn nachher erſt aus dem Weſen der Vernunft weiter ableiten, daß dieſe Anſicht der Natur uns doch das wahre Weſen der Dinge zeigt, aber nur unter ſubjektiven Beſchränkungen der menſchlichen Anſichtsweiſe.

Eine geſunde Anſicht von der Geſchichte des menſchlichen Erkennens unterſcheidet die *natürliche Anſicht* der Dinge als Eigenthum der *Wiſſenſchaft* von der *idealen Anſicht* der Dinge als Sache des *Glaubens*, welchen Unterſchied Kant durch die Entgegenſetzung von Erſcheinung und Seyn an ſich bezeichnen wollte, deſſen Expoſition bey ihm aber immer unvollſtändig blieb. Angeregt durch Sinnesanſchauung entwickelt ſich in unſerm Geiſte eine Erkenntniß der Welt als Natur unter den nothwendigen Geſetzen der Mathematik und Naturphiloſophie als das erſte poſitive Eigenthum unſers Wiſſens. Die endliche Vernunft aber vergleicht durch das Vermögen ihre eignen Schranken zu erkennen dieſe menſchliche Anſicht der Dinge mit ihrer eignen Idee von dem Seyn, was an ſich ſelbſt und nicht nur relativ als Gegenſtand einer Erkenntnißweiſe wäre und gelangt ſo zu der Überzeugung, daß ihre Naturerkenntniß dies nicht unmittelbar erreicht, daß ſie zwar durch dieſe Natur das wahre Weſen der Dinge erkennt aber nur ſo, wie es auf eine beſchränkte Weiſe ihm erſcheint, daß ſie erſt nach zwey Stufen über eine materielle und natürlich lebendige Anſicht der Dinge ſich in Ideen dem ewigen Weſen der Dinge möglichſt annähern kann. Von dieſer idealen Anſicht der Dinge als der höheren wird ihr alſo kein Wiſſen, ſondern nur ein Glaube und durch dieſen Glauben eine Ahndung ihrer Geſetze in der Natur. Hierdurch wird dann das höchſte Regulativ unſers erkennenden Geiſtes: die Wiſſenſchaft von den Ideen iſt die höchſte in unſerm Geiſte, aus Ideen als Principien iſt aber keine Wiſſenſchaft möglich ſondern nur Glaube; alle Wiſſenſchaft gehört der Natur d. h. der Erſcheinung des ewigen Weſens; es unterſcheidet ſich alſo *theoretiſche* Naturbeurtheilung der Wiſſenſchaft von der *äſthetiſchen* (dem *Gefühl* nicht der Empfindung gehörigen) der Ahndung, welche allein die Ideen in die Natur einführt. Der Glaube legt die Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit, der Totalität, des Abſoluten, freyen und ewigen unſrer höheren Überzeugung zu Grunde, aus dieſen aber iſt durchaus keine Wiſſenſchaft weiter möglich, ſo daß aus ihnen das Weſen der Dinge eingeſehen würde, ſondern nur eine äſthetiſche Beurtheilung der Natur, welche den Ideen des Schönen und Erhabenen ihren religiöſen Werth beſtimmt.

Sch. macht alſo erſtlich den Fehler, worin er gegen Fichte unrecht behält, daß er die Natur durchaus mit dem idealen Weſen der Dinge verwechſelt, indem er unvorſichtig, weil uns in der Natur eine *Erkenntniß* des ewigen Weſens der Dinge wird, dieſe auch als *Wiſſenſchaft* fordert. Nehmen wir damit noch einen zweyten Fehler zuſammen ſo wird uns ſeine ganze Sprache leicht verſtändlich ſeyn. Dieſer zweyte Fehler iſt nemlich ſeine falſche Lehre von der Reflexion. Es iſt ein alter Streit in der Philoſophie über die Form und den Stoff (den Gehalt, die Materie), welcher eigentlich geführt wird über das Weſen der Abſtraktion und die Bedeutung ihrer Trennungen, dieſer hat vorzüglich lang die Nominaliſten und Realiſten beſchäftigt um das Weſen allgemeiner Begriffe zu beſtimmen. In dieſem Streite entſcheidet Sch. nun anfangs ganz richtig: das Seyn kommt weder zu der Form noch der Materie in ihrer Trennung, ſondern allein dem Einen ungetheilten und ſpaltungsloſen Ganzen der Natur, es iſt nur die Einheit der Gemeinſchaft aller Dinge und jedes Einzelne iſt nur in und mit dieſer. Nachdem aber ſo alles beruhigt worden wendet er ſich zuletzt doch wieder nur zur Form, der Gemeinſchaft, dem Bande aller Dinge und läßt das Viele unter dem Bande ganz fallen und nichts ſeyn. Dadurch irre geführt verwirft er nun auch den Gebrauch aller Spaltungen und Trennungen, den ganzen Gebrauch der mittelbaren Erkenntniß durch Reflexion und verlangt von ſeiner abſoluten Wiſſenſchaft, daß ſie nur das Eine Weſen aller Dinge in ſeiner Einheit und Fülle faſſe als eine Wiſſenſchaft des Schauens und nicht der Begriffe.

Hierin nun verſteht er durchaus ſich ſelbſt nicht und verkennt die Schranken ſeines Verſtandes. Eine ſolche Wiſſenſchaft des Schauens gehört nur der intellektuellen Anſchauung einer göttlichen Vernunft, wir hingegen müſſen zwar nie vergeſſen, daß die Abſtraktion und Trennung ein bloßes Inſtrument ſey um ein Ganzes der Erkenntniß zu ergreifen, dürfen uns aber nicht anmaßen je ohne dieſes Inſtrument zur Wiſſenſchaft zu gelangen. Jede Wiſſenſchaft mit Hülfe der Reflexion iſt Theorie und jede Wiſſenſchaft unſers Geiſtes, welche über die bloße Aufzählung einzelner Thatſachen, welche unmittelbar geſehen und gehört werden, hinausgeht, iſt theoretiſch.

Hieraus verſtehen wir den Streit zwiſchen Sch. denen die mit ihm ſprechen und ſeinen Gegnern genau. Sprechen die Gegner zuerſt ſo ſchwebt ihnen dunkler oder deutlicher die Idee der Philoſophie vor Augen als der Wiſſenſchaft an der Spitze aller Theorie, welche ſich niemals ſelbſt genug ſeyn kann, ſondern nur *a priori* eine Form zu dem in der Erfahrung gegebenen Gehalte hinzubringt. Mit dieſer Idee vergleichen ſie Sch. Unternehmen, ſehen, daß er eine ſelbſtgenugſame Philoſophie fordert in einem Stück als abſolute Wiſſenſchaft und verwerfen dieſe als unmöglich. Darauf antwortet ihnen Sch. dann im Eifer: „es dünkt den Meiſten das Unbegreiflichſte, daß Gott in der That lebendig und wirklich und nicht todt ſey. Sie erſtaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts iſt und können ſich gar nicht ſatt wundern, daß wirklich etwas exiſtirt.“ (S. 61.) „Am Ende iſt das Verlangen (des Gegners) dieſes: der Zauberer (der Naturphiloſoph) ſollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er ſteht, ſelbſt unter ſich abbrechen und ſo auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichteſcher Geiſt weißagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug: denn er ſelbſt exiſtirte denn doch und er möchte über ſich ſelber etwa Erfahrung haben und von dieſen aus ſchließen: er müßte alſo eigentlich gar nicht exiſtiren und ſo nicht exiſtirend prophezeihen; was kein Auge geſehen, kein Ohr je gehört, was genau betrachtet gleichfalls nicht exiſtirte.“ (S. 137.) Wir ſehen daß beyden Theilen die Wahrheit zu Grunde liegt: Kein allgemeines Geſetz kann ſich ſelbſt ein Seyn zu Grunde legen als Fall ſeiner Anwendung ſondern erwartet dieſes von der Anſchauung. Dem meinen die Gegner widerſpreche Sch. mit ſeiner abſoluten Theorie, er aber weicht ihnen aus, indem er eben grade gar keine Theorie ſondern bloße Anſchauung will:

Sprechen dieſe alſo zuerſt über ihr Unternehmen ſo zeigen ſie uns immer hin auf das höchſte des göttlichen Weſens, auf die unendliche Erhabenheit der Natur und die Fülle ihres göttlichen Lebens. Wir antworten ihnen: auch uns ergreift dieſe Andacht und Frömmigkeit gegen die Natur, dieſe Religion unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie ſie in der Natur ausgeſprochen und mit der Natur ſelbſt Eins iſt.“ (S. 140.) Allerdings dieſe große lebendige Schönheit iſt unſer Original wie das eure, aber wer fragte denn nach dem Original? von euren Kopien war ja die Rede von ihrer Treue und Tüchtigkeit. Ihr gleicht dem Mahler, der eine Kopie von eigner Hand verkaufen will und dabey voll Enthuſiasmus und mit zierlichen Worten nicht müde werden kann die Herrlichkeit ſeines Originals zu rühmen ohne je nach der Strenge und Treue ſeiner Kopie zu ſehen. Schauen wollt ihr nur und verwerft die mittelbare Erkenntniß, der Weg von eurem lebendigen Geiſte nach dem des Hörers iſt aber lang und vermittelt genug; und paſſirt Begriff und Wort und die Druckerſchwärze eurer Bücher ehe er zum Ziele gelangt. Werft nur immer auch zuweilen einen Blick auf den Pinſel, mit dem ihr mahlt und ſetzt nicht voraus, daß er den rechten Zug treffen müſſe, weil ihr in die Anſchauung des Originals verloren ſeyd. Wo kopirt werden ſoll, da iſt Strenge und Treu die erſte Regel; das iſt euch zu mühſam und trocken! Wohl dann, ſo verſucht's mit eignen Originalen! Ich will euch genau die Stelle zeigen wo ihr fehlt und weshalb man euch der Schwärmerey zeihen muß, eure thörichte

Verwirrung von Wiſſenſchaft und Dichtung iſt es, eure vornehme Prahlerey, daß Philoſophie und Poeſie eins ſey, worüber ihr am Ende beydes Geſchmak und Wiſſenſchaft verlieren würdet.

Allerdings ſind ſie eins in der Idee des Verbildes, welches ſie anſtreben, Eins ſind ſie wie die Idee der Gottheit in der Seele des Künſtlers, welche der eine auf der Leinwand, der andere am Marmor euch darſtellen will, aber verſchieden ſind ſie wie die Pinſel des Mahlers und der Meiſel und Hammer des Bildhauers. So wenig ihr mit dem Farbenpinſel den Marmor bezwingen oder mit dem Meiſel die Farben führen könnt, ſo wenig wird es euch gelingen dichtend zu philoſophiren oder philoſophirend zu dichten. Nur eines Zeitalters verbildeter Geſchmack kann euch darin ſeinen Beyfall geben.

Das iſt euer Fehler, daß ihr ſelbſt euer eignes Thun nicht begreift, weder ſein falſches noch ſein richtiges, daß ihr nicht wißt, was Wiſſenſchaft ſey, und was Theorie, daß ihr ſogar ſelbſt das richtige thut, was ihr tadelt und zu verabſcheuen meint. — Von dem allen iſt der Grund, daß ihr keine Logik verſteht.

Schelling ſagt uns (S. 129.) „dieſes Schließen von den Erſcheinungen auf den Grund und Wiederherleiten der Erſcheinungen aus dem Grunde war, was in der Phyſik die ungereimteſten Theorien erzeugt hat; ſo wie wohl kein ächter Phyſiker iſt, der dieſe Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.“ Und ich ſage ihm, das iſt eben ſein Verdienſt um die Phyſik, daß er, wiewohl ein Philoſoph, doch in dieſen Abſcheulichkeiten lebt. Allerdings iſt das Schließen von den Erſcheinungen auf den Grund und das Wiederherleiten der Erſcheinungen aus dem Grunde die Urſache ungereimter Theorien, aber nur wiefern es die Urſache aller Theorien gereimter und ungereimter iſt, gerade je näher dieſes Verfahren beobachtet wird, deſto richtiger wird die Theorie in eigentlicher Experimentalphyſik ausfallen. Denn eben das iſt der Charakter einer vernünftigen Induktion, daß ſie aus reiner Kombination der Erfahrungen die Gründe ihrer Theorien entlehne, und nicht mit hypothetiſchen willkührlichen Griffen über die Erfahrung hinaus in Philoſophie und Mathematik, wie in alten Koſmogenien, oder in Eulers Porenventilen für den Magnetiſmus.

Wir haben zwey Wege, auf denen wir zur Naturlehre gelangen, entweder durch mathematiſche und philoſophiſche Spekulation, oder durch Induktion. Der erſte iſt der gerade Weg der Theorie, welcher von den allgemeinſten Geſetzen ausgeht und aus dieſen eine rein mathematiſche Entwicklung gibt. Dieſer führt uns aber außer der Mechanik und Aſtronomie ſelten bis zur Beherrſchung des einzelnen Phänomens, weil ſeine Formeln bald zu unbeſtimmt werden. Über ſein Gebiet hinaus führt uns dann nur die Induktion nach heuriſtiſchen Maximen; ungereimte Theorien aber erhalten wir immer, wenn wir ſchwärmeriſch Philoſophie oder auf leere Weiſe mechaniſch Mathematik anwenden wollen, wo die Stelle der Induktion iſt. Meint Sch. etwa daß er ſeinen Kategorien der Phyſik, ſeiner Linie, Winkel und Dreyeck als

Schematen oder dem Endlichen, unendlichen und Ewigen ſeine großen Überſichten und helleren Blicke in die Natur der Dinge zu danken habe? Er irrte dann ſehr, nur die glückliche Anwendung der Induktion, deren Theorie er ſo wenig verſteht, hat ihn geleitet. Er hat uns für alle Induktion in der Naturgeſchichte der Erde die oberſten heuriſtiſchen Maximen gegeben: alles Einzelne dieſer Geſchichte auf die aſtronomiſchen Verhältniſſe der Erde, die Aktionen des lebendigen Organismus und das Licht zurückzuführen. Was hat ihm wohl ſo früh den Gedanken des allgemeineren Werthes vom Magnetismus gegeben, als er ihn nur noch am Eiſen kannte? Etwa ſeine philoſophiſchen Schemate? Wohl ſchwerlich, die hat er erſt dem Magneten nachgebildet; aber die Induktion traf ihn: zeigt ſich der Magnetismus gleich nur am Eiſen, ſo wirkt er doch der Elektricität ſehr ähnlich, ſein Spiel wird unmittelbar vom Lichte getroffen und er iſt an die Pole der Erde gefeſſelt, alſo wohl gewiß ein allgemeines geologiſches Phänomen eher höher als niedriger zu ſetzen denn die Elektricität.

Was iſt aber eine ſolche Induktion anders als ein Verſuch aus einzelnen Erſcheinungen ein allgemeineres Geſetz zu errathen, aus dem ſie wieder erklärt werden konnen und mehrere dazu?

Aber wer verlangt denn uberhaupt Theorie, wer will denn Phänomene aus ihren Urſachen ableiten? Steht nicht dem allen unſre Lehre entgegen als eine Lehre der Anſchauung? — Ja dieſen Plan zu einer göttlichen Naturwiſſenſchaft kenne ich wohl, aber es iſt damit bisher auch immer noch beym Plane geblieben. Was ihr bisher über Naturphiloſophie geſchrieben habt ſind ja lauter Theorien oder Vorbereitungen zu künftigen Theorien geweſen. Soll ich euch etwa erſt lehren, was Theorie ſey? Theorie iſt jede Wiſſenſchaft, welche ſich aus Principien evolvirt im Gegenſatz gegen die bloß geſchichtliche Zuſammenſtellung einzelner Thatſachen. Der Zweck jeder Schellingiſchen Arbeit iſt alſo gewiß immer Theorie geweſen.

Allein das Wort gegen die Theorie hat hier noch ſeine eigne Beſtätigung erhalten durch den Gegenſatz des atomiſtiſchen und dynamiſchen, welcher

Sch. immer als Tod und Leben erſcheint. Seine Naturphiloſophie iſt allerdings nicht Theorie, wie jede eigentlich mathematiſch-phyſikaliſche Lehre aber, wenn er genau beobachtet, wird er finden, ſie iſt nicht mehr ſondern weniger als Theorie, ſie iſt Vorbereitung zu einer künftigen erſt zu erwartenden Theorie. Wir ſtehen mit dieſer Naturphiloſophie erſt auf dem Standpunkt, auf welchem Keppler mit der Aſtronomie ſtand, wo man durch Induktionen die Geſetze findet, wo aber der Newton noch fehlt, der dieſe Geſetze alle aus einem einfachen mathematiſchen Princip der Rechnung unterwirft. Für Phyſik und Chemie wird dieſer Newton wohl noch lange ausbleiben. Jede vollendete ſtrenge Theorie iſt mathematiſch; der Aſtronom beſitzt Theorie, wenn er den Lauf der Sterne berechnet, und der Mechaniker, wenn er uns lehrt unter welchem Winkel die Billardkugel zurückprallen, bis zu welcher Höhe die Saugpumpe wirken werde. Hier verſtehen wir den Zuſammenhang und begreifen das eine aus dem andern. Auf ähnliche Weiſe gelingts auch mit manchem in der Phyſik unſrer Erde; wir erklären aus wenigen allgemeinen Geſetzen die Phänomen des Magnetismus, der Elektricität und chemiſchen Verbindungen und Trennungen. Aber dieſe Geſetze ſelbſt ſind bloßen Induktionen entlehnt, wir ſteigen in der Naturphiloſophie höher zu ihren allgemeinſten Vergleichungen, hier ſprechen wir uns Ähnlichkeiten aus durch die nichts verſtanden wird, ſondern nur Anordnung in die Begriffe kommt. Wir ſagen der Elektricität entſpricht chemiſch der Gegenſatz des Oxygen und Hydrogen, organiſch die Irritabilität, aber wir begreifen darum keins durch das andere, ſondern wir ordnen die Erſcheinungen nur in Fächer für eine erſte Überſicht deſſen, der etwa einmal Principien für ihre Theorie entdecken möchte. Dieſe Lehre thut nicht mehr und eben das für Phyſik und Chemie, was Linnee für die Phyſiologie der Pflanzen that, als er ihre Gattungen und Arten ſyſtematiſirte zu einer erſten Überſicht für den, dem es etwa gelänge ein Princip zu finden, woraus die organiſchen Bildungen geſetzmäßig ſelbſt begriffen werden könnten. Nur ſo geringe Anſprüche an die Wiſſenſchaft zu machen wird ſich aber die Naturphiloſophie nicht gern beſcheiden und ſo wird denn wohl noch eine Zeit lang dieſe nicht mathematiſche Theorie ihr zum Vorwande dienen, um das entgegengeſetzteſte Idee und Natur, religiöſe und wiſſenſchaftliche Anſicht der Dinge, äſthetiſche und theoretiſche Beurtheilung der Natur, Wiſſenſchaft und Dichtung mit einander zu vermengen.

Ihr ſucht eigentlich ein *Menstruum universale* nicht wie Schellings mathematiſche Äther ſondern ein rein geiſtiges, wodurch Denken und Dichten, die verhaßte Schrankentheorie und das Gedicht in eins aufgehen ſoll. — Suchet doch nicht lange! es iſt die Welt und ihr Leben ſelbſt — handelt und ihr werdet dem genug thun, was ihr fordert — oder es iſt auch das Gedicht ſchon dieſes Ganze ohne die Wiſſenſchaft, ſind da nicht die Lanzen und Wagen und Roſſe und der Boden, der unter ihrem Tritt erlebt bey den Helden und den Göttern — dichtet alſo, aber verlangt das ja nicht in der Wiſſenſchaft allein, was ihr ſucht, denn die entſprang eben erſt aus der Trennung, die iſt in ihrer höchſten Vollendung immer nur Kopie der Wahrheit aber nie Original, wie jedes Schöne ſeyn muß. Ich will euch einen guten Rath geben für das höchſte Ziel aller eurer Aufgaben. Bis vor wenig Jahren ſchrieb man deutſche Trauerſpiele in Proſa, wir ſind eines beſſern belehrt, nehmt auch ihr die Lehre an, ſchreibt eure Kompendien der Naturphiloſophie in Hexametern und lyriſchen Abmeſſungen, gebt uns die hymniſche Epopoe des göttlichen Monodrama, eure lebendige Phyſik wird des Lukretius Atomenlehre leicht überfliegen ſtellet das Gegenſtück zu Dantes göttlicher Komödie. Eure Schüler werdens hoch erheben — und in zehn Jahren liegts begraben in Bibliotheken ein Schatz für die, welche Wörterbücher ſchreiben, neben dem Meſſias — einzelne herrliche lebendige, ſchöne Stellen ſind darin, wird man dann ſagen, doch nirgends rührt das Ganze an den klaſſiſchen Geiſt des Alterthums.

Aber eben dieſem Geiſte des Alterthms, dem lebendigen, was wir von griechiſcher Philoſophie, beſitzen, ſtrebt unſre neueſte philoſophiſche Litteratur wieder entgegen. Leider, daß die Nachahmung meiſt in Nachaffung ausſchlägt, wir verlieren mit ihnen an Wahrheit, und gewinnen doch nicht die Fülle der Schönheit ihrer Darſtellungen. Anſtatt der Wiſſenſchaft gibt man uns modiſch geputzte Fragmente für Dilettanten. So oder nahe bey möchte es wohl auch immer bleiben — die wahrhaft ſchöne Darſtellung verträgt nur ſehr wenig ſpekulativen Gehalt, und die wahre Wiſſenſchaft bedarf des Kleides nicht, um zu gelten. Das reine Intereſſe des Wahren iſt ein ganz anderes.

Jene Wiſſenſchaft iſt nichts, wenn nicht Enthuſiasmus dahinter geſezt wird, ſie muß mit Wärme getrieben werden im Treibhauſe, und gedeiht nur über der Gluthpfanne der Phantaſie. Wollen wir es dagegen einmal wagen, an heiterer, freyer, friſcher Luft mit trockner, kalter Rede der Unterſuchung nicht achtend eine Wahrheit, die ſo leicht Erkältung und Schnupfen zu fürchten hat.

Druckfehler.

Seite	(3)	Zeile	9	v. o.	anſtatt	dererley,	lies:	dreyerley
—	22	—	4	v. o.	—	Tora	—	Thorah
—	34	—	8	v. o.	—	auch	—	euch
—	36	—	7	v. o.	—	Axionen	—	Axiomen
—	38	—	2	v. u.	—	den	—	dem
—	38	—	1	v. u.	—	den	—	dem
—	43	—	11	v. u.	—	wie ſich	—	wie ſie ſich
—	45	—	1	v. o.	—	Dilamma	—	Dilemma
—	55	—	5	v. u.	—	Axione	—	Axiome

Grundriß
der
Logik.

Ein Lehrbuch zum Gebrauch für Schulen
und
Univerſitäten.

Von

Jakob Friedrich Fries,

ordentlichem Profeſſor der Philoſophie in Heidelberg, und correſpondirendem Mitglied der königlich-baieriſchen Akademie der Wiſſenſchaften
in München.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer
1811.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

An die Paragraphen dieſes Grundriſſes ſchließen ſich die Ausführungen des Syſtems der Logik an.

Einleitung.

§. 1.

Unterſchied der demonſtrativen und anthropologiſchen Logik.

Logik (λογικὴ τέχνη, Verſtandeslehre) iſt die Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens. Dieſe Erklärung iſt zweydeutig. Unter den Regeln des Denkens können wir erſtens die nothwendigen Regeln der Denkbarkeit der Dinge, die nothwendigen Regeln verſtehen, unter denen das Weſen der Dinge überhaupt ſteht, nur wiefern es denkbar iſt. Gemäß dem ſpäter nachzuweiſenden iſt eine ſolche Erkenntniß von nothwendigen und allgemeinen Geſetzen des Weſens der Dinge eine philoſophiſche. Zweytens aber können wir unter den Geſetzen auch die Geſetze verſtehen, nach denen grade unſer menſchlicher Verſtand denkt, hier wäre alſo nicht von nothwendigen Geſetzen des Weſens der Dinge überhaupt, ſondern nur von den Geſetzen unſers Denkens d. h. einer beſondern Thätigkeit unſers Gemüthes die Rede. Davon wiſſen wir nur durch innere

Selbſtbeobachtung! unſers Verſtandes; hier iſt von einer pſychologiſchen oder anthropologiſchen Erkenntnißart die Rede. So unterſcheidet ſich die *philoſophiſche, demonſtrative Logik* von der *anthropologiſchen Logik*; die erſtere iſt die *Wiſſenſchaft der analytiſchen Erkenntniß* oder *von den Geſetzen der Denkbarkeit eines Dinges*, die andere iſt die Wiſſenſchaft *von der Natur und dem Weſen unſers Verſtandes*. Die philoſophiſche Logik läßt ſich aber, wiewohl dies oft überſehen wird, ohne die letztere weder aufſtellen noch verſtehen.

§. 2.

Eintheilung der Logik.

Gewöhnlich theilt man die Logik ein in *allgemeine Logik*, welche die allgemeinen Geſetze des Denkens lehrt und in *beſondere Logik*, welche die Geſetze des Denkens in Anwendung auf einen beſtimmten, beſondern Gegenſtand betrachtet, über den gedacht werden ſoll z. B. in Anwendung auf die beſonderen Gegenſtände einzelner Wiſſenſchaften. Die allgemeine Logik iſt dann ferner theils *reine allgemeine Logik*, welche die Denkgeſetze überhaupt und für ſich aufſtellt, theils *angewandte allgemeine Logik*, welche von der Ausbildung der menſchlichen Erkenntniß unter jenen Geſetzen handelt. Jeder von dieſen Theilen kann eine *Elementarlehre* enthalten, in welcher der Verſtandesgebrauch überhaupt entwickelt wird und eine Methodenlehre, welche die Geſetze des wiſſenſchaftlichen Denkens aufſtellt. Analytik iſt die Lehre von der Zergliederung unſerer Denkformen, die Logik der Wahrheit; Dialektik iſt der alte griechiſche Name für Logik, neuerdings wird unter dieſem Namen die Lehre von der Vermeidung des Scheins der Analytik entgegengeſetzt.

Die reine Logik iſt der Kanon des Verſtandesgebrauches; ſie iſt daher die Grundlage, die Propädeutik (Vorbereitung) jeder andern Wiſſenſchaft, kann aber nie als Organon einer Wiſſenſchaft dienen, indem ſie keiner einzelnen den Gehalt beſtimmen kann.

Doch dieſe Eintheilungen ſind uns größtheils nur bemerkenswerth um den gewöhnlichen Sprachgebrauch kennen zu lehren. Uns führt der natürliche Fortgang unſerer Unterſuchungen auf folgende allgemeinſte Eintheilung der Logik. Zuerſt müſſen wir uns die Geſchichte der menſchlichen Erkenntniß ſo weit bekannt machen, daß wir die Natur des Verſtandes und ſein Verhältniß zu den übrigen Erkenntnißvermögen, die mit ihm ein Ganzes ausmachen, kennen lernen. Wir fangen alſo mit einer anthropologiſchen Unterſuchung der Geſchichte der menſchlichen Erkenntniß an. Aus dieſer laſſen ſich dann die Formen des Denkens für ſich herausheben und aufſtellen, ſo daß wir im zweyten Theil die reine allgemeine Logik als Lehre von den Denkformen behandeln. Dieſe Denkformen lernen wir da ihrer anthropologiſchen Bedeutung nach kennen und zugleich einſehen wie ſich die Geſetze der demonſtrativen Logik aus ihnen herleiten laſſen. Drittens müſſen wir die Denkformen in ihrem Verhältniß zum Ganzen unſrer Erkenntniß ausführlicher betrachten und daraus endlich viertens (in der allgemeinen Methodenlehre) die Regeln ableiten, nach denen die Denkkraft des Menſchen ihre Erkenntniſſe auszubilden hat.

§. 3.

Einiges zur Geſchichte der Bearbeitung der Logik.

Die Schickſale der wiſſenſchaftlichen Ausbildung können für die Logik eben nicht ſehr mannigfaltig ſeyn, da ihr Thema kurz und klar iſt. Der Kenner wird aber doch ſehr häufig auf die Bemerkung zurükkommen müſſen, daß veränderte Anſichten des Verhältniſſes der Logik zu den Wiſſenſchaften ſehr im Großen auf den Geiſt der wiſſenſchaftlichen Ausbildung und beſonders auf die Geſchichte der Philoſophie wirkten. Denn obgleich, wie wir eben behauptet haben, die reine Logik nicht taugt um irgend eine Wiſſenſchaft zu erzeugen, ſo iſt doch dieſe Wahrheit erſt neuerdings allgemeiner anerkannt worden, die Formen der reinen Logik liegen doch aller wiſſenſchaftlichen Darſtellung zu Grunde, Misverſtändniſſe über dieſelben müſſen alſo ſehr weiten Einfluß haben. Dieſer trift denn ganz vorzüglich die philoſophiſche Erkenntniß, indem, wie wir ſehen werden, dieſe eben uns nur vermittelſt der logiſchen Formen zum Bewußtſeyn kommen kann.

Nach dieſer Verſchiedenheit des Geiſtes, in dem die Logik bearbeitet wurde, können wir ihre Geſchichte in vier Hauptperioden theilen. Die erſte zeigt uns die Logik ganz im Dienſt der Rhetorik. Unſre wiſſenſchaftliche Ausbildung der Logik haben wir von den Griechen erhalten; dieſe Periode geht in der griechiſchen Philoſophie von Zenon von Elea bis auf Ariſtoteles. Wenn hier auch beyläufig für andere Zwecke einzelne logiſche Gegenſtände in anderm Sinne bearbeitet wurden, ſo blieb das eigenthümliche Intereſſe logiſcher Unterſuchungen doch immer nur die Sophiſtik d. h. die Kunſt mit Trugſchlüſſen zu täuſchen, oder dieſe auflöſen zu lernen. Darauf leiteten bey Zenon, der zuerſt Dialektik gelehrt haben ſoll, beſonders die zur Vertheidigung ſeiner Schule von ihm erfundenen Beweiſe der Unmöglichkeit der Bewegung. Von ihm kam dieſe Kunſt an die Sekte der Sophiſten und an die Schule der Megariker, deswegen die ſtreitſüchtige genannt, von denen ſie noch weiter ausgebildet wurde. Auch Ariſtoteles wurde von Seiten dieſer rhetoriſchen Bedürfniſſe in ſeine Unterſuchungen geführt, aber er ergriff die logiſche Aufgabe für ſich mit wiſſenſchaftlichem Ernſt und überlieferte uns in ſeinen logiſchen Schriften, deren Sammlung nachher das Organon des Ariſtoteles genannt wurde, eine faſt vollſtändige Andeutung der Aufgabe ihres reinen Theils, ſo wie in ſeinen Büchern von der Seele eine ziemlich vollſtändige Darſtellung der Momente der Erfahrungsſeelenlehre.

Durch dieſe Entwicklung der logiſchen Formen führte Ariſtoteles die Wiſſenſchaft zu ihrer zweyten Periode hinüber. Bekannt mit den Formen fand man gleich, daß Wahrheit unſrer Behauptungen der Hauptzweck aller ihrer Anwendungen ſey. So machte ſich die Frage nach den Kriterien der Wahrheit zum logiſchen Thema dieſer zweyten Periode, die man von Ariſtoteles, um einen Logiker zu nennen, bis zum Porphyrius zählen kann. In dieſem Sinn ſind die Kanonika des Epikur, die eigenthümlichen Unterſuchungen des Zenon von Kittium, des Stifters der ſtoiſchen Schule über die objektive Gültigkeit der Wahrnehmungen (die φαντασία καταληπτική,) dagegen der Streit der ſkeptiſchen Akademie des Arkeſilaos und der pyrhoniſchen Skeptiker des Aeneſidemos und Sextus Empirikus unternommen. Hieraus hätte für die Theorie unſrer Erkenntniſſe viel gewonnen werden können, wenn ſich der phyloſophiſche

Geiſt der Zeit nicht ganz wo anders hin gewendet hätte.

Durch die chriſtliche und neuplatoniſche Philoſophie wurde der Zweifel der Skeptiker unterdrückt und in höherer Anſchauung der geſuchte Quell der Wahrheit vorausgeſezt. So bildete ſich eine dritte Periode, in welcher die Logik als Organon aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften unbedingt vorausgeſezt wurde. Dieſes war unbewußt ſchon bey den erſten myſtiſchen Philoſophen in den erſten Jahrhunderten unſrer Zeitrechnung der Fall, als aber ſpäter durch die Schriften des Ariſtoteles philoſophiſcher Geiſt an die Araber und durch dieſe wieder langſam an den Occident gebracht wurde, ſo bildete ſich hier eine Art zu Philoſophiren, welche mit Bewußtſeyn ſich nur durch logiſche Formen zu helfen ſuchte. Der Gipfel dieſer Ausbildung war die ſcholaſtiſche Philoſophie im 13ten und 14ten Jahrhundert, welche nichts eigenes hatte als eine ungeheure Menge leerer logiſcher Spitzfindigkeiten. So lang man auf dieſem Irrwege fortgieng, konnte die Wiſſenſchaft nichts gewinnen.

Als endlich bei dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften der Geiſt der Europäer wieder geſündere wiſſenſchaftliche Kraft bekam, führten Laurentius Valla und Rudolph Agricola die Logik wenigſtens wieder auf die Schriften des Ariſtoteles ſelbſt zurük und bald nachher wurde der Grundfehler fühlbar; Petrus Ramus erregte den erſten Kampf gegen die ariſtoteliſche Logik und Baco von Verulam führte ihn glücklicher fort. So leitete ſich die vierte Periode ein, die des Streites gegen das Vorurtheil, die Logik als Organon zu brauchen, und der Verſuche zu einer anthropologiſchen Begründung derſelben zu gelangen, welche bis auf unſre Zeit fortläuft.

Für die anthropologiſche Begründung fing in Bacos Schule John Locke die Unterſuchungen an, durch mehrere Engländer, Malebranche und Leibnitz wurden ſie einigermaßen gefördert. Aber die Logik des Carteſius behielt auf veränderte Art das alte Vorurtheil, die Logik als Organon zu brauchen, immer noch bey, ſo daß aus ſeiner Schule ſich endlich die Philoſophie des Wolff entwickelte, welche wieder ganz in Logik anfing. Bey alle dieſem wurde nun freylich unſre Wiſſenſchaft auf ſehr mannigfaltige Weiſe durchgearbeitet, aber in der Hauptſache kamen wir darum doch nicht weiter. Endlich entdeckte bey uns Imanuel Kant die kritiſche Methode als alleiniges Mittel zu einer evidenten Ausbildung philoſophiſcher Wiſſenſchaften zu gelangen und durch dieſe muß es nach und nach gelingen auch der Logik eine feſte, unveränderliche, vollendete Ausbildung zu verſchaffen. Dazu ſoll auch dieſer Verſuch mit beytragen.

Erſter Abſchnitt.

Die Geſchichte der menſchlichen Erkenntniß

(Anthropologiſche Propädeutik der Logik.)

§. 4.

Erkenntniß und Vorſtellung.

Der menſchliche Geiſt vereinigt in ſeinem innern Leben die drey Eigenſchaften zu Erkennen, ſich zu Intereſſiren und mit Willkühr zu handeln. Das Erkennen iſt aber hierin das erſte, welches die andern Thätigkeiten alle vorausſetzen, deſſen Unterſuchung ſich alſo für ſich anfangen läßt.

Jede zum Erkennen gehörige Thätigkeit des Gemüthes iſt Vorſtellen und das weſentliche Merkmahl der Vorſtellungen iſt die Beziehung auf Gegenſtand und Exiſtenz. Die Vorſtellungen ſind entweder aſſertoriſche d. h. Erkenntniſſe oder nur problematiſche. Eine Vorſtellung nemlich, in der eine Behauptung eine Ausſage liegt, daß ein Gegenſtand da ſey oder daß Dinge unter einem Geſetze ſtehen, iſt eine Erkenntniß. Davon ſind aber bloße problematiſche Vorſtellungen verſchieden, in denen nichts behauptet wird.

Ungeachtet aber das Vorſtellen ein allgemeinerer Begriff iſt als das Erkennen, ſo entſpringen doch alle Vorſtellungen nur aus Erkenntniſſen; durch Abſtraction werden erſt problematiſche Vorſtellungen aus Erkenntniſſen gebildet.

§. 5.

Arten der Vorſtellungen.

Beobachten wir in uns den Ablauf unſerer Vorſtellungen, ſo unterſcheiden wir leicht nach der Verſchiedenheit unſrer Thätigkeit im Vorſtellen das anſchauliche Erkennen, das Dichten und das Denken. Das erſte iſt ein unmittelbar für ſich klares Erkennen; das Dichten iſt ein bloßes Spiel mit Vorſtellungen, ohne auf Erkenntniß zu gehen; das Denken hingegen ſoll zum Erkennen führen aber erſt mittelbar durch künſtlichen Gebrauch der Begriffe. Anſchauung iſt die unmittelbare für ſich klare Vorſtellung eines gegebenen Gegenſtandes: wird dieſer als gegenwärtig vorgeſtellt, ſo heißt ſie Sinnesanſchauung; iſt das Bewußtſeyn der Gegenwart nicht dabey, ſo iſt ſie eingebildete Anſchauung. Dem Anſchauen ſteht entgegen das mittelbare Erkennen durch willkührliches Denken d. h. durch Reflexion, wo mit Hülfe der

Worte und Merkmahle Begriffe vorgeſtellt und in Urtheilen angewendet werden. Dieſe Unterſchiede ſind aber für den wiſſenſchaftlichen Zweck, zur Einſicht in die Theorie unſers Erkenntnißvermögens zu gelangen, zu unbeſtimmt. Für dieſen müſſen wir uns erſt nach folgender Ueberſicht genauer orientiren.

Bey manchen Vorſtellungen finden wir uns afficirt d. h. leidend beſtimmt, wir ſind dann unmittelbar genöthigt ſie zu haben, dieſe heißen ſinnliche Vorſtellungen und laſſen uns die Abhängigkeit unſers Lebens von äußern Verhältniſſen bemerken, welche Abhängigkeit wir Sinnlichkeit nennen. Die Selbſtthätigkeit unſers Gemüthes heißt Vernunft; die Empfänglichkeit dieſer Vernunft zu ſinnlichen Thätigkeiten iſt der Sinn.

Alle andern Vorſtellungen außer den ſinnlichen kommen durch innere Geſetze der Thätigkeit unſers Geiſtes zu dieſen hinzu und kommen uns dann zum Bewußtſeyn nach den Geſetzen des Gedankenlaufes. Den Gedankenlauf theilen wir in gedächtnißmäßigen Gedankenlauf, der nach unwillkührlichen innern Geſetzen erfolgt und in logiſchen Gedankenlauf, den wir willkührlich lenken.

Zum gedächtnißmäßigen Gedankenlauf gehört 1) das Gedächtniß, 2) das Geſetz der unwillkührlichen Gedanken-Aſſociation und 3) die mathematiſche Anſchauung.

Zum logiſchen Gedankenlauf gehören das willkührliche Dichten und das Denken, welche vermittelſt der Aufmerkſamkeit durch den Verſtand geleitet werden. Der denkende Verſtand erhebt durch Reflexion das Selbſtbewußtſeyn der Vernunft zur Vollſtändigkeit, indem er die Thätigkeiten der reinen Vernunft in uns beobachtet. Die Geſetze dieſer einzelnen Vorſtellungsweiſen und ihrer Abkunft aus der Einheit unſers geiſtigen Lebens müſſen wir nun näher kennen lernen. Denn daß, wie man früher lehrte, hier mehrere Grundvermögen wie Sinn und Verſtand oder andere neben einander vorhanden ſeyen, die nicht aus derſelben Quelle erklärt werden könnten, dürfen wir nicht zugeben. Unſre eine Erkenntnißkraft iſt die Vernunft, welche durch ihre ſinnliche Aufregbarkeit und ihr Vermögen der Selbſterkenntniß auf eine nothwendige und erklärliche Weiſe alle dieſe mannigfaltigen Erſcheinungen ihres Vorſtellens und Erkennens zeigt.

§. 6.

Sinnlichkeit und Sinnesanſchauung überhaupt.

Ein Gemüthszuſtand, zu dem wir durch Affektion genöthigt werden, heißt Empfindung und jede Empfindung enthält Sinnesanſchauung das heißt eine unmittelbare Erkenntniß von der Gegenwart eines Gegenſtandes. Mit dieſen Sinnesanſchauungen fängt alle menſchliche Erkenntniß an und durch ſie wird ſie fortwährend lebendig erhalten.

Durch die Sinnesanſchauungen wird alſo unſre Erkenntniß vom Daſeyn der Dinge eingeleitet. Wir erhalten durch den äußern Sinn Vorſtellungen vom Daſeyn der Dinge außer uns in Raum und Zeit durch den innern Sinn Selbſtanſchauungen des Geiſtes in ſeiner innern Thätigkeit in der Zeit.

§. 7.

Die äußern Sinnesanſchauungen.

Die Empfindungen des äußern Sinnes hängen von den Affektionen der Organe unſers Körpers ab und laſſen ſich daher nur mit Rückſicht auf dieſe beſchreiben. Auf der einen Seite wirken ſie auf die Aeußerungen unſrer Lebensthätigkeiten ein und werden dadurch angenehm oder unangenehm, je nachdem dieſe Einwirkung hinderlich oder förderlich iſt. Auf der andern Seite iſt aber bei jeder derſelben eine Sinnesanſchauung von Gegenſtänden außer mir, die gleichſam mit mir in Berührung kommen. Dieſe beiden Beſchaffenheiten finden ſich nun bei den einzelnen Empfindungsarten ſehr verſchieden abgeſtuft. Daher entſpringt folgende Stuffenleiter. Zu Grunde liegen gleichſam die Vitalempfindungen des Gefühlsſinnes, bey welchen wir faſt allein auf das angenehme oder unangenehme afficirt werden achten, indem die Anſchauung noch ſehr unbeſtimmt iſt. Ueber dieſe erheben ſich dann die an einzelne Organe gebundenen *Organſinne*, die fünf Sinne zu immer freyerer Sinnesanſchauung, welche in Gehör und Geſicht ihre höchſten Stuffen erreicht.

§. 8.

Verhältniß der äußern Sinnesanſchauungen zur mathematiſchen Anſchauung.

Die Betaſtung dient innerlich keiner eignen Empfindungsweiſe ſondern nur der feineren Vergleichung für die Auffaſſung räumlicher Verhältniſſe. Die einzelnen Arten der Sinnesanſchauungen würden uns jede für ſich ihre eigene Anſicht der Dinge geben, wenn ihnen nicht allen gemeinſchaftlich die *alle vereinigende mathematiſche Anſchauung* zu Grunde läge, durch welche unſre äußere Weltkenntniß ihre Feſtigkeit erhält. So unterſcheidet ſich die Anſicht, wie wir durch die Sinne die Gegenſtände im Verhältniß zu unſerm Gemüth erkennen von der andern, wie wir gemäß der mathematiſchen Anſchauung die Körper im Verhältniß gegen einander erkennen.

§. 9.

Der innere Sinn.

Neben dem äußeren öffnet uns der *innere Sinn* eine ganz eigne Welt der eignen innern geiſtigen Thätigkeit. Er iſt das Vermögen, ſeine Vorſtellungen in ſich wahrzunehmen, wodurch der wichtige Unterſchied der dunkeln und klaren Vorſtellungen beſtimmt wird und das folgenreiche Geſetz: über das bloſſe Vorhandenſeyn einer Vorſtellung im Gemüthe muß noch die Wahrnehmung derſelben hinzukommen, damit ich von ihr ſprechen könne.

Dieſer innere Sinn iſt die Empfänglichkeit unſers Bewußtſeyns oder des Vermögens der Selbſterkenntniß. Zu Grunde liegt ihm das reine Selbſtbewußtſeyn: daß Ich bin; welches in der innern Empfindung durch einzelne Sinnesanſchauungen meiner innern Thätigkeiten zur Selbſterkenntniß beſtimmt wird.

§. 10.

Von dem Gedächtniß und dem Vergeſſen.

Die Grundlage unſers Gedankenlaufes macht das Vermögen unſre Vorſtellungen aufbehalten zu können, welches wir in beſtimmteſter Bedeutung das Gedächtniß nennen. Gewöhnlich denkt man ſich unter Gedächtniß die Erinnerungskraft, welche aber noch außer dem die Aſſociation der Vorſtellungen vorausſetzt. Woher dieſe Fortdauer der Vorſtellungen in unſern Geiſt kommt, bedarf nach einer richtigen, geiſtigen Anſicht keiner beſondern Erklärung, ſondern grade erſt bey vorkommenden innern Veränderungen müſſen wir nach einer Urſach derſelben fragen. Alſo nicht für die innere Fortdauer ſondern für das anſcheinende Wiederverſchwinden einmal angeregter Vorſtellungen d. h. für das *Vergeſſen* müſſen wir hier eine Urſach nachweiſen, und dieſe liegt in der beſtändigen Schwächung unſrer Vorſtellungen durch neu eindringende.

§. 11.

Von den innern Geſetzen des Gedankenlaufes überhaupt.

Die Vermögen, welche neben den Sinnesanſchauungen das Spiel der Vorſtellungen im menſchlichen Gedankenlauf beſtimmen ſind von zwey Arten. Entweder *zur unmittelbaren Erkenntniß gehörige*, welche eigenthümliche Beſtandtheile unſrer Erkenntniſſe beſtimmen oder ſolche, *die nur innerlich das ſchon angeregte Spiel unſrer Vorſtellungen verändern*. Der erſtern ſind drey: die *reine Apperception* oder das reine Selbſtbewußtſeyn, die *transcendentale* oder *produktive Einbildungskraft* als Vermögen unſrer mathematiſchen Erkenntniß und die *reine Vernunft* (in engerer Bedeutung) als Vermögen unſrer philoſophiſchen Erkenntniß. Die andern beruhen alle auf dem *Geſetze der Aſſociation der innern Thätigkeiten* oder der Wiederverſtärkung derſelben nach Verhältniſſen ihrer Beygeſellung. Daraus folgen dann zwey Grundunterſchiede. Die

Aſſociationen der Vorſtellungen unter einander geben die reproduktive Einbildungskraft, und die willkührliche Verſtärkung unſrer Vorſtellungen gibt die Aufmerkſamkeit.

§. 12.

Von der Einbildungskraft im allgemeinen.

Unter Einbildungskraft verſteht man gemeinhin was die Schule Dichtungsvermögen nennt und in unwillkührliches der Träume und willkührliches theilt — **nemlich das Vermögen mit der Vorſtellung von Bildern zu ſpielen.** Bilder ſind dann die Vorſtellungen einzelner Gegenſtände ohne das Bewußtſeyn ihrer Gegenwart oder Wirklichkeit. Beobachten wir dieſe Vorſtellungsart näher, ſo findet ſich daß ihr die ſo eben genannte produktive und reproduktive Einbildungskraft zu Grunde liegen, deren Geſetze aber nicht nur dieſe Vorſtellung von Bildern hervorbringen, ſondern weit allgemeiner in unſern Gedankenlauf eingreiffen.

§. 13.

Von der reproduktiven Einbildungskraft oder der Aſſociation der Vorſtellungen unter einander.

Durch Gleichzeitigkeit, unmittelbare Aufeinanderfolge und Verwandſchaft werden die Vorſtellungen einander gemäß dem Grundgeſetz der Aſſociationen ſo beygeſellt, daß die Wiederverſtärkung der einen ſich auch auf die andern verbreitet. Dieſes Geſetz iſt eins der wichtigſten in unſerm Gedankenlauf, welches auf jedes Gedankenſpiel mit einwirkt. Seine reinſten Hauptfolgen ſind die Zurückerinnerung und die Abſtraktion.

Die Zurückerinnerung iſt eigentlich mit der Erſcheinung der Aſſociation überhaupt eins, wir ſondern aber doch noch für dieſen Namen die Fälle für ſich aus, wo wir uns nach beſtimmten Zeitverhältniſſen an Einzelnes vergangenes erinnern. Die Erinnerungskraft vereinigt in ſich die drey Fähigkeiten faſſen, behalten und ſich beſinnen, welche von ſehr verſchiedenem Urſprung ſind. Das erſte hängt vorzüglich von der Aufmerkſamkeit, das andere vom Gedächtniß, das dritte von der Aſſociation ab.

Die zuſammengeſetztere Wirkung der gegenſeitigen Schwächungen und Wiederverſtärkungen der Vorſtellungen iſt die Abſtraktion, durch welche aus den Erkenntniſſen problematiſche Vorſtellungen gebildet werden. Dieſe ſind theils die oben genannten Bilder, theils Schemate der Einbildungskraft d. h. unbeſtimmte Zeichnungen allgemeiner Vorſtellungen als getrennter gleicher Theile aus mehreren ähnlichen Vorſtellungen.

§. 14.

Von der Aufmerkſamkeit.

Die Belebung der Aufmerkſamkeit durch Neuheit, Wechſel, Kontraſt und Steigerung in unſern Vorſtel-

lungen, die Geſetze ihrer Richtung und Spannung, ſo wie die Wirkung der letztern auf die Lebendigkeit der Vorſtellungen im Gedächtniß beweiſen, daß die Aufmerkſamkeit die Folge der Aſſociation unſrer Willensbeſtimmungen mit Vorſtellungen iſt.

Durch die Aufmerkſamkeit bildet ſich die willkührliche innere Selbſtbeobachtung, welche Reflexion genannt wird.

§. 15.

Verhältniß der Aſſociation zur Reflexion.

Die Aſſociation der Vorſtellungen unter einander, welche wir in engerer Bedeutung ſchlechthin Aſſociation nennen, beſtimmt den niedern, gedächtnißmäßigen, die Reflexion den höhern, logiſchen Gedankenlauf. Das Geſetz der Ausbildung unſers Geiſtes iſt, daß die Reflexion ſich der Aſſociationen bemächtige und ſie nach ihren Zwecken leite. Dieſes geſchieht vorzüglich durch die Gewohnheit. Die Geſetze der Gewohnheit ſind zwar überhaupt, daß ſie lebendige Thätigkeit ſtärkt und paſſive Eindrücke ſchwächt. Aber für ihre innere Wirkung auf den Gedankenlauf findet ſich noch das ſpecielle Verhältniß, daß die Reflexion bey allem Lernen und Einüben durch die Gewohnheit gleichſam gewaltthätig auf die Aſſociationen wirkt und ſie ſo ihren Zwecken gemäß bildet.

Unſre ſinnlich angeregte Vernunft gibt uns die Reihe unſrer Erkenntniſſe; die Aſſociation bildet neben der Erinnerung aus dieſen ein Spiel mit bloßen Vorſtellungen; die Reflexion aber bemächtigt ſich dieſes Spiels und bildet es zu willkührlichen Dichtungen und zum Denken um. Die Dichtung hat hier nur die Unterhaltung zum Zweck, aber das Denkvermögen, der Verſtand in engerer Bedeutung, unterwirft ſich ſtrengen Anſprüchen der Wahrheit, indem er das höhere Vermögen der innern Selbſterkenntniß iſt.

§. 16.

Die mathematiſche Anſchauung.

In unſrer ſinnlich anſchaulichen Erkenntniß kommen immer drey Bedingungen zuſammen: 1) Die Anſchauung in der Empfindung, 2) Beziehung der Anſchauung in der Empfindung auf die Vorſtellungen von Zeit und Raum und 3) die figürliche Verbindung der Gegenſtände der Anſchauung in Raum und Zeit. Hier machen die beyden letzten Bedingungen die mathematiſche Anſchauung aus, die wir der produktiven Einbildungskraft zuſchreiben. Sie heißt die reine Anſchauung dagegen die Sinnesanſchauung die empiriſche Anſchauung genannt wird. Dieſe reine Anſchauung iſt die vereinigende, welche aller Verſchiedenheit und allem Wechſel der Sinnesanſchauungen eine unveränderliche Grundlage gibt, ſie iſt das einleuchtendſte in unſrer Erkenntniß, über ihre Wahrheiten kann ſich unſer

Geiſt durch ſich ſelbſt zur Einſicht verhelfen, ihre Wahrheiten gelten ganz ſtreng, ohne einen Spielraum für Fehler zu laſſen, ſie läßt uns mit einem Blick die Wahrheit allgemeiner Geſetze aus der Anſchauung erkennen.

Zur reinen Anſchauung gehören alſo erſtlich die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſelbſt, in ſo fern wird das Vermögen derſelben auch reine Sinnlichkeit genannt und dann alle zur figürlichen Verbindung gehörenden Vorſtellungen von der Dauer der Dinge in der Zeit, ihrer Geſtalt und Lage im Raum, von Zahl und Grad und endlich von den Geſetzen der Größe überhaupt.

Es gibt nur eine Zeit und einen Raum, ohne welche wir uns gar kein Daſeyn vorſtellen können und deren Vorſtellung wir von unſrer Erkenntniß gar nicht wegzudenken vermögen. Man nennt ſie die Formen des Sinnes, weil alle Sinnesanſchauungen in ihnen verbunden werden. Die Zeit iſt die Form des Sinnes überhaupt, in ihr wird alle Exiſtenz der Dinge, die wir uns vorſtellen, als zugleich oder nach einander befindlich verbunden. Der Raum iſt die Form des äußern Sinnes, in ihm werden alle Gegenſtände, die wir uns außer uns vorſtellen, als neben einander befindlich verbunden. Das reine Selbſtbewußtſeyn iſt die Form des innern Sinnes, in welcher alle meine Thätigkeiten als Lebensthätigkeiten deſſelben lebendigen Ich mit einander verbunden vorgeſtellt werden, dieſe Form iſt aber nicht anſchaulich, ſondern kommt nur der Reflexion zum Bewußtſeyn.

Die figürliche Verbindung der Gegenſtände muß von der Philoſophie vorzüglich beachtet werden. Sie iſt eine ſelbſtthätig in unſerm Geiſt erzeugte Vorſtellung und doch nicht Dichtung ſondern weſentlicher Beſtandtheil unſrer Erkenntniß. Dieſe Verbindung kommt uns nicht unmittelbar durch die Sinnesanſchauung nur zum Bewußtſeyn, das beweiſen die Fälle, in denen ſie unvollſtändig bleibt, in denen ſie von der Einbildungskraft durch bloße Fiktionen ergänzt wird, oder bei den ſogenannten Sinnentäuſchungen zu einem bloßen Spiel mit Vorſtellungen gebraucht wird, oder endlich bey dem ſogenannten Sinnenbetrug oder optiſchen Betrug den Verſtand zum Irthum verleitet.

Daß wir aber dieſe Verbindung doch nicht erdichten oder mit ſchaffender Einbildungskraft erzeugen, werden wir gewahr, wenn wir vergleichen, wie uns durch ſie alle Geſetze der mathematiſchen Erkenntniß vorgeſchrieben werden. Sie iſt die Erkenntnißquelle aller reinen Mathematik. Die mathematiſche Anſchauung liegt nemlich mit Nothwendigkeit unſrer Erkenntniß in der dunkeln Vorſtellung zu Grunde, die Willkührlichkeit dieſer Vorſtellungsart hingegen zeigt nur in verſchiedenen Abſtuffungen wie weit ſie uns zum klaren Bewußtſeyn kommt.

Nähere Betrachtung des Denkens.

§. 17.

Verſtand und innerer Sinn; Anſchauung und gedachte Erkenntniß.

Der Verſtand als Denkvermögen iſt das Vermögen der höhern, willkührlich lenkbaren Selbſterkenntniß. So ordnet er ſich der niedern erſten Selbſterkenntniß durch innern Sinn über, um ſie vollſtändig zu machen. Unſre Erkenntniß unterſcheidet ſich daher in anſchauliche, intuitive, welche dem innern Sinn klar wird, und in die dem Verſtande gehörende gedachte, logiſche, diskurſive Erkenntniß, welche uns erſt mittelbar in Urtheilen durch allgemeine Merkmahle und Bezeichnung mit Worten in der Sprache zum Bewußtſeyn kommt.

§. 18.

Verſtand und Vernunft.

Der Zweck der höhern Selbſterkenntniß des Verſtandes iſt vorzüglich uns die Erkenntniſſe der reinen Vernunft, die uns nur durch Denken klar werden können, zum Bewußtſeyn zu bringen. Wir müſſen uns alſo wohl hüten, den Verſtand und die reine Vernunft ~~nicht~~ mit einander zu verwechſeln. Dem Verſtand gehört eine willkührliche Vorſtellungsart, welche nur auf Beobachtung des in uns gegebenen ausgeht; Vernunft iſt hingegen die *nothwendige Selbſtthätigkeit* der Erkenntniß, welche die Erkenntniſſe unmittelbar in uns gibt. Reine Vernunft (in engerer Bedeutung) iſt das Vermögen der *philoſophiſchen Erkenntniß*, deren weſentliches Merkmahl eben iſt, daß ſie nur durch Denken zum Bewußtſeyn kommen kann. Reine Vernunft in weiterer Bedeutung iſt das Vermögen der mathematiſchen und philoſophiſchen Erkenntniß d. h. aller aus der reinen Selbſtthätigkeit unſrer Erkenntkenntnißkraft entſpringenden Erkenntniſſe.

§. 10.

Von den Hülfsmitteln des Denkens.

Der Verſtand als Denkvermögen bedient ſich der *Vergleichung* d. h. des Bewußtſeyns vom Verhältniß der Vorſtellungen zu einander und der *Abſtraktion* d. h. des abgeſonderten Bewußtſeyns von formellen Theilvorſtellungen, um ſich der *analytiſchen Einheit*, des *Allgemeinen*, welches viele Vorſtellungen *unter* ſich enthält und der *ſynthetiſchen Einheit*, der *Verbindungen* in unſern Erkenntniſſen, welche viele Vorſtellungen in ſich enthalten, bewußt zu werden.

Durch dieſe Selbſtbeobachtung der Einheit in unſern Erkenntniſſen beſtimmen ſich daher der Unterſchied von *quantitativer* und *qualitativer* Abſtraktion und die allgemeinſten *Vergleichungsbegriffe* der Entgegenſetzung von *Form* und Gehalt; Innerem und Aeuſſerem; Einerleyheit und Verſchiedenheit; Einſtimmung und Widerſtreit.

Durch das Denken werden wir uns daher der Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine bewußt, indem wir Gegenſtände Begriffen unterordnen im Urtheil; Fälle durch Regeln beſtimmen im Schluß und die Regeln aus ihren Principien ableiten in der Wiſſenſchaft unter der Form des Syſtems.

Zweyter Abſchnitt.

Beſchreibung der Formen des Denkens.

(Allgemeine reine Logik.)

Erſtes Kapitel.

Die Lehre von den Begriffen.

a) Inhalt und Umfang der Begriffe.

§. 20.

Alle Begriffe ſind allgemeine Vorſtellungen. Jeder Begriff enthält Theilvorſtellungen in ſich, welche ſeinen *Inhalt* ausmachen; das Ganze aller Vorſtellungen hingegen, denen er als Theilvorſtellung zukommt, die unter ihm enthalten ſind, iſt ſein *Umfang*, ſeine *Sphäre*.

Dieſes Verhältniß von Inhalt und Sphäre iſt das weſentliche der Begriffe, dadurch kommt die *Klaſſifikation* die Unterordnung von Geſchlecht, Gattung, Art und Unterart in unſre Vorſtellungen. Dahin gehören folgende Unterſcheidungen. Begriffe ſind *verwandt* und *ähnlich*, wenn ſie Merkmahle mit einander gemein haben; *gleichgeltend* oder

Wechſelbegriffe, wenn ſie einerley Sphäre haben. Ein Begriff iſt dem andern untergeordnet, ſubordinirt, wenn er in die Sphäre des andern gehört. Der übergeordnete heißt der höhere oder weitere, der untergeordnete der niedre, engere. Ein Begriff iſt dem andern koordinirt wenn er mit ihm in demſelben Inhalt oder in derſelben Sphäre eines andern Begriffes ſteht. Die in demſelben Inhalt koordinirten Begriffe ſind disparat, die in derſelben Sphäre koordinirten disjunkt.

§. 21.

Für die Unterordnung und Nebenordnung der Begriffe gelten die drey logiſchen Regeln:

1) Geſetz der Homogeneität (Gleichartigkeit): ſo verſchieden auch zwey Begriffe ſeyn mögen, ſo ſind ſie doch noch einem höhern gemeinſchaftlich untergeordnet.

2) Geſetz der Specifikation (Verſchiedenartigkeit): Jeder wirklich gegebene Begriff enthält noch Arten unter ſich.

3) Geſetz der logiſchen Affinität (Verwandſchaft): Jede zwey nächſten Nebenarten gränzen ſtetig zuſammen; ſo bald ſie eine Lücke laſſen ſind noch Zwiſchenarten zwiſchen ihnen möglich.

b) Die Mittelbarkeit des Begreiffens.

§. 22.

Die Eigenſchaft des Verſtandes nur Gedanken wiederhohlen zu können, die er anders woher entlehnt, drückt ſich an den Begriffen auf zwey Arten ab. Das Denken von Begriffen findet immer nur in Beziehung auf Anſchauung ſtatt und iſt für ſich unvollſtändig. Unter jedem Begriff ſind noch unzähliche gleichartige nur *numeriſch* (der Zahl nach) *verſchiedene* Individuen denkbar, deren Einzelnheit nur anſchaulich vorgeſtellt, nicht gedacht werden kann. Alles Denken bleibt nur bey *generiſchen* und *ſpecifiſchen* Unterſchieden ſtehen; iſt alſo nie zur Erkenntniß genug. Aber ſogar die Begriffe ſelbſt können wir nur in Beziehung auf die Anſchauung vorſtellen. Das bloße Denken ſtellt einen Begriff nur durch die Merkmahle ſeines Inhalts vor und wir kämen damit nie zum wirklichen Vorſtellen, wenn ihm nicht zuletzt anſtatt dieſes Inhalts ein Schema der Einbildungskraft gegeben würde, durch welches die mittelbare Vorſtellungsart ſich an die unmittelbare anſchließt.

c) Dunkelheit, Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe.

§. 23.

Begriffe unterſcheiden wir darin von Schematen, daß es in ihnen objektiv auf eine beſtimmte Zuſammenfaſſung von Merkmahlen ankommt. Daher ſind Begriffe mittheilbar, aber auch in verſchiedenen Verhältniſſen zum Bewußtſeyn des Einzelnen Menſchen. Ein Begriff, den ich habe, ohne mir ſeiner abgeſondert bewußt zu ſeyn heißt dunkel; wird er abgeſondert für ſich vorgeſtellt, ſo heißt er klar; denke ich ihn mittelbar durch ſeine Merkmahle, ſo iſt er deutlich. Iſt die Abſonderung von Nebenvorſtellungen nicht beſtimmt genug, ſo heißt die Vorſtellung des Begriffs verworren.

d) Von der Bildung der Begriffe im Verſtande.

§. 74.

Die Begriffe werden gebildet durch Analyſis, Zergliederung unſrer Vorſtellungen und Determination, Zuſammenſetzung aus Merkmahlen. Die Analyſis bedient ſich der Abſtraktion, indem ſie vom gegebenen beſondern zuſammengeſetzten ausgeht und zum allgemeinen fortſchreitet. Die Demonſtration iſt eine ganz eigenthümliche Thätigkeit des Verſtandes, ſie bedient ſich ſchon gebildeter allgemeiner Vorſtellungen und ſetzt aus ihnen beſondere zuſammen. Die Determination iſt die logiſche Synthesis, welche die Analyſis ſchon vorausſetzt, von der unmittelbaren Synthesis der Vernunft aber wohl unterſchieden werden muß, die aller Analyſis ſchon zu Grunde liegt.

Alle Begriffsbildung ſtammt alſo von der Analyſis und der Abſtraktion ab, daher gilt für ſie das Geſetz: es gibt natürliche Stämme und Verzweigungen von Begriffen, in denen wir immer nur die Geſchlechtsbegriffe abgeſondert vorſtellen können, in den Artunterſchieden hingegen immer den Geſchlechtsbegriff mit denken müſſen.

c) Von den Begriffen als Erkenntnißgründen.

§. 25.

Begriffe ſind für ſich nur problematiſche Vorſtellungen, welche der Verſtand aber zur Allgemeingültigkeit der Erkenntniß anwenden will. Dies kann nur in Urtheilen geſchehen, indem die Begriffe als Theilvorſtellungen von Gegenſtänden gedacht werden. Dadurch werden ſie Merkmahle oder Erkenntnißgründe von Gegenſtänden. Zu dieſem Gebrauch der Begriffe führt uns die Vergleichung der Begriffe unter einander und mit Anſchauungen d. h. die Vorſtellung ihrer logiſchen Verhältniſſe. Die logiſchen Hauptverhältniſſe ſind nun folgende.

§. 26.

Die logiſchen Verhältniſſe der Einerleyheit und Verſchiedenheit der Begriffe haben wir ſchon §. 20 betrachtet, um die Form von Inhalt und Sphäre deutlich zu machen.

Ein Begriff wird entweder als Poſition gedacht, wiefern er einer andern Vorſtellung als Merkmahl zukommt, oder als Negation als Gegentheil, wiefern er unter den Merkmahlen einer Vorſtellung als aufgehoben gedacht wird. Ein Begriff und ſein Gegentheil ſind in *Widerſpruch* mit einander. Davon iſt der *Widerſtreit* zu unterſcheiden; verſchiedene Begriffe heißen nemlich *widerſtreitend*, wenn ſie ſich nicht in einen Begriff verbinden laſſen; *einſtimmig* hingegen, wenn dieſe Verbindung möglich iſt.

§. 27.

Die Merkmahle ſind entweder *eigenthümliche*, *charakteriſtiſche*, die nur dieſem Begriff oder Gegenſtand zukommen oder *gemeinſame*, die noch mehreren andern zukommen.

Merkmahle, welche in den Inhalt eines Begriffes gehören und alſo ſeiner ganzen Shäre zukommen, heißen *weſentliche*; die nur einigen Vorſtellungen ſeiner Sphäre zukommen *außerweſentliche*. Die weſentlichen ſind entweder *konſtitutive*, wenn ſie unmittelbar gebraucht werden, um den Inhalt des Begriffes zuſammenzuſetzen, oder *Attribute*, wenn ſie nur Folgen der konſtitutiven Merkmahle ſind.

Zweytes Kapitel.

Die Lehre von den Urtheilen.

a) Die logiſche Form der Urtheile.

§. 28.

Wenn wir Erkennen, ſo geſchieht dies entweder durch Anſchauung oder im Denken mit Hülfe der Worte und der Sprache. Hier iſt das Urtheil die Erkenntniß des Verſtandes, welche durch Denken deutlich wird, alſo die Erkenntniß eines Gegenſtandes durch Begriffe. Dieſe Erkenntniß des Verſtandes unterſcheidet ſich von der anſchaulichen durch die Willkührlichkeit ihres Bewußtſeyns und durch ihren Anſpruch auf Allgemeingültigkeit.

§. 29.

In jedem Urtheil werden Gegenſtände in Rükſicht ihrer Unterordnung unter Begriffe beſtimmt gedacht, daher hat jedes Urtheil folgende allgemeine Beſtimmungen:

1) Die Quantität des Urtheils wird durch das Subjekt deſſelben beſtimmt, d. h. durch eine Vorſtellung, welche einen Gegenſtand vorſtellt.

2) Die Qualität des Urtheils wird durch das Prädikat deſſelben d. h. durch einen Begriff beſtimmt, vermittelſt deſſen die Gegenſtände des Subjektes erkannt werden.

3) Die Relation des Urtheils wird durch die Kopula deſſelben, d. h. durch die Verbindung von Subjekt und Prädikat in ihm, beſtimmt.

4) Die Modalität des Urtheils beſtimmt ſich dadurch, daß das Urtheil nur die Wiederholung einer unmittelbaren Erkenntniß mittelbar im Denken iſt.

Dieſe vier Beſtimmungen machen die logiſche Form der Urtheile aus, dagegen die Vorſtellungen im Subjekt und Prädikat deſſelben die Materie des Urtheils genannt werden.

b) Die Quantität der Urtheile.

§. 30.

Die Form des Subjektes heißt die Bezeichnung eines Urtheils. Jedes Urtheil iſt bezeichnet, die Urtheile ſind aber ihrer Bezeichnung nach von drey Arten. Einzelne, ſinguläre, wenn das Subjekt die unmittelbare Vorſtellung eines einzelnen Gegenſtandes iſt, oder beſondere, partikuläre, plurative, wenn im Subjekt ein Theil der Gegenſtände aus der Sphäre eines Begriffes gedacht wird oder endlich allgemeine, univerſelle, wenn im Subjekt die ganze Sphäre eines Begriffs gedacht wird. In wiefern die individuelle Vorſtellung keine theilbare Sphäre hat, kann man die ſingulären Urtheile auch mit zu den allgemeinen rechnen und ſo meiſtentheils alle Urtheile in allgemeine und beſondere theilen.

c) Qualität der Urtheile.

§. 31.

Die qualitative Form der Urtheile liegt in der **Unterordnung** des Subjektes unter das Prädikat. Dem gemäß ſind die Urtheile entweder **bejahende, affirmative**, in denen die Gegenſtände des Subjektes dem Prädikat untergeordnet werden oder **verneinende, negirende**, in denen die Gegenſtände des Subjektes aus der Sphäre des Prädikats ausgeſchloſſen werden.

Aber auch der Begriff im Prädikat kann ſeiner logiſchen Form nach (§. 26.) entweder eine Poſition oder eine Negation (ein Gegentheil) ſeyn. Urtheile nun, deren Begriffe lauter Poſitionen ſind, heißen **endliche**, ſolche aber, in denen gegentheilige Begriffe vorkommen, heißen **limitirende, unendliche**.

Nehmen wir die allgemeinſten Unterſchiede in der logiſchen Form nach Quantität und Qualität der Urtheile zuſammen, ſo ſind ſie entweder **allgemein-bejahende** oder **allgemein-verneinende** oder **beſonders-bejahende** oder **beſonders-verneinende**, welche vier Arten nach der Reihe, wie ſie hier genannt ſind, in der Logik mit den Vokalen A, E, J, O bezeichnet werden.

d) Die Relation der Urtheile.

§. 32.

Die relative Form eines Urtheils liegt in der Art der *Verbindung*, welche durch das Verhältniß zwiſchen ſeinem Subjekt und Prädikat vorgeſtellt wird. Dieſes Verhältniß ſelbſt aber iſt von drey Arten:

1) *Kategoriſches Verhältniß* oder *Verhältniß von Subjekt und Prädikat in engerer Bedeutung*, d. h. Verhältniß von Vorſtellungen zu einem ihnen übergeordneten Begriff.

2) *Hypothetiſches Verhältniß*, *Verhältniß von Grund und Folge*, Verhältniß der Abhängigkeit einer Behauptung (der Folge) von einer andern (dem Grunde.)

3) *Diviſives Verhältniß*, *Verhältniß eines logiſchen Ganzen zu dem Inbegriff ſeiner Theile*.

Dieſes iſt aber ferner entweder ein *konjunktives Verhältniß* wenn das Ganze der Inhalt eines Begriffes oder ein *disjunktives*, wenn das Ganze die Sphäre eines Begriffes iſt.

Ein Urtheil heißt *kategoriſch* (κατηγορικός behauptend,) ſchlechthin behauptend, wenn es nur ein kategoriſches Verhältniß enthält. Ein Urtheil iſt *hypothetiſch*, (ὑποθετικός bedingungsweiſe,) *Bedingungsurtheil*, wenn es ein Verhältniß von Grund und Folge, *diviſiv* und zwar *konjunktiv* oder *disjunktiv*, wenn es ein diviſives und je nachdem es ein konjunktives oder disjunktives Verhältniß enthält.

§. 33.

1) Im kategoriſchen Urtheil werden die Vorſtellungen des Subjektes in die Sphäre eines Begriffes, des Prädikates geſetzt. Jedes andere Urtheil enthält auch ein kategoriſches Verhältniß dieſer Unterordnung in ſich, die Folge wird vom Grunde, der Inbegriff der Merkmahle vom ganzen Begriff, der Inbegriff der Theile von der ganzen eingetheilten Sphäre prädicirt. Kategoriſche Urtheile können daher allein ganz einfache ſeyn, jedes andere iſt wenigſtens aus zwey kategoriſchen zuſammengeſetzt.

2) Im hypothetiſchen Urtheil wird ein Urtheil einem andern untergeordnet. Es iſt immer aus zwey Urtheilen zuſammengeſetzt, aus einem Vorderſatz, in welchem der Grund- und einem Nachſatz, in welchem die Folge gedacht wird. Dieſe beiden Urtheile werden durch die hypothetiſche Kopula, welche die Konſequenz heißt, mit einander verbunden. In dem hypothetiſchen Urtheil für ſich wird nicht der Vorderſatz oder Nachſatz für ſich ſondern nur die Konſequenz, die Abfolge des Nachſatzes aus dem Vorderſatz behauptet.

3) Die Aufgabe des diviſiven Urtheils iſt Zuſammenfaſſung aller Theile eines logiſchen Ganzen. Wird dieſe Allheit der Theile in einem diviſiven Urtheil

erreicht, ſo heißt es *vollſtändig*, werden in ihm hingegen nur einige Theile des Ganzen zuſammengefaßt, ſo heißt es *unvollſtändig*.

Jedes vollſtändige konjunktive Urtheil iſt aus ſo vielen Urtheilen zuſammengeſetzt als in ſeinem Prädikat disparate Merkmahle mit einander verbunden ſind; über dieſe enthält es aber noch durch die vollſtändige konjunktive Kopula den Anſpruch, den ganzen Inhalt eines Begriffes ausgemeſſen zu haben.

In dem vollſtändigen disjunktiven Urtheil werden die einzelnen disjunktiven Begriffe in ſeinem Prädikat, ſeine *Trennungsſtücke*, *Trennungsglieder* genannt. Das vollſtändige disjunktive Urtheil iſt aus ſo vielen Urtheilen zuſammengeſetzt als es Trennungsglieder hat, über dieß enthält es aber noch durch die vollſtändige disjunktive Kopula den Anſpruch, die ganze Sphäre eines Begriffes ausgemeſſen zu haben, in dem letzten liegt allein die Behauptung des disjunktiven Urtheils. Durch die konjunktive Kopula werden die Urtheile, aus denen es zuſammengeſetzt iſt als *einſtimmige* Urtheile, d. h. als ſolche mit einander verbunden, die mit einander wahr oder falſch ſind. Die Urtheile, aus denen ein disjunktives zuſammengeſetzt iſt, werden durch die disjunktive Kopula als *widerſtreitende*, *entgegengeſetzte*, *opponirte Urtheile* beſtimmt, d. h. als ſolche deren Wahrheit oder Falſchheit nicht zuſammen beſtehen kann.

Dieſe Entgegenſetzung iſt von von drey Arten.

1) *Kontradiktoriſche* oder *widerſprechende Entgegenſetzung*, wenn aus der Wahrheit des einen die Falſchheit des andern folgt und umgekehrt aus der Falſchheit des einen die Wahrheit des andern.

2) *Konträre*, nur *widerſtreitende Entgegenſetzung*, wenn aus der Wahrheit des einen die Falſchheit des andern folgt, aber nicht umgekehrt, indem beyde Urtheile mit einander falſch ſeyn können.

3) *Subkonträre Entgegenſetzung* wenn aus der Falſchheit des einen die Wahrheit des andern folgt, aber nicht umgekehrt, indem beyde mit einander wahr ſeyn können.

§. 34.

Von den *logiſchen Formen* des *Verhältniſſes* von *Subjekt* und *Prädikat* müſſen wir die *reellen metaphyſiſchen Formen* allgemeiner Begriffe genau unterſcheiden, deren wir uns durch jene logiſchen Formen bewußt werden.

1) Das logiſche kategoriſche Verhältniß von Subjekt und Prädikat iſt nur das der Unterordnung unter eine allgemeine Vorſtellung; metaphyſiſch bedeutet hingegen das Subjekt die Subſtanz, das Prädikat ihre Eigenſchaft.

2) Das logiſche hypothetiſche Verhältniß von Grund und Folge iſt nur das des *Erkenntniß-*

grundes (ratio cognoscendi,) welcher nur einen Zuſammenhang zweyer Behauptungen fordert; metaphyſiſch iſt dagegen von Erklärungsgründen (ratio essendi) die Rede, d. h. vom Verhältniß der Urſach zur Wirkung.

3) Ein logiſches Ganzes beſteht immer in der vollſtändigen Unterordnung beſonderer Vorſtellungen unter allgemeine, ein reelles Ganzes in der Verbindung mehrerer Theile mit einander.

§. 35.

Der quantitative Unterſchied hypothetiſcher Urtheile liegt darin, daß im ſingulären hypothetiſchen Urtheil von einem individuellen Fall, im plurativen von einigen Fällen, im allgemeinen von allen Fällen der Behauptung des Grundes die Rede iſt.

Diviſive allgemeine Urtheile ſind die vollſtändigen, welche alle Theile eines logiſchen Ganzen vorſtellen, diviſive beſondere, die unvollſtändigen.

e) Die Modalität der Urtheile.

§. 36.

Die modaliſche Form der Urtheile beſteht in ihrer Mittelbarkeit, als reflektirter Vorſtellungen. Jedes Urtheil wiederhohlt nur die Behauptung einer unmittelbaren Erkenntniß. Der Verſtand entwirft ſich ſelbſt erſt den Gedanken ſeiner Urtheile in der Frage und muß ſich dazu erſt die Gründe in der unmittelbaren Erkenntniß aufſuchen als Antwort. Ein Urtheil heißt wahr, wenn es Grund hat, falſch, wenn es keinen Grund hat.

Modaliſch kommt daher über den bloßen Gedanken eines Urtheils die Auſſage (Aſſertion) Behauptung deſſelben hinzu, deren Arten das Fürwahrhalten und Fürfalſchhalten ſind.

Die Urtheile ſind der Modalität nach entweder bloß gedachte, problematiſche (πρόβλημα aufgegebene Frage) Urtheile oder Auſſagen, (Sätze), behauptende (aſſertoriſche) Urtheile. Die Behauptungen ſind ferner entweder apodiktiſche *) welche von den Menſchen durch bloße Vernunft eingeſehen werden können, oder aſſertoriſche in engerer Bedeutung, welche von der ſinnlichen Anregung unſrer Erkenntniß abhängen.

§. 37.

Auch bei dem Unterſchied der Urtheile ihrer Modalität nach müſſen wir die logiſchen Formen von den reellen, metaphyſiſchen Formen unterſcheiden, die ihnen entſprechen. Die reellen Formen ſind

---

*) ἀποδεικτικός von ἀπόδειξις, demonstratio, Nachweiſung, Beweis. Apodiktiſch heißt uns aber nicht erweislich, ſondern der reinen Einſicht unſers Geiſtes offen liegend, die Modalität einer Behauptung, daß ſie abgeſehen von jeder beſondern Lage eines Menſchen ſchlechthin eingeſehen werden kann.

hier die Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, deren Unterſchiede in unſrer Erkenntniß ſich nur durch den Unterſchied der logiſchen, modaliſchen Formen machen.

f) Von dem Zwecke der Urtheile im Verſtande.

§. 38.

Der Zweck des urtheilenden Verſtandes iſt ſich eine mittheilbare, allgemeingültige Erkenntniß zum Bewußtſeyn zu bringen. Dieſer Zweck wird vollſtändig erreicht:

1) der Modalität nach nur mit Hülfe apodiktiſcher Urtheile,
2) der Quantität nach durch allgemeine Urtheile,
3) der Qualität nach durch bejahende Urtheile,

ſo daß nur die relativen Unterſchiede auch für das vollſtändige Urtheil ſtehen bleiben.

Der Verſtand gewinnt alſo nur durch allgemeine und nothwendige Urtheile, welche Regeln genannt werden und zur Erkenntniß der Geſetze dienen. Dieſe Regeln ſind aber für ſich noch problematiſche Vorſtellungen, welche folglich einer neuen Denkform bedürfen, um wieder mit der Erkenntniß ſelbſt in Verbindung gebracht zu werden. Dieſe iſt der Schluß als Beſtimmung einzelner Fälle durch die Regeln.

g) Von der Bildung der Urtheile.

§. 39.

Die Reflexion bildet ihre Urtheile im Nachdenken und Ueberlegen durch Vergleichen, Unterſcheiden und Zergliedern. Zunächſt aber durch die Vergleichung der Vorſtellungen unter einander und mit Begriffen. Daher kommt es, daß nach dem Unterſchied der logiſchen Urtheilsformen die allgemeinſten Vergleichungsbegriffe (§. 19.) dazu dienen die angebotenen Vorſtellungen zu Urtheilen zu verarbeiten.

Drittes Kapitel.

Von der analytiſchen Erkenntniß.

(Reine philoſophiſche Logik.)

a) Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Erkenntnißweiſe.

§. 40.

Wir nennen alles das in unſrer Erkenntniß ſynthetiſch, was durch eine unmittelbare Erkenntniß begründet iſt; das hingegen analytiſch, was ſich durch bloße Analyſis, bloße Zergliederung unſrer eignen Gedanken, alſo durch den reflektirenden Verſtand für ſich ausmachen läßt.

Dem gemäß ſind die Urtheile entweder *analytiſche*, in denen das Prädikat nur eine Wiederholung entweder des ganzen Subjektes oder eines Theiles deſſelben iſt, oder *ſynthetiſche*, in denen das Prädikat vom Subjektbegriff und deſſen Theilen verſchieden iſt, in denen alſo eine eigne Verbindung erkannt wird.

Die *philoſophiſche Logik* iſt das Syſtem der analytiſchen Urtheile in unſrer Erkenntniß. Ihre Grundgeſetze können wir hier aus den Formen der Begriffe und Urtheile ableiten.

b) Die Grundſätze des Denkens.

§. 41.

Grundſätze des Denkens heißen die allgemeinen Regeln der analytiſchen Erkenntniß. Sie ſind gemäß den Formen des Urtheils folgende.

1) *Quantität.* Das Dictum de omni et nullo, welches wir ausſprechen können: Was vom Allgemeinen gilt, das gilt auch von dem ihm untergeordneten Beſondern, und was vom Beſondern gilt, das gilt auch partikulär von dem ihm übergeordneten Allgemeinen.

2) *Qualität.* a) Grundſatz des ausgeſchloſſenen dritten: Jedem Gegenſtand kommt entweder ein Begriff oder deſſen Gegentheil zu.

b) Grundſatz der doppelten Verneinung: "Es iſt gleich bedeutend ob ich einem Gegenſtand einen Begriff zu- oder deſſen Gegentheil abſpreche.

3) Relation. a) Grundſatz der Identität: Einen Begriff, den ich im Subjektbegriff eines bejahenden Urtheils denke, darf ich unbeſchadet der Wahrheit des Urtheils auch in das Prädikat deſſelben ſetzen.

b) Satz des Widerſpruchs: Wenn ich einen Begriff im Subjektbegriff eines verneinenden Urtheils denke, ſo darf ich unbeſchadet der Wahrheit des Urtheils ſein Gegentheil in das Prädikat ſetzen.

4) Modalität. Logiſcher Satz des Grundes: Jede Behauptung in einem Satz hat einen anderweiten Grund, warum ſie ausgeſagt wird.

c) Die Grundſätze des Denkens als negative Kriterien aller Wahrheiten in Urtheilen.

§. 42.

Den Grundſätzen des Denkens darf im Denken nichts zuwider ſeyn. Beurtheilen wir dem gemäß die Wahrheit der Urtheile nach ihnen, ſo werden ſie als negative und formale Kriterien der Wahrheit in allen Urtheilen angewendet.

1) Dem Satz des Widerſpruchs zuwider kann auch nicht einmal ein problematiſches Urtheil gedacht werden. Ein Urtheil hat die ſogenannte logiſche Wahrheit, wiefern es dieſem Satze nicht entgegen iſt.

2) Dem logiſchen Satz des Grundes muß jede wirkliche Ausſage unterworfen werden. Ein Urtheil hat reelle Wahrheit, wenn es Grund hat, es iſt falſch, wenn es keinen Grund hat.

3) Nach dem Satz des ausgeſchloſſenen dritten muß von zwey Urtheilen, deren eines einem Gegenſtand einen Begriff, das andere deſſen Gegentheil beylegt, nothwendig eins und nur eins wahr ſeyn.

d) Die Grundſätze des Denkens als Principien aller analytiſchen Urtheile.

§. 43.

Alle analytiſchen Urtheile müſſen ſich aus dieſen Grundregeln ableiten laſſen. Die analytiſchen Urtheile ſind aber alle vollſtändiges Eigenthum des Verſtandes und laſſen ſich daher immer allgemein und apodiktiſch ausſprechen. Sie unterſcheiden ſich nur nach Qualität und Relation und fließen nach folgenden Beſtimmungen aus den Grundſätzen des Denkens.

1) Für die kategoriſchen und konjunktiven analytiſchen Urtheile unter bejahender Form iſt der Satz der Identität, unter verneinender Form der Satz des Widerſpruchs das Princip.

2) Für disjunktive analytiſche Urtheile iſt der Satz des ausgeſchloſſenen dritten das Princip.

3) Für die hypothetiſchen analytiſchen Urtheile, welche Schlüſſe genannt werden, iſt das Dictum de Omni et Nullo das Princip.

Viertes Kapitel.

Die Lehre von den Schlüſſen.

(Syllogiſtik.)

a) Die Form aller Schlüſſe.

§. 44.

Die Einſicht, daß ein Urtheil nach den bloßen Denkgeſetzen die Folge anderer Urtheile ſey, heißt ein *Schluß* (syllogismus, συλλογισμός.) Jeder Schluß iſt alſo ein hypothetiſches, analytiſches Urtheil. Die vorausgeſetzten Urtheile im Vorderſatz dieſes hypothetiſchen Urtheils heißen ſeine *Prämiſſen*, das abgeleitete Urtheil im Nachſatz der *Schlußſatz* des Schluſſes. Die Konſequenz dieſes hypothetiſchen Urtheils wird auch die *Konſequenz des Schluſſes* genannt und folglich durch den Schluß ſelbſt zunächſt nur ſeine Konſequenz behauptet. (§. 33. 2)) Die Prämiſſen und der Schlußſatz machen die *Materie*, die Konſequenz macht die *Form des Schluſſes*.

§. 45.

Die Schlüſſe werden eingetheilt in *unmittelbare Schlüſſe*, Folgerungen, Verſtandesſchlüſſe genannt, deren Prämiſſe nur *ein* Urtheil enthält, und in *mittelbare Schlüſſe*, Vernunftſchlüſſe genannt, deren Prämiſſe aus mehreren Urtheilen beſteht. Die Vernunftſchlüſſe ferner ſind *rein* und *einfach*, wenn ſie nur einen Schluß enthalten; *gemiſcht*, wenn mit einem Vernunftſchluß eine unmittelbare Folgerung verbunden iſt; *zuſammengeſetzt*, wenn ſie aus mehreren Vernunftſchlüſſen beſtehen.

b) Die unmittelbaren Folgerungen.

§. 46.

Die unmittelbaren Folgerungen ſind dadurch beſtimmt, daß Wahrheit oder Falſchheit eines Urtheils ſchon der bloßen logiſchen Form nach aus einem andern folgt. Wir können ſie alſo gemäß der Urtheilsformen kennen lernen.

1) *Quantität, die Subalternation.* Wenn ſich zwey Urtheile nur darin unterſcheiden, daß das eine die allgemeine das andere die beſondere Bezeichnung hat, ſo ſtehen ſie im Verhältniß der *Subalternation*, das beſondere iſt das *ſubalternirte* des Allgemeinen.

Hier folgt a) die Wahrheit des ſubalternirten aus der des Allgemeinen und b) die Falſchheit des Allgemeinen aus der des ſubalternirten.

§. 47.

2) *Qualität, Folgerung auf das Gegentheil.* Ein bejahendes Urtheil iſt einem verneinenden mit gegentheiligem Prädikat und ein ver-

neinendes einem bejahenden unendlichen mit derſelben Materie gleichgeltend.

§. 49.

3) Quantität und Qualität in Verbindung mit einander führen erſtlich auf die Lehre von der Entgegenſetzung der Urtheile bloß durch ihre logiſche Form.

a) Ein allgemeines Urtheil und ſein entgegengeſetztes beſonderes ſind kontradiktoriſch entgegengeſetzt.

b) Allgemein-bejahende und allgemein-verneinende Urtheile ſind konträr entgegengeſetzt.

c) Beſondere entgegengeſetzte Urtheile ſind ſubkonträr entgegengeſetzt.

d) Singuläre bejahende und verneinende Urtheile ſind kontradiktoriſch entgegengeſetzt.

§. 49.

4) Ein Urtheil umkehren heißt aus ſeiner Materie ein anderes bilden, in dem der Subjektbegriff Prädikat wird und das Prädikat Subjektbegriff. Wird dabey die Quantität des Urtheils unverändert gelaſſen, ſo heißt die Umkehrung rein (conversio simplex); wird die Quantität des Urtheils verändert, ſo heißt die Umkehrung verändert (conversio per accidens); wird endlich die Qualität verändert, ſo heißt die Umkehrung Kontrapoſition.

a) Sind im allgemein-bejahenden Urtheil Subjektbegriff und Prädikat Wechſelbegriffe, ſo heißt das

Urtheil reciprokabel, iſt beides derſelbe Begriff, ſo heißt es identiſch. Dieſe ſind mit ihrem rein umgekehrten Urtheil gleichgeltend. Andere allgemeinbejahende Urtheile laſſen ſich nur verändert umkehren.

b) Allgemeinverneinende Urtheile laſſen ſich rein umkehren.

c) Beſonders bejahende Urtheile laſſen ſich rein umkehren.

d) Beſonders verneinende Urtheile folgen keiner allgemeinen Regel der Umkehrung.

e) Allgemeinbejahende Urtheile laſſen ſich rein kontraponiren.

f) Allgemeinverneinende Urtheile laſſen ſich nur verändert kontraponiren.

g) Beſonders verneinende Urtheile laſſen ſich rein kontraponiren.

h) Beſonders bejahende Urtheile folgen keiner allgemeinen Regel der Kontrapoſition.

§. 50.

Was die Formen der Urtheile der Relation nach betrift, ſo gibt es keine logiſch gültige Verwandlung eines Urtheils in ein gleichgeltendes von relativ verſchiedener Form außer der Verwandlung allgemeiner kategoriſcher Urtheile in hypothetiſche.

Eigenthümliche Folgerungen fließen hier aus der Ueberordnung der diviſiven Form über die beyden andern.

a) Aus jeder Konjunktion laſſen ſich theilweiſe Behauptungen ziehen.

b) Jede vollſtändige Disjunktion enthält in der Ausſchließung ihrer Glieder hypothetiſche Verhältniſſe. Wenn alſo ein Glied der Eintheilung geſetzt wird, ſo ſind die andern aufzuheben, und: wenn alle Glieder bis auf eins aufgehoben werden, ſo iſt dies eine zu ſetzen.

§. 51.

Jede unmittelbare Folgerung läßt ſich als ein reiner Vernunftſchluß ausſprechen, wenn man die Regel der Abhängigkeit einer logiſchen Urtheilsform von der andern, aus der ſie ſließt, zum Oberſatz, ihre Prämiſſe aber zum Unterſatz macht.

c) Die Vernunftſchlüſſe.

§. 52.

Die allgemeinſten Geſetze der einfachen Vernunftſchlüſſe laſſen ſich auf zwey Weiſen darſtellen.

1) In jedem Vernunftſchluß wird die Beſtimmung einer Vorſtellung auf eine andere ihr über oder untergeordnete übergetragen. Es gehören daher zu jedem Vernunftſchluß drey Begriffe, ſeine termini (ὅροι) genannt. Ein **Oberbegriff** (terminus major) wird als Merkmahl eines **Mittelbegriffs** (terminus medius) gegeben und durch dieſen als Merkmahl eines **Unterbegriffs** (terminus minor) poſitiv oder negativ beſtimmt.

2) Zu jedem Vernunftſchluß gehören drey Urtheile. Im *Oberſatz* (propositio major) wird eine allgemeine Regel gedacht, dieſer ordnet der *Unterſatz* (propositio minor) einen beſondern Fall unter und der *Schußſatz* (conclusio) beſtimmt den Fall durch die Regel. Neben dieſer Erklärung ſteht aber noch die andere, zuweilen davon abweichende: Im Oberſatz iſt der Mittelbegriff mit dem Oberbegriff, im Unterſatz der Unterbegriff mit dem Mittelbegriff, im Schlußſatz der Unterbegriff mit dem Oberbegriff verbunden.

§. 53.

In jedem Vernunftſchluß wird durch die Unterordnung eines beſondern unter ein allgemeines erkannt. So entſtehen zwey Arten von Vernunftſchlüſſen; *Schlüſſe in der erſten Figur*, in denen das beſondere durch das Allgemeine, und *Schlüſſe in der zweyten Figur*, in denen das Allgemeine durch das beſondere beſtimmt wird.

§. 54.

Je nachdem ein Unterſatz eines Vernunftſchluſſes nach dem kategoriſchen, hypothetiſchen oder diviſiven Verhältniß ſubſumirt wird, entſteht ein *kategoriſcher, hypothetiſcher* oder *diviſiver Vernunftſchluß*.

Die Regel in einem kategoriſchen Schluß kann von jeder Art ſeyn, in einem hypothetiſchen muß ſie hypothetiſch oder disjunktiv, in einem diviſiven muß ſie diviſiv ſeyn.

A. Kategoriſche Vernunftſchlüſſe.

§. 55.

Die Hauptgeſetze aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe ſind:

1) In jedem kategoriſchen Schluß muß eine Prämiſſe allgemein und eine bejahend ſeyn.

2) Sind beyde Prämiſſen bejahend, ſo iſt es auch der Schlußſatz; iſt eine verneinend, ſo iſt es auch der Schlußſatz: iſt eine partikulär, ſo iſt es auch der Schlußſatz. Im Schlußſatz kann nie von der ganzen Sphäre des Oberbegriffs oder Unterbegriffs die Rede ſeyn, wenn in den Prämiſſen nur ein Theil derſelben vorkommt.

3) Aus einem beſonders-bejahenden Oberſatz und einem allgemein-verneinenden Unterſatz folgt kein nothwendiger Schlußſatz.

§. 56.

Für das Verhältniß des Mittelbegriffs zum Oberbegriff und Unterbegriff finden drey Fälle ſtatt.

1) Bey einer ſtuffenweiſen Unterordnung dreyer Begriffe findet ein Schluß ſtatt, wenn der Oberſatz allgemein und der Unterſatz bejahend iſt.

2) Bey zwey Begriffen, die in Rückſicht ihrer Unterordnung unter einen dritten beſtimmt ſind, findet ein Schluß ſtatt, wenn der Oberſatz allgemein und eine Prämiſſe verneinend iſt.

3) Bey zwey Begriffen, die einem dritten übergeordnet werden, findet ein Schluß ſtatt, wenn der Unterſatz bejahend iſt; der Schlußſatz iſt aber immer partikulär.

§. 37.

Da hier nur im erſten Fall, ein Fall regelmäßig durch eine Regel beſtimmt wird, ſo heißt die Stellung deſſelben, wo der Mittelbegriff im Oberſatz im Subjekt, im Unterſatz im Prädikat ſteht, allein die geſetzmäßige und man lehrt alle Schlüſſe der zwey andern Fälle auf die Stellung des erſten zu reduciren, welches ſich durch Umkehrung der Sätze leicht thun läßt.

1) Im zweyten Fall ſteht der Mittelbegriff beydemal im Prädikat, es muß alſo durch Umkehrung ein geſetzmäßiger Oberſatz gebildet werden.

a) Iſt die verneinende Prämiſſe allgemein, ſo geſchieht dies durch reine Umkehrung derſelben.

b) Iſt die verneinende Prämiſſe beſonders, ſo wird ihre Verneinung an das Prädikat gezogen und der allgemeinbejahende Oberſatz rein kontraponirt.

2) Im dritten Fall ſteht der Mittelbegriff beydemal im Subjekt, es muß alſo durch Umkehrung ein geſetzmäßiger Unterſatz gebildet werden.

a) Iſt der Oberſatz allgemein, ſo braucht man den bejahenden Unterſatz nur umzukehren.

b) Iſt der Oberſatz beſonders, ſo muß er umgekehrt und der Unterſatz zum Oberſatz gewählt, alſo der Schlußſatz umgekehrt werden. Dies geht

α) wenn der Oberſatz beſonders bejahend iſt unmittelbar; iſt aber

β) der Oberſatz beſonders verneinend, ſo muß man in ihm und dem Schlußſatz erſt die Verneinung an das Prädikat ziehen und dann umkehren.

Die gewöhnliche ſcholaſtiſche Logik behandelt die Lehre von den Arten der kategoriſchen Schlüſſe nur von der Seite der Urtheilsformen her und erhält daher folgende Anſichten.

Zuerſt werden anſtatt unſrer drey Fälle die vier Figuren der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe nach der verſchiedenen Stellung der Begriffe in den Prämiſſen unterſchieden. Nach der Kombination aller möglichen Fälle kann es nemlich nur die vier folgenden geben, wenn M der Mittel- P der Ober- S der Unterbegriff bedeutet.

$$1)\ \begin{matrix} M - P \\ S - M \end{matrix} \quad 2)\ \begin{matrix} P - M \\ S - M \end{matrix} \quad 3)\ \begin{matrix} M - P \\ M - S \end{matrix} \quad 4)\ \begin{matrix} P - M \\ M - S \end{matrix}$$

Die erſten drey ſind unſre drey Fälle, der vierten Figur entſpricht gar kein eigenthümliches Begriffsverhältniß, ſie kann alſo nur durch Umkehrungen der erſten Figur entſtehen. In ihr ſtehen aber beyde Prämiſſen umgekehrt, alſo müſſen in einem Schluß der erſten Figur entweder der Schlußſatz umgekehrt werden oder beyde Prämiſſen ſo, daß eine allgemein bleibt, um einen Schluß der vierten Figur zu erhalten. Das erſte geht an, ſobald der Schlußſatz nicht beſonders verneinend iſt, das andere fordert einen allgemein-verneinenden Oberſatz.

Ferner werden in dieſer Lehre Schlußarten oder modi der Schlüſſe unterſchieden, nach den verſchiedenen Beſchaffenheiten der Quantität und Qualität ihrer Sätze. Man fragt wie viele Modos es in jeder Figur geben kann. Wie viele Arten kann es überhaupt geben? Da die Arten der Urtheile allgemeine und beſondre Bejahung und Verneinung, (mit A, E, J, O bezeichnet,) waren und 1) Eine Prämiſſe allgemein 2) eine bejahend ſeyn muß; 3) zu einem beſonders-bejahenden Oberſatz kein verneinender Unterſatz gehört, 4) die Art des Schlußſatzes aus der Art der Prämiſſen folgt, ſo gibt es folgende. Ich bezeichne den Oberſatz mit großen, Unterſatz und Schlußſatz mit kleinen Buchſtaben.

$$A\begin{cases} a,\ a\ (i) \\ e,\ e\ (o) \\ i,\ i \\ o,\ o \end{cases} \quad E\begin{cases} a,\ e\ (o) \\ i,\ o \end{cases} \quad J,\ a,\ i. \quad O,\ a,\ o.$$

Von dieſen acht möglichen Modis gelten aber in der erſten Figur, wo der Oberſatz allgemein der Unterſatz bejahend iſt, nur die vier: A a a; E a e; A i i; E i o. Sie heißen: Barbara, Celarent, Darii, Ferio.

In der zweyten muß wieder der Oberſatz allgemein, und eine Prämiſſe verneinend ſeyn; alſo gibt es da nur folgende vier: A e e; A o o; E a e, E i o. Sie heißen: Camestres, Baroco, Cesare, Festino.

In der dritten muß der Unterſatz bejahend und der Schlußſatz partikulär ſeyn, da gibt es alſo folgende ſechs Arten: A a i, A i i, E a o, E i o, J a i, O a o. Sie heißen: Darapti, Datisi, Felapton, Ferison, Disamis, Bocardo.

In der vierten entſtehen durch Umkehrung des Schlußſatzes der erſten die drey: A a i; A e e; J a i, ſie heißen: Bamalip, Calemes, Dimatis und durch Umkehrung beyder Prämiſſen die zwey: E a o; E i o, welche Fesapo und Fresison heißen.

Die ſcholaſtiſchen Namen zeigen durch ihre Vokale die Art der Sätze, durch den Anfangsbuchſtaben die Art der erſten Figur, worauf ſich jede andre reduciren läßt und durch die zwiſchenſtehenden Konſonanten, durch welche Umkehrungen die Reduktion geſchieht.

Der Buchſtabe s bedeutet nemlich reine Umkehrung, p veränderte, m die Umtauſchung der Prämiſſen, c die Conversio syllogismi oder ductio per impossibile. Die andern Konſonanten ſind ohne Bedeutung.

Hier iſt alles, wie wir es oben gezeigt haben, nur im Baroco der zweyten und Bocardo der dritten Figur, wo wir die Veränderung durch gegentheilige Begriffe machten, wird hier die Conversion, das heißt eine Veränderung durch gegentheilige Urtheile vorgeſchrieben. Die Conversion eines Schluſſes beſteht nemlich darin, daß man das kontradiktoriſche Gegentheil des gegebenen Schlußſatzes als Prämiſſe eines neuen Schluſſes braucht und aus deſſen Schlußſatz zeigt, daß dies Gegentheil falſch, alſo der gegebene Schlußſatz wahr ſey.

B. Die hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe.

§. 58.

Hypothetiſche Schlüſſe beruhen auf dem Verhältniß von Grund und Folge. Ihre Regeln ſind

1) erſte Figur oder modus ponens: Wenn der Grund geſetzt iſt, iſt auch die Folge geſetzt.

2) Zweyte Figur oder modus tollens: Wenn die Folge aufgehoben iſt, iſt auch der Grund aufgehoben. Dieſes iſt nur ein gemiſchter Schluß der erſten Figur durch Kontrapoſition ſeiner Regel.

a) Im hypothetiſchen Schluß wird bejahend nur vom Grund auf die Folge; verneinend nur von der Folge auf den Grund geſchloſſen.

b) Im Schlußſatz wird nur eins von den problematiſchen Urtheilen der hypothetiſchen Regel aſſertoriſch wiederhohlt, nemlich in der erſten Figur der Nachſatz, in der zweyten der Vorderſatz.

c) Das hypothetiſche Urtheil muß hier immer allgemein ſeyn, indem der Schluß einen Fall durch daſſelbe als Regel beſtimmt.

d) Man nennt deswegen hier die hypothetiſche Regel den Oberſatz, die Aſſertion des Grundes oder die Aufhebung der Folge dagegen den Unterſatz, aber eigentlich hat die Regel hier die Funktion der Unterordnung und die Aſſertion des Grundes dagegen die Funktion des Oberſatzes.

§. 59.

Der ſogenannte disjunktive Schluß iſt ein gemiſchter hypothetiſcher aus einer disjunktiven Regel. Es wird nemlich aus der gegebenen disjunktiven Regel erſt durch eine Folgerung eine hypothetiſche gezogen und aus dieſer geſchloſſen.

1) Modus ponendo tollens: Wenn eines von den Gliedern einer Eintheilung behauptet wird, ſo müſſen die andern verneint werden.

2) Modus tollendo ponens: Wenn alle Glieder einer Eintheilung bis auf eins verneint werden, ſo muß dies eine behauptet werden; wenn einige Glieder verneint werden, ſo muß eins der noch übrigen behauptet werden.

C. Von den diviſiven Vernunftſchlüſſen.

§. 60.

Das eigenthümlich diviſive Verhältniß iſt das des Inbegriffs aller Theile zu einem logiſchen Ganzen. Dadurch bilden ſich zwey Schlußarten.

1) Erſte Figur, konjunktiver Schluß nach der Regel: Wovon alle Merkmahle eines Be-

griffes gelten oder eines nicht," das gehört in die Sphäre eines Begriffes oder nicht.

2) *Zweyte Figur, vollſtändige Induktion* nach der Regel: Was von den Theilen einer Sphäre im allgemeinen oder beſondern gilt, das gilt eben ſo von dem allgemeinen Begriff, welchem dieſe Sphäre zukommt.

Dieſe Schlußweiſen haben beyde kategoriſche und hypothetiſche Unterarten, je nachdem ſie von kategoriſchen oder hypothetiſchen diviſiven Regeln ausgehen.

§. 61.

Eine Art der hypothetiſchen Induktion iſt die unter dem Namen *Dilemma*, *Trilemma*, *Tetralemma* u. ſ. w. bekannte Schlußweiſe, welche ſich vermittelſt einer hypothetiſchen Regel mit disjunktivem Nachſatz ausſprechen läßt und nach der Zahl der Trennungsglieder im Nachſatz benannt wird.

D. Vom Verhältniß der verſchiedenen Vernunftſchlußarten unter einander.

§. 62.

Vergleichen wir dieſe Arten der Vernunftſchlüſſe unter einander ſo findet ſich

1) Im kategoriſchen bildet der Schlußſatz ein neues Urtheil, deſſen Wahrheit als *eingeordnet* in die des Oberſatzes erkannt wird.

2) Im hypothetiſchen wird nur die Aſſertion zu dem ſchon gegebenen Schlußſatz hinzugebracht und die **Unterordnung** ſeiner Wahrheit unter die des Grundes erkannt.

3) Im diviſiven findet nur **Nebenordnung** von Wahrheiten zu einem Ganzen ſtatt. Die vollſtändige Induktion ſchließt allein allgemeinbejahend in der zweyten Figur.

E. Von den zuſammengeſetzten Vernunftſchlüſſen.

§. 63.

In den Anwendungen des Raiſonnements bedienen wir uns der Schlußformen wiederhohlt, daraus entſtehen die **zuſammengeſetzten Schlüſſe, Schlußketten, Schlußreihen** oder **Polyſyllogismen**. So heißt nemlich eine Reihe von Schlüſſen, wenn die Konkluſion des einen Schluſſes in dem andern wieder als Prämiſſe gebraucht wird.

Hier heißt der Schluß **Proſyllogismus**, Vorderſchluß, Vorſchluß, deſſen Konkluſion im andern Prämiſſe wird; der hingegen **Epiſyllogismus**, Hinterſchluß, Nachſchluß, deſſen Prämiſſe im andern Konkluſion iſt. In einer Schlußkette durch Epiſyllogismen (epiſyllogiſtiſch) ſchließen, heißt von den Gründen zu den Folgen herabſchließen; durch Proſyllogismen (proſyllogiſtiſch) ſchließen hingegen von den Folgen zu den Gründen hinauf ſteigen.

§. 64.

Ein Schluß heißt *verſteckt*, wenn er unvollſtändig ausgeſprochen wird. Ein verſteckter Schluß heißt *verkürzt* oder *Enthymema*, (ἐνθύμημα das im Sinn behalten) wenn eine Prämiſſe verſchwiegen iſt. Ein zuſammengeſetzter Schluß heißt *Epicherema*, (ἐπιχείρημα) wenn nur ſein Epiſyllogismus vollſtändig, der Proſyllogismus hingegen verſteckt ausgeſprochen wird. *)

Eine Schlußkette aus abgekürzten Schlüſſen heißt *Sorites* (σωρείτης) oder *Kettenſchluß*. Ein Sorites iſt entweder *gemein* und *ariſtoteliſch*, wenn er vom untergeordneten zum übergeordneten fortſchreitet oder *gokleniſch* und *umgekehrt*, wenn er vom übergeordneten zum untergeordneten herabſteigt. Ein Sorites iſt *kategoriſch*, wenn er eine Reihe kategoriſcher, *hypothetiſch*, wenn er eine Reihe hypothetiſcher Schlüſſe enthält.

a) In einem Sorites darf nur die höchſte Regel verneinen, nur die niedrigſte partikular ſeyn.

b) Jeder Sorites läßt ſich in eine vollſtändige Schlußreihe auflöſen, wenn man ſeine zwey erſten Sätze als Prämiſſen eines Vernunftſchluſſes nimmt, daraus den Schlußſatz zieht, dieſen mit dem dritten Satze als Prämiſſe eines neuen Vernunftſchluſſes braucht, deſſen Schlußſatz eben ſo mit dem vierten Satze verbunden wird und ſofort bis zu Ende. Im gemeinen Sorites dienen die erhaltenen Schlußſätze immer als Unterſätze, im umgekehrten als Oberſätze des folgenden Epiſyllogismus.

---

*) Dieſe beſtimmten Bedeutungen haben die Worte Enthymema und Epicherema erſt in der neuern Logik erhalten, bey den Griechen bedeutete das leztere nach ſchwankenden Unterſcheidungen nur ſo viel als Schluß überhaupt; Enthymema bey Ariſtoteles wohl den hier erklärten verkürzten Schluß, ſonſt aber auch eine Sentenz.

c) Die einfache Schlußkette und der Sorites zeigen nur eine einzelne Reihe aus dem Gedankenzuſammenhang durch unterordnende Schlüſſe, im wirklichen Raiſonnement liegen dieſe Schlußreihen auf eine zuſammengeſetztere Art. Betrachten wir eine Schlußkette proſyllogiſtiſch, indem wir vom letzten Schlußſatz aufwärts gehen, ſo ſetzt dieſer zwey Prämiſſen voraus, von denen die einfache Schlußkette nur eine begründete. Man kann aber auch nach einem Grund der andern fragen und ſo wird jeder Schlußſatz ein Ende, auf welches zwey Schlußreihen zuſammenlaufen. Da dies nun bey jedem neuen Proſyllogismus wieder eben ſo iſt, ſo breitet ſich jede vollſtändige, zuſammengeſetzte Schlußreihe in unſerm Gedankengang ſo lang immer weiter aus, bis ihre Prämiſſen zu unmittelbar gewiſſen Behauptungen werden.

Fünftes Kapitel.

Von der Form der Wiſſenſchaften.

a) Von der ſyſtematiſchen Einheit.

§. 65.

Begriffe, Urtheile und Schlüſſe ſind die einzelnen Theile unſers *Raiſonnements*, oder deſſen, was das Reflexionsvermögen an unſre Erkenntniſſe gibt. Ein vollſtändiges logiſches Ganzes in der Erkenntniß nennen wir dagegen eine *Wiſſenſchaft*. Das Weſen der reflektirten Erkenntniß liegt in der Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine. Nun heißt ein höchſtes Allgemeines, welches nicht wieder gegen ein anderes als Beſonderes beſtimmt iſt, ein *Princip*. Die logiſch vollſtändige Erkenntniß iſt alſo *Erkenntniß aus Principien*. Die Denkformen dieſer Erkenntniß heißen die *wiſſenſchaftlichen Formen* oder die *Formen der ſyſtematiſchen Einheit*. Ein dem gemäß angeordnetes Ganzes der Erkenntniß heißt ſeiner Form nach ein *Syſtem*, (σύστημα ein zuſammengeſetztes Ganzes) ſeinem Gehalt nach eine *Wiſſenſchaft*.

Dieſe Formen der ſyſtematiſchen Einheit ſind die *Erklärungen*, *Eintheilungen* und *Beweiſe*, indem wir Begriffe einander durch Erklärungen und Eintheilungen, Urtheile einander durch Beweiſe unterordnen.

b) Die Erklärungen.

§. 56.

Erklärung oder *Definition* eines Begriffes iſt die geordnete deutliche Vorſtellung deſſelben. Nach der Idee der ſyſtematiſchen Vollſtändigkeit erfordert die Erklärung

1) Daß jede Reihe von Erklärungen von allgemeinſten Begriffen als Principien auslaufe, durch welche die Zuſammenſetzungen hier ihre Vollſtändigkeit erhalten, ohne rückwärts immer wieder neue Zuſammenſetzungen vorauszuſetzen?

2) Jeder zu erklärende Begriff tritt hier an einer beſtimmten Stelle in die Reihe der Unterordnungen ein und wird aus einem *höhern Geſchlechtsbegriff* durch einen *eigenthümlichen Artunterſchied* determinirt.

Die einzelnen Begriffe, aus denen in der Erklärung ein neuer gebildet werden ſoll, müſſen von einander verſchiedene disparate Begriffe ſeyn, ſonſt fände keine Erklärung, ſondern nur eine Zergliederung ſtatt.

3) Die Erklärung eines Begriffes enthält nur die konſtitutiven Merkmahle deſſelben und überläßt die Angabe der Attribute der *Beſchreibung des Begriffes*. Individuelle Vorſtellungen können nicht erklärt, ſondern nur beſchrieben werden.

§. 67.

Aus der allgemeinen Form der Erklärungen folgt, daß jede Erklärung in einem *vollſtändigen* [illegible] *junktiven Urtheil* ausgeſprochen werden muß, deſſen Subjekt der zu definirende Begriff iſt. Das ganze Urtheil wird definitio adplicans, das Prädikat deſſelben definitio adplicata oder terminus definiens genannt. Kategoriſch ausgeſprochen iſt die Erklärung ein *allgemeines identiſches* Urtheil, welches ſich alſo *rein kontraponiren* und *rein umkehren* läßt.

§. 68.

Regeln wie man erklären ſolle hängen nicht von der Form ſondern vom Gehalt der Begriffe ab, die reine Logik kann daher wohl Forderungen an die Erklärungen machen, aber wenig Regeln geben, wie man ihnen nachkommen könne. Dieſe Forderungen ſind:

1) Jede Erklärung ſoll *adäquat* ſeyn, den Inhalt ihres Begriffes vollſtändig darſtellen. Sie darf nicht zu *weit* ſeyn, indem ſie zu wenige Merkmahle angibt, auch nicht zu *eng*, indem ſie zu viele nennt.

Dies gibt die Regel, daß jede Erklärung einen *nächſt höheren Geſchlechtsbegriff* mit einem *nächſt niedrigeren Artunterſchied* verbinden ſoll.

2) Die Erklärung ſoll nur konſtitutive Merkmahle und keine Attribute, die erſtern aber vollſtändig erhalten, darin beſteht ihre *Ausführlichkeit*.

3) Sie ſoll keinen Cirkel oder Diallele begehen, d. h. ſie darf nicht δι᾽ ἀλλήλων gegenſeitig eins durch das andere erklären oder ihren zu erklärenden Begriff nur ungetheilt wieder geben.

4) Sie ſoll präcis ſeyn, d. h. ihre disparaten Merkmahle in klarer Abſonderung von einander denken.

c) Die Eintheilungen.

§. 69.

Die Eintheilung eines Begriffes theilt die Sphäre eines Geſchlechtsbegriffs zwiſchen ſeine Artbegriffe. In jeder Eintheilung müſſen

1) Die Artbegriffe ſich gegenſeitig einander ausſchließen.

2) Die Artbegriffe die ganze einzutheilende Sphäre ausfüllen.

Wie dem nachzukommen ſey, kann die reine Logik nicht angeben; es kommt hier nur darauf an, daß dem Gehalte nach widerſtreitende Artunterſchiede unter demſelben Geſchlechtsbegriff gegeben ſeyen.

§. 70.

Jede Eintheilung wird in einem vollſtändigen disjunktiven Urtheil ausgeſprochen, deſſen Subjekt der einzutheilende Begriff, deſſen Trennungsſtücke die Artunterſchiede jeder Art ſind. Die untergeordneten Artbegriffe ſelbſt werden hier Glieder der Eintheilung genannt.

Hat eine Eintheilung nur zwey Glieder, ſo heißt ſie Dichotomie, (διχοτομία Theilung in zwey Theile) hat ſie nur drey Glieder, Trichotomie, hat ſie mehrere, überhaupt Polytomie.

Die Eintheilung eines Artbegriffs heißt Untereintheilung des Geſchlechtsbegriffs.

Die Tabelle aller Eintheilungen und Untereintheilungen der Begriffe in einer Wiſſenſchaft iſt das Syſtem ihrer Begriffe.

§. 71.

Wenn die Eintheilung der Sphäre eines Begriffes zunächſt von der Eintheilung eines ſeiner weſentlichen Merkmahle entlehnt iſt, ſo heißt dieſes der Eintheilungsgrund derſelben. So können mehrere Eintheilungen derſelben Sphäre nach verſchiedenen Eintheilungsgründen neben einander beſtehen; dieſe heißen Nebeneintheilungen.

d) Die Beweiſe.

§. 72.

Einen Satz beweiſen heißt ſeine Wahrheit aus der Wahrheit anderer Sätze ableiten. Beweiſe ſind daher Schlüſſe und das neue, was hier betrachtet werden ſoll, iſt nur die Vollſtändigkeit der ſyſtematiſchen Form, der Form der Ableitung von Schlußreihen aus höchſten Prämiſſen als Principien. Die Prämiſſen ſeiner Schlüſſe werden die Beweisgründe genannt. Im gemeinen Leben iſt es hinlänglich einen

Beweis ex concessis, ad hominem (κατ' ἄνθρωπον) zu führen, d. h. aus Beweisgründen, deren Wahrheit zugegeben wird; der wiſſenſchaftliche Beweis hingegen ſoll κατ' ἀλήθειαν, ad veritatem geführt werden, er ſoll von unmittelbar wahren, nicht wieder durch andere erweislichen Sätzen als ſeinen höchſten Prämiſſen auslaufen.

Durch den wiſſenſchaftlichen Beweis wird den Syſtemen von Urtheilen ihre Form beſtimmt.

Sätze ſind *unmittelbare* Behauptungen, wenn ſie gelten, ohne aus andern bewieſen werden zu können; *mittelbare* Behauptungen, wenn ſie bewieſen werden können. Die allgemeinſten, unmittelbaren Sätze, welche als Principien an der Spitze eines Syſtems von Urtheilen ſtehen, heißen *Grundſätze*.

Unter Grundſätze ordnet das Syſtem ſeine erweislichen Sätze. Es kann dies aber nicht geſchehen, wenn nicht neben den Grundſätzen als höchſten Oberſätzen noch ein *Quell der Unterſätze* für ſeine Schlüſſe gegeben iſt. Kein Syſtem kann ſich aus ſeinen höchſten allgemeinen Regeln entwickeln, wenn dieſen nicht noch eine Erkenntnißweiſe der Subſumtion beygegeben iſt.

§. 73.

Zur allgemeinen Form eines unterordnenden Syſtems von Urtheilen gehören folgende Unterſcheidungen.

Sätze heißen **theoretiſch**, wenn ſie eine Wahrheit ſchlechthin behaupten, **pragmatiſch**, wenn ſie davon ſprechen, wie wir etwas hervorbringen können. Pragmatiſche Grundſätze heißen **Poſtulate**, **Forderungen**, **Heiſcheſätze**.

Ein theoretiſcher erweislicher Satz heißt ein **Lehrſatz** oder **Theorem** (Θεώρημα), wenn er mit einem ausführlichen Beweis verſehen wird. Ein pragmatiſcher erweislicher Satz heißt **Aufgabe** oder **Problem**. Dieſe nennt nur dasjenige, was hervorgebracht werden ſoll und verlangt dazu eine **Auflöſung**, welche ſagt, wie das genannte hervorzubringen ſey und einen Bweis, daß das Verfahren der Auflöſung richtig ſey. Erweisliche Sätze, die aus andern ſo unmittelbar folgen, daß man den Beweis nicht auszuführen braucht, werden **Korollarien** oder **Zuſätze** genannt. Sätze, die nur zur Erläuterung dienen, heißen **Anmerkungen** oder **Scholien**. Sätze, welche durch Thatſachen belegt werden, heißen **Erfahrungsſätze**.

Ein Satz, der in einem andern Syſtem bewieſen werden muß, als in dem man ihn eben braucht, heißt ein **Lehnſatz** (lemma.) **Hypotheſen** oder **Wahlſätze** ſind Sätze, welche aus mehreren zu demſelben Zweck dienenden Mitteln eines auswählen. Dieſe müſſen aber von **Hypotheſen** als **Vorausſetzungen** unterſchieden werden. Die letztern ſind Sätze, welche einen Grund ohne Beweis behaupten, weil er hinterher durch die Wahrheit ſeiner Folgen bewieſen werden ſoll.

§. 74.

Die Beweiſe ſind erſtlich entweder progreſſive, welche vom allgemeinen aufs beſondere ſchließen, oder regreſſive, welche vom beſondern aufs allgemeine ſchließen. Zweytens ſie ſind entweder kategoriſche, oder hypothetiſche oder diviſive, je nachdem ſie durch kategoriſche, hypothetiſche oder diviſive Schlüſſe geführt werden.

Die regreſſiven Beweiſe ſind entweder kategoriſche des dritten Falles, oder hypothetiſche modo tollente oder Induktionen. Die letztern ſind hier die wichtigſten, weil ſie allein bejahend und allgemein ſchließen.

Da die Form des Syſtems die Unterordnung alles Beſondern unter ſein allgemeines Princip fordert, ſo beſtimmen die Vernunftſchlüſſe in der erſten Figur, die kategoriſchen des erſten Falles, die hypothetiſchen modo ponente und die konjunktiven die reinen und einfachen Formen der Syſteme.

Der progreſſive kategoriſche Beweis bildet ein Syſtem, in welchem die Wahrheit aller bewieſenen Sätze der Wiſſenſchaft als in der Wahrheit der Grundſätze enthalten dargeſtellt wird. Die Grundſätze ſind hier allgemeine kategoriſche Regeln und der Quell der Unterordnungen zeigt ſich in den Artbegriffen, welche unter dem Subjektbegriff des Grundſatzes ſtatt ſinden.

Der progreſſive hypothetiſche Beweis bildet ein Syſtem, in welchem die Wahrheit aller bewieſenen Sätze der Wiſſenſchaft der Wahrheit der Grundſätze nur untergeordnet wird. Die Grundſätze ſind hier die Aſſertionen höchſter Gründe; der Quell der Unterordnungen zeigt ſich in hypothetiſchen Regeln, in denen immer neue Folgen von dieſen höchſten Gründen abhängig erkannt werden.

Eine beſondere Art der progreſſiven hypothetiſchen Beweiſe ſind die durch den modus tollendo ponens der ſogenannten disjunktiven Schlüſſe, in welchen man von der Falſchheit des Gegentheils auf eine Wahrheit ſchließt. Dieſe Beweisart heißt die apagogiſche (ἀπαγωγή) oder indirekte im Gegenſatz jeder direkten oder oſtenſiven, welche ſchlechthin die Wahrheit ihres Satzes aus ſeinen Gründen ableitet.

Die konjunktiven Schlüſſe bilden ein Syſtem, in welchem nur das Syſtem der Begriffe den ſyſtematiſchen Zuſammenhang macht, indem die Sätze der Wiſſenſchaft einander nur in einem ſyſtematiſchen Ganzen nebengeordnet werden.

§. 75.

Die logiſchen Anforderungen an die Richtigkeit eines Beweiſes ſind

1) Daß wirklich dasjenige bewieſen ſey, wovon die Rede iſt. Der Fehler dagegen heißt die Heterozeteſis, (ἑτεροζήτησις Verwechſelung der Frage) indem jemand meint etwas anderes bewieſen zu haben, als was wirklich bewieſen iſt. Beſonders darf nicht zu viel, ſoll nicht zu wenig bewieſen ſeyn.

2) Daß der Beweis von richtigen Prämiſſen ausgehe, nicht in der petitio principii von Prämiſſen ausgehe, die noch weiterer Begründung bedürfen, nicht einen Cirkel im Beweis begehe, indem das zu erweiſende ſchon in den Prämiſſen vorausgeſetzt wird.

3) Konſequenz, Richtigkeit ſeiner Schlüſſe den Formen nach.

4) Stetigkeit ſeiner Schlußreihen, daß er im Zuſammenhang ſeiner Schlüſſe keine Lücke laſſe.

Dritter Abſchnitt.

Vom Verhältniß der Denkformen zum Ganzen der menſchlichen Erkenntniß.

(Angewandte Logik.)

Erſte Abtheilung.

Verhältniß des Denkens zum Erkennen im allgemeinen.

§. 76.

Wir haben bisher in Begriff, Urtheil, Schluß und Syſtem die Formen kennen gelernt, deren der Verſtand oder das Reflexionsvermögen ſich bedient, um die Erkenntniß des Menſchen auszubilden. Dieſe ſind aber nur das Fachwerk, in welches die angebotenen Erkenntniſſe erſt geordnet werden müſſen. Die Reflexion iſt das Vermögen der höheren willkührlichen Selbſtbeobachtung und nicht der unmittelbaren Erkenntniß. Sie bildet mit dem innern Sinn zuſammengenommen das Vermögen des Bewußtſeyns, durch welches die Klarheit und Deutlichkeit in unſere Vorſtellungen kommt. Die unmittelbar klare Vorſtellung iſt Anſchauung; dieſe Klarheit heißt daher *Anſchaulichkeit* und beſteht in *Lebhaftigkeit* und *Faßlichkeit* (Evidenz) der Vorſtellungen. Neben der anſchaulichen ſteht nun die diskurſive Vorſtellung durch Reflexion, welche logiſche *Deutlichkeit* fodert, und durch den Gebrauch der Begriffe eingeleitet, durch die ſyſtematiſchen Formen aber vollſtändig erhalten wird.

Die Fortſetzung unſerer Unterſuchungen führt uns alſo auf die Art und Weiſe, wie ſich die Denkformen dem Ganzen unſrer Erkenntniß anlegen, um die logiſche Deutlichkeit der Selbſtbeobachtung hervorzubringen. Dem gemäß müſſen wir unſre Unterſuchungen über das *Ganze der menſchlichen Erkenntniß* noch weiter fortſetzen, dann aus der Ueberſicht der Denkformen, in deren Beſitz wir ſind, uns eine noch nähere Einſicht in die *eigenthümlichen Thätigkeiten des Reflexionsvermögens* verſchaffen, und endlich aus den Reſultaten dieſer beyden Unterſuchungen die Geſetze aufſtellen, nach denen der Verſtand die wirklich vorhandene menſchliche Erkenntniß auszubilden vermag.

Erſtes Kapitel.

Vom Umfang und den Grenzen der menſchlichen Erkenntniß.

§. 44.

Aus der früher gegebenen Anſicht von der Geſchichte unſrer Erkenntniſſe folgt, daß alle menſchliche klare Erkenntniß ihrem Urſprung nach entweder hiſtoriſche, empiriſche (ἐμπειρία Erfahrung) Erkenntniß von Thatſachen iſt, deren wir uns durch Sinnesanſchauung bewußt werden, oder mathematiſche Erkenntniß von den Geſetzen der Größe, deren wir uns durch reine Anſchauung der produktiven Einbildungskraft bewußt werden, oder philoſophiſche Erkenntniß der reinen Vernunft in engerer Bedeutung, deren wir uns nur durch Reflexion bewußt werden. Daraus entſtehen nun folgende Unterſcheidungen.

1) Unſre Erkenntniſſe ſind entweder aſſertoriſche, Sachen der Erfahrung, Erfahrungserkenntniſſe, welche wir nur durch beſondere Umſtände und in beſondern Lagen erhalten, dies ſind die hiſtoriſchen Erkenntniſſe, oder apodiktiſche, Sachen der Einſicht, Vernunfterkenntniſſe, welche jeder Vernunft zukommen, dies ſind die mathematiſchen und philoſophiſchen Erkenntniſſe.

Die apodiktiſchen Erkenntniſſe machen die Form unſrer Erkenntniſſe aus, und liegen den aſſertoriſchen, welche den Gehalt geben, zu Grunde. Dadurch entſteht die *Nothwendigkeit* in unſern Erkenntniſſen. Die aſſertoriſchen Erkenntniſſe für ſich geben die einzelnen *Wahrnehmungen*; in ihrer Unterordnung unter die apodiktiſchen aber das *Ganze der Erfahrung*.

2) Unſere klaren Erkenntniſſe ſind entweder *intuitive*, *anſchauliche*, wenn ſie dem innern Sinn klar werden, oder *diskurſive*, *logiſche*, (intellektuelle, rationale,) wenn ſie uns durch den Verſtand zum Bewußtſeyn kommen.

Alle Erkenntniſſe ſind zunächſt intuitiv, die apodiktiſchen ſind diskurſiv. Dann gibt es aber auch noch diskurſive Erkenntniſſe, die nicht apodiktiſch ſind, ſondern mit Hülfe des Verſtandes aus hiſtoriſchen Erkenntniſſen abgeleitet werden.

3) Die Erkenntniß eines Gegenſtandes heißt *Erkenntniß* a posteriori, wenn ſie ſich nur darauf beruft, daß ihr dieſer Gegenſtand vor der Anſchauung gegeben ſey, ſie heißt hingegen *Erkenntniß* a priori, wenn ſie einen Gegenſtand beſtimmt, ohne daß er ihr vor der Anſchauung gegeben iſt.

Die Erkenntniß a priori heißt *rein*, wenn ſie überhaupt unabhängig von aller Sinnesanſchauung einzelner Gegenſtände gilt, *unrein* hingegen, wenn ſie ſich mittelbar auf Sinnesanſchauungen beruft.

Die hiſtoriſche Erkenntniß iſt Erkenntniß a poſteriori; die apodiktiſche Erkenntniß iſt die reine Erkenntniß a priori; die diskurſive aus der hiſtoriſchen abgeleitete Erkenntniß iſt die unreine Erkenntniß a priori.

§. 78.

Das Ganze der menſchlichen Erkenntniß beſteht aus dem Gehalt der hiſtoriſch erkennbaren Thatſachen, und aus der Form der diskurſiv erkennbaren allgemeinen und nothwendigen Geſetze, unter deren Bedingung die Thatſachen ſtehen. Dieſe Form der Geſetze wird uns im logiſchen Gedankenlauf zum Bewußtſeyn gebracht, macht den Gehalt deſſelben aus, dagegen nur die Denkformen für ſich die Formen des logiſchen Gedankenlaufes ſind.

So erhalten wir denn folgende allgemeinſte Unterſcheidungen für das wiſſenſchaftliche Ganze unſrer Erkenntniß.

1) Die Wiſſenſchaften ſind entweder Erfahrungswiſſenſchaften in engerer Bedeutung, welche nur aus hiſtoriſchen Erkenntniſſen beſtehen, oder Vernunftwiſſenſchaften, welche aus diskurſiven Erkenntniſſen beſtehen.

2) Die Vernunftwiſſenſchaften ſind theils Mathematik, Wiſſenſchaften aus der Konſtruktion der Begriffe in reiner Anſchauung, theils Philoſophie,

Wiſſenſchaft apodiktiſcher Erkenntniſſe aus bloßen Begriffen.

3) Die Philoſophe iſt theils *Logik*, Wiſſenſchaft der analytiſchen Erkenntniſſe oder der Erkenntniſſe aus bloßen Begriffen, welche aus dem Reflexionsvermögen ſelbſt entſpringen, theils *Metaphyſik*, Wiſſenſchaft aus ſynthetiſchen Erkenntniſſen a priori, deren wir uns zwar nur in Begriffen bewußt werden, die aber nicht aus dem Reflexionsvermögen entſpringen.

4) Die Vernunftwiſſenſchaften müſſen eingetheilt werden in *reine* und *angewandte*. Die reinen Vernunftwiſſenſchaften enthalten die apodiktiſchen oder reinen Erkenntniſſe a priori. Die angewandten Vernunftwiſſenſchaften oder die *theoretiſchen Wiſſenſchaften* enthalten die nothwendigen Beſtimmungen der hiſtoriſchen Erkenntniſſe durch die Geſetze der apodiktiſchen Erkenntniß. Sie werden daher in unbeſtimmterer Bedeutung um ſo mehr mit zu den Erfahrungswiſſenſchaften gerechnet, je mehr ſie ſich mit hiſtoriſchen Erkenntniſſen beſchäftigen. Ja wenn wir unſerm Unterſchied von Wahrnehmung und Erfahrung folgen wollten, ſo wären ſie eigentlich die Erfahrungswiſſenſchaften, denn ihr Thema iſt das Ganze der Erfahrung unter den nothwendigen Geſetzen, die Erfahrungswiſſenſchaften in engerer Bedeutung könnte man dann hiſtoriſche oder Wahrnehmungswiſſenſchaften nennen.

§. 79.

Die Lehre vom Ganzen unſerer Erkenntniß muß zugleich auch Lehre von den *Schranken* der menſchlichen Erkenntniß, von den Grenzen ihres Umfangs ſeyn. Durch dieſe Schranken unſrer Erkenntniß wird uns das *Bewußtſeyn unſrer Unwiſſenheit* zu einem eignen Bedürfniß der Vervollkommnung unſrer Erkenntniß.

Unſre Unwiſſenheit iſt theils *materiale*, welche den Gehalt unſrer Erkenntniß betrift und durch *Erweiterung der Erfahrung* gehoben wird, theils *formale*, welche das beſchränkte Bewußtſeyn unſerer eignen Erkenntniſſe betrift und durch *Aufklärung der Einſicht, Tiefe der Erkenntniß* gehoben wird.

Durch die Beſchränktheit unſers Geiſtes fällt in das ganze Gebiet des erkennbaren nur ein unbegränzter Umfang desjenigen, was Menſchen zu wiſſen vermögen, neben die unendliche Sphäre des dem Menſchen unerreichlichen. Dieſer Umfang iſt der *Horizont der menſchlichen Erkenntniſſe*, innerhalb deſſen das ganze ins unendliche zu erweiternde *Gebiet der Erfahrung* liegt, von dem aber jeder einzelne Menſch nach ſeinem *Privathorizont* wieder nur einen einzelnen Theil zu beherrſchen vermag, ſo wie ihn ſein Geſchäft und ſeine Lage fordert.

Unwiſſenheit ins unbeſtimmte iſt kein Vorwurf für einen Menſchen, denn 1) vieles liegt *über* allem menſchlichen Horizont, es iſt dem Menſchen ſchlechthin unerreichbar, 2) vieles liegt über dem Horizont des Zeitalters, es iſt dem Einzelnen unerreichbar, 3) vieles liegt außer dem Horizont des Einzelnen, er braucht es nicht zu wiſſen, 4) vieles liegt unter unſerm Horizont, es lohnt ſich nicht der Mühe es zu wiſſen.

Zweytes Kapitel.

Die Organiſation des Reflexionsvermögens.

a) Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft

§. 80.

Verſtand in weiterer Bedeutung oder das Reflexionsvermögen überhaupt iſt das Vermögen der Erkenntniß durch das Allgemeine. Dieſes vereinigt in ſich drey Funktionen nach denen wir den Verſtand in engerer Bedeutung, die Urtheilskraft und die logiſche Vernunft von einander unterſcheiden. Verſtand in engerer Bedeutung iſt nämlich das Vermögen das Allgemeine vorzuſtellen, Urtheilskraft das Vermögen das beſondere unter dem allgemeinen zu denken, und logiſche Vernunft das Vermögen der Beſtimmung des Beſondern durch das Allgemeine.

§. 81.

Nach dieſen Vermögen unterſcheidet ſich ein menſchlicher Geiſt vom andern in Rückſicht ſeiner *theoretiſchen Talente*. Dieſe Vermögen ſind aber das Reſultat der ſinnlichen Vermögen, des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft in Unterordnung unter die Willkühr.

Stärke des Reflexionsvermögens im allgemeinen macht den *guten Kopf*; ein ausgezeichneter Kopf mit Originalität der Selbſtthätigkeit iſt *Genie* in weiteſter Bedeutung. Die Genialität wird ſich im Leben einzeln in Dichtern und für die Denkkraft in Geſchäftsmännern, Philoſophen, Künſtlern und Mathematikern zeigen, indem dieſe Unterſchiede den Hauptunterſcheidungen in der Geſchichte der menſchlichen Erkenntniß parallel laufen. Im Kontraſt mit der Genialität erſcheinen die natürlichen Schwächen der Denkkraft vorzüglich in Dummheit, welcher die Urtheilskraft, Einfältigkeit, welcher die Faſſungskraft, Gedankenloſigkeit, welcher Behaltungskraft und Leben der Aſſociationen, endlich Blödſinn, welchem alle Energie der Vorſtellungskräfte fehlt.

Rückſichtlich der Bedeutung im Leben geht der Verſtand von Unwiſſenheit zur Gelehrſamkeit fort, ſeine Regeln können gelernt werden; Urtheilskraft hingegen in ihren Unterſchieden von Dummheit und Geſcheutheit iſt ein natürliches Talent, deſſen vorzügliche Stärke *Geiſt* genannt wird, welches nicht angelernt, ſondern nur, um von Vorurtheil zu befreyen und zur freyen Denkungsart zu erheben, geübt werden kann. Logiſche Vernunft endlich iſt das Vermögen der Bildung in eminenterem Sinne, ſie erhebt ſich von gemeiner zu edler Denkungsart.

§. 82.

Alle Thätigkeiten des Reflexionsvermögens ſtehen unter der Form des Vernunftſchluſſes, dabey iſt die Urtheilskraft, welche das Beſondere zum Allgemeinen hinzubringt, das eigentlich thätige. Die Funktionen der Urtheilskraft zeigen ſich in den Gegenſätzen von *Gefühl* und *Schluß*, *Subſumtion* und *Reflexion*.

b) Das Gefühl.

§. 83.

Gefühl iſt die unmittelbare Erzeugung eines Urtheils; Schluß die mittelbare Erzeugung eines Urtheils aus andern Urtheilen. Hier iſt die Lehre ſehr wichtig, daß es neben Begriff und Schluß ein eigenes Gebiet unſrer *Denkkraft* gibt, welches nur dem Gefühl erreichbar bleibt. Wir müſſen dieſes Gefühl in ſeiner *willkührlichen Beurtheilung* von aller Empfindung der Sinne unterſcheiden, dann aber auch von vermitteltem Schließen und Begreiffen.

Wir haben erſtens ein eignes *Wahrheitsgefühl*, welches ſich beſonders im *praktiſchen Takt* zeigt und keiner deutlichen Schlüſſe bedarf um zu ſeinen Ausſprüchen zu gelangen.

Wir haben zweytens ein ſittliches Gefühl, welches im Gewiſſen ſpricht, und ohne Rückrechnung mit Begriffen Recht und Unrecht zu beurtheilen weiß.

Wer anſtatt dieſer Gefühle beſtimmte Begriffe und Schlüſſe im Leben verlangt, heißt ein Pedant, aber doch iſt es in jedem einzelnen Falle des Geſchäftes oder des Gewiſſens möglich, ſein Gefühl in beſtimmte Begriffe aufzulöſen und es wiſſenſchaftlich in Schlüſſen abzumeſſen.

Wir haben aber drittens noch ein äſthetiſches Gefühl des Geſchmackes, wodurch wir über Schönheit und Erhabenheit urtheilen; dies erlaubt uns gar keine Auflöſung in Schluß und Begriff, ſondern lehnt als freye Urtheilskraft alle Beyhülfe des Verſtandes ab.

c) Subſumirende und reflektirende Urtheilskraft.

§. 84.

Subſumirende Urtheilskraft dient nur mechaniſch dem Verſtande, indem ſie ſchon bekannten Regeln gegebene Fälle unterordnet, reflektirende Urtheilskraft hingegen erfindet durch Witz und Scharfſinn erſt die Regeln zu den gegebenen Fällen. Reflektirende Urtheilskraft iſt daher das eigentlich lebendige Vermögen im Denken, weswegen denn auch der Verſtand in allgemeinerer Bedeutung Reflexionsvermögen genannt wird.

Das Verfahren der ſubſumirenden Urtheilskraft in der Anordnung der Erkenntniſſe iſt das *progreſſive*, welches vom allgemeinen zum beſondern fortſchreitet; das eigenthümliche Verfahren der reflektirenden Urtheilskraft hingegen das *regreſſive*, welches vom beſondern zum allgemeinen übergeht.

Zweyte Abtheilung.

Von den Geſetzen der diskurſiven Erkenntniß.

§. 83.

Wir kommen jetzt zu der beſtimmten Frage nach den Geſetzen, nach welchen ſich an das Ganze unſrer Erkenntniß die Formen der logiſchen Deutlichkeit anlegen. Dafür müſſen wir nun erſtens die Hülfsmittel der deutlichen Erkenntniß in Hypotypoſe und Bezeichnung näher betrachten; zweytens die Geſetze der Anwendung der Denkformen auf die verſchiedenen Hauptarten der Erkenntniß nachweiſen und endlich das logiſche Ideal der vollkommnen wiſſenſchaftlichen Erkenntniß aufſtellen.

Erſtes Kapitel.

Von den Hülfsmiteln der deutlichen Erkenntniß.

---

a) Stuffen der Deutlichkeit in der Erkenntniß.

§. 86.

Eine allgemeine Ueberſicht zeigt uns folgende Stuffen im Verhältniß unſrer Vorſtellungen zum Bewußtſeyn.

Der niedrigſte Grad iſt Dunkelheit der Vorſtellung, darüber erhebt ſich die anſchauliche Klarheit der Perceptionen, welche ſich drittens zur logiſchen Deutlichkeit ausbildet und mit ihr verbunden die Helligkeit der Vorſtellung gibt. Zwiſchen dieſen beyden ſteht die Deutlichkeit nur durch Gefühle, welche die äſthetiſche Deutlichkeit in beſtimmterer Bedeutung heißen kann. Die logiſche Deutlichkeit hat nun ſelbſt noch mehrere Staffen. Verſtehen oder koncipiren heißt überhaupt durch Begriffe vorſtellen: Kennen einen Gegenſtand von andern unterſcheiden; Einſehen durch Begriffe erkennen; Begreiffen etwas mit Vollſtändigkeit einſehen.

Das Begreiffen, ſo weit es dem Menſchen möglich iſt, in unſre Gewalt zu bringen, dient der wiſſenſchaftliche Verſtandesgebrauch in ſeiner Ueberordnung über den gemeinen.

b) Von der Hypotypoſe der Begriffe.

§. 87.

Hypotypoſis (ὑποτύπωσις Darſtellung) der Begriffe iſt die Anſchaulichmachung derſelben, welche dient die mittelbare logiſche Vorſtellungsart mit der unmittelbaren in Verbindung zu ſetzen. Dieſe Hypotypoſe iſt erſt entweder demonſtrative, d. h. Darſtellung eines Begriffes ſelbſt in der Anſchauung oder bildliche, ikoniſche (εἰκών Bild) welche ihre Begriffe nur durch Vergleichung mit ähnlichen Verhältniſſen, die in anſchaulichen Vorſtellungen vorkommen, faßlicher macht. Zweytens die demonſtrative Hypotypoſe iſt entweder die ſchematiſche, welche ihren Begriff durch ſein Schema anſchaulich macht oder die durch Beyſpiele, welche ihn in einzelnen Fällen der Anordnung unter anſchaulichen Vorſtellungen zeigt.

Schematiſche Hypotypoſe langt zur Evidenz nur in der Mathematik hin; Erfahrungswiſſenſchaften und Philoſophie müſſen ſich der Beyſpiele bedienen; die bildliche Hypotypoſe aber iſt den Ideen des Ueberſinnlichen unentbehrlich und für äſthetiſche Deutlichkeit in beſtimmterer Bedeutung ſehr vortheilhaft.

§. 88.

Das Bedürfniß der Anſchaulichmachung unſrer Begriffe erregt den Streit des geſunden Menſchenverſtandes mit der Wiſſenſchaftlichkeit über Gemeinfaßlichkeit, (Popularität) und Gründlichkeit der Erkenntniß. Wir müſſen für das Bedürfniß der logiſchen Deutlichkeit die Gründlichkeit in Schutz nehmen.

Hiſtoriſche Erkenntniſſe laſſen ſich immer popular mittheilen; mathematiſche im Ernſt niemals; philoſophiſche angewandte allerdings, aber nur von dem, der ſchon ſelbſt im vollſtändigern Beſitz ihrer ſtrengen wiſſenſchaftlichen Ausbildung iſt.

c) Von der Bezeichnung der Gedanken.

§. 89.

Die Lehre von der Bezeichnung wird als eine eigne Wiſſenſchaft Semiotik (σημειωτικὴ τέχνη) genannt.

Zeichen (signum, symbolum σημεῖον) heißt eine Vorſtellung (oder auch der Gegenſtand dieſer Vorſtellung,) wiefern mein Bewußtſeyn durch ſie auf eine andere die bezeichnete, die Bedeutung des Zeichens genannt, geführt wird. Zeichen heißen natürlich, wenn die Bedeutung derſelben durch einen objektiven Zuſammenhang der Vorſtellungen beſtimmt wird; künſtlich hingegen, wenn die Bedeutung willkührlich gewählt iſt.

Natürliche Zeichen werden durch die Eigenſchaften für die Subſtanz und durch Verhältniſſe von Urſach und Wirkung beſtimmt. Der künſtlichen Bezeichnungsarten gibt es ſehr vielerley, ihr Hauptzweck iſt aber die Sprache, das heißt eine regelmäßige Bezeichnung unſrer Gedanken, um innerlich den ſchwerer aufzufaſſenden Vorſtellungen des Verſtandes anſchaulichere beyzugeſellen, hauptſächlich aber äußerlich, um die Mittheilung der Gedanken möglich zu machen.

Die künſtliche Bezeichnung iſt entweder Nachbildung des Bezeichneten, dann heißt ſie hieroglyphiſch, (weil man ſonſt die Hieroglyphenſchrift der egyptiſchen Prieſter auf eine ſolche Zeichenſprache deutete) oder ſie folgt ſonſt einem entfernteren natürlichen Zuſammenhang zwiſchen Zeichen und Bezeichnetem, dann heißt ſie tropiſch (τροπικὴ λέξις umgewandter Ausdruck,) oder metaphoriſch in weiterer Bedeutung oder endlich ſie iſt ganz willkührlich, indem ſie ohne irgend auf einen ſolchen Zuſammenhang zu achten den Zeichen als Charakteren ihre Bedeutung beygiebt.

Die metaphoriſche Bezeichnung iſt weiter/Metapher (μεταφορὰ translatio) in engerer Bedeutung, bildliche Bezeichnung, wenn ſie Aehnlichkeiten der Dinge folgt oder Synekdoche, (συνεκδοχὴ Mitverſtehen) wenn das beſondere zum Zeichen für das übergeordnete Allgemeine gewählt wird, und umgekehrt oder endlich Metonymie, (μετωνυμία Nämentauſch) wenn irgend ein anderer natürlicher Zuſammenhang der Vorſtellungen die Bedeutung beſtimmt.

Jede Vorſtellungsart, in der die Gedanken als die Bedeutung von Zeichen vorgeſtellt werden, heißt eine ſymboliſche Vorſtellungsart und fordert eine Kunſt der Bezeichnung, um zur gegebenen Bedeutung das Zeichen zu finden, eine Kunſt der Auslegung (Hermeneutik) um zum gegebenen Zeichen die Bedeutung zu finden.

Alle künſtliche Bezeichnung fängt mit Nachbildungen an, geht dann in metaphoriſche Bezeichnung über, wird aber erſt als völlig willkührliche Bezeichnung für die Sprache vollkommen brauchbar.

Eine ſymboliſche Vorſtellungsart heißt unmittelbar wenn das bezeichnete unmittelbar mit dem Zeichen verbunden iſt, mittelbar wenn das bezeichnete erſt durch Zeichen von ſeinen Zeichen angedeutet wird. Die Bedeutung eines unmittelbaren Zeichens heißt die eigentliche, die eines mittelbaren die uneigentliche.

In jedem Zeichenſyſtem unterſcheidet ſich die Materie der Zeichen von der Form ihrer Zuſammenſetzung. Die einfachen Zeichen heißen Elemente des Zeichenſyſtems, aus welchen zuſammengeſetzte Zeichen gebildet werden. Ein Zeichen iſt abgeleitet, wenn die Bedeutung deſſelben durch die

Bedeutung ſeiner Theile beſtimmt wird; ſolche für ſich bedeutende Theile heiſſen Grundzeichen, einfache Grundzeichen heiſſen Stammzeichen.

§. 90.

Jede Erfahrungswiſſenſchaft hat ihre eigenthümliche natürliche Semiotik, eine Lehre von den Kennzeichen, nach denen ſie ihre feineren Unterſcheidungen abmißt. In reiner Mathematik werden alle Fortſchritte der allgemeinen Größenlehre, der Kombinationslehre und Arithmetik durch eine eigenthümliche willkührliche Bezeichnung erhalten. In der Philoſophie bleiben wir einzig an das allgemeine Zeichen der Gedanken, an das Wort gebunden, ſo daß ihr einziges ſemiotiſches Hülfsmittel in der guten Wahl ihrer Kunſtausdrücke, ihrer wiſſenſchaftlichen Terminologie liegt.

§. 91.

Der Zweck der Bezeichnung iſt Mittheilung der Gedanken und leichte innere Erinnerung im Denken. So entſteht die Sprache unter den Menſchen, als ein Syſtem von Zeichen, wo ſo viel möglich jeder Gedanke ſein beſtimmtes Zeichen bekommt. Der Begriff iſt hier das nothwendige, das Zeichen das willkührlich gewählte. Daher die Abhängigkeit der Grammatik oder Sprachlehre von den Formen der Logik.

Die vollkommenſte Sprache des Menſchen iſt Tonſprache in Verbindung mit Buchſtabenſchrift. Dieſe kennt erſtlich als äſthetiſche Anforderungen ihrer Vollkommenheit Wohlklang und kräftigen Ausdruck, Emphaſe in der Rede, zweytens in Rückſicht logiſcher Regeln gibt es einen allgemeinen Theil der Grammatik, als philoſophiſche Sprachlehre, welche für jede Sprache dieſelbe ſeyn muß.

Die Worte in der Sprache bezeichnen unmittelbar nicht die Gegenſtände, ſondern unſre Vorſtellungen und vorzüglich die Vorſtellungen des Verſtandes. Daher bezeichnet der grammatiſche Satz das Urtheil und die grammatiſchen Wortformen entſprechen den weſentlichen Verhältniſſen der Vorſtellungen im Urtheil.

Die logiſchen Anforderungen an die Vollkommenheit einer Sprache ſind Reichthum, Präciſion und Lebendigkeit.

Das äſthetiſche Intereſſe der Dichter und das logiſche der Philoſophen ſind bei der Ausbildung einer Sprache in unvermeidlichem Streit mit einander, indem die äſthetiſche Fülle der Gedanken durch bildliche Zeichen gewinnt, die logiſche Deutlichkeit aber nur durch gänzliche Unabhängigkeit des Zeichens von dem bezeichneten erhalten werden kann. Beyde aber fordern eine lebende Sprache im Gegenſatz der todten, eine lebendige im Gegenſatz der verknöcherten.

Zu einer allgemeinen philoſophiſchen Frage in Rückſicht der Sprache iſt die nach ihrem erſten Urſprung unter den Menſchen erhoben worden, aber widerrechtlich, indem man ſich über ihren natürlichen oder übernatürlichen Urſprung ſtritt. In der That läßt ſich die Nothwendigkeit ihres natürlichen Anfangs und Fortſchrittes ſehr leicht nachweiſen, indem der Mechanismus der Aſſociationen dem ſich entwickelnden Verſtand unwillführlich ſeine Symbolik aufdringt, und dann das Vermögen zu ſprechen die Fortſchritte begünſtigt. Dieſe Unterſuchung kann nur eine hiſtoriſche ſeyn, über welche die Philoſophie kein Urtheil hat.

Zweytes Kapitel.

Vom Gebrauch der Erklärungen und Eintheilungen.

§. 92.

Die Erklärungen werden für die Anwendung eingetheilt in *Worterklärungen, Verbaldefinitionen*, welche nur von grammatiſcher Bedeutung ſind, indem ſie nur für ein Wort andere gleichbedeutende geben; in *Namenerklärungen, Nominaldefinitionen*, welche nur darauf gehen einen Begriff vom andern zu unterſcheiden, ſie geben irgend ein charakteriſtiſches Merkmahl eines Begriffes an, wenn es auch nur von äuſern Verhältniſſen entlehnt wäre; endlich in Sacherklärungen, Realdefinitionen, welche den vollſtändigen Anſprüchen der ſyſtematiſchen Erkenntniß genug thun, indem ſie das Weſen eines Begriffes durch vollſtändige Angabe ſeiner konſtitutiven Merkmahle erſchöpfen.

Sacherklärungen heißen genetiſch, wenn aus ihnen gleich auch die Möglichkeit von Gegenſtänden ihres Begriffes erhellt, hingegen nur theoretiſch, wenn dies nicht unmittelbar der Fall iſt.

Erklärungen, welche ihren Begriff durch Verneinungen beſtimmen, haben nur den Werth von Namenerklärungen. Logiſche Eintheilungen durch einen Begriff und deſſen Gegentheil ſind ebenfalls bloße Nameneintheilungen.

§. 93.

Eine Erklärung, durch welche ich einen Begriff erſt entſtehen laſſe, heißt ſynthetiſch und ihr Begriff ein gemachter. Iſt hingegen der Begriff erſt zur Erklärung gegeben, ſo kann die Erklärung nur durch Zergliederung gebildet werden, ſie heißt daher eine analytiſche. Wenn einer analytiſchen Erklärung die Ausführlichkeit fehlt, ſo heißt ſie Erörterung, Expoſition.

Die Mathematik bedient ſich immer ſynthetiſcher Sacherklärungen: die Philoſophie kennt nur analytiſche Erklärungen und muß ſich oft mit Expoſitionen begnügen, aber Sacherklärungen ſollen ihre Erklärungen immer ſeyn. Für hiſtoriſche Erkenntniſſe finden nur Namenerklärungen ſtatt.

Drittes Kapitel.

Von der Begründung der Urtheile.

a) Wahrheit, Gewißheit und die Begründung der Urtheile überhaupt.

§. 94.

Die modaliſche Frage bey den Urtheilen war die Frage nach ihren Gründen, um dadurch ihre Wahrheit oder Falſchheit zu beſtimmen. Wir nannten ein Urtheil wahr, wenn es Grund hat, falſch, wenn es keinen Grund hat. Der Begriff der Wahrheit muß nun aber noch näher erwogen werden, indem er gewöhnlich zweydeutig bleibt. Wahrheit heißt nemlich eben ſo wohl die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtand, als die Uebereinſtimmung der abgeleiteten Erkenntniß mit der unmittelbaren, von der ſie abgeleitet wird. Wir müſſen daher im allgemeinen unterſcheiden die transcendentale Wahrheit oder die Wahrheit der Vernunft, welche in der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ihren Gegenſtänden beſteht und die empiriſche Wahrheit, die Wahrheit des Verſtandes, welche nur in dem Vorhandenſeyn einer Erkenntniß im Gemüthe beſteht. Die zweyte hat es nur mit der Richtigkeit des Bewußtſeyns um unſre Erkenntniſſe zu thun. Eine anſchauliche Erkenntniß hat empiriſche Wahrheit, wenn ſie wirklich in unſerm Gemüthe gegeben iſt; ein Urtheil hat dieſe Wahrheit, wenn es mit den unmittelbaren Erkenntniſſen übereinſtimmt, die durch daſſelbe ausgeſprochen werden ſollen, d. h. wenn es Grund hat.

§. 95.

Die Frage nach der empiriſchen Wahrheit der Urtheile iſt alſo zugleich die nach der Begründung der Urtheile, für welche wir hier gemäß den Anſprüchen des logiſchen Satzes vom Grunde die Regeln der ſyſtematiſchen Vollſtändigkeit nachweiſen müſſen.

Hier zeigt ſich die Thätigkeit der reflektirenden Urtheilskraft. Sie giebt ſich erſt Fragen auf, entwirft dieſen gemäß vorläufige Urtheile als Vermuthungen, ſammelt Gründe zu ihrer Beantwortung und ſucht ſo feſte Behauptungen zu beſtimmen. Dies gelingt nun aber mehr oder weniger vollſtändig, daher entſtehen die Abſtuffungen in den Graden der Gewißheit. Wenn ſich in Rückſicht eines Urtheils zureichende Gründe finden, ſo entſteht

Bayerische
Staats-

ein Fürwahrhalten oder Fürfalſchhalten mit *voller Gewißheit*; bleiben die Gründe unzureichend, ſo bleibt das Urtheil *ungewiß*. Der Widerſtreit durch gegen einander ſtehende Gründe und Gegengründe gibt den *Zweifel* und das überwiegende der Gründe für oder wider eine Behauptung ohne ihr völliges Zureichen beſtimmt untergeordnete Grade der Gewißheit, aus denen das Fürwahrhalten mit *Wahrſcheinlichkeit* entſteht.

§. 96.

Die vollſtändige Begründung aller unſrer Behauptungen in Urtheilen fordert drey Formen. Den *Beweis*, welcher ein Urtheil aus andern ableitet: die *Demonſtration* das heißt die Nachweiſung der Wahrheit eines Urtheils aus der Anſchauung und die *Deduktion* das heißt die Begründung eines Urtheils dadurch, daß ich aus der Theorie der erkennenden Vernunft die Beſchaffenheit der unmittelbaren Erkenntniß nachweiſe, welche in dem Urtheil wieder ausgeſprochen werden ſoll.

Alle im ſyſtematiſchen Zuſammenhang abgeleiteten Urtheile werden durch Beweiſe begründet, alle Grundurtheile entweder durch Demonſtration oder durch Deduktion.

Die Grundurtheile in hiſtoriſcher Erkenntniß beruhen auf Demonſtrationen. Ein mathematiſcher Grundſatz, der aus reiner Anſchauung entlehnt iſt, heißt

Axioma (ἀξίωμα ein angenommener Satz); ein philoſophiſcher Grundſatz, der nur in Begriffen gedacht werden kann, heißt *Akroama* (ἀκρόαμα was man hört.) Axiomen laſſen ſich durch Demonſtrationen begründen; Akroamen können nur durch Deduktion begründet werden.

b) Vom Gebrauch der Schlüſſe und Beweiſe.

§. 97.

Das Beweisverfahren theilt ſich erſtens in das *Verfahren mit vollſtändigen* und das *mit unvollſtändigen Schlüſſen.* Das Beweisverfahren mit vollſtändigen Schlüſſen leitet nemlich Urtheile aus zureichenden Gründen mit voller Gewißheit ab; das Beweisverfahren mit unvollſtändigen Schlüſſen hingegen leitet Urtheile nur aus unvollſtändigen Gründen mit Wahrſcheinlichkeit ab.

Das Beweisverfahren mit vollſtändigen Schlüſſen iſt ferner entweder *progreſſiv, dogmatiſch, ſynthetiſch,* wenn es vom Princip auslaufend immer von der allgemeinen Regel zur Beſtimmung des beſondern Falles fortſchreitet oder *regreſſiv,* wenn es umgekehrt vom untergeordneten beſondern zum höhern allgemeinen fortſchreitet.

Das regreſſive Beweisverfahren iſt endlich entweder das *kritiſche, analytiſche, ſpekulative* Verfahren, welches ſich nur mit einer proſyllogiſtiſchen Behandlung der Beweiſe beſchäftigt, oder das induktoriſche Verfahren, welches in regreſſiven Beweiſen das allgemeine aus dem beſondern beſtimmt.

c) Von den Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen.

§. 98.

Jede Wahrſcheinlichkeit und alle niedern Grade von Gewißheit ſind nur Eigenthum des Reflexionsvermögens und beruhen auf unvollſtändigen Schlüſſen. Die Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe oder unvollſtändigen Schlüſſe entſtehen nemlich dadurch, daß wir in Ermangelung einer vollſtändigen allgemeinen Regel oder einer vollſtändigen Unterordnung unter eine Regel auch aus unvollſtändigen Regeln oder Unterordnungen Schlußſätze ziehen.

§. 99.

Allein eben nur unter allgemeinen Regeln war durch vollſtändige Unterordnung eigentlich ein Schluß möglich, nach den bloßen Regeln der Syllogiſtik können alſo Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe noch gar keine Anſprüche an die Begründung eines Urtheils machen. Vielmehr ſind wir uns hier ſelbſt bewußt, unſer Urtheil noch aufſchieben zu müſſen, bis wir es zur vollſtändigen Gewißheit bringen können. Wahrſcheinlichkeiten hätten eigentlich nur den Werth vorläufiger, präſumirter Urtheile, mit denen noch nichts behauptet wird und doch ſind am Ende wieder alle Behauptungen des Menſchen mehr oder weniger von Wahrſcheinlichkeiten abhängig.

Worin liegt nun alſo das, was mich zu einer Behauptung führt, deren Unſicherheit ich mir ſelbſt bewußt bin? Die Urtheilskraft muß durch ein Intereſſe genöthigt werden, ihr Urtheil über einen in Frage ſtehenden Gegenſtand zu beſtimmen, ſonſt würde ſie in den Fällen bloßer Wahrſcheinlichkeit ihr Urtheil noch aufſchieben.

Daher die drey logiſchen Stuffen des Fürwahrhaltens. Wiſſen in logiſcher Bedeutung des Wortes bedeutet das Fürwahrhalten mit vollſtändiger Gewißheit; Meinung heißt ein Fürwahrhalten mit Wahrſcheinlichkeit; Glaube in logiſcher Bedeutung des Wortes iſt die Annahme einer Meinung, nur weil mich ein Intereſſe treibt, in Rükſicht ihrer mein Urtheil zu beſtimmen. Von dieſen logiſchen Wortbeſtimmungen muß aber der metaphyſiſche Gebrauch derſelben Worte wohl unterſchieden werden. Wiſſen in metaphyſiſcher Bedeutung des Wortes (oder natürliche Ueberzeugung) iſt die Ueberzeugung aus der Anſchauung; Glaube in metaphyſiſcher Bedeutung (oder ideale Ueberzeugung) iſt die Ueberzeugung ohne Beyhülfe der Anſchauung und das dritte iſt hier Ahndung, (oder äſthetiſche

Ueberzeugung,) Ueberzeugung nur aus Gefühlen ohne beſtimmten Begriff.

§. 100.

Bey der unvollſtändigen, getheilten Regel, die zum Oberſatz eines Wahrſcheinlichkeitsſchluſſes dient, finden zwey Fälle ſtatt. Entweder weiß ich, daß die getheilte Regel nicht vollſtändig gilt und ordne nur dem Theil der Sphäre, welcher als der größere bekannt iſt, unter; oder ich ſuche grade aus der getheilten Kenntniß der Regel auf ihre Vollſtändigkeit zu ſchließen. Im erſten Fall entſtehen mathematiſche Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe, in welchen Gründe und Gegengründe verglichen werden, um zu ſehen ob die Sphäre der einen oder der andern die größere ſey. In andern Fällen entſtehen philoſophiſche Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe, in denen vorzüglich von der Vielheit der Fälle auf die Einheit der Regel geſchloſſen wird.

Die mathematiſche Wahrſcheinlichkeit heißt die reale, wenn die Gründe nur gezählt werden dürfen, um das überwiegende zu beſtimmen; logiſche, ſubjektive hingegen, wenn die Gründe nicht nur der Zahl nach, ſondern auch nach Graden ihrer Richtigkeit erwogen werden müſſen.

§. 101.

Die Regel der mathematiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe iſt: wahrſcheinlich iſt, was in Verhältniß gegen einen möglichen Fall, daß es anders ſey, in vielen gleich möglichen Fällen ſo beſchaffen iſt, wie das Urtheil ausſagt. Bin ich alſo genöthigt mein Urtheil zu entſcheiden, ſo nehme ich das an, was in der Mehrheit möglicher Fälle zutreffen wird.

Die beſtimmteſten Fälle der mathematiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe ſind die der Wahrſcheinlichkeitsrechnungen in der praktiſchen Arithmetik. In dieſen wird die getheilte Regel nach allen ihren Fällen der Zahl nach beſtimmt, jeder einzelne Fall der Anwendung bedarf dann aber noch ſeine eignen Kautelen für die Unterordnung.

Im gemeinen Leben kommen dieſe Wahrſcheinlichkeiten meiſt nur als ſubjektive vor, in denen ſchon für die Meſſungen des Oberſatzes nur unbeſtimmte Vergleichungen intenſiver Größen erfordert werden, ſo daß ich nur von dem reden kann, was mir hier wahrſcheinlich iſt und nicht von dem ſchlechthin wahrſcheinlichen.

Der mathematiſche Wahrſcheinlichkeitsſchluß dient zur Beſtimmung einzelner Fälle durch unvollſtändige Regeln. Wo noch eine nähere Unterſuchung des einzelnen Falles möglich iſt, da darf es nicht angewendet werden.

§. 102.

Der philoſophiſche Wahrſcheinlichkeitsſchluß unterſcheidet ſich vom mathematiſchen weſentlich in folgendem:

1) Der mathematiſche erkennt an, daß ſeine Regel nicht im allgemeinen gilt, ſondern nur auf beſchränkte Weiſe, der philoſophiſche hingegen präſumirt die vollſtändige Gültigkeit ſeiner Regel.

2) Daher wettet der mathematiſche nur ohne beſtimmte Anſprüche daran, die Wahrheit getroffen zu haben; der philoſophiſche hingegen macht feſtere Anſprüche und läßt der Unſicherheit weniger Spielraum.

3) Der mathematiſche wägt Gründe und Gegengründe gegen einander ab, der philoſophiſche würde durch jeden Gegengrund widerlegt.

§. 103.

Die Arten der philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe ſind die unvollſtändigen diviſiven Vernunftſchlüſſe.

1) Im unvollſtändigen konjunktiven Schluß unter kategoriſcher Form wird ein Gegenſtand einem Begriff untergeordnet, weil ihm viele Beſtimmungen deſſelben zukommen.

2) Im unvollſtändigen konjunktiven Schluß unter hypothetiſcher Form wird von einigen vorhandenen Gründen auf eine Folge geſchloſſen, die noch mehrere vorausſezt.

3) In der unvollſtändigen Induktion unter kategoriſcher Form ſchließen wir von vielen Fällen auf die Einheit der Regel.

4) In der unvollſtändigen Induktion unter hypothetiſcher Form ſchließen wir von einigen Folgen auf die Einheit des Grundes.

5) Endlich bey der unvollſtändigen Analogie ſchließen wir, daß einem Dinge die Beſtimmungen eines andern auch zukommen, weil beyde unter ähnlichen Verhältniſſen ſtehen.

§. 104.

Die Aufforderung des Glaubens in philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen liegt in den *heuriſtiſchen Maximen der Urtheilskraft*, das heißt in den Principien der reflektirenden Urtheilskraft, welche dieſe im Aufſuchen allgemeiner Regeln leiten.

Die bedeutenden heuriſtiſchen Maximen gehören nicht der Logik, ſondern dem Weſen der einzelnen Erkenntnißweiſe, die regulativ ausgebildet werden ſoll. Ueber allen dieſen gibt es aber allgemeinſte logiſche Formeln der Bedeutung der Syſtemformen überhaupt, die ſich hier allein nennen laſſen.

1) Alle unſre wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſteht unter Geſetz und Regel, daher die *Maxime der Einheit*: jede nach beſtimmten Begriffen abzumeſſende Erkenntniß läßt ſich auf Principien zurückführen; die Denkformen des ſyſtematiſirenden Verſtandes ſind auf ſie anwendbar.

2) Geſetz und Regel ſind ſich nie ſelbſt genug, ſondern ſie fordern immer erſt den Fall der Anwen-

dung von dem individuellen der Thatſache, die durch ſie beſtimmt werden ſoll. Daher eine *Maxime der Mannigfaltigkeit* für die Erweiterung unſrer Erkenntniß durch Beobachtung, welche auf die Unzulänglichkeit aller Denkformen für ſich aufmerkſam macht.

3) Das allgemeine, das Princip iſt aber in unſrer Erkenntniß immer das übergeordnete, die Bedingung; das Beſondere dagegen das Bedingte. Daher die Maxime, welche das *Geſetz der Sparſamkeit* der Natur genannt worden iſt, nemlich die Anzahl der Principien nie ohne Noth zu vervielfältigen.

§. 105.

Die unvollſtändigen konjunktiven Schlüſſe machen ſich auf eine einfachere Weiſe nach der Maxime der Sparſamkeit geltend. Die wichtigſten ſind aber die unvollſtändigen Induktionen; für dieſe gelten folgende Regeln.

1) Die Wahrſcheinlichkeit hängt hier nicht nur von dem Sammeln übereinſtimmender Fälle, ſondern vorzüglich von den heuriſtiſchen Maximen ab, von denen der Schluß geleitet wird. Eine nur Fälle kombinirende Induktion ohne leitende Maxime heißt *empiriſche Induktion*; die unter leitenden Maximen unternommene heißt *rationelle Induktion*. Die rationelle Induktion kann allein Anſprüche daran machen, allgemeine Geſetze zu errathen.

2) Jede unvollſtändige Induktion fordert **Einheit der Vorausſetzung und Konſequenz in der Ableitung.**

3) Soll eine Induktion angehört zu werden verdienen, ſo muß erſtens für den gegebenen Fall wirklich nach einer Erklärung gefragt werden ſeyn und zweytens muß ich wiſſen, woher ich die Gründe der Erklärung zu nehmen habe, ſo daß ſchon im voraus die **Möglichkeit der Vorausſetzung** entſchieden iſt.

d) Vom Irthum.

§. 106.

Auf der Unvollſtändigkeit der Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe beruht auch aller Streit über Wahrheit und Irthum in unſern Ueberzeugungen. **Irthum** iſt geſetzwidriges Fürwahrhalten. Aller Irthum betrift nur die reflektirte Erkenntniß, iſt Sache des Verſtandes und entſpringt aus Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen. Die voreilig gewählten Prämiſſen eines ſolchen Wahrſcheinlichkeitsſchluſſes heißen der **Schein**, der zum Irthum verleitet.

Ohne irgend einen Schein gibt es keinen Irthum, und allen Schein zu vermeiden wird keinem Menſchen gelingen. Die größere oder kleinere Vollſtändigkeit dieſer Prämiſſen beſtimmt die Grade der **Scheinbarkeit** einer irrigen Behauptung. Iſt der Schein für eine Behauptung ſehr gering, ſo heißt der Jrthum daraus abgeſchmakt oder eine Ungereimtheit.

Nach der Natur der Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe werden die Gründe der Irthümer im allgemeinen entweder dem logiſchen Glauben, welcher die Annahme einer Meinung beſtimmt, zur Laſt fallen oder in der Begründung der Meinung ſelbſt zu ſuchen ſeyn.

§. 107.

Rückſichtlich des logiſchen Glaubens geben Furcht und Hoffnung eine innere Unruhe, welche die Beſonnenheit der Ueberlegung ſtört, uns voreilig abſchließen läßt oder abhält die Unterſuchung zu erneuern. Daher beſtimmen ſich drey urſprüngliche Gründe der menſchlichen Irthümer.

1) Das unruhige Intereſſe an einer Entſcheidung erzeugt Ungeduld, welche ſchneller entſcheidet, als die Unterſuchung beendigt ſeyn ſollte, man behauptet da ſchon, wo man die Unterſuchung noch hätte aufſchieben ſollen.

2) Die Unruhe der Furcht oder Hoffnung ſtört die Aufmerkſamkeit; bringt theils Zerſtreuung, theils Partheylichkeit der Aufmerkſamkeit hervor, die nur das beachtet, was uns intereſſirt. So ſieht der ſanguiniſche nur das, was mit ſeinen Hoffnungen ſtimmt, der melancholiſche nur das, was ſeiner Furcht begegnet.

3) Dadurch wird vorzüglich jene unbeſtimmte Meſſung ſubjektiver Wahrſcheinlichkeiten irre geleitet, indem wir die Wichtigkeit der Gründe nicht nach ihrem wahren Einfluß auf die Entſcheidung des Urtheils, ſondern nach ihrem Verhältniß zu unſerm Intereſſe meſſen.

§. 108.

Mit dieſen Fehlern des Glaubens vereinigen ſich nun zuerſt in Rückſicht der Beſtimmungsgründe der Meinung die Schwächen der Urtheilskraft ſelbſt. So wohl natürliche Schwäche der Urtheilskraft in den untern Stuffen von Dummheit zum vorzüglichen Talent, als der Mangel an Ausbildung nach den Stuffen von Bornirtheit zur Freyheit des Urtheils müſſen hier genannt werden.

Für die Ausbildung der Urtheilskraft können wir die drey Maximen der Befreyung vom Irthum nennen:

1) Maxime der aufgeklärten Denkungsart: ſelbſt zu denken.

2) Maxime der liberalen Denkungsart: ſich in anderer Stelle zu verſetzen.

3) Maxime der konſequenten Denkungsart: mit ſich ſelbſt in Uebereinſtimmung zu denken.

Ferner aus der Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſſe ſelbſt geben ſich die drey Hauptformen der Fehler.

1) Verwechſelung von Einbildung und Raiſonnement mit Sinnesanſchauung.

2) **Leichtgläubigkeit** deſſen, der ungegründetem Zeugniß traut und **Schwerglaubigkeit** deſſen, der gegründetes verwirft.

3) Die Vernunftwahrheiten werden durch Selbſtdenken gewonnen. Dieſes fordert Sprache, Abſtraktion und Schlüſſe, daher werden hier Zweydeutigkeit der Worte, Verworrenheit der Begriffe und Sprünge im Schließen zu Fehlern Veranlaſſung.

4) Verwechſelung einer Erkenntnißquelle mit der andern. Materialiter kann die Urtheilskraft keines Menſchen ſich von allem Irthum zu befreyen hoffen, denn dann müßte ſie allem Gebrauch der Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe entſagen, aber nach der Form der Begründung ihrer Behauptung läßt ſich im allgemeinen richtiges Verfahren fordern. So unterſcheiden wir **Ueberredung** und **Ueberzeugung**. Ueberredung iſt die Beſtimmung einer Behauptung nach einem der Form nach falſchen Verfahren; Ueberzeugung die Beſtimmung einer Behauptung nach dem für dieſe Art der Erkenntniß geeigneten Verfahren der Urtheilskraft.

§. 109.

In Rückſicht der Erkenntnißweiſen des Selbſtdenkens müſſen wir den Irthum in **Fehlſchlüſſen**, in denen wir durch einen unrichtigen Schluß zum Irthum verleitet werden, von dem Irthum aus Vor-

urtheilen, in dem wir vielleicht richtig ſchließen, aber aus irrigen Prämiſſen unterſcheiden.

Fehlſchlüſſe oder **Paralogismen** (παραλογισμὸς) werden irrige Schlüſſe genannt, die uns ſelbſt täuſchen; **Trugſchlüſſe** oder **Sophismen** (σόφισμα) hingegen ſolche, die nur erſunden ſind, um andere zu täuſchen.

Unter Paralogismen und Sophismen werden aber gewöhnlich nicht alle irrige Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe überhaupt, ſondern nur die Fälle verſtanden, in denen man irriger Weiſe ein Raiſonnement für vollſtändige Schlüſſe oder Beweiſe hält. Fragen wir nun, wie ſich ſolche Fehler einſchleichen können, ſo werden uns Eintheilungen nach Form und Materie des Syllogismus dabey nichts helfen, denn der wahre Grund des Irthums liegt doch nur in den Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen, durch welche wir verleitet werden, eine Zuſammenſtellung von Urtheilen fälſchlich für Vernunftſchlüſſe zu halten. Dieſe irrigen Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe müſſen nun immer einer von folgenden zwey Regeln folgen.

1) Daſſelbe Wort und dieſelbe Form der Rede haben auch gleiche Bedeutung; verſchiedene aber verſchiedene.

2) Wo ich dieſelben Merkmahle an Vorſtellungen gewahr werde, da ſetze ich auch Einerleyheit der Vorſtellung voraus.

Die Trugſchlüſſe entſpringen daher entweder nur aus irriger Deutung der Worte, dies gibt die verſchiedenen Arten des **Wortſpiels**, oder aus Verwechſelung von Begriffen, oder endlich ohne daß eigentlich irrige Behauptungen vorkommen durch bloße Verworrenheit des Raiſonnements.

1) Vom Wortſpiel (fallacia secundum dictionem) kann es folgende Arten geben.

a) Durch Homonymie d. h. Vieldeutigkeit eines Wortes.

b) Durch Misdeutung der Konſtruktion (fallacia compositionis et divisionis.)

c) Durch falſchen Accent.

d) Durch Misdeutung der grammatiſchen Wortformen, (fallacia figurae dictionis.)

2) Von den Trugſchlüſſen durch Verwechſelung von Begriffen (fallacia extra dictionem) laſſen ſich dieſe Arten beſtimmen.

a) Fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid, wo ein Merkmahl mit der Sache, ein Geſchlechtsbegriff mit ſeiner untergeordneten Art durch Ueberſehen des Artunterſchiedes verwechſelt wird.

b) Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, der umgekehrte Fall des vorigen.

c) Fallacia a dicto secundum quid ad dictum secundum quid, wo bey ähnlichen Begriffen ihre Verſchiedenheit in Nebenbeſtimmungen überſehen wird.

5) Aus bloßer Verworrenheit in der Anordnung der Gedanken entſpringen alle Arten der petitio principii. (§. 75. 2)).

§. 110.

Das Regiſter aller Vorurtheile, wodurch menſchliche Meinungen im Großen oder Kleinen beherrſcht werden, wäre unüberſehbar. Ihre gemeinſchaftliche Quelle ſind Nachahmung, Gewohnheit und Neigung. Nachahmung und Angewöhnung geben die bedeutendſten, indem ſie uns Autoritäten anſtatt des Selbſtdenkens unterſchieben. Hiſtoriſche Kenntniſſe müſſen wir großentheils auf fremde Autorität annehmen, Vernunfterkenntniſſe hingegen ſollten Reſultate des eignen Selbſtdenkens ſeyn. Allein da wir früher denken müſſen als wir ſelbſt denken können und in ſo vielem durch Sitte und Gebrauch von fremdem Urtheil abhängig bleiben, ſo beherſcht auch hier das Vorurtheil einen großen Theil unſers Lebens. Hier ſtehen immer zwey Formen des Vorurtheils einander entgegen, indem der eine mit Kinderglauben nachſprechend der fremden Autorität huldigt, der andere als Egoiſt nur der eignen Autorität traut, ohne doch ernſtlich unterſucht zu haben.

Sich von Vorurtheilen zu befreyen iſt eine billige Forderung an jeden, der an Bildung Anſprüche macht. Wenn wir gleich nicht überall nur eignem Urtheil trauen können, ſo müſſen wir doch bedacht haben, auf wen wir als Vormann kompromittiren. Allein wenn nun auch der Einzelne ſein Privaturtheil über Vorurtheile erhoben hat, ſo wird er im Leben doch vielfältig durch Mode, Sitte und Aberglauben des öffentlichen Urtheils in ſeinem Volk wieder von ihnen überwältigt werden.

Viertes Kapitel.

Ideal der logiſchen Vollkommenheit menſchlicher diskurſiver Erkenntniſſe.

§. 111.

Wiſſenſchaftliche Architektonik iſt die Lehre vom Syſtem aller menſchlichen Wiſſenſchaften. Für den allgemeinſten Theil dieſer Architektonik können wir hier ein logiſches Ideal entwerfen von der Geſtalt, unter der die menſchliche Wiſſenſchaft erſcheinen muß, wenn ſie vollſtändig unter den ſyſtematiſchen Formen ausgebildet wäre.

Das Grundgeſetz dieſes Ideals iſt das Geſetz der analytiſchen Einheit: In der Natur ſteht alles Daſeyn der Dinge unter nothwendigen Geſetzen. Unter dieſem ergeben ſich dann folgende nähere Hauptregeln:

1) Erkenntniß der Thatſachen und Erkenntniß allgemeiner Geſetze ſind in unſrer Vernunft von getrenntem Urſprung, die eine kann nicht aus der andern erklärt und auf ſie zurückgeführt werden.

2) Empiriſche Erkenntniß der Thatſachen und rein vernünftige Erkenntniß allgemeiner Geſetze unterſcheiden ſich nicht nach Graden der Gewißheit, ſondern ſie ſtehen in unſrer Vernunft mit gleicher objektiver Gültigkeit neben einander.

3) Alle menſchliche Erkenntniß fängt mit empiriſcher Erkenntniß an, aber nicht alle entſpringt aus ihr; ſondern die apodiktiſchen Formen der allgemeinen Geſetze finden unabhängig von jeder einzelnen Wahrnehmung grade als deren höhere Bedingung ſtatt.

4) Das Geſetz der analytiſchen Einheit gibt aller Wiſſenſchaft des menſchlichen Geiſtes, dem Inbegriff aller ſyſtematiſchen Erkenntniß, die Form einer Theorie, das heißt die Form der Unterordnung von Thatſachen unter allgemeine Geſetze und der erklärenden Beſtimmung der Thatſachen durch die Geſetze.

5) Jedes Syſtem einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft iſt kategoriſch; das einer mathematiſchen hypothetiſch; das einer hiſtoriſchen konjunktiv. Die Vereinigung aller drey Formen in einem Ganzen gibt in der Theorie die Unterwerfung der nebengeordneten Thatſachen unter die philoſophiſchen und mathematiſchen Geſetze.

Aus dieſen Momenten können wir nun beſtimmen:

1) Das Geſetz der vollſtändigen Begründung aller ſyſtematiſchen Erkenntniß.

2) Das Geſetz der vollſtändigen Reduktion unſrer Erkenntniß auf ihre Principien.

3) Das Geſetz der Vollſtändigkeit aller Theorien.

4) Das Geſetz der Trennung von Theorie und Aeſthetik, oder der Beſchränkung aller wiſſenſchaftlichen Anſprüche an unſre Erkenntniß.

§. 112.

1) Vollſtändige Begründung aller ſyſtematiſchen Erkenntniß.

Nur die abgeleiteten Behauptungen in kategoriſchen und hypothetiſchen Syſtemen können bewieſen werden. Die Grundurtheile in hiſtoriſcher und mathematiſcher Erkenntniß müſſen durch Demonſtration begründet werden; die mathematiſchen Grundurtheile können, die philoſophiſchen müſſen durch Deduktion begründet werden.

Die beſchränkenden Regeln aber ſind:

1) Es gibt im Syſtem der reinen Philoſophie ſo viele von einander unabhängige, ſich nebengeordnete Grundſätze als es Grundbeſtimmungen der rein vernünftigen Erkenntniß gibt.

2) Es gibt im Syſtem der reinen Mathematik ſo viele von einander unabhängige, ſich nebengeordnete

Grundſätze, als es erſte Momente in der rein anſchaulichen Erkenntniß unſrer Vernunft gibt.

3) Es ſteht in erzählenden Wiſſenſchaften jede Thatſache für ſich ſelbſt da; die wahrhaft erzählenden Urtheile ſind lauter unmittelbar gewiſſe Grundurtheile, die ſich ins unendliche einander nur nebengeordnet und nicht untergeordnet werden können.

§. 113.

2) Vollſtändige Reduktion unſrer Erkenntniß auf ihre Principien.

Zur richtigen Beurtheilung dieſer Aufgabe müſſen wir die verſchiedenen Zwecke unterſcheiden, welche dem Verſtand bey der Ausbildung der Erkenntniß vorliegen.

1) Das anthropologiſche Princip aller unſrer Erkenntniſſe iſt die Vernunft als Erkenntnißkraft; nach dieſem Princip fragt die mathematiſche und philoſophiſche Deduktion.

2) Das konſtitutive Princip jeder Wiſſenſchaft iſt die unmittelbare Erkenntniß, welche durch ihre Urtheile ausgeſprochen werden ſoll.

3) Das logiſche Princip jedes Syſtems iſt das höchſte Allgemeine in der Erkenntniß. (§. 65.)

4) Das regreſſive Princip iſt hingegen der evidenteſte Anfang der Unterſuchung in irgend einer Wiſſenſchaft, welcher oft in dem untergeordneten beſondern liegt.

5) Methodiſches Princip einer Wiſſenſchaft iſt die Regel, nach welcher die Urtheilskraft verfahren muß, um eine Erkenntnißweiſe auszubilden.

§. 114.

3) Vollſtändigkeit aller Theorie.

1) In unſrer Erkenntniß kann das hiſtoriſch gegebene einzelne Daſeyn niemals aus der philoſophiſchen Einheit begriffen werden, ſondern beyde kommen nach Begriffen nur durch Mathematik in Verbindung durch ein hypothetiſches Syſtem von Grund und Folge. Der Grund aller Erklärbarkeit iſt die mathemathiſche Zuſammenſetzung, die gleich mit bey dem Princip iſt.

2) Alſo können nur Größenunterſchiede des gleichartigen einer Erklärung unterworfen werden; aber keine Qualität kann aus einer andern erklärt werden.

3) Alles Mannigfaltige hingegen, was unter denſelben Größenbegriffen ſteht, muß auch einer und derſelben Theorie unterworfen und aus den einfachſten Momenten als bloße Zuſammenſetzung abgeleitet werden können.

§. 115.

4) Beſchränkung aller wiſſenſchaftlichen Aufgaben in unſrer Erkenntniß.

Die höchſte Ueberſicht der menſchlichen Erkenntniß zeigt das wiſſenſchaftliche Ganze, die Theorie nur als einen ihrer Theile, neben dem es noch eine der Wiſſenſchaft entgegengeſetzte Erkenntniß gibt. Wiſſenſchaft iſt Unterordnung von Thatſachen unter allgemeine Geſetze nach beſtimmten Begriffen. Dieſe findet nun nur dadurch ſtatt, daß Mathematik der Philoſophie zu Hülfe kommt. Sollte es hingegen eine philoſophiſche Geſetzgebung geben, der ſich die Mathematik entzieht, ſo würde dieſe wohl Anſprüche daran machen; ſich alle Thatſachen der Erfahrung unterzuordnen, aber nicht nach den logiſchen Formen des Syſtems, ſondern nur nach unmittelbaren an keinen beſtimmten Begriff zu ſchließenden Gefühlen. So trat in unſern Ueberzeugungen die Aeſthetik aller Theorie, das Gefühl dem Begriff, der Geſchmack dem Verſtand, die religiöſe der natürlichen Anſicht der Dinge gegen über.

Dritte Abtheilung.

Die Methodenlehre.

Einleitung.

§. 116.

Für die wirkliche Ausbildung unſrer Erkenntniß durch Denken müſſen wir die logiſchen Regeln des Gedankenzuſammenhanges von den theils äſthetiſchen, theils pathologiſchen Regeln, nach denen die Gedanken für die Mittheilung ausgeſprochen werden müſſen, unterſcheiden. *Methode* nennen wir eine Handelsweiſe, die an nothwendige Regeln gebunden iſt. Für die Ausbildung unſrer Erkenntniß durch Denken gibt es aus den Denkgeſetzen *logiſche Methode*, welche wir den *Regeln des Vortrags* entgegenſetzen, in denen mehr der Wahl des Einzelnen überlaſſen bleibt, die daher nur *Manier*, freyes Verfahren genannt werden.

Die logiſchen Methoden können nun entweder für gemeinen Menſchenverſtand oder für die Wiſſenſchaft, entweder für eigne Ausbildung oder für die Mittheilung geſucht werden. Daher entſtehen die vier Fragen nach *Methoden des Nachdenkens*, der Meditation überhaupt, nach *Methoden des Geſprächs*, *Methoden der Ausbildung der Wiſſenſchaften* und Methoden des *wiſſenſchaftli-*

chen Unterrichts. Da nun aber alle Denkform in ihrer Vollſtändigkeit eine wiſſenſchaftliche iſt, ſo werden die Geſetze der logiſchen Methode ſich nach Methode für Ausbildung der Wiſſenſchaften, Methode für Mittheilung zum Unterricht oder zur Widerlegung am beſten ordnen laſſen.

§. 117.

Die Methoden der Ausbildung der Wiſſenſchaften ſind entweder ſyſtematiſche, konſtitutive Methoden der Darſtellung einer Wiſſenſchaft unter der Form des Syſtems nach dogmatiſchem Verfahren, oder heuriſtiſche (von εὕρημα die Erfindung) Methoden der wiſſenſchaftlichen Erfindung.

In Rückſicht der Darſtellung einer Wiſſenſchaft unterſcheidet man ſcientifiſche, ſcholaſtiſche Methode, welche eine Wiſſenſchaft gründlich aus Principien behandelt, von populärer Methode, welche nur mit dem intereſſanten und gemeinfaßlichen einer Wiſſenſchaft unterhalten will. Die vollſtändige Darſtellung eines Syſtems nach ſeinem ganzen Zuſammenhang heißt tabellariſch, weil ſie nach den Tabellen der Eintheilungen und Untereintheilungen fortläuft; ein tabellariſch aufgeſtelltes Syſtem iſt ein Lehrgebäude. Geht das Lehrgebäude von den allgemeinſten Grundſätzen aus, ſo heißt es eine Doktrin und die Methode dieſer Darſtellung die dogmatiſche. Ein Theil einer Doktrin wird eine Disciplin genannt. Der tabellariſchen Methode ſtellt man die fragmentariſche, rhapſodiſtiſche, choriſtiſche entgegen, welche ihre Ueberſichten nur in einzelnen abgeriſſenen Sätzen gibt. Dem methodiſchen Verfahren überhaupt wird aber für die Behandlung einer Wiſſenſchaft das tumultariſche entgegengeſetzt, welches keiner feſten Regel der Anordnung folgt.

Methodiſche Regeln bilden einen Kanon (κανὼν Richtmaaß) wenn ſie die Geſetze der Aeußerung eines Erkenntnißvermögens angeben; ſie bilden ein Organon (ὄργανον Werkzeug,) wenn nach ihnen eine Wiſſenſchaft zu Stande gebracht werden kann; ein Kathartikon (καθαρτικὸν Reinigungsmittel) wenn ſie den Gebrauch eines Vermögens beſchränken und ſind diſciplinariſch, wenn ſie den Misbrauch eines Vermögens hindern.

Das Lernen des Menſchen iſt entweder das des Autodidakten (αὐτοδίδακτος) des ſich ſelbſt belehrenden, der Erfindung; oder das der bloßen Mittheilung vom Lehrer an den Schüler, des Unterrichts.

Die Bildung des Menſchengeſchlechts im Großen iſt immer autodidaktiſch; aber die Bildung des Einzelnen ſoll immer mehr durch Unterricht gefördert werden können, damit nicht jeder wieder von vorn anfange, ſondern die Bildung durch die Reihe der Geſchlechter wachſe.

Hier gibt es nun nicht nur logiſche Methoden der Mittheilung des ſchon erfundenen, ſondern die wiſſenſchaftliche Erfindung ſelbſt kann nur durch Methode geſichert werden.

Wir unterſcheiden Entdeckungen, in denen nur etwas neues aufgefunden wird, von Erfindungen in engerer Bedeutung, in denen man neues machen lernt. Beyde ſind entweder abſichtlich oder zufällig. Abſichtliche Entdeckungen und Erfindungen ſind nur Sache des ausgezeichneten Talentes, welches aber in wiſſenſchaftlichen Dingen methodiſch geleitet werden kann.

Die Methoden der wiſſenſchaftlichen Erfindung ſind Empirismus für das hiſtoriſche Wiſſen, Speculation für reine Vernunftwiſſenſchaften und Induktion für angewandte Vernunftwiſſenſchaften.

Erſtes Kapitel.

Empirismus oder ſyſtematiſche und heuriſtiſche Methode für das hiſtoriſche Wiſſen.

§. 118.

Das rein hiſtoriſche Wiſſen kennt die einander nur nebenzuordnenden Thatſachen. Die Methode der Darſtellung iſt daher für das hiſtoriſche Wiſſen die der Erzählung und Beſchreibung, für welche ſich die methodiſchen Anſprüche an Wahrheit, Klarheit, Ordnung und Ausführlichkeit nennen laſſen.

Gewonnen wird alles hiſtoriſche Wiſſen durch Beobachtung, das heißt durch unmittelbare Wahrnehmung und Erfahrung. Dieſe Beobachtung iſt aber theils eigene, Autopſie (αὐτοψία) theils fremde, die für mich durch Zeugniß vermittelt wird.

a) Autopſie.

§. 119.

Die Erfahrungen ſind entweder gemeine, welche ſich im Leben ungeſucht von ſelbſt anbieten oder gelehrte, die für den Zweck wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen regelmäßig angeſtellt werden. Bey den letztern können wir drey Grade der künſtlichen Nachhülfe unterſcheiden. Im erſten beſteht dieſe nur im genauen Sammeln des angebotenen, im zweyten hebt die Kunſt die Schärfe, die Genauigkeit der Beobachtung ſelbſt, im dritten endlich veranlaßt ſie die zu beobachtenden Erſcheinungen ſelbſt. Die der erſten beyden Grade werden **Beobachtungen in engerer Bedeutung**, die der dritten werden **Verſuche** genannt.

§. 120.

Das erſte Erforderniß jedes guten Beobachters iſt eine feſte für das Feld ſeiner Erfahrungen geübte Aufmerkſamkeit. Im allgemeinen können wir folgende Warnungen gegen Irthum im Beobachten nennen:

1) Den Sinnenſchein zu vermeiden.

2) Sinnesanſchauung und Einbildung nicht zu verwechſeln.

3) Sich richtig zu erinnern.

4) Wahrnehmung und Raiſonnement darüber nicht zu verwechſeln.

b) Zeugniß

§. 121.

Zeugniß iſt die Ausſage eines Menſchen, daß er etwas für wahr halte. Das Fürwahrhalten auf das Zeugniß eines andern hin heißt **hiſtoriſcher Glaube**, weil es ſich eigentlich nur für die Mittheilung hiſtoriſcher Erkenntniſſe eignet und auf dem Wahrſcheinlichkeitsſchluß beruht, welcher beſtimmt, ob der Zeuge die Wahrheit geſagt habe oder nicht. Findet dieſe Wahrſcheinlichkeit ſtatt, ſo heißt das Zeugniß *glaubwürdig*, wo nicht ſo iſt es nach Graden *verdächtig* oder *verwerflich*.

§. 122.

Da dieſe Wahrſcheinlichkeiten meiſtentheils von ſubjectiver Art ſind, ſo kommt es dabey wenig auf Regeln des Verſtandes, ſondern faſt einzig auf Uebung der Urtheilskraft an. Die Logik nennt hier nur allgemeine Momente, an denen die Urtheilskraft ſich für ihre Vergleichungen orientiren kann.

1) Ein Zeuge heißt ein *unmittelbarer*, gewöhnlich *Augenzeuge* genannt, wenn er eigne Erfahrungen mittheilt; er iſt hingegen ein *mittelbarer*, gewöhnlich *Ohrenzeuge* genannt, wenn er fremde Erfahrungen mittheilt. Ein ſehr vermitteltes Zeugniß heißt eine *Sage*; iſt dieſe zu derſelben Zeit von Art zu Art verbreitet, ſo wird ſie ein *Gerücht* genannt: wird ſie von Zeiten zu Zeiten herüber gebracht, ſo iſt ſie *Tradition*, *Ueberlieferung*.

2) Die Glaubwürdigkeit eines Zeugniſſes läßt ſich nach folgenden Momenten beurtheilen:

a) Wenn man das Zeugniß für ſich betrachtet: kann es wahr ſeyn?

b) Man unterſcheide genau die Erzählung des Zeugen von ſeinem Raiſonnement darüber.

c) Der Zeuge ſelbſt muß Tüchtigkeit haben, er muß die Wahrheit haben ſagen können.

d) Der Zeuge muß Aufrichtigkeit haben, er muß die Wahrheit haben ſagen wollen.

Regeln der Glaubwürdigkeit können wir im allgemeinen nicht nennen, ſondern nur Geſichtspunkte für die Urtheilskraft, von denen aus ſie ſich im einzelnen Fall orientiren kann, um ſich zwiſchen den Fehlern der Leichtgläubigkeit und Ungläubigkeit in der Mitte zu halten.

§. 123.

3) Jeder Zeuge theilt ſeine Gedanken nur durch Bezeichnung mit. Daher ſind die Zeugniſſe entweder mündlich oder ſchriftlich. In beyden Fällen muß die Frage; was hat der Zeuge geſagt? von der: was bedeutet ſeine Auſſage? unterſchieden werden, weil immer erſt zum gegebenen Zeichen die Bedeutung zu ſuchen iſt. Die Beantwortung der erſten Frage beſtimmt die Aechtheit, die Authenticität des Zeugniſſes; ſie fordert bey jedem mittelbaren Zeugniß eine eigne Unterſuchung, welche bey ſchriftlichen Zeugniſſen die hiſtoriſche Kritik genannt wird. Die Beantwortung der zweyten Frage heißt die Auslegung des Zeugniſſes, welche Auslegungskunſt erfordert.

Die Kritik iſt entweder äußere, welche aus der fortgeſezten Ueberlieferung, oder innere, welcher aus dem Inhalt der Schrift ihre Aechtheit oder Unächtheit beurtheilt.

Die Auslegung einer Rede iſt entweder Ueberſetzung, Verſion, welche den Sinn des Verfaſſers in einer andern Sprache wiedergibt, oder Umſchreibung, Paraphraſe, welche den Sinn des Verfaſſers ausführlicher und deutlicher darzuſtellen ſucht, oder Erklärung, Kommentar, welche die Hülfsmittel der Kritik und Auslegung bei jeder Stelle mit angibt.

Dieſe Hülfsmittel ſind 1) logiſche und grammatiſche Regeln des Gedanken- und Wortzuſammenhangs, 2) Parallelſtellen, d. h. ſolche Stellen, die in Worten oder in dem Gegenſtand, von dem die Rede iſt, mit einander übereinkommen; ſie werden einheimiſche genannt, wenn ſie demſelben Verfaſſer gehören, auswärtige, wenn ſie von andern entlehnt ſind, 3) die Abſicht des Verfaſſers bei Abfaſſung einer Schrift.

Zweytes Kapitel.

Spekulation oder ſyſtematiſche und heuriſtiſche Methode für reine Vernunfterkenntniß.

§. 124.

Spekulation iſt das regreſſive Verfahren, durch welches wir uns unſrer reinen Vernunfterkenntniſſe bewußt werden. Das allgemeine Hülfsmittel der Spekulation iſt Abſtraktion, welche aber die mathematiſche und philoſophiſche Erkenntniß nach ganz entgegengeſetzten Maximen behandeln muß. Mathematiſche Abſtraktion iſt *quantitative*, philoſophiſche *qualitative*.

Daher ergeben ſich denn folgende kontraſtirende Regeln für die ſyſtematiſche Methode in Mathematik und Philoſophie.

1) Die Grundbegriffe der reinen Mathematik werden aus der reinen Anſchauung entlehnt und ihre zuſammengeſetzten Begriffe laſſen ſich als gemachte Begriffe durch ſynthetiſche Definitionen geben. Der Philoſophie werden ihre Begriffe zur Zergliederung in Expoſitionen für analytiſche Erklärungen gegeben.

2) Die Grundſätze der Mathematik ſind unmittelbar für ſich evidente Behauptungen aus reiner Anſchauung. In der Philoſophie ſind die Grund-

ſätze die allgemeinſten Grundregeln, welche ſich nur durch die ſchwerſten Abſtraktionen für ſich darſtellen laſſen.

3) In der Mathematik ſind die Beweiſe zugleich Demonſtrationen und die Hauptſätze der Wiſſenſchaft ſind Lehrſätze und Aufgaben, in einem konſtitutiven Syſtem. In der Philoſophie ſind die Beweiſe nur diskurſiv, die Hauptſätze der Wiſſenſchaft ſind ihre Grundſätze, welche aber nur als Kriterien gebraucht werden können zur Beurtheilung einzelner zu ihnen hinzu gegebener Fälle.

4) Die ſyſtematiſche Darſtellung der Mathematik iſt dogmatiſche Darſtellung durch progreſſive Beweiſe. In der Philoſophie hingegen iſt jede dogmatiſche Darſtellung für ſich ohne Evidenz, indem ſie immer das leichtere aus dem ſchwereren ableitet und in ſich ohne Leben, weil ſie kein Princip der Entwicklung in ſich hat.

§. 125.

Die heuriſtiſche Methode der reinen Mathematik iſt von zwey Arten. Es giebt hier erſtlich eine analytiſche, regreſſive Erfindung, durch welche ganz neue Konſtruktionsweiſen, neue Methoden erfunden werden: zweytens aber eine ſynthetiſche, progreſſive Erfindung des neuen Gebrauches bekannter Methoden. Die Aufgaben der letztern erheben ſich von leichten Uebungen der Schüler bis zu ſolchen, die nur dem mathematiſchen Genie erreichbar ſind; die regreſſive Erfindung hingegen iſt hier nur dem mathematiſchen Genie zugänglich und ſelbſt dieſes muß darin von dem Glück begünſtigt werden, mit ſeiner Arbeit grade eine beſtimmte Stuffe der Ausbildung der Wiſſenſchaft im Großen zu treffen.

§. 126.

Die Methode der Erfindung iſt in der Philoſophie nur die zergliedernde, die *kritiſche Methode* nach folgenden Grundregeln.

1) Beobachte man, wo die menſchliche Vernunft ſich Urtheile anmaaßt, ohne dieſe auf Anſchauung zu gründen.

2) Bey jedem einzelnen Thema dieſer Art ſehe man zu, welche Fälle auf dieſe Weiſe beurtheilt werden, man ſammle dieſe nach den in ihnen vorwaltenden allgemeinen Begriffen und ſehe zu, welche Grundvorausſetzungen es eigentlich ſind, aus denen hier die Urtheile fließen.

3) Haben wir auf dieſe Weiſe die Principien in irgend einem Theil philoſophiſcher Unterſuchungen gefunden, ſo fragt ſich noch: wie rechtfertigen wir die Annahme dieſer Principien ſelbſt? Darauf antwortet denn die Deduktion derſelben aus der Theorie der Vernunft, welche die Vollendung dieſer ganzen Unterſuchung iſt.

Dieſe Grunduntersuchung unſrer philoſophiſchen Ueberzeugungen, in welcher das einzige Leben der philoſophiſchen Wiſſenſchaft iſt, wird Kritik der Vernunft genannt, weil ſie eben anſtatt alles lehrenden (dogmatiſchen) Gedankenganges nur den beurtheilenden (kritiſchen) fordert.

Das eigenthümliche der Kritik der Vernunft iſt das philoſophiſche Aufſchieben des Urtheils, bis nach Beendigung der Unterſuchung. Dieſer philoſophiſchen Heuriſtik ſtehen als irrige Verſuche entgegen der philoſophiſche Dogmatismus, welcher unmittelbar philoſophiſche Lehre auszuſprechen ſucht und dogmatiſcher Skepticismus, welcher unmittelbar das Unvermögen des Menſchen behauptet, in philoſophiſchen Dingen zu einem entſchiedenen Urtheil zu gelangen. Wahrer philoſophiſcher Skepticismus iſt vom Kriticismus gar nicht verſchieden, denn Zweifeln paßt nicht für reine Vernunfterkenntniſſe, ſondern findet nur bey Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen ſtatt.

Drittes Kapitel.

Induktion oder heuriſtiſche Methode für theoretiſche Wiſſenſchaften.

§. 127.

Empirismus lehrt uns die Thatſachen, Spekulation die apodiktiſchen Geſetze unſrer Erkenntniß. Die vollſtändige Aufgabe der Wiſſenſchaft aber war Beſtimmung des Zuſammenhangs der Thatſachen unter den Geſetzen, welche in den theoretiſchen Wiſſenſchaften aufgelöſt werden ſoll.

Für dieſe können wir erſtlich die Regeln für die Vollſtändigkeit und Beſchränkung aller Theorien (§. 114) ſo erweitern.

1) In unſrer Wiſſenſchaft liegt die Aufgabe einer vollſtändigen Theorie der materiellen Weltanſicht nach den Geſetzen der Bewegung.

2) Dieſe Theorie iſt aber nur Theorie der Bewegungen. Keine äußere Qualität kann als ſolche erklärt werden, ſondern jede iſt nur für ſich Princip einer eignen Theorie.

3) Es gibt eine Theorie des innern geiſtigen Lebens unter ſelbſt, als theoretiſche Selbſterkenntniß der Vernunft.

4) Materielles und geiſtiges Daſeyn laſſen ſich nicht in einem Syſtem der Theorie zuſammenfaſſen. Auch gibt es keine Theorie äußerer geiſtiger Verhält-

niſſe anders als an den Analogien der materiellen Wechſelwirkung des Organismus.

Unter dieſen Kautelen bilden ſich die angewandten Vernunftwiſſenſchaften entweder zu konſtitutiven Theorien nach progreſſiver Methode in allen Disciplinen der angewandten Mathematik oder zu regulativen Theorien nach regreſſiver Methode mit Hülfe der Induktion, deren Stelle wir in den Aufgaben der Naturgeſchichte der Erde und der pragmatiſchen Geſchichte der Menſchen finden.

§. 128.

Für das Verfahren der regulativen Theorien gelten folgende methodiſche Regeln:

1) Es muß hier a) durch ein richtiges empiriſches Verfahren der Beſtand der Thatſachen genau gegeben ſeyn.

b) Müſſen durch ein richtiges ſpekulatives Verfahren die mathematiſchen und philoſophiſchen Grunduntersuchungen ſchon vorausgeſchickt ſeyn.

c) Die regulative theoretiſche Unterſuchung ſelbſt darf nie früher unternommen werden, als bis voraus beſtimmt iſt, unter welchen leitenden Maximen als philoſophiſchen und mathematiſchen Principien ſie ſteht und ferner welches beſtimmte Verhältniß ſie gegen ſchon vorhandene konſtitutive Theorien der angewandten Mathematik hat.

2) Unter den allgemeinen leitenden Maximen der Mathematik und Philoſophie müſſen wir auch die Erfahrung ſelbſt noch von dem höchſten möglichen Geſichtspunkt überſehen, den wir erreichen können, um daraus beſtimmtere leitende Maximen zu bilden.

3) Die regulative theoretiſche Behandlung durchläuft, ausgehend von ſyſtematiſcher Klaſſifikation der Begriffe, ſehr viele Stuffen bis zum Uebergang in konſtitutive Theorie der Mathematik. Wir können für die Phyſik folgende auszeichnen.

a) Syſtematiſche Naturbeſchreibung des Klaſſenſyſtems.

b) Teleologiſche Naturbeobachtung.

c) Kombinirende Naturbeobachtung.

d) Das theoretiſche Experimentiren.

e) Mathematiſche Theorie.

Viertes Kapitel.

Die Methode des Unterrichts.

a) Wiſſenſchaftliche Lehrmethode im allgemeinen.

§. 129.

Die Mittheilung des Lehrers an den Schüler iſt entweder mündlich oder ſchriftlich. Die mündliche Mittheilung iſt entweder akroamatiſch (ἀκροαματική) ſo daß der Schüler nur zuhört, oder erotematiſch (ἐρωτηματική) ſo daß er auch gefragt wird. Die erotematiſche Methode nennt Kant katechetiſch (κατήχησις Unterricht) wenn ſie nur an das Gedächtniß des Schülers gerichtet iſt, ſie heißt hingegen ſokratiſche Methode, wenn ſie das Selbſtdenken des Schülers in Anſpruch nimmt. Die ſokratiſche Methode iſt theils mathematiſche, in welcher der fragende Lehrer den Schüler die Wahrheiten ſelbſt erfinden läßt, theils philoſophiſche, in welcher er ihn nur zum Mitdenken auffordert.

Die ſchriftliche Mittheilung hat in Beziehung auf rhetoriſche Zwecke der Lebendigkeit des Vortrags mancherley äußere Formen der Einkleidung, neben der ſyſtematiſchen Darſtellung die Briefform, die Form der Reden, des Geſprächs, des philoſophiſchen Romans u. ſ. w.

Der Unterricht ſelbſt iſt entweder theoretiſch, wenn nur Erkenntniß mitgetheilt wird, oder praktiſch, wenn zugleich die Fertigkeit in einer mit der Wiſſenſchaft verbundenen Kunſt mitgetheilt wird. Logiſche Methode findet hier unmittelbar nur für den wiſſenſchaftlichen theoretiſchen Unterricht ſtatt. Wir können Regeln für dieſe im allgemeinen und beſondere Regeln nach den Hauptunterſchieden der Erkenntnißweiſe für Gedächtniß, Mathematik und Philoſophie geben.

§. 130.

Wir müſſen von jedem wiſſenſchaftlichen Lehrvortrag fordern, daß er vollſtändig, deutlich und gründlich, geordnet, verſtändlich und überzeugend ſey.

Dafür gelten vorzüglich die drey Maximen:

1) Mit dem leichteren anzufangen und allmählich zum ſchwierigern fortzuſchreiten.

2) Mit dem anzufangen, was in der Folge vorausgeſetzt wird.

3) Den Schüler nie paſſiv ſondern immer mit Selbſtthätigkeit auffaſſen zu laſſen.

In Rückſicht des letztern hat erotematiſcher Vortrag den Vorzug vor dem akroamatiſchen. Mündlicher hat immer den Vorzug der Lebendigkeit, ſchriftlicher meiſt den Vorzug der Sicherheit.

Schriftliche Mittheilung iſt die vollendetſte, denn in der geſchriebenen Wiſſenſchaft liegt der dauernde Beſitz der Gelehrtenwelt.

b) Methode des Gedächtniſſes

§. 131.

Rein hiſtoriſche Erkenntniß wird nur mit dem Gedächtniß gefaßt, die Methoden ihrer Mittheilung ſind daher Methoden der Gedächtnißkunſt (ars mnemonica), d. h. der Kunſt ſich regelmäßig und ſicher zu beſinnen. Deren allgemeinſte Momente ſind.

1) Was man dem Gedächtniß einprägen will, muß man anhaltend und regelmäßig treiben.

2) Gute und geläufige Erinnerung wird durch eine Topik des Gedächtniſſes (τοπικὴ τέχνη) ſehr begünſtigt, d. h. man muß für allgemeine Ueberſichten ſorgen und für ein regelmäßiges anſchauliches Fachwerk, in welches die Kenntniſſe für die Erinnerung geordnet werden, ſo daß jede einzelne ihren feſten Ort bekomme.

3) Mnemoniſche Symbolik räth eine für ſich ſchwer zu merkende Vorſtellung durch Bilder (imagines) zu verſtärken, welche mit ihr aſſociirt werden.

Den mannigfaltigſten Gebrauch läßt die hier genannte Topik zu, indem ſie auch als Hülfsmittel des Nachdenkens angewandt werden kann.

c) Methode des mathematiſchen Unterrichts.

§. 132.

Die neuern Methoden des Elementarunterrichts in der reinen Mathematik können ſehr nützlich werden für die Aufgabe techniſch das *Rechnen* und *Zeichnen* nicht nur mechaniſch dem Gedächtniß des Schülers, ſondern ſeinem ſelbſtdenkenden Verſtande zu lehren. Für den wiſſenſchaftlichen theoretiſchen Unterricht aber müſſen wir dem Geiſt der Euklidiſchen Methode treu bleiben.

Die Methode des Unterrichts iſt in der Mathematik immer die ſynthetiſche, es wäre aber zu wünſchen, daß dieſe allgemeiner als *heuriſtiſche* Methode ausgebildet würde.

d) Methode des philoſophiſchen Unterrichts.

§. 133.

Philoſophie kann nicht gelehrt werden, ſondern nur das Philoſophiren. Die Methode des philoſophiſchen Unterrichts darf weder dogmatiſch noch ſkeptiſch ſeyn, ſondern einzig die kritiſche.

Es findet aber ein bedeutender Unterſchied zwiſchen populärem und ſcholaſtiſchem Vortrag der Philoſophie ſtatt. Nur dem letztern ſind durch Kritik der Vernunft die reinen Theile der Wiſſenſchaft zugänglich, allein die angewandten Theile laſſen ſich durch einen hinlänglich kritiſch gebildeten Lehrer für ſich verſtändlich vortragen.

e) Von der Widerlegung

§. 134.

Eine logiſche Methode des Geſprächs kann es nur geben, wiefern der Zweck des Geſprächs wiſſenſchaftliche Belehrung iſt, d. h. für den Verſuch einer wechſelſeitigen Belehrung bey dem gelehrten Streit, der wiſſenſchaftlichen Polemik, dem Disputiren. Jemand beſtreitet eine Behauptung, wenn er Gründe gegen dieſelbe zu zeigen ſucht, er widerlegt ſie, wenn er ihre Falſchheit wirklich begründet.

Die gültigen Regeln für den gelehrten Streit ſind:

1) Es muß von beyden Seiten guter Wille ſich zu verſtändigen da ſeyn.

2) Der geübtere Denker ſuche ſich genau in den Sprachgebrauch und die Vorſtellungsarten ſeines Gegners zu verſetzen.

3) Er mache ihn vorläufig auf logiſche Fehler und Unbeſtimmtheiten ſeiner Sprache aufmerkſam und laſſe ihn dieſe verbeſſern.

4) Dann wird ſich der Grundirthum entweder in einer Unwiſſenheit oder in einem Vorurtheil eines Theiles finden.

5) In Rückſicht dieſes Grundirthums iſt es dann nicht genug, ihn zu widerlegen, ſondern die Hauptſache iſt, den Schein aufzudecken, der ihn hervorbrachte.

Syſtem
der
Logik.

Ein Handbuch für Lehrer
und
zum Selbſtgebrauch.

Von

Jakob Friedrich Fries,

ordentlichem Profeſſor der Philoſophie zu Heidelberg und korreſpondirendem Mitglied der königlichen bairiſchen Akademie der Wiſſenſchaften in München.

Heidelberg,
bei Mohr und Zimmer
1811.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Meine Abſicht bey der Herausgabe dieſes Werkes iſt eine dreyfache, die Wiſſenſchaft ſelbſt zu fördern und zugleich auf zweyfache Weiſe dem Unterricht zu dienen. Die letztere Rückſicht hat mich beſtimmt die Form des Kieſewetterſchen Handbuches in dem beſondern Abdruck der Paragraphen und der Erläuterung derſelben nachzuahmen damit zugleich dem Lehrer, dem Schüler und dem eignen Studium vorgeſorgt werde. Der Unterricht kann entweder niederer oder höherer ſeyn; der höhere aber ſoll die Wiſſenſchaft vollſtändig umfaſſen, was alſo für ihn zu bemerken wäre, wird mit dem Intereſſe der vollkommnern Ausbildung der Wiſſenſchaft in eins zuſammenfallen.

Logik oder die Lehre vom Denken iſt anfänglich im Dienſt der Redekunſt, der Rhetorik, der Geſchicklichkeit ſeine Gedanken durch Sprache gut auszudrücken erfunden und ausgebildet worden. Daher ihr alter Name Dialektik, Kunſt des Geſprächs. So aber bleiben logiſche Formen des Denkens und grammatiſche Formen des Ausdrucks durch Sprache miteinander vermengt und die Rhetorik hat kein Intereſſe beyde zu ſondern. Dieſes untergeordnete Verhältniß iſt es alſo nicht, was eigne tiefere logiſche Nachforſchungen nothwendig macht. Aber auch wenn ſich die Logik rühmen wollte den Verſtand für die Anwendungen des gemeinen Lebens die Kunſt des Denkens zu lehren, würde ſie damit wenig Ehre einlegen. Das ſchnelle Ergreiffen des Witzes und das ſtrenge Feſthalten des Scharfſinnes werden durch die Kenntniß ihrer Formen wenig gefördert, dem Leben kann nur durch Uebung geholfen werden, welcher denn grade die Logik die ſchlechteſten Materialien anbietet, jede andere Wiſſenſchaft des Gehaltes iſt dazu tauglicher; ob aber jemand die logiſche Gliederung ſeiner Gedankenformen ſchulgerecht zu nennen verſteht oder nicht, das wird für die Anwendungen des gemeinen Lebens gleichgültig ſeyn. Den eigenthümlichen Zweck tieferer logiſcher Unterſuchungen werden wir alſo nur bey dem höheren Intereſſe des Denkens und Wiſſens finden. Der Wiſſenſchaftlichkeit dient ſie, ihr wahrer Zweck liegt in der Architektonik und in der ſyſtematiſchen Methodenlehre der Wiſſenſchaften. Für dieſe iſt es weſentlich alles grammatiſche vom logiſchen genau zu ſcheiden, das logiſche rein für ſich zu unterſuchen und dabey die Unterſuchung bis aufs tiefſte fortzuführen.

Untergeordnetes rhetoriſches Bedürfniß einer ſchulgemäßen Kenntniß der Denkformen ſcheidet ſich alſo von einem höheren wiſſenſchaftlichen Zweck und eben ſo macht ſich eine Trennung des niedern logiſchen Schulunterrichtes von einem höheren nothwendig. Für den Unterricht in der bey uns oft ſehr vernachläſſigten Kunſt gut reden und ſchreiben zu lernen iſt auch logiſcher Unterricht erforderlich. Aber dieſer bedarf es nicht in die Tiefe der Unterſuchungen einzudringen, ihm iſt es hinlänglich wenn dem Schüler die Formen der demonſtrativen Logik, die Formen der Begriffe, Urtheile, Schlüſſe; Definitionen, Eintheilungen und Beweiſe deutlich gemacht werden. Alles übrige dabey, Denkübung, Redeübung und Schreibübung iſt rhetoriſcher Art und gehört nicht vor das Forum der Logik. An dieſen erſten Curſus des logiſchen Unterrichts mache ich den einzigen von anderen vorzüglich aus der Kantiſchen Schule beſtrittenen Anſpruch, daß er die hier vorausgeſchickten anthropologiſchen Vorbereitungen auch mit aufnehme. Keine Philoſophie alſo auch keine Logik kann verſtändlich mitgetheilt werden, wenn ſie nicht auf anthropologiſche Grundlagen baut. Wer meine Unterſcheidung der demonſtrativen und anthropologiſchen Logik gefaßt hat, wird leicht gewahr werden, daß in allen logiſchen Darſtellungen mehr oder weniger verworren dieſer anthropologiſche Theil immer die Hauptſache bleibt und daß eben durch die Unkunde ſeiner Natur das gewöhnliche ganz unrichtige Verfahren entſtanden iſt: die reine allgemeine Logik mit einer Aufſtellung der Formeln allgemeinſter Denkgeſetze anzufangen, deren Weſen doch nur aus der Form der Urtheile verſtanden werden mag. Auch das kann nicht zur Entſchuldigung dagegen gelten, daß dem logiſchen Unterricht ſchon Unterricht über Erfahrungsſeelenlehre vorausgegangen ſey. Denn im Elementarunterricht über Erfahrungsſeelenlehre kann die Gliederung der Erkenntnißvermögen nicht ſo genau mitgenommen werden, als es das logiſche Bedürfniß fordert, auch wäre dieſer Vortrag dem Schüler ſchon zu weit aus dem Auge gerückt, als daß er ihm die Anwendungen in der Logik deutlich machen könnte. Man hat mir bey anderer Gelegenheit vorgeworfen, daß ich hiermit zu ſchwierige ſelbſt metaphyſiſche Unterſuchungen mit in die Vorbereitungen zur Logik zöge. Ich behaupte aber dreiſt dagegen, daß ich zwar dem gewöhnlichem Schulgebrauch ungewöhnliche aber durchaus keine ſchweren pſychologiſchen Abſtraktionen mit aufnehme. Was freylich der Lehrer nicht verſteht, wird der Schüler ſchwerlich von ihm lernen. Nun habe ich allerdings über die Bedeutung der Worte Erkenntniß, Einbildungskraft, Verſtand u. m. andere Expoſitionen gegeben als die gewöhnlichen unſerer Handbücher, wenn ſich aber der Lehrer meine Erläuterungen darüber bekannt macht, ſo wird er ſich nicht nur leicht in meine Aenderungen finden, ſondern auch ihre Nothwendigkeit einſehen. Eine Logik unbedeutender, willkührlicher Nominaldefinitionen hat bisher den Sprachgebrauch unſrer Erfahrungsſeelenlehre beherſcht, man hat da Sinnlichkeiten, reproduktive und produktive Vermögen, Einbildungskräfte und Verſtandesarten unterſchieden auf eine Art, bey der für Einſicht in das Weſen der Sache wenig gewonnen wurde.

Die weſentliche und warlich nun nicht mehr ſchwierige Einſicht, wie ſich durch das in einander Greiffen von Empfindung, gedächtnißmäßiger und willkührlicher Aſſociation unſer Gedankenlauf bildet, wird dadurch nicht erhalten und beſonders die für die Logik unentbehrlichſte Einſicht, wie die Reflexion zu den andern Vorſtellungsvermögen hinzutrete, wird ſonſt gar nicht gegeben. Daß die Lehre von der produktiven Einbildungskraft Schwierigkeiten habe, iſt nur ein Vorurtheil, welches durch falſche Behandlungen derſelben herbeygeführt wurde. Wer ſich einmal mit

Ernſt auf pſychologiſche Beobachtung eingelaſſen hat, der kann wenig leichtere Unterſcheidungen finden, als die Sonderung der mathematiſchen Anſchauung und ihres Größenverhältniſſes von allen andern Vorſtellungsarten. Für die vorläufige Charakteriſtik der philoſophiſchen Erkenntniß iſt es aber hinlänglich dem Schüler nur durch einzelne Beyſpiele deutlich zu machen, daß wir Gedanken beſitzen, die auf keine Weiſe Anſchauungen werden können. Will alſo jemand dieſen Grundriß dem niedern Schulunterricht über Logik zu Grunde legen, ſo kann er ihm bis zum Ende der Lehre von den Denkformen folgen. Sollten noch die gewöhnlichen Kunſtausdrücke über Methode deutlich gemacht werden, ſo können ſie aus §. 116. und 117. mit §. 65. verbunden werden. Bey den §§. 66. bis 75. über Definition, Eintheilung und Beweis würde ich aber rathen einiges aus den §§. 92. bis 105. über den Gebrauch dieſer Formen mit in den Vortrag zu ziehen.

Der höhere Unterricht in unſrer Wiſſenſchaft wäre ein ſehr weſentlicher Theil aller gelehrten Ausbildung und wird einmal als ſolcher anerkannt werden. Dieſer ſollte ſich durchaus über alle hier vorgetragenen Lehren verbreiten, indem dieſe ſich alle in den letzten Reſultaten in einen Knoten verſchlingen, in den Reſultaten, welche allein das hier zu wiſſen wichtige ſind, welche uns über alle wiſſenſchaftliche Angelegenheiten ein untrügliches Urtheil bereiten. Ich halte dieſen Unterricht nicht nur für die Univerſität, ſondern auch vorzüglich nach unſern Schuleinrichtungen für die höchſte Klaſſe der Gymnaſien geeignet, weil da der Lehrer noch mehr Gewalt über den Schüler hat, dagegen auf den Univerſitäten Fleiß oder Unfleiß ganz der Wahl der Schüler überlaſſen bleibt. Unſre Wiſſenſchaft dient der allgemeinen Geiſtesbildung aber nicht unmittelbar ſondern als Hülfsmittel, ſie dient keinem einzelnen Geſchäft im Leben und auch nicht leichter Unterhaltung; ſie verlangt wie Elementar-Mathematik ſtrenge und trokne Darſtellung und mit dieſer die Reſignation des Schülers, eine Einſicht zu ſuchen, deren gute Folgen ſich erſt ſpäter zeigen.

Für dieſen höheren Unterricht und ſomit für die weitere Ausbildung der Wiſſenſchaft meine ich nun manches weſentliche neu dargeſtellt zu haben. Ich habe hier alle im erſten Band meiner Kritik der Vernunft angedeuteten nothwendigen Verbeſſerungen der Wiſſenſchaft ausgeführt. Schon die Art, wie ich mich auf anthropologiſche Vorbereitungen ſtütze, und aus dieſen die Grundgeſetze des Denkens begründe, gehört hierher. Bey den Formen der Urtheile habe ich die Kantiſchen Entdeckungen ergänzen müſſen. Dieſes hat denn bedeutenden Einfluß auf die Lehre von den Schlüſſen. Die Lehre von der Form der Wiſſenſchaft habe ich auf eine ganz eigenthümliche Weiſe behandelt, wodurch manches nach Ariſtoteles wieder hergeſtellt, manches neu aufgefunden worden iſt. Ferner durch meine ganze Anlage hat die angewandte Logik ein verändertes Anſehen bekommen, ich hoffe vorzüglich in der Lehre von der Wahrſcheinlichkeit bedeutende Verbeſſerungen gemacht zu haben und was bey weitem das wichtigſte iſt durch alle Darſtellungen über wiſſenſchaftliche Syſteme dazu beygetragen zu haben, daß die klaren Kantiſchen Entdeckungen in der Methodenlehre in ihren Folgen beſſer verſtanden und allgemeiner anerkannt werden. Denn das iſt es eigentlich was die angewandte Logik will, uns die Organiſation des Syſtems aller menſchlichen Wiſſenſchaft, die Eintheilung deſſelben und die Verhältniſſe der Haupttheile unter einander kennen zu lehren und uns dadurch über die Bedeutung aller wiſſenſchaftlichen Aufgaben an den menſchlichen Geiſt vollſtändig zu verſtändigen.

Ich erwarte über meine Behandlung der Logik ganz entgegengeſetzte Vorwürfe. Einige werden mir vorwerfen, daß meine Erklärungen oft zu unbeſtimmt ſeyen, andere daß meine Unterſcheidungen beſonders in der Lehre von den Urtheilen oft zu ſubtil ſeyen. Wegen des erſtern verweiſe ich auf die Lehre von den Namenerklärungen und ihr Verhältniß zur Philoſophie. Auf das zweyte antworte ich: in der keinen Logik iſt zwiſchen Subtilität und Spitzfindigkeit ein großer Unterſchied; die Logik muß ſubtil, aber ſie ſoll dabey beſtimmt und kurz ſeyn. Wer über logiſche Formen ſprechen will, der muß ſich auf Subtilitäten einlaſſen, anders lohnt es gar nicht der Mühe, wiewol dies neuerdings oft verkannt worden iſt. Dem Ariſtoteles und den beſſern ältern Logikern können wir in der reinen Logik wol zweckwidrige Weitſchweifikeit aber keine falſchen Behauptungen ſchuld geben hingegen unſre beſten Handbücher namentlich die von Kieſewetter, Jakob, Kant enthalten falſche Sätze, ſelbſt der ſcharfſinnige Hofbauer iſt nicht ganz frey davon, und ſo treffend Krug viele dieſer Fehler gerügt hat, ſo begeht er doch wieder andere. Die Urſach dieſer Fehler liegt immer darin, daß ſie die logiſchen Formen nicht ſubtil genug beobachtet oder von den grammatiſchen geſchieden haben. Wodurch wollen ſich aber in aller Welt dieſe trocknen Unterſuchungen rechtfertigen, wenn nicht durch ihre ſtrenge Richtigkeit?

Endlich noch eine Bemerkung. Ich habe mich in dem Werk ſelbſt nicht beſtimmt über die Bedeutung der Wörter Objekt und Gegenſtand erklärt. Ich bemerke daher hier, daß ich darunter eigentlich das durchgängig beſtimmte Individuelle verſtehe und nicht das unmittelbar Vorgeſtellte in einer allgemeinen Vorſtellung. Sollten die Worte einmal unbeſtimmter gebraucht werden, ſo iſt mir das nur ein tropiſcher Ausdruck, in dem die Sache für ihr Merkmahl genannt wird. Krug ſagt (Denklehre S. 67.) man dürfe den Satz des ausgeſchloßnen dritten nicht mit Kieſewetter ausſprechen: Jedem logiſchen Gegenſtand muß von zwey einander widerſprechenden Merkmahlen nothwendig eins zukommen, auch nicht mit Jakob: Jedem denkbaren Gegenſtande kommt ein Merkmahl zu oder es kommt ihm nicht zu. Denn ein Triangel überhaupt ſey ein logiſcher oder denkbarer Gegenſtand und doch weder rechtwinklig noch nicht rechtwinklich. Ich ſage dagegen: die Vorſtellung eines Triangels überhaupt iſt ein Begriff, die genannten Logiker nennen aber ſo wie ich, nur den beſtimmten einzelnen Triangel einen Gegenſtand, den Triangel überhaupt hingegen nur ein Merkmahl. Die genannten Formeln laſſen ſich alſo doch rechtfertigen.

Syſtem der Logik.

Einleitung.

§. 1.

Vom Unterſchied der philoſophiſchen oder demonſtrativen und der anthropologiſchen Logik.

Wie in aller Philoſophie, ſo geht es uns auch in der Logik, mit dem erſten Wort, was wir darüber ſprechen, ſtoßen wir auf Streitigkeiten. Kant behauptete: Ariſtoteles habe uns die reine Logik ſo vollſtändig überliefert, daß die ganze folgende Zeit kein neues Moment des Verſtandes habe hinzufinden können und alle Verbeſſerungen dieſer Wiſſenſchaft nur Beſtimmtheit, Deutlichkeit und Anordnung betreffen könnten. Das haben ihm viele nachgeſagt, andre haben widerſprochen. Wie iſt es nun wol? Iſt die Behauptung wahr oder nicht? Ich antworte: der Ausdruck „reine Logik" iſt unbeſtimmt. Wir können darunter eben ſo wol eine anthropologiſche als eine philoſophiſche Lehre von den Denkgeſetzen verſtehen. Die Logik, für welche Ariſtoteles und ſeine ganze Schule bis auf unſern Plouquet und Hofbauer Lehrſätze und Beweiſe aufſtellen können, iſt nur die philoſophiſche Logik, welche ich die demonſtrative nennen will. Dieſe hat ihre abgemeſſenen Formen im Großen ſchon bey Ariſtoteles vollſtändig erhalten, ſie lehrt uns nicht, wie die Begriffe in unſre Erkenntniß kommen, ſondern nur vorausgeſetzt, daß ſie mit der Form ihrer Sphäre, mit der Form der Allgemeinheit vorhanden ſind, wie ſich dann das Urtheilen, Schließen und der nothwendige Zuſammenhang im Denken abmeſſen müſſe. Dieſe ganze Lehre beruht einzig auf dem Satze: des Merkmahls Merkmahl iſt auch ein Merkmahl der Sache ſelbſt. Oder mit andern Worten: was in der untergeordneten Sphäre liegt, liegt auch in der übergeordneten: was aus der übergeordneten ausgeſchloſſen iſt, muß auch aus der untergeordneten ausgeſchloſſen ſeyn. Auf die letzte Art ausgedrückt wird nun in dieſem Satz nur die leichte mathematiſche Behauptung: der Theil des Theils liegt im Ganzen und was außer dem Ganzen liegt, liegt auch nicht im Theil, auf die Sphären der Begriffe als Ganze und Theile angewendet. Dieſe ganze Lehre iſt eine Folgerung aus dem Größenverhältniß des beſondern zu ſeinem übergeordneten allgemeinen: eben deswegen läßt ſie ſich gleichſam mathematiſch demonſtrativ behandeln, ihre Beweiſe laſſen ſich mit Figuren begleiten, indem man etwa (wie in Eulers Briefen an eine deutſche Prinzeſſin und in vielen unſrer Handbücher) die Sphären der Begriffe durch Kreiſe bezeichnet.

Aus dieſer demonſtrativen Logik quillt nun der ganze eigentlich philoſophiſche Theil ihrer Erkenntniſſe. Wenn wir unſre Erkenntniſſe über irgend einen Gegenſtand ſammeln wollen, ſo findet ſich, daß viele unter ihnen Erfahrungen, Beobachtungen und Nachforſchungen von ſehr verſchiedener Art vorausſetzen, aber einiges iſt jedesmal dabey, über deſſen Wahrheit ich durch bloßes Denken ohne anderweite Beyhülfe aburtheilen kann. Wenn jemand z. B. unter den Vögeln das Geſchlecht der Adler kennen lernen will, ſo wird er ſich nur durch Sammlung mancherley Erfahrungen und Beobachtungen belehren können, aber Wahrheiten wie dieſe: „Jeder Adler iſt ein Adler“: „Jeder Adler iſt ein Vogel“, verſtehen ſich allem andern voraus von ſelbſt, die ſieht man durch bloßes Denken ein. Eben ſo kann ich von den Menſchen ſagen: „Jeder Menſch iſt ein Thier“; von den Körpern: „Jeder Körper iſt ausgedehnt“, durch bloßes Denken ohne mich auf eine nähere Unterſuchung dieſer Gegenſtände für Menſchenkenntniß oder auf eine Naturlehre für die Körperwelt einzulaſſen. Wenn wir nun recht genau zu ſehen, worin das beſteht, was wir ſo durch bloßes Denken einſehen, ſo finden wir: auf den Unterſchied der Gegenſtände, von denen die Rede iſt, ob ſie z. B. Adler, Menſchen oder Körper ſind, kommt es dabey nicht an, ſondern wir bilden ſolche Behauptungen immer nach denſelben allgemeinen Formen, die ſich für alle Gegenſtände gleich bleiben und die ſich in Geſetzen ausſprechen laſſen, wie z. B. folgende: „Jedes Ding iſt das, was es iſt“; „Kein Ding iſt das, was es nicht iſt.“ Nur weil ich in dem Gedanken „Adler“ das Merkmahl „Vogel“, bey „Menſch“ das Merkmahl „Thier“ bey „Körper“ das Merkmahl „ausgedehnt“ ſchon als Theil mitgedacht habe: ſo behaupte ich dann: „Jeder Adler iſt ein Vogel“ u. ſ. w. Ich wende hier alſo nur ein allgemeines Geſetz, wie z. B.

„Jedes Ding iſt, was es iſt“ auf einzelne Dinge, Adler, Menſchen, Körper an. Hier haben wir es alſo mit einer philoſophiſchen Erkenntniß allgemeiner und nothwendiger Sätze über das Weſen der Dinge überhaupt zu thun, in denen nemlich die leeren Geſetze der Denkbarkeit ausgeſprochen werden. Dieſe ſchließen ſich nun alle an das vorhin genannte Verhältniß der untergeordneten Begriffsſphären, an das Verhältniß der demonſtrativen Logik an.

Die anthropologiſche Logik hingegen hat einen ganz andern Geſichtspunkt. Ihre Hauptfrage iſt: wie kommen Begriff und Denken unter die Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes? wie verhalten ſie ſich zu den übrigen Thätigkeiten des Erkennens und wie ſtimmen ſie mit dieſen zur Einheit der lebendigen Thätigkeit unſers Geiſtes zuſammen? Dieſe Unterſuchungen ſind jetzt bey weitem die wichtigern, bey ihnen ſind wir noch lange nicht im reinen, hier mögen noch manche Entdeckungen zu machen ſeyn; mehrere, die ich gemacht habe, und die, wenn auch mir unbewußt andere ſie ſchon früher gemacht hätten, doch in unſern Handbüchern fehlen, ſind eigentlich die Urſach, warum ich hier eine ganz neue Ausarbeitung der Logik mittheile. Dieſe Art logiſcher Unterſuchungen fragt nun nur nach der Natur des menſchlichen Verſtandes, ſie gehört alſo zur innern Selbſtbeobachtung des Menſchen, ſie macht einen Theil der philoſophiſchen Anthropologie aus. Anthropologie nemlich iſt die Wiſſenſchaft vom Menſchen. Dieſe als Lehre von der Natur des Menſchen kann eine dreyfache Aufgabe haben: die Unterſuchung der Organiſation des menſchlichen Körpers, die Unterſuchung des menſchlichen Geiſtes, welche von der innern Selbſterkenntniß eines jeden ausgehen muß, und die Vergleichung der körperlichen Organiſation mit den geiſtigen Anlagen und Vermögen. Die Wiſſenſchaft, welcher die erſtere Aufgabe gehört nennen die Aerzte *Phyſiologie des Menſchen* oder auch *mediziniſche Anthropologie*; die Wiſſenſchaft, welche ſich mit der Beobachtung des menſchlichen Gemüths beſchäftigt, wird dagegen gewöhnlich *empiriſche Pſychologie* oder *Erfahrungsſeelenlehre* genannt und die Lehre, welche die Funktionen des Organismus mit geiſtigen Thätigkeiten vergleicht heißt gewöhnlich *philoſophiſche Anthropologie*. Dieſer letztere Name iſt aber unpaſſend, denn eine ſolche Wiſſenſchaft, (wenn ſie einmal erfunden wird, denn noch beſitzen wir nur ſehr unbedeutende Andeutungen derſelben,) ſteht in keinem beſonders auszuzeichnenden Verhältniß zur Philoſophie, ſie kann nicht durch ſie ausgebildet werden. Ich ſchlage daher vor ſie *vergleichende Anthropologie* zu nennen. Hingegen unter den Unterſuchungen der zweyten Art, unter den pſychologiſchen Unterſuchungen gibt es eine ſehr wichtige, welche durchgehends mit der Philoſophie im engſten Verhältniß ſteht, mit deren Hülfe allein eine evidente Ausbildung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gelingen kann. Dieſe gebe ich daher der *philoſopiſchen Anthropologie*. Sie unterſcheidet ſich darin von der Erfahrungsſeelenlehre überhaupt, daß ſie ſich nicht nur mit Naturbeſchreibungen des menſchlichen Gemüths im Großen oder Kleinen begnügt, ſondern eine Theorie der innern Natur unſers Geiſtes, eine Erklärun geiſtigen Organiſation unſers Lebens ſucht. Sie iſt das, was ſchon Wolff mit ſeiner Psychologia rationalis beabſichtigte, nur daß er ſie von dem, was wir nach Kant rationale Pſychologie nennen, nemlich von metaphyſiſcher Seelenlehre nicht zu ſcheiden wußte. Unſre philoſophiſche Anthropologie geht hingegen nur von der eignen innern Erfahrung aus, ſie iſt auf dieſe Weiſe, wenn ihr Gedanke einmal beſtimmt gefaßt worden iſt, eben keine ſehr ſchwere Wiſſenſchaft, denn ſie bedient ſich nur der Vergleichung ſolcher innern Selbſtbeobachtungen, die ein jeder zu jeder Zeit in ſich anſtellen kann. Dahin gehört nun unſre hier geforderte pſychologiſche oder anthropologiſche Unterſuchung der menſchlichen Denkvermögen oder des Verſtandes.

Dieſe anthropologiſche Logik iſt unwillkührlich mit allen Theilen der Logik verflochten und vermengt bearbeitet worden. Die philoſophiſche Logik iſt nemlich ſo arm an Gehalt und ſo abhängig in allen ihren Behauptungen von der anthropologiſchen, daß man gar nicht im Stande iſt, ſie abgeſondert für ſich aufzuſtellen. Das Verhältniß und der Unterſchied dieſer beyden logiſchen Erkenntnißweiſen iſt aber bisher noch nie richtig verſtanden worden. In der Logik des Ariſtoteles und ſeiner Schule liegt ein Vorurtheil für die Selbſtgenugſamkeit der demonſtrativen Logik tief verſteckt, welches in der Geſchichte der Philoſophie große Folgen gehabt hat. Daher rührt ſeine einſeitige Syllogiſtik, daher die ſcholaſtiſchen logiſchen Pedantereien, daher das übermäßige Zutrauen zu Definitionen und Beweiſen, daher das Suchen nach einem höchſten Grundſatz des Wiſſens, nach einem oberſten

Kriterium der Wahrheit. Dieſe demonſtrative Logik iſt aber in der That nur die einſeitige Logik der ſubſumirenden, nicht die der lebendigen reflektirenden Urtheilskraft. Auf der entgegengeſetzten Seite verlor ſich in der engliſchen Schule und bey denen, die in Frankreich und unter uns ihr folgten, alle Philoſophie und ſomit auch die philoſophiſche Logik ganz in empiriſche Pſychologie. Kant fing bey uns zuerſt an dieſe entgegengeſetzten Einſeitigkeiten der Vereinigung zur Wahrheit näher zu bringen. Doch blieb er in Rückſicht der Logik zum Theil noch bey dem ariſtoteliſchen Vorurtheil ſtehen. Er ſagt ausdrücklich: „die Logik dürfe keine pſychologiſchen Principien vorausſetzen“, aber dies rührt nur daher, weil er überhaupt das Verhältniß der Philoſophie zur philoſophiſchen Anthropologie nicht kannte. Allerdings wäre es höchſt ungereimt die Grundſätze der philoſophiſchen Logik, die nothwendigen Grundgeſetze der Denkbarkeit der Dinge durch empiriſche Pſychologie d. h. durch Erfahrungen beweiſen zu wollen, allein wir werden ſpäter finden, daß zwiſchen Beweiſen und Deduciren noch ein großer Unterſchied ſey, daß alle philoſophiſchen Grundſätze deducirt werden ſollen und dies zwar gerade aus anthropologiſchen auf Erfahrung beruhenden Vorausſetzungen.

Damit ſind wir nun ſchon zu ſchwierigen Behauptungen zurückgedrängt worden. Indeſſen wir haben nicht nöthig uns hier näher auf den Streit einzulaſſen. Wir fangen ohne Anſprüche an die Philoſophie mit dem an, was jedermann zugibt, mit der Beobachtung unſers eignen Erkennens. Die Reſultate mag dann unſre Unterſuchung ſich erſt ſelbſt garantiren und ſo werden wir die Einſicht in die philoſophiſche Logik gleichſam ungeſucht mit erhalten.

§. 2.

Die Eintheilungen der Logik.

Die Unterſcheidung des vorigen Paragraphen macht uns die gewöhnlichen Eintheilungen der Logik faſt ganz unbrauchbar. Der gewöhnliche Plan iſt: man will zuerſt die Denkgeſetze des Verſtandes rein für ſich kennen lehren, dies ſoll das Thema der reinen allgemeinen Logik ſeyn und nachher ſollen ſie erſt in Anwendung gebracht werden. Für dieſe Anwendung bieten ſich nun mancherley Verhältniſſe an. Erſtens die Denkgeſetze können nur in Verbindung mit andern Vorſtellungsvermögen wirklich angewendet werden, indem Sinnlichkeit, Einbildungskraft u. ſ. w. bald begünſtigend bald beſchränkend auf den Verſtand einwirken. So ordnet ſich der reinen Logik die pſychologiſche Unterſuchung der angewandten bey. Zweytens es gibt zuerſt einen gemeinen Verſtandesgebrauch, bey dem der Verſtand den Zwecken des gemeinen Lebens dient und für dieſe die Formen der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe anwendet; dann gibt es aber auch einen höhern, wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch, in welchem der Verſtand ſeine eignen Zwecke in den Wiſſenſchaften verfolgt und dabey erſt die ſyſtematiſchen, wiſſenſchaftlichen Denkformen in Anwendung bringt. Darauf beziehen ſich die Unterſcheidungen von Elementarlehre und Methodenlehre, von allgemeiner und beſonderer Logik, von natürlicher Logik und Schullogik, von popularer und ſcholaſtiſcher Darſtellung der Logik. Drittens nachdem man die Geſetze kennen gelernt hat, nach denen der Verſtand denkt, will man techniſch eine Anleitung wie dieſer Kenntniß gemäß das künſtliche Nachdenken zu leiten ſey. Dieſe Anforderung des Gebrauchs reiner logiſcher Kenntniſſe vermengt ſich mit dem vorigen vorzüglich in der Unterſcheidung von Elementarlehre und Methodenlehre. Viertens die Geſetze des Denkens ſind Geſetze der Wahrheit für unſre verſtändige Erkenntniß, aus denen man dann Regeln zur Vermeidung des Irthums ableiten kann. Daher die neuere Eintheilung in Analytik und Dialektik.

Die vollſtändige Trennung der Lehre von den reinen Denkgeſetzen von ihren äußern anthropologiſchen Verhältniſſen wurde durch das Vorurtheil begünſtigt, der Verſtand ſey ein einfaches, urſprüngliches Vermögen unſers erkennenden Gemüthes, deſſen reine Geſetze ſich abgeſondert darſtellen ließen. Wir hingegen werden finden, daß das Verhältniß des Verſtandes, das der Reflexion ſey, daß er alſo ein ſehr zuſammengeſetztes Vermögen ſey, deſſen Funktionen erſt aus andern erklärt werden müſſen. Wir können alſo mit der reinen Logik nicht anfangen, ſondern um nur erſt die eigentliche Beſchaffenheit der Begriffe und Urtheile, mit deren Geſetzen ſie anfängt, einſehen zu lernen, müſſen wir ganz andere anthropologiſche Unterſuchungen vorausſchicken. Daher iſt uns die Eintheilung der Logik in reine und angewandte nur von untergeordneter Brauchbarkeit, indem man gewöhnlich unſern erſten Abſchnitt ſchon zur angewandten Logik rechnen würde, wann irgend zur Logik. Wir müſſen zuerſt die vollſtändige Geſchichte der Ausbildung des menſchlichen Erkennens unterſuchen, um in dieſem die Stelle des Denkens und des Verſtandes aufzufinden, können dann erſt daraus die Lehre von den Denkformen, die *reine allgemeine Logik* ableiten und nachher zuſehen, wie dieſe Denkformen im menſchlichen Erkennen angewendet werden, ſo daß man für alles folgende dann wohl den Titel *angewandte Logik* brauchen kann. Die Lehre von den Denkformen ſelbſt wird nicht regelmäßig genug behandelt, indem man die wiſſenſchaftlichen Formen auf mancherley unſchickliche Weiſe von den übrigen trennt, da durch ſie doch überhaupt nur erſt Vollſtändigkeit in den logiſchen Formen erhalten werden kann.

So verführt die Unterſcheidung des gemeinen und des wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauches, welche doch nicht auf Grundgeſetzen des Verſtandes, ſondern nur auf äußern Verhältniſſen der Anwendung beruht, zu der herkömmlichen Trennung von Elementarlehre und Methodenlehre, in welcher alle wiſſenſchaftliche Form der Methodenlehre zugeſchrieben wird. Methode aber heißt ein Verfahren nach feſten techniſchen Regeln; billig ſollte alſo nur die *logiſche Technik*, als der letzte Theil der angewandten Logik *Methodenlehre* genannt werden. Ferner die Eintheilung in allgemeine und beſondere Logik beſtimmt einen ſehr unzweckmäßigen Sprachgebrauch. Es gibt nur *eine* Logik, aber wol verſchiedene methodiſche Regeln für dieſe oder jene Art wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen. Die Theile der ſogenannten beſondern Logik ſind alſo nur einzelne Kapitel der logiſchen Methodenlehre.

Eine ſehr wichtige Regel iſt die: die reine Logik iſt ein *Kanon* des Verſtandesgebrauches und ſomit *Grundlage* und *Propädeutik* jeder andern Wiſſenſchaft, aber ſie kann nicht als Organon irgend einer andern Wiſſenſchaft gebraucht werden. Unter Kanon verſtehen wir nemlich nur einen Inbegriff von Regeln, nach denen ein Erkenntnißvermögen, hier der Verſtand, wirkt; unter Organon hingegen einen Inbegriff von Regeln, nach denen eine Wiſſenſchaft zu Stande gebracht werden kann. Nun kann ſich der Verſtand im Denken den Gegenſtand, den Gehalt ſeines Denkens nie ſelbſt geben, ſondern er empfängt ihn von andern unmittelbaren Erkenntnißvermögen: die reinen Denkgeſetze für ſich bilden alſo nur einen Kanon, nach dem der Verſtand ſich äußert, wenn ihm ein Gegenſtand des Nachdenkens angeboten wird; wollen wir hingegen zu einem Organon gelangen, ſo müſſen wir erſt in der angewandten Logik zu ſehen, wie ſich der Gehalt zu den Denkformen findet. Die wiſſenſchaftlichen Denkformen ſind das allen Wiſſenſchaften gemeinſchaftliche, ihre Kenntniß wird alſo eine nothwendige Vorbereitung für die Einſicht, wie irgend eine Wiſſenſchaft gebildet werden könne, aber dieſe Kenntniß allein wird uns weder die Ausbildung einer Wiſſenſchaft noch des Denkens im gemeinen Leben lehren. Daher motivirt ſich der Streit einer natürlichen Logik des geſunden Menſchenverſtandes mit der Schullogik. Für den Gebrauch des Verſtandes im gemeinen Leben ſind alle Formeln und Geſetze der Schullogik ſehr gleichgültig, man lernt wol dadurch einſehen, wie unſer Verſtand tagtäglich verfährt, wenn er denkt; aber es ergibt ſich daraus allein noch keine Technik, keine Anweiſung, wie man den Verſtand beſſer gebrauchen könne, als die Uebung im Leben es von ſelbſt gibt. Daher erſcheint dieſer Unterricht einem jeden überflüſſig und unbedeutend, der nicht aus den folgenden Lehren der angewandten Logik bedeutet wird, wie dieſe Selbſterkenntniß des denkenden Verſtandes für Rhetorik und wiſſenſchaftliche Methode weiter unentbehrlich ſey. In der Geſchichte der Philoſophie iſt dadurch ungemein viel geſchadet worden, daß man die reine Logik ſchon als Organon zu gebrauchen ſuchte, indem man hoffte durch Prädikamente und logiſche Gemeinplätze der Redekunſt zu Hülfe zu kommen, durch leere ſyſtematiſche Denkform unter dem Namen der mathematiſchen Methode die Philoſophie zu erzeugen und manche andere Wiſſenſchaft auszubilden.

Dialektik (διαλεκτικὴ τέχνη) Kunſt des Geſprächs war anfangs der Name der Logik, bey Ariſtoteles aber kommt dieſer Ausdruck ſchon im Gegenſatz mit der Analytik. Analytik iſt die Lehre von den Regeln des Wahren, des Wiſſens, des gewiſſen (apodiktiſchen); Dialektik hingegen die Lehre vom Wahrſcheinlichen, ſie lehrt jede Meinung von allen Seiten zu betrachten, den Schein nachzuweiſen und aufzudecken; ſie ſchafft Stoff zum Nachdenken herbey und lehrt daſſelbe üben. So iſt alſo Dialektik im unbeſtimmten alles, was wir zur angewandten Logik rechnen. Später hat man aber der Analytik, als Lehre von der Wahrheit, die Dialektik nur als Lehre vom Schein oder der Vermeidung deſſelben entgegengeſtellt, ſo daß dialektiſch ſo viel als trüglich bedeutete. Es läßt ſich leicht einſehen, daß man einer ſolchen Eintheilung folgen könnte, welche erſt die Geſetze der Wahrheit aufſtellt und nachher die Gegenwehr gegen den Irthum folgen läßt, aber im allgemeinen wird das eben nicht zweckmäßig ſeyn.

§. 3.

Einiges zur Geſchichte der Bearbeitung der Logik.

Die wiſſenſchaftliche Ausbildung der Logik iſt griechiſchen Urſprungs, wiewol wir von ihrer allmählichen Ausbildung nur noch wenige Spuren nachweiſen können. Die in Indien in den Schulen zu Tyrate und Nyayam weitläuftig getriebene Logik ſcheint ariſtoteliſch-arabiſchen Urſprungs zu ſeyn. (So urtheilt St. Croix mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit. S. Iths Vorrede zur Ueberſezung des Ezour Vedam.) Unter den Griechen fing eine urſprüngliche nicht auf fremde Ueberlieferungen gegründete Ausbildung aller ſpekulativen und theoretiſchen, aber auf ſelbſtſtändiges Selbſtdenken gegründeten Wiſſenſchaften, vorzüglich alſo auch der Philoſophie, an. Hier konnte ſich die Logik erſt dann zu zeigen anfangen, als der Verſtand ſchon zur Ausbildung der eigenthümlichen philoſophiſchen Abſtraktionen vorgedrungen war. Dieſe Ausbildung aber gehört zuerſt der Eleatiſchen Schule des Xenophanes (kam in der 61. Olympiade nach Elea.) Die erſte die Joniſche Schule des Thales (geb. in der 35. Ol. 640 Jahre vor Chriſto) erfand nur phyſikaliſche Abſtraktionen, in dem Philoſophem der zweyten der italiſchen Schule des Pythagorras (geb. in der 49. Ol.) herſchten die mathematiſchen Abſtraktionen. Ob die ſpätern Philoſophen dieſer Schule auch logiſche Formen ihren Zahlen angepaßt haben, iſt uns unbekannt, doch finden wir hier den erſten rohen Gedanken einer Kategorientafel zu entwerfen, denn daß Ariſtoteles die ſeinigen von Archytas entlehnt habe, iſt unerweislich. So wie aber durch das Eleatiſche Philoſophem die philoſophiſchen Abſtraktionen mehr herausgehoben wurden, mußten ſich auch für die Logik die Denkformen abgeſendert zu zeigen anfangen. Nach dem Zeugniß des Diogenes von Laerte (IX. 25.), des Sextus Empirikus (adv. math. VII. 7.), Galenus (hist. phil. prooem.) und Suidas hat Ariſtoteles in einer verlornen Schrift Σοφιστα den Zenon von Elea (lebte um die 80. Ol.) als den genannt, der zuerſt Logik lehrte. Wir wiſſen nur weniges von ſeiner Philoſophie, doch ſehen wir, daß er vorzüglich bemüht war, daß metaphyſiſche Syſtem ſeiner Schule, welches die reine Verſtandeserkenntniß (des Ein und All) allein für die wahre erklärte und ſinnlich eingeleitete Erfahrungserkenntniß als trüglich verwarf, gegen Angriffe der Gegner zu vertheidigen. Die Uebung in philoſophiſchen Abſtraktionen gab ihm Feinheit im Gebrauch der Denkformen und dieſe ließ ſich für die Redekunſt als Kunſt mit Feinheit Schlüſſe zu ziehen, Beweiſe zu führen oder auch täuſchende Trugſchlüſſe zu erſinnen, vortheilhaft anwenden. Damit ſtimmt was wir noch von Zenon wiſſen, wir haben von ihm eine Reihe von Beweiſen, in denen er vorzüglich aus der Unmöglichkeit der Bewegung auf die Trüglichkeit der Erfahrungserkenntniß ſchloß, und ſeine Logik ſoll er in die Kunſt zu folgern, Geſpräche zu leiten und zu disputiren getheilt haben. (S. Gassendi de orig. et var. logic. c. 2.) Dieſe logiſche Technik der Beweisführung und der Trugſchlüſſe entlehnte zunächſt die Sekte der Sophiſten von ihm, welche ſie zu rhetoriſchen Kunſtſtücken verwendete. Gorgias (Ol. 84.) der erſte derſelben prahlte vor den verſammelten Griechen bey den Olympiſchen Spielen: er könne jeden Satz beweiſen und auch wiederlegen, konſequent mit Hülfe der Eleatiſchen Beweiſe beſonders der Zenoniſchen; mit dieſem konnte er den geſunden Menſchenverſtand und mit dem geſunden Menſchenverſtand das Philoſophem widerlegen. Andere machten ſich durch Erfindung von Sophismen gelten.

Auf eine ähnliche Weiſe zeigte ſich ſpäter die Megariſche Schule, welche wegen ihrer Streitſucht die Eriſtiſche, ſonſt auch die Dialektiſche genannt wurde. Ihr Stifter iſt Euklides von Megara ein Zeitgenoſſe und Freund des Sokrates, welcher das eleatiſche Syſtem, wie es ſcheint, für praktiſche Philoſophie umzubilden ſuchte. Seine Schüler ſcheinen ſich aber faſt einzig als Dialektiker geltend gemacht zu haben. Wieviel ſie darin leiſteten wiſſen wir nicht, man ſagt uns nur daß Eubulides des Euklides Schüler mehrere Sophismen erfunden und gegen den Ariſtoteles geſchrieben habe. Später mühten ſich Philo und Diodor um die Theorie der hypothetiſchen Urtheile, wir ſehen daraus, wie ſchwer es hielt dieſe Formen, die uns jetzt ſo leicht verſtändlich ſind, zuerſt aufzufinden. Stilpon leugnete die Bedeutſamkeit der allgemeinen Begriffe.

Von andern Philoſophen ſehen wir, daß Heraklit (Ol. 70.) ſich mit einigen logiſchen Beſtimmungen über allgemeine Begriffe beſchäftigt haben muß.

In dem metaphyſiſchen Syſtem des Platon (geb. 87. Ol.) ſpielten die logiſchen Grundformen eine Hauptrolle. Seine ganze Ideenlehre beruht auf dem Unterſchied des Allgemeinen und Individuellen in unſern Vorſtellungen und auf dem Unterſchied von höchſten Geſchlechtsbegriffen und Artbegriffen; denn die Myſtification dieſes Verhältniſſes d. h. die Vorausſetzung, daß das Allgemeine das wahrhaft geiſtig reelle ſey, iſt ſein Grundgedanke. Außer der Form der Begriffe kommen bey Platon auch manche andere einzelne logiſche Expoſitionen, trefliche Bemerkungen über Philoſophie der Sprache (im Kratylos und Phädros), Bemerkungen über Urtheil, Definition, Eintheilung, Methode gelegentlich vor, er nennt auch die Logik als eine eigne Wiſſenſchaft (Sophista S. 274. 275. Theaet. S. 90. ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία.) aber wir haben keine eigenthümliche Abhandlung darüber von ihm, können daher auch nicht beſtimmen, wie weit er ihre Theorie kannte, doch ſieht man aus dem einzelnen wohl, daß ihm beſtimmte Kunſtausdrücke noch ſehr fehlen und daß die Unterſcheidungen des grammatiſchen und logiſchen noch ſehr unbeſtimmt bleiben.

Wir kommen alſo in Rückſicht auf eigne theoretiſche Bearbeitung der Logik gleich auf den Ariſtoteles (geb. 99. Ol.) von dem wir vollſtändige Schriften darüber beſitzen und in dieſen ſchon eine vollſtändige Andeutung aller Aufgaben der philoſophiſchen Logik. Wieviel vor ihm hier geſchehen war, um über die bloße Anwendung des Urtheilens und Schließens, des Beweiſens und Widerlegens zu einer eignen Aufſtellung der Denkformen in abstracto zu gelangen, iſt uns freylich unbekannt, daß aber die Theorie der kategoriſchen Schlüſſe und die Theorie der Beweiſe in ſeiner Analytik von ſeiner eignen Erfindung ſey, das würde, wenn er das erſte auch nicht ſelbſt ſagte, doch aus der Art der Darſtellung jedem Kenner einleuchten. Auch iſt es aus dem natürlichen Fortgang der Geſchichte der Philoſophie leicht klar, daß die Konſequenz der Platoniſchen Ideenlehre ihn vorzüglich auf die logiſchen Unterſuchungen führen mußte.

Die logiſchen Schriften des Ariſtoteles, welche wir noch beſitzen ſind die Kategorien, de interpretatione (περὶ ἑρμηνείας) die Analytica priora und posteriora, die τοπικὰ und περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, nachher zuſammen des Organon des Ariſtoteles genannt. Dieſe machen in der angegebnen Ordnung, welche die Ordnung der Ausgaben iſt, ein zuſammenhängendes Syſtem logiſcher Lehren aus, in welchem aber überall die logiſchen Formen erſt durch die grammatiſchen gewonnen werden und ſich nie von dieſer Vermengung los machen. Die Kategorien handeln von der Bedeutung der einzelnen Worte in der Sprache, welche in die zehn Claſſen des Subſtantivum (οὐσία, ὑποκείμενον) im Gegenſatz aller adjectiven Bedeutungen (accidens συμβεβηκὸς) und für die letzteren in Größe (ποσὸν) Qualität (ποιὸν) Relation (πρός τι) Thun (ποιεῖν) Leiden (πάσχειν) Wo (ποῦ) Wann (ποτὲ) Lagen (κεῖσθαι) Haben (ἔχειν) getheilt werden. Achten wir auf dieſe logiſch-grammatiſche Anſicht, ſo können wir dieſe Kategorien nicht als eine ganz zufällige Compilation verwerfen, aber freylich ſind ſie auch nicht, was nach Locke, Lambert u. a. einfache Begriffe, nach Kant Kategorien genannt wurde;

ihr Mangel iſt nur die Vermengung grammatiſchen und logiſchen Formen.

Das Buch περὶ ἑρμηνείας, von der Auslegung geht zur Betrachtung der logiſch-grammatiſchen Form des kategoriſchen Urtheils über und alles folgende iſt die Lehre von den Schlüſſen. Er theilt die Schlüſſe in vollſtändig beweiſende (ἀποδεικτικοὺς) Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe (διαλεκτικοὺς) und Trugſchlüſſe (παραλογισμοὺς, ἀγωνιστικοὺς καὶ ἐριστικούς.) In den erſten Analyticis handelt er nun von den vollſtändigen Schlüſſen d. h. er gibt die Lehre von den drey Figuren und den Modis der kategoriſchen mit den Regeln ihrer Zurückführung auf die erſte. In den folgenden Analyticis behandelt er den wiſſenſchaftlichen Beweis (ἀπόδειξιν) als Folge aus dem vorigen; die Topika beziehen ſich mit der Weitläuftigkeit ihrer logiſchen Regeln großentheils auf die Wahrſcheinlichkeiten und die Schrift περὶ σοφ. ἐλ. hat es mit den Trugſchlüſſen zu thun. Dieſe Anſicht ſteht ſelbſt in der letztern Schrift c. 2. Ich ſtimme aber Tennemann vollkommen bey, daß Ariſtoteles ſie urſprünglich nicht in dieſer Ordnung abgefaßt hat. Die Citate weiſen darauf hin, daß die τοπικὰ und περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων die älteſten ſind, dann die Analytika folgten nun erſt περὶ ἑρμηνείας zugegeben wurde und die Kategorien vielleicht das allerletzte waren. Damit ſtimmt auch, daß die eben angegebene Eintheilung der Schlüſſe erſt die Einleitung der Topicorum macht und dieſe τόποι allgemeine logiſch-methodiſche Regeln ſind, die ſich eben nicht nur auf Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe beziehen. Mir iſt es wahrſcheinlich, daß uns dieſe methodiſche Regelſammlung näher die Form zeigt, in der vor ihm logiſche Schriften abgefaßt wurden.

Auch die Bücher de anima dürfen wir hier nicht mit Stillſchweigen übergehen, indem darin ſchon alle Hauptunterſcheidungen der philoſophiſchen Anthropologie angedeutet ſind. Ariſtoteles hat ſich darin ſehr rühmlich von metaphyſiſcher Seelenlehre und großentheils ſogar von falſchen Vergleichungen mit dem Körper frey gehalten.

Sonſt aber beſchränkt ſich die Ariſtoteliſche Logik nur auf die Beſchreibung der Denkformen, ohne ihre Bildung durch den Verſtand zu unterſuchen, und vollſtändig entwickelt iſt nur die Lehre von den kategoriſchen Urtheilen und Schlüſſen, über andere Urtheilsformen kommen höchſtens einige beyläufige Bemerkungen vor. (Analyt. prior. I. c. 23. — Tennemann Geſch. d. Phil. III. S. 78.)

Die Fehler der Ariſtoteliſchen Logik ſind die große Weitläufigkeit ſpitzfindiger Unterſcheidungen und von Entwicklungen ſpecieller Fälle, ſo wie die Einſeitigkeit nicht nur in der Beſchränkung auf kategoriſche Formen, ſondern auch einzig auf vollſtändige ſyllogiſtiſche und ſyſtematiſche Formen, ohne den unvollſtändigen Gebrauch von dieſen gehörig zu beachten. Doch dürfen wir ihm beydes nicht zum Vorwurf machen, beyde Mängel lagen vielmehr natürlich in der erſten Bearbeitung des Erfinders. Der zweyte aber hat vorzüglich die einſeitige klaſſificirende Methode die langen Jahrhunderte hindurch in ihrer Herrſchaft erhalten.

Dieſe Arbeiten des Ariſtoteles blieben zwey Jahrtauſende hindurch das Geſetzbuch der Wiſſenſchaft.

Denn ihre Formen waren hier ziemlich vollſtändig angedeutet, der Blick der Forſcher wurde daher zunächſt von ihnen ab, auf die zwiſchen der Logik und Metaphyſik gleichſam mitten inne liegende Frage nach der Gültigkeit der Erkenntniſſe nach den Kriterien der Wahrheit geleitet, womit denn für die Logik noch nicht viel zu gewinnen war.

Epikur (geb. Ol. 109.) verwarf alle weitläufige Lehre über Dialektik und gab anſtatt deſſen nur ſeiner Phyſik einen kurzen Anhang unter dem Titel Canonica, in welchem er ſeinem Syſtem gemäß die allgemeinſten Kriterien der Wahrheit aufzählte.

Zenon aus Kittium (um die Ol. 120.) der Stifter der ſtoiſchen Schule wurde durch ſeine Streitigkeiten mit dem Skepticismus des Akademiker Arkeſilaos in der Logik auch vorzüglich auf die Kriterien der Wahrheit geführt, er machte mehr Verſuche auf pſychologiſche Logik, aber ohne bedeutenden Erfolg. In ſeiner Schule finden ſich nachher beſonders bey Chryſippos mehrere logiſche Unterſuchungen, durch welche aber wenig über den Ariſtoteles hinaus gewonnen wurde. Es fanden ſich mehrere Eintheilungen der Urtheile und eine Syllogiſtik, die noch einſeitiger als die ariſtoteliſche Beſchränkung auf kategoriſche Schlüſſe, nur auf eine unfruchtbare Weiſe von hypothetiſchen und disjunktiven Schlüſſen ſpricht.

Ueberhaupt die erſte Frage der pſychologiſchen Logik mußte die nach der Objektivität der Vorſtellungen und ſomit der Streit um die Kriterien der Wahrheit ſeyn. Da man aber über den Begriff der Wahrheit ſelbſt nicht ins reine kam, ſo hatten alle dieſe Streitigkeiten zwiſchen Dogmatikern und Skeptikern gar kein feſtes Reſultat.

Mit der Zeit wurde die Autorität der logiſchen Werke des Ariſtoteles immer größer. Aus den erſten Jahrhunderten unſrer Zeitrechnung können wir daher nur Commentatoren dieſer Werke nennen.

Der Arzt Galenus (geb. im Jahr 131. n. Chr.) kommentirte die Kategorien, die Auslegung und die Analytika. Er gab zuerſt die Lehre von der 4ten Figur der kategoriſchen Schlüſſe hinzu.

Im dritten Jahrhundert lebten Alexander von Aphrodiſias ein berühmter Commentator des Ariſtoteles und Prophyrius, von dem beſonders die den Kategorien meiſt vorgedruckte Einleitung zu bemerken iſt.

In Anfang des ſechsten Jahrhunderts lebte der Conſul Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, der auch das Organon des Ariſtoteles kommentirte und ihm zuerſt eine eigne Theorie der hypothetiſchen Schlüſſe beyfügte.

Die Philoſophie des Ariſtoteles war durch ihre claſſificirende Methode der Form nach die vollendetſte, klarſte, am wenigſten an ſubjektive Vorurtheile gebundene in der alten Philoſophie, auf ſie mußte man daher immer wieder zurückkommen, ſo lange man nicht weſentlich über ſie hinaus konnte. Daher ihre lange ausgebreitete Herrſchaft und mit ihr die ſeiner Logik. Gewann dieſe gleich nichts an innerer Ausbildung, ſo gewann ſie doch fortwährend an Herrſchaft über alle Philoſophie.

Schon als die chriſtliche Religion und die Ekſtaſe der Neuplatoniker den Skepticismus verdrängt hatte, wurde dieſe Logik beſtimmt das Organon aller myſtiſchen Philoſopheme der damaligen Zeit. Als nachher die wiſſenſchaftliche Bildung ſich an die Araber vererbte, gab wieder ſeine ſyſtematiſirende Logik dem Ariſtoteles den Vorzug. Er wurde in ſchlechten Ueberſetzungen an die Araber gebracht und beſtimmte faſt das ganze Leben ihren Philoſopheme. Dieſe Weisheit kam über Spanien in den Occident zurück und bildete ſich hier endlich im 13ten und 14ten Jahrhundert zur ſcholaſtiſchen Philoſophie der katholiſchen Kirche aus. Dieſe beſtand durchaus aus nichts als Schulgezänk und ſpitzfindigen Erweiterungen der ariſtoteliſchen Formeln, meiſt ohne allen Geiſt (ihr eigenthümliches Leben lag einzig im Streite der Nominalen und Realen über das Weſen der Begriffe.) Die logiſche Kunſt des leeren Definirens, Eintheilens und Unterſcheidens wurde hier aufs höchſte getrieben und darin bildete ſich die Einſeitigkeit der Ariſtoteliſchen Logik vollends aus.

Grade im Uebergang aus dieſer Zeit in die neuere machte die ars magna des **Raymundus Lullus** großes Aufſehen und erregte große Bewunderung. Sie beſteht aber nur in dem combinatoriſchen Kunſtſtück durch die vielfachen möglichen Zuſammenſtellungen weniger Grundbegriffe ein langes Gerede allenfalls auch über Dinge auszuſpinnen, von denen man nichts verſteht.

Als endlich im 15ten Jahrhundert das Studium des Alterthums wieder erwachte und die eigne Bildung des Kunſtfleißes die Europäer zu eigner theoretiſcher Ausbildung führte, konnten ſich **Laurentius Valla** und **Rudolph Agricola** ſchon dadurch um unſre Wiſſenſchaft ein großes Verdienſt erwerben, daß ſie ſie nur auf ihre ächt ariſtoteliſche Geſtalt wieder zurückführten. Zu gleicher Zeit ſtellte Jacopo Aconzio (de methodo sive recta investigandarum tradendarumque artium ac scientiarum ratione) eine von vielen Spitzfindigkeiten befreyte Lehre auf. Sobald aber hier der eigne Geiſt ſtärker wurde mußte es ſich fühlbar machen, daß, wie wir es ausdrücken, die reine Logik kein Organon der Wiſſenſchaften ſey, daß Ariſtoteles ſich einſeitig auf die vollſtändigen logiſchen Formen beſchränke, deren Betrachtung für die wiſſenſchaftliche Methode bey weitem nicht hinlänglich iſt. So entſtand die logiſche Oppoſition gegen den Ariſtoteles: die ariſtoteliſche Logik hilft zur Leitung der Unterſuchungen nichts, durch Syllogiſtik wird keine neue Wahrheit gefunden. Daraus entwickelt ſich die ganze neuere Geſchichte der Philoſophie. Der erſte der dieſen Kampf gegen die peripatetiſche Logik unternahm war Petrus Ramus (Pierre de la Ramée.) Er ſchrieb Institutiones dialecticae und animadversiones Aristotelicas, in denen er die Leerheit der ariſtoteliſchen Logik zeigt und eine beſſere Methodenlehre zu geben verſucht, die auch wirklich vieles kürzer und klarer darſtellt, aber ohne daß in der Hauptſache viel gewonnen wäre. Sein Streit um dieſe Logik koſtete ihn ſogar in der Bartholomäusnacht das Leben. Aus ſeiner Schule iſt der Rudolph Goclenius nach dem wir den regreſſiven Sorites benennen.

Kräftiger war die Oppoſition des Franz Baco Baron von Verulam Viscount von St. Alban. (ein Engländer geb. 1561.) Hieher gehört ſein Novum Organon. Er zeigte daß die vollſtändigen Syllogiſmen, welche Ariſtoteles allein bearbeitet hat, durchaus nicht alle unſre wiſſenſchaftliche Erkenntniß bilden, daß vielmehr alle Naturkunde nur auf Induktionen beruhe und wieß ſomit auf Erfahrung und Beobachtung. Der Geiſt ſeiner Logik wirkte mehr oder weniger auf den ganzen modernen wiſſenſchaftlichen Geiſt, vorzüglich auf die engliſche Schule und gab dieſer den Vorzug erfahrungsreicher Originalwerke, (Man vergl. Hobbes, Locke, Hume, Smith u. ſ. w. mit unſern Syſtematikern.) Doch auch ſeine Oppoſition war ſehr einſeitig, indem er den vollſtändigen Syllogiſmus gleichſam ganz zu verdrängen ſucht. So leitete er den modernen Empiriſmus der engliſchen Schule ein.

Aber ſo ſchnell konnten die Irthümer der ſcholaſtiſch-ariſtoteliſchen Methode nicht überwunden werden. Auf der andern Seite ſah vielmehr René des Cartes (Cartesius geb. 1596.) dieſe Mängel zwar auch wol ein, aber ſeine methodus recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi enthält nur einen Verſuch die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Methode ſelbſt zu verbeſſern. Er bildete im Gegenſatz gegen den Empiriſmus der Engländer, die Methode des modernen Rationaliſmus, indem er neben ſeiner ſkeptiſchen Heuriſtik, die ſtrenge ſyſtematiſch-dogmatiſche Methode, (methodus mathematica genannt, weil ſie in den alten mathematiſchen Schriften ſtreng befolgt wird,) anrühmte. (So wurde es das allgemeine Vorurtheil ſeiner ganzen Schule, daß das Heil der Philoſophie im ſtrengen Unterlegen von Definitionen und Grundſätzen und dem ableiten abgezählter bewieſenen Lehrſätze zu ſuchen ſey. Man vergleiche

Spinoza, Leibnitz, Wolff und alle die mit dieſen ſind.)

Die Beobachtungskunſt des Baco führte den John Locke (geb. 1632.) auch auf beſſere Unterſuchung der innern Natur, ſo wurde er der Gründer der modernen erfahrungsmäßigen Pſychologie und philoſophiſchen Anthropologie. Sein Essay concerning human undarstanding leitete hier eine ganz neue Art der Unterſuchung ein, wodurch ſich die anthropologiſche Logik bedeutender neben der demonſtrativen gelten machte.

Auch Malebranche (geb. 1638.) verdient hier in Rückſicht der pſychologiſchen Erörterungen in ſeiner recherche de la verité genannt zu werden. Unter uns aber Leibnitz (geb. 1646.) wegen ſeiner neuen Verſuche über den menſchlichen Verſtand, in denen er der Logik durch ſeine ſchärfere und tiefere Lehre von der apodiktiſchen Erkenntniß und durch ſeine Erörterung des Unterſchiedes dunkler, klarer und deutlicher Vorſtellungen weſentlich nutzte.

In alle dem, was nun weiter bis auf Kant für unſre Wiſſenſchaft geſchah, findet ſich wenig neues, ſondern nur mannigfaltige Verarbeitung der gegebenen Anſichten. Wir zeichnen daher nur wenige aus.

Wolff, (geb. 1679.) Leibnitzens Schüler ſtellte ein Syſtem der Philoſophie auf, in welchem die carteſianiſche Umbildung der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Logik ihre Vollendung erreichte. Die ganze Philoſophie wurde durch die methodus mathematica von der Logik beherrſcht und in ihr die Logik ſelbſt als philosophia rationalis mit der größten Ausführlichkeit behandelt.

Ploucquet Profeſſor in Tübingen zeichnete ſich durch eine ſehr konſequente Darſtellung der Ariſtoteliſchen Syllogiſtik aus, deren Werth er aber viel zu hoch anſchlug.

J. Heinrich Lamberts Neues Organon war eine große logiſche Unternehmung aber ſo viel Scharfſinn der Verfaſſer auch darauf verwendet hat, ſo fehlte es ihm doch an philoſophiſchem Geiſt, der ihn das wichtige von leerer Spitzfindigkeit trennen lehrte.

Samuel Reimarus (geb. 1694.) Vernunftlehre iſt die vorzüglichſte dieſer Zeit durch ihre Klarheit und Beſtimmtheit.

Die neueren Bearbeitungen der Logik waren alle darin einſeitig, daß ſie entweder zu viel Gewicht auf die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Formen legten, oder ſich in empiriſche Pſychologie auflöſten ohne tief genug in die Organiſation der menſchlichen Erkenntnißkraft einzudringen. Imanuel Kant erwarb ſich bey uns das große Verdienſt überhaupt ein richtigeres Verhältniß der Philoſophie zur philoſophiſchen Anthropologie durch die Befolgung der kritiſchen Methode herbey zu führen. Dies wirkte auch vortheilhaft auf die Logik. Er ordnete die Lehre von den Urtheilen und Schlüſſen beſſer, befreyte die letzte von leeren Spitzfindigkeiten, und hauptſächlich er machte in der Lehre von den wiſſenſchaftlichen Syſtemen und der Methode die wichtigſten neuen Entdeckungen. Dieſe Verbeſſerungen finden ſich in einzelnen Abhandlungen ſeiner vermiſchten Schriften und in ſeiner Kritik der reinen Vernunft zerſtreut. Die unter ſeinem Namen von Jähſche herausgegebene Logik enthält aber nur weniges davon. Unter denen, die durch Kant zur Bearbeitung der Logik veranlaßt wurden verdienen zuerſt Salomon Maimon wegen des Scharfſinns mit dem ſeine Logik bearbeitet iſt, Profeſſor Hoffbauer in Halle wegen der Konſequenz ſeiner Analytik der Urtheile und Schlüſſe und Kieſewetter wegen der Gemeinverſtändlichkeit ſeiner nach Kants Anſichten ausgearbeiteten Handbücher bemerkt zu werden.

Neben dieſen aber finden ſich noch weit ſchwierigere Unterſuchungen unſre Wiſſenſchaft betreffend in der Kantiſchen Schule. Dieſe aber ſind alle unglückliche. Die Bekanntſchaft mit der kritiſchen Methode ließ bald auch an die Logik die Aufgabe machen, welche Tieftrunk ſo ausdrückt: „ohne Ableitung ihrer Sätze aus den zergliederten Urelementen des menſchlichen Erkenntnißvermögens finde keine wiſſenſchaftliche Bewährung der Logik ſtatt.“ Dieſe Behauptung iſt nichts anders als die Forderung des richtigen Verhältniſſes zwiſchen anthropologiſcher und philoſophiſcher Logik. Hiermit wurde aber grade die ſchwache Seite der Kantiſchen Lehre getroffen und ſo wurde ſie nur nach vielfachen Misdeutungen weiter verfolgt. Kant vermengte unter dem Ausdruck „transcendentale Erkenntniß“ fälſchlich die reinen allgemeinen und nothwendigen philoſophiſchen Erkenntniſſe mit der empiriſch-pſychologiſchen Beobachtung dieſer Erkenntniß durch innere Erfahrung. Daher der nach ſeiner Behauptung widerſinnige Begriff von „transcendentalen Gemüthsvermögen,“ welche nicht nur die Quelle von Erkenntniſſen a priori ſeyn ſollten, ſondern deren Funktionen ſelbſt er für a priori erkennbar hielt, als ob wir eine andere Quelle der Selbſterkenntniß hätten außer der innern Erfahrung. Dieſer große Fehler ſchadete ſeinem Urheber wenig, weil er im Hintergrund ſeines Gedankenganges bleibt und ohne daß Konſequenzen daraus gezogen werden, allein für ſeine Schüler mußten ſich dieſe Konſequenzen geltend machen. Daher die Vermengung von Pſychologie und Metaphyſik, welche zuerſt Reinholds Lehre vom Bewußtſeyn, ſeine Theorie des Vorſtellungsvermögens und mehrere ähnliche Anſichten zeigte, nachher die logiſchen Abſurditäten der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre hervorbrachte, deſſen Schule gänzlich mit der Logik entzweyte, aber aus demſelben Grunde auch Bardilis ſonſt ſo ſcharfſinnige Unterſuchungen verloren gehen ließ.

So fehlt uns denn immer noch, wie tauſendfältig auch in Kompendien und größern Werken die gewöhnliche Lehre der Logik geſagt und wieder geſagt ſeyn mag, eine Darſtellung, in welcher die anthropologiſchen und philoſophiſchen Unterſuchungen in das rechte Verhältniß geſtellt und vorzüglich noch die großen methodiſchen Anſichten der Kantiſchen Kritik der Vernunft in der Logik gehörig angewendet ſind.

Erſter Abſchnitt.

Die Geſchichte der menſchlichen Erkenntniß.

(Antropologiſe Propädeutik der Logik.)

§. 4.

Erkenntniß und Vorſtellung.

Das **Denken**, deſſen Geſetze wir in der Logik erforſchen wollen, kommt unter den Thätigkeiten unſers Geiſtes nur als ein Theil der zur **Erkenntniß** gehörenden Thätigkeiten vor. Daher wird uns hier zuerſt die Aufgabe, zu unterſuchen, in welchem Verhältniß dieſes Denken zum Ganzen unſerer Erkenntniß ſtehe. Die Erkenntniß iſt zwar ſelbſt wieder auch nur ein Theil unſerer ganzen innern lebendigen Thätigkeit, da ſtehen das **Intereſſe** und die **willkührliche Handlung** noch neben ihr. Allein das Erkenntnißvermögen, durch welches wir das Daſeyn der Dinge vorſtellen, liegt doch dieſen andern allen zu Grunde, das Vermögen ſich zu intereſſiren kann ſich erſt durch **Gefühl von Luſt und Unluſt** d. h. durch die Erkenntniß vom **Werthe** der Dinge zeigen und dieſe Vorſtellungen von Werth und Unwerth führen erſt weiter zur Beſtimmung willkührlicher Handlungen.

Wir können und müſſen ſogar dieſe Art der Unterſuchungen mit einer Unterſuchung des Erkenntnißvermögens unabhängig von den andern anfangen. Dies geht nicht eben ſo mit dem Denkvermögen, denn das Denken zeigt ſich immer nur in Anwendung auf anderweite Erkenntnißthätigkeiten.

Wollen wir nun das Erkennen des Menſchen im allgemeinen unterſuchen, ſo müſſen wir zuerſt die Bedeutung der Worte Erkennen und Vorſtellen genau erörtern. Dies iſt nicht ohne Schwierigkeit, indem ich den Sprachgebrauch der Schule gegen mich habe.

Jede Thätigkeit meines Gemüthes, die zur Erkenntniß gehört, wird eine Vorſtellung genannt. Bey allen meinen Vorſtellungen nun iſt das Vorſtellen meine Thätigkeit (ich werde dabey das vorſtellende Subjekt genannt,) es wird aber jedesmal etwas objektives vorgeſtellt, welches das Vorgeſtellte heißt und entweder ein exiſtirender Gegenſtand iſt, oder ſich doch auf Gegenſtand und Exiſtenz überhaupt bezieht. In Rückſicht dieſes Vorgeſtellten ſind nun die Vorſtellungen von ſehr verſchiedenen Arten. Einen Hauptunterſchied müſſen wir hier gleich bemerken. Bey vielen Vorſtellungen kommt es nur auf meine Gedanken, meine innere Thätigkeit an; bey andern hingegen findet ſich ein Anſpruch an das Daſeyn der Gegenſtände, die darin vorgeſtellt werden, es liegt eine Aſſertion, eine Ausſage, eine Behauptung darin. Achte ich z. B. auf die Bedeutung einzelner Wörter in der Sprache wie Pferd, groß, laufen; Stein, ſchwer, ſo wird damit wol etwas in Beziegung auf das Daſeyn von Gegenſtänden vorgeſtellt, aber nichts behauptet; achten wir hingegen auf die Bedeutung eines Satzes in der Sprache wie „dieſes Pferd iſt groß“, „dieſes Pferd läuft“; „jeder Stein iſt ſchwer“ ſo behaupte ich damit entweder, daß ein Gegenſtand da ſey und beſtimmte Beſchaffenheiten habe, oder daß Gegenſtände ihrem Daſeyn nach unter beſtimmten Geſetzen ſtehen. Eben ſo, wenn mir jemand eine erdichtete Geſchichte erzählt, ſo werde ich mir alle Begebenheiten derſelben vorſtellen ohne irgend etwas über ihre Wirklichkeit zu behaupten; oder wenn ich einen Traum gehabt habe, ſo weiß ich, daß dies ein bloßes Spiel meiner Vorſtellungen iſt, worin keine Behauptung liegt, daß die Gegenſtände des Traumes vorhanden wären. Sehe ich hingegen einen Baum, ein Haus vor mir ſtehen, ſo liegt in dieſer Anſchauung deſſelben gleich die Behauptung, daß dieſe Gegenſtände wirklich vorhanden ſeyen. Dieſe behauptenden, aſſertoriſchen Vorſtellungen nun, welche ich Erkenntniſſe nenne, machen Anſprüche an objektive Gültigkeit, an Wahrheit darin, daß das Seyn der Dinge mit ihrer Vorſtellung übereinſtimmen ſoll, bey den andern Vorſtellungen hingegen, die ich problematiſche Vorſtellungen nenne, bey bloßen Gedanken und Dichtungen findet dieſer Anſpruch nicht ſtatt. Hier müſſen wir uns nun in Acht nehmen nicht gleich auf eine ſchwierige Unterſuchung zu kommen, mit der wir hier wol unſer Urtheil verwirren aber nicht zur Einſicht gelangen können. Man kann uns hier die Frage aufwerfen: ob denn die Erkenntniſſe des Menſchen überhaupt, oder eine beſtimmte Erkenntniß wahr ſey oder nicht, ob ſie objektive Gültigkeit habe oder nicht. Z. B. wenn jemand ſagte: „im Schlafe bilden wir uns ein, daß die Gegenſtände unſrer Träume wirklich vorhanden ſeyen; wenn wir erwachen werden wir gewahr, daß nur eine Einbildung uns getäuſcht habe. Könnte es nun nicht mit unſern Sinnesanſchauungen, mit dem was wir ſehen und hören eine ähnliche Bewandniß haben, daß dieſe uns nur täuſchen und ihnen keine wirklich vorhandenen Dinge entſprechen?“ Ich ſage: auf dieſe oder ähnliche Fragen wollen wir uns hier gar nicht einlaſſen, wir wollen nur zuſehen, was für Vorſtellungen ſich wirklich unter den innern Thätigkeiten unſers Gemüthes vorfinden und welche Eigenſchaften dieſe haben. Z. B. im Schlafe kann ich wol die Gegenſtände des Traumes für wirklich halten, allein ſobald ich aufwache, verſchwindet die Täuſchung. Im ganzen Zuſammenhang meiner Vorſtellungen wird alſo mit den Träumen nichts behauptet; kein vernünftiger Menſch hält ſie für Erkenntniſſe. Hingegen die Sinnesanſchauungen ſind unmittelbar Erkenntniſſe. Daß die Dinge, die ich um mich her ſehe und höre, nicht wirklich vorhanden ſeyen, kann jemand wol in ſeiner philoſophiſchen Schule ſagen, aber im Leben, wird er doch immer unter der Vorausſetzung handeln, ſie ſeyen vorhanden. Hierin beſitzt alſo der Menſch als Menſch behauptende Vorſtellungen ganz abgeſehen davon, ob dieſen Behauptungen die Wirklichkeit der Dinge entſpricht oder nicht. Hingegen mit den Urtheilen verhält es ſich ſchon anders. Wenn ich über einen Gegenſtand ein Urtheil fälle, ſo ſuche ich wol damit etwas zu behaupten, aber ich bin mir dabey bewußt, daß ich in vielen Fällen irren kann. Für den ganzen Zuſammenhang meiner Vorſtellungen iſt alſo das Urtheil nicht unmittelbar eine Erkenntniß, ſondern nur, wiefern es richtig iſt; es wird erſt mittelbar an die Uebereinſtimmung mit einer Regel der Richtigkeit gebunden. Das richtige Urtheil iſt eine Erkenntniß, das irrige aber nicht.

Die Unterſcheidung der behauptenden und problematiſchen Vorſtellungen wird dadurch ſehr wichtig, daß alle unmittelbaren, urſprünglichen Vorſtellungen unſers Geiſtes behauptende ſind, die Vorſtellungskraft des Menſchen iſt Erkenntnißkraft, alle problematiſchen Vorſtellungen entſtehen hingegen in unſerm Gedankenlauf erſt unmittelbar aus den Erkenntniſſen. Wir werden im folgenden ſehen, wie ſie ſich durch Abſtraktion erſt ausbilden. Deswegen müſſen wir eben auch nothwendig auf den hier angegebnen Sprachgebrauch halten. Kant ſagt: „Erkennen iſt ein höherer, nur dem Menſchen gehörender Grad des Vorſtellens; der Hund kennt ſeinen Herrn, aber er erkennt ihn nicht.“ Dies iſt eine willkührliche Wortbeſtimmung, welche an andern Orten z. B. beym Gebrauch des Wortes „Erkenntnißvermögen“ mit Kants eigener Sprache nicht übereinſtimmt. Andere fordern Deutlichkeit der Vorſtellung, andere Verbindung mehrerer Vorſtellungen zu einem Bewußtſeyn, um die Vorſtellung zur Erkenntniß zu erheben. Aber dies alles ſind nachtheilige Wortbeſtimmungen. Wir brauchen ein Wort für die aſſertoriſchen Vorſtellungen, und dafür hat unſre Sprache kein paſſenderes als „Erkenntniß.“ Wir ſehen alſo nicht darauf ob und wie Verbindungen in einer Vorſtellung enthalten ſind, ob ſie dunkel, klar oder deutlich iſt — genug, wenn ſie eine behauptende Vorſtellung iſt, ſo heißt ſie uns Erkenntniß.

§. 5.

Arten der Vorſtellungen.

Sehen wir nicht auf den Unterſchied des Vorgeſtellten ſondern ſubjektiv auf die Art unſrer Thätigkeit im Vorſtellen, ſo ſind die auffallendſten Verſchiedenheiten der Vorſtellungen *anſchauliches Erkennen*, *Dichten* und *Denken*. Dieſer Unterſchied hat ſich daher auch in der Beſchreibung unſrer Erkenntniſſe zuerſt geltend gemacht, auf ihn bezieht ſich der Gebrauch der Worte *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Verſtand* oder *Vernunft* im gemeinen Leben. Anſchaulichkeit und Paſſivität zeigen ſich da als das eigenthümliche des Sinnes; das bloße Spielen mit Vorſtellungen gehört vorzüglich der Einbildungskraft, und willkührliche Selbſtthätigkeit im Vorſtellen, um mittelbar durch den Gebrauch von Begriffen zur Erkenntniß zu gelangen, iſt das eigenthümliche des denkenden Verſtandes. Aber dieſe Begriffe ſind für unſern Zweck noch theils zu unbeſtimmt, theils zu ſehr zuſammengeſetzt.

Der Unterſchied zwiſchen Anſchauung und mittelbarer Klarheit unſrer Vorſtellungen durch Begriffe iſt für unſre Unterſuchung einer der wichtigſten, er kann nur nach und nach ganz deutlich werden. Wir ſagen zuerſt: Anſchauung iſt die *unmittelbar für ſich klare Vorſtellung*, die Begriffe und das Urtheilen, wodurch wir Denken, bedürfen hingegen immer erſt Vermittlungen, um klar zu werden. Sehe ich z. B. zu, wie eines Abends die Sonne untergeht und bald nachher der Mond aufgeht, ſo habe ich davon eine anſchauliche Erkenntniß; erzähle ich nachher einem andern: der Mond ſey bald nach Sonnenuntergang aufgegangen, ſo theile ich ihm nach einander einzelne Worte mit, dieſe rufen ihm Begriffe hervor, welche ſich zum Urtheil verbinden und ſo entſteht ihm erſt mittelbar eine gedachte Erkenntniß. In Rückſicht der Anſchauungen müſſen wir gleich einige nähere Unterſcheidungen ins Auge faſſen. Wir haben Sinnesanſchauungen von dem wirklichen Vorhandenſeyn und dem Zuſtand gegenwärtiger einzelner Gegenſtände; wir haben aber auch eingebildete Anſchauungen von einzelnen Gegenſtänden ohne ihre Gegenwart. Z. B. den gegenwärtigen Freund ſehe und höre ich, dies iſt Sinnesanſchauung; Stimme und Geſtalt des Abweſenden habe ich nur im Bilde der Erinnerung vor der Vorſtellung, dies iſt eingebildete Anſchauung. Zur letztern gehören alle Bilder, mit denen wir dichtend ſpielen, ſie ſind für ſich nur problematiſche Vorſtellungen, und entſtehen immer erſt durch Erinnerung an ehemalige Sinnesanſchauungen. Die letztern hingegen ſind immer Erkenntniſſe, dafür müſſen wir hier noch eine Unterſcheidung bemerken.

In der anſchaulichen Erkenntniß ſind zwey ganz verſchiedenartige Elemente mit einander verbunden. Das eigenthümliche der ſinnlichen Vorſtellungen iſt eigentlich die Paſſivität, das leidend beſtimmt werden zu ihnen, dieſes, daß wir unmittelbar genöthigt werden ſie ſo zu haben, wie wir ſie haben, d. h. das afficirt werden zu ihnen. So ſehe ich die Roſe und höre den Geſang vermittelſt der Affektion durch Auge und Ohr. Solche paſſiv beſtimmte ſinnliche Anſchauung iſt nun in aller Anſchauung gegenwärtiger Gegenſtände, aber ſie macht dieſe nicht ganz aus, ſondern es verbindet ſich mit ihrem Gehalt immer noch die Form einer *mathematiſchen Anſchauung*, welche dem Gemüth urſprünglicher, unveränderlicher und ſelbſtthätiger beywohnt. Die Farbe und ihre Schattirungen gehören bey der Anſchauung der Roſe der ſinnlichen Anſchauung, die Geſtalt der mathematiſchen; die Töne des Geſangs gehören der erſtern, die Abmeſſung ihrer Folge durch die Zeit der andern.

Neben der anſchaulichen Erkenntniß nannten wir Dichten und Denken. Dieſe unterſcheiden ſich nun nicht durch eigne Vorſtellungsweiſen von einander, ſondern nur durch den Zweck, für welchen die Vorſtellungen verwendet werden. Der Zweck des Denkens iſt Wahrheit und eine höhere Vollendung unſrer Erkenntniß, der Zweck der Dichtung hingegen iſt Unterhaltung mit einem Spiel von Vorſtellungen. In beyden wirken alle Geſetze unſers Gedankenlaufes zuſammen. Da es nun hier unſer Zweck grade iſt die Grundgeſetze kennen zu lernen, wodurch die verſchiedenen Vorſtellungsweiſen in unſerm Gemüthe entſtehen, ſo können wir dieſem Unterſchied von Dichten und Denken hier zunächſt gar nicht folgen, müſſen vielmehr folgenden Entwurf machen.

Alles, was der Menſch von ſeinem Geiſte gewahr wird, iſt deſſen innere lebendige Thätigkeit, aber bey ſinnlichen Vorſtellungen verhalten wir uns doch in der Art, wie wir zu dieſen Thätigkeiten beſtimmt werden, leidend. Daß ich die Roſe anſchaue, den Geſang höre iſt meine Thätigkeit, aber erſt vermittelſt der Affektion durch Auge und Ohr werde ich zu dieſer Thätigkeit genöthigt. Nun iſt es ein Grundgeſetz unſers Erkenntnißvermögens, daß unſre Erkenntniß immer durch dieſe paſſiv angeregten, beſtändig wechſelnden und neu eindringenden Sinnesanſchauungen geweckt werden und mit ihnen anfangen muß. Alle nach andern Geſetzen des willführlichen und unwillführlichen Gedankenlaufes entſtehenden Vorſtellungen zeigen ſich erſt gelegentlich an und mit den Sinnesanſchauungen oder durch ſie. Daraus beſtimmt ſich hier unſer Sprachgebrauch. Unſer Erkenntnißvermögen iſt Selbſtthätigkeit (Spontaneität,) und als ſolche nennen wir es Vernunft. Dieſe Selbſtthätigkeit muß aber erſt fremdher angeregt werden, wenn ſie das Spiel ihrer Thätigkeiten zeigen ſoll, daher kommt dieſer Vernunft ein Sinn d. h. eine Empfänglichkeit zu, zu Sinnesanſchauungen angeregt zu werden. (Es verhält ſich hier mit unſerm Geiſt, wie mit unſrer körperlichen Organiſation. Dieſe Organiſation zeigt ihr Leben im Säfteumtrieb, in Ernährung, Wachsthum, Muskelbewegung u. ſ. w. aber ſie kann dies Leben nur äußern, wenn es durch Athemhohlen und zugeführte Speiſe immer neu von Außen angeregt wird.) Alles verſchiedene Erkennen und Vorſtellen gehört in der einen vernünftigen Erkenntnißthätigkeit zuſammen und unſre Hauptaufgabe muß ſeyn: die Zuſammenſtimmung aller noch ſo verſchiedenen Vorſtellungsweiſen zur Einheit der Vernunft nachzuweiſen. Was wir Sinnlichkeit oder ſinnliches Vorſtellungsvermögen nennen, iſt alſo die Vernunft ſelbſt nur in denjenigen ihrer Aeußerungen, welche der Anregung am nächſten liegen. Unſre fernern Unterſuchungen müſſen wir mit der Sinnlichkeit anfangen, weil ihre Thätigkeiten eben der Anfang alles unſers Erkennens ſind.

§. 6.

Sinnlichkeit und Sinnesanſchauung überhaupt.

Leicht bemerkt man, daß der Anfang unſrer Erkenntniſſe in den Sinnesanſchauungen theils durch *äußere Sinne* beſtimmt wird, in denen wir die uns umgebende Gegenwart einzelner Gegenſtände außer uns erkennen, theils durch einen *innern Sinn*, deſſen Anſchauungen mir zeigen, was ich in jedem Augenblick vorſtelle, denke, fühle, will, ſie eröffnen unſre geiſtige Selbſterkenntniß.

Beyde Arten der Sinnesanſchauung haben nun das mit einander gemein, daß wir uns leidend angeregt finden, daß, wie man bildlich ſagt, ein *Eindruck* auf unſer Gemüth gemacht wird in einem Gemüthszuſtand, den wir *Empfindung* nennen und in welchem wir zur Sinnesanſchauung genöthigt werden. Dieſer Eindruck auf unſer Gemüth iſt nun bey den äußern Sinnen immer in einem beſtimmten Verhältniß zur Reizung der Nerven in den Organen unſers Körpers; das Auge wird afficirt und ich ſehe, das Ohr wird afficirt und ich höre u. ſ. w. Im allgemeinen können wir von der Art, wie wir in der Empfindung zur Sinnesanſchauung gelangen, nur ſagen: der Eindruck darf weder zu ſchwach ſeyn, ſonſt werden wir keine Anſchauung gewahr, noch auch zu ſtark, ſonſt wird das Auge geblendet, das Ohr betäubt und bey dem innern Sinn brauchen wir dafür die Ausdrücke die Faſſung, die Beſinnung verlieren. Bey den äußeren Sinnen können wir aber darüber noch mehr erzählen, weil wir die Empfindung immer mit beſtimmten Einwirkungen auf die Organe unſers Körpers in Verbindung finden. Soll alſo hier eine geltende Sinnesanſchauung vorkommen, ſo darf ſie nicht durch krankhaften Zuſtand des Organs verändert ſeyn und die Einwirkung auf das Organ muß die geſetzmäßige ſeyn. So unterſcheiden wir Ohrenſauſen und Farbenflecke vor dem Auge vom geſunden Hören und Sehen.

Sonſt aber müſſen wir uns wohl hüten, uns hier nicht zu Erklärungen verleiten zu laſſen, die uns unmöglich ſind, wozu alſo jeder Verſuch vergebens iſt. Sollten wir darüber, wie ein Eindruck auf das Gemüth des Menſchen gemacht werden kann, weiter etwas erklärendes ſagen können, ſo müßten wir im Stande ſeyn, unſer Gemüth nach ſeinen äußern geiſtigen Verhältniſſen unmittelbar zu beobachten. Dies iſt aber ganz gegen die Grundbeſchaffenheit unſrer Erkenntniß, unſere geiſtige Erkenntniß iſt nur innere Selbſterkenntniß, daher können wir hier nur von dem Sinn reden, der afficirt wird, aber nicht unmittelbar von dem, was ihn afficirt. Ferner die Reizung des Organs iſt es offenbar, durch welche wir die äußeren Sinnesanſchauungen erhalten; das Licht trift das Auge und wir ſehen, die Schwingungen der Luft treffen das Ohr und wir hören, aber in welchem Verhältniß dieſe Reizung des Organs mit dem Eindruck auf unſern Geiſt, mit dem Sehen der

Farbe, mit dem Hören des Schalles ſteht, darüber können wir gar nichts vernünftiges ſagen, denn darüber gibt es keine Beobachtung.

So dürfen wir uns auch ja nicht auf den Beweis einlaſſen, daß unſern Empfindungen und Sinnesanſchauungen wirklich Gegenſtände entſprechen. Damit redeten wir wieder von einem äußern Verhältniß unſerer geiſtigen Thätigkeiten, welches wir doch nie gewahr werden. In der Wiſſenſchaft mag der unterſuchende Vorſtand hinter her viel davon ſagen, wie das Licht vom Baum an mein Auge, der Schall von der Glocke an mein Ohr kommt; in Leben kommt es auf dieſe Vergleichungen nicht an, ſondern die Anſchauung von Baum und Haus, Flur und Wald, das Hören des Schalles iſt unmittelbar die Erkenntniß: daß dieſes beſtimmte gefärbte, dieſer beſtimmte Schall außer mir vorhanden ſey. Läge nicht dieſe unmittelbare Behauptung in meinen Vorſtellungen, ſo könnte der Verſtand auf ſeine Vergleichungen gar nicht zu ſprechen kommen.

§. 7.

Die äußern Sinnesanſchauungen.

In Rückſicht der Art, wie umſre Erkenntniß durch die äußern Sinne eingeleitet wird, müſſen wir auf zwey Geſetze achten. Erſtlich auf den ſtuffenweiſen Uebergang von Vitalempfindungen zu immer beſtimmteren Anſchauungen in den Organempfindungen und zweytens auf das Geſetz der Vereinigung aller Sinnesanſchauungen in der mathematiſchen.

Faſt allen Reizungen der Nerven unſers Körpers entſprechen Empfindungen des Gemüthes. Dieſe

Empfindungen können wir immer von zwey Seiten betrachten. Sie ſind uns einmal immer mehr oder weniger angenehm oder unangenehm, je nachdem ſie unſre Lebensthätigkeit befördern oder hemmen und dann enthalten ſie immer eine Sinnesanſchauung, in der wir mehr oder weniger beſtimmt etwas äußeres gleichſam in Berührung mit unſerm Gemüth erkennen. Je beſtimmter das Gefühl der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung iſt, deſto unbeſtimmter iſt die Anſchauung; je beſtimmter die Anſchauung iſt, deſto weniger kommt die Annehmlichkeit der Empfindung in Frage. Daher bildet ſich für die Erkenntniß eine Stuffenreihe der Empfindungen. Die niedrigſte Stuffe gehört den *Vitalempfindungen*, (Lebensempfindungen,) welche man dem Sinn des *Gemeingefühls*, das nicht nur beſtimmten Organen entſpricht, zuſchreibt, wie z. B. Hunger und Durſt, körperlicher Schmerz, Kitzel oder wie ſonſt die Dinge uns in der Berührung vorkommen, worunter die Empfindungen von Wärme und Kälte für die Erkenntniß die beſtimmteſten ſind. Hier kündigt ſich uns zwar auch ein außer uns gegenwärtiges an, aber wir bleiben faſt ganz bey dem gereizten Organ und der Annehmlichkeit ſtehen. Ueber dieſe Vitalempfindungen erheben ſich dann immer mehr die beſtimmten *Organempfindungen* der fünf Sinne des Geſchmackes, Geruches, der Betaſtung, des Gehörs und Geſichtes. Schon die niederen unter dieſen tragen mehr und beſtimmter zur Erkenntniß bey, bis die Sinnesanſchauung zuletzt faſt allein bleibt ohne daß wir auf das gereizte Organ achten. Der Sinn des *Sehens* iſt hier der höchſte und feinſte von allen; das geſunde, nicht übermäßig gereizte Auge läßt uns faſt nur den Gegenſtand anſchauen ohne daß wir die Affektion unſrer ſelbſt dabey beachteten. So wird das vom Licht gereizte Auge das höchſte Organ unſerer äußern Weltkenntniß, nur durch das Auge wird unſre Erkenntniß leicht in die Ferne geführt, indem die ganze Natur, ſo weit ſie uns offen liegt, ein unermeßliches Lichtmeer iſt. Das Gehör hat ſchon ein ganz anderes Verhältniß zur Erkenntniß als das Sehen. Das Gehör iſt weniger frey, es ſteht in der Mitte zwiſchen den niedrigern ganz an die Empfindung gebundenen und dem ganz freyen Geſicht. Seine Empfindungen wirken noch viel ſtärker ſubjektiv auf die Lebenserregung, haben aber doch auch ſchon viel Beſtimmtheit für die Erkenntniß. Daher gehört dem Ohr allein eine eigenthümliche ſchöne Kunſt, Muſik als ſchönes Spiel von Tönen. Wenn wir ſchon auch durch den Schall äußeres wahrnehmen, ſo iſt der Ton doch viel unbeſtimmter an den Ort im Raume gebunden als die Farbe, ſo kommt es, daß dieſer Sinn ſich uns eigentlich auf die innere geiſtige Welt bezieht. Seine Töne werden das leichteſte Medium der geiſtigen Geſelligkeit unter den Menſchen und ihre Artikulation im Sprechen wird gleichſam aus der unmittelbarſten Quelle unſers Lebens athmend hervorgerufen.

§. 8.

Verhältniß der äußren Sinnesanſchauungen zur mathematiſchen Anſchauung.

Der Betaſtung gehören körperlich allerdings eigene Organe beſonders die Fingerſpitzen, aber für das Innere können wir ſie nicht eigentlich einen beſondern Sinn nennen, ihr gehört nicht eine eigne Empfindungsweiſe, ſondern nur ein beſonderer Mechaniſmus, um die Reflexion in der Auffaſſung räumlicher Verhältniſſe zu leiten. Darin iſt ſeine feine Ausbildung aber eine ausgezeichnete Gabe der Natur an den Menſchen, wodurch uns vorzüglich die beſtimmte Wahrnehmung von Geſtalten befördert wird. Dieſes führt uns auf das Verhältniß der Sinnesanſchauung in der Empfindung zu der mathematiſchen Anſchauung, welche ſich im Gemüthe gleich mit an ihr zeigt.

Das Auge öfnet uns nur die Welt der Farben und ihre Schattirungen, das Ohr die Welt der Töne, der Geruch die Welt der Düfte und ſo jeder Sinn ſeine eigne Welt, ſo daß keiner die Sprache des andern verſteht. Ich kann dem Blinden nicht durch Töne, dem Tauben nicht durch Farben deutlich machen, was Farben oder Töne ſind. Demungeachtet fallen uns alle dieſe Andeutungen in die eine und gleiche anſchauliche Erkenntniß zuſammen, ſie bilden nur eine Welt der Dinge außer uns. Es muß alſo in unſerm Gemüthe über die Anſchauungsweiſe jedes einzelnen Sinnes noch eine gemeinſchaftliche, ſie alle vereinigende Grundanſchauung hinzu kommen, dies iſt die mathematiſche Anſchauung von Raum und Zeit, welche eigentlich erſt unſerer äußern Erkenntniß ihre Feſtigkeit gibt. Dieſe beſtimmte Flöte z. B. kann ich durch das Geſicht, die Betaſtung, das Gehör kennen lernen, aber ihre Farbe, ihren Ton u. ſ. w. beziehe ich nur als Eigenſchaften auf den einen und gleichen Gegenſtand, dieſes beſtimmte aus Holz verfertigte Inſtrument, welches zu dieſer Zeit, an dieſem Ort unter dieſer Geſtalt gegenwärtig iſt. Durch dieſe mathematiſche Anſchauung von Raum und Zeit, Geſtalt und Dauer verbinden ſich alſo alle noch ſo verſchiedenartigen Sinnesanſchauungen zu einer und derſelben Erkenntniß der Dinge, ſo daß wir durch ſie alle zwar verſchiedenartig angeregt, doch nur Gegenſtände einer und derſelben Welt kennen lernen.

Dadurch erhält unſre Erkenntniß von den Dingen außer uns zwey verſchiedene Stuffen. In der erſten Sinnesanſchauung bey der Empfindung wird der Gegenſtand immer in einem Verhältniß zu meinem erkennenden Gemüth vorgeſtellt. Mir zeigen die Gegenſtände ihre Farben, ihre Töne, ihre Gerüche u. ſ. w. Durch die hinzukommende mathematiſche Anſchauung wird hingegen nur äußerliches Verhältniß der Gegenſtände unter einander beſtimmt; es kommt da nicht auf Qualitäten der Empfindung an, ſondern nur von der Geſtalt der Körper, ihrer Nebenordnung im Raume und wie ein jeder ſeine Stelle im Raume behauptet, iſt die Rede.

§. 9.

Der innere Sinn.

Das Vermögen des innern Sinnes in unſern Erkenntniſſen kennen zu lernen iſt für die Einſicht in die Natur des Denkens eins der weſentlichſten Erforderniſſe. Wir müſſen dabey mit der Unterſcheidung dunkler und klarer Vorſtellungen in unſerm Gemüthe anfangen. Dunkle Vorſtellungen ſind ſolche, die wir in uns haben, ohne ſie unmittelbar gewahr zu werden, klare hingegen ſind ſolche, die wir in uns haben und auch gleich in uns gewahr werden. Hier iſt lang darüber geſtritten worden, ob es denn wirklich dunkle Vorſtellungen gebe, aber nur weil man ſich über dieſe Dinge ſelbſt noch nicht recht verſtand. Es wurde eingewendet, wie wir denn über Vorſtellungen, die wir nicht in uns gewahr werden etwas behaupten könnten. Das kann aber doch ſehr leicht geſchehen. Wenn ich einen Menſchen gleich nicht ſehe, ſo kann ich doch gelegentlich ſeine Gegenwart an einem Kleid, das er abgelegt hat, an ſeinen Fußſtapfen, an ſeinen Schatten oder ſonſt gewahr werden; eben ſo finden wir unmittelbar aus den Folgen der Vorſtellungen, daß wir in jeder Zeit unendlich viel mehr dunkle als klare Vorſtellungen in uns haben. Wir dürfen nur ja nicht meinen, daß die wenigen Vorſtellungen, welche wir in jedem Augenblick in uns gewahr werden, unſer ganzes geiſtiges Leben in dem Augenblick aus machen. Dieſe klaren Vorſtellungen ſind nur die jetzt grade lebendigſten in meinem Innern und die, auf welche ich eben am meiſten achte. Die Ausführung einiger Beyſpiele wird dies deutlicher machen. Wenn ich mich in meinem Zimmer befinde und anderweit beſchäftigt bin, ſo werde ich von dem, was um mich her vorhanden iſt, nur das wenige gewahr, was ich eben ſehe. Will ich aber darauf achten ſo finde ich gleich: ich weiß auch wie andre Theile des Hauſes beſchaffen ſind, in denen dieſes Zimmer liegt, ich kenne die Straßen des Ortes, welche dies Haus umgeben, die Gegenden um dieſen Ort; weiß manches von dem Land, in dem dieſe Gegenden liegen, manches von der Oberfläche der Erde überhaupt, manches von der Lage der Erde zwiſchen den Geſtirnen. Alle dieſe Kenntniſſe ſind beſtändig in mir gegenwärtig, aber jedesmal iſt mir nur weniges davon bald dieſes bald jenes klar vor der Vorſtellung, was ich eben brauchte oder was grade als das lebendigſte darunter vor meine innere Anſchauung tritt. Nehmen wir noch ein anderes Beyſpiel. Ich kenne faſt alle Worte meiner Mutterſprache. Denn wiewol mir im Augenblick nur die wenigen, die ich jetzt grade zu meinen Gedanken brauche, klar vor der Vorſtellung ſind, ſo finde ich doch, wenn ich eine Rede anhöre, daß mir die Bedeutung aller ihrer Worte bekannt iſt; wenn ich eine Schrift leſe, ſo weiß ich nicht nur den Ton der Worte, welchen die Schriftzeichen bedeuten, ſondern auch noch die Gedanken, welche die Bedeutung der Worte ſind. Ich ſehe alſo hier wieder, daß dieſe ganze Kenntniß der Sprache mir jederzeit gegenwärtig iſt, aber größtentheils dunkel, aus dieſem dunkeln treten immer nur wechſelnd einige Worte klar hervor, die eben zu meinen jetzt lebendigſten Gedanken gehören. Wir können auch gleichſam dieſe dunkeln Vorſtellungen ſelbſt näher im einzelnen beobachten. Wer erſt leſen oder ſchreiben lernt, muß ſich beſtimmt und klar jeden einzelnen Buchſtaben vorſtellen, um das Wort zuſammen zu bringen. Wer fertig leſen kann, der überſieht nur ſchnell die Schrift und weiß dann ihren Sinn. Den konnte er wie vorhin nur durch die Vorſtellung der einzelnen Buchſtaben erfahren, aber nun braucht er darauf nicht mehr im einzelnen zu achten, dieſe Vorſtellungen bilden ſich mehr oder weniger im dunkeln zu einem Ganzen und davon wird er erſt das Reſultat, den Sinn der Schrift gewahr. Eben ſo wenn jemand über einen

Gegenſtand nachdenkt und ſeine Gedanken zugleich aufſchreibt, ſo folgt die Feder ſeinen Gedanken, ohne daß er ſich aller der Thätigkeiten ſeines Geiſtes bewußt wird, welche dazwiſchen liegen. Er ordnete die Gedanken, gab dazu die Worte, dazu die Schriftzeichen, und leitete nun erſt die Hand, um dieſe nachzumahlen — von alle dem wird ihm aber nur der Erfolg eigentlich klar, er ſchreibe ſeine Gedanken auf. Daher kommt es, daß wir bey genialiſcher Thätigkeit, beſonders bey Dichtern und andern, welche Werke ſchöner Kunſt hervorbringen, von einem Genius reden, der ſie leitet. Wenn man ſie fragt, wie ſie es machen, um die Schönheit ihrer Werke hervorzubringen, wiſſen ſie es nicht genau zu beſchreiben, denn das meiſte iſt Werk ihrer dunkeln geiſtigen Thätigkeiten.

Wenn wir nun auf die Bedeutung dieſer ganzen Darſtellung achten, ſo ergibt ſich: zwiſchen dem Vorhandenſeyn der Vorſtellungen in uns, und dem, daß wir ſie in uns wahrnehmen iſt noch ein großer Unterſchied. Wir haben unendlich viel mehr Vorſtellungen in uns, als die, die wir jedesmal gewahr werden; es muß zu ihrem Daſeyn in uns erſt noch etwas hinzukommen, damit ſie in uns wahrgenommen oder, wie man ſagt, zu Perceptionen werden. Dieſes iſt nun das Verhältniß zum innern Sinn. Durch den innern Sinn wird mir die eigne Welt meiner innern geiſtigen Thätigkeit eröffnet, er iſt das Vermögen der innern Wahrnehmung unſrer geiſtigen Thätigkeiten, durch ihn erhalten wir die innern Sinnesanſchauungen, welche ſich ausſprechen. Ich ſtelle jezt dieſes beſtimmte vor; ich denke, ich fühle, ich will dieſes beſtimmte. Der innere Sinn iſt alſo die Empfänglichkeit des Vermögens der Selbſterkenntniß. Der Menſch hat nicht nur Erkenntniſſe, Vorſtellungen, Gefühle von Luſt und Unluſt, Begierde und Willen in ſich, ſondern er vermag auch wieder zu erkennen, daß und wie er ſie in ſich hat. Die eminentere Ausbildung dieſer Wiederhohlung ſeines eignen innern für ihn ſelbſt, dieſes ſich ſelbſt in Beſitz nehmen iſt es, was den Menſchen über die Thiere erhebt. Für dieſes Vermögen der Selbſterkenntniß müſſen wir auch das ſonſt im deutſchen Sprachgebrauch ſo unbeſtimmte Wort Bewußtſeyn in Beſchlag nehmen. Vermögen des Bewußtſeyns und Vermögen der Selbſterkenntniß iſt ganz eins und daſſelbe. Eine Vorſtellung mit Bewußtſeyn begleiten, etwas mit Bewußtſeyn thun u. ſ. w. bedeutet immer, daß wir nicht nur eine Thätigkeit in uns haben, ſondern auch wiſſen, daß wir ſie haben.

Dieſes Vermögen der Selbſterkenntniß iſt nun auf folgende Weiſe organiſirt. Zu Grunde liegt ihm das reine Selbſtbewußtſeyn, die reine Apperception genannt, wie den äußern Sinnesanſchauungen die Anſchauung des Raumes. Dieſes reine Selbſtbewußtſeyn ſpricht ſich aus: Ich bin, es nennt mir mein Daſeyn, ohne zu ſagen, was ich bin. Ihm gehört die Vorſtellung Ich, wodurch meine einzelnen Vorſtellungen, Luſtgefühle, Begierden, Willensbeſtimmungen als Thätigkeiten des einen und gleichen Individuums vereinigt werden. Soll aber dieſes reine Selbſtbewußtſeyn eine qualificirte Selbſterkenntniß zeigen, ſo müſſen erſt innere Sinnesanſchauungen durch den angeregten innern Sinn hinzugebracht werden, in denen die Gegenwart dieſer meiner beſtimmten innern Thätigkeiten behauptet wird. So kommt es denn, daß ich in dem beſtändigen Wechſel meiner innern Thätigkeiten mir jedesmal deren bewußt werde, die eben die ſtärkſten, lebendigſten ſind.

§. 10.

Von dem Gedächtniß und dem Vergeſſen.

Bisher haben wir beobachtet, wie ſich in unſrer Vernunft neben einander eine ſinnliche Erkenntniß von Dingen außer uns und eine Selbſterkenntniß einleitet. Wollen wir nun der Geſchichte unſers Erkennens weiter folgen, ſo kommen wir noch leicht um einen Schritt weiter, indem wir zunächſt bemerken, wie die angeregten Vorſtellungen im Gemüthe aufbehalten werden und fortdauern. Dieſe Fortdauer der Vorſtellungen können wir an allem, woran wir uns zurückerinnern leicht in uns beobachten, an den einfachſten Fällen am beſten. Wenn ich z. B. von einem Spaziergang nach Hauſe komme und meine Beſchäftigung wieder ergreife, ſo werde ich, was ich draußen geſehen habe, wol aus der innern Wahrnehmung verlieren, will ich aber darauf achten, ſo finde ich alle jene Anſchauungen und was mir begegnete in der Erinnerung vor, ich finde, daß ich dieſe Vorſtellungen alle noch aufbehalten habe, nur daß ſie jetzt mit einem ſchwächern Grad von Lebhaftigkeit in meinem Gemüthe ſind. Das Vermögen dieſer Fortdauer unſrer Vorſtellungen nennen wir in beſtimmteſter Bedeutung des Wortes Gedächtniß und dafür brauchen wir nicht lang nach Erklärungen zu fragen, haben wir einmal Vorſtellungen, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß wir ſie ſo lang behalten, bis ſie durch etwas anderes wieder verlöſcht werden. Da werden wir nun aber gewahr, daß der Zuſtand unſrer Vorſtellungen niemals fortdauernd derſelbe bleibt; ſondern jetzt denken wir an dieſes dann an jenes in beſtändigem Wechſel von Kommen, Verſchwinden und Wiedererſcheinen der Vorſtellungen. Hier müſſen wir alſo nach einem Grund dieſer beſtändigen Veränderungen, nach dem Grund davon fürs erſte fragen, warum wir wieder vergeſſen, was wir ſchon wußten, warum Vorſtellungen wieder verſchwinden, die wir einmal erhalten haben. Darüber werden wir uns durch das, was wir eben kennen gelernt haben, leicht orientiren. Alle Vorſtellungen, die wir zugleich haben, theilen ſich in den Grad der Lebendigkeit unſerer innern Thätigkeit. Wenn nun beſtändig neue Vorſtellungen von der ſinnlichen Anregung begünſtigt in uns eindringen, ſo werden dadurch die früheren zurückgedrängt und ihre Lebendigkeit nimmt ab. Daher ergibt ſich ein Geſetz; der gegenſeitigen Schwächung der Vorſtellungen untereinander im Gedächtniß. Nun haben wir aber ſo eben geſehen, daß eine gewiſſe überwiegende Stärke der Vorſtellungen erfordert wird, wenn ſie uns klar werden ſollen. Wenn daher zu viele Vorſtellungen mit gleicher Lebhaftigkeit in derſelben Zeit zuſammentreffen, ſo finden wir uns im Zuſtand der Zerſtreuung, wir können keine genau beachten; werden aber einzelne Vorſtellungen ſehr geſchwächt, ſo verſchwinden ſie vor der innern Wahrnehmung, ſie werden dunkel. So entſteht das Vergeſſen nur durch dieſe Verdunkelungen; keine Vorſtellung aber, die wir einmal hatten, wird uns je wieder ganz verloren gehen.

§. 11.

Von den innern Geſetzen des Gedankenlaufes überhaupt.

Die ganze im Gedächtniß aufbehaltene Maſſe unſrer ſinnlich angeregten Erkenntniſſe bildet ſich nach Geſetzen, welche wir gewöhnlich der Einbildungskraft und dem Verſtande zuſchreiben, innerlich auf mannichfache Weiſe um. Die Vermögen, welche dieſe Geſetze unſers Gedankenlaufes beſtimmen ſind von zwey Arten. Einige ſind unmittelbare Erkenntnißvermögen, durch welche unſre Erkenntniß neue Beſtimmungen erhält, andere hingegen beziehen ſich nur auf Veränderungen, welche mit den im Gemüthe ſchon vorhandenen Erkenntniſſen und andern Vorſtellungen vorgehen.

1) Wir haben ſchon geſagt, daß das menſchliche Erkenntnißvermögen eine Selbſtthätigkeit iſt, welche Vernunft heißt. Die ſinnliche Erkenntniß iſt nichts als die erſte fremdher angeregte Aeußerung dieſer Selbſtthätigkeit. Im Innern dieſer Selbſtthätigkeit aber liegt die Urſach, warum ſie grade zum Erkennen angeregt werden kann, in ihrer Einheit liegt der Grund, daß alle unſre Erkenntniſſe nur Theile der einen Erkenntnißthätigkeit unſers Geiſtes ſind und daß in dieſer alle unſre Erkenntniſſe mit

Nothwendigkeit unter einander verbunden ſind. Ferner unſer Erkenntnißvermögen gehört mit unſerm Begehrungsvermögen und Wollen in demſelben Leben unſers Geiſtes zuſammen, daher erhält unſre Erkenntnißthätigkeit auch nothwendige Erkenntniſſe über den *Werth* und den *Zweck* der Dinge.

Da nun Unſre ſinnlichen Erkenntniſſe nichts anders ſind als die erſten Anregungen der Vernunft, ſo müſſen ſie immer von den allgemeinen Geſetzen unſerer Selbſtthätigkeit im Erkennen bedingt ſeyn, ſie ſind immer nur einzelne Theile unſrer Erkenntniß von dem *nothwendig verbundenen Ganzen der Dinge*, welches unter Geſetzen des Zweckes ſteht. Durch die eigenthümliche Beſchaffenheit unſrer Selbſtthätigkeit im Erkennen kommt alſo die Frage nach der Einheit und Verbindung und nach dem Werth und Zweck der Dinge unter unſre Erkenntniſſe. Dieſe Anſprüche der Gedanken vom Werth und Zweck an alle unſre Erkenntniſſe ſind ſchwerer zu unterſuchen, weil hier unſer Erkenntnißvermögen erſt vom Begehrungsvermögen beſtimmt wird, hingegen die Vorſtellungen von der Einheit ſind das reine Eigenthum unſrer Selbſtthätigkeit im Erkennen, daher können wir ihre Anſprüche auch leicht beyſpielsweiſe an unſern ſinnlich erregten Erkenntniſſen nachweiſen. So bemerkten wir z. B. ſchon: wir ſehen eigentlich nur Farbenſpiele, wir hören nur Tonſpiele, in unſrer Erkenntniß kommt aber gleich die mathematiſche Anſchauung hinzu, durch welche wir das Daſeyn von Körpern unter beſtimmter Geſtalt im Raume als das gefärbte und ſchallende erkennen. Hier kommt die Farbe und der Ton gleich ſo vor, daß die Dinge im Verhältniß zu mir, in einer gewiſſen Verbindung, in einem Zuſammenſeyn mit mir in der Welt erkannt werden; durch die Lage und Geſtalt der Körper in Raume ſtelle ich mir ferner eine Verbindung der Körper und ihrer Theile unter einander, eine Zuſammenſtellung derſelben neben einander vor, auch werden ſo die gefärbten und ſchallenden Gegenſtände in ihrer Einheit und Verbindung erkannt. Wir erkennen keinen einzelnen Gegenſtand getrennt für ſich, ſondern immer nur ſo, daß die Erkenntniß deſſelben in Zuſammenhang in Verbindung mit allen unſern Erkenntniſſen vorkommt, ſo daß ſie einen Theil unſrer Erkenntniß des Weltganzen ausmacht. Z. B. hier ſteht dieſer einzelne Baum, den ich vor mir ſehe und den ich allein für ſich betrachte. Aber er beſteht nur dadurch, daß er in den Boden wurzelt und ſeine Zweige in die Luft verbreitet. Durch Boden und Luft iſt er in Verbindung mit allem andern, das ihn umgibt, abhängig von dem Leben an der Oberfläche der Erde, ſomit von dem Beſtehen der Erde ſelbſt, dem Beſtehen unſers Sonnenſyſtems u. ſ. w. bis zum Gedanken des Weltganzen von dem auch dieſer Baum jetzt einen Theil ausmacht.

Durch die Art wie uns dieſe allgemeinen Bedingungen der Selbſtthätigkeit unſrer Erkenntniß zum Bewußtſeyn kommen, werden wir veranlaßt drey Vermögen derſelben zu unterſcheiden, die reine Apperception oder das reine Selbſtbewußtſeyn, welches wir ſchon als Grundlage unſrer Selbſterkenntniß kennen gelernt haben; das Vermögen der mathematiſchen Anſchauung, die produktive oder transcendentale Einbildungskraft genannt, durch welche wir die Anſchauungen von Raum und Zeit, Geſtalt und Dauer, Grad, Zahl und von der Größe überhaupt beſitzen; endlich das Vermögen der philoſophiſchen Erkenntniß, die *reine Vernunft* genannt, durch welche wir die nur durch Denken klar werdenden Erkenntniſſe der nothwendigen Einheit und des Zweckes der Dinge beſitzen.

2) Neben dieſen Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß zeigen ſich nun diejenigen, deren Geſetze nur innere Veränderungen der ſchon im Gemüthe vorhandenen Vorſtellungen beſtimmen, ohne neue Vorſtellungen zu bringen. Dieſe gehen alle auf das Spiel der ſinkenden und ſteigenden Lebhaftigkeit der Vorſtellungen und entſpringen aus einem Grundgeſetz; dem der *Aſſociation innerer Thätigkeiten* oder der Wiederverſtärkung der geiſtigen Thätigkeiten durch ihre Vergeſellung. Dieſes Geſetz iſt eine nothwendige Folge von einer ſehr allgemeinen Bedingung unſers innern Lebens. Mein Leben iſt das *eine* Leben meines Geiſtes, es iſt ein Ganzes. Alle meine Lebensthätigkeiten gehören daher in *einer Handlung* meines Gemüthes zuſammen, jede einzelne Lebensthätigkeit, dieſe oder jene Vorſtellung, dieſes oder jenes Gefühl, dieſe oder jene Begierde ſind alſo nur Theile des einen Ganzen meiner Lebensthätigkeit. Wird alſo meine Lebensthätigkeit von irgend einer Seite her neu angeregt, ſo muß nothwendig dieſe Anfriſchung gleichſam ihre Schwingungen von dem einen zuerſt getroffenen Punkte aus verhältnißmäßig über mein ganzes Leben verbreiten, ſo daß jeder einzelne Theil um ſo mehr mit angeregt wird, je enger er mit dem Anfangspunkte in eine Handlung des Gei-

ſtes verbunden iſt. Auf dieſe Weiſe ſpielen auf die mannigfaltigſte Weiſe Vorſtellungen unter einander oder mit Gefühlen und Begierden, indem dieſes Geſetz den ganzen innerlich beſtimmten Wechſel unſerer Lebensthätigkeiten regiert. Uns gehen hier zwey Folgen dieſes Geſetzes an, welche man der reproduktiven Einbildungskraft und der Aufmerkſamkeit zuſchreibt. Das Geſetz der reproduktiven Einbildungskraft iſt nemlich das der Aſſociation der Vorſtellungen unter einander, das Geſetz der Aufmerkſamkeit iſt das der Aſſociation unſerer Willensbeſtimmungen mit den Vorſtellungen.

Dieſe Vermögen des Selbſtbewußtſeyns, der mathematiſchen Anſchauung, der reinen Vernunft, der reproduktiven Einbildung und der Aufmerkſamkeit greiffen nun in unſerm Gedankenlauf auf mannigfaltige Weiſe in einander ein, wir müſſen daher im folgenden ihre Verhältniſſe und ihr Zuſammenwirken genauer kennen lernen. Darunter ſcheiden ſich die Gebiete der letzten beyden am leichteſten als willkührliche Lenkung der Vorſtellungen im logiſchen Gedankenlauf durch die Aufmerkſamkeit und unwillkührlicher gedächtnißmäßiger Abfluß der Vorſtellungen nach dem Geſetz der Aſſociation der Vorſtellungen unter einander.

§. 12.

Von der Einbildungkraft im allgemeinen.

Das Wort Einbildungskraft hat im gemeinen Leben eine hinlänglich beſtimmte Bedeutung; man verſteht das darunter, was in der Schule Dichtungsvermögen genannt und noch in Vermögen der unwillkührlichen Dichtung d. h. der Träume, (Phantaſie genannt) und in Vermögen der willkührlichen Dichtung, (Dichtungsvermögen in engerer Bedeutung genannt,) getheilt wird. Dieſer Einbildungskraft gehört eine ſehr beſtimmte Vorſtellungsweiſe, nemlich das Spiel mit Bildern. Unter Bild verſtehen wir hier die eingebildeten Anſchauungen, in der Erinnerung von der Erkenntniß losgeriſſene Sinnesanſchauungen, welche hier ohne Anſpruch auf Wirklichkeit ihrer Gegenſtände vorgeſtellt und zu mannigfaltigen individualiſirten anſchaulichen Darſtellungen zuſammengeſtellt werden. Mit dieſen Bildern ſpielen die Träume, die uns im Schlaf mit der Gegenwart ihrer Gegenſtände täuſchen, weil ſie eben von Sinnesanſchauungen nur in der Lebhaftigkeit verſchieden ſind und uns dann wirkliche Sinnesanſchauungen zur Vergleichung fehlen. Mit eben den Bildern ſpielt die willkührliche Dichtung, in der wir uns ſelbſt Mährchen zuſammenſtellen und vorzügliche Energie dieſes Spiels verbunden mit zweckmäßiger Leitung macht das Genie des Dichters in eminenterer Bedeutung.

Wir haben aber ſchon bemerkt, daß dieſe Wortbeſtimmung uns nicht zulangt, indem wir in dieſem Spiel mit Bildern eine ſehr zuſammengeſetzte Vorſtellungsweiſe vor uns haben. Um uns von da aus nun den Grundgeſetzen zu nähern können wir uns der gewöhnlichen Unterſcheidung der produktiven und reproduktiven Einbildungskraft bedienen, welche beyde in jenem Spiel mit Bildern zuſammen wirken, Ein großer Theil dieſes Spieles nemlich erfolgt nur nach den Geſetzen der Aſſociation der Vorſtellungen unter einander. Was uns früher in Sinnesanſchauungen vorkam, wird durch die Verbindungen unter den Vorſtellungen wieder neu belebt, erſcheint wieder vor dem Bewußtſeyn oder, wie man ſagt, es wird wieder vorgeführt, reproducirt. Allein dies gilt bey weitem nicht alle Dichtung. Jeder Traum zeigt uns andere Begebenheiten, als die wir wirklich erlebten, die ganze Welt des religiöſen Aberglaubens, aller Zauber der Dichterwelt, alle Ideale der Mythologie ſind neue Erzeugniſſe dieſes Bilderſpiels. Hier kommt alſo eine productive Kraft mit jener Wiederverſtärkung durch Aſſociation zuſammen. Beobachten wir nun aber dieſen Unterſchied genauer, ſo zeigt ſich: wir bleiben mit dieſen beyden Vermögen nicht bey Theilen der Dichtungskraft ſtehen, ſondern ſie ſind von weit allgemeinerer Bedeutung. Das Geſetz der Aſſociation der Vorſtellungen dient nicht nur der Zuſammenreihung anſchaulicher Bilder, ſondern, wie wir eben ſahen, es iſt ein allgemeines Geſetz aller meiner geiſtigen Lebensbewegungen, daher ſehen wir denn auch in den einfachſten Beyſpielen ſeiner Anwendung Vorſtellungen vom verſchiedenartigſten Urſprung mit einander aſſociirt. Jede Unterhaltung im Geſpräch, ſie mag Anſchauungen oder Begriffe des Verſtandes betreffen, jeder Fortgang der Gedanken im Nachdenken iſt durch dieſes Geſetz daran gebunden, immer von verwandtem zu verwandtem überzugehen, wenn man nicht verworren und unverſtändlich werden will. In der Sprache iſt der Schall des Wortes mit dem Gedanken aſſociirt, ſo daß das Wort den Gedanken, der Gedanke das Wort vor das

Bewußtſeyn ruft, der Gedanke als Bedeutung des Wortes mag nun ein ſinnlicher Gegenſtand oder ein noch ſo abſtrakter Begriff ſeyn.

Betrachten wir aber die produktive Einbildungskraft näher, ſo findet ſich, daß ſie nicht nur dem Dichten dient, ſondern ganz neue Beſtandtheile an unſre Erkenntniß ſelbſt gibt. Zuerſt läßt ſich leicht bemerken, ſo frey auch das Spiel unſrer Vorſtellungen im Träumen und Dichten iſt, ſo ſind wir dem Gehalte nach doch immer nur an Wiederhohlungen deſſen gebunden, was wir durch die Sinnesanſchauung früher kennen gelernt haben und die Produktion, die eigne Erfindung der Einbildung beſchränkt ſich nur auf eine gewiſſe Form der Anordnung, der Zuſammenſtellung der Theile in dieſen Vorſtellungen. Dem gebornen Blinden kann dieſe Einbildung keine Farben, dem Tauben keine Töne zeigen. Mahlen wir uns noch ſo frey Wundergeſtalten einer Dichterwelt, ſo iſt das äußere in ihr doch Farbe, Ton u. ſ. w. das Innere menſchliche Vernunft. Weit herrlicher können wir uns ſolche Welten mahlen als unſre wirkliche Umgebung, geſchmückt mit andern Blumen, Bäumen, Thieren und Göttergeſtalten anſtatt der Menſchen. Aber nahe an die Form der menſchlichen Geſtalt bleiben wir doch gebunden, wenn wir die Erſcheinung des geiſtigen durch den Körper bedeutend darſtellen wollen, eben ſo bleiben wir auch dichtend bey dem allgemeinen Typus unſrer Pflanzen und Thierwelt, wenn wir die ſelbſtgeſchafnen Gegenden beleben wollen. Den Stoff alſo aus dem wir bilden haben wir von der Sinnesanſchauung erhalten, nur die Form thun wir neu hinzu. Das Vermögen der produktiven

Einbildung iſt nur das, welches die Mathematiker das Kombinationsvermögen nennen und in den einfachſten Fällen ſeiner Thätigkeit der Berechnung unterwerfen. Sein Geſetz iſt: wenn uns die Vorſtellung eines Gegenſtandes gegeben iſt, ſo kann ich dieſen der Zahl nach beliebig oft wiederhohlt vorſtellen, z. B. an unſerm Himmel ſehen wir eine Sonne, wir können uns aber auch den Anblick eines Himmelsgewölbes einbilden, welches mit tauſend Sonnen beſetzt wäre. Ferner wenn uns mehrere Dinge in einer Ordnung gegeben ſind, ſo können wir uns auch dieſelben in beliebig veränderter Ordnung vorſtellen. Ich ſehe z. B. ein grünes, gelbes, rothes Feld neben einander, ſo kann ich in veränderter Ordnung auch roth, grün, gelb u. ſ. w. mir neben einander einbilden. Ich ſehe a b c nach der Reihe, ſo kann ich mir auch a c b, b a c, b c a, c a b, c b a in der Einbildung vorſtellen. Dieſes Kombinationsvermögen iſt nun aber nur eine Folge unſrer mathematiſchen Anſchauung. Die produktive Einbildungskraft iſt alſo eigentlich das Vermögen der mathematiſchen Anſchauung, von dem wir ſchon angefangen haben zu ſprechen.

§. 15.

Von der reproduktiven Einbildungskraft oder der Aſſociation der Vorſtellungen unter einander.

Die Aſſociation der Vorſtellungen, haben wir geſehen, iſt die nothwendige Folge der Geſetze unſers Lebens, ſie beſteht darin, daß früher verdunkelte Vorſtellungen durch ſolche wieder lebendiger werden, die mit ihnen in eine ganze Vorſtellung, in eine Lebensäuſſerung meines Gemüthes zuſammengehören und jetzt eine Aufriſchung erhalten. Die Gewalt dieſer Aſſociation zeigt ſich am ungeſtörteſten im Ablauf unſrer Träume, aber ſie greift auch mächtig in den wachen Gedankenlauf ein, indem der Fortgang jedes Geſprächs, jedes Nachdenken und jeder Dichtung großentheils von ihr beſtimmt wird. Einfache Beyſpiele ſind die Art, wie in der Sprache das Wort mit ſeiner Bedeutung verbunden iſt; oder die Art, wie ſich einem Kinde die Fortſetzung einer auswendig gelernten Formel von ſelbſt gibt, wenn nur der Anfang genannt wurde. Die näheren Geſetze der Aſſociation der Vorſtellungen ſind aus ihrem Grunde leicht abzuleiten. Die gelegentliche Verſtärkung einer Vorſtellung wirkt auf die Verſtärkung einer andern 1) nach Verhältniß der Stärke mit welcher dieſe Vorſtellungen in frühern Gemüthszuſtänden zugleich vorkamen oder ſich unmittelbar folgten, denn dadurch werden ſie als Theile eines Vorſtellungsaktes für mein Gemüth beſtimmt; 2) nach dem Verhältniß in welchem dieſe früheren Gemüthszuſtände eben auf den jetzigen einwirken, indem davon abhängt, ob jene Einheit des Vorſtellungsaktes jetzt noch für mich ſtatt findet; 3) nach dem Verhältniß der größern oder kleinern Verwandſchaft der Vorſtellungen unter einander, denn Vorſtellungen heißen verwandt, wiefern ſie zu derſelben Vorſtellungsweiſe gehören, wie z. B. Geſichtsvorſtellungen unter ſich, Gehörsvorſtellungen unter ſich, dann Sinnesanſchauungen, endlich Vorſtellungen überhaupt; je näher Vorſtellungen alſo verwandt ſind, deſto enger gehören ſie in dieſelbe Einheit des Vorſtellungsaktes zuſammen. Daher kommt es denn, daß *Gleichzeitigkeit* wie bey Wort und Gedanken, *ununterbrochne Zeitfolge*, wie beym Auswendiglernen und *Verwandtſchaft der Vorſtellungen* die Hauptverhältniſſe ihrer Aſſociationen ſind, auf welche ſich die einzelnern zurückbringen laſſen.

Die reinſten Hauptfolgen dieſes Geſetzes der reproduktiven Einbildung ſind nun die *Zurückerinnerung*, und die *Abſtraktion*; Zurückerinnerung nemlich wiefern uns Erkenntniſſe, die wir früher hatten, wieder zum Bewußtſeyn kommen, Abſtraktion aber, wiefern aus den Erkenntniſſen ſich hier problematiſche Vorſtellungen zu bilden anfangen.

Daß wir uns an vergangenes wieder *erinnern* iſt die einfachſte Folge unſers Geſetzes, denn eben hier wird eine in uns geſchwächte Erkenntniß durch günſtige Aſſociationen wieder lebendiger und tritt von neuem vor die innere Wahrnehmung. Dieſe Erinnerungskraft iſt nun, was wir gewöhnlich *Gedächtniß* nennen, dabey müſſen wir bemerken, daß dieſes Vermögen im Ganzen aus verſchiedenartigen Thätigkeiten zuſammengeſetzt iſt. Ein ſtarkes Gedächtniß fordert eine Vereinigung von *Faſſungskraft*, *Behalten* und *ſich Beſinnen*. Die Faſſungskraft hängt hier von lebendiger Empfänglichkeit des Gemüthes und von der Aufmerkſamkeit ab. Noch ſo gut faſſen hilft uns aber nichts, wenn nicht feſte, treue Aufbewahrung damit verbunden iſt. Dieſes Behalten war es, was wir oben dem Gedächtniß in engerer Bedeutung zuſchrieben. Endlich die Beſinnungskraft, ohne welche uns die vorigen beyden nichts helfen, iſt es eigentlich, was hier von der

Aſſociation abhängt, denn von ihr fordern wir, daß ſie uns das dunkle Eigenthum unſers Gedächtniſſes zur gelegnen Zeit und regelmäßig wieder zum Bewußtſeyn bringe. Hier können die Kunſtſtücke der Mnemonik oder Gedächtnißkunſt angebracht werden, indem für die Wirkungen der Aſſociation alles auf eine geſchickte Anordnung unſrer Vorſtellungen ankommt, um unter vielem grade das, was man ſucht, herauszufinden. Was wir uns einzeln merken wollen, wie einen Namen, muß daher mit auffallenden Aehnlichkeiten begleitet werden; was wir uns im Zuſammenhang merken wollen, muß nach dem Geſetz der ununterbrochnen Folge, regelmäßig getrieben, anfangs immer wieder in derſelben Ordnung dem Gedächtniß angeboten und vorzüglich mit zuſammenhängenden Geſichtsvorſtellungen begleitet werden, weil leztere die klarſte Nebenordnung zulaſſen. Daher der Vortheil der Sprache, tabellariſcher Ueberſichten u. a. für die Erinnerung.

Ferner Abſtraktion entſpringt in unſern Vorſtellungen unmittelbar durch Zuſammenwirkung des Geſetzes der Schwächung der Vorſtellungen im Gedächtniß mit dem Geſetz der Wiederverſtärkung durch Aſſociation. Durch dieſe vereinigte Wirkung nemlich fließen die früheren Vorſtellungsreihen ſo mit ſpäteren zuſammen, daß ſie nicht nur als gegebene Erkenntniſſe ſondern auch in vielfach veränderten Verhältniſſen als bloße Vorſtellungen, in denen keine Behauptung mehr liegt, zum Bewußtſeyn kommen. Dadurch entſtehen zwey abſtrakte Vorſtellungsweiſen die Bilder der Dichtungskraft und die Schemate der ſchematiſirenden Einbildungskraft. Die Bilder ſtellen noch individualiſirte Gegenſtände in der Anſchauung vor, nur daß durch das in einander greiffen mehrerer Reihen früherer Sinnesanſchauungen die Vorſtellung der Wirklichkeit ihrer Gegenſtände aufgehoben wird. Die vollſtändige Zuſammenwirkung jener beyden Geſetze führt uns aber ſchon unwillkührlich die erſten losgetrennten Theilvorſtellungen von Erkenntniſſen vor das Bewußtſeyn als Vorſtellungen in abstracto. Dieſe nenne ich Schemate der Einbildungskraft. Dahin gehören die Bedeutungen aller Kennworte in der Sprache, wenn ſie nicht Eigennamen ſind, z. B. Menſch, Pferd, Blume, Roſe, Lilie; weiß, roth. Dieſe Worte bedeuten allgemeine Merkmahle als gleiche Theilvorſtellungen vieler einzelner Erkenntniſſe. Aus der Anſchauung aller der Menſchen oder Pferde, die ich geſehen habe, bildet ſich mir eine unbeſtimmte Zeichnung vor der Einbildungskraft als der gleiche Theil in der Vorſtellung, welcher in der Anſchauung aller menſchlichen Geſtalt oder aller Pferde enthalten iſt. Ich ſehe mancherley rothe oder weiße Gegenſtände, das gleiche in der Vorſtellung von allen dieſen iſt es, was ich bey dieſen Worten im allgemeinen vor der Vorſtellung feſthalte u. ſ. w. Wir können bemerken, wie ſich dieſe Abſtraction ſchon unwillkührlich durch die genannten Geſetze ausbildet. Wenn in meinem Gemüthe z. B. die Vorſtellungen Roſe, Lilie, Veilchen u. ſ. w. zugleich vorkommen, ſo werden ſie ſich nach dem Geſetz des Gedächtniſſes einander ſchwächen, nach dem Geſetz der Aſſociation wird aber der gemeinſchaftliche Theil aller dieſer Vorſtellungen, den das Wort „Blume“ bedeutet von jeder unter ihnen belebt, das heißt die Unterſchiede dieſer Blumenarten werden ſchwächer, das allgemeine Merkmahl Blume wird lebhafter vorgeſtellt werden und kann nun abgeſondert für ſich in uns wahrgenommen werden. So ſehen wir in den Schematen der Einbildungskraft die wahre Quelle aller Abſtraktionen. Dieſe Schemate ſind erſtlich problematiſche Vorſtellungen die nichts behaupten, denn ſie enthalten keine Erkenntniß vollſtändig und zweytens ſie ſind allgemeine Vorſtellungen, ſie können ſehr vielen Vorſtellungen als Theilvorſtellung zukommen.

§. 14.

Von der Aufmerkſamkeit.

Aufmerken und Achtgeben bedeutet willkührliche innere Wahrnehmung unſrer Thätigkeiten. Aufmerkſamkeit ſchließt ſich alſo an den innern Sinn und ſeine Selbſterkenntniß an, bringt dieſe aber eigentlich erſt in unſre Gewalt, indem ſie ſie dem Willen unterwirft. Aufmerkſamkeit iſt nemlich nichts anders als die Aſſociation unſrer Willensbeſtimmung mit gewiſſen Vorſtellungen, wodurch eben die Vorſtellungen, für die ich mich intereſſire, die ich haben will, lebhafter werden und leichter wahrgenommen werden. Darauf beziehen ſich die Geſetze, unter denen ſie ſteht.

Neuheit, Wechſel, Kontraſt und Steigerung in unſern Vorſtellungen ſind es, welche vorzüglich belebend auf die Aufmerkſamkeit wirken. Die geringſte Kleinigkeit z. B. bringt das Volk ſchnell in Bewegung, wenn ſie nur etwas ungewöhnliches iſt, hingegen das gewohnte, alltägliche ſpannt die Aufmerkſamkeit ſo ab, daß wir es kaum um uns her bemerken. Das Einerley in unſern Beſchäftigungen ermüdet bis zur Langeweile und kehrt die Aufmerkſamkeit von ſich ab, dagegen belebt uns Abwechſelung immer wieder von neuem und läßt uns, wenn ſie nicht zu ſchnell erfolgt, weit länger die Aufmerkſamkeit geſpannt erhalten. Das kontraſtirende, entgegengeſetzte belebt unſre Vorſtellung ungemein. Das fruchtbare Leben der Natur auf einer Inſel mitten im weiten Meere macht einen weit ſtärkern Eindruck als dieſelbe Schönheit unter mehreren, wo ſie nicht in Kontraſt geſtellt iſt. Mitten zwiſchen ewigem Schnee und Eis kann uns eine grüne Felſenkuppe mit einigen Heidelbeer- und Alproſenſträuchern leicht mehr anziehen, als ein ſchöner Garten in einer überall fruchtbaren Ebene. Dieſer Kontraſt aller Klimate und Lagen gibt einer Reiſe durch hohe Gebirge den unbeſchreiblichen Reiz. Endlich Steigerung, das Geſetz des Vortrages für Rede, Gedicht oder Muſik von dem minder lebhaften oder minder intereſſanten aus und zu immer intereſſanteren fort zu gehen iſt ein gewaltſames Mittel um die Aufmerkſamkeit zu feſſeln und mit ſich fortzuführen. Wer hingegen gleich mit dem intereſſanteſten anfängt, wird für das folgende gewiß die Aufmerkſamkeit verloren haben. Vergleichen wir nun dieſe Mittel zur Belebung der Aufmerkſamkeit unter einander, ſo ſehen wir: daß in ihnen allen das Intereſſe für die Vorſtellungen in Anſpruch genommen wird; das intereſſante iſt es, was uns anzieht und die Aufmerkſamkeit feſthält. Auf den Willen wird alſo hier gewirkt und durch dieſen auf die Lebhaftigkeit der Vorſtellungen.

Ferner die Gewalt des Willens auf die Lenkung, Richtung und Spannung der Aufmerkſamkeit iſt leicht zu bemerken. Wir wählen unter alle dem, was ſich der Wahrnehmung des innern Sinnes anbietet dasjenige aus, was wir feſthalten wollen indem wir gleichſam ein inneres Auge darauf richten. Daß aber dieſes Auswählen eine Folge der Aſſociation unſers Willens mit den Vorſtellungen iſt, zeigt ſich an den Folgen des Geſetzes ihrer Anſpannung und Abſpannung. Die Spannung der Aufmerkſamkeit zeigt ſich darin, daß ſie auch dunklere Vorſtellungen wahrnehmen und bey dieſer Wahrnehmung verweilen läßt. Hier gilt das Geſetz, daß die Spannung der Aufmerkſamkeit mit ihrer Dauer im umgekehrten Verhältniß ſteht. Je geſpannter wir auf etwas aufmerken müſſen, deſto leichter ermüden wir dabey, hingegen bey dem können wir länger verweilen, was eine mindere Aufmerkſamkeit fordert. Eine leicht unterhaltende Lectüre z. B. läßt ſich ſtundenlang fortſetzen, hingegen einem ſchweren Raiſonnement eine halbe Stunde hindurch zu folgen, ermüdet ſchon. Dies iſt Folge des allgemeinen Geſetzes: jede fortgeſetztere lebhafte Aeußerung unſrer Thätigkeit erſchlafft dieſe, ſo daß wir erſt wieder der Erhohlung bedürfen. Hier kann man indeſſen das Vermögen der willkührlichen Aufmerkſamkeit ſehr durch Uebung ſtärken: die Uebung läßt uns eine größere Spannung weit leichter und länger aushalten. Was wir aber hier beſonders bemerken müſſen iſt, daß dieſe Anſpannung der Aufmerkſamkeit einen groſſen Einfluß nicht nur auf die augenblickliche Lebhaftigkeit der Vorſtellungen, ſondern auch auf ihre nachmalige Dauer im Gedächtniß hat. Zwey z. B. hören dieſelbe

Rede oder Muſik, der eine gibt nicht näher Achtung, der wird vielleicht nachher gar keine Erinnerung deſſen haben, was er hörte, der andere hingegen wird ſich jedes einzelnen wieder erinnern, weil er darauf achtete. Hier ſehen wir den Willen beſtimmt durch ſeine Aſſociation die Lebhaftigkeit der Vorſtellungen ſelbſt heben.

In der Aufmerkſamkeit liegt zunächſt die Kraft der willkührlichen Selbſtbeobachtung, ſie wird der Hebel unſrer höhern Selbſterkenntniß und unſers höhern Gedankenlaufes d. h. aller willkührlichen Lenkung unſrer Gedanken. Den Gebrauch der Aufmerkſamkeit zu dieſer willkührlichen Selbſtbeobachtung nennen wir Reflexion, Zurückbeugung des Gedankens auf ſich ſelbſt. Das Vermögen der Reflexion heiße Verſtand. Die Verhältniſſe dieſer Reflexion müſſen wir weiter verfolgen.

§. 15.

Vom Verhältniß der Aſſociation zur Reflexion.

Die unwillkührliche Aſſociation der Vorſtellungen unter einander und die willkührliche Aufmerkſamkeit ſind die beyden Grundgeſetze, welche unſern ganzen innern Gedankenlauf regieren. Der Bequemlichkeit des Ausdrucks wegen nennen wir das erſtere ſchlechtweg Aſſociation, das andere Reflexion. Aſſociation beſtimmt den niederen gedächtnißmäßigen Gedankenlauf, die Reflexion den höheren logiſchen. Das Grundgeſetz der Ausbildung des menſchlichen Geiſtes iſt: daß die Aſſociationen der Reflexion oder der zweckmäßigen Leitung des Verſtandes unterworfen werden ſollen. Dieſer Kontraſt zwiſchen Aſſociation und Reflexion läßt ſich erſtlich an bekannten Verhältniſſen zwiſchen Gedächtniß und Verſtand bemerken. Man findet häufig ſchwache Menſchen mit wenig Verſtand, welche doch ein ſehr treues Gedächtniß haben. Hier thut nemlich der willkührliche Gedankenlauf der Aſſociation wenig Abbruch und läßt dieſe allein ſpielen. Menſchen von gar zu bereitwilliger Beſinnungskraft haben oft wenig eignes Urtheil, indem ſie vor lauter Citaten fremder Meinungen gar nicht zur Anſtrengung des eignen Urtheils gelangen können. Doch ſoll dies ja nicht gegen die Vorzüglichkeit eines guten Gedächtniſſes geſagt ſeyn, viel mehr muß jeder ausgezeichnete Kopf, wenn er auch langſame Faſſung hat, doch ein feſtes Behaltungsvermögen beſitzen; aber dieſes Gedächtniß ſoll von der Reflexion beherrſcht werden.

Zweytens wie die Reflexion dieſe ihre Herrſchaft geltend macht ſehen wir am beſten, wenn wir dem Einfluß der Geſetze der Gewohnheit auf unſern Gedankenlauf nach ſehen. Gewohnheit nennen wir den Einfluß welchen die öftere Wiederkehr derſelben Urſache, welche eine bleibende Wirkung hinterläßt, auf lebende Weſen hat. Gutta cavat lapidem. Der Macht der Gewohnheit unterliegen Pflanzen und Thiere, vor allen aber das Leben des Menſchen körperlich und geiſtig, in den geſelligen Verhältniſſen von Familie und Staat oder im Leben des Einzelnen. Ihre leichtverſtändlichen allgemeinſten Geſetze ſind: daß Thätigkeiten durch die Gewohnheit mit immer mehr Leichtigkeit und Stärke, paſſive Eindrücke immer ſchwächer erfolgen. So zeigt ſie ſich körperlich wenn [illegible] dem Arm, der Hand Geſchicklichkeiten einüben, oder uns an veränderte Lebensweiſe in Klima, Speiſe und Trank u. a. gewöhnen; ſo zeigt ſie ſich geiſtig beym Lernen geiſtiger Geſchicklichkeiten oder im verminderten Eindruck den mit der Zeit Freud und Leid auf das Gemüth macht. Für den beſondern Fall aber auf den es hier ankommt, beſteht die Wirkung der Gewohnheit auf den Gedankenlauf im Eingewöhnen beſtimmter Aſſociationen, welches bey der Uebung und dem Lernen beſtimmter Geſchicklichkeiten der Verſtand nach ſeinen Zwecken leitet. Wir ſagen, daß wir eine Kunſt können oder gelernt haben, wenn ſie durch unſre bloße Aſſociation der Vorſtellungen ausgeübt wird, ſobald wir wollen, ohne daß die Reflexion im Einzelnen immer darauf zu achten braucht. Wer z. B. erſt Leſen lernt muß auf jeden Buchſtaben jedes Wort beſonders achten, mit Reflexion eins zum andern bringen, um endlich die Bedeutung zu errathen. Wer leſen kann, hat dies nicht mehr nöthig, genug daß er das Blatt, das er vor ſich hat, leſen will. ſo erfolgt nun alles dieſes gleichſam von ſelbſt im erforderlichen Zuſammenhang durch die Aſſociation. Dies willkührliche Eingreiffen der Reflexion in unſre geiſtigen Beſchäftigungen wird alſo hier zurückgedrängt und von der Aſſociation erſetzt. Aber eben dies iſt der Sieg der Reflexion über die Aſſociation, der Verſtand ordnet beym Lernen die Aſſociation durch Eingewöhnungen nach ſeinen Zwecken und läßt ſie nachher in der Ausübung jeder Kunſt dieſen Zwecken dienen.

Aller Gedankenlauf des Menſchen wird durch die Aſſociationen fortgeführt, aber im höheren Gedankenlauf werden dieſe ſelbſt wieder durch die Reflexion gelenkt und geleitet. Was durch die Reflexion beſtimmt wird nennen wir nemlich das höhere in unſerm Gedankengang, weil der Menſch mit dieſer willkührlichen Selbſterkenntniß eigentlich erſt Meiſter ſeiner ſelbſt wird, ſich ſelbſt zu beherrſchen, ſein Leben nach ſelbſt gewählten Zwecken zu leiten vermag. Durch dieſe Reflexion unterſcheidet ſich der Menſch von den Thieren, in denen gleichſam nur die Natur lebt, die nicht in ſich ſelbſt leben. Der Grad der Macht dieſer Reflexion über die Aſſociationen ſcheidet Roheit und Bildung im Leben der Menſchen: ihre Uebermacht iſt geſunde Vernunft, ihre Ohnmacht oder ihr Unterliegen unter die Aſſociationen iſt Gemüthskrankheit.

Sinnliche Anregung, mathematiſche Anſchauung und reine Vernunft geben in unſerm Geiſt zunächſt die unmittelbare Erkenntniß. Die Aſſociation erhebt unſern Gedankenlauf über die bloße Erinnerung an frühere ſinnliche Anregungen durch die Abſtraktion, durch welche wir ein bloßes Spiel mit Vorſtellungen erhalten, welches noch nicht Erkenntniß iſt. Dieſes Spiels mit Vorſtellungen bemächtigt ſich nun weiter die Reflexion und verwendet es für ihre Zwecke. So werden die ihr eigenthümlichen Vorſtellungsarten das willkührliche Dichten und das Denken. Beyde ſetzen ein willkührliches Spiel mit bloßen Vorſtellungen voraus, aber die Dichtung kombinirt nur Bilder, ihr Zweck iſt bloße Unterhaltung, d. h. innere Belebung unſrer Thätigkeit, welche nur dann nothwendige Geſetze anerkennen muß, wenn ſie auf Schönheit Anſprüche macht. Das Denken hingegen kombinirt Schemate zu Urtheilen. Hier iſt dem Spiel der Vorſtellungen eine ſtrenge Regel der Wahrheit vorgeſchrieben, denn es ſoll mittelbar wieder der Erkenntniß dienen. Die Reflexion ging aus von der Aufmerkſamkeit, d. h. von der willkührlichen Lenkung unſrer Selbſterkenntniß. Die Selbſterkenntniß fängt an mit den Sinnesanſchauungen des innern Sinnes, dieſe zeigen uns aber nur die momentanen ſinnlichen Anregungen unſers Lebens, die Selbſterkenntniß fordert noch eine Vollendung auf einer höheren Stuffe, dieſe wird ihr durch das Denkvermögen oder den Verſtand in beſtimmterer Bedeutung. Das Denken alſo gehört eigentlich nur zur Selbſterkenntniß, es iſt das höhere Vermögen des Bewußtſeyns, wird in dieſem dem innern Sinn übergeordnet. Der nächſte Zweck des Denkens iſt dann alſo das Wiederbewußtſeyn, was für Erkenntniſſe wir in uns haben, ſo wird der Verſtand der Vernunft entgegengeſetzt. Die Vernunft iſt das unmittelbare Vermögen der Erkenntniſſe in uns; der Verſtand erſt das Vermögen dieſe in uns mit Bewußtſeyn zu finden, wenn ſie gegeben ſind. Daher iſt Wiederhohlung der eignen ſonſt ſchon gegebenen Erkenntniſſe das Weſen des Denkens. Das Denken gibt keine Erkenntniſſe in unſern Geiſt, ſondern ſpricht nur die ſonſt ſchon gegebenen aus.

§. 16.

Von der mathematiſchen Anſchauung.

Für die genauere Einſicht in die Natur unſers Erkenntnißvermögens iſt es höchſt wichtig ſich die Abſtraktion von dem recht beſtimmt zu entwerfen, was in unſern Erkenntniſſen zu der ſchon mehr erwähnten mathematiſchen Anſchauung oder zur Vorſtellungsweiſe der produktiven, transcendentalen Einbildungskraft gehört. Dieſe Abſtraktion hat aber auch wenig Schwierigkeit, wenn man den richtigen Gang der Unterſuchung wählt.

In unſrer vollſtändigen Anſchauung als ſinnlicher Erkenntniß kommen jedesmal drey Bedingungen zuſammen. Erſtlich die eigentliche Sinnesanſchauung (der Farbe, des Tones, des Warmen und Kalten u. ſ. w.) zweytens Beziehung dieſer Anſchauung in der Empfindung auf die Vorſtellungen von Raum und Zeit (wozu beym innern Sinn noch das reine Selbſtbewußtſeyn kommt,) und drittens die Verbindung oder ſynthetiſche Einheit des in der Anſchauung gegebenen mannichfaltigen vermittelſt der Beziehung deſſelben auf die Vorſtellungen von Raum und Zeit d. h. die Vorſtellung der Geſtalt und Dauer der Gegenſtände. Alle dieſe Vorſtellungen ſind anſchaulich, zur unmittelbar klaren Erkenntniß einzelner wirklicher Gegenſtände gehörig, allein die Art der Anſchauung iſt im zweyten und dritten von der eigentlichen Sinnesanſchauung ganz verſchieden. Dieſe beyden letztern Vorſtellungsarten machen die mathematiſche Anſchauung aus. Zu Grunde liegen dieſer mathematiſchen Anſchauung alſo die Vorſtellungen von Raum und Zeit. Alle Begebenheiten in der Welt ſtellen wir uns als in einer beſtimmten Zeit vorhanden vor, und alle Dinge außer uns ſind im Raume neben einander. Die beſtimmte Vorſtellung der einzelnen Gegenſtände, als im Raum und in der Zeit vorhanden, macht ſich uns dann durch die Vorſtellungsweiſe, welche wir die figürliche Verbindung oder figürliche ſynthetiſche Einheit nennen. Wir ſtellen uns nemlich jede Begebenheit als eine beſtimmte Zeit hindurch dauernd und ſo mit allen andern Begebenheiten, die zugleich oder nach einander in der Zeit vorkommen, als in einem großen Ganzen der Begebenheiten in der Zeit verbunden vor. Eben ſo im Raume; jeder Körper iſt hier in eine beſtimmte Geſtalt begränzt und durch ſeine Lage zwiſchen andern und ſeine Entfernung von andern mit den andern als Theil zu dem großen Ganzen verbunden, was neben einander im Raume iſt. Wir ſehen hier leicht, warum dieſe Vorſtellungen von der Dauer, Geſtalt und gegenſeitigen Lage der Dinge Verbindungsvorſtellungen und Vorſtellungen von ſynthetiſcher Einheit genannt werden, ſie enthalten nemlich immer eine Zuſammenſetzung von Theilen, die zu einem Ganzen verbunden werden. So iſt z. B. die Geſtalt eines Menſchen das verbundene Ganze aus der Zuſammenſetzung der Geſtalten ſeiner Glieder, die Anlage eines Gartens die Einheit eines Ganzen aus der Zuſammenordnung aller ſeiner Parthien.

Dieſe mathematiſchen Anſchauungen ſind nun von den eigentlichen Sinnesanſchauungen weſentlich verſchieden: die letztern werden deswegen empiriſche die andern reine Anſchauungen genannt. Empiriſche von Empirie, Erfahrung d. h. demjenigen in unſrer Erkenntniß, was aus ihrer ſinnlichen Anregung entſpringt: reine Anſchauung, weil dieſe urſprünglich der Selbſtthätigkeit unſrer Erkenntnißkraft gehört. In Rückſicht auf dieſen Unterſchied haben wir nun erſtlich ſchon bemerkt die Sinnesanſchauungen zeigen uns nach Verſchiedenheit des Sinnes ganz ungleichartige, geſonderte Beſchaffenheiten der Dinge, wie Farbe, Ton, Wärme u. ſ. w. die mathematiſchen Anſchauungen ſind hingegen die dieſes verſchiedenartige *vereinigenden*. Alle Gegenſtände unſrer Sinnesanſchauung ſind in der Zeit, alle Gegenſtände der äußern im Raume. *Zweytens* die Sinnesanſchauungen wechſeln beſtändig, ſind jedem Tag neue und andere, die reinen Anſchauungen von Raum und Zeit *liegen ihnen hingegen immer auf die gleiche Weiſe ſo unveränderlich zu Grunde, daß wir ſie gar nicht von unſrer anſchaulichen Erkenntniß wegdenken können*. *Drittens* bey den Erkenntniſſen durch Sinnesanſchauung hängen wir immer davon ab, wie unſer Sinn angeregt worden iſt, die Wahrheiten aus reiner Anſchauung ſind hingegen die *einleuchtendſten in unſrer ganzen Erkenntniß und ſo gegeben, daß wir uns ſelbſt die Einſicht in dieſelben durch bloße Ueberlegung verſchaffen können*. *Viertens* die empiriſchen Anſchauungen behaupten nur die Wirklichkeit einzelner Thatſachen, ſie gelten nur für die Zeit ihres Beſtehens; aus den reinen Anſchauungen *ſehen wir hingegen gleich die Wahrheit allgemeiner und nothwendiger Geſetze* ein, auch ſind ihre *Behauptungen ganz ſtreng, gelten ohne allen Fehler*, laſſen keine Grenzen ihrer Genauigkeit zu, *können alſo durch Erfahrung nicht einmal beſtätigt werden*. Wollen wir z. B. die Geſetze der Zeichnung geradlinichter Dreyecke kennen lernen, ſo müſſen wir ganz nach den Regeln der rein anſchaulichen Erkenntniß verfahren. Wenn ich ein einzelnes an die Tafel gezeichnetes Dreyeck betrachte, ſo würde ich durch die Sinnesanſchauung auch nur dies einzelne kennen lernen, durch die reine Anſchauung aber ſehe ich der einen Figur gleich ab z. B. daß in allen gradlinichten Dreyecken zwey Seiten zuſammengenommen größer als die dritte ſind, daß ihre drey Winkel jedesmal zuſammen zwey Rechte betragen und daß das gar nicht anders ſeyn kann. Wollte ich durch Nachmeſſen bey einzelnen Dreyecken den letzten Satz beſtätigen, ſo könnte ich nur finden: ſo oft ich es auch verſucht habe, betrugen die drey Winkel ungefär zwey Rechte, denn ſo fein meine gezeichneten Striche und Winkelmeſſer auch ſeyn mögen, wenn ich auf den Grad, die Minute, die Sekunde genau meſſen kann, ſo bleibt doch immer noch irgend ein Spielraum der Ungenauigkeit. Der geometriſche Satz läßt ſich hingegen ohne allen Fehler beweiſen und einſehen. Eben ſo ſehe ich durch reine Anſchauung ein: alle gradlinichten Dreyecke ſind entweder rechtwinklichte, ſtumpfwinklichte oder ſpitzwinklichte, ſo daß es dieſe drey Arten, aber keine vierte neben ihnen gibt und geben kann. Durch Betrachtung einzelner Beyſpiele vor der Sinnesanſchauung würde ich hingegen nur das Reſultat erhalten: bisher ſind mir noch keine andere Dreyecke als von einer dieſer drey Arten wirklich vorgekommen. Hierin liegt denn auch, daß die mathematiſchen Anſchauungen nicht von gleichem Urſprung mit dem empiriſchen in unſrer Erkenntniß ſeyn können. Sie liegen ja allen dieſen gemeinſchaftlich zu Grunde und ihre Behauptungen können durch die ſinnlichen Anregungen nicht einmal genau beſtätigt werden, wir dürfen ſie alſo auch nicht aus der Sinnlichkeit, wir müſſen ſie aus der urſprünglichen Selbſtthätigkeit unſers Erkenntnißvermögens ableiten.

Betrachten wir nun dieſe mathematiſchen Anſchauungen, ſo finden ſich zuerſt die Vorſtellungen vom Raume und von der Zeit. Beyde liegen aller unſrer Anſchauung als nothwendige, unveränderliche Formen zu Grunde, ſie ſind Anſchauungen, denn es gibt uns nur einen Raum und eine Zeit; Räume und Zeiten bedeuten nur Theile aus dem einen Raum oder der einen Zeit. Die Behauptung der Anſchaulichkeit der Zeit hat darin etwas ſchwieriges, daß die Zeit ja nie gegenwärtig ſeyn kann, ſondern alle Gegenwart in ihr iſt. Aber dies entſcheidet noch nicht, wir haben doch eine unmittelbar klare Erkenntniß ſowol der Vergangenheit als der Zukunft. Meine Vorſtellung von der Vergangenheit iſt nicht Erinnerung an das, was ſich in ihr zugetragen hat; vielmehr was ſich in ihr begeben hat, weiß ich nur durch Sinnesanſchauung und ihre Ueberlieferung und das meiſte davon weiß ich gar nicht, daß es aber eine Vergangenheit ſchlechthin, vergangene Zeit gibt, iſt mir unmittelbar klar durch reine Anſchauung. Eben ſo, was ſich alles in der Zukunft zutragen wird, weiß ich nicht, aber daß eine Zukunft kommt, iſt mir unmittelbar klar. Alſo mein Wiſſen, nicht um das, was in der Zeit iſt, ſondern nur um die Zeit ſelbſt wird mir unmittelbar durch reine Anſchauung. An dieſen Anſchauungen vom Raum und Zeit können wir wieder recht beſtimmt bemerken, daß ſie uns nicht durch Sinnesanſchauung wird, denn ſie langen ja beyde über alle Grenzen der Sinnesanſchauung hinaus. Jeder Schüler gibt es dem Euklid unmittelbar zu, daß ſich die grade Linie über jede Grenze hinaus verlängern laſſe; damit iſt aber ſchon geſagt, daß in unſerer Vorſtellung jede Grenze der empiriſchen Anſchauung nur eine Grenze in den Raum wirft, über welche der Raum ſelbſt ſich ins grenzenloſe weiter ausbreitet. Eben ſo geht unſre Vorſtellung der Vergangenheit über alle wirkliche Geſchichte zurück und wie könnte eine Sinnesanſchauung überhaupt nur von der Zukunft ſprechen?

Wir nennen Raum und Zeit Formen unſrer Sinnlichkeit, weil in ihnen alle Gegenſtände unſerer ſinnlichen Erkenntniß in einem großen Ganzen zuſammengeſtellt werden. In der Zeit fällt alle Exiſtenz der Gegenſtände unſrer ſinnlichen Erkenntniß als zugleich oder nacheinander gegeben, im Raum fallen alle Gegenſtände unſrer äußern Erkenntniß als nebeneinander gegeben zuſammen; die Zeit iſt daher Form unſrer Sinnlichkeit überhaupt, der Raum die Form des äußern Sinnes. Seit Kant nannte man gewöhnlich die Zeit Form des innern Sinnes, weil deſſen Gegenſtände ſich nicht im Raume nebeneinander ordnen; aber mit Unrecht. Die Zeit ſteht in gar keinem ſpeciellen Verhältniß zu unſrer innern Erkenntniß; viel mehr entſpricht das reine Selbſtbewußtſeyn, deſſen wir uns abgeſondert nur durch Reflexion bewußt werden, für den innern Sinn demjenigen, was für den äußern Sinn die rein anſchauliche Form des Raumes iſt.

Zu dieſen Anſchauungen von Raum und Zeit kommt nun gleichfalls rein anſchaulich, aber nach andern Verhältniſſen die figürliche Verbindung hinzu, durch welche wir uns die einzelnen Gegenſtände der Sinnesanſchauung in Raum und Zeit nach Geſtalt, Lage und Dauer begränzt vorſtellen. Dieſe Vorſtellungsart, welche man in engerer Bedeutung der produktiven Einbildung zuſchreibt, hat in der Philoſophie viele Schwierigkeiten veranlaßt, weil man ihre Natur nicht hinlänglich kannte. Wollen wir nemlich hier eine klare Anſicht erhalten, ſo müſſen wir den Unterſchied geltend machen, den wir beym innern Sinn kennen lernten, der nemlich zwiſchen dem unmittelbaren Vorhandenſeyn der Erkenntniſſe im Gemüth und der Art, wie wir uns ihrer bewußt werden, ſtatt findet. Ihrem unmittelbaren Vorhandenſeyn im Gemüthe nach iſt die figürliche Verbindung unſre mathematiſche Erkenntniß, alſo der einleuchtendſte und feſteſte Theil derſelben. Zum Bewußtſeyn kommt ſie uns aber gleichſam auf der Mittelſtuffe zwiſchen innerm Sinn und Reflexion, dies letztere gibt nun hier das leicht miszuverſtehende Verhältniß. Im gemeinen Leben ſcheint es meiſt, als ob wenigſtens bey den Geſichtsvorſtellungen die Vorſtellung von der Lage, Geſtalt, Entfernung und Größe der Gegenſtände, zugleich mit den Farben gegeben würde, ſo daß ſie alſo eine nothwendige, unveränderliche Vorſtellung wäre, wie es ſich für die Anſprüche der mathematiſchen Erkenntniß ſchickt. Wiſſenſchaftlich können wir dann aber leicht nachweiſen, daß dem nicht ſo ſey, daß ſehr vieles in dieſer Vorſtellungsweiſe willkührlich ſey und dem Irthum ausgeſetzt bleibe. Nun entſteht die Schwierigkeit, wie wollen wir mit einer willkührlichen Vorſtellungsweiſe, die wir uns ſelbſt nur einbilden, behaupten, daß Weſen und Seyn der Dinge errathen zu haben? Darauf hin ſind denn mancherley philoſophiſche Erklärungen für und wieder verſucht worden. Uns aber kann die Sache leicht klar werden. Nehmen wir zuerſt die Zeit und die Vorſtellung der Dauer der Dinge in ihr. Die Gegenſtände unſrer Sinnesanſchauungen fallen in unſrer unmittelbaren Erkenntniß nothwendig in die Zeit und ihre Dauer mißt ſich in der Zeit, die wir durchleben, mit gleicher Nothwendigkeit ab. Wie kommt es nun doch, daß wir meiſt ein ſo unſicheres Urtheil über die Dauer der verfloßnen Zeit haben, bald währt ſie uns lang, bald vergeht ſie uns ſchnell? Ich ſage: eben daher, weil es hier nur auf unſer Urtheil über die Dauer ankommt. Dies beſtimmt ſich nicht durch die unmittelbare mathematiſche Erkenntniß in uns; ſondern dieſe iſt für ſich eine dunkle Vorſtellung, welche uns erſt mittelbar durch Vergleichungen unſrer Zurückerinnerung alſo durch willkührliche Reflexionen zum Bewußtſeyn kommt. Alſo die Zeitbeſtimmung legt ſich unmittelbar mit ſtrenger Nothwendigkeit an unſere Erkenntniß an, wie viel aber davon uns jedesmal zum Bewußtſeyn kommt, das hängt von unſichern Griffen der Reflexion ab.

Eben ſo geht es bey unſrer Vorſtellung von Lage, Entfernung, Gröſe und Geſtalt der Dinge im Raume. Hier können wir leicht beweiſen, daß in unſrer dunkeln Vorſtellung die unmittelbare Erkenntniß dieſer Verhältniſſe für die Geſichtsvorſtellungen vollſtändig gegeben iſt, ſobald wir Gegenſtände nur irgend aus mehreren Geſichtspunkten angeſehen haben. Man denke ſich ein Dreyeck ABC. A ſey ein Standpunkt, von dem ich nach B und C blicke; nun gehe ich nach B, und blicke von da nach C und nach A zurück: ſo iſt die Entfernung AB in meiner Vorſtellung, denn ich habe ſie ſelbſt durchlaufen, durch den Blick von A nach B und C iſt aber auch der Winkel CAB, und durch den von B nach A und C der Winkel CBA in meiner Vorſtellung. Alſo habe ich von dem Dreyeck ABC zwey Winkel und eine Seite in meiner Vorſtellung. Dieſe beſtimmen nach einem leichten geometriſchen Beweis nur ein Dreyeck, alſo liegt die Zeichnung des ganzen Dreyecks ABC in meiner Vorſtellung und mithin die Entfernung des Punktes C von A und B. Ganz anders aber ſteht es damit, wie uns dieſe Verhältniſſe wieder zum Bewußtſeyn kommen. Hier kommt es auf meſſende Vergleichungen an, welche, wenn ſie ohne mathematiſche Inſtrumente nur nach dem Augenmaaß gemacht werden, unbeſtimmt ausfallen müſſen und wenn die Unterſchiede der Winkel nicht groß genug ſind, ganz wegfallen. Dazu kommt nun noch, daß durch Abſtraktion dieſe Vorſtellungsart zu bloßen Spielen mit Vorſtellungen gebraucht werden kann und ſo erhalten wir in der wirklichen Anſchauung der Gegenſtände mit Bewußtſeyn neben der richtigen Vorſtellung von Geſtalt, Größe und Entfernung, bald Fiktionen der Einbildungskraft, bald Sinnenbetrug und bald Sinnentäuſchungen. Unter den Fiktionen der Einbildung verſtehe ich alle die Fälle wo ſich unſer Bewußtſeyn hilft, um Zeichnungen zu vollenden, die wir für das Augenmaaß nur ſo gut als aus einem Geſichtspunkt ſehen, deren Größe und Entfernung wir alſo eigentlich noch gar nicht ſchätzen können.

Dahin gehört z. B. die Gewohnheit, ſich entfernte Gegenſtände kleiner vorzuſtellen als nahe, weil wir die Größe nach den Sehewinkeln ſchätzen, ſobald wir die Entfernungen nicht mehr beſtimmt genug unterſcheiden. Dahin gehört die Fiktion eines Himmelsgewölbes, an welches wir die Sterne mahlen und welches oben niedergedrückt, am Horizont am entfernteſten und am meiſten gekrümmt ſeyn ſoll, ſo daß uns die Sterne unten weiter aus einander, der aufgehende Mond größer ſcheint, als der höher ſtehende. In alle dieſen Fällen, wo die Einbildungskraft eine Zeichnung voreilig vollendet, wenn die Anſchauung dazu noch gar nicht alle Bedingungen geliefert hat, dürfen wir noch nicht eigentlich für das Auge von optiſchen Betrug, überhaupt von Sinnenbetrug reden, denn wenn wir nur ein wenig darüber nachdenken, werden wir uns gleichbewußt, daß wir in dieſen Fällen die Größe und Entfernung der Dinge gar nicht zu ſchätzen vermögen. Der Fehler liegt nicht darin, daß ich den entfernten Gegenſtand zu klein, den Mond unten größer als oben ſchätze, ſondern darin, daß ich mich hier überhaupt auf die Schätzung einer Größe einlaſſe, die durch meine Anſchauung noch gar nicht beſtimmt iſt. Zum Sinnenbetrug rechne ich hingegen die Fälle, wo die Anſchauung beſtimmt genug iſt, der Verſtand aber durch ſie zum Irrthum verleitet wird, ohne daß die Einbildungskraft dabey eine Fiktion gemacht hat. So z. B. wenn jemand einen Wolkenrand am Horizont für eine ferne Gebirgsreihe, angemahlte Statuen für Menſchen, gemachte Blumen und Vögel für lebendige anſieht. Hier fällt der Fehler gar nicht auf die Einbildungskraft, ſondern nur auf den urtheilenden Verſtand. Endlich optiſche Täuſchungen oder Sinnentäuſchungen nenne ich ſolche Fälle, bey denen gar kein Fehler vorgeht, die Einbildungskraft ſich aber nicht nur der Anſchauung ſelbſt bewußt wird, ſondern dieſe auch noch zweckmäßig für ein freyes Spiel von Vorſtellungen benutzt. Hieher gehört die Wirkung der Gemählde und ähnliches. Ich ſehe z. B. wol, daß die Farben des Gemähldes nur auf einer Ebene aufgetragen ſind, aber der Anblick dieſer Schattirungen macht mir doch den Effekt auf die dichtende Einbildung, daß ich mir wirkliche Entfernungen der Gegenſtände auch in die Tiefe hinein vorſtelle.

Wir ſehen alſo, daß wir das unmittelbare Vermögen der mathematiſchen Anſchauung, wodurch wir die Erkenntniſſe von Raum und Zeit und der figürlichen Verbindung der Gegenſtände in dieſen beſitzen, ja nicht mit dem Vermögen der Selbſtbeobachtung dieſer mathematiſchen Verhältniſſe in uns verwechſeln dürfen. Dieſe beyden Vermögen ſind aber durch den Ausdruck produktive Einbildungskraft ins unbeſtimmte bezeichnet, wiewol das eine ein unmittelbarer Quell neuer Erkenntniſſe in uns, nemlich der mathematiſchen iſt, das andere aber nur im Vermögen der Selbſterkenntniß die Verbindungsſtuffe des innern Sinnes mit der Reflexion macht. Bey dieſem Erheben zum Bewußtſeyn mengt ſich gleich die Abſtraktion mit ein und ſo bildet die produktive Einbildungskraft ſich zum Kombinationsvermögen aus, welches der Reflexion ſo mannigfaltig im Dichten und Denken dient.

Mathematiſche Anſchauung heißt dieſe Vorſtellungsart, weil ſie der ganzen Mathematik zu Grunde liegt; Mathematik als Wiſſenſchaft iſt nichts anders als wiſſenſchaftliche Ausbildung dieſer Erkenntnißweiſe. Die reine Mathematik entwickelt unmittelbar die Geſetze dieſer rein anſchaulichen Formen.

Die reine Anſchauung, dieſe Anſchauung, welche ganz in der Gewalt unſers Geiſtes iſt, iſt eben der Grund von der Einleuchtendheit und feſten Gewißheit der mathematiſchen Erkenntniſſe; zugleich gibt eben dieſe reine Anſchauung der mathematiſchen Erkenntniß etwas ganz eigenthümliches, was ſie an beſondere Geſetze bindet und von allen andern in der Erkenntniß leicht unterſcheiden läßt. Alle mathematiſche Erkenntniß entſpringt aus dieſer reinen Anſchauung. Zu Grunde liegt da die Anſchauung von Zeit und Raum mit der Eingränzung von Dauer, Geſtalt und Lage in dieſe. So liegen die wenigen rein anſchaulichen Beſtimmungen der Zeit der Chronologie zu Grunde, die des Raumes entwickelt die Geometrie. Zu den andern allgemeinern Theilen der reinen Mathematik gelangen wir nur durch Abſtraktionen aus dieſen Verhältniſſen. Halten wir die Veränderlichkeit der Lage der Dinge allein in abstracto vor der reinen Anſchauung feſt, ſo bekommen wir die Zuſammenſetzungen und Verſetzungen der Kombinationslehre; Halten wir aber die gleiche figürliche Verbindungsweiſe in Zeit und Raum vor der Abſtraktion feſt, ſo erhalten wir hier die reine Vorſtellung des Geſetzes der Größe nach Zahlen und Graden, wie davon die Arithmetik und Analyſis reden.

In dem Geſetz der Größe alſo haben wir am reinſten das eigenthümliche der mathematiſchen Erkenntniß vor Augen. Größe iſt aber *Vielheit des Gleichartigen* und dieſe Vorſtellung hat das eigene, daß wenn ich ihren Anfang kenne, ich mir ihre Fortſetzung gleich ſelbſt zu entwerfen vermag. Die Zahlen zeigen dies am leichteſten. Iſt mir die Eins gegeben, ſo ſetze ich ſie zu ſich ſelbſt hinzu und bekomme 1 + 1 = 2; dann 2 + 1 = 3 und ſo fort ohne Grenzen. Iſt mir die Benennung ein Menſch, ein Gulden, ein Pfund Zucker u. ſ. w. einmal gegeben, ſo ſind auch alle Größen unterſchiede des gleichartigen in der Gewalt meiner Vorſtellung. Darin liegt denn der ausgezeichnete Vorzug der mathematiſchen Erkenntniß, daß wir ſie aus ihren gegebenen Anfängen durch eigne Einſicht zu entwickeln vermögen.

Nähere Betrachtung des Denkens.

§. 17.

Verſtand und innerer Sinn; Anſchauung und gedachte Erkenntniß.

Aus den bis hierher zuſammengeſtellten Vorbereitungen ſind wir im Stand geſetzt die Natur und den Zweck des Denkens genau zu entwickeln. Wir fanden ſchon oben, daß der denkende Verſtand das höhere Vermögen unſrer Selbſterkenntniß ſey, welches durch die willkührliche Lenkung unſers Gedankenlaufes in der Reflexion beſtehe. Dadurch wird der Verſtand erſtlich in ein beſtimmtes Verhältniß gegen den innern Sinn gebracht, aus dem wir den Unterſchied zwiſchen Anſchauungen und Erkenntniſſen durch

Begriffe genau ableiten können. Unſer Vermögen der Selbſterkenntniß iſt nemlich an ein Geſetz der ſinnlichen Anregung gebunden, durch dieſe kommen uns aber in den Empfindungen des innern Sinnes nur vereinzelt die im Augenblick lebhafteſten Vorſtellungen zum Bewußtſeyn, wir können aber dadurch noch nicht den Zuſammenhang und das Ganze unſrer Lebensthätigkeiten überſehen. Zu dieſer Vollſtändigkeit der Selbſtbeobachtung führt uns erſt die Reflexion, ſie iſt der Zweck des Denkens. *Anſchauliche* oder *intuitive Erkenntniß* iſt alſo nur der Theil unſrer Erkenntniß, welcher uns gleich durch den innern Sinn zum Bewußtſeyn kommt. Ihr ſteht gegen über die *gedachte, logiſche, discurſive Erkenntniß*, deren wir uns erſt mittelbar bewußt werden, indem wir *Merkmahle* zu *Begriffen* und *Urtheilen* zuſammenſetzen und dieſe in der Sprache mit *Worten* bezeichnen. In dieſer Erkenntniß durch Wort und Begriff bemächtigt ſich nemlich künſtlich die Selbſtbeobachtung auch ſolcher Verhältniſſe in unſerm Innern, welche dem innern Sinn zunächſt dunkel bleiben.

So können wir leicht bemerken, daß Anſchauung und Denken zwey weſentliche Theile unſrer Erkenntniß mit Bewußtſeyn ſind. Die unmittelbaren ſinnlichen Wahrnehmungen und die mathematiſchen Formen, welche uns anſchaulich klar ſind, können wir nicht denkend erkennen, denn die Kunſtgriffe des Denkens ſetzen dieſe ſchon als gegeben voraus, um ſich weiter zu helfen. Hingegen in jeder allgemeinen Behauptung finden wir etwas, deſſen wir uns nie anſchaulich bewußt werden können, was viel mehr nur durch denken klar wird. Sage ich z. B. „Jeder Körper iſt ſchwer“ ſo drücken die Worte „jeder Körper“ hier etwas aus, was durch Anſchauungen nie erreicht werden kann. Anſchauen kann ich nur hier dieſe Steine, hier dieſe Bäume u. ſ. w. käme aber damit nie zu der „Allheit der Körper“, welche einzig denkend vorgeſtellt werden kann.

§. 18.

Verſtand und Vernunft.

Zweytens bemerkten wir ſchon: Verſtand, Denkvermögen, Reflexionsvermögen müſſe von dem unmittelbaren Erkenntnißvermögen, von der Vernunft ſorgfältig unterſchieden werden. Der Verſtand iſt das obere Vermögen der Selbſterkenntniß, dieſem iſt vorzüglich aufgegeben, uns zu dem Bewußtſeyn zu führen, welche Erkenntniſſe wir in uns haben. Das Denken bringt alſo nicht eigentlich neue Erkenntniſſe in unſern Geiſt, ſondern es ſetzt voraus, daß uns welche gegeben ſind durch die Vernunft und dieſe will es beobachten. Der Verſtand ſoll alſo vorzüglich die Erkenntniſſe, welche für ſich nicht anſchaulich werden, uns zur Selbſtbeobachtung bringen. Das Vermögen dieſer nicht anſchaulichen Erkenntniſſe iſt aber die reine Vernunft, der Verſtand ſteht folglich mit dieſer in ſehr engem Verhältniß, er dient ihr, um uns ihre Vorſtellungen zum Bewußtſeyn zu bringen.

Das Gebiet der reinen Vernunft können wir in unſern Erkenntniſſen daran leicht gewahr werden, wenn ſich Behauptungen zeigen, die durch Anſchauungen gar nicht beſtimmt werden könnten. Dieß iſt das

Merkmahl des philoſophiſchen in unſern Erkenntniſſen. Zu dieſer philoſophiſchen Erkenntniß gehören dann alle unſre vollſtändigen Vorſtellungen von der nothwendigen Einheit und Verbindung, vom Guten und vom Schönen. Wir können z. B. wohl zuſehen, wie ſich da, wo vorhin Waſſer war, nach und nach Eis zeigt, daß aber hier das Waſſer friert, daß daſſelbe Seyende, das Waſſer vorhin das flüſſige war, nun dieſes ſtarre iſt, welches nur ſeine Beſchaffenheit verändert hat, das Denken wir nur hinzu mit Hülfe der Begriffe von der Subſtanz und ihren Eigenſchaften. Wir ſehen wol, daß das Eiſen ſich zum Magneten bewegt, daß aber die anziehende Kraft des Magneten die Urſach, die Bewegung des Eiſens die Wirkung iſt, das Denken wir nur hinzu. So kommen uns die Vorſtellungen von den Eigenſchaften und Wirkungen der Dinge nie vor die Anſchauung, ſondern ſie gehören der reinen Vernunft und können uns nur durch den Verſtand zum Bewußtſeyn kommen. Eben ſo iſt es bey unſern reinen Erkenntniſſen des guten und ſchönen. Ob mir etwas angenehm ſeyn, oder Vergnügen machen wird, das kann ich nie beſtimmt voraus ſagen, das muß erſt durch die Erfahrung anſchaulich klar werden. Ob mich aber die Pflicht an das ſittlich gute an Ehre, Treue, Gerechtigkeit bindet oder nicht, das kann gar nicht durch Erfahrung ausgemacht werden, ſondern da liegt die Entſcheidung für die Pflicht mit ihrer Nothwendigkeit unmittelbar im Gedanken, der Ausſpruch der reinen Vernunft kann hier nur durch den Verſtand klar werden.

Bey dieſem Verhältniß des Verſtandes zur Vernunft müſſen wir einen Punkt noch genau berühren, welcher in unſrer Wiſſenſchaft ein Hauptquell von Irthümern und falſchen Anſichten geworden iſt. Das Denken des Verſtandes iſt eine *willkührliche Vorſtellungsart*, wir ſind dazu nicht gezwungen, wie zu Empfindungen, ſondern wir wählen den Gegenſtand unſers Nachdenkens nach Belieben. Dieſe Willkührlichkeit der Reflexion im Gegenſatz gegen das gezwungene der Aſſociationen wird nun gewöhnlich die Freyheit der Reflexion im Gegenſatz des Mechanismus der Aſſociationen genannt und dieſe Freyheit wird dann mit der *Spontaneität* der Vernunft verwechſelt.

Von Freyheit ſollte hier eigentlich gar nicht die Rede ſeyn ſondern nur vom willkührlichen und unwillkührlichen, welches die Reflexion von der Aſſociation unterſcheidet. Vorzüglich aber müſſen wir dieſe Willkührlichkeit der Reflexion genau von der Selbſtthätigkeit der Vernunft unterſcheiden. Die Selbſtthätigkeit des Erkenntnißvermögens wirkt *unwillkührlich* nach nothwendigen Geſetzen, durch ſie iſt aller Anſpruch an Wahrheit in unſern Erkenntniſſen und abgeſehen von ihren ſinnlichen Anregungen gehören ihr urſprünglich die nothwendigen Geſetze unſrer mathematiſchen und philoſophiſchen Erkenntniß. Auf dieſe Spontaneität kann der Wille keinen Einfluß haben, ſonſt würden ja die Dinge nicht erkannt, wie ſie ſind, ſondern wie wir ſie machen. Die Willkührlichkeit unſrer Vorſtellungen gehört gar nicht zu dem unmittelbaren Erkenntnißvermögen, ſondern nur zur innern aufklärenden Selbſtbeobachtung. Das Geſetz der Wahrheit wird in meiner Erkenntniß von der ſelbſtthätigen Vernunft unwillkührlich in meine dunkle Vorſtellung gelegt, das aufhellende Urtheil aber, welches ſich dieſes Geſetzes bewußt zu werden ſucht, wird vom Verſtande mit Willkühr geleitet. In dieſen Verhältniſſen liegt alſo nichts geheimnißvolles oder unerklärliches, ſondern die Organiſation unſrer unmittelbaren Erkenntnißkraft läßt ſich einſehen, wenn man nur den nothwendigen Folgen der ſinnlichen Anregung unſrer Vernunft nachgeht; für das mittelbare Spiel unſrer Vorſtellungen im Gedankenlauf erhebt nur die beſtimmtere Aſſociation des Willens mit den Vorſtellungen unſern höheren Gedankenlauf der Reflexion über den ſogenannten mechaniſchen oder automatiſchen Gedankenlauf des Gedächtniſſes.

§. 19.

Von den Hülfsmitteln des Denkens.

Bisher haben wir den Verſtand im allgemeinen im Verhältniß zum innern Sinn und zur Vernunft betrachtet, wir haben aber noch drittens ſchon oben bemerkt, daß das Denken ſelbſt nur durch ein beſtimmtes Verhältniß zur reproduktiven Einbildung zu Stande kommt, indem nemlich die Reflexion durch Aufmerkſamkeit ihre Aſſociationen willkührlich beherrſcht und leitet. Die eigenthümlichſten Thätigkeiten des Denkens, welche wir durch die Worte Reflektiren, Ueberlegen, Nachdenken, Nachſinnen und ähnliche bezeichnen, ſind nichts anders als dieſer innere willkührliche Gebrauch der Aufmerkſamkeit.

Der Zweck des Denkens iſt die logiſche Erkenntniß das heißt die Erkenntniß durch die Unterordnung beſondrer Vorſtellungen unter allgemeine. Im Urtheil ordnen wir Gegenſtände unter allgemeine Begriffe; im Schluß beſondere Fälle unter allgemeine Regeln; in der Wiſſenſchaft Regeln unter allgemeine Principien nach der Form des Syſtems. Dieſes Urtheilen, Schließen und wiſſenſchaftliche Syſtematiſiren kommt aber in die Gewalt unſers Verſtandes durch die Vergleichung, die Abſtraktion und die Sprache, in welchen ihm die reproduktive Einbildung dient.

Vergleichung heißt das Bewußtſeyn vom Verhältniß mehrerer Vorſtellungen zu einander, dieſes fordert nichts weiter, als daß uns dieſe Vorſtellungen durch ſinnliche Anregung oder Aſſociation zugleich vor der innern Selbſtbeobachtung klar werden. Den Urſprung der Abſtraktion haben wir oben ſchon als in der Aſſociation gegründet nachgewieſen und dieſes Verhältniß der ſchematiſirenden Einbildungskraft zum Verſtande wird uns in der Logik noch ſehr wichtig werden. Endlich die Sprache, ſo wie wir ſie hier anſehen, als inneres Hülfsmittel beym Denken, dient zur leichteren Erinnerung an die Gedanken und gründet ſich in ſo fern ganz auf die Aſſociation des Wortes als Zeichens mit dem bezeichneten Gedanken.

Gemäß alle dieſem können wir nun für die logiſchen Unterſuchungen folgende drey Fragen genau unterſcheiden:

1) Was ſind Begriffe, Urtheile, Schlüſſe, Syſteme?

2) Wie bildet der Verſtand dieſe Vorſtellungsarten?

3) Woher das Allgemeine und die Verbindung, welche den Begriffen und Urtheilen zu Grunde liegen?

Die erſte Frage iſt die nächſte und die Hauptfrage der Logik. Begriff, Urtheil, Schluß und Syſtem ſind das, was wir eigentlich die Denkformen nennen, indem ſie die Formen der reflektirten Erkenntniß d. h. die Formen der willkührlichen künſtlichen Wiederbeobachtung in uns ſind, durch welche der Verſtand ſich deſſen bewußt wird, was dem innern Sinn nicht unmittelbar klar wird. Aber alle dieſe Vorſtellungen ſind erſt das Erzeugniß unſers Reflexionsvermögens; durch Abſtraktion und Vergleichung bildet ſich der Verſtand erſt Begriffe, durch Vergleichung aus dieſen Urtheile, und dann weiter aus dieſen Schlüſſe und Syſteme. Wir können alſo auf die erſte Frage nicht genügend antworten, wenn wir nicht die zweyte mit ihr verbinden; alle Erklärung der Denkvermögen bleibt bloße Namengebung, wenn wir nicht von dieſen beyden Fragen in Vereinigung ausgehen. In Rückſicht der dritten Frage aber: woher kommt das Allgemeine und die Verbindung in unſre Erkenntniſſe? müſſen wir die Anſprüche der Logik beſchränken, ſie gehört eigentlich der Kritik der Vernunft. Dieſe Frage ſteht allerdings in ſehr naher Berührung mit den logiſchen Unterſuchungen, denn in allen Begriffen werden wir uns des Allgemeinen, in allen Urtheilen werden wir uns gewiſſer Verbindungen in unſern Erkenntniſſen bewußt, allein unſre bisher erlangte Kenntniß der Natur des Denkens macht uns die Unterſcheidung leicht klar, auf welche es hier ankommt.

Wir dürfen nicht etwa mit Kieſewetter das Denken als eine Zuſammenfaſſung mannigfaltiger Vorſtellungen in eine Einheit des Bewußtſeyns erklären. Dies iſt eine ſehr unzulängliche Expoſition, durch welche das Denken nicht einmal vom Anſchauen unterſchieden wird, jede mathematiſche Anſchauung enthält ebenfalls eine ſolche Zuſammenfaſſung des mannigfaltigen zur Einheit. Der Verſtand iſt nicht der Quell, aus dem die Vorſtellungen von Einheit und Verbindung in unſre Erkenntniſſe kommen. Das weſentliche des Denkens iſt der Gebrauch der Begriffe, ſomit eine *mittelbare Vorſtellungsweiſe, durch eine innere Wiederhohlung unſrer eignen Vorſtellungen*, wodurch uns dasjenige klar wird, was dem innern Sinn unmittelbar nicht klar werden kann. Das Denken ſoll uns eigentlich die Vorſtellungen der reinen Vernunft klar machen, dies geſchieht nun aber vor allen Dingen dadurch, daß es uns die Vorſtellungen der Einheit, das Allgemeine und die Verbindungen klar macht, indem dieſe allen unſern rein vernünftigen Vorſtellungen gemeinſchaftlich zu Grunde liegen. Die Vorſtellungen des *Allgemeinen* und der *Verbindung* entſpringen aus der Selbſtthätigkeit der reinen Vernunft; das Denken des Verſtandes ſetzt ſie als gegeben in der Vernunft voraus und beobachtet ſie in dieſer. Sie ſind aber das erſte, was der Verſtand beobachten kann; ſo geht das Denken in den Begriffen immer von der Auffaſſung des Allgemeinen aus und bringt uns Erkenntniſſe immer im Urtheil als Verbindungen allgemeiner Vorſtellungen zum Bewußtſeyn.

Ohne alſo nach dem Urſprung unſrer Vorſtellungen des Allgemeinen und der Verbindungen zu fragen; von welchem die Kritik der Vernunft erſt ſpäter Rechenſchaft geben kann, erzählen wir hier nur, wie dieſe Vorſtellungsarten in unſern Erkenntniſſen vorkommen und von der künſtlichen Selbſtbeobachtung des Denkens aufgefaßt werden. (Kant hat den Unterſchied, den wir hier zwiſchen dem Denken des Verſtandes und den urſprünglichen Vorſtellungen der Selbſtthätigkeit der Vernunft machen, obwol nach anders ausgeſprochnen Erklärungen durch die Ausdrücke logiſches Denken und transcendentales Denken bezeichnet. Wir verſtehen aber hier unter Denken überhaupt nur die willkührliche Thätigkeit der künſtlichen Selbſtbeobachtung, und nennen das andere rein vernünftige Erkenntniß.)

Die Einheit in unſern Vorſtellungen iſt entweder analytiſche Einheit, Allgemeinheit, welche viele Vorſtellungen unter ſich enthält wie z. B. die Vorſtellung Menſch, worunter die Vorſtellungen Europäer, Aſiat; Jüngling, Mann, Greis, u. ſ. w. bis zum einzelnen dieſer Jüngling, dieſer Mann enthalten ſind — oder ſie iſt ſynthetiſche Einheit, Verbindung, welche viele Vorſtellungen in ſich enthält z. B. „Schachbrett“ in welchem die 64 Felder enthalten ſind. Auf das eigenthümliche dieſer beyden Vorſtellungsarten müſſen wir noch genauer achten, da ſie in den meiſten Vorſtellungen beyde mit einander vorkommen. Ich gebe zuerſt ein ausführlicheres Beyſpiel und mache dann auf ihr Verhältniß zu unſrer Erkenntniß im Großen aufmerkſam.

„Ich ſehe hier einen Roſenſtock vor mir ſtehen.“ Ich unterſcheide an ihm die Wurzel, die Zweige, die

Blätter, die Blüthen; dieſe nehme ich einzeln neben einander wahr, ſie ſetzen ſich aber zu einem Ganzen der Vorſtellung erſtlich in der Geſtalt des Roſenſtockes zuſammen. Ferner ich erkenne den Roſenſtock als wachſende, ſich ſelbſt erhaltende Pflanze, die Wurzeln ſaugen den Saft aus dem Boden, die Zweige führen ihn in die Höhe den Blättern und Blüthen zu und durch die Verdampfung an der Oberfläche der Blätter und Blüthen erhält ſich dieſes Spiel fortwährend; auch hier vereinigen ſich dieſelben Theile zu einem Ganzen der Vorſtellung in der Vorſtellung von der gegenſeitigen Einwirkung der Theile unter einander, durch welche das Leben der Pflanze beſteht. Hier war die Vorſtellung von der Geſtalt des Roſenſtocks eine anſchauliche, die von der Wechſelwirkung ſeiner Theile eine nur denkbare Vorſtellung von der Verbindung ſeiner Theile zu einem Ganzen. Nun können wir aber dieſe Vorſtellung auch noch auf eine ganz andere Weiſe zerlegen, ſo daß wir nicht Theile des Gegenſtandes unterſcheiden, ſondern auch mit den Theilen der Vorſtellung immer noch von dem ganzen Gegenſtand ſprechen, von dem nur Merkmahle angegeben werden. Z. B. dieſer Roſenſtock iſt eine hundertblättrige Roſe, eine Zierblume, ein ſtrauchartiges Gewächs, eine Pflanze, ein organiſirter Körper u. ſ. w. Hier habe ich mit jedem Merkmahl etwas Allgemeines, eine analytiſche Einheit genannt, unter welcher neben dieſem einen Roſenſtock noch unzählige andere Gegenſtände enthalten ſeyn können.

Die Bedeutung dieſer beyden Arten der Einheit, nemlich der Verbindungen und des Allgemeinen bezeichnen uns die beyden Worte Welt und Natur. Welt iſt das verbundene Ganze aller möglichen Gegenſtände unſrer Erkenntniß. Ein jeder Gegenſtand iſt nur ein Theil aus dem einen Weltganzen, ſo wie ſich dieſes in Raum und Zeit zuſammenordnet, durch die Wechſelwirkung aller Dinge mit einander verknüpft, oder unter der Idee der Gottheit befaßt iſt. Zweytens reden wir von der Natur der Dinge überhaupt ſo wie von der Natur jedes einzelnen Dinges und meinen damit jedesmal die Beſchaffenheit unſrer Erkenntniß, nach welcher alles mannigfaltige Daſeyn einzelner Dinge unter allgemeinen Geſetzen ſteht, nach denen es abgemeſſen werden kann. So reden wir von einer Natur außer uns und einer Natur in uns. Alles was ſich in der äußern Natur begibt der Lauf der Geſtirne, wie Wind und Wetter an der Erde, erhält nach allgemeinen Geſetzen ſeine nothwendige Beſtimmung, und eben ſo finden wir jede geiſtige Erſcheinung des Menſchenlebens wieder an ihre allgemeinen Geſetze gebunden. So ſehen wir, daß dieſe Vorſtellungen der Einheit einen ſehr weſentlichen Beſtandtheil aller unſrer Erkenntniſſe ausmachen und an alle und jede Erkenntniß Anſprüche haben.

Dieſer Verbindungen und allgemeinen Geſetze werden wir uns nun durch den innern Sinn nur ſehr unvollſtändig auf anſchauliche Weiſe bewußt, indem die Abſtraktion geſonderte mathematiſche Anſchauungen und Schemate allgemeiner Vorſtellungen einleitet. Dieſer Anfänge muß ſich dann erſt die Reflexion bemächtigen, um Begriffe zu bilden und durch deren Verbindungen, uns die höheren Verbindungen und die Geſetzmäßigkeit unſrer Erkenntniß zum Bewußtſeyn zu bringen.

Daher kommt es, daß die allgemeinſten Formen der Vergleichung und Abſtraktion ſich eben nach dieſen Vorſtellungen der Einheit richten, welche wir uns durch ſie zum Bewußtſeyn bringen wollen.

Wir ſahen wie die Abſtraktion ein ſelbſt unwillkührliches Produkt der Einbildungskraft wird, wenn viele ähnliche Vorſtellungen in unſerm Gemüthe mit Lebhaftigkeit zuſammentreffen. Ihr gleicher Theil wird darin abgeſondert herausgehoben und uns zum Bewußtſeyn gebracht. Dieſes gleiche in vielen Vorſtellungen iſt nun entweder die *Form eines Ganzen*, wodurch die Theile im Ganzen verbunden werden, oder das *Allgemeine*, welches vielem als Theilvorſtellung zukommt. Durch das erſte entſteht eine *quantitative Abſtraktion* für die Verbindungsformen. Dazu ſind die einfachſten Beyſpiele die Vorſtellung des Raumes in abstracto und der Geſtalten, die Figuren in ihm, ſo wie ſie die Geometrie betrachtet; meine Vorſtellung von einem Würfel, einer Kugel von beſtimmter Größe, meine Vorſtellung von der Geſtalt des Apollo, der Venus, wenn ich mir nicht beſtimmte Materie unter dieſer Geſtalt, ſondern nur die Form ſelbſt vorſtelle. Solche Verbindungsformen finden ſich durch unſern ganzen Gedankenkreis, meine Vorſtellung z. B. von der Geſellſchaft der Freymaurer ins unbeſtimmte, von dem Handelsverkehr zwiſchen Europa und Indien ins unbeſtimmte ſind Vorſtellungen von Formen eines Ganzen, in denen auf vielfache Weiſe, Glieder oder

Theile verbunden ſind; ſie ſind uns zum Bewußtſeyn gebracht durch die quantitative Abſtraktion, welche Verbindungsformen des Ganzen allein heraus hebt und die Vorſtellung der Theile fallen läßt.

Das zweyte iſt denn die *qualitative Abſtraktion*, für allgemeine Vorſtellungen, wie z. B. alle Prädikate, Roſe, Blume, Pflanze, wo uns ein Schema der Einbildungskraft die Form einer analytiſchen Einheit allein zum Bewußtſeyn gebracht wird.

Eben ſo beziehen ſich die allgemeinſten *Vergleichungsbegriffe* wieder auf dieſe Vorſtellungen der Einheit. Wenn wir die Beſchaffenheiten eines Dinges mit einander vergleichen, ſo ſehen wir, welche zu ſeiner *Form*, welche zu ſeinem *Gehalt* gehören, welche *innerlich* dieſem Dinge für ſich oder *äußerlich* im Verhältniß gegen andere ihm zukommen. Wenn wir Dinge mit einander vergleichen ſehen wir, worin ſie *einerley* oder *verſchieden*, und bey der Vergleichung allgemeiner Merkmahle, ob ſie *einſtimmig* oder *widerſtreitend* ſind.

Wir ſtellen zuerſt die Begriffe *Form* und *Gehalt* (Stoff, Materie), Beſtimmung und Beſtimmbares einander gegen über. Dieſe haben es einzig damit zu thun, welche Theile einer Vorſtellung zur Einheit oder zum Mannigfaltigen gehören. Form und formell nennen wir immer, was zur Einheit gehört, Gehalt oder materiell dagegen, was zum mannigfaltigen gehört. So iſt z. B. an der Statue die Geſtalt die Form, der bearbeitete Marmor der Gehalt. Ich ſpreche von der Form einer Rede, Abhandlung, Wiſſenſchaft und verſtehe darunter das, was ihr die Einheit der Zuſammenſtellung gibt, dagegen ihre Materie das mannigfaltige genannt wird, was ſo vereinigt wurde.

Zweytens bey der Gegeneinanderſtellung vom Aeußern und Innern fällt leicht ins Auge, im erſten Fall betrachte ich einen Gegenſtand als Theil in einer Verbindung mit andern, im zweyten Fall als das Ganze in welchem die Beſtimmungen vereinigt ſind. So iſt es für den Menſchen etwas äußeres Vater oder Sohn zu ſeyn, mehr innerlich hingegen jung, alt, weiſe, klug zu ſeyn.

Drittens nach den Begriffen von Einerleyheit und Verſchiedenheit vergleiche ich Gegenſtände in Rückſicht allgemeiner Vorſtellungen, ob ſie beyde unter ihnen ſtehen oder nur einer davon. Vergleiche ich z. B. Affe und Menſch, ſo ſind ſie einerley darin, daß ſie Thiere, Säugthiere ſind, Hände haben u. ſ. w. verſchieden aber darin, daß der Menſch Anlage zum Verſtand hat, der Affe nicht.

Viertens endlich einſtimmige Vorſtellungen ſind ſolche allgemeine Vorſtellungen, die ſich als Thiervorſtellungen zu einem Ganzen verbinden laſſen, wie Thierheit und Vernünftigkeit zum Menſchen; Elaſticität und Flüſſigkeit zur Luft; widerſtreitend aber heißen ſolche, die ſich nicht verbinden laſſen, wie kugelförmig und würflicht; roth und grün als Farbe derſelben Fläche.

So dienen alſo Abſtraktion und Vergleichung immer nur dem Denken, um die ſonſt gegebenen Erkenntniſſe der Einheit in unſerm Geiſte zu beobachten.

Vorbereitet durch dieſe Unterſuchungen können wir nun die Denkformen ſelbſt näher betrachten, ohne eine andere Bemerkung voraus zuſchicken, als daß uns die Abſtraktion zunächſt auf die Form der Begriffe führt, aus der ſich die übrigen Denkformen weiter werden ableiten laſſen.

Zweyter Abſchnitt.

Beſchreibung.

Der Formen des Denkens.

(Reine allgemeine Logik.)

Erſtes Kapitel.

Die Lehre von den Begriffen.

a) Inhalt und Sphäre der Begriffe. *)

§. 20.

Das erſte Hülfsmittel des Verſtandes im Denken ſind die Begriffe. Jeder Begriff enthält ein abgeſondertes Bewußtſeyn einer allgemeinen Vorſtellung.

---

*) Jede reine philoſophiſche Unterſuchung läßt ſich nach den vier ſpekulativen Momenten des Verſtandes Quantität, Qualität, Relation und Modalität eintheilen. Die Rechtfertigung dieſer Behauptung gehört in die kritiſche Unterſuchung der Vernunft. Dieſe Eintheilung im einzelnen Falle anzuwenden fordert aber mehr Vorſicht, als oft gebraucht wird. Wollen wir die Lehre von den Begriffen darnach abmeſſen, ſo gehört 1) der Quantität Umfang und Inhalt der Begriffe 2) der Qualität der Urſprung der Begriffe aus der ſchematiſirenden Einbildungskraft 3) der Modalität, die Mittelbarkeit des Begreifens und 4) der Relation das Verhältniß der Begriffe zur Erkenntniß die Lehre von den Merkmahlen oder vom Begriff als Erkenntnißgrund.

Seine Form beſteht in der Allgemeinheit der Vorſtellung, das heißt darin, daß mehrere andere Vorſtellungen, denen er als Theilvorſtellung zukommt, unter ihm ſtehen, er aber andere, die ſeine Theilvorſtellungen ſind, in ſich enthält. Bey dem Wort Menſch z. B. denke ich mir einen Begriff der als Merkmahl oder Theilvorſtellung allen einzelnen Menſchen, den Europäern, Aſiaten u. ſ. w. zukommt; dieſe einzelnen Menſchen ſtehen unter ihm. In dem Begriffe Menſch aber denke ich die Merkmahle Vernünftig und Thier, dieſe kommen ihm als Theilvorſtellungen zu. Die Theilvorſtellungen, welche in einen Begriff gehören machen ſeinen Inhalt oder ſeine intenſive Größe aus; die Vorſtellungen zuſammengenommen, die unter ihm ſtehen, machen ſeinen Umfang, ſeine Sphäre oder ſeine extenſive Größe aus.

Dieſe Form der Begriffe, daß ſie einen Inhalt und eine Sphäre haben, entſpringt aus der Klaſſifikation oder der Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine, welche ſich nach den Geſetzen der analytiſchen Einheit in unſern Vorſtellungen findet.

Jeder Begriff wird den Theilvorſtellungen ſeines Inhaltes untergeordnet, und den Vorſtellungen, die in ſeinen Umfang gehören übergeordnet. Hierauf beziehen ſich folgende Benennungen.

Begriffe heißen verwandt und ähnlich, wenn ſie Merkmahle mit einander gemein haben; ſo ſind Planet und Sonne durch das Merkmahl Himmelskörper; Tugend und Recht durch die Geſetzmäßigkeit freyer Handlungen verwandt. Begriffe heißen *gleichgeltend* oder *Wechſelbegriffe*, wenn ſie einerley Sphäre haben. Wir werden darauf geführt, wenn wir denſelben Umfang von Vorſtellungen von verſchiedenen Seiten betrachten. Den Menſchen kann ich das zweyhändige Thier an der Erde oder auch das vernünftige Thier an der Erde nennen. Die Sonne kann ich den leuchtenden Himmelskörper unſers Planetenſyſtems nennen oder auch den Centralkörper, der alle andere an ſich zieht.

Ein Begriff iſt einem andern *untergeordnet* (ſubordinirt), wenn er in die Sphäre deſſelben gehört. Der untergeordnete heißt der *niedere* und *engere*, der übergeordnete der *höhere* und *weitere*. Wir bedienen uns der Worte *Klaſſe*, *Ordnung*, *Geſchlecht*, *Gattung*, *Art* und *Unterart* um hier die verſchiedenen Stuffen der Unterordnung zu bezeichnen. Im Thierreich z. B. bilden die Säugthiere die erſte Klaſſe, die Säugthiere mit Händen können darunter die erſte Ordnung ſeyn, deren eines Geſchlecht ſind die Affen von denen es eine geſchwänzte und eine ungeſchwänzte Gattung gibt; einzele Arten der letzteren Gattung ſind der Orangutang, der Schimpanſe, der langarmige Affe.

Für einander über und untergeordnete Begriffe gilt das Geſetz: je größer die Sphäre eines Begriffes iſt deſto kleiner iſt der Inhalt und umgekehrt. Es gibt z. B. mehr Menſchen als Europäer, die letztern ſind nur ein Theil der Sphäre der erſtern: aber der Begriff Europäer hat mehr Inhalt als der Begriff Menſch; er enthält den ganzen Begriff Menſch in ſich und dazu noch das Merkmahl der Abſtammung aus Europa.

Begriffe heißen koordinirt, nebengeordnet, wenn ſie zuſammen in dem Inhalt eines Begriffes oder in der Sphäre deſſelben Begriffes ſtehen. Die in demſelben Inhalt koordinirten Begriffe heißen disparat; die in derſelben Sphäre koordinirten disjunkt oder Nebenarten. Z. B. Vernunft und Thierheit ſind disparate Begriffe im Begriffe Menſch, Vierſeitigkeit und Figur im Begriffe Viereck; Affe und Menſch ſind disjunkte Begriffe in dem Umfang der Säugthiere, Quadrat und Rhombus im Umfang der Parallelogramme.

§. 21.

Für die Unterordnung und Nebenordnung der Begriffe gelten die drey logiſchen Regeln.

1) Das Geſetz der Homogeneität: ſo verſchieden auch zwey Begriffe ſeyn mögen, ſo ſind ſie ſich doch immer unter einem höheren nebengeordnet. Der Begriff Gegenſtand, Ding, Etwas, Denkbares überhaupt iſt ſo allgemein, daß jeder andere in ſeinen Umfang fällt, er iſt der höchſte Geſchlechtsbegriff.

2) Das Geſetz der Specifikation: Jeder wirklich gegebene Begriff enthält noch Arten unter ſich. So eng ich mir einen Begriff auch beſtimmen mag, ſo kann ich doch mit bloßem Denken nie das einzelne Ding erreichen, ſondern es ſind noch unzählige Gegenſtände in der engſten Sphäre möglich.

3) Geſetz der logiſchen Affinität: jede zwey gegebene Nebenarten gränzen ſo an einander, daß ſich ein ſtetiger Uebergang von der einen zur andern denken läßt. Elephant und Nashorn, Menſch

und Schimpanſe ſind an der Erde zwey nächſtverwandte Thierformen. Aber wie groß iſt doch noch der Unterſchied zwiſchen beyden, wie viel mögliche Formen zwiſchen beyden laſſen ſich noch denken.

Dieſes Geſetz der Affinität darf aber nicht, wie bey Kant, ausgeſprochen werden: zwiſchen jeden zwey Nebenarten ſind noch Zwiſchenarten möglich. Jeden individuellen gegebenen Unterſchied kann ich wol immer noch kleiner denken, wenn mir z. B. jemand einen groſsen ſpitzen Winkel zeichnet, ſo kann ich mir immer noch einen denken, der noch näher am rechten Winkel liegt, als der gegebene. Aber für mathematiſche allgemeine Begriffsunterſchiede iſt die genannte Formel unrichtig. Bey einer vollſtändigen mathematiſchen Eintheilung kann ich wol immer noch Unterarten, aber keine Zwiſchenarten angeben, z. B. Alle gradlinichten Dreyecke ſind entweder ſpitzwinklicht, oder ſtumpfwinklicht oder rechtwinklicht, hier kann ich zwiſchen dieſe Nebenarten durchaus keine Zwiſchenarten ſchieben, ſondern ſie liegen ſcharf begränzt und ſtetig neben einander, aber Unterarten von Dreyecken kann ich auf mannichfache Weiſe unter dieſen beſtimmen.

Dieſe Geſetze ſind richtige Regeln des Denkens, die erſte begünſtigt das Syſtematiſiren, die andern beyden das genaue Unterſcheiden in der Beobachtung. Die Logik kann ſich aber ſelbſt über ihren Gebrauch nicht rechtfertigen, ſondern ſie muß die Rechtfertigung der Kritik der Vernunft überlaſſen. Dieſe Geſetze ſind nemlich nur die Anwendung des allgemeinen Geſetzes der Stetigkeit aller Gröſse auf die Gröſse der Begriffesſphären. Wir ſehen hier den erſten Unterſchied zwiſchen dem Denken und Erkennen. Im Denken ſind alle Unterſchiede ſtetig, ſo daß keiner als der kleinſte angeſehen werden kann, wirklich in der Natur gibt es aber von jeder Art nur eine beſtimmte Anzahl Unterarten, ſo daß ſich ſprungweiſe, wie in der Naturgeſchichte, immer kleinſte Unterſchiede nachweiſen laſſen. Zwiſchen dem Menſchen und dem Affen, zwiſchen dem Elephanten und dem Nashorn gibt es keine Thiergeſchlechter, ſo viele Formen wir uns auch zwiſchen beyden ausdenken könnten.

b) Mittelbarkeit des Begreiffens.

§. 22.

Die eben als Begriff beſchriebene Vorſtellung unter der Form von Inhalt und Sphäre zeigt ſich leicht als eine nur mittelbare. Die Aufgabe des Denkens durch Begriffe hängt auf zweyerley Weiſe von der unmittelbaren Anſchauung ab und wäre für ſich unvollendbar.

Erſtens nemlich wir haben den Begriff überhaupt als allgemeine Vorſtellung beſtimmt, wogegen alle Vorſtellung des Individuellen immer nur der Anſchauung gehört. Aeltere Logiker theilten freylich die Begriffe in einzelne und allgemeine, indem ſie unter Begriff jede mit einem Nennworte in der Sprache bezeichnete Vorſtellung alſo auch die Bedeutung der Eigennamen (nomen proprium) verſtanden. Wir weichen von dieſem Sprachgebrauch aus guten Gründen ab. Die Vorſtellungen des Individuellen nemlich (z. B. der Mond, die Sonne, der ſtraßburger Münſter, Karl der Große) haben nur durch beſtimmte anſchauliche Erkenntniſſe, z. B. die Beziehung auf gewiſſe Stellen in Zeit und Raum, Bedeutung und kennen ihr Objekt niemals mit Vollſtändigkeit, denn deſſen Eigenſchaften ſind unzählbar viele. Hingegen die Begriffe ſollen Eigenthum des Denkvermögens werden, dazu laſſen ſich aber nur allgemeine Vorſtellungen ausbilden. Was ich z. B. mit den Worten Menſch, Dreyeck, Viereck, roth, grün will, das kann ich durch Erklärung oder Beſchreibung ganz genau und vollſtändig ausbilden, ſo daß ſolche Vorſtellungen ganz in die Gewalt des Verſtandes kommen und daher auch im Denken ſich beſtimmt mittheilen laſſen.

So laſſen ſich nun durch die Begriffe immer nur *generiſche* oder *ſpecifiſche* — Geſchlechts oder Artunterſchiede angeben, niemals aber können wir die Individualität eines einzelnen Gegenſtandes dadurch erreichen. So genau ich auch einen Begriff durch die Zuſammenſetzung von Merkmahlen beſtimmen mag, ſo kann ich im Denken doch die *numeriſche Verſchiedenheit* nie aufheben und ausgleichen. Unter dem engſten Begriff ſind immer noch unendlich viele nur der Zahl nach verſchiedene Individuen denkbar. Ich ſchaue z. B. den einzelnen individuellen Waſſertropfen an, will ich ihn aber durch ſeine Merkmahle noch ſo genau denken, ſo paſſen doch unter denſelben Begriff noch unendlich viele dieſem gleiche Tropfen.

Wir können zwar auch individuelle Vorſtellungen durch Begriffe bilden, aber wenn dies nicht nur der unbeſtimmte Ausdruck für *irgend einen* Gegenſtand aus der Sphäre eines Begriffes ſeyn ſoll, ſo beziehen wir uns mit dem Ausdruck doch von einer Seite her wieder auf eine Anſchauung und nur da durch bekommt dann die Vorſtellung ihre Individualität. Z. B. die Ausdrücke „ein Engländer“, „ein Grieche“ nennen zwar nur einen Gegenſtand, aber dieſe Einzelnheit ſelbſt in abstracto als einen allgemeinen Begriff. Hingegen der Ausdruck: „der Dichter des Hamlet“, „der Dichter des Philoktet“ ſind zwar durch den Begriff des Dichters beſtimmt, aber durch die anſchaulichen Vorſtellungen dieſes beſtimmten Gedichtes (des Hamlet oder Philoktet) wieder individualiſirt.

Man muß dieſes Verhältniß der Vorſtellungen des Allgemeinen und der Vorſtellungen des Individuellen ſich genau bekannt machen, um ſich nicht in logiſchen Subtilitäten zu verwirren.

So hängt der Begriff immer von der Anſchauung ab, wenn dadurch erkannt werden ſoll. Aber ſelbſt auch nur zum Denken käme es nicht, wenn wir nur Denken wollten. Das bloße Denken ſetzt immer nur den Inhalt eines Begriffes aus andern Begriffen zuſammen; das wäre eine Thätigkeit ohne Anfang und Ende, wenn wir nicht die erſten Theile eines Inhaltes von der unmittelbaren Vorſtellungsweiſe entlehnten, und dies geſchieht im Schema der Einbildungskraft. Daher bezeichnen wir auch eigentlich mit den Worten in der Sprache nicht die fertig ausgebildeten Begriffe, ſondern zunächſt die Schemate. Jedermann verſteht z. B. die Worte Pferd, Hund, Roſe, Lilie ohne eben dabey die weſentlichen und unterſcheidenden Merkmahle der einzelnen Thier oder Blumenart ſich aufzählen zu dürfen; wir beziehen das Wort nicht auf die Merkmahle des Inhaltes von einem Begriffe ſondern nur im Ganzen auf das, was die Botaniker bey

Pflanzen den habitus einer Pflanze nennen, das heißt auf das anſchauliche Schema ihrer Geſtalt. Wollte ich ein Quadrat denkend beſtimmen, ſo kann ich es reguläres Viereck nennen; regulär aber wäre weiter Gleichſeitigkeit verbunden mit Gleichwinklichkeit einer Figur, Viereck wäre weiter Figur von nur vier Seiten eingeſchloſſen. Nun hätte ich weiter Gleichheit, Seite, Winkel, Figur, vier, Einſchließung zu denken, damit käme ich nie zum Ende, wenn ich nicht anſtatt deſſen bey dieſen Worten unmittelbare Schemate feſt hielte.

c) Dunkelheit, Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe.

§. 23.

Die Begriffe werden nicht, wie das Schema als einzelne Vorſtellungen eines denkenden Subjektes, ſondern als Zuſammenfaſſungen eines beſtimmten zur Vorſtellung von Gegenſtänden gehörigen Stoffes unterſchieden. Sie ſollen nicht als Beſtandtheile in einem einzelnen Bilde der Einbildungskraft, ſondern als Theilvorſtellungen in einer allgemeinen Erkenntniß angeordnet werden. Nicht ſubjektiv ein einzelnes Bewußtſeyn des Gemüthes, ſondern objektiv das Bewußtſeyn einer gewiſſen Beſtimmung des Gegenſtandes heißt ein Begriff. Der Begriff gehört alſo zu einer Vorſtellungsart, welche auf objektive Gültigkeit geht, dabey Anſprüche auf eine Allgemeingültigkeit macht, welche durch das Anſchauen nicht erreicht werden kann, und welche von einem Verſtand an den andern mittheilbar ſeyn ſoll. Die Anſchauung, z. B.

von dem, was ich eben jetzt vor mir ſehe, hat jeder Einzelne nur für ſich und ſie beſteht ſelbſt für mich vor meiner innern Wahrnehmung nur als ein vorübergehender Gemüthszuſtand, in dem ich eben jetzt erkenne, ohne daß dieſes Erkennen für ſich eine Beziehung auf mein Erkennen überhaupt hätte. Hingegen mein Erkennen durch Begriffe, ſo wie jeder allgemeine Begriff vom „Menſchen“, „Baum“ u. ſ. w. gehört nicht nur zu einem einzelnen Gemüthszuſtand, in dem ich eben erkenne, ſondern er enthält eine gewiſſe Beſtimmung eines Gegenſtandes im allgemeinen, welche ich in der Erkenntniß überhaupt ohne Rückſicht auf irgend einen einzelnen Gemüthszuſtand anwenden kann. Der Begriff gehört nicht nur zu einem einzelnen empiriſchen Bewußtſeyn, wie die Anſchauung und nicht nur einem einzelnen Subjekt, ſondern er iſt mittheilbar, er kann in mehreren Gemüthern derſelbe ſeyn. Subjektiv wird alſo die Auffaſſung eines Begriffes verſchiedene Grade haben. Wir theilen die Begriffe ein in dunkle, klare und deutliche. Dunkel iſt ein Begriff, wenn er zwar als Beſtandtheil in meinen Vorſtellungen vorkommt, aber nicht abgeſondert für ſich vorgeſtellt wird. So ſind z. B. die allgemeinen philoſophiſchen Begriffe von Einheit, Seyn, Subſtanz, Urſach als dunkle Begriffe in der täglichen Vorſtellungsweiſe jedes Menſchen enthalten, aber nur der Philoſoph ſucht ſie ſich klar zu machen. Klar iſt ein Begriff, wenn ich ihn im Ganzen abgeſondert für ſich als Schema der Einbildungskraft vorſtelle und deutlich iſt er endlich, wenn ich ihn beſtimmt nach dem Verhältniß von Inhalt und Sphäre denke, alſo noch Merkmahle in ihm unterſcheide. So werden im gemeinen Leben die oben angeführten Begriffe von „Pferd, Hund, Roſe; Lilie" klar vorgeſtellt, der Zoolog und Botaniker machen ſie ſich hingegen erſt deutlich, indem ſie ihre Merkmahle in Erklärungen beſtimmt aus einander legen. Zu dieſen Abſtuffungen im Bewußtſeyn eines Begriffes gehören noch mehrere Ausdrücke. Vollſtändig bezieht ſich die Deutlichkeit der Begriffe eigentlich auf die vollendete Vorſtellung im Denken, welche die ſyſtematiſche genannt wird. Hier wird das Ganze einer Gedankenſphäre regelmäßig abgemeſſen und eingetheilt, in der Erklärung wird die vollſtändige Deutlichkeit des Inhaltes, in der Eintheilung die Deutlichkeit der Sphäre eines Begriffes gegeben. Ein deutlicher Begriff heißt geordnet, wenn er von allen Nebenvorſtellungen ſcharf geſchieden iſt und ſeine Merkmahle genau von einander abgeſondert gedacht werden, verworren hingegen iſt er, wenn dieſe Abſonderungen unbeſtimmt gemacht ſind. Sage ich z. B. eine Ellipſe iſt die krumme Linie, welche den ebenen Schnitt durch beyde Seiten eines Kegels begränzt, ſo habe ich damit eine geordnete Vorſtellung dieſes Begriffes, ſage ich hingegen nur Ellipſen ſind eine Art kreisförmiger Linien, ſo iſt der Ausdruck verworren. Ferner unterſcheidet man verſchiedene Grade der Deutlichkeit. Deutlich vom erſten Grad iſt ein Begriff, von dem ich Merkmahle angeben kann, deutlich vom zweyten Grad, wenn ich Merkmahle von den Merkmahlen kenne u. ſ. f. Z. B. in der Unterordnung der Begriffe organiſirter Körper, Thier, Vogel, Raubvogel, Falk kann ich dem Begriff eines Falken Deutlichkeit bis zum vierten Grad geben.

Endlich dieſer Deutlichkeit der Begriffe, welche durch Abſonderung von Merkmahlen erhalten wird und auf dem Definiren beruht, heißt die logiſche Deutlichkeit im Gegenſatz gegen die Anſchaulichkeit der Vorſtellung, welche äſthetiſche Deutlichkeit genannt wird. Der Vorzug der letztern iſt die Lebhaftigkeit, Faßlichkeit, und das einleuchtende, evidente des Begriffes oder der Erkenntniß, welches durch Hypotypoſe oder Anſchaulichmachung der Begriffe erhalten wird. Die äſthetiſche Deutlichkeit wird vorzüglich durch Beyſpiel und Gleichniß erhalten. Löſe ich z. B. den Begriff „organiſirtes Produkt der Natur“ in ſeine Merkmahle auf, indem ich ſage: „es iſt dasjenige Produkt der Natur, in welchem alles wechſelſeitig Urſach und Wirkung iſt“, ſo wird der Begriff logiſch deutlich. Füge ich dann zum Beyſpiel das Verhältniß der Blätter zum Baume hinzu, ſo wird er dadurch äſthetiſch deutlich. Für den andern Fall, wenn Taſſo dem Antonio ſagt: „du gleichſt dem Fels im Meer, ich ſcheine nur die ſturmbewegte Welle“, ſo gibt dieſes Gleichniß dem Verhältniß eines Mannes, welcher nach feſten Maximen handelt und ſich immer gleich bleibt zu einem andern, der nur von Gefühlen getrieben in ſteter Unruhe lebt, äſthetiſche Deutlichkeit. Doch hierüber näher zu ſprechen iſt erſt ſpäter der Ort.

Die äſthetiſche Deutlichkeit iſt nur vorzügliche Klarheit der Vorſtellung, die logiſche Deutlichkeit eine eigne Zuſammenſetzung derſelben durch den Verſtand. Klare Vorſtellungen ſind das Mittel zum Denken, logiſche Deutlichkeit iſt immer ein Produkt des Denkens ſelbſt.

d) Von der Bildung der Begriffe im Verſtande.

§. 24.

Höchſt wichtig iſt uns unter den Denkgeſetzen das oben aufgeſtellte: das Denken der Begriffe iſt immer vom Schematismus der Einbildungskraft abhängig, denn jedes abgeſonderte Bewußtſeyn allgemeiner Theilvorſtellungen erhalten wir urſprünglich durch die Abſtraktion der Schemate in der Einbildungskraft. In der weitern Ausbildung des Denkens durch den willkührlichen Einfluß des Verſtandes verſteckt ſich dieſes erſte Verhältniß freylich oft ſehr, indem wir viele Begriffe willkührlich durch Zuſammenſetzungen bilden oder auch durch bloße Unterſcheidungen zu abſtrahiren lernen, indem wir die andern Theilvorſtellungen aus einem Ganzen der Vorſtellung willkührlich fallen laſſen durch bloßes Abziehen der Aufmerkſamkeit. Die Folgen des erſten Urſprungs der Abſtraktionen zeigen ſich aber doch noch in zwey Geſetzen: 1) nichts kann in den Begriff kommen, was nicht vorher im Schema war, alles Begreiffen beruft ſich zuletzt auf Schemate und iſt ſich nicht ſelbſt genug; 2) Es gibt eine natürliche Reihe der Abſtammung in unſern Abſtraktionen, von welcher ſich der Verſtand nicht entfernen kann.

Aus dieſen Geſetzen folgen dann die Grundregeln für die Bildung der Begriffe. Der Verſtand bildet die Begriffe entweder durch Analyſis oder durch Determination. Die Zergliederung, Abſonderung, Trennung unſrer Vorſtellungen oder Analyſis bedient ſich der Abſtraktion und geht von dem Zuſammengeſetzteren in unſern Vorſtellungen immer weiter zu einfachern, allgemeinern Theilvorſtellungen über. Ich ſehe z. B. einen „Falken“; vergleiche ich ihn mit „Adlern, Geyern, Eulen“ u. ſ. w. ſo bilde ich durch Abſtraktion das Merkmahl „Raubvogel“ als Theilvorſtellung von Falk; ich vergleiche weiter mit andern Vögeln und finde das Merkmahl „Vogel“ in Raubvogel; ferner das Merkmahl „Thier“ und noch weiter „organiſirter Körper“ in dieſen. Hier bin ich von Betrachtung des Beſondern ausgegangen und durch allmähliche Zerlegung zu immer allgemeinern Beſtimmungen gelangt. Determination iſt hingegen die Zuſammenſetzung der Begriffe, die logiſche Syntheſis, ſie geht umgekehrt von dem allgemeineren aus und bildet ſich, durch Verbindung allgemeinerer Vorſtellungen beſondere. Ich gehe z. B. in der Geometrie vom Begriffe der „Fläche“ aus, beſtimme dieſen näher zur Art der „graden Fläche“ oder „Ebene“, bringe die „Begränzung“ hinzu und beſtimme „die begrenzte Ebene“, — „die ebene Figur“, dann durch „Gradlinigkeit der Seiten“ — „die gradlinichte, ebene Figur“, weiter durch „die Zahl von vier Seiten“ — „das Viereck“ dieſes als „gleichſeitig“ und „gleichwinklicht“ — „das reguläre Viereck oder Quadrat.“

Dieſe beyden Bildungsarten der Begriffe kommen im Denken beſtändig neben einander vor, doch ſo daß die Determination gleichſam einen Vorzug hat, indem darin der Verſtand mehr ſein eigner Meiſter iſt und in der Wiſſenſchaft die Erklärung der Begriffe eine vollſtändige, regelmäßige Determination derſelben iſt. Dabey aber iſt es uns eben ſehr wichtig zu bemerken, daß für den Verſtand alle logiſche Syntheſis, das heißt alle Determination das abgeleitete, die Analyſis, die Zergliederung unſrer Vorſtellungen hingegen das urſprüngliche iſt. Der Verſtand muß immer vom Zuſammengeſetzten aus, zum Einfacheren fortgehen. Kein Menſch beſitzt anderes Bewußtſeyn allgemeiner Vorſtellungen, alſo andere Klarheit von Begriffen als dasjenige, was er erſt durch Abſtraktion erhalten hat. Durch Determination und Erklärung kann uns nichts deutlich gemacht werden, deſſen allgemeinere Theile wir nicht vorher ſchon mit Klarheit beſaßen; dazu konnten wir aber nur durch Zergliederung gelangen, welche folglich allein den Verſtand zur urſprünglichen Einſicht führt.

Aber eben deswegen findet für die unmittelbare Erkenntniß grade das umgekehrte Verhältniß ſtatt. Das Zuſammengeſetztere beſondere iſt früher vor unſerm Bewußtſeyn als das einfachere allgemeine, in den abgeſonderten Beſitz des letztern muß ſich der Verſtand erſt durch die Abſtraktion verſetzen. Die erſte unmittelbare Verbindung oder Syntheſis iſt alſo in unſrer Erkenntniß früher als alles Denken des Verſtandes, aus ihr werden die Begriffe erſt durch Trennung herausgehoben, aber eine Syntheſis von Begriffen, eine logiſche Zuſammenſetzung iſt immer erſt eine Wiedervereinigung des früher getrennten und kann alſo erſt auf die Analyſis folgen. Wir müſſen hier alſo die unmittelbare Syntheſis der Vernunft wol von der mittelbaren Syntheſis des Verſtandes unterſcheiden. Aus individuellen anſchaulichen Vorſtellungen von einzelnen Thieren bilden wir uns durch den Schematiſmus der Einbildungskraft ſo gut die Vorſtellungen Thier, Fuß, Hufe, Schweif und Haar als die ganze Vorſtellung Pferd. Die letzte iſt uns aus der unmittelbaren Verbindung in unſern Erkenntniſſen früher bekannt als ihre Wiedererzeugung durch die Erklärung, welche uns der Naturhiſtoriker etwa aus der Determination des Begriffes Thier gibt: „Pferd iſt ein vierfüßiges Thier mit Hufen und einem ganz behaarten Schwanz“. Die Vorſtellung „Pferd“ im gemeinen Leben iſt hier ein Beyſpiel der unmittelbaren von der Analyſis noch nicht zerſtörten Syntheſis, die Erklärung des Pferdes hingegen iſt ein Beyſpiel der logiſchen aus den getrennten Theilen wieder zuſammenſetzenden Syntheſis des Verſtandes.

Dadurch nun, daß der Verſtand urſprünglich an die Analyſis und ſomit an die Abſtraktion, folglich an den Schematiſmus der Einbildungskraft gebunden iſt, erhalten wir das zweyte eben genannte Geſetz, welches die urſprüngliche Ausbildung von Reihen untergeordneter und nebengeordneter Begriffe an ſehr feſte Abſtammungen und Verzweigungen bindet. Der Verſtand hat keinesweges die Freyheit, beliebig gewählte Merkmahle zu neuen Verbindungen zuſammenzuſetzen und ſo neue Begriffe entſtehen zu laſſen, ſondern er bleibt darin an die natürliche Reihe der Zergliederungen gebunden, was er außer dieſer Reihe verſucht gibt leere Wortfügungen ohne einen Gedanken dabey. Es gibt nemlich natürliche Geſetze aller Abſtraktion, und nach dieſen beſtimmte Reihen oder Stämme der Abſtraktionen in unſerm Gedankengang, in denen ſich eine natürliche Unterordnung der Vorſtellungen bildet, ſo daß wir Geſchlechtsbegriffe und Unterſcheidungsmerkmahle nicht willkührlich auswählen können, ſondern in jedem Stamm untergeordneten Begriffe ſich eigenthümliche Unterſcheidungsmerkmahle finden, die in jedem andern widerſtreitend wären. Nach dem Geſetz der Schematiſirung wird nemlich immer nur das gleiche in vielen Vorſtellungen herausgehoben und die Unterſchiede verſchwinden. Daher ſind immer nur die Geſchlechtsſchemate reine Abſtraktionen. In jedem natürlichen Stamm untergeordneter Begriffe, ſind die Unterſcheidungsſchemate hingegen volle Artbegriffe, welche den Geſchlechtsbegriff ſchon mit ſich führen. Die meiſten zuſammengeſetzten Begriffe ſind zum Theil willkührlich in der Zuſammenſetzung, wenn man aber die einzelnen Theile näher ins Auge faßt, wird man unſre Regel immer beſtätigt finden. Nehmen wir z. B. den Begriff eines „ebenen, gradlinichten und rechtwinklichten Dreyecks“, ſo ſind darin unmittelbar alle nähern Beſtimmungen noch willkührlich. Ich beziehe mich auf die drey Eintheilungen der Dreyecke nach eben und gekrümmt; nach Begränzung durch grade oder krumme Linien; und nach der Größe der Winkel in ihnen. Jede dieſer Eintheilungen beruht hier auf einem allgemeinern Eintheilungsgrund als dem Begriffe des Dreyecks, nicht nur Dreyecke, ſondern alle Flächen laſſen ſich in ebene und gekrümmte eintheilen; nicht nur Dreyecke, ſondern alle Figuren laſſen ſich nach begränzenden Seiten und Beſchaffenheit der Winkel eintheilen. Können wir alſo gleich die Unterſcheidungsmerkmahle eben, gradlinicht und rechtwinklicht für ſich denken ohne Dreyeck in demſelben Begriff zu denken: ſo kommt dies doch nur daher weil Dreyeck in demſelben Stamm der Abſtraktionen nicht über ſondern neben jenen Merkmahlen ſteht. Das Merkmahl „eben" iſt natürlich dem Begriff der Fläche untergeordnet und läßt ſich nicht ſo zertheilen, daß ich ohne Fläche mit vorzuſtellen, die bloße „Ebenheit" für ſich denken könnte. „Gradlinicht begränzt und rechtwinklicht" ſind nur Figuren, beyde Merkmahle laſſen ſich daher auch nicht denken ohne den Begriff der Figur ſchon zu involviren. Eins der einfachſten Beyſpiele hierzu iſt der Unterſchied der Farben. Gelb und Blau ſind beydes Farben, welches iſt nun das determinirende Merkmahl, welches ich zum allgemeinem Begriff Farbe hinzuſetze, wenn ich gelb oder blau vorſtelle? Ich ſage: dieſes können wir nie für ſich denken, ſondern immer nur in Verbindung mit dem Geſchlechtsbegriff „Farbe", weil dieſer der einzige iſt, unter dem ſie uns als Artbeſtimmungen vorkommen. So iſt die Determination nicht ein bloßes Kombiniren von Merkmahlen, ſondern ein Ineinanderfügen von Artbegriffen in Geſchlechtsbegriffe.

e) Der Begriff als Erkenntnißgrund.

§. 25.

Jeder Begriff iſt das Bewußtſeyn einer analytiſchen Einheit das heißt die herausgehobene gleiche Theilvorſtellung aus vielen andern Vorſtellungen. Für ſich iſt er eine problematiſche Vorſtellung, durch deren Gedanken allein nichts erkannt wird. Zum erkennen dient er nur, wiefern ich ihn im Urtheil beſtimmten

Gegenſtänden als Theilvorſtellung zuſchreibe. So wird der Begriff zum Erkenntnißgrund von andern Begriffen oder Gegenſtänden, und heißt in ſo fern ein Merkmahl. Fragt mich z. B. jemand, was ein „Onyx oder Praſem“ ſey, und ich antworte: „eine Art Edelſteine“, ſo habe ich ihm durch dieſes Merkmahl zum Theil eine Erkenntniß dieſer Steine gegeben. Er weiß dadurch, daß dieſe Steine hart und glänzend ſind, zum Schmuck gebraucht werden, koſtbar ſind u. ſ. w.

Zu dieſem Gebrauch der Begriffe zur Erkenntniß führt uns die Vergleichung der Begriffe unter einander oder mit Anſchauungen, das heißt die Vorſtellung ihres logiſchen Verhältniſſes. Wir müſſen hier nemlich das logiſche Verhältniß der Vorſtellungen zu einander, von dem reellen Verhältniß ihrer Gegenſtände unterſcheiden. Neben oder nach einander, in, durch, mit einander ſeyn ſind z. B. reelle Verhältniſſe der Dinge: größer oder kleiner, einerley, verſchieden ſeyn, ſind hingegen nur logiſche Verhältniſſe der Vorſtellungen. Ein Gegenſtand, ein Menſch z. B. hat ſeine beſtimmte Größe, daß ich ihn aber klein nenne, oder größer als einen andern, iſt nur ein Verhältniß in meinem Denken über ihn. Die logiſchen Hauptverhältniſſe der Begriffe als Merkmahle ſind nun folgende.

§. 26.

Der Begriff iſt eine abgeſonderte allgemeine Theilvorſtellung, da wir ihn aber immer nur durch Trennung erhalten, ſo hängt ihm auch immer noch die Form der Wiederverbindbarkeit zu einem Ganzen der

Erkenntniß an, welche wir in dem Satze der Beſtimmbarkeit ausſprechen: Jedem Dinge kommt ein Begriff entweder zu oder er kommt ihm nicht zu. Daher gibt es zwey logiſche Formen der Begriffe. Wir können jeden Begriff entweder als Poſition denken, wiefern er einer andern Vorſtellung als Merkmahl zukommt, oder als Negation als Gegentheil, wiefern er unter den Merkmahlen einer Vorſtellung als aufgehoben gedacht wird. Ein Begriff und ſein Gegentheil heißen widerſprechende Vorſtellungen, z. B. gelehrt und ungelehrt, ſterblich und unſterblich. Merkmahle, die ſich verbunden denken laſſen heißen einſtimmig; die nicht verbunden werden können widerſtreitend oder entgegengeſetzt. Alle widerſprechenden Begriffe A und Non-A ſind auch widerſtreitend; der Widerſpruch iſt der einzige Fall, in welchem wir logiſch beurtheilen können, daß Merkmahle ſich nicht verbinden laſſen. Ob hingegen ihrem Inhalt nach verſchiedene Begriffe disparat oder disjunkt, das heißt einſtimmig oder widerſtreitend ſind, das kann nicht durch bloßes Denken, ſondern nur durch unmittelbare Erkenntniß entſchieden werden. Nur die Erfahrung lehrt uns z. B. daß „Vernunft“ und „Thierheit“ einſtimmige, „ſchwarz“ und „weiß“ hingegen widerſtreitende Merkmahle ſind. Widerſtreitende Merkmahle mit verſchiedenem Inhalt heißen konträre Begriffe. Man denke ſich ihren Widerſtreit ja nicht dadurch beſtimmt, daß in dem einen ſchon das Gegentheil des andern im „ſchwarzen“ z. B. das Merkmahl „nicht — roth“ mit gedacht wäre und beyde ſchwarz und roth dadurch entgegengeſetzt würden. Grade umgekehrt, erſt weil die

Erfahrung zeigt, daß ſchwarz und roth diſjunkte Farbenbeſtimmungen ſind, ſo können wir die eine auch durch das Gegentheil der andern beſtimmen.

§. 27.

Die Merkmahle einer Vorſtellung ſind entweder *eigenthümliche*, *charakteriſtriſche*, die nur *dieſem* Begriffe oder Gegenſtand zukommen, oder *gemeinſame*, die noch mehreren andern zukommen. „*Vierſeitigkeit*" iſt ein gemeinſames Merkmahl aller „Vierecke", Parallelismus der gegen überſtehenden Seiten" ein eigenthümliches der „Parallologramme". „Anlage zur Vernunft", „dieſe Geſichtslinie und Kopfbildung" ſind eigenthümliche Merkmahle des Menſchen unter den Thieren an der Erde, die meiſten thieriſchen Eigenſchaften deſſelben ſind gemeinſame. Dieſe einfache leichtverſtändliche Eintheilung verdient beſonders als Folge des von Ariſtoteles angegebenen natürlichen Geſetzes der Abſtraktion angeführt zu werden. Eben wegen jener natürlichen Abtheilung der Abſtraktionen in einzelne Stämme hat jeder ſeine charakteriſtiſchen Geſchlechts und Artbegriffe.

Alle Merkmahle zuſammen, welche den Inhalt eines Begriffes aus machen, nennt man auch das *logiſche Weſen* dieſes Begriffes und einzelne Merkmahle, welche in den Inhalt eines Begriffes gehören, alſo allen Vorſtellungen ſeiner Sphäre zukommen heißen deshalb *weſentliche* Merkmahle deſſelben. Solche Merkmahle hingegen, welche nur einigen Gegenſtänden ſeiner Sphäre zukommen ſind *außerweſentliche*. Für die menſchliche Geſtalt

z. B. ſind weſentliche Merkmehle die Kopfbildung, Bildung für zwey Hände, Herz, Magen u. ſ. w. außerweſentlich die Größe, die Hautfarbe u. ſ. w. Die weſentlichen Merkmahle ſind weiter entweder konſtitutiv, wenn ſie unmittelbar gebraucht werden den Inhalt des Begriffes zuſammen zu ſetzen, oder Attribute, wenn ſie nur Folgen der konſtitutiven Merkmahle ſind. Dieſer Unterſchied ſetzt, um genau angewendet zu werden, ſchon eine ſyſtematiſche Definition eines Begriffes voraus, ſonſt iſt die Anwendung willkührlich. Die römiſchen Juriſten machten die Kopfbildung zum konſtitutiven Merkmahle der Menſchheit, dann war die Anlage zur Vernunft Attribut: machen wir die letztere zum konſtitutiven Merkmahl, ſo wird uns grade die Geſtalt nur Attribut. Definire ich das reguläre Dreyeck durch die Gleichheit ſeiner Seiten, ſo iſt die Gleichheit der Winkel Attribut und umgekehrt.

Unter allen dieſen Verhältniſſen der Merkmahle unter einander iſt das des Widerſpruchs das einzige, welches durch das bloße Denken beſtimmt werden kann, ſo daß ich, wenn ich einen Begriff kenne, ihm gleich auch ſein Gegentheil, dem grünen das nichtgrüne, dem A das Non-A ſtellen kann. Die andern können erſt vorkommen, wenn wir gewiſſen zum Denken angebotenen Gehalt zu vergleichen haben, ſie ſind aber doch noch bloß logiſche Verhältniſſe, denn wir beziehen uns bey ihnen doch nur auf die allgemeine Form der Begriffe, unter der die einzelnen Begriffe gedacht werden. Wollten wir aber auch auf den Inhalt der Begriffe ſelbſt Rückſicht nehmen, ſo könnten wir noch mit mancherley Unterſcheidungen hier weitläuftig werden und dabey Subtilitäten alter Logiker benutzen. Doch wäre das ohne Gewinn. So könnten wir z. B. auf die Zeitbeſtimmung Rückſicht nehmen und dann die außerweſentlichen Merkmahle in unveränderliche und veränderliche theilen, womit wir etwa den Unterſchied von εἶδος species und συμβεβηκὸς, accidens in des Porphyrius Einleitung ſo wie die ἐνδεχόμενα und ἐξ ἀνάγκης κατὰ μέρος ὑπάρχοντα bey Ariſtoteles träfen. So ſind z. B. „Feuerbeſtändigkeit“ und „Flüſſigkeit“ zwey außerweſentliche Merkmahle der „Metalle“, aber „Feuerbeſtändigkeit“ beſtimmt die Art der „feuerbeſtändigen Metalle“, ſo daß ſie „einigen Metallen unveränderlich“ zukommt andern nie. „Flüſſigkeit“ iſt hingegen nur ein Zuſtand der „Metalle“ in den jedes kommen kann, doch ſo daß daſſelbe Metall zu anderer Zeit auch als ſtarr gefunden werden kann. — Eben dahin gehört auch die gewöhnliche Eintheilung der außerweſentlichen Merkmahle in modos, welche innere Beſtimmungen eines Gegenſtandes enthalten und relationes, welche äußere Beſtimmungen enthalten. Z. B. „Gelehrſamkeit„ und „Klugheit“ ſind modi, „Herr“ oder „Knecht“ ſeyn ſind Relationen des Menſchen.

Zweytes Kapitel.

Die Lehre von den Urtheilen.

a) Die logiſche Form aller Urtheile.

§. 28.

Wir haben den Begriff als das Inſtrument des denkenden Verſtandes kennen lernen. Sein Weſen beſteht in der Allgemeinheit, wodurch ihm die Form von Inhalt und Sphäre beſtimmt wird. Der Zweck des Denkens geht nun darauf dem anſchaulichen Erkennen ein höheres Erkennen durch die mit Worten bezeichneten Begriffe an die Seite zu ſtellen. Dieſe Erkenntniß wird im Urtheil erhalten, welches in der Sprache durch dem grammatiſchen Satz bezeichnet wird. Der Begriff für ſich erkennt nichts, aber er dient mittelbar zum Erkennen, indem er einem Gegenſtand als Merkmahl beygelegt wird. Dieſes Erkennen durch Denken iſt das charakteriſtiſche der Urtheile. Wir können alſo ſagen: das Urtheil iſt die Erkenntniß eines Gegenſtandes durch Begriffe, oder was das gleiche bedeutet, es enthält Vorſtellungen im Verhältniß der Deutlichkeit der Erkenntniß. Denn den Begriff muß ich einem Gegenſtand als Merkmahl beylegen, wenn ich durch ihn erkennen will, aber eben im Unterſcheiden von Merkmahlen in einer Vorſtellung beſtand die Deutlichkeit.

Wir unterſcheiden alſo das Urtheil dadurch vom Begriff, daß es dem Verſtande Erkenntniß zum Bewußtſeyn bringen ſoll, daß es die Form einer behauptenden Vorſtellung (λόγος ἀποφαντικός des Ariſtoteles) hat. Wir beziehen uns alſo hiermit auf das, was wir anfangs (§. 4.) über die richtige Beſtimmung der Erkenntniß geſagt haben. Stelle ich mir nur die Begriffe „Blume“, „Roſe“ vor, ſo liegt darin gar kein Anſpruch an eine Behauptung, ſage ich aber: „dieſe Blume iſt eine Roſe“, oder frage ich auch nur: „Iſt dieſe Blume eine Roſe?“ ſo liegt hierin gleich eine Behauptung oder doch der Gedanke an eine Behauptung.

Dem Urtheil gehört die Erkenntnißweiſe des Verſtandes, dieſe unterſcheidet ſich aber von der anſchaulichen Erkenntnißweiſe durch die Willkührlichkeit ihres Bewußtſeyns und durch den Anſpruch auf Allgemeingültigkeit. In der Anſchauung liegt unmittelbar ihre Behauptung, ſo daß ſie ſelbſt der Zeuge ihrer Wahrheit iſt, das Urtheil aber bildet ſich der Verſtand erſt ſelbſt durch Nachdenken und Vergleichen, daher kann es bald wahr bald falſch ausfallen, je nachdem der Verſtand in ſeiner Wiederhohlung die Erkenntniß getroffen hat oder nicht. Auf der andern Seite iſt die unmittelbare Behauptung der Anſchauung darin ſehr unvollſtändig, daß ſie an die Klarheit des innern Sinnes und ſomit an dem Augenblick der Gegenwart für ſich gebunden bleibt, wogegen vom Geſichtspunkt der Reflexion aus das Ganze unſrer Erkenntniß überſehen werden kann. Daher bezieht ſich die Behauptung eines Urtheils nicht auf den Augenblick in dem es gedacht oder ausgeſprochen wird, ſondern es macht Anſprüche daran ſchlechthin zu gelten, dies nennen wir hier ſeine Allgemeingültigkeit. Ich mag nun von aller Zeit überhaupt, oder von beſtimmter Zeit, oder ohne Rückſicht auf Zeit urtheilen, ſo wird doch die Gültigkeit des Urtheils ſchlechthin ausgeſprochen. Spreche ich z. B. die zwey Urtheile aus, „Alle Körper ſind ſchwer“ und „im Jahr 1648 wurde der weſtphäliſche Frieden geſchloſſen“: ſo iſt die letzte Begebenheit an beſtimmte Zeit und beſtimmten Ort gebunden, das Geſetz der Schwere aber nicht. Allein die Behauptung im Urtheil gilt ſchlechthin das eine mal wie das andere mal, denn das Bewußtſeyn der Reflexion bleibt nicht an den Augenblick der Gegenwart gebunden.

Die ältere Formel zur Erklärung des Urtheils: Urtheil iſt die Vorſtellung des Verhältniſſes zweyer Begriffe oder auch zweyer Vorſtellungen überhaupt iſt zu unbeſtimmt, indem der weſentliche Zweck — Erkenntniß durch Begriffe, darin nicht genannt iſt. Kant verbeſſerte dieſen Fehler und nannte anſtatt deſſen das Urtheil die Art Erkenntniſſe zur objektiven Einheit der Apperception zu bringen. Dieſe Beſtimmung iſt näher verglichen mit der unſrigen einerley aber unſre Ausdrücke ſind leichter verſtändlich und beſtimmter.

§. 29.

Setzen wir voraus im Urtheil ſoll durch Begriffe erkannt werden, ſo können wir uns die nothwendige Form aller Urtheile ſelbſt beſtimmen aus der Form der Begriffe, die wir ſchon kennen. Durch einen Begriff läßt ſich nur erkennen, indem man Gegenſtände in Rückſicht der Unterordnung unter ihn beſtimmt denkt. Daraus ergeben ſich denn folgende Erforderniſſe für jedes Urtheil.

1) Im Urtheil ſoll nicht nur gedacht, ſondern erkannt werden. Alle Erkenntniß hat es aber mit

dem Daſeyn von individuellen Gegenſtänden zu thun, jedes Urtheil muß folglich eine Vorſtellung von Gegenſtänden (und nicht nur von Begriffen) enthalten; dieſe Vorſtellung heißt das Subjekt des Urtheils, welches die Quantität (Größe) deſſelben beſtimmt, indem es nemlich den Umfang von Gegenſtänden angibt für welche das Urtheil gilt.

2) Im Urtheil muß ein Begriff vorgeſtellt werden, gegen welchen jene Gegenſtände im Verhältniß der Unterordnung gedacht werden. Dieſer Begriff heißt das Prädikat den Urtheils und macht ſeine Qualität aus.

3) In jedem Urtheil wird alſo eine Verbindung von Subjekt und Prädikat in ſeiner Kopula gedacht, welche die Relation des Urtheils beſtimmt.

4) Da das Urtheil eine Erkenntniß mittelbar durch Denken iſt, ſo beſtimmt ſich noch ein ſubjektives Verhältniß des Verſtandes zur unmittelbaren Erkenntniß, welches die Modalität des Urtheils ausmacht.

Dieſe vier Beſtimmungen machen die logiſche Form der Urtheile aus, dagegen die einzelnen Vorſtellungen in ſeinem Subjekt und Prädikat die Materie des Urtheils genannt werden. In dem Urtheil „Jede Luft iſt elaſtiſch" iſt z. B. die Form: Jedes S iſt P; die Materie ſind die beyden Vorſtellungen „Luft" und „elaſtiſch".

b) Quantität der Urtheile.

§. 30.

Die Bedeutung des Subjektes im Urtheil liegt darin, daß durch daſſelbe nicht nur Begriffe gedacht, ſondern Gegenſtände vorgeſtellt werden. Die Form des Subjektes heißt die Bezeichnung eines Urtheils. Dieſe Bezeichnung iſt dreyerley und demnach ſind die Urtheile entweder einzelne oder beſondere oder allgemeine. Im einzelnen Urtheil z. B. „Sophokles iſt ein Dichter“, „dieſe Eiche iſt alt“ iſt das Subjekt eine anſchauliche Vorſtellung oder unmittelbare Vorſtellung eines einzelnen Gegenſtandes die Bezeichnung alſo ein nomen proprium oder ein pronomen demonstrativum und personale. In den andern dient ein Begriff zum Subjekt. Dieſer wird aber nicht nur als Begriff gedacht, ſondern durch die Bezeichnung nenne ich Gegenſtände ſeiner Sphäre, die eigentlich im Subjekt vorgeſtellt werden. Sind dies alle Gegenſtände der Sphäre, ſo heißt das Urtheil allgemein, dies wird bey uns durch jeder, alle u. ſ. w. bezeichnet z. B. „Jeder Magnet zieht Eiſen an“: „Alle Körper ſind ſchwer“. Denke ich hingegen nur ins unbeſtimmte einen Theil der Sphäre eines Begriffes, ſo bezeichne ich das Urtheil durch manche, einige u. ſ. w. es iſt dann ein beſonderes z. B. „einige Blumen ſind wohlriechend“, „einige Körper ſind flüſſig“. Nehmen wir hier den Ausdruck Sphäre ſo allgemein, daß er auch von Anſchauungen gilt, ſo kann man eintheilen: im Subjekt eines Urtheils ſpreche ich entweder von der ganzen Sphäre eines Begriffes, dann iſt das Urtheil allgemein oder nur von einem Theil derſelben, dann iſt das Urtheil ein beſonderes. Hier wird der logiſchen Form nach das einzelne Urtheil, deſſen Subjekt eine untheilbare Sphäre hat mit zu den allgemeinen gerechnet.

Jedes Urtheil iſt bezeichnet. Die Eintheilung der Urtheile in bezeichnete und unbezeichnete, die manche Logiker machen, iſt nur eine grammatiſche Unterſcheidung, die logiſch keine Bedeutung hat. Der Gedanke iſt ganz derſelbe, ich mag ſagen: „Menſchen ſind unvollkommen“ oder „alle Menſchen ſind unvollkommen“, nur grammatiſch iſt der erſte Ausdruck unbeſtimmter. Maimon zeigt ſehr richtig, daß, wenn wir in der That die Bezeichnung aus einem Urtheil weglaſſen, gar kein Urtheil ſondern nur eine Vergleichung allgemeiner Begriffe übrig bleibe, der das weſentliche zum Urtheil fehlt, daß dadurch nichts erkannt, ſondern nur gedacht wird. Das Subjekt wird dann nemlich dem Prädikat ganz gleich geſtellt und die Beziehung auf Gegenſtände fehlt. Will ich z. B. jemand auf die Eigenſchaften des Satzes „alle Körper ſind ſchwer“ aufmerkſam machen und bemerke ich ihm dabey: „Körper iſt doch noch nicht Schwer“: oder wenn jemand, „einen Reichen glücklich preißt“ und ich dagegen bemerke: „Reichthum iſt ja noch nicht Glückſeligkeit“: ſo ſind hier die Ausdrücke“ reich iſt noch nicht glücklich“; „Körper iſt noch nicht ſchwer“ bloße Vergleichungsformeln in denen ich nur andeute: Reichthum und Glückſeligkeit; Körper und Schwere ſeyen verſchiedene Begriffe, ohne daß ich darauf Rückſicht nehme, wie ſie ſich verbinden laſſen und wie die Dinge dadurch erkannt werden. Erſt wenn ich auf die Bezeichnung Rückſicht nehme und ſo, indem ich den einen Begriff zum Subjekt brauche, auf die Gegenſtände ſeiner Sphäre ſehe, erhalte ich wahre Urtheile, hier ergäbe ſich dann: „einige Reiche ſind glücklich und einige nicht“; „alle

Körper aber ſind ſchwer". — (Wollen wir auf Subtilitäten eingehen, ſo iſt freylich die Vergleichungsformel z. B. „reich ſeyn heißt noch nicht glücklich ſeyn" auch ein Urtheil, aber nur ein Urtheil über meine Begriffe und nicht über ihre Gegenſtände. Das Subjekt iſt der Begriff „reich ſeyn", als ein einzelner Gedanke, beſtimmt ausgeſprochen hieße das Urtheil: Der Begriff des „reich ſeyns" iſt verſchieden vom Begriff des „glücklich ſeyn" — das heißt es iſt ein ſinguläres bezeichnetes Urtheil.)

c) Qualität der Urtheile.

§. 31.

Die Form der Urtheile der Qualität nach beſtand darin, daß das Verhältniß der Gegenſtände des Subjektes zur Unterordnung (Subſumtion) unter den Begriff, welcher das Prädikat bildet, gedacht wird. Die Form dieſer Subſumtion iſt entweder Bejahung oder Verneinung, und die Urtheile dem gemäß bejahende oder verneinende. Bejahend heißt ein Urtheil wenn es die Gegenſtände des Subjekts dem Prädikate unterordnet; verneinend, wenn es dieſelben aus der Sphäre des Prädikates ausſchließt. Z. B. „Alle Menſchen ſind ſterblich", „die Bäume ſchlagen aus" ſind bejahende, „der Mond iſt nicht ſo groß als die Erde"; „Kein Menſch iſt unſterblich" ſind verneinende Urtheile.

Jedes Urtheil hat hier ein Prädikat, es ſteht unter der Form S. iſt P. Sagen wir nemlich nur „S iſt" (Gott iſt) ſo bedeutet das Iſt hier nicht nur die Kopula des Urtheils, ſondern das Daſeyn des Subjektes mit dabey, förmlicher ausgeſprochen hieße dies Urtheil: S iſt exiſtirend; die Exiſtenz iſt alſo hier das Prädikat. Die qualitative Form der Urtheile fordert immer Unterordnung unter ein allgemeines Merkmahl, ſo daß das Urtheil nicht eine Formel der Gleichſetzung oder Einerleyheit von Subjekt und Prädikat iſt, ſondern das Subjekt hat das eigenthümliche der Beziehung auf ſeine Gegenſtände, auf das individuelle, das Prädikat das eigenthümliche der Allgemeinheit. Es kommt nicht auf die Einerleyheit der Vorſtellungen im Subjekt und Prädikat, ſondern auf ihre Einſtimmung, auf ihre Verbindbarkeit an; oder am aller beſtimmteſten: das bejahende Urtheil behauptet, die Erkenntniß, welche das Subjekt als Theilvorſtellung enthalte, enthalte auch das Prädikat als ſolche; das verneinende hingegen, die Erkenntniß, welche das Subjekt als Theilvorſtellung enthalte, enthalte das Prädikat nicht als ſolche. Wenn ich z. B. ſage: „Alle Menſchen ſind ſterblich“ ſo ſind Menſchen und Sterbliche nicht eins und daſſelbe, ſondern nur wo in meinen Erkenntniſſen einem Gegenſtand das Merkmahl „Menſch“ zukommt, da iſt das des „Sterblichen“ mit ihm verbunden. Dieſes iſt ſeit Stilpo in der Geſchichte der Philoſophie oft verkannt worden, neuerdings beſonders von Fichte. Sagten die Urtheile die Einerleyheit von Subjekt und Prädikat aus ſo könnte es nur identiſche bejahende Urtheile geben d. h. ſolche die dieſelbe Vorſtellung in Subjekt und Prädikat ſtellen, z. B. Alle Menſchen ſind Menſchen oder wenigſtens nur reciprokable, welche in Subjekt und Prädikat Wechſelbegriffe haben z. B. „Alle Materie iſt ſchwer", wo auch gilt: „alles ſchwere iſt Materie". Alle übrigen Urtheile müßten verneinend ſeyn. Gegen unſre Anſicht könnte man ſolche Urtheile anführen wie Cäſar iſt Cäſar, Cäſar iſt nicht Pompejus, in denen individuelle Vorſtellungen ſo wol das Subjekt als das Prädikat bilden, allein auch hier wird die Vorſtellung des Individuums im Prädikat nur angeſehen, wie ein Begriff, in deſſen Sphäre nur ein Gegenſtand ſtünde.

Die größte Schwierigkeit liegt hier im Unterſchied der reellen metaphyſiſchen und der logiſchen Bedeutung des Prädikats, in dem Unterſchied der qualitativen Urtheilsform von der Kategorie durch welche ſich dieſe bildet. (Vergl. Kants Kritik der reinen Vernunft von der Unmöglichkeit des ontologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes.) Die Exiſtenz iſt keine Realität, die ich einem Begriffe beylegen kann, ſie iſt keine Qualität, ſondern nur eine modaliſche Kategorie und doch kann ſie als blos logiſches Prädikat vorkommen.

Zu dem Unterſchied der bejahenden und verneinenden Urtheile kommt nun noch der hinzu, den wir bey den Formen der Begriffe ſchon bemerkten. Auch die Form der Begriffe im Urtheil kann entweder bejahend oder verneinend, Poſition oder Negation ſeyn. Hier nennen wir ſolche Urtheile in denen gegentheilige Begriffe gebraucht werden limitirende oder unendliche, weil ſie das Subjekt nicht in eine beſtimmte Sphäre eines Begriffes, ſondern in die unendliche Sphäre aller Möglichkeiten auſſer einem beſtimmten Begriff ſetzen. Urtheile der Art ſind z. B. „Die Seele iſt unſterblich"; „alles geiſtige iſt immateriel" „Nichts untheilbares iſt materiel". Wir müſſen für den Verſtand die bejahenden Urtheile als die niedrigſte, die unendlichen als die höchſte Stuffe der Beurtheilung der Qualität nach anſetzen, denn das poſitive Verhältniß empfängt der Verſtand nur von der Erkenntniß der Gegenſtände; die Verneinung bildet er ſchon willkührlich, indem er eine Erkenntniß auch mit ſolchen Prädikaten vergleicht, die nicht darin vorkommen; die verneinende Begriffsform hingegen bezieht ſich hier auf das höchſte Verhältniß. Sie ſchließt nicht nur Merkmahle aus einer Erkenntniß aus, ſondern ſie beruft ſich darauf: daß der Inbegriff aller möglichen Erkenntniß durch jedes Merkmahl beſtimmt gedacht werden kann; ſie ſetzt alſo voraus, daß der Verſtand von jedem Begriffe aus das Ganze aller möglichen Erkenntniß zu überſehn vermag. Kant meinte, daß der Begriff der unendlichen Urtheile nicht in die reine Logik gehöre, weil er von dem Prädikat als Materie des Urtheils abhänge. Ich ſehe aber nicht ein, warum die logiſche Form des Begriffes, der das Prädikat bildet, nicht eben ſo gut mit zur Form des Urtheils gerechnet werden kann.

Der Quantität nach iſt jedes Urtheil entweder ein *allgemeines* oder ein *beſonderes*, der Qualität nach entweder *bejahend* oder *verneinend*; dies zuſammengenommen gibt alſo vier Arten von Urtheilen *allgemein-bejahende*, Alle S ſind P und *allgemein-verneinend*, Kein S iſt P; *beſonders-bejahende* Einige S ſind P und *beſonders-verneinende* Einige S ſind nicht P.

d) Die Relation der Urtheile.

§. 32.

Das Verhältniß von Subjekt und Prädikat in einem Urtheil im allgemeinen iſt das der Unterordnung des erſtern unter das letztere, dadurch wird aber zugleich eine Verbindnug von beyden gedacht. Das Urtheil iſt eine Vorſtellung von der Einheit des Bewußtſeyns der beyden als Subjekt und Prädikat vereinigten Vorſtellungen, ſo aber daß dieſe nicht nur als einerley oder verſchieden, ſondern als einſtimmig oder widerſtreitend gedacht werden. Das Urtheil iſt das Bewußtſeyn einer Verbindung oder ſynthetiſchen Einheit in unſern Vorſtellungen durch ein Bewußtſeyn der Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine. In dieſer Verbindung von Subjekt und Prädikat liegt eigentlich dasjenige, was im Urtheile erkannt wird. Sage ich z. B. „Alle Körper ſind ſchwer“, ſo erkenne ich durch die Unterordnung der Sphäre des Begriffes Körper (alle Körper) unter das Prädikat der Schwere das allgemeine Geſetz der Verbindung an, daß wo der Begriff „Körper“ vorkommt, der Begriff der „Schwere“ mit ihm verbunden ſey.

Die Arten der Urtheile der Relation nach werden alſo von den logiſchen Formen der durch allgemeine Vorſtellungen zum Bewußtſeyn gebrachten Verbindung abhängen. Wir müſſen in der Beſtimmung derſelben vorſichtiger verfahren als es gewöhnlich geſchieht.

Das erſte Verhältniß iſt das von Subjekt und Prädikat im allgemeinen, dies wird das kategoriſche Verhältniß genannt. Hier werden Vorſtellungen, in die Sphäre eines Begriffes, der ihnen zukommt, geſetzt z. B. „Jede Tugend iſt eine Kraft des Geiſtes“.

Das zweyte Verhältniß iſt das von Grund und Folge der Bedingung und des Bedingten, dieſes wird das hypothetiſche Verhältniß genannt. Grund (oder dasjenige woraus, wodurch etwas erkannt wird) heißt ein Urtheil unter deſſen Bedingung ein anderes behauptet wird, Folge dagegen heißt ein Urtheil, welches unter der Bedingung eines andern ſteht. Sage ich z. B. „wenn der Frühling kommt, ſo ſchlagen die Bäume aus“ ſo behaupte ich damit weder, „daß der Frühling kommt“, noch „daß die Bäume ausſchlagen“, ſondern ich ſetze nur das zweyte Urtheil unter die Bedingung des erſtern, erkläre das „Ausſchlagen der Bäume“ für abhängig vom „Kommen des Frühlings“. Das eine Urtheil, die Folge wird nur unter der Vorausſetzung (Hypotheſis) des andern behauptet.

Das dritte Verhältniß iſt das eines logiſchen Ganzen der Vorſtellung zu dem Inbegriff ſeiner Theile, dieſes nenne ich das diviſive Verhältniß, oder das Verhältniß des Coordinirten zum Ganzen.

Ein Ganzes einer allgemeinen Vorſtellung kann aber ferner eine Konjunktion aller Merkmahle in dem Inhalt eines Begriffes oder eine Disjunktion der Theile einer eingetheilten Sphäre ſeyn. Z. B. „Tugend iſt die Stärke der guten Geſinnung im menſchlichen Entſchluß“ drückt eine Konjunktion; „jedes gradlinichte Dreyeck iſt entweder rechtwinklicht oder ſpitzwinklicht oder ſtumpfwinklicht" drückt eine Disjunktion aus. Die Konjunktion vereinigt disparate Vorſtellungen in einen Begriff, die Disjunktion ſtellt aus disjunkten Vorſtellungen ein logiſches Ganzes der Vorſtellung zuſammen. (Andere Logiker z. B. Lambert folgen hier andern Wortbeſtimmungen, indem ſie das Partition nennen, was hier Konjunktion und das Diviſion, was hier Disjunktion heißt.).

Nach dieſen Verhältniſſen theilen ſich die Urtheile der Relation nach auf folgende Art ein. Ein Urtheil iſt kategoriſch, eine einzelne Behauptung ſchlechthin, wenn darin nur ein kategoriſches Verhältniß vorgeſtellt wird. Dieſe haben die Form S ist P, z. B. „Jeder Körper iſt ausgedehnt". Ein Urtheil iſt hypothetiſch, ein Bedingungsurtheil, wenn darin ein Verhältniß von Grund und Folge vorgeſtellt wird. Dieſe haben die Form Wenn S ist, so ist P, wo S und P Urtheile bedeuten, z. B. „Wenn der Frühling kommt, ſo ſchlagen die Bäume aus". Ein Urtheil iſt diviſiv, wenn darin ein diviſives Verhältniß vorgeſtellt wird. Die diviſiven Urtheile ſind dann weiter konjunktiv, wenn ſie eine Konjunktion vorſtellen oder disjunktiv, wenn ſie eine Disjunktion vorſtellen. Die konjunktiven haben die Form A ist B und C, z. B. „Ein Dreyeck iſt eine Figur, welche drey Seiten hat und nicht mehrere". Die disjunktiven Urtheile haben die Form A ist entweder B oder C, z. B. „Jedes gradlinichte Dreyeck iſt entweder rechtwinklicht oder ſpitzwinklicht oder ſtumpfwinklicht".

§. 33.

1) Im kategoriſchen Urtheil wird ein Subjekt in Rückſicht ſeiner Unterordnung unter ein gegebenes Merkmahl beſtimmt gedacht. Hier iſt das Subjekt die untergeordnete, das Prädikat ein Begriff als übergeordnete Vorſtellung. Um die Natur des kategoriſchen Urtheils genauer kennen zu lernen dienen Ploucquets Betrachtungen über die Bezeichnung des Prädikats. Bejahende und verneinende Urtheile zeigen da ein ganz verſchiedenes Verhältniß. In verneinenden Urtheilen gilt, das Prädikat immer allgemein; das Subjekt wird aus der ganzen Sphäre des Prädikats ausgeſchloſſen. Sage ich: „kein Körper iſt einfach“ ſo ſchließe ich „alle Körper“ aus der ganzen Sphäre des „Einfachen“ aus, aber ebenfalls wenn ich ſage: „einige Körper ſind nicht flüſſig“ ſo werden dieſe „einigen Körper“ aus der ganzen Sphäre des „Flüſſigen“ ausgeſchloſſen. In bejahenden Urtheilen hat hingegen das Prädikat nur partikuläre Bedeutung, es wird durch die Form des Urtheils nie beſtimmt ob von mehr als einem Theil ſeiner Sphäre die Rede ſey. Sage ich: „alle Körper ſind ſchwer“; „einiges Metall iſt flüſſig“; „einiges Metall iſt Gold“; „alle Menſchen ſind ſterblich“, ſo wird in alle dieſen Fällen das Subjekt nur als ein Theil der Sphäre des Prädikats angegeben, obgleich die Verhältniſſe der Sphären in den gegebenen Beyſpielen ſehr verſchieden ſind. Dieſe Verſchiedenheit könnte man nun durch einen beſtimmteren Ausdruck mit andeuten, indem man (nach Ploucquets Vorſchlag, wie es

zuweilen auch in der Rede geſchieht,) das Prädikat ebenfalls bezeichnete. Z. B. „Alle Körper ſind alles ſchwere“; „einiges Metall iſt einiges flüſſige“; „einiges Metall iſt alles Gold“; „alle Menſchen ſind einige Sterbliche“.

Jedes hypothetiſche oder diviſive Urtheil enthält auch ein kategoriſches Verhältniß in ſich, indem die Folge vom Grunde, der Inbegriff der Merkmahle vom ganzen Begriff, der Inbegriff der Theilungsglieder von der ganzen Sphäre wie ein Prädikat ausgeſagt wird. Dieſe Behauptung wird ſich durch die folgenden Erörterungen von ſelbſt deutlicher machen und ihre Gültigkeit bewähren. Kategoriſche Urtheile können allein ganz einfache ſeyn, jedes andere iſt wenigſtens aus zwey kategoriſchen zuſammengeſetzt.

2) Das hypothetiſche Urtheil ordnet ein Urtheil einem andern unter, es iſt alſo wenigſtens aus zweyen zuſammengeſetzt. Es enthält einen Vorderſatz, in welchem der Grund gedacht wird (z. B. „der Frühling kommt“) und einen Nachſatz in dem die Folge gedacht wird (z. B. „die Bäume ſchlagen aus“.) Dieſe beyden Urtheile ſind durch die hypothetiſche Kopula (Wenn — ſo) die Konſequenz genannt, mit einander verbunden. In dem hypothetiſchen Urtheil für ſich werden nicht der Vorderſatz oder Nachſatz, ſondern nur die Konſequenz, die Abfolge des Nachſatzes aus dem Vorderſatz behauptet. Auch drückt das hypothetiſche Urtheil das Verhältniß von Grund und Folge nur einſeitig ſo aus, daß der Grund das übergeordnete, die Folge das untergeordnete abhängige iſt: wenn der Grund iſt

muß auch die Folge ſeyn, nicht aber nothwendig wenn die Folge iſt auch der Grund. Z. B. „Wenn der Champagner ſchäumt, ſo entwickelt ſich Luſtſäure, aber nicht immer wenn ſich Luſtſäure entwickelt ſchäumt Champagner. Der Nachſatz für ſich betrachtet iſt ein *bedingtes Urtheil, bedingte Behauptung*, wie von manchen Logikern unpaſſend das ganze hypothetiſche Urtheil genannt wird.

3) *Jedes vollſtändige konjunktive Urtheil* beſteht aus mehreren einzelnen Sätzen, über deren einzelne Behauptung aber noch die Behauptung hinzukommt, daß in demſelben der ganze Inhalt eines Begriffes ausgemeſſen ſey. In dem angegebenen Beyſpiel ſind die Urtheile: „Jedes Dreyeck iſt eine Figur — jedes Dreyeck hat drey Seiten — jedes Dreyeck hat nur drey Seiten“, mit einander verbunden, dazu aber kommt noch die Behauptung, daß deren Prädikate den *ganzen Inhalt* des Begriffes Dreyeck ausmachen. Es gibt auch *unvollſtändige Konjunktionen*, in denen nur mehrere Theile aus dem Inhalt eines Begriffes zuſammengenommen werden z. B. „Jedes Dreyeck iſt eine Figur, welche drey Seiten hat“, „Jede Tugend iſt eine geiſtige Kraft“, dieſe enthalten nur die Vereinigung mehrerer einzelner Behauptungen in eine.

Jedes vollſtändige disjunktive Urtheil enthält mehrere Urtheile in ſich, deren verſchiedene Prädikate ſeine *Trennungsſtücke* oder *Glieder* genannt und durch die disjunktive Kopula (Entweder — oder) ſo mit einander verbunden werden, daß die Sphäre jedes Trennungsſtücks alle andern ausſchließt, alle zuſammen aber eine Sphäre der Erkenntniß vollſtändig ausfüllen. Im gegebenen Beyſpiel ſind die einzelnen Urtheile: „gradlinichte Dreyecke ſind rechtwinklicht — gradlinichte Dreyecke ſind ſpitzwinklicht — gradlinichte Dreyecke ſind ſtumpfwinklicht“ und dieſe nennen drey ſich ausſchließende Arten der gradlinichten Dreyecke, welche zugleich die ganze Sphäre des Begriffes gradlinichtes Dreyeck erfüllen. Unvollſtändige Disjunktionen enthalten verſchiedene nebengeordnete Theile einer Sphäre, die ſich einander ausſchließen, ohne den Anſpruch der Ausfüllung einer Sphäre. Z. B. „Unter die Metalle gehören Gold, Silber, Eiſen und Kupfer“.

Bey den vollſtändigen Disjunktionen iſt aber noch zweyerley zu bemerken. Nicht immer wird im Urtheil das Ganze der Erkenntniß mit genannt, wiewol ſich die Disjunktion immer auf ein ſolches bezieht, das Urtheil hat nicht immer die Form A iſt entweder B oder C, ſondern oft nur Entweder iſt B, oder C. Z. B. „Entweder bekommt Cajus ſein Geld wieder oder die Polizey iſt ſchlecht“. Hier nennt das Urtheil nur die ſich ausſchließenden und ein Ganzes der Erkenntniß ausfüllenden Theile, das Ganze ſelbſt aber nicht. Indeſſen ſehen wir leicht, daß dem Gedanken nach eins zu Grunde liegt, welches ſich etwa ſo ausſprechen würde. „Die Polizey iſt entweder gut oder ſchlecht; wenn ſie gut iſt ſchaft ſie dem Cajus ſein Geld wieder, wenn ſie ſchlecht iſt, ſo iſt dies nicht der Fall“.

Zweytens die eingetheilte Sphäre gehört einem allgemeinen Begriff, hier kann nun die Disjunktion ſo genommen werden, daß ich ſie als eine Eintheilung dieſer Sphäre anſehe, deren ſich einander ausſchließende Arten vollſtändig genannt werden z. B. „Jedes gradlinichte Dreyeck iſt entweder rechtwinklicht oder ſchiefwinklicht". Man kann aber auch auf das beſondere ſehen, welches in der eingetheilten Sphäre liegt und dann behauptet die Disjunktion, dieſes liege ausſchließlich nur in der Sphäre eines Trennungsſtückes und ſey aus den andern ausgeſchloſſen. Z. B. „Dieſes Dreyeck iſt entweder rechtwinklicht oder ſchiefwinklicht"; „dies Metall hier iſt entweder Gold oder Tombak". Dieſe beyden Bedeutungen können nun Zweydeutigkeiten verurſachen, wenn ich die Sphäre eines untergeordneten Begriffs auf die letztere Art behandle. Z. B. „Jedes Dreyeck iſt entweder eckicht oder rund", dies iſt nach der erſten Anſicht falſch, denn alle Dreyecke ſind eckicht, es gibt kein rundes Dreyeck. Nach der zweyten aber iſt es richtig denn „Alle Figuren ſind entweder eckicht oder rund". Betrachte ich nun die Dreyecke nur als eine Art der Figuren, ſo kann ich nach der zweyten Anſicht disjunktiver Urtheile dieſen Satz doch behaupten. Nach dieſer zweyten Anſicht enthält jedes disjunktive Urtheil ſo viele Urtheile, deren Wahrheit oder Falſchheit nicht neben einander beſtehen kann, als es Trennungsſtücke hat. Dieſe einzelnen Urtheile werden daher *entgegengeſetzte, opponirte Urtheile* genannt.

Dieſe Entgegenſetzung iſt von drey Arten. 1) **kontradiktoriſche, widerſprechende Entgegenſetzung**, wenn aus der Wahrheit des einen die Falſchheit des andern folgt und umgekehrt. 2) **konträre, widerſtreitende Entgegenſetzung**, wenn aus der Wahrheit des einen die

Falſchheit des andern folgt, aber nicht umgekehrt, indem beyde Urtheile mit einander falſch ſeyn können. 3) ſubkonträre Entgegenſetzung, wenn aus der Falſchheit des einen die Wahrheit des andern, aber nicht umgekehrt folgt, indem beyde mit einander wahr ſeyn können.

Die widerſprechende Entgegenſetzung findet zwiſchen den Theilen einer zweytheiligen Disjunktion, die konträre zwiſchen den Theilen einer mehrtheiligen Disjunktion ſtatt. Die ſubkonträre hat aber die eigne Form der disjunktiven Urtheile A iſt entweder B oder C oder B und C. Sage ich z. B. „Dieſer Roſenſtock blüht entweder weiß oder roth“, ſo ſind hier die Urtheile „dieſer Roſenſtock blüht weiß“ und „er blüht roth“ kontradiktoriſch entgegengeſetzt, eins davon muß wahr ſeyn und nur eins davon kann wahr ſeyn. Sage ich dagegen: „Dieſer Roſenſtock blüht entweder weiß oder roth oder gelb“, ſo iſt es möglich, daß er weder weiß noch roth blüht, wenn er nemlich gelb blüht, die beyden Urtheile: „Dieſer Roſenſtock blüht weiß“ und „er blüht roth“ können mit einander falſch ſeyn. Aber wahr können ſie nicht mit einander ſeyn, ſondern wenn er weiß blüht ſoll er weder roth noch gelb blühen. Alſo iſt hier die Entgegenſetzung eine konträre. Sage ich aber drittens: „Dieſer gepfropfte Roſenſtock blüht entweder weiß oder roth, oder theils weiß und theils roth“ ſo iſt da die Entgegenſetzung ſubkonträr. Die beyden Urtheile „dieſer Roſenſtock blüht weiß“ und „er blüht roth“ können mit einander wahr ſeyn, aber eine von beyden Farben ſollen ſeine Blumen gewiß haben alſo können nicht beyde mit einander falſch ſeyn.

Fragen wir: woher grade dieſe drey Verhältniſſe die Form der Urtheile beſtimmen, ſo finden wir bey den Logikern gewöhnlich den Unterſchied der innern Verhältniſſe angegeben, welche einen Gegenſtand für ſich betreffen und der äußern Verhältniſſe, welche einen Gegenſtand nur im Verhältniß gegen einen andern zukommen, darnach ſollen dann jene drey Arten beſtimmt werden. Die Begriffe des Innern und Aeußern ſind aber nur die Vergleichungsbegriffe, nach denen wir kategoriſche und hypothetiſche Verhältniſſe unterſcheiden, ſie beſtimmen das diviſive Verhältniß gar nicht und können auch den erſten Unterſchied nicht begründen, da ſie vielmehr erſt von ihm abgeleitet ſind. Die vollſtändige Antwort auf die Frage nach dem Urſprung dieſer drey Formen kann nur die Kritik der Vernunft in der Lehre vom Urſprung der ſynthetiſchen Einheit in unſrer Vernunft geben, indem ſie ſich auf die Auffaſſung des In, durch und Mit oder der Kategorien der Subſtantialität, Kauſalität und Gemeinſchaft beziehen. Indeſſen die Sache läßt ſich auch bloß logiſch betrachten. Unſre Eintheilung iſt eigentlich zunächſt, wie der Gegenſatz des innern und äußern zeigt, nur zweytheilig, es gibt zwey einfache Verhältniſſe von Subjekt und Prädikat das kategoriſche und hypothetiſche. Zu dieſen wird aber noch die Vollſtändigkeit der logiſchen Vorſtellungsweiſe hinzugefordert, das gibt die dritte diviſive Form.

Im Urtheil ſollte nemlich eine Verbindung bloß gedachter (problematiſcher) Vorſtellungen erkannt werden. Dieſe ſind aber entweder Begriffe oder nur gedachte, problematiſche (S. §. 56.) Urtheile.

Das kategoriſche Verhältniß iſt das Verhältniß der Unterordnung einer Vorſtellung unter einen Begriff; das hypothetiſche hingegen das Verhältniß der Unterordnung eines Urtheils unter ein anderes. Das *nur gedachte*, problematiſche (§. 36.) Urtheil unterſcheidet ſich vom wirklich erkennenden aſſertoriſchen darin, daß ihm die Auſſage fehlt. Dieſe Auſſage iſt das neue, was über das bloße Begriffe denken im Urtheilen hiezukommt, die Unterordnung eines Urtheils unter ein anderes iſt daher die Unterordnung einer Auſſage unter eine andere. So wird im hypothetiſchen Urtheil keines der in Verhältniß geſtellten Urtheile behauptet, ſondern nur die Auſſage des einen unter die Bedingung der Auſſage des andern geſtellt.

Jedes einzelne Verhältniß eines Beſondern zu einem Allgemeinen wird alſo entweder ein kategoriſches oder ein hypothetiſches ſeyn. Dazu kommt nun aber noch die Forderung der Vollſtändigkeit dieſer Vorſtellungsweiſe hinzu; ein logiſches Ganzes ſoll durch alle ſeine Theile beſtimmt werden; ich ſoll die Allheit des Allgemeinen erkennen, welches ein Beſonderes beſtimmt konjunktiv, oder die Allheit des Beſondern unter *einem* Allgemeinen disjunktiv. Hier können alſo die Forderungen ſeyn: die Allheit der Merkmahle im Inhalt eines Begriffes (in der Erklärung), die Allheit der Theile einer Sphäre (in der Eintheilung eines Begriffes,) die Allheit der Gründe von einer Folge und die Allheit der Folgen unter einem Grunde aufzuweiſen.

Auf dieſe logiſche Nachweiſung müſſen wir uns berufen, um zu beweiſen, daß wir die Urtheile der Relation nach vollſtändig eingetheilt haben, denn bloß grammatiſche und rhetoriſche Vergleichungen könnten uns nur auf Spitzfindigkeiten führen, ohne ein reines Reſultat zu geben. Dieſe Lehre hat ihre eignen theils logiſchen, theils grammatiſchen Schwierigkeiten. Die einfachern Formen der kategoriſchen und hypothetiſchen Urtheile ſind von den neueren Logikern meiſtentheils richtig beurtheilt worden, nur die Ausführung der Lehre von der Quantität, Qualität und Modalität der hypothetiſchen Urtheile iſt oft fehlerhaft. Die diviſiven Formen hingegen ſind in der Kantiſchen Schule ſo einſeitig behandelt worden, daß man der Konjunktionen gar nicht erwähnt. Wollen wir uns dieſe Lehre ganz deutlich machen, ſo müſſen wir auf das Verhältniß dieſer logiſchen Formen ſo wol zu den metaphyſiſchen, die ihnen zu Grunde liegen, als zu den grammatiſchen, durch welche ſie ausgeſprochen werden, näher Rückſicht nehmen.

Ich ſpreche zuerſt vom Verhältniß der grammatiſchen Formen zu den logiſchen. Die logiſch-einfachen Urtheilsformen können grammatiſch auf das S iſt P; Wenn S iſt ſo iſt P; S iſt P und Q; S iſt Entweder P oder Q zurückgebracht werden. Zuſammenſetzungen hieraus und Modifikationen davon werden aber in der Sprache durch alle Konjunktionen, Adverbia, Zeitworte, Deklinationsformen und Verhältnißmerkmahle beſtimmt, ſo daß es meiſt ſehr weitläuftig wird, die Ausdrücke ſtreng auf den regelrechten logiſchen Ausdruck zurückzuführen. Unter welche logiſche Form gehört z. B. das Urtheil: „Ich denke“. Offenbar heißt es ſo viel als: „ich bin denkend“. Es iſt alſo ein kategoriſches Urtheil. Allein das Prädikat „denkend“ iſt noch eine weiter exponible grammatiſche Form, dies Participium aktivum „denkend ſeyn“ heißt „Grund von Gedanken ſeyn“. Mit dieſem Prädikat iſt alſo noch das hypothetiſche Urtheil: „Wenn ich bin, ſo ſind Gedanken“, gegeben: ſo daß der ganze Gehalt des Ausdrucks: „Ich denke“ ein zuſammengeſetztes kategoriſch-hypothetiſches Urtheil iſt: „Ich bin und wenn ich bin, ſo ſind Gedanken“. Oder ein anderes Beyſpiel. Das Urtheil: „Nur Gott iſt allmächtig“ iſt ein grammatiſch exponibles Urtheil. Es ſagt: „Gott iſt allmächtig und kein anderes Weſen neben ihm iſt allmächtig“. Das heißt: das Prädikat der Allmacht gilt ausſchließlich der Gottheit, ſo daß die Gottheit die ganze Sphäre deſſelben erfüllt, und nichts anderes als disjungirter Theil neben ihm in dieſer Sphäre ſteht. Das Urtheil iſt alſo ein kategoriſches, welchem durch das „nur“ die Verneinung einer Disjunktion unter demſelben Begriff angehängt iſt. Jedes Urtheil, das zwey Subjekte hat, enthält ein hypothetiſches Verhältniß. Z. B. „Zwiſchen zwey Punkten iſt jedes mal eine grade Linie“. Hier wird die Lage einer graden Linie, von der gegebenen Lage zweyer Punkte abhängig erklärt. Wir ſind alſo grammatiſch gar nicht an die Flexion: Wenn A iſt, ſo iſt B, gebunden, um ein hypothetiſches Urtheil auszuſprechen, dem dienen auch gar viele andre Formen z. B. A iſt der Grund von B, B folgt aus A u. ſ. w. Eben ſo für disjunktive Urtheile ſind wir nicht an das Entweder — oder gebunden, es dient uns auch da manche andre Form, z. B. „Es gibt vier Arten des Parallelogramms, das Quadrat, den Rhombus, das Oblongum und das Rhomboid“. „Gold, Silber und Platina ſind die edeln Metalle“, u. ſ. w. So werden uns die meiſten grammatiſchen Expoſitionen auf zuſammengeſetzte logiſche Formen führen. Dafür gibt es denn auch grammatiſche Namengebungen genug, (Vergl. etwa Adelungs deutſche Sprachlehre vorzüglich §. 579 und 753 über die Konjunktionen, §. 810 — 816 über die Arten der Sätze,) auf welche wir uns hier nicht einlaſſen, da die Entwicklung ihrer logiſchen Form nur auf leere Spitzfindigkeiten führen würde. Für unſern Zweck, auf das Weſen der logiſchen Formen aufmerkſam zu machen, welche mit den zuerſt angegebenen Ausdrücken in der Sprache am reinſten und beſtimmteſten bezeichnet werden, iſt das geſagte im allgemeinen genug, nur müſſen wir noch auf folgendes näher achten. Beſonders werden wir finden, daß faſt alle verwickelteren Sätze, Konjunktionen oder Disjunktionen bey ſich führen, wenn gleich oft nur unvollſtändige. Logiſch findet ſich hier bey allen Nachfolgern von Kant der Fehler, daß an der dritten Stelle nur die vollſtändigen Disjunktionen genannt, die Konjunktionen aber ganz übergegangen ſind. Schon bey einem Satze wie dieſer: „Sachſen und Baiern ſind deutſche Kreiſe“ darf die Logik ſich nicht weigern die Form deſſelben näher zu beſtimmen. Man ſagt: er ſey nur zuſammengezogen aus den zwey Sätzen: „Sachſen iſt ein deutſcher Kreis“ und „Baiern iſt ein deutſcher Kreis“, die Logik habe aber nur die einfachen Verſtandeshandlungen zu betrachten. Ich will das letzte zugeben. Aber eben über die zwey letzten Sätze kommt im erſten ja noch die Zuſammenziehung *beyder in einen Gedanken* hinzu, dies iſt ja eine eigne Verſtandeshandlung, die ſollte nicht überſehen werden. Sehen wir näher zu, ſo iſt der Satz eine unvollſtändige Disjunktion, er gibt nur einige Theile aus der Eintheilung des Begriffes „deutſcher Kreis“ an. Die Konjunktionen machen eine eben ſo beſtimmte und vollſtändige logiſche Form aus, als die Disjunktionen. Das eigene der Disjunktionen, daß ein Theil den andern ausſchließt und alle ihre Sphäre erfüllen müſſen, fällt wol leichter ins Auge, wenn ich aber in einer Definition mehrere Merkmahle zuſammenſtelle um das Weſen eines Begriffes, zu geben, ſo liegt ja darin auch über die bloße Zuſammenreihung mehrerer kategoriſcher Sätze noch der diviſive Anſpruch den *ganzen* Inhalt eines Begriffes ausgemeſſen zu haben. Sage ich z. B. „Jede Tugend iſt eine Kraft des Geiſtes“, ſo iſt hier kategoriſch die Geiſteskraft nur als ein Merkmahl der Tugenden genannt. Sage ich hingegen: „Tugend iſt die Kraft der guten Geſinnung im menſchlichen Entſchluß“, ſo maaße ich mir hiermit an, den Inhalt des Begriffes Tugend als logiſches Ganzes durch *alle* ſeine weſentlichen Theile beſtimmt zu haben. Man kann den Unterſchied auch darin bemerken, daß eine ſolche vollſtändige Konjunktion keiner Bezeichnung bey dem erklärten Begriff bedarf, denn die Quantität des Satzes liegt hier nicht in der Sphäre des Begriffes „Tugend“, ſondern in der Vielheit der Merkmahle, aus denen der Begriff zuſammengeſetzt wird. Von wiſſenſchaftlichem Gebrauch ſind dieſe Konjunktionen vorzüglich in den Klaſſenſyſtemen der Naturwiſſenſchaften, in denen eben die unterſcheidenden Merkmahle aller einzelnen Steine, Pflanzen oder Thierarten ſyſtematiſch zuſammengeordnet worden.

Die Erklärungen eines Begriffes ſind alſo Konjunktionen, die Eintheilungen eines Begriffes ſind Disjunktionen. Dies ſind aber nur die kategoriſchen Fälle. Neben dieſen gibt es noch hypothetiſche Konjunktionen und Disjunktionen. In den erſtern wird eine Ueberſicht aller Gründe über einer Folge gegeben, z. B. „Wenn durch zwey Punkte nur eine grade Linie geht und jede zwey in einer Ebene liegenden graden Linien, die mit einer dritten ungleiche Wechſelswinkel machen, ſich ſchneiden: ſo iſt die Summe der Quadrate der Katheden gleich dem Quadrat der Hypotenuſe“. Hier ordne ich das logiſche Ganze aller Axiomen, die ich brauche, um den Pythagoräiſchen Lehrſatz zu beweiſen, dieſem als Folge über. In der hypothetiſchen Disjunktion hingegen ſtelle ich eine Ueberſicht der Folgen unter einen allgemeinen Grund. Z. B. „Wenn der Mond die grade Linie zwiſchen Erde und Sonne durchſchneidet, ſo entſteht entweder eine Mondfinſterniß, oder eine Sonnenfinſterniß“.

§. 34.

Ferner nannten wir oben neben dem grammatiſchen noch das Verhältniß der logiſchen Formen zu den metaphyſiſchen. Wir bemerkten oben, daß dieſe Urtheilsformen eigentlich dienen, um uns, wie die Kritik der Vernunft nachweiſt, gewiſſe Verbindungen in unſerer unmittelbaren Erkenntniß zum Bewußtſeyn zu bringen. Hier iſt aber doch die Verbindungsform in der unmittelbaren Erkenntniß noch ſehr verſchieden, von der leeren Denkform des reflektirenden Verſtandes, welche nur dient, jene vor dem Bewußtſeyn zu faſſen. Daher unterſcheiden ſich hier die logiſchen Verhältniſſe von den reellen Verhältniſſen oder Kategorien, die ihnen zu Grunde liegen.

1) Das logiſche Verhältniß von Subjekt und Prädikat iſt nur das von einer Vorſtellung zu einem Merkmahl, welches ihr beygelegt werden ſoll. Hier kann jede Vorſtellung, an der ſich nur Merkmahle unterſcheiden laſſen Subjekt eines Urtheils werden; die Tugend ſo gut als der Geiſt, deſſen Eigenſchaft ſie iſt, die rothe Farbe ſo gut als der Körper zu deſſen Beſchaffenheiten ſie gehört. Metaphyſiſch der reellen Bedeutung nach iſt hingegen das für ſich Seyende, die Subſtanz allein das Subjekt, jedes in einem andern Seyende, die Inhärenz, Eigenſchaft, Beſchaffenheit nur Prädikat. So iſt der Geiſt das Subjekt der Tugend, der Körper das Subjekt der Farbe. Mit der erſten von dieſen Bedeutungen gehen wir leicht um, die andere gehört ſchon zu den Schwierigkeiten der philoſophiſchen Erkenntniß.

2) Eben ſo unterſcheiden ſich zwey Bedeutungen der hypothetiſchen Form, nach der logiſchen fragen wir nur nach Erkenntnißgründen (rationibus cognoscendi), nach der reellen fragen wir nach Erklärungsgründen (rationibus essendi.) Der Erkenntnißgrund gehört nur zu zuſammenhängenden Behauptungen, der Erklärungsgrund zum Zuſammenhang des Seyns der Dinge. Ich ſage z. B. eben ſo wol: „wenn ein Stern nicht funkelt, ſo iſt er uns nahe" als: „wenn ein Stern uns nahe iſt, ſo fun-

kelt er nicht“. Im erſten Fall iſt das Nichtfunkeln nur Erkenntnißgrund der Nähe, im andern iſt die Nähe Erklärungsgrund, Urſach des Nichtfunkelns. Nach der logiſchen Form verbinde ich, ſchon jede zwey wahre oder zwey falſche Urtheile zu einem richtigen hypothetiſchen Urtheil z. B. „wenn σκληρότης ein griechiſches Wort iſt, ſo iſt die Hypotheſe des Copernikus über die Anordnung unſers Sonnenſyſtems die richtige“; „wenn die Sonne kleiner iſt als der Mond, ſo iſt weiß, ſchwarz“, am häufigſten aber Wirkungen derſelben Urſach, z. B. „wenn die Kirſchen reifen, ſo blühen die Reben“. Nach der reellen Form hingegen bedeutet das hypothetiſche Urtheil, daß der Grund die Urſach der Folge ſey. Z. B. „wenn die Sonne aufgeht, ſo wird es hell“.

3) Den diviſiven Urtheilen liegt die Form eines Ganzen und der Allheit ſeiner Theile zu Grunde. Hier beſteht das reelle Ganze aus der Zuſammenſetzung oder aus der Wechſelwirkung ſeiner Theile. Gehen wir darin von der anſchaulichen Vorſtellungsweiſe zum Denken über, ſo wird daraus erſt ein logiſches Ganzes d. h. ein Inhalt oder Umfang eines Begriffes gebildet werden müſſen. Hier haben die Erklärungen und Eintheilungen von Begriffen es zunächſt nur mit der logiſchen Form zu thun. In ſolchen Fällen, wo das Ganze aber leicht anſchaulich vorgeſtellt wird, beſonders wenn wir in die Sphäre eines Begriffes nicht Artbegriffe ſondern einzelne Gegenſtände ſtellen, läßt ſich der Unterſchied zwiſchen beyden Formen leicht angeben. Z. B. „Das Land an der Oberfläche der Erde wird in fünf Welttheile getheilt, in Europa, Aſien, Afrika, Amerika und

Südindien. Hier ſtellen wir unmittelbar anſchaulich ein Ganzes aus ſeinen Theilen zuſammen, geben wir aber auf die *logiſche* (nicht grammatiſche) Form des Urtheils Achtung, ſo finden wir darin eine vollſtändige Disjunktion von der Sphäre des Begriffes „Welttheil“. „Brutus und Caſſius verſchworen ſich gegen Cäſarn“. Hier iſt von einer Verſchwörung (d. h. einer Art der Wechſelwirkung) die Rede, deren Glieder wir uns anſchaulich vorſtellen. Achten wir aber auf die logiſche Form des Urtheils, ſo bezieht es ſich wieder auf eine Disjunktion, nemlich von der Sphäre des Begriffs „Verſchwörer gegen Cäſar“, welcher hier das Prädikat zweyer verbundnen Subjekte iſt.

§. 35.

Vorbereiter durch die bisher gegebenen Erläuterungen werden wir auch die Lehre von der Quantität und Qualität hypothetiſcher und diviſiver Urtheile beſtimmter geben können. Herr Kieſewetter behauptet unrichtig, daß alle hypothetiſchen Urtheile *allgemein* ſeyn müſſen, weil, wenn der Grund geſetzt ſey, auch nothwendig die Folge geſetzt werden müſſe. Er hat dabey nicht darauf geachtet, worin die Quantität eines hypothetiſchen Urtheils beſteht. Es kommt hier grade darauf an, wie wird der Grund geſetzt? im allgemeinen? oder in beſondern Fällen? Die *hypothetiſche Bezeichnung* liegt in den Ausdrücken: *in allen Fällen* und *in einigen Fällen*. Ein einzelnes hypothetiſches Urtheil iſt das erzählende, welches nur von *einem* Falle ſpricht: „Darius floh, weil ſeine Armee bey Arbela zernichtet war“. Ein beſonderes bejahendes iſt dieſes: „die Finſterniſſe treten ein, wenn der Mond durch die Knoten ſeiner Bahn geht“; dies Urtheil gilt nemlich nur in einigen Fällen, wenn die Knoten nahe genug an der Konjunktion oder Oppoſition mit der Sonne liegen. Allgemein bejahend würde es alſo, wenn ich dem Grund nach dieſe Bedingung beyfügte und ihn ſo gültig für alle Fälle machte. Die qualitativen Unterſchiede ſind hier klar. Bejahend: das Urtheil B iſt wahr, wenn A wahr iſt; verneinend: das Urtheil B iſt falſch, wenn A wahr iſt; unendlich: das Urtheil Non-B iſt wahr, wenn A wahr iſt. Ich bemerke nur noch den Unterſchied der allgemeinen und beſondern Verneinung. Sage ich: wenn A gilt, ſo gilt niemals B, ſo iſt dies allgemein, ſage ich aber nur B folgt nicht aus A, ſo hebe ich nur die allgemeine Bejahung auf, beydes kann aber doch zuweilen zuſammen beſtehen, z. B. wenn es regnet, ſo folgt nicht, daß es donnert.

Bey diviſiven Urtheilen iſt die Bejahung die Annahme, die Verneinung die Verwerfung einer gegebenen Erklärung oder Eintheilung, und quantitative Unterſchiede finden ebenfalls ſtatt. Die theilbare Sphäre iſt hier das logiſche Ganze, deſſen Theile entweder vollſtändig oder nur unvollſtändig genannt werden. Vollſtändige diviſive Urtheile haben alſo hier den Werth allgemeiner, unvollſtändige beſonderer Urtheile.

Die Behauptung Hoffbauers und anderer, daß die Lehre von der Quantität und Qualität der Urtheile nur für kategoriſche Bedeutung habe, müſſen wir alſo gänzlich verwerfen.

e) Die Modalität der Urtheile.

§. 36.

Die Modalität der Urtheile beſteht in ihrem Verhältniß zur erkennenden Thätigkeit des Gemüthes. Das Urtheil ſollte eine mittelbare Erkenntniß durch Begriffe ſeyn; ſein Zweck iſt uns eine Erkenntniß zum Bewußtſeyn zu bringen, das Urtheil ſelbſt aber iſt ein Produkt des willkührlich thätigen denkenden Verſtandes. Mittelbar ſoll alſo hier eine in unſerer Vernunft vorhandene Erkenntniß beobachtet und ausgeſprochen werden. Daher entſteht in unſerm Verſtande das Verhältniß von Frage und Antwort. Jedes Urtheil wird erſt nur in Gedanken entworfen und bedarf dann erſt der Beſtätigung, ob ſeine Behauptung richtig iſt oder nicht. Jedes Urtheil wiederhohlt nur die Behauptung einer unmittelbaren Erkenntniß, daher muß es erſt in dieſer ſeinen Grund finden. Ein Urtheil heißt dann wahr, wenn es Grund hat; falſch, wenn es keinen Grund hat. Jedes Urtheil iſt zwar eine behauptende Vorſtellung, aber es iſt doch noch ein Unterſchied, ob ich nur den Gedanken einer Behauptung entwerfe, oder dieſe wirklich ausſage. Dieſe Ausſage, Aſſertion iſt das eigene, was über das Begriffe Denken im erkennenden Urtheil hinzukommt, dieſe Ausſage iſt es, welche durch die Antwort zur Frage hinzugeſetzt wird. Die beyden Formen der Aſſertion ſind alſo Fürwahrhalten und Fürfalſchhalten und daher die beyden reinen Formen der Antwort: Ja und Nein, je nachdem der Verſtand das Urtheil gegründet oder ungegründet findet. Die willkührlich thätige

Reflexion entwirft jedes Urtheil erſt denkend nur als Frage und ſucht dann den Grund zur Antwort. Z. B. Gibt es ſchwere Körper? Ja. Gibt es untheilbare Körper? Nein. So daß immer der bloße Gedanke des Urtheils früher iſt, als die Auſſage deſſelben ſelbſt.

Hieraus wird nun leicht klar ſeyn, daß ſich die Urtheile der Modalität nach in bloß gedachte, problematiſche Urtheile und in Auſſagen, behauptende Urtheile, theilen. Als Beyſpiele für problematiſche Urtheile dienen nicht nur alle Fragen, ſondern auch die einzelnen Vorderſätze und Nachſätze eines hypothetiſchen, die einzelnen Glieder eines disjunktiven Urtheils, kurz alle Urtheile, die nur gedacht werden, ohne behauptet zu werden. Grammatiſch bezeichnet der modus conjunctivus der Zeitwörter meiſt das problematiſche Urtheil. Jede wirkliche Behauptung des Verſtandes aber iſt ein aſſertoriſches Urtheil.

Die Behauptung im Urtheil hängt nun davon ab, wie ich zu einer gegebenen Frage die Gründe zu beſtimmen vermag, daher theilen wir die behauptenden Urtheile weiter in aſſertoriſche (in engerer Bedeutung) und in apodiktiſche. Apodiktiſche Sätze ſind ſolche, deren Wahrheit eingeſehen werden d. h. von jedem Menſchen durch ſeine bloße Vernunft entſchieden werden kann. Aſſertoriſche Sätze hingegen bedürfen immer erſt beſonderer Lagen eines Menſchen, um als wahr gefunden werden zu können, denn ſie hängen von Erfahrungen und Beobachtungen, von ſinnlich angeregter Erkenntniß ab. Rein mathematiſche und rein philoſophiſche Behauptungen werden apodiktiſch ausgeſagt; Thatſachen und das wirkliche Daſeyn einzelner Gegenſtände können nur aſſertoriſch behauptet werden.

Indem wir aber mit unſern Urtheilen überhaupt allgemein gültige Ausſprüche beabſichtigen, ſo unterſcheiden ſich dieſe Formen gar nicht durch die Sprache und ihr Unterſchied iſt deswegen von manchen Logikern geleugnet worden. So ſagen wir z. B. mit derſelben Kopula „2 mal 2 iſt 4" und „der Zucker iſt ſüß", wenn gleich das erſte ein apodiktiſcher Satz iſt, das andere aber vom Organ des Schmeckenden abhängt.

Ueberhaupt finden ſich hier bey den Logikern viele einſeitige und falſche Behauptungen, welche meiſt daher rühren, daß es hier wieder, wie bey der Relation, einen Unterſchied *logiſcher* und *reeller Formen* gibt. Ehe wir dieſen näher betrachten will ich nur kurz bemerken: die modaliſchen Unterſchiede gelten ganz gleichmäßig für kategoriſche, hypothetiſche und diviſive Urtheile, ſo vielerley dem widerſtreitende Behauptungen ſich auch in unſern Lehrbüchern finden. So gut ich fragen kann, ob A, B ſey, kann ich auch fragen: ob A aus B folgt, ob eine Erklärung, eine Eintheilung richtig ſey oder nicht d. h. es gibt problematiſche Urtheile von allen relativen Formen. Daſſelbe zeigen hypothetiſche und disjunktive Sätze als Vorderſätze oder Nachſätze hypothetiſcher Urtheile. Z. B. „Hätte der Feind ſich nur entweder in ſeiner Stellung behaupten oder über den Fluß gehen müſſen: ſo wäre der Sieg eine ſichre Folge unſers Angriffsplanes geweſen". Hier iſt der Vorderſatz ein problematiſches disjunktives, der Nachſatz ein problematiſches hypothetiſches Urtheil.

Ebenfalls auch manche Abfolge, manche Erklärung, manche Eintheilung wird aus der Erfahrung, manche andere dagegen aus reiner Einſicht beſtimmt; es gibt alſo auch aſſertoriſche und apodiktiſche Urtheile unter allen jenen Formen.

§. 37.

Wollen wir uns hier überhaupt von der Verwirrung mit logiſchen Subtilitäten frey halten, ſo müſſen wir die Verbindungsformen, welche dieſem Unterſchied logiſcher Formen zu Grunde liegen wieder davon trennen. Wir müſſen alſo hier wieder die logiſchen Urtheilsformen von den reellen metaphyſiſchen Formen unterſcheiden, die ihnen analog ſind. Bey den relativen Formen lag die Verbindung zu Grunde und die Form des Urtheils war von ihr entlehnt, hier hingegen findet ein umgekehrtes Verhältniß ſtatt, grade erſt durch die Form in unſrer Erkenntniß, durch welche uns der Unterſchied des Anſchauens und Denkens in der Selbſtbeobachtung nothwendig wird, gibt es die metaphyſiſchen Formen von denen wir hier reden müſſen.

Die metaphyſiſchen Begriffe, auf welche es hier ankommt ſind Möglichkeit und Unmöglichkeit, Daſeyn und Nichtſeyn, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Auf den Unterſchied dieſer Begriffe kommen wir nur, weil in unſerm Bewußtſeyn das Anſchauen vom Denken verſchieden iſt oder weil das problematiſche Urtheil noch von der Behauptung abgeſondert vorgeſtellt werden kann. In der unmittelbaren Erkenntniß von der Natur der Dinge iſt weder vom Nichtſeyn noch von bloßer Möglichkeit noch vom Zufälligen die Rede; da gibt es nur Daſeyn und jedes Dinges Daſeyn zu ſeiner Zeit und an ſeinen Ort mit Nothwendigkeit ſo beſtimmt, wie es iſt. In der Natur iſt alles an ein ſtrenges Geſetz der Nothwendigkeit gebunden. Unſer Verſtand nur redet vom *nichtwirklichen*, *nichtſeyenden*, weil in ſeinen Vorſtellungen die problematiſchen Vorſtellungen die bloßen Gedanken und Einbildungen noch neben den Erkenntniſſen vorkommen, er alſo nicht nur das wirkliche erkennen, ſondern auch das nichtſeyende träumen, dichten und irrigerweiſe vorſtellen kann. Ebenfalls nur unſer Verſtand redet von einem Unterſchied zwiſchen Daſeyn und Nothwendigkeit und von bloß möglichen ſo wie auch von zufälligen Beſtimmungen, weil er ſich nur abgeſondert des einzelnen Daſeyns durch Anſchauung, allgemeiner Geſetze aber erſt durch das mittelbare Denken bewußt werden kann. Wenn wir einzelne Begebenheiten, die uns vor der Anſchauung erſcheinen, außer ihrem Zuſammenhang betrachten, ſo reden wir vom *bloß wirklichen*, nehmen wir hingegen mit auf dieſen Zuſammenhang Rückſicht, ſo finden wir dann ihre *Nothwendigkeit*. So ſagt man erſt nur erzählend: „es hat ſich zugetragen, daß an dieſem beſtimmten Tag eine Sonnenfinſterniß war“, nachher aber findet man: „nach den Geſetzen des Laufes von Mond- und Erde um die Sonne mußte es wol ſo kommen“. Der Unterſchied zwiſchen beyden liegt alſo nur darin, ob mein Verſtand eine mehr oder weniger vollkommne Kenntniß von der Sache hat. Umgekehrt redet der Kalender von der Nothwendigkeit einer Sonnenfinſterniß geſchieden von ihrer wirklichen Beobachtung, indem er ſie nur aus der Kenntniß allgemeiner Geſetze berechnet.

Ferner auf Möglichkeit und Zufälligkeit kommen wir nur zu ſprechen durch den nemlichen Unterſchied. Wenn wir nur die Geſetze für eine Begebenheit im allgemeinen (durch Denken), nicht aber die nähern Umſtände des einzelnen Falles (durch Anſchauung) kennen und nun dieſen nicht genau genug bekannten Fall nur mit der allgemeinen Regel vergleichen, ſo nennen wir die Beſtimmung deſſelben eine bloße Möglichkeit und die einzelnen nähern Umſtände etwas zufälliges. Z. B. „Es iſt wol möglich, aber doch ſehr zufällig, ob dem Kaufmann dieſe Spekulation glücken wird“, ſo meint man nicht, daß es in der Natur der Dinge unbeſtimmt ſey, was erfolgen werde, ſondern nur: nach den allgemeinen Regeln dieſes Geſchäftes, können wir den Erfolg nicht vorher ſagen, es komme dabey auf die noch unbekannten einzelnen Umſtände an. Oder: „Im Schachſpiel hat nothwendig der den Vortheil, der das Spiel beſſer verſteht, doch iſt es immer auch möglich, daß der ſchlechtere Spieler durch Unachtſamkeit des Gegners einmal eine Parthie gewinnt. Im Würfelſpiel aber hängt es nur von Zufall ab, wer gewinnt“. So ſage ich damit: Im Schachſpiel hängt der Gewinn von der Befolgung der Regeln des Spiels ab, welche aber für den einzelnen Fall noch Vorſicht fordert; im Würfelſpiel hingegen hängt der Gewinn nicht von dieſer Befolgung der Regeln des Spiels, ſondern nur von den nähern Beſtimmungen des einzelnen Falles ab.

Wir ſehen alſo, daß dieſe Begriffe in naher Verbindung mit dem modaliſchen Unterſchied der Urtheile ſtehen, denn nur durch die Trennung der problematiſchen Vorſtellung von der Erkenntniß iſt uns vom nichtſeyenden, durch die Trennung der aſſertoriſchen und apodiktiſchen Behauptung vom Unterſchied des Wirklichen und Nothwendigen die Rede. Aber deswegen dürfen wir ſie doch nicht unmittelbar mit jenen verwechſeln. Ariſtoteles hat dieſe reellen Formen ſchon für logiſche gehalten, ihre Unterſchiede als Modifikationen der Kopula (de interpret. c. 13.) weitläuftig aus einandergeſetzt und nachher vorzüglich dadurch, daß er das ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν, das zufällige Zukommen eines Merkmahls und des ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, das nothwendige Zukommen eines Merkmahls, für Unterſchiede in der logiſchen Form nahm, viele unnöthige Weitläuftigkeiten in der Lehre von den Schlüſſen erhalten. Auch neuere Logiker unterſcheiden oft die modaliſchen Urtheilsformen durch die Ausdrücke: A *kann* B ſeyn (A iſt möglicherweiſe B), A *iſt* B (A iſt wirklich B), A *muß* B ſeyn (A iſt nothwendig B.) Allein hier iſt: A kann B ſeyn, kein problematiſches Urtheil, ſondern die *Behauptung* einer Möglichkeit, die bald aſſertoriſch bald apodiktiſch ſeyn wird. Die hier angegebenen Unterſchiede treffen nemlich nicht die logiſche Form, ſondern die Materie des Urtheils. Allerdings ſteht der Unterſchied des wirklichen und nothwendigen in enger Verbindung mit dem logiſchen Unterſchied des aſſertoriſchen und apodiktiſchen Urtheils, aber doch laſſen ſich beyde noch von einander trennen. Des Daſeyns der Dinge werden wir uns urſprünglich auf aſſertoriſche Weiſe, der Gültigkeit nothwendiger allgemeiner Geſetze auf apodiktiſche Weiſe bewußt. So findet ſich dies auch in der Bedeutung der Urtheile. Wir werden nachher finden, daß jedes einzelne oder beſondere Urtheil für ſich aſſertoriſch iſt, jedes allgemeine für ſich apodiktiſch. Daher machen die erſtern an das Daſeyn ihrer Gegenſtände beſtimmtere Anſprüche in der Sprache als die letzteren. Ich ſage z. B. unter gleicher Form: „Jeder Adler iſt ein Vogel" und „Jeder Greiff iſt ein Vogel", indem ich hier nicht auf das Daſeyn der Gegenſtände in der Sphäre des Subjektes, ſondern nur auf die nothwendige Verbindung allgemeiner Begriffe acht gebe. Die apodiktiſche Behauptung für ſich iſt in Rückſicht der aſſertoriſchen Modalität immer nur hypothetiſch: „Wenn ein Thier ein Greiff wäre, ſo wäre es ein Vogel". Im beſondern Urtheil hingegen darf ich wol ſagen: „Einige Vögel ſind Adler", aber nicht: „Einige Vögel ſind Greiffen", weil hier die aſſertoriſche Modalität ſchon mit an das Daſeyn Anſprüche macht. Wollen wir hingegen in Rückſicht des aſſertoriſchen und apodiktiſchen auf den *Unterſchied* der logiſchen Form und der reellen achten, ſo dienen dafür alle die Fälle, in denen wir mittelbar das Daſeyn einzelner Gegenſtände durch Raiſonnement, durch Einſicht erkennen (z. B. bey allen Begebenheiten, die wir im voraus wiſſen,) wo alſo das *Daſeyn* durch apodiktiſche Urtheile erkannt wird und auf der andern Seite die Fälle, wo wir durch Induktionen allgemeine und nothwendige Geſetze errathen, alſo durch aſſertoriſche Urtheile zum Bewußtſeyn *nothwendiger* Beſtimmungen gelangen.

f) Von dem Zwecke der Urtheile im Verſtande.

§. 38.

Das Urtheil iſt gedachte Erkenntniß das heißt es iſt eine Formel des mittelbaren Wiederbewußtſeyns von Erkenntniſſen, die wir beſitzen. Wozu nun dieſes mittelbare Wiederbewußtſeyn? Es muß Erkenntniſſe in uns geben, deren wir uns ohne Urtheil nicht bewußt werden könnten, ſonſt wäre das ganze Urtheilen eine unnöthige Weitläuftigkeit. Dem Denken ſteht das Anſchauen entgegen. Der Zweck des Reflektirens, mithin des Urtheilens muß alſo in ſolchen Erkenntniſſen liegen, die nicht Anſchauungen werden können. Hier haben wir ſchon geſehen, daß dieſes ausgezeichnete der reflektiven Erkenntniß in der Mittheilbarkeit der Begriffe und der Allgemeingültigkeit der Urtheile beſteht. Vergleichen wir nun näher, durch welche Formen wir im Urtheil mehr beſitzen, als in der Anſchauung, ſo wird ſich noch beſtimmter finden, wodurch uns dieſe Allgemeingültigkeit des Bewußtſeyns wird, und was wir darin eigentlich gewinnen.

1) Der Modalität nach iſt nur das apodiktiſche Urtheil ein vollſtändiges durch das problematiſche wird nichts erkannt und das aſſertoriſche iſt nur eine Uebergangsſtuffe, indem es nur Anſchauungen wiederhohlt, auf die es ſich gründet. Das apodiktiſche Urtheil hingegen macht Anſprüche an Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit und enthält darin eine Stuffe des Bewußtſeyns, welche durch Anſchauungen nie erreicht werden kann.

2) Der Quantität nach wird mit einzelnen Urtheilen für ſich gar nichts gewonnen, indem ſie nicht über die Anſchaulichkeit der Erkenntniß hinaus gehen. Sie ſprechen nur von den Beſchaffenheiten eines einzelnen Dinges und dieſes kenne ich eben nur durch Anſchauung. Ferner die partikulären Urtheile ſind nur ein unbeſtimmter zuſammengezogener Ausdruck für mehrere einzelne, ſie haben ihre Bedeutung nur durch die einzelnen, denn es wird hier nur ein Theil der Sphäre des Subjekts genannt, ohne zu beſtimmen welcher. Durch das Urtheil „einige Blumen ſind wohlriechend“ erkenne ich nichts beſtimmtes, wenn ich mich nicht auf die einzelne Anſchauung berufe, in der ich finde, von welchen Blumen die Rede iſt. Das vollſtändige Urtheil iſt daher der Quantität nach immer allgemein. Wir nennen dieſes die *Regel* und das einzelne darunter den *Fall*. Im allgemeinen Urtheil wird nun immer die *Verbindung zweyer Begriffe* erkannt und darin mehr gegeben als irgend die Anſchauung erreichen kann. Sage ich: „alle Körper ſind ſchwer“, ſo umfaſſe ich in dem Ausdruck „alle Körper“ eine Allheit, welche nie zur Anſchauung kommen kann.

3) Der Qualität nach bleiben eigentlich nur die bejahenden Urtheile bedeutend, denn durch Verneinung für ſich gewinne ich nichts, zur Erkenntniß ihres Gegenſtandes, ſie dient nur, um Irthum abzuhalten. Doch liegt jeder Verneinung im allgemeinen das poſitive zu Grunde, daß es außer der Sphäre ihres Prädikates noch etwas gebe. Sage ich z. B. „Kein Geiſt iſt Materie“, ſo erkenne ich dadurch nicht, was

ein Geiſt ſey, aber wol, daß das materielle Daſeyn nicht das einzige in der Welt ſey, ſondern daß es neben ihm noch anderes Weſen der Dinge gebe.

4) Die Unterſchiede der Relation nach ſind alſo die einzigen, welche für das vollſtändige Urtheil ſtehen bleiben, nach denen es entweder kategoriſch, oder hypothetiſch oder diviſiv iſt, je nachdem nur problematiſche Vorſtellungen oder Erkenntniſſe einander untergeordnet werden, oder die Vollſtändigkeit einer ſolchen Unterordnung in dem Ganzen und den geſammelten Gliedern ſeiner Eintheilung vorgeſtellt wird.

Nehmen wir alle dieſe Beſtimmungen zuſammen ſo ergibt ſich: vollſtändige Urtheile ſind nur die *allgemeinen und nothwendigen Regeln*, welche entweder kategoriſch oder hypothetiſch oder diviſiv ſind. Was wird nun in dieſen erkannt? Nicht das Daſeyn wirklicher Dinge, ſondern nur die nothwendige Verbindung mehrerer allgemeiner Beſtimmungen, ſo daß, was unter der einen ſteht, auch unter der andern ſtehen muß, die nothwendige Verbindung von Begriffen. Dieſe iſt nun das, was wir ein *Geſetz* nennen.

Durch die allgemeinen und apodiktiſchen Regeln werden wir uns der nothwendigen Geſetze im Weſen der Dinge bewußt und dies iſt eigentlich der Zweck des Urtheilens und der reflektiven Erkenntniß. Damit kommen wir auf das zurück, was wir ſchon §. 19. fanden, die Selbſtbeobachtung des Allgemeinen oder der Formen der analytiſchen Einheit in unſrer Erkenntniß iſt der Zweck des Denkens. Dieſe Regeln und Geſetze in ihrer Allgemeinheit werden nun aber ſelbſt wieder in abstracto vorgeſtellt, ſie ſind Abſtraktionen und dadurch immer noch von dem mangelhaften einer nur problematiſchen Vorſtellungsweiſe afficirt, für ſich noch keine vollſtändigen Erkenntniſſe, ſondern bedürfen dazu noch einer Ergänzung. Auch im Urtheilen iſt der denkende Verſtand ſich nicht ſelbſt genug, er muß ſeine allgemeinen Regeln erſt wieder auf das unter ihnen ſtehende Individuelle der Anſchauung, auf den einzelnen Fall beziehen, wenn eine beſtimmte Erkenntniß ausgebildet werden ſoll. Es müſſen uns z. B. erſt einzelne Körper unter dem Geſetz der Schwere bekannt ſeyn, auch welche es ſich anwendet, wenn durch das Geſetz der Schwere etwas beſtimmtes erkannt werden ſoll. Wenn ich die Geſetze ganz genau kennte, nach denen ſich Geſtirne bewegen, aber keine einzelnen wirklich vorhandenen Geſtirne, ſo wäre mir dieſe allgemeine Erkenntniß ohne Bedeutung. So iſt es im gemeinen Leben ganz unbedeutend die Regeln einer Kunſt zu verſtehen, an deren Anwendung niemand etwas gelegen iſt. Das Urtheil muß alſo erſt noch über die Erkenntniß allgemeiner Regeln hinaus gehen und Fälle durch ſie zu beſtimmen wiſſen. Dieſes geſchieht nun im Schluß und ſo ſehen wir, wie wir genöthigt werden unſre Urtheile in Schlüſſen anzuwenden, wenn wir durch ſie in der Erkenntniß gewinnen wollen. Weiß ich erſt: „Alle Menſchen ſind ſterblich“, und wird mir dann geſagt: „dieſer Cajus iſt ein Menſch“, ſo ſchließe ich: „daß Cajus ſterblich ſey“ und bringe ſo meine allgemeine Anſicht mit der Erkenntniß ſelbſt in Berührung.

g) Von der Bildung der Urtheile.

§. 39.

Dem Begreiffen und Urtheilen gehen im Verſtande die unmittelbarſten Vorſtellungsweiſen der Reflexion vorher, durch welche wir nur unſre Vorſtellungen vorbereiten, um Begriffe und Urtheile daraus zu bilden. Dahin gehören das Nachdenken, Ueberlegen, Abſtrahiren, Vergleichen, Unterſcheiden und Zergliedern. Wenn wir Urtheile bilden wollen, ſo bedienen wir uns dieſer Thätigkeiten der innern Selbſtbeobachtung, um die Verhältniſſe in unſern Erkenntniſſen zu finden, die im Urtheil ausgeſprochen werden ſollen. Was wir nun in Urtheilen beobachten wollen, ſind, wie wir eben ſahen, die nothwendigen und allgemeinen Verbindungen, die ſich als Geſetze in unſrer Erkenntniß finden. Daher können wir leicht zeigen, wie grade die allgemeinen Vergleichungsbegriffe uns dienen, um die angeborene Maſſe unſrer Vorſtellungen gleichſam zu Urtheilen zu verarbeiten.

1) Modalität. Die Formen der Einheit im Gegenſatz gegen die Mannigfaltigkeit des Gehaltes ſind das Eigenthum unſrer reinen Selbſtthätigkeit im Erkennen, dagegen der Gehalt durch die ſinnlichen Anregungen beſtimmt wird. Dieſe Entgegenſetzung dient alſo dem Urtheilen nach dem Unterſchied apodiktiſcher und aſſertoriſcher Behauptungen. Formelle Beſtimmungen unſrer Erkenntniß werden in apodiktiſchen Urtheilen erkannt, der einzelne Gehalt in aſſertoriſchen. So ſind alle reinen Geſetze der Mathematik und Philoſophie Sachen der Einſicht und formell,

die einzelnen Fälle ihrer Anwendung hingegen ſind Sachen der Beobachtung und gehören zum Gehalt. So unterſcheiden ſich z. B. in der Arithmetik die apodiktiſche reine Rechnung mit unbenannten Zahlformen und die Rechnung mit benannten Zahlen, deren Benennungen wir nur aſſertoriſch durch die Erfahrung kennen lernen können, dagegen die Kenntniß der reinen Zahlengeſetze Sache der Einſicht iſt.

2) *Relation.* *Innere* Verhältniſſe, die einen Gegenſtand für ſich betreffen, werden in kategoriſchen Urtheilen erkannt, indem wir ihnen gemäß dieſem Gegenſtand als Subjekt Prädikate beylegen; *äußere* Verhältniſſe hingegen, die einen Gegenſtand in ſeiner Verbindung mit andern darſtellen zeigen uns Verhältniſſe der *Abhängigkeit*, welche alſo in hypothetiſchen Urtheilen erkannt werden.

3) *Quantität.* Durch die Vergleichung der *Einerleyheit* und *Verſchiedenheit* in unſern Vorſtellungen bereiten wir dieſe für Subjekte in Urtheilen vor, indem wir, wenn ſich identiſche Verhältniſſe der Gegenſtände einer Sphäre gegen ein Prädikat finden, Stoff zu allgemeinen; wenn ſich verſchiedene Verhältniſſe finden, Stoff zu beſondern Urtheilen bekommen. Vergleiche ich z. B. die einzelnen Metalle mit dem Prädikat der Schmelzbarkeit, ſo finde ich ſie darin einerley, daß ſie dieſem untergeordnet ſind und urtheile daher: „Alle Metalle ſind ſchmelzbar“. Vergleiche ich ſie hingegen mit dem Prädikat der „Feuerbeſtändigkeit“, ſo finde ich ein verſchiedenes Verhältniß, welches zu den Urtheilen führt: „Einige Metalle ſind feuerbeſtändig“ und „Einige Metalle ſind nicht feuerbeſtändig“.

4) **Qualität.** Die Vergleichung der *Einſtimmung* und des *Widerſtreits* unter unſern Vorſtellungen dient endlich der Beſtimmung von Prädikaten, indem die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekt in bejahenden, ihre Trennung in verneinenden Urtheilen ausgeſagt wird.

Drittes Kapitel.

Von der analytiſchen Erkenntniß.

(Reine philoſophiſche Logik.)

a) Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Erkenntnißweiſe.

§. 40.

Schon in der Einleitung (§. 1.) haben wir einen Unterſchied zwiſchen anthropologiſcher und philoſophiſcher oder demonſtrativer Logik bemerkt, auf den wir hier wieder zurückkommen müſſen. Alle unſre bisherigen Unterſuchungen ſind, wiewol ſie den Anfang jeder neueren reinen und allgemeinen Logik machen, doch nur anthropologiſcher Art. Wir haben nur unterſucht, wie unſer Verſtand denkt und durch Denken erkennt; wir ſahen, daß er dazu die Formen der Begriffe und Urtheile braucht und daß in den Urtheilen ſeine eigenthümliche Erkenntnißweiſe enthalten ſey.

In dem allen iſt noch keine philoſophiſche Erkenntniß. Alle philoſophiſche Erkenntniß beſteht vielmehr in allgemeinen und nothwendigen Geſetzen für das Weſen der Dinge. Logik als Philoſophie muß es alſo auch mit ſolchen allgemeinen Geſetzen und nicht nur mit der Geſchichte des menſchlichen Verſtandes zu thun haben. Wie ſich nun dieſe philoſophiſche logiſche Erkenntniß bildet, können wir aus unſern Unterſuchungen vollſtändig nachweiſen. Dieſe philoſophiſche logiſche Erkenntniß iſt nemlich die analytiſche Erkenntniß d. h. diejenige, deren Wahrheit aus der bloßen Zergliederung (Analyſis) unſrer eignen Vorſtellungen folgt, welche aus dem reflektirenden Verſtande für ſich allein entſpringt. Ihr ſetzen wir überhaupt die ſynthetiſche Erkenntniß entgegen, welche außer dem Reflexionsvermögen noch irgend ein anderes Geſetz des Erkennens fordert, um ihre Wahrheit zu beſtimmen. Da wir nun die Natur des Reflexionsvermögens bisher kennen gelernt haben, ſo werden wir aus dieſer die Geſetze der analytiſchen Erkenntnißweiſe vollſtändig ableiten können.

Die analytiſche Erkenntniß iſt ganz in der Gewalt unſers Geiſtes, daher wird ſie Sache der Einſicht, allgemeine, apodiktiſche Erkenntniß; ſie iſt Eigenthum des Verſtandes, alſo wird ſie in Urtheilen beſtehen. So kommen wir hier auf den Unterſchied von analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen. Ein Urtheil heißt analytiſch (Urtheil durch Zergliederung,) wenn in ſeinem Prädikat nur Vorſtellungen ſeines Subjektes wiederhohlt werden; ſynthetiſch (Urtheil durch Verbindung) hingegen, wenn es im Prädikat neue Vorſtellungen enthält, die über das Subjekt hinzukommen. Sage ich z. B. „Jedes gleichſeitige Dreyeck hat drey gleiche Seiten“, ſo iſt das Urtheil analytiſch, indem das Prädikat nur einen Theil des Subjektes wiederhohlt. Sage ich hingegen: „Jedes gleichſeitige Dreyeck hat drey gleiche Winkel“, ſo kommt im Prädikat über die „Gleichſeitigkeit“ von der im Subjekt die Rede war, noch die „Gleichwinklichkeit“ hinzu, als nothwendig mit jener verbunden, das Urtheil iſt alſo ſynthetiſch. Dieſe wichtige und im allgemeinen leichte Eintheilung iſt doch erſt von Kant genau angegeben worden und hat in der Anwendung ihre eignen Schwierigkeiten. Wenn wir nemlich beſtimmen ſollen, ob im Prädikat daſſelbe gedacht wird, wie im Subjekt, ſo müſſen wir ſehr genau auf die Bedeutung der Worte Acht geben und wenn dieſe nicht ſcharf genug beſtimmt iſt, ſo können wir unſre Eintheilung nicht anwenden. Sage ich z. B. „Alle Luft iſt elaſtiſch und flüſſig“, ſo kommt es genau darauf an, was ich unmittelbar bey dem Worte „Luft“ denke. Gehe ich von der Definition aus: „Luft iſt die elaſtiſch flüſſige Materie“, ſo iſt jenes Urtheil ganz analytiſch: gehe ich hingegen von der gemeinen ſchematiſchen Bedeutung des Wortes Luft aus, ſo wird die Flüſſigkeit wol immer dabey mitgedacht werden, die Elaſticität aber eben nicht von jedem. Dann wäre alſo das Urtheil: „Alle Luft iſt elaſtiſch“ ein ſynthetiſches. Wir können daher von dieſer Unterſcheidung nur für wiſſenſchaftliche Zwecke, wo man es mit der Bedeutung der Worte ganz genau nehmen darf, beſtimmten Gebrauch machen.

Wir erkennen im Urtheil immer durch die Vereinigung von Subjekt und Prädikat eine Verbindung von Begriffen; wir gewinnen alſo eigentlich nur durch ſynthetiſche Urtheile, indem nur dieſe eine ſolche Verbindung verſchiedener Vorſtellungen auſſagen. Durch das analytiſche Urtheil wird mir dagegen nur eine leere Form der Deutlichkeit zu meiner Erkenntniß gegeben, wodurch ich wol einen Begriff zergliedere aber nichts neues für die Erkenntniß gewinne. Das analytiſche Urtheil enthält eine bloße Wiederhohlung deſſelben Gedankens, da fragt ſich denn noch, was ſoll uns dieſe leere Tautologie in unſern Vorſtellungen? Lernen wir aber unſern Gedankengang genauer kennen, ſo finden wir, daß alle Kunſt des Raiſonnements, der Schlüſſe und des Syſtematiſirens es nur mit dieſen Tautologien zu thun hat und daß ihre Wichtigkeit eben in der Wichtigkeit jener Deutlichkeit im Denken liegt, durch welche uns erſt die höhere Selbſterkenntniß wird.

Das Syſtem dieſer analytiſchen Urtheile nun iſt die philoſophiſche Logik. Wir haben nemlich früher die philoſophiſche Erkenntniß überhaupt der empiriſchen und der mathematiſchen entgegengeſetzt. Die empiriſche wird uns durch Sinnesanſchauungen, die mathematiſche durch reine Anſchauungen klar, die philoſophiſche hingegen kommt nur vermittelſt des Denkens zum Bewußtſeyn. Hier iſt nun noch der große Unterſchied, ob ſie auch aus dem bloßen Denken entſpringt oder ob ſie nur ſonſt aus reiner Vernunft in engerer Bedeutung entſpringt und nur durch das Denken in uns beobachtet wird. Der Theil nun von der philoſophiſchen Erkenntniß, welcher nur aus dem Denken entſpringt, die reinen Geſetze der Denkbarkeit der Dinge enthält, iſt das Syſtem der analytiſchen Urtheile, die formale Philoſophie oder die philoſophiſche Logik. Der andere Theil der Philoſophie hingegen, deſſen Erkenntniſſe nicht aus dem Reflexionsvermögen entſpringen, ſondern dieſes nur brauchen, um uns klar zu werden, hat eigene Gegenſtände ſeiner Erkenntniß in den Vorſtellungen der nothwendigen Einheit, Güte und Schönheit, er heißt deswegen die materiale Philoſophie oder Metaphyſik.

Die Theorie der analytiſchen Urtheile können wir nun aus den Formen der Urtheile, die wir bisher beobachten, vollſtändig ableiten.

b) Die Grundſätze des Denkens.

§. 41.

Grundſätze des Denkens nennen wir die allgemeinſten Regeln der analytiſchen Erkenntniß, welche alſo ganz aus den Formen unſers Reflexionsvermögens entſpringen. Der reflektirende Verſtand iſt aber ein bloßes Vermögen der innern Wiederbeobachtung deſſen, was in unſrer Vernunft iſt, Wiederhohlung des gegebenen iſt ſein einziges Eigenthum, ſich ſelbſt überlaſſen vermag er alſo nichts als die Regeln der Tautologie zu beſtimmen d. h. die Regeln deſſen, wie, wenn Vorſtellungen gegeben ſind, noch einmal daſſelbe geſagt werden könne. Dieſe Regeln der Tautologie ſind die philoſophiſchen Grundregeln des Denkens und fließen unmittelbar aus den Formen der Begriffe und Urtheile.

Dieſe Lehre von den Grundſätzen des Denkens iſt in unſern Handbüchern immer unbeſtimmt oder gar falſch ausgefallen, weil man die anthropologiſchen Behauptungen nicht von den philoſophiſchen zu unterſcheiden wußte. Die meiſten wollen dieſe Grundſätze an die Spitze der ganzen Logik ſetzen, da man ſie doch erſt verſtehen kann, wenn man die Form der Begriffe und das Verhältniß von Subjekt und Prädikat im Urtheil ſchon kennen gelernt hat. Andre wollen alle aus einem oberſten Grundſatz ableiten, welches nicht thunlich iſt, weil es verſchiedene nebengeordnete Verhältniſſe der Reflexion gibt, aus deren jedem eine eigne Formel fließt. Endlich iſt auch noch viel über die Formeln ſelbſt geſtritten worden, durch welche man dieſe Sätze ausſprechen kann, auf dies alles brauchen wir uns aber nicht weitläuftig einzulaſſen, denn wer die richtige Anſicht gefaßt hat, wird den Grund des Mangels hier oder dort leicht ſelbſt finden.

Am leichteſten können wir alle dieſe Formeln auf folgende Weiſe überſehen, indem wir ſie vollſtändig aus den Formen des Urtheils ableiten.

1) In der allgemeinen Form der Begriffe als Form des Subjektes im Urtheil liegt ein Verhältniß der Wiederhohlung unſrer Gedanken, darin daß ich ein Merkmahl einer Vorſtellung ſelbſt und auch der Sphäre eines Begriffes beylegen kann, in welcher dieſe Vorſtellung liegt. Daraus entſpringt der Grundſatz, welcher das Dictum de omni et nullo genannt wird: **Was vom Allgemeinen gilt, das gilt auch vom untergeordneten beſondern** oder auch: **was unter dem Subjekt einer bejahenden Regel ſteht, das ſteht auch unter ihrem Prädikat, was unter dem**

Subjekt einer verneinenden Regel ſteht, das iſt von ihrem Prädikat ausgeſchloſſen. Sage ich z. B. „Alle Körper ſind ſchwer“, und nachher „Gold iſt ein Körper“, ſo muß ich auch behaupten, „daß das Gold ſchwer ſey“, denn in dem Ausdruck: „alle Körper“ iſt ja das Gold in Gedanken ſchon mit begriffen. Ich wiederhohle mit dem Ausdruck: „Gold iſt ſchwer“, nur einen Theil meines erſten Gedankens.

Ferner liegt darin auch noch der Grundſatz: Was vom untergeordneten Beſondern gilt, das gilt auch partikular vom übergeordneten allgemeinen: denn das beſondere iſt ein Theil aus der Sphäre des Allgemeinen. Z. B. „Alles Gold iſt Materie“ und „alles Gold iſt dehnbar“ alſo „muß einige Materie dehnbar ſeyn“, nemlich das Gold, welches im erſten Satz als Theil der Sphäre des Begriffes Materie genannt iſt.

Dieſes Dictum de omni et nullo ſpricht ſich nun philoſophiſch als Geſetz für das Weſen der Dinge ſo aus: Jedem Dinge kommen die Merkmahle ſeiner Merkmahle zu und keinem Dinge kommt das Gegentheil eines ſeiner Merkmahle zu. (Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi.)

Das Dictum de omni et nullo iſt eigentlich von mathematiſcher Art, es wendet in ſeinen zwey Fällen, die beyden Sätze: was im Theil liegt, das liegt auch im Ganzen, und: was außer dem Ganzen liegt, liegt auch außer dem Theil, auf die Größe der Begriffsſphären an und wird ſo das Princip der demonſtrativen Logik.

2) In der qualitativen Form des Urtheils liegt die dem denkenden Verſtand eigenthümliche Entgegenſetzung der Bejahung und Verneinung, aus welcher

a) Der Satz der Beſtimmbarkeit jedes Gegenſtandes durch jedes Prädikat oder der Satz des zwiſchen zwey widerſprechenden Vorſtellungen ausgeſchloſſenen dritten entſpringt: Jedem Gegenſtand kommt entweder ein Begriff oder deſſen Gegentheil zu. Z. B. „Jedes Ding iſt entweder ein Menſch oder nicht“.

So ſpricht ſich dieſer Satz unmittelbar philoſophiſch aus, anthropologiſch iſt ſeine Bedeutung, daß ich jede möglichen zwey Vorſtellungen mit einander vergleichen kann.

b) Der Grundſatz der doppelten Verneinung: Es iſt gleichbedeutend ob ich einem Gegenſtand einen Begriff zuſpreche oder ſein Gegentheil abſpreche. Z. B. ob ich ſage: „die Seele iſt nicht ſterblich“ oder „die Seele iſt unſterblich“.

3) Das Verhältniß zwiſchen Subjekt und Prädikat im Urtheil führt uns wieder auf eine Wiederhohlung unſers eignen Gedankens. Im Subjekt ordne ich Vorſtellungen einem Begriff unter, im ganzen Urtheil wird die Unterordnung der unter dem Subjektbegriff ſtehenden Vorſtellungen unter das Prädikat gedacht. Halte ich nun alſo im Subjekt und Prädikat eines Urtheils dieſelbe Vorſtellung feſt, ſo liegt darin eine bloße Wiederhohlung meines eignen Gedankens. Daraus entſpringt erſtens der Satz der Identität: einen Begriff, den ich im Subjekt

eines bejahenden Urtheils denke, kann ich auch in das Prädikat deſſelben ſetzen. Z. B. „Jeder Menſch iſt ein Menſch“. Zweytens der Satz des Widerſpruchs: widerſprechende Vorſtellungen laſſen ſich nicht verbunden denken, oder: wenn ich einen Begriff im Subjekt eines verneinenden Urtheils denke, ſo kann ich ſein Gegentheil in das Prädikat ſetzen. Z. B. „Kein Sterblicher iſt unſterblich“.

Philoſophiſch ausgeſprochen ſagt der Satz der Identität: Jedes Ding iſt das, was es iſt und der Satz des Widerſpruches: Kein Ding iſt das, was es nicht iſt.

4) Jede Aſſertion im Urtheil iſt eine mittelbare Behauptung, welche nur die Wiederhohlung einer in der Vernunft gegebenen Erkenntniß iſt. Daraus entſpringt der logiſche Satz des zureichenden Grundes: Jede Behauptung in einem Satz, muß einen anderweiten zureichenden Grund haben, warum ſie ausgeſagt wird.

Dieſen Satz des Grundes dürfen wir erſtens nicht mit dem allgemeinen metaphyſiſchen Geſetz der Kauſalität: daß jede Begebenheit eine Urſach hat, verwechſeln. Die Logik ſpricht nicht von den Urſachen der Dinge überhaupt, ſondern nur von den Gründen der Wahrheit unſrer Urtheile. Daher dürfen wir zweytens dieſen Satz auch nicht von allen Erkenntniſſen überhaupt ausſprechen, ſondern nur von den Urtheilen. Jede Erkenntniß behauptet etwas über das Daſeyn der Dinge. Da könnte man dieſes Daſeyn für den Grund und die Gültigkeit der Erkenntniß für die Folge nehmen. Aber davon iſt in unſerm Satz nicht die Rede. Die Logik hat es nicht mit den Gründen der unmittelbaren Erkenntniſſe zu thun, ſondern unſer Satz erinnert uns grade, daß das Urtheil nur eine mittelbare Erkenntniß ſey, in der eine andere nur vor unſerm Bewußtſeyn wiederhohlt wird. Wenn wir alſo Urtheile begründen, ſo fragen wir nur nach dieſer ihrer Mittelbarkeit. Worauf berufe ich mich, wenn ich dies oder jenes behaupte? auf die Anſchauung, oder auf andere bekannte Sätze oder worauf ſonſt? Dieſe Fragen ſind es allein, deren Unvermeidlichkeit durch dieſen logiſchen Satz des Grundes ausgeſprochen wird.

Dieſes ſind nun vollſtändige Formeln für die Grundſätze des Denkens. Gegen die philoſophiſche Logik ſtehen ſie in verſchiedenem Verhältniß. Der Satz des Grundes hat es nur mit dem ſubjektiven Verhältniß der Urtheile zur unmittelbaren Erkenntniß zu thun und gibt alſo gar kein philoſophiſches Grundgeſetz. Ueberhaupt kommen die philoſophiſchen Formeln nur auf die drey zurück:

Jedes Ding iſt, was es iſt, Satz der Identität; Kein Ding iſt, was es nicht iſt, Satz des Widerſpruchs: Jedem Ding kommt jeder Begriff entweder bejahend oder verneinend zu, Satz des ausgeſchloßnen dritten. In dieſen wird eben für die Erkenntniß der Dinge nichts gewonnen, ſondern nur die Wiederhohlung unſrer eignen Gedanken an unſrer Vorſtellung der Dinge abgedrückt. Für die Anwendung ſind grade der Satz des Grundes und das Dictum de omni et nullo die wichtigſten, deren erſter gar kein philoſophiſches Geſetz gibt, der andere aber ſeiner philoſophiſchen Bedeutung nach auch nur behauptet: jedes Ding iſt, was es iſt. Sage ich nemlich: „Alle Körper ſind ſchwer, alſo iſt das Gold ſchwer“, ſo beziehe ich mich darauf, daß unter „allen Körpern“ das Gold mit enthalten iſt, ich wende alſo den Satz der Identität hier nur mittelbar durch die Begriffsform an.

Das wichtige in dieſer Lehre von den Denkgeſetzen iſt die Einſicht, daß ſie alle aus demſelben anthropologiſchen Verhältniß der Wiederhohlung meiner Gedanken durch die Reflexion vermittelſt des Prädikates im Urtheil entſpringen, alſo nur durch die Urtheilsform ihre Bedeutung erhalten. Hieraus allein läßt ſich zeigen, unter welcher Formel ſie richtig ausgeſprochen werden und daß keine der genannten Formeln aus einer andern bewieſen werden kann. Es iſt von unſern Logikern meiſtentheils anerkannt, daß der Satz vom Widerſpruch nur von der Unmöglichkeit einer Verbindung widerſprechender Vorſtellungen rede, daß man ihn alſo nicht mit Ariſtoteles und der Wolfſiſchen Schule ausſprechen dürfe: Es iſt unmöglich, daß etwas zugleich ſey und nicht ſey, indem das Daſeyn und die Zeitbeſtimmung nicht in einem rein logiſchen Geſetz vorkommen können. Dieſes bemerkte Kant zuerſt, Hofbauer widerſprach ihm, Kieſewetter, Krug u. a. ließen ſich auf Erläuterungen für Kant ein, aber die Richtigkeit der Kantiſchen Bemerkung finde ich noch nirgends deutlich genug nachgewieſen. Wir können ſie zur Aufklärung eines wichtigen logiſchen Verhältniſſes benutzen. Nemlich oben §. 28. wurde bemerkt, daß jedes Urtheil mit Allgemeingültigkeit, nicht für ein beſtimmtes empiriſches Bewußtſeyn, wie die Anſchauung, ſondern mit Bewußtſeyn überhaupt gelte; das Urtheil iſt nicht hier oder dort, ſondern ſchlechthin wahr auf dieſe Allgemeingültigkeit jeder Aſſertion im Urtheil kommt es hier an. Denkt man nun über den Satz des Widerſpruchs, ſo findet man bald, daß anſcheinend widerſprechende Prädikate demſelben Subjekt beygelegt werden können, wenn ich ſie nur nicht mit einander verbinde. Z. B. „derſelbe Menſch kann jung und nicht-jung ſeyn, nur nicht zugleich“. Dieſe Schwierigkeit läßt ſich aber durch eine beſtimmte logiſche Sprache leicht auflöſen. Die Behauptung gilt nur von veränderlichen Prädikaten (§. 27.) d. h. von ſolchen, welche mit Ariſtoteles zu reden außer den übrigen Kategorien auch nach der Kategorie Wann beſtimmt gedacht werden müſſen. Streng logiſch genommen laſſen ſich demſelben Subjekt nie widerſprechende Merkmahle beylegen. Die Jugend z. B. iſt nemlich als bloße Qualität gar kein vollſtändiges Prädikat, ſondern erſt mit einer Zeitbeſtimmung verbunden wird ſie dazu. Sage ich: „dieſer Menſch iſt jung“, ſo bedeutet das Iſt hier nicht nur die kategoriſche Kopula, ſondern grammatiſch des praesens vom Verbum Seyn, alſo enthält es die gegenwärtige Zeit als Beſtimmung des Prädikates nach der Kategorie Wann noch neben der Kopula. Soll das Prädikat der Jugend mit der Sphäre „aller Menſchen“ verglichen werden, ſo muß ich ſagen: „Jeder Menſch iſt einmal jung“, wo dieſes „einmal“ die Zeitbeſtimmung mit anhängt. Alſo ſind die widerſprechenden Prädikate hier „zu dieſer Zeit jung“ und „nicht zu dieſer Zeit jung“, die können erſt ſchlechthin einem Subjekt beygelegt werden, aber nicht beyde demſelben. Dieſe ſubtile Vergleichung logiſcher und grammatiſcher Formen, verbunden mit ſubtiler Wortbeſtimmung, welche erfordert werden, um hier nicht falſche Ausdrücke zu wählen, mögen die vielen Fehler entſchuldigen, welche die Logiker ſich bey dieſer ihrer anſcheinend einfachſten Aufgabe zu Schulden kommen laſſen (So ſpricht z. B. Tieftrunk fälſchlich den Satz des Widerſpruchs aus: widerſtreitende Vorſtellungen laſſen ſich nicht verbinden und Kieſewetter erklärt: widerſprechende Vorſtellungen ſind ſolche, die ſich nicht verbinden laſſen, verwechſelt ſie alſo mit widerſtreitenden.) Es iſt von unſern Logikern ferner meiſtens anerkannt, daß ſich die Sätze der Identität, des ausgeſchloßnen dritten und des Grundes nicht aus dem des Widerſpruchs beweiſen laſſen, aber das Dictum de omni et nullo leiten ſie aus dem Satz der Identität ab. Auch das iſt ſtreng genommen ohne Bedeutung. Der Satz d. J. redet nur von identiſchen Vorſtellungen, die in Subjekt und Prädikat deſſelben Urtheils geſetzt werden, das Dictum de O. et N. hingegen von der Art Vorſtellungen durch ihre Stelle in der Sphäre eines Begriffes zu denken im Verhältniß gegen das Denken ihres Inhalts ſelbſt. Beyde Grundſätze ſind alſo weſentlich verſchieden darin, daß jeder ſein eignes anthropologiſches Verhältniß hat, woraus er entſpringt.

Wollen wir nun dieſe Grundſätze des Denkens als Principien geltend machen, ſo müſſen wir wol in Acht nehmen, daß ſie nur dem analytiſchen in unſrer Erkenntniß, nur dem gebieten, was durch das Denken ſelbſt entſpringt, hingegen keine Behauptung einer

Begriffsverbindung durch ſie allein gerechtfertigt werden kann. Daher bilden ſich zwey Arten ihrer Anwendung. Weil ſie die oberſten Bedingungen aller Denkbarkeit ſind, ſo darf in allen Urtheilen ihnen nichts zuwider ſeyn, ſie machen ſich alſo als negative Kriterien der Richtigkeit aller Urtheile ſo wol der ſynthetiſchen als der analytiſchen gelten. Zweytens aber die Wahrheit aller analytiſchen Urtheile wird durch bloßes Denken eingeſehen, das Syſtem der analytiſchen Urtheile muß ſich alſo vollſtändig aus ihnen ableiten laſſen.

e) Die Grundſätze des Denkens als negative Kriterien aller Wahrheit in Urtheilen.

§. 42.

Ein Grundſatz wird ein Kriterium ein Unterſcheidungsgrund der Wahrheit für gegebene Erkenntniſſe, wenn ich aus ihm die Wahrheit dieſer Erkenntniſſe beurtheilen kann. Nun ſind die Denkgeſetze bloß für das analytiſche in der Erkenntniß bedeutend, für dieſes können ſie alſo allein als Kriterien dienen. Da aber dieſes analytiſche eben das durch das Denken ſelbſt beſtimmte iſt, ſo macht ſich damit doch ein negativer Anſpruch an alle Wahrheit in Urtheilen, folgt gleich nicht alle Wahrheit aus ihnen, ſo muß ihnen doch jede gemäß, keine darf ihnen zuwider ſeyn. Dieſes wendet ſich denn nach den modaliſchen Abſtuffungen des Urtheilens ſo an.

1) Der Satz des Widerſpruchs iſt durch den Ausſpruch: widerſprechende Vorſtellungen laſſen ſich nicht verbinden, ein Kriterium nach welchem ſich ſchon die Verbindungen in Begriffen und problematiſchen Urtheilen beurtheilen laſſen.

2) Der logiſche Satz des Grundes: Jedes behauptende Urtheil muß gegründet ſeyn, iſt ein Kriterium, nach welchem wir jedes aſſertoriſche Urtheil überhaupt beurtheilen können.

3) Nach dem Satze des ausgeſchloſſenen dritten muß von zwey Urtheilen, deren eines einem Gegenſtand einen Begriff, das andere demſelben Gegenſtand dieſes Begriffes Gegentheil beylegt nothwendig eins und nur eins wahr ſeyn.

Man ſchreibt einem Urtheil reelle, materiale Wahrheit zu, wiefern es zureichende Gründe ſeiner Behauptung hat. Auf dieſen Begriff beziehen ſich die Beurtheilungen nach dem logiſchen Satz des Grundes. Wenn jemand etwas behauptet, ſo darf ich ihn nach den Gründen ſeiner Behauptung fragen und falls er dieſe nicht anzugeben weiß, darf ich ihn mit ſeiner Behauptung abweiſen. Hierin haben wir es mit der logiſchen Wirklichkeit eines Urtheils nur ſubjektiv für den Verſtand zu thun, indem ihn zureichende Gründe zum Urtheil führen; Mangel an Gründen aber nicht die Wahrheit des Urtheils antaſtet, ſondern nur den Verſtand in den Zuſtand des Zweifels ſetzt, in welchem er das Urtheil nicht auszuſprechen vermag. Das Reſultat iſt denn nur: ich weiß dieſes nicht aber nicht: Es iſt nicht ſo.

Von dieſer logiſchen Wirklichkeit unterſcheidet man die *logiſche Möglichkeit*, die *formelle*, *logiſche Wahrheit*, welche nach ſtrenger Wortbeſtimmung darin beſteht, daß eine Verbindung von Vorſtellungen keinen Widerſpruch enthält. Das Wort Widerſpruch hat zwey Bedeutungen. Erſtens nennen wir das Verhältniß eines Begriffes und ſeines Gegentheils ſo, zweytens aber nennen wir das, *einen Widerſpruch begehen*, wenn jemand die unmögliche Verbindung eines Begriffes mit ſeinem Gegentheil fordert. Von dieſer *logiſchen Unmöglichkeit* iſt hier eigentlich die Rede. Dieſe müſſen wir aber noch von der *Undenkbarkeit* unterſcheiden. Wenn wir im gemeinen Leben von widerſprechenden und widerſinnigen Behauptungen reden, ſo verſtehen wir darunter nicht nur den Vorſchlag logiſch unmöglicher, ſondern auch jeden Vorſchlag *reell unmöglicher* Verbindungen von Vorſtellungen d. h. aller Verbindungen widerſtreitender Vorſtellungen. Ich mag von einem „ſterblich unſterblichen“, „runden nicht runden“ oder von einem „weißen Tiſch der ſchwarz iſt“, „einer alabaſternen Geiſteskraft“, „einem gleichſeitigen rechtwinklichten gradlinichten Dreyeck“ reden, ſo mache ich hier jedesmal nur Worte ohne einen Gedanken dabey zu haben, denn die geforderten Gedankenverbindungen ſind unmöglich. Dabey iſt aber doch noch der Unterſchied, daß ich in den erſten beyden Fällen, wo ein Begriff mit ſeinem Gegentheil verbunden werden ſoll, durch bloßes Denken die Unmöglichkeit deſſen einzuſehen vermag, hingegen in den andern Fällen belehrt mich erſt die anſchauliche Erkenntniß, daß die zuſammengenannten Vorſtellungen ſich nicht verbinden laſſen. In dem letzten Fall findet doch erſt noch eine Frage ſtatt, welches das Verhältniß der Vorſtellungen ſey, die Geometrie beweiſt mir z. B. erſt daß ein gradlinichtes Dreyeck nicht zuſammen rechtwinklicht und gleichſeitig ſeyn kann. So kommen wir alſo hier zu der Subtilität, daß wir das denkbare noch von dem logiſch möglichen unterſcheiden müſſen. Denkbar ſind alle Verbindungen einſtimmiger Vorſtellungen, dieſe mögen nun in Erkenntniſſen vorkommen oder nur problematiſche Vorſtellungen ſeyn. So kann ich mir „die Hautfarbe eines Menſchen grün“, „einen Raben roth“ denken, ſo kann ich mir Geſtalten von Blumen und Thieren erſinnen, denen nichts in der Natur entſpricht u. ſ. w.

Man hat ſich viel darüber geſtritten, ob es ein allgemeines Kriterium der Wahrheit gebe oder nicht. Kant entſcheidet den Streit dahin: ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit unſrer Erkenntniſſe ſey ein Widerſpruch, denn es müßte ſo wol allgemein als individuell ſeyn, wenn es ſowol für Geſetze als Thatſachen dienen könnte; formale Kriterien der Wahrheit ſeyen aber in dieſen Denkgeſetzen enthalten. Dieſe Antwort iſt darin noch unbeſtimmt, daß die Bedeutung der Worte formales und materiales Kriterium nicht genau genug angegeben iſt, indem ſie mit den Ausdrücken Kriterium der formalen und Kriterium der materialen Wahrheit nicht verwechſelt werden dürfen. Der Satz des Widerſpruchs iſt das Kriterium der formalen, logiſchen Wahrheit; der Satz des Grundes iſt ſchon ein Kriterium oder vielmehr ein Kathartikon für materiale Wahrheit. Die

Unrichtigkeit aller gewöhnlichen Darſtellungen dieſer Lehre liegt nemlich darin, daß man die Denkgeſetze auf die Wahrheit der Erkenntniſſe ſchlechthin bezogen hat, da ſie es doch nur mit der reflektirten Erkenntniß oder dem Urtheil zu thun haben. Der Satz des Widerſpruchs wendet ſich als Kriterium der logiſchen Wahrheit leicht an und bedarf dazu keiner weitern Reflexionen.

Unter dem Satze des Grundes gibt es aber für die Wahrheit der Urtheile auch beſtimmte materiale Kriterien, von denen wir ſpäter ausführlich ſprechen müſſen. Dieſer logiſche Satz des zureichenden Grundes hat es nicht mit allen unſern Erkenntniſſen zu thun, ſondern er ſagt nur: Jeder Satz iſt eine mittelbare Erkenntniß, er muß alſo von einer unmittelbaren als ſeinen Grunde abgeleitet werden, wenn er gültig ſeyn ſoll. Es muß alſo für die reelle Wahrheit jedes Urtheils beſtimmte Gründe geben, um deren willen es behauptet wird. Dadurch entſteht uns alſo die Frage nach ſolchen materialen Kriterien der Wahrheit von Urtheilen, mit der wir uns gar nicht anmaßen über den Horizont unſrer innern Selbſtbeobachtung hinaus zu ſchweifen, ſondern wodurch wir nur das mittelbare in uns vom unmittelbaren ableiten wollen. Durch dieſen Satz des Grundes wird uns die Aufgabe einer Begründung aller unſrer Behauptungen genannt und ihre Auflöſung gefordert, ohne daß dieſe durch ihn gegeben würde. Er verlangt nur von der Reflexion, daß ſie ſich aller Anſprüche an unmittelbare ſynthetiſche Erkenntniſſe entſchlage und ſich auf bloßen Ausſpruch des anderweit gegebenen beſchränke.

[illegible]) Die Grundgeſetze des Denkens als Principien aller analytiſchen Urtheile.

§. 43.

Die unmittelbarſte Bedeutung der Denkgeſetze iſt die, daß alle analytiſchen Urtheile ſich aus ihnen ableiten laſſen. Da alle analytiſchen Urtheile Erzeugniſſe des Verſtandes ſelbſt ſind, ſo laſſen ſie ſich immer allgemein und apodiktiſch ausſprechen, es gibt für ſie alſo nur qualitative und relative Unterſchiede. Nach dieſen leiten ſie ſich nun auf folgende Art von den Denkgeſetzen ab.

1) **Für analytiſche, kategoriſche und konjunktive** Urtheile iſt das Princip, wenn ſie bejahend ſind, der Satz der Identität, wenn ſie verneinend ſind, der Satz des Widerſpruches. Solche Urtheile können nemlich nur aus der Zergliederung eines gegebenen Begriffes entſtehen. Im Begriffe „Vogel“ finde ich das Merkmahl „Thier“ und ſage nach dem Satze der Identität: „Jeder Vogel iſt ein Thier“. Im Begriff „Körper“ finde ich das Merkmahl der „Theilbarkeit“ deſſen Gegentheil die „Einfachheit“ iſt, ich ſage alſo nach dem Satze des Widerſpruchs: „Kein Körper iſt einfach“. Vollſtändige Konjunktionen ſind Erklärungen eines Begriffes, bey denen es darauf ankommt, die Merkmahle deſſelben in einer vollſtändigen Zergliederung zu wiederhohlen, ſie beruhen alſo auf dem Satze der Identität.

2) **Analytiſche, disjunktive** Urtheile entſpringen nur aus dem Satze der Beſtimmbarkeit, indem die Eintheilung nach A und Non-A die einzige iſt, deren Vollſtändigkeit durch das Denken ſelbſt be-

ſtimmt wird. Jede andre Eintheilung fließt aus dem Gehalt der Erkenntniß und iſt ſynthetiſch.

3) Dieſe analytiſchen, kategoriſchen und diviſiven Urtheile ſind für ſich gehaltlos, ſie ſind Gedanken, die durch bloße leere Wiederhohlungen entſtanden ſind, wichtiger ſind die hypothetiſchen, analytiſchen Urtheile, welche wir Schlüſſe nennen, weil ſie nicht aus leerer Wiederhohlung der Gedanken allein entſpringen, ſondern in ihre für die Deutlichkeit des Denkens unentbehrlichen Wiederhohlungen der Gedanken auch ſynthetiſche Urtheile aufnehmen können. Das einzige analytiſche Verhältniß von Grund und Folge iſt das im Dictum de omni et nullo enthalten, dieſes iſt daher das Princip aller Schlüſſe. Der Schluß dient alſo zur Beſtimmung des Beſondern durch das Allgemeine, wie ihn oben ſchon die Form des Urtheils forderte, um der reflektirten Erkenntniß Bedeutung zu geben.

Viertes Kapitel.

Die Lehre von den Schlüſſen.

a) Die Form aller Schlüſſe.

§. 44.

Die verſtändlichſte Erklärung des Schluſſes iſt, daß er die Ableitung eines Urtheils aus andern Urtheilen ſey. Jeder Schluß ſetzt alſo gegebene Urtheile voraus, welche ſeine Prämiſſen heißen, aus deren Behauptung nach bloßen Denkgeſetzen auch die Behauptung eines andern Urtheils des Schlußſatzes folgt. Die Prämiſſen und der Schlußſatz heißen die Materie des Schluſſes; die Behauptung der Folge des Schlußſatzes aus den Prämiſſen, iſt die Form des Schluſſes und wird ſeine Konſequenz genannt. Dieſe Konſequenz und mithin der Schluß iſt immer ein analytiſches, hypothetiſches Urtheil und jedes analytiſche, hypothetiſche Urtheil iſt ein Schluß. Dieſe Erklärung iſt mir in Anſpruch genommen worden, aber nur, weil man nicht genau genug auf den Ausdruck Acht gegeben hat. Nicht jedes hypothetiſche Urtheil darf, wie Platner irrig behauptet hat, ein Schluß heißen, ſondern nur das analytiſche. Sage ich z. B. Wenn die Reben blühen, ſo reifen die Kirſchen, ſo ſehe ich nicht durch bloßes Denken ein, daß das eine die Folge des andern ſey, ſondern ich berufe mich nur auf die Erfahrung. Sage ich hingegen: Alle Materie iſt theilbar, das Gold iſt Materie, alſo iſt das Gold theilbar; ſo ſehe ich durch das Denken allein die Abfolge des Nachſatzes aus den Vorderſätzen ein; indem er nur eine Wiederhohlung deſſelben Gedankens nach dem dictum de omni et nullo iſt.

Durch den Schluß für ſich werden weder die Prämiſſen noch der Schlußſatz, ſondern nur die Konſequenz zwiſchen beyden apodiktiſch behauptet. Der Schluß:

Alles materielle iſt ſterblich
Die Seele iſt materiell
Die Seele iſt ſterblich

in dem jeder einzelne Satz falſch iſt: iſt doch eben ſo richtig als der:

Alle Materie iſt theilbar
Gold iſt Materie
Gold iſt theilbar.

Denn es kommt hier nicht auf die einzelnen Sätze, ſondern nur auf das hypothetiſche Urtheil, die Konſequenz, an, in welchem der Schlußſatz als nothwendige Folge beſtimmt wird, wenn man die Prämiſſen vorausſetzt.

§. 45.

Die Schlüſſe werden eingetheilt erſtens in *unmittelbare Folgerungen*, *Verſtandesſchlüſſe*, deren Prämiſſe nur aus einem Urtheil beſteht und in *mittelbare Schlüſſe*, *Vernunftſchlüſſe*, deren Prämiſſe aus mehreren Urtheilen beſteht. Ferner ein Vernunftſchluß heißt *rein* und *einfach*, wenn er nur einen Schluß enthält; *gemiſcht*, wenn mit einem Vernunftſchluß noch Folgerungen verbunden ſind, *zuſammengeſetzt*, wenn er mehrere Vernunftſchlüſſe in ſich enthält. Z. B. Der Schluß: „Alles materielle iſt theilbar, alſo iſt nichts untheilbares materiell“ iſt eine unmittelbare Folgerung; der Schluß

Jedes edle Metall iſt feuerbeſtändig
Jedes Silber iſt edles Metall
Jedes Silber iſt feuerbeſtändig

iſt ein reiner Vernunftſchluß; ſetze ich noch dazu

folglich iſt einiges feuerbeſtändige Silber

ſo habe ich einen gemiſchten Schluß oder fahre ich fort:

Jedes Silber iſt feuerbeſtändig
Dieſe Maſſe iſt Silber
Dieſe Maſſe iſt feuerbeſtändig

ſo bilde ich einen zuſammengeſetzten Schluß.

Alle Schlüſſe müſſen aus dem Dictum de omni et nullo fließen, weil die Abhängigkeit des Beſondern vom Allgemeinen die einzige iſt, die ſich durch bloßes Denken einſehen läßt. Doch iſt das Verhältniß der Verſtandesſchlüſſe und der Vernunftſchlüſſe dabey ſehr verſchieden. Wenn mit einem Urtheil ſchon die Wahrheit eines andern beſtimmt ſeyn ſoll, ſo muß die Schlußfolge in der bloßen *Form des Urtheils* liegen. Verſtandesſchlüſſe ſind alſo nur dadurch möglich, daß ein Urtheil ſeiner bloßen Form nach von einem andern abhängig iſt, ihre Theorie wird ſich aus der Tafel der Urtheilsformen ableiten laſſen. Bey Vernunftſchlüſſen hingegen ſollen mehrere Urtheile mit einander verbunden den Schlußſatz beſtimmen. Dieſe ihre Verbindung kann nur in den Begriffen liegen, die ihre Materie ausmachen. Vernunftſchlüſſe enthalten alſo immer das gegebene Verhältniß zweyer Vorſtellungen gegen einen Begriff, woraus ſich das Verhältniß dieſer Vorſtellungen gegen einander muß beſtimmen laſſen.

b) Die unmittelbaren Folgerungen.

§. 46.

Die unmittelbaren Folgerungen ſind nach den Formen der Urtheile folgende.

1) Aus dem quantitativen Unterſchied der beſondern und allgemeinen Urtheile gibt ſich die *Subalternation*. Wenn ſich zwey Urtheile nur darin unterſcheiden, daß das eine die allgemeine, das andere die beſondere Bezeichnung hat, ſo heißt das beſondere Urtheil das *ſubalternirte* des allgemeinen. Dem Urtheil: „alle Menſchen ſind ſterblich“ iſt ſubalternirt: „einige Menſchen ſind ſterblich“. *Hier folgt die Wahrheit des ſubalternirten aus der des allgemeinen*, denn was von jedem Theile der Sphäre gilt, das gilt auch von den einzelnen Theilen derſelben. Ferner *aus der Falſchheit des ſubalternirten Urtheils folgt die des allgemeinen*; wenn das Urtheil: „einige Menſchen ſind allwiſſend“ falſch iſt, ſo kann das: „alle Menſchen ſind allwiſſend“ noch weniger gelten. Die Falſchheit des beſondern Urtheils ſagt: daß auch nicht *ein* Theil einer Sphäre ein gegebenes Prädikat habe oder nicht habe, noch viel weniger könnte dieſes alſo der ganzen Sphäre zukommen oder nicht zukommen.

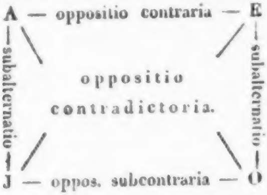
§. 47.

2) Der Qualität nach hängen die Formen des verneinenden und unendlichen Urtheils von einander ab. Es iſt dieſelbe Verſtandeshandlung: ob ich einem Subjekt ein Merkmahl durch die verneinende Form des Urtheils oder die gegentheilige Form des Begriffes abſpreche. Daraus ergibt ſich die Folgerung aufs Gegentheil. Die Urtheile: „A iſt nicht B" und „A iſt Non-B"; „A iſt B" und A iſt nicht Non-B; z. B. „die Seele iſt nicht ſterblich" oder „die Seele iſt unſterblich", „die Materie iſt theilbar", „die Materie iſt nicht untheilbar" ſind gleichbedeutende (gleichgeltende, äquipollente) Urtheile. Bejahung und doppelte Verneinung auf denſelben Begriff bezogen, ſo wie Verneinung durch die verneinende Form und durch das Prädikat eines Urtheils ſind die einzigen verſchiedenen Ausdrücke, welche ſchon durch die bloße logiſche Form als gleichbedeutend beſtimmt ſind.

§. 48.

3) Vergleichen wir die Urtheilsformen nach Quantität und Qualität zugleich, ſo haben wir ſchon bemerkt, daß ſie entweder allgemeinbejahende A oder allgemeinverneinende E, oder beſonders-bejahende J oder beſonders-verneinende O ſind. Betrachten wir nun hier Urtheile mit derſelben Materie, welche ſich nur nach dieſen Formen unterſcheiden z. B. S iſt P, ſo liegt die Sphäre S entweder ganz in der Sphäre P, (Alle S ſind P) oder die Sphäre S iſt ganz aus der Sphäre

P ausgeſchloſſen (Kein S iſt P) oder die Sphäre S iſt theils in der Sphäre P, theils außer ihr (Einige S ſind P und Einige S ſind nicht P.) Es finden daher hier Entgegenſetzungen der Urtheile (§. 33. 3.,) durch ihre bloße logiſche Form ſtatt und zwar nach folgendem Schema.


A — oppositio contraria — E
subalternatio
subalternatio
oppositio contradictoria.
J — oppos. subcontraria — O

a) Ein allgemeines Urtheil und ſein entgegengeſetztes beſonders ſind kontradiktoriſch entgegengeſetzt. Beyde können nicht zugleich wahr ſeyn, denn, wenn ich etwas von allen Gegenſtänden einer Sphäre behaupte, ſo würde ich mir widerſprechen, wenn ich daneben von einigen das Gegentheil ſagte. Sage ich Alle A ſind B, ſo darf ich nicht ſagen, daß Einige A nicht B ſeyen. Beyde können aber auch nicht zugleich falſch ſeyn, denn iſt das beſondere falſch, ſo gilt ſeine Ausſage von keinem Theile der Sphäre des Subjekts, folglich gilt von allen Theilen dieſer Sphäre das Gegentheil. Iſt das Urtheil: „Einige Materie iſt einfach" falſch, ſo muß „keine Materie einfach ſeyn".

b) Allgemein-bejahende und allgemein-verneinende Urtheile ſind konträr entgegengeſetzt. Beyde können nicht mit einander wahr ſeyn, ſonſt würde ich von derſelben Sphäre einen Begriff und ſein Gegentheil auſſagen. Beyde können aber wol zuſammen falſch ſeyn, denn wenn etwas nicht von einer ganzen Sphäre gilt, ſo kann es entweder nur von einem Theil derſelben gelten oder von der ganzen gilt das Gegentheil. Iſt hier die Sphäre getheilt, ſo ſind beyde entgegengeſetzte allgemeine Urtheile falſch. Z. B. „Einige Materie iſt flüſſig, andere nicht, alſo weder alle noch keine iſt flüſſig“.

c) *Beſondere entgegengeſetzte Urtheile ſind ſubkonträr-entgegengeſetzt.* Denn beyde können wol zuſammenbeſtehen, wenn die Sphäre in Rückſicht eines Prädikats getheilt iſt. Iſt aber das eine falſch, ſo iſt (nach a.) das entgegengeſetzte allgemeine und folglich auch, das dieſem ſubalternirte beſondere wahr. Iſt das Urtheil: „einige Materie iſt einfach“ falſch, ſo „iſt keine Materie einfach“ folglich auch „Einige Materie nicht einfach“.

d) Die ſingulären Urtheile gelten hier nicht den allgemeinen gleich, da bey ihnen keine Theilung der Sphäre des Subjektes ſtatt finden kann. *Singuläre bejahende und verneinende Urtheile mit derſelben Materie ſind daher ſchlechthin in kontradiktoriſcher Entgegenſetzung.* Z. B. Cajus iſt entweder gelehrt oder nicht gelehrt.

§. 49.

4) Wir können endlich ohne einem Urtheil eine andre Materie zu geben noch die Begriffe in demſelben ſo verſetzen, daß wir aus dem Subjekt das Prädikat machen und umgekehrt. Aus S iſt P, wird dann P

iſt S. Was werden bey dieſer Verſetzung der Begriffe für Folgerungen ſtatt finden?

Wenn wir bey der Verſetzung an der Form des Urtheils gar nichts ändern, ſo heißt ſie *reine Umkehrung*; ändern wir die Quantität, ſo heißt ſie *veränderte Umkehrung*, ändern wir endlich die Qualität der Begriffe, ſo heißt ſie *Kontrapoſition*.

a) Im allgemein bejahenden Urtheil: Alle S ſind P, ſetze ich die Sphäre S in die Sphäre P. Sie füllt ſie entweder ganz aus, oder macht nur einen Theil derſelben. Im erſten Fall haben beyde Begriffe einerley Sphäre, ſie ſind Wechſelbegriffe, z. B. „Alle Körper ſind ſchwer“. Dann heißt das Urtheil *reciprokabel* oder ſteht an beyden Stellen ganz derſelbe Begriff z. B. „Alle Menſchen ſind Menſchen“ ſo heißt das Urtheil *identiſch*. *Alle reciprokabeln Urtheile laſſen ſich rein umkehren und geben dann eine ganz gleichgeltende Behauptung.* Iſt aber die Sphäre S nur ein Theil der Sphäre P z. B. „Alle Roſen ſind Blumen“, ſo kann ich nur verändert umkehren, indem ich als einen Theil der Blumen die Roſen nenne, „Einige Blumen ſind Roſen“.

b) Im allgemein verneinenden Urtheil „keine Materie iſt einfach“ ſchließe ich eine Sphäre von der andern aus, es iſt alſo gleichbedeutend, welche ich aus der andern ausſchließe, da die Bedeutung nur iſt: ſie liegen außer einander. Das allgemein-verneinende Urtheil läßt ſich alſo rein umkehren.

c) Im beſonders-bejahenden Urtheil z. B. „einige Blumen ſind wohlriechend“ ſage ich nur, daß zwey Sphären, die der Blumen und die des Wohlriechenden einen Theil mit einander gemein haben; die Bedeutung des umgekehrten Urtheils „einiges wohlriechende ſind Blumen“ iſt alſo ganz dieſelbe. Das beſonders-bejahende Urtheil läßt ſich rein umkehren.

d) Das beſonders-verneinende Urtheil: Einige S ſind nicht P, ſetzt nur einen Theil der Sphäre S außer die Sphäre P, dadurch wird das Verhältniß der Sphäre P gegen die von S gar nicht beſtimmt. Das Urtheil: einige S ſind nicht P kann 1) das ſubalternirte von dem allgemeinen: Kein S iſt P, ſeyn, wo dann auch kein P, S wäre (z. B. „Einige Menſchen ſind nicht allwiſſend“; „Kein Menſch iſt allwiſſend“; „Kein alwiſſender iſt ein Menſch“,) 2) bey einer getheilten Sphäre können einige S nicht P, andre aber P ſeyn. Die letztern können ferner die Sphären von S und P. entweder *nur einen gemeinſchaftlichen Theil* haben, dann beſtünden die beyden Urtheile: Einige P ſind S und Einige P ſind nicht S mit einander, (z. B. „Einiges Wohlriechende ſind keine Blumen“) oder endlich die *ganze Sphäre* P iſt ein Theil der Sphäre S, wo dann: Alle P ſind S, das umgekehrte Verhältniß wäre (z. B. „Einiges Metall iſt nicht Gold“, aber „alles Gold iſt Metall“.) Hieraus folgt daß ein beſonders-verneinendes Urtheil ſich gar nicht umkehren läßt, wenn der einzelne Fall nicht beſonders bekannt iſt, denn das Urtheil P iſt S kann dann noch alle möglichen Formen haben.

e) Bey der Kontrapoſition iſt eigentlich die Frage: wenn ein Urtheil: S iſt P, gegeben iſt, wie iſt dadurch das Verhältniß der gegentheiligen Begriffe Non-P und Non-S beſtimmt. Ein gegentheiliger Begriff Non-P entſteht dadurch, daß wir uns den Inbegriff aller möglichen Begriffe als ein Ganzes vorſtellen, aus dieſem die Sphäre P herausnehmen und alles übrige als eine Sphäre denken. Da wir uns alſo bey jedem Begriff auf daſſelbe Ganze aller möglichen Begriffe beziehen, ſo wird durch das Verhältniß zweyer Begriffe auch das ihrer Gegentheile gegeben ſeyn. Die einzelnen Geſetze der Kontrapoſition der Urtheile können wir am leichteſten beurtheilen, wenn wir in ein gegebenes Urtheil durch den Schluß auf das Gegentheil einen gegentheiligen Begriff einführen und dann die Umkehrung aus dem vorhergehenden beurtheilen.

Erſtens aus dem allgemein-bejahenden Urtheil: Alle S ſind P, wird durch den Schluß aufs Gegentheil: Kein S iſt Non-P; dieſes allgemein-verneinende Urtheil läßt ſich rein umkehren, dann erhalten wir: Kein Non-P iſt S, oder: alle Non-P ſind Non-S. Da dies letzte nun das kontraponirte allgemein-bejahende iſt, ſo laſſen ſich alſo alle allgemein-bejahenden Urtheile rein kontraponiren. Z. B. „Alle Materie iſt theilbar“: „keine Materie iſt untheilbar“; „kein untheilbares iſt Materie“; „alles untheilbare iſt immateriell“.

f) Aus dem allgemein-verneinenden Urtheil: Kein S iſt P, wird: Alle S ſind Non-P. Dies allgemein-bejahende Urtheil läßt ſich nur verändert umkehren: Einige Non-P ſind S, oder: Einige Non-P ſind nicht Non-S. Da dies letzte das verändert kontraponirte allgemein-verneinende Urtheil iſt, ſo läßt ſich alſo jedes allgemein-verneinende Urtheil nur verändert kontraponiren. Z. B. „Keine Materie iſt einfach“; „alle Materie iſt zuſammengeſetzt“; „Einiges Zuſammengeſetzte iſt Materie“; „Einiges Zuſammengeſetzte iſt nicht immateriell“.

g) Aus dem beſonders-verneinenden Urtheil: Einige S ſind nicht P, wird: Einige S ſind Non-P. Dies beſonders-bejahende Urtheil läßt ſich rein umkehren: Einige Non-P ſind S, folglich: Einige Non-P ſind nicht Non-S. Dies iſt das rein-kontraponirte beſonders-verneinende; jedes beſonders-verneinende Urtheil läßt ſich alſo rein kontraponiren.

h) Endlich wenn ich in das beſonders-bejahende Urtheil: Einige S ſind P, durch den Schluß aufs Gegentheil gegentheilige Begriffe bringe, Einige S ſind nicht Non-P, oder: Einige P ſind nicht Non-S, ſo bekomme ich immer ein beſonders-verneinendes Urtheil. Da dieſes ſich nun nicht umkehren läßt: ſo läßt ſich folglich das beſonders-bejahende auch nicht kontraponiren.

In dieſer Lehre haben wir bisher auf die relativen und modaliſchen Unterſchiede der Urtheile keine Rückſicht genommen, um die Verhältniſſe in ihrer reinſten Geſtalt darzuſtellen. Auf kategoriſche und hypothetiſche Urtheile laſſen ſich alle dieſe Folgerungen auf gleiche Weiſe anwenden, die Ausführung beſtünde aber meiſt aus lauter leeren Spitzfindigkeiten, wegen der Unbeſtimmtheit unſrer grammatiſchen Ausdrücke. Wir bedienen uns gewöhnlich nur allgemein-bejahender hypothetiſcher Urtheile. Dieſe laſſen ſich erſtlich verändert umkehren. Aus dem Urtheil z. B.

„Wenn der Champagner ſchäumt, ſo entwickelt ſich Luftſäure“ folgt nicht daß immer, wenn Luftſäure ſich entwickelt, Champagner ſchäume aber „in einigen Fällen“ gilt es doch: „wenn Luftſäure entwickelt wird, ſo ſchäumt der Champagner“.

Zweytens ſie müſſen ſich rein kontraponiren laſſen. Dies iſt hier die merkwürdigſte Regel. Das allgemein-bejahende Urtheil: Wenn der Grund geſetzt iſt, ſo iſt auch die Folge geſetzt, heißt hier der modus ponens der hypothetiſchen Urtheile; daraus folgt der modus tollens: wenn die Folge nicht geſetzt iſt, ſo iſt auch der Grund nicht geſetzt, durch die Kontrapoſition. Nemlich aus: C iſt D wenn A iſt B wird kontraponirt: A iſt nicht B wenn C iſt nicht D. „Wenn die Erde zwiſchen Mond und Sonne ſteht, ſo iſt der Mond verfinſtert“; „Wenn der Mond nicht verfinſtert iſt, ſo ſteht die Erde nicht zwiſchen ihm und der Sonne“.

Für die diviſiven Urtheile haben die Verſetzungen von Subjekt und Prädikat gar keine Bedeutung, indem hier ein logiſches Ganzes ſeinen geſammelten Theilen gleich geſtellt wird, Subjekt und Prädikat alſo gar nicht ſo gleichartig ſind, daß das eine die Stelle des andern einnehmen könnte. Die diviſive Quantität der Urtheile beſteht in der Vollſtändigkeit oder Unvollſtändigkeit der Konjunktion und Disjunktionen. (§. 35.) Jedes disjunktive Urtheil, in dem der eingetheilte Begriff mit genannt iſt, hat aber neben dieſer noch eine kategoriſche Quantität ſeines Subjektes z. B. „Jedes Dreyeck iſt entweder eben oder gekrümt“ aber nur „einige Dreyecke (nemlich die gradlinichten) laſſen ſich in rechtwinklichte, ſtumpfwinklichte und ſpitzwinklichte theilen". In ſo fern kann man denn auch auf ſie die Regeln der Umkehrung anwenden. So folgt hier aus dem erſten Beyſpiel durch veränderte Umkehrung: „Einiges was entweder eben oder gekrümt iſt, iſt ein Dreyeck".

Vergleichen wir endlich die modaliſchen Abſtufungen mit dieſer Lehre, ſo laſſen ſich einige Spitzfindigkeiten anbringen, weil die Sprache die aſſertoriſche Modalität nicht genau von der apodiktiſchen unterſcheidet. Die aſſertoriſche Modalität liegt am reinſten in den Sätzen, die nur ein Daſeyn ausſagen z. B. „Es gibt Adler"; „es gibt keine Greiffen". Sage ich hingegen: „Alle Greiffen ſind Vögel", ſo ſehe ich nur auf die apodiktiſche Modalität eines Denkgeſetzes; wollte ich aber umkehren: „Einige Vögel ſind Greiffen" ſo macht das beſondere Urtheil, weil es nicht ohne Anſchauung beſtehen kann, ſchon wieder auf aſſertoriſche Modalität Anſprüche und iſt falſch, weil es keine Greiffen gibt.

§. 50.

Bisher haben wir die Folgerungen nur betrachtet, wiefern ſie aus den quantitativen und qualitativen Urtheilsformen entſpringen, es wären nach die relativen und modaliſchen für ſich zu betrachten übrig. Unter den modaliſchen findet keine Unterordnung in Rückſicht der Sätze ſtatt, *) wir können nur noch auf

---

*) Nach unſerer Lehre von der Modalität der Urtheile kann es keine unmittelbaren Schlüſſe aus dieſer geben, denn im Schluſſe wird durch das bloße Denken die Wahrheit einer Behauptung als durch die Wahrheit anderer Behauptungen beſtimmt anerkannt. Problematiſche Urtheile haben nun gar keine reelle Wahrheit, ihre Form

die Relation ſehen. Hier führt man die Lehre von der Verwandlung der Urtheile auf, mit der manche alle Urtheilsformen auf die kategoriſche zurückzuführen denken. Das Ganze iſt ein leeres Wortſpiel. Ein wahrhaft hypothetiſches oder diviſives Urtheil läßt ſich nie kategoriſch ausſprechen, ſondern ich kann nur durch Sprachwendungen die Form deſſelben verſtecken. Z. B. Das Urtheil: Wenn A iſt, ſo iſt B, läßt ſich mit vielerley Sprachwendungen ausdrücken: B folgt aus A; A iſt der Grund von B, wo ich die hypothetiſche Form des Urtheils in den Inhalt der Begriffe ziehe, ohne ſie darum getilgt zu haben.

Die einzige Verwandlung eines Urtheils in ein gleichgeltendes von andrer Form iſt die Verwandlung allgemeiner kategoriſcher Urtheile in hypothetiſche. In jedem kategoriſchen Urtheil liegt das hypothetiſche Verhältniß: wenn der Subjektbegriff vorkommt, ſo

---

kann alſo hier keine Abhängigkeit beſtimmen. Aſſertoriſche und apodiktiſche Urtheile unterſcheiden ſich aber nur ſubjektiv in der Art, wie der Verſtand zu ihrem Bewußtſeyn kommt und nicht ſchlechthin als Behauptungen, es wird alſo durch das Verhältniß dieſer Formen auch keine Abhängigkeit einer Behauptung von einer andern beſtimmt. Nimmt man aber, wie gewöhnlich, die modaliſchen Unterſchiede der Urtheile grade zu nach den Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, ſo hat Krug (ſeine Denklehre S. 430.) allerdings recht, daß die Regeln: ab esse ad posse, ab oportere ad esse valet consequentia u. ſ. w. als Principien unmittelbarer modaliſcher Schlüſſe gebraucht werden können. In der That aber ſind dies metaphyſiſche und keine logiſche Geſetze, denn ſie verbinden die Urtheile nicht durch ihre Form, ſondern durch ihren metaphyſiſchen Gehalt, und dienen alſo auch nur als Oberſätze von Vernunftſchlüſſen und nicht als Formen unmittelbarer Folgerungen.

iſt der Prädikatbegriff mit dabey, dies kann man denn ſelbſt zur Form des Urtheils machen. So ſage ich anſtatt: „Alle Körper ſind ſchwer", eben ſo gut: „Wenn etwas ein Körper iſt, ſo iſt es ſchwer". Es können alſo allerdings auch hypothetiſche Urtheile vorkommen, die ſich kategoriſch ausſprechen laſſen, es ſind aber dies nur ſolche, die eigentlich urſprünglich kategoriſch ſind.

Unterordnung der relativen Formen findet ſich zwiſchen den diviſiven vollſtändigen Urtheilen und den andern. Daraus gibt es denn auch leichte Folgerungen.

a) *Aus jeder Konjunktion kann ich mehrere kategoriſche Urtheile ziehen.* Z. B. ſage ich in der Definition: „Ein Dreyeck iſt eine von drey Seiten völlig begränzte Figur", ſo folgt daraus: „Jedes Dreyeck iſt eine Figur": „jedes Dreyeck hat drey Seiten" u. ſ. w.

2) *Jede Disjunktion enthält in der Ausſchließung der Glieder durch einander hypothetiſche Verhältniſſe.* Nemlich wenn ein Glied der Eintheilung geſetzt wird, ſo ſind alle andern daneben aufgehoben und ſind alle Glieder bis auf eins aufgehoben, ſo iſt dies eine zu ſetzen. Z. B. A iſt entweder B oder C, ſo folgt: Wenn A, B iſt, ſo iſt es nicht C: Wenn A nicht C iſt, ſo iſt es B.

Alle dieſe Folgerungen ſind nur leichte Wendungen oder Theilungen eines Gedanken, wodurch für den Hauptzweck der Schlüſſe, die Beſtimmung der Fälle durch Regeln nichts gewonnen wird, indem wir hier eigentlich nur unvollſtändigere Urtheile aus gegebenen vollſtändigern herausnehmen.

§. 51.

Man kann übrigens jede Folgerung auch als einen Vernunftſchluß ausſprechen, wenn man die logiſche Regel, aus der ſie fließt, zum Oberſatz und ihre Prämiſſe zum Unterſatz macht. Z. B. die Folgerung: „Wenn kein Menſch allwiſſend iſt, ſo iſt kein Allwiſſender ein Menſch" bildet ſich ſo zu einem Vernunftſchluß aus: Wenn eine Sphäre von einer andern ausgeſchloſſen wird, ſo ſchließt ſie dieſe wiederum aus; Nun wird die Sphäre der Menſchen von der Sphäre des Allwiſſenden ausgeſchloſſen: alſo wird auch die des Allwiſſenden von der der Menſchen ausgeſchloſſen. (S. Meiers Vernunftlehre §. 426.) Dem gemäß können alſo auch alle unmittelbaren Folgerungen als durch das Dictum de O. et N. beſtimmt angeſehen werden. Hierdurch wird aber doch der logiſche Unterſchied zwiſchem Verſtandesſchluß und Vernunftſchluß nicht aufgehoben, denn jede Folgerung z. B. „Kein Menſch iſt allwiſſend, folglich kein Allwiſſender ein Menſch", iſt für ſich ſchon apodiktiſch ausgeſagt. Ich habe nicht nur wie im Enthymema den vorausgeſetzten Oberſatz verſchwiegen, ſondern der Schlußſatz fließt durch die bloße Denkform aus der einen Prämiſſe.

c) Die Vernunftſchlüſſe.

§. 52.

Wir haben bisher zwey Anſichten von den Schlüſſen neben einander erhalten. Der Zweck des Schließens lag darin, daß allgemeinen Regeln, Fälle untergeordnet und dieſe durch ſie beſtimmt werden ſollten. Z. B. das allgemeine Geſetz der gegenſeitigen

Anziehung aller Himmelskörper hat für meine Erkenntniß nur dadurch Bedeutung, daß einzelne Himmelskörper wie Sonne und Erde gegeben ſind, auf die ich es anwende. Um dieſe Verhältniſſe auszuſprechen würde ich erſt eine allgemeine Regel als Oberſatz nöthig haben, dann einen Unterſatz, welcher Fälle der Regel unterordnet und endlich einen Schlußſatz, welcher die Fälle durch die Regel beſtimmt. Auf der andern Seite ſahen wir, jeder Schluß ſey ein analytiſches-hypothetiſches Urtheil, und dieſes entſpringe immer aus dem Dictum de omni et nullo, indem das Verhältniß der Unterordnung beſonderer Vorſtellungen unter allgemeine das einzige in den Denkformen ſelbſt gegebene Verhältniß von Grund und Folge iſt. Sollte nun hier der Schluß als Vernunftſchluß mehrere Urtheile in ſeinen Prämiſſen vereinigen, ſo mußte der Grund des Schließens in einer Gedankenverbindung liegen, die durch die Materie dieſer Urtheile beſtimmt wird. Im einfachſten Fall, wenn von einem einzelnen Vernunftſchluß die Rede iſt, werde ich alſo in den Prämiſſen das Verhältniß der Unterordnung zweyer Vorſtellungen gegen dieſelbe dritte erkennen und dadurch im Schlußſatz das Verhältniß der beyden gegen einander einſehen. Weiß ich z. B. daß „alle Menſchen ſterblich ſind“ und „Cajus ein Menſch iſt“: ſo iſt durch das Verhältniß des Begriffes der „Sterblichkeit“ und meiner Vorſtellung vom „Cajus“ zum Begriff „Menſch“ auch das Verhältniß des „Cajus“ zur „Sterblichkeit“ beſtimmt: „Cajus iſt ſterblich“.

Die erſte von dieſen Anſichten iſt eine bloße Forderung, nach der zweyten aber können wir die allgemeine Form der Vernunftſchlüſſe unmittelbar entwickeln, und aus dieſer Entwicklung wird ſich dann erſt ergeben, daß alle möglichen Vernunftſchlüſſe der Anforderung genug thun. Wir bleiben alſo zuerſt bey der zweyten Anſicht. Durch dieſe beſtimmt ſich:

1) Es wird hier die Beſtimmung einer Vorſtellung auf eine andre ihr über- oder untergeordnete übertragen. Zu jedem Vernunftſchluß gehören drey Begriffe, die termini des Schluſſes genannt. (Wir ſagen Begriffe, weil ſie das meiſt ſind und wenn auch einzelne Vorſtellungen darunter vorkommen, doch keine Verwechſelung entſtehen kann.) Ein Oberbegriff P wird als logiſche Beſtimmung eines Mittelbegriffs M gegeben und durch dieſen als Beſtimmung eines Unterbegriffs S bejahend oder verneinend geſetzt.

2) Sehen wir dann auf die Sätze, in denen dieſe Verhältniſſe ausgeſprochen werden: ſo iſt erſtlich im Schlußſatz der Unterbegriff dem Oberbegriff untergeordnet, (S iſt P.) Ferner in einer Prämiſſe muß der Mittelbegriff mit dem Oberbegriff verbunden werden, (M iſt P;) dieſe heiße der Oberſatz, in der andern hingegen der Unterbegriff mit dem Mittelbegriff, (S iſt M;) dieſe heiße der Unterſatz.

Die Form jedes Vernunftſchluſſes iſt alſo:

Oberſatz	M iſt P
Unterſatz	S iſt M
Schlußſatz	S iſt P.

Im obigen Beyſpiel iſt „Menſch“ der Mittelbegriff, „Sterblichkeit“ der Oberbegriff und „Cajus“ der Unterbegriff und der Schluß iſt:

Oberſatz, Alle Menſchen ſind ſterblich
Unterſatz, Cajus iſt ein Menſch

Schlußſatz, Cajus iſt ſterblich.

Das Grundverhältniß aller Vernunftſchlüſſe iſt das des Mittelbegriffes zum Oberbegriff und Unterbegriff d. h. das der Uebertragung einer logiſchen Beſtimmung von einer Vorſtellung an eine andere durch gegebene Unterordnungen. Haben wir gleich das Dictum de omni et nullo als allgemeines Princip aller Vernunftſchlüſſe in den Formeln: was vom Allgemeinen gilt, gilt auch vom untergeordneten Beſondern und noch mehr in der: des Merkmahls Merkmahl iſt auch Merkmahl der Sache ſelbſt, zunächſt nur für kategoriſche Unterordnung einer Vorſtellung unter einen Begriff ausgeſprochen, ſo iſt doch das Geſetz des Gedankenzuſammenhangs auch bey den Schlüſſen durch Unterordnung der Folge unter den Grund oder des Inbegriffs der Theile unter das logiſche Ganze ganz daſſelbe. Die aufgeſtellte Form iſt die Form jedes möglichen Vernunftſchluſſes. In der That ſtimmt ſie auch mit der erſten Angabe, daß im Vernunftſchluß jedesmal ein Fall durch eine Regel beſtimmt werde, überein, indem jeder Vernunftſchluß zur ſtrengen Ableitung eines Schlußſatzes eine allgemeine Prämiſſe vorausſetzt. Dies wird ſich aus der Betrachtung im einzelnen beſtimmter ergeben. Nur die Erklärung, daß die Regel jedesmal der Oberſatz ſey, ſtimmt zuweilen nicht mit der andern, daß der Oberſatz das Verhältniß des Mittelbegriffs zum Oberbegriff vorſtelle, zuſammen. Wir müſſen aber zunächſt immer der letztern Beſtimmung folgen. Eigentlich erhält nemlich jeder Vernunftſchluß die drey Handlungen 1) Unterordnung eines Beſondern unter ein Allgemeines, dies iſt die Funktion des Unterſatzes und das Verhältniß zwiſchen Unterbegriff und Mittelbegriff; 2) Angabe einer logiſchen Beſtimmung für eins von dieſen beyden, dies iſt die Funktion des Oberſatzes und das Verhältniß des Mittelbegriffes zum Oberbegriff; 3) Uebertragung dieſer Beſtimmung an das andere, dies iſt die Funktion des Schlußſatzes und das Verhältniß des Unterbegriffes zum Oberbegriff.

§. 53.

Ganz im allgemeinen, muß alſo in jedem Vernunftſchluß durch die Unterordnung eines Beſondern unter ein Allgemeines erkannt werden. Hier kann nun entweder ein Beſonderes durch ſein übergeordnetes Allgemeines beſtimmt werden, einen ſolchen Schluß vom Allgemeinen aufs beſondre wollen wir einen Schluß in der erſten Figur nennen: oder es wird ein Allgemeines durch ſein untergeordnetes beſonderes erkannt; dieſer Schluß vom beſondern aufs allgemeine heiße Schluß in der zweyten Figur. Wenn mir zum Beyſpiel die Unterordnung gegeben iſt: „Alles Gold iſt Metall“: ſo kann ich entweder ein Merkmahl des Metalles z. B. die „Schmelzbarkeit“ auf das Gold übertragen, oder ein Merkmahl des Goldes z. B. „die Dehnbarkeit“ von einigem Metall auſſagen. Im erſtem Fall ſchließe ich in der erſten Figur vom Allgemeinen aufs Beſondre:

Alles Metall iſt ſchmelzbar
Alles Gold iſt Metall

Alles Gold iſt ſchmelzbar:

Im andern Fall ſchließe ich in der zweyten Figur, vom beſondern aufs Allgemeine:

Alles Gold iſt dehnbar
Alles Gold iſt Metall

Einiges Metall iſt dehnbar.

§. 54.

Jeder Vernunftſchluß geht alſo von einer gegebenen Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine aus, die dann zur Uebertragung einer logiſchen Beſtimmung gebraucht wird. Der weſentlichſte Unterſchied von mittelbaren Schlußarten wird alſo darin beſtehen, nach welchem Verhältniß man im Schluſſe untergeordnet hat. Nun gab es drey Verhältniſſe der logiſchen Unterordnung; kategoriſche Unterordnung des Subjects unter das Prädikat; hypothetiſche Unterordnung der Folge unter den Grund; diviſive Unterordnung der Theile unter ein logiſches Ganzes. Dem gemäß theilen wir die Vernunftſchlüſſe ein in kategoriſche, welche nach dem kategoriſchen Verhältniß unterordnen, in hypothetiſche, die nach dem hypothetiſchen und in diviſive, die nach dem diviſiven Verhältniß unterordnen.

Die Regel eines kategoriſchen Schluſſes kann jede allgemeine Regel werden, die Regel eines hypothetiſchen Schluſſes eine hypothetiſche oder disjunktive Regel, die eines diviſiven Schluſſes nur eine diviſive Regel. In dieſer Erklärung weiche ich von Kant und denen, die ihm gefolgt ſind ab, einmal darin, daß ich die Schlüſſe nicht unmittelbar nach der relativen Art ihrer Oberſätze, ſondern eigentlich nach der Art ihrer Unterſätze eintheile und dann darin, daß ich die dwiſiven Schlüſſe auf eigne Art beſtimme. Die Rechtfertigungen darüber werden ſich in der Ausführung ihres Orts finden.

A. Kategoriſche Vernunftſchlüſſe.

§. 55.

Hier ſoll aus dem Verhältniß von Subjekt und Prädikat geſchloſſen werden, indem ich eine logiſche Beſtimmung von einem Mittelbegriff auf einen Unterbegriff übertrage. Wir können dieſe Lehre von zwey Seiten betrachten entweder, indem wir auf das Verhältniß der Begriffe achten, welches zum Schluß erfordert wird, oder indem wir auf das Verhältniß der Urtheilsformen in ihnen ſehen.

Das Weſen des Schluſſes liegt eigentlich in dem Verhältniß ſeiner drey Hauptbegriffe, die Urtheile in ihm dienen nur dieſe Verhältniſſe auszuſprechen und ſind nur das ſekundäre. Wir müſſen alſo zuerſt immer auf die Verhältniſſe ſeiner Begriffe achten. Aus dieſen ergeben ſich nun zuerſt folgende Hauptgeſetze für alle kategoriſchen Vernunftſchlüſſe.

1) *In jedem kategoriſchen Vernunftſchluß muß eine Prämiſſe allgemein und eine bejahend ſeyn.*

Sind beyde Prämiſſen verneinend, weder P noch S iſt M, ſo ſind nur zwey Sphären aus der des Mittelbegriffs ausgeſchloſſen, keine iſt von ihm abhängig, keine kann alſo durch ihn beſtimmt werden.

Ferner in jedem beſonders-bejahenden Urtheil iſt ſowol beym Suojekt als beym Prädikat nur von einem Theil der Sphäre ſeiner Begriffe die Rede. Sage ich: Einige A ſind B, ſo nenne ich nur einen

Theil der Sphäre A und für B weiß ich nicht ob dieſe „Einigen A“, die ganze Sphäre B ſind oder nicht. Hätte ich alſo zwey partikuläre Prämiſſen, die entweder beyde bejahend wären oder eine bejahende und eine verneinende, die den Mittelbegriff im Subjekt hätte, ſo wüßte ich nicht ob beydemal von demſelben Theil der Sphäre des Mittelbegriffs die Rede wäre, alſo auch nicht, ob überhaupt ein Mittelbegriff da iſt oder nicht. (Z. B. Einiges Metall iſt Gold, einiges Metall iſt Silber; hier iſt das eine mal von anderm Metall die Rede als das andere, alſo kein Mittelbegriff da. Hingegen „einiges Metall iſt Eiſen“, „einiges Metall iſt nicht edel“ hier iſt allerdings „das Metall, welches Eiſen iſt“, der Mittelbegriff, allein der Form nach kann ich dieſen Fall nicht vom vorigen unterſcheiden.) Steht hingegen der Mittelbegriff das eine mal im Prädikat eines beſonders verneinenden Urtheils, (Einige P ſind nicht M; Einige S ſind M,) ſo ſehe ich wol, daß die genannten P von den genannten S verſchieden ſind, aber ob die nicht genannten P unter S ſtehen oder nicht und ob die nicht genannten S unter P ſtehen oder nicht iſt unbeſtimmt, das Verhältniß zwiſchen Oberbegriff und Unterbegriff folgt alſo nicht aus den gegebenen. Sage ich z. B. „Einige Blumen ſind nicht wohlriechend“; „Einige Roſen ſind wohlriechend“, ſo gehören dieſe Roſen zu den nicht genannten Blumen; ſage ich hingegen: „Einiges Harz iſt wohlriechend“, ſo iſt dieſes von der Sphäre der Blumen ganz ausgeſchloſſen.

2) Sind beyde Prämiſſen bejahend, ſo iſt es auch der Schlußſatz; iſt eine verneinend, ſo iſt es auch der Schluß-

ſatz; iſt eine partikulär, ſo iſt es auch der Schlußſatz; im Schlußſatz kann nie von der ganzen Sphäre des Ober- oder Unterbegriffes die Rede ſeyn, wenn in den Prämiſſen nur ein Theil derſelben vorkommt.

Dieſe Sätze folgen alle daraus, daß im Schlußſatz nur die Gedanken der Prämiſſen wiederhohlt werden, alſo im Schlußſatz von nichts die Rede ſeyn kann, als was in den Prämiſſen enthalten iſt.

5) *Aus einem beſonders-bejahenden Oberſatz und einem allgemein-verneinenden Unterſatz folgt kein Schlußſatz.*

Denn der Schlußſatz müßte verneinend ſeyn; dabey enthielte er den Oberbegriff im Prädikat, der Unterbegriff würde alſo aus der ganzen Sphäre des Oberbegriffs ausgeſchloſſen; im beſonders-bejahenden Oberſatz iſt aber nur von einem Theil der Sphäre des Oberbegriffs die Rede, es würde alſo in dem Schlußſatz etwas behauptet, wovon in den Prämiſſen nicht die Rede iſt, dazu kann aber ein Schluß, welcher im Schlußſatz nur die Gedankenverbindung ſeiner Prämiſſen wiederhohlen kann, unmöglich führen.

§. 56.

Die Arten der kategoriſchen Schlüſſe werden ſich darnach beſtimmen in wievielerley Verhältniſſen drey Begriffe gegen einander gegeben werden können, ſo daß daraus ein Schluß entſteht.

Dieſer Verhältniſſe können drey gedacht werden.

Fall 1. Drey Begriffe ſind ſtuffenweis einander untergeordnet, ſo daß der zweyte dem erſten untergeordnet, dem dritten aber übergeordnet iſt.

Fall 2. Zwey Begriffe ſind einem dritten untergeordnet.

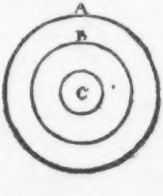
Fall 3. Zwey Begriffe ſind einem dritten übergeordnet. Wenn wird hier ein Schluß möglich?

Der Deutlichkeit wegen wollen wir die Sphäre eines jeden Begriffes mit einem Kreiſe bezeichnen, und ihr Verhältniß gegen einander durch die Lage dieſer Kreiſe in oder außer einander.

Erſter Fall.

Liegt hier die Sphäre B (Materie) in der Sphäre A (Theilbarkeit), die Sphäre C (Gold) aber in B, ſo iſt B der Mittelbegriff. Hier muß erſtlich die ganze Sphäre B dem A untergeordnet ſeyn, denn ſonſt wüßte ich nicht ob die Sphäre C, die doch nur als Theil von B beſtimmt iſt, zu dem Theil der B gehörte, der unter A ſteht. Ferner C muß bejahend in die Sphäre B geſetzt ſeyn, ſonſt könnte man keine Beſtimmung von B auf C übertragen. Unter dieſen Bedingungen wird bey einer ſtuffenweiſen Unterordnung das Verhältniß der andern zwey Begriffe gegen einander immer beſtimmt ſeyn.

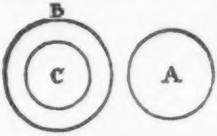
a) Wenn beyde Unterordnungen bejahend ſind. Die Sphäre B liegt in A, in ihr liegt C; ſo muß C nothwendig auch in der Sphäre A liegen.



Alle Materie iſt theilbar
Gold iſt Materie

Gold iſt theilbar

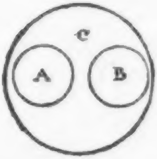
b) Wenn die Unterordnung des B unter A verneinend iſt. Die Sphäre B liegt außer der A, C liegt aber in B, alſo muß C auch außer A liegen.

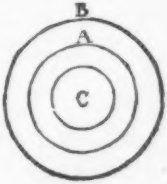


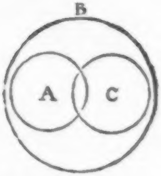
Keine Materie iſt einfach
Gold iſt Materie
Gold iſt nicht einfach.

Zweyter Fall.

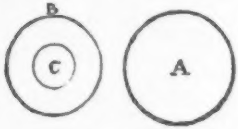
Wenn ich einen Begriff A einem andern B unterordne, und nun auch von C noch weiß, daß es unter B ſteht, ſo wird, wenn beyde Unterordnungen bejahend ſind das Verhältniß zwiſchen A und C dadurch gar nicht beſtimmt, denn ihre Sphären können in der von B entweder nebeneinander liegen (wie Gold und Silber unter Metall) oder die eine kann in der andern liegen (wie Gold und edles Metall in Metall) oder die eine hat nur einen Theil mit der andern gemein (wie edles Metall und gelbes Metall in Metall.) Nach dieſen drey Figuren.







Der zweyte Fall gibt alſo nur dann einen Schluß wenn die eine Sphäre als in, die andere als außer B liegend gegeben iſt; z. B. A liege außer, C innerhalb B; ſo muß C auch außer A liegen.



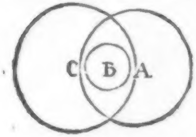
Kein Einfaches iſt materiell
Gold iſt materiell
Gold iſt nicht einfach.

Dieſes Verhältniß iſt ganz daſſelbe, wie das verneinende des erſten Falls, nur daß man hier A als ausgeſchloſſen von B betrachtet, dagegen dort B als ausgeſchloſſen von A betrachtet wurde. Dies macht den Unterſchied, daß hier auch nur von „einigen A" die Rede ſeyn kann, weil dieſe doch von „allen B" ausgeſchloſſen werden, dagegen müſſen aber dann „alle C" dem B untergeordnet werden, wenn die genannten „einigen A" von der ganzen Sphäre C ausgeſchloſſen ſeyn ſollen. Z. B.

Alles Schöne iſt allgemeingefällig
Einiges Angenehme iſt nicht allgemeingefällig
Einiges Angenehme iſt nicht ſchön.

Dritter Fall.

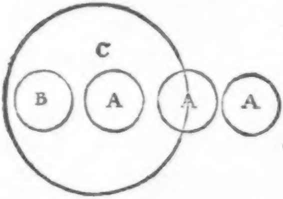
Wenn der Begriff B zwey andern A und C untergeordnet wird, ſo haben beyde die Sphäre B gemein.



Alle Veilchen ſind Blumen
Einige Veilchen ſind wohlriechend

Einige Blumen ſind wohlriechend.

Iſt aber eine von dieſen Unterordnungen verneinend, ſo folgt daß B welches in der einen Sphäre liegt aus der andern ausgeſchloſſen iſt, alſo die eine Sphäre C einen Theil hat, der außer der andern liegt.



Alle Veilchen ſind Blumen
Einige Veilchen ſind nicht wohlriechend

Einige Blumen ſind nicht wohlriechend.

Hier gibt es alſo jedesmal einen Schluß, aber nur auf ein partikuläres Verhältniß zwiſchen A und C.

Fragen wir weiter: wie werden ſich dieſe Schlüſſe in Sätzen ausſprechen? ſo ſehen wir erſtlich bey dem erſten Fall der ſtuffenweiſen Unterordnung iſt die Stellung der Begriffe

B iſt A
C iſt B

C iſt A

dabey muß der Oberſatz allgemein ſeyn, weil von allen B die Rede ſeyn muß und der Unterſatz bejahend, damit etwas von B auf C übertragen werden könne.

Beym zweyten Fall iſt die Stellung der Begriffe
A iſt B
C iſt B
C iſt A
hier muß der Oberſatz allgemein ſeyn, denn A als Oberbegriff kommt im verneinenden Schlußſatz als Prädikat vor, C wird von „allen A“ ausgeſchloſſen, folglich muß im Oberſatz auch von allen A die Rede ſeyn. Ferner eine Prämiſſe mußte verneinend ſeyn; dieſe kann bald der Oberſatz bald der Unterſatz werden, denn hier braucht der Unterſatz nicht bejahend zu ſeyn, weil wenn C außer B liegt, A aber in B eingeſchloſſen iſt, C doch auch außer A fallen muß.

Beym dritten Fall iſt die Stellung der Begriffe
B iſt A
B iſt C
C iſt A
hier iſt nach obigem der Schlußſatz immer partikulär, der Unterſatz aber muß immer bejahend ſeyn, weil wieder eine Beſtimmung von B auf C übertragen werden ſoll.

§. 57.

Die Schlüſſe haben in allen drey Fällen gleiche Gültigkeit, denn ſie ſind in den allgemeinen Geſetzen der Begriffsverbindungen gegründet.

Sie folgen nemlich alle aus dem im Dictum de omni et nullo liegenden Verhältniß der ganzen Sphäre zu ihren Theilen. Die Principien für die genannten drey Fälle ſind dann: für den erſten, der Theil (C) des Theils (B) liegt im Ganzen (A) und was (A) außer dem Ganzen (B) liegt, liegt auch außer dem Theil (C); für den zweyten, wenn ein Theil (B) eines Ganzen (C) außer einem andern Ganzen (A) liegt, ſo hat das erſtere (C) einen Theil außer dem zweyten (A); für den dritten: liegt ein Theil (B) in zwey Ganzen, (A und C) ſo haben dieſe einen gemeinſchaftlichen Theil und liegt ein Theil (B) in einem Ganzen (C) aber außer einem andern (A), ſo hat das erſte (C) einen Theil außer dem andern (A).

Nur der erſte Fall ſtimmt aber unmittelbar mit der vollſtändigen Erklärung des Schluſſes, daß ein Fall durch eine Regel beſtimmt werden ſolle, zuſammen. Für den dritten Fall ſtimmen deswegen unſre beyden Erklärungen des Oberſatzes, daß er die Regel ſey und daß er den Oberbegriff enthalte nicht zuſammen, indem hier auch der Unterbegriff in der Regel vorkommen kann. Man nennt deswegen die Stellung des erſten Falls allein die geſetzmäßige und reducirt die andern auf ſie. Daß dieſe Reduktion leicht möglich ſey, können wir ganz im allgemeinen überſchlagen, wenn wir bedenken, daß jeder Schluß eine allgemeine Regel als Prämiſſe brauche und daß die andern Fälle ſich nur in der umgekehrten Stellung der Sätze von dem erſten Fall unterſcheiden. Da ſich nun alle Sätze entweder rein umkehren oder rein kontraponiren laſſen, ſo können die zwey letzten Fälle höchſtens ſo weit vom erſten abweichen, daß ſie nur durch gegentheilige Begriffe mit dem erſten Fall zuſammenhängen.

1) Im zweyten Fall ſteht der Mittelbegriff beyde mal im Prädikat, wie der Unterſatz im erſten Fall; man muß alſo einen Oberſatz durch Umkehrung bilden. Hier war jedesmal eine Prämiſſe verneinend, die iſt nun entweder allgemein oder beſonders. Iſt ſie allgemein, ſo läßt ſie ſich rein umkehren und als Oberſatz nach dem erſten Fall brauchen. Dies geht immer an, denn ſollte ſie als Unterſatz gegeben ſeyn, ſo iſt der Oberſatz allgemein-bejahend, der Schlußſatz alſo allgemein-verneinend, läßt ſich daher rein umkehren, wodurch der Name der Prämiſſen umgewechſelt wird. Der gegebene Schluß wäre dann nemlich:

Alle A ſind B	und wird	Kein B iſt C	A Geld
Kein C iſt B		Alle A ſind B	B Metall
			C Diamant
Kein C iſt A		Kein A iſt C	

Iſt hingegen eine beſonders-verneinende Prämiſſe gegeben, ſo iſt der Oberſatz allgemein-bejahend, keiner von beyden läßt ſich umkehren, der Schluß hängt durch das Gegentheil des Mittelbegriffs mit dem erſten Fall zuſammen. Man muß alſo hier die Verneinung an das Prädikat ziehen und den Oberſatz kontraveniren. Der Schluß iſt hier:

A Gold	Alle A ſind B	und wird	Kein Non-B iſt A
B ſchmelzbar	Einige C ſind nicht B		Einige C ſind Non-B
C Stein			
	Einige C ſind nicht A		Einige C ſind nicht A

2) Im dritten Fall ſteht der Mittelbegriff beyde mal im Subjekt, wie im Oberſatz des erſten Falls, alſo muß hier durch Umkehrung ein neuer Unterſatz gebildet werden. Wenn alſo hier ein allge-

meiner Oberſatz gegeben iſt, ſo wird durch Umkehrung des Unterſatzes der Schluß in einen gleichgeltenden des erſten Falls verwandelt. Dies geht jedesmal an, weil der Unterſatz bejahend und der Schlußſatz partikulär gegeben iſt. Sollte nemlich auch der Unterſatz als allgemein-bejahend gegeben ſeyn und ſich alſo unverändert umkehren laſſen, ſo folgt doch derſelbe Schlußſatz. Der gegebene Schluß iſt dann:

Alle B ſind A	und wird	Alle B ſind A	A Pflanze
Alle B ſind C		Einige C ſind B	B Roſe
			C Blume
Einige C ſind A		Einige C ſind A	

Hier kann aber der gegebene Oberſatz auch partikular ſeyn mit einem allgemein-bejahenden Unterſatz. Dann müſſen die Prämiſſen umgewechſelt und folglich der Schlußſatz umgekehrt werden. Dies geht an, wenn der Oberſatz beſonders-bejahend iſt, weil alsdann auch der Schlußſatz beſonders-bejahend ausfällt. Iſt aber endlich der Oberſatz beſonders-verneinend, ſo hängt der Schluß nur durch das Gegentheil des gegebenen Oberbegriffs mit dem erſten Fall zuſammen, man muß die Verneinung an das Prädikat ziehen, und dann umkehren. Der gegebene Schluß iſt hier:

A angenehm: B Arzeney; C nützlich.

Einige B ſind nicht A	und wird	Alle B ſind C
Alle B ſind C		Einige Non-A ſind B
Einige C ſind nicht A		Einige Non-A ſind C

Man kann alſo alle Schlüſſe des zweyten und dritten Falles nur als *gemiſchte* Schlüſſe des erſten Falles mit eingemengten Umkehrungen anſehen.

Dieſe Lehre von den einzelnen Arten der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe nach den Formen ihrer Urtheile iſt im Grunde leere Spitzfindigkeit, denn das Reſultat aller dieſer Weitläuftigkeiten iſt doch nur, daß in jedem kategoriſchen Schluß ein Fall durch eine Regel beſtimmt worden und dieſes liegt ja ſchon grade zu in dem Geſetz, daß in jedem Vernunftſchluß eine Prämiſſe allgemein ſeyn muß. Die ſcholaſtiſche Logik behandelt dieſe Lehre nur von Seiten der Urtheilsformen her und bekommt daher noch mehr grammatiſche Weitläuftigkeiten. Man hat dem Ariſtoteles fälſchlich vorgeworfen, daß er die vierte Figur überſehen habe, da es doch für ihn nur drey Figuren gibt. Ariſtoteles geht nemlich, eben wie ich es hier gethan habe, nur von dem Verhältniß der Begriffe im Schluß aus, da gibt es denn nur unſre drey Fälle. Sein Fehler liegt darin, daß er nicht die allgemeinen Regeln jeder Figur zu Grunde legt, ſondern mit einer ganz unnützen Weitſchweifigkeit bey Beſtimmung der Arten in jeder Figur auch unmögliche einzeln aufzählt und ihre Unmöglichkeit nachweiſt. Dieſe Weitſchweifigkeit hat man ihm in dem Verfahren die Arten zu beſtimmen ſo oft nachgemacht. Kant ging zuweit, indem er dieſe ganze Lehre eine grammatiſche Spitzfindigkeit nannte, der Unterſchied der drey Fälle iſt doch ein logiſcher und ſeine Behauptung, daß die Schlußkraft der andern zwey nur von der des erſten Falles abgeleitet ſey iſt auch nicht richtig. Ich ſchließe doch offenbar eben ſo leicht nach dem dritten Fall: Ein Theil, der in zwey Ganzen liegt, iſt ein gemeinſchaftlicher Theil von beyden, als nach dem erſten: der Theil des Theils liegt im Ganzen. Der dritte Fall gibt nemlich hier die leichteſte Stellung der Schlüſſe vom Beſondern aufs Allgemeine (d. h. der Schlüſſe in der zweyten Figur nach unſrer Terminologie.)

Die ſcholaſtiſche Lehre von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren und den 19 modis der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe wird keiner weitläuftigen Erläuterung bedürfen. Sollen die Figuren nach der Stellung der Begriffe in den Prämiſſen beſtimmt werden, ſo iſt folgende Kombination vollſtändig. Für den Schlußſatz: S — P, ſtehen die Begriffe

1) nach unſerm erſten Fall: M — P
S — M
2) mit umgekehrtem Oberſatz: P — M
S — M
3) mit umgekehrtem Unterſatz: M — P
M — S
4) beyde Prämiſſen umgekehrt: P — M
M — S

Laſſen ſich alſo in einem Schluſſe der erſten Figur beyde Prämiſſen rein umkehren, ſo können wir ihn in allen Figuren ausſprechen. Es ſeyen die Begriffe „Feuerbeſtändigkeit, Bley, Metall“ gegeben, ſo folgt der Schlußſatz: „Einiges Metall iſt nicht feuerbeſtändig“ aus den Prämiſſen

In der erſten Figur: Kein Bley iſt feuerbeſtändig
Einiges Metall iſt Bley
In der zweyten Figur: Kein feuerbeſtändiges iſt Bley
Einiges Metall iſt Bley
In der dritten Figur: Kein Bley iſt feuerbeſtändig
Alles Bley iſt Metall
In der vierten Figur: Kein feuerbeſtändiges iſt Bley
Alles Bley iſt Metall

Es fällt leicht ins Auge, daß die drey erſten Figuren unſre drey Fälle ſind, die vierte aber brauchten wir gar nicht, weil ſie kein eigenthümliches Begriffsverhältniß enthält, ſondern nur nach unſerm erſten Fall einen Mittelbegriff einmal über= und das anderemal unterordnet. Dieſe Art einen Schluß auszuſprechen kann alſo nur möglich ſeyn, wenn man durch Umkehrungen, die Stellung der erſten Figur in die der vierten verwandeln kann. Dies geſchieht nun 1) wenn man den Schlußſatz S — P umkehrt in P — S, indem dann Oberbegriff und Unterbegriff und alſo auch Oberſatz und Unterſatz den Namen tauſchen, oder 2) wenn ſich unmittelbar beyde Prämiſſen ſo umkehren laſſen, daß eine allgemein bleibt, indem dann die umgekehrten Sätze dieſelben Gedanken enthalten wie die gegebenen und alſo denſelben Schlußſatz begründen.

Unterſcheiden wir nun ferner die Arten dieſer Schlüſſe nach der verſchiedenen Quantität und Qualität der Sätze in jeder Figur, ſo dürfen wir nur die Art des Oberſatzes erſt beliebig allgemeinbejahend, dann allgemeinverneinend, ferner beſondersbejahend endlich beſondersverneinend vorausſetzen und mit jedem Fall die allgemeinen Regeln der kategoriſchen Schlüſſe (§. 55.) vergleichen, um zu finden, daß es überhaupt nur acht Artunterſchiede geben kann. Vergleichen wir dann weiter die beſondern Regeln jeder Figur (§. 56.) ſo finden ſich unmittelbar die vier modi der erſten, die vier der zweyten und die ſechs der dritten Figur.

Nur die Beſtimmung der Arten der vierten Figur bedarf einer andern Rückſicht. Hier erhielten wir die zwey Regeln: Schlüſſe der vierten Figur entſtehen aus denen der erſten 1) durch Umkehrung des Schlußſatzes, oder 2) durch Umkehrung beyder Prämiſſen ſo daß eine allgemein bleibt.

Den Schlußſatz können wir umkehren, ſobald er nicht beſonders verneinend iſt, alſo bey den drey erſten modis der erſten Figur. So wird aus dem modus Barbara der erſten Bamalip der vierten. Nemlich aus

Alle B ſind A		Alle C ſind B
Alle C ſind B	wird	Alle B ſind A
Alle C ſind A		Einige A ſind C.

Ferner aus Celarent entſteht der modus Calemes, Nemlich aus

Kein B iſt A		Alle C ſind B
Alle C ſind B	wird	Kein B iſt A
Kein C iſt A		Kein A iſt C

Drittens aus Darii wird der modus Dimatis Nemlich aus

Alle B ſind A		Einige C ſind B
Einige C ſind B	wird	Alle B ſind A
Einige C ſind A		Einige A ſind C

Beyde Prämiſſen aber umzukehren, daß eine allgemein bleibt, fordert eine allgemeine Verneinung im Oberſatz des Schluſſes der erſten Figur. Auf dieſe Art können alſo nur aus den modis Celarent und Ferio Schlüſſe der vierten Figur gebildet werden.

Für den modus Celarent wird nemlich hier aus

Kein B iſt A		Kein A iſt B
Alle C ſind B	folgender Schluß	Einige B ſind C
Kein C iſt A		Einige C ſind nicht A

Für dem modus Ferio wird aus

Kein B iſt A		Kein A iſt B
Einige C ſind B		Einige B ſind C
	dieſer Schluß	
Einige C ſind nicht A		Einige C ſind nicht A

Da hier in Celarent der allgemeine Unterſatz nur verändert umgekehrt werden kann, ſo erhält alſo der Schluß in der vierten Figur hier beyde mal dieſelbe Form: E i o. Indeſſen wenn in Celarent der Unterſatz ein reciprokables Urtheil wäre, ſo ließe ſich der Unterſatz in der vierten Figur doch allgemein ausſprechen, z. B.

Kein Körper iſt einfach		Nichts Einfaches iſt Körper
Jedes Schwere iſt Körper		Jeder Körper iſt ſchwer
	wird	
Nichts Schweres iſt einfach		Nichts Schweres iſt einfach

Eben ſo wenn in Ferio der beſondersbejahende Unterſatz nur die veränderte Umkehrung eines allgemein-bejahenden Satzes iſt, ſo wird hier wieder der Schluß in der vierten Figur einen allgemein-bejahenden Unterſatz bekommen können. Z. B. im obigen Beyſpiel aus

Kein Bley iſt feuerbeſtändig		Kein feuerbeſtändigs iſt Bley
Einiges Metall iſt Bley		Alles Bley iſt Metall
	wurde	
Einiges Metall iſt nicht feuerbeſtändig		Einiges Metall iſt nicht feuerbeſtändig.

So entſtehen alſo neben dem modus E i o hier noch die beyden E a e und E a o, weil man aber dem in Eae gegebenen Unterſatz der Form nach nicht anſehen kann, ob er reciprokabel iſt, ſo läßt ſich im allgemeinen nur veränderte Umkehrung vorausſetzen und ſo ſtehen alle Schlüſſe hier, als wenn ſie aus Ferio gebildet wären, daher heißen die beyden andern modi der vierten Figur Fesapo und Fresison.

Die Reduktion aller dieſer Arten auf die der erſten Figur macht ſich nach den von uns angegebenen Regeln, nur daß nach Ariſtoteles keine Kontrapoſition und kein Schluß aufs Gegentheil gebraucht wird, ſondern anſtatt deſſen die Conversio des Schluſſes, welche darin beſteht, daß man das kontradiktoriſche Gegentheil des gegebenen Schlußſatzes als Prämiſſe eines neuen Schluſſes braucht und aus deſſen Schlußſatz zeigt, daß dies Gegentheil falſch, alſo der gegebene Schlußſatz wahr ſeye. Z. B. Ein Schluß in Baroco wäre

Alle P ſind M	P Gold
Einige S ſind nicht M	M ſchmelzbar
	S Stein

Einige S ſind nicht P. Hier nimmt man das kontradiktoriſche Gegentheil des Schlußſatzes: Alle S ſind P, zum Unterſatz, ſo entſteht ein Schluß in Barbara

Alle P ſind M
Alle S ſind P

Alle S ſind M, deſſen Schlußſatz das kontradiktoriſche Gegentheil des gegebenen Unterſatzes: Einige S ſind nicht M, iſt und alſo falſch ſeyn muß. Da nun der neue Schluß in der Form richtig iſt und aus lauter wahren Sätzen nichts falſches folgen kann, ſo muß der angenommene Unterſatz: Alle S ſind P, falſch und ſein kontradiktoriſches Gegentheil: Einige S ſind nicht P wahr ſeyn.

Ein Schluß in Bocardo wäre:

Einige B ſind nicht A
Alle B ſind C
Einige C ſind nicht A

A angenehm
B Arzeney
C nützlich

Hier wird eben ſo das kontradiktoriſche Gegentheil des Schlußſatzes: Alle C ſind A, als Oberſatz eines neuen Schluſſes mit dem gegebenen Unterſatz verbunden. Daraus entſteht ein Schluß in Barbara

Alle C ſind A
Alle B ſind C
Alle B ſind A

deſſen Schlußſatz das kontradiktoriſche Gegentheil des gegebenen Oberſatzes und folglich falſch iſt, weshalb denn wie vorhin der neue Oberſatz auch falſch und der gegebene Schlußſatz wahr ſeyn muß.

Der eigentliche Zweck dieſer ganzen Lehre, ſo wie ſie von Ariſtoteles ausgebildet worden iſt, iſt der rhetoriſche, einem nach den gewöhnlichen Geſetzen des Sprachausdrucks in der Rede vorkommenden vollſtändig ausgeſprochnen kategoriſchen Vernunftſchluß regelmäßig ſeine Richtigkeit nachweiſen zu können. Dazu gibt die gewöhnliche ſcholaſtiſche Lehre die vollſtändigſte mechaniſche Anweiſung, die kürzeſte iſt aber die hier §. 56. gegebene, welche gleich auf das Verhältniß der Begriffe achtet und ſich ſo zur Probe den Schlußſatz, wenn einer folgt, ſelbſt bildet.

Bisher haben wir bey der Betrachtung der kategoriſchen Schlüſſe nur auf kategoriſche Sätze Rückſicht genommen, oben wurde aber behauptet, man könne alle Regeln zu kategoriſchen Schlüſſen benutzen. Dies müſſen wir hier noch zeigen. Das eigenthümliche des kategoriſchen Verhältniſſes iſt die Abhängigkeit des Prädikats vom Subjekt; wo der Subjektbegriff vorkommt muß der Prädikatbegriff auch ſeyn. Auf dieſelbe Weiſe prädicire ich nun im hypothetiſchen Urtheil die Folge vom Grunde, im konjunktiven die Erklärung vom erklärten Begriff, in disjunktiven die Eintheilung von der eingetheilten Sphäre.

So kann man erſtlich nach allen drey Fällen aus hypothetiſchen Sätzen kategoriſch ſchließen, wenn mehrere hypothetiſche Verhältniſſe mit einander verglichen werden.

Dieſes geſchieht bey dem erſten Fall einer ſtuffenweiſen Unterordnung von Grund und Folge nach dem Schema:

Wenn B iſt, ſo iſt A
Wenn C iſt, ſo iſt B

Wenn C iſt, ſo iſt A

hier kann auch ein beſondres hypothetiſches Urtheil als Unterſatz dienen. Z. B. ein Schluß aus zwey allgemeinen hypothetiſchen Urtheilen iſt:

Wenn es Vollmond iſt, ſo ſind die Nächte hell
Wenn der Mond mit Sonnenuntergang aufgeht, ſo iſt es Vollmond

---

Wenn der Mond mit Sonnenuntergang aufgeht, ſo ſind die Nächte hell.

Mit beſonderm Unterſatz dieſer:

Immer wenn es donnert, ſo blitzt es
Zuweilen wenn es regnet, ſo donnert es

Zuweilen wenn es regnet, ſo blitzt es.

Nach dem zweyten Fall, wenn ich eine Folge von zwey Gründen abhängig erkläre; wenn A iſt, ſo iſt B, wenn C iſt, ſo iſt B: ſo folgt daraus nichts, wie oben, iſt aber ein Satz verneinend, ſo haben wir dieſelben Schlüſſe des zweyten Falles:

Wenn A iſt, ſo iſt B nicht
Wenn C iſt, ſo iſt B

Wenn C iſt, ſo iſt A nicht.

Im dritten Falle wären zwey Folgen von einem Grunde abhängig, ſo folgt wieder eben wie oben ein partikulärer Schlußſatz:

Wenn B iſt, ſo iſt A
Wenn B iſt, ſo iſt C

Wenn C iſt, ſo iſt zuweilen A.

Zweytens eine konjunktive Regel hat in ihrer Form ſchon die kategoriſche Form mit, ich ſchließe aus ihr kategoriſch, wenn ich dem ganzen Begriff eine Vorſtellung ſeiner Sphäre unterordne und an dieſe Merkmahle der Erklärung übertrage. Z. B. dieſer Schluß:

Jede Tugend iſt eine Stärke der guten Geſinnung
im menſchlichen Entſchluß
Die Ehrliebe iſt eine Tugend

Die Ehrliebe iſt eine Stärke der guten Geſinnung
im menſchlichen Entſchluß.

Drittens endlich eben ſo bey Disjunktionen. Z. B. Jede Fläche iſt entweder eben oder gekrümmt
Jedes Dreyeck iſt eine Fläche

Jedes Dreyeck iſt entweder eben oder gekrümmt. (Vergl. §. 33. 3.)

Dieſe kategoriſche Anwendung hypothetiſcher Regeln iſt weſentlich von der ächt hypothetiſchen verſchiehen. Die Folge, welche das hypothetiſch untergeordnete iſt, iſt grade das kategoriſch allgemeinere, denn die Sphäre der Folge iſt größer als die des Grundes, die Folge kann auch ohne dieſen beſtimmten Grund vorkommen, der Grund aber hat die Folge immer bey ſich. Auf ähnliche Art iſt auch das disjunktive Verhältniß umgekehrt, indem man hier die Glieder der Eintheilung, welche disjunktiv das beſondre ſind als Prädikat behandelt.

B. Die hypothetiſchen Schlüſſe.

§. 53.

Das ächte hypothetiſche Verhältniß der Regeln beſtand in der Abhängigkeit der Aſſertion eines Urtheils von der Aſſertion eines andern. Hieraus entſteht die ſehr einfache Form der ächt hypothetiſchen Schlüſſe, nach den zwey Figuren:

1) Wenn der Grund geſetzt iſt, ſo iſt auch die Folge geſetzt. Hier wird vom hypothetiſch allgemeinen dem Grunde auf das beſondere die Folge geſchloſſen, alſo in der erſten Figur. Der Schluß heißt der modus ponens hypothetiſcher Schlüſſe.

2) Durch Kontrapoſition der hypothetiſchen Regel entſteht die andre: Wenn die Folge nicht geſetzt iſt, ſo iſt auch der Grund nicht geſetzt. Hier wird vom beſondern der Folge aufs allgemeine geſchloſſen, alſo in der zweyten Figur. Der Schluß heißt modus tollens der hypothetiſchen Schlüſſe und kann als ein gemiſchter, nur durch Kontrapoſition der Regel veränderter Schluß der erſten Figur angeſehen werden.

Die Form der hypothetiſchen Schlüſſe iſt alſo dieſe einfache.

In der erſten Figur: Wenn A gilt, ſo gilt B
A gilt
alſo gilt auch B.

In der zweyten Figur: Wenn A gilt, ſo gilt B
B gilt nicht
alſo auch A gilt nicht.

z. B. „Wenn zwey Dreyecke gleiche Höhen und Grundlinien haben, ſo ſind ſie gleich“
„Dieſe zwey Dreyecke haben gleiche Höhen und Grundlinien“
Alſo: Dieſe zwey Dreyecke ſind gleich

Oder ich ordne unter: „Dieſe zwey Dreyecke ſind nicht gleich“ und ſchließe: alſo „haben ſie auch nicht gleiche Höhen und gleiche Grundlinien“.

„Wenn ein Staat gut verwaltet wird, ſo gewinnt das Volk durch die Verwendung der öffentlichen Gelder“
„Dieſer Staat wird gut verwaltet“
Alſo gewinnt das Volk u. ſ. w.

„Wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm“
„Dieſen Stein beſcheint die Sonne“
Alſo wird dieſer Stein warm u. ſ. w.

Die allgemeinen Regeln für dieſe Schlüſſe ſind: Erſtens bejahend dürfen wir nur vom Grund auf die Folge, verneinend von der Folge auf den Grund ſchließen. Es war nemlich die Bedeutung der hypothetiſchen Urtheile nur die einſeitige Abhängigkeit der Folge vom Grunde, ſo daß ſich die umgekehrte Verbindung des Grundes mit der Folge nicht nothwendig vorausſetzen läßt. Das Weſen des Grundes iſt, daß die Folge bey ihm ſey, aber die im allgemeinen gedachte Folge kann in verſchiedenen einzelnen Fällen verſchiedene Gründe haben. In unſerm erſten Beyſpiel ſind Dreyecke von gleichen Höhen und Grundlinien gleich, aber nicht jede zwey gleiche Dreyecke haben gleiche Höhe und Grundlinie. Sage ich hingegen: „Wenn zwey Dreyecke auf gleicher Grundlinie gleiche Höhen haben, ſo ſind ſie gleich“, ſo läßt ſich dies reciprokable Urtheil auch umkehren, aber dieſen Unterſchied deutet die logiſche Form nicht an.

Eben ſo im dritten Beyſpiel durch den Sonnenſchein wird der Stein warm, aber er kann auch durch mancherley andere Gründe warm werden.

Zweytens der Schlußſatz des hypothetiſchen Schluſſes wiederhohlt immer nur aſſertoriſch in der erſten Figur den Nachſatz, in der zweyten Figur den Vorderſatz der hypothetiſchen Regel, die darin nur problematiſch ausgeſprochen waren; durch den hypothetiſchen Schluß wird kein neues Urtheil gebildet.

Drittens in jedem hypothetiſchen Schluß wird ein Fall durch eine hypothetiſche (oder eine dieſer gleichgeltende) Regel beſtimmt. Das hypothetiſche Urtheil muß alſo ein allgemeines ſeyn, wenn ich ſchließen ſoll, daß der gegebene Fall dadurch beſtimmt werde.

Viertens man nennt deswegen die hypothetiſche Regel den Oberſatz, die Aſſertion vom Grund aber den Unterſatz hypothetiſcher Schlüſſe. Allein wenn wir genauer auf die Bedeutung hypothetiſcher Schlüſſe eingehen, ſo ſind die Funktionen grade die umgekehrten. Das Weſen dieſer Schlüſſe beſteht in der Aſſertion, ich gehe hier von der Gewißheit einer Grundbehauptung aus und verbreite mich nach und nach über ihre Folgen. In der reinen Mathematik iſt dieſer Gedankengang durch hypothetiſche Schlüſſe am deutlichſten vor Augen, indem wir ausgehend von der Gewißheit weniger Grundſätze, dieſer den ganzen Inhalt der Wiſſenſchaft unterordnen. Die Aſſertion iſt hier eigentlich der Oberbegriff; der Grund iſt der Mittelbegriff und die Folge der Unterbegriff. Die hypothetiſche Regel hat alſo die unterordnende Funktion des Unterſatzes, wodurch die Aſſertion mittelbar an die darin problematiſch gegebene Folge gebracht wird.

§. 59.

Eine eigne Art gemiſchter hypothetiſcher Schlüſſe ſind die ſogenannten disjunktiven Schlüſſe oder die hypothetiſchen Schlüſſe aus einem disjunktiven Oberſatz.

Wenn mir eine disjunktive Regel: „Entweder iſt A oder B oder C“, gegeben iſt, ſo liegen in ihr die zwey Bedingungen:

1) Wenn eines der Glieder der Eintheilung behauptet wird, ſo müſſen die andern verneint werden. Der Schluß hieraus wird modus ponendo tollens genannt.

2) Wenn alle Glieder der Eintheilung bis auf eins verneint werden, ſo muß dies eine behauptet werden, oder wenn eins oder einige Glieder der Eintheilung verneint werden, ſo muß eines der noch

übrigen behauptet werden. Dieſer Schluß heißt modus tollendo ponens.

Z. B. „Jedes Dreyeck iſt entweder rechtwinklicht, oder ſpitzwinklicht oder ſtumpfwinklicht“.

„Dieſes Dreyeck iſt rechtwinklicht alſo weder ſpitz: noch ſtumpfwinklicht“, modo ponendo tollente.

„Dieſes Dreyeck iſt weder ſpitz: noch ſtumpfwinklicht, alſo rechtwinklicht“.

„Dieſes Dreyeck iſt nicht ſpitzwinklicht alſo entweder rechtwinklicht oder ſtumpfwinklicht“, beydes modo tollendo ponente.

Dieſe Schlußart beruht nicht auf dem ganzen disjunktiven Verhältniß der Theile der Eintheilung zur ganzen eingetheilten Sphäre, ſondern nur auf den hypothetiſchen Verhältniſſen der Glieder der Eintheilung unter einander durch ihre gegenſeitige Ausſchließung. In den angegebenen Regeln wird durch eine unmittelbare Folgerung aus der gegebenen disjunktiven Regel eine hypothetiſche gezogen und aus dieſer geſchloſſen. Nehmen wir den einfachſten Fall einer kontradiktoriſchen Disjunktion: A iſt entweder B oder C, und ſoll von B auf C geſchloſſen werden, ſo liegen in der disjunktiven Regel die beyden hypothetiſchen:

Wenn A, B iſt, ſo iſt es nicht C
Wenn A nicht B iſt, ſo iſt es C.

Hier ordne ich in einem hypothetiſchen Schluſſe in modo ponendo tollente die Aſſertion A iſt B unter die erſte; in modo tollendo ponente die Aſſertion A iſt nicht B unter die zweyte. Der Schluß iſt beyde mal ein hypothetiſcher modo ponente vom Grund auf die Folge.

Im angeführten Beyſpiel ſage ich:

„Alle Dreyecke ſind entweder rechtwinklicht oder ſchiefwinklicht“

Alſo: „Wenn ein Dreyeck rechtwinklicht iſt, ſo iſt es nicht ſchiefwinklicht“

„Dieſes Dreyeck iſt rechtwinklicht“

Alſo: „iſt es nicht ſchiefwinklicht“.

So kann man modo tollendo ponente ſchließen, daß zwey Dreyecke, die ſtückweis lauter gleiche Seiten haben, ſich decken müſſen. Man lege nemlich die Grundlinie des einen Dreyecks über die gleiche des andern: ſo daß die Scheitel der Winkel, welche die gleichen Schenkel mit der Grundlinie machen, über einander fallen: ſo muß die Spitze des einen Dreyecks entweder auf die Spitze des andern, oder auf eine ſeiner Seiten oder innerhalb dieſes andern oder außerhalb deſſelben fallen.

Wenn folglich dieſe Spitze weder in eine Seite des andern Dreyecks noch in daſſelbe, noch außer daſſelbe fallen kann: ſo muß ſie auf deſſen Spitze fallen.

Nun kann ſie aber auf keine Seite des andern Dreyecks anders als in deſſen Spitze fallen, weil ſonſt die Seiten gegen die Annahme ungleich wären; ſie kann nicht innerhalb und nicht außerhalb des andern Dreyecks fallen, weil dies den Geſetzen der Zeichnung gleichſchenklichter Dreyecke widerſpräche.

Alſo liegt die Spitze des zweyten Dreyecks auf der des erſten.

C. Von den diviſiven Vernunftſchlüſſen.

§. 60.

Das eigenthümliche des diviſiven Verhältniſſes war das Verhältniß eines logiſchen Ganzen zu allen Gliedern ſeiner Eintheilung. Nach dieſem Verhältniß iſt ein Schluß möglich durch die Uebertragung von allen Gliedern der Eintheilung auf das Ganze. Die diviſiven Regeln waren aber entweder konjunktive oder disjunktive. Bey konjunktiven füllt ein Inbegriff von Merkmahlen den Inhalt eines Begriffes aus, der Inhalt als das beſondere wird alſo durch das allgemeinere ſeiner Merkmahle beſtimmt. So bilden die Schlüſſe aus konjunktiven Regeln hier die erſte Figur. Bey disjunktiven hingegen füllen die Glieder der Eintheilung die Sphäre eines Begriffes aus, das allgemeinere wird durch das beſondre beſtimmt. Die Schlüſſe aus disjunktiven Regeln bilden hier die zweyte Figur.

Wir erhalten hier alſo erſtlich Schlüſſe aus konjunktiven Regeln, ich nenne ſie konjunktive Vernunftſchlüſſe. *) Ihre Regeln ſind: Wovon alle Merkmahle eines Begriffes gelten oder eines nicht, das gehört in die Sphäre dieſes Begriffes oder nicht.

Z. B. Der Botaniker findet in ſeinem Syſtem die caryophyllata oder geum urbanum est herba classis

---

*) Ich habe ſie ſonſt auch Schlüſſe nach vollſtändiger Analogie genannt, jetzt ſcheint mir aber dieſe Benennung dem Sprachgebrauch Gewalt anzuthun. Schlüſſe nach der Analogie haben keine eigenthümliche logiſche Form, wenn ſie nicht Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe bleiben, wie ſeines Orts erhellen wird. §. 103.

polyandriae, ordinis monogyniae cum calyce decemfido, laciniis alternis minimis acutis, petalisquinque; floribus erectis, fructibus globosis, villosis, foliis lyratis. Er findet eine Blume ſieht an dieſer alle dieſe Beſtimmungen und ſchließt, daß ſie ein geum urbanum ſey; fehlen hingegen einige der letztern, ſo weiß er, daß er eine andre Art geum hat, fehlen noch mehrere, ſo gehört die Blume auch in ein andres Geſchlecht. Dieſen Schluß wendet beſonders jeder Naturforſcher an, der die Arten ſeiner Salze, Metalle, Steine, Blumen oder Thiere unterſucht. Stimmen alle Merkmahle mit ſchon beſchriebenen Arten zuſammen, ſo kennt er die Art, fehlt nur ein weſentliches, ſo weiß er, daß er eine neue Art gefunden hat.

Die diviſiven Schlüſſe aus disiunktiven Regeln ſind die vollſtändigen Induktionen. Ihre Regeln ſind: Was von den Theilen einer Sphäre im beſondern oder allgemeinen gilt, das gilt eben ſo von dem allgemeinen Begriffe, welchem dieſe Sphäre zukommt.

Auch dieſer Schluß iſt im Leben und wiſſenſchaftlich von häufigem Gebrauch. Wir ſchließen nach ihm ſobald wir ein Geſchäft nach allen möglichen Fällen in Ueberlegung nehmen und daraus unſern Entſchluß faſſen; die Mathematik bedient ſich deſſelben, wenn ſie einen Beweis für alle Fälle eines Satzes einzeln führt und ihn dadurch allgemein macht z. B. wenn die Geometrie durch drey Fälle beweiſt, daß der Centriwinkel noch einmal ſo groß ſey, als der Peripheriewinkel auf demſelben Bogen:

„Entweder liegt ein Schenkel des Peripheriewinkels in dem Durchmeſſer des Kreiſes durch die Scheitel beyder Winkel; oder jeder Schenkel liegt auf einer andern Seite dieſes Durchmeſſers; oder beyde Schenkel liegen auf einer Seite deſſelben“.

„Im erſten Fall folgt der Satz aus dem Geſetze der Zeichnung gleichſchenklichter Dreyecke; im andern Fall iſt nur der erſte zweymal dargeſtellt: im dritten wiederhohlt ſich ebenfalls der erſte zweymal“.

„Alſo gilt der Satz ganz allgemein“.

Eben ſo der Bernoulliſche Beweis für das Geſetz der Koefficienten des Binomimus. Beſonders aber braucht wieder die Naturlehre die Induktionen, um aus beſondern Beobachtungen allgemeine Geſetze abzuleiten. Z. B. Wäre die Disjunktion vollſtändig: „Jedes edle Metall iſt entweder Gold oder Silber oder Platina“; und man beobachtete dann: Gold wird im reguliniſchen Zuſtand vom Eſſig nicht angegriffen, Silber auch nicht, Platina auch nicht; ſo ließe ſich ſchließen: „Kein edles Metall wird im reguliniſchen Zuſtand vom Eſſig angegriffen“.

Dieſe disjunktive Schlußart iſt von jeder hypothetiſchen Schlußweiſe auch von der aus disjunktiven Oberſätzen weſentlich verſchieden. Hypothetiſch enthält der Unterſatz nur die Aſſertion des Grundes, der Schlußſatz die Aſſertion der Folge. Hier hingegen wird ein ganz neuer Oberbegriff durch die ſogenannten Unterſätze hinzugebracht und im Schlußſatz daraus eine neue Regel gebildet, die in den Prämiſſen gar nicht vorkam. Hypothetiſch ließe ſich aus der Regel: „Jedes edle Metall iſt entweder Gold oder Silber oder Platina“ nur folgern: ob etwas bedingungsweiſe Gold ſey oder nicht, Silber ſey oder nicht, Platina ſey oder nicht. Disjunktiv hingegen bringt die Induktion ein neues Merkmahl z. B. „vom Eſſig nicht angegriffen zu werden“, hinzu und bildet daraus einen Schlußſatz als Regel für die ganze eingetheilte Sphäre, hier für alles edle Metall.

Kant und mehrere nach ihm haben dieſe Schlußarten ganz falſch beurtheilt. Kant nennt die Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe nach unvollſtändiger Analogie und Induktion Schlüſſe der Urtheilskraft und ſetzt ſie ſo den Verſtandesſchlüſſen und Vernunftſchlüſſen an die Seite. Hier liegt aber erſtlich ein Fehler in der Lehre von der Wahrſcheinlichkeit zu Grunde, den wir ſeines Orts (§. 100.) rügen müſſen, unvollſtändige Schlüſſe der reflektirenden Urtheilskraft gibt es in allen Formen und nicht nur in den diviſiven. Zweytens hat er die Form der vollſtändigen Analogie und vollſtändigen Induktion, die der wahre diviſive Vernunftſchluß iſt, ganz überſehen. Die Eintheilung der Schlüſſe nach den drey Funktionen des Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft ſcheint mir überhaupt ohne Grund. Warum gehören die unmittelbaren Folgerungen grade dem Verſtande? Sie entſpringen ja auch aus Unterordnungen, wenn gleich nur der Urtheilsformen. Die Analogien und Induktionen ſchreibt Kant nur ihrer Unvollſtändigkeit wegen der reflektirenden Urtheilskraft im Gegenſatz der ſubſumirenden zu, alſo nicht der Urtheilskraft überhaupt im Gegenſatz gegen Verſtand oder Vernunft.

Das weſentliche der diviſiven Schlüſſe iſt die Gleichſetzung des Inbegriffs aller Theile mit einem logiſchen Ganzen; vergleichen wir hingegen im Ganzen nur Theil mit Theil, ſo iſt das Verhältniß nur ein hypothetiſches. Daran können wir die konjunktiven Schlüſſe und die Induktionen immer leicht von hypothetiſchen Schlüſſen unterſcheiden. Dies iſt es aber auch was uns nöthigt dieſe Schlüſſe als eine eigne Art einfacher Vernunftſchlüſſe aufzuführen und nicht etwa die Induktionen als kategoriſche oder hypothetiſche Schlüſſe mit zuſammengeſetztem Unterſatz. Das logiſche Ganze iſt vielmehr die neue ihnen allein eigne Form.

In der Lehre von den Urtheilen fand ſich, daß konjunktive und disjunktive Regeln unter kategoriſcher und hypothetiſcher Form vorkommen können. Dies macht ſich auch wieder bey den Schlüſſen gelten.

Die Regel der konjunktiven Schlüſſe ganz im allgemeinen lautet: *Wovon alle Bedingungen einer Regel gelten oder eine nicht, davon gilt die Regel ſelbſt oder nicht.* Die oben gegebene Formel drückt dies unmittelbar nur für die kategoriſchen Fälle aus, wo ich einen Gegenſtand mit der Erklärung eines Begriffes vergleiche, um zu ſehen, ob ihm der Begriff als Merkmahl zukommt oder nicht.

Die hypothetiſchen Fälle konjunktiver Schlüſſe ſind uns im Leben noch geläufiger als dieſe. Wenn ich alle Gründe einer Folge überſehen kann und nun vergleiche, ob die Folge eintreten wird, ſo verfahre ich nach dieſem Schluß. Sind alle Gründe da, ſo ſetze ich auch die Folge, fehlt nur einer, ſo iſt die Folge zu verneinen. So ſchließen wir auf eine Begebenheit, deren Urſachen wir vollſtändig kennen. Z. B. es ſollen die nächſten Sonnen- und Mondfinſterniſſe berechnet werden, ſo habe ich die vollſtändige Einſicht: erſtere ſetzen die Konjunktion, die andern die Oppoſition des Mondes und der Sonne voraus und außer dem beyde, daß die Konjunktion und Oppoſition nahe genug an die Knoten der Mondbahn falle. Ich kann alſo hier die Zeit der Finſterniſſe, ſo wie ihr Ausbleiben durch einen konjunktiven Schluß beſtimmen, indem ich die Zeit der Oppoſition und Konjunktion und dabey die Lage der Knoten der Mondbahn zu dieſer Zeit berechne.

Dieſer Schluß unterſcheidet ſich weſentlich vom nur hypothetiſchen durch ſeine Wechſelſeitigkeit, indem hier, wo wir die Allheit der Gründe über einer Folge kennen, ſo wol bejahend als verneinend vom Grund auf die Folge und von der Folge auf den Grund geſchloſſen werden kann, dagegen der hypothetiſche Schluß nur einſeitig modo ponente vom Grund auf die Folge oder modo tollente von der Folge auf den Grund gilt.

Auf gleiche Weiſe finden neben den kategoriſchen Induktionen, welche ein Prädikat mit einem Subjektbegriff verbinden durch Vergleichung mit allen Theilen ſeiner Sphäre, auch hypothetiſche Induktionen nach der Regel ſtatt: Wenn alle Folgen eines Grundes ſtatt finden, ſo findet dieſer ſelbſt ſtatt, findet hingegen nur eine nicht ſtatt, ſo findet auch der Grund nicht ſtatt. Dieſen Schluß wendet der Arzt am Krankenbett an, wenn er durch die Vereinigung aller charakteriſtiſchen Symptome eine beſtimmte Krankheit erkennt; eben ſo der Probirer, wenn er die Feinheit des Silbers durch den Klang, durch den Strich am

Probirſtein, durch die hydroſtatiſche Wage und chemiſche Reagentien beweiſt. Die induktoriſche Schlußweiſe unterſcheidet ſich vom disjunktiven Schluß auch darin, daß ſie nicht die Entgegenſetzung der Theile im Ganzen, ſondern grade ihre Verbindung zum Ganzen berückſichtigt.

Die hier genannten verneinenden ſo wol konjunktiven als induktoriſchen Schlußweiſen haben nichts eigenthümliches, ſie beſtehen nur aus gewöhnlichen kategoriſchen oder hypothetiſchen Schlüſſen modo tollente, indem in ihnen nicht das Ganze der diviſiven Regel in Anwendung gebracht wird.

§. 61.

Vorzüglich mögen an Misdeutungen und Einſeitigkeiten in dieſer Lehre auch die verwickeltern Fälle von Schlüſſen aus disjunktiven Regeln Urſach ſeyn, welche die Namen Dilemma, Trilemma, Tetralemma u. ſ. w. erhalten, je nachdem die Disjunktion zwey, drey, vier oder mehrere Glieder hat. Sie laſſen ſich alle vermittelſt einer hypothetiſchen Regel mit disjunktivem Nachſatz ausſprechen, wo eine Behauptung durch alle Glieder der Eintheilung durchgeführt und dann kollektiv auf den Vorderſatz bezogen wird. Neuere Logiker nennen ſie oft eine Art hypothetiſcher Schlüſſe, ſie ſind aber theils hypothetiſche Schlüſſe modo tollente durch eine Induktion vermittelt, theils nur Induktionen.

Die Formen dieſer Schlüſſe ſind nemlich:

1) Wenn A iſt: ſo iſt entweder B oder C
Weder B noch C iſt
alſo: A iſt nicht

2) Wenn A wäre: ſo müßte entweder B oder C ſeyn
Wenn B iſt und wenn C iſt: ſo iſt A nicht
alſo: A iſt nicht.

3) Wenn A iſt: ſo iſt entweder B oder C
Wenn B iſt und wenn C iſt: ſo iſt D
Wenn A iſt: ſo iſt D.

Die erſten beyden, welche nur zur Widerlegung dienen ſind eigentliche Dilemmata; der erſte hebt durch eine Induktion die Folge auf und ſagt dann modo tollente auch der Grund ſey aufzuheben. Der zweyte hingegen iſt nur eine hypothetiſche Induktion, er hebt den Grund unmittelbar auf, aber durch eine Induktion. Dieſer Schluß kann daher auch oft ohne hypothetiſche Regel vorkommen, unter dieſer Form:

Entweder iſt B oder C
Wenn B iſt und wenn C iſt: ſo iſt A nicht.
A iſt nicht.

Dieſe Form iſt nun reine Induktion nur der negative Fall zu dieſer affirmativen Form:

Entweder iſt B oder C
Wenn B iſt und wenn C iſt: ſo iſt A
A iſt.

Der dritte genannte Schluß iſt endlich ein kategoriſcher mit einer Unterordnung durch hypothetiſche Induktion.

Das Dilemma heißt bey den Alten der gehörnte oder der Krokodillſchluß, weil es ſich gut polemiſch zu logiſchen Chikanen benutzen läßt. Der Schluß geht nemlich von einer Disjunktion aus, wählt man zu dieſer einen ſehr allgemeinen philoſophiſchen Eintheilungsgrund, ſo kann man die Unvollſtändigkeit derſelben leicht verſtecken. Ferner man greift den Satz nicht ſelbſt an, den man widerlegen will, ſondern nur ſeine Folgen, gegen die man nur Schwierigkeiten zu erheben braucht, um ſchon Verdacht gegen den Vorderſatz zu erwecken. So erhält z. B. folgendes Dilemma eine ſcheinbare Widerlegung des Daſeyns Gottes. „Wenn Gott iſt: ſo muß ſein Weſen entweder endlich oder unendlich ſeyn“. „Endlich kann es nicht ſeyn, das widerſpräche dem Begriff eines höchſten Weſens; unendlich kann es aber auch nicht ſeyn, denn Unendlichkeit iſt Unvollendbarkeit, ſomit Unvollſtändigkeit, welche wieder dem Gedanken der Gottheit widerſpricht“. „Alſo iſt kein Gott“.

Der Fehler liegt hier darin, daß wir den Ausdruck „des unendlichen“ gewöhnlich nur bey der Eintheilung „der Größen“ in endliche und nichtendliche brauchen: ſo daß unter „unendlichen Weſen“ nicht ſchlechthin „das nichtendliche“ ſondern nur „das nichtendlichgroße“ verſtanden wird. Das göttliche Weſen kann aber gar nicht als unter dem Geſetz der Größe ſtehend gedacht werden, das angegebene Dilemma iſt alſo je nachdem man die Worte nimmt entweder darin falſch, daß die Disjunktion oder darin, daß die Widerlegung des zweyten Theils nicht vollſtändig iſt. Die vollſtändige Disjunktion wäre nemlich: „Wenn ein Gott iſt: ſo iſt ſein Weſen entweder als endliche Größe oder als unendliche Größe oder gar nicht als Größe beſtimmbar“, und der Schluß verwandelte ſich ſomit in einen in modo tollendo ponente durch den das letzte beweiſen wird.

Das verfängliche des Dilemma wurde bey den Alten vorzüglich durch die zwey Erzählungen gezeigt. Ein Krokodill hatte einer Frau ihr Kind geraubt und verſprach ihr es wieder zu geben, wenn ſie ihm darüber die Wahrheit ſagen würde. Dies nahm ſie an und ſagte: du gibſt mir es nicht wieder. Gut, antwortete das Krokodill, du haſt entweder die Wahrheit geredet oder nicht; auf keinen Fall erhältſt du dein Kind wieder. Denn ſollſt du die Wahrheit geſagt haben, ſo kann ich dir es nicht wieder geben; haſt du aber die Wahrheit nicht geſagt, ſo erhältſt du es nach dem Kontrakt nicht zurück. Die Frau antwortet: umgekehrt in beyden Fällen erhalte ich das Kind zurück; ſagte ich die Wahrheit, ſo mußt du mir es laut dem Kontrakt wieder geben, ſoll ich aber die Wahrheit nicht geſagt haben, ſo mußt du mir es erſt wieder geben. Bey dieſem Dilemma iſt offenbar die Frau im Vortheil, denn der Krokodill bricht ſein Wort, wenn er das Kind nicht wieder gibt.

Die andre Erzählung iſt die des Gellius (X. 5.) Evathlus nimmt bey einem Sophiſten Unterricht mit dem Kontrakt: der Schüler ſolle die Hälfte des Honorars gleich anfangs bezahlen; wenn er nun den erſten Proceß, den er nach geendigtem Unterricht führe, verlieren ſollte, ſo ſey er nichts weiter für den Unterricht ſchuldig, gewinne er ihn aber, ſo ſolle er dann die andere Hälfte nachzahlen. Nach der Zeit nahm der Schüler gar keinen Proceß an und der Lehrer klagte auf Bezahlung. Der Schüler excipirte: er ſey auf keinen Fall Zahlungſchuldig, denn dies ſey ſein erſter Proceß, verliere er den, ſo habe er nichts verſprochen, gewinne er ihn, ſo ſpreche der Richter ihn ja frey. Der Lehrer replicirt: auf jeden Fall müſſe der Schüler zahlen, wenn er verliere, ſo verbinde ihn des Richters Spruch zur Zahlung, gewinne er aber, ſo verbinde ihn der Kontrakt zur Zahlung.

Aus dieſen Beyſpielen erhellt zugleich, daß das Dilemma nicht immer ein hypothetiſcher Schluß von der Aufhebung disjunkter Folgen auf die Aufhebung des Grundes iſt. Ein ſolches hypothetiſches Dilemma iſt z. B. das des Favorinus beym Gellius (XIV. 1. p. 640. S. Reimarus Vernunftlehre §. 200.)

„Wenn man Sterndeuter fragen wollte: ſo müßte man entweder Gutes oder Schlimmes von ihnen wiſſen wollen: und in beyden Fällen würden ſie entweder wahres oder falſches verkündigen“.

„Man ſoll aber keine falſche Verkündigung des Guten verlangen, denn man fände nachher ſeine Hoffnung betrogen“.

„Keine falſche Verkündigung des Schlimmen, denn ſie machte nur vergebliche Furcht“.

„Keine wahre Verkündigung des Guten, denn man wartete mit Ungeduld und nähme ſich nachher die Freude“.

„Keine wahre Verkündigung des Schlimmen, denn man machte ſich nur vor der Zeit unglücklich“.

„Alſo ſoll man die Sterndeuter gar nicht fragen“.

Dies iſt die erſte von mir angegebene Form, das Dilemma des Krokodill iſt hingegen:

„Wenn ich dir dein Kind wiedergeben ſoll: ſo mußt du entweder die Wahrheit geſagt haben oder nicht“.

„Wenn du die Wahrheit geſagt haben ſollſt, ſo kann ich dir es nicht wieder geben“.

„Wenn du nicht die Wahrheit geſagt haſt, ſo habe ich dir nicht verſprochen, es wieder zu geben“.

„Alſo ſoll ich dir dein Kind nicht wiedergeben“.

Eben ſo das Dilemma des Schülers:

„Entweder gewinne ich den Proceß oder ich verliere ihn“.

„Wenn ich ihn gewinne, ſo bin ich dir keine Zahlung ſchuldig“.

„Wenn ich ihn verliere, ſo bin ich dir keine Zahlung ſchuldig“.

„Alſo bin ich dir keine Zahlung ſchuldig“.

Dies iſt bloße Induktion nach der zweyten von mir angegebenen Form.

Das endlich auch Schlüſſe der dritten Art im Leben oft genug vorkommen, mag dieſes plauſible Beyſpiel zeigen.

„Wenn der Krieg nicht wieder ausbricht: ſo reiſt Cajus entweder zur Oſtermeſſe oder ins Bad“.

„In beyden Fällen kommt er mit dem Titus zuſammen“,

„Alſo: Wenn der Krieg nicht wieder ausbricht: ſo kommt Cajus mit dem Titus zuſammen“.

D. Vom Verhältniß der verſchiedenen Vernunftſchlußarten unter einander.

§. 62.

In der Beſchreibung der Vernunftſchlüſſe grade die hier gegebene Darſtellung zu wählen, iſt von Wichtigkeit wegen der weitern Folgen die unſre Unterſcheidungen haben. Die kategoriſchen, hypothetiſchen und diviſiven Schlüſſe ſind weſentlich von einander unterſchieden. Ich behaupte deßwegen erſtlich, daß die ſogenannte Verwandlung der andern Schlußarten in die kategoriſche eine noch dazu fehlerhafte grammatiſche Spielerey ſey. Geben wir nur auf den Unterſchied der verſchiedenen Schlußarten genau Achtung, ſo läßt ſich die Unmöglichkeit der Verwandlung gleich einſehen. Denn fürs erſte der Schlußſatz eines kategoriſchen Schluſſes für ſich iſt immer nur problematiſch, der kategoriſche Schluß behauptet nicht ſeine Prämiſſen, ſondern nur ſeine Konſequenz. Der hypothetiſche Schlußſatz hingegen iſt immer aſſertoriſch. Wir können alſo nie die eine Form in die andre umſetzen. Der Grund, warum dies den Logikern doch gelingt, liegt nur darin, daß unſre gewöhnlichen kategoriſchen Schlüſſe immer noch einen hypothetiſchen mit in ſich enthalten. Kategoriſch ſchließe ich z. B. eigentlich nur: „Wenn alle Menſchen ſterblich ſind und Cajus ein Menſch iſt, ſo iſt Cajus ſterlich“. Dann ordne ich hypothetiſch unter: die Prämiſſen dieſes Schluſſes ſind wahr und ſchließe endlich: alſo iſt auch der Schlußſatz wahr. Ueberdies iſt aber das gewöhnlich angegebene Verfahren um hypothetiſche Schlüſſe in kategoriſche zu verwandeln nur grammatiſch erkünſtelt, indem man die hypothetiſche Form des Urtheils nur durch andre Sprachausdrücke in den Inhalt eines kategoriſchen zu legen ſucht und endlich es iſt ſogar fehlerhaft, indem man behauptet in jeder hypothetiſchen Regel, die nur ein Subjekt hat, könne man die beyden Prädikate in eine kategoriſche Regel verbinden. So räth Kieſewetter aus dem Satz: „Wenn Cajus tugendhaft iſt, ſo redet er die Wahrheit“, den zu ziehen: „Alle Tugendhafte reden die

Wahrheit". Wenn nun aber der erſte wäre: „Wenn Cajus frey von Geſchäften iſt, ſo dichtet er" oder im allgemeinen, wenn der ganze Vorderſatz oder ſein Subjekt mit dem Prädikat verbunden und nicht nur ſein Prädikat der *Grund* im Satze iſt, ſo geht dieſe Veränderung gar nicht. Noch willkührlicher ſind die Veränderungen, wenn die hypothetiſche Regel zwey verſchiedene Subjekte hat.

Ferner den ſogenannten disjunktiven Vernunftſchluß kann man freylich auf einen hypothetiſchen zurückführen, weil er nur ein hypothetiſcher iſt, aber eigentlich diviſive Schlüſſe laſſen ſich nicht kategoriſch ausdrücken, weil ein kategoriſcher Satz nicht die Unterordnung aller Theile unter ein logiſches Ganzes ausdrücken kann und nicht hypothetiſch, weil ſein Oberbegriff mehr als eine bloße Aſſertion iſt.

Die weſentlichen Unterſchiede der drey Hauptarten der Vernunftſchlüſſe ſind folgende:

Im kategoriſchen Schluß enthält der Schlußſatz ein neues Urtheil, welches aus den Prämiſſen erſt gebildet wird, indem ich den Unterbegriff mit dem Oberbegriff erſt zuſammenbringe. Die Wahrheit des Schlußſatzes iſt aber in der des Oberſatzes ſchon ganz enthalten und wird nur aus ihr als Theil herausgehoben; es geſchieht hier ein *Einordnung* der Wahrheit eines Satzes in die Wahrheit eines andern. Sage ich z. B. Alle Körper ſind ſchwer, ſo iſt die Wahrheit, daß das Gold ſchwer iſt, ſchon darin mit geſagt, denn unter *allen* Körpern habe ich das Gold ſchon mitbegriffen, ich nehme es im Schlußſatz nur als Theil aus dieſem Ganzen heraus.

Im hypothetiſchen Schluſſe hingegen enthält der Schlußſatz nur daſſelbe Urtheil, welches als Nachſatz der Regel ſchon in den Prämiſſen ſteht, nur die Aſſertion kommt hinzu, da es in der Regel nur problematiſch vorkam. Im hypothetiſchen Schluß beſtimme ich die Wahrheit eines Satzes durch die eines andern, aber nicht als in der andern enthalten, ſondern nur kraft der in der Regel gegebenen Abhängigkeit der einen Behauptung von der andern. Hier findet ſich alſo die Unterordnung der Wahrheit eines Satzes unter die Wahrheit eines andern, ohne zu behaupten, daß die eine ſchon in der andern enthalten ſey.

So beweiſe ich in der Geometrie aus den Axiomen und Poſtulaten alle Lehrſätze der Wiſſenſchaft, z. B. den Pythagoräiſchen Lehrſatz, wiewol in jenen noch weder von Dreyecken noch von Quadraten die Rede iſt.

Endlich in den diviſiven Schlüſſen iſt die Wahrheit des Schlußſatzes ſchon ganz in den Unterſätzen enthalten und ausgeſprochen, nur daß ſie noch in einen kollektiven Ausdruck zuſammengezogen wird. Daher iſt die vollſtändige Induktion der einzige Schluß, welcher allgemeinbejahend vom beſondern aufs Allgemeine ſchließen läßt. Bey den diviſiven Schlüſſen iſt gar keine Abhängigkeit einer Wahrheit von einer andern gegeben, ſondern nur eine Nebenordnung mehrerer Wahrheiten zu einem Ganzen. Ich unterſuche jedes edle Metall, Gold, Silber, Platina für ſich und nur, wenn ich bey ihnen allen übereinſtimmende Eigenſchaften finde, lege ich dieſe in einem kollektiven Ausdruck allen edeln Metallen bey.

Durch die konjunktiven Schlüſſe aber geſchieht vollends nichts weiter als daß verſchiedenes neben einander gegebne ſich in der Sphäre deſſelben Begriffes beygeordnet wird, wie z. B. Blumen von ähnlichen Eigenſchaften unter einen Namen.

E. Von den zuſammengeſetzten Vernunftſchlüſſen.

§. 63.

Bisher haben wir nur von reinen und gemiſchten Vernunftſchlüſſen geſprochen, noch ſind uns die zuſammengeſetzten Vernunftſchlüſſe, auch Schlußketten genannt, zu betrachten übrig. In der Schlußkette wird eine Reihe von Schlüſſen ſo mit einander verbunden, daß der Schlußſatz des einen Schluſſes in dem andern als Prämiſſe gebraucht wird. Hier heißt der Schluß Proſyllogismus, deſſen Schlußſatz im andern Prämiſſe iſt, der hingegen Epiſyllogismus, deſſen Prämiſſe im andern Schlußſatz iſt.

In einer Schlußkette durch Epiſyllogismen ſchließen heißt von den Gründen zu den Folgen herab ſchließen, durch Proſyllogismen ſchließen hingegen von den Folgen zu den Gründen hinauf ſteigen. Z. B. der Beweis des Pythagoräiſchen Lehrſatzes ſteht durch Epiſyllogismen ſo:

Zwiſchen zwey Punkten iſt nur eine grade Linie
möglich.
Folglich ſind Dreyecke kongruent, die zwey Seiten
und den eingeſchloßnen Winkel gleich haben
folglich ſind im gleichſenklichten Dreyeck die Winkel
an der Grundlinie gleich
folglich ſind Dreyecke kongruent, die alle drey Seiten
gleich haben.

Da nun auch Parallelen zwiſchen Parallelen gleich ſind

ſo folgt daß Parallelogramme von gleicher Grundlinie und Höhe gleich ſind

folglich iſt die Summe der Quadrate der Katheten gleich dem Quadrat der Hypotenuſe.

Durch Proſyllogismen hingegen ſtünde er ſo:

Wenn ich aus dem Scheitel des rechten Winkels im Dreyeck eine Parallele mit den Seiten des Quadrats der Hypotenuſe ziehe, ſo wird dieſes dadurch in zwey Theile getheilt, deren jeder dem Quadrate des an ihm liegenden Katheten gleich iſt

weil Parallelogramme von gleicher Grundlinie und Höhe gleich ſind

dieſes gilt nemlich weil Dreyecke kongruent ſind, die lauter gleiche Seiten haben

(auch Parallelen zwiſchen Parallelen gleich ſind)

dieſes gilt weil in gleichſchenklichten Dreyecken die Winkel an der Grundlinie gleich ſind

dieſes gilt weil Dreyecke kongruent ſind, die zwey Seiten und den eingeſchloſſenen Winkel gleich haben

und dieſes weil zwiſchen zwey Punkten nur eine grade Linie iſt.

In der erſten Reihe gehen wir vom oberſten Grunde aus und ordnen dem immer weitere Folgen durch die weitern Konſtruktionen unter. In der andern hingegen ſtellen wir die letzte Folge auf und fordern über dieſer immer weitere Nachweiſung der Gründe.

Ein leichteres Beyſpiel iſt folgendes. Ich kann in der Behauptung: „daß jeder Weiſe glücklich iſt" das Prädikat mit Hülfe einer zuſammenhängenden

Reihe von Mittelbegriffen an das Subjekt bringen, indem ich Glückſeligkeit, Seelenruhe, Unerſchrockenheit, Tapferkeit, Weisheit einander unterordne. Durch Epiſyllogismen auf folgende Weiſe:

Wer Seelenruhe beſitzt iſt glücklich
Jeder Unerſchrockene beſitzt Seelenruhe

Jeder Unerſchrockene iſt glücklich
Jeder Tapfere iſt unerſchrocken

Jeder Tapfere iſt glücklich
Jeder Weiſe iſt tapfer

Jeder Weiſe iſt glücklich.

Durchlaufe ich hingegen dieſe Schlußreihe rückwärts, ſo daß ich von der letzten Behauptung ausgehe und nun nach der Reihe der Unterordnung in den Begriffen „Weisheit, Tapferkeit, Unerſchrockenheit, Seelenruhe, glücklich ſeyn“, jeden Oberſatz eines Epiſyllogismus als Schlußſatz eines neuen Proſyllogismus darſtelle, ſo verfahre ich proſyllogiſtiſch.

§. 64.

Um eine durch Schlüſſe zuſammenhängende Gedankenfolge in der Rede vollſtändig anzudeuten iſt es unnöthig alle ihre Sätze auszuſprechen. Jeder Vernunftſchluß iſt vollſtändig angedeutet, wenn nur ſeine drey Begriffe genannt ſind. Dieſes geſchieht aber ſchon wenn neben dem Schlußſatz nur eine Prämiſſe ausgeſprochen wird. Daher wird in der Rede meiſt eine Prämiſſe verſchwiegen und dies führt uns zur folgenden mehr rhetoriſchen als logiſchen Terminologie über *verſteckte Schlüſſe*.

Ein Schluß heißt verſteckt, wenn er unvollſtändig ausgeſprochen wird. Ein verſteckter Schluß heißt verkürzt oder Enthymema, (ἐνθύμημα) wenn eine Prämiſſe verſchwiegen iſt. Z. B. „Heute geht der Mond mit Sonnenuntergang auf denn es iſt Vollmond". Hier mache ich einen hypothetiſchen Schluß deſſen Oberſatz: „Wenn es Vollmond iſt, ſo geht der Mond mit Sonnenuntergang auf" aber verſchwiegen iſt. Ein zuſammengeſetzter Schluß heißt Epicherema (ἐπιχείρημα), wenn nur ſein Epiſyllogismus vollſtändig ausgeſprochen iſt, der Proſyllogismus hingegen verſteckt. Z. B. „Alle Säuren geben mit Erden verbunden Salze".

„Fixe Luft iſt eine Säure" („denn ſie röthet den Lakmus")

„alſo gibt fixe Luft in ihren Verbindungen mit Erden Salze".

Hier habe ich nemlich den Proſyllogismus

„Alles, was den Lakmus röthet iſt eine Säure"

„Fixe Luft röthet den Lakmus"

„alſo iſt ſie eine Säure", nur verſteckt ausgeſprochen.

Endlich eine einfache Schlußreihe iſt ſchon vollſtändig angedeutet, wenn nur ihre Hauptbegriffe genannt ſind, (im Beyſpiel nur die Unterordnung der Begriffe Glück, Seelenruhe, Unerſchrockenheit, Tapferkeit, Weisheit) hier können wir in der Rede alſo auch die zwiſchenliegenden Schlußſätze weglaſſen, indem wir nur die andern Prämiſſen nennen. Eine ſolche Schlußkette aus abgekürzten Schlüſſen heißt Sorites (von σωρός der Haufen.) Die Stellung der Prämiſſen läßt ſich hier auf zweyerley Weiſe anordnen, entweder ſo daß man vom untergeordneten zum übergeordneten fortſchreitet, dann heißt der Sorites ordentlich oder der gemeine, (weil er in Ariſtoteles Organon beſchrieben iſt;) oder ſo, daß man vom übergeordneten zum untergeordneten fortſchreitet, dann heißt der Sorites umgekehrt oder gokleniſch (von Rudolph Goklenius, ſo genannt, der ihn in ſeiner Isagoge in Organum Aristotelis. Francof. 1621. p. 2. c. 4. beſchrieben hat.) Wahrſcheinlich durch ein Verſehen von Kant iſt in mehrere unſrer Handbücher die Wortbeſtimmung gekommen, der ariſtoteliſche Sorites ſey der progreſſive, der gokleniſche, der regreſſive. Dies iſt aber ganz gegen den allgemeinen logiſchen Sprachgebrauch. Progreſſus heißt ſonſt der Fortſchritt vom allgemeinen zum beſondern, Regreſſus der vom beſondern zum allgemeinen. Will man alſo hier die Worte progreſſiv und regreſſiv anwenden, ſo iſt der ariſtoteliſche Sorites der regreſſive, der gokleniſche, der progreſſive; wie ſchon Krug in ſeiner reinen Denklehre. S. 514. ſehr deutlich gezeigt hat. Dieſe Sorites ſind entweder kategoriſch oder hypothetiſch, je nachdem die Schlußkette aus kategoriſchen oder hypothetiſchen Schlüſſen beſteht.

Die Formen ſind folgende:

1) kategoriſch und gemein

A iſt B
Alle B ſind C
Alle C ſind D
Alle D ſind E

A iſt E

2) kategoriſch und gokleniſch

Alle D ſind E
Alle C ſind D
Alle B ſind C
A iſt B

A iſt E

3) hypothetiſch und gemein

A iſt
Wenn A iſt ſo iſt B
Wenn B iſt ſo iſt C
Wenn C iſt, ſo iſt D
Wenn D iſt, ſo iſt E

E iſt.

4) hypothetiſch und umgekehrt

Wenn D iſt, ſo iſt E
Wenn C iſt, ſo iſt D
Wenn B iſt, ſo iſt C
Wenn A iſt, ſo iſt B
A iſt

E iſt *)

---

*) Einige Logiker nennen dieſe Form die des gemiſchten hypothetiſchen Sorites und folgende die reine:

Wenn A iſt, ſo iſt B
Wenn B iſt, ſo iſt C
Wenn C iſt, ſo iſt D
Wenn D iſt, ſo iſt E

Wenn A iſt, ſo iſt E

Nach unſerer Erklärung des kategoriſchen Schluſſes, iſt dieſes aber nur ein kategoriſcher Sorites aus hypothetiſchen Regeln.

Gemiſcht dürfte man den hypothetiſchen Sorites erſt dann nennen, wenn die Kette ſeiner Schlüſſe durch fremde z. B. kategoriſche

Ein Beyſpiel für den kategoriſchen Sorites wäre:

Jeder Menſch iſt Vernunft
Jede Vernunft iſt Perſon
Jede Perſon hat Würde
Alles, was Würde hat iſt Zweck an ſich

Der Menſch iſt Zweck an ſich.

Für den hypothetiſchen dient der oben angeführte Beweis des pythagoräiſchen Lehrſatzes als Beyſpiel,

---

Zwiſchenbeſtimmungen unterbrochen wird. (S. Krugs Denklehre S. 524. u. f.) Ich kann nemlich bey den hypothetiſchen Regeln: Wenn A iſt B ſo C iſt D, durch kategoriſche Unterordnungen für die einzelnen Begriffe andere ſie involvirende ſetzen und durch dieſe die Reihe von Gründen und Folgen fortſetzen: z. B.

Wenn jemand gebildetes Gefühl beſitzt, ſo liebt er jede Tugend
Die Treue iſt Tugend
Wenn jemand die Treue liebt ſo hält er Wort
Wenn jemand Wort hält ſo findet er Vertrauen

Wenn jemand gebildetes Gefühl beſitzt, ſo findet er Vertrauen.

Hier iſt die Form:

Wenn A iſt B ſo C iſt D
Alle E ſind D
Wenn C iſt E, ſo F iſt G
Wenn F iſt G, ſo H iſt J

Wenn A iſt B ſo H iſt J

Dieſe Form ſchließt aber nicht nothwendig, ſondern nur wenn durch die Verbindung der zwey erſten Prämiſſen auf die fehlende hypothetiſche Regel: Wenn C iſt D ſo C iſt E geſchloſſen werden kann. In unſerm Beyſpiel folgt die Regel: Wenn jemand jede Tugend liebt, ſo liebt er auch die Treue aus dem kategoriſchen Unterſatz: die Treue iſt eine Tugend. Nemlich die Schlußreihe fängt mit dem Schluß an:

Jede Tugend wird von dem geliebt, der gebildetes Gefühl hat.
Die Treue iſt eine Tugend

Die Treue wird von dem geliebt, der gebildetes Gefühl hat oder wenn dies zu verwickelt ſcheint; ſo kann folgendes dienen: „Du willſt einmal bequem leben“

„Wenn du bequem leben willſt, ſo mußt du Geld verdienen können“

„Wenn du Geld verdienen willſt, ſo mußt du arbeiten können“

„Wenn du arbeiten willſt, ſo mußt du ein Geſchäft verſtehn“

„Wenn du ein Geſchäft verſtehn willſt, ſo mußt du fleißig lernen“

Lerne fleißig.

Da die Schlußkraft des Sorites auf dem ununterbrochnen Zuſammenhang ſeiner Unterordnungen oder Ueberordnungen beruht, ſo folgt daraus: in derſelben Reihe von Ueberordnungen darf nur die höchſte Regel verneinen und nur die niedrigſte partikular ſeyn, denn durch Verneinungen und partikuläre Behauptungen in der Mitte würde der Zuſammenhang unterbrochen, alſo die fernere Uebertragung unmöglich.

Jeden Sorites können wir leicht in eine förmliche Schlußreihe verwandeln, wir brauchen die beyden erſten Regeln als Prämiſſen eines Schluſſes, deſſen Schlußſatz im gemeinen Sorites mit der folgenden Regel als Unterſatz im goklenischen als Oberſatz zu einem neuen Schluß verbunden wird u. ſ. f. bis zu Ende. Die kategoriſchen werden dann z. B.

gemein: Alle B ſind C
A iſt B

---

alſo: A iſt C

Alle C ſind D
A iſt C
alſo: A iſt D
Alle D ſind E
A iſt D
alſo: A iſt E.
umgekehrt: Alle D ſind E
Alle C ſind D
alſo: Alle C ſind E
Alle B ſind C
alſo: Alle B ſind E
A iſt B
alſo: A iſt E.

Löſen wir hingegen einen hypothetiſchen Sorites auf, ſo erhalten wir:

gemein: A iſt
Wenn A iſt, ſo iſt B
B iſt
Wenn B iſt, ſo iſt C
C iſt
Wenn C iſt, ſo iſt D
D iſt
Wenn D iſt, ſo iſt E
E iſt.

umgekehrt: Wenn D iſt, ſo iſt E
Wenn C iſt, ſo iſt D

Wenn C iſt, ſo iſt E
Wenn B iſt, ſo iſt C

Wenn B iſt, ſo iſt E
Wenn A iſt, ſo iſt B

Wenn A iſt, ſo iſt E
A iſt

E iſt.

Die erſte Auflöſung gibt uns hier eine Reihe hypothetiſcher Schlüſſe, durch welche die erſte Aſſertion durch die ganze Reihe der Folgen übertragen wird, die zweyte hingegen trägt nur die Abhängigkeit einer Folge an immer höhere Gründe über in kategoriſchen Schlüſſen aus hypothetiſchen Regeln.

Wir ſind hier der gewöhnlichen Benennung der Arten vom hypothetiſchen Sorites gefolgt, welche bey der Verwandlung des hypothetiſchen Sorites in eine Schlußreihe den hypothetiſchen Schluß nach der gewöhnlichen Anſicht beurtheilt, nemlich ſo daß die hypothetiſche Regel als Oberſatz, die Aſſertion des Grundes als Unterſatz betrachtet wird, dann nehmen wir auch jeden früheren Schlußſatz in der gemeinen Stellung zum Unterſatz, in der umgekehrten Stellung zum Oberſatz des folgenden Schluſſes. Wollen wir aber dann die Definition des gemeinen und umgekehrten Sorites hier geltend machen, ſo müſſen wir das hypothetiſche Verhältniß von Grund und Folge nur kategoriſch (§. 33. 1.) betrachten, indem wir die Folge das übergeordnete Prädikat den Grund das untergeordnete Subjekt nennen. Konſequenter wäre es aber die Namen grade umzukehren und die erſte Stellung die gemeine, die zweyte die gokleniſche zu nennen, indem man nach §. 58. im hypothetiſchen Schluß die Aſſertion des Grundes den Oberſatz, die Unterordnung der Folge den Unterſatz nennt. Denn auf dieſe Weiſe folgen wir der einfachſten Anſicht des hypothetiſchen Verhältniſſes, wo der Grund das übergeordnete, die Folge das untergeordnete iſt. In der erſten Stellung ſteigen wir von den höheren Folgen zu untergeordneten herab, in der zweyten hingegen von den niedrigern Gründen zu immer höheren hinauf.

Der Sorites iſt die natürlichſte Art in der Rede eine Schlußreihe auszuſprechen, indem er aufs kürzeſte alle Begriffe nennt, auf denen der Zuſammenhang der Gedanken beruht. Die Arten des Sorites eben ſo wie der Schlußreihen ſind nur kategoriſche und hypothetiſche, weil nur durch kategoriſche und hypothetiſche Vernunftſchlüſſe eine Abfolge der Gedanken durch Einordnung oder Unterordnung gegeben wird. Die diviſiven Schlüſſe hingegen geben nur Nebenordnung der Gedanken und bilden alſo keine eigenthümlichen Schlußreihen.

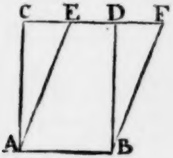
So wie wir die Schlußkette und den Sorites hier betrachtet haben, zeigte ſie nur eine einfache Reihe aus dem Gedankenzuſammenhang unterordnender Schlüſſe, im wirklichen Raiſonnement liegen dieſe

Schlußreihen auf zuſammengeſetztere Art. Betrachten wir nemlich einen Sorites proſyllogiſtiſch, indem wir von ſeiner letzten Folge A iſt E aufwärts gehen, ſo ſetzt dieſe die beyden Prämiſſen „Alle D ſind E“ und „A iſt D“ voraus. Von dieſen leitet der Sorites nur den Unterſatz „A iſt D“ weiter ab aus der Regel „Alle C ſind D“ und dem neuen Unterſatz „A iſt C“. Man kann aber zugleich nach Gründen des Oberſatzes „Alle D ſind E“ fragen, ſo würde der letzte Schluß

Alle D ſind E
A iſt D
———————
A iſt E

das Ende zweyer Schlußreihen ſeyn, deren eine Gründe ſeines Oberſatzes, die andere Gründe ſeines Unterſatzes zeigte. Dies ginge denn bey jedem neuen Proſyllogismus in einer beſtändigen Verzweigung ſo fort, bis man hier oder dort auf unmittelbar evidente Behauptungen kommt. Nach dieſer ſich proſyllogiſtiſch immer weiter ausbreitenden Form greifen eigentlich erſt die Schlußreihen auf vollſtändige Weiſe in unſern Gedankengang ein.

Nehmen wir zum Beyſpiel den Lehrſatz der Geometrie, daß Parallelogramme von gleicher Höhe und Grundlinie gleich ſind.



$$\begin{array}{c} AC = DB \\ AE = BF \\ CE = DF \\ \hline \Delta\ ACE = \Delta\ BDF \\ \hline \Delta\ ACE + ABDE = \\ \Delta\ BDF + ABDE \\ \hline ABCD = ABEF. \end{array}$$

Der letzte Schluß iſt hier:

Wenn Gleiches zu Gleichem hinzugethan wird, ſo entſteht Gleiches; (2.)

Dies geſchieht hier, wenn die gleichen Δ ACE und BDF jedes zu dem Viereck ABDE hinzugethan werden (3.)

Alſo ABCD = ABEF. (1.)

Hier iſt der Oberſatz ein arithmetiſcher Grundſatz, der Unterſatz behauptet das Δ ACE = Δ BDF. Wir bedürfen daher nur noch einer Schlußreihe für dieſen Satz.

So kommen wir auf den zweyten Schluß:

Wenn in zweyen Dreyecken drey Seiten ſtückweis einander gleich ſind, ſo ſind die Dreyecke kongruent. (4.)

In den Dreyecken ACE und BDF iſt dies der Fall (5.)

Alſo Δ ACE = Δ BDF.

Hier theilt ſich die Schlußreihe proſyllogiſtiſch in mehrere, denn a) fordert der Oberſatz höhere Gründe, und b) muß für den Unterſatz nachgewieſen werden, daß

$$\begin{array}{l} AC = BD \\ AE = BF \\ CE = DF. \end{array}$$

a) Für den Oberſatz:

Erſter Proſyllogismus.

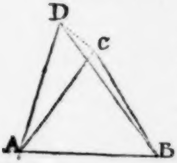
Wenn zwey Dreyecke die ſtückweis einander gleiche Seiten haben, ſo übereinander gelegt werden, daß die Grundlinien ſich einander decken und die Spitzen auf einer Seite derſelben liegen, ſo müſſen dieſe Dreyecke ſich entweder einander decken, indem auch ihre Spitzen zuſammen fallen, oder ihre Spitzen müſſen außer einander fallen. (6.)

Das letztere iſt unmöglich. (7.)

Alſo decken ſich zwey Dreyecke mit drey ſtückweis gleichen Seiten.

Hier iſt der Oberſatz für ſich evident, der Unterſatz fordert höhere Gründe.

Zweyter Proſyllogismus.



Wenn man die Spitzen D und C zweyer Dreyecke, die über einer Grundlinie AB, auf derſelben Seite der Grundlinie liegen und zwey gleiche Schenkel AD = AC haben, mit einer graden Linie DC verbindet, ſo kann das Dreyeck DBC nicht gleichſchenklicht ſeyn. (8.)

Dies wäre es nach der genannten zweyten Vorausſetzung des vorigen Schluſſes (9.)

Alſo iſt dieſe Vorausſetzung unmöglich.

Hier iſt die zweyte Prämiſſe evident, die erſte fordert weitere Gründe.

Dritter Proſyllogismus.

In jedem gleichſchenklichten Dreyeck ſind die Winkel an der Grundlinie gleich (10.)

In dem Dreyeck DBC ſind die Winkel an der Grundlinie nicht gleich (11.)

Alſo iſt das $\triangle$ DBC nicht gleichſchenklich.

Hier fordern wieder beyde Prämiſſen höhere Gründe. Der Oberſatz wird aus dem Lehrſatz: zwey Seiten und der eingeſchloſſene Winkel beſtimmen nur ein Dreyeck (12.) und dieſer aus dem Axiom: zwiſchen zwey Punkten iſt nur eine grade Linie möglich, (13.) abgeleitet. Der Unterſatz aber wird durch die Nachweiſung, daß der $\angle$ DCA ein Theil des $\angle$ DCB iſt hingegen der dem $\angle$ DCA gleiche $\angle$ ADC den $\angle$ CDB als einen Theil in ſich enthalte (14.) auf das arithmetiſche Axiom: das Ganze iſt größer als ſein Theil (15.), zurückgeführt.

b) Für den Unterſatz.

Erſter Proſyllogismus.

Wenn zwey grade Linien Parallelen zwiſchen Parallelen ſind, ſo ſind ſie gleich. (16.)

Dies iſt bey AC und BD, AE und BF, AB und CD, AB und EF (Fig. 1.) der Fall (17.)

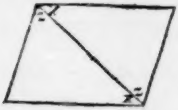
Alſo iſt $AC = BD$, $AE = BF$, $AB = CD$, $AB = EF$.

Weil nun aber auch zwey Dinge, die einem dritten gleich ſind, ſich ſelbſt gleich ſind, ſo iſt $CD = EF$ und weil gleiches von gleichem weggenommen gleiches läßt, ſo iſt $CE = DF$.

Hier folgt alles weitere aus der vorausgeſetzten Konſtruktion der Parallelogramme und arithmetiſchen Grundſätzen, nur der Oberſatz bedarf höherer Gründe.

Zweyter Proſyllogismus.

In kongruenten Dreyecken ſtehen gleichen Winkeln gleiche Seiten gegen über. (18.)



Wenn man bey Parallelen zwiſchen Parallelen eine Diagonale zieht, ſo wird die Figur dadurch in zwey kongruente Dreyecke getheilt, deren gleichen Winkeln die parallelen Linien gegen überſtehn. (19.)

Alſo Parallelen zwiſchen Parallelen ſind gleich.

Hier iſt der Oberſatz aus dem Grundſatz von kongruenten Größen evident. Der Unterſatz bedarf weitere Nachweiſungen.

Dritter Proſyllogismus.

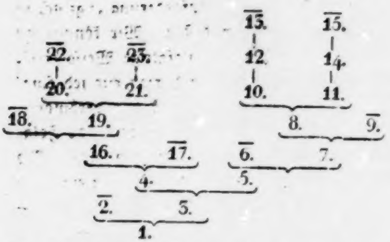
Wenn in einem Dreyeck eine Seite und zwey anliegende Winkel ſo groß als in einem andern ſind, ſo ſind die Dreyecke kongruent. (20.)

Dies iſt bey den zwey Dreyecken, die durch Parallelen zwiſchen Parallelen und eine Diagonale gebildet werden der Fall, (21.)

Alſo gilt der vorige Unterſatz.

Hier theilt ſich die Schlußreihe wieder in zwey Zweige. Der Oberſatz wird aus dem Axiom: Zwiſchen zwey Punkten kann nur eine grade Linie ſeyn, alſo können zwey grade Linien ſich nur in einem Punkt ſchneiden (22.), abgeleitet. Der Unterſatz aber folgt aus der Eigenſchaft der Parallelen, daß ihre Wechſelwinkel gleich ſind. (23.)

Die Ableitung der Urtheile in dieſer Schlußreihe ſtellt ſich alſo in folgender Tabelle dar.



Eine ähnliche Weitläuftigkeit der Zuſammenſetzung werden wir bey den meiſten wirklich in unſerm Gedankengang liegenden Schlußreihen finden.

Fünftes Kapitel.

Von der Form der Wiſſenſchaften.

a) Von der ſyſtematiſchen Einheit.

§. 65.

An den Formen der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe, ſo wie wir ſie bisher kennen gelernt haben, können wir leicht bemerken, daß in ihnen die Vollſtändigkeit der Denkformen noch nicht gegeben ſey. Bey der Bildung der Begriffe zeigt der denkende Verſtand erſt ſeine unabhängige Thätigkeit in der deutlichen Vorſtellung derſelben durch Determination. Da ſoll eine geordnete Zuſammenſetzung des Inhalts der Begriffe in einer Erklärung gegeben ſeyn. So oft wir uns nun auch im Denken des gemeinen Lebens auf einzelne Erklärungen einlaſſen, ſo können wir ſie doch nur erſt durch den wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang auf eine vollſtändige Weiſe geben. An Klarheit gewinnen unſre Vorſtellungen durch dieſe Zuſammenſetzungen gar nicht, ſondern der Zweck derſelben geht nur auf die Beſtimmung des Beſondern durch das übergeordnete Allgemeine, welche nur dadurch vollſtändig werden kann, daß wir das höchſte allgemeine kennen, von welchem die Zuſammenſetzungen ausgehen. Auf daſſelbe Reſultat führt uns nun auch die Betrachtung der Urtheile und Schlüſſe. Jedes Raiſonnement im Leben läuft nach Schlußketten fort; deren Bedeutung iſt nun aber einzelne Fälle im Leben aus allgemeinen Regeln abzuleiten und dieſe wieder durch höhere Regeln zu begründen. Hier werden wir alſo wieder nur dadurch zur Vollſtändigkeit kommen, wenn wir bis zu einem höchſten allgemeinen durchgedrungen ſind, von dem unſer Raiſonnement ausläuft. Die Denkformen nun, welche die Vollſtändigkeit der Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine enthalten, nenne ich die *wiſſenſchaftlichen Formen* oder die *Formen der ſyſtematiſchen Einheit*. Ein dem gemäß angeordnetes Ganzes der Erkenntniß heißt ſeiner Form nach ein *Syſtem*, ſeinem Gehalte nach eine *Wiſſenſchaft*. Ein höchſtes Allgemeines in unſern Vorſtellungen, welches nicht wieder in anderer Hinſicht ein beſonderes ſeyn kann nennen wir ferner ein *Princip*; die ſyſtematiſche Form iſt alſo die *Form einer Erkenntniß aus Principien*.

Unter dieſer wiſſenſchaftlichen Form verſtehen wir nun nicht die methodiſchen Formen, nach denen Wiſſenſchaften aufgeſtellt und ausgeſprochen werden ſollen, ſondern die allen methodiſchen Formen zu Grunde liegenden Gliederungen unſerer gedachten Erkenntniß, das urſprüngliche Gedankengerüſte, welches alle Unterordnungen des Beſondern unter das Allgemeine und alle Beſtimmungen des erſtern durch das letztere trägt. Dieſe ſyſtematiſchen Denkformen ſind ſich für alle Erkenntniß durchaus einander gleich, der Gehalt mag auch ſeyn, welcher er wolle, denn ſie gehören nur der ſich ſelbſt beobachtenden Reflexion. Zur Erſcheinung kommen ſie aber in wirklich ausgeſprochner Erkenntniß nach Verſchiedenheit des Gehaltes auf ſehr verſchiedene Weiſe. Daß nun jedes Raiſonnement im gemeinen Leben ſchon eigentlich die Vollſtändigkeit dieſer Form, ſo wie ſie in der Vernunft zu Grunde liegt vorausſetze iſt leicht zu bemerken. Wie oft hören wir z. B. in gewöhnlicher Unterhaltung über politiſche Gegenſtände, Sitten und Gebräuche, über moraliſchen Werth der Handlungen ſtreiten, ſo oft aber auch der Streit von neuem angefangen wird, geht doch jeder am Ende wieder mit ſeiner erſten Meinung davon; man hat wol Motion aber keine Belehrung gewonnen. Jeder nemlich kompromittirt da auf gewiſſe erſte Grundmeinungen, mögen dieſe nun Vorurtheile oder Ueberzeugungen ſeyn; dieſe beſtimmen im Geſpräch als Principien ſeinen Gedankengang, auf ſie kommt man aber nicht zu ſprechen. Sollte alſo ein belehrendes Reſultat herauskommen, ſo müßte man erſt dieſen Quellen des Gedankenganges nachgehen und dadurch würde die Unterhaltung zur wiſſenſchaftlichen werden.

Das Denken gibt ſich ſeine Principien nicht ſelbſt, wir können alſo hier nur die Formen betrachten, wie ſie ſich bilden müſſen, im Fall daß irgend wo eine Erkenntniß unter Principien wirklich gegeben iſt. Dieſe Geſetze der ſyſtematiſchen Einheit können wir aus dem bisher gefundenen ableiten. Unſre allgemeinen Vorſtellungen ſind Begriffe und Regeln. Jedes Syſtem wird alſo eine ſyſtematiſche Einheit ſeiner Begriffe und ſeiner Urtheile enthalten. Die Unterordnung der Begriffe iſt durch das Geſetz der Klaſſifikation beſtimmt, durch die Theilungen ihres Inhaltes oder ihres Umfanges. Die logiſche Form der Begriffe iſt hier für alle Erkenntniſſe die nemliche, die regelmäßigen Eintheilungen des Inhaltes geben die Form der Erklärungen, die des Umfanges die Form der Eintheilungen von Begriffen als die erſten ſyſtematiſchen Formen.

Urtheile wurden einander untergeordnet durch Schlüſſe; die Darſtellung dieſer Unterordnung unter Principien kann alſo der Form nach ſo verſchiedenartig ſeyn, als es die vollſtändigen Schlußarten waren. Daraus erhalten wir die Lehre von den Beweiſen und von dem ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Erkenntniſſe durch Beweiſe.

b) Die Erklärungen.

§. 66.

Erklärung oder Definition heißt die ſyſtematiſch geordnete deutliche Vorſtellung eines Begrifſes. Die Erklärung bildet alſo durch Determination einen Begriff, indem ſie nach einer Regel der Zuſammenſetzung aus Principien den Inhalt eines Begriffes aus Merkmahlen zuſammenſetzt.

Als ſyſtematiſche Form iſt die Erklärung eine Idee der logiſchen Vollkommenheit unſrer Erkenntniß und nur ſo kann die reine Logik ihre Form beſtimmen. Wie weit die einzelnen Ausführungen in dieſer oder jener Erkenntnißweiſe ſich dieſer Idee nähern iſt dann nur Sache der Anwendung und des Bedürfniſſes. Der logiſchen Idee nach müſſen alle Erklärungen folgenden drey Beſtimmungen genug thun.

1) Die Reihe der Erklärungen muß von allgemeinſten Begriffen als Principien auslaufen, welche für ſich nur klar gefaßt und nicht ſelbſt wieder erklärt werden können, aus welchen dann aber die erſten Zuſammenſetzungen gemacht werden.

Hier iſt die Stelle, um der für ſo wichtig gehaltenen Lehre von den *einfachen Begriffen* zu erwähnen. Die Analyſis iſt Trennung von Merkmahlen aus Begriffen die Determination Zuſammenſetzung von Begriffen aus Merkmahlen. Da war alſo, wie bey allem Zuſammengeſetzten die Frage natürlich, welches das Einfache ſey, aus dem dieſe Zuſammenſetzungen gemacht würden. Könnte man dieſe einfachen Begriffe, wie Locke und Lambert wollten, vollſtändig auffinden, ſo ließe ſich dann das ganze Gedankenſyſtem der Menſchen durch bloße Kombinationen daraus zuſammenſtellen. Allein dieſer ganze Vorſchlag iſt eben ſo unbrauchbar, wie jede Atomiſtik, auch die Größe der Begriffe iſt, wie wir (§. 21.) geſehen haben eine ſtetige und das §. 24. angegebene

Geſetz der Abſtraktion kann uns darüber noch genauer belehren. In jedem natürlichen Stamm von Abſtraktionen hält jedes Unterſcheidungsmerkmahl ſeine höheren Geſchlechtsbegriffe ſchon in ſich und bleibt alſo zuſammengeſetzt, nur unter den höheren Geſchlechtsbegriffen dürften wir alſo das Einfache ſuchen, damit aber werden wir immer weiter bis zum allerhöchſten Geſchlechtsbegriff zurückgedrängt, der nur der eine von Gegenſtand, Ding, Etwas (oder welches ähnliche Wort man gelten laſſen will) iſt. Aber auch von dieſem können wir nur ſagen, daß wir ihn nicht weiter ſpalten können, ohne von Einfachheit ſchlechthin zu reden. Jeder mögliche andere Begriff wird als Artbegriff unter dieſem eine Zuſammenſetzung enthalten. Bey der Theilung der Begriffe kommt es alſo nie auf eine Zurückführung auf das Einfache an, ſondern nur, wie etwa in Mathematik und Philoſophie, auf vollſtändige Eintheilungen der Sphäre beſtimmter gegebener Geſchlechtsbegriffe, auf mehr kann, von der Seite der Logik angeſehen, auch keine Kategorientafel d. h. keine Tafel von höchſten philoſophiſchen Geſchlechtsbegriffen Anſprüche machen.

Die einzig brauchbare Wortbeſtimmung wäre hier, jeden Begriff ſubjektiv einen einfachen zu nennen, wenn er nur klar für ſich vorgeſtellt wird, ohne ihn erſt aus Merkmahlen zuſammenzuſetzen; einen zuſammengeſetzten hingegen den deutlichen Begriff, den ich durch Determinationen erſt gebildet habe. So ließen ſich alle Begriffe als einfache vorſtellen, aber nicht alle als zuſammengeſetzte. Solche alſo, welche gar nicht durch Determination gebildet werden können, wie z. B. „Linie“, „Richtung“, „Einheit“,

„Werth“, aber auch „roth“, „grün“, „bitter“, „ſüß“ hätten dann einen eigenthümlichen Anſpruch daran einfache Begriffe genannt zu werden. Dieſe Bedeutung des Ausdrucks, ins unbeſtimmte mit der andern verwechſelt, liegt denn auch den Verſuchen die einfachen Begriffe zu ſammeln zu Grunde. Dann gibt es ihrer aber ſo viele als es irgend urſprüngliche Artunterſchiede in unſern Vorſtellungen gibt, und ſoll dieſer Sprachgebrauch bedeutend bleiben, ſo müſſen wir von der Erklärung fordern, daß ſie ihren Begriff nur durch innere Merkmahle determinire, denn laſſen wir auch eine Determination durch äußere Verhältniſſe zu, ſo können wir auch jeden für ſich nicht zu zergliedernden Begriff einer Erklärung unterwerfen. So heißt z. B. in der Geometrie die Linie Grenze der Fläche, der Punkt Grenze aller Ausdehnung.

Hieraus wird einleuchten, daß die Anforderung der ſyſtematiſchen Vollſtändigkeit in einer Reihe von Erklärungen für die Anwendung bedeutenden Schwierigkeiten unterliegt, ja daß dieſe Vollſtändigkeit immer nur verhältnißmäßig nach der Art der zu behandelnden Erkenntniß beurtheilt werden kann.

2) Jeder Begriff tritt hier an einer beſtimmten Stelle in die Reihe der Unterordnungen, ſo daß er aus einem gegebenen höheren Geſchlechtsbegriff determinirt wird. Zu jeder Erklärung eines Begriffes gehören daher zwey Begriffe ein *Geſchlechtsbegriff*, welcher ihn nach oben mit dem Syſtem in Verbindung bringt und ein *Artunterſchied*, welcher mit jenem verbunden den Begriff von disjunkten Begriffen unterſcheidet. Z. B. „Ein Dreyeck iſt eine Figur, welche nur drey Seiten hat“. Hier iſt „Figur“

der Geſchlechtsbegriff, den ich als im Syſtem der Begriffe ſchon gegeben vorausſetze, indem ich ihn früher durch ſeine Definition „Figur iſt eine vollſtändig begränzte Fläche“ gebildet habe. „Nur drey Seiten zu haben“ iſt aber der Artunterſchied der Dreyecke unter den Figuren. „Der Menſch iſt das zweyhändige Säugthier“. Hier ſetze ich den Begriff des Säugthiers als bekannten Gattungsbegriff voraus und unterſcheide den Menſchen durch die Hände von allen andern Säugthieren außer den Affen, dadurch, daß er nur zwey Hände hat, aber von den letztern.

Die einzelnen Begriffe, aus denen in der That ein neues in der Erklärung gebildet werden ſoll, müſſen von einander verſchiedene disparate Begriffe ſeyn, der eine darf nicht ganz im andern enthalten, von ihm eingeſchloſſen ſeyn, denn ſonſt fände durch die Erklärung keine Determination, ſondern nur eine Zergliederung ſtatt, das höhere Merkmahl kann nie als Artbeſtimmung ſondern nur als Geſchlechtsbegriff angewendet werden. Z. B. durch die Ausdrücke „warmblütiger Vogel“, „ausgedehnter Körper“ kann ich nichts definiren, denn in Vogel iſt die Warmblütigkeit, in Körper die Ausdehnung nothwendig mit gedacht, ſo daß der Ausdruck keinen Artunterſchied enthält. Vielmehr, um den Begriff eines Vogels zu erklären müßte ich den Begriff des „warmblütigen Thieres“ erſt durch einen disparaten Artunterſchied, etwa des „eyerlegenden“, determiniren; findet ſich aber endlich für den Artbegriff kein disparater Artunterſchied mehr, wie z. B. bey den Artbegriffen „roth“, „grün“ unter „Farbe“, ſo hat die Erklärung eine natürliche Grenze, es bleibt nur noch Zergliederung übrig. Warum aber immer ein Geſchlechtsbegriff und ein Unterſchied mit einander in der Erklärung verbunden werden müſſen, das ſieht man aus dem allgemeinen Geſetz der Klaſſifikation und der Abſtraktion (§. 24.) ein. Wir ſahen damals, daß ſo willkührlich wir auch Merkmahle zu einer Vorſtellung durch bloße Coordination verbinden können, dennoch ein urſprünglicher Unterſchied von Stämmen der Abſtraktionen bleibe, in denen Geſchlechtsbegriff und Artunterſchied weſentlich geſchieden ſind, indem der Artunterſchied im Artbegriff nur verbunden mit dem Geſchlechtsbegriff gedacht werden kann. So bleibt denn dieſe Forderung auch in der ſyſtematiſchen Unterordnung durch Erklärungen ſtehen. Bilde ich mir willkührlich den Begriff „eines gleichſchenklicht-rechtwinklichten Dreyecks“ ſo iſt „Dreyeck“ hier Geſchlechtsbegriff und das „gleichſchenklicht-rechtwinklicht“ der Artunterſchied. Dieſer iſt willkührlich zuſammengeſetzt, indem ich Beſtimmungen der Seiten und der Winkel des Dreyecks verbunden habe, wollte ich ihn aber ſyſtematiſch entwickeln, ſo müßte ich doch eine Beſtimmung überordnen und zuerſt mit dem Geſchlechtsbegriff verbinden, ſo daß etwa zuerſt von gleichſchenklichten und anderen Dreyecken, und dann erſt von rechtwinklichten und andern gleichſchenklichten Dreyecken geſprochen würde.

5) Die Erklärung eines Begriffes iſt ſo wol von der *Beſchreibung eines Begriffes* als von der *Beſchreibung von individuellen Gegenſtänden* verſchieden. In der Erklärung will ſich der Verſtand einen Begriff durch Zuſammenſetzung von Merkmahlen ſo bilden, daß er nun ganz in

ſeiner Gewalt iſt. Die in der Erklärung angegebenen Begriffe ſind daher die konſtituirenden Merkmahle eines Begriffes, ſie machen ihn ganz aus, die nothwendigen Folgen aus dieſen, ſeine Attribute, gehören hingegen nicht in die Erklärung, denn ſie werden in ihr eben nicht nothwendig mit gedacht auch gibt es ihrer unendlich viele, welche der Verſtand alſo nicht einmal zu erſchöpfen vermöchte. Die Angabe der Attribute nennen wir daher die Beſchreibung eines Begriffes. Wenn ich z. B. „den Menſchen als zweyhändiges Säugthier“ erkläre, ſo will ich unmittelbar bey dem Worte Menſch nichts anders als die Verbindung dieſer Merkmahle gedacht wiſſen. Alle übrigen allgemeinen Eigenſchaften der Menſchen, welche ich in der Naturgeſchichte mit dieſen nothwendig verbunden finde, ſtelle ich hingegen nur in der Beſchreibung des Menſchen als Folgen jener erſten Merkmahle auf. In der Geometrie kann ich das „Quadrat erklären als das ebene gradlinichte Viereck mit lauter gleichen Seiten und Winkeln“, daß aber ſein Winkel ein rechter, ſeine gegenüberliegenden Seiten parallel ſeyen, daß es durch die Diagonale in zwey gleiche, gleichſchenklicht rechtwinklichte Dreyecke getheilt wird u. ſ. w. würde dann als Attribut nur in der Beſchreibung des Quadrats vorkommen und als Folge der konſtitutiven Merkmahle deſſelben bewieſen werden.

Von einem individuellen Gegenſtande kann gar keine Erklärung gegeben werden. Die Beſtimmtheit der Vorſtellung hängt hier nur von der Anſchauung und von Verhältniſſen zu Raum und Zeit ab, durch Merkmahle allein bliebe das Individuelle unbeſtimmbar. So lernen wir z. B. durch Erzählung die Geſchichte eines einzelnen Mannes, durch Beſchreibung eine Gegend kennen, ohne daß hierin Vollſtändigkeit erreicht werden könnte; beſchreibt mir jemand das Thal von Chamouny und die Lage des Montblanc, erzählt jemand das Leben Alexander des Großen, ſo wird er nur das merkwürdigſte unter den Eigenthümlichkeiten ſeines Gegenſtandes herausheben, indem man wol weiß, daß das Ganze dieſer Eigenthümlichkeiten jedes Individuellen dem Begriff unerſchöpflich wäre.

Dieſe Formen der Erklärungen zeigen ſich in den Begriffstabellen aller Wiſſenſchaften, ſie liegen gleichſam als Skelett jedem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang der Gedanken zu Grunde und ſelbſt bey jedem Verſuch zum Erklären im gemeinen Leben greifft der Verſtand nur mitten in dieſen Zuſammenhang hinein, indem er das Ganze deſſelben vorausſetzt. Die Vollſtändigkeit der Reihen von Erklärungen, ihr Auslaufen von Principien läßt ſich am beſten in der reinen Mathematik beobachten. So fangen z. B. die Begriffe der Geometrie mit den Vorſtellungen vom Raum, dem Punkt, der Linie, Fläche, des körperlichen, von der Richtung, Grenze u. ſ. w. an, welche alle nur klar gefaßt aber nicht aus andern zuſammengeſetzt werden können. Dann aber kommen wir auf Winkel und ihre Arten, Arten der Linien, Figuren und ihre Arten, Dreyecke, Vierecke und deren Arten u. ſ. w. zu ſprechen, nun bedienen wir uns jener erſten Principien zu immer größern Zuſammenſetzungen und jeder Begriff tritt nur durch ſeine Definition auf.

§. 67.

Regeln, wie man erklären ſolle, hängen nicht von der Form, ſondern vom Gehalte der Begriffe ab, ſie laſſen ſich alſo im allgemeinen nur ſo weit beſtimmen als überhaupt aus dem allgemeinen Verhältniß von Inhalt und Sphäre der Begriffe etwas für ſie zu gewinnen iſt. Aus der allgemeinen Form folgt nun, daß jede Erklärung ſich in einem vollſtändigen konjunktiven Urtheil ausſprechen müſſe, denn es ſoll hier der Inhalt eines Begriffes als logiſches Ganzes vollſtändig dargeſtellt werden. Das Subjekt dieſes Urtheils iſt der zu definirende Begriff, das Prädikat die Verbindung ſeiner geſonderten Merkmahle.

Kategoriſch ausgeſprochen werden die Begriffe in Subjekt und Prädikat dieſes Urtheils einander völlig gleich gelten, alſo wie Wechſelbegriffe behandelt werden können, folglich muß das Urtheil ein allgemeines und ein identiſches ſeyn und ferner als allgemeines ſich rein kontraponiren als identiſches ſich rein umkehren laſſen. Wo eins von dieſen beyden nicht geht, da hat man keine richtige Erklärung. Z. B. „Dreyeck iſt die dreyſeitige Figur“ gibt kategoriſch das gleichgeltende Urtheil: „Jedes Dreyeck iſt eine dreyſeitige Figur“, woraus zugleich umgekehrt folgt: „Jede dreyſeitige Figur iſt ein Dreyeck“ und kontraponirt: „Was nicht dreyſeitige Figur iſt, iſt auch nicht Dreyeck“. Daraus aber, daß ſich eine verſuchte Erklärung wirklich rein umkehren und rein kontraponiren läßt, darf man doch noch nicht auf ihre Richtigkeit ſchließen, denn jedes aus Wechſelbegriffen gebildete Urtheil läßt ſich nach jenen

Regeln behandeln und nicht nur das aus identiſchen Begriffen gebildete. „Zweyhändigkeit“ iſt z. B. ein ganz anderer Begriff als „Vernünftigkeit“ aber „zweyhändiges Thier an der Erde“ und „vernünftiges Thier an der Erde“ ſind Wechſelbegriffe, das Urtheil: „Jedes zweyhändige Thier iſt ein vernünftiges Thier“ läßt ſich daher ſo wol rein umkehren als rein kontraponiren ohne eine Erklärung zu ſeyn.

§. 63.

Uebrigens kann die reine Logik an die Erklärungen wol Forderungen machen, aber wenig Regeln dafür geben, wie man ihnen nachkommen könne. Dieſe Forderungen ſind folgende.

1) Die Definition ſoll adäquat ſeyn, ſie ſoll den Inhalt ihres Begriffes vollſtändig darſtellen. Die Fehler dagegen ſind, daß eine angebliche Erklärung zu weit iſt, wenn ſie nemlich einen zu allgemeinen Begriff nennt, oder zu eng, wenn ſie außerweſentliche Merkmahle eines Begriffes mit enthält. Um dieſe Fehler zu vermeiden, können uns die angegebenen Regeln der Umkehrung und Kontrapoſition dienlich ſeyn. Bin ich nemlich durch Zergliederung eines Begriffes auf einen Ausdruck gekommen, der mir eine Definition deſſelben ſcheint, ſo kann ich nun von dieſer Zergliederung abſehen und mir die zwey Fragen aufgeben: gibt es nicht vielleicht einzelne Vorſtellungen, welche unter den gefundnen Ausdruck paſſen, ohne unter dieſem Begriff zu gehören? oder gibt es nicht einzelne Vorſtellungen unter dieſem Begriff, welche nicht unter den Ausdruck paſſen? Das erſte prüft die Umkehrung und ſieht zu, ob der Ausdruck

nicht zu weit ſey, das andere prüft die Kontrapoſition und ſieht zu ob der Ausdruck nicht zu eng ſey. Wenn ich z. B. durch Zergliederung meiner Vorſtellung von der Kreislinie auf den Ausdruck komme: „die Kreislinie iſt eine Linie, deren Punkte alle gleich weit von einem Punkte abſtehen", ſo kann ich nun fragen, iſt dies ſchon eine Erklärung der Kreislinie, darf ich auch jede Linie, deren Punkte von einem gleich weit abliegen, eine Kreislinie nennen? Da läßt ſich nun leicht bemerken: alle Punkte, die von einem gleich weit abſtehen, liegen auf der Oberfläche einer Kugel, jede Linie alſo, die ich auf der Oberfläche einer Kugel ziehe, hat die genannte Eigenſchaft, allein dieſe darf ich bey weitem nicht alle Kreislinien nennen. Mein Ausdruck iſt alſo noch zu weit. Gebe ich nun näher Achtung, ſo findet ſich: wenn ich einen ebenen Schnitt durch die Kugel mache, ſo wird dieſer jedes mal durch eine Kreislinie begränzt werden und ſo kann ich gewahr werden, daß die nähere Beſtimmung, welche dem Ausdruck noch fehlte, „die Lage der ganzen Linie in einer Ebene" iſt. „Die Kreislinie iſt eine Linie in einer Ebene, deren Punkte alle von einem Punkte gleich weit abſtehen".

Oder für den andern Fall, wenn jemand der Erklärung: „der Menſch iſt das zweyhändige Säugthier" ausſprechen wollte: „der Menſch iſt das Thier, welches zwey Hände hat", ſo fällt uns gleich ein: „es gibt ja Menſchen, die nur eine oder gar keine Hand haben". Der zweyte Ausdruck iſt alſo zu eng. Aber mehr oder weniger als zwey Hände zu haben iſt doch immer eine Unregelmäßigkeit für den Menſchen; ich finde daß unter „Zweyhändigkeit" nicht, „das zwey Hände haben" verſtanden wird, ſondern „das zu einer Thierart gehören, deren regelmäßiger Bau, die Bildung zweyer Hände fordert".

In der Anwendung können die beyden Fehler auch vereinigt vorkommen, indem eine Erklärung von einer Seite zu weit von der andern zu eng iſt. Wollte ich z. B. unter den organiſirten Naturprodukten an der Erde zum Artunterſchied der Thiere wählen, „daß ſie ſich aus der Stelle bewegen können", ſo wäre dies einerſeits zu weit, weil es auch von manchen Pflanzen z. B. den Waſſerlinſen gilt, andrerſeits aber zu eng, weil es von vielen Würmen z. B. manchen Schaalthieren und den Polypen nicht gilt. Ich muß „die Bewegung aus der Stelle" erſt erweitern zu einer „Bewegung der Glieder überhaupt" und dann „das ſich bewegen" beſchränken auf einen beſtimmteren Begriff der „Selbſtbewegung" z. B. „des Nahrung ſuchens durch Bewegung der Glieder", wodurch denn die brauchbare Erklärung entſtünde: „ein Thier iſt ein organiſirtes Naturprodukt, welches ſich ſeine Nahrung durch eigne Bewegung ſelbſt ſucht".

Dieſe Regel des adäquaten der Erklärungen läßt ſich auch ausſprechen: für jeden zu erklärenden Begriff muß ein nächſt höherer Geſchlechtsbegriff mit einem nächſt niedrigern Artunterſchied verbunden werden, ſo daß keine unbeſtimmte Lücke zwiſchen der Art und dem Geſchlechte offen bleibt. Dieſe Regel kann auf zweyerley Weiſe gedeutet werden, entweder ſo, daß wir auf die Richtigkeit der Begriffsbeſtimmung ſelbſt dabey ſehen, oder nur nach dem Bedürfniß der ſyſtematiſchen Anordnung der Begriffe in einer Wiſſenſchaft. Das

Syſtem der Begriffe in einer Wiſſenſchaft muß in ununterbrochner Reihe nach beſtimmten Abſtuffungen von ſeinen Principien auslaufen. Die genaue Angabe der Erklärung fordert alſo hier immer das nächſt höhere Geſchlecht mit dem Artunterſchied zu verbinden, wenn ſchon eine ungenauere Angabe ebenfalls eine vollſtändige Begriffsbeſtimmung enthalten kann. Im Syſtem der Naturgeſchichte kann ich z. B. den Menſchen als erſtes Geſchlecht, in der erſten Gattung, der Klaſſe der Säugthiere im Thierreich nennen. Der Klaſſenunterſchied wäre hier Warmblütig mit dem Gebären lebendiger Jungen verbunden, der Gattungsunterſchied „die Hände“, der Geſchlechtsunterſchied die Zweyhändigkeit. Syſtematiſch müßte ich hier den Menſchen das zweyhändige Säugthier, nicht aber das zweyhändige Thier oder das zweyhändige Naturprodukt nennen, denn wiewol die letztern Beſtimmungen ebenfalls hinlänglich ſind, indem keine Pflanze Hände hat und keiner thieriſchen Organiſation außer der menſchlichen nur zwey Hände gehören: ſo iſt doch dabey die Reihenfolge des Syſtems der Begriffe nicht geachtet und alſo durch die letztern Begriffsbeſtimmungen die Stelle des Menſchen im Syſtem nicht genau bezeichnet, und das ſollte die Erklärung doch leiſten.

In der andern Bedeutung kann ich aber auch ſagen, daß bey jeder zu weiten Beſtimmung ein zu hoher Geſchlechtsbegriff, bey jeder zu engen ein zu niedriger Artunterſchied genannt ſey, wo dann im erſten Fall keine Erklärung, im andern eine falſche Behauptung erfolgen wird. Sage ich z. B. „ein Quadrat iſt ein Viereck, welches lauter rechte Winkel hat“, ſo iſt dieſer Ausdruck für eine Erklärung zu weit, denn die Oblonga haben auch lauter rechte Winkel. Wir können dieſen Fehler nun ſo bezeichnen: für den Artunterſchied „der Rechtwinklichkeit“ ſey „Viereck“ ein zu hoher Geſchlechtsbegriff, um das Quadrat zu determiniren, es liegt nemlich zwiſchen Geſchlecht und Artbeſtimmung noch der Unterſchied der „Gleichſeitigkeit“ und „Ungleichſeitigkeit“, in Rückſicht auf welchen ich das Geſchlecht noch hätte determiniren müſſen. Unter den „gleichſeitigen Vierecken“ iſt das Quadrat erſt dasjenige, „welches lauter rechte Winkel hat“.

Sage ich hingegen „ein Parallelogramm iſt ein gleichwinklichtes Viereck“ ſo iſt hier der Ausdruck zu eng dadurch, daß der Artunterſchied zu niedrig beſtimmt iſt. Es gibt allerdings „gleichwinklichte Parallelogramme“ nemlich die rechtwinklichten, aber es gibt neben dieſen auch noch ſchiefwinklichte, die nicht lauter gleiche Winkel haben. Wollte ich alſo hier das „Parallelogramm“ durch die „Gleichheit der Winkel“ determiniren, ſo hätte ich den Artunterſchied allgemeiner nehmen müſſen: „das Parallelogramm iſt ein Viereck, deſſen gegenüberſtehende Winkel gleich ſind“.

2) Die Vollſtändigkeit einer Erklärung fordert Ausführlichkeit d. h. daß alle konſtitutiven Merkmahle ihres Begriffes angegeben werden. Gemäß dem Unterſchied, welchen wir zwiſchen Beſchreibung und Erklärung eines Begriffes gegeben haben, dürfen aber in die Erklärung nach ſtreng ſyſtematiſcher Form nur die konſtitutiven Merkmahle eines Begriffes aufgenommen werden, und keine Attribute, die ſich aus

dieſen folgern laſſen. Dieſe Anforderung zeigt ſich in der reinen Mathematik am beſten. Wir können da manchen Begriff auf ſehr mannigfaltige Weiſe erklären, aber in einer Erklärung dürfen wir jedesmal nur ſolche Beſtimmungen mit einander verbinden, deren keine aus der andern folgt, indem jede Folge erſt einem Beweiſe unterworfen werden muß. Ich kann z. B. ſagen: „Ein Parallelogramm iſt ein Viereck, deſſen gegenüberliegende Seiten parallel ſind — deſſen gegenüberliegende Seiten gleich ſind — deſſen gegenüberſtehende Winkel gleich ſind — deſſen an jeder Seite liegende Winkel zuſammen zwey rechte betragen — deſſen Diagonalen ſich einander halbiren — das von jeder Diagonale in zwey kongruente Dreyecke getheilt wird u. ſ. w. aber jeden von dieſen Ausdrücken muß ich für ſich allein nehmen, wenn ich ihn als Definition brauchen will, und aus ihm muß ich erſt die übrigen Eigenſchaften als Attribute durch Beweiſe ableiten.

3) Die Erklärung darf keinen Cirkel machen, d. h. ſie muß ihren Begriff aus Geſchlecht und Art zuſammenſetzen und darf ihn nicht ungetheilt wieder geben, denn ihr Zweck iſt ja Bildung neuer Begriffe durch Determination und dieſe fordert eine Theilung des Gedankens. Sage ich z. B. „Intelligenz iſt Vernunft“, „Pſychologie iſt Seelenlehre“ ſo habe ich wol das Wort gewechſelt, aber den Gedanken nicht erklärt. Oder wenn jemand zuerſt ſagt: „menſchlich iſt, was zu den eigenthümlichen Beſchaffenheiten des Menſchen gehört“ und nachher: „der Menſch iſt ein Weſen, welches körperlich und geiſtig mit menſchlichen Eigenſchaften begabt iſt“, ſo ſagt er mit alle

dem nur „der Menſch iſt Menſch“ und hat nichts erklärt.

4) **Wir fordern von einer Erklärung Präciſion** d. h. ſie ſoll eine klare abgeſonderte Vorſtellung von einem Geſchlechtsbegriff und einem Artunterſchied ſo geben, daß auch daß Verhältniß zwiſchen beyden klar vorgeſtellt wird. Es kommt alſo hier auf Klarheit und Deutlichkeit in unſern Vorſtellungen an, dafür kann die reine Logik wol die Forderung nennen, aber ſo wenig wir für 2) und 3) fruchtbare Regeln geben, wie man ihr nachkommen muß. Es kommt hier auf die allgemeinſten Erforderniſſe einer richtigen Anwendung der Denkformen an, daß man Verworrenheit in der Abſtraktion, Unbeſtimmtheit des Sprachgebrauchs und Verwechslung bildlicher Ausdrücke mit der Sache ſelbſt zu vermeiden wiſſe. Ueberhaupt darf in einer Erklärung nie eine bildliche Vorſtellungsweiſe gewählt werden, denn durch Gleichniſſe kann man eine Vorſtellung wol anſchaulicher machen, aber keine Zuſammenſetzung derſelben geben, die doch von der Erklärung verlangt wird.

Wenn z. B. jemand erklären wollte: „das Quadrat iſt dasjenige, was aus den Geſetzen der Rechtwinklichkeit auf die gleichförmigſte Weiſe geſtaltet wird“ ſo kann man wol ungefähr verſtehen, was er ſagen will, wenn man ſchon weiß, was ein Quadrat iſt, aber die Vorſtellung vom „Geſetz der Rechtwinklichkeit“ iſt hier nur eine verworrene Abſtraktion, und die Bedeutung des Ausdrucks „auf gleichförmige Weiſe“ iſt unbeſtimmt. In der Wiſſenſchaft wird gegen die Präciſion der Erklärungen vorzüglich von vielen Philoſophen verſtoßen, indem ſie meinen damit etwas lobenswerthes zu leiſten, daß ſie ſonderbar oder widerſinnig klingende Ausſprüche zu behaupten wiſſen. Von den Dichtern nemlich lobt man wol das Raſen ihres Genius, da meinen dann viele dem Philoſophen zieme es, ſich hierin der Dichtung zu nähern. Wir wollen einige Beiſpiele geben. „Der Menſch iſt das Exkrement der vierten Flamme“. Dies ſcheint ein ſinnloſer Ausſpruch. Wenn wir aber bildlich unter Flamme jede bildende Urſach an der Erde unter Exkrement das durch dieſe Urſach gebildete verſtehen, ſo bedeutet er ungefähr den Gedanken: „nach dem Unterſchied von Mineralien, Pflanzen, Thieren und Menſchen kann man ſich vier Grade der bildenden Urſache an der Erde vorſtellen, durch deren höchſten das Menſchenleben hervorgebracht wird“. Man hat alſo einen bekannten Gedanken nur abentheuerlich auszuſprechen geſucht. „Gott iſt die abſolute Subjektivität in der abſoluten Totalität“. Hier iſt der Sprachgebrauch der Kunſtausdrücke unbeſtimmt. Das ſubjektive bedeutet unter andern das geiſtige im Gegenſatz des körperlichen; abſolute Subjektivität daher den „höchſten Geiſt“. Abſolute Totalität heißt die Welt als ein Ganzes; die Bedeutung jener tiefſinnigen Formel iſt alſo: „der Menſch denkt ſich die Gottheit als den höchſten Geiſt, durch den die Welt iſt“. Das hätte man gleich verſtändlicher ſagen können. „Der Staat iſt das ſittliche Univerſum, welches ſich in ein Organ geſtaltet“. Hier wird der bildliche Ausdruck der Geſtaltung in ein Organ mit der Sache ſelbſt verwechſelt. Die Bedeutung iſt nur, „daß im Staat das ſittliche im Menſchen äußerlich erſcheint“.

e) Die Eintheilungen.

§. 69.

Die Eintheilung eines Begriffes theilt die Sphäre eines Geſchlechtsbegriffes zwiſchen verſchiedenen Artbegriffen. Die ſyſtematiſche Form der Eintheilungen iſt faſt eben ſo gleichartig als die der Erklärungen. Jede Eintheilung ſetzt ſchon die Definitionen einer Reihe von Artbegriffen unter demſelben Geſchlechtsbegriff voraus, fordert aber noch dazu, erſtens, daß ſich dieſe Artbegriffe gegenſeitig einander ausſchließen und zweytens, daß ſie zuſammen die Sphäre des Geſchlechtsbegriffs vollſtändig ausfüllen ſollen. Wie dem aber nachzukommen ſey, weiß die reine Logik nicht anzugeben; es kommt hier alles darauf an, daß in dem Gehalt der Begriffe ſich widerſtreitende Artunterſchiede unter demſelben Geſchlechtsbegriff vorfinden. Z. B. Jedes Dreyeck hat drey Seiten; die können nun entweder jede von anderer, oder zwey von gleicher und eine von anderer, oder alle drey von gleicher Länge ſeyn, daher werden Gleichſeitigkeit, bloße Gleichſchenklichkeit und Ungleichſeitigkeit drey Artunterſchiede nach denen ſich die Dreyecke in drey Arten eintheilen laſſen, denn jede der genannten Beſtimmungen widerſtreitet der andern und eine davon muß für jedes Dreyeck gelten. Gleichſchenklichkeit und Rechtwinklichkeit kann ich hingegen nicht als Artunterſchiede in einer Eintheilung der Dreyecke brauchen, indem beydes einſtimmige Vorſtellungen ſind; es gibt Dreyecke die gleichſchenklich und rechtwinklich ſind.

§. 70.

Jede Eintheilung wird in einem vollſtändigen disjunktiven Urtheil ausgeſprochen, deſſen Subjekt der einzutheilende Begriff, deſſen Trennungsſtücke die Artunterſchiede jeder Art ſind. Die untergeordneten Artbegriffe werden hier *Glieder der Eintheilung* genannt.

Nach der Zahl dieſer Glieder der Eintheilung unterſcheiden ſich die Eintheilungen. Hat eine Eintheilung nur zwey Glieder (z. B. Jede ebene gradlinichte Figur iſt entweder regulär oder irregulär) ſo heißt ſie *Dichotomie*; hat ſie drey Glieder (wie die eben genannte Eintheilung der Dreyecke) *Trichotomie*, hat ſie mehrere überhaupt *Polytomie*. So werden z. B. die Parallelogramme *tetratomiſch* in rechtwinklichte gleichſeitige, Quadrat; rechtwinklichte ungleichſeitige, Oblongum; ſchiefwinklichte gleichſeitige, *Rhombus*; und ſchiefwinklichte ungleichſeitige, *Rhomboides* getheilt.

Die Eintheilung eines Artbegriffs iſt eine *Untereintheilung* des Geſchlechtsbegriffs, ſo iſt hier die Eintheilung der Parallelogramme eine Untereintheilung von der Eintheilung der Vierecke in Parallelogramme und Trapezien. *Die Tabelle aller Eintheilungen und Untereintheilungen der Begriffe in einer Wiſſenſchaft iſt das Syſtem ihrer Begriffe.*

§. 71.

Bey zuſammengeſetztern Begriffen kann ich nicht nur den Begriff ſelbſt unmittelbar ſondern auch mittelbar durch einzelne ſeiner weſentlichen Merkmahle, ſeyen dieſe nun konſtitutive Merkmahle oder nur Attribute, eintheilen. Ein ſolches Merkmahl heißt dann der Eintheilungsgrund einer Eintheilung. Dadurch wird oft dieſelbe Sphäre nach verſchiedenen Eintheilungsgründen neben einander auf verſchiedene Art eingetheilt; daraus entſtehen dann Nebeneintheilungen derſelben Sphäre. So erhalte ich z. B. Nebeneintheilungen der Dreyecke, wenn ich erſt das Größenverhältniß ihrer Seiten und dann das Größenverhältniß ihrer Winkel zum Eintheilungsgrund nehme. Oder: jedem Menſchen kommt als Attribut eine Hautfarbe zu, wir theilen die Menſchen nach der Hautfarbe in weiße, gelbe, braune, kupferfarbne und ſchwarze. Ferner jeder Menſch iſt der Eingeborne irgend eines Landes, ſo theilen wir die Menſchen in Europäer, Aſiaten u. ſ. w. Jeder Menſch iſt der Eingeborne eines Volkes, dieſes hat ſeine ausgezeichnete Lebensweiſe, ſo theilen wir die Menſchen in Jäger, Fiſcher, Hirten, Ackerbauende und Gewerbtreibende. Alle dieſe Eintheilungen ſind dann Eintheilungen derſelben Sphäre nach verſchiedenen Theilungsgründen.

Dieſe Eintheilungsgründe ſind meiſt allgemeinere Begriffe als der einzutheilende z. B. eine Hautfarbe habend, in einem Lande geboren ſeyn allgemeiner als Menſch. Hier müſſen wir den Eintheilungsgrund immer in Beziehung auf den einzutheilenden Begriff und nicht ſchlechthin für ſich eintheilen, ſonſt können wir unnütze Disjunktionen anſtatt einer Eintheilung erhalten. Unter den Hautfarben im allgemeinen wird z. B. auch die blaue vorkommen, unter den Hautfarben der Menſchen findet ſie aber nicht ſtatt. Oder Figur iſt ein weſentliches Merkmahl des Kreiſes, die

Figuren kann ich in eckichte und runde eintheilen, aber nach dieſer Eintheilung darf ich Figur nicht als Eintheilungsgrund der Kreiſe brauchen, ſondern der Begriff des Kreiſes iſt ſchon ein Theilungsglied in einer Untereintheilung der runden Figuren; alle Kreiſe ſind rund. Die größte Schwierigkeit beym Eintheilen macht die ſcharfe Ausſchließung der Glieder durch einander, da in unſrer Erkenntniß die meiſten Unterſchiede gradweis beſtimmt ſind und ſo von der Stetigkeit der Größe abhängen. Wir theilen z. B. die Menſchen nach ihrer Hautfarbe in weiße, gelbe, ſchwarze u. ſ. w. Hier liegen aber zwiſchen dem weißen Kaukaſier und dem gelben Hindoſtaner manche Zwiſchenſtuffen, wo iſt da die ſcharfe Grenze? Eben ſo zwiſchen dem weißen Europäer und dem ſchwarzen Neger, wo ſcheiden wir hier? Dies liegt nicht in der gegebenen Eintheilung, ſondern kann nur durch nähere Data der Beobachtung über angeborne und nicht angeborne Farbe u. ſ. w. (wir rechnen z. B. den ſchwarzen Abiſſinier und Mohren von der Barbarey zur weißen Race, weil ſeine angeborne Hautfarbe die weiße iſt, die ſchwarze dagegen nur nachher von der Hitze aufgelegte Schminke) beſtimmt werden.

d) Die Beweiſe.

§. 72.

Einen Satz beweiſen heißt ſeine Wahrheit aus der Wahrheit anderer Sätze ableiten. Dieſes geſchieht aber, indem ich den Satz als Schlußſatz eines Schluſſes mit wahren Prämiſſen beſtimme. Beweiſe ſind alſo Schlüſſe einfache oder zuſammengeſetzte, ihre Form iſt die Konſequenz dieſer Schlüſſe, ihre Materie beſteht in den Prämiſſen derſelben. Die Formen der Beweiſe haben wir ſchon als Schlußformen kennen gelernt, hier haben wir nur noch auf die Form der ſyſtematiſchen Vollſtändigkeit der Schlußreihen zu achten. Durch die Beweiſe werden aber die Formen der Unterordnung von Sätzen gegeben; es kommt alſo hier darauf an, die Vollſtändigkeit der Form eines Syſtems von Urtheilen zu beſtimmen.

Jeder Beweis ruht auf der Wahrheit der Prämiſſen ſeiner Schlüſſe, dieſe werden daher die Beweisgründe genannt. In Rückſicht auf die Annahme der Beweisgründe unterſcheidet ſich der Beweis für den Gebrauch des Verſtandes im gemeinen Leben vom ſyſtematiſchen Beweis der Wiſſenſchaft. Im gemeinen Leben werden die Beweiſe aus dem zugeſtandnen (κατ' ἄνθρωπον) geführt, in der Wiſſenſchaft hingegen κατ' ἀλήθειαν, aus dem wahren. Im gemeinen Leben ſuchen wir nur von bekannten Wahrheiten, von Sätzen auszugehen, über die wir mit andern einig ſind, ſo daß man die Regel annimmt: wer mir die Vorausſetzungen nicht zugibt, mit dem kann ich nicht ſtreiten. In der Wiſſenſchaft kommt es hingegen darauf an, mit den Vorausſetzungen bis auf Principien bis auf höchſte Urtheile zurückzugehen, die nicht wieder von andern Urtheilen abgeleitet werden können. Ein Satz heißt eine unmittelbare Behauptung, wiefern er gilt, ohne aus andern bewieſen werden zu können; ein Satz heißt hingegen eine mittelbare Behauptung, wenn er bewieſen werden kann. An der Spitze jedes Syſtems müſſen alſo unmittelbare Behauptungen ſtehen, welche ihm als Princip dienen, von dem alle ſeine Schlußreihen auslaufen. Da nun in vollſtändiger Form das Syſtem eine Erkenntniß des Beſondern durch das übergeordnete allgemeine iſt, ſo müſſen hier die unmittelbaren Behauptungen die höchſten allgemeinen Urtheile ſeyn, welche nicht wieder als beſonderes einem andern untergeordnet werden können. Dieſe höchſten Principien der Syſteme von Urtheilen werden *Grundſätze* genannt.

Unter Grundſätze ordnet alſo das Syſtem durch Schlußreihen ſeine erweislichen Behauptungen. Jeder Vernunftſchluß fordert aber außer der allgemeinen Regel ſeines Oberſatzes noch einen Unterſatz, durch den die Unterordnung in ihm gemacht wird. So wird auch in jedem Syſtem neben ſeinen Grundſätzen (d. h. den höchſten Oberſätzen ſeiner Schlußreihen) noch beſonders nach dem *Quell der Unterſätze* in demſelben gefragt werden müſſen. *Kein Syſtem kann ſich aus ſeinen höchſten allgemeinen Regeln entwickeln, wenn dieſen nicht noch eine Erkenntnißweiſe der Subſumtionen beygegeben iſt*, denn jeder Beweis fordert zu jedem neuen Schluß in ihm doch wenigſtens wieder eine neue Prämiſſe. In der Geometrie iſt z. B. der Satz: „durch zwey Punkte geht nur *eine* grade Linie“ ein Grundſatz, dieſer würde aber zu keinen Beweiſen dienen, wenn uns nicht die reine Anſchauung des Raumes zur Hand wäre, in der wir ins unendliche Punkte neben einander beſtimmen und für jedes Paar derſelben unſern Grundſatz geltend machen könnten. In der philoſophiſchen Rechtslehre läßt ſich leicht der Gedanke, daß jedes vernünftige

Weſen als Zweck an ſich exiſtirt als Grundſatz geltend machen, allein damit iſt für die Wiſſenſchaft noch wenig gewonnen, wenn wir die wirklichen Verhältniſſe des Menſchenlebens nicht gehörig als den Fall der Anwendung geltend zu machen verſtehen.

§. 73.

Zur allgemeinen Form eines unterordnenden Syſtems von Urtheilen gehören nun folgende Unterſcheidungen.

Sätze ſind entweder *theoretiſch* oder *pragmatiſch*. Pragmatiſch, wenn ſie davon ſprechen wie wir etwas hervorbringen können; theoretiſch wenn ſie eine Wahrheit ſchlechthin behaupten, ohne auf dieß hervorbringen Rückſicht zu nehmen. Ein pragmatiſcher Grundſatz heißt *Poſtulat*. So poſtulirt die Geometrie grade Linien zu ziehen, ſie ohne Ende zu verlängern und Kreiſe zu beſchreiben.

Ein theoretiſcher erweislicher Satz iſt ein *Lehrſatz*. Dieſer ſtellt eine Behauptung auf und beweiſt ſie aus den Grundſätzen. Z. B. den Satz: „daß die Summe der Quadrate der Katheten gleich dem Quadrat der Hypotenuſe ſey“, haben wir eben als Lehrſatz aufgeführt, indem wir ſeinen Beweis aus dem Grundſatz: „zwiſchen zwey Punkten iſt nur eine grade Linie“, andeuteten.

Ein pragmatiſcher erweislicher Satz heißt *Aufgabe*. Hier muß erſtlich die Aufgabe genannt werden, dann wird in der *Auflöſung* gezeigt, wie das verlangte zu machen ſey, und zuletzt bewieſen, daß man durch das Verfahren der Auflöſung das verlangte erhalte. Die Geometrie gibt z. B. auf:

„einen gleichſeitigen Triangel auf einer gegebenen graden Linie zu zeichnen". Die Auflöſung gibt an: „man ſolle mit dieſer Linie als Halbmeſſer, aus jedem Endpunkt derſelben einen Kreis beſchreiben, die beyden Kreiſe würden ſich ſchneiden und dann ſolle man vom Durchſchnittspunkt an jeden Endpunkt der graden Linie ziehen". Der Beweis zeigt nun „daß dieſe Kreiſe ſich ſchneiden müſſen, daß die gezogenen graden Linien ein Dreyeck bilden und daß dieſes gleichſeitig ſey".

Noch weitere hieher gehörige Terminologie iſt. Korollarien oder Zuſätze werden Sätze genannt, die aus andern ſo unmittelbar folgen, daß man den Beweis nicht erſt auszuführen braucht. Scholien oder Anmerkungen ſind Sätze nur zur Erläuterung. Sätze, welche durch Thatſachen belegt werden, heißen Erfahrungsſätze. Dieſe berufen ſich nicht auf Beweiſe, ſondern auf Sinnesanſchauung z. B. auf Beobachtungen oder Verſuche. Lehnſatz heißt ein Satz, der in einem andern Theil des Syſtems bewieſen werden muß, als in dem man ihn eben braucht. Z. B. ein geometriſcher Satz, den ich in der Analyſis anwende. Endlich Hypotheſen nennt man zweyerley Arten von Sätzen, erſtens Wahlſätze, die aus mehreren zu demſelben Zweck dienenden Mitteln eines auswählen, ſo wählen wir z. B. in der Arithmetik das dekadiſche Zahlenſyſtem, um darnach die Zahlen zu benennen; zweytens werden aber auch Vorausſetzungen ſo genannt, welche hintennach durch hypothetiſche Induktionen bewieſen werden z. B. die Vorausſetzung des Kopernikaniſchen Sonnenſyſtems in der Aſtronomie. Dieſe

Art Sätze gehört aber nicht in den regelmäßigen Bau des Syſtems, ſondern zu einer Nachhülfe nach Wahrſcheinlichkeiten.

§. 74.

Dieſe verſchiedenen Arten der Sätze werden im Syſtem durch Beweiſe mit einander verbunden. Da alle Beweiſe aus Vernunftſchlüſſen beſtehen, ſo werden ihre Hauptunterſchiede nach den Unterſchieden dieſer Schlüſſe beſtimmt werden können. Für die Vernunftſchlüſſe gab es nun zwey Haupteintheilungen. Fürs erſte waren ſie entweder Schlüſſe in der erſten Figur, in welchen das beſondere durch ſein übergeordneteres Allgemeines beſtimmt wird oder Schlüſſe in der zweyten Figur, in denen das Allgemeine durch das untergeordnete beſondere beſtimmt wird. Fürs andere theilten ſie ſich nach der Art des Verhältniſſes ihrer Unterordnung in kategoriſche, hypothetiſche und diviſive. Das Syſtem aber ſoll eine Erkenntniß aus Principien ſeyn, eine vollſtändige Beſtimmung des beſondern durch das Allgemeine. Die Formen der Syſteme werden alſo durch Schlüſſe und Beweiſe in der erſten Figur gebildet werden. Die Beweiſe in der zweyten Figur können hingegen nur vorläufig dienen, um eine Erkenntniß auf ihre Principien zurückzuführen. Damit treffen wir auf den von Ariſtoteles (Anal. Post. l. 1. c. 13.) angegebenen Unterſchied der Beweiſe ὅτι, daß etwas iſt und διότι, warum etwas iſt. In allen Beweiſen der erſten Figur leiten wir Sätze aus ihren höheren Realgründen, [illegible] aus allgemeinen Geſetzen ab, durch dieſe Ableitung aus dem Princip wird alſo zugleich bewieſen, warum es iſt, dieſe Beweiſe nenne ich progreſſive. Die Beweiſe in der zweyten Figur haben hingegen alle den Mangel, daß ſie ſich in ihren Ableitungen nur auf Erkenntnißgründe berufen, welche keine Realgründe ſind, ſie zeigen nur, daß es ſo ſey, aber ohne die Gründe der Sache ſelbſt zu nennen. Dieſe Beweiſe nenne ich die regreſſiven. Damit weiche ich aber von der gewöhnlichen Erklärung unſrer Logiker ab. Dieſe nennen einen Beweis regreſſiv, wenn er durch Proſyllogismen geführt wird, progreſſiv, wenn er durch Epiſyllogismen geführt wird. Allein die letztere Unterſcheidung hat es nur mit der Darſtellung eines Beweiſes zu thun, ohne das Weſen deſſelben ſelbſt zu treffen, man kann denſelben Beweis proſyllogiſtiſch und epiſyllogiſtiſch ausſprechen. (S. §. 63.) Alſo nach dieſem Unterſchied nicht wol Arten der Beweiſe beſtimmen. Progreſſus bedeutet in der Logik überhaupt den Fortſchritt vom Allgemeinen zum beſondern, Regreſſus den Fortſchritt vom beſondern zum Allgemeinern. Dieſer Unterſchied wirkt nun auf das Weſen der Beweiſe ſelbſt in der Art, wie wir es hier angegeben haben. So beweiſen wir z. B. regreſſiv in der theoriſchen Aſtronomie, daß die Planeten ſich nach den Kopernikaniſchen und Kepplerſchen Geſetzen um die Sonne bewegen, dann aber progreſſiv in der phyſiſchen Aſtronomie, warum ſie ſich nach dieſen Geſetzen bewegen müſſen. Oder in einem einzelnern Beyſpiel: ich zeige regreſſiv aus den Zerſtörungen eines Gebäudes, daß hier der Blitz eingeſchlagen habe und erkläre dann progreſſiv nach den Geſetzen der Elektricität, warum der Hergang grade dieſer geweſen ſey. Man könnte dieſe beyden Arten von Beweiſen im deutſchen auch als bloße Nachweiſungen, wie es ſich verhalte und als Erklärungen unterſcheiden. Das Wort Erklärung iſt nemlich von weiterer Bedeutung, als wir es oben beſtimmt haben, nicht nur die Definition oder Determination eines Begriffes wird ſo genannt, ſondern jede Ableitung aus dem allgemeineren, daher auch dieſe Beweiſe in der erſten Figur, in denen die Nothwendigkeit der beſondern Beſtimmungen aus ihren allgemeinen Geſetzen abgeleitet wird. So reden wir von Erklärung der Naturerſcheinungen und der Begebenheiten in der Geſchichte, wenn nicht nur nachgewieſen wird, was ſich ereignet hat, ſondern bewieſen wird, warum es nach allgemeinen Geſetzen ſich grade ſo ereignen mußte.

Die Beweiſe in der zweyten Figur ſind nun entweder kategoriſche des dritten Falls (§. 56.) oder hypothetiſche modo tollente, (§. 58.) oder Induktionen (§. 60.). Die kategoriſchen Beweiſe der zweyten Figur ſind von geringer Erheblichkeit, indem ſie im Schlußſatz nur auf einen unbeſtimmtern Ausdruck führen, als der in den Prämiſſen war. Sage ich z. B. „Alles Gold iſt ſchmelzbar und, alles Gold iſt Materie alſo: Einige Materie iſt ſchmelzbar“: ſo nenne ich in den Prämiſſen ſchon das Gold als beſtimmte Art der ſchmelzbaren Materie, im Schlußſatz hingegen ſpreche ich ins unbeſtimmte davon, daß irgend ein Theil aus der Sphäre der Materie ſchmelzbar ſey, meine aber damit doch nur das Gold.

Alle hypothetiſchen Schlüſſe modo tollente, §. 58. und der modus ponendo tollens der ſogenannten disjunktiven Schlüſſe §. 59. haben außer dem Mangel, nur zu zeigen, *daß* etwas nicht ſey, ohne die Gründe dieſes nicht Seyns zu nennen noch den, daß ſie nur Verneinungen zu beweiſen dienen.

Die Induktionen waren hingegen die einzige Schlußart, welche vom beſondern mit Vollſtändigkeit aufs allgemeine ſchließen ließ, die induktoriſche Beweisart iſt daher auch die vorzüglichſte unter den regreſſiven und am meiſten von wiſſenſchaftlichem Gebrauch.

Die Schlüſſe der erſten Figur ſind die kategoriſchen des erſten Falles, die hypothetiſchen modo ponente und die konjunktiven Schlüſſe. Durch dieſe alſo wird eigentlich der ſyſtematiſche Zuſammenhang unſrer Erkenntniſſe beſtimmt. Für die progreſſive Beweisart werden ſich nach den Eigenthümlichkeiten dieſer Schlüſſe für die gleichartige Unterordnung unter ein Princip dreyerley Formen einfacher, gleichartiger Syſteme ergeben. So unterſcheiden ſich *kategoriſche*, *hypothetiſche* und *konjunktive* Syſteme.

Das Weſen des kategoriſchen Schluſſes war die Einordnung der Wahrheit ſeines Schlußſatzes in die des Oberſatzes. Das Weſen des kategoriſchen Syſtems iſt daher *Einordnung der Wahrheit aller bewieſenen Sätze der Wiſſenſchaft in die Wahrheit der Grundſätze*. Die Principien eines ſolchen Syſtems werden kategoriſche allgemeine Regeln ſeyn, deren Bedeutung im Syſtem nur in Rückſicht der Theile von der Sphäre ihres Subjektes entwickelt wird. Die ganze eigenthümliche Wahrheit dieſes Syſtems iſt ſchon in ſeinen Grundſätzen enthalten. Der Quell ſeiner Subſumtionen liegt aber in den Artbegriffen, die unter die höchſten

Subjektbegriffe ſeiner Oberſätze gegeben werden. Will ich z. B. die allgemeine Regel: „Alles Metall iſt ſchmelzbar" als Oberſatz in einem progreſſiven kategoriſchen Beweis brauchen, ſo kann dies nur dadurch geſchehen, daß ich Artbegriffe (Silber, Kupfer, Zinn u. ſ. w.) unter Metall ordne und als ſchmelzbar beſtimme, wo ich dann durch alle Mannigfaltigkeiten der Ableitung doch nie über die Sphäre des Metalls als Sphäre des Grundſatzes hinaus kommen kann. Die Subſumtion geſchieht hier eigentlich nicht durch immer neue Sätze, ſondern nur durch immer neue Artbegriffe unter dem gegebenen Geſchlechtsbegriff.

Das Weſen des hypothetiſchen Schluſſes war die Unterordnung der Wahrheit der Folge unter die des Grundes. Das Weſen des hypothetiſchen Syſtems wird daher auch nur eine Unterordnung der Wahrheit aller bewieſenen Sätze der Wiſſenſchaft unter die Wahrheit des Grundſatzes. Die Grundſätze ſind in dieſem Syſtem in den höchſten Aſſertionen der Gründe zu ſuchen, die hypothetiſchen Regeln hingegen geben nur die Unterordnungen hinzu. Hier muß alſo eine ſynthetiſche Erkenntnißweiſe zur Hand ſeyn, durch welche ich immer neue Folgen mit meinem im Grundſatz aufgeſtellten Grunde zu verbinden und dadurch immer neue hypothetiſche Regeln zur Subſumtion zu erhalten vermag. So geht die Geometrie z. B. von den Grundſätzen über die grade Linie aus und beweiſt daraus mit Hülfe des hypothetiſchen Syſtems ſo viele andere Geſetze der Zeichnung von Dreyecken, Vierecken, Vielecken u. ſ. w. indem ſie bey jedem Schritt weiter durch die Konſtruktion in reiner Anſchauung wieder einen neuen Fall der Zeichnung nachweiſt, der eine Folge jener Grundſätze iſt. Hier bringt die Subſumtion immer neue Behauptungen und nicht nur Begriffe hinzu und dient ſo zu einer fortſchreitenden Erweiterung der Wiſſenſchaft.

Zu den progreſſiven hypothetiſchen Beweiſen gehören auch die durch den modus tollendo ponens der ſogenannten disjunktiven Schlüſſe, in welchen man erſt die Falſchheit des Gegentheils einer Behauptung darthut und daraus ihre Wahrheit folgert. Dieſe Beweisart heißt die apagogiſche oder indirekte. Da man nemlich nach dem Satze des ausgeſchloſſenen dritten jedem Urtheil ſein kontradiktoriſch entgegengeſetztes als Gegentheil ſtellen kann, ſo ſetzt man dieſer Beweisart alle andern Beweisarten, die ſchlechthin die Wahrheit ihres Satzes zeigen als direkte, oſtenſive entgegen. Allein bey dieſer Allgemeinheit ſeiner Form wird der apagogiſche Beweis von der Schwierigkeit getroffen, die wir oben beym Dilemma bemerkten. Außer dem Beweis für die Falſchheit des kontradiktoriſch entgegengeſetzten Urtheils, muß noch eine Rechtfertigung der kontradiktoriſchen Entgegenſetzung ſelbſt gegeben werden, um den Beweis zu vollenden. Die apagogiſche Beweisart paßt daher nur für eine Erkenntnißweiſe, welche Klarheit genug hat, um die Vollſtändigkeit der vorausgeſetzten Disjunktion ſicher überſehen zu laſſen. So werden ſie z. B. in der reinen Mathematik mit Leichtigkeit gebraucht; in philoſophiſchen Unterſuchungen aber müſſen ſie vermieden werden, weil man da bey ſehr allgemeinen Eintheilungsgründen leicht eine nur konträre Entgegenſetzung ſchon für widerſprechend nehmen kann (wie in dem oben §. 61. angeführten Satz: „Wenn ein Gott iſt: ſo iſt ſein Weſen entweder endlich oder unendlich“.) Sobald aber ein Glied der Eintheilung unbekannt bleibt oder überſehen wird, ſo wird durch die Disjunktion der zu beweiſenden Behauptung kein Gegentheil geſetzt, der Beweis verliert alſo alle Schlußkraft.

Dazu kommt nun noch, daß die apagogiſche Beweisart auf einer hypothetiſchen Schlußweiſe (§. 59.) beruht. Die disjunktive Regel dient hier nur um die Subſumtion einer Folge unter einen ſchon behaupteten Grund darzuthun und ſo im Schlußſatz auf die Behauptung der Folge zu führen. Dieſer Beweis paßt daher nur in das hypothetiſche Syſtem, wo man aus ſynthetiſcher Erkenntniß eine Disjunktion widerſtreitender affirmativer Beſtimmungen erhalten kann und nicht nur logiſch nach einem Begriff und deſſen Gegentheil eintheilt. Wird z. B. geſagt: „dieſe grade Linie iſt dieſer andern entweder gleich oder nicht gleich“: ſo weiß ich ſchon: wenn ſie ihr nicht gleich iſt, ſey die eine die größere, die andere die kleinere. Ich erhalte alſo die hypothetiſche Regel: „Wenn dieſe Linie weder größer noch kleiner als die andere iſt: ſo iſt ſie ihr gleich“. Kann ich nun hier zeigen die erſtern Vorausſetzungen widerſtreiten ſchon bekannten Wahrheiten, ſo habe ich damit ihre Gleichheit bewieſen. Hätte ich hingegen nur die logiſche Disjunktion: dieſe gerade Linie iſt entweder A oder nicht A, ſo lautete die hypothetiſche Regel, welche dem apagogiſchem Schluß zu Grunde gelegt werden müßte: „Wenn dieſe Linie nicht nicht A iſt: ſo iſt ſie A“. Hier könnte nun der nachzuweiſende Widerſtreit gegen die Vorausſetzung: daß die Linie nicht A ſey, einzig in der Nachweiſung beſtehen: ſie ſey A. Ich muß alſo direkt beweiſen, die Linie ſey A und der indirekte Beweis findet gar nicht ſtatt.

Das Weſen des konjunktiven Schluſſes gibt die Unterordnung eines Gegenſtandes unter einen Begriff, in Rückſicht mehrerer Gegenſtände aber nur die Nebenordnung derſelben in eine Sphäre. Die ſyſtematiſche Einheit, welche durch konjunktive Schlüſſe erhalten werden kann, liegt daher nur in einem Syſteme von Begriffen, wie z. B. in dem Klaſſenſyſtemen der Naturbeſchreibung. Die Sätze in konjunktiven Syſtemen werden einander gar nicht untergeordnet, ſie ſind lauter unmittelbare Behauptungen von Thatſachen; es findet hier nur eine Nebenordnung der Wahrheit vieler Sätze in einem ſyſtematiſchen Ganzen ſtatt. So liegen die Behauptungen der Botanik, Zoologie u. ſ. w. nur in den nebengeordneten einzelnen Thatſachen, daß es dieſe Blumen, dieſe Thierformen wirklich an der Erde gibt.

Das vollſtändige Syſtem der Wiſſenſchaft des menſchlichen Geiſtes iſt alſo eine Verbindung von einordnenden, unterordnenden und nebenordnenden Syſtemen, deren Verhältniſſe gegen einander wir erſt dann näher beſtimmen können, wenn wir den Gehalt betrachten, der durch dieſe Denkformen aufgefaßt werden ſoll. *)

---

*) Krug hat in ſeiner Denklehre S. 546. u. f. auf dieſe meine Lehre von den Syſtemformen Rückſicht genommen, um ſie zu widerlegen. Da dieſe Lehre mein Gedanke iſt, ſo mögen andere über ihre Wich

§. 75.

Bey der Lehre von den Beweiſen können wir, eben wie bey den Erklärungen, der Form nach wol

---

tigkeit entſcheiden. Krug hat mich aus meinen früheren Aeußerungen darüber, (woran großentheils deren Kürze Schuld ſeyn mag) gar nicht verſtanden. Ich erwiedere hier nur folgendes

1) Krug fragt auf meine dortige Behauptung das kategoriſche Syſtem ſey analytiſch, das hypothetiſche ſynthetiſch — und das disjunktive? (wie ich damals, um keinen neuen Kunſtausdruck in der Syllogiſtik einzuführen das konjunktive nannte) und verdammt mich zu ewigem Stillſchweigen auf dieſe Frage. Indeſſen kann ich ſehr leicht antworten: ich verſtand dort unter einem analytiſchen Syſtem ein ſolches, deſſen Unterordnungen ſich durch Zergliederungen und ohne Herausgehen aus der erſten Sphäre des Begriffes bilden, unter ſynthetiſchem Syſtem hingegen ein ſolches, deſſen Unterordnungen ſich durch Zuſammenſetzungen bilden. Dies ſind alſo zwey Formen unterordnender Syſteme, das disjunktive (konjunktive) hingegen iſt keines von beyden, ſondern ein nebenordnendes Syſtem.

2) Wenn er weiter ſagt: jedes Syſtem enthalte einen ſynthetiſchen Progreß und keinen analytiſchen Regreß, ſo gebe ich ihm vollkommen recht, denn auf den Unterſchied der progreſſiven und regreſſiven Methode geht meine in Anſpruch genommene Unterſcheidung gar nicht.

3) K. ſagt: „Warum ſoll das philoſophiſche Syſtem kategoriſch, das mathematiſche hypothetiſch, das hiſtoriſche disjunktiv ſeyn? Sollten dieſe Ausdrücke paſſend ſeyn, ſo müßte man in der Philoſophie nur kategoriſch, in der Mathematik hypothetiſch, in der Hiſtorie disjunktiv urtheilen und ſchließen“. — Das iſt nahe den meine Meinung. Der eigenthümliche Schluß rein philoſophiſcher Erkenntniſſe iſt der kategoriſche, der rein mathematiſche der hypothetiſche, der nur empiriſchen, der konjunktive. Doch darüber konnte er mich unmöglich verſtehen, da ihm meine Unterſcheidung von Einordnung, Unterordnung und Nebenordnung der Gewißheit der Sätze nicht verſtändlich wurde. Seine Einwendung gegen das letztere iſt nur, daß meine kategoriſche Einordnung auch eine Unterordnung ſey. Das ſage ich ja aber ſelbſt Reinhold, Fichte und Schelling S. 9. Die hypothetiſche Unterordnung iſt aber keine Einordnung; die kategoriſche und hypothetiſche Unterordnung ſind we

Fehler nennen, aber nicht angeben, wie ſie zu vermeiden ſeyen.

---

deutlich von einander verſchieden. Ein Beyſpiel wird der Sache mehr Klarheit geben. Geſetzt die Regel: Alle Materie iſt ſchwer, ſoll als höchſter Oberſatz in einer kategoriſchen Schlußreihe gebraucht werden, ſo kann dies nur dadurch geſchehen, daß ich dieſelbe Wahrheit für einen Theil aus der Sphäre der Materie ausſpreche; die Behauptung jedes Schlußſatzes iſt in der erſten Behauptung ſchon mit enthalten. Ich ſpreche z. B. die Regel für jedes Metall, dann für Gold, Silber, Kupfer aus, ſo iſt jede neue Behauptung: Jedes Metall iſt ſchwer, das Gold iſt ſchwer u. ſ. w. in dem allgemeinen: Alle Materie iſt ſchwer, ſchon mit begriffen geweſen. Dies nenne ich Einordnung einer Behauptung in die andere. Alle Unterordnungen machen ſich nemlich hier nur durch analytiſche Urtheile z. B. Jedes Metall iſt Materie, das Gold iſt Metall u. ſ. w. ſo daß ich mit allen kategoriſchen Folgerungen aus aus einem Grundſatz nie über die Sphäre ſeines Subjectbegriffes hinaus kommen kann. Das Philoſophiſche der Behauptungen unter einem ſolchen Grundſatz iſt immer nur die theilweiſe Wiederholung ſeiner Wahrheit, ſo ſind hier die kategoriſchen Behauptungen: daß Metalle, dann Gold u. ſ. w. ſchwer ſind, das Philoſophiſche in dieſer Erkenntniß, die Nebenordnungen in disjunktiven Urtheilen hingegen, daß es Metalle und andere Arten Materie, Gold und andere Arten Metalle neben einander gibt, ſind von empiriſchem Urſprung. Von dem kategoriſchen Enthaltenſeyn einer Wahrheit in der andern iſt die hypothetiſche Unterordnung der Folgen unter Gründe ganz verſchieden. In der Geometrie z. B. iſt in den Grundſätzen über grade Linie, Kreis und Richtung, vom Quadrat und vom rechtwinklichten Dreyeck, weder der Art nach, noch nach höhern Geſchlechtsbegriffen die Rede und doch kann ich unter der Form des hypothetiſchen Syſtems aus dieſen ſtreng beweiſen, daß das Quadrat der längſten Seite gleich der Summe der Quadrate beyder kürzern Seiten im rechtwinklichten Dreyeck ſey. Hier erweitert die Schlußreihe mit Hülfe der reinen Anſchauung ihre Sphäre über den Subjectbegriff des höchſten Grundes.

4) K. wirft mir vor, daß ich mir ſelbſt widerſpreche. Hätte er mir zugetraut, daß ich ſo plumpe Mißgriffe doch wol nicht machen würde, ſo hätte er bald bemerken können, daß er da, meine Worte wenig genau nimmt, wo er mir Ungenauigkeit Schuld gibt. Ich

Dieſe logiſchen Anforderungen an die Richtigkeit des Beweiſes ſind:

1) Daß auch wirklich dasjenige bewieſen ſey, wovon die Rede iſt. Der Fehler dagegen heißt die Heterozeteſis, indem jemand meint, etwas anders bewieſen zu haben, als was wirklich bewieſen iſt. Beſonders es darf nicht zu viel und es ſoll nicht zu wenig bewieſen ſeyn.

2) Daß der Beweis von wichtigen Prämiſſen ausgehe, eine vollſtändige Begründung ſeiner Urtheile enthalte. Die Fehler dagegen ſind die petitio

---

ſage im disjunktiven Syſtem findet keine Unterordnung der Gewißheit der Sätze ſtatt, ſondern die Sätze werden einander nur unter allgemeinen Begriffen nebengeordnet. Dies ſoll ſich widerſprechen, weil von nicht unterordnen und unterordnen neben einander die Rede iſt. Allein durch die Klaſſifikation empiriſcher Sätze unter Begriffe, wird ja ihre Gewißheit nicht untergeordnet oder von andern Sätzen abhängig gemacht. Wenn z. B. in einem Verzeichniß der in Deutſchland wild wachſenden Pflanzen nach dem Linneiſchen Syſtem wohlriechende Veilchen, Hundsveilchen, Sumpfveilchen u. ſ. w. neben einander genannt werden, ſo wird ja durch alle Unterordnung unter den Begriff Veilchen u. ſ. w. nach Ordnung und Klaſſe bis zum allgemeinſten Begriff „in Deutſchland wild wachſende Pflanze" keine Behauptung des Verzeichniſſes einer andern untergeordnet oder von ihr abhängig gemacht, ſondern das Verzeichniß zählt nur nebeneinander die Exiſtenz der einzelnen Arten jede für ſich auf. Ferner findet er die Behauptung: Jedes Syſtem von Grundſätzen iſt disjunktiv, mit der andern: Das Syſtem der Logik iſt kategoriſch, in Widerſpruch. Hier hätte er wol bemerken können, daß ich unter einem Syſtem von Grundſätzen nur die ſyſtematiſche Vereinigung aller Grundſätze einer Wiſſenſchaft verſtehe. Der Inbegriff aller höchſten Denkgeſetze macht das Syſtem von Grundſätzen der Logik, dieſe können einander nur nebengeordnet ſeyn, denn untergeordnete Sätze ſind keine Grundſätze. Die ganze Wiſſenſchaft z. B. die Logik, nenne ich nicht Syſtem von Grundſätzen, ſondern aus Grundſätzen.

principii, wenn jemand mit Prämiſſen anfängt, die noch einer weitern Begründung bedürfen und der Cirkel im Beweis, wenn die zu erweiſende Wahrheit ſchon in den Prämiſſen vorausgeſetzt wird.

3) Konſequenz ſeiner Schlüſſe.

4) Stetigkeit ſeiner Schlußreihen, daß er im Zuſammenhang ſeiner Schlüſſe keine Lücke laſſe.

a) Der Fehler der Heterozeteſis liegt nicht in Misgriffen wegen der logiſchen Form, ſondern nur in Fehlern, die den Gehalt der Erkenntniß betreffen. Wir können daher hier nur auf die ſpeciellern Regeln beſtimmter aufmerkſam machen:

Ein Beweis darf nicht zu viel beweiſen und er ſoll auch nicht zu wenig beweiſen. Zu viel beweiſt er, wenn der Schlußſatz zwar aus ſeinen Prämiſſen folgt, ſich aber außer ihm noch andere unrichtige Behauptungen aus dieſen ableiten laſſen. Dann muß nothwendig in den Prämiſſen ein Fehler liegen. Wenn z. B. jemand ſagt: niemand darf ſich ſelbſt das Leben nehmen, denn er hat ſich es nicht ſelbſt gegeben, ſo ſetzt er als Oberſatz voraus: was ich mir nicht ſelbſt gegeben habe, darf ich mir auch nicht nehmen. Daraus würde aber auch folgen: geerbtes Gut darf ich nicht veräußern; ich darf mir die Haare nicht ſchneiden laſſen u. ſ. w. Dieſer Oberſatz iſt alſo falſch. Zu wenig wird bewieſen, wenn ich nur einen Theil der geforderten Behauptung nachgewieſen habe. Hier iſt der Beweis richtig, aber er bedarf noch einer Ergänzung. Wer z. B. bewieſen hat, daß die drey Winkel im Dreyeck nicht mehr als zwey Rechte betragen können, der hat für den Satz: daß ſie gleich zwey rechten ſind, zu wenig bewieſen, er müßte noch durch einen Beweis ergänzen, daß ſie auch nicht weniger als zwey Rechte betragen können.

b) Unter petitio principii in allgemeinerer Bedeutung des Wortes wird verſtanden, wenn man einen unerwieſenen Satz, der nicht für ſich klar iſt, als Vorausſetzung braucht. Dies kann nur ein Mangel ſeyn, wenn ſich der fehlende Beweis noch nachhohlen läßt oder ein Fehler, wenn dies nicht der Fall iſt.

Beſondere Fälle davon ſind der Cirkel, die Diallele im Beweis, wo das zu erweiſende ſchon eben ſo in den Prämiſſen vorausgeſetzt wird, wie es der Schlußſatz behauptet, ſo daß alſo gar kein neuer Gedanke durch den Schlußſatz gewonnen wird und das ὕστερον πρότερον, wo man einen Satz durch das zu beweiſen ſucht, was eben erſt aus ihm hätte bewieſen werden ſollen.

Wenn z. B. jemand aus Sprüchen der Bibel das Daſeyn Gottes beweiſen wollte, ſo wäre dies ſchlechthin ein Cirkel im Beweis, denn er beruft ſich zum Beweisgrund nur auf die Autorität der Bibel, welche ſchon göttliche Eingebung alſo das Daſeyn Gottes vorausſetzt. Hingegen einem gläubigen Mahomedaner kann ich ſittliche oder religiöſe Wahrheiten ad hominem durch Sprüche aus dem Koran beweiſen, denn ich darf vorausſetzen, daß er die Autorität derſelben zugibt. Für einen, der nicht Mahomedaner iſt, wäre dies eine petitio principii, dem müßte die

Autorität des Koran erſt bewieſen werden, wenn die Sprüche deſſelben ihm als Beweisgründe gelten ſollen. Ein ὕστερον πρότερον kann ganz richtig ſchließen, der Vorwurf trift hier nur die Zweckmäßigkeit des Beweiſes, indem das ſchwere oder untergeordnete grade aus dem verſtändlichern oder übergeordneten bewieſen wird. So kann ich z. B. in der Geometrie leicht aus dem Satz, daß zwey Seiten und der eingeſchloſſene Winkel nur ein gradlinichtes Dreyeck beſtimmen, das Axiom beweiſen, daß durch zwey Punkte nur eine grade Linie geht, oder den genannten Lehrſatz aus dem Pythagoräiſchen, allein dies wäre wieder die Ordnung des Syſtems und alſo von keiner Bedeutung.

Die Lehre vom Cirkel im Beweis und von ὕστερον πρότερον hat für die ſyſtematiſche Anordnung in Wiſſenſchaften ganz eigne Schwierigkeiten. Durch einen Cirkel, der am Ende nur eine Behauptung aus ſich ſelbſt beweiſt, iſt für die logiſche Entwicklung unſrer Erkenntniſſe gar nichts gewonnen, aber wir müſſen uns wol hüten die wiſſenſchaftliche Verbindung regreſſiver und progreſſiver Beweiſe nicht mit einem ſolchen tautologiſchen Cirkel zu verwechſeln. Wenn ich in einer Wiſſenſchaft Erfahrungen durch Induktionen zu behandeln habe, um aus dieſen allgemeine Geſetze zu errathen, ſo führe ich zuerſt regreſſive Beweiſe (ὅτι) daß gewiſſe Geſetze gelten, und habe ich mich dann dieſer Geſetze verſichert, ſo ſtelle ich ſie in der Theorie an die Spitze progreſſiver Beweiſe (διότι), in denen die Erfahrungen wieder umgekehrt aus dem Geſetze erklärt werden, in denen gezeigt wird, warum es ſo ſey. So behandeln wir z. B. die Lehre von der Wärme, Elektricität u. a. in der Phyſik. Darin liegt kein leerer Cirkel, denn die regreſſiven Beweiſe beweiſen allein, wie es wirklich iſt, die progreſſiven haben es hingegen mit der Ableitung der Erſcheinungen aus ihren Gründen zu thun.

Vom Cirkel im Beweis muß endlich noch die probatio circularis (δεῖξις ἐν κύκλῳ) des Ariſtoteles (Anal. Prior. l. 2. c. 5 et seq.) unterſchieden werden. Dieſe iſt nur das einfache logiſche Spiel, in dem man bey Prämiſſen, die ſich rein umkehren laſſen, aus dem Schlußſatz eines Schluſſes mit der umgekehrten Prämiſſe auf die andere Prämiſſe ſchließt. Z. B. Alle A ſind B, alle C ſind A, alſo Alle C ſind B. Kann ich nun anſtatt des Unterſatzes auch ſagen: Alle A ſind C, ſo habe ich ebenfalls den Schluß: Alle C ſind B, Alle A ſind C, alſo Alle A ſind B, der gegebene Oberſatz wird aus dem Schlußſatz und dem umgekehrten Unterſatz bewieſen.

c) Die Konſequenz im Beweiſe hängt nur von der Richtigkeit ſeiner Schlüſſe ab, gegen ſeine Stetigkeit aber wird gefehlt durch Sprünge im Schließen. In einem Beweis iſt ein Sprung, wenn für einen ſeiner Schlüſſe der Mittelbegriff nicht genannt iſt. Iſt dieſer leicht zu finden, ſo iſt der Sprung ohne Tadel; iſt er ſchwer zu finden, ſo iſt der Sprung ein Mangel; gibt es gar keinen Mittelbegriff in die Lücke, ſo iſt der Sprung ein Fehler, welcher den ganzen folgenden Theil des Beweiſes untauglich macht. Was mit einem ſolchen fehlerhaften Sprung behauptet wird, nennt man etwas im Beweiſe erſchlichenes.

In der gewöhnlichen Rede werden die Schlüſſe meiſtentheils durch Enthymeme, die Beweiſe oft nur durch Soriten ausgedrückt. Wollen wir aber die Schlußfolge darin prüfen, ſo iſt es das vorſichtigſte, das Raiſonnement in ſeine einzelnen Schlüſſe zu entwickeln und die drey Begriffe eines jeden genau ins Auge zu faſſen. Dadurch werden wir die Sprünge im Beweis entdecken, Unbeſtimmtheiten in Worten und Begriffen gewahr werden und überſehen, was alles in den Prämiſſen als ſchon bewieſen vorausgeſetzt wird.

Es werde z. B. folgendes Raiſonnement angeboten: „Jeder Menſch findet, daß alles in der Welt zweckmäßig geordnet ſey. Was aber nach Zwecken hervorgebracht iſt, das hat einen vernünftigen Geiſt zum Urheber; ein vernünftiger Geiſt iſt alſo der Urheber der Welt. Nun iſt der Zweck der Welt der höchſte Zweck; die Macht des Welturhebers die höchſte Macht, es hat alſo die höchſte Weisheit einer einigen, allmächtigen, heiligen Vernunft die Welt hervorgebracht — es iſt ein Gott“. Löſen wir dies in Schlüſſe auf, ſo ergibt ſich folgendes:

1) „Jeder Menſch findet, daß alles in der Welt zweckmäßig geordnet ſey“
Alſo iſt die Welt nach Zwecken hervorgebracht.

2) „Was nach Zwecken hervorgebracht iſt hat einen vernünftigen Geiſt zum Urheber“
Die Welt iſt nach Zwecken hervorgebracht.
„Alſo hat die Welt einen vernünftigen Geiſt zum Urheber“.

3) Wer etwas nach den höchſten Zweck hervorbringt, iſt heilig

„Der Urheber der Welt bringt die Welt nach den höchſten Zwecken hervor"

Alſo der Urheber der Welt iſt heilig.

4) Wer die höchſte Macht hat iſt allmächtig

„Der Urheber der Welt hat die höchſte Macht"

Alſo der Urheber der Welt iſt allmächtig.

5) „Die einige, allmächtige, heilige Vernunft als Urheber der Welt iſt Gott"

Aus allem obigem zuſammengenommen folgt alſo — „es iſt ein Gott".

Wir haben hier alſo einen konjunktiven Schluß in welchem zum Begriff des Welturhebers nach einander die Prädikate der Gottheit geſammelt werden, um ſie in einen Geſammtausſpruch zu vereinigen. Hier wird nun im zweyten Schluß durch den Mittelbegriff der Hervorbringung nach Zwecken bündig bewieſen: wenn die Welt nach Zwecken hervorgebracht iſt, ſo iſt ihr Urheber vernünftig; denn das ſetzt der Begriff eines Zweckes voraus. Eben ſo wird im dritten Schluß bündig bewieſen: wenn die Welt durch einen Urheber nach Zwecken hervorgebracht ſey, ſo müſſe dieſer heilig und gleichfalls im dritten Schluß, ſo müſſe dieſer allmächtig ſeyn; denn dieſes beydes folgt analytiſch aus dem Begriff der Welt, als des Ganzen aller Dinge (der Zweck der Welt muß unbedingt der höchſte Zweck; die Macht ihres Urhebers unbedingt die höchſte Macht ſeyn.)

In allen dieſen Schlüſſen wird aber vorausgeſetzt, daß die Welt einen einigen Urheber nach Zwecken habe. Hier bemerken wir nun zuerſt: die Behauptung der Einheit Gottes iſt in dieſem Raiſonnement erſchlichen, denn ſie iſt nirgends bewieſen und auch nirgends beſtimmt als Prämiſſe aufgeſtellt, ſondern ſie wird nur unbeſtimmt überall vorausgeſetzt, der Beweis macht alſo darin eine petitio principii. Das andere aber, „daß die Welt Urheber nach Zwecken habe“, iſt beſtimmt als Schlußſatz des erſten Schluſſes aufgeſtellt. Dafür ſoll alſo hier noch etwas bewieſen ſeyn. Allein dabey findet ſich ein Sprung, der Mittelbegriff des erſten Schluſſes iſt nicht genannt. Welcher ſollte es nun wol ſeyn? Es kann nur entweder ein Beweis, daß die Welt hervorgebracht ſey, oder ein Beweis, daß die Welt nach Zwecken geordnet ſey, gemeint ſeyn. Nun lautet der angegebene Beweisgrund: „Jeder Menſch findet die Welt nach Zwecken geordnet“, allein daraus folgt keins von beyden. Denn erſtlich eine Vorſtellungsweiſe kann den Menſchen unvermeidlich ſeyn, ohne daß ſie unmittelbar für das Weſen der Dinge gilt; wenn wir uns auch die Welt zweckmäßig geordnet denken müſſen, ſo folgt daraus noch nicht, daß ſie wirklich zweckmäßig geordnet ſey. Ferner, wenn ſie auch zweckmäßig geordnet iſt, ſo kann ſie das von Ewigkeit her ſeyn, ohne hervorgebracht zu ſeyn, es folgt alſo aus dem gegebenen Beweisgrund noch weniger, „daß die Welt hervorgebracht ſey“. Folglich enthält der erſte Schluß einen fehlerhaften Sprung und vereitelt ſo den ganzen Zweck des Beweiſes.

Nehmen wir weiter folgendes Beyſpiel:

„Mag der vergleichende Verſtand ſich über ſein eignes Leben noch ſo oft misverſtehen, das natürliche Gefühl jedes unbefangnen Menſchen erkennt eine lebendige Schönheit in allen Entwicklungen der Natur an. Dieſe lebendige Schönheit ſchreibt der Menſch aber nicht nur Vorſtellungen ſeiner Dichtung, ſondern dem Weſen der Dinge ſelbſt zu. Es liegt alſo in ſeinem Geiſte die Ahndung eines Geſetzes der Schönheit für alles Weſen der Dinge. Aber die Idee der Schönheit iſt uns nur die gefühlte Vorſtellung eines Werthes, den ein Ding rein in ſich ſelbſt trägt, nicht durch, nicht für ein anderes erhält. In der menſchlichen Ueberzeugung lebt alſo die Ahndung eines Geſetzes, nach welchem das Weſen der Dinge einen eignen Werth in ſich ſelbſt trägt. Müſſen wir uns nun das Weltall zu einem Ganzen vereinigt und über demſelben einen einigen Urheber deſſelben denken: ſo lebt nothwendig in der Ueberzeugung der Menſchen der Glaube an Gott, als den heiligen Urheber der Welt“. Löſen wir dies in Schlüſſe auf, ſo erhalten wir:

1) Was das natürliche Gefühl eines unbefangnen Menſchen erkennt, das iſt reines Gefühl in der unmittelbaren Ueberzeugung des Menſchen, ungetrübt von Irrthümern der Reflexion

So zeigt ſich das Gefühl der Schönheit in allen Entwicklungen der Natur

Alſo gehört dieſes der reinen, unmittelbaren Ueberzeugung des Menſchen.

2) Was der Menſch dem Weſen der Dinge ſelbſt zuſchreibt, das erkennt er als durch ein allgemeines und nothwendiges Geſetz beſtimmt an.

„Der Menſch ſchreibt die lebendige Schönheit, welche ſein Gefühl in allen Entwicklungen der Natur erkennt, dem Weſen der Dinge ſelbſt zu“

„Der Menſch erkennt alſo durch das Gefühl (er ahndet) die lebendige Schönheit in der Natur als durch ein allgemeines nothwendiges Geſetz beſtimmt an.

3) „Die Idee der Schönheit iſt die gefühlte Vorſtellung von dem Werthe, den ein Ding in ſich ſelbſt trägt“

„Der Menſch ahndet ein allgemeines und nothwendiges Geſetz, durch welches die Schönheit in der Natur beſtimmt iſt“,

„Der Menſch ahndet alſo ein allgemeines und nothwendiges Geſetz, durch welches den Dingen in der Natur ein Werth beſtimmt iſt, den ſie in ſich ſelbſt tragen“.

4) „Wenn wir nun die Dinge in der Natur als Weltall zu einem Ganzen vereinigt denken müſſen“

„So ahndet uns, daß dieſes Geſetz des Werthes das Weltall beſtimme“.

5) „Wenn wir ferner einem einigen Urheber des Weltalls vorausſetzen müſſen“, ſo muß von dieſem auch jedes Geſetz ausgehend gedacht werden, welches das Weltall beſtimmt, (denn ſonſt wäre er entweder nicht alleiniger Urheber,

oder nicht Urheber von allem). — „Uns ahndet, daß das Geſetz des Werthes das Weltall beſtimme". „Wenn wir alſo einen einigen Urheber des Weltalls vorausſetzen müſſen, ſo müſſen wir auch das Geſetz des Werthes der Dinge als von ihm ausgehend denken".

6) „Das iſt es, was wir unter der Heiligkeit Gottes denken. Dann lebt alſo in der Ueberzeugung der Menſchen der Glaube an Gott als heiligen Urheber der Welt". Hier haben wir eine Schlußreihe welche ohne Sprung gleichmäßig fortſchreitet und uns durch einen regreſſiven Beweis zeigt: der Glaube an einen heiligen Welturheber kündige ſich unſerm Bewußtſeyn ſchon im Auffaſſen jeder Naturſchönheit an, ſobald wir damit die nothwendige Form unſrer ſpeculativen Vorſtellung von der Welt gehörig zu verbinden verſtehen.

Dritter Abſchnitt.

Vom Verhältniß der Denkformen zum Ganzen der menſchlichen Erkenntniß.

(Angewandte Logik.)

Erſte Abtheilung.

Verhältniß des Denkens zum Erkennen im allgemeinen.

§. 76.

Aus der Ueberſicht der Geſchichte unſrer Erkenntniſſe ergab ſich, daß das Denkvermögen (der Verſtand, das Reflexionsvermögen) das höhere Vermögen der Selbſterkenntniß ſey. Unſre innere Selbſterkenntniß ging von den Selbſtanſchauungen unſrer innern Thätigkeiten durch den innern Sinn aus, dadurch werden wir uns der Anſchauungen in unſern Erkenntniſſen bewußt, das Denken aber ergänzt dieſen Anfang der Selbſtbeobachtung kraft der willkührlichen Lenkung der Aufmerkſamkeit in unſerm Innern dahin, daß wir uns auch der nothwendigen und allgemeinen Geſetze in unſrer Erkenntniß bewußt werden. Das Denken gibt uns alſo zunächſt nur Erkenntniß von unſern Erkenntniſſen ſelbſt. Das Vermögen der Selbſterkenntniß, deſſen höhere Thätigkeit das Denken iſt, ſetzt den ganzen Gehalt unſrer Erkenntniß, mag er nun in Anſchauungen oder allgemeinen Geſetzen beſtehen, ſchon voraus und gibt uns nur den leichten Blick in uns ſelbſt; die Klarheit und Deutlichkeit unſrer Vorſtellungen iſt ſein Werk. Dieſe Klarheit war nun theils eine unmittelbare Klarheit der Anſchauungen, welche der innere Sinn gewährt, theils mittelbare Klarheit die Deutlichkeit durch Begriffe, welche das Denken gewährt. Die letztere wird gewöhnlich die logiſche Deutlichkeit und die erſtere dagegen äſthetiſche Deutlichkeit genannt, wir nennen beſſer die letztere Einleuchtendheit (Evidenz) der Erkenntniß und Anſchaulichkeit der Vorſtellungen. *)

Aus unſern bisherigen Unterſuchungen ſehen wir nun, daß die logiſche Deutlichkeit durch die Anwendung der Denkformen in Begriff, Urtheil, Schluß und ſyſtematiſcher Einheit auf das Ganze unſrer Erkenntniß entſteht, daß wir uns in allen dieſen Denk-

---

*) Wir ſind hier zu reich an Kunſtausdrücken. Der Unterſchied der Worte klar und deutlich iſt ſchon derſelbe, den man hier gewöhnlich wieder als zwey Arten der Deutlichkeit nach Anſchaulichkeit und logiſcher Deutlichkeit unterſcheidet. Das Wort äſthetiſch müſſen wir aber durch Baumgartens Irthum, gegen die Ableitung aus dem griechiſchen αἴσθησις Empfindung für den Unterſchied von Gefühl und Begriff aufſparen, weil dies jetzt die gewöhnliche deutſche Bedeutung des Wortes iſt grade dieſer Unterſchied einer der wichtigſten in der Philoſophie wird. Dem gemäß müſſen wir weiter unten den Begriff der äſthetiſchen Deutlichkeit genauer beſtimmen.

formen des Bewußtſeyns allgemeiner Vorſtellungen in abstracto bedienen, um dadurch unſre Selbſtbeobachtung zu vollenden und daß dabey der Begriff unmittelbar dient uns des Allgemeinen bewußt zu werden, das Urtheil dieſes Bewußtſeyn allgemeiner Vorſtellungen zu allgemeiner Erkenntniß zu erheben, der Schluß um beſondere Erkenntniß durch die allgemeine zu beſtimmen und die ſyſtematiſche Einheit, um das Bewußtſeyn der Beſtimmung des beſondern durch das allgemeine zur Vollſtändigkeit zu erheben.

Die Fortſetzung unſrer Unterſuchungen führt uns nun auf die Art und Weiſe, wie ſich dieſe Denkformen dem Ganzen unſrer Erkenntniß anlegen, um die Deutlichkeit der Selbſtbeobachtung hervorzubringen. Dem gemäß müſſen wir unſre anfänglichen Unterſuchungen über das Ganze unſrer Erkenntniß noch weiter fortführen, dann aus der Ueberſicht der Denkformen, in deren Beſitz wir ſind, die eigenthümlichen Thätigkeiten des Reflexionsvermögens noch näher beſtimmen und endlich aus den Reſultaten dieſer beyden Unterſuchungen die Geſetze aufſtellen, nach denen der Verſtand die menſchliche Erkenntniß auszubilden vermag.

Erſtes Kapitel.

Vom Umfang und den Grenzen der menſchlichen Erkenntniß.

§. 77.

Gemäß unſern frühern anthropologiſchen Unterſuchungen können wir unſre klaren Erkenntniſſe auf einen dreyfachen Urſprung zurückführen. Einige entſpringen aus der Sinnesanſchauung, andere aus der mathematiſchen Anſchauung der produktiven Einbildungskraft und noch anderer, die Erkenntniſſe der reinen Vernunft in engerer Bedeutung, werden wir uns nur mit Hülfe der Reflexion bewußt. Hierdurch erhalten wir den Unterſchied der hiſtoriſchen, mathematiſchen und philoſophiſchen Erkenntniß, den Hauptunterſchied in der ganzen menſchlichen Erkenntniß und denjenigen, auf welchen wir in allen angewandten logiſchen Unterſuchungen immer wieder zurückgeführt werden. Die hiſtoriſche oder empiriſche Erkenntniß iſt nemlich die aus den Sinnesanſchauungen entſpringende Erkenntniß von den Thatſachen über das Daſeyn der einzelnen Dinge; die mathematiſche Erkenntniß iſt die aus den Geſetzen der reinen Anſchauung entſpringende Erkenntniß von den Geſetzen der Größe; die philoſophiſche Erkenntniß iſt die, deren wir uns nur mit Hülfe der Reflexion bewußt werden. Von dieſem Hauptunterſchied hängen mehrere andere Unterſcheidungen in unſrer Erkenntniß ab, welche wir hier noch näher betrachten müſſen.

Alle unſre Erkenntniß iſt entweder *aſſertoriſch*, *Sache der Erfahrung*, *Erfahrungserkenntniß* oder *apodiktiſch*, *Sache der Einſicht*, *Vernunfterkenntniß*. Aſſertoriſch iſt die, welche wir nur in beſondern Umſtänden und Lagen erhalten, apodiktiſch die, welche jeder Vernunft zukommt. Die empiriſche Kenntniß der Thatſachen hängt von den Belehrungen des Sinnes ab, welche für jeden Menſchen andere ſind. Jeder Menſch hat hier nach ſeiner Zeit und ſeinem Ort andern Gehalt ſeiner Kenntniſſe, ich kann nicht von jedem andern vorausſetzen, daß er eben die Thatſachen kenne, die mir bekannt ſind. Der Beſitz dieſer Kenntniſſe iſt alſo für jeden Menſchen etwas *ſubjektiv zufälliges*, jeder bekommt die ſeinigen erſt durch das beſondere ſeiner Lage. Alle empiriſche Erkenntniß iſt alſo aſſertoriſch. Rein mathematiſche und philoſophiſche Erkenntniſſe ſind hingegen immer von apodiktiſcher Art. Ich kann den Beſitz derſelben bey jedem Menſchen vorausſetzen, nur daß nicht jeder ſich derſelben in gleichem Grad deutlich bewußt wird. Die apodiktiſchen Erkenntniſſe ſind daher *ſubjektiv allgemeingültig*, ſie gehören nemlich zur allgemeinen Form des vernünftigen in meiner Erkenntniß, welche in jedem Menſchen die gleiche iſt.

Das Grundgeſetz unſrer Erkenntniß iſt hier: die apodiktiſchen Erkenntniſſe der Mathematik und Philoſophie ſind die allgemeinen Bedingungen aller unſrer Erkenntniſſe, unter denen jede aſſertoriſche Erkenntniß ſteht. Daher läßt ſich jede Erkenntniß mit *Nothwendigkeit* beſtimmen. So entſteht die Vereinigung aller unſrer Erkenntniſſe zu einem Ganzen der Erfahrung. Die apodiktiſchen Erkenntniſſe kommen uns mit Hülfe der Reflexion in allgemeinen und nothwendigen Regeln zum Bewußtſeyn; die einzelnen hiſtoriſchen Thatſachen treten als Fälle unter dieſe Regeln und werden unter der Form von Vernunftſchlüſſen durch jene Regeln mit Nothwendigkeit beſtimmt. Dadurch entſteht noch ein Unterſchied zwiſchen Wahrnehmung und Erfahrung. Wahrnehmungen nennen wir die einzelnen hiſtoriſchen Erkenntniſſe, ſo wie wir uns ihrer in der iſolirten Sinnesanſchauung bewußt werden; Erfahrung hingegen nennen wir dieſelbe Erkenntniß, wiefern wir uns auch ihres nothwendigen Zuſammenhangs mit anderen durch ihre Unterordnung unter die apodiktiſchen Geſetze bewußt werden. Es iſt z. B. für den einzelnen Menſchen etwas zufälliges, ob er dieſen einzelnen Gegenſtand kennen lernt oder nicht; es iſt für mich etwas zufälliges, von einer Berührung des Sinnes abhängendes, „daß ich grade dieſen Baum hier ſehe“. Dieſes erſte Anſchauen nennen wir Wahrnehmung. Wenn ich aber den Baum einmal wahrgenommen habe, ſo ſetzt mir ihn die Anſchauung zu dieſer beſtimmten Zeit an dieſen beſtimmten Ort. Damit ordnet ſich die Wahrnehmung gleich nothwendigen mathematiſchen Geſetzen unter, meine Erkenntniß dieſes Baums verbindet ſich durch die Stelle deſſelben in Raum und Zeit mit allem andern, was ich in Raum und Zeit erkenne nach nothwendigen Geſetzen zu einem Ganzen; die Wahrnehmung tritt alſo als Theil in das Erfahrungsganze aller meiner Erkenntniß ein.

Dieſer Unterſchied der aſſertoriſchen und apodiktiſchen Erkenntniß geht auf den Unterſchied in unſrer unmittelbaren Erkenntniß, ob Erkenntniſſe nur aus ſinnlichen Anregungen oder aus der reinen Selbſtthätigkeit der Vernunft entſprungen ſind. Ihm müſſen wir den andern zwiſchen intuitiver und diskurſiver, (rationaler) Erkenntniß an die Seite ſetzen, welcher dagegen nur dem Vermögen des Bewußtſeyns oder der innern Selbſtbeobachtung gehört. Intuitiv iſt nemlich die Erkenntniß, die uns ganz durch Anſchauung zum Bewußtſeyn kommt, der diskurſiven werden wir uns dagegen mit Hülfe der Reflexion bewußt. Die unmittelbare hiſtoriſche Erkenntniß iſt hier zugleich intuitiv; die apodiktiſche hingegen iſt alle diskurſiv, ſowol die philoſophiſche als die mathematiſche. Der philoſophiſchen Erkenntniß werden wir uns nemlich nur durch Reflexion bewußt, mathematiſche hingegen iſt ſchon für ſich in klarer Anſchauung gegeben. Allein um mir ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit bewußt zu werden, bedarf ich doch der Reflexion. Z. B. der Grund meiner Behauptungen der Geometrie liegt in der Anſchauung des Raums, aber ich muß mir die Verhältniſſe dieſer Anſchauung erſt überlegen, ſie mit dem Verſtande faſſen und in Urtheilen ausſprechen, um mir ihrer apodiktiſchen Beſtimmung bewußt zu werden. Alle apodiktiſche Erkenntniß iſt alſo diskurſiv, aber es gibt neben ihr noch viele diskurſive Erkenntniſſe, die nicht apodiktiſch ſind. Dahin gehören nemlich alle aus hiſtoriſchen Erkenntniſſen durch Reflexion vorzüglich nach Wahrſcheinlichkeiten abgeleiteten Folgen.

Aus der Verbindung dieſes Unterſchiedes der intuitiven und diskurſiven Erkenntniß mit dem der aſſertoriſchen und apodiktiſchen ergibt ſich dann die Eintheilung der Erkenntniſſe in Erkenntniß a posteriori und a priori. Die Erkenntniß eines Gegenſtandes heißt a posteriori, wenn ſie ſich darauf beruft, daß mir der Gegenſtand ſchon in der Anſchauung gegeben ſey, wie z. B. jede Erzählung vergangner Begebenheiten; die Erkenntniß eines Gegenſtandes heißt hingegen a priori, wenn ich ſie beſitze, ehe mir ihr Gegenſtand in der Anſchauung gegeben iſt. Z. B. jede Vorherſagung iſt eine Erkenntniß a priori; ich behaupte etwa, ehe der Verſuch gemacht iſt: wenn du den Funken aufs Schießpulver fallen läßt, ſo wird es ſich entzünden. Hier iſt alſo jede aus der Sinnesanſchauung entſpringende, aſſertoriſche Erkenntniß eine Erkenntniß ihres Gegenſtandes a posteriori; hingegen jede apodiktiſche Erkenntniß iſt um der Allgemeinheit ihres Ausſpruches willen immer eine Erkenntniß von Gegenſtänden a priori, denn ich ſpreche da von allen Gegenſtänden aus der unendlichen Sphäre eines Begriffes, die ich doch nie alle kann beobachtet haben. Beſtimmt geſprochen iſt intuitive Erkenntniß und Erkenntniß a posteriori ganz einerley, denn die letztere beruft ſich ja unmittelbar auf die Anſchauung; ferner diskurſive Erkenntniß und Erkenntniß a priori iſt einerley, denn wenn mein Bewußtſeyn ſich auf die Reflexion berufen muß, ſo fehlt eben das unmittelbare Zeugniß der Anſchauung. Daher theilen wir denn die Erkenntniſſe a priori noch in *reine Erkenntniſſe a priori*, deren Wahrheit wir einſehen ohne uns irgend auf Beobachtung von Gegenſtänden zu berufen und in *unreine Erkenntniſſe a priori*, die ſich mittelbar doch noch auf Sinnesanſchauungen berufen. Hier ſind die apodiktiſchen Erkenntniſſe rein a priori, hingegen die andern diskurſiven, in denen die Reflexion von aſſertoriſchen Beſtimmungen ausgeht ſind unrein a priori. Das eben gegebene Beyſpiel vom Schießpulver zeigt eine unreine Erkenntniß a priori, denn was Schießpulver ſey, weiß ich doch nur belehrt durch Sinnesanſchauungen. Rein a priori ſind hingegen alle apodiktiſchen Erkenntniſſe, indem ſie nicht einmal aus Beobachtungen gefolgert werden könnten. In der Mathematik werden z. B. alle Behauptungen mit völliger Strenge ohne Zulaſſung irgend eines Fehlers aufgeſtellt, das läßt ſich nur rein a priori einſehen, denn jede Beobachtung hat Grenzen ihrer Genauigkeit. Eben ſo findet der Anſpruch aller philoſophiſchen Behauptungen an ſtrenge, nothwendige Allgemeinheit nur rein a priori ſtatt; ich ſage rein a priori: „daß alle Veränderungen eine Urſach haben“ denn wie wollte ich durch Beobachtung *alle* Veränderungen umfaſſen. *)

§. 78.

Das Ganze der menſchlichen Erkenntniß beſteht aus dem Inbegriff unſrer hiſtoriſchen,

---

*) Die Ausdrücke *intellektuelle* und *rationale* Erkenntniß habe ich hier unbeſtimmt gelaſſen, weil in ihrem gewöhnlichen Gebrauch nicht unterſchieden wird, ob ſie auf den Unterſchied der unmittelbaren Erkenntniß alſo der Vernunft oder auf den Unterſchied des Bewußtſeyns, des Verſtandes gehen ſollen. Im erſten Fall bedeuten ſie ſo viel als apodiktiſche, im andern als diskurſive Erkenntniß; ſie ſind alſo auf jeden Fall überflüſſig.

mathematiſchen und philoſophiſchen Erkenntniſſe. Die hiſtoriſchen Erkenntniſſe geben die Thatſachen und mit dieſen den Gehalt unſrer Erkenntniß; die andern zuſammengenommen beſtimmen eine Form allgemeiner Geſetze, unter denen der Gehalt der Thatſachen nothwendig ſteht. Dieſe Form allgemeiner Geſetze iſt nun der Zweck des Denkens oder des logiſchen Gedankenlaufes. Da müſſen wir Form unſrer Erkenntniß noch von Form des logiſchen Gedankenlaufes unterſcheiden. Die Form aller mathematiſchen und philoſophiſchen Geſetze macht erſt den Gehalt des logiſchen Gedankenlaufes aus, ſie iſt dasjenige, was in ihm beobachtet werden ſoll; die Form des logiſchen Gedankenlaufes oder des Denkens iſt hingegen, ſo wie wir ſie bisher beſchrieben haben, nur das Hülfsmittel um dieſe Selbſtbeobachtung zu Stande zu bringen.

Vor der vollſtändigen Selbſtbeobachtung des Denkens erſchien nun unſre Erkenntniß als Wiſſenſchaft. Daher bekommen wir hier von dem wiſſenſchaftlichen Ganzen aller unſrer Erkenntniß folgende Ueberſicht.

Die Wiſſenſchaften ſind entweder Erfahrungswiſſenſchaften oder Vernunftwiſſenſchaften. Die Erfahrungswiſſenſchaften in engerer Bedeutung beſtehen nur aus hiſtoriſchen Erkenntniſſen, ſie haben es (wie z. B. Geſchichte, Geographie, Mineralogie) nur mit Beſchreibung von Gegenſtänden und Erzählung von Thatſachen zu thun, indem die Beobachtung oder die Sinnesanſchauung allein ihre Quelle iſt. Die Vernunftwiſſenſchaften haben es hingegen mit der Einſicht in die nothwendigen Geſetze zu thun, unter denen jene Thatſachen ſtehen, ſie beſtehen aus diskurſiven Erkenntniſſen. Die Vernunftwiſſenſchaften theilen ſich dann ferner in Mathematik und Philoſophie. Die Mathematik entlehnt nemlich die Einſicht in ihre allgemeinen Geſetze aus der reinen Anſchauung, die Philoſophie erhält hingegen die Einſicht in die übrigen nur mit Hülfe der Reflexion. Daher ſagen wir: Mathematik iſt die Wiſſenſchaft aus der Konſtruktion der Begriffe in reiner Anſchauung, Philoſophie hingegen die Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen. Denn wiewol nur der Verſtand die nothwendigen Geſetze der Mathematik ausſprechen kann, ſo kommt ihm doch bey der Bildung ſeiner Begriffe hier immer die Einleuchtendheit der Anſchauung zu Hülfe, durch die er die Bedeutung ſeiner Begriffe von den Verhältniſſen der Zahlen oder Figuren gleich klar machen kann. In der Philoſophie hingegen iſt das Denken ganz ſich ſelbſt überlaſſen, um ſich zum Bewußtſeyn der Erkenntniſſe zu verhelfen, die Denkformen in Begriff, Urtheil, Schluß und Syſtem ſind hier die einzigen Hülfsmittel der Deutlichkeit. So kann ich mir z. B. das Verhältniß der Subſtanz zu ihren Eigenſchaften nur denkend zum Bewußtſeyn bringen, indem jede Eigenſchaft als Prädikat in einem kategoriſchen Urtheil gedacht werden kann, dasjenige aber Subſtanz iſt, was nur als Subjekt in demſelben gedacht werden kann. Eben ſo iſt dasjenige Wirkung, was in einem hypothetiſchen Urtheil nur als Folge, dasjenige Urſach, was in einem hypothetiſchen Urtheil nur als Grund gedacht werden kann. Oder wenn ich mir das freye und ewige Weſen der Seele oder die Gottheit zum Bewußtſeyn bringen will, ſo geſchieht dies immer mit Hülfe der Denkform der Verneinung in der Idee des Abſoluten. Die Philoſophie theilen wir nun noch weiter in Logik, deren Erkenntniſſe aus bloßen Begriffen auch aus dem Reflexionsvermögen ſelbſt entſpringen und in Metaphyſik, deren Erkenntniſſe uns zwar auch nur in Begriffen zum Bewußtſeyn kommen, aber nicht aus der Reflexion entſpringen, ſondern eine eigne Quelle in der unmittelbaren reinen Vernunft haben. (S. §. 11. §. 13. und §. 40.)

Ferner müſſen wir die Vernunftwiſſenſchaften überhaupt in reine und angewandte theilen. Reine Vernunftwiſſenſchaften enthalten die apodiktiſchen Erkenntniſſe der nothwendigen Geſetze ſelbſt, alſo die reinen Erkenntniſſe a priori. Angewandte Vernunftwiſſenſchaften ſind hingegen die theoretiſchen Wiſſenſchaften, in denen die Thatſachen der hiſtoriſchen Erkenntniß aus den nothwendigen Geſetzen erklärt werden. So gibt es alſo erſtlich reine Mathematik und reine Philoſophie, in welchen die apodiktiſchen Geſetze für ſich aufgeſtellt werden und dann noch mancherley angewandte mathematiſche und philoſophiſche Wiſſenſchaften (z. B. Mechanik, Aſtronomie, Phyſik, Chemie, Anthropologie, Politik u. ſ. w.) welche unter ſich ſehr verſchieden ſind, je nachdem ſie dieſe oder jene Klaſſe von Thatſachen behandeln und je nachdem ſie mathematiſche oder philoſophiſche Geſetze oder beyde zugleich darauf anwenden; alle aber darin ſich gleich bleiben, daß ſie Theorie d. h. Erklärung des Zuſammenhangs von

Thatſachen aus allgemeinen Geſetzen abzuleiten ſuchen. Die leichteſten Beyſpiele dieſes Verhältniſſes angewandter Wiſſenſchaften ſind die der angewandten Mathematik, wo wir Arithmetik und Geometrie etwa in den optiſchen Wiſſenſchaften auf die Beobachtung der ſtrahlenden Bewegung des Lichts, in der Aſtronomie auf die Beobachtung des Himmels anwenden.

§. 79.

Die Lehre vom Ganzen unſrer Erkenntniß wird zugleich auch Lehre von den Schranken unſrer Erkenntniß, von dem Ganzen ihres Umfanges. Nur durch die fremdher gegebenen ſinnlichen Anregungen ſehen wir die erkennende Thätigkeit unſrer Vernunft ins Spiel ſetzen und ihren Gehalt beſtimmen, die Vernunft bleibt alſo immer von dieſem ihr fremden abhängig. Ferner in Rückſicht der eignen Form, die ſie zu dieſem Gehalt gleichſam hinzugibt iſt ihr anfangs ihr eignes Inneres dunkel, es fordert erſt die Anſtrengung des Verſtandes, daß ihr dies eigne Innere zur Deutlichkeit erhoben werde. So erſcheint neben dem Wiſſen in unſern Erkenntniſſen das Bewußtſeyn der Unwiſſenheit auf zweyerley Weiſe, material in Rückſicht des Mangels an Gehalt, formal in Rückſicht des Mangels an Deutlichkeit unſrer Vernunfterkenntniß.

Wir haben zwey Bedürfniſſe der Ausbildung und Vervollkommnung unſrer Erkenntniſſe — Erweiterung der Erfahrung und Aufklärung der Einſicht, deren Intereſſe ſehr verſchiedenartig iſt. Die Erfahrung ſchreitet durch immer friſches Lernen, durch Vergrößerung ihres Gebietes fort, ſie gibt in ihrer Erweiterung ganz neue Erkenntniſſe in unſern Geiſt, ihr Reichthum iſt Fülle von Thatſachen, Weite des Umfangs. Die Einſicht hingegen kann keinem Menſchen neue Erkenntniſſe bringen, ſie hat es mit urſprünglich gleichem Beſitz aller Menſchen zu thun, dieſen ſoll aber der Verſtand in ſich finden lernen, Deutlichkeit und mit dieſer Wahrheit und Gewißheit ſind ihre Zwecke, ihr Reichthum iſt Tiefe der Erkenntniß.

Hier wollen wir zuerſt die allgemeinſten Geſetze der Schranken menſchlicher Erkenntniſſe aufſtellen, von den Mitteln ihrer Ausbildung handeln alle unſre folgenden Unterſuchungen.

Daß dem Menſchen ſehr vieles nicht vergönnt ſey zu wiſſen, iſt eine der einleuchtendſten Wahrheiten, von denen die Philoſophie ausgehen kann. Ueberall im Umfang unſrer Erkenntniſſe gränzen daher Wiſſenſchaft und Unwiſſenheit an einander. Jeder Theil unſrer Erkenntniß läßt Vervollkommnung zu, jeder bedarf ihrer, aber eine der weſentlichſten Vollkommenheiten iſt die Kenntniß der Grenzen unſers Wiſſens ſelbſt.

Durch die Beſchränktheit der menſchlichen Vernunft fällt in das ganze Gebiet des erkennbaren nur ein engbegränzter Umfang deſſen, was Menſchen zu erreichen vermögen, welchem die weite Sphäre unſrer Unwiſſenheit entgegen ſteht. Dieſer Umfang heißt der Horizont menſchlicher Erkenntniſſe, er wird durch die Schranken unſrer Vernunft beſtimmt. Für den einzelnen iſt aber auch dieſer Horizont noch viel zu weit, da ſondert ſich jeder aus ihm noch ſeinen Privathorizont aus. Unwiſſenheit ins unbeſtimmte iſt alſo kein Vorwurf für einen Menſchen. Denn ſehr vieles liegt über allem menſchlichen Horizont; zweytens vieles liegt über dem Horizont des Zeitalters; drittens manches liegt außer dem Horizont des Einzelnen und viertens manches liegt unter unſerm Horizont.

1) Innerhalb des menſchlichen Horizontes liegt nur das Gebiet der Erfahrung, denn jede Lebensäußerung unſers erkennenden Geiſtes muß erſt von ſinnlichen Aufregungen hervorgerufen werden. Von dem ewigen Weſen der Dinge und unſer ſelbſt haben wir dagegen nur Ideen d. h. Erkenntniß unſers Unvermögens darüber zu poſitiven Aufſchlüſſen zu gelangen. Jeder Vorwurf der Unwiſſenheit iſt nur relativ, eben weil es vieles gibt, was kein Menſch wiſſen kann, vieles deſſen der Einzelne nicht bedarf. Fordern läßt ſich von dem Gebildeten nur, daß er die Schranken ſeines Wiſſens kenne. Gemeine Unwiſſenheit kennt ſich ſelbſt nicht und macht darum oft falſche Anſprüche; der Gebildete ſoll eine Ueberſicht deſſen haben, was er weiß und was nicht, damit er ſich da kein Urtheil anmaaße, wo er die Quellen der Unterſuchung nicht kennt. Wahre menſchliche Weisheit iſt in alle dem, was nicht Gegenſtände der Erfahrung betrift, einzig die ſokratiſche, von dem eignen Nichtwiſſen überzeugt zu ſeyn und genau die Gränzen angeben zu können, wie weit wir zu gelangen vermögen.

2) Was alſo über alle Erfahrung hinaus liegt, iſt keinem Menſchen erreichlich; innerhalb des menſchlichen Horizontes liegt aber für die Geſchichte das ganze ohne Ende zu erweiternde Gebiet der Erfahrung. Was dieſe Schranken nicht überſchreitet, das

muß möglicher menſchlicher Entdeckung und Erfindung offen gehalten werden. Wie weit das Menſchengeſchlecht in der Ausbildung der Naturkunde und der Staatsverfaſſungen vordringen könne, das läßt ſich durch keine Schranken bezeichnen. Jeder Fortſchritt z. B. in der Kenntniß der Geſtirne oder in techniſchen Ausbildungen, um dem Menſchen eine höhere Herrſchaft über die Natur zu geben, muß im allgemeinen möglich genannt werden, es gibt hier nur Schranken der Zeitalter. Daher der geheime Reiz den die Schilderungen politiſcher Ideale der öffentlichen Gerechtigkeit und des andauernden allgemeinen Friedens haben; ſie ſind nichts dem Menſchen unbedingt unmögliches. Wenn uns hingegen jemand eine andre geiſtige Gemeinſchaft öffnen will als die durch Sprache und Bezeichnung, ſo wiſſen wir beſtimmt, daß wir das leere Gerede eines Schwärmers zu erwarten haben, denn unſre geiſtige Erfahrung iſt nur eine innere, der Selbſtbeobachtung. Oder wenn uns jemand von der ewigen Geburt aller Dinge im Abſoluten und dem Geheimniß der Zahlen unterhalten will, ſo wiſſen wir voraus, daß nur das kindiſche Geſchwätz eines Thoren erfolgen wird, der ſich für ſehr weiſe hält, weil er ſich ſogar ſelbſt nicht recht verſteht.

Der menſchlichen Ausbildung im allgemeinen können wir innerhalb der Erfahrung keine Schranken verzeichnen. Kant ſagt einmal hierüber: „Von der Erweiterung unſrer Kenntniſſe iſt das nicht zu beſorgen, was Dalembert von ihr beſorgte, denn uns drückt nicht die Laſt, ſondern uns verengt der beſchränkte Raum unſrer Erkenntniſſe. Kritik der Vernunft, der Geſchichte und hiſtoriſchen Schriften; ein allgemeiner Geiſt, der auf die menſchliche Erkenntniß en gros und nicht bloß en detail geht, werden immer den Umfang kleiner machen, ohne im Inhalt etwas zu vermindern. Bloß die Schlacke fällt vom Metall weg oder das unedlere Vehikel, die Hülle, welche bis ſo lang nöthig war. Mit der Erweiterung der Naturgeſchichte, der Mathematik u. ſ. w. werden neue Methoden erfunden werden, die das Alte verkürzen und die Menge der Bücher entbehrlich machen. Auf Erfindung ſolcher neuen Methoden und Principien wird es beruhen, daß wir ohne das Gedächtniß zu beläſtigen, alles mit Hülfe derſelben nach Belieben ſelbſt finden können". So könnte es kommen und ſo ſollte es kommen — ob es aber ſo kommen wird, das weiß ich nicht.

Was wir hier feſtgeſetzt haben iſt nur die Schrankenloſigkeit der Zeit auf die Geſchichte der Menſchen angewendet, aber jeder Einzelne Menſch und jedes einzelne Zeitalter hat innerhalb der Erfahrung ſeine ſehr beſtimmten Schranken, in Rückſicht des Gehaltes ſo wol als der Form der Ausbildung ſeiner Kenntniſſe. Jede ſpätere Zeit tritt als Schülerin der frühern auf und muß mehr leiſten als dieſe, wenn ſie etwas eignes geleiſtet haben will. Wer z. B. den Geiſt eines Mannes aus ſeinen Meinungen oder Irthümern beurtheilen will, der kann dabey nur von einer Kenntniß ſeines Zeitalters ausgehen. Welche ganz andre Anſprüche werden wir in Phyſik, Chemie, Aſtronomie an einen neuen Gelehrten machen als etwa an einen Philoſophen des Alterthums. In jenen alten Anſichten der Naturphiloſophie, von denen

Platon uns erzählt, werden wir oft Tiefſinn und Scharfſinn anerkennen und bewundern, wenn aber neue Naturphiloſophen jene alte unbeſtimmte Bilderſprache uns noch jetzt als hohe Weisheit anrühmen wollen, ſo wiſſen wir voraus, daß ſie in der Wiſſenſchaft unerfahren, Dichtung und Wiſſenſchaft nicht zu ſondern verſtehen. Oder wenn wir den Geiſt eines ſogenannten Reformators unſrer Kirche beurtheilen, ſo werden wir die Verwirrung hiſtoriſcher und philoſophiſcher Erkenntniſſe, die in ſeinen religiöſen Ueberzeugungen liegt, nicht ihm zur Laſt legen, ſondern ſie als ſeinem Zeitalter unvermeidlich vorausſetzen.

3) Aus dem Ganzen des menſchlichen Horizontes muß jeder Einzelne ſich einen eignen Privathorizont eingränzen, welcher nach den Graden der Fähigkeit und Ausbildung ſo wie nach Art des Bedürfniſſes ein ſehr verſchiedener ſeyn wird. Ausgezeichneter Reichthum an hiſtoriſchen Kenntniſſen wird Polyhiſtorie, an philoſophiſchen und mathematiſchen hingegen Polymathie genannt, beydes vereinigt Panſophie. Ob nun gleich hier jeder Philoſoph und Mathematiker der Erfahrung bedarf, ſo iſt doch noch mehr die Polyhiſtorie ohne Leben und Bedeutung, wenn ihr nicht Mathematik und Philoſophie zu Hülfe kommen. Hier iſt es für einen jeden, der ſeinen Wirkungskreis im Leben gewählt hat, material leicht von Sachkundigen zu erfragen, welche Hülfswiſſenſchaften er brauche und welche er entbehren könne. Die Philoſophie wird ihm im Namen der allgemeinen Geiſtesbildung nur die unbeſtimmte Warnung mit geben können, ſeinen Horizont nicht zu eng zu beſchränken, damit er nicht einſeitig werde, in

ihn eine encyklopädiſche Ueberſicht (ἐγκυκλοπαιδεία Inbegriff aller Wiſſenſchaften) alles Wiſſens aufzunehmen, damit er nicht bornirt alles nur für ſeine Lage beurtheile, ſondern das Verhältniß ſeiner Lage zur ganzen Bildung der Menſchen kenne, und ſeinen Horizont doch nicht zu weit zu nehmen, damit er nicht an Gründlichkeit verliere, was er an Oberfläche gewinnt.

In Rückſicht der Erfahrung und Geſchichte iſt der menſchliche Horizont unermeßlich groß, der des Einzelnen aber doch leicht abzuſtecken; in Rückſicht der eignen Vernunfterkenntniß iſt hingegen der menſchliche Horizont ſehr beſchränkt und doch der des Einzelnen ſchwerer zu beſtimmen. Vernunfterkenntniß iſt das allgemeine Eigenthum aller Menſchen, ihre Ausbildung alſo auf einen gewiſſen Grad Erforderniß für jeden Gebildeten, indem unſer Urtheil in aller Erfahrung und Geſchichte mit von Philoſophie und Mathematik abhängt. Mathematik und Philoſophie ſollten in gewiſſem Grade jedem Gebildeten zugemuthet werden. Es wird daher überhaupt eine Aufgabe an die Erziehung dieſe formale Erkenntniß ſo weit auszubilden, daß ſie allgemeine Schulſache werden kann, dagegen einzelne hiſtoriſche Fächer jedem zur Wahl überlaſſen bleiben müſſen. Mit der Mathematik ſteht es nun darin ganz gut, aber der Zuſtand der Philoſophie ſollte ſchulmäßig das grade Gegentheil von dem werden, was er iſt. Anſtatt hohe Weisheit der Eingeweihten zu ſeyn, um die nicht zwey einig ſind, ſollte die Philoſophie gemeines Gut der Gebildeten werden und ſich in Schulen betreiben laſſen wie Mathematik und Geſchichte; denn ihre Wahrheiten intereſſiren einen jeden, jeder hat den gleichen Anſpruch an ſie und praktiſche Philoſophie iſt ſogar das, was nicht nur jedem zu wiſſen frommt, ſondern was jeder wiſſen ſollte. Aber freylich noch hat die Ausführung große Schwierigkeiten. Vor der Hand müſſen wir die Anſprüche an allgemeine Verbreitung philoſophiſcher Kenntniſſe ſelbſt unter Gelehrten ſehr einſchränken, da die Meiſter der Wiſſenſchaft ja ſelbſt in beſtändiger Fehde leben. Dem könnte bald anders werden, die Mittel des ſichern Unterrichts ſind hier in unſrer Gewalt, wollte man allgemeiner ſtatt geſchichtlicher Ueberlieferungen von alter Lehre auf das Selbſtdenken achten und ſich dabey einer kritiſchen Einleitung der Selbſterkenntniß bedienen, ſo würde der allgemeine Friede in philoſophiſchen Dingen leicht hergeſtellt ſeyn. Noch aber ſtehen uns mächtige Vorurtheile im Wege, die zuweilen vom Geiſte der Zeit niedergedrängt ſich doch immer wieder empor drängen und die erſt aufhören müßten gelehrtem Gewerbe als Stützen zu dienen, ehe ſie uns unſchädlich gemacht werden können.

Dieſe Anforderung wahrhafte philoſophiſche Ueberzeugung an alles Volk zu bringen, war ſeit den Zeiten der Reformation ein lebendiges Princip der öffentlichen Meinung von Europa, beſonders der Deutſchen, doch zugleich die Urſach großer Fehler. Daher das lebendige Intereſſe dieſer Zeit für alle Wahrheit und Wiſſenſchaft. Wie wollte man aber eine Weisheit an alles Volk bringen, für die noch kein ſichrer Lehrer gefunden war? Was hilft es, wenn jeder im Volk an die Wahrheiten in Religionsphiloſophie und Menſchenrechten Anſprüche macht, ſo lange noch keine Lehre darüber vorhanden iſt, über die die Meiſter einverſtanden ſind? Wahrheit und Wiſſen iſt ja nicht der ganze Zweck des Lebens in Volke, ſondern nur der einzelne Zweck des gelehrten Standes.

Hier will das Verhältniß der Schule zum Leben näher erwogen ſeyn. Wo die reine Kultur der Denkkraft gedeihen ſoll muß der Staat in der Theilung der Geſchäfte im bürgerlichen Leben erſt bis zur Schule entwickelt ſeyn, er muß einen eignen Stand, den Gelehrtenſtand beſitzen, deſſen Werk die Wiſſenſchaft wird. In dieſem aber iſt die Panſophie, ſo weit ſie dem Menſchen erreichbar, nicht Sache des Einzelnen, ſondern der ganzen Gelehrtenrepublik, deren Thätigkeit wieder nach geſchickter Theilung der Arbeit beſtritten werden muß. Erſt in der modernen Ausbildung iſt die Maſſe der Kenntniſſe ſo hoch geſtiegen, daß kein Einzelner ſich anmaaßen kann, ſie zu umfaſſen, erſt hier hat der Verſtand daher das Princip der Theilung regelmäßig geltend gemacht, ſo daß nicht der Gelehrte, ſondern nur eine höchſte gelehrte Anſtalt als universitas literaria ſich anmaßt das ganze menſchliche Wiſſen zu beſitzen. Wir danken das ſchnelle Wachſen unſrer modernen Wiſſenſchaft eben dieſen feſten Theilungen des Geſchäftes bis ins einzelnſte, ausgehend von dem Hauptunterſchied, gelehrtes Gewerbe (Brodwiſſenſchaft) und freye Wiſſenſchaft und Kunſt, ἐγκύκλιος παιδεία, philoſophiſche Fakultät der Univerſitäten, die einzig von der φιλοσοφία, der Liebe zur Weisheit belebt wird.

Die Schule oder der Gelehrtenſtand ſoll dem Volke die Wiſſenſchaft erwerben und ſchützen. Zur

Erwerbung bedarf es hier der Erweiterung der Erfahrung und der Aufklärung des Verſtandes neben einander. Die Erweiterung unſrer Kenntniſſe macht hier eben keine Schwierigkeiten, aber über die Aufklärung des Verſtandes gerathen Schule und Leben leicht in Streit. Der Streit iſt ganz derſelbe, den wir §. 88. zwiſchen dem gemeinen und wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch nachweiſen. Denn eben den geſonderten, ſtrengen wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch der Schule nimmt man in Anſpruch. Dort ſehen wir, daß alle philoſophiſchen Ueberzeugungen beſonders die von Religion, Tugend und Recht dem Leben nur in Gefühlen klar werden, die ihre Garantie nicht bey ſich führen, nur der wiſſenſchaftliche Verſtandesgebrauch der Schule kann ihnen dieſe Garantie gewähren. Eben dieſer hat viele Stimmen gegen ſich, weil er die allgemeinen Formen von dem lebendigen Bau der Anwendung losreißt und nur in trocknen Abſtraktionen ſeine Befriedigung findet. So thöricht es aber iſt den Zwang der Schule zum Geſetz des Lebens machen zu wollen, dem ſie grade nur dient, eben ſo ungereimt iſt es, nach dem Wunſche mancher unter unſern Philoſophen die Schule das Leben nachäffen zu laſſen und die Strenge ihrer Formen mit einer falſchen dichteriſchen Hülle zu bemänteln. Die Schule halte ſich hier in ihren Grenzen. Sie hat ihr eigenthümliches Geſchäft der ſtrengen, theoretiſchen Unterſuchung für ſich allein und iſt der Idee nach niemand als der Wahrheit verantwortlich, aber ſie dringe ihre Unterſuchungen dem Leben nicht auf, ſonſt bildet ſie nur Pedanten, und noch weniger äffe ſie ſelbſt das Leben nach, wenn ſie ihre Kinder nicht als Gecken will verlachen laſſen.

Werfen wir noch einen Blick auf das ganze Leben des menſchlichen Verſtandes wie zwiſchen den Beſchränkungen des Ganzen und den noch größern Beſchränkungen des Einzelnen ſich die eigne Kraft des Geiſtes geltend macht. Alle geiſtige Ausbildung des Menſchen iſt das Werk ſeiner Denkkraft, ſeines willkührlich thätigen Verſtandes. Sehr verſchieden iſt das Schickſal dieſer Bildung unter den Stämmen des Menſchengeſchlechtes nach Abſicht, Kraft, Erbſchaft und Glück. Wie wunderbar mannigfaltig geſtaltet ſich dies eigne Leben des Geiſtes zu vielfarbig ſpielenden Weltanſichten von ſorgloſer Freude des Kindes, zur Kraft und Thätigkeit des Mannes, zur ſtillen Betrachtung des Greiſes; nur wenige Jahre greift der Einzelne zwiſchen unmündiger Jugend und hülfloſem Alter ſelbſtſtändig in das Leben der Gattung ein. Wie mannigfaltig geſtaltet es ſich nach Temperament, Begierde und Sehnſucht in der Furcht des Weinenden, der Hoffnung des Lachenden, dem Trotz des Kühnen, dem Stolz des Begeiſterten; in der Liebe des Weibes, der Würde des Mannes. Wie mannigfaltig nach Klima, Volk, Erbſchaft und Gewöhnung, wo zwiſchen übermächtigem Froſt, der den vom Bedürfniß umdrängten ſich nie über die Sorgen des Tages erheben läßt und der unthätigen Ruhe in drückender Hitze mit ihrer leichten Bequemlichkeit des Lebens nur die friſche Kühle gemäßigte Klimate zur Geburtsſtätte aller höhern geiſtigen Thätigkeit erhebt. Wie mannigfaltig geſtaltet ſich dies eigne Leben im rohen Wilden, in dem die meiſten geiſtigen Kräfte ſchlafen, mit dem Glauben auch der Zweifel, bis er berührt vom elektriſchem Schlag denkender Geiſter zweifelsfreyen Glauben fremder Einſicht abborgt, dann im warmen Blüthenleben der bilderſpielenden Phantaſie zur Selbſtthätigkeit erwacht, nun erſt des Verſtandes eignes Leben findet, aber mit dieſem dem Irthum und dem Zweifel preiß gegeben wird, bis zur männlichen Kraft des Geiſtes gediehen der geſtärkte Blick der Wahrheit reinen Glanz ertragen lernt, ohne geblendet zu werden, und von errungener Weisheit den innern Frieden wieder erhält.

4) Wir unterſchieden endlich oben noch in Rückſicht des Privathorizontes das Wichtige, was der Einzelne zu lernen hat von dem, was unter ſeinem Horizont liegt, was ihm des Lernens nicht lohnt. Hier müſſen wir uns gegen die Gemeinheit handwerksmäßiger Beurtheilungen verwahren. Wir dürfen erſtlich ja nicht das außer unſerm Horizont mit dem verwechſeln, was unter ihm liegt, denn was außer dem Meinigen liegt, kann Andern ſehr wichtig ſeyn. Häufig genug entſpringt aus gemeinem Handwerksſtolz eine Verachtung der Geſchäfte der Nachbarn, indem der Einzelne ſein Geſchäft für das edelſte und vornehmſte hält und ſich dabey über jeden Andern erhebt, da es doch immer Folge der Beſchränktheit iſt, vieles wiſſenswürdige aufgeben zu müſſen, weil man nicht alles umfaſſen kann.

Zweytens man beurtheile die Wichtigkeit einer Erkenntniß ja nicht nach der Frage, wozu ſie nütze. Wahrheit werde nicht um des Nutzens willen geſucht, ſie gehört dem menſchlichen Geiſt zu ſeinen höchſten Zwecken und die Einſicht iſt ihm oft mehr werth als aller Nutzen, der aus ihr zu ziehen wäre. Dieſe Unterordnung der Wahrheit iſt nur Werk der geiſtigen Rohheit, welche doch gar nicht verſteht, wo die Wahrheit *dienen* ſolle, der es vielmehr erſt frommt zu lernen, wo ihr das *Herrſchen* gebühre. Eine Wahrheit iſt oft mächtiger als ein ganzes Leben, oft mächtiger als ein ganzes Volk. Wer die Macht der Herrſcherin Wahrheit mit ihr des philoſophiſchen Geiſtes über das Geſchlecht der Menſchen will kennen lernen, der ſehe zu wo in der Geſchichte die Göttin der Weisheit als Rächerin auftritt, ſie hat herrſchend allen blutigen Zwiſt der Religionen und republikaniſchen Revolutionen unter die Völker geworfen.

So wird es oft ſchwer ein feſtes Urtheil über die Unwichtigkeit einer Wahrheit zu erhalten. Wir verwerfen zweyerley, in Vernunfterkenntniſſen die *leere Spitzfindigkeit* ſpekulativer Grübeleyen, in Erfahrungswiſſenſchaften die *Kleinigkeitskrämerey*. Als Spitzfindigkeit oder Kleinigkeit dürfen wir aber nur das anſehen, deſſen Unterſuchung weitläuftig iſt und deſſen *Folgenloſigkeit* wir dabey einſehen. Was Folgen haben kann, wird dadurch bedeutend, ſo klein es an ſich ſcheinen mag. So werden wir z. B. allerdings ſcholaſtiſche Weitläuftigkeiten in der Logik oder Zahlenſpielereyen mit andern als dem dekadiſchen Syſtem in der Arithmetik als Spitzfindigkeit verwerfen, denn wir kennen hier das allgemeine Geſetz ſchon und ſehen das unnütze der Ausführung ein. In hiſtoriſchen und phyſiſchen Unterſuchungen achten wir aber meiſt auch das kleinſte der Mühe nicht unwerth, denn gibt dies gleich unzähligemal der ſtupiden Buchſtabenkrämerey und der kindiſchen

Tändeley mit phyſikaliſchen Verſuchen den Vorwand, ſo läßt ſich doch im allgemeinen nicht nachweiſen ob da nicht das anfangs noch ſo unbedeutend ſcheinende auf große Folgen führen kann. Der Buchſtabenklauber und der Tändler können denn doch eben wie der Goldmacher gelegentlich Entdeckungen und Erfindungen machen.

Zweytes Kapitel.

Die Organiſation des Reflexionsvermögens.

a) Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft.

§. 80.

Wir haben bisher das Reflexionsvermögen überhaupt oder das Vermögen willkührlich vorzuſtellen Verſtand genannt und der Vernunft entgegengeſetzt, welche die unmittelbare Selbſtthätigkeit der Erkenntnißkraft (ihre Spontaneität) iſt. Die Vernunft iſt als Sinnlichkeit der Quell der Sinnesanſchauungen und ſomit der hiſtoriſchen Erkenntniß, ſie iſt als reine Vernunft in weiterer Bedeutung der Quell der apodiktiſchen Geſetze der Mathematik und Philoſophie. Den Verſtand haben wir bisher (im Gegenſatz des willkührlichen Dichtens) im willkührlichen Denken als Denkvermögen beobachtet und gefunden, daß er als ſolches das höhere künſtliche Vermögen der innern Selbſtbeobachtung oder der logiſchen Deutlichkeit in der Erkenntniß iſt, indem er uns zuerſt die Erkenntniſſe der reinen Vernunft oder die allgemeinen und nothwendigen Erkenntniſſe zum Bewußtſeyn bringt, welches ihm durch das Bewußtſeyn der Verhältniſſe des Beſondern zum Allgemeinen in unſern Erkenntniſſen gelingt.

Dieſer Unterſchied von Verſtand und Vernunft iſt bisher in der Logik nicht gehörig gekannt worden. Man theilt da nur den Verſtand als Denkvermögen in Verſtand oder Vermögen Begriffe zu denken, Urtheilskraft oder Vermögen zu urtheilen, Vernunft oder Vermögen zu ſchließen. Dies iſt einſeitig und unbeſtimmt. Kant bemerkte zwar ſchon daß hier ein Unterſchied zwiſchen der logiſchen und transcendentalen Bedeutung von Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft ſey, aber ſeiner Darſtellung fehlt die vollſtändige Klarheit, weil er den allgemeinſten hier ſo eben aufgeſtellten Unterſchied von Verſtand und Vernunft nicht kennt. (Vergl. §. 19.) Die reine Vernunft heißt auch transcendentales Denkvermögen; der Verſtand als Denkvermögen hingegen logiſches Denkvermögen. Hier beſteht die reine Vernunft aus transcendentalem Verſtande als dem Vermögen des formalen Grundbewußtſeyns der Einheit und Nothwendigkeit in unſrer Erkenntniß, transcendentaler Urtheilskraft als Vermögen der Auffaſſung aller materialen Erkenntniß in jene Form und transcendentaler Vernunft als Vermögen des transcendentalen Ganzen aller unſrer Erkenntniß. Die Kenntniß dieſer Vernunftvermögen gehört aber in die Kritik der Vernunft, ihr Weſen und wie ſie den logiſchen Vermögen zu Grunde liegen, kann in der Logik nicht deutlich gemacht werden. Das logiſche Denkvermögen oder der reflektirende Verſtand enthält hingegen wieder drey Funktionen in ſich, von denen eigentlich hier die Rede iſt, dieſe gehen aber nicht nur auf den Unterſchied von Begriff Urtheil und Schluß ſondern ihre vollſtändige Beſtimmung iſt dieſe. Der *logiſche Verſtand* iſt das Vermögen das Allgemeine vorzuſtellen, die *logiſche Urtheilskraft* das Vermögen das Beſondere unter dem Allgemeinen zu denken, die *logiſche Vernunft* das Vermögen das beſondere durch das allgemeine zu beſtimmen. Dieſer Unterſchied wendet ſich bey den Denkformen im Urtheil, Schluß und Syſtem immer von neuem an nach folgender Tafel, nur daß der Zweck des Urtheils beſonders die Unterordnung des beſondern unter das allgemeine, der Zweck des Schluſſes die Beſtimmung des beſondern, durch das Allgemeine und der Zweck des Syſtems die Vollſtändigkeit dieſer Vorſtellungsart iſt.

Verſtand;	Prädikat:	Regel:	Princip;	Allgemeines
Urtheilskraft;	Subjekt;	Fall;	Lehrſatz;	Unterordnung
Vernunft;	Urtheil;	Schluß;	Syſtem;	Beſtimmung.

Endlich auch der Unterſchied der ſyſtematiſchen Formen ſelbſt, der Unterſchied zwiſchen Erklärung, Eintheilung und Beweis bezieht ſich auf die nemlichen Funktionen von logiſchem Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Durch die Form der Erklärungen wird die ſyſtematiſche Vollſtändigkeit in der Vorſtellung des Allgemeinen für ſich erhalten; die Eintheilungen geben die ſyſtematiſche Vollſtändigkeit an die bloße Vorſtellung von Unterordnungen des Beſondern unter das Allgemeine; die Beweiſe geben die ſyſtematiſche Vollſtändigkeit in der Beſtimmung des Beſondern durch das Allgemeine.

§. 81.

Dieſes Vermögen des logiſchen Denkens oder der willkührlichen innern Selbſtbeobachtung iſt kein einfacher Theil unſrer Erkenntnißkraft, ſondern zuſammengeſetzt aus der Energie aller Erkenntnißkräfte. In dieſer Zuſammenſetzung iſt es aber das Werkzeug aller Ausbildung des menſchlichen Geiſtes. Durch dieſes Vermögen ſcheiden ſich Menſchheit und Thierheit, geſunde Vernunft und Geiſteskrankheit (in Narrheit und Leidenſchaft,) nach den Graden ſeiner Ausbildung unterſcheiden ſich Roheit und Kultur.

Die Vorzüglichkeit der Denkkraft ſetzt voraus 1) lebhafte Auffaſſung der Anſchauung für den Sinn, 2) feſtes Aufbehalten im Gedächtniß 3) Schärfe des innern Sinnes für den Reichthum die Energie und die Lebendigkeit des Gedankenſpiels überhaupt; dann aber noch 4) Lebendigkeit und Energie der Aſſociationen für Abſtraktion und Kombination als den nächſten Hülfsmitteln des Verſtandes und endlich 5) Gewalt des Willens über die Vorſtellungen.

Das letzte iſt das höhere Vermögen im Gedankenſpiel, welches die andern nur nach ſeinen Zwecken lenkt und leitet, um die höhere Selbſtbeobachtung des Denkens hervorzubringen. Die Gewalt des Willens über das Innere der Vorſtellungen; denken zu können, woran er will, dichten zu können, was er will, iſt das innerlich weſentliche, worin der Menſch ſich über das Thier erhebt, indem er ſein Leben ſelbſt lebt;

ſich ſelbſt Zwecke ſeines Lebens anſetzt. Was nur durch den Mechanismus des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes erzwungen werden kann, das mag alles auch dem thieriſchen Inſtinkt offen liegen, aber dieſes ſich mit ſeinem Innern ſelbſt beſchäftigen zu können iſt dem Menſchen eigenthümlich. So iſt denn auch die innere geiſtige Geſundheit des Menſchen an das wichtige Verhältniß der Uebermacht des Willens über den unwillkührlichen Gedankengang gebunden. In dieſer Uebermacht beſteht die geſunde Vernunft. Unſer Gedankenlauf ſoll durch die willkührliche Richtung und Spannung der Aufmerkſamkeit beherrſcht werden; fehlt dieſe Herrſchaft des Urtheils, ſo tritt Geiſteskrankheit ein.

In der Zuſammenſtimmung aller dieſer Kräfte wird die Denkkraft das Werkzeug aller Ausbildung des menſchlichen Geiſtes. Daher kommt es, daß ſo leer logiſch, ſo formell die Unterſcheidung von logiſchem Verſtande, logiſcher Urtheilskraft und logiſcher Vernunft auch ſcheinen mag, ſie doch ins Leben eingreifft. Der Verſtand macht gelehrt, die Urtheilskraft geſcheut, die Vernunft in eminenterer Bedeutung gebildet.

Wir nennen vorzügliche, natürliche Anlagen des erkennenden Geiſtes z. B. Witz, Scharfſinn, energiſche Einbildungskraft, Talente. Ein Geiſt der ausgezeichnete Talente beſitzt heißt ein guter Kopf und ein guter Kopf mit Originalität der Selbſtthätigkeit heißt Genie in weiterer Bedeutung.

Der Verſtand als Behälter aller unſrer allgemeinen Erkenntniſſe muß dem Menſchen erſt angebildet und eingelernt werden, er iſt ein innerer Mechanismus und für ſich nicht Talent. Seiner Gelehrtheit ſteht die Unwiſſenheit entgegen, die gehoben werden kann. Lebendigkeit der Urtheilskraft, die wir Geiſt nennen, und ihre Stärke in Witz und Scharfſinn ſind hingegen natürliches Talent, deſſen Mangel Dummheit genannt wird. Urtheilskraft kann nicht durch Einlernen gewonnen, ſondern nur, wo ſie von Natur ſchon iſt, durch Uebung gewitzigt werden; ſo erhebt ſich dann die liberale Denkungsart des gebildeten und erfahrnen Urtheils über die bornirte, beſchränkte Denkungsart, die nur ihre eigne Lage kennt und alles nach dieſer abmißt. Das Gebiet der logiſchen Vernunft iſt endlich die Beſtimmung des Beſondern durch das Allgemeine. Das Allgemeine iſt aber Geſetz unſrer Erkenntniß in alle dem, deſſen Wahrheit und Bedeutung aus dem innerſten des Geiſtes entſpringt, wo ſich das Geſetz der Ideen der ſinnlichen Belehrung entgegenſtellt, die nur vom Beſondern ausgeht. Daher ſchreiben wir der logiſchen Vernunft jene höhere Bildung zu, in der ſich edle Denkungsart über die gemeine erhebt. Geſchicklichkeit und Klugheit werden nur vom Sinne belehrt, aber die höheren Geſetze, welche die Weisheit dem Charakter vorſchreibt, müſſen von der Vernunft aufgeklärt werden.

Das unmittelbare natürliche Talent in der Denkkraft iſt alſo die Urtheilskraft. Der Verſtand für ſich iſt erſt angebildet, und muß erſt von der Urtheilskraft in Anwendung gebracht werden. Die Vernunft hingegen iſt für ſich ohne Wechſel, eine nothwendige Grundform, auch ihre Ausbildung geht von der

Urtheilskraft aus, welche das Beſondre zum Allgemeinen hinzubringt.

Ueber Energie und Schwäche der Denkkraft bemerke ich hier nur dieſes wenige. Alle Modifikationen der Denkkraft in verſchiedenen Menſchen werden aus den verſchiedenen Graden der in ihr zuſammenwirkenden Vermögen reſultiren, wobey aber immer die willkührliche Reflexion und ſomit die Urtheilskraft die Hauptrolle ſpielt.

Der erſte Unterſchied in der Genialität iſt der der äſthetiſchen Genialität großer Dichter und der logiſchen Genialität großer Denker, indem erſtere, die Meiſter der ſchönen Künſte, ein originelles Talent der anſchaulichen Darſtellung, die andern ein originelles Talent der Abſtraktion beſitzen. Weiter aber unterſcheidet ſich die Genialität der Denker nach den Funktionen der Urtheilskraft. Die Denker ſind erſtlich entweder Theoretiker, wiſſenſchaftliche Köpfe, die ein ausgezeichnetes Talent beſitzen Abſtraktionen im allgemeinen feſt zu halten oder praktiſche Köpfe, deren Talent Lebensklugheit iſt, die mit vorzüglichem Talent den ſchweren Fall nach der Regel zu beurtheilen wiſſen. Beyde laſſen ſich denn weiter nach den mathematiſchen und philoſophiſchen Grundbeſtimmungen unſrer Erkenntniſſe unterſcheiden. Das wiſſenſchaftliche Genie des Mathematikers eines Newton, Euler u. ſ. w. unterſcheidet ſich beſtimmt vom praktiſchen mathematiſchen Genie der techniſchen Künſtler, z. B. großer Mechaniker u. ſ. w. Auf ähnliche Weiſe ſteht das wiſſenſchaftliche Talent des Philoſophen dem Talent des Geſchäftsmannes gegen über. Das

Talent der Lebensklugheit iſt hier mit dem der Wiſſenſchaft nahe verwandt, nur die Richtung der Urtheilskraft nach oben gegen das Princip hin oder nach unten zur Anwendung unterſcheidet. Daher waren in einfacheren geſelligen Verhältniſſen und bey einfacheren wiſſenſchaftlichen Abſtraktionen Philoſophen auch Staatsmänner; bey unſern zuſammengeſetztern Verhältniſſen aber iſt die Philoſophie Sache der Schule geworden und meiſt von dem Talent der Lebensklugheit ſehr geſchieden.

Wollen wir die Vorzüglichkeit der einzelnen der Urtheilskraft dienenden Vermögen vergleichen, ſo werden wir ausgezeichnetes Gedächtniß die Polyhiſtorie des vielwiſſenden Gelehrten, ausgezeichnete Lebendigkeit der Aſſociation den Witz des populären Denkers, ausgezeichnete Schärfe des innern Sinnes den Scharfſinn des Vernunftgelehrten und Kritikers, vorzügliche Vereinigung aller dieſer Vermögen den Tiefſinn des vielumfaſſenden Genies erzeugen ſehen.

Stellen wir in Kontraſt dagegen die hohen Grade natürlicher Schwäche der Denkkraft. Allgemeine Schwäche aller Geiſteskräfte zeigt ſich in Blödſinn, Stumpfheit des Geiſtes, unthätiger Gleichgültigkeit.

Die Eigentliche Energie der Denkkraft liegt in der Ueberlegenheit der willkührlichen Reflexion über die Aſſociationen; dieſer aber dienen alle die andern genannten Vermögen. Neben der natürlichen Schwäche der Urtheilskraft werden ſich daher noch einzelne Mängel vorzüglich der Faſſungskraft, Behaltungskraft und in der Mattheit der Aſſociationen zeigen.

Den ſchwachen Kopf, dem es an Faſſungskraft fehlt, nennen wir einfältig, indem er weder ſelbſt zu erfinden noch auch von andern zu lernen vermag. Dieſe Schwäche ſteht der Gelehrigkeit gegen über, welche angebotene Erkenntniſſe aufzufaſſen vermag. Einfältigkeit kann natürliche Schwäche des innern Sinnes ſeyn, deſſen Empfänglichkeit ſtumpf iſt; oft aber wird ſie auch dem Mangel an gewöhnter Aufmerkſamkeit zur Laſt fallen, in welchem Fall ſie nur anſcheinend vorhanden iſt, und durch Bildung gehoben werden kann.

Mangel an Behaltungskraft und an Lebendigkeit der Aſſociation erzeugt die unwillkührliche Gedankenloſigkeit. Hier iſt die innerſte Kraft des unteren Gedankenlaufes angegriffen. Dieſe Schwäche kann angeboren, von körperlicher Krankheit erzeugt oder durch das Alter herbeygeführt ſeyn, aber durch Geiſtesbildung allein wird ſie ſich nie heben laſſen.

Endlich Dummheit nennen wir den unmittelbaren Mangel an Urtheilskraft, gänzliche Abweſenheit von Witz und Scharfſinn, unmittelbare Schwäche der willkührlichen Leitung der Aufmerkſamkeit.

Von dieſen unmittelbaren Schwächen der Denkkraft müſſen wir die Grade der Zerrüttung gleichſam ihrer hyperſtheniſchen Krankheiten unterſcheiden, in denen das unterzuordnende Vermögen dem überzuordnenden überlegen wird. Ein unbedeutenderes Uebel der Art iſt der Zuſtand des Viſionärs, der Erſcheinungen ſieht, indem ſeine Einbildungen regelwidrig ſtärker als ſeine Sinnesanſchauungen werden. Die ſchlimmeren Uebel dieſer Art ſind aber diejenigen, in denen das Urtheil den unwillkührlichen Aſſociatioſten ganz unterliegt, vorübergehend in wachen Fieberphantaſien, andauernd in den fixen Ideen der Hypochondriſten, in unwillkührlicher Zerſtreutheit, verrückter Schwatzhaftigkeit, endlich in allen Graden der Narrheit bis zur Raſerey.

Oft liegt der Fehler aber nicht in dieſen natürlichen Verhältniſſen ſondern nur in Momenten der Ausbildung. So geht die Geheimnißkrämerey und Schwärmerey (z. B. der Alchymiſten und der Religionsſchwärmer) nur von mächtigen Vorurtheilen oft eines ſehr geſunden Geiſtes aus, leicht aber freylich auch in fixe Ideen über. Hier öffnet ſich dann ein Kampfplatz der mislichſten Streitigkeiten über die Rechte menſchlicher Denkkraft. Vorurtheil und Vorurtheil treten in Kampf gegen einander und haben eines das andere im Verdacht der Geiſtesſchwäche und Narrheit. Oft verwirft der von Vorurtheilen beherrſchte Pöbel die geſunde Geiſteskraft als Schwärmerey, weil ſie ungewöhnliches behauptet; ein andermal ergreift ihn ein lebendig angebotenes Vorurtheil ſelbſt und läßt ihn nun das kalte Urtheil, welches nicht mit Theil nehmen will, als ſchwachſinnig oder als frevelhaft verrufen.

§. 82.

Das herrſchende Vermögen der Denkkraft ſelbſt iſt die Urtheilskraft, deren eigenthümliche Geſetze wir hier noch näher ins Auge faſſen müſſen. In den Thätigkeiten der Urtheilskraft ſtehen ſich einander gegenüber Gefühl und Schluß; Subſumſion und Reflexion; der Reflexion dienen Witz und Scharfſinn. Das Begreiffen und Schließen ſetzt immer vermittelte Thätigkeiten im Denken voraus, die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft heißt dagegen *Gefühl*. Urtheilskraft ordnet das beſondre dem allgemeinen unter, ſie bringt ſo das Material der Sinnesanſchauungen unter die Regeln des Verſtandes. Hier ſind nun zwey Fälle möglich. Unſer Denken geht jedesmal von dem Beſondern der Anſchauung aus, zu dieſem iſt entweder das Allgemeine, die Regel ſchon durch den Verſtand gegeben, oder ſie wird erſt für den Verſtand hinzugeſucht. Im erſten Fall ordnet die Urtheilskraft nur unter, ſie heißt dann *ſubſumirende Urtheilskraft*; im andern Fall hingegen wird ſie *reflektirende Urtheilskraft* genannt. Wenn wir z. B. vorbereitet durch die allgemeinen Geſetze der Mechanik, die Konſtruktion eines vor uns ſtehenden Mühlenwerkes beurtheilen wollen, ſo iſt hierbey nur die ſubſumirende Urtheilskraft beſchäftigt, indem wir den gegebenen Fall der gegebenen Regel unterordnen. Wenn wir hingegen aus den einzelnen Erſcheinungen in der Natur durch Beobachtungen und Verſuche eine Unterſuchung der Elektricität einleiten, ſo entſteht hier erſt die Frage nach allgemeinen Geſetzen, unter denen dieſe elektriſchem Erſcheinungen ſtehen; die Unterſuchung muß durch reflektirende Urtheilskraft geleitet werden, welche erſt die Regel ſucht, unter der die gegebenen Fälle ſtehen.

b) Das Gefühl.

§. 83.

Wir finden häufig eine Mitwirkung der Gefühle bey unſern Beurtheilungen der Wahrheit. Ich fühle wol ſagt z. B. Jemand, daß du recht haben magſt, aber ich ſehe es doch noch nicht klar ein. Oder wenn Jemand für ein Geſchäft guten Rath ſucht, ſo muß man ihm oft antworten: nähere Regeln laſſen ſich da nicht vorſchreiben, dein Gefühl wird dir ſchon ſagen, was du zu thun haſt. Auf dieſe Weiſe findet ſich ein allgemeines Wahrheitsgefühl, ein moraliſches Gefühl, das Gewiſſen genannt, welches über den ſittlichen Werth der Handlungen entſcheidet und ein Gefühl der Luſt und Unluſt, welches dem Geſchmack gehört und vorzüglich als äſthetiſches Gefühl allein taugt, um das Schöne und Erhabene zu beurtheilen. Was nennen wir hier Gefühl? Kant machte uns zuerſt die wichtige Bemerkung, daß dieſes innere Gefühl von aller Empfindung des Sinnes ganz verſchieden ſey; er zeigte, daß wer dieſen Unterſchied nicht anerkenne, auch keinen Unterſchied zwiſchen Annehmlichkeit, Schönheit und Güte finden, folglich Genuß und Tugend nicht ſcheiden könne. Er blieb aber damit nur bey Gefühlen der Luſt und Unluſt ſtehen, indem er zeigte, daß die Urtheile des Gewiſſens und alle reinen Urtheile des Geſchmackes nicht aus der ſinnlichen Erkenntniß entſpringen. Wir müſſen aber noch weiter gehen, nicht nur die Zweckmäßigkeit in Beziehung auf Luſt und Unluſt, ſondern noch manches andere beurtheilt das Gefühl. Ueberall darf aber dieſes Gefühl nicht, wie ſonſt geſchah, Sinn oder Wahrheitsſinn genannt werden, denn es iſt nicht Sinn, ſondern ſelbſtthätige Urtheilskraft. Im allgemeinen ſteht das Fühlen dem Begriffen und Schließen gegen über. Alles Denken durch beſtimmte Begriffe und Schlüſſe iſt eine zuſammengeſetzte mittelbare Thätigkeit unſers Geiſtes, wo liegt nun aber das unmittelbare mit dem dieſe Thätigkeit anfängt? Ich ſage: jede Thätigkeit der Urtheilskraft, die unmittelbar für ſich aufgefaßt wird, nennen wir Gefühl.

Es gibt dem gemäß drey Arten der Gefühle. Die erſte Art beruht nur auf dem Grade, wie weit ich mir im Augenblick der Gründe eines Urtheils bewußt bin; die zweyte iſt Gefühl der ſubſumirenden; die dritte Gefühl der reflektirenden Urtheilskraft.

Sich im Leben nie auf Gefühle verlaſſen zu wollen, ſondern jedes Urtheil nach beſtimmten Begriffen und abgemeſſenen Schlüſſen ausſprechen zu wollen, iſt der Fehler der Pedanterey; geſunde, lebendige Urtheilskraft muß im Leben ſich immer dem Gefühl anvertrauen. Hier zeigt ſich erſtens ein Gebiet des Gefühls, wo allerdings Rechtfertigung des Urtheils nach Begriff und Schluß noch möglich bleibt, wo ſich nur die Gründe des Urtheils in das dunkle der Vorſtellungen zurückziehen. So wird unſer Urtheil in allen verwickelten Geſchäftsverhältniſſen durch den praktiſchen Takt und durch das Gewiſſen geleitet. Der praktiſche Takt muß dem Geſchäftsmann z. B. dem Kaufmann, dem Advokaten, dem Arzt in verwickelten Fällen die ſchnelle Entſcheidung geben, eben ſo wie das Gewiſſen bey moraliſchen Beurtheilungen im Leben ſelbſt. Hier wird unſer Urtheil durch ſehr mannigfaltige Beſtimmungsgründe motivirt, die alle zuſammen vor der Urtheilskraft ſtehen, von denen aber viele nur in der dunkeln Vorſtellung wirken. Es iſt hier für das Leben genug, daß ich aus Gründen urtheile, wenn ich mir im Augenblick gleich nicht vollſtändig bewußt bin, aus welchen Gründen es geſchieht. Bey dieſer Art des Gefühls aber geben wir wol zu, daß wenn wir es uns hintennach ausführlich überlegen wollen, was unſer Urtheil beſtimmte, das Gefühl ſich dann in beſtimmte Begriffe und Schlüſſe müſſe auflöſen laſſen. Man hat nur im Leben nicht immer Zeit erſt über alles, was zu thun iſt, Abhandlungen zu ſchreiben, ja das geübte Gefühl wird uns in den betreffenden Fällen beſſer leiten als abgemeſſenes Raiſonnement, indem ich in letzterem leichter einzelne Momente vergeſſen und ſo zu einem einſeitigen Reſultat kommen kann. Allerdings ſind dann aber auch die Irrthümer dieſes Gefühls von ſehr ſchlimmer Art, weil wir uns dabey auf Gründe berufen, ohne ſie zu nennen. Dieſes Gefühl wird der Schutz aller Vorurtheile. Kommt es daher auf durchgeführte Beurtheilung einer Sache, das heißt auf wiſſenſchaftliche Unterſuchung an, ſo gilt die Berufung auf dieſe Gefühle gar nichts, ſondern ſie müſſen ſich ganz in logiſche Deutlichkeit von Schlußreihen auflöſen laſſen. Wiſſenſchaftlich muß ich mich über jeden einzelnen Griff des praktiſchen Taktes zu rechtfertigen wiſſen, wenn ich nicht dem Vorwurf unterliegen will, nur blindlings Vorurtheilen gefolgt zu ſeyn. Wiſſenſchaftlich müſſen auch alle Ausſprüche des Gewiſſens nach feſten Regeln beurtheilt werden können.

Die andern zwey Arten der Gefühle laſſen hingegen keine ſolche Auflöſung in Raiſonnement zu, ſie ſind das wahrhaft unmittelbare im Denken der Urtheilskraft. Erſtlich in Rückſicht der ſubſumirenden Urtheilskraft kann ich wol zu einer gegebenen Regel auch wieder eine neue methodiſche Regel hinzugeben, welche mich lehrt, wie die erſte anzuwenden ſey; dabey komme ich aber doch nicht eher wirklich zum Denken, bis ich eine Regel unmittelbar ſelbſt anwende, einem Begriff unmittelbar etwas unterordne. So bin ich jedesmal dem Gefühl als ſumſumirender Urtheilskraft überlaſſen, wenn es gilt jetzt ein beſtimmtes Urtheil, einen beſtimmten Schluß auszuſprechen. Ob ich hier wirklich ein Subjekt unter einem Prädikat, einen Fall unter einer Regel feſt halten ſoll, daß entſcheidet die natürliche Geſcheutheit der Urtheilskraft im Gefühl und nicht mehr der belehrte Verſtand durch vermittelnde Begriffe.

Endlich ganz unabhängig vom Verſtande iſt die unmittelbare Auffaſſung eines Urtheils durch reflektirende Urtheilskraft. Nur auf dieſe Weiſe kommen wir zu den Grundſätzen einer Wiſſenſchaft, ſo entlehnen wir eine Behauptung aus der Anſchauung, indem wir z. B. nur das behaupten, was wir geſehen und gehört haben, und ſo entſcheidet endlich das Gefühl als reiner Geſchmack in den Urtheilen über Schönheit und Erhabenheit. Im letzten Falle beurtheilen wir nemlich Gegenſtände nach einem Geſetz, welches der Verſtand in Begriff und Regel gar nicht ausſprechen kann und eben deshalb weigern wir uns mit Recht irgend ein rein äſthetiſches Urtheil, welches einzig von der Schönheit oder Erhabenheit ſeiner Gegenſtände ſpricht, einem Beweis oder Raiſonnement aus Begriffen zu unterwerfen.

c) Subſumirende und reflektirende Urtheilskraft.

§. 84.

Der Unterſchied der ſubſumirenden und reflektirenden Funktionen der Urtheilskraft iſt unter den Geſetzen des Denkens höchſt wichtig. Die Subſumtion fordert, daß eine allgemeine Regel und Fälle gegeben ſeyen, ſie iſt dann ein abhängiger Mechanismus, welcher die Fälle unter die Regel ordnet. Aber alles allgemeine, alle Regel muß erſt gefunden und durch Abſtraktion für den Verſtand gewonnen werden, indem alles unſer Bewußtſeyn nur von den einzelnen ſinnlichen Auffaſſungen der Anſchauung ausgeht. Daher gehört alle lebendige Energie der Denkkraft der reflektirenden Urtheilskraft, dieſe iſt das bildende Vermögen in uns. Ihre unmittelbare Selbſtthätigkeit liegt im Vergleichen und Unterſcheiden, daher ſind *Witz* und *Scharfſinn* ihre beyden Formen. Witz iſt nemlich das feine Vergleichungsvermögen, welches Aehnlichkeiten lebendig aufzufaſſen und klar darzuſtellen vermag. Scharfſinn iſt das feine Unterſcheidungsvermögen. Dieſe beyden Funktionen dürfen aber nie ohne einander ſeyn. Witz ohne Scharfſinn iſt fade und ſeicht, Scharfſinn ohne Witz iſt kleinlich. Doch iſt der Scharfſinn ernſthafter, der Witz ſpielender. Daher gilt der Scharfſinn für die Ausbildung der Wiſſenſchaften weit mehr als die witzige Vergleichung, die ſich in Geſchichte und Naturlehre nur mit oberflächlichem Geſchwätz hören läßt.

Das Verfahren der Urtheilskraft zur Ausbildung unſrer Erkenntniß iſt entweder *progreſſiv* oder regreſſiv. Das progreſſive Verfahren geht vom allgemeinen aus und ordnet nach der erſten Figur der Schlüſſe und den Anforderungen des Syſtems [illegible] das beſondere unter. Es iſt daher Eigenthum der ſubſumirenden Urtheilskraft. Ihm gemäß verfährt z. B. die Euklidiſche Geometrie bey den Beweiſen ihrer Lehrſätze. Dieſes Verfahren iſt aber immer erſt künſtliches Reſultat einer vollendeten Ausbildung. Das regreſſive hingegen geht, wie die natürliche Ausbildung des Geiſtes, vom Einzelnen und Beſondern aus, ſucht erſt das Allgemeine, reducirt die Erkenntniß auf ihre Principien. Dieſes gehört der reflektirenden Urtheilskraft.

Regreſſives Verfahren der reflektirenden Urtheilskraft iſt es alſo wodurch eigentlich unſre Denkkraft die menſchliche Erkenntniß ausbildet. Die Denkformen, wie wir ſie oben in Begriff, Urtheil, Schluß und Syſtem kennen gelernt haben, dienen in vollſtändiger Form zunächſt nur der ſumſumirenden Urtheilskraft, denn ſie ſetzen immer das allgemeine als gegeben voraus, jedes Urtheil in ſeinem Prädikatbegriff, jeder Schluß in ſeinem Oberſatz, jedes Syſtem in ſeinen Principien. Wie kann ſich nun aber die Reflexion dieſer Denkformen bedienen, um dem Verſtande das allgemeine anzubilden? Dies iſt die Hauptfrage für unſre folgenden Unterſuchungen.

Zweyte Abtheilung.

Von den Geſetzen der diskurſiven Erkenntniß.

§. 85.

Der Zweck des Denkens iſt, durch das höhere Selbſtbewußtſeyn des Verſtandes unſre Erkenntniß in Beſitz zu nehmen, dadurch wird ſie in diskurſive Erkenntniß verwandelt. Von dieſer wiſſen wir ſchon, daß ihr Geſetz in der *logiſchen Deutlichkeit* beſteht. Nun haben wir bisher erſtlich in der reinen Logik die Formen der logiſchen Deutlichkeit ſelbſt kennen gelernt, dann aber in der vorigen Abtheilung das Ganze unſrer Erkenntniß mit der Denkkraft in Verhältniß geſtellt. Unſre fernere Aufgabe wird alſo zu zeigen: wie ſich die Formen der logiſchen Deutlichkeit an das Ganze unſrer Erkenntniß anlegen laſſen. Dafür müſſen wir nun erſtens die *Hülfsmittel der deutlichen Erkenntniß* in *Hypotypoſe* und *Bezeichnung* näher kennen lernen.

Zweytens die vollſtändigen Formen der logiſchen Deutlichkeit ſind die ſyſtematiſchen, durch Erklärung und Eintheilung erhalten die Begriffe, durch ſyſtematiſche Begründung die Urtheile ihre volle Deutlichkeit. Wir haben früher ſchon bemerkt, daß der Verſtand in den gemeinſten Anwendungen der Begriffe im Leben immer ſchon die ſyſtematiſche Form des Ganzen unſrer Erkenntniß vorausſetzt. Wollen wir alſo hier wiſſenſchaftlich Regeln für das Nachdenken und für Gebrauch der Denkformen geben, ſo dürfen wir dieſe nur in ihrer vollſtändigen d. h. in ihrer ſyſtematiſchen Form zu Grunde legen. Es kommt alſo hier auf den Gebrauch der Erklärungen und Eintheilungen, auf Ableitung der Grundſätze und Gebrauch der Beweiſe an.

Drittens haben wir eben gefunden im Gebrauch der Denkformen unterſcheiden ſich das progreſſive Verfahren der Subſumtion und das regreſſive der Reflexion. In letztern liegt die lebendige Thätigkeit des Denkens, dem erſtern aber entſpricht die vollendet ausgebildete Form der diskurſiven Erkenntniß. Wir können daher das logiſche Ideal der vollkommnen Form unſrer diskurſiven Erkenntniß als ein Regulativ aufſtellen, woran ſich die Reflexion bey ihren wirklichen Ausbildungen zu orientiren vermag. So erhalten wir die Eintheilung unſrer nächſten Unterſuchungen auf die hier folgende Weiſe.

Erſtes Kapitel.

Von den Hülfsmitteln der deutlichen Erkenntniß.

a) Stuffen der Deutlichkeit in der Erkenntniß.

§. 86.

Ehe wir uns mit den Geſetzen der logiſch deutlichen Erkenntniß näher bekannt machen, wollen wir eine Ueberſicht der ſtuffenweiſen Ausbildung unſrer Vorſtellungen vor dem Bewußtſeyn geben. Kant hat dafür mit Scharfſinn den deutſchen Sprachgebrauch benutzt. Ich bilde ſeine Beſtimmungen ſo um.

Der niedrigſte Grad iſt die dunkle Vorſtellung und dunkle Erkenntniß, die wir in uns haben, ohne uns ihrer bewußt zu ſeyn. (§. 9.) Ich bemerke hiebey beſonders, daß ich auch von dunkeln Erkenntniſſen rede, ganz gegen den kantiſchen Sprachgebrauch und den Sprachgebrauch der empiriſchen Pſychologie. Der letztere ſagt meiſt, daß in der Erkenntniß eine Vorſtellung durch einen Begriff (alſo mit Deutlichkeit) auf ein Objekt bezogen werde. Dadurch würde behauptet, daß es gar keine andere Erkenntniß gebe, als die reflektirte in Urtheilen; die Beziehung einer Vorſtellung auf ihren Gegenſtand wird im allgemeinen zu einem mittelbaren Akt des Denkens gemacht. Dies iſt aber unrichtig und nur aus fehlerhafter Selbſtbeobachtung behauptet worden. Ich habe dagegen ſchon § 4. gezeigt, daß alles anfängliche und urſprüngliche in unſern Vorſtellungen aſſertoriſche Vorſtellung d. h. Erkenntniß ſey und ſpäter ſahen wir beſtimmt wie jede problematiſche Vorſtellung, die nichts behauptet, ſich erſt vermittelſt der Abſtraktion aus Erkenntniſſen bildet; daß endlich Urtheile nur Formeln des Wiederbewußtſeyns von Erkenntniſſen, nicht aber die unmittelbaren Erkenntniſſe ſelbſt ſind.

Der zweyte Grad war die *unmittelbare Klarheit*, die *Anſchaulichkeit* der Vorſtellungen. Hier habe ich eine Vorſtellung in mir und bin mir auch kraft des innern Sinnes bewußt, daß ich ſie habe. Dahin gehört Faßlichkeit und Lebhaftigkeit der Vorſtellungen. Kant nennt jede unmittelbar klare Vorſtellung eine *Perception*.

Der dritte Grad war die mittelbare Klarheit durch Begriffe oder die *logiſche Deutlichkeit* der Vorſtellungen durch Unterſcheidung von Merkmahlen in ihnen. Dahin gehört die Präciſion und Gründlichkeit der Vorſtellung. Die Mittelbarkeit dieſer Deutlichkeit machte ſie aber (§. 22 und 23.) von der Anſchauung abhängig, daher dienen ihr die Hypotypoſe und die Bezeichnung der Vorſtellungen. Kant nennt die Vereinigung von Anſchaulichkeit und logiſcher Deutlichkeit die *Helligkeit* der Vorſtellungen.

Zwiſchen der Anſchaulichkeit und der logiſchen Deutlichkeit kann man noch die Klarheit der Vorſtellungen nur durch das Gefühl nennen, welcher man in beſtimmterer Bedeutung den Namen *äſthetiſche Deutlichkeit* geben könnte.

Die logiſche Deutlichkeit hat nun ſelbſt noch mehrere Stuffen. Kant beſtimmt: *Verſtehen* oder *koncipiren* ſoll überhaupt bedeuten, etwas mit

Hülfe von Begriffen vorſtellen; Kennen heiße einen Gegenſtand von andern unterſcheiden, welches ſich auf Namenerklärungen (§. 92.) bezieht; Einſehen etwas durch Begriffe erkennen, welches ſich auf Sacherklärungen (§. 92.) bezieht und endlich die Vollſtändigkeit der Einſicht heiße Begreiffen, welches ſich auf genetiſche Sacherklärungen bezieht. Nur weniges ſehen wir ein, und die Vollſtändigkeit der Einſicht beym Begreiffen bleibt immer nur eine relative. Z. B. „Die Naturgeſchichte lehrt uns die Natur der Pflanzen und Thiere kennen, aber ſie gibt uns keine Einſicht in dieſe Natur, indem ſie das organiſche Leben wol ſieht, aber ſein Weſen nicht einſieht, nicht weiß, worin die Einheit des Organismus beſteht. — Wir ſehen wol ein, was die Pflicht gebietet, aber wir begreiffen nicht, wie dieſes Gebot aus dem Zweck der Welt entſpringe, dieſes fühlen wir nur. Wir begreiffen endlich ſehr wohl, daß ein gleichſeitiges Dreyeck auch gleichwinklicht ſey, aber dieſes Begreiffen iſt nur innerhalb der räumlichen Erkenntnißweiſe vollſtändig, das Weſen des Raumes ſelbſt und warum er uns als Form der Welt erſcheine, vermögen wir nicht vollſtändig einzuſehen“.

Endlich der höchſte Unterſchied in Rückſicht der logiſchen Deutlichkeit unſrer Vorſtellungen iſt der zwiſchen dem gemeinen und dem wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch. Der gemeine Verſtandesgebrauch braucht die Begriffe nur in concreto das heißt in der Anwendung auf einzelne Fälle, er dient den einzelnen Zwecken des Nachdenkens im Leben, hat es daher nur mit einzelnen Schlüſſen und abgebrochnen Schlußketten zu thun. Der wiſſenſchaftliche Verſtandesgebrauch ſucht hingegen die Vollſtändigkeit deutlicher Erkenntniß, ihm gehört das Syſtem, er geht auf die letzten Principien zurück, braucht die Begriffe in abstracto und ſucht alle ſeine Beweiſe vollſtändig zu machen.

b) Von der Hypotypoſe.

§. 87.

Alles Denken iſt eine mittelbare Vorſtellungsweiſe. Die Hülfsmittel ſeiner Vermittlungen ſind zwey Hypotypoſe der Begriffe und Bezeichnung der Vorſtellungen.

Bey der Lehre von den Begriffen und von den Erklärungen zeigte ſich, daß das unterordnende Denken niemals ſich ſelbſt genug iſt, ſondern immer zuletzt auf der unmittelbaren Vorſtellungsweiſe der ſchematiſirenden Einbildungskraft ruht, durch welche die letzten Merkmahle gegeben werden, die den Inhalt meines Gedankens ausmachen. Daher fordert jeder Gebrauch von Begriffen eine Beziehung derſelben auf unmittelbare Erkenntniß von Gegenſtänden, ſomit auf anſchauliche Klarheit der Vorſtellung d. h. er fordert eine Anſchaulichmachung des Gedachten, welche eben Hypotypoſis, Unterlegung eines anſchaulichen Typus genannt wird.

Ferner zu dieſer Hypotypoſe kommt nach zwey Bedürfniſſen des Denkens noch die Bezeichnung der Vorſtellungen hinzu. Einmal nemlich der Begriff in abstracto enthält die Vorſtellungen, welche am ſchwerſten klar zu machen ſind und alſo auch im Gedankenlauf am ſchwerſten vor der Erinnerung wieder gefunden werden würden. Hier kommt die Aſſociation der Vorſtellungen dem Denken zu Hülfe, indem ſie mit dem Abſtrakten eine klarere Vorſtellung als Zeichen verbindet und ſo den Verſtand die eine mit der andern in der Erinnerung finden läßt. Zweytens aber der Gedanke iſt für ſich nur das innere Eigenthum jedes Geiſtes, nun ſoll die gedachte Vorſtellung mittheilbar werden, ſie muß alſo durch Zeichen äußerlich erſcheinen. Gedankenmittheilung fordert daher äußere Bezeichnung aller unſrer Vorſtellungen.

Wir ſprechen zuerſt von der Hypotypoſe.

Dieſe Hypotypoſe iſt nach Verſchiedenheit der Erkenntnißweiſe von mehreren Arten. Erſtlich iſt ſie entweder demonſtrative Hypotypoſe, Darſtellung eines Begriffes ſelbſt in der Anſchauung oder bildliche Hypotypoſe, wo ein Begriff durch Bild, Gleichniß oder Analogie nur durch gleiche Verhältniſſe in einer anſchaulichen Vorſtellung anſchaulich gemacht wird. Zweytens die demonſtrative Hypotypoſe iſt ſelbſt entweder ſchematiſch oder beyſpielsweiſe. Schematiſche Anſchaulichmachung iſt die allgemeinſte, denn jeder Begriff, ſo wie er in der Abſtraktion entſteht und nicht etwa nur in der Erklärung zuſammengeſetzt wird, wird durch ein Schema vorgeſtellt. Aber je ſchwerer die Abſtraktion iſt, deſto weniger Lebhaftigkeit, Faßlichkeit und Beſtimmtheit hat dieſes Schema unmittelbar, daher gelingt es uns nur in der Mathematik den Begriffen durch ſchematiſche Demonſtration volle Deutlichkeit zu geben. Ihr eigenthümliches iſt nemlich, daß ich an einem einzelnen Bild, einer gezeichneten Figur z. B. in der Geometrie, doch zugleich das allgemeine Geſetz eines Begriffes klar einzuſehen vermag. Ich betrachte dieſen einzelnen Kreis und erkenne daran das Geſetz der Zeichnung für alle Kreiſe.

In jeder andern Erkenntnißweiſe, deren Gegenſtände in der Anſchauung vorkommen, können wir nur durch einzelne Fälle als Beyſpiele den Begriffen Anſchaulichkeit geben. So demonſtrirt z. B. der Anatom die Struktur der einzelnen Gebilde im thieriſchen Körper an einem einzelnen Beyſpiel, jeder Naturforſcher demonſtrirt ſeine Begriffe von Steinarten, Pflanzen u. ſ. w. durch Vorweiſen einzelner Exemplare. Eben ſo kann die Philoſophie nur durch Beyſpiele ihre Begriffe anſchaulich machen. Es werde etwa der Begriff der „Subſtanz“ gegeben. Dieſer hat ſo wenig ſchematiſche Klarheit, daß er einer weitern Beyhülfe bedarf. Wir nehmen zum Beyſpiel das Waſſer: erzählen daß dieſes bald rein, bald mit manchem andern gemiſcht vorkommt, daß es bald als Eis, bald tropfbar flüſſig, bald als Dampf erſcheine. Hier laſſen ſich nun die Eigenſchaften des Waſſers, welche in ſeinen verſchiedenen Zuſtänden wechſeln, von der Maſſe als Subſtanz deſſelben unterſcheiden, welche eigentlich das gegenwärtige Waſſer ſelbſt iſt und immer dieſelbe bleibt, wenn ſchon ihre Eigenſchaften ſich ändern.

Endlich bey Ideen oder Begriffen vom überſinnlichen, die nicht einmal Beyſpielsweiſe in der Anſchauung vorkommen, wie die „Gottheit“, die „Weltregierung“ können wir nur die ikoniſche Anſchaulichmachung durch Gleichniſſe anwenden. Wir vergleichen etwa das Verhältniß der Gottheit zur Welt mit dem Verhältniß eines Vaters zu ſeiner Familie; oder für die Weltregierung die Welt mit einem Staat und die Gottheit mit der Regierung dieſes Staates. Außerdem wird dieſe ikoniſche Anſchaulichmachung oder der *bildliche Ausdruck* aber auch für jede andre Vorſtellungsweiſe in Anſpruch genommen, indem ſie in einem beſondern Verhältniß zur äſthetiſchen Deutlichkeit ſteht. Keine noch ſo beſtimmte und in ſich klare Darſtellung eines Gedanken kann die Lebhaftigkeit und Energie des bildlichen Ausdrucks erreichen, indem dieſer mit einer wohlthätigen, überredenden Gewalt den Gedankengang ſelbſt ergreifft und fortführt. Der bildliche Ausdruck nemlich nimmt den Geſchmack in Anſpruch, und wird Vehikel eigener äſthetiſcher Ideen, indem das Gleichniß zu einer an keine Regel des Begriffes gebundenen unbeſchränkten Vergleichung gewiſſer Begriffsverhältniſſe mit einer durch keinen Begriff zu erſchöpfenden anſchaulichen Darſtellung auffordert. Die beſte Abhandlung über das Verhältniß der Theorie zur Praxis z. B. ſagt mir für die Lebhaftigkeit der Vorſtellung nicht ſo viel als die Sentenz: Grau Freund, iſt alle Theorie und grün des Lebens goldner Baum.

§. 88.

Die Nothwendigkeit der Hypotypoſe für unſre Begriffe gibt den Kontraſt zwiſchen den Anſprüchen des gemeinen und des wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauches, aus dem der Streit des ſogenannten *geſunden Menſchenverſtandes* mit der *Wiſſenſchaftlichkeit* über *Gemeinfaßlichkeit* und *Gründlichkeit* entſteht. Die Wiſſenſchaft fordert vor allem Tiefe und Gründlichkeit und achtet die Popularität nicht, ſobald ihr dieſe fehlt. Der gemeine Verſtandesgebrauch fordert grade Lebendigkeit und Faßlichkeit vor allem und wirft der Wiſſenſchaft ohne dieſe Trockenheit und Leerheit vor. Popularität unterſcheidet ſich von wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit vorzüglich darin, daß in ihren Darſtellungen jede Parthie für ſich verſtändlich ſeyn ſoll und nicht, wie in der Mathematik, bey jedem Fortſchritt in der Rede vorausgeſetzt wird, der ganze durchlaufne Weg ſtehe noch klar vor Augen. Daher laſſen ſich mathematiſche Unterſuchungen gar nicht popular behandeln, indem die ganze mathematiſche Einſicht verloren geht, wenn man die ſtrenge Verkettung der Behauptungen durch Beweiſe vernachläſſigt. Bloße Erzählung von Begebenheiten, Beſchreibung von Thatſachen ſind immer populär, aber Philoſophie hat das Zwiſchenverhältniß. Unterſuchungen aus der angewandten Philoſophie können allerdings populär behandelt werden, indem alle ihre Schlußreihen in einen Gedanken zuſammenſchließen. Aber eine ſolche populare Darſtellung gilt nur für den, der ſchon glaubt wie ich, der nicht zweifelt; Vollſtändigkeit der philoſophiſchen Einſicht, um den Kampf mit Irrthum und Zweifel zu beſtehen, kann nur durch wiſſenſchaftliche Gründlichkeit erhalten werden, ſie muß Sache der Schule bleiben. Hier muß die Logik die Wiſſenſchaftlichkeit in Schutz nehmen. Sie wird es nicht leugnen, daß die Befolgung der ſtrengen Regeln logiſcher Deutlichkeit oft ſchwer und trocken wird. Strenge und durchgeführte Abſtraktionen ſind für das Denken immer etwas gewaltſames, welches erſt durch Kunſt erhalten werden kann. Lebendig wird der Begriff nur in den einzelnen Fällen der Anwendung, grade von dieſen ſondert ihn der ſyſtematiſirende Verſtand, dadurch wird er ſchwer und oft läſtig. Soll er ſich alſo geltend machen, ſo mag er nur immer ſeine Anſprüche erſt beweiſen. Der geſunde einzelne Menſch, der nur ſein eignes Leben lebt und nicht für die Geſellſchaft ſorgt, wird ſich wenig um Wiſſenſchaftlichkeit bekümmern und bedarf ihrer nicht; er wird das Spekuliren für eine Krankheit oder wenigſtens für eine Einſeitigkeit des Geiſtes halten. Das Bedürfniß, welches ſie dem Einzelnen unentbehrlich macht, mag auch etwas dergleichen ſeyn, indeſſen ſelbſt, wenn es Krankheit wäre, ſo iſt denn doch die einzige Kur dieſer Krankheit ſie ihren regelmäßigen Typus ruhig durchlaufen zu laſſen bis zur letzten Kriſis, ohne ihn gewaltſam unterbrechen zu wollen, denn nach dieſer letzten Kriſis wird ſich die Spekulation ſchon mit dem geſunden Menſchenverſtand wieder vereinigen, von dem denn doch alle unſre Weisheit ausgeht. Für die menſchliche Geſellſchaft im Großen, für die Geſchichte der Menſchheit wird die ſtrengſte Wiſſenſchaftlichkeit nothwendig gefordert, um die Wahrheit in unſre Gewalt zu bringen. Eben nur durch die Strenge und Ausführlichkeit der Abſtraktionen, nur durch das Zurückführen der Erkenntniſſe auf ihre höchſten Principien, können wir die Vorurtheile bekämpfen und den Aberglauben von uns abhalten, denn in allen philoſophiſchen Unterſuchungen liegen die höchſten Gründe der Wahrheit in Geſetzen, die nur durch die ſchwerſten Abſtraktionen für ſich ausgeſprochen werden können. Unſre Ueberzeugungen der Religion, der Tugend und des Rechtes ſind dem gemeinen Menſchenverſtand nur durch Gefühle garantirt, welche jedem Zweifel antaſtbar bleiben; nur die logiſche Ausbildung in ihrer Vollſtändigkeit kann ſie ſichern gegen Irthum und Zweifel, indem ſie nach ſtrengen Abſtraktionen die feſten Geſetze nachweiſt, aus denen die Gültigkeit jener Gefühle folgt. Ja überhaupt jedem, der die logiſche Organiſation des Verſtandes kennt, wird es gleich klar, daß alles Erklären und Schließen des gemeinſten Verſtandesgebrauches nur unter der Vorausſetzung der vollſtändigen ſyſtematiſchen Formen Bedeutung hat.

Am ſchwierigſten wird dieſer Streit in Rückſicht der Anſprüche, welche der bildliche Vortrag an wiſſenſchaftliche Unterſuchungen zu machen hat. An jeden Vortrag macht der Geſchmack beſtimmte Anſprüche und keine Sprache iſt ganz ohne Bild. In wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen aber um der Lebendigkeit willen, den bildlichen Vortrag zum vorherrſchenden zu machen und zu meinen, daß durch ihn etwas gewonnen werde, iſt nur ein ſchlimmes Vorurtheil und Zeichen eines verdorbenen Geſchmackes. Jeder bildliche Ausdruck iſt logiſch undeutlich, die Präciſion fehlt ihm, er zergliedert meinen Gedanken nicht, ſondern vergleicht ihn nur mit fremdem. Bilder haben hier alſo immer nur einen geringen Werth. Auf ſie als rhetoriſchen Schmuck in einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung vielen Werth zu legen, führt nur zu einer ungeſchickten Miſchung von Dichtung und Wiſſenſchaft, wobey der Geſchmack verliert und die nur aus Mißverſtand oder für Kunſtgriffe der Charlatanerie geſucht wird. Denn freylich iſt es leicht ſich im Unterricht mit lebendigem und unterhaltendem Bilderſpiel einzuſchmeicheln, aber grade für den Unterricht thut es den größten Schaden. Der Schüler macht das halbe Dichten dem Lehrer nach, weil es viel bequemer iſt als das Denken, und weiß nun gar nicht einmal, was eigentlich wiſſenſchaftliches Denken ſey; er lernt nicht einmal die Aufgaben der Wiſſenſchaft verſtehen. Leider iſt bey uns die Mathematik die einzige Vernunftwiſſenſchaft die fortdauernd und allgemein ihr Recht auf Strenge der Unterſuchung behauptet, ſo weit hingegen der Einfluß der Philoſophie ſich erſtreckt, hat ſich die Thorheit der poetiſchen Behandlung Gehör verſchaft, ſo daß die geblendeten Schüler in einigen geſchmackloſen Mythen meinen, Phyſik zu verſtehen, ohne etwas von Mathematik zu wiſſen, und in Rückſicht religiöſer Ueberzeugungen ſich für ſehr vornehm halten, wiewol ihnen der abgeſchmackteſte Schlendrian in Kirche und Staat grade eben ſo viel gilt, als die freyeſte Energie des gebildeten Geiſtes.

c) Von der Bezeichnung der Gedanken.

§. 89.

Zeichen heißt eine Vorſtellung, wiefern mein Bewußtſeyn durch ſie auf eine andere, die *bezeichnete*, die *Bedeutung* des Zeichens geführt wird. Von dieſen Zeichen gibt es ſehr mannigfaltige Arten und eben ſo verſchiedene Anwendungen. Alle Bezeichnung aber beruht auf dem Geſetz der Aſſociation der Vorſtellungen, indem die Vorſtellung des Zeichens mich dieſem Geſetze gemäß zur Bezeichneten führt. Dergleichen Verhältniſſe der Bezeichnung entſtehen daher in unſern Vorſtellungen bald natürlich und unwillkührlich, bald abſichtlich durch den Verſtand.

Natürliche Zeichen können erſtens die Eigenſchaften für die Subſtanz ſeyn, z. B. Farbe und Bruch des Steines können mir ein Zeichen ſeiner Art ſeyn oder zweytens ſie beruhen auf einem Kauſalverhältniß bald einfachem, bald zuſammengeſetztem. Die Urſach iſt ein natürliches Zeichen der Wirkung, die Wirkung läßt oft die Urſach vermuthen und Wirkungen derſelben Urſache deuten oft auf einander. Die Phyſiognomie zeigt mir z. B. die Geiſtesſtimmung des Menſchen, indem ich vermuthe, daß durch irgend einen Zuſammenhang von Urſach und Wirkung die Geiſtesſtimmung ſich die Phyſiognomie bilde; der Fußtritt im Sande zeigt mir die Nähe von Menſchen, weil ich dieſe Spur im Sande als Wirkung eines Vorübergehenden betrachten muß. Das Steigen und Fallen des Barometers deutet auf die Veränderungen des Wetters, weil beyde als Wirkung von gleichen Urſachen abhängen.

Wie mannichfach die künſtliche Bezeichnungsart auch ſonſt ſchon im Leben angewandt wird, zeigen Münzen, Marken, Banknoten, Wappen, Uniformen, Ordensbänder und Brandmarken, aber ihr Hauptzweck geht auf die Sprache das heißt eine Bezeichnung der Gedanken, um innerlich den ſchwerer aufzufaſſenden Vorſtellungen des Verſtandes anſchaulichere als Zeichen zur Begleitung mit zu geben, hauptſächlich aber äußerlich, um die Mittheilung der Gedanken möglich zu machen, das Innere zu äußern, eine geiſtige Gemeinſchaft unter den Menſchen zu konſtituiren.

Die künſtliche Bezeichnung iſt entweder Nachbildung des Bezeichneten, dann heißt ſie hieroglyphiſch, wie z. B. häufig in den Zeichen der Gebehrdenſprache oder bey Onomatopöien, bey Klangnachahmungen in der Sprache, etwa „praſſeln“, „ſchnarren“, oder ſie folgt ſonſt einem natürlichen Zuſammenhang zwiſchen Zeichen und Bezeichnetem, durch Aehnlichkeit, Beyſpiel, äußere Verhältniſſe, dann kann ſie überhaupt tropiſch genannt werden, oder endlich ſie iſt ganz willkührlich, indem ſie ohne irgend auf natürlichen Zuſammenhang zwiſchen Zeichen und Bezeichnetem zu ſehen, den Zeichen als Charakteren ihre Bedeutung beygibt.

Die metaphoriſche Bezeichnung theilt ſich weiter in mancherley Arten. Sie heißt bildlich oder metaphoriſch in engerer Bedeutung, wenn das Zeichen nach Aehnlichkeiten mit dem Bezeichneten gewählt, ein Bild für die Sache genannt wird. So kommt es in ſehr vielen Worten der Sprache vor z. B. bey Einfluß, Abhängigkeit, überwiegen, begreiffen, wo Fluß, Gewicht und Greiffen als Bild ſtehen geblieben ſind. Eine andere Art iſt Synekdoche, in welcher ein Fall zum Zeichen der allgemeinen Vorſtellung oder ein Merkmahl zum Zeichen der Sache gewählt wird, wenn z. B. die Sterblichen anſtatt die Menſchen, die Römer anſtatt die Römiſche Armee geſagt wird. Wird endlich nach unbeſtimmteren äußeren Verhältniſſen der Vorſtellungen das Zeichen gewählt, ſo heißt die Bezeichnung Metonymie, ſo wird das Ganze für den Theil, der Theil für das Ganze genannt.

Alle willkührliche Bezeichnung iſt anfangs nachbildend, ſie fängt damit an in Laut und Geſtalt den zu bezeichnenden Gegenſtand nachzuahmen, geht dann zu metaphoriſcher Bezeichnung fort, die in aller Sprache noch vielfach ſtehen bleibt. So wie aber die Nachbildungen immer unbeſtimmter, die Aehnlichkeiten oder andern Verhältniſſe des Zuſammenhangs immer kleiner und entfernter werden, nähert ſich die Bezeichnung den ganz willkührlich gewählten für ſich bedeutungsloſen Charakteren zu denen z. B. Wappen und Ordensbänder und die meiſten Worte als Zeichen der Gedanken gehören. Alle Arten von Metonymie, Synekdoche und Metapher ſind ein Mittelding zwiſchen Hypotypoſe und Bezeichnung; reine Bezeichnung für ſich liegt erſt in den für ſich bedeutungsloſen Zeichen. Für die Sprache aber iſt Hypotypoſe und Bezeichnung ganz ungleichartig, die erſte hat es mit der Verbindung der Gedanken ſelbſt zu thun, die andere nur mit äußeren Hülfsmitteln der Erinnerung und Mittheilung. Metaphoriſche Bezeichnung kann daher leicht zur Verwechſelung des Begriffes mit ſeinen Zeichen Anlaß geben und ſo dem ſcharfen und beſtimmten Denken im Wege ſtehen. Für vollſtändige Sprache ſind daher die für ſich bedeutungsloſen Zeichen die allein brauchbaren.

Jede Vorſtellungsart, in der die Gedanken als die Bedeutung von Zeichen vorgeſtellt werden, heißt *ſymboliſche Vorſtellungsart*.

Dieſe ſymboliſchen Vorſtellungsarten greiffen in unſerm Leben ſo vielfach in einander, daß wir *unmittelbare*, in denen ein Zeichen ſchlechthin mit dem bezeichneten verbunden iſt, von *mittelbaren* unterſcheiden müſſen, in denen Zeichen von Zeichen vorkommen und erſt ſo ihre Bedeutung finden. Die

Bedeutung eines unmittelbaren Zeichens heißt die *eigentliche*, die eines mittelbaren die *uneigentliche*. Die Ziffern ſind unmittelbare Zeichen der Zahlen. Die eigentliche Bedeutung der Schrift ſind die Worte der Sprache, eine uneigentliche die Gedanken, deren Zeichen die Worte ſind. Die Gedanken ſind in der Sprache die eigentliche Bedeutung der Worte, wenn dieſe ganz willkührlich hinzugewählt oder durch Klangnachahmung gebildet werden. Sie ſind hingegen uneigentliche Bedeutung der Worte, wenn ich erſt einen Gedanken zum Zeichen des andern mache und ihn durch dieſen mit dem Worte verbinde, wie in allen Metaphern, der Synekdoche und Metonymie.

Bey jeder größeren ſymboliſchen Vorſtellungsart kommt es auf Kunſtgriffe an, ein regelmäßiges Zeichenſyſtem auszubilden, welches ihren Zwecken entſpricht. Dazu dient vorzüglich der Reichthum veränderter Kombinationen, welche ſich aus wenigen Elementen zuſammenſetzen laſſen. Daher können wir in jedem Zeichenſyſtem die *Materie* der Zeichen, woraus ſie beſtehen und die *Form* der Zeichen, die Art und Weiſe ihrer Zuſammenſetzung unterſcheiden. Die einzelnen Zeichen heißen hier die *Elemente* des Zeichenſyſtems; die Kombinationen der Elemente geben die *zuſammengeſetzten Zeichen*. In dem Zeichenſyſtem der Rechenkunſt ſind z. B. die zehn Ziffern die Elemente; alle Zahlen werden aber dadurch vermittelſt der Form der Kombination bezeichnet, daß in ihrer Nebenordnung jede Stelle weiter zur Linken einen zehnmal höheren Werth hat. So haben die Zahlen 128 und 281 dieſelbe Materie der

Zeichen, aber die verſchiedene Form beſtimmt den Unterſchied der Bedeutung. In der Sprache ſind die Buchſtaben die Elemente, ihre Aneinanderreihung zum Wort iſt die erſte Regel der Form, über welche ſich denn noch andere Regeln der Form in den grammatiſchen Regeln für die Zuſammenſetzungen der Wörter erheben. Von dieſem Unterſchied der einfachen und zuſammengeſetzten Zeichen müſſen wir noch den andern der Stammzeichen, Grundzeichen und abgeleiteten Zeichen unterſcheiden. Ein abgeleitetes Zeichen beſteht aus Theilen, die ſelbſt ſchon etwas bedeuten, dieſe Theile heißen Grundzeichen und wenn ſie ſelbſt nicht weiter aus bedeutenden Theilen zuſammengeſetzt ſind Stammzeichen. Jede mehrziffrige Zahl iſt ein abgeleitetes Zeichen, indem ihre Bedeutung aus der Bedeutung ihrer einzelnen Ziffern zuſammengeſetzt iſt. Die Wörter roma und amor beſtehen aus derſelben Materie, aus der ſie nur unter verſchiedener Form zuſammengeſetzt ſind, aber ſie ſind keine abgeleiteten Zeichen ſondern Stammzeichen, indem hier nur das ganze Wort etwas bedeutet und nicht erſt die Bedeutung ſeiner Buchſtaben oder Sylben zur Bedeutung des Wortes zuſammengeſetzt wird. Hingegen romanus iſt ein abgeleitetes Zeichen, indem ſeine Bedeutung aus roma und der Flexionsſylbe für das Adjektivum zuſammengeſetzt wird.

§. 90.

Bezeichnung im allgemeinen als Hülfsmittel für die Deutlichkeit der Erkenntniß hat zu den verſchiedenen Erkenntnißarten nach den Unterſchieden der Hypotypoſe auch ein ſehr verſchiedenes Verhältniß.

Viele Wiſſenſchaften haben deßwegen ihre eigenthümliche künſtliche Semiotik.

Am größten iſt die Gewalt einer ſolchen Semiotik in der ſchematiſch-demonſtrativen Mathematik. Alle mathematiſchen Wiſſenſchaften, welche es mit Formen der Kombinationslehre zu thun haben und beſonders die von der Arithmetik abhängenden, haben ihre regelmäßige eigene Bezeichnung wie z. B. Muſik und Proſodie, wodurch ſie ſich leichter als durch Worte verſtändlich machen. Das größte Kunſtſtück der Art iſt die Arithmetik, Algebra und Analyſis, deren ganze wiſſenſchaftliche Ausbildung auf einer Kunſt der Bezeichnung auf einer ſymboliſchen Konſtruktion ihrer Begriffe beruht. Alle Arithmetik iſt nichts als eine künſtliche Kombination der zehn Zahlzeichen und alle Künſte der Analyſis und der höhern Mechanik bis zur Theorie des Himmels und den Rechnungen der Dioptrik beruhen nur auf den wenigen algebraiſchen Zeichen.

Anders iſt das Verhältniß der Erfahrungswiſſenſchaften zur Semiotik. Auch bey allen beſchreibenden Kenntniſſen der Natur beruht der Vortheil ſyſtematiſcher Ausbildung auf einer eigenthümlichen Bezeichnung, indem wir natürliche Zeichen als Kennzeichen auswählen, um die zu beſchreibenden Gegenſtände in einem Syſtem von Namenerklärungen überſehen zu können. So war im Linneiſchen Syſtem der Pflanzenbeſchreibung die Auswahl der Staubfäden und Griffel zu Kennzeichen ein ſemiotiſcher Kunſtgriff, durch den die leichte ſyſtematiſche Anordnung gelang.

Was in der Mathematik ſo gut gerieth, das wollte man gern auch in der Philoſophie anwenden, Leibnitz und Wolff haben ſich damit gemüht und Schelling verſuchte mit dem Schematismus ſeiner Naturphiloſophie wirklich eine eigne Zwiſchenſprache der Philoſophie. Wir werden aber in der Philoſophie durch dieſes Hülfsmittel niemals weſentliche Vortheile erlangen, die Zeichen der philoſophiſchen Erkenntniß ſind nur die allgemeinen Zeichen der Sprache, die Worte, und dieſe ſollen es auch allein ſeyn. Der Vortheil, den die Zeichen der Mathematik gewähren, beruht auf der Anſchaulichkeit aller ihrer Behauptungen, darauf, daß ſich alle ihre Begriffe ſo leicht ſchematiſiren laſſen und alle arithmetiſchen Operationen bloße Zuſammenſetzungen ſind. Hier gilt das Zeichen unmittelbar für die Sache ſelbſt, die Bezeichnung iſt in Arithmetik und Analyſis zugleich anſchauliche Darſtellung, ſymboliſche Konſtruktion der Begriffe.

Denn die reinen Größen-Geſetze ſind bloße Geſetze der Kombination, die man an den Zeichen, wie an der Sache ſelbſt darſtellen kann. Alle Operationen der allgemeinen Größenlehre ſind ſo einfache Zuſammenſetzungen, daß ſie eine Topik zulaſſen, nach deren Regel ich die verlangten Kombinationen nur mit beliebigen Zeichen mache, dann für den Fall des Gebrauchs die Größe in die Stelle des Zeichens ſetze und nun weiß, wie ich mit der Sache daran bin.

Wird mir z. B. in der Buchſtabenrechnung eine Aufgabe gegeben, ſo behandle ich ſie durch ein bloßes Spiel mit Zeichen, um die Auflöſung zu finden. Man fragt wenn die Summe zweyer Zahlen mit ihrer Differenz multiplicirt wird, in welcher Form wird dann das Produkt aus dieſen Zahlen ſelbſt zuſammengeſetzt ſeyn. Ich ſage zur Antwort: man bezeichne die beyden Zahlen mit a und b, ſo wird a + b ihre Summe, a — b ihre Differenz ſeyn. Nun multiplicire man:

$$\begin{array}{llll} a & + b & & \\ a & - b & & \\ \hline a^2 & + ab & & \\ & - ab & - b^2 & \\ \hline a^2 & * & - b^2 & \end{array}$$

Das Produkt in Frage iſt alſo die Differenz der Quadrate unſrer Zahlen. Dieſe Antwort erhielt ich durch ein bloßes kombinatoriſches Spiel mit Zeichen und doch ſehe ich ein, daß ich hiermit jeden Fall richtig beurtheilen werde. Es ſeyen z. B. die Zahlen 100 und 73 gegeben, ſo muß $173 \times 27 = 100^2 - 73^2$ ſeyn. Hier hat die Bezeichnung die volle Klarheit und Beſtimmtheit in ſich ſelbſt, denn die Vorſtellung „irgend zwey Zahlen“, die ich hier durch a, b ausdrücke und die Vorſtellungen „Addiren“ und „Subtrahiren“, die ich hier mit +, — bezeichne, ſind ſo klar anſchaulich, daß ich ſie beſtimmt ſelbſt bey dem eignen Zeichen feſthalte und ihre Verhältniſſe, in den Zeichenkombinationen nachmachen kann.

Hingegen ächt philoſophiſche Begriffe ſind für ſich mit gar keiner Klarheit zu ſchematiſiren, die Philoſophie kann daher keine andre eigne Zeichen beſitzen als bildliche, die nicht freye Charaktere, ſondern nur Gleichniſſe ſind. Gegen dieſe gilt immer die Regel: omne simile claudicat, ich kann nie ſicher vom Gleichniß auf die Sache ſchließen, denn jedes Gleichniß läßt ſich übertreiben und hat doch keine Regel bey ſich, wie weit es getrieben werden darf. Philoſophiſche Erkenntniß beſitzt alſo keine andre Zeichenkunſt als die allgemeine der Sprache. Ihr einziges ſemiotiſches Hülfsmittel iſt die allmähliche beſtimmtere Ausbildung des Sprachgebrauchs und die eigne Terminologie, die Bildung eigner Worte der Kunſtausdrücke, welche ſie für neue Abſtraktionen auswählt. Selbſt letzteres iſt aber den Philoſophen ein Nothmittel, denn die Sprache des Lebens (im Gegenſatz der Schulſprache) mag die Kunſtausdrücke nicht und macht doch an alle philoſophiſchen Begriffe Anſprüche. Für einen beſonnenen Philoſophen iſt die Macht über den Sprachgebrauch ſo gering, daß er meiſt genöthigt, iſt ſeine Kunſtausdrücke anfangs aus fremden Sprachen zu entlehnen, bis ſich erſt mehrere ſeiner Anſicht annehmen und nun einheimiſche Worte für den neuen Gedanken geltend machen können. Für die Theile der Wiſſenſchaft Namen aus fremden Sprachen zu ſuchen, iſt eine unbedeutende Schulpedanterey, für neue Abſtraktionen hingegen ſind ſie oft Bedürfniß. Da darf man aber den ſelbſtdenkenden Philoſophen, ſo ungern es die Philologen zugeben mögen, nicht daran binden die Worte genau in der Bedeutung zu nehmen, welche ihnen in der fremden Sprache gehören, denn ſonſt ginge der ganze Vortheil verloren, einem neuen Gedanken ein eignes Zeichen zu geben. So hat Kant ganz willkührlich den ſehr brauchbaren Ausdruck des kategoriſchen in der Logik beſtimmt, und durch einen Fehler Baumgartens haben wir das unentbehrliche äſthetiſch in unſre Sprache bekommen.

§. 91.

Die eigentliche Kunſt der Sprache beſteht in einer allgemeinen Bezeichnung aller Begriffe durch Wortzeichen. Dieſe Sprache iſt das einzige Mittel der Gedankenmittheilung, das Medium unſrer geiſtigen Gemeinſchaft. Sprache finden wir daher bey jedem Volke und die Stuffe ihrer Ausbildung muß immer im genaueſten Verhältniß mit der Ausbildung des Verſtandes in einem Volke ſeyn, ſie wird uns den richtigſten Abdruck des Grades der Kultur bey jedem Volke geben, denn in ihr lebt und bewegt ſich allein die Vernunft und eben durch die Ausbildung des Verſtandes entſteht ſeine Sprache. Die Sprache iſt gleichſam die öffentliche Vernunft des Volkes, deren Zögling und Erbe jeder Einzelne im Volke wird.

Die mannigfaltigen Verhältniſſe ihrer Ausbildung und ihres Urſprungs machen die Sprachen zum Gegenſtand vieler, verwickelter Unterſuchungen, welche wenigſtens dem Witz und dem Scharfſinn überall einen weiten Spielraum gewähren. Die Philoſophie wird dabey in Anſpruch genommen für die Frage nach einer *allgemeinen Sprachlehre* (Grammatik) und für die Frage nach dem Urſprung aller Sprache unter den Menſchen.

In jeder Sprache iſt der *Begriff* das nothwendige, was bezeichnet werden ſoll, das *Zeichen* das zufällige willkührliche. Die Regeln der Vollkommenheit einer Sprache beruhen alſo im allgemeinſten darauf, daß die Formen der Bezeichnung den Formen und Verhältniſſen der Begriffe angemeſſen ſind. Wir können hier alſo erſtlich nach Art und Zweckmäßigkeit der Zeichen im allgemeinen fragen und dann nach der

Zweckmäßigkeit der Ausbildung irgend einer Bezeichnungsweiſe für den Begriff.

Die vollkommenſte vom Menſchen erfundene Sprache iſt die Tonſprache ſekundirt von der Schriftſprache durch Buchſtaben, in der nur Töne geſchrieben werden. Denn erſtlich das losgeriſſene, ſchwebende Weſen der Töne macht ſie am bequemſten zu ganz willkührlichen für ſich bedeutungsloſen Charakteren. Zweytens das Vermögen zu ſprechen, das heißt artikulirte Töne willkührlich hervorbringen zu können, gibt uns das leichteſte Mittel aus den Verſetzungen weniger einfacher oder Stammzeichen eine nie zu erſchöpfende Menge zuſammengeſetzter Zeichen zu bilden. Drittens eben ſo nahe wie der Sinn des Gehörs dem Mittelpunkt meines Lebensgefühls in der Muſik liegt, ſo verwandt iſt mit dem Innerſten meiner Lebensthätigkeit dieſe aus dem Athem gebildete Sprache, daher die tiefe Bedeutſamkeit ihres Ausdruckes. Viertens endlich keine Mittheilung des Menſchen reicht freyer und leichter ſo weit als der Schall. Ihre einzigen Mängel ſind das an den Augenblick der Gegenwart nach Zeit und Ort gebundene Weſen, des leichtverhallenden Tones, dem kommt die Buchſtabenſchrift zu Hülfe, welche der Rede Dauer gibt und ſie in allen Fernen vernehmbar macht.

Dieſe vollkommenſte Sprache des Menſchen iſt aber in etwas höhern Stuffen ihrer Ausbildung ein ſchweres Kunſtſtück des Verſtandes; die erſte und natürlichſte Sprache des Menſchen dürfen wir die Tonſprache nicht nennen. Dieſe iſt für den regen Geiſt gewiß eine allgemeine Zeichenſprache als Gebehrdenſprache. Denn aus Nachbildungen muß ſich die freyere Bezeichnung erſt allmählich heraus bilden, die wahre Sprache der Nachbildungen iſt aber die Gebehrdenſprache, die faſt für ſich verſtändliche ohne daß man ſie zu lernen braucht. Wir ſehen wie ſchnell ſie ſich in den Taubſtummeninſtituten bildet und wie ſie als leichter verſtändliches Hülfsmittel bey dem Mangel an ſattſam ausgebildeter Tonſprache in China und bey den Indianern im nordweſtlichen Amerika dient. Natürliche Zeichen ſind die Töne höchſtens für Gemüthsbewegungen und in Onomatopöien, in Worten, deren Bedeutung in nachgeahmten Tönen liegt. Daraus allein würde ſich keine Tonſprache gebildet haben, ſie fordert vielmehr in ihrer urſprünglichen Erfindung die freye Wahl des Verſtandes, ſich der Töne als Sprachzeichen zu bedienen, deren Bedeutung von willkührlicher Uebereinkunft abhängt.

Fragen wir nach der Vollkommenheit unter den Tonſprachen ſelbſt, ſo gibt dieſe erſtens äſthetiſche Regeln für den Werth der Zeichen ſelbſt und den natürlichen Ausdruck der Gedanken durch ſie und dann logiſche über Zweckmäßigkeit des willkührlichen, künſtlichen Gebrauches der Worte zur Bezeichnung der Gedanken.

Die äſthetiſchen Regeln ſind nur rhetoriſcher Art und gehen uns hier weniger an. Sie fordern eine ſonore, wohlklingende und emphatiſche, ausdrucksvolle Sprache. Der reine Anſpruch an den Wohlklang gehört nur dem Ohr, dem Wort für ſich ohne an ſeine Bedeutung zu denken. Hier iſt nach den Geſetzen unſrer Sprachorgane das Wort aus Vokalen und Konſonanten zuſammengeſetzt. Der Anſpruch an die vollkommenſte Sprache wird hier ſeyn, daß ſie eine reiche Anwendung aller dieſer Mittel mache, weder weichlich nur Vokale brauche, noch auch rauh und hart ein Uebermaaß von Konſonanten zeige, ſondern mit Abwechſelung einen Reichthum an vollklingenden Vokalen beſitze. Die Emphaſe der Tonſprache iſt ihre Vorzüglichkeit in Rückſicht des nothwendigen, natürlichen Ausdrucks der Gedanken durch dieſelbe. Sie zeigt ſich in der Ausſprache, in der Deklamation. Alle Rede des Menſchen iſt an den Takt des Athemhohlens gebunden; in dieſem ſoll die gute Sprache Energie beſitzen; das heißt, einer feſten Ausſprache, eines gewichtigen Rhythmus mithin beſtimmter melodiſcher Modulationen empfänglich ſeyn. (Dieſer weſentliche Vorzug der Kraft einer Sprache wird ſich darin äußern, daß ſie einer feſten rhythmiſchen Metrik fähig iſt.) Dieſe rhythmiſche Abmeſſung, das Spiel der Arſis und Theſis in der Rede iſt das innerlich lebendige des Sprechens, denn die Bewegungen des Athems entſprechen genau allen Lebensbewegungen unſers Geiſtes; ſie werden das urſprünglich geiſtig bedeutende der Tonſprache, indem ſie allen Bewegungen des Gefühls und der Begierde aufs engſte verbunden ſind. In der Emphaſe der Rede liegt eine natürliche, allgemeinverſtändliche Bedeutſamkeit der Rede, durch welche aber nicht die Vorſtellungen ſelbſt, ſondern nur die Gemüthsſtimmungen, die Affekten bezeichnet werden, welche die Vorſtellungen in uns erregen. Manche Philoſophen haben dieſes Geſetz der emphatiſchen Bezeichnung zum allgemeinen Princip der Bezeichnung durch Tonſprache machen wollen, indem ſie ſich das Ideal einer Urſprache denken, in welchem jeder Laut eine nothwendig ihm angemeſſene

Bedeutung hätte. Wir ſagen dagegen eine ſolche Urſprache wäre ganz gegen das Intereſſe einer vollkommnen Sprache und iſt auch gar nicht einmal möglich. Denn was das erſte betrift, ſo haben wir geſehen: eben durch Ausbildung der Sprache ſoll der Gedanke von ſeinem nothwendigen Zuſammenhang mit dem Zeichen befreyt werden, indem ihm das letztere nur in willkührlichen Charakteren dient. Rückſichtlich des zweyten aber wird der einzelne artikulirte Ton als Vokal oder Konſonant durch eine bloße Künſteley in der Oefnung des Mundes und der Bewegung der Zunge hervorgebracht, ſo daß dieſe Unterſcheidungen von der Emphaſe der Rede in dem lebendigen Athemholen nicht abhängen. Dieſe artikulirten Töne bekommen ihre Bedeutung zuerſt nur durch Aehnlichkeiten des Lautes in der Sprache mit einem andern in der Natur alſo durch das unbedeutende und mit Recht in der gebildeten Sprache als Roheit verworfene Nachahmen der Töne in der Onomatopöie. So ſehen wir die Interjektionen in der Sprache durch gewiſſe in der gebildeten Sprache verworfene Nachahmungswörter in Beſchaffenheitwörter übergehen. Die Interjektionen ſind Aſſertionszeichen, Antwortszeichen mit Emphaſe. Das nakte Ja und Nein ohne Ausdruck, wird durch den Nachdruck, der einer beſtimmten Interjektion in der Rede gehört, emphatiſch ſchattirt, indem man Freude, Schmerz, Verwunderung u. ſ. w. welche eine Wahrheit erregt, mit bezeichnet. Dieſe Interjektionen gehen aber durch bloße Onomatopöien (wie huſch, knaks, plump im Deutſchen) in Adverbia als Beſchaffenheitswörter über. Durch dieſen Gang der Ausbildung wird der Verſtand ſehr wenig für ſeine Zwecke gewinnen, er verläßt ihn daher ſehr bald wieder.

Die natürliche, nothwendige Bedeutung der Rede liegt für die gebildete Sprache nicht in der Wahl der Worte, ſondern nur in dem Ausdruck der Gemüthsbewegung durch Deklamation. Das Wort als Zeichen des Gedankens bleibt ganz der willkührlichen Bezeichnung überlaſſen.

Mit dieſer willkührlichen Bedeutſamkeit der Worte haben es nun die logiſchen Geſetze der zweckmäßigen Bezeichnung unſrer Vorſtellungen allein zu thun. Dadurch entſteht ein allgemeiner philoſophiſcher Theil der Grammatik, welcher für jede Sprache derſelbe ſeyn muß.

In der Sprache wird für den Zweck der leichtern Erinnerung an einen Gedanken und der Mittheilung deſſelben die Aſſociation der Vorſtellungen in Anſpruch genommen. Daraus folgt hier das Hauptgeſetz: die Worte in der Sprache bezeichnen nicht unmittelbar Gegenſtände, ſondern meine Vorſtellungen von Gegenſtänden, mit denen ſie aſſociirt ſind, und die Sprache dient eigentlich der Vorſtellungsweiſe, welche unmittelbar in der Gewalt unſers Geiſtes iſt. Daher hat ſie nicht eigentlich mit der Anſchauung des Individuellen ſondern mit der diskurſiven Erkenntniß des Verſtandes zu thun. Die Sprache bezeichnet das *Urtheil* durch den *Satz* und die weſentlichen Theile der Urtheile durch die grammatiſchen Formen der Wörter. Von den Namen einzelner Gegenſtände, den Nominibus propriis gehören nur wenige zum allgemeinen Sprachſchatz, denn ſie berufen ſich auf beſtimmte Anſchauungen, welche dieſem oder jenem bekannt ſeyen *); der eigentliche Sprachvorrath gehört abſtrakten Vorſtellungen auf der Stuffe, wo eben die Abſtraktion beſtimmtes Eigenthum der einzelnen Vorſtellungskraft iſt, d. h. nicht als deutlicher Begriff, ſondern als unmittelbar klares Schema der Einbildungskraft. Die Gleichheit des Schematismus der Einbildungskraft ſetzen wir voraus, wenn wir uns durch Worte Gedanken mittheilen wollen; nur unter dieſer Vorausſetzung kann hier einer den andern verſtehen.

Die grammatiſchen Wortformen laufen ganz den logiſchen Urtheilsformen parallel. Das Subſtantivum dient zur Bezeichnung des Subjektes oder eines Geſchlechtsbegriffes; das Zahlwort zur Bezeichnung des Subjektes im Urtheil; das Adverbium iſt das einfachſte Prädikatzeichen; das Adjektivum dient eben dafür und für Artunterſchiede; das Hülfsverbum dient außer der Zeitbeſtimmung in Verbindung mit Kon-

---

*) Die Wahrheit der Behauptung, daß die Worte nur unſre Gedanken als Schemate der Einbildungskraft bezeichnen und nicht die Gegenſtände ſelbſt, läßt ſich auch am Nomen proprium noch beſtimmt nachweiſen. Der Megariſche Philoſoph Eubulides machte z. B. das Sophisma: Als Elektra ihren Bruder Oreſtes nicht erkannte, wußte ſie, daß Oreſtes ihr Bruder ſey und wußte auch nicht, daß Oreſtes ihr Bruder ſey. Dieſes Sophisma entſteht dadurch, daß der Name Oreſtes in zweyerley Bedeutungen gebraucht wird. Im erſten Satz: Elektra wußte, daß Oreſtes ihr Bruder ſey, bedeutet der Name die Vorſtellung, welche Elektra von ihrem Bruder hat; im andern Satz hingegen: Elektra wußte nicht, daß Oreſtes ihr Bruder ſey, gehört der Name Oreſtes nur zu den Gedanken deſſen, der ſpricht, und bezeichnet für die Elektra nur die Vorſtellung dieſes Mannes, den ſie ſieht (des Gegenſtandes ihrer jetzigen einzelnen Anſchauung.)

junktionen zum Zeichen der Kopula nach ihren relativen Unterſchieden; die eigene Bedeutung anderer Zeitwörter iſt ein Prädikat, welches ein Verhältniß von Grund und Folge in ſich ſchließt. Dieſe Formen dienen der Hauptbeſtimmung im Urtheil, werden dieſem aber noch Nebenbeſtimmungen angehängt, ſo bezeichnen dieſe die Präpoſitionen und die Kaſus der Deklinationen. Der Genitivus bezeichnet in den Nebenbeſtimmungen einer Wechſelwirkung den Grund, der Accuſativus das unmittelbar abhängige, der Dativus das durch ein zuſammengeſetztes Verhältniß abhängige. Endlich Interjektionen ſind bloße modaliſche Aſſertionszeichen.

Nehmen wir dieſe Vergleichung ſo allgemein, daß wir uns über die verſchiedenen Hülfsmittel der Sprache, welche zu einerley Zwecken der Gedankenbezeichnung dienen können (z. B. Deklination, Konjugation, Präpoſition, Konjunktion,) erheben, ſo erhalten wir dann die grammatiſchen Abſtraktionen, welche Ariſtoteles Kategorien nannte und ziemlich vollſtändig aufzählte. Das Grundverhältniß iſt Ding (Subjekt) und Beſchaffenheit (Prädikat.) Die Beſchaffenheiten gehören nach den Urtheilsformen zur Größe (quantitas), Eigenſchaft (qualitas) Verhältniß (relatio) (welches wieder Thun und Leiden und Gemeinſchaft ſeyn kann) oder Art und Weiſe (modalitas); nach den mathematiſchen Formen der reinen Anſchauung aber zu Ort: (Wo?) oder Zeitbeſtimmungen (Wann?)

Die logiſchen Forderungen zur Vollkommenheit der Sprache ſind Reichthum, Präciſion und

Lebendigkeit der Sprache. Der Reichthum der Sprache beſteht darin, daß jeder Gedanke ſein eignes Zeichen hat, der Fehler dagegen iſt Armuth an Worten und Vieldeutigkeit der Worte. Die Präciſion der Sprache beſteht darin, daß die Gedanken in deutlicher Abſonderung von einander bezeichnet werden, der Fehler dagegen iſt eine verworrene in einander ſchwimmende Abſtraktion durch Uebermaaß metaphoriſcher Bezeichnungen. Endlich die Lebendigkeit einer Sprache fordert, daß in ihr gedacht wird, daß der Geiſt ſich frey in ihr bewegen und ſelbſtdenkend oder dichtend ſie bilden kann, ihr ſteht der Fehler des gefeſſelten Ausdrucks, des grammatiſchen Despotismus und der erſtarten Nationalvorſtellungsweiſen entgegen.

Eine geſunde, lebendige Sprache muß zugleich bildſame Sprache ſeyn, in der der Geiſt ſich frey bewegen und fortſchreiten kann. Dem ſteht zuerſt die todte Sprache entgegen, welche von keinem Volke mehr gedacht wird. Dieſe exiſtirt nur noch in der Ueberlieferung und legt dadurch dem Geiſt in dem Geſetz des klaſſiſchen Ausdrucks eine Feſſel an, welche die Bildſamkeit zerſtört und nöthigt in Denken und Dichten in ihr immer nur beym Nachahmen zu bleiben. Auch die fremde Sprache taugt wenig dazu, um in ihr zum Selbſtdenken oder originellen Dichten zu gelangen, der Geiſt iſt hier Sklave einer fremden Denk- und Sinnesart und ohne Selbſtſtändigkeit. Aber auch nicht jede eigne oder Mutterſprache iſt dem einzelnen oder ihrem Volke lebendig, hier ſteht der lebendigen die verknöcherte oder zu Ende gebildete entgegen. Beſitzt eine lebende Sprache einen durchgeführten klaſſiſchen Ausdruck als deſpotiſches Sprachgeſetz oder ſind in ihr nicht Worte, ſondern ſchon fertige Sätze als Phraſen die Sprachzeichen, ſo überliefert dieſe Sprache mit ſolcher Härte die Anſichten und Sinnesart der Vorfahren an die Nachkommen, daß dieſe im gefeſſelten Gedankengang immer nur Nachahmer bleiben, nur Nationalgedanken wiederhohlen dürfen, ohne je zum originellen Denken oder Dichten zu gelangen.

Die inneren Bildner einer lebendigen Sprache ſind die Philoſophen und die Dichter, oder wenigſtens alle lebendige Sprachbildung geſchieht theils nach einem philoſophiſchen, theils nach einem poetiſchen Intereſſe. Dieſe beyden aber ſind verſchieden und oft ſtreitend. Dem Dichter iſt es erlaubt, Worte und Konſtruktionen frey umzubilden und wenn ſeine Aenderungen glücklich ſind, gibt man ſie ihm gern zu und ahmt ſie nach. Sein Intereſſe iſt nemlich ein äſthetiſches der bildlichen Bezeichnung und jedes lebendigen Ausdrucks. Alle philoſophiſchen Aenderungen, ſind ſie gleich noch ſo vortheilhaft, ſcheinen gewaltthätig und ſind trocken, weil ſie die Strenge der Abſtraktion begünſtigen und ihre Gedanken von bildlichen Ausdrücken befreyen wollen. Die poetiſche Ausbildung iſt ein ſchönes Geſchenk, die philoſophiſche ein Bedürfniß für die gediegene Ausbildung des Geiſtes. Es trägt zur Selbſtſtändigkeit, Feſtigkeit und Freyheit alles Gedankens auch des dichteriſchen ſehr viel bey, wenn die Grundpfeiler unſers Gedankengerüſtes, die philoſophiſchen Erkenntniſſe nach recht beſtimmten Abſtraktionen in der Sprache klar ausgezeichnet ſind. Laſſe man der Philoſophie darin immer freye Hand, ſie bedarf im Ganzen nur weniger Worte, um ihre Zwecke zu erreichen, deren Verluſt dem dichteriſchen Reichthum keinen Abbruch thut. Auch ſind alle philoſophiſchen Begriffe von der Art, daß ſie aus der Schule ins Leben übergehen, in der Sprache geläufig und damit populär werden können, denn nicht die Anwendung einzelner, wenn gleich noch ſo abſtrakter Begriffe, ſondern nur ihre Verbindung in abstracto zu allgemeinen Grundgeſetzen muß das Kunſtſtück der Schule bleiben. Mit welcher Leichtigkeit brauchen wir z. B. die Worte Seyn, Weſen, Form, Müſſen, Sollen im Leben und doch bezeichnen ſie die höchſten philoſophiſchen Abſtraktionen, aus denen wir nur mit vieler Kunſt richtige Grundgeſetze zuſammenſtellen können.

Der Mangel aller geſchichtlichen Thatſachen, über den Urſprung und die Bildung erſter Sprachen unter den Menſchen, hat dieſen zu einem wichtigen Streitpunkt in der Sprachforſchung gemacht. Häufig hat man vorzüglich zu Gunſten gewiſſer angeblich religiöſen Vorausſetzungen die Möglichkeit eines natürlichen Urſprungs derſelben unter den Menſchen beſtritten, und deswegen auch die Philoſophie befragt. Allerdings hat ſie darüber auch ein Urtheil, es verſteht ſich für ſie ganz von ſelbſt, daß ein natürliches Ereigniß, wie das Sprechen der Menſchen, ſich auch natürlich ereignet. Sprache muß ſich mit jeder Ausbildung des Verſtandes innerlich und noch mehr in der Geſellſchaft bilden. Die Sprache fordert Begriff und äußeres Zeichen. Begriffe fangen ſich ſelbſt unwillkührlich durch die ſchematiſirende Einbildungskraft an zu bilden, Bezeichnungen bringt die Aſſociation hinzu, ſobald der Verſtand ſich zu regen anfängt und um dieſen auf äußere Zeichen zu leiten, bildet ſich ja gleich die natürliche Bezeichnung der Gebehrdenſprache; alles andere iſt Werk der allmählichen Ausbildung. Verwirt wurde aber eine ſo einfache Sache erſt durch das Vorurtheil: überhaupt über den erſten Anfang der Dinge von der Philoſophie Auskunft erhalten zu wollen und durch die Unbeholfenheit unſrer ſogenannten philoſophiſchen Geſchichtsforſcher, die ſich in die Anfangsloſigkeit der Zeit und ihrer Verkettung der Begebenheiten nicht zu finden wiſſen.

Dazu kommt nun noch die Bemerkung, daß aller natürliche Anfang der Sprache von nachbildenden Bezeichnungen ausgehen müſſe, unſre reinen Tonſprachen aber doch offenbar dem größten Theile nach wol nicht nachbildend organiſirt ſeyen. In Beziehung darauf habe ich aber oben ſchon gezeigt, daß wol allerdings jede uranfängliche Sprache grade als nachbildende Sprache gewiß weit mehr Gebehrdenſprache als Tonſprache war und daß ſchon viele Stuffen der Ausbildung durchlaufen ſeyn mußten, ehe der Verſtand zu der kalten Beſonnenheit gelangen konnte, welche erfordert wird, um die Aufgabe einer reinen Tonſprache und ihrer ganz willkührlichen Bezeichnung zu faſſen. Die Geſchichte wird uns aber in der allgemeinen Sprachverbreitung wol keine dahin gehörige Spuren zeigen. Reine Tonſprache mag wol ſchon in Perioden über die ganze Erde vererbt geweſen ſeyn, die weit vor dem Anfang unſrer Geſchichte liegen. Denn Buchſtabenſchrift konnte erſt viel ſpäter erfunden werden, als Tonſprache, da ſie ſchon eine völlige Zergliederung der letztern, zu ihrem Anfang macht, dabey iſt ihre Erfindung etwas viel zufälligeres und wie weit mußte auch ſie erſt ausgebildet ſeyn, ehe durch ſie bedeutende ſchriftliche Ueberlieferungen möglich wurden. Mit Ueberlieferungen durch Buchſtabenſchrift kann aber erſt Geſchichte beginnen. Was folglich früher geſchehen iſt, können wir gar nicht wiſſen.

Zweytes Kapitel.

Vom Gebrauch der Erklärungen und Eintheilungen.

§. 92.

Erklärung und Eintheilung ſind die Formen, unter denen die Begriffe die vollſtändige Denkform der ſyſtematiſchen Einheit erhalten. Wir müſſen ſie alſo für den Gebrauch mit einander verbunden betrachten, die Modifikationen der Eintheilungen ergeben ſich aus denen der Erklärungen von ſelbſt.

Der ſyſtematiſchen Form nach ſind alle Erklärungen gleichartig aus Geſchlechtsbegriff und Artunterſchied zuſammengeſetzt. In der Anwendung machen ſich aber wichtige Unterſcheidungen. Man unterſcheidet erſtlich Worterklärungen (Verbaldefinitionen,) Namenerklärungen (Nominaldefinitionen) und Sacherklärungen (Realdefinitionen.) Die Worterklärungen geben nur für ein Wort andere gleichbedeutende. Ihr Weſen iſt nur grammatiſch nicht logiſch. Die Erklärungen der Wörterbücher gehören hierher. Sie ſind nur Gleichſtellungen zweyer Sprachausdrücke. Z. B. „Kosmologie iſt die Lehre von der Welt“, „praktiſch heißt in der Philoſophie, was ſich auf die freyen Handlungen des Menſchen bezieht“.

Die Namenerklärungen ſind hingegen ſchon von logiſcher Bedeutung, ihr Zweck iſt die Gegenſtände eines Begriffes von allen andern zu unterſcheiden. Sie fordern daher die Angabe irgend eines eigenthümlichen Merkmahls von einem Begriffe, welches dieſes auch ſey, inneres oder äußeres, wenn es nur zum Kennzeichen hinlänglich iſt. Z. B. Das Weſen der Rechtspflichten zum Unterſchied von Tugendpflichten beſteht darin, daß ſie beſtimmte äußere Thaten zur Pflicht machen; Verhältniſſe der äußern Thaten können aber durch Zwang geordnet werden. Erzwingbarkeit iſt daher ein eigenthümliches Merkmahl der Rechtspflichten, welches ich zum Kennzeichen derſelben brauchen kann, ſo entſteht die Namenerklärung: „Rechtspflichten ſind Pflichten, die ſich erzwingen laſſen“. Nach ſolchen Namenerklärungen unterſcheidet die ſyſtematiſirende Naturgeſchichte die Arten der Mineralien, Pflanzen und Thiere. Sie gibt etwa die „Zweyhändigkeit“ zum Kennzeichen des Menſchen, die „Hufen“ zum Kennzeichen des Pferdegeſchlechts an, denn ſo wenig dadurch das Weſen dieſer Thiere genannt wird, ſo beſitzen wir doch darin ein ſichres Unterſcheidungszeichen derſelben von andern Thieren.

Zu bloßen Namenerklärungen gehören auch alle verneinenden Erklärungen, indem in ihnen nur geſagt wird, was ein Ding nicht iſt, alſo wovon es ſich unterſcheidet. Doch müſſen wir dabey die logiſche Verneinung, von der hier allein die Rede iſt, nicht mit der mathematiſchen Entgegenſetzung der Vermehrung und Verminderung verwechſeln, in welcher beyde Theile poſitiv bedeutend ſind. Sagt z. B. jemand „Kälte iſt Abweſenheit der Wärme“ ſo drückt er ſich unbeſtimmt logiſch verneinend aus. „Erkältung iſt Abnahme der Temperatur“ dies iſt ein poſitives Verhältniß der Verminderung. Kälte in gemeiner Bedeutung iſt die Temperatur eines Körpers, welche meinem Körper in Berührung mit ihm ſchnell die Wärme entzieht; alſo auch eine logiſch poſitive Beſtimmung. Hingegen „Finſterniß iſt Abweſenheit jedes bemerkbaren Lichtes“, „Stille Abweſenheit jedes hörbaren Lautes“ ſind logiſche Verneinungen, womit uns aber nichts geſagt wäre, wenn wir ſie nicht brauchten als Kennzeichen für poſitive Zuſtände, in denen wir ohne Lichtreiz nur ſchwarz ſehen; in denen wir empfinden, ohne daß das Ohr gerührt wird. Mit einer nur verneinenden Erklärung iſt für die Einſicht nie etwas gewonnen. Sagt jemand: Veränderung iſt ein Seyn, welches auf ein Nichtſeyn deſſelben folgt oder umgekehrt, ſo ſind ſich darin Seyn und Nichtſeyn nur logiſch entgegengeſetzt und die Erklärung iſt eine philoſophiſch unbrauchbare Namenerklärung. Dieſe Verneinung kann unmittelbar in unſrer Erkenntniß gar nicht vorkommen, ein Nichtſeyn läßt ſich nicht beobachten, ſondern nur aus einem poſitiven anders ſeyn ſchließen. Veränderung iſt Wechſel der Zuſtände eines Dinges, ſo daß auf einen Zuſtand ein anderer folgt mit dieſem poſitiven Unterſchied kommt ſie allein wirklich vor.

So werden von den Logikern die verneinenden Erklärungen meiſtentheils beurtheilt, aber über die Eintheilungen durch Verneinung nehmen ſie meiſt eine ganz andere Meinung an. Die meiſten ſagen: die Dichotomie aus dem Satz des ausgeſchloſſenen dritten in vel — vel non; Jedes Ding iſt entweder A oder Non-A, ſey die einzige logiſch vollſtändige Eintheilung und die einzige, auf welche die reine Logik Rückſicht zu nehmen habe. Dieſe Behauptung iſt aber durchaus unrichtig. Hofbauer hat ſchon gezeigt, daß der Satz ſelbſt falſch iſt. Nach rein logiſcher Form läßt ſich gar keine Eintheilung beurtheilen; ob ſich die Tugenden in gelbe und nichtgelbe, die Kreiſe in runde und nichtrunde theilen laſſen oder nicht, das kann ich nur durch die Materie der Begriffe und nicht nach logiſcher Form entſcheiden. Auch das eine Eintheilungsglied in der logiſchen Dichotomie muß mir immer erſt gegeben ſeyn, dann können mir aber eben ſo leicht mehrere mit einander verbundene gegeben ſeyn, ſo daß ich auch polytomiſch und doch logiſch vollſtändig eintheilen kann. Z. B. es ſeyen mir Gleichſchenklichkeit und Rechtwinklichkeit als zwey einſtimmige Artunterſchiede der Dreyecke gegeben, ſo erhalte ich die Tetratomie: „Jedes Dreyeck iſt entweder gleichſchenklicht-rechtwinklicht oder gleichſchenklicht-nichtrechtwinklicht oder ungleichſchenklicht-rechtwinklicht oder keins von beyden“, welche reinlogiſch ihre Vollſtändigkeit eben ſo beſtimmt bewährt als die Dichotomie.

Ich behaupte aber noch weiter, daß alle ſolche Eintheilungen durch gegentheilige Begriffe (und nicht durch poſitiv widerſtreitende) leere Nameneintheilungen ſind, durch welche man müſſige Worte macht, ohne etwas zu gewinnen. Es folgt dies ſchon daraus, daß die verneinenden Erklärungen für ſich unbrauchbar ſind, indem ja jede Eintheilung nur durch die Erklärung ihrer Glieder gebildet wird. Theile ich z. B. die Menſchen ihrer Hautfarbe nach in weiße und nichtweiße, ſo habe ich nur in weiße und andere getheilt ohne zu ſagen, welche die ſind, das negative Glied iſt ein leeres und ſo weiter, welches erſt ergänzt werden muß, wenn etwas dabey gedacht werden ſoll. So in allen ähnlichen Fällen. Daher iſt dieſe logiſche Eintheilung für den Gehalt einer einzelnen Wiſſenſchaft von gar keinem Gebrauch, wenn ich mich mit dem gegentheiligen Begriff nicht zugleich auf etwas poſitives beziehe. Theile ich z. B. in der Mathematik Figuren in gleichſeitige und ungleichſeitige, ſo hat dieſe Eintheilung nur dadurch Bedeutung, daß ich unter „ungleichſeitig" nicht nur das leere Gegentheil des „gleichſeitigen" ſondern poſitiv die Eigenſchaft denke „Seiten von verſchiedener Länge zu haben". Theile ich in der Chemie die Metalle in „edle" und „unedle" ſo geſchieht dies wieder nur, indem ich bey „edel" die poſitive Eigenſchaft denke, „daß ſie in der Schmelzhitze beym Zutritt der atmoſphäriſchen Luft ihren reguliniſchen Zuſtand behalten" bey „unedel" aber die andere, „daß dieſe im genannten Fall ſich verkalken".

Endlich Sacherklärungen machen auf ſyſtematiſche Vollſtändigkeit Anſpruch, ſie geben das Weſen eines Begriffes ſo an, daß dadurch eine Einſicht in daſſelbe erhalten wird. Sie müſſen folglich ſo beſchaffen ſeyn, daß wir im Stande ſind uns aus ihren konſtitutiven Merkmahlen ihre Attribute ſelbſt zu entwickeln. So ſind die Definitionen der reinen Mathematik beſchaffen. Wird mir im ſyſtematiſchen Zuſammenhang geſagt „Quadrat heißt das reguläre Viereck“, ſo weiß ich ſchon was ein „Viereck“ iſt und was zur „Regularität der Figuren“ gehört; ich kann nun gemäß dieſer Definition alle Eigenſchaften des Quadrates durch Demonſtrationen ableiten. Wird eine Sacherklärung ſo gegeben, daß daraus zugleich die Möglichkeit ihrer Gegenſtände erhellt, ſo heißt ſie *genetiſch*, im Gegentheil, wenn dies nicht unmittelbar der Fall iſt, nur eine *theoretiſche*. Z. B. die Erklärung: „die Kreislinie iſt eine Linie deren Punkte alle in einer Ebene liegen und gleichweit von einem Punkte abſtehen“, iſt theoretiſch; die andere hingegen: „Die Kreislinie iſt eine Linie, welche von dem einen Endpunkt einer gegebenen graden Linie beſchrieben wird, wenn man dieſe in einer gegebenen Ebene um ihren andern unverrückten Endpunkt umdreht“, iſt eine genetiſche.

§. 93.

Das Erklären iſt die eigentliche Funktion des Verſtandes in der Bildung der Begriffe. Die Erklä- iſt aber jedesmal eine Zuſammenſetzung eines Begriffes aus andern, man kann alſo durch Erklärungen nie zu urſprünglichen Einſichten gelangen, ſondern immer nur zu Ableitungen aus ſchon bekannten Anfängen; die Einſicht bey einer Erklärung liegt immer in den vorausgeſetzten Begriffen, aus denen ſie einen neuen zuſammenſetzt. Ihr Zweck iſt nur die Deutlichkeit in unſern Vorſtellungen und das Bewußtſeyn der Abhängigkeit des Beſondern von ſeinen allgemeinen

Beſtimmungen. So werden die Anſprüche an das Erklären nach Art der Erkenntniſſe ſehr verſchieden.

Daher müſſen wir das Verhältniß der Hauptarten der Erkenntniß und der Wiſſenſchaften zu den Erklärungen noch näher ins Auge faſſen.

Wenn wir einen Begriff durch Determination bilden, ihn aus ſeinen Merkmahlen zuſammenſetzen, ſo heißt der Begriff ein gemachter und dieſe Art zu erklären heißt ſynthetiſche Erklärung. So verfährt die Mathematik. Sie hat die größte Macht über ihren Sprachgebrauch, ſie gibt willkührlich ein Wort zu einem erſt gemachten Begriffe hinzu und doch bleibt ihr Sprachgebrauch ſicher und ihre Erklärung deutlich, weil ſie die Vorſtellungen, aus denen ſie ihre Begriffe macht, gleich in der reinen Anſchauung nachweiſen, ihre Begriffe konſtruiren kann. Wenn jemand noch gar nicht wüßte, was die Worte Ellipſe, Parabel, Hyperbel in der höheren Geometrie bedeuten, ſo kann man ihm doch ſogleich eine deutliche genetiſche Definition davon geben. Ich nehme einen Kegel zur Hand, laſſe ihn bemerken, daß wenn man einen ebenen Schnitt durch dieſen führt derſelbe durch eine krumme Linie begränzt werde und daß in Rückſicht ſolcher Schnitte nur die drey Fälle möglich ſind; der Schnitt ſchneidet entweder durch beyde Seiten des Kegels oder er läuft mit einer parallel, oder er trift die andere außerhalb des Kegels über deſſen Spitze. Im erſten Fall nennen wir die den Schnitt begränzende krumme Linie eine Ellipſe, im andern Parabel, im dritten Hyperbel. So willkührlich dieſe Namengebungen nun ſind, ſo wird er doch nun gleich beſtimmt Beſcheid wiſſen, mit was für Begriffen er es zu thun hat. In der reinen Mathematik laſſen wir die gemachten Begriffe alſo gleich durch ihre Definition auftreten und können uns damit doch leicht zu genetiſchen Erklärungen verhelfen.

In der Philoſophie iſt das Verhältniß der Erklärungen grade umgekehrt. Hier hat die Wiſſenſchaft ſehr wenig Gewalt über den Sprachgebrauch. Soll ich z. B. erklären, was Urſach, Seele, Gott, Recht, Tugend ſey, ſo kommt es nicht darauf an, einen Begriff durch Zuſammenſetzung zu machen, dem eins dieſer Worte beygegeben würde, ſondern ich muß jeden dieſer Begriffe als in der Sprache ſchon gegeben vorausſetzen und die Kunſt iſt nur durch Zergliederung nachzuweiſen, was jeder, der die Sprache kennt, bey dieſen Worten eigentlich denkt. In der Mathematik werden dem Schüler aus bekannten Elementen neue Zuſammenſetzungen gemacht und der Schüler lernt dieſe verſtehen; in der Philoſophie hingegen muß der Lehrer den Schüler nicht mit neuen Worten und Zuſammenſetzungen, ſondern damit frappiren, daß er ihm ſeine eignen Gedanken weiſt und deutlich macht. So ſind die Erklärungen in der Philoſophie immer nur analytiſche, zergliedernde; nicht Zuſammenſetzungen des Begriffes ſondern nur Erörterungen, Expoſitionen deſſelben. Die Expoſition eines Begriffes ſtellt aus den verſchiedenen Fällen des Gebrauches die verſchiedenen Verhältniſſe eines Begriffes neben einander und ſucht ihn ſo zu zerlegen. Es kommt da erſt noch darauf an, ob man mit der Zergliederung weit genug kommt, um ſie zu einer eigentlichen Erklärung brauchen zu können und ſollte man dies auch unternehmen, ſo bleibt doch immer der gegebene Begriff die Regel für die Erklärung, ich darf nicht ihn aus der Erklärung, ſondern immer nur die Erklärung aus ihm zu verbeſſern ſuchen, denn das zuſammengeſetzte iſt hier meiſt klarer, verſtändlicher, als die Theile, die Merkmahle, aus denen es beſteht. Ich darf alſo hier nicht vorausſetzen, daß durch willkührliche Determination die richtigen Verhältniſſe der Hauptbegriffe gegen das Ganze unſrer philoſophiſchen Erkenntniß getroffen und deutlich dargeſtellt werden. Die ganze Kunſt der wiſſenſchaftlichen Ausbildung liegt hier vielmehr darin, durch Zergliederung dieſe Verhältniſſe der im Ganzen ſchon bekannten Hauptbegriffe (z. B. Subſtanz, Urſach, Seele, Welt, Gottheit) nach und nach aufzufinden und nachzuweiſen.

Noch in einem andern Verhältniß ſtehen die Begriffe der Erfahrungswiſſenſchaften. Nach auffallenden Aehnlichkeiten und Eigenthümlichkeiten bildet ſich zuerſt die Sprache nach ſchematiſchen Abſtraktionen, ſo müſſen wir die erſten Namen der Thiere, Blumen, Steine, Erden u. ſ. w. ſo wie ihrer Eigenſchaften vom Sprachgebrauch annehmen, allein die feinere Ausbildung läßt hier gleich vielen willkührlichen Zuſammenſetzungen das Spiel So bildet ſich auf ſynthetiſche Weiſe die Wiſſenſchaft für ihre beſchreibenden Klaſſenſyſteme nach bequemen, die Ueberſicht erleichternden Kennzeichen ihre Syſteme von Namenerklärungen, deren Regel eben nur in der Leichtigkeit der Anordnung und Ueberſicht liegt. Z. B. bey den ſyſtematiſchen Namengebungen in Zoologie, Botanik und Mineralogie kommt es nur auf bequeme Benennungen an, wobey der Sprachgebrauch ganz willkührlich beſtimmt wird, aber auch an nichts weiter als Namenerklärungen zur regelmäßigen Unterſcheidung der Formen und Arten Anſprüche macht.

Wenn hingegen nachher in der Naturlehre (in Phyſik, Chemie, Geologie, Phyſiologie des Organismus) nicht mehr von bloßen Beſchreibungen der Gegenſtände ſondern von theoretiſchen Erklärungen ihres Weſens die Rede iſt, wobey es nicht nur auf Kenntniß, ſondern auf Einſicht ankommt, ſo werden nun Sacherklärungen gefordert, welche ein ganz anderes Verhältniß zur Wiſſenſchaft haben. Dieſe Sacherklärungen ſtehen nemlich wie philoſophiſche immer erſt am Ende der Lehre. Ich muß z. B. in Phyſik und Chemie erſt durch die Namenerklärungen der beſchreibenden Naturkunde durchgehen, um die verſchiedenen Erſcheinungen der Wärme, des Lichtes und ſeiner Farben, der Elektricität, des Magnetismus, der Arten der Materie und ihrer Miſchungen und Ausſcheidungen kennen zu lernen, ehe mir die Sacherklärung alles deſſen aus allgemeinen Geſetzen verſtändlich werden kann. Wer nicht ſchon durch Beſchreibungen und Verſuche einzelne Salze, Säuren, Erden, Metalle kennen gelernt hat, der kann über die Richtigkeit der Erklärungen des Lavoiſier, wie ſich die meiſten Säuren durch eine Verbindung des Sauerſtoff mit eigenthümlichen Grundlagen, die Mittelſalze weiter durch Verbindungen der Säuren mit Alkalien, Erden, Metallen bilden, gar kein Urtheil haben.

Der wichtigſte Unterſchied für den Gebrauch der Erklärungen iſt der von Namenerklärungen und Sacherklärungen. Namenerklärungen taugen nur zu Unterſcheidungen der Gegenſtände, ſie gewähren deutliche Kenntniß der Dinge, aber keine Einſicht in ihr Weſen. Sacherklärungen hingegen machen immer auf dieſe Einſicht Anſprüche.

Nach techniſchen Rückſichten für die Ausübung kommt es alſo bey alle dem, was im Leben nur gekannt und unterſchieden zu werden braucht, nie auf mehr als auf Namenerklärungen an; bey alle dem hingegen, was wir machen, was wir ſelbſt hervorbringen ſollen, müſſen genetiſche Sacherklärungen in der Gewalt unſers Verſtandes ſeyn. Wer z. B. Zinnober bereiten will, braucht den Schwefel und das Queckſilber nur von andern Dingen unterſcheiden zu können, aber wie er beyde mit einander verbinden ſoll, um die Farbe zu erhalten, das muß er genetiſch verſtehen. Der Arzt bedarf, um heilen zu können, eben nicht nothwendig Sacherklärungen von den Arten der Krankheiten und Heilmittel, wenn er nur Kennzeichen genug beſitzt, um nach Namenerklärungen die Fälle zu unterſcheiden, ſo iſt das hinlänglich; aber von alle demjenigen, was nun aus Receptirkunſt und Menſchenkenntniß erfordert wird, um dem vorliegenden Falle gemäß den Kranken behandeln zu können, muß er Sacherklärungen beſitzen. Auf eine ähnliche Art beſitzt der Rechtsgelehrte ſeine Kenntniß der möglichen Rechtsfälle, die etwa vorkommen können, in Namenerklärungen zur Unterſcheidung des Einzelnen, wie aber eine Klage abzufaſſen und zu beantworten oder wie ein Urtheil zu machen ſey, das muß er genetiſch verſtehen.

Der Unterſchied, daß Namenerklärungen bloß Kennzeichen zur Unterſcheidung anbieten, Sacherklärungen aber Einſicht gewähren macht ſich denn auch wiſſenſchaftlich im Großen geltend. Hiſtoriſche Wiſſenſchaften, die nur erzählen und beſchreiben haben es nur mit Namenerklärungen zu thun, wie wir vorhin das Beyſpiel der Naturgeſchichte gaben. In allen Vernunftwiſſenſchaften hingegen, reinen und angewandten iſt nichts mit Erklärungen gewonnen, wenn ſie nicht Sacherklärungen werden.

Dies macht in der Mathematik keine Schwierigkeiten, denn deren ſynthetiſche Erklärungen können ſich leicht bis zum genetiſchen erheben, aber in der Philoſophie hat die Bequemlichkeit der bloßen Namenerklärungen höchſt nachtheilig gewirkt. In der Philoſophie ſind die wahren Erklärungen ſchwer zu geben und immer erſt das Ende der Wiſſenſchaft. Wer nun aber die Philoſophie nach progreſſivem, dogmatiſchen Verfahren bearbeiten will, der bedarf nach der Natur des Syſtems dazu ſchon fertige Tabellen von Erklärungen und Eintheilungen ſeiner Begriffe. Wollte man alſo nach den herkömmlichen Formen der ariſtoteliſchen Logik auch die Philoſophie mit ihren angewandten Disciplinen behandeln, ſo mußte man ſich auch für ſie in den Beſitz ſolcher Erklärungen ſetzen. Das geht denn recht leicht von der Hand, wenn man nur mit Namenerklärungen vorlieb nimmt. Dazu kommt nun noch, daß in allen theoretiſchen Brodwiſſenſchaften, in denen der Schüler mit Kenntniß der Gegenſtände zufrieden ſeyn kann, ohne Einſicht zu bedürfen, grade die Behandlung nach Namenerklärungen die geläufigſte und bequemſte iſt. So iſt eine geiſtloſe Art, manche philoſophiſche Disciplin zu bearbeiten erblich und ein geiſttödtender Unterricht darin Schulſache geworden. Wer anſtatt eines Wortes eine Reihe Worte zu ſagen weiß, welche zuſammengenommen daſſelbe bedeuten, meint der Wiſſenſchaft ſchon genug zu thun. Wo ſich die Schule mit ihrer Logik in Beſitz einer philoſophiſchen Disciplin geſetzt hat, findet ſich dieſer geiſtloſe Mechanismus. Anſtatt, daß in allen philoſophiſchen Unterſuchungen das Bedürfniß des Raiſonnements erſt auf die Beſtimmung, ſelbſt zum Aufſuchen ſeiner Begriffe führen ſollte, bringt man gleich die fertigen Begriffe entgegen und oft beſteht darin die ganze Wiſſenſchaft. So läßt man das Selbſtdenken durch die Ueberlieferung von gemachten Begriffen gar nicht erſt aufkommen und auf die allgemeinen Grundanſichten, die in philoſophiſchen Dingen allein die lebendige Einſicht gewähren können, kommt die Schule bey den angewandten Disciplinen meiſt gar nicht zu ſprechen. Dieſe Methode der Namenerklärungen iſt alſo das wahrhaft feindſelige Princip gegen die Ausbildung der Philoſophie. Die Wiſſenſchaften werden bey uns meiſt nur für den Unterricht gebildet, da iſt das bequemſte ſich mit bloßer Beſchreibung der Gegenſtände zu begnügen, welche doch eigentlich nur das vorläufige ſeyn ſollte, um zur erklärenden Einſicht zu führen. Wie viele unſrer ſyſtematiſchen Handbücher beſtehen nicht aus lauter Tabellen von Definitionen und Eintheilungen von Begriffen, ſo daß man vergebens auf die Wiſſenſchaft ſelbſt wartet, in der nun dieſe Begriffe angewendet werden ſollen. So geht es mit den Tabellen der Logik und Metaphyſik, mit den gewöhnlichen Unterſcheidungen der Gemüthsvermögen in der empiriſchen Pſychologie, die ſich nicht über leere Klaſſifikation ohne Anwendung erheben, eben ſo die Ramenerklärungen der Aeſthetik, ja ſogar Staatswirthſchafts- und Staatsverfaſſungslehren ſind uns ſo behandelt worden. Die philoſophiſche Politik iſt ein vorzügliches Beyſpiel dieſer Art. Der Juriſt lernt in ſeinen Inſtitutionen und Pandekten nach ſehr verſtändlichen Zwecken für die nachfolgende Praxis die Reihen von Erklärungen und Unterſcheidungen in bloßen Namenerklärungen: wenn nun aber nachher das philoſophiſche Raiſonnement etwa im Naturrecht Einſicht in das Weſen, den Zuſammenhang, die Zweckmäßigkeit der Inſtitute ſucht, ſo bietet das Naturrecht nur wieder die gewohnten Namenerklärungen an und meint es ſey der Sache genug geſchehen, wenn man dieſe paragraphenweis durchgemuſtert hat. So führte eine lange Zeit die Namenerklärung der Rechtspflichten, daß ſie Zwangspflichten im Gegenſatz der Liebespflichten ſeyen, eine ganze Reihe naturrechtlicher Theorien irre. Anſtatt das Weſen der erzwingbaren Pflichten aufzuſuchen hielt man nur das Kennzeichen „Zwang“ feſt und fragte ſich, wo Zwang erlaubt ſey oder nicht, ohne zu bemerken, daß man noch nicht einmal ein Geſetz voraus beſtimmt habe, nach welchem ſich erlaubtes und unerlaubtes neben einander abmeſſen ließen.

Drittes Kapitel.

Von der Begründung der Urtheile.

a) Wahrheit, Gewißheit und die Begründung der Urtheile überhaupt.

§. 94.

Die alte Erklärung der Wahrheit iſt, ſie ſey Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit dem Seyn ihres Gegenſtandes. Dieſer Begriff hat aber ganz eigene Schwierigkeiten und iſt in der Logik von gar keinem Gebrauch. Der Menſch kann ſeine Erkenntniß nie mit dem Gegenſtande anders vergleichen als wieder durch Erkenntniß, wenn alſo Ungewißheit, Zweifel und Irthum dadurch bekämpft werden ſollten, daß wir dieſe Wahrheit von unſrer Erkenntniß erſt künſtlich nachwieſen, ſo wäre uns dieſe Bekämpfung ganz unmöglich, wir müßten alle unſre Ueberzeugungen an den Zweifel verloren geben. Offenbar iſt es aber im Leben in vielen Fällen gar keine ſo ſchwere Sache zur Gewißheit zu kommen und ſich über einen Irthum zu verſtändigen, daraus folgt, daß wir es in dieſen Fällen mit einer andern Frage nach der Wahrheit zu thun haben. So findet es ſich denn auch wirklich. Nennen wir die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande ihre transcendentale Wahrheit, ſo gibt es neben dieſer noch eine empiriſche Wahrheit, nach deren Regel wir eine Erkenntniß wahr nennen, wenn wir uns bewußt ſind, ſie in uns zu haben, falſch hingegen, wenn wir uns bewußt ſind ihr Gegentheil zu haben. Nur in Rückſicht der empiriſchen Wahrheit gibt es Grade der Gewißheit und Jrthum, nur dieſe kommt in der Logik in Frage, die transcendentale Wahrheit hingegen geht die Logik gar nichts an. Das logiſche Denken hat es nemlich mit der innern Selbſtbeobachtung zu thun. Fragen wir nun, ob eine ſolche Selbſtbeobachtung richtig oder unrichtig iſt, ſo bleiben wir damit ganz bey unſern eignen Erkenntniſſen ſtehen, wir nennen eine ſolche Beobachtung wahr, wenn ſie eine wirklich in meiner Vernunft vorhandene Erkenntniß ausſpricht, wir nennen ſie Jrthum, wenn ſie eine Erkenntniß ausſpricht, die ich nicht in meiner Vernunft beſitze. Die Frage nach der transcendentalen Wahrheit iſt hingegen von metaphyſiſcher Art, ſie betrift die unmittelbare Erkenntniß ſelbſt. Wir können dies auch ſo ausdrücken: die transcendentale Wahrheit oder die Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande iſt eine Wahrheit der Vernunft, nach der erſt die Frage entſtehen kann, wenn wir ſchon wiſſen, welche unmittelbare Erkenntniß in der menſchlichen Vernunft vorhanden iſt; die empiriſche Wahrheit hingegen iſt eine Wahrheit des Verſtandes, welcher erſt ſich klar machen will, was für Erkenntniſſe die Vernunft denn wirklich beſitzt.

Nur mit der empiriſchen Wahrheit des Verſtandes haben wir es im Leben zu thun, wenn wir das wahre dem falſchen, das richtige dem irrigen gegen über ſtellen. Wir fragen da, wenn wir die Wahrheit finden wollen nicht nach den Gegenſtänden der Erkenntniß, ſondern wir vergleichen nur Vorſtellungen unter einander, ob ſie problematiſche Spiele oder aſſertoriſch, wirkliche Erkenntniſſe ſind. So unterſcheiden wir unter unſern Anſchauungen die Wirklichkeit vom Traum, nicht indem wir die Anſchauung mit dem Seyn ihres Gegenſtandes vergleichen, denn ſie ſagt uns ja erſt, daß er iſt, ſondern nur indem wir Sinn und Einbildung ſcheiden. Eine Anſchauung iſt Wirklichkeit, wiefern der Sinn ſie gegeben hat, wiefern ſie Sinnesanſchauung iſt, ſie iſt hingegen nur Täuſchung oder Traum, wiefern ſie bloß der nachbildenden Einbildungskraft gehört. Bey den Urtheilen hingegen ſagen wir: ein Urtheil iſt wahr, wenn es Grund hat, falſch, wenn es keinen Grund hat, Irthum, wenn es ohne Grund zu haben doch behauptet wird. Hier bezieht ſich alſo Wahrheit und Irthum nur auf die beyden modos der Aſſertion eines Urtheils, das Fürwahrhalten und das Fürfalſchhalten, wiefern dieſe Grund haben oder nicht. Hier haben wir aber ſchon oben gefunden, daß dieſe Frage nach dem Grunde eines Urtheils ſich nur auf die Mittelbarkeit des Urtheils bezieht, nur die Anforderung iſt: jedes Urtheil müſſe mit der unmittelbaren Erkenntniß übereinſtimmen, die in ihm ausgeſprochen werden ſoll. Alſo wieder unterſcheiden wir nicht nach dem Seyn des Gegenſtandes, ſondern nur nach der Uebereinſtimmung der mittelbaren Erkenntniß mit einer unmittelbaren.

§. 93.

Dieſe Wahrheit des Verſtandes oder die empiriſche Wahrheit der Urtheile nachzuweiſen wird nun gemäß dem logiſchen Satz vom Grund das eigentliche Geſchäft der Urtheilskraft. So werden wir hier darauf geführt in der Lehre von der Begründung der Urtheile der logiſchen Lehre von den Kriterien der Wahrheit die Vollſtändigkeit zu geben, welche §. 42. gefordert wurde.

Hierbey müſſen wir das Geſchäft der ſubſumirenden Urtheilskraft von dem der reflektirenden ſcheiden. Sind uns Regeln gegeben und auch Fälle unter ihnen, ſo wird die Begründung nur eine Beſtimmung der Fälle durch die Regeln kraft bloßer Subſumtionen fordern, wobey die Regeln der Vernunftſchlüſſe angewendet werden, wie wir ſie ſchon haben kennen lernen. Einer eigenen Unterſuchung aber bedarf hier die Thätigkeit der reflektirenden Urtheilskraft. Dieſe beſtimmt ſich die Aufgabe aus gewiſſen gegebenen Wahrheiten andere geſuchte erſt abzuleiten, ſie ſucht erſt neue Sätze und geht darin von dem bloßen Vorſchlag problematiſcher Urtheile zu ihrer aſſertoriſchen oder apodiktiſchen Begründung über. Sie vergleicht (§. 36.) eine in Frage genommene Behauptung mit den Gründen, die ſich dafür oder dawider finden. So nehmen wir in allen Unterſuchungen neue Sätze erſt in Frage, wir ſtellen ſie als vorläufige Urtheile nur als Vermuthungen auf und ſuchen ſie dann erſt mit Gründen zu belegen. Indem ich z. B. einzelne galvaniſche Erſcheinungen mit elektriſchen Erſcheinungen vergleiche komme ich auf die Vermuthung: ob nicht beyde aus demſelben Naturgeſetz fließen, ich ſammle Thatſachen und überzeuge mich dann, daß der Galvanismus nur eine beſondere Wirkungsart der Elektricität ſey.

In dieſer Vergleichung eines Urtheils mit ſeinen Gründen erhält es Gewißheit, wenn es zureichende Gründe hat; wo nicht ſo bleibt es ungewiß.

Der Widerſtreit durch gegen einander ſtehende Gründe und Gegengründe gibt den Zweifel und das überwiegende der Gründe ohne ihr völliges Zureichen beſtimmt untergeordnete Grade der Gewißheit, aus denen das Fürwahrhalten mit Wahrſcheinlichkeit entſteht.

§. 96.

So überaus wichtig die vollſtändige Lehre von der Begründung der Urtheile auch iſt, ſo wenig genügend iſt ſie doch bisher in der Logik behandelt worden. Der logiſche Satz des Grundes ſagt: jede Behauptung muß ihren zureichenden Grund haben, wiſſenſchaftlich verlangt alſo jedes mögliche Urtheil eine Rechtfertigung, warum es gefällt wird. Dieſe Rechtfertigung iſt von drey Arten, entweder Beweis das heißt Begründung eines Urtheils durch andere Urtheile, oder Demonſtration, Begründung eines Urtheils aus der Anſchauung, oder Deduktion, Begründung eines Urtheils aus der Theorie der erkennenden Vernunft. Hier wird nun gewöhnlich, „ſich über eine Behauptung rechtfertigen“ und „dieſe beweiſen“ für eins und daſſelbe genommen, was es doch keinesweges iſt. Jeder Beweis beſteht aus Schlüſſen, jeder Schluß aber leitet nur ein Urtheil aus andern ab, in denen ſeine Wahrheit ſchon mit gegeben iſt. Woher ſollen dann aber oberſte Prämiſſen der Schlüſſe kommen? Woher die Grundurtheile, die in keinem andern wieder enthalten ſind?

Dieſe Grundurtheile ſind in hiſtoriſcher und mathematiſcher Erkenntniß aus der Anſchauung entlehnt, in philoſophiſcher hingegen ſind ſie nur im Urtheil vor das Bewußtſeyn zu bringen. Die hiſtoriſchen und mathematiſchen Grundurtheile begründen wir alſo dadurch, daß wir die Anſchauung nachweiſen, die in ihnen nur wieder ausgeſprochen wird. Dieſe Begründungsart nenne ich Demonſtration. Demonſtration wird alſo hier gegen den gemeinen logiſchen Sprachgebrauch ganz vom Beweis unterſchieden. Demonſtriren heißt nur eine Wahrheit in der Anſchauung nachweiſen. Kant hat auf dieſe Bedeutung des Wortes ſchon aufmerkſam gemacht, ſo ſagt der Anatom er demonſtrire das Auge oder das Gehirn, indem er ſeine Struktur anſchaulich vorweiſt. In der Mathematik ſind freylich alle Beweiſe zugleich auch durch die Konſtruktion Demonſtrationen, aber nach unſrer Bedeutung des Wortes müſſen vorzüglich auch die Grundſätze der Mathematik demonſtrirt werden. Davon iſt gewöhnlich nicht die Rede, aber nur weil ſie in der unmittelbaren Evidenz, die man von ihnen fordert, ſich gleichſam ſelbſt demonſtriren. Grundſätze der Mathematik, die aus der Anſchauung entlehnt werden, heißen deswegen Axiome zum Unterſchied der philoſophiſchen Grundſätze, welche nur in Begriffen gedacht werden können und Akroame genannt werden.

Dieſe Akroame wären alſo noch die letzte Art von Urtheilen, die auch noch begründet werden müſſen. Wie ſollen wir uns über die Vorausſetzung des Geſetzes der Beharlichkeit der Subſtanzen, des Geſetzes der Kauſalität, des Glaubens an Gott und Ewigkeit, des Glaubens an Ehre und Gerechtigkeit u. ſ. w. rechtfertigen? Ich ſage durch die Deduktion dieſer Grundſätze. Es kommt nemlich auch hier, wie in den vorigen Fällen, um unſer Urtheil zu rechtfertigen, nur auf empiriſche Wahrheit, auf Nachweiſung einer unmittelbar in der Vernunft vorhandenen Erkenntniß an, welche in jenen Grundſätzen nur ausgeſprochen wird. Nun entſpringt philoſophiſche Ueberzeugung nur aus reiner Selbſtthätigkeit der Vernunft, iſt uns alſo die Organiſation unſrer Vernunft ſo weit bekannt, daß wir die Formen dieſer ihrer Selbſtthätigkeit nachweiſen können, ſo können wir in dieſen auch die Stelle jeder unmittelbaren Ueberzeugung finden, die in einem ſolchen Grundſatz wiederhohlt wird. Dieſes iſt es, was ich die Deduktion deſſelben nenne. So findet ſich in dem urſprünglichen Grundbewußtſeyn der nothwendigen Einheit der Grund unſrer Vorausſetzung der Subſtanzen mit ihrer Kauſalität, und der Grund des Glaubens an Gott und Ewigkeit, in dem Grundbewußtſeyn der handelnden Vernunft findet ſich hingegen der Grund jenes Glaubens an Ehre und Gerechtigkeit.

b) Vom Gebrauch der Schlüſſe und Beweiſe.

§. 97.

Durch dieſe Deduktionen, Demonſtrationen und Beweiſe ſind wir nun im Stande alle Urtheile zu rechtfertigen, welche in unſrer ausgebildeten Erkenntniß behauptet werden. Hier dienen das demonſtrirende Verfahren, welches Wahrheiten hiſtoriſch oder mathematiſch aus der Anſchauung heraushebt, und das deducirende, welches ſich vorzüglich der Richtigkeit philoſophiſcher Grundüberzeugungen verſichert, immer der reflektirenden Urtheilskraft. Das Beweisverfahren hingegen dient theils der ſubſumirenden, theils der reflektirenden. Die Beweiſe ſind hier allein die logiſch zuſammengeſetzte Form, wir müſſen alſo noch nähere Geſetze ihres Gebrauches aufſuchen. Ariſtoteles theilte die Schlüſſe ihrer Anwendung nach in apodiktiſche, (vollſtändige), dialektiſche (Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe) und ſophiſtiſche, (Trugſchlüſſe). Die Trugſchlüſſe hängen von den Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen ab, dem gemäß kommen auch wir hier auf den Unterſchied der vollſtändigen und unvollſtändigen Schlußart, für deren jede wir aber noch Unterarten zu beſtimmen haben. Die Ueberſicht der Arten des Beweisverfahrens iſt folgende:

1) Verfahren mit vollſtändigen (apodiktiſchen) Schlüſſen.
   a) progreſſiv.
   b) regreſſiv.
      α) ſpekulativ.
      β) induktoriſch.
2) Verfahren mit unvollſtändigen Schlüſſen oder Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen.
   a) mathematiſche Wahrſcheinlichkeit.
   b) philoſophiſche Wahrſcheinlichkeit.

Die Formen der vollſtändigen Schlußart oder Beweisart ſind die, welche wir oben entwickelt haben, aus ihnen bildet ſich dann die reflektirende Urtheilskraft erſt das eigenthümliche unvollſtändige Verfahren der Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe. Für dieſe müſſen wir eine regelmäßigere und genügendere Theorie aufſuchen, als bisher in unſern Handbüchern vorkommt. Zuerſt aber ſpreche ich von den Unterſchieden im vollſtändigen Beweisverfahren.

Die Beweiſe können erſtlich nach §. 63. entweder *epiſyllogiſtiſch*, ſo behandelt werden, daß man vom Princip aus zur immer weiter untergeordneten Beſtimmung des Beſondern fortſchreitet oder *proſyllogiſtiſch* ſo, daß man ſich rückwärts orientirt, von welchen höheren Principien gegebene beſondere Behauptungen abhängig ſeyen. Das epiſyllogiſtiſche Verfahren dient dem Progreſſus der ſubſumirenden, das proſyllogiſtiſche dem Regreſſus der reflektirenden Urtheilskraft (§. 84.) daher wird das erſtere auch das *progreſſive*, das andere das *regreſſive Beweisverfahren* genannt.

Das progreſſive heißt auch das *dogmatiſche* und das *ſynthetiſche Verfahren*. Dogmatiſch, weil es der ſyſtematiſchen Form aller Erkenntniſſe entſpricht, in welcher das Allgemeinſte das erſte, der Anfang iſt, das beſondere hingegen das abgeleitete. Synthetiſch heißt es, weil bey der Anwendung deſſelben die beſondern Behauptungen durch Determinationen alſo durch Zuſammenſetzung gebildet werden. In der Mathematik, wo die allgemeinſten Grundſätze das einleuchtendſte ſind, läßt es ſich regelmäßig anwenden.

Die regreſſive Behandlung der Beweiſe heißt hingegen auch das *kritiſche*, das *analytiſche* oder das *ſpekulative Verfahren*. Kritiſch nemlich, weil es nur den Unterſuchungen der reflektirenden Urtheilskraft und nicht den Ableitungen der beſtimmenden dient; analytiſch, weil es ſich mit Zergliederungen des beſondern beſchäftigt, um die allgemeinen Bedingungen deſſelben zu finden, und ſpekulativ nenne ich es, weil der *Spekulation* d. h. dem ſelbſtſtändigen erſindenden Nachdenken nur der proſyllogiſtiſche Gedankengang dient.

Beyde aber ſowol die progreſſive als regreſſive Behandlung der Beweiſe dienen den progreſſiven Beweiſen des Syſtems. Wir müſſen die proſyllogiſtiſche, regreſſive Behandlung der Beweiſe von den regreſſiven Beweiſen noch unterſcheiden. Wir theilten nemlich zweytens die Beweiſe ſelbſt (§. 74.) in progreſſive, welche das beſondere durch das allgemeine beſtimmen und in regreſſive, welche das allgemeine durch das beſondere beſtimmen. Hier gehörten die progreſſiven Beweiſe der Form des Syſtems, die regreſſiven gehören nur der Erfindung.

Die Endabſicht alles Beweisverfahrens liegt eigentlich in der epiſyllogiſtiſchen, progreſſiven Beweisart, indem durch dieſe der Verſtand ſich der Wiſſenſchaften in ſyſtematiſcher Form bewußt wird. Aber hier tritt die Urtheilskraft nur ſubſumirend als dienendes Element auf, hier werden die Abſtraktionen ſchon als vollendet, die Regeln als gegeben vorausgeſetzt. Der ausgebildete Verſtand freut ſich darin ſeines vollendeten Werks, aber eben darum hat das dogmatiſche Verfahren das todte einer fertigen Arbeit, nur dem ſpekulativen und dem regreſſiv beweiſenden gehört dagegen die Erfindung in den Wiſſenſchaften. Unter den regreſſiven Beweiſen war aber der eigentlich bedeutende die Induktion, wir nennen daher das regreſſiv beweiſende Verfahren das induktoriſche.

Das dogmatiſche Verfahren dient dem Verſtande und der ſubſumirenden Urtheilskraft, um den ſchon erhaltenen Gewinn der wiſſenſchaftlichen Ausbildung zu überſehen, das ſpekulative und induktoriſche Verfahren hingegen dienen der reflektirenden Urtheilskraft nach verſchiedenen Verhältniſſen, um dieſe wiſſenſchaftliche Ausbildung erſt hervorzubringen.

Das ſpekulative Verfahren geht den Gang der Abſtraktion, indem es beſtändig das untergeordnete in Rückſicht ſeiner Prämiſſen bis zu den Principien hinauf zu orientiren ſucht. Es beſchäftigt ſich mit denſelben Beweiſen, welche das dogmatiſche Verfahren aufſtellt, aber nur ſie regreſſiv aufſuchend und erfindend. Im Leben iſt uns immer der Fall der Anwendung das erſte, bey dieſem werden apodiktiſche Geſetze, als vorausgeſetzte Wahrheiten geltend gemacht. Hier ſucht nun das ſpekulative Verfahren in Mathematik und Philoſophie die Frage zu beantworten: welches ſind dieſe vorausgeſetzten Wahrheiten? wie wird der Fall der Anwendung davon abhängig? Es ſey mir z. B. in der Mathematik die Rechnung mit logarithmiſchen und trigonometriſchen Tafeln bekannt, und ich frage nun, worauf beruht die Richtigkeit dieſer Regeln, die Konſtruktion dieſer Tafeln: ſo leite ich meinen Gedankengang hier nach ſpekulativem Verfahren. Hier ſuche ich immer höhere arithmetiſche Beweisgründe, beweiſe aber nicht etwa regreſſiv die Wahrheit arithmetiſcher Grundſätze und Lehrſätze aus dem Gebrauch der Tafeln. Eben ſo: philoſophiſch finde ich, daß die Menſchen den Lauf der Begebenheiten täglich nach nothwendigen Naturgeſetzen, die Handlungen der Menſchen nach ſittlichen Geſetzen beurtheilen; ſuche ich nun hier den allgemeinen Ausdruck für dieſe vorausgeſetzten Geſetze der natürlichen und ſittlichen Nothwendigkeit, ſo verfahre ich wieder ſpekulativ, indem ich nicht dieſe Geſetze zu beweiſen ſuche, ſondern nur beobachte, wie wir ſie gewöhnlich brauchen, um aus ihnen als Prämiſſen Beweiſe zu führen.

Das ſpekulative Verfahren dient alſo, um uns die Principien unſrer apodiktiſchen Erkenntniß zum Bewußtſeyn zu bringen. Das induktoriſche hingegen hat ein ganz anderes Verhältniß. Hier wird aus dem beſondern wirklicher Beweis geführt für die Gültigkeit allgemeiner Regeln. Will ich in der Phyſik die Geſetze der Wärmeleitung, in der Chemie die Geſetze des Verhaltens der Metalle gegen Säuren kennen lernen, ſo gehe ich von Verſuchen aus, in denen ich einzelne Fälle beobachte, ich kombinire dieſe Beobachtungen und ſchließe daraus auf allgemeine Regeln, welche mir vor dieſer Unterſuchung ganz unbekannt waren. Bey der Spekulation ſehe ich nur zu, welche Geſetze ich bey einer beſtimmten Behauptung ſchon vorausſetze, bey der Induktion hingegen, welche Geſetze aus den Verhältniſſen beſtimmter Thatſachen folgen. Dieſe Induktion dient, um unſer hiſtoriſches Wiſſen mit dem apodiktiſchen in Verbindung zu bringen. Die Induktion führt uns nun von Seiten der Wiſſenſchaft ganz beſonders auf die Lehre von den unvollſtändigen Schlüſſen, indem ſie vorzüglich die Wahrſcheinlichkeiten in die Wiſſenſchaften einführt.

c) Von den Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen.

§. 98.

Für die Lehre von der Wahrſcheinlichkeit will ich zuerſt den Satz geltend machen: *Jede Wahrſchein-*

lichkeit und alle niedern Grade der Gewißheit beruhen auf Schlüſſen, das heißt es werden dabey nur Urtheile aus Urtheilen gerechtfertigt. Alle Wahrſcheinlichkeit beſteht nemlich darin, daß wir eine Behauptung mit ihren Gründen vergleichen und ohne dieſe vollſtändig erhalten zu können, doch überwiegende Gründe dafür haben. Dieſe überwiegenden Gründe können nun erſtlich nicht in Deduktionen liegen. Deduciren laſſen ſich nur die allgemeinen und nothwendigen Ueberzeugungen der reinen Vernunft, da muß entweder vollſtändige Gewißheit nachgewieſen ſeyn, oder die Deduktion gilt gar nichts; beym deduciren findet keine Theilung der Gewißheit ſtatt. So auch nicht beym demonſtriren unmittelbar. Will ich mich in Rückſicht einer Wahrheit auf die Anſchauung berufen, ſo darf ich nur von dem ſprechen, was wirklich in der Anſchauung liegt; ſobald ich darüber hinaus gehe, ſo bin ich ſchon bey vermittelten Thätigkeiten der Reflexion. Die Gründe, welche ſich theilen laſſen, ſind alſo einzeln immer ſchon Urtheile, es wird hier immer ein Urtheil durch andre begründet, das heißt es wird hier geſchloſſen. Alle Wahrſcheinlichkeit beruht alſo auf Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen. Dieſes iſt ſchon deshalb ſehr wichtig, weil darin liegt, daß alle Wahrſcheinlichkeiten nicht über das Urtheilen hinaus langen, ſie gehören alſo nur dem reflektirenden Verſtande und gehen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft nichts an. Da nun Ungewißheit, Zweifel und Irthum wieder nur von den Wahrſcheinlichkeiten abhängen, ſo folgt daß die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft über allen Zweifel und Irthum erhaben ſey.

Was ſind nun aber dieſe Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe und welches ſind ihre Geſetze? Ich ſage: ſie ſind Schlüſſe der reflektirenden Urtheilskraft, im Gegenſatz der vollſtändigen Schlüſſe der ſubſumirenden Urtheilskraft. Sie beruhen ganz auf denſelben ſyllogiſtiſchen Formen, die wir oben kennen lernten, nur daß ſie hier auf eine unvollſtändige Weiſe angewendet werden. Die Kantiſche Logik hat von dieſen Schlüſſen nur die unvollſtändige Analogie und die unvollſtändige Induktion bemerkt und dieſe Schlüſſe der Urtheilskraft genannt. Damit iſt aber nur ein kleiner Theil unſrer Lehre überſehen und dieſer in ein falſches Verhältniß geſtellt. Kant hätte die Schlüſſe nicht zwiſchen Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft theilen ſollen, ſondern nur in Beziehung auf den Antheil, den die Urtheilskraft an allen Schlüſſen hat zwiſchen Subſumtion und Reflexion. Die richtige Anſicht iſt nemlich hier folgende.

Jeder Vernunftſchluß fordert eine vollſtändige allgemeine Regel und um deswillen die Ueberſicht einer ganzen Sphäre, um ſeinen Schlußſatz zu beſtimmen, der Wahrſcheinlichkeitsſchluß hingegen nimmt hier auch mit der Kenntniß einer getheilten Sphäre vorlieb, um daraus einen Schlußſatz zu wagen. Auf dieſe Weiſe laſſen ſich unter allen Schlußformen Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe denken, indem wir entweder einen unvollſtändigen Oberſatz, oder eine unvollſtändige Unterordnung vorfinden. Wenn ich z. B. für einen kategoriſchen Schluß anſtatt zu wiſſen: „Alle A ſind B" nur weiß, daß „die Meiſten A, B ſeyen", C aber A iſt, ſo werde ich vermuthen, daß C auch B ſey. Die meiſten Gewitter ziehen von Weſten nach Oſten, ich vermuthe dies alſo auch von dem heutigen. Eben ſo wenn mir gleich eine allgemeine Regel fehlt, die für einen hypothetiſchen Schluß mir eine Folge mit einem Grunde verbindet, ich aber doch weiß, daß meiſtentheils dieſe beſtimmte Folge bey einem Grunde vorkommt, ſo wird mir es auch im einzelnen Fall wahrſcheinlich, daß ſich die Folge finden wird, wo ich den Grund habe.

§. 99.

Indeſſen liegt in dieſen unzureichenden Gründen der Wahrſcheinlichkeit doch noch gar kein logiſcher Berechtigungsgrund zum Schluß und alſo auch nicht zur Annahme einer Behauptung. Vielmehr ſind wir uns hier ſelbſt bewußt unſer Urtheil noch aufſchieben zu müſſen bis wir es zur vollſtändigen Gewißheit bringen können. Daher wollte man gern die Wahrſcheinlichkeiten in den Wiſſenſchaften nicht viel gelten laſſen. Aber näher zugeſehen findet es ſich doch, daß wir faſt in allen unſern Urtheilen über die niedrigern Grade der Gewißheit nicht hinaus können. In den allerſicherſten Ueberzeugungen iſt meine Behauptung gegen diejenige aller andern Menſchen zuſammengenommen doch immer nur Vermuthung, die erſt durch die Zuſammenſtimmung mit andern noch an Feſtigkeit gewinnt. Auf die Meinung der Menge zu kompromittiren, um ſein Urtheil beſtätigen zu laſſen iſt freylich ſehr übel gethan, denn die Menge denkt nicht ſelbſt, ſondern nur andern nach, aber auch der Einzelne Selbſtdenkende muß ſich überall noch auf Wahrſcheinlichkeiten verlaſſen. Wer nicht ein auserwähltes Publikum hat, vor dem er ſein Urtheil kann prüfen laſſen, der wird ſeiner Sache niemals ganz gewiß ſeyn dürfen. Denn ſelbſt in ganz apodiktiſchen mathematiſchen und philoſophiſchen Erkenntniſſen iſt unſer Denken immer noch an Worte und Zeichen gebunden und ob nun hier der richtige Gedanke mit dem richtigen Zeichen feſtgehalten wird, hängt immer noch von Wahrſcheinlichkeiten ab. Rechenfehler und philoſophiſche Streitigkeiten ſind hiezu die beſten Beyſpiele.

Worin liegt nun alſo das, was mich zur Annahme eines Urtheils führt, deſſen Unſicherheit ich ſelbſt zu geben muß? Die Urtheilskraft muß durch ſubjektive Beſtimmungsgründe angetrieben werden, ihr Urtheil über einen Gegenſtand zu beſtimmen, ſonſt würde ſie auf Wahrſcheinlichkeiten gar nicht achten, ſondern ihr Urtheil noch aufſchieben. Darauf bezieht ſich der Unterſchied von Wiſſen, Glaube und Meinung als den drey Stuffen des logiſchen Fürwahrhaltens. Wiſſen bedeutet hier nemlich das Fürwahrhalten mit vollſtändiger Gewißheit; Meinung hingegen heißt ein Fürwahrhalten nur mit Wahrſcheinlichkeit, die Annahme eines vorläufigen Urtheils. Dazu würden wir nun nicht kommen, wenn wir nicht häufig im Leben ein entſchiedenes Urtheil brauchten, ohne doch zur vollen Sicherheit kommen zu können. Hier treibt uns ein Intereſſe das wahrſcheinliche vorauszuſetzen und dadurch entſteht der Glaube in der gemeinſten Wortbedeutung. Ich ſage nemlich Glaube nach logiſcher Bedeutung des Wortes iſt die Annahme einer Meinung, nur weil mich ein Intereſſe treibt, in Rückſicht ihrer mein Urtheil zu beſtimmen. Auf dieſe Weiſe iſt jede Behauptung nur nach Wahrſcheinlichkeiten durch den Glauben beſtimmt.

Wir müſſen hier aber genau beſtimmen, wie weit das Intereſſe auf unſer Urtheil einfließen darf. Etwas deswegen für wahr zu halten, weil wir es wünſchen oder für unwahr, weil wir es fürchten, wäre offenbar unrichtig, und könnte uns der Wahrheit nicht näher führen. Dann nemlich laſſen wir durch das Intereſſe unſer Urtheil beſtimmen, was nie geſchehen ſollte. Das Intereſſe des Glaubens ſoll uns vielmehr nur auffordern unſre Meinung zu beſtimmen, Beſtimmungsgründe für oder wider zu ſuchen, ohne ſich in die Entſcheidung einzumiſchen. Der widerrechtliche Einfluß des Intereſſe auf den Glauben iſt eine ſchlimme Urſach von Irthümern, ſo beſtimmen z. B. Hoffnung und Furcht den Glauben des Volkes; man ſetzt vom Freunde leicht das gute, vom Feinde das böſe voraus. Der richtige Einfluß des Intereſſe zeigt ſich hingegen in unzähligen Entſchließungen des Lebens. Der Arzt, der am Krankenbette handeln muß, wiewol der Fall zweifelhaft iſt; der Kaufmann, der eine Spekulation wagt, jemand, der eine Wette eingeht, dieſe müſſen alle ihr Urtheil beſtimmen, wiewol ſie ſelbſt die Ungewißheit einſehen. Der dabey unintereſſirte wird ſein Urtheil nur aufſchieben, dieſe aber ſind genöthigt irgend eine Entſcheidung zu faſſen, das Intereſſe treibt ſie alſo nur zur möglichſt ſcharfen Ueberlegung der Sache, diktirt ihnen aber nicht das Urtheil, ſondern fordert nur auf, aus der Beſchaffenheit der Sache das wahrſcheinlichſte zu wählen.

Dieſes iſt der einfache Hergang bey allen Gebrauch wahrſcheinlicher Urtheile. In den herkömmlichen Anſichten dieſer Sache findet ſich aber viel ſchwankendes, indem man mit dem logiſchen Unterſchied von Meinen, Glauben und Wiſſen einen andern metaphyſiſchen von Wiſſen und Glauben verwechſelt. Hier in der Logik haben wir es nur mit den Arten des Fürwahrhaltens zu thun, wie ſie dem reflektirenden Verſtande gehören, dann heißt die vollſtändige Gewißheit Wiſſen, die unvollſtändige Meinung, die Annahme der Meinung aus Bedürfniß Glaube. In den hiervon ganz zu unterſcheidenden Ueberzeugungsweiſen der Vernunft kommen aber wieder dieſelben Worte, Wiſſen und Glaube, mit andern Bedeutungen vor. Da iſt nicht von Verhältniſſen der reflektirenden Urtheilskraft, ſondern von Unterſchieden die Rede, die in das innere der unmittelbaren Erkenntniß eingreiffen. Wiſſen heißt hier nicht die vollſtändige Gewißheit, ſondern alle Ueberzeugung aus der Anſchauung; Glaube iſt die Ueberzeugung ohne Beyhülfe der Anſchauung und das dritte iſt hier Ahndung das heißt die Ueberzeugung nur aus Gefühlen ohne beſtimmten Begriff. Es iſt ſchlimm, daß bey ſo ſchwierigen Begriffen dieſelben Worte zweymal gebraucht werden, ich finde aber keine Mittel im Sprachgebrauch, um mit einzelnen Worten dieſe Zweydeutigkeit zu umgehen. Man müßte etwa bey den Vernunftbedeutungen anſtatt Wiſſen natürliche Ueberzeugung, anſtatt Glaube ideale Ueberzeugung ſagen und die Ahndung (ohnehin auch ein vieldeutiges Wort,) dem analog die äſthetiſche Ueberzeugung nennen. Dies iſt aber Terminologie aus fremder Sprache, welche nicht leicht in die Sprache des Lebens eingeht.

Hier kann nicht der Ort ſeyn dieſer Unterſcheidung volle Deutlichkeit zu geben, denn ſie gehört in die Metaphyſik und deren Vernunftkritik. So wie die menſchliche Erkenntniß in den Sinnesanſchauungen des Daſeyns einzelner Dinge in Raum und Zeit angeregt wird, bildet ſie ſich zu einem Ganzen der Erkenntniß, in welchem jedes Einzelne nach nothwendigen Naturgeſetzen beurtheilt wird, es entſteht uns die erſte, die Naturanſicht der Dinge. Dies iſt die Sphäre des Wiſſens nach metaphyſiſcher Bedeutung: wir wiſſen um die Welt in Raum und Zeit und ihre Naturgeſetze, nach denen wir den Lauf der Geſtirne und der Begebenheiten an der Erde beurtheilen können. Aber neben dieſer Naturerkenntniß beſitzen wir die Ideen des Weltganzen unter der Idee der Gottheit, die Ideen des unbedingten, freyen und ewigen Weſens der Dinge kraft deren wir unſer eignes Leben nach den ſittlichen Ideen des Guten und Böſen beurtheilen. Hier legt ſich unſre Ueberzeugung nicht unmittelbar an die Anſchauung an, ſie iſt Glaube. Am unvollkommenſten iſt aber gewöhnlich in der Schule die Ahndung beurtheilt worden, indem die moderne Philoſophie ihre Anſprüche an die Ueberzeugung meiſtentheils verkannte. Die ganz dem Gefühl gehörende Beurtheilung der Natur nach den Ideen des Schönen und Erhabenen dient im geſunden Leben des Menſchen ſeiner religiöſen Ueberzeugung und dies iſt die Sache der Ahndung.

Nach älteren mehr vereinzelten Beſtimmungen, welche nur auf den hiſtoriſchen Glauben (§. 121.) gingen, gab Kant die Erklärung: Glaube ſey ein Fürwahrhalten aus objektiv unzureichenden, ſubjektiv aber zureichenden Gründen. Hierbey käme es offenbar darauf an, nur noch weiter zu erklären, was dies ſubjektiv zureichend bedeute, dieſe nähere Beſtimmung fehlt bey Kant und wenn wir ſie ſuchen, ſo findet ſich, daß er nach ſeiner Vorſtellung vom moraliſchen Glauben nur unſre logiſche und metaphyſiſche Bedeutung des Wortes Glaube mit einander vermengt hat.

§. 100.

Jede Behauptung nach Wahrſcheinlichkeiten fordert alſo erſtlich als Sache der Meinung einen Wahrſcheinlichkeitsſchluß mit unvollſtändigen Prämiſſen; zweytens als Sache des Glaubens eine Aufforderung für den einzelnen Fall unſer Urtheil zu beſtimmen. Jeder Wahrſcheinlichkeitsſchluß hat nun in ſeinen Prämiſſen anſtatt der vollſtändigen Regel nur eine getheilte Regel. Dabey ſind zwey Fälle zu unterſcheiden. Entweder ich weiß, daß die getheilte Regel nicht vollſtändig gilt und ordne nur dem größern Theil der Sphäre unter, oder ich ſuche grade aus der getheilten Kenntniß der Regel durch den Schluß auf die Regel ſelbſt zukommen. Der erſtere Fall mißt die Theile einer Sphäre gegen einander und gibt deshalb eine *mathematiſche Wahrſcheinlichkeit*; der andere Fall hingegen ſucht von der Vielheit der Fälle auf die Einheit der Regel zu ſchließen, dieſer gibt *philoſophiſche Wahrſcheinlichkeit*. Mathematiſche Wahrſcheinlichkeit iſt meiſt die Wahrſcheinlichkeit des gemeinen Lebens, die Aufforderung liegt bey ihr in irgend einem Bedürfniß, welches mir eine Antwort auf eine gegebene Frage abfordert. Philoſophiſche Wahrſcheinlichkeit hingegen iſt eigentlich wiſſenſchaftlich, die Aufforderung liegt bey ihr in *heuriſtiſchen Maximen der Urtheilskraft*.

Gewöhnlich ſagt man die Wahrſcheinlichkeit ſey mathematiſch auch *reale*, wenn die Gründe nur *gezählt* werden, um das überwiegende zubeſtimmen; philoſophiſch oder *logiſche* hingegen wenn die Gründe nicht nur gezählt ſondern ihrer Wichtigkeit nach *erwogen* werden müßten. Dieſer Unterſchied iſt aber weniger bedeutend. In beyden Fällen wird die Größe von Gründen und Gegengründen gegen einander gemeſſen, nur daß zuletzt die unbeſtimmte Meſſung intenſiver Größen mit vorkommt. Immer wird dabey eine getheilte nicht allgemein geltende Regel vorausgeſetzt, weil man ja Gegengründe zugibt. In der rein philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeit hingegen ſtellen wir nur unvollſtändige Gründe auf, und leugnen grade im Schluß, daß es Gegengründe gebe.

§. 101.

Die regelmäßigen Beſtimmungen mathematiſcher Wahrſcheinlichkeiten ſind ſolche, die in den Berechnungen der Wahrſcheinlichkeit als einem Theil der praktiſchen Arithmetik vorkommen. Hier wird eine Ueberſicht aller möglichen Fälle in Rückſicht eines Urtheils vorausgeſetzt und der Schluß ſteht dann unter der Regel: *wahrſcheinlich iſt, was in Verhältniß gegen einen möglichen Fall, daß es anders ſey, in vielen gleich möglichen Fällen ſo beſchaffen iſt, wie das Urtheil ausſagt*. Bin ich alſo aufgefordert zu urtheilen, ſo nehme ich das an, was in der Mehrheit der Fälle hier wirklich ſeyn würde. Dieſe Theilung des Oberſatzes oder das Verhältniß der Fälle für und wider iſt es eigentlich, was unter dem Namen der Wahrſcheinlichkeitsrechnung berechnet wird, ſo weit geht grade die volle Gewißheit bey der Sache, die eigentliche Wahrſcheinlichkeit kommt erſt bey der Unterordnung im Schluſſe vor, wo die Rechnung aufhört. Die einfachſten Fälle ſind hier z. B. Spiele, Chartenſpiele oder Lotterien. Etwa im Zahlenlotto werde gefragt, wie wahrſcheinlich iſt es eine Ambe zu errathen. Hier ſind überhaupt 90 Nummern in denen 4005 Amben liegen; 5 Nummern werden jedesmal gezogen, in denen 10 Amben liegen. Hier habe ich alſo von 4005 Fällen 10 Fälle für und 3995 gegen mich. Man drückt dies aus die Wahrſcheinlichkeit verhält ſich zur vollen Gewißheit wir 4005 : 10, oder ſie iſt, die volle Gewißheit gleich 1 geſetzt = $\frac{10}{4005}$. Wie wahrſcheinlich iſt es, daß ich mit zwey Würfeln einen Paſch (zwey gleiche Zahlen) werfe? Neben jeder Zahl des einen können die 6 Zahlen des andern fallen, darunter gilt nur der eine Fall der gleichen Zahl. Alſo habe ich immer unter 6 möglichen Fällen nur einen für mich; die Wahrſcheinlichkeit iſt $\frac{1}{6}$ der Gewißheit. Aber für dieſen beſtimmten Paſch? z. B. beyde Zweyen. Hier hat der erſte Würfel 6 Lagen, neben deren jeder der andere wieder 6 Lagen hat; das gilt alſo für beyde zuſammen 36 mögliche Fälle, von denen nur einer gilt. Die Wahrſcheinlichkeit iſt $\frac{1}{36}$.

Die Anwendung dieſer Rechnung ſetzt voraus, daß die Fälle, die für ein Urtheil möglicher Weiſe neben einander ſtehen, ganz gleichartig ſind, damit man ſie zuſammenzählen könne und dann daß beſtimmt nur unter die berechnete Sphäre untergeordnet wird. Sobald die Verhältniſſe etwas verwickelter werden, verliert dieſe Sprache alle Beſtimmtheit. Wenn z. B. nach dem wahrſcheinlichen Lebensalter eines neugebornen Kindes gefragt wird, ſo ſagt Halley: man müſſe es bey uns auf 21½ Jahr ſetzen, denn von 10000 Menſchen ſterben 5000 vor dieſem Alter und 5000 nach ihm, der Einzelne iſt alſo vorher mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit unter den Lebenden nachher unter den Todten. Deparcieux hingegen ſagt dies Alter ſey 29 Jahr, denn 10000 Menſchen leben zuſammen 290000 Jahre, wo alſo im Durchſchnitt auf einen 29 Jahre kommen. Wer hat nun hier Recht? Das läßt ſich im allgemeinen gar nicht beſtimmen. Ins unbeſtimmte hat die Frage nach einem wahrſcheinlichen Lebensalter eines neugebornen Kindes gar keine Bedeutung, man muß erſt zuſehen, bey welchen einzelnen Gelegenheiten ſie vorkommt, und dann kann man jene beyden Angaben gelegentlich brauchen. Z. B. bey dem Kauf einer Leibrente für ein einzelnes neugebornes Kind ſuchen die Kontrahirenden eine Mittelzahl von Jahren, um darnach das Verhältniß des Kapitals zur Rente zu berechnen, ſo daß für die jetzige Hoffnung keinem zu viel geſchieht. Hier wird ſich Halleys Nachzählung zur Entſcheidung brauchen laſſen. Wenn hingegen eine Leibrentenkaſſe im Groſſen von ſehr vielen Kapitale gegen Leibrenten nimmt, ſo zeigt Deparcieuxs Ueberſchlag, daß ihr nach dem vorigen im Ganzen zu wenige Jahre verrechnet werden, ſie dabey übervortheilt werden würde und vielmehr für jeden 29 Jahre anſetzen müſſe.

Beſetze ich im Faro eine Taille hindurch immer dieſelbe Charte, ſo lang bis ſie gewinnt und zwar ſo, daß ich jedesmal das doppelte nachſetze, ſo habe ich 4 Fälle, unter denen nur der eine, daß keinmal gewonnen wird, gegen mich iſt, ich habe die Wahrſcheinlichkeit $= \frac{3}{4}$ für mich den einfachen Satz zu gewinnen. Dies gilt aber nur für eine Taille; wollte ich fortgeſetzt ſo ſpielen, ſo würde ich rechnen müſſen, mit 3mal Gewinnen gewinne ich 3 mit einmal verlieren, verliere ich 15; dann würde ich alſo im Durchſchnitt immer bedeutend verlieren.

Der feſte Grund dieſer Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe liegt eigentlich darin, daß ich alle gleich möglichen Fälle aus einer allgemeinen Sphäre überſehe und ihr Größenverhältniß zu beſtimmen vermag. Unternehme ich nun ein Geſchäft fortgeſetzt unter derſelben getheilten Regel, ſo weiß ich, daß im Großen, wo alle möglichen Fälle neben einander vorkommen, grade dieſes beſtimmte Verhältniß derſelben fallen werde. So kommt es, daß ſich mit großer Beſtimmtheit für die Einrichtung von Hazardſpielen (mit Würfeln, Charten, für Leibrenten, Tontinen, Witwenkaſſen u. ſ. w.) die Regeln des Verhältniſſes von Einſatz und Gewinn berechnen laſſen. Iſt richtig gerechnet, ſo wagt hier nur der einzelne Einſetzende, hingegen der Entrepreneur des Ganzen kann es, wie ein ſehr ſichres Geſchäft betreiben.

Wo ſich kein ſo beſtimmt zählbarer Werth der Fälle findet hängt die Beſtimmung des überwiegenden nur von einem ungefären Ueberſchlag der Urtheilskraft, oder von der unbeſtimmten Meſſung intenſiver Größen ab, an die ſich kein Maaßſtab anlegen läßt.

Daraus entſteht die gemeinhin ſogenannte philoſophiſche oder logiſche Wahrſcheinlichkeit, von einigen auch die ſubjektive genannt; weil man hier nicht ſchlechthin ſagen kann: dies iſt wahrſcheinlich, ſondern nur: dies iſt mir wahrſcheinlich, indem ſich die unbeſtimmte Meſſung nicht mittheilen läßt. Man verwechſele aber ja dieſe ſubjektiven Beſtimmungsgründe der Urtheilskraft nicht mit denen, die beym Glauben vorkamen, indem hier doch alles nur zu den Abmeſſungen der Meinungen gehört und nicht zu den Motiven des Glaubens. Dieſe logiſche Wahrſcheinlichkeit iſt im Leben die gewöhnlichſte, ſo ſchließen wir, wenn wir Wetterveränderungen errathen, über Krieg und Frieden räthſeln, und oft, wenn wir unſichre Geſchäfte ordnen oder in der Geſchichte über eine ungewiſſe Begebenheit (z. B. hat eine Päbſtin Johanna auf dem römiſchen Stuhle geſeſſen) unſer Urtheil beſtimmen.

Indeſſen müſſen wir bey allen mathematiſchen Wahrſcheinlichkeiten vorzüglich folgende Kautel bedenken. Wir beſtimmen hier immer einen einzelnen Fall nach Art der Ableitung von allgemeinen Regeln, wiewol wir wiſſen, daß er nicht unter feſten Regeln ſteht, ſondern daß er auch Ausnahme ſeyn kann. Unſer Urtheil iſt hier eine bloße Wette, die nicht einmal als ſichre Behauptung gemeint iſt. Eigentlich alſo ſollte der einzelne Fall hier nicht durch das allgemeine beſtimmt, ſondern für ſich unterſucht werden; von rechtswegen darf die mathematiſche Wahrſcheinlichkeit erſt da gehört werden, wo dieſe Unterſuchung des einzelnen Falles nicht mehr möglich iſt. So z. B. bey allen Wetten über das ungewiſſe zukünftige, bey vielen was wir im Geſchäft auf ungewiſſe Zukunft hinaus wagen. Alle Regeln aber, die uns unter der Form ausgeſprochen werden: *dies gilt in der Regel; dies wird meiſtentheils zutreffen*, ohne daß die Ausnahmen mitgenannt werden, ſind von gar keinem methodiſchen Gebrauch und verdienen nicht gehört zu werden, ſo lange der einzelne Fall noch eine nähere Unterſuchung zuläßt. Sagt ein Politiker: in der Regel iſt die Freyheit des Verkehrs das zuträglichſte; ſagt ein Ausleger: in der Regel muß man die Worte in der gewöhnlichſten Bedeutung nehmen, ſo kann das für den einzelnen Fall nur der Trägheit zum Abſprechen dienen, dem thätigen Geiſt hilft dieſe halbe Regel gar nichts, denn ihm fragt ſich nur, ob wir nicht grade bey dieſer Verordnung, grade bey dieſer auszulegenden Stelle bey einer Ausnahme ſtehen.

Gegen dieſe Kautel wird in angewandt philoſophiſchen Unterſuchungen oft verſtoßen, indem man da allgemeine Entſcheidungen aufzuſtellen ſucht, wo ſich gar keine geben laſſen.

§. 102.

Ganz verſchieden von dieſem nur aus überwiegenden Gründen ſchließenden Wahrſcheinlichkeitsſchluß iſt der von uns ſo genannte philoſophiſche oder wiſſenſchaftliche Wahrſcheinlichkeitsſchluß. So viel beyde Arten in verwickeltern Fällen in einander eingreiffen, ſo iſt doch das Verfahren der Urtheilskraft hier und dort ein weſentlich verſchiedenes. Ihre Unterſchiede ſind nemlich folgende.

1) Der mathematiſche Wahrſcheinlichkeitsſchluß beſtimmt freylich ſeinen Schlußſatz ſo, als ob er von einer allgemeinen Regel ausginge, allein die Urtheilskraft ſetzt dabey beſtimmt voraus, daß dieſe Regel doch nicht vollſtändig gelte, ſie iſt ſich ihrer Ungültigkeit bewußt. Im philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchluß hingegen ſchließen wir entweder grade zu von der Vielheit der Fälle auf die Einheit der Regel, und ſuchen alſo die Regel ſelbſt zu begründen, oder wir ſetzen doch voraus, wiewol nicht mit voller Gewißheit, daß die Regel vollſtändig und im allgemeinen gelte.

2) Daher hat denn auch die Unſicherheit des Urtheils im mathematiſchen und philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchluß eine ganz verſchiedene Modalität. Die Entſcheidung des erſtern iſt nur eine Wette, ein bloßes Spiel des Urtheils, bey dem ſich die Urtheilskraft beſtimmt ſagt, daß es auch anders ſeyn kann. Hingegen im letztern Fall iſt zwar auch ſubjektiv die Begründung unvollſtändig aber nicht, wie vorhin, mit dem Bewußtſeyn, daß ſie ſich gar nicht vollſtändig machen laſſe, ſondern grade unter der Vorausſetzung, daß es hier feſte Regeln der Entſcheidung gebe, wenn ſie uns gleich zum Theil noch unbekannt ſind.

3) Der Berechtigungsgrund zum Urtheil iſt im mathematiſchen Schluß nur das Größenverhältniß der Theile in der getheilten Sphäre, ſo daß die Urtheilskraft nur Gründe und Gegengründe gegen einander abwägt und den überwiegenden folgt. Beym philoſophiſchen hingegen können gar keine Gegengründe zugelaſſen werden; ſein Berechtigungsgrund liegt im-

mer ſchon in der Präſumtion, daß hier allgemeine Geſetze gelten, deren Regeln nur errathen werden ſollen.

§. 103.

Da es bey dieſen philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen immer auf das Verhältniß aller Fälle zu einer Regel ankommt, ſo ſind ſie eigentlich die unvollſtändigen diviſiven Schlüſſe, beſtimmt die, welche Kant Schlüſſe der Urtheilskraft nennt. Sie ſind daher von folgenden Arten.

1) Im **unvollſtändigen konjunktiven Schluß unter kategoriſcher Form** wird ein Gegenſtand einem Begriff untergeordnet, weil ihm viele Beſtimmungen deſſelben zukommen. So klaſſificirt der Naturforſcher foſſile Thier- und Pflanzenüberreſte.

2) Im **unvollſtändigen konjunktiven Schluß unter hypothetiſcher Form** wird von einigen vorhandenen Gründen auf eine Folge geſchloſſen, die noch mehrere vorausſetzte. Dieſer Schluß kann nach mathematiſcher Wahrſcheinlichkeit vorkommen, wenn ich mich auf ein Größenverhältniß zwiſchen der Zahl der bekannten und noch unbekannten Gründe berufe, ſo ſchließt der Landmann im Frühling auf gute oder ſchlechte Erndte. Er iſt aber philoſophiſcher Wahrſcheinlichkeitsſchluß, wenn ich die Ergänzung der noch fehlenden Gründe ſelbſt für wahrſcheinlich halte.

3) In der **unvollſtändigen Induktion** unter kategoriſcher Form ſchließen wir eigentlich von vielen Fällen auf die Gültigkeit einer allgemeinen Regel. Dieſer Schluß leitet die ganze experimentirende

Naturlehre, indem wenige Verſuche oder Beobachtungen uns allgemeine Geſetze kennen lehren.

4) In der unvollſtändigen Induktion unter hypothetiſcher Form, die Hypotheſe genannt, ſchließen wir von einigen Folgen auf die Einheit des Grundes.

5) Endlich bey der unvollſtändigen Analogie ſchließen wir nach gleichen Verhältniſſen von einem aufs andere. Durch dieſen Schluß erhalten wir z. B. alle unſre Erkenntniſſe des geiſtigen außer uns. Er iſt aber zuſammengeſetzt aus konjunktivem und disjunktivem Schluß, indem er erſt von einigen Fällen auf die Einheit einer Regel und dann zurück auf die übrigen Fälle ſchließt. Finde ich z. B. die Axendrehung von Pallas und Juno wahrſcheinlich, weil Erde, Venus, Jupiter u. ſ. w. ſich um ihre Axe drehen, ſo liegt das ſchließende darin, daß ich erſtlich alle unter daſſelbe Geſetz des planetariſchen Daſeyns befaßt habe, dann nach der Induktion aus einigen Fällen ſchließe, daß zu dieſem Geſetz auch Axendrehung gehöre und dieſe denn auch für die übrigen in der Analogie geltend mache.

Der Schluß nach der Analogie iſt alſo ſeiner logiſchen Form nach eigentlich ſo zuſammengeſetzt:

1) Die Planeten ſind Merkur, Venus, Erde u. ſ. w.
Merkur, Venus, Erde u. ſ. w. haben eine freye Axendrehung in der Richtung von Abend gegen Morgen

Alſo: alle Planeten werden wol eine freye Axendrehung von Abend gegen Morgen haben.

2) Alle Planeten haben wol eine freye Axendrehung
u. ſ. w.
Pallas iſt ein Planet

Alſo: Pallas wird wol eine freye Axendrehung
u. ſ. w. haben.

Dieſes zuſammengeſetzte Verfahren liegt unfehlbar in jedem Schluſſe, nach der Analogie, wenn auch der Mittelbegriff (Planet) für den die Induktion hier ihre allgemeine Regel beſtimmt, nicht immer ſo beſtimmt ausgeſprochen wird. Der Wahrſcheinlichkeitsſchluß iſt hier eigentlich immer nur die Induktion. Die Induktion ſagt: hier präſumire ich die Gültigkeit einer allgemeinen Regel, und die Analogie fährt nur fort: wo ich die Gültigkeit einer allgemeinen Regel präſumire, da muß ich auch präſumiren, daß, was unter dem Subjektbegriff dieſer Regel ſteht, auch unter ihrem Prädikat ſtehen müſſe. Das, was wir hier die Analogie die Gleichheit des Verhältniſſes zwiſchen zwey Gegenſtänden nennen, iſt nemlich ein Inbegriff von Merkmahlen, der beyden zukommt und den wir nun durch Induktion als Subjektbegriff einer allgemeinen Regel beſtimmen. Z. B. ich ſchließe nach der Analogie Venus, Jupiter u. ſ. w. werden wol organiſches Leben an ihrer Oberfläche haben, weil die Erde es hat, indem ſie unter gleichen Verhältniſſen der Erleuchtung und Erwärmung ſtehen, ähnliche Bildung von Berg und Thal auf ihrer Oberfläche, ähnliche atmoſphäriſche Umgebung zeigen. Hier beruht die Kraft des Schluſſes nur auf der Richtigkeit der Induktion, welche die Präſumtion begründet: Jeder Planet, der wie die Erde erwärmt und erleuchtewird, Berg und Thal und Atmoſphäre hat, hat auch organiſches Leben an ſeiner Oberfläche.

Vergleichen wir noch die wichtigſte Analogie für unſre ganze Erkenntniß, nach welcher wir geiſtiges Leben dem organiſchen entſprechend durch die ganze Natur präſumiren. Hier gehen wir von der Selbſtbeobachtung aus, welche mir mein geiſtiges Leben genau meinem körperlichen entſprechend zeigt und verbreiten unſre Präſumtionen nach der Analogie über menſchliches Leben, vollkommneres thieriſches, alles thieriſche, über Pflanzenleben, über die allgemeinern Erſcheinungen in den großen Naturverhältniſſen. Hier hängt nun die Tauglichkeit der Analogie durch alle ihre Abſtufungen nur von der Tauglichkeit der Induktion ab, nach welcher ich die allgemeine Regel: aller materiellen Erſcheinung organiſcher Bewegungen entſpricht geiſtiges Leben, in ihren einzelnen Fällen immer beſtimmter begründen kann. So laſſen mich die heuriſtiſchen Maximen, welche hier der Induktion zu Hülfe kommen über menſchliches Gemüth ein ſehr beſtimmtes Urtheil faſſen; über Thierſeelen ſchon ein viel unbeſtimmteres und alle weiteren Vergleichungen entziehen ſich ganz den beſtimmten Begriffen und geben nur noch äſthetiſche Ideen.

Die Kantiſche Logik hat in ihrem Paragraphen das Verhältniß der unvollſtändigen Induktion zur Analogie ganz richtig bezeichnet: Die Induktion ſchließt von vielen Dingen auf alle einer Art; die Analogie von vielen Beſtimmungen, worinn Dinge einer Art zuſammenſtimmen, auf die übrigen, ſofern ſie zu demſelben Princip gehören. In den erläuternden Anmerkungen wird aber der Unterſchied ganz verkannt und dieſe Unbeſtimmtheit hat auch auf andere neuere Handbücher Einfluß gehabt. In der Erläuterung heißt die Regel der Induktion: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den *übrigen* zu. Dies iſt ſchon Regel der Analogie. Die Induktion redet nur von der Allgemeinheit eines Geſetzes, ohne noch auf einzelne Fälle zu kommen; dieſer Rückſchritt vom allgemeinen auf das übrige beſondre iſt vielmehr das einzige eigenthümliche der Analogie. Von der Analogie heißt es nachher, ſie ſchließe von partikulärer Aehnlichkeit auf totale: Dinge von einer Gattung, von denen man vieles übereinſtimmende kennt, ſtimmen auch in dem übrigen überein, was wir von Einigen dieſer Gattung kennen. Dieſe Regel hat für ſich gar keine Schlußkraft, denn das übrige, was ich von einigen Arten einer Gattung kenne, können ja die Artunterſchiede ſeyn, welche den übrigen Arten eben nicht zukommen. Die Schlußkraft liegt vielmehr hier nur in der präſumirten Regel, welche dieſe übrigen Beſtimmungen mit dem Gattungsbegriff nothwendig verbunden hält. Sage ich z. B. Alle Menſchen ſind Thiere und haben haben Verſtand; alle Vögel ſind Thiere, ſo habe ich keinen Grund die Beſtimmung des Verſtandes auch auf die Vögel überzutragen, weil ſich keine Induktion für die Präſumtion: alle Thiere haben Verſtand findet. Sage ich hingegen: alle Menſchen ſind Thiere und haben geiſtiges Leben; alle Vögel ſind Thiere, ſo gilt die Analogie: auch die Vögel haben geiſtiges Leben, weil ich durch Induktion präſumire alle Thiere haben geiſtiges Leben.

Die Richtigkeit unſrer Theorie *) dieſer Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe wird auch erhellen, wenn wir dieſen unvollſtändigen Schluß nach der Analogie mit vollſtändigen Analogien vergleichen wollen. Wenn nemlich die verbindende Regel nicht durch eine Induktion erſchloſſen wird, ſondern ſonſt ſchon gewiß iſt, ſo erfolgt der Schluß nach der Analogie d. h. nach gleichen Verhältniſſen durch vollſtändige Schlüſſe. Hier iſt die Regel: unter ganz gleichen Verhältniſſen finden gleiche Beſtimmungen ſtatt: was ich da einmal als Beſtimmung gefunden habe, muß ſich das andremal auch treffen. So ſchließt die Proportionsrechnung, die Regel Detri in der Arithmetik; ſo ſagen wir gleiche Urſachen geben gleiche Wirkungen, kenne ich das einmal die Wirkung, ſo habe ich ſie ein andermal unter ganz gleichen Umſtänden gewiß wieder zu erwarten.

Bey dieſer vollſtändigen Analogie iſt aber von keiner eigentlichen Schlußform die Rede, ſondern die vorausgeſetzte Regel des gleichen Verhältniſſes iſt ein vollſtändiger Oberſatz den ich nach den gewöhnlichen Regeln der Syllogiſtik brauche. Z. B. Wenn ich gutes Schießpulver bereiten will, ſo muß ich 14,3 Procent Kohlen 9,5 p. c. Schwefel und 76,2 p. c. Salpeter mit einander mengen. Hier ſollen 3 Centner gutes Schießpulver bereitet werden, alſo muß ich 42,9 ℔ Kohlen, 28,5 ℔ Schwefel und 228,6 ℔ Salpeter nehmen. Das heißt ich ſchließe nach einem vollſtändigen hypothetiſchen Schluß.

---

*) Sie findet ſich auch in Hofbauers Anfangsgründen der Logik §. 437.

§. 104.

Wie ſehr alle dieſe Schlüſſe von den mathematiſchen verſchieden ſind, folgt vorzüglich daraus, daß ſie nach der Wahrſcheinlichkeitsrechnung gar keine ſchließende Kraft haben würden. Ein Gegenſtand ſteht nicht unter einem Begriff, wenn ihm nur ein Merkmahl deſſelben fehlt; eine Folge findet nicht ſtatt, wenn nur ein Theil ihrer Gründe fehlt; eine Regel gilt nicht allgemein, wenn nur ein Fall dagegen iſt und ein Grund findet nicht ſtatt, wenn nur eine ſeiner Folgen nicht ſtatt findet. Bey allen dieſen Schlüſſen beweiſt ein Fall dagegen die Negative und alle Fälle ohne einen beweiſen die Affirmative noch nicht. Hier würde alſo erſt dann gleiche Wahrſcheinlichkeit für und wider ſtatt finden, wenn nur noch ein Fall fehlte, vom Ueberwiegen der Gründe könnte gar nicht die Rede ſeyn. Dieſe Schlüſſe müſſen alſo auf einer ganz andern Grundlage ruhen und welche iſt die? Ich ſagte oben: die Aufforderung des Glaubens liegt hier in heuriſtiſchen Maximen der Urtheilskraft. Dieſer Glaube iſt ein reiner ſyſtematiſirender Glaube der Vernunft. Was ſind nun aber dieſe heuriſtiſchen Maximen? Ich nenne ſie ſo, weil ſie leitende Regeln bey der wiſſenſchaftlichen Erfindung ſind. Sie ſind Principien der reflektirenden Urtheilskraft im Gegenſatz gegen die der ſubſumirenden. Für die letztere ſind die Principien der Erkenntniß allgemeine Geſetze, denen unmittelbar das beſondere untergeordnet wird. Der reflektirenden dienen hingegen zu Principien nur Maximen, d. h. Regeln der Verfahrungsart im Suchen. Das Weſen der Schlußweiſe nach philoſophiſcher Wahrſcheinlichkeit beſteht kann, daß ich ſchon die Einheit und Geſetzmäßigkeit vorausſetze, als in der Erkenntniß vorhanden und deswegen überall das damit übereinſtimmende vorzugsweiſe annehmen.

In dieſem Verhältniß zu den vorausgeſetzten leitenden Maximen ſind alle philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe gleichartig und kommen dem weſentlichen nach mit der Induktion überein. Die logiſche Form des Wahrſcheinlichkeitsſchluſſes allein gibt keine Beſtimmung für die Ergänzung eines Begriffes, für die Ergänzung eines Inbegriffs von Gründen, für die Ergänzung der Sphäre einer Regel oder einer Sphäre von Folgen, ſondern die Schlußkraft liegt jedesmal erſt in der Präſumtion für Einheit der Regel überhaupt gemäß beſtimmten leitenden Maximen.

Mit dieſen Maximen der reflektirenden Urtheilskraft werden wir auf das aller allgemeinſte Verhältniß des Denkens zum Erkennen geführt. Denkend faſſen wir die apodiktiſchen allgemeinen und nothwendigen Formen unſrer Erkenntniß auf. Unter dieſen iſt der oberſte Unterſchied der der *natürlichen* und der *idealen Geſetze* der Philoſophie.

Die Unterordnung der Thatſachen im Ganzen der Erfahrung unter die Naturgeſetze geſchieht durch den Begriff und den *Verſtand* nach den ſyſtematiſchen Formen in der Erkenntniß, die wir *Theorie* oder die erklärende nennen. Die Unterordnung derſelben Thatſachen des Ganzen der Erfahrung unter die Geſetze der Ideen geſchieht hingegen nur durch das Gefühl und den *Geſchmack* nur in der *äſthetiſchen Weltanſicht*. Die Vergleichung der Denkformen mit unſrer Erkenntniß betrift hier alſo nur die Theorie oder die nach beſtimmten Begriffen abzumeſſende Erkenntniß. Bey dem theoretiſchen Verhältniß ſcheiden ſich nun ſubſumirende und reflektirende Urtheilskraft. Beyde müſſen ſich den nemlichen allgemeinſten Formen als Principien bedienen, um unter dieſen die Wiſſenſchaft auszubilden, die Subſumtion wendet aber dieſe Principien unmittelbar als konſtitutive Geſetze an, die Reflexion muß ſich hingegen erſt zu regulativen Maximen ausbilden, ehe ſie eine Anwendung davon machen kann.

Die Subſumtion ſetzt nemlich ſchon voraus, daß Regel und Fall ſo gegeben ſind, wie ſie zuſammengehören und beſtimmt dann den Fall durch die Regel. Die Reflexion hingegen beſitzt wol hier Regeln, deren Gültigkeit ſie im allgemeinen kennt, dort Fälle, deren Abhängigkeit von Regeln gewiß iſt, aber das nähere Verhältniß, wie ſie zuſammengehören, fehlt noch und wird erſt geſucht, ſo kann ſie jene Regeln nur regulativ brauchen und das geſchieht unter den Schlußformen, von denen wir hier ſprechen. Ein Beyſpiel für das konſtitutive Verfahren liegt am einfachſten in den Theorien der angewandten Mathematik, ſo erklären wir die Zweckmäßigkeit eines Mühlenwerks aus den allgemeinen Geſetzen der Bewegung. Beyſpiele des regulativen Verfahrens liegen in allen Theorien der experimentirenden Phyſik, wo wir durch Beobachtungen und Verſuche die Wahrheit allgemeiner Geſetze beweiſen.

Die bedeutendern heuriſtiſchen Maximen gehören nicht der Logik, ſondern dem Weſen der einzelnen Erkenntnißweiſe, die regulativ ausgebildet werden ſoll. Ueber allen dieſen gibt es aber allgemeinſte logiſche Formeln der Bedeutung der Syſtemformen überhaupt, die wir hier allein anführen können.

Erſtlich alle unſre theoretiſche Erkenntniß ſteht unter Geſetz und Regel, daher die *Maxime der Einheit: jede nach beſtimmten Begriffen abzumeſſende Erkenntniß läßt ſich auf Principien zurückführen*; die Denkformen des ſyſtematiſirenden Verſtandes ſind auf ſie anwendbar. Auf dieſer Maxime beruhen alle Anſprüche der Klaſſifikation auf unſre Erkenntniß, alle Forderungen der Syſtematiker und Theoretiker in den Wiſſenſchaften.

Zweytens aber *Geſetz und Regel ſind ſich nie ſelbſt genug, ſondern ſie fordern immer erſt den Fall der Anwendung von dem individuellen der Thatſache, die durch ſie beſtimmt werden ſoll.* Daher eine *Maxime der Mannigfaltigkeit* für die Erweiterung unſrer Erkenntniß durch die Beobachtung, welche auf die Unzulänglichkeit aller Denkformen für ſich ſelbſt aufmerkſam macht.

Das Intereſſe dieſer beyden Maximen wird drittens durch die *Maxime der objektiven Gültigkeit* ausgeglichen. Dieſe ſagt nemlich, das Princip iſt das urſprüngliche in der Erkenntniß, das allgemeine entſpringt nie aus dem Beſondern, ſondern das beſondere unterliegt den allgemeinen Beſtimmungen.

Dieſe Priorität des Allgemeinen nach der erſten und dritten Maxime iſt denn die oberſte Formel für die leitenden Maximen aller jener Schlüſſe, ſie wird beſonders noch das *Geſetz der Sparſamkeit der Natur* genannt, nach der Maxime, man ſolle die Anzahl der Principien nicht ohne Noth vervielfältigen. Unſtreitig! denn in der Natur ſind alle Folgen jedes Grundes gegeben, alſo gibt es der Gründe nur möglichſt wenige.

§. 105.

Kommen wir nun wieder auf die einzelnen Arten unſrer Schlüſſe zurück, ſo iſt die heuriſtiſche Maxime der unvollſtändigen konjunktiven Schlüſſe immer dieſes Geſetz der Sparſamkeit. Nur nach dieſem rathe ich bey unvollſtändigen vorkommenden Beſtimmungen lieber auf einen ſchon bekannten Begriff, als auf einen neuen, lieber auf eine ſchon bekannte Verbindung von Gründen als auf eine neue.

Die wichtigſten unter dieſen Schlüſſen ſind die disjunktiven, die unvollſtändige Induktion und die Hypotheſe, indem dieſe eigentlich zur Auffindung neuer Regeln und Geſetze dienen. Wir können aus dem bisherigen die Kautelen ihrer Anwendung leicht ableiten.

1) Die Wahrſcheinlichkeit hängt hier nicht nur von dem Sammeln der Fälle, ſondern vorzüglich noch von der heuriſtiſchen Maxime ab, die zum Princip dient. Daher ſchließen dieſe Schlüſſe weit ſicherer im wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang als zerſtreut und rhapſodiſch im Leben. Daher bilden ſich Pfuſcher ſo oft ein Erfindungen und Entdeckungen gemacht zu haben, wo gar nichts neues vorkam. Bey methodiſcher Beobachtung hingegen kann ein Verſuch zur ſicherſten Entdeckung eines Naturgeſetzes hinlangen. So unterſcheiden wir empiriſche Induktionen und

Hypotheſen, die ohne leitende Maximen unternommen ſind, von rationellen, die darauf beruhen.

Die empiriſche Induktion ſucht nur durch Zuſammenzählen ähnlicher Fälle allgemeine Regeln zu errathen, daraus wird aber nach nur mathematiſcher Wahrſcheinlichkeit wol oft folgen, daß den ähnlichen Fällen irgend eine gemeinſchaftliche Beſtimmung zu Grunde liege, aber welche dieſes ſey, wird ſich ohne heuriſtiſche Maximen nicht beſtimmen laſſen. So ſagt z. B. Laplace im Planetenſyſtem unſrer Sonne ſind 42 beobachtete Bewegungen in derſelben Richtung wie die Axendrehung der Sonne (nemlich alle Planeten und Monde laufen von Abend gegen Morgen um ihren Centralkörper und bey 6 Planeten, dem Monde, den Juppiterstrabanten, dem äußerſten des Saturn und dem Saturnring ſind Axendrehungen in derſelben Richtung beobachtet.) Sollte nun dieſes nicht Folge eines allgemeinen Grundes ſeyn, ſondern nur zufällige Uebereinſtimmung, ſo könnte jede einzelne von dieſen Bewegungen eben ſo gut rückläufig als rechtläufig ſeyn, es gäbe alſo hier ſo viele gleich mögliche Fälle als es Variationen dieſer Bewegungen in der 42ſten Klaſſe gibt, d. h. unter 2 in der 42ſten Dignität oder mehr als 4 Billionen gleich möglichen Fällen gäbe nur einer die wirklich beobachtete Zuſammenſtimmung. Es ſind alſo mehr als 4 Billionen gegen 1 zu wetten, daß dieſe Bewegungen Folge eines allgemeinen Geſetzes in der Bildung des Planetenſyſtems ſind. So weit geht hier die mathematiſche Wahrſcheinlichkeit. Wollen wir aber nun eine Hypotheſe für dieſes Bildungsgeſetz ſelbſt ſuchen, ſo können uns da nur die aus der Aſtronomie entlehnten heuriſtiſchen Maximen weiter führen.

2) Jede ſolche Induktion oder Hypotheſe fordert Möglichkeit der Vorausſetzung, Einheit der Vorausſetzung und Konſequenz der Ableitung. Dieſe Bedingungen liegen ſchon im Zweck des ganzen Verfahrens. Fehlt es an Einheit der Regel oder des Grundes, ſo iſt gar keine Wahrſcheinlichkeit bey der Erklärung, denn wenn wir nicht Vereinfachung der Principien gewinnen, ſo bleiben wir beſſer nur bey den gegebenen einzelnen Thatſachen ſtehen. So lohnt es ſich z. B. wenig der Mühe eine phyſikaliſche Hypotheſe, wie die Eulerſche des Magnetismus oder die atomiſtiſchen Erklärungsarten überhaupt, bey denen man nur durch beſtändig neue Hülfshypotheſen vorwärts kommt, einer Prüfung zu unterwerfen. Denn hier verſteht ſich es von ſelbſt, daß die Sache eben ſo wol auf andre Weiſe erfolgen könne, als grade nach der einen willkührlich vorausgeſetzten. Fehlt zweytens die Konſequenz in der Ableitung, ſo iſt nichts erklärt. Dieſer Fehler kann ſich auf zweyerley Weiſe zeigen, entweder ſo daß wirklich vorhandene Fälle nicht abgeleitet werden können, oder daß aus der Vorausſetzung Fälle folgen würden, die nicht vorhanden ſind. So würde nach Eulers Theorie des Lichtes kein Schatten möglich ſeyn, nach Schellings Hypotheſe, die ſtrahlende Bewegung als eine Fortpflanzung chemiſcher Zerſetzungen anzuſehen, wäre keine Durchſichtigkeit möglich, indem jeder Durchgangspunkt zum ſelbſtleuchtenden würde; nach ſeinem andern Vorſchlag aber, das Licht als reine Polaritätserſcheinung zu betrachten, wäre weder Er-

leuchtung des für ſich dunkeln noch Brechung möglich.

3) Jede gültige Induktion oder Hypotheſe muß nach heuriſtiſchen Maximen beſtimmt orientirt ſeyn, ſonſt verwerfen wir ſie als willführliche Erdichtung, als chimäriſch. Soll eine Induktion nur angehört zu werden verdienen, ſo muß erſt für den gegebenen Fall wirklich nach einer Erklärung gefragt worden ſeyn, ich muß zweytens wiſſen, woher ich die Gründe der Erklärung zu nehmen habe und muß daraus daß die Vorausſetzung möglich ſey, im voraus beſtimmen können. Wo dieſe vorläufige Orientirung fehlt können wir angebotene Unterſuchungen getroſt ungehört verdammen als leeres Hin- und Hergerede ohne Reſultat. Wenn uns z. B. jemand geiſtige Erſcheinungen aus Bewegungen des Nervenäthers erklären will, ſo weiſen wir ihn ungehört ab, indem wir ſchon wiſſen, daß das körperliche kein Erklärungsgrund für das geiſtige ſeyn kann. Oder wenn uns gar jemand eine Theorie des Geiſterreichs anbietet, ſo verlachen wir den Thoren, der ſich für Wunder wie klug hält, indem wir ſchon voraus wiſſen, daß er über Dinge Worte macht, von denen er ſelbſt nichts verſteht. Hier zeigt ſich die wahre Gewalt der Wiſſenſchaft über wahrſcheinliche Beſtimmungen. Das induktoriſche und hypothetiſche Verfahren ſteht unter ſo vielen Kautelen, daß es meiſt ſchwer zu behandeln iſt; vorzüglich aber doch nur wegen der Ungeduld der Einzelnen, die ſchon nach Fragen hinausgreiffen, von denen ſie wiſſen ſollten, daß hier noch keine Beantwortung möglich iſt; die ſich nicht zum Aufſchieben des Urtheils bequemen wollen, ſelbſt da wo es vor

Augen liegt, daß ſie keine Gründe der Erkenntniß in der Gewalt haben. Regelmäßig angewendet iſt hingegen dieſes Verfahren eines der vorzüglichſten und durchgreiffendſten zur Erweiterung unſrer Kenntniſſe; der Grad der Gewißheit ſteigt bis zu einem hohen Grade der Sicherheit, ſo bald die heuriſtiſchen Maximen beſtimmt genug ſind, und wenn große Mannigfaltigkeit der Fälle oder Folgen durch einen Grund beherrſcht wird, den die Wiſſenſchaft genehmigt, ſo überwindet dieſer jeden Zweifel. So ruht z. B. unſre ganze Himmelskunde auf der Hypotheſe des kopernikaniſchen Syſtems. Man könnte ſich hier auch andere ſehr künſtliche Erklärungen ausſinnen, nach denen alles eben ſo erfolgen müßte, aber ſie werden zu Albernheiten neben der Einfachheit dieſes Syſtems. Eben ſo die ganze geiſtige Weltanſicht des Menſchen beruht auf der hypothetiſchen Analogie, daß dem Körper anderer Menſchen, eben ſo Vernunft entſpreche, wie meine Vernunft meinem Körper. Auch hier könnte es anders ſeyn, mein ganzes Leben könnte ein ſelbſtgeſchafner Traum ſeyn, in den die Geburt mich führte, aus dem vielleicht der Tod mich weckt; oder höhere Geiſter, die das innere meiner Gedanken durchſchauen, können mit todten Phantomen mir den ganzen Schein dieſes Lebens vorgaukeln. Aber auch dieſes wird als ungereimt verworfen, neben der einfachen Erklärung des gemeinen Lebens.

Wenn nach der Möglichkeit einer Logik des Wahrſcheinlichen (logica probabilium) gefragt wird, ſo liegt es freylich im Weſen des unvollſtändigen Gebrauchs der Schlüſſe, daß jede einzelne Entſcheidung unmittelbar durch freye Griffe der reflektirenden Ur:

theilskraft geſchehen muß und ſich nicht nach Regeln des Verſtandes vorſchreiben läßt, im Großen aber hat der wiſſenſchaftliche Gebrauch der Induktionen und Hypotheſen doch ein anderes Verhältniß. Durch den ganzen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang von den höchſten Principien herab, iſt hier für jeden einzelnen Fall ſchon ſo viel voraus beſtimmt, daß der Spielraum wahrſcheinlicher Erklärungen durch die übergeordneten heuriſtiſchen Maximen ſehr eng beſchränkt wird. Hier hat alſo jede theoretiſche Wiſſenſchaft ſehr feſte höhere allgemeine Regeln, von denen alle ihre Induktionen und Hypotheſen beherrſcht werden ſollten. Die höchſten Geſetze der Art ſind die Grundgeſetze aller theoretiſchen Wiſſenſchaften überhaupt, welche wir weiter unten werden kennen lernen.

d) Vom Irthum.

§. 106.

Eben wie die Ungewißheit und die gradweiſe Abmeſſung der Gewißheit hängt auch der Irthum ganz von den Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen ab. Wir können dies ſo deutlich machen. Wahrheit in Urtheilen iſt Geſetzmäßigkeit, Irthum Geſetzwidrigkeit im Fürwahrhalten. Wie iſt nun dieſer Irthum möglich? In der Natur wirkt jede Kraft mit Nothwendigkeit nach ihren Geſetzen; unter den einheimiſchen Geſetzen der Vernunft im Erkennen, ſie mögen dem Verſtande, dem Sinne oder welchem Vermögen ſonſt gehören, könnte daher höchſtens Widerſtreit verſchiedener Geſetze ſtatt finden, wodurch dieſe ſchlecht organiſirte Vernunft ſich in ihrem

Innern ſelbſt zerrüttete, aber niemals eine Geſetzwidrigkeit ihrer eigenen Thätigkeit, wie der Irthum iſt, von der ſie ſich nachher ſelbſt überzeugen und ſie abändern kann. Die Möglichkeit wider die Geſetze des Erkennens zu verſtoßen oder zu irren, kann alſo nur darin liegen, daß unſre Vorſtellungen von einem andern Vermögen in uns als dem Erkenntnißvermögen geleitet werden, das heißt, aller Irthum kann nur auf der wirklichen Vorſtellungsart der Reflexion beruhen. Hier iſt die Wahrheit der Erkenntniß ein der Willkühr fremdes Geſetz, welches dieſe ſich erſt künſtlich zum Zwecke macht, da iſt es alſo möglich, daß Fehler begangen werden, indem ihre eigene Handelweiſe mit der Norm des Erkennens nicht zuſammentrifft. Der Wille folgt unmittelbar ſeinen Geſetzen und verſucht nur dieſe den Regeln der Erkenntniß gemäß zu beſtimmen. Aller Irthum gehört alſo der wiederbeobachtenden Reflexion und nicht der unmittelbaren Erkenntniß, er liegt in Urtheilen, aber weder in Anſchauungen noch in urſprünglichen Ueberzeugungen der Vernunft. Die anſchauende Sinnlichkeit irrt nicht, ſondern bey Träumen und Viſionen verwechſelt nur der Verſtand Einbildungen mit Sinnesanſchauungen, eben ſo bey optiſchem Betrug wird die produktive Einbildung in ihren anſchaulichen Kombinationen nur durch die Reflexion irre geführt. Vorzüglich aber muß es gegen allen Skepticismus in der Philoſophie geltend gemacht werden, daß es gar keine Bedeutung haben kann, die unmittelbaren Ueberzeugungen der Vernunft in Wiſſen, Glauben oder Ahnden als zweifelhaft oder irrig verdächtig machen zu wollen. Sie liegen in uns durchaus jenſeit aller dieſer Abmeſſungen des mehr oder weniger gewiſſen; ſie entſpringen nicht aus der Reflexion, die doch allein zweifeln und irren kann.

Aller Irthum beſteht alſo in irrigen Urtheilen und beruht folglich entweder auf Gefühl oder auf Schlüſſen, in ſeiner Entwicklung unmittelbar immer auf Schlüſſen. Die Gefühle nemlich waren theils mittelbar, die ſich in Schlüſſe auflöſen laſſen, wie die Ausſprüche des Gewiſſens und des praktiſchen Taktes oder die unmittelbaren Thätigkeiten der Urtheilskraft. Bey erſteren kann die Urtheilskraft irren, dann iſt es aber auch nur ein dunkler Schluß, in dem ſie irrt. Bey den unmittelbaren Gefühlen hingegen wird ſich nur ſcheinbar Irthum zeigen, indem hier nur eine einzige Richtung der Thätigkeit und folglich kein Fehlgreiffen möglich iſt. Für ganz reine Geſchmacksurtheile, die allein nur auf dem Gefühl beruhen, iſt kein Irthum denkbar, denn jedes iſt ſich ſelbſt genug. Wenn die Urtheilskraft bey einer Erzählung aus eigener Anſchauung irrt, ſo iſt die Thätigkeit gewiß zuſammengeſetzt, indem eine Meinung dazwiſchen kommt, anders angeſchaut zu haben, als wirklich der Fall war. Eben ſo, wenn die Subſumtion einen Gegenſtand unter einen Begriff ordnet, unter dem er nicht ſteht, ſo liegt der Fehler in einem Wahrſcheinlichkeitsſchluß, welcher ähnliche Merkmahle mit gleichen verwechſelt.

Schlüſſe, die zum Irthum führen, können endlich nur unabhängige oder Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe ſeyn, denen der Verſtand voreilig vertraut. Jeder Irthum alſo beruht auf den Prämiſſen eines Wahrſcheinlichkeitsſchluſſes, dieſe heißen der Schein, der zum Irthum verleitet. Ohne allein Schein kann niemand irren. Wir nennen einen Irthum eine Ungereimtheit, oder abgeſchmackt, wenn der Schein, der dazu verleitet, gar zu unbedeutend iſt. Eine Ungereimtheit iſt dies aber nie für den, der dadurch getäuſcht wird, ſondern nur für den unbefangenen dritten, der die Sache von einer andern Seite anſieht. Jeder wirkliche Irthum muß vielmehr auf einem Schein beruhen, der im Stande iſt, unſer Urtheil zu überwältigen, der alſo für den, der ihm unterliegt, im Augenblick nicht unbedeutend genannt werden kann.

Hierdurch werden Grade der Scheinbarkeit einer irrigen Behauptung abgemeſſen, je größer der Schein iſt, der zum Irthum verführt und die alſo um ſo größer ſind, je weiter ſich eine irrige Behauptung vom ungereimten entfernt. Manche Logiker nennen die logiſche Wahrſcheinlichkeit im Gegenſatz der realen Scheinbarkeit aber gegen den gemeinen Sprachgebrauch. Dieſer verſteht unter dem ſcheinbaren nur dasjenige wahrſcheinliche, was in der That doch nicht wahr iſt, dagegen bey der Unterſcheidung der logiſchen und realen Wahrſcheinlichkeit nicht auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Vermuthung, ſondern nur auf die Art ihrer Begründung Rückſicht genommen wurde.

Auf die Frage nach dem Grunde der Irthümer können wir im allgemeinen antworten: jeder Irthum beſteht darin, daß wir etwas für nicht vorhanden annehmen, weil wir es nicht wahrgenommen haben; nemlich das, was gegen die falſche Ergänzung der Prämiſſen unſers Wahrſcheinlichkeitsſchluſſes wirklich ſtatt findet. Wollen wir aber mehr im einzelnen

Gründe und Quellen der Irthümer kennen lernen, ſo müſſen wir uns, eben weil wir es hier immer mit Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen zu thun haben, vor allem jenes Unterſchiedes von Glaube und Meinung bey der Beſtimmung der Wahrſcheinlichkeiten erinnern.

§. 107.

Jede Beſtimmung einer Meinung fordert ruhige Ueberlegung, um den Grad der Wahrſcheinlichkeit feſt zu halten; die Meinung führt aber dennoch nur zu einem vorläufigen Urtheil, deſſen Unſicherheit die Urtheilskraft ſich bewußt iſt. Erſt das hinzutretende Intereſſe des Glaubens verleitet zur wirklichen Annahme des unſichern Urtheils, der Glaube alſo oder das Intereſſe, was wir an einer Entſcheidung haben, iſt der nächſte eigentliche Grund aller Irthümer. Furcht und Hoffnung geben eine innere Unruhe, welche die Beſonnenheit der Ueberlegung ſtört, uns zu ſchnell und voreilig abſchließen läßt und uns abhält die Unterſuchung von neuem wieder anzufangen. Daher können wir folgende drey urſprüngliche Gründe der menſchlichen Irthümer nennen:

1) Das unruhige Intereſſe an einer Entſcheidung erzeugt Ungeduld, welche ſchneller entſcheidet, als die Unterſuchung beendigt iſt; man behauptet da ſchon, wo man das Urtheil noch hätte aufſchieben ſollen.

2) Die Unruhe der Furcht oder Hoffnung ſtört die Aufmerkſamkeit und bringt eine Zerſtreuung und Partheylichkeit der Aufmerkſamkeit hervor, die nur das beachtet, was uns intereſſirt, ſo daß der ſanguiniſche nur das ſieht, was mit ſeinen Hoffnungen ſtimmt,

der melancholiſche nur das, was ſeiner Furcht begegnet.

3) Dadurch wird vorzüglich jene unbeſtimmte Meſſung ſubjektiver Wahrſcheinlichkeit (§. 101.) irre geleitet, indem wir die Wichtigkeit der Gründe nicht nach ihrem wahren Einfluß auf die Entſcheidung des Urtheils, ſondern nach ihrem Verhältniß zu unſerm Intereſſe meſſen. Vorzüglich dieſes letzte, dieſes ſich Verlieben in ſeine Meinungen iſt der Grund der Hartnäckigkeit menſchlicher Irthümer, die Urſache, warum ſie oft ſo ſchwer zu bekämpfen ſind. Daher die Wuth religiöſer und politiſcher Meinungen, deren ſich Enthuſiasmus oder Fanatismus bemächtigt; daher die Wuth des wiſſenſchaftlichen Sektengeiſtes; daher die Hartnäckigkeit aller Vorurtheile, die aus dem Stolze einzelner Stände, Handwerke oder andern Geſchäfts entſtehen, indem die Vorliebe für die einmal gefaßte Meinung den Einzelnen abhält, ſich die Sache zu überlegen.

So liegen in Uebereilung, Partheylichkeit, Stolz und Trägheit die unmittelbaren Quellen alles Irthums. Soll alſo die Logik Mittel angeben den Irthum zu bekämpfen, ſo wird ſie vor allen Dingen darauf aufmerkſam machen müſſen, daß alle ihre Regeln, in denen ſie für einzelne Fälle zur Vorſicht ermahnt, nicht viel helfen werden, wenn dieſer innerſte Grund des Uebels nicht gehoben wird. Der Schüler, der nur irgend empfänglich ſeyn ſoll vom Wahne falſcher Meinungen befreyt zu werden, muß vor allen Dingen für die Ruhe der Unterſuchung gewonnen werden, er muß lernen unpartheyiſch nur der Wahrheit zu huldigen. Wir forden hier vor allem die

Liberalität einer unpartheyiſchen Denkungsart, freyen Blick und kalte Feſtigkeit nur dem wahren zu folgen, und was noch mehr ſagt, nur für Wahrheit ſich zu intereſſiren. Welches einzelne Intereſſe uns auch zu einer Unterſuchung führen mag, wir müſſen dieſes immer ſo lange über dem allgemeinen Intereſſe für Wahrheit vergeſſen, bis wir zum Ziel gelangt ſind. Was würde die angebeteteſte Meinung frommen, wenn ſie nicht Wahrheit iſt, und es mag ein Endurtheil unſer harren, welches da wolle, es wird für oder wider unſre vorgefaßte Meinung, das beſte ſeyn, denn jedes andere wäre ja leerer Wahn. Wer von irgend einem einzelnen Intereſſe ausgeht und nicht bald dieſes dem reinen Streben nach Wahrheit aufopfert, der kann nie zu einer Ueberſicht des Ganzen gelangen und wird eben deshalb nie im Stande ſeyn, Irthum und Wahrheit ſtreng zu ſcheiden. Die freye Denkungsart ſoll jedes wiſſenſchaftliche Forſchen dem Genius der Wahrheit unterwerfen, dieſem zu oberſt huldigen und ſeiner Treue glauben, daß er uns durch vorhergeſehene oder unerwartete Wege mit ſtarker und ſicherer Hand immer zum beſten Ziele führen werde. Wer dieſer Denkungsart folgt, wird die erhabene Reinheit derſelben fühlen, frey nach jedem Gegenſtand ſeinen forſchenden Blick wenden und der Unpartheylichkeit ſeines eigenen Weſens trauen können. Mit Ruhe wird er jedes Reſultat ſeiner Unterſuchungen abwarten, keinen Ausgang fürchten, denn er traut der Wahrheit. Fand er Wahrheit, ſo weiß er, daß er ſich ihrer freuen kann; ſollte er irren, ſo weiß er, daß auch dieſer Irthum endlich ihn der Wahrheit näher führen wird. Irren kann er vielleicht noch oft, aber er wird nicht ſich ſelbſt betrügen. Unſrer Beſchränktheit ſind wir nicht immer überlegen, aber für ruhige Unpartheylichkeit der Unterſuchung ſoll ſich jeder ſelbſt verantwortlich ſeyn. So können wir dann ſicher hoffen, daß zur Wahrhaftigkeit des eigenen Weſens ſich auch die Wahrheit der Ueberzeugungen geſellen wird. So leicht es aber auch einzuſehen iſt, daß nur dieſer Glaube an die Wahrheit unſre Unterſuchungen richtig leiten kann, ſo ſelten finden wir doch Menſchen, die ſich ihm wirklich unbedingt überlaſſen wollen. Anſtatt deſſen macht faſt jeder nur einen bedingten Akkord mit dem Genius der Wahrheit. Alles andre will ich dir preis geben, nur dieſe heilig gehaltenen religiöſen Meinungen rühre nicht an, ſagt der eine; nur dieſe politiſchen Grundanſichten beſtehen gewiß, meint der andre; nur mein Vaterland iſt das Land aller Länder, ſetzt ein dritter, mein Stand, mein Geſchäft iſt ohne Widerrede das edelſte, ein vierter und fünfter voraus; nur fordre nicht, daß ich dir zugeben ſoll, mich früher geirrt zu haben, macht endlich gar mancher zur widerſinnigen Bedingung. Vor allem iſt jene Gemüthsſtimmung äußerſt ſchwer zu erhalten, die ſich bereit findet, das Ganze aller ihrer Ueberzeugungen aufzugeben und ganz von neuem anzufangen, wenn man einen Grundfehler des Alten nachzuweiſen im Stande wäre. Dies ſind die einzigen Grundurſachen, welche unter den Menſchen ſo weit Meinung von Meinung ſcheiden und oft ſelbſt der klarſten wiſſenſchaftlichen Wahrheit den Sieg entreißen.

§. 108.

Neben dieſem irre leitenden Intereſſe des Glaubens müſſen wir zunächſt näher an den Beſtimmungsgründen der Meinung die **Schwäche der Urtheilskraft** überhaupt für das Auffaſſen und Verbinden der Gedanken nennen. Wir fanden ſchon oben (§. 81.) einen Unterſchied der natürlichen Schwäche der Urtheilskraft, welche im Mangel an angebornem Talent liegt und der bloßen Beſchränktheit des ungebildeten Geiſtes, welcher die Bildung zu Hülfe kommen kann.

In ſehr mannigfaltigen Modifikationen erhebt ſich Talent über Talent bis zu den ausgezeichnetſten Stufen der Genialität. Hier iſt die innerſte Energie der Denkkraft, welche den Geſcheuten über den Dummen erhebt, ein reines Geſchenk der Natur, deſſen Kraft durch Bildung nicht wird geſteigert werden können. Allein man verwechſele ja nicht die Folgen von Unerfahrenheit, Rohheit, Eigenſinn und Trägheit mit dieſem nicht zu hebenden natürlichen Unvermögen. Was den Einzelnen im Leben beſchränkt und zurückſetzt, iſt weit häufiger Unerfahrenheit, Mangel an zweckmäßiger Ausbildung und üble Angewohnheit. Auch das untergeordnetſte Talent wird ſich, wenn es nicht ganz bis zur Geiſteskrankheit in Blödſinn und Gedankenloſigkeit herabſinkt, im Leben noch geltend machen laſſen durch vorſichtig geleitete Ausbildung und beſonders durch richtige Wahl des Geſchäftes, der Stelle des Einzelnen im bürgerlichen Leben.

Wir nennen einen **beſchränkten, bornirten Kopf** denjenigen, dem es an hinlänglicher Ausbildung der Urtheilskraft fehlt. Dieſer Mangel wird in

Ungeübtheit des Denkens und Unerfahrenheit die Quelle vieler Irthümer. Kant gibt zur Ausbildung der Urtheilskraft die drey allgemeinen Maximen an. Eine Maxime der aufgeklärten Denkungsart: Selbſt zu denken; eine Maxime der liberalen Denkungsart: ſich in die Stelle eines andern zu verſetzen; und die Maxime der konſequenten Denkungsart: mit ſich ſelbſt in Uebereinſtimmung zu bleiben.

Selbſt zu denken iſt das Heraustreten des Geiſtes aus der Unmündigkeit, ſomit die Wurzel aller ſelbſtſtändigen Geiſtesbildung; es ſteht aber immer im Kampfe mit der Trägheit, die ihm im Namen des Schlendrians und des Aberglaubens den Vorwurf der Unruhe, der Schädlichkeit, des Vorwitzes und der Altklugheit macht oder es im Namen der Altklugheit und Paradoxenſucht ſelbſt als Pedanterey verſpottet. Allerdings iſt es thöricht, da andere aufklären zu wollen, wo man ſelbſt noch nicht klar ſieht, aber noch weit ſchlimmer iſt es, irgendwo der Aufklärung zu widerſtreben, weil ſie gefährlich ſey. Prüfet alles und das Gute behaltet, iſt die goldne Lehre für den ſelbſtſtändigen Geiſt. Bildung des Geiſtes das heißt Aufklärung iſt es ja allein, die in der Geſchichte ihren Werth in ſich ſelbſt trägt.

Das zweyte, ſich in die Stelle anderer zu denken, iſt die wahre den Geiſt befreyende Maxime der Erfahrenheit. Die ihr entgegen ſtehende Bornirtheit, welche alles nur ſo beurtheilt, wie es ſich vom Standpunkte des Einzelnen her ausnimmt, gibt alle Einſeitigkeit, Partheylichkeit und Ungerechtigkeit in die Beurtheilungen eines fremden Lebens. Wer dieſer Maxime folgt, wird bald alle Vorurtheile, die uns Ort, Familie, Erziehung, Stand und Volk aufdringen, vor dem ſelbſtſtändigen Gedanken verſchwinden ſehen.

Endlich fordert die Konſequenz der Denkungsart noch, daß wir den Folgen einfacher Grundüberzeugungen ſtreng nachgehen und dadurch unſer Urtheil ausbilden. Dadurch würden in Religionslehre, Sittenlehre und Politik leicht eine Menge Vorurtheile verſchwinden, die ſich auch unter den Gebildeten gegen ihre eigene beſſere Ueberzeugung noch erhalten. Denn ſehr häufig finden wir in der Geſellſchaft den Fehler der Trägheit, daß man ſich wol im allgemeinen wiſſenſchaftlich über Gegenſtände des Selbſtdenkens orientirt, die Reſultate dieſer Unterſuchungen aber mit dem Leben außer Berührung läßt; nicht darauf achtet, wo ſie ſich anwenden und daher in der Ausführung in Widerſpruch mit den eigenen Grundſätzen kommt.

Setzen wir die Uebereilung in der Annahme einer Behauptung und die Trägheit in ihrer Prüfung als erſten Grund der Irthümer voraus, ſo können wir dann noch mittelbare Quellen der Irthümer in den Beſtimmungsgründen der Meinungen nachweiſen, von denen ſich hier aber nur das allgemeinſte nennen läßt, indem das beſondere von den Unterſchieden in den Erkenntnißquellen abhängt, und alſo erſt bey der einzelnen Unterſuchung von dieſen näher beſtimmt werden kann. In Rückſicht des Urſprungs unterſcheidet ſich vorzüglich die empiriſche oder hiſtoriſche Erkenntniß von der Vernunfterkenntniß. Die erſte wird durch Anſchauung in eigener Beobachtung oder in fremder für mich durch Zeugniß eines andern vermittelter erhalten, die andere iſt Reſultat des Selbſtdenkens. Hier geben ſich die Gründe zu Fehlern.

1) Verwechſelung von Einbildungen und Raiſonnement mit Sinnesanſchauungen. Z. B. beym optiſchen Betrug meinen wir etwas vor der Sinnesanſchauung zu haben, was nur die Einbildung hinzuthut. Leute die Geſpenſter ſehen, meinen da zu beobachten, wo ſie nur über Einbildungen raiſonniren. Schwärmer, denen ein inneres Licht aufgegangen iſt, nehmen ihre innern Einbildungen für Erfahrungen. Daher ferner die Rechtsregel: audiatur et altera pars, jeder Partheyiſche erzählt die Geſchichte, nur wie er ſie anſieht, und nicht rein, wie ſie ſich begeben hat. Endlich Gelehrte, die von einer einſeitigen Theorie eingenommen ſind, finden überall Beſtätigungen derſelben, indem ſie ihr Raiſonnement mit der Beobachtung verwechſeln.

2) Leichtgläubigkeit deſſen, der ungegründetem Zeugniß traut, und Schwergläubigkeit deſſen, der gegründetes verwirft. Dies iſt z. B. in der Geſchichte oft der Grund von Streitigkeiten über die Wahrheit erzählter Begebenheiten.

3) Die Vernunftwahrheiten werden durch Nachdenken gewonnen. Dieſes fordert Sprache, Abſtraktion und Schlüſſe, daher werden hier Zweydeutigkeit der Worte, Verworrenheit der Begriffe und Sprünge im Schließen zu Irthümern verleiten können.

4) Verwechſelung einer Erkenntnißquelle mit der andern. Einer z. B. will über Vernunftwahrheiten durch Erfahrung oder Zeugniß abſprechen, ein anderer hingegen über Thatſachen durch bloßes Raiſonnement aburtheilen.

Von dieſem lezten hängt der Unterſchied zwiſchen Ueberredung und Ueberzeugung ab. Ueberzeugung nemlich heißt ein der Form nach geſetzmäßiges Fürwahrhalten, Ueberredung ein der Form nach unrichtiges Fürwahrhalten. Ueberzeugt bin ich da, wo ich den richtigen Regeln der Ausbildung meiner Erkenntniß folgte, überredt da, wo ich eine Meinung gegen dieſe Regeln annehme. Bey dem Einfluß der Wahrſcheinlichkeiten auf alle unſre Erkenntniſſe kann es treffen, daß wir uns von etwas irrigem überzeugen und dagegen nach bloßen Ueberredungen zuweilen, die Wahrheit auffaſſen. So iſt es z. B. die richtige Ueberzeugungsart in Rückſicht der religiöſen Wahrheiten, dieſe durch Selbſtdenken zu unterſuchen und ſie nicht nur auf das Zeugniß eines andern nachzuſagen. Wie oft irrt aber hier der Selbſtdenkende durch die Schwierigkeiten der Spekulation, ſo daß der gemeine Mann, den bloß das Vorurtheil für den Katechismus leitet, es oft beſſer mit ſeinen Ueberredungen trift als jener mit den Philoſophemen. Eben ſo der Feldmeſſer borgt die Formeln, nach denen er rechnet, oft vom Mathematiker, ohne ihren Grund einzuſehen. Weiß er aber nur damit mechaniſch umzugehen, ſo wird er weniger fehlen, als der ſelbſtdenkende Mathematiker, der im Rechnen nicht ſo geübt iſt. Aber nur in der Ueberzeugung iſt lebendige, eigne Erkenntniß, was wir nur durch Ueberredung wiſſen, iſt nur zufällig Wahrheit und immer nur der todte Abdruck eines fremden Geiſtes, dem der überredete nur als Inſtrument dient, der Feldmeſſer als Rechenmaſchine, der gerngläubige Laie dem Pfaffen zu deſſen Zwecken, der politiſch-fanatiſirte dem Demagogen.

§. 109.

Endlich müſſen wir von den genannten Gründen des Irthums die dritte Art, welche das Auffaſſen von Vernunftwahrheiten durch Nachdenken betrift, noch näher unterſuchen, weil hier zunächſt wieder logiſche Formen zu Grunde liegen. Wir irren in Fehlſchlüſſen, indem wir durch einen unrichtigen Schluß zu einer Annahme verleitet werden: oder wir irren aus Vorurtheilen, indem wir vielleicht richtig ſchließen, aber aus irrigen Prämiſſen. Allerdings müſſen alle Irthümer zuletzt auf Fehlſchlüſſen beruhen, aber doch müſſen die Vorurtheile beſonders berückſichtigt werden, als ſchlimmſte Quellen der Irthümer, indem die Schlüſſe, auf denen ſie ſelbſt beruhen, beym einzelnen Irthum meiſtentheils gar nicht vorkommen, ſondern nur in dunkeln Vorausſetzungen enthalten ſind.

Fehlſchlüſſe oder Paralogismen ſind irrige Schlüſſe, die uns ſelbſt täuſchen; Trugſchlüſſe oder Sophismen ſind irrige Schlüſſe, nur erfunden, um andere zu täuſchen. Wir müſſen uns hier hüten, nicht allzu verſchiedenes zuſammen zu mengen. Alle Irthümer beruhen darauf, daß wir uns bedacht oder unbedacht bloßen Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen überlaſſen, alle Fehlſchlüſſe ſind eigentlich Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe und unſere ganze Lehre vom Irthum war daher ſchon Lehre von den Fehlſchlüſſen. Viele neuere Logiker ſuchen dagegen, wie Ariſtoteles, die Fehlſchlüſſe und Trugſchlüſſe unmittelbar mit der Form des vollſtändigen Vernunftſchluſſes zu vergleichen und durch dieſe den Fehler nachzuweiſen. Dies iſt aber unzulänglich, denn im Verſtoß gegen dieſe Form liegt der Fehler nie unmittelbar, ſondern wenn wir eine beſtimmte Reihe von Urtheilen, die es nicht ſind, doch für vollſtändige Vernunftſchlüſſe oder vollſtändige Beweiſe halten, ſo verführen uns dazu immer erſt falſche Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe, die voraus gehen.

Wir können uns alſo für eine ſpecielle Lehre von Fehlſchlüſſen und Trugſchlüſſen allerdings als angewandte Lehre von den Fehlern, die man beym Verſuch zu vollſtändigen Beweiſen begehen kann, die beſondere Frage ausſondern: wie kommen wir dazu, ein Raiſonnement für vollſtändige Vernunftſchlüſſe oder Beweiſe zu halten, welches dieſes doch nicht iſt? Und die Antwort gibt ſich dann durch die oben nachgewieſenen Mängel unſers Selbſtdenkens. Wir bilden uns die Begriffe oft ſelbſt durch Abſtraktion, und Denken durch Zeichen. Verworrenheit der Abſtraktionen kann uns alſo zu der Meinung bringen, ähnliche Begriffe ſeyen einerley; Zweydeutigkeit der Worte auf die Vorausſetzung, verſchiedene Vorſtellungen ſeyen dieſelbe. So können wir dann meinen kraft eines Mittelbegriffes zu ſchließen, wo keiner vorhanden iſt, oder etwas anderes bewieſen zu haben, als wirklich bewieſen worden iſt, indem wir Ober- oder Unterbegriff unſers Schluſſes mit andern Vorſtellungen verwechſeln. Dieſe Verwechſelungen werden beſonders leicht vorkommen, wenn wir Sprünge im Schließen machen, uns alſo auf die richtige Verbindung wenig beachteter Vorſtellungen verlaſſen. So hat auch Ariſtoteles ſchon ſeine 13 Arten ſophiſtiſcher Schlüſſe auf Widerſprüche (ἐλέγχων σοφιστικῶν) nach dem allgemeinſten Unterſchied in die zwey Klaſſen secundum dictionem (παρὰ τὴν λέξιν) und extra dictionem (ἔξω τῆς λέξεως) in ſolche, bey denen der Fehler nur in der Deutung der Worte liegt, und in ſolche, wo er in Verwechſelung der Gedanken ſelbſt liegt, getheilt. Aber einen ſcharfen Trennungsgrund gibt dies nicht, indem bey Begriffsverwechſelungen auch Worte zugleich mit in falſcher Bedeutung genommen werden. Wir können nur eintheilen, der Fehler liegt entweder bloß grammatiſch in einer Mißdeutung der Worte, oder zugleich auch logiſch in einer Verwechſelung der Gedanken. Ueberhaupt bedeutende nähere Regeln, wie dieſe Fehler zu vermeiden ſeyen, laſſen ſich nicht im allgemeinen geben, ſie werden nur für die beſondere Erkenntnißweiſe durch die Nachweiſung ihrer eigenthümlichen Abſtraktionsart und ihrer eigenthümlichen Regulirung des Sprachgebrauchs beſtimmt. Davon im folgenden. Gegen dieſe Cautel hat Ariſtoteles (de soph. elench. c. 6.) verſtoßen, indem er behauptet, der Fehler in allen Scheinſchlüſſen auf Widerſprüche liege nur in der ignoratio elenchi (ἄγνοια τοῦ ἐλέγχου, oder wie er beſtimmter ſagt, ἄγνοια τοῦ διορισμοῦ τοῦ συλλογισμοῦ καὶ τοῦ ἐλέγχου) d. h. in Unkunde der Form eines Vernunftſchluſſes und eines Elenchus. Allein wenn ein Spaßmacher einen gemeinen Mann im Geſpräch ad absurdum führt, ſo fängt er ihn nicht dadurch, daß dieſer die Schlußformen nicht kennt, ſondern vielmehr der richtige Gebrauch der Formen muß die Ueberredung des Mannes erſt hervorbringen, unrichtige Behandlung der Materie in dieſen Schlüſſen hingegen durch angewöhnte Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe, die Täuſchung. In Benutzung der letztern beſteht dieſe ſophiſtiſche Kunſt. In der Schule wird ſpäter unter der ignoratio elenchi oder Heterozeteſis ein angeblicher Gegenſchluß überhaupt (der Fehler im Streit, daß jemand nicht weiß, wovon eigentlich die Rede iſt) verſtanden, und dann gibt ſichs wol von ſelbſt, daß jeder ſophiſtiſche Elenchus ſo genannt werden kann, indem man nur ein anderes Wort für denſelben Gedanken nimmt.

Indeſſen kann Ariſtoteles freylich in ſeiner Schrift de elenchis sophisticis hinlänglich beſtimmte Regeln geben, dieſe aufzulöſen, denn darin wird nicht gezeigt, wie man ſich vor eignen Fehlſchlüſſen, oder vor Ueberredungen durch Rednerkünſte hüten ſolle, ſondern nur, wie man den ſophiſtiſchen Künſten ausweichen müſſe, durch die uns jemand dahin zu treiben ſucht, Widerſprüche oder Albernheiten zu behaupten. Hier werden die beſtimmten Manieren der Gegner ſchon für bekannt angenommen, denen laſſen ſich dann auch beſtimmte Regeln entgegenſetzen, doch meiſtens nicht, um den unbekannten Fehler zu finden, ſondern nur, um ſich, wenn man den Fehler einmal kennt, im Geſpräch nicht dadurch fangen zu laſſen.

Die Griechen erlebten an dieſen Sophiſmen weit mehr Freude als wir, weil ihre Sprache weniger abſtrakt ausgebildet iſt, als die unſrige, und ſich die einzelnen logiſchen Formen in der Rede des gemeinen Lebens nicht ſo geläufig machten, wie bey uns. Daher konnte ihnen der Schein in logiſchen Spielen länger ſtehen bleiben als uns. So nimmt ſich z. B. der Witz, mit dem in Platons Sympoſion Sokrates die Diotime beweiſen läßt, daß Eros kein Gott ſey, im deutſchen ſchon weit weniger aus, als im griechiſchen.

Oder vergleiche man die elenden Witzeleyen, welche für die berühmten Sophismen des Eubulides gelten.

Die Alten hatten Namen genug für die einzelnen Sophismen, und Ariſtoteles gibt eine Aufzählung ihrer Arten, welche auf Vollſtändigkeit Anſprüche zu machen ſcheint. Allein die Arten ſchließen ſich nicht einmal einander aus, man kann daſſelbe einfache Sophisma mit mehreren Namen benennen, und nachher hat man es mit den Worten nicht ſo genau genommen, da ſind die einzelnen Namen wieder vieldeutig geworden.

Ich will daher zu einer nähern Erläuterung dieſer Lehre und zur Andeutung ihrer antiken Bedeutung dem Ariſtoteles ſelbſt folgen. Woraus ſich zugleich ergeben wird, daß die Formen des Syllogismus in dieſer Lehre gar nicht in Frage kommen, ſondern alles von der Materie der Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe abhängt.

Die ſechs erſten Arten beym Ariſtoteles (die Arten des elenchus sophisticus secundum dictionum) ſind nur grammatiſch verſchiedene Formen von Wortſpielen. Sie werden gebildet 1) durch Homonymie (ὁμωνυμία) Vieldeutigkeit eines Wortes. Die gewöhnlichſten Wortwitzeleyen. Z. B. Ein beſtochener Phyſikus ſoll über einen Erſchlagenen ein visum repertum geben und berichtet, den Verſtorbenen habe der Schlag getroffen. Derſelbe Fehler iſt aber auch der Mittelpunkt vieler philoſophiſcher Streitigkeiten, wo eine oder beyde Partheyen von willkührlichen Definitionen ausgehen. Z. B. der Streit über die Möglichkeit der Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn. Die eine Parthey dachte bey Bewußtſeyn eben das, was ſie bey Vorſtellung dachte, da konnte es keine Vorſtellung ohne Bewußtſeyn geben; die andere Parthey hingegen nannte Bewußtſeyn, die Vorſtellung von einer Vorſtellung haben, dann konnten unmöglich alle Vorſtellungen mit Bewußtſeyn begleitet ſeyn, weil ſonſt die Reihe des Vorſtellens der Vorſtellungen unendlich würde.

2) Durch Amphibolie (ἀμφιβολία) Zweydeutigkeit durch die Wortſtellung. Iſt nur ein gemeinſchaftlicher Name für die folgenden Arten.

3) Durch Compositio (σύνθεσις) und 4) durch Divisio (διαίρεσις), Zweydeutigkeit dadurch, daß man Worte verbunden nimmt, die man getrennt nehmen ſollte und umgekehrt. Z. B. ein Sitzender kann gehen; ein Schreibender nicht ſchreiben, welches verbunden genommen ein Widerſpruch iſt, getrennt genommen nur bedeutet, daß Sitzen und Schreiben wechſelnde Zuſtände eines Menſchen ſind. Oder, ſagt jemand: fünf iſt zwey und drey, und ein anderer antwortet: alſo zugleich grad und ungrad, ſo hat er getrennt genommen, was gebunden galt. Oder Sätze wie folgende: Sklave freyer Mann wurdeſt du durch mich Πεντήκοντ' ἀνδρῶν ἑκατὸν λίπε δῖος Ἀχιλλεύς.

5) Durch den Accent (προσῳδία) in ſolchen Fällen, wo verſchiedener Accent verſchiedene Bedeutungen giebt. Z. B. Ein Weib nur zu beſitzen, iſt ſeiner Leidenſchaft Ziel.

6) Durch die figura dictionis (σχῆμα τῆς λέξεως) Verwechſelung deſſen, was nur durch gleiche Wortformen ausgedrückt wird, oder Zweydeutigkeit dadurch, daß ein Satz nicht in Rückſicht aller nöthigen Kategorien beſtimmt ausgedrückt iſt. Z. B. Kann ein

Wort ein Aktivum und Paſſivum ſeyn? Nein. Aber „afficirt werden" iſt ein Paſſivum? Ja. Empfinden ein Aktivum? Ja. Nun iſt Empfinden ein afficirt werden, alſo iſt Empfinden ein Aktivum und Paſſivum zugleich. Oder auch: nicht wahr, was du hatteſt und nicht mehr haſt, das haſt du verloren? Ja. Du hatteſt vorhin im Spiel zehn Steine? Ja. Haſt du noch zehn Steine? Nein. Alſo haſt du zehn Steine verloren. Er hatte aber nur zwey verloren, hatte alſo noch acht. Das Zehn Steine haben, hat er doch verloren, denn den Beſitz einer Größe verliere ich ſchon mit dem Verluſt eines Theils derſelben.

In Platons Gorgias kommt dieſe vor. Haſt du einen Hund? Ja — Hat er Junge? Ja. — Iſt er der Vater der Jungen? Ja. — Alſo iſt dein Hund ein Vater und folglich dein Vater ein Hund.

Als Beyſpiel für die verſchiedenen grammatiſchen Formen des Wortſpiels diene folgende Erzählung. Jemanden, der ſich in Geſellſchaft eines Arztes, eines Schulmeiſters und eines jungen Menſchen, der zu ſeiner Braut reiſen wollte, über den Rhein ſetzen ließ, fiel ein, ſeinen Gefährten die Zeit durch Wortſpiele zu vertreiben. Dem jungen Menſchen ſagte er: Wenn ihr nicht Luſt habt eure Verlobte zu ehelichen, ſo könnt ihr nicht dazu gezwungen werden. Ihr habt euch mit ihr verſprochen, nicht wahr? — Allerdings! — Könnt ihr gerichtlich beweiſen, daß ihr Euch verſprochen habt? — Freylich kann ich das. — So braucht ihr nicht Wort zu halten; denn wenn ich eine Zuſage gegeben habe und beweiſen kann, daß ich mich nur verſprochen habe, ſo bin ich nicht an mein Wort gebunden. (Homonymie.) Der Schulmeiſter belachte dieſen Einfall, da wandte es ſich an ihn: wißt ihr wohl, daß alle eure Schulknaben nicht leſen können. — Sie rechnen ja ſchon die Regel De tri, wandte der Schulmeiſter ein. — Deſto ſchlimmer, während ſie rechnen, leſen ſie nicht. (Verbindung und Trennung.) Da dem Schulmeiſter dieſer Einfall nicht recht einleuchtete, ſo fuhr jener fort: Ihr ſolltet viel drum geben, wenn eure Schüler nur halb ſo gelehrt wären, als unſer Fährmann, der muß wol alle Sprachen verſtehen. Gebt ihm welches Buch ihr wollt, es ſey ebräiſch, oder arabiſch, oder griegiſch, ſo kann er euch überſetzen. (Accent.) Endlich kam die Reihe auch an den Arzt. Ihr dauert mich mit eurem Geſchäft, Herr Doktor, redete er ihn an, denn eure Arzneyen ſind keinen Heller werth. — Wie meint ihr das? fragte der Arzt. — Es hat mir jemand verſichert, war die Antwort, daß gar keine Arzneyen beſſer ſeyen als die eurigen, wenn das wahr iſt, wer wird denn etwas für eure Arzneyen geben wollen. (figura dictionis.)

Ferner zählt Ariſtoteles ſieben Arten Begriffsverwechſelungen (elenchus soph. extra dictionem) auf. 1) Fallacia ex accidente (παρὰ τὸ συμβεβηκός), wenn ein Merkmahl mit einem Begriff oder einer Sache verwechſelt wird, der es zukommt. Z. B. Nicht wahr, Koriskos iſt nicht Sokrates? Nein. Aber Koriskos iſt ein Menſch? Ja. — Und Sokrates iſt ein Menſch? Ja. — So iſt alſo Koriskos doch Sokrates. Fehler dieſer Art liegen leicht in unſrer neuen naturphiloſophiſchen Sprache, die Vergleichungsformeln anſtatt der Urtheile braucht, die Wärme Expanſion nennt nur weil ſie welche hat.

2) Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter etc. (τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς) wenn Nebenbeſtimmungen eines Begriffes überſehen oder mit andern verwechſelt werden. Dies iſt eigentlich der Grundfehler aller Fehlſchlüſſe durch verworrene Abſtraktion, nach welchem wir alſo auch alle andere hier genannten Arten mit benennen könnten. Z. B. das Sophisma des Eubulides unter dem Namen ἐγκεκαλυμμένος (velatus.) Kannſt du deinen Vater erkennen? Ja. — Kannſt du dieſen Verhüllten erkennen? Nein. — Du widerſprichſt dir! Dieſer Verhüllte iſt dein Vater, du kannſt alſo deinen Vater erkennen und kannſt ihn doch auch nicht erkennen. Zuerſt wird nemlich das Erkennen secundum quid, „wenn ich ihn ſehe“ verſtanden, nachher aber im Schlußſatz dieſe Nebenbeſtimmung weggelaſſen; ſetze ich ſie wieder zu, ſo verſchwindet der Widerſpruch: ich kann meinen Vater erkennen, wenn ich ihn ſehe, ich kann ihn aber nicht erkennen, wenn ich ihn nicht ſehe.

Eben dahin gehört die fallacia polyzetesos die fallacia acervalis oder der Sorites, welcher mit ſolchen Begriffen ſpielt, die nur unbeſtimmte Größenvergleichungen enthalten, wie groß und klein, jung und alt. Er heißt Sorites von σωρὸς Weizenhaufen. Macht ein Korn einen Weizenhaufen? Nein. Aber zwey? Nein. Zehn? Nein. Geſetzt der Antwortende ſagte bis 99 Nein und bey 100 Ja, ſo erwiedert der Sophiſt du widerſprichſt dir: erſt ſagſt du ein Korn macht keinen Haufen und nun ſagſt du ein Korn macht einen Haufen. Nemlich zuerſt wird „ein Korn“

simpliciter verſtanden, nachher secundum quid als das hundertſte, das zu 99 andern hinzukommt. Dies kann man auch f. compositionis nennen. Auf ähnliche Art beweiſt Horaz, daß kein Mädchen alt werden könne, denn jung war jede einmal, aber wer kann Zeit und Stunde nennen, da das Alter eintrat?

3) f. ignorationis elenchi. Dafür gilt Ariſtoteles eine ſehr unbeſtimmte Erklärung, von der wir ſchon geſprochen haben. In engerer Bedeutung aber meint er damit den Fehler, wenn jemand nicht genau weiß, was zum Widerſpruch zweyer Behauptungen erfordert wird. Und dies iſt denn allerdings der Grund, wodurch uns ein wirklicher Elenchus und nicht nur, wie die bisherigen, ein Schein-Elenchus täuſchen kann. Elenchus heißt nemlich ein Schluß, der im Schlußſatz einen Widerſpruch enthält; natürlich kann man den auf richtige Art nur machen, wenn man den Widerſpruch vorher in die Vorausſetzungen gelegt hat. Der ganze Spaß mit dieſer Lehre iſt alſo um nichts beſſer, als wenn jemand mir geſagt hätte: ich weiß ein Quadrat zu zeichnen, welches einem Kreis gleich und ähnlich iſt, und ich mich nun mühen wollte, die Geſtalt dieſer Figur zu beſtimmen. Aber der Verſtand kann ſich ſo geſchwind nicht davon losmachen, den widerſprechenden Gedanken hin und her zu werfen. Bey den Alten hat dieſe Art Sophismen daher auch eine faſt unbegreiflich große Rolle geſpielt, indem viele davon wirklich für unauflöslich gehalten wurden. Hierher gehört das Dilemma des Evathlus und des Krokodils, am berühmteſten aber war der ψευδόμενος des Eubulides, den Cicero de divin. II. c. 4. und quaest. acad. IV., 30. anführt, über den

nach Diogenes von Laerte (VII. 119.) der Stoiker Chryſippus ſechs verſchiedene Bücher geſchrieben und Philetas Cous nach Athenäus und Svidas ſich gar zu Tode ſtudirt haben ſoll. Dies Sophisma lautet denn: Wenn jemand ſagt, er lüge und er ſagt die Wahrheit daran, ſo lügt er. Dieſelbe Auſſage iſt alſo zugleich Wahrheit und Lüge. (Oder: Alle Kretenſer ſind Lügner. Du, der das ſagt biſt aber ſelbſt ein Kretenſer, alſo haſt du gelogen — nicht alle Kretenſer ſind Lügner.) Dieſes könnten wir am einfachſten ſo auflöſen: wenn jemand mit Wahrheit ſagt: ich lüge, ſo gilt dies: „ich lüge“, nicht simpliciter ſondern secundum quid in Beziehung auf eine andere Auſſage und bedeutet „ich habe gelogen“ dann iſt kein wahrer Widerſpruch vorhanden. Aber ſo ſollte es hier nicht gelten, der Widerſpruch ſoll in der That vorhanden ſeyn. Man denkt ſich nemlich unter „Lügner“ einen Menſchen, der immer lügt, folglich nie die Wahrheit ſagt, dann haben wir im Schlußſatz wirklich den Widerſpruch einer Auſſage die Wahrheit und Lüge iſt; allein dieſer Widerſpruch lag ſchon in den Prämiſſen, ein ſolcher Lügner, der immer lügt, kann den Ausſpruch „ich lüge“ gar nicht thun.

Aehnliche Beyſpiele ſind, aus dem Corpus juris L. 88. D. ad leg. Falcidiam: qui quadringenta habet, trecenta legavit; deinde fundum tibi dignum centum aureis sub hac conditione legavit, si legi Falcidiae in testamento suo locus non esset. Dieſe lex Falcidia beſtimmt dem Erben den vierten Theil der Erbſchaft als nothwendiges Eigenthum; es kommt hier alſo nicht zur Anwendung, wenn das letzte Legat nicht gilt, es kommt zur Anwendung, wenn das letzte Legat auch gilt, nun hat der Teſtator im Widerſpruch damit grade die umgekehrte Bedingung ins Teſtament geſetzt.

„Keine Regel gilt ohne Ausnahme“ — dieſer Satz iſt ſelbſt eine Regel — folglich gilt auch er nicht ohne Ausnahme — folglich hat er Ausnahmen — folglich gibt es eine Regel ohne Ausnahme u. ſ. w.

4) f. consequentis (παρὰ τὸ ἑπόμενον) der bejahende Schluß von der Folge auf den Grund. (§. 58. a.)

5) f. petitionis principii (παρὰ τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν), wo der Schlußſatz ſchon in den Prämiſſen vorausgeſetzt wird. (§. 75. 2.) Dieſer Fehler führt nicht auf Widerſprüche hätte alſo hier eigentlich nicht her gehört.

6) f. non caussae ut caussae, Annahme eines falſchen Erklärungsgrundes, z. B. bey allen falſchen Hypotheſen in der Phyſik, wo etwa jemand die Axendrehung der Erde aus dem Stoß der Lichtſtrahlen oder die Wetterveränderungen aus dem Stande der Planeten erklären will.

Die f. consequentis hat Ariſtoteles zu unbeſtimmt auf die hypothetiſche Form zurückgeführt, niemand wird leicht bejahend von der Folge auf den Grund ſchließen, wenn er die Folge als ſolche anerkennt, ſondern er meint entweder, dieſe Folge kann hier nur den einen Grund haben, oder er hält ſie ſelbſt für den Grund. Der Trugſchluß beſteht hier nur in einem voreiligen Wahrſcheinlichkeitsſchluß, der von einigen Merkmahlen auf die Natur der Sache ſchließt, wie z. B. jemand Galle für Honig nimmt, wegen der ähnlichen Farbe oder ſie iſt eine f. non caussae ut caussae, wo ich die Folge für den Erklärungsgrund halte, Urſach und Wirkung verwechſele, wie dies im gemeinen Leben, in Politik und Naturlehre ſo leicht vorkommt. So unterſcheidet man z. B. die drey Fälle: ein Kranker iſt geneſen, weil er Arzeney genommen hat; ein Kranker iſt geneſen, nachdem er Arzeney genommen hatte und ein Kranker iſt geneſen, obſchon er die Arzeney genommen hatte.

7) f. plurium interrogationum (παρὰ τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν;) Ariſtoteles verſteht darunter nicht das verfängliche Fragen, Polyzeteſis überhaupt ſondern nur die verfängliche Verbindung mehrerer Fragen in eine, die doch nicht eine Antwort zulaſſen. Z. B. Sind die Planeten näher an der Erde oder weiter von ihr als die Sonne?

Dieſes wäre dann eine Ueberſicht dieſer ganzen Lehre. Wir ſehen wie unbedeutend ſie für uns iſt. Indeſſen würde ſie allerdings ihr Intereſſe wieder gewinnen, wenn wir, wie die Schulen der griechiſchen Philoſophen, dieſe Art der Unterhaltung im Geſpräch liebten und mit Lebhaftigkeit einen Werth hineinlegten uns in der Rede nicht auf anſcheinenden Widerſprüchen ertappen zu laſſen.

Denn da wäre es nothwendig alle zu erwartenden gefährlichen Wendungen im voraus zu kennen. Am meiſten kann zur Vermeidung leerer logiſcher Subtilitäten die Bekanntſchaft mit den Formen des Fehlers beytragen, den Ariſtoteles nach der Form der Rede (figura dictionis) benennt. Da durch die grammatiſchen Formen in der gewöhnlichen Rede manches ſehr unbeſtimmt angedeutet wird, ſo kann hier eine genauere Bekanntſchaft mit den einzelnen Formen der Ariſtoteliſchen Kategorien gute Dienſte thun, indem darin die grammatiſchen Formen der Worte in ihrem Verhältniß zum Urtheil erwogen ſind. Z. B. Sagt mir jemand: Was du nicht haſt, das kannſt du nicht geben? Nein. Aber geſchwind haſt du nicht und doch kannſt du geſchwind geben. So antworte ich: geſchwind iſt nicht was, ſondern wie ich gebe. Die Frage ging auf die Relation des Gebens und der Einwurf redet von einer Qualität des Gebens, trift alſo nicht. (Dieſe Art der Erörterung kann bey unbeſtimmten philoſophiſchen Behauptungen wichtig werden. Ein Beyſpiel hatten wir §. 41. bey der Kantiſchen Erörterung vom Satze des Widerſpruchs.)

Dieſe Sophiſtik iſt in der griechiſchen Philoſophie zugleich mit der Logik ein Erbſtück aus der Eleatiſchen Philoſophie. Die Eleatiſchen Schule verwarf das Zeugniß der Sinne und wollte nur dem Verſtande trauen; ihre Widerſprüche mit dem gemeinen Menſchenverſtand führten ſie zur Aufſtellung ſolcher Räthſel, um ihre Gegner in Verlegenheit zu bringen. So erfand Zenon von Elea ſeine Beweiſe der Unmöglichkeit der Bewegung und ähnliche, die auf dem Widerſtreit des ſtetigen und unendlichen mit dem, was an ſich da iſt, beruhen. Aus der eleatiſchen Philoſophie bildeten nachher die Sophiſten, die Megariker und Stoiker die Sache weiter aus. Die bedeutendſten unter den Trugſchlüſſen bleiben aber immer die des Zenon ſelbſt. Ich führe daher noch den beſten darunter, der unter dem Namen Achilles bekannt iſt, an. Zenon beweiſt: der ſchnellſte Läufer könne den Langſamſtem, (Achilles die Schnecke) nicht einhohlen, ſobald der letztere beym Auslaufen nur irgend etwas voraus habe. Nemlich der Schnellere laufe z. B.

noch einmal ſo geſchwind und der Langſame ſey eine Meile voraus. Kommt nun der Schnelle ans Ende der Meile, ſo iſt der andere um eine halbe Meile weiter vorgerückt; läuft der erſte durch dieſe Hälfte, ſo hat der andere noch die Hälfte davon, alſo eine viertel Meile voraus; durchläuft der erſte auch dieſes noch, ſo hat der andere $\frac{1}{8}$ Meile voraus u. ſ. fort ohne Ende immer noch irgend etwas.

Wir können dies leicht auflöſen. Offenbar liegt der Fehler hier nur in der Art der Vergleichung beyder Wege. Wir fragen nemlich immer nur, wenn der Schnelle an einen Ort gekommen ſeyn wird, den der langſame *ſchon verlaſſen hat*. Nach der Art zu fragen kann denn freylich *die* Stelle, an der beyde zugleich eintreffen, nie in Frage kommen, und doch können wir *wegen der unendlichen Theilbarkeit von Raum und Zeit* immer fort fragen. Wir bekommen nemlich eine unendliche Reihe von Brüchen der Länge einer Meile, deren Summe doch nur dem endlichen Weg gleich iſt, an deſſen Ende der erſte den andern einhohlt. So im Beyſpiel, wenn der erſte zwey Meilen durchlaufen hat, ſo hat der andere erſt eine Meile zurückgelegt, aber um eine war er voraus; beyde kommen alſo zugleich an dem Punkt an, der zwey Meilen vom Anfangspunkt der ſchnelleren Bewegung entfernt liegt. Die Summe der Brüche $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$ u. ſ. w. iſt nemlich $= 1$ wenn man die Reihe ohne Ende fortlaufen läßt, ſo daß man nach der angegebnen Berechnungsart erſt nach einem Zuſammenzählen unendlich vieler Brüche an den Vereinigungspunkt käme. So haben wir dieſen Trugſchluß aufgelöſt, aber die metaphyſiſche Schwierigkeit, um deren willen Zenon ihn aufſtellte, doch noch nicht. Wir berufen uns nur auf die Theilbarkeit jeder Linie ins unendliche, aber dieſe widerſpricht dem wahrhaften Vorhandenſeyn dieſer theilbaren Dinge und macht ſie nur zu Gegenſtänden der menſchlichen Vorſtellung. Denn das theilbare im Raum beſteht nur durch ſeine Theile, iſt nun kein Theil der letzte, ſo iſt auch nichts gegeben, aus welchem das zuſammengeſetzte wahrhaft beſtünde.

§. 110.

Die ſchlimmſten Quellen der Irthümer und ihr feſteſter Rückhalt ſind die Vorurtheile, die durch falſche Vorausſetzungen auch mit richtigen Schlüſſen irre führen. Es iſt eine billige Forderung an jeden Gebildeten, daß er ſuchen ſolle, ſich von Vorurtheilen zu befreyen nach dem logiſchen Kathartikon, keinen Satz ohne Grund anzunehmen, alſo alle ſeine Behauptungen darauf zu prüfen, welchen Grund ſie haben. Das ſicherſte wäre: kein Urtheil anzunehmen, was man nicht ſelbſt gedacht hat, aber dies in allem Wiſſen zu fordern, wäre für den Einzelnen zu viel. In unzähligen Fällen müſſen wir uns auf andre verlaſſen; indeſſen was wir behaupten, müſſen wir doch, wenn es gleich nicht ſelbſt gedachtes iſt, wenigſtens bedacht haben, um nicht ganz ohne Grund zu urtheilen; wir müſſen wenigſtens unſern Vormann kennen als zuverläſſig, um auf ihn zu kompromittiren. Auch dieſe Anforderung iſt ſchon ein weitläuftig mühſames Werk für den Einzelnen in der Bekämpfung aller Vorurtheile.

Das Regiſter aller Vorurtheile, wodurch menſchliche Meinungen im Großen oder Kleinen nach Erziehung, Familie, Stand, Geſchäft, Volk und Land beherrſcht werden, wäre unendlich. Die Quelle der bedeutendſten iſt aber immer Nachahmung und Angewöhnung in Vereinigung, indem dieſe Autoritäten anſtatt des Selbſtdenkens unterſchieben. Hiſtoriſche Kenntniſſe müſſen wir größtentheils auf fremde Autorität annehmen; Vernunfterkenntniſſe hingegen ſollten Reſultat des eignen Selbſtdenkens ſeyn. Allein da der Menſch überhaupt früher denken muß, als er ſelbſt zu denken vermag, ſo bildet uns jede Erziehung unvermeidlich gar manches nur als Vorurtheil an, in Rückſicht deſſen erſt ſpäter nur der Gebildete eigenes Urtheil findet; ja unſer ganzes Leben bleibt in Sitten und Gebräuchen doch immer vom fremden Urtheil der Menge abhängig, die Vorurtheile beherrſchen fortdauernd einen großen Theil unſers Lebens, ſelbſt wenn wir ſie für uns ſchon überwunden haben. Oeffentliche Meinung und Herkommen diktiren uns despotiſch die in ſich ungegründeten Geſetze des Anſtandes und der Schicklichkeit. Der Einzelne hat gut in der Wiſſenſchaft ſich über ſie zu erheben, im Leben muß er ſich ihnen meiſtens doch wieder unterwerfen. Nur eine Maxime der liberalen Denkungsart können wir hier fordern, nach jenem Spruche des ſkythiſchen Prinzen: bey euch mag es ſo ſeyn, bey uns gilt es anders! Jede Familie, jeder Stand, jedes Volk hat hier ſein eignes Recht und darf damit keine Anſprüche an den Nachbar machen.

In Rückſicht des Urſprungs der Vorurtheile ſtehen ſich zwey Formen gegen über, ein Vorurtheil für fremde Autorität, das Nachſprechen, der Kinberglaube und eins der eignen Autorität, des Egoismus, der Altklugheit unter dem Schein des Selbſtdenkens. Das erſte nimmt fremde Urtheile an nur um deswillen, der ſie geſagt hat, wie das αὐτὸς ἔφα, das Schwören auf des Meiſters Worte. Das andre verwirft fremde Urtheile nur, weil man ſie noch nicht einſieht; es maaßt ſich Einſicht an oder verweigert den Glauben, ohne im Ernſt auf die Unterſuchung der Gründe eingegangen zu ſeyn. Das erſte iſt einfältig, das andere anmaßend und überläſtig. So ſtehen ſich einander entgegen Schlendrian und Paradoxenſucht; Aberglaube und Unglaube; Alterthumſucht und Neuerungsſucht. Trägheit und Gedankenloſigkeit wird überall das altherkömmliche und in der gemeinen Meinung begründete für das beſte ausgeben, um nur nicht mit der Mühe der Aenderung beſchwert zu werden. Dagegen ſoll ſich niemand ſcheuen das paradoxe, das der gemeinen Meinung widerſprechende, zu behaupten oder zu verſuchen, denn nur dadurch ſchreitet die Bildung der Menſchen fort. Fehlerhaft wird die Sucht nach Paradoxien erſt dann, wenn ſie das ungewöhnliche und ſonderbare nur um der Sonderbarkeit willen ſucht und billigt. Die wechſelnde Vorliebe für das alte und neue hat darin einen beſondern Grund, wie das Selbſtvertrauen eines Zeitalters ſteigt und fällt. Ein Zeitalter, das ſich ſelbſt gefällt, hat Muth zu Neuerungen; ein Zeitalter, das an ſich ſelbſt irre wird, greifft hingegen mit Vorliebe wieder nach Altem zurück. Beym alten zu bleiben hat den Vortheil der Sicherheit, wo nichts gewagt wird, es iſt erprobt; ohne Neuerung aber ſchritte wieder die Bildung nicht vorwärts. Wo man freylich fortbauen und Zerſtören ſchwer zu unterſcheiden vermag, da iſt wol die Warnung gültig: ja nichts zu übereilen. Abergläubiſch nennen wir den, der auch in Sachen eigner Ueberzeugung nur dem herkömmlichen Urtheil der gemeinen Leute beyſtimmt, weil er zu träg oder ſchwach iſt, ſich ein eignes Urtheil zu bilden. Unglaube als entgegengeſetzter Fehler bildet ſich ein dieſer Schwäche eigne Kraft entgegen zu ſetzen, iſt aber in der That eben ſo träg wie der Aberglaube, denn Abſprechen ohne zu unterſuchen iſt oft noch leichter als Nachbeten, was man doch wenigſtens erſt auswendig gelernt haben muß.

Der tiefſte Quell aller Vorurtheile liegt überhaupt in den philoſophiſchen Ueberzeugungen der Menſchen. In hiſtoriſchen und mathematiſchen Erkenntniſſen iſt der Grund der Wahrheit immer das einleuchtendſte, wenn auch ſie von Vorurtheilen angegriffen werden, ſo geſchieht es immer dadurch, daß man erſt über ſie zu philoſophiren anfängt. So bilden ſich geſchichtliche Vorurtheile aus politiſchen Philoſophemen, phyſikaliſche Vorurtheile aus Theorien der Naturlehre und Aberglauben der Zahlenkabbala aus Philoſophemen über die Zahlen. Philoſophiſche Ueberzeugungen haben nemlich das ausgezeichnete, daß in ihnen der Quell der Wahrheit grade das verborgenſte iſt und nur die Folgen leicht wahrgenommen werden. Grade die philoſophiſchen Grundbehauptungen z. B. über Wiſſenſchaft, über Gottheit und Unſterblichkeit, über Tugend und Schönheit ſind das ſchwer zu enthüllende, ſie liegen in unſern Ueberzeugungen eben ſo zu Grunde, wie die Vorurtheile, das heißt man ſetzt ſie im Leben voraus, ohne ſich darüber rechtfertigen zu können. Nur durch das abſtrahirende Verfahren der Spekulation laſſen ſie ſich aus unſern Ueberzeugungen heraus heben und dann nur durch Deduktionen rechtfertigen. Dies ſetzt ſchwere wiſſenſchaftliche Kunſtſtücke voraus; im Leben und in unvollendeter Wiſſenſchaft werden ſie alſo leicht einſeitig aufgefaßt und mit fremdartigem verwechſelt. Daher entſprechen jeder philoſophiſchen Diſciplin ihre eigene Vorurtheile, deren Macht bey aller halben Bildung über das menſchliche Leben ſehr groß iſt.

Das logiſche Vorurtheil iſt: nur das iſt wahr, was ſich anſchauen oder aus der Anſchauung beweiſen läßt. Wenn jemand etwas behauptet, deſſen Wahrheit nicht gleich vor Augen liegt, ſo fordert die gemeine Meinung: beweiſe mir es, ſonſt glaube ich es nicht! Dieſes Vorurtheil entſpringt aus einer einſeitigen Anſicht der logiſchen Formen unſers Raiſonnements, man überſieht, daß dadurch der Grund aller unſrer Ueberzeugungen, Glaube und Gefühl verleugnet werden. Der Grund aller menſchlichen Ueberzeugungen vom Wahren, Guten und Schönen läßt ſich weder anſchauen noch beweiſen. Daher ſind die Folgen dieſes Vorurtheils Naturalismus, Atheismus und Irreligioſität der Lehre, oder ein ohnmächtiger Kampf der Logik gegen dieſe, dem wir unſre moderne Noth um Beweiſe für Gott und Unſterblichkeit, um Gewiſſen und Sündenvergebung zu zuſchreiben haben, oder endlich ein ſchwärmeriſcher Empirismus, der allen Verſtand verſchmäht und ſich durch die Erdichtung einer höhern, innern Anſchauung abergläubiſch aus der Affaire zieht.

An dieſes Vorurtheil ſchließen ſich die der ſpekulativen Metaphyſik nahe an, indem einige einſeitig nur dem Sinne und der Erfahrung trauen wollen als Empiriker und dagegen alle Wahrheit des reinen Gedanken verwerfen; andere dagegen als Rationaliſten meinen nur in der Auffaſſung der ewigen Einheit aller Dinge durch den Gedanken liege Wahrheit, alle Zerſtreuung und Vielheit des Sinnes ſey zu verwerfen; endlich eine dritte Parthey aus den Widerſprüchen beyder das ſkeptiſche Vorurtheil bildet, dem Menſchen ſey in ſpekulativen Dingen überhaupt kein entſcheidendes Urtheil gegönnt. Die Erkenntniß des Menſchen nemlich iſt eine ſinnlich angeregte vernünftige, wer die Vereinigung von Sinn und Verſtand in unſrer Vernunft nicht verſteht und beyde trennt, der wird dann in eins von dieſen Vorurtheilen verfallen. In der Ausführung gibt es ſehr mannigfaltige Arten, wie der Verſtand logiſch und metaphyſiſch ſeine Grundüberzeugungen nur einſeitig faſſen kann. In dieſen Einſeitigkeiten liegt der lezte Grund aller religiöſen Vorurtheile, alles Aberglaubens, aller religiöſen und phyſikaliſchen Geheimnißkrämerey. Hierin zeigt ſich die Wichtigkeit einer populären Aufklärung unſrer philoſophiſchen Ueberzeugungen auch da, wo ſie für ſich nur unnütze Grübeley ſcheint.

Aehnlichen Einſeitigkeiten ſind auch die Beurtheilungen unſere Ueberzeugungen aus praktiſcher Philoſophie ausgeſetzt. Da verwechſelt das Vorurtheil das Gute ſchlechthin, welches die Pflicht gebietet, mit dem nützlichen, welches nur als Mittel einem andern dient, oder ein andermal ſcheint ihm in Genuß und

Vergnügen der Zweck der Tugend zu liegen, es erhebt die Klugheit zur Lehrerin der Weisheit; da doch aller Genuß nur dem Leben dient, die Tugend aber dem Leben ſelbſt erſt den höheren Werth gibt. Mangelhafte Einſicht in dieſe Verhältniſſe iſt es, welche dem bornirten Geiſt der Völker, der Familien, der Einzelnen die Regeln der Gewohnheit, die Vorſchriften der Schicklichkeit, des Anſtandes und der Mode mit den täuſchenden Anſprüchen ſittlicher Nothwendigkeit erſcheinen läßt.

Endlich in der Aeſthetik wird das Schöne mit dem unterhaltenden verwechſelt vom gemeinen Urtheil, welches jedem ſeinen Geſchmack läßt, oder alter Plunder für ſchön gehalten, bloß weil er alt iſt, vom pedantiſchen Schulurtheil, oder das modiſche von eleganten Leuten, nur weil es neu iſt.

Viertes Kapitel.

Ideal der logiſchen Vollkommenheit menſchlicher diskurſiver Erkenntniſſe.

§. 111.

Wiſſenſchaftliche Architektonik iſt die Lehre vom Syſtem aller menſchlichen Wiſſenſchaften. Der allgemeinſte Theil dieſer Architektonik wird der angewandten Logik gehören. Dieſer Architektonik können wir nemlich im allgemeinen zwey Aufgaben nennen. Erſtens welches wäre die Geſtalt der vollendeten menſchlichen Wiſſenſchaft? und zweytens: wie bilden wir unſre Erkenntniß dieſer Geſtalt gemäß aus? Das letztere iſt die Frage der wiſſenſchaftlichen Methodenlehre, die erſte Frage aber können wir für ſich beantworten, weil uns die Logik die Denkformen und ihr Verhältniß zur Erkenntniß ganz im allgemeinen zeigt. So ergibt ſich ein logiſches Ideal von der Geſtalt, unter der die menſchliche Wiſſenſchaft erſcheinen muß, wenn ſie vollſtändig unter den ſyſtematiſchen Formen ausgebildet wäre. Indem wir nun aus dieſem auch eine Berechnung darüber machen können, was ſich durch die Denkformen an unſrer Erkenntniß ausrichten läßt und was nicht, ſo gibt uns dieſe Lehre die wichtigſten Maximen für die wirkliche Ausbildung der Wiſſenſchaften, es iſt alſo auch ſehr weſentlich dieſe Lehre vom Ideal der logiſchen Vollkommenheit unſrer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der Methodenlehre vorauszuſchicken.

Die Geſetze dieſes Ideals haben wir größtentheils nur aus den vorigen Unterſuchungen zuſammenzuſtellen. Wir beziehen uns zuerſt auf die §. 78. gegebene Eintheilung der Wiſſenſchaften nach dem Urſprung des Bewußtſeyns um unſre Erkenntniſſe. Da war aber das logiſche Grundverhältniß überhaupt das des Beſondern zum Allgemeinen. (§. 19 u. 65.) So wird das allgemeinſte architektoniſche Moment in unſrer Erkenntniß, die Regel der analytiſchen Einheit, welche in der Metaphyſik unter dem Namen *Geſetz der metaphyſiſchen Verknüpfung* bekannt iſt: *in der Natur ſteht alles Daſeyn der Dinge unter allgemeinen Geſetzen.* Daraus entſpringt uns der Unterſchied aſſertoriſcher Erkenntniſſe von einzelnen Thatſachen und apodiktiſcher Erkenntniſſe von allgemeinen Geſetzen.

Die erſte architektoniſche Grundregel unſrer Erkenntniß iſt daher: *Erkenntniß der Thatſachen und Erkenntniß allgemeiner Geſetze ſind in unſrer Vernunft von getrenntem Urſprung, die eine kann nicht aus der andern erklärt oder auf ſie zurückgeführt werden.* Die Erkenntniß der Thatſachen entſpringt aus den ſinnlichen Anregungen unſrer Erkenntniß und kommt uns in Anſchauungen zum Bewußtſeyn; die Erkenntniß allgemeiner Geſetze hingegen entſpringt aus der Form der Vernünftigkeit unſrer Erkenntniß und kommt uns durch Begriff und Regel zum Bewußtſeyn. Die Wahrheit der Thatſachen iſt nicht *in* der Wahrheit der Geſetze enthalten, ſondern die Thatſachen ſind nur *unter* den Geſetzen mit einander verbunden, ſie ſind das Beſondere welches, wenn es gegeben iſt, ſich durch das Allgemeine beſtimmen läßt, welches aber nicht durch das Allgemeine gegeben wird.

Hieraus folgt die zweyte Grundregel: empiriſche Erkenntniß der Thatſachen und Vernunfterkenntniß allgemeiner Geſetze unterſcheiden ſich nicht nach Graden der Gewißheit, ſondern ſie ſtehen in unſrer Vernunft mit gleicher objectiver Gültigkeit neben einander.

Dieſe beyden Grundregeln müſſen wir vorzüglich gegen einige methodiſche Vorurtheile mancher Philoſophen geltend machen. Erſtlich viele Philoſophen ſtellen ſich vor, alle menſchliche Erkenntniß laſſe ſich aus einer Quelle ableiten und dieſe Ableitung ſey der wahre Zweck der Wiſſenſchaft. Dies iſt aber nur ein Vorurtheil, aus Mißverſtändniſſen über die Nothwendigkeit unſrer Erkenntniß. Der richtige Gebrauch der Begriffe vom möglichen, wirklichen und nothwendigen fließt aus folgenden Beſtimmungen. Möglich iſt, was mit den allgemeinen Geſetzen übereinſtimmt; wirklich iſt, was als Thatſache gegeben iſt; nothwendig iſt, was aus allgemeinen Geſetzen folgt. Dieſer Unterſchied findet freylich nur für den menſchlichen Geiſt ſtatt aber für dieſen iſt er auch von unvermeidlichem Gebrauch. Bloß aus allgemeinen Geſetzen, wir mögen ihrer gleich noch ſo viele zuſammennehmen, läßt ſich doch nie das wirkliche, ſondern nur Möglichkeit des Einzelnen und Nothwendigkeit des allgemeinen beſtimmen. Hingegen keine einzige Thatſache läßt ſich für ſich mit Nothwendigkeit beſtimmen, ſondern nur, wenn eine andere wirklich gegeben iſt, kann ich ihre nothwendige Folge voraus beſtimmen. So kann ich freylich mit Nothwendigkeit Zeit und Stunde für Sonnen- und Mondfinſterniſſe voraus berechnen oder nachrechnen, aber doch nur nachdem mir eine hinlängliche Anzahl wirklicher Beobachtungen gegeben iſt, um aus dieſen die Thatſache des gegenſeitigen Verhältniſſes von Sonne, Mond und Erde auszumitteln. Der Quell des wirklichen und der Quell des nothwendigen, Anſchauung und Begriff ſtehen für unſer Bewußtſeyn in unvermeidlicher Trennung neben einander.

Was zweytens die gleiche volle Gültigkeit der empiriſchen und apodiktiſchen Erkenntniß betrift, ſo findet ſich oft das Vorurtheil, daß Vernunfterkenntniſſe in eminenterer Bedeutung zur Wiſſenſchaft taugten, als empiriſche. Hier wird aber nur die Gewißheit der Thatſache mit der Wahrſcheinlichkeit verwechſelt. Alle reine Erzählung, welche nur Thatſachen nennt, hat dieſelbe volle Gültigkeit des Wiſſens, wie reine diskurſive Erkenntniß. Daß wir über Thatſachen oft unſicher bleiben, entſpricht nur dem, daß wir in Mathematik und Philoſophie auch zuweilen irren. Aecht empiriſche Erkenntniß darf nur nicht mit wahrſcheinlicher verwechſelt werden. Letztere iſt eine aus der empiriſchen gebildete diskurſive, denn ſie beruht ja auf Schlüſſen. Hiſtoriſche nur erzählende Wiſſenſchaften, wie Geſchichte und Naturbeſchreibung ſtehen in gleichem Rang der Gewißheit in Beziehung auf objektive Gültigkeit neben Mathematik und Philoſophie, hingegen ſolche theoretiſche, diskurſive Wiſſenſchaften, die ihre allgemeinen Geſetze erſt aus der Erfahrung errathen, wie Pſychologie und

Experimentalphyſik, müſſen freylich untergeordnet werden, weil ſie ſehr manche Geſetze vorausſetzen, die ſich nur nach Wahrſcheinlichkeiten erproben laſſen. Der mangelhafte Theil der Wiſſenſchaft iſt alſo nicht der ächt empiriſche, ſondern ein Theil der angewandten Mathematik und Philoſophie.

Der Unterſchied in der Gültigkeit empiriſcher und reiner Vernunfterkenntniſſe bezieht ſich vielmehr nur auf das Verhältniß der ſubjektiven Gültigkeit für den einzelnen Menſchen, wie wir dies oben beſtimmt haben. Apodiktiſche Gewißheit iſt Eigenthum eines jeden, man bedarf nur des eignen Nachdenkens, um ſich über mathematiſche und philoſophiſche Wahrheiten zu orientiren; aſſertoriſche Gewißheit hat hingegen für jeden andre Gegenſtände. Wer in hiſtoriſchen Dingen ſich orientiren, etwa die Quellen des Nil kennen lernen will, der mag hingehen und zuſehen, anders iſt ihm nicht zu helfen.

Die dritte architektoniſche Grunregel iſt: Alle menſchliche Erkenntniß fängt mit empiriſcher Erkenntniß an, aber nicht alle entſpringt aus dieſer. Die apodiktiſchen Formen allgemeiner Geſetze gelten vielmehr als die höheren Bedingungen, unter denen jede Wahrnehmung ſteht, die alſo unabhängig von jeder einzelnen Wahrnehmung ſtatt finden. Dies iſt die wichtige Entſcheidung, welche Kant dem alten Streit über angeborne Vorſtellungen (angeborne Ideen) gegeben hat, durch die unbeſtreitbare Nachweiſung, (deren wir uns ſchon oft bedient haben,) daß keine allgemeine und nothwendige Behauptung vor unſerm Bewußtſeyn vorkommen könnte, wenn alle unſre Vorſtellungen aus der Sinnesanſchauung entſprungen wären. Der Menſch beſitzt keine angebornen Vorſtellungen, denn Vorſtellungen ſind die Thätigkeiten des Vorſtellungsvermögens. Daß nun dieſes Vermögen thätig werde, ins Spiel geſetzt werde, ſich äußere fordert für unſre Vernunft immer erſt eine ſinnliche Anregung ihres Vermögens. Alles unſer Vorſtellen entfaltet ſich daher erſt bey Gelegenheit ſinnlicher Anregungen, bey Gelegenheit der Sinnesanſchauung. Aber die Bedingungen, wie unſre Vernunft angeregt werden könne, ihre Anlage zum Vorſtellen liegt unabhängig von der ſinnlichen Aufregung in ihrem Vermögen. So liegt in der urſprünglichen Anlage unſrer Vernunft die Form unſers Erkennens, daß wir mathematiſch die Dinge nur in Raum und Zeit anſchauen, philoſophiſch ſie nur nach den Geſetzen der Einheit, des Guten und Schönen beurtheilen können. Jeder Anfang unſrer Erkenntniß iſt alſo Sinnesanſchauung, aber jeder Urſprung einer Form allgemeiner Geſetze liegt nur in unſerm Geiſte ſelbſt.

Die vierte architektoniſche Grundregel iſt ferner: *Das Geſetz der metaphyſiſchen Verknüpfung ſelbſt gibt aller Wiſſenſchaft des menſchlichen Geiſtes, dem ganzen Inbegriff der ſyſtematiſchen Erkenntniß die Form einer Theorie.* Theorie heißt nemlich eine Wiſſenſchaft, in der die Thatſachen in ihrer Unterordnung unter die allgemeinen Geſetze erkannt und ihre Verbindungen aus dieſen erklärt werden.

Die oberſten Formen dieſer Theorie beſtimmen ſich nun aus unſern bisherigen Unterſuchungen auf folgende Art. Unſre Erkenntniß iſt entweder Erkenntniß allgemeiner Geſetze, deren wir uns nur durch Begriffe bewußt werden, dies war die philoſophiſche Erkenntniß, oder ſie iſt Erkenntniß allgemeiner Geſetze, deren wir uns in Begriffen aber durch reine Anſchauung bewußt werden, dies war mathematiſche Erkenntniß oder endlich ſie iſt hiſtoriſche Erkenntniß der Thatſachen aus der Sinnesanſchauung. (§. 77.) Hiermit trift der allgemeinſte Unterſchied der Syſtemformen zuſammen. Die Syſteme ſind entweder kategoriſche der Einordnung, oder hypothetiſche der Unterordnung der konjunktive der Nebenordnung der Wahrheit in Urtheilen (§. 74.). Daher denn die *fünfte architektoniſche Grundregel: Jedes Syſtem einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft iſt kategoriſch, das einer mathematiſchen hypothetiſch, und das einer hiſtoriſchen konjunktiv, die Vereinigung aller drey Formen in einem Ganzen gibt aber in der Theorie die Unterwerfung der nebengeordneten Thatſachen unter die philoſophiſchen und mathematiſchen Geſetze.*

Daß Erkenntnißweiſe und Syſtemform auf dieſe Art zuſammenſtimmen, läßt die Vergleichung leicht überſehen. Erſtlich weſſen wir uns nur in Urtheilen bewußt werden, das muß nothwendige Verbindung von allgemeinen Begriffen ſeyn, wir können dieſes alſo auch nur durch den Begriff in Anwendung bringen. Bey der Unterordnung unter ſolche Grundſätze im Syſtem bleiben wir daher immer nur in der Sphäre deſſelben Subjekts, indem wir einzelne Theile derſelben durch das Prädikat beſtimmen. Das heißt aus einem philoſophiſchen nur durch Reflexion zu faſſenden Grundſatz findet keine andre ſyſtematiſche Ableitung ſtatt als die kategoriſche Einordnung beſonderer Fälle in die Allgemeinheit der Regel. So iſt aller wahrhaft philoſophiſche Gehalt einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft ſchon in ihren Grundſätzen gegeben, alles philoſophiſche der Tugend oder Rechtslehre liegt z. B. in der einen Idee der perſönlichen Würde und zur weiteren Wiſſenſchaft gelangen wir nur, indem wir dieſe auf die einzelnen in der Geſchichte der Menſchen ihr untergeordneten Fälle anwenden. Die philoſophiſche Erkenntniß hat das eigenthümliche, daß ſie uns nur allgemeine Grundſätze gibt, ohne dieſen auch ſelbſt die Fälle der Anwendung ſchaffen zu können.

Zweytens in dem mathematiſchen der reinen Anſchauung können wir jedes Grundgeſetz der Erkenntniß als das Einfachſte durch Kombination in einer Zuſammenſetzung ohne Ende anwenden, ſo daß die Zuſammenſetzungen als das Abgeleitete ſchon durch das Grundgeſetz beſtimmt, aber nicht in ihm enthalten ſind. So gelange ich durch die vorausgeſetzte Stetigkeit und Unendlichkeit der reinen Anſchauung in der Arithmetik von den einfachen Grundforderungen der Addition und Subtraktion durch bloße Zuſammenſetzung zu Multiplikation, Diviſion, Potenzen und Wurzelrechnung als dem Abgeleiteten; in der Geometrie von den einfachſten Forderungen der Zeichnung grader Linien und Kreiſe bis zu den zuſammengeſetzteſten und der Berechnung aller krummen Linien als dem Abgeleiteten. Hier werden im Fortſchritt immer neue Wahrheiten aus den Grundſätzen abgeleitet, aber in einer ſich erweiternden ſynthetiſchen Erkenntnißweiſe, der in den Konſtruktionen die Anſchauung immer noch Beyſtand leiſtet. Die abgeleiteten Sätze werden alſo nur ſyſtematiſch untergeordnet unter die Grundſätze ohne zu behaupten, daß ihre Wahrheit ſchon in den Grundſatz eingeſchloſſen ſey. Hier alſo findet ſich das hypothetiſche Syſtem.

Drittens endlich ſondern wir aus dem unter rationalen Formen der Philoſophie und Mathematik verbundenen Ganzen unſrer Erkenntniß nur die rein hiſtoriſchen Theile heraus, ſo ſind dieſe das vereinzelt durch die Sinnesanſchauung gegebene, die reinen Thatſachen, deren jede ihre individuelle Beſtimmung für ſich hat, ohne daß hier eine Abhängigkeit der einen von der andern beſtimmt wäre. Dieſe Data der Erfahrung laſſen ſich einander daher, wie in der Chronik und in den Aufzählungen der Naturgeſchichte, nur nebenordnen unter allgemeinen von Mathematik oder Philoſophie entlehnten Formen. Hier werden nach dem Geſetz des konjunktiven Syſtems alſo Theile in einem Ganzen zuſammengeordnet.

Soll dieſe Lehre richtig gefaßt werden, ſo müſſen wir wol bedenken, daß jedes kleine oder große Ganze der Erkenntniß im Leben ſchon ein theoretiſches Ganzes iſt, in welchem philoſophiſche, mathematiſche und hiſtoriſche Elemente ſchon mit einander verbunden vorkommen. Wenn wir aber durch Abſtraktion reine philoſophiſche Form, reine mathematiſche Form, und den reinen hiſtoriſchen Gehalt in der Erkenntniß von einander ſcheiden, ſo werden wir dann finden, wie dem erſten die kategoriſche, dem andern die hypothetiſche, dem dritten die konjunktive Form des Syſtems weſentlich eigen iſt. Dies iſt in der Mathematik am leichteſten einzuſehen, weil hier die rein mathematiſche Erkenntniß für ſich wiſſenſchaftlich behandelt wird. In der Philoſophie gehört ſchon mehr Aufmerkſamkeit dazu, um die kategoriſche Anordnung aller ihrer Beweiſe zu bemerken, weil reine Philoſophie für ſich keine Entwicklungsfähigkeit hat, ſondern die Artbegriffe unter ihre höchſten Subjektbegriffe immer anders wo her erhalten muß. Endlich rein hiſtoriſche Erkenntniß wird niemals für ſich behandelt, ſondern immer ſchon mit theoretiſchen Elementen verbunden, immer ſchon unter mathematiſche oder philoſophiſche Formen gefaßt. Hier wird denn vorzüglich leicht das Gebiet der Induktionen mit Wahrſcheinlichkeit mit dem rein hiſtoriſchen der Erkenntniß verwechſelt, da doch dieſe Induktionen immer ſchon zum rationalen gehören und in ihren heuriſtiſchen Maximen von Mathematik und Philoſophie abhängen. (§. 104.) Die beſten Fälle der Anwendung, in denen wir dieſe Elemente der Erkenntniß geſchieden neben einander beobachten können, ſind die Theorien der angewandten Mathematik und unter dieſen die Theorien der phyſiſchen Aſtronomie. Soll z. B. der wahre Lauf der Planeten um die Sonne berechnet werden, ſo ſetzt die vollendete Wiſſenſchaft erſtlich eine Theorie der himmliſchen Bewegungen und zweytens für irgend eine Epoche die Elemente für jeden einzelnen Planeten voraus. Die Theorie der Bewegungen iſt hier der rationale Theil der Erkenntniß, ſie braucht ſich mit der Erfahrung gar nicht zu befaſſen, ſondern unter den allgemeinſten philoſophiſchen Geſetzen der bewegenden Kräfte und der materiellen Gegenwirkung entwickelt ſie ſich mathematiſch aus den Axiomen der Arithmetik und Geometrie. Allein dieſe Theorie hilft mir für die wirkliche Berechnung noch gar nichts, wenn mir nicht im zweyten für einen beſtimmten Augenblick angegeben iſt: welches die anziehende Kraft jedes einzelnen Planeten und der Sonne, welches die Entfernung jedes einzelnen Planeten von der Sonne, ſein Ort, ſeine Geſchwindigkeit und die Richtung ſeiner Bewegung in dieſem Augenblick war. Dieſe Data nun ſind es, welche hier nur aus der Erfahrung aus der Beobachtung abgeleitet werden können und welche deswegen nur tabellariſch einander als Data für die Theorie nebengeordnet werden ohne daß ſie aus einander oder aus allgemeinen Geſetzen folgten.

In den bisher aufgeſtellten architektoniſchen Geſetzen beſitzen wir ein Maaß der allgemeinen Form aller menſchlichen Wiſſenſchaften, nach dem ſich Rechtmäßigkeit irgend methodiſcher Anſprüche an die ſyſtematiſche Erkenntniß beurtheilen läßt. Dies gibt uns die vier Geſetze, erſtens der vollſtändigen Begründung der ſyſtematiſchen Erkenntniß; zweytens der vollſtändigen Reduktion unſrer Erkenntniß auf ihre Principien; drittens der Vollſtändigkeit aller Theorien und viertens der Trennung von Theorie und Aeſthetik oder der Beſchränkung aller wiſſenſchaftlichen Anſprüche an unſre Erkenntniß.

§. 112.

1) Vollſtändige Begründung aller ſyſtematiſchen Erkenntniß.

Alle ſyſtematiſche Erkenntniß iſt in Urtheilen ausgeſprochen, alle Begründung iſt hier folglich Begründung von Urtheilen. Die Grundregel iſt hier alſo, alle Urtheile ſind entweder *erweisliche* oder *demonſtrirbare*, oder nur *deducirbare*. (§. 96.) Erweisliche Urtheile gehören in den Zuſammenhang kategoriſcher und hypothetiſcher Syſteme, in denen ſie durch Schlußreihen begründet alſo aus andern Urtheilen abgeleitet werden. Die Grundurtheile aller Syſteme aber ruhen entweder auf Demonſtrationen oder Deduktionen. In wahrhaft empiriſchen Wiſſenſchaften und konjunktiven Syſtemen beruht jeder Satz, als Ausſage einer Thatſache auf ſich ſelbſt und kann nur durch Demonſtration aus empiriſcher Anſchauung begründet werden. Hier iſt gar keine Koncentration der Begründung möglich, jeder Satz bedarf ſeine eigne Rechtfertigung. In reiner Mathematik entwickelt das hypothetiſche Syſtem mit beſtändiger Beyhülfe der Demonſtrationen aus reiner Anſchauung ſehr reiche Folgen aus wenigen Grundſätzen. Die Grundſätze laſſen ſich hier auf zwey Weiſen begründen. Erſtlich, was für den Unterricht hinlangt, durch bloße Berufung auf ihre Evidenz, welches eben eine einfache Demonſtration aus reiner Anſchauung iſt; zweytens aber auch durch Deduktion mit Hülfe einer anthropologiſchen Grundunterſuchung. Reine Anſchauung nemlich iſt eine urſprüngliche Form unſrer vernünftigen Erkenntniß, deren einzelne Formen durch eine Theorie der erkennenden Vernunft erklärbar ſeyn müſſen; die Grundſätze, welche die Grundbeſtimmungen dieſer Formen ausſprechen müſſen alſo hier als nothwendig nachgewieſen werden können. Dieſe zweyte Begründung gehört zur Einſicht in mathematiſche Wahrheiten gar nicht, denn dieſe Deduktion iſt viel undeutlicher als alle mathematiſche Wahrheit, aber ſie dient zur Beurtheilung des Weſens der reinen Anſchauung ſelbſt, welche in der mathematiſchen Erkenntniß immer als gegeben vorausgeſetzt wird. Größe und Zahl ſetzt die Arithmethik, den unendlichen Raum als vor (coram) der Anſchauung gegeben die Geometrie voraus, wie aber dieſe Anſchauungen in unſre Erkenntniß kommen, weiß die Mathematik nicht zu beantworten. Dieſe Frage können wir nur an jene anthropologiſche Deduktion thun. Das Intereſſe dieſer Fragen iſt nemlich eigentlich das philoſophiſche, welche Bedeutung die mathematiſche Erkenntniß im Ganzen unſrer Ueberzeugung habe. Man nennt daher dieſe Art der Unterſuchungen Philoſophie der Mathematik. Endlich in den kategoriſchen Syſtemen rein philoſophiſcher Wiſſenſchaften kommt uns gar keine Demonſtration zu Hülfe, die Grundſätze laſſen ſich nur als Sätze durch Begriffe zum klaren Bewußtſeyn bringen, hier alſo iſt die Deduktion der in ihnen ausgeſprochenen Geſetze aus der Theorie der Vernunft die einzig mögliche Begründungsweiſe.

Aus dieſem erſehen wir, daß ein in Sätzen auszuſprechendes Syſtem keine höhere Reduktion auf Einheit der Grundſätze zuläßt als nach folgendem Kathartikon:

1) Es gibt im Syſtem der reinen Philoſophie ſo viele von einander unabhängige und ſich nebengeordnete Grundſätze als es Grundbeſtimmungen der rein vernünftigen Erkenntniß gibt.

2) Es gibt im Syſtem der reinen Mathematik ſo viele von einander unabhängige ſich nebengeordnete Grundſätze als es einfache Momente in der rein anſchaulichen Erkenntniß unſrer Vernunft gibt.

3) Es ſteht in erzählenden Wiſſenſchaften jede Thatſache für ſich ſelbſt da, die wahrhaft erzählenden Urtheile ſind lauter unmittelbar gewiſſe Grundurtheile, die ſich ins unendliche einander nur nebengeordnet und nicht untergeordnet werden können.

§. 113.

2) Vollſtändige Reduktion unſrer Erkenntniß auf ihre Principien.

Princip kann jeder Anfang eines Syſtems heißen; eigentlich aber verſtehen wir darunter nur das Allgemeinſte in der Erkenntniß, welches nicht wieder als beſonderes beſtimmt werden kann. (§. 65.) Die Verhältniſſe der Reduktion unſrer Erkenntniß auf ihre Principien, die Lehre vom Princip und dem Einen enthalten den Grund der Vorurtheile, welche allen Myſticismus (d. h. alle Verwechſelung von Begriff und Gefühl) und alle Verwirrung in die Philoſophie gebracht haben. Von Xenophanes zu Platon, Plotin, Bruno, Spinoza bis zu Leibnitz und Schelling herab, bilden ſich methodiſche Anſprüche an die menſchliche Erkenntniß, welche etwas unmögliches fordern, indem ſie der logiſchen Form nach voraus ſetzen: das ganze Syſtem der menſchlichen Erkenntniß ſey ein kategoriſch-philoſophiſches, deſſen ganze Fülle der Wahrheit in einem oberſten Princip oder Grundſatz verborgen liegen. Die logiſche Unmöglichkeit in dieſer Forderung verſteckt ſich aber durch die Unbeſtimmtheit deſſen, was Princip genannt wird, und durch die Verwechſelung, daß jene nicht beſondere Wahrheiten aus allgemeinen, ſondern das Weſen des Einzelnen, (welches ſich doch nie denken, ſondern nur anſchauen läßt) in den Wiſſenſchaften aus dem Allgemeinen, dem Princip verſtehen wollen. Daher wird hier die Ableitung des beſondern aus dem Allgemeinen, mit der Ableitung der Weſen ihrem Urſprung nach aus einer oberſten Urſach aller Dinge verwechſelt; die ſyſtematiſche Unterordnung von Sätzen und die ſyſtematiſche Klaſſifikation von Begriffen in eine Emanation der Dinge aus Gott verwandelt. Fälſchlich wollen dieſe nemlich den Beſtand der Thatſachen ſelbſt einer Erklärung unterwerfen, da doch jede Erklärung den Beſtand der Thatſachen vorausſetzt und nur die Verbindung der Thatſachen unter einander betreffen kann. Die Sache iſt dieſe: Wenn mir der Thatbeſtand der Dinge für einen Augenblick der Welt, als Epoche bekannt wäre, wenn z. B. der Stand der Geſtirne für irgend eine Epoche gegeben iſt, ſo kann ich daraus den Ablauf der Weltbegebenheiten durch alle Zeit vorwärts und rückwärts aus den allgemeinen Geſetzen der Mathematik und Philoſophie erklärend berechnen. Die Principien der Erklärung ſind hier allgemeine Geſetze; was erklärt wird, iſt die beſondere Beſtimmung der Thatſachen in ihrer Verbindung unter einander, voraus geſetzt, daß die einzelnen Thatſachen ſelbſt-gegeben ſeyen. Es iſt ein logiſcher Widerſpruch die Erklärung des Urſprungs der Dinge aus Gott oder der Immanenz der Dinge in Gott zu einem Thema der Wiſſenſchaft zu machen. Eben ſo iſt es Unſinn die Geſchichte der Welt aus dem Chaos beginnen zu laſſen oder irgend einer Geſchichte einen erſten Urſprung zu nennen.

Um uns hierüber beſtimmt zu orientiren, müſſen wir genau beachten, was die Reduktion einer Erkenntniß auf ihre Principien allein bedeuten kann und wie weit ſie ſich treiben läßt. Dabey kommt es dann vorzüglich darauf an, ſich durch die vielen Bedeutungen des Wortes Princip nicht irren zu laſſen. Wir müſſen ſie ſo unterſcheiden.

Denken wir uns die Aufgabe der Urtheilskraft zur Ausbildung unſrer Erkenntniß ganz im allgemeinen, ſo finden ſich folgende verſchiedene Anforderungen.

1) Gegebene unmittelbare Erkenntniß ſoll mittelbar durch Urtheile ausgeſprochen werden, damit wir uns ihrer mit Deutlichkeit bewußt werden. Hier kann der Ausdruck, einer Erkenntniß auf ihre Principien reduciren, ſchon ſo verſtanden werden, daß ihre Sätze richtig auf die unmittelbare Erkenntniß bezogen werden, welche durch eine Wiſſenſchaft ausgeſprochen werden ſoll. Ich nenne dieſe unmittelbare Erkenntniß das konſtitutive Princip einer Wiſſenſchaft. Die Anforderung, welche dieſes konſtitutive Princip an die Reflexion macht, iſt daher: zureichende Begründung der Grundurtheile einer Wiſſenſchaft durch Demonſtration und Deduktion.

2) In Rückſicht der unmittelbaren Erkenntniß, die in einer Wiſſenſchaft ausgeſprochen werden ſoll, kann ſelbſt noch von einer Reduktion auf ihr Princip die Rede ſeyn. Jede Erkenntniß iſt eine Thätigkeit meiner erkennenden Vernunft, für jede iſt alſo das Vermögen der erkennenden Vernunft, deſſen Aeußerung ſie iſt, die ſubjektive Quelle, aus der dieſe Erkenntnißweiſe im Gemüth entſpringt. Hier reden wir alſo von einem anthropologiſchen Princip der Erkenntniſſe, welches die erkennende Vernunft ſelbſt iſt, und auf welches die Erkenntniß zurückzuführen eben die Aufgabe der Begründung apodiktiſcher Erkenntniſſe durch Deduktion iſt.

3) Die nähere logiſche Form der ſyſtematiſchen Anforderung an unſre Erkenntniſſe iſt, daß die Urtheile, durch welche eine Wiſſenſchaft ausgeſprochen wird, in kategoriſchen und hypothetiſchen Syſtemen in vollſtändiger Unterordnung des beſondern unter das Allgemeine dargeſtellt werden. Dies iſt nun die gewöhnlichſte Bedeutung der Reduktion der Erkenntniß auf ihre Principien: alles erweisliche in der Wiſſenſchaft ſoll von den unmittelbaren Grundurtheilen richtig abgeleitet werden. Hier haben wir es mit ſyſtematiſcher Darſtellung der Beweiſe in einer Wiſſenſchaft zu thun. Dabey bekommt das Wort Princip wieder drey Bedeutungen.

a) Bey der progreſſiven Darſtellung eines Syſtems heißt in der eigentlichſten Bedeutung das logiſche Princip der Wiſſenſchaft das Allgemeinſte ihrer Begriffe, wovon ihre Definitionen auslaufen und das allgemeinſte ihrer Urtheile, die Grundſätze.

b) Bey der regreſſiven Behandlung eines Syſtems fangen wir hingegen um der Evidenz willen mit untergeordneten, einzelnen Sätzen an, welche denn als Anfänge der Unterſuchung wol auch Principien genannt werden.

c) Wenn der Verſtand eine Wiſſenſchaft ausbilden will, ſo fragt ſich, nach welchen Principien er dabey zu verfahren habe; hier verſtehen wir in noch einer andern Bedeutung unter Princip nur eine methodiſche Regel für die Wiſſenſchaft.

Beyſpiele werden den Unterſchied dieſer Begriffe deutlich machen. Das anthropologiſche Princip der reinen Mathematik iſt die produktive Einbildungskraft als Vermögen der mathematiſchen Anſchauung; das konſtitutive Princip iſt hier die reine Anſchauung ſelbſt, z. B. für die Geometrie die Anſchauung des unendlichen Raumes; das logiſche Princip der Geometrie hingegen ſind die Grundbegriffe ihrer Definitionen (Raum, Dimenſion, Richtung u. ſ. w.) und ihre Axiome und Poſtulate. In der Phyſik iſt das logiſche Princip in den mathematiſchen und philoſophiſchen Grundbegriffen und Grundſätzen der Naturphiloſophie enthalten, der Anfang ihrer Evidenz liegt in Verſuchen und Beobachtungen und zu ihren methodiſchen Principien gehören die Regeln der Naturbeobachtung.

Durch dieſe Unterſcheidungen können wir mancherley Irthümer in der wiſſenſchaftlichen Methodenlehre berichtigen. Die falſche Frage nach einem allgemeinen Kriterium der Wahrheit oder mit Reinhold und Fichte nach einem oberſten Grundſatz, aus dem alle Gewißheit des menſchlichen Wiſſens fließen ſollte, wird leicht abgewieſen, wenn wir die Natur der Grundſätze betrachten. Aus dem Allgemeinen kann nie das beſondere und einzelne ſelbſt, ſondern nur deſſen nothwendige Beſtimmung abgeleitet werden. Mit einem Grundſatz allein kann eine Wiſſenſchaft gar nichts anfangen, denn aus dieſem iſt gar kein Beweis möglich, weil wir zu jedem Schluß wenigſtens zwey Prämiſſen brauchen.

Ein anderes methodiſches Vorurtheil, welches in Fichtes Wiſſenſchaftslehre unter andern vorkam, iſt das eines in ſich gerundeten und geſchloßnen wiſſenſchaftlichen Syſtems, welches auf ſeinen Anfang wieder zurückläuft. Eine Wiſſenſchaft mit kategoriſchem oder hypothetiſchem Syſtem kann wol ihrem logiſchen Princip nach vollendet werden, aber in der Entwickelung nach dem Einzelnen hin iſt jede einer Ausbreitung ins unendliche fähig. Jene irrige Vorſtellung entſteht nur dadurch, daß man die Vereinigung regreſſiver und progreſſiver Darſtellungen einer Wiſſenſchaft für gleichartigen Bau eines Syſtems nimmt, da doch die regreſſive Unterſuchung, überall wo ihr eine progreſſive Darſtellung folgt, nur zur Vorbereitung des Syſtems gehört.

Endlich wenn wir genau vergleichen, werden wir finden, daß die Syſteme der Intellectualphiloſophie, in denen das Weſen der einzelnen Dinge aus der höchſten Einheit des göttlichen Weſens abgeleitet werden ſoll, ſich immer durch die Verwechſelung der ſyſtematiſchen Form, (wo durch Beweiſe die Beſtimmungen des beſondern aus dem Allgemeinen abgeleitet werden,) mit den Erklärungen des anthropologiſchen Princips, (in denen nur von der Vereinigung aller unſrer Erkenntniſſe in der einen Erkenntniß unſrer Vernunft die Rede iſt,) gebildet haben.

§. 114.

3) Vollſtändigkeit aller Theorien.

Drey Anfänge unſrer Erkenntniß ſtehen an der Spitze kategoriſcher, hypothetiſcher und konjunktiver Syſteme neben einander; vereinigen ſich aber zu einem Ganzen unter der Form eines Vernunftſchluſſes, indem der einzelne Fall der Thatſachen den allgemeinen Geſetzen untergeordnet wird in der Theorie. Jedes wiſſenſchaftliche Ganze iſt daher theoretiſch, es ſoll darin das wirkliche Daſeyn der Dinge durch die allgemeinen und nothwendigen Regeln beſtimmt und die Verbindung des wirklichen daraus erklärt werden. Soll es aber hier zur Erklärung des einen aus dem andern, das heißt zur Theorie kommen, ſo thut erſtlich die empiriſche Erkenntniß für ſich nichts dazu. Dieſe vereinigt zwar alle Thatſachen als Theile in einem Ganzen der Naturbeſchreibung oder Geſchichte, aber das Syſtem gibt ſich die Einheit des Ganzen nicht durch ſich ſelbſt. Es gibt ſich nur die Mannigfaltigkeit der Thatſachen eine neben der andern, ohne daß die eine ſich auf die andere bezöge. Jedes einzelne Daſeyn iſt individuell und keins iſt durch das andere. Zweytens auch durch die philoſophiſchen Grundſätze allein käme es zu keiner Theorie, denn in denen beſitzen wir nur allgemeine Regeln der Einheit, welche ſich aber ſelbſt nie den Fall unter der Regel geben können. Alle Anwendung iſt etwas dem philoſophiſchen Princip fremdes, welches ſie erſt von hiſtoriſcher Erkenntniß erwartet. Wir kommen alſo überhaupt zur Theorie und zur Erklärung nur durch Mathematik. Alle Reihen von Grund und Folge werden durch Raum und Zeit, durch mathematiſche Verbindung in unſrer Erkenntniß eingeführt. Die mathematiſche Anſchauung bringt die Regel zur hiſtoriſchen Thatſache, den Fall zur philoſophiſchen Regel hinzu. Jedes mathematiſche Princip hat nemlich durch ſeine Demonſtration aus reiner Anſchauung den Keim zu Evolutionen in unendlich viele Folgen ſchon bey ſich durch die Möglichkeit der Zuſammenſetzungen aus ihm vermittelſt kombinatoriſcher Wiederhohlungen. Alle Erklärung in unſerm Geiſt iſt konbinatoriſche Derivation zuſammengeſetzter Komplexionen aus ihren einfachen Elementen. Daraus ergeben ſich folgende Regeln für die Vollſtändigkeit aller Theorien.

1) In unſrer Erkenntniß kann das hiſtoriſch gegebene einzelne Daſeyn niemals aus der philoſophiſchen Einheit begriffen werden, ſondern beyde kommen nach Begriffen nur durch Mathematik in Verbindung durch ein hypothetiſches Syſtem von Grund und Folge. Der Grund aller Erklärbarkeit iſt die mathematiſche Zuſammenſetzung, die gleich mit bey dem Princip iſt.

2) Alſo können nur Größenunterſchiede des gleichartigen einer Erklärung unterworfen werden; keine Qualität kann aus einer andern erklärt werden.

3) Alles mannigfaltige hingegen, was unter denſelben Größenbegriffen ſteht, muß auch einer und derſelben Theorie unterworfen und aus den einfachſten Momenten als bloße Zuſammenſetzung abgeleitet werden können.

§. 115.

4) Beſchränkung aller wiſſenſchaftlichen Aufgaben in unſrer Erkenntniß.

Das wichtige ſo eben aufgeſtellte Regulativ, daß alle wiſſenſchaftliche Entwickelung durch Mathematik bedingt iſt, müſſen wir nach zwey Seiten hin anwenden. Einmal nach Innen für alle gediegene Ausbildung der Wiſſenſchaften durch Selbſtdenken und dann nach Außen zur Beſchränkung aller Anſprüche unſers wiſſenſchaftlichen Verſtandes überhaupt. Aus der zweyten Regel des vorigen Paragraphen folgt, daß es ſo viel unabhängige theoretiſche Anfänge in unſrer Erkenntniß geben müſſe, als es verſchiedene Qualitäten gibt. Nun gibt es der letztern in der Naturlehre ſehr mancherley, alſo iſt alle theoretiſche Aufgabe in unſern Erkenntniſſen eine beſchränkte, die Theorien unſrer Wiſſenſchaft laſſen ſich nicht in ein Syſtem zuſammen vereinigen, ſondern es gibt ſo viele einzelne, von einander getrennte Theorien als es getrennte Qualitäten gibt. Alle wiſſenſchaftlichen Aufgaben aber ſind theoretiſch. Machen alſo die theoretiſchen Aufgaben nur beſchränkte Anſprüche an die menſchliche Erkenntniß, ſo muß dies auch von der Wiſſenſchaft überhaupt gelten. Es folgt alſo aus blos logiſchen Unterſuchungen, daß nach der höchſten Ueberſicht der menſchlichen Erkenntniſſe in dieſen das wiſſenſchaftliche als *Theorie* nur einen Theil ausmache, neben dem ſich noch eine der Wiſſenſchaft entgegengeſetzte Erkenntnißweiſe finden muß. Wiſſenſchaft iſt ſyſtematiſche Erkenntniß, ſyſtematiſche Erkenntniß iſt Unterordnung der Thatſachen nach beſtimmten Begriffen unter die allgemeinen Geſetze. Dieſe findet nun aber in der Theorie nur dadurch ſtatt, daß Mathematik den philoſophiſchen Grundgeſetzen zu Hülfe kommt. Sollte es hingegen eine philoſophiſche Geſetzgebung in unſerm Geiſte geben, der die Mathematik ſich entzieht, ſo würde dieſe wol Anſprüche daran machen, ſich alle Thatſachen der Erfahrung unterzuordnen, denn auch ſie ſtünde als apodiktiſche allgemeine Form über jeder ſinnlichen Anregung unſrer Erkenntniß, aber dieſe Unterordnung würde ſich nicht nach logiſchen Formen beſtimmter Begriffe oder des Syſtems ausführen laſſen. Eine ſolche philoſophiſche Geſetzgebung iſt nun in unſern Ueberzeugungen durch die Ideen des metaphyſiſchen Glaubens (§. 99.) im Gegenſatz gegen die Naturgeſetzgebung. Denken wir uns in unſern ſittlichen Unberzeugungen das Leben des Geiſtes nach den Ideen der Unſterblichkeit und Freyheit, denken wir uns in unſern religiöſen Ueberzeugungen das Weſen der Dinge unter der Idee der Gottheit, ſo verſagt uns hier alle Mathematik den Dienſt der Unterordnung des Wirklichen unter die Ideen, dieſe Unterordnung findet nur durch die äſthetiſchen Ideen des Schönen und Erhabenen ſtatt, dieſe religiöſe-äſthetiſche Ueberzeugung iſt aller Wiſſenſchaft entgegengeſetzt. Auf dieſe Weiſe tritt in unſern Ueberzeugungen die Aeſthetik aller Theorie, das Gefühl dem Begriff, der Geſchmack dem Verſtand gegen über. An jede Wiſſenſchaft aber hat die Mathematik die unbeſchränkten Anſprüche der Unterordnung. Ein ſtreng mathematiſcher Geiſt in der Behandlung aller Wiſſenſchaften iſt das einzige Rettungsmittel vor ſchwärmender Einbildung und der einzige Weg, um richtiger Philoſophie Eingang zu verſchaffen.

Das hier genannte Kathartikon aller Anſprüche, welche die Wiſſenſchaft an die Ausbildung unſrer Erkenntniß machen kann, iſt die wichtigſte Regel, auf deren Beachtung wir jetzt im Gebiete der Philoſophie zu dringen haben. Die wichtigen logiſchen Unterſcheidungen zwiſchen dem Gebiet der Anſchauung und des Denkens, ſo wie zwiſchen dem Gebiet des Begriffes und des Gefühls, die wichtigen metaphyſiſchen Unterſcheidungen zwiſchen den Gebieten des Wiſſens, des Glaubens und der Ahndung ſind alle in unſrer philoſophiſchen Schule von keinem beſtimmten Erfolg geweſen, weil die wenigſten unſrer Philoſophen ſich ſtreng genug der Regel des allgemeinen Sprachgebrauchs unterwerfen. Etwas veränderte, willkürliche Wortbeſtimmungen laſſen immer wieder intellektuelle Anſchauungen behaupten, das Wiſſen dem Glauben gleichſetzen und ſomit die weſentlichſten Unterſcheidungen philoſophiſcher Grundlehren ſich immer wieder verwiſchen. Hier hingegen ſtehen wir bey einer Regel, durch welche es möglich iſt, dieſe wichtigſte Grundunterſcheidung geltend zu machen, unabhängig von unſichern Wortbeſtimmungen, denen ſich nicht jeder fügen will. Wird nemlich die Kenntniß der Logik in unſern Schulen wieder allgemeiner, ſo wird ſich mit ihr die Einſicht mittheilen, daß der Verſtand in den Wiſſenſchaften nur ſyſtematiſche Anordnungen zu geben vermag, daß dieſe aber nur durch mathematiſche Formen der Zuſammenſetzungen in reiner Anſchauung gewonnen werden können. Daraus geht denn klar hervor, auf welche Weiſe theoretiſche und äſthetiſche

Weltanſicht in unſerm Geiſte neben einander ſtehen und ſo muß der Grundfehler in der logiſchen Ausbildung der Philoſophie gehoben werden, nach welchem in allem Streit über ſittliche und religiöſe Ueberzeugungen, das eigne Gebiet der Gefühle entweder in die Wiſſenſchaft aufgenommen werden ſollte, oder als Chimäre verworfen wurde, weil ihnen in der Wiſſenſchaft keine Stelle zugewieſen werden kann, da doch in der That die Wiſſenſchaft ſelbſt ſich überzeugen ſoll, auf welche Weiſe das äſthetiſche Gebiet unſrer religiöſen Ueberzeugungen vom Schönen und Erhabenen ihr immer ein nebenzuordnendes bleibe. Die feſte und deutliche Einſicht in dieſes Verhältniß iſt der eigentliche Gewinn aller wiſſenſchaftlichen logiſchen Unterſuchung.

Dritte Abtheilung.

Die Methodenlehre.

Einleitung.

§. 116.

Bisher haben wir die Denkgeſetze für ſich und in ihrem Verhältniß zum Ganzen unſrer Erkenntniß kennen lernen; wir ſehen, daß ihnen gemäß unſre Erkenntniß durch Reflexion ausgebildet werden ſoll. Unſre letzte Aufgabe wäre alſo noch: die Regeln des Verfahrens nachzuweiſen, nach denen dieſe Ausbildung unſrer Erkenntniß geſchehen muß. Dies iſt das Thema der *logiſchen Methodenlehre*. *Methode* heißt nemlich eine Handelsweiſe, die an nothwendige Regeln gebunden iſt.

Hier kommen aber neben der nothwendigen logiſchen Regel für die Ausbildung der Erkenntniß manche andere äußere Verhältniſſe in Frage, indem die Erkenntniß nicht nur für die Einzelnen ausgebildet, ſondern zugleich mitgetheilt werden ſoll. Das Medium der Mittheilung iſt in Darſtellung und Ausſpruch derſelben der *Vortrag*. Für dieſen gelten nun neben den Geſetzen der diskurſiven Erkenntniß und ihrer Wahrheit noch pathologiſche Motive des Intereſſes, um die Aufmerkſamkeit deſſen zu feſſeln, dem ich mich mittheile und äſthetiſche Anſprüche des Geſchmacks. Doch gehören die Regeln der letztern Art mehr zur *Manier* als zur Methode, ſie laſſen ſich nicht allgemein und nothwendig geben oder nicht in beſtimmte Begriffe faſſen, denn alle Methode des Geſchmackes iſt unausſprechlich. Auf jeden Fall gehören jene pathologiſchen Motive des anziehenden Vortrags und die äſthetiſchen Anſprüche des Geſchmacks an Schönheit des Vortrags der Rhetorik und nicht der Logik, wir haben es hier damit nicht zu thun.

Fragen wir nun nur nach logiſcher Methode der Ausbildung unſrer Erkenntniß durch Denken, ſo treffen wir zuerſt auf zweyerley Unterſcheidungen. Entweder wird nur für gemeinen Verſtandesgebrauch im Leben oder für wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch gefragt, beydemal aber entweder nur für eigene Ausbildung oder für Mittheilung an andere; ſo käme die Frage nach einer Methode des Nachdenkens, der Meditation, nach einer Methode des Geſprächs, nach einer Methode der wiſſenſchaftlichen Ausbildung und nach einer Methode des wiſſenſchaftlichen Unterrichts. Da aber, wie wir wiſſen, alle logiſch vollſtändige Form die wiſſenſchaftliche iſt, ſo wird auch alle bedeutende logiſche Lehre der Methode den wiſſenſchaftlichen Verſtandesbegriff gelten und ſich nur von dieſem auf den gemeinen übertragen laſſen. So wird ſich für das Nachdenken keine feſte logiſche Regel geben laſſen, wenn es nicht wiſſenſchaftlicher Art ſeyn ſoll; und das Geſpräch kennt nur Methode, wenn es wiſſenſwaftlich belehrend oder ſtreitend ſeyn ſoll.

Man findet zwar auch Regeln genug vor, wie man ſich im Meditiren, im Nachdenken über einen Gegenſtand zu nehmen habe, dieſe ſind aber immer entweder wiſſenſchaftlich z. B. über Beweisführung, Erklärung u. ſ. w. gehören alſo in ein größeres Ganzes, oder es ſind leere logiſche Formeln, die ſich von ſelbſt verſtehen, man ſolle ſich deutlich den Gegenſtand des Nachdenkens vorſtellen, im Denken ordentlich, beſtimmt, bedachtſam u. ſ. w. verfahren, ohne daß ſich im allgemeinen ſagen ließe, wie das zu machen ſey, oder endlich drittens es ſind Regeln mnemoniſcher Art. Dieſe letztern haben hier die größte Rolle geſpielt, ſind aber nicht logiſcher Natur. Einiges dahin gehörige wollen wir an bequemer Stelle bemerken. (§. 131.)

Als allgemeine Regeln für alles Nachdenken können wir daher hier nicht eigentlich logiſche Vorſchriften ſondern nur zur pſychologiſchen Disciplin gehörende Vorſichtsregeln nennen. Die vorzüglichſten mögen etwa ſeyn:

1) Wer ſich mit methodiſchem freyen Nachdenken beſchäftigt nehme ſich in Acht ſich nicht zu ſchnell von ſeinem Thema ab in allzu entfernte Betrachtungen zu verlieren, denn dadurch würde ihm viel Zeit verloren gehen. Doch ſcheue er nicht alle Digreſſionen, oft erhält durch ſie die Betrachtung mehr Vielſeitigkeit, oft faſſen wir einen Gedanken weit lebendiger und beſtimmter, wenn er ſich ſo bey Gelegenheit von ſelbſt anbietet, als wenn wir ihn methodiſch ſuchen. Können wir ihn vielleicht jetzt nicht brauchen, ſo kann er doch für einen andern Zweck Gewinn ſeyn. Dem Gelehrten iſt es ſehr wichtig, ſich ſolche gelegentliche Bemerkungen nicht verloren gehen zu laſſen.

2) Dem Denken iſt das wache Träumen, das Phantaſiren ſehr nahe verwandt. Hier gehört eine beſondre Uebung dazu, um über ſich ſelbſt eine hin-

längliche Diſciplin in ſeiner Macht zu behalten, ſich beſonders bey ſchwierigen Unterſuchungen nicht von der Gewalt gewiſſer Lieblingsphantaſien hinreißen und ſo die Zeit verloren gehen zu laſſen. Die beſten Geſchäftsmänner ſind diejenigen, die dieſes Uebel nicht kennen, deſſen Veranlaſſung ſo natürlich iſt, indem leichte dichtende Spiele der Vorſtellungen von der unwillkührlichen Aſſociation weit mehr begünſtigt werden als zweckmäßiges Nachdenken.

§. 117.

Wir haben alſo hier nur nach den wiſſenſchaftlichen Methoden zu fragen; zuerſt nach den Methoden der wiſſenſchaftlichen Ausbildung und dann nach den Methoden der Mittheilung zum Unterricht oder zur Widerlegung.

Für die Methode der Ausbildung der Wiſſenſchaften müſſen wir denn ferner einen Hauptunterſchied an die Spitze ſtellen, welcher nicht genug beachtet worden iſt. Es iſt ein ganz anderes Ding heuriſtiſche Methoden der wiſſenſchaftlichen Erfindung anzugeben als ſyſtematiſche, konſtitutive Methoden der bloßen wiſſenſchaftlichen Darſtellung des ſchon erfundenen. Die meiſten gewöhnlichen Kunſtausdrücke *) für wiſſenſchaftliche Methode gehen nur auf das letztere, wiewol dieſer nur das dogmati-

---

*) Dieſe im Paragraphen des Grundriſſes angegebenen Kunſtausdrücke habe ich nicht erläutern oder mit Beyſpielen belegen wollen, weil der Paragraph lauter für ſich verſtändliche, im logiſchen Wörterbuch nothwendige, Worterklärungen enthält, für welche die Bedeutſamkeit der dadurch bezeichneten Gedanken ſich an andern Orten ſchon ergeben hat.

ſche Verfahren der ſubſumirenden Urtheilskraft dient. (§. 97.)

Das wichtigſte iſt, aller ſyſtematiſchen oder konſtitutiven Methode der bloßen Darſtellung von Wiſſenſchaften, Methoden der Erfindung an die Seite zu ſtellen, deren Regel wir hier eigentlich ſuchen. Aber gibt es denn überhaupt eine ſolche logiſche Erfindungskunſt? Ich antworte: Allerdings! Alle wiſſenſchaftliche Ausbildung läßt ſich an feſte Regeln binden und kann nur methodiſch vollſtändig gelingen.

Das Lernen des Menſchen iſt entweder das des Autodidakten, des ſich ſelbſt belehrenden, der Erfindung, oder das der bloßen Mittheilung vom Lehrer an den Schüler. Sollte jeder wieder von vorn anfangen und durch eigne Erfindung klug werden, ſo gäbe es keine Wiſſenſchaft und keine Geiſtesbildung unter den Menſchen. Nur die Leichtigkeit der Forterbungen des ſchon einmal errungenen durch Unterricht gibt uns eine Ausbildung des menſchlichen Geiſtes im Großen, eine Geſchichte des Geiſtes. Aber das urſprüngliche iſt hierin immer die wiſſenſchaftliche Erfindung, nur das ſchon erfundene kann mitgetheilt werden. Die Bildung des Menſchengeſchlechts im Großen iſt immer autodidaktiſch, wenn gleich der Einzelne das meiſte durch den Unterricht empfängt. Wenigſtens müſſen wir es dem Menſchenverſtand gegen die guten Leute, welche ihn anfangs nur in der Schule höherer Geiſter groß ziehen laſſen, vindiciren, daß er der Mündigkeit fähig ſey und ſich ſelbſt helfen könne. In ſich ſelbſt klar ſehen zu wollen iſt gleichſam der Inſtinkt des Verſtandes. Selbſt im Einzelnen iſt es für die Fortbildung der Wiſſenſchaften ſehr heilſam, wenn ſie zuweilen autodidaktiſch umgearbeitet werden, dadurch werden oft Irthümer und Einſeitigkeiten entdeckt, die ſich Jahrhunderte lang fortgeerbt haben. In Wiſſenſchaften des Selbſtdenkens iſt es ein ſichres Hinderniß der neuen Erfindung, wenn man ſich zu viel durch Unterricht bilden läßt. Allein mag die Erfindung noch ſo nothwendig ſeyn, was hilft uns das hier, wenn ſie nicht an feſte logiſche Regeln gebunden iſt? Ich antworte: Wiſſenſchaft iſt Werk des Verſtandes, dem Verſtand eben gehören die Regeln; Wiſſenſchaft muß alſo wol nach Regeln erfunden werden können und dieſe werden das wichtigſte Eigenthum der angewandten Logik ſeyn. Einige Wiſſenſchaften laſſen ſich ganz einem ſolchen Organon unterwerfen, in allen aber wird dieſe Lehre zeigen, wie man nicht zu ſuchen habe, wenn man finden will.

Eben weil der menſchliche Geiſt nur durch ſinnliche Anregung zur Aeußerung ſeiner Kräfte kommt, ſo wird ihm auch aller Inbegriff ſeiner Kenntniſſe und Einſichten ein erworbenes Gut, was wenigſtens irgend einmal durch einen erſten Entdecker oder Erfinder ihm neu gewonnen wurde. Wir unterſcheiden hier noch Entdeckungen, in denen nur etwas neues aufgefunden wird, von Erfindungen in engerer Bedeutung, in denen man neues machen lernt. Amerika, der Uranus, die Platina ſind entdeckt; Glas, Brillen, Porcellain, Schießpulver ſind erfunden worden. Beyde, Entdeckungen und Erfindungen ſind bald abſichtlich herbeygeführt, bald vom Zufall geſchenkt worden. Amerika z. B. wurde abſichtlich entdeckt, vom Glas und Porcellain ſagt man, daß ſie zufällig erfunden ſeyen. Das Schickſal läßt hier manchmal einen, der nicht ſucht oder auf thörichte Weiſe ſucht, einen guten Fund thun, aber alle abſichtlichen Erfindungen ſind Werk des ausgezeichneten Talentes, dem jedoch in den Wiſſenſchaften die Regeln der heuriſtiſchen Methoden vielfach zu Hülfe kommen können.

Das ganze Syſtem menſchlicher Wiſſenſchaften beſteht aus hiſtoriſchen, mathematiſchen und philoſophiſchen Erkenntniſſen als ſeinen Elementen. Wird daher eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung aufgegeben, ſo wird die erſte Regel der Methode ſeyn in ihr zu ſondern, was unter das Reſſort hiſtoriſcher, mathematiſcher und philoſophiſcher Unterſuchungen gehört, indem jedes dieſer Elemente für Erfindung und Darſtellung ſeine geſonderte Behandlung nach eigenthümlicher Methode fordert.

So haben wir ſchon §. 79. die hiſtoriſchen Anforderungen der Erweiterung unſerer Erkenntniß den Anforderungen an Aufklärung der Einſicht an die Seite geſetzt. Der allgemeinſte Unterſchied für Methoden der Erfindung wäre der zwiſchen Methoden des Erlernens und Methoden des Selbſtdenkens. Allein auch das Suchen und Auffaſſen der Thatſachen fordert Nachdenken des Verſtandes, der wichtigſte Unterſchied für die Methoden der wiſſenſchaftlichen Erfindung wird daher der dem allgemeinſten architektoniſchen Verhältniß der Unterordnung von Thatſachen unter allgemeine Geſetze entſprechende, das heißt der Unterſchied des Empirismus, der Induktion und der Spekulation.*)

Die empiriſche Methode iſt die Methode der Auffaſſung und Prüfung von Thatſachen, alſo die Methode der Erfindung für hiſtoriſches Wiſſen. Die ſpekulative Methode iſt die Methode der Auffaſſung und Prüfung der apodiktiſchen Geſetze in unſrer Erkenntniß, alſo die Methode der Erfindung in reinen Vernunftwiſſenſchaften; die induktoriſche Methode iſt die eigenthümliche Methode der Verbindung von Thatſache und Geſetz, die Methode der Erfindung in den angewandten Vernunftwiſſenſchaften.

In der natürlichen Ausbildung des menſchlichen Geiſtes iſt die Belehrung durch den Sinn und ſeine Anſchauung, der Empirismus das erſte. Von da aus findet ſich der Verſtand erſt zum Bewußtſeyn des Allgemeinen, zu den Geſetzen durch, indem er ſie an Fällen der Anwendung kennen lernt; er geht vom Empirismus zunächſt zur Induktion über. Erſt zuletzt erhebt er ſich zur iſolirten Auffaſſung der Geſetze für ſich durch Spekulation. Empirismus, Induktion und Spekulation; Erfahrung, Anbildung von Geſetzen an die Erfahrung und endlich Herausheben der Geſetze zum ſelbſtſtändigen Princip ſind daher in der Geſchichte der Verſtandesentwicklung die logiſchen Hauptſtuffen. So würden wir von ihrem natürlichen Verhältniß für das Verſtändniß der Bildungsgeſchichte der Menſchen wichtige Anwendungen machen können. Für die Methodenlehre ſelbſt müſſen wir aber die Ordnung ändern, vom Empirismus zur Spekulation übergehen, indem wir neben einander Thatſachen und Geſetz ſuchen und die Induktion nur als das Verbindungsglied betrachten, welches die

Unterordnung der Thatſachen unter die Geſetze vollſtändig macht. Wir haben ſchon oben §. 97. das progreſſive und regreſſive Verfahren der Urtheilskraft in der Behandlung von Vernunfterkenntniſſen unterſchieden. Das progreſſive gehörte der ſubſumirenden Urtheilskraft, ſetzte das allgemeine als gegeben voraus und ordnete dieſem unter. Dieſes Verfahren kann nicht urſprünglich erfindend ſeyn, denn alle Kenntniß des allgemeinen muß ſich die Urtheilskraft erſt durch Abſtraktionen bilden. Alle heuriſtiſchen Methoden ſind daher regreſſiv gehen vom beſondern zum allgemeinen und gehören der reflektirenden Urtheilskraft. Dabey haben wir dann §. 97. zwey Hauptformen unterſchieden. Das eine abſtrahirende, das ſpekulative Verfahren iſt *proſyllogiſtiſch* (§. 63.) nur zergliedernd, wir ſuchen zu beſondern Behauptungen durch Zerlegung unſrer eignen Gedanken die allgemeinern Gründe, welche wir in ihnen ſchon vorausſetzen — wir durchlaufen die Reihe eines Beweiſes rückwärts, dadurch finden wir die Principien unſrer apodiktiſchen Erkenntniß. Das andere abſtrahirende Verfahren, das induktoriſche iſt hingegen *regreſſiv beweiſend* (§. 74.) nur kombinatoriſch; wir kombiniren Erfahrungen zu allgemeinen Anſichten durch Induktionen, hier bildet ſich die Abſtraktion einen neuen Gedanken eines allgemeinen Geſetzes aus beſondern Thatſachen, wir finden dadurch die Mittelglieder zwiſchen unſrer hiſtoriſchen Erkenntniß und der apodiktiſchen.

Dieſer dreyfache Unterſchied heuriſtiſcher Methoden iſt für jede wiſſenſchaftliche Unterſuchung höchſt wichtig. So viel abgeſchmacktes und verworrenes, was ſelbſt gute Köpfe für Wahrheit und Wiſſenſchaft ausgeben, entſteht nur daher, daß Thatſachen mit Spekulation behandelt, ein andermal allgemeine Geſetze nach empiriſchen Maximen unterſucht oder wenigſtens ſpekulatives und induktoriſches Verfahren mit einander vermengt werden. Der Hauptzweck unſrer methodiſchen Unterſuchungen iſt, die einfache einzig richtige Regel der philoſophiſchen Spekulation geltend zu machen und nachzuweiſen wie beſtimmten logiſchen Regeln alles induktoriſche Verfahren unterworfen werden könne, indem wir durch die Kenntniß der ſyſtematiſchen Form aller menſchlichen Wiſſenſchaft darüber orientirt ſind, daß nur da erklärende Wiſſenſchaft möglich ſey wo Thatſachen der Erfahrung mit philoſophiſchen Regeln durch Größenverhältniſſe der Mathematik in Verbindung gebracht werden.

Erſtes Kapitel.

Empirismus oder ſyſtematiſche und heuriſtiſche Methode für das hiſtoriſche Wiſſen.

§. 118.

Das rein hiſtoriſche Wiſſen für ſich enthält bloße Nebenordnung von Thatſachen. Die Methode der Darſtellung einer nur hiſtoriſchen Wiſſenſchaft iſt Erzählung bey Zeitverhältniſſen, Beſchreibung deſſen, was vorhanden iſt, bey räumlichen Verhältniſſen ohne alle Erklärung des einen aus dem andern. In hiſtoriſchem Wiſſen liegt der ganze Gehalt des wirklichen für unſre Erkenntniß, die ſyſtematiſche Anordnung iſt aber hier nur die des konjunktiven Syſtems, welches wenig ſyſtematiſche Anſprüche machen kann. Jede Thatſache beruht hier auf ſich ſelbſt, Beweiſe oder Ableitungen einer Wahrheit von andern finden hier gar nicht ſtatt; wo daran gedacht werden kann, iſt ſchon fremde Beymengung von Theorie. Das einzige ſyſtematiſche Hülfsmittel zur leichtern Ueberſicht von Erzählung und Beſchreibung iſt ein Klaſſenſyſtem von Begriffen nach bequemen Kennzeichen für die Unterſcheidungen des Einzelnen gebildet. Aber auch dieſe Begriffsbeſtimmungen bleiben willkührliche Wortbeſtimmungen, deren Regel und Zweckmäßigkeit nur in einer natürlichen Semiotik zu finden iſt. Sie können ſich nur durch die Bequemlichkeit des Ausdrucks und ihres Gebrauches legitimiren.

Fragen wir hier: wie ſoll man erzählen und beſchreiben? So fordert die Methode: Wahrheit, Klarheit, Ordnung und Ausführlichkeit. Alle Erzählung und Beſchreibung kompromittirt auf die Anſchauung, die erſte Forderung alſo iſt: nur das wieder zu geben, was wirklich beobachtet worden iſt, Wahrheit und nicht Fabel. Dieſer Forderung nachzukommen muß aber wol ſehr ſchwierig ſeyn, da die Rechtfertigung: „ja, man erzählt es", ungefär ſo viel bedeutet als: „ich zweifle ſehr, ob dem ſo ſey". Klarheit verlangt hier die beſtimmteſte Anſchaulichkeit daher die Beyhülfe für die Anſchauung in Verſuchen, Vorzeigen von Exemplaren, Modellen, Charten, Zeichnungen. Das dritte iſt, daß die wirkliche Nebenordnung der Thatſachen auch für die Erzählung beybehalten werde und das vierte, daß nichts weggelaſſen werde, was in der Beobachtung vorkam.

Die Hauptſache bey der Kunſt gut zu beſchreiben und zu erzählen iſt die Klarheit, das heißt die feſte anſchauliche Darſtellung der Gegenſtände, denn dem hiſtoriſchen Wiſſen iſt nie durch bloßes Raiſonnement, durch bloße Mittheilung an den Verſtand vermittelſt allgemeiner Begriffe genug geſchehen, ſondern es verlangt Aufzeigung des individuellen. Dabey aber kommt es nicht auf logiſche Hülfsmittel an, ſondern auf Manier des Vortrags, deren ausgezeichnetſte Grade dem äſthetiſchen Genie überlaſſen bleiben müſſen.

Gewonnen wird alles hiſtoriſche Wiſſen durch Beobachtung das heißt unmittelbar durch Wahrnehmung und Erfahrung. Dieſe Beobachtung kann aber entweder eigne (Autopſie) oder fremde ſeyn, die für mich durch Zeugniß vermittelt wird.

Die heuriſtiſchen Regeln betreffen alſo hier die Gültigkeit und Tüchtigkeit von Beobachtungen und die Gültigkeit der Zeugenausſagen.

a) Autopſie.

§. 119.

Alle hiſtoriſche Gewißheit beruht auf Erfahrungen. Wir unterſcheiden hier *gemeine* und *gelehrte* Erfahrung. Erfahrungen heißen nemlich gemeine, wenn ſie ſich im Leben ungeſucht von ſelbſt anbieten; gelehrte Erfahrungen hingegen, wenn ſie für den Zweck wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen regelmäßig angeſtellt worden ſind. Die Kunſt, welche hier die gelehrte Beobachtung zur Ausbildung der Erkenntniß anwenden kann, iſt aber nach Verſchiedenheit der Gegenſtände ſehr verſchieden. Bey manchen Beobachtungen beſteht die Beyhülfe der Wiſſenſchaft nur in regelmäßiger Aufmerkſamkeit und Aufſammlung deſſen, was ſich gelegentlich zur Beobachtung anbietet, ſo z. B. bey allen pſychologiſchen Beobachtungen der Menſchen. Bey anderen können wir wenigſtens methodiſch mit Inſtrumenten zu Hülfe kommen, die uns feiner und beſtimmter die Erfahrungen, die ſich anbieten, auffaſſen laſſen und endlich in den vortheilhafteſten Fällen können wir die Erfahrungen ſelbſt unſern Zwecken gemäß erſt veranlaſſen. So unterſcheiden wir *Beobachtungen in engerer Bedeutung*, bey denen wir nur der Genauigkeit nach helfen von *Verſuchen*, bey denen wir den zu beobachtenden Hergang der Sache ſelbſt veranſtalten. Experimentalphyſik, Chemie, Technologie, Oekonomie bilden ſich z. B. vorzüglich durch Verſuche weiter aus, wo es aber auf das Große ankommt in Aſtronomie, Geographie, Meteorologie, Geologie können wir nur mit Inſtrumenten der Beobachtung zu Hülfe kommen. Ueber Verbreitung der Wärme und des Schalles, über Brechung der Lichtſtrahlen, Bildung der Salze ſtellen wir Verſuche an. Die Geſtirne, das Wetter, die Beſchaffenheiten vom Land und Meer beobachten wir.

§. 120.

Die Logik kann in Rückſicht der Methode der Beobachtung nur wenige ſehr allgemeine Regeln geben, die wichtigern beſtimmt die Art der Gegenſtände, die jemand beobachten will. Jeder gute Beobachter muß eine ſtete und für das Feld ſeiner Beobachtungen geübte Aufmerkſamkeit haben, um nichts zu überſehen und um richtig zu ſehen. Das letzte hat oft viele Schwierigkeiten, denn wir faſſen die Thatſachen nie rein für ſich, ſondern erſtens mit Hülfe der Sinne und dann im theoretiſchen Zuſammenhang auf. Daher finden hier vier Warnungen vor Irthum ſtatt:

1) Den Sinnenſchein zu vermeiden.

2) Sinnesanſchauung und Einbildung nicht zu verwechſeln.

3) Sich richtig zu erinnern.

4) Wahrnehmung und Raiſonnement darüber nicht zu verwechſeln.

Erſtens was den Sinnenſchein betrift, ſo kommt bey innerem und äußerem Sinn viel auf die Faſſung des Gemüthes an, in der wir uns befinden, auf die Ruhe der Aufmerkſamkeit, die zur ſichern Beobachtung erfordert wird. Feinere innere Selbſtbeobachtungen haben überhaupt viel ſchwieriges, denn, wie Kant einmal ſagt, entweder geht in unſerm Innern nichts ungewöhnliches vor, dann haben wir wol die Faſſung, die zum ruhigen Blick in uns nöthig iſt, aber es iſt nichts zu beobachten; oder wir ſind innerlich in ungewöhnlicher Bewegung, dann fehlt die Faſſung zur ruhigen Beobachtung.

Bey den äußeren Sinnen faſſen wir das Daſeyn der Dinge, ſo wie es uns in der Empfindung berührt, nur durch die Vermittelung körperlicher Organe auf. Wir müſſen alſo hier vor allem bemerken, daß ich eigentlich nur die Thatſache beobachte, wie ich empfinde, aber nicht wie das Ding iſt. Die Gegenſtände erſcheinen uns mit Wärme und Kälte, Farbe, Tönen u. ſ. w. nur ſo wie ſie in Verhältniß zu uns ſind. Nicht nur jeder Menſch, ſondern auch jeder Zuſtand des Einzelnen Menſchen hat hier ſeine eigne Empfindungsweiſe. Nur wiefern ſich unter meinen Empfindungsweiſen für ſich und mit der Empfindung andrer Geſetzmäßigkeit und Uebereinſtimmung findet, kann ich ſie zur Erkenntniß der Dinge brauchen. Z. B. wie verſchieden urtheilen wir nicht über Wärme und Kälte? Wir können überhaupt nicht wiſſen ob nicht verſchiedene ganz verſchiedenes durch ähnliche Organe empfinden, ob das was ich Farbe und grün, roth, was ich Ton nenne, auch wirklich daſſelbe in der Empfindung iſt, was ein anderer ſo nennt. Denn nicht dieſe Empfindungen, ſondern nur daß unter ähnlichen Umſtänden dieſelben Gegenſtände Auge und Ohr oder überhaupt ähnliche Organe afficirt haben, beſtimmt die Bezeichnung in der Sprache. So finden wir wol, daß Menſchen, die ſonſt Geſchmack haben doch etwa bitter und ſauer nicht unterſcheiden, andere die, ſehen doch keine Farben oder die ſonſt ſcharf hören doch keinen muſikaliſchen Werth der Töne unterſcheiden können.

Zu der geforderten Geſetzmäßigkeit des Empfindungszuſtandes gehört 1) ein gehöriger Grad der Reizung des Organs; kein zu geringer, damit wir beſtimmt unterſcheiden können; kein zu ſtarker, damit nicht Ueberreizung erfolge daß Hören nicht in Gellen vor dem Ohr und das Sehen in Blendung übergehe.

2) Aeußere und nicht nur innere Reizung des Organs; Farbenflecke vor dem gereizten Auge, und Sauſen im Ohr müſſen vom Sehen und Hören unterſchieden werden.

3) Hinlängliche Andauer der Empfindung, damit ſie beobachtet werden kann.

4) Geſunder Zuſtand des Organs; damit wieder nicht innere Urſachen mit äußern z. B. die gelbe Farbe die der gelbſüchtige im Auge ſieht mit der Farbe der Gegenſtände verwechſelt werde.

Dieſe geſetzmäßige Empfindung dient nun aber nur zur Einleitung unſerer äußern Erkenntniß, welche eigentlich erſt durch die Beziehung auf die zu Grunde liegende mathematiſche Anſchauung in Raum und Zeit vollſtändig wird. Durch dieſe Konſtruktion der Dinge in Raum und Zeit bekommt dieſe Erkenntniß erſt ihre Nothwendigkeit, Allgemeinheit und Mittheilbarkeit. Aber darin wird gleich das reine Auffaſſen der Thatſache getrübt, auf dieſe mathematiſche Anſchauung gewinnt die produktive Einbildungskraft und mit dieſer Urtheil und Schluß bedeutenden Einfluß. Dahin gehört der Sinnenbetrug. (§. 16.)

Das zweyte war die Unterſcheidung von Sinnenanſchauung und Einbildung. Dahin gehört die Unterſcheidung von Träumen, vorzüglich wachen Träumen oder Viſionen und wirklicher Anſchauung. Aus dieſen Verwechſelungen entſtehen die meiſten Erzählungen von Geiſtern und Ahndungen, eben ſo alle höhere Weisheit der Schwärmer. Innere Träume werden vorzüglich leicht mit innerer Anſchauung verwechſelt und kommt dazu nun noch ein religiöſer Stolz auf eigne Frömmigkeit, ſo wird es erklärlich, wie Schwärmer z. B. Schwedenborg, u. a. ſich ſelbſt ganz ehrlich für die auserwählten halten können, denen das höhere Licht leuchtet.

Drittens bereichert wird unſer hiſtoriſches Wiſſen immer nur dadurch, daß wir das Beobachtete im Gedächtniß behalten: theilt jemand gleich ſeine Beobachtungen noch ſo bald mit, ſo vergeht bis dahin doch immer einige Zeit, man muß ſich daher vor Verfälſchungen durch unbeſtimmte Erinnerung ſehr in Acht nehmen. Wie oft findet man Erzähler, die etwas nur darum glauben, weil ſie es ſo oft erzählt haben. Beſonders bey feinen Beobachtungen, wo es auf kleine Zeitverhältniſſe ankommt, können leicht Verwechſelung des einen mit dem andern, Einbildung und Erinnerung zugleich irre führen. Welche Uebung gehört dazu, daß der Aſtronom ſicher auf eine Viertelſekunde genau zu ſehen lerne; oder wenn ein Phyſiker Oscillationen in kleinen Zeitfolgen abzählt, wie leicht trägt er da nicht die Schläge ſeines eignen Pulſes und deren Takt in die Bewegungen des Phänomens hinüber.

Endlich viertens die Beobachtungen ſelbſt müſſen wir ſtreng vom Raiſonnement darüber unterſcheiden lernen. Sobald wir für oder wider etwas eingenommen ſind, meinen wir ſonſt leicht nur das zu ſehen, was mit unſern vorgefaßten Meinungen übereinſtimmt. Der gemeine Mann weiß in ſeinen Erzählungen oft Thatſachen und das, was er hinzudenkt, nicht zu ſondern, und wie viel weiter wären wir in den Naturwiſſenſchaften, wenn die Gelehrten uns rein ihre Beobachtungen mittheilten und dieſe nicht ſo oft erſt durch die einſeitigen Theorien verfälſchten, nach denen ſie ſich anmaßen die Erſcheinungen erklären zu können. So erzählen z. B. ſelbſt geſchickte Aerzte ſo oft nicht, was ſie am Krankenbett ſahen, ſondern nur, was mit ihrer Theorie übereinſtimmt oder durch ſie aus den Thatſachen gemacht iſt. Der Humoralpatholog ſieht überall verdorbene Säfte, die dem Brownianer ganz unſichtbar bleiben.

b) Zeugniß.

§. 121.

Zeugniß iſt die Ausſage eines Menſchen, daß er etwas für wahr halte. Das Fürwahrhalten auf das Zeugniß eines andern hin heißt hiſtoriſcher Glaube, weil es ſich eigentlich nur für hiſtoriſche Kenntniſſe eignet. In Erfahrungsſachen in Geſchichte und Beſchreibung müſſen wir bey weitem unſre meiſten Kenntniſſe von Zeugen entlehnen. Freylich laſſen ſich ſo auch Vernunfterkenntniſſe, philoſophiſche und mathematiſche übertragen, der gemeine Mann glaubt ſeine Religionslehre dem Katechismus und ſelbſt Gelehrte müſſen viele mathematiſche Wahrheiten (man denke nur an den Gebrauch trigonometriſcher Tafeln) auf Zeugniß annehmen. Dabey bleibt aber immer der Unterſchied, daß durch dies Zeugniß keine Einſicht gewonnen wird, man bekommt dadurch nur eine *hiſtoriſche* Kenntniß von philoſophiſchen und mathematiſchen Dingen.

Das Fürwahrhalten auf das Zeugniß eines andern hin iſt Glaube nach der oben gegebenen logiſchen Bedeutung dieſes Wortes, denn es beruht immer auf der Wahrſcheinlichkeit, daß der Zeuge die Wahrheit geſagt habe. Da nun alle hiſtoriſchen Erkenntniſſe nur durch Zeugniß wiſſenſchaftliches Gemeingut werden können, ſo erklärt ſich hieraus das Vorurtheil der rationalen Gelehrten gegen die Gewißheit der hiſtoriſchen Erkenntniß, deſſen Ungrund wir oben (§. 111.) gezeigt haben. Der hiſtoriſche Glaube beruht alſo auf einem Wahrſcheinlichkeitsſchluß, welcher beſtimmt, ob der Zeuge die Wahrheit geſagt habe oder nicht. Findet dieſe Wahrſcheinlichkeit ſtatt, ſo iſt das Zeugniß *glaubwürdig*, wo nicht, ſo iſt es nach Graden *verdächtig* und *verwerflich*.

§. 122.

Der Art nach haben wir es hier mit einer Wahrſcheinlichkeit zu thun, die faſt einzig auf unbeſtimmten ſubjektiven Meſſungen beruht (§. 101.) Dafür gibt es keine Regeln; die logiſchen Regeln ſind daher hier ſehr triviale Vorſchriften, bey denen es nur auf die Schärfe der Urtheilskraft ankommt, mit der ſie angewendet worden. Die allgemeinen Anſichten ſind hier folgende:

1) Ein Zeuge heißt ein unmittelbarer, wenn er eigene Erfahrungen mittheilt; er iſt hingegen ein mittelbarer, wenn er fremde Erfahrungen mittheilt. Das mittelbare Zeugniß iſt nur Zeugniß vom Zeugniß, die Beſtimmung ſeiner Glaubwürdigkeit iſt alſo immer um ſo ſchwieriger, je vermittelter es wird, indem jeder einzelne Zeuge, durch den die Ueberlieferung geht, für ſich geprüft werden muß.

2) Als allgemeine Momente, nach denen ſich die Glaubwürdigkeit eines Zeugniſſes beurtheilen läßt, kann die Logik folgende auszeichnen:

a) Wenn man das Zeugniß nur für ſich betrachtet: kann es wahr ſeyn?

b) Man unterſcheide genau die Erzählung des Zeugen und ſein Raiſonnement darüber.

c) Der Zeuge ſelbſt muß Tüchtigkeit haben, er muß die Wahrheit haben ſagen können.

d) Der Zeuge muß Aufrichtigkeit haben, er muß die Wahrheit haben ſagen wollen.

Der ganze Zweck der Vermittlung meiner Erkenntniß durch Zeugenausſage iſt, für mich auszumachen, was geſchehen ſey. Hier muß nun die Glaubwürdigkeit jedes Zeugniſſes für ſich erwogen werden, es müſſen mehrere dieſelben Begebenheiten betreffenden Zeugniſſe auf ihre Uebereinſtimmung mit einander geprüft werden, außer dem aber habe ich für mich den ſicherſten Prüfungsgrund in andern ſchon feſt ſtehenden Sachkenntniſſen, wenn ich dieſe mit dem in Frage ſtehenden in Zuſammenhang bringen kann. Dieſes letztere iſt nun die Abſicht der erſten hier genannten Regel: kein Zeugniß darf ſich ſelbſt oder andern bekannten Wahrheiten widerſtreiten. Um dieſe leere Regel bedeutend zu machen, kommt alles auf die Sachkenntniß, die Urtheilskraft und die Konſequenz des Prüfenden an. Durch die Konſequenz der eigenen Denkungsart können wir jeden der uns Wunder und Geiſtergeſchichten vorſabelt, abweiſen. Beruft ſich aber ein Alchymiſt auf Verſuche, die er angeſtellt hat, ſo wird nur der Chemiker, der die Sache ſchon genau kennt, beſtimmt gegen ihn abſprechen können, andere dürfen ſein Zeugniß nicht ſchlechthin verwerfen, ſie können es nur verdächtig nennen. Eben ſo hat der Geſchichtsforſcher ein überlegenes Urtheil über Glaubwürdigkeit in der Geſchichte. Als nähere Regeln können wir hier etwa die zwey heraus heben: frappante Uebereinſtimmung mit Wahrheiten, die dem Zeugen unbekannt waren, oder die er gar verwirft, geben ſeinem Zeugniß große Glaubwürdigkeit und zweytens partielle Widerſprüche in einer Erzählung berechtigen nicht, die ganze Erzählung zu verwerfen. Wenden wir dies z. B. auf die Beurtheilung der Glaubwürdigkeit von Herodot und Kteſias an. Auf den erſten Anblick ſehen wir, daß Herodot mit vieler Leichtgläubigkeit Wundergeſchichten weiter erzählt und Kteſias Fabeln über Naturgeſchichte macht. An partiellen Widerſprüchen, welche einzelnes verwerflich machen, fehlt es alſo nicht. Finden wir aber nachher bey Herodot jene treue Uebereinſtimmung ſeiner geographiſchen Nachrichten über Aſien und Afrika mit unſern neuern Kenntniſſen dieſer Länder, ſo iſt dadurch außer Zweifel, daß er mit Treue ſammelte und als Ueberlieferer zuverläßig iſt. Eben dieſes können wir auch von Kteſias ſagen, wenn wir ſeine fabelhaften Schilderungen der Naturgeſchichte von Indien mit den mythologiſchen Vorſtellungen der Indier vergleichen. Wir ſehen dann, daß er nicht willkührlich erdichtet, ſondern treu beſchrieben hat, nur daß er Mythologie mit wirklicher Naturgeſchichte verwechſelte. Oder wenn im einzelnen Herodots Erzählung von der Puniſchen Umſchiffung von Afrika geprüft werden ſoll: ſo wird entſcheidend für die Wahrſcheinlichkeit der Erzählung ſprechen, daß darin die Meerſtröme an der Südweſtküſte von Afrika angedeutet ſind, und daß Herodot als etwas unglaubliches anführt: jene haben erzählt, in Gegenden gekommen zu ſeyn, in denen die Sonne Mittags im Norden ſtand, da wir jezt wiſſen, daß dem ſo ſeyn müſſe, wenn ſie in ſüdliche Breiten gekommen ſind.

Das zweyte war die Unterſcheidung von Erzählung und Raiſonnement darüber. Die Frage iſt eigentlich, was hängt hier von der bloßen Erzählung des Zeugen und was von ſeinem Urtheil ab? Hier wird z. B. vor Gericht das Zeugniß der Weiber verbeten; das der Kinder, der Unerfahrnen, der Blödſinnigen verworfen, dies aber nur aus dem Grunde, weil faſt jedes Zeugniß vom geſunden Urtheil des Erzählers mit abhängt. Sonſt kann zuweilen das Zeugniß der Kinder, der Unerfahrnen und Blödſinnigen gerade das vorzüglichere ſeyn. Eine unveranlaßte bloße Erzählung iſt gerade um ſo unbefangener je weniger Urtheil der Erzählende hat und das Urtheil iſt es eben, welches allein befangen machen und zum Irthum verleiten kann. Alſo auch hier kommt alles auf Urtheilskraft für den einzelnen Fall an. Unwiſſenheit eines Abſchreibers macht z. B. die Aechtheit ſeiner Kopie wahrſcheinlich ſobald die Kopie Sinn hat, ſie macht ſie hingegen gleich unwahrſcheinlich für eine Stelle, die keinen Sinn hat. Eigenes Urtheil des Abſchreibers würde bey ſtreitigen Stellen gerade umgekehrt in Rechnung zu bringen ſeyn. Nach dieſem Moment werden wir über Herodot und Kteſias urtheilen müſſen: ſie ſind treue Erzähler, verrathen aber oft wenig Urtheil in Rückſicht der Wahrheit deſſen, was ſie erzählen.

Das dritte war die Tüchtigkeit des Zeugen. Dieſe kommt bey unmittelbarem Zeugniß in Frage, wo die Mittheilung des Zeugniſſes irgend ein Urtheil erfordert, wo Erfahrenheit oder Geiſtesbildung erfordert wird, um über etwas ſprechen zu können. Daher z. B. vor Gericht der Beweis durch Kunſtverſtändige. Beſonders aber bey mittelbaren Zeugniſſen kommt neben der Geiſtesfähigkeit des Zeugen noch mannichfach ſeit Zeit- und Ortsverhältniß in Frage. Niemand kann von Dingen gültig erzählen, die ſich an ganz anderm Orte oder zu ganz anderer Zeit zugetragen haben, wenn er nicht den Gang der Ueberlieferung nachzuweiſen vermag; niemand kann von dem gültig erzählen, was ſich erſt in ſpäterer Zeit begeben hat u. ſ. w.

Das vierte endlich war die Aufrichtigkeit des Zeugen. Wir verlangen damit die Beurtheilung der Frage, ob er über das, was wir ſuchen, auch wirklich die Wahrheit hat ſagen wollen. So ſteht der Aufrichtigkeit in engerer Bedeutung das lügenhafte entgegen; ein Zeugniß wird verdächtig, ſobald der Zeuge für die Sache, die es trift, intereſſirt iſt, ſein Urtheil wird dann leicht für oder wider partheyiſch ausfallen. So wird z. B. vor Gericht kein Zeuge zugelaſſen, auf den der Verdacht der Partheylichkeit fällt. Außer dieſem gehören zu derſelben Unterſuchung aber auch noch die Fragen: 1) ob ein Zeuge etwas abſichtlich und mit beſtimmter Ueberlegung behauptet habe, oder ob es ihm nur gelegenheitlich entfallen ſey, beydes kann bald für bald wider die Wahrſcheinlichkeit wirken, je nachdem der Zeuge intereſſirt iſt oder nicht. 2) Ob er auch das wirklich gewollt hat, wofür man ſein Zeugniß nimmt. Hier fragt ſich vorzüglich, ob er denn wirklich hat erzählen wollen, was ſich begeben hat, oder ob er nur zur Unterhaltung dichtend erzählte. Wir werden Shakeſpear nicht um die Geſchichte von England, Schiller nicht um die unglückliche Kataſtrophe des Don Karlos fragen. Wollen wir z. B. die Erzählungen des Xenophon und Herodot von der Geſchichte des Cyrus vergleichen, ſo wird uns die beſonnenere Darſtellung für den Xenophon einnehmen, ſobald wir aber näher vergleichen, ſehen wir, daß Xenophons Schrift einen philoſophiſchen Zweck hat, ſie iſt nicht Geſchichte, ſondern philoſophiſcher Roman, ſie kann uns alſo in ſtreitigen Fällen gar keine Entſcheidung geben.

Mit alle dieſem nennt die Logik nur Momente, auf die man bey Beurtheilung eines Zeugniſſes zu achten hat, um ſich in der Mitte zwiſchen den Fehlern der Leichtgläubigkeit deſſen, der ungegründetes Zeugniß annimmt, und der Ungläubigkeit deſſen, der gegründetes verwirft, durchzufinden. (§. 108.) Sie darf ſich aber nicht anmaßen damit Regeln für die Beurtheilung ſelbſt gegeben zu haben; ſolche kann es im allgemeinen nicht geben, da wir es hier immer nur mit unbeſtimmten Wahrſcheinlichkeiten zu thun haben. Die Logik kann ihre Weisheit hier einzig durch die Verſagung geltend machen, daß ſich in allen Dingen, die von etwas ſchwierigern Unterſuchungen dieſer Art abhängen, die Meinungen nie vereinigen werden, indem jeder von andern Prämiſſen ausgeht und jeder für jede einzelne Unterſuchung einen beſtimmten Grad des leichtern oder ſchwerern Glaubens mitbringt, auch wenn man ihm weder fehlerhafte Leichtgläubigkeit noch Ungläubigkeit vorwerfen kann.

§. 123.

Jeder Zeuge theilt ſeine Gedanken nur durch Bezeichnung mit. Daher ſind die Zeugniſſe entweder *mündlich* oder *ſchriftlich*. In beyden Fällen muß die Frage: was hat der Zeuge geſagt? von der: was bedeutet ſeine Ausſage? unterſchieden werden, weil immer erſt zum gegebenen Zeichen die Bedeutung zu ſuchen iſt. Die Beantwortung der erſten Frage beſtimmt die *Aechtheit*, die *Authenticität* des Zeugniſſes; ſie fordert bey jedem mittelbaren Zeugniß eine eigne Unterſuchung, welche bey ſchriftlichen Zeugniſſen die *hiſtoriſche Kritik* genannt wird. Die Beantwortung der zweyten Frage heißt die *Auslegung* des Zeugniſſes, welche *Auslegungskunſt* erfordert.

Mit näheren Regeln, welche die Logik über hiſtoriſche Kritik und Auslegung im allgemeinen geben kann, wird nicht viel zu gewinnen ſeyn, denn das bedeutende hängt hier von der Beſchaffenheit des einzelnen Falles ab. Die allgemeinen Regeln ſchärfen uns entweder Dinge ein, die ſich ſchon ganz von ſelbſt verſtehen oder ſie gehören zu jenen methodiſch unbrauchbaren Wahrſcheinlichkeitsregeln, welche da ſagen, was in den meiſten Fällen gilt, wo es nur darauf ankommt, den einzelnen Fall zu beſtimmen. (§. 101. am Ende.)

Der gewöhnliche Fall der hiſtoriſchen Kritik, ſo wie wir ihren Begriff hier beſtimmt haben, iſt die Frage nach der Zuverläſſigkeit überlieferter Schriften. Da wir hier in ſchwierigen Fällen meiſt lange Reihen von Ueberlieferungen zu durchlaufen haben, ehe wir an den Zeugen ſelbſt kommen, ſo entſteht hier neben der Frage nach der Glaubwürdigkeit ſeines Zeugniſſes noch die nach der Aechtheit des angebotenen, die Frage wer eigentlich der Verfaſſer der Schrift ſey. Eine Schrift kann da durch Verwechſelung einem andern als ihrem Autor *zugeſchrieben* werden, ſie kann ihm abſichtlich *untergeſchoben* ſeyn oder wenn ſie auch im ganzen ächt iſt, können einzelne Stellen entweder durch Irrthum *verdorben* oder wieder abſichtlich untergeſchoben ſeyn, ſo daß der Text der ächten Schrift wenigſtens erſt durch kritiſche Konjekturen emendirt werden muß. Hierüber zur Gewißheit zu kommen, gibt es zwey Wege der Unterſuchung, *äußere Kritik* geht von uns dem Gang der Ueberlieferung rückwärts nach und ſieht zu, ob ſich ſo die vorliegende Schrift mit dem angeblichen Verfaſſer ſicher in Verbindung bringen laſſe. Sie fordert eine ſtetige Ueberlieferung vom Verfaſſer bis zu uns durch ein gelehrtes Publikum. *Innere Kritik* hält ſich hingegen an den Inhalt der Schrift ſelbſt, an ihre Sprache, Styl und Geiſt und überſchlägt darnach, ob ſie ſich im Ganzen und in Theilen dem angeblichen Verfaſſer eigne oder welchem Ort und Zeit, welchem

Verfaſſer ſie ſonſt zuzuſchreiben ſey. Dieſe Unterſuchungen, vorzüglich wenn die Entſcheidungen von der letztern abhängen, ſind freylich oft an ſehr leiſe Andeutungen von Wahrſcheinlichkeiten gebunden, allein da jede Zeit, jeder Ort, jedes Individuum der Eigenthümlichkeiten ſo viele hat, ſo bewährt es die Erfahrung doch, daß ſie, wenn ſie mit nöthiger Unbefangenheit, hinlänglichem Scharfſinn, umfaſſender Sachkenntniß und ausdauernder Sorgfalt angeſtellt werden, meiſtentheils eine beſtimmte Entſcheidung mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit gewähren. So bewundern wir die Sicherheit der Reſultate unſrer hiſtoriſchen Forſcher und die Feſtigkeit, mit welcher philologiſche Kritik uns die klaſſiſche Literatur gereinigt hat.

Die Auslegung einer Rede iſt entweder Ueberſetzung, Verſion, welche den Sinn des Verfaſſers in einer andern Sprache wieder gibt, oder Umſchreibung, Paraphraſis, welche den Sinn des Verfaſſers ausführlicher und deutlicher darzuſtellen ſucht, oder Erklärung, Kommentar, welche die Hülfsmittel der Kritik und der Auslegung bey jeder Stelle mit angibt.

Die Hülfsmittel der Auslegung ſind die allgemeinen logiſchen und grammatiſchen Regeln des Gedanken- und Wortzuſammenhangs; die Vergleichung mehrerer ähnlicher Stellen deſſelben oder verſchiedener Verfaſſer, Parallelſtellen genannt; und die Abſicht des Verfaſſers, wenn ſie bekannt iſt. Parallelſtellen heißen einheimiſche, wenn ſie demſelben Verfaſſer gehören, auswärtige, wenn ſie von einem andern entlehnt ſind; ſie betreffen entweder nur grammatiſch die Worte oder die Sache ſelbſt. Ueber den Gebrauch dieſer Vergleichungen kann wieder nur die Urtheilskraft im einzelnen Fall entſcheiden.

Das wichtigſte aber bey aller Auslegung, was den Geiſt am meiſten anſpricht und was zugleich am ſchwierigſten bleibt, iſt, ſich in die Zeit- und Ortsverhältniſſe eines andern zu verſetzen und in die Eigenthümlichkeiten eines fremden Geiſtes einzudringen.

Die logiſche Anforderung an die Auslegung iſt durch Wort- und Sachkritik die Bedeutung der Rede oder Schrift zu finden, welche der Autor ſelbſt dabey dachte. Anſtatt deſſen müſſen wir aber für die Anwendung einen großen Unterſchied zwiſchen profaner und ſanktionirter Auslegung machen. Profane Auslegung iſt die logiſch zu rechtfertigende, ſie fragt nur: was hat der Mann hier ſagen wollen? Die ſanktionirte hingegen fordert ſchon vor der Unterſuchung, daß das geſagte wahr und das beſte in ſeiner Art ſey. Die Gelehrten ſind eine Art Korallenwürmer, die nicht über ſich bauen nach Luft und Licht, ſondern großentheils unter ſich ins Finſtre, ſo daß jede Zeit das ganze Papier der Vorzeit zu tragen bekommt. Alte Worte gelten uns mehr als neue Gedanken, ſelbſt in der Philoſophie ſoll es der Mühe lohnen Antiquitäten zu ſammeln, ja dies Sammeln gilt ſogar für mehr als Suchen nach der Wahrheit. So legen ſich Korallenfelſen des verſteinerten Lebens der Vorzeit unſerm Volk auf die Schultern. So brauchen manche zum Princip ihrer bibliſchen Auslegung jene Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben, über welche die Logik kein Urtheil hat, weil ſie im Streite ſelbſt Parthey iſt. Daher erzielten wir ſonſt göttliches Recht, von Gott erzählte Phyſik und von Gott erzählte Geſchichte. In Rückſicht der erſten beyden hat die Logik den Proceß gewonnen, in Rückſicht der alten Geſchichte werden ihre angeblichen Rechte aber noch oft angetaſtet.

Die Sanktion des Corpus juris macht überhaupt unſer juriſtiſches Urtheil ſehr bornirt, durch die Beſchränkung auf römiſche Begriffe und Anſichten. Die ſanktionirte Auslegung hat hier zwey Maximen um die Zweckwidrigkeit und den Widerſpruch zwiſchen einzelnen Verordnungen zu leugnen. Die eine Maxime iſt die der Unterſcheidungen, wo bey widerſprechenden Geſetzen gezeigt wird: ſie ſprechen nie von dem nemlichen Fall, das eine gelte für dieſen, das andre für jenen Fall. Die andre Maxime hingegen iſt noch direkter, ſie zeigt geradezu, daß beyde Geſetze daſſelbe wollen. Hier gewinnt indeß am Ende die Logik wieder, indem es oft großen Scharfſinn fordert, den vor Augen liegenden Widerſpruch überſehen und die weit hergeholten Entſchuldigungsgründe geltend zu machen.

Zweytes Kapitel.

Spekulation oder ſyſtematiſche und heuriſtiſche Methode für reine Vernunfterkenntniſſe.

§. 124.

Spekulation nannten wir (§. 117. am Ende) die regreſſive Methode durch welche wir uns der apodiktiſchen allgemeinen Geſetze, alſo der reinen Vernunfterkenntniſſe bewußt werden. Dieſe apodiktiſche Erkenntniß iſt aber das Eigenthum jeder menſchlichen Vernunft auf gleiche Weiſe. Die Methode der wiſſenſchaftlichen Erfindung geht hier nicht darauf, neue Erkenntniſſe zu gewinnen, ſondern nur auf innere Erinnerung; darauf, uns deſſen deutlich bewußt zu werden, was immer ſchon in jedes Menſchen dunkler Vorſtellung begründet iſt. Das allgemeine Hülfsmittel dieſer Erfindung iſt die Abſtraktion, durch welche wir die allgemeinen Regeln aus den einzelnen Fällen der Anwendung heraus heben. Die apodiktiſche Erkenntniß iſt aber theils mathematiſche aus reiner Anſchauung theils philoſophiſche nur aus Begriffen. Dieſer Unterſchied hat auf die Art der Abſtraktion entſchiedenen Einfluß, daher ſtehen die Ausbildung der Mathematik und Philoſophie unter ganz entgegengeſetzten methodiſchen Regeln.

Aus unſern frühern Unterſuchungen folgen leicht die Methoden der Darſtellung in beyden Wiſſenſchaften und aus dieſen können wir die Regeln der Erfindung weiter entwickeln. Wir wollen alſo zuerſt die Methode von der mathematiſchen und philoſophiſchen Darſtellung des Syſtems miteinander vergleichen.

Die mathematiſche Abſtraktion iſt eine quantitative, durch welche die Form der reinen Anſchauung abgeſondert von dem Gehalt der empiriſchen vorgeſtellt wird, ſo abſtrahiren wir die Vorſtellungen von Raum und Zeit für ſich von unſrer Weltanſicht, ſo abſtrahiren wir die Vorſtellungen von Zahlen und Geſtalten von den einzelnen zählbaren und geſtalteten Dingen. Dieſe Abſtraktion ſtellt immer die Form eines Ganzen und die Form der Zuſammenſetzung der Theile in ihm vor, ſo daß nur von den Theilen ſelbſt abſtrahirt wird. Zu Grunde liegt hier immer die nothwendige Form von Größe, Zeit und Raum, das wechſelnde in der Vorſtellung wird durch die Zuſammenſetzungen der Zahlen, Grade, der Dauer und der Geſtalten, welche das Eigenthum der kombinirenden Einbildungskraft ſind, vorgeſtellt. Die Grundelemente dieſer Erkenntnißweiſe, der Gipfel ihrer Abſtraktionen, welche in den logiſchen Principien der Mathematik ausgeſprochen werden, ſind daher die einfachſten Elemente der Zuſammenſetzung in jenen Reihen für Zahl, Grad, Dauer und Geſtalt. Z. B. Addiren und Subtrahiren der Zahl; Ziehen der graden Linien und Kreiſe für die Geſtalt. So kommt es, daß die Principien in der Mathematik das einfachſte und für ſich evidenteſte ſind, womit die ſyſtematiſche Darſtellung, ſobald ſie erfunden ſind, gleich den Anfang machen kann.

Die Abſtraktion hingegen, durch welche wir in der Philoſophie die Principien, Grundbegriffe und Grundſätze heraus heben, iſt eine qualitative, welche allgemeine Begriffe ausſondert unter denen das Mannigfaltige der einzelnen Fälle ſteht. Hier kommt es dann erſt darauf an, aus dieſen allgemeinſten Begriffen Verbindungen zu bilden, welche in den allgemeinſten Regeln als Grundſätze ausgeſprochen werden. Hier ſind die Grundbegriffe und Grundſätze das wahre Räthſel der Wiſſenſchaft, das ſchwerſte in ihr. Wir wenden z. B. in der Beurtheilung einzelner Fälle die Begriffe Seyn, Nothwendigkeit; Subſtanz, beharrlich: Urſach, veränderlich, ohne Schwierigkeit an. Entſteht aber die Frage ihre Bedeutung genau zu beſtimmen und ſie in Grundſätzen der Nothwendigkeit, (Alles Seyn in der Zeit iſt mit Nothwendigkeit gegen alle Zeit beſtimmt) der Beharrlichkeit der Subſtanz (Jede Subſtanz beharrt, nur ihre Accidenzen wechſeln) und der Kauſalität (Jede Veränderung hat eine Urſach) mit einander zu verbinden, ſo zeigen ſich dann erſt die Schwierigkeiten der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung.

Auf dieſe Weiſe ergeben ſich folgende kontraſtirende Grundregeln für die mathematiſche und philoſophiſche Methode der Darſtellung des Syſtems.

1) Die Grundbegriffe der Mathematik werden aus der reinen Anſchauung entlehnt und alle zuſammengeſetzten Begriffe laſſen ſich als gemachte Begriffe durch ſynthetiſche Definitionen geben. Der Sprachgebrauch kann hier von der Wiſſenſchaft ganz beherſcht und ſo an die vollſtändigen logiſchen Regeln des Definirens gebunden werden. Im Zuſammenhang des Syſtems läßt ſich jede Definition genetiſch geben, ſo daß man gleich auch die Möglichkeit ihres Gegenſtandes einſieht. Zu einem leichten Beyſpiel für dies ſynthetiſche Verfahren im Definiren dient das Quadrat. Ich kann Definiren: Quadrat

heißt das reguläre Viereck oder auch: Quadrat heißt das gleichſeitige Viereck, welches einen rechten Winkel hat. Mit dem erſten Ausdruck nenne ich ein Viereck das bey gleichen Seiten lauter gleiche Winkel hat. Von dieſem kann man lehren, wie es zu zeichnen ſey und daraus beweiſen, daß es lauter rechte Winkel hat. Mit dem andern Ausdruck nenne ich ein Viereck, das bey lauter gleichen Seiten einen rechten Winkel hat. Hier kann ich wieder lehren, wie dies zu zeichnen ſey und daraus beweiſen, daß es lauter rechte Winkel haben müſſe. Mit beyden Definitionen läßt ſich die ganze Lehre vom Quadrat beherſchen.

Die ausführliche Unterſuchung der Grundbegriffe iſt in der Mathematik höchſtens für die ſyſtematiſirende Pünktlichkeit von Intereſſe, für die Evidenz der Wiſſenſchaft bedürfen wir ihrer nicht. Mag die ſcharfe Darſtellung der Parallelentheorie z. B. in der Geometrie ihre Schwierigkeiten haben, auf die Evidenz der Sätze ſelbſt hat dies keinen Einfluß; mag die Zergliederung der Begriffe von entgegengeſetzten Zahlen in der Arithmetik von großen Mathematikern immer mangelhaft gegeben ſeyn, die Anwendung iſt doch evident.

Stellen wir hiermit das Verhältniß der Erklärungen in der Philoſophie in Kontraſt. Da kommt es nicht auf die Zuſammenſetzung gemachter Begriffe, ſondern auf die Zergliederung gegebener an. In der Philoſophie hat die Wiſſenſchaft gar keine Gewalt über den Sprachgebrauch, ſondern die Kunſt iſt eben dieſem ſich recht ſtreng zu fügen. Wir dürfen hier z. B. nicht willkührlich beſtimmen, was die Worte Seyn, Nothwendigkeit, Subſtanz, Urſach, Seele, Gottheit bedeuten ſollen, ſondern die Kunſt iſt grade treffend nachzuweiſen, was ſie nämlich in der Sprache ſchon wirklich bedeuten. Dazu können wir nicht durch ſynthetiſche Erklärungen, ſondern nur durch Erörterungen gelangen, welche uns höchſtens zuletzt auf analytiſche Erklärungen führen. Allein auch dieſe ſind nicht das wichtigſte, vielmehr die Erklärungen ließen ſich wol auch in der Philoſophie machen, wenn wir nur erſt im Beſitz der Grundbegriffe wären; wenn wir dieſe unerklärbaren, einfachen Grundbegriffe nur erſt ſo klar beſäßen, daß es der Mühe lohnte andere aus ihnen zuſammenzuſetzen. Die Unterſuchung dieſer Grundbegriffe iſt hier die Hauptſache und das ſchwierigſte, ſie iſt der eigentliche Zweck jener Erörterungen. Der Gebrauch der zuſammengeſetzten Begriffe iſt hier meiſt deutlicher als der der allgemeinen Merkmahle, aus denen ſie beſtehen. Für die Deutlichkeit kann daher in der Philoſophie durchaus nur durch Zergliederungen, nie durch dogmatiſche Erklärung der Begriffe gewonnen werden.

2) Die Grundſätze der Mathematik ſind unmittelbar für ſich evidente Sätze aus reiner Anſchauung. Sie werden im allgemeinen Axiome genannt; (in engerer Bedeutung heißen aber Axiome nur die theoretiſchen Grundſätze der Mathematik im Gegenſatz der pragmatiſchen, welche Poſtulate genannt werden.) In der Wahl ihrer Grundſätze braucht die rein mathematiſche Methode eben nicht ängſtlich zu ſeyn. Sie kann von jedem unmittelbar evidenten Satze ausgehen und die Forderung alles zu beweiſen, was ſich nur irgend noch beweiſen läßt, iſt in der Mathematik nur eine fremde philoſophiſche Spitzfindigkeit. Ganz läßt ſich

dieſer Forderung nicht einmal nachkommen, indem die evidenteſten Axiome in anderer Rückſicht, nemlich kategoriſch und nicht hypothetiſch betrachtet, untergeordnete Sätze ſeyn können, die nur einen beſondern Fall unter einer höhern allgemeinen Regel nennen. So wird in der Geometrie der Satz: „Durch zwey Punkte iſt jedesmal eine und nur eine grade Linie möglich“, ohne Widerrede als Axiom gebraucht. Er iſt aber nur ein beſonderer Fall der allgemeinern Behauptung: „In jeder vollſtändig beſtimmten Lage iſt jedesmal eine und nur eine Ausdehnung möglich“. Die Lage einer graden Linie iſt nemlich durch zwey Punkte vollſtändig beſtimmt und vermittelſt dieſes Unterſatzes folgt das Axiom aus dieſer allgemeinen Regel.

In der Philoſophie ſind die Grundſätze die allgemeinſten Grundregeln, welche ſich nur durch die ſchwerſten Abſtraktionen für ſich darſtellen laſſen, ſie ſind Akroame, das heißt ſie können nur in Begriffen klar werden und ſie ſind als ſolche die ſchwerſten Sätze der ganzen Wiſſenſchaft. So z. B. urtheilen wir täglich mit Leichtigkeit über die Größe und Nothwendigkeit der Dinge. Wenn wir aber den Grundſatz: „daß alle Größen ſtetig ſeyen“ oder den: „daß die Natur der Dinge der Nothwendigkeit unterworfen ſey“ für ſich betrachten, ſo meinen wir leicht nur Widerſprüche in unſern Ueberzeugungen zu finden und noch iſt es der Wiſſenſchaft nicht gelungen, dieſe für jeden ihrer Schüler genügend zu löſen.

3) Die Beweiſe in der Mathematik ſind zugleich Demonſtrationen, ſie kommen den Schlußreihen immer mit Konſtruktionen ihrer Sätze in der An-

ſchauung zu Hülfe. Das hypothetiſche Syſtem erweitert ſich Schritt vor Schritt über ſeine Axiome hinaus, ſo daß ſeine Hauptſätze Lehrſätze und Aufgaben ſind, deren Wahrheit durch die Beweiſe gewonnen wird.

In der Philoſophie hingegen ſind die Beweiſe nur diskurſiv, auf ſie kommt ſo viel nicht an, denn ſie führen das kategoriſche Syſtem nie über ſeine Grundſätze hinaus, ſondern machen die Wahrheit deſſelben nur für einzelne Fälle geltend. In der Mathematik ſind die Axiome nur der Anfang, deſſen Wahrheit ſich von ſelbſt verſteht, in der Philoſophie ſind die Grundſätze die Hauptſätze, auf die für wiſſenſchaftliche Behandlung alles ankommt, deren leere Allgemeinheit nur durch die einzelnen Fälle der Thatſachen ausgefüllt werden muß.

Demungeachtet ſind aber in den mathematiſchen Syſtemen die Axiome die reinen Quellen der Wahrheit, ſie geben die Regel einer Kombinationsweiſe, ſo daß aus ihnen Schritt vor Schritt die ganze Wahrheit der Wiſſenſchaft fließt. Reine Mathematik iſt daher ein konſtitutives Syſtem, das heißt ſie iſt im Stande ſich ſelbſt aus ihren Principien zu entwickeln, indem jedes Axiom eine Sphäre der Evolutionen ins unendliche in der reinen Anſchauung ſchon bey ſich hat. (S. oben §. 111. 5.) Philoſophiſche Grundſätze hingegen ſind nur Kriterien, nach denen ſich unter ihnen ſtehende Fälle beurtheilen laſſen, wenn dieſe Fälle erſt in Thatſachen zu ihnen hinzugegeben werden; einer Entwicklung aus ſich ſelbſt ſind ſie gar nicht fähig.

4) Aus alle dieſem folgt nun der Hauptſatz: ſo weit eine mathematiſche Lehre erfunden iſt, läßt ſie auch eine in ſich evidente, vom Princip auslaufende, ſich durch progreſſive Beweiſe ſelbſtgeſtaltende dogmatiſche Darſtellung zu. In der Philoſophie hingegen iſt jede dogmatiſche Darſtellung für ſich ohne Evidenz, indem ſie immer das leichtere aus dem ſchwereren ableitet und zweytens in ſich ohne Leben, weil ſie kein Princip der Entwicklung in ſich hat.

§. 125.

Wir kommen weiter auf die Methode der Erfindung in Mathematik und Philoſophie. In der Mathematik gibt es zwey Arten der Heuriſtik, die in einem ſehr verſchiedenen Verhältniß zur Wiſſenſchaft ſtehen. Hier findet nemlich erſtlich eine analytiſche Heuriſtik der Erfindung neuer Methoden und dann eine ſynthetiſche Heuriſtik des neuen Gebrauchs ſchon bekannter Methoden ſtatt. Alle mathematiſche Erkenntniß beſteht in Konſtruktionen oder anſchaulichen Zuſammenſetzungen. Hier kommt es nun für die wiſſenſchaftliche Erfindung erſtens darauf an, neue Arten der Konſtruktion zu erfinden und ſie auf ihre Principien zurückzuführen. Dies Verfahren iſt analytiſch, indem es abſtrahirend regreſſiv zu den Principien aufſteigt. Hat jemand dann aber eine ſolche neue Methode erfunden, ſo kommt es darauf an, aus den Principien durch die neue Konſtruktionsweiſe das Syſtem der neuen Wiſſenſchaft auszubilden und ihm die Anwendungen zu ſuchen. Dies Verfahren iſt ſynthetiſch, indem es immer nur nach einer neuen Methode der Zuſammenſetzungen von den einfachſten Elementen zu dem zuſammengeſetzteren aufſteigt. Die erſte Art der Erfindung iſt die ſeltenſte und ſchwerſte, indem ſie nicht nur allein dem mathematiſchen Genie, zugänglich iſt, ſondern ſelbſt für dieſes oft Geſchenk des guten Glücks bleibt, die andere läßt ſich je nachdem jemand das Talent hat, bis zu immer höhern Stuffen methodiſch betreiben. Erfindungen der erſten Art ſind die Erfindung der Buchſtabenrechnung; die Erfindung der Differentialrechnung durch Newton und Leibnitz; die Erfindung der Kombinationslehre durch Hindenburg. Als große Erfinder der andern Art können wir die Bernoullis, Euler, Laplace auszeichnen, wiewol dieſe in untergeordneten Sphären auch wieder neue Methoden finden mußten, um die Entwicklung ihrer Syſteme möglich zu machen. Um das Verhältniß beyder Verfahrungsarten kenntlich zu machen denke man z. B. an die Ausbildung der Differentialrechnung. Es kam hier darauf an das ſtetige Wachsthum der Größen einem beſtimmten Kalkul zu unterwerfen. Dies geſchah durch Newton und Leibnitz, indem ſie vermittelſt einer ganz neuen mathematiſchen Abſtraktion die neue Konſtruktionsweiſe der Differentiale und Integrale und die Principien dazu auffanden. Nun fing aber eigentlich erſt als reiches Feld neuer Entdeckungen, auf dem es noch immer Ausbeute gibt, die ſynthetiſche Erfindung der Ausbildung dieſer Wiſſenſchaften an.

Die Geometrie kennt nur eine regreſſive Erfindung, in der Anforderung alle ihre Konſtruktionen auf das Ziehen grader Linien und der Kreiſe zu reduciren. Alles übrige iſt ſynthetiſche Fortbildung. In der Arithmetik hingegen gibt es wegen ihrer ſchematiſchen Bezeichnungen mehrere Hauptkonſtruktionsweiſen. Bisher 1) das Addiren und Subtrahiren durch die Symbolik der Ziffern, aus welchem alle Operationen der Zahlenlehre ſynthetiſch gebildet werden, 2) das Kombiniren von Buchſtaben als Zeichen für Größen und Zahlen im allgemeinen, wodurch in der Buchſtabenrechnung nicht aus Zahlen, ſondern aus den Operationsarten mit Zahlen ſelbſt ſynthetiſche Konſtruktionen gebildet werden. 3) Das Gleichungen bilden und auflöſen der Algebra; 4) das Variiren der Kombinationslehre; und 5) das Differentiiren und Integriren. Alle dieſe verſchiedenen Konſtruktionsweiſen der Arithmetik laufen von denſelben Axiomen der Kombinationslehre und Elementararithmetik aus und unterſcheiden ſich nur durch die eigenthümlichen Kunſtgriffe der Bezeichnung.

Von der regreſſiven Erfindung hängt hier das Schickſal der Wiſſenſchaft im Großen ab, indem ihre neuen Kunſtgriffe der Bezeichnung dem Verſtande mit einem Schlag die leichte Herrſchaft über ganze Gebiete mathematiſcher Zuſammenſetzungen geben, welche ihm vorhin kaum erreichbar war. Selbſt das größte mathematiſche Genie kann hier ſeiner Zeit nicht vorausgreiffen, indem erſt das Bedürfniß immer größerer Zuſammenſetzungen den Geiſt anregen kann, neue Abſtraktionen zu ſuchen, deren Zeichenſyſtem weiter als das vorhergehende langt. Wie ein Wanderer, der von Hügel zu Hügel immer höhere Gipfel erklimmt, bis er endlich die höchſte Spitze des Gebirges erreicht hat: ſo ſchreitet hier die Wiſſenſchaft fort. Jede neu erreichte Höhe zeigt noch ganz die Ausſicht der niedrigern, aber nur als kleinen Theil der jetzt errungenen neuen, bis endlich von der höchſten Spitze der Blick ſich in die unermeßliche Weite verliert. Aber gern kehrt der Wanderer von der höchſten Spitze auch wieder zu den niedrigen zurück, denn was oben ſich als unbedeutend klein zwiſchen den Weiten verlor, enthüllt nur in der niedrigern Nähe den Reichthum und die Fülle ſeiner Geſtalten. Eben ſo wird durch allen Fortſchritt in der Ausbildung der Wiſſenſchaft dem mathematiſch zu bildenden Geiſt die Einfachheit der früheren Methoden durch die Kunſt der neuen nicht entbehrlich. Er muß die Kraft ſeines Blickes an der vollen Menge der Formen in der Nähe üben lernen ehe er ſich auf die leichteren weiten Ueberſichten einer immer künſtlichern Symbolik verläßt.

Man bedenke den Unterſchied der antiken Rechnungsarten und der unſrigen nach regelmäßiger Bezeichnung des Zahlenſyſtems, dann den erweiterten Blick durch Buchſtabenrechnung und Algebra, ferner durch Differentiale, endlich durch alle neuen kombinatoriſchen Vervollkommnungen des Kalkuls.

Dies iſt das Verhältniß der regreſſiven Erfindung zur Wiſſenſchaft, die progreſſive iſt hingegen, auf jeder Stuffe der Ausbildung der andern, in ihren Anfängen ein leichtes Spielzeug des Geiſtes nach ihr kann der geſchickt fragende den Schüler, ſelbſt in der Geometrie, erfindend fort leiten, in der Arithmetik iſt ja ſchon die Hauptſache des Unterrichts Uebung in Erfindung der Auflöſungen von Aufgaben innerhalb der Sphäre beſtimmter Regeln.

Einige nähere Bemerkungen über die gewöhnliche Unterſcheidung analytiſcher und ſynthetiſcher Methode in der Mathematik habe ich des Zuſammenhangs wegen erſt bey der Methode des Unterrichts (§. 132.) folgen laſſen. Mehr bedeutendes über mathematiſche Heuriſtik zu ſagen, wäre hier nicht zweckmäßig, weil man zu ſpeciell die einzelnen Verhältniſſe der mathematiſchen Symbolik vorausſetzen müßte.

§. 126.

Die wahre Erfindungskunſt in der Philoſophie folgt den einfachſten Regeln unter allen. Anfänglich iſt freylich Ausbildung der Philoſophie im Großen nicht Sache des einzelnen Mannes, ſondern ſie ſetzt Nationalbildung um der Sprache willen voraus. Erſt in einer Sprache, die mit eigner Lebendigkeit gehörige Biegſamkeit der Abſtraktion und Befreyung von tropiſchen Ausdrücken verbindet, läßt ſich das wahre Philoſophiren anfangen. Mit dieſer Sprache iſt denn aber auch alles gegeben, was der Philoſoph zu ſeinen Erfindungen bedarf. Er hat keine neuen Thatſachen zu ſuchen, wie der Hiſtoriker und keine neuen Zuſammenſetzungen, wie der Mathematiker, ſondern er ſoll nur die Grundformen ſeiner eignen Ueberzeugungen in ſich beobachten, wie ſie ſchon da liegen. Die philoſophiſche Methode der Erfindung iſt alſo einzig die zergliedernde. Wir nennen ſie die *kritiſche Methode*, weil ſie es nur mit Beurtheilung der Grundüberzeugungen der menſchlichen Vernunft zu thun hat, ohne darüber eine dogmatiſche Aufſtellung geben zu können. Denn wir haben gefunden, das Erklären und Beweiſen, das Ableiten von Principien überhaupt iſt in der Philoſophie nicht die Hauptſache, ſondern grade das Aufſuchen der richtigen Principien lohnt allein der Mühe. Dadurch wird für die Ausbildung der Philoſophie ein ſehr einfaches Verfahren eingeleitet; wir ſind uns mit unſerm Leben zu dieſem Philoſophiren ſelbſt genug, wir bedürfen dazu keines Studiums philoſophiſcher Syſteme, letzteres iſt nur ein beyläufiger Tribut an die Gelehrſamkeit. Die Regeln der philoſophiſchen Erfindung ſind alſo folgende:

Durch genaue Beobachtung und vorſichtige Lenkung des Sprachgebrauchs muß man die Anſprüche der philoſophiſchen Erkenntniß im Leben einer Beurtheilung unterwerfen und vergleichen, was darin eigentlich das erſte Vorausgeſetzte, das Princip iſt, worauf alſo die menſchliche Vernunft in dieſen philoſophiſchen Behauptungen unmittelbar kompromittirt. Alſo

1) Beobachte man, wo die menſchliche Vernunft ſich Urtheile anmaaßt, ohne dieſe auf Anſchauung zu gründen. Ueberall wo dies geſchieht müſſen wir ein Thema philoſophiſcher Unterſuchungen erhalten, denn dies war eben das eigenthümliche der philoſophiſchen Erkenntniß. So kommen wir auf die Fragen nach dem wahren, guten und ſchönen.

2) Bey jedem einzelnen Thema dieſer Art ſehe man zu, welche Fälle auf dieſe Weiſe beurtheilt werden, man ſammle dieſe nach denſelben allgemeinen in ihnen vorwaltenden Begriffen und ſehe zu, welche Grundvorausſetzungen es eigentlich ſind, aus denen hier die Urtheile fließen. Darin beſteht das Weſen der philoſophiſchen Analyſis oder Regreſſion. Es werden hier gar keine Beweiſe gegeben, ſondern wir ſehen grade nur zu, worauf ſich der Verſtand im Leben beruft, wenn er philoſophiſche Beweiſe macht. Es ſey z. B. aufgegeben uns über unſre Erkenntniß der nothwendigen Einheit im Weſen der Dinge zu

orientiren. Hier finden wir nun erſtlich: in der menſchlichen Erkenntniß wird die Einheit des Weltganzen durch eine Naturerkenntniß vorgeſtellt, in der alles einzelne Daſeyn von allgemeinen Geſetzen abhängig iſt, alle Dinge, die zugleich ſind, in Wechſelwirkung ſtehen und alles nach Größenverhältniſſen abgemeſſen wird. Vergleichen wir nun hier im einzelnen, wie wir uns die Wechſelwirkung der Dinge denken, ſo findet ſich: wir denken die Eigenſchaften der Dinge in Subſtanzen vereinigt und die Veränderungen als durch Kräfte hervorgebracht. In unſern gewöhnlichen Beurtheilungen von Begebenheiten ſetzen wir immer die Beharrlichkeit der Subſtanzen voraus als einen Grundſatz, durch den wir erſt auf Subſtanzen zu ſprechen kommen und das Geſetz, daß jede Veränderung eine Urſach habe, wodurch wir erſt auf Kräfte zu ſprechen kommen. Hiermit haben wir für dieſe eine Aufgabe einen Regreſſus beendigt. Alle unſre Naturbeurtheilungen der Wechſelwirkung der Dinge haben nur Bedeutung, wiefern dieſe beyden Geſetze als wahr vorausgeſetzt werden.

3) Haben wir auf dieſe Weiſe die Principien in irgend einem Theil philoſophiſcher Ueberzeugungen gefunden, ſo fragt ſich noch: wie rechtfertigen wir die Annahme dieſer Principien ſelbſt? Hier haben wir gefunden, daß alle philoſophiſche Erkenntniß aus reiner Vernunft entſpringt, ihre Grundſätze daher aus einer Theorie der Vernunft ſich müſſen deduciren laſſen. Dieſe Deduktion wäre dann alſo die letzte Anforderung, welche für die Richtigkeit der kritiſchen Darſtellungen die Gewähr leiſtet. So kamen wir im Beyſpiel auf die Bemerkung, daß der Verſtand in ſeinen

Naturbeurtheilungen immer jene Geſetze der Subſtanzen und Urſachen vorausſetze. Woher nun aber dieſe Vorausſetzung? Dieſe letzte Frage beantworten wir durch die Deduktion, indem wir nachweiſen, daß Subſtanz und Kraft zwey Begriffe ſind, durch welche wir uns eines beſtimmten Verhältniſſes der rein vernünftigen Form unſrer Erkenntniß zu dieſer bewußt werden.

Gemäß dem vorhin aufgefundnen Geſetz, daß die rein philoſophiſche Bedeutung einer Wiſſenſchaft immer in ihren oberſten Grundſätzen liege, dieſe aber eben das am ſchwerſten verſtändliche der ganzen Lehre ſeyen, geht die kritiſche Methode vor allen Dingen darauf aus, ſich ein ſichres Urtheil über dieſe Principien zu verſchaffen und dann die aufgefundne Anſicht noch durch die Deduktion zu rechtfertigen. Es liegt hierin die methodiſche Grundregel für alle philoſophiſchen Unterſuchungen, *daß man über keinen untergeordneten Gegenſtand ein ganz geſichertes Urtheil haben kann, wenn dieſes nicht erſt gegen die höchſten möglichen Punkte orientirt iſt.* Es kommt in der Philoſophie alles darauf an, ſich der oberſten und allgemeinſten Anſichten und einer Vollſtändigkeit ihrer Ueberſicht zu bemächtigen, denn in jeder beſondern Unterſuchung werden ja nach den Geſetzen des kategoriſchen Syſtems nur dieſe allgemeinſten Gedanken in beſondern Anwendungen wiederhohlt. Erſt wenn wir mit der Kritik ſo weit vorgedrungen ſind, daß wir uns durch die Deduktion der Vollſtändigkeit unſerer höchſten Grundanſichten verſichern können, ſind wir im Stande allen Verdacht einſeitiger Entſcheidungen nach philoſophiſchen Vorurtheilen, von uns abzuweiſen. In den angewandten Theilen philoſophiſcher Lehre müſſen wir durchaus erſt kritiſch orientirt ſeyn, von welchen philoſophiſchen Principien neben einander und nach welchen Verhältniſſen derſelben unter einander ihre Behauptungen abhängen, ſonſt laufen wir immer Gefahr uns mit einem Raiſonnement zu täuſchen, welches nur von einem Theil der höheren Prämiſſen ausläuft, anſtatt ſie alle neben einander anzuwenden. Darin liegt die große Schwierigkeit in angewandten Theilen der Philoſophie, wie z. B. philoſophiſche Politik, philoſophiſche Naturlehre, die Urtheile der Gelehrten mit einander zu vereinigen. Abgeriſſene Unterſuchungen über einzelne Gegenſtände außer dem Zuſammenhang des Syſtems mögen mit noch ſo viel Tiefſinn und Eleganz angeſtellt ſeyn, ſie werden doch nie ſichern wiſſenſchaftlichen Werth erhalten, indem ſie nur ein Hin- und Herreden liefern, in welchem man nie ſicher iſt alle nothwendigen Vorausſetzungen der einzelnen Unterſuchung mit bedacht zu haben. Jede kritiſche Unterſuchung bringt hingegen durch ihre regreſſive Bewegung auch das einzelnſte, von dem ſie ausgeht, erſt mit den höchſten Principien in Verbindung ehe ſie ſich Entſcheidungen erlaubt. So hängt z. B. jedes entſcheidende Urtheil in der philoſophiſchen Naturlehre von der Kenntniß des Unterſchiedes unſerer natürlichen und idealen Anſicht der Dinge und des Verhältniſſes zwiſchen beyden ab, wer das nicht kennt wird leicht nach Ideen beurtheilen wollen, was unter Naturbegriffen ſteht oder mathematiſch abzumeſſen ſuchen, was nur nach Ideen beurtheilt werden kann.

Bey allen angewandten Lehren der praktiſchen Philoſophie werden aber gar alle philoſophiſchen Principien in ihrer Verbindung mit einander vorausgeſetzt, deswegen iſt aus der Verwirrung ſpekulativer, ſittlicher und religiöſer Beurtheilungen hier gar nicht herauszukommen, wenn man nicht ohne alle Rückſicht auf fremde Meinungen nur den feſten Gang eigner kritiſcher Unterſuchungen anſtellt.

Dieſe richtige Anſicht der kritiſchen Methode im Gegenſatz gegen dogmatiſche Behandlung der Philoſophie iſt in der Geſchichte der Wiſſenſchaft eigentlich ſchon zur Sprache gekommen ſeit dem Pyrrhon aus der Sokratiſchen Ironie ſeine Behauptung der ſkeptiſchen Methode, bildete und zur einzig richtigen Maxime des Philoſophirens die erhob: ſein Urtheil im genauen Gleichgewicht zu halten, ſein Urtheil aufzuſchieben, nichts zu entſcheiden. Nur lagen darin noch mancherley Verwechſelungen. Erſtens der Skepticismus kommt in der Philoſophie oft ſo vor, daß man ihn dogmatiſchen Skepticismus nennt, oder vielmehr ſo, daß man den Dogmatismus rückſichtlich ſeiner in bejahenden und verneinenden theilen muß. Der gewöhnliche bejahende Dogmatismus ſagt: ich weiß, wie die Sache beſchaffen iſt; der verneinende Dogmatismus dieſer Skeptiker hingegen ſagt: ich kann nicht wiſſen, wie die Sache beſchaffen iſt. Feinere Skeptiker haben nun auch von Anfang an bemerkt, dies ſey keine Skepſis, kein Zweifeln, ſondern Behauptung der eignen Unwiſſenheit, die ächte Skepſis ſchiebe nur ihr Urtheil auf, ſelbſt ohne die eigne Unwiſſenheit zu behaupten. Das letztere richtig verſtanden iſt aber ebenfalls in philoſophiſchen

Dingen kein Zweifeln, ſondern Einleitung des kritiſchen Verfahrens. Die dogmatiſchen Skeptiker haben nemlich ihrer ſeits auch eine richtige Vorausſetzung. Wir haben geſehen (§. 95.) der Zweifel entſteht nur dadurch, daß beym Ueberſchlag von Wahrſcheinlichkeiten Gründe und Gegengründe ſich das Gleichgewicht halten und keine Entſcheidung zulaſſen, aber rein philoſophiſche Aufgaben laſſen ſich nicht nach Wahrſcheinlichkeiten beſtimmen, ſondern ſie ſind von apodiktiſcher Art, da muß uns jedesmal eine Entſcheidung über unſer Wiſſen oder Nichtwiſſen möglich ſeyn, nur daß wir dieſe nicht ſo unmittelbar in unſre Gewalt bekommen können. Das ächt philoſophiſche Aufſchieben des Urtheils iſt alſo gar kein Zweifeln, ſondern nur die Vorbereitung einer kritiſchen Unterſuchung. Sage ich: ich zweifle, ob dies beſtimmte geſchehen wird, ſo iſt dies ein aſſertoriſches Urtheil, welches das Reſultat einer Unterſuchung iſt; das philoſophiſche Aufſchieben des Urtheils aber iſt gar keine Behauptung, ſondern es erklärt nur die Unterſuchung für noch nicht beendigt. Hier liegt nun in der Natur der apodiktiſchen Erkenntniß, daß dieſe Unterſuchung in philoſophiſchen Dingen vom Menſchen muß beendigt werden können, die richtig verſtandne Maxime der Pyrrhoniſchen Skepſis iſt alſo Kriticismus. Ein Beyſpiel wird dies deutlicher machen. Wenn mich jemand ganz abgebrochen fragt: hältſt du die Seele für unſterblich? ſo kann ich ihm, um ihn auf das falſche ſeiner dogmatiſchen Anforderung einer beſtimmten Antwort außer dem ſyſtematiſchen Zuſammenhang aufmerkſam zu machen, ironiſch antworten: Nein, ſie iſt gewiß nicht unſterblich und dann wieder: Ja, ſie iſt ganz gewiß unſterblich, indem ich mich auf die unbeſtimmte Bedeutung des Wortes „Unſterblichkeit“ berufe. Will ich die Frage aber nicht ironiſch behandeln, ſo kann ich ihm nur, alles Urtheil aufſchiebend, antworten: laß uns einmal zu ſehen, wie wir die Sache finden werden. Ich beſitze nemlich wol ein durch Kritik feſt beſtimmtes Urtheil über dieſe Idee, aber dieſes kann ich einem andern nur dadurch mittheilen, daß wir uns in Rückſicht aller Vorausſetzungen bey dieſer Idee gemeinſchaftlich gleichförmige Abſtraktionen bilden und dieſe mit denſelben Worten bezeichnen.

Die wahre heuriſtiſche Methode der Philoſophie iſt alſo weder eine dogmatiſche noch eine ſkeptiſche ſie iſt einzig eine kritiſche, welche frey vom Zweifel bey jedem Schritt, den ſie weiter geht, klar einſehen läßt, wie wir mit uns ſelbſt dran ſind, wenn auch noch ſo ſpät erſt entſchieden wird, wie wir mit der Sache dran ſind.

Dies führt uns denn wieder auf die Bemerkung zurück, daß das anagogiſche Verfahren in der Philoſophie gar nicht anwendbar ſey. Wer eine philoſophiſche Unterſuchung ſo behandelt, daß er nur durch Abweiſung von Einwendungen und Widerlegungsgründen vorwärts ſchreitet, der hat die richtige Methode noch nicht gefunden. Die richtige Methode muß direkt ihre Reſultate als die einzig nothwendigen angeben. Gegen dieſe Regel wird in den angewandten Theilen der Philoſophie beſonders in philoſophiſcher Politik häufig verſtoßen nach der Maxime, die Gültigkeit einer rein philoſophiſchen Grundanſicht nach ihrer Brauchbarkeit in der einzelnen Anwendung zu beurtheilen. Jede reine philoſophiſche Grundüberzeugung kann nach Zeit und Ort im einzelnen Fall erſt unter ſo vielen Beſchränkungen in Anwendung kommen, daß durchaus erſt umgekehrt nach vollendeter kritiſcher Unterſuchung über die Anwendbarkeit ein Urtheil möglich iſt. Fangen wir hingegen gleich damit an, nur für den einzelnen Fall brauchbare Geſetze zu fordern, ſo gibt es gar kein beſtimmtes Reſultat der Unterſuchung. So wird z. B. in der Ethik die Idee der perſönlichen Gleichheit der Menſchen als Grundgedanke der Gerechtigkeit oft verworfen, weil man ſich mit ihrer Anwendung nicht zu helfen weiß; ſo wird die Widervergeltung als philoſophiſcher Grundgedanke des Kriminalrechts verworfen, wieder weil die Brauchbarkeit dieſer Idee nicht ſo unmittelbar einleuchtet.

Daraus ergibt ſich das für Evidenz in philoſophiſchen Wiſſenſchaften und für das Glück ihrer Bearbeitung ſo wichtige Reſultat: Wer philoſophiſche Unterſuchungen nicht einzig um ihrer reinen Wahrheit willen unternimmt, wem ſie nur Mittel für anderweite Zwecke bleiben, der wird ſich in ihnen nicht zu allſeitig genügenden Reſultaten durchfinden. Daher rührt es vorzüglich, daß in der Geſchichte der Philoſophie ſo manche mit Geiſt und Kraft unternommene Unterſuchungen faſt gar keine Ausbeute gaben.

Beſtimmt erfunden iſt dieſe aus dem Weſen der philoſophiſchen Erkenntniß auf eine einfache Weiſe fließende Lehre von der kritiſchen Methode als der allein philoſophiſchem erſt von Kant, welcher damit bald Eingang fand. Aber viele nahmen die Sache ſo als ob hinter der Kritik nun eigentlich erſt das Syſtem der Philoſophie ſelbſt gefunden werden müſſe, deſſen Ausarbeitung aus der Kritik doch ein ſehr unbedeutendes Geſchäft iſt. Kant hatte die Sache einmal ſo vorgeſtellt: die Vernunft müſſe erſt ihre eignen Kräfte prüfen, ehe ſie ihren Bau unternehme, um voraus zu überſchlagen, ob ſie den Bau auch werde ausführen können. Dieſes wurde aufgegriffen, um mit der Frage wieder gegen die Kritik zu proteſtiren: warum ſoll die Vernunft ſich eher die Kraft zur Selbſtprüfung als zum Bauen zutrauen? Einige philoſophiſche Pedanten ſprechen das vergnügt nach, weil man ſo dogmatiſche Albernheiten mit ihrer Charlatanerie wieder von neuem ausbieten darf. Uns wundert nur, daß die erſten Fragenden nicht auch gleich die Antwort gefunden haben. Warum mistraute wol Kant den Kräften der philoſophirenden Vernunft zur Aufſtellung eines ihr ſelbſt genugthuenden dogmatiſchen Syſtems? Offenbar, weil das Reſultat der mehr tauſendjährigen Arbeiten zur Ausbildung einer Wiſſenſchaft, die nur nothwendige, unumſtößliche Wahrheiten behaupten will, doch nur der Streit und alſo ungenügender Zweifel war. Worauf wollen wir uns berufen, wenn wir hoffen in unſern Arbeiten glücklicher zu ſeyn als jene ganze Vorzeit? Doch wol nicht auf unſre eminentere Denkkraft, mit der wir allen Denkern früherer Zeiten überlegen ſeyn wollen? Doch wol noch weniger auf unſern beſſern, frommen Willen, wie einige bornirte Köpfe vorausſetzen? Einzig eine neue Methode, welche wir dem Mislingen der frühern Verſuche ablernen können, kann uns zu beſſern Erwartungen berechtigen. Und warum ſoll dieſe grade die kritiſche ſeyn? Weil jede andere Methode das Bilden der Abſtraktionen als etwas vorausſetzt, das ſich von ſelbſt gibt, da dies doch eben im philoſophiſchen Wiſſen das allein ſchwierige iſt. Das iſt eben das eigenthümliche der kritiſchen Methode, daß ſie dieſes Ausbilden des Abſtrahirens zu ihrem Hauptgeſchäft macht und daß ſie ſich am Ende doch noch von der Gefahr befreyt, durch Fehler im Abſtrahiren dem Irthum preißgegeben zu bleiben, indem die Probe ihrer Deduktionen, nicht auf philoſophiſche Abſtraktionen, ſondern nur auf der Selbſtkenntniß der Vernunft d. h. auf Beobachtungen beruht.

Das frühere ſyſtematiſche Verfahren des Dogmatismus (z. B. bey Spinoza und Wolff) war doch ſo weit logiſch orientirt, daß man ſich Rechenſchaft gab, von welchen Grundſätzen und Definitionen das Raiſonnement auslauffen ſollte. Viele der neueſten dogmatiſchen Verſuche in deutſcher Philoſophie vermengen hingegen das regreſſive Verfahren des Kriticismus mit dem progreſſiven des Dogmatismus und ſind nun gar nicht mehr im Stande anzugeben, wovon ſie eigentlich ausgehen. Sie ſagen z. B. die Idee des Urweſens oder die Idee des Univerſums ſey die erſte, von der man ausgehen müſſe, und dann geben ſie gleich eine Reihe von Folgerungen ohne bedacht zu haben, wo denn die Data herkommen ſollen, aus denen gefolgert wird. Sie bauen ihr Syſtem in die Luft oder auf einen unbekannten Grund und Boden, der außer ihrem Syſtem liegt, wiewol ſie behaupten, daß dieſes ſich ſelbſt genug ſey.

Wir hingegen werden uns bey jeder aufgegebenen Unterſuchung immer erſt darüber orientiren, woher ſie ſich denn ihren Gehalt könne geben laſſen und welches dieſer ſey.

Drittes Kapitel.

Induktion oder heuriſtiſche Methode für theoretiſche Wiſſenſchaften.

§. 127.

Durch die empiriſche Methode ſichern wir die Wahrheit der Thatſachen, durch die ſpekulative die Wahrheit allgemeiner Geſetze; das Ganze unſrer Erkenntniß enthält aber die Thatſache unter dem Geſetz. Die ergänzende Aufgabe für die Wiſſenſchaft war daher die Theorie, die Unterordnung der Thatſachen unter Geſetze und die Erklärung ihres Zuſammenhangs aus den Geſetzen.

Das allgemeinſte Geſetz für die Theorie (§. 114.) war, daß überall ſo weit Theorie ſtatt findet als ſich die Sphäre derſelben Größenbegriffe in unſern Erkenntniſſen verbreitet; daß aber nur mit Hülfe der Mathematik Theorie möglich ſey und verſchiedene Qualitäten ſich nie aus einander erklären oder unter dem Geſetz derſelben Theorie vereinigen laſſen. Wenden wir dieſes nun rückſichtlich der verſchiedenen Anfänge unſrer empiriſchen Anſchauung durch äußere Sinne und innern Sinn an, ſo ergeben ſich folgende vier Hauptregeln.

Erſtlich: es gibt die Aufgabe einer vollſtändigen Theorie der materiellen Weltanſicht nach den Geſetzen der Bewegung. Aus den einfachſten Grundverhältniſſen materieller Anziehungen und Abſtoßungen muß ſich alles auch das verwickeltſte in der Wechſelwirkung der Materie in Raum und Zeit erklären laſſen, mechaniſche, aſtronomiſche, chemiſche und eben ſo wol auch organiſche Verhältniſſe.

Zweytens dieſe Theorie iſt aber nur Theorie der Bewegungen. Keine äußere Qualität wie Farbe, Klang, Wärme, Duft u. ſ. w. kann als ſolche erklärt werden, ſondern jede iſt nur für ſich das Princip einer Theorie, in der ihre gradweiſen Unterſcheidungen auf ihre einfachſten Verhältniſſe zurückgeführt werden.

Drittens es gibt eine Theorie des inneren geiſtigen Lebens unſer ſelbſt, wenn wir die gradweiſen Abſtuffungen des dunkeln und klaren unſerer innern Thätigkeit aus den einfachſten Elementen der erkennenden und handelnden Vernunft ableiten.

Viertens endlich materielles und geiſtiges Daſeyn laſſen ſich nicht in einem Syſtem der Theorie zuſammenfaſſen. Materie kann nicht durch den Geiſt, Geiſt nicht aus der Materie, auch beyde nicht aus einem dritten verſtanden werden. Auch gibt es keine Theorie äußerer geiſtiger Verhältniſſe anders als an den Analogien der materiellen Wechſelwirkung des Organismus. Jede Theorie eines Geiſterreichs und jede Geſpenſterlehre iſt Aberwitz eines Ueberklugen.

Unter dieſen Kautelen laſſen ſich nun theoretiſche Wiſſenſchaften auf zweyerley Weiſe ausbilden. Einmal nach der progreſſiven Methode der ſubſumirenden Urtheilskraft erhalten wir *konſtitutive Theorien* und dann nach der regreſſiven Methode der reflektirenden Urtheilskraft *regulative Theorien.* Die konſtitutiven Theorien laufen ſyſtematiſch in der Darſtellung von ihren Principien aus, ſie fordern alſo ein Princip, das aus ſich ſelbſt Entwickelungen zuläßt, das heißt ſie fordern eine ſcharf beſtimmte mathematiſche Aufgabe. Der Inbegriff aller konſtitutiven Theorien iſt das was wir die angewandte Mathematik nennen. In Mechanik, Optik und phyſiſcher Aſtronomie gehen wir von den einfachſten Principien aus, ſo daß der Fortſchritt der Wiſſenſchaft zugleich reine Erklärung der Thatſachen wird.

Regulative Theorien hingegen bedürfen zuerſt der Induktion als heuriſtiſcher Methode, um von den Thatſachen aus erſt die allgemeinen Geſetze zu finden, die hier als Principien der Theorie geltend gemacht werden ſollen. Sobald die Verwickelung der Phänomene für beſtimmte mathematiſche Konſtruktionen zu groß wird, ſo können wir nur in dieſe Verwickelung der Thatſachen hineingreiffen und unter dieſen aus der Kombination einzelner Fälle verſuchen zu empiriſch allgemeinen Geſetzen durch Induktion zu gelangen. Dann aber ſind wir erſt am Anfang der eigentlichen Aufgabe, nemlich wieder rückwärts den Zuſammenhang der Thatſachen in den Phänomenen aus dieſen Geſetzen zu erklären. Für dieſe regulativen Theorien gelten alſo alle die Regeln der wiſſenſchaftlichen Wahrſcheinlichkeit, die wir oben für Induktionen und Hypotheſen angegeben haben.

Die Stelle der Anwendung für regulative Theorien finden wir in den Aufgaben der Naturgeſchichte der Erde, und der pragmatiſchen Geſchichte der Menſchen. Hier ſollen aus phyſikaliſchen, oder anthropologiſch-politiſchen Gründen die Erklärungen gegeben werden, aber die Erſcheinungen ſind viel zu verwickelt, um auf reine mathematiſche Principien zurückgeführt werden zu können. Indeſſen wiſſen wir doch, daß hier in der Natur der Dinge ſolche mathematiſche Verhältniſſe wirklich zu Grunde liegen und können dieſe daher wenigſtens als leitende Maximen brauchen, um ſo zu den verſchiedenen Abſtuffungen regulativer Theorien zu gelangen.

§. 128.

Dieſe regulative Methode der Induktionen haben wir ſchon von der ebenfalls regreſſiven Spekulation unterſchieden. Die Spekulation hat es nur mit dem Aufweiſen allgemeiner Regeln zu thun, welche wir in unſern mathematiſchen und philoſophiſchen Beurtheilungen ſchon als wahr vorausſetzen, wenn gleich ohne uns deſſen deutlich bewußt zu ſeyn; die Induktion des regulativen Verfahren hingegen muß für ihre allgemeinen Geſetze regreſſive Beweiſe führen, indem ſie die Erſcheinungen unter leitende Maximen zuſammenordnet.

Das regulative Verfahren der Theorie iſt das zuſammengeſetzteſte Kunſtſtück der wiſſenſchaftlichen Methode. Es laſſen ſich hier allerdings ſehr beſtimmte logiſche Regeln angeben, ohne welche eine ſolche Unterſuchung nicht gelingen kann, dabey werden aber die einfachen heuriſtiſchen Methoden ſchon als richtig angewendet vorausgeſetzt und über dieſe noch ein eignes ſtrenges Verfahren gefordert. Daher finden wir denn auch bey der Behandlung der ſchwerern unter dieſen Unterſuchungen beſtändige Wiederhohlung der nemlichen Fehler.

1) Es muß hier erſtlich durch ein richtiges empiriſches Verfahren der Beſtand der Thatſachen genau

gegeben ſeyn; Es müſſen zweytens durch ein richtiges ſpekulatives Verfahren die mathematiſchen und philoſophiſchen Grundunterſuchungen über die allgemeinſten Geſetze vorausgeſchickt ſeyn; ſo daß drittens eine theoretiſche Unterſuchung nie früher unternommen werden darf, als bis voraus beſtimmt iſt, unter welchen allgemeinen leitenden Maximen als philoſophiſchen und mathematiſchen Principien ſie ſteht, und ferner welches beſtimmte Verhältniß ſie gegen ſchon vorhandene konſtitutive Theorien der angewandten Mathematik hat.

Hier iſt mit der Orientirung gegen philoſophiſche Spekulation ſchon ſehr viel gefordert, da die richtigen Maximen der philoſophiſchen Spekulation ſelbſt noch nicht allgemein anerkannt ſind. So fangen z. B. bey uns manche Phyſiker ihre Theorie von Licht und Wärme oder ihre Theorie der Krankheiten mit Gott und ſeinem dreyeinigen Weſen an und die Abſurditäten in der Kirchengeſchichte werden als Erſcheinungen des Heiligen konſtruirt. Ferner die Orientirung gegen die konſtitutiven Theorien der Mathematik iſt an ſich eine ſchwere Forderung von der ſich Naturforſcher, die wenig Mathematik verſtehen, gern los machen unter dem Vorwand der trocknen Magerkeit mathematiſcher Theorien und unter dem Schutz erträumter höherer philoſophiſcher Anſichten. Als Beyſpiel kann der Streit einiger ſogenannten Naturphiloſophen gegen die Newtoniſche Theorie der Farben dienen. Auf der andern Seite aber verſehen es die Mathematiker auch oft darin, daß ſie zu ſchnell nach konſtitutiven Principien greiffen und Erſcheinungen, nur um ſie der Rechnung zu unterwerfen, nach ganz willkührlichen, unhaltbaren Hypotheſen erklären. Beyſpiele dafür ſind alle Theorien der atomiſtiſchen Phyſik und Eulers Theorie des Magneten.

2) Unter den allgemeinen leitenden Maximen der Mathematik und Philoſophie müſſen wir aber auch die Erfahrung ſelbſt noch von dem höchſten möglichen Geſichtspunkt überſehen, den wir erreichen können, um daraus beſtimmtere leitende Maximen zu bilden. Denn die allgemeinen Geſetze gehören dem Ganzen und das Einzelne läßt ſich nach ſeinen theoretiſchen Verhältniſſen nur gemäß ſeiner Lage im Ganzen beſtimmen. Untergeordnete einzelne Theorien werden ſelten glücken, wenn ſie nicht ihrer Anlage nach gegen das Ganze orientirt ſind. Regelloſes Verfahren in der Art läßt oft ein einzelnes Phänomen einer niedern Sphäre als Erklärungsgrund in einer höhern auftreten. So machen manche von dem irdiſchen Magnetismus und der Elektricität die kosmiſchen Verhältniſſe der Gravitation abhängig.

3) Die regulative theoretiſche Behandlung durchläuft ausgehend von ſyſtematiſcher Klaſſifikation der Begriffe ſehr viele Stuffen bis zum Uebergang in konſtitutive Theorie der Mathematik. Wir können für die Phyſik etwa folgende auszeichnen:

a) Syſtematiſche Naturbeſchreibung des Klaſſenſyſtems.

b) Teleologiſche Naturbeobachtung.

c) Kombinirende Naturbeobachtung.

d) Das theoretiſche Experimentiren.

e) Mathematiſche Theorie.

Die ſyſtematiſche Naturbeſchreibung finden wir in den Klaſſenſyſtemen der Mineralogie, Botanik und Zoologie. Ihre Regeln ſind neuerdings vorzüglich ſeit Linne ausgebildet worden. Hier liegen die leitenden Maximen einer Theorie gleichſam nur ins geheim zu Grunde. Sie rechtfertigen nemlich nur die Vorausſetzung einer ſolchen Gleichartigkeit der vorhandenen Stein- Pflanzen- und Thierformen, daß ſich dieſe ſyſtematiſiren laſſen. Die Ausbildung des Syſtems ſelbſt aber folgt nur den logiſchen Regeln der Homogeneität, Specification und Affinität zur Bildung von Namenerklärungen.

Die teleologiſche Naturbeobachtung macht nur um weniges mehr theoretiſche Anſprüche als das Klaſſenſyſtem, wird aber von denen, die ſich ihrer bedienen, ſelten recht verſtanden. Bey verwickeltem Zuſammenhang von Urſach und Wirkung wo in der Naturgeſchichte der Erde oder in den Bildungen des Organismus nur die letzten Wirkungen erſcheinen und der Zuſammenhang der Urſachen erſt hinzugeſucht werden muß, bedienen ſich die Naturforſcher der Frage nach der Zweckmäßigkeit in einer Anordnung der Natur oder einer organiſchen Bildung, um die Beobachtung von den Wirkungen zu den Urſachen zurückzuführen, oder bey einem geſchloſſenen Syſtem der Wechſelwirkung der Regel: daß nichts in denſelben umſonſt ſey, d. h. daß jeder Theil in das Spiel der Veränderungen zugleich als Urſach und als Wirkung eintrete. Man darf aber hier nicht meinen, daß eigentlich Zwecke der Natur beſtimmt werden, ſondern der Ausdruck Zweckmäßigkeit kommt nur bildlich vor, um die Umkehrung der Reihe von Urſachen und Wirkungen zu bezeichnen. So wie das Mittel die Urſach iſt und der Zweck die Wirkung, das

Mittel aber um des Zweckes willen geſucht wird, ſo nennen wir auch in der Natur die letzten zuſammengeſetzten Wirkungen in den Erſcheinungen gleichſam Zwecke der Natur, für welche wir die Mittel aufſuchen wollen, durch die ſie hervorgebracht ſind. Dieſe teleologiſche Maxime iſt alſo nur eine regulative leitende Maxime, um den regreſſiven Gang der Unterſuchung von verwickelten Kauſalverhältniſſen zu leiten.

In der kombinirenden Naturbeobachtung iſt das freyeſte Leben der regulativen Theorie. Ungeachtet der weiten Entfernung von den leitenden Maximen ſucht man hier, doch ſchon beſtimmt theoretiſchen Zuſammenhang. Unſre Meiſter in dieſer Methode ſind in der Phyſik Lichtenberg, Blumenbach und vor allen andern Werner; für Politik gehören hieher die Meiſterwerke der Engländer, beſonders Smith. Geologie und Phyſiologie des Organismus können bisher nur nach dieſer Methode auf bedeutende Weiſe behandelt werden. Dahin gehört auch das richtige in Schellings Verſuchen zur Naturphiloſophie. Hier zeigt ſich am meiſten reine eigenthümliche freye Thätigkeit der beobachtenden und vergleichenden Urtheilskraft, der die Logik außer den allgemeinen Rückſichten wenig beſondere Regeln zu geben vermag.

Dieſes Verfahren enthält die lebendigſte Naturbeobachtung in der Mitte zwiſchen bloßer Beſchreibung und wirklicher Erklärung. Hier errathen wir für größere Ueberſichten der Erſcheinungen wol eine genaue Geſetzmäßigkeit derſelben, zwar ohne das Geſetz ſelbſt, welches dieſe bringt, zu kennen, doch ſo, daß wir durch dieſe leitenden Maximen eine lebendige Einheit der Gruppirung in die Beobachtungen bringen können. So iſt z. B. die einfache Regelmäßigkeit aller Gebirgsbildungen an der Erde nach den Werneriſchen Geſetzen unverkennbar und wenn wir auch noch nicht im Beſitze einer Theorie ſind, aus der ſich dieſe Regelmäßigkeit in den Umbildungen der Erdoberfläche erklären läßt, ſo dient die Kenntniß dieſer Regelmäßigkeit für ſich doch ſchon zu einer geiſtvolleren, lebendigeren Gruppirung der Thatſachen in der Geologie.

Endlich am meiſten nähert ſich der mathematiſchen Theorie die *Kunſt zu experimentiren*, in der wir durch ſelbſt veranlaßte Experimente oder wenigſtens künſtlich geſammelte Beobachtungen unter ſpecielleren leitenden Maximen der Natur ihre Geſetze abfragen in Chemie, Experimentalphyſik, Erfahrungsſeelenlehre, Staatswirthſchaft u. ſ. w. Gelungene Theorien der Art ſind die der elektriſchen und galvaniſchen Erſcheinungen unter ſich und die chemiſche Theorie der Bildung der Salze.

Dieſes Verfahren unterſcheidet ſich vom vorigen nur durch die größere Beſtimmtheit der mit Hülfe von Induktionen und Hypotheſen aufgefundenen Geſetze, ſo daß wir ſie der ſubſumirenden Urtheilskraft anbieten können, um in ihrer beſtimmten Sphäre die Erſcheinungen durch ſie zu erklären, wenn ſchon die Unterordnung dieſer Geſetze ſelbſt unter die apodiktiſchen Formen der Mathematik noch nicht gelungen iſt.

Hier unterſtützt die Mathematik mit Maaß und Rechnung bey dem Gebrauch der Inſtrumente, mannigfaltigem Apparat u. ſ. w. die Beobachtung wenigſtens ſchon mit großer Schärfe, aber der Gipfel der vollſtändigen Theorie, Erklärung der Begebenheiten durch Maaß und Rechnung fehlt noch. Alle untergeordneten Hülfsmittel der Theorie geben uns eigentlich nur Kentniß der Begebenheiten, die ſtreng mathematiſche Theorie allein Einſicht in den Lauf der Begebenheiten.

Viertes Kapitel.

Die Methode des Unterrichts.

a) Wiſſenſchaftliche Lehrmethode im allgemeinen.

§. 129.

Die Mittheilung des Lehrers an den Schüler mag akroamatiſch oder erotematiſch, mündlich oder ſchriftlich geſchehen: ſo können auf jeden Fall logiſche Regeln nur dem ſtreng wiſſenſchaftlichen Vortrag vorgeſchrieben werden, nicht aber dem beliebigen populären, der nur einiges intereſſante aushebt. Ferner: es kommt beym Unterricht entweder nur auf das Wiſſen an, dann heißt er theoretiſch oder zugleich auch darauf, daß man gemäß dem Wiſſen etwas machen lernen, dann heißt er praktiſch und betrift neben der Wiſſenſchaft eine ſich an dieſe anſchließende Kunſt. So ſprechen wir z. B. von praktiſcher Arithmetik und Geometrie, von theoretiſchen und praktiſchen Vorträgen. Die eigenthümlichen Methoden des praktiſchen Unterrichts ſind nur Methoden der Uebung, logiſche Methode bezieht ſich zunächſt nur auf den theoretiſchen Unterricht, denn dieſer iſt Sache des Verſtandes.

Wir können hier alſo erſtlich Vorſchriften für die wiſſenſchaftliche theoretiſche Lehrmethode überhaupt nach den Unterſchieden der Mittheilungsart geben und dann zweytens auf den Unterſchied der mitzutheilenden Erkenntnißart für ſpeciellere Vorſchriften Rückſicht nehmen. Hier ſind dann die Hauptgegenſätze durch die urſprünglichſten Unterſchiede der Erkenntnißweiſe beſtimmt, es ſind hier Methoden des Gedächtniſſes für bloß hiſtoriſches Auffaſſen von Thatſachen und Methoden des Selbſtdenkens für Vernunftwiſſenſchaften zu unterſcheiden; bey letzteren aber wieder mathematiſche und philoſophiſche.

§. 130.

Wir müſſen von jedem wiſſenſchaftlichen Lehrvortrag fordern, daß er vollſtändig, deutlich und gründlich, geordnet, verſtſtändlich und überzeugend ſey.

Der Anſpruch an Vollſtändigkeit modificirt ſich leicht nach den Zwecken des Unterrichts im einzelnen Fall, er wird aber meiſtentheils nur ein verhältnißmäßiger bleiben; nicht daß alles gegeben, ſondern daß nichts wichtiges ausgelaſſen werde. Das Streben nach Vollſtändigkeit im Vortrag verleitet den Lehrer leicht zu zwey Fehlern. Erſtlich in Vernunftwiſſenſchaften wird oft das trivialſte, was ſich ganz von ſelbſt verſteht und weder zur Ueberſicht noch zur Unterſuchung nöthig iſt, weiter entwickelt und zweytens in hiſtoriſchen Unterſuchungen fällt es oft ſchwer, ſich in der Mittheilung des Details hinlänglich zu mäßigen, um nicht die Klarheit der Ueberſicht verloren gehen zu laſſen.

Deutlichkeit fordert für empiriſche Erkenntniß Anſchaulichkeit, für Vernunftwiſſenſchaften den richtigen Gebrauch der ſyſtematiſchen Formen im Erklären, eintheilen und beweiſen. Ueberhaupt können wir für Deutlichkeit die Maxime nennen, mit dem leichtern anzufangen und allmählich zum ſchwierigern fortzugehen. Für den geordneten Vortrag aber die andere: mit dem anzufangen, was in der Folge vorausgeſetzt wird, überall die nöthigen Vorkenntniſſe voraus zu bedenken. Eine von dieſen Maximen beſchränkt die andere. Wenn die Reſultate einer ſchweren Einſicht bey einer für ſich leichter verſtändlichen vorausgeſetzt werden, ſo wird es oft für den Schüler beſſer, wenn gleich für den Lehrer unbequemer ſeyn, den Schüler das ſchwerere zuerſt überwinden zu laſſen. Doch kann es auch zuweilen vortheilhaft ſeyn, einiges vorausgeſetzte zurückzulaſſen, um den Schüler dadurch, daß er den Mangel ſelbſt fühlt, thätiger zu machen.

Das wichtigſte iſt endlich die modaliſche Anforderung, daß der Schüler wirklich zur Kenntniß oder Einſicht in die Sache gelange, daß der Unterricht ihm verſtändlich oder überzeugend ſey. Dafür werden die vorigen Regeln vorausgeſetzt und mit der wichtigſten Maxime verbunden: den Schüler nie paſſiv, ſondern immer mit Selbſtthätigkeit auffaſſen zu laſſen. Der Schüler ſoll durch das unterhaltende des Lernens beym Unterricht feſtgehalten werden, nicht eigänzlich das Intereſſe an den Gegenſtänden, ſondern das am Lernen ſelbſt ſoll ihn feſſeln, ſonſt wird er leicht erſchlaffen, ſobald dem intereſſanteren weniger intereſſantes folgt. Zu leicht darf deshalb der Unterricht nicht gemacht werden, denn das nimmt gerade die Aufmerkſamkeit und erweckt auf die Dauer Langeweile. Das eigne Intereſſe des Zutrauen gebenden Lehrers wirkt mehr als alle methodiſchen Vorſchriften. Deswegen machen pädagogiſche Moden, ſo lang ſie Neuigkeiten ſind, ſo leicht Glück. Sie ſtellen den Enthuſiasmus der neuen Lehre gegen den Schlendrian der alten und richten ſo mehr aus, ihre Methode mag übrigens taugen oder nicht.

Im Kinderunterricht iſt dieſer Anforderung leichter nachzukommen; auf höheren Schulen hingegen die Form der Mittheilung bey uns meiſt nachtheilig, indem der Schüler in zu großer Entfernung vom Lehrer bleibt.

Nach dieſen Regeln der Aufforderung des Schülers zur Selbſtthätigkeit verliert der akroamatiſche Unterriſcht ſehr gegen den erotematiſchen, denn beym erſten hat der Lehrer gar kein äußeres Mittel den Schüler in Selbſtthätigkeit zu erhalten, er muß vorzüglich nur ſeiner Aufmerkſamkeit ſchmeicheln. Hierin kann ſich der Schüler, wenn er freyem Vortrag ſchreibend folgt ſehr helfen. Bey Wiſſenſchaften des freyen Selbſtdenkens wirkt dieſe Methode aber immer hemmend auf die Selbſtthätigkeit des Schülers, indem er den eignen Gedanken, zu denen ihn der Vortrag des Lehrers weckt, doch nicht folgen darf, ohne darüber den Gedankengang des Lehrers zu verlieren. Bey Sachen des Gedächtniſſes kann hingegen die erotematiſche Methode nur nach der Art angewendet werden, die Kant in engerm Sinn die katechetiſche nennt, (weil die Behandlung des Katechismus vor dem Volk ihr meiſt folgt) d. h. der Lehrer prüft fragend nur, ob richtig auswendig gelernt worden iſt, ohne ſich an das Selbſtdenken des Schülers zu wenden.

Für Lehren des Selbſtdenkens iſt die erotematiſche Methode eigentlich die alleinige Methode der mündlichen Mittheilung, hier heißt ſie ſokratiſche Methode. Man erklärt ſie meiſt ſo, daß in ihr der Lehrer dem ſelbſtdenkenden Schüler die Wahrheit ſelbſt abfragen ſoll. Dies iſt aber aufs wenigſte nicht genau genug geſprochen. Die ſokratiſche Methode hat zwey Formen, nach der einen leitet der fragende Lehrer den Schüler ſo, daß dieſer die Wahrheiten ſelbſt erfindet, nach der andern hingegen theilt der Lehrer nur ſeinen eignen Gedankengang dem Schüler mit, aber ſo, daß er ihn Schritt vor Schritt zum Mitdenken einladet und genau darauf achtet, nie unverſtändlich zu bleiben. Ich behaupte gegen die gemeine Meinung, daß nur die letzte Art Mittheilung beym philoſophiſchen Unterricht möglich iſt, (auch entſprechen dem die Platoniſchen Dialogen.) Denn hier muß der Lehrer eine nach feinen Abſtraktionen gebildete Sprache mittheilen, welche eben noch nicht vollſtändig im Beſitz des Schülers iſt, ſondern ihm durch den Unterricht erſt angebildet werden ſoll, jedoch ohne die Machtſprüche ſynthetiſcher Definitionen.

Hingegen in der reinen Mathematik iſt die erſte Art der ſokratiſchen Methode anwendbar. Da kann der Lehrer durch geſchicktes Fragen den Schüler zum Selbſterfinden anleiten und braucht ihm nichts unmittelbar mitzutheilen als die leichten ſynthetiſchen Definitionen der Begriffe.

In der Vergleichung von mündlichem und ſchriftlichem Unterricht hat ſelbſt der akroamatiſche vor dem ſchriftlichen den Vortheil größerer Lebhaftigkeit voraus, ſo daß nur wenige ſich in weitläuftigen Sachen des Gedächtniſſes dem Leſen allein mit Erfolg anvertrauen. In den Wiſſenſchaften des Selbſtdenkens werden aber überhaupt nur vorzüglich dazu geeignete Köpfe bedeutende Fortſchritte machen, für dieſe hat die ſchriftliche Mittheilung vor der akroamatiſchen weſentliche Vortheile, denn da kann der Leſer, ſo oft er will, daſſelbe wiederhohlen und beliebig zwiſchen den Vortrag des Lehrers ſein Selbſtdenken einſchalten.

Schriftliche Gedankenmittheilung iſt das vollendeteſte Werk der gelehrten Kunſt, ſie iſt die dauernde, der durch den Bücherdruck die Allgegenwart verliehen worden. Unſre Gelehrtenwelt iſt die Welt des Papiers, in der der lebendige Geiſt der fernſten Zeiten und Orte mit jedem einzelnen ſich unmittelbar berührt. So kommt es denn, daß unſre Gelehrten ſich faſt alle durch Lektüre und meiſt auch wieder für die Lektüre bilden. Bey uns dient mündlicher Unterricht nur dem anfangenden Schüler und dem Geſchäftsmann, dem die Wiſſenſchaft nur Mittel für die Anwendung wird; hingegen jeder Gelehrte, dem die Wiſſenſchaft ſelbſtſtändige Hauptſache iſt, wendet ſich an einſames Studium und verliert ſich in die papierne Welt. Darin iſt denn auch wieder große Einſeitigkeit. Schon Fichtes Bemerkung, daß mit der täglich wachſenden Menge des geſchriebenen das Leſen immer mehr abnehme, mag ſehr gegründet ſeyn; dieſes falſche Wuchern der Schriftſtellerey hat manches wichtige Werk, manche wiſſenſchaftliche Entdeckung verſehen oder wieder vergeſſen laſſen. Lavoiſier mußte Mayows Entdeckungen noch einmal entdecken. Ueberhaupt ſchon Platon ſagte: die Kunſt zu ſchreiben hat das Gedächtniß zerſtört; damals aber hatte der mündliche Unterricht doch noch weit überwiegende Gewalt. Hingegen der Mangel unſers geiſtigen Lebens iſt, daß die Meiſten nur mit der Feder in der Hand denken können, daß wir uns ſo völlig von dem Mechanismus dieſer künſtlichen Symbolik abhängig machen. Es wäre alſo allerdings zu wünſchen, daß der mündliche Unterricht bey uns wieder gediegnere Gewalt bekäme und daß der Einzelne ſich mehr im freyen Selbſtdenken ohne ſchriftliche Unterſtützung übe, damit die unmittelbare Faſſungskraft des jugendlichen Geiſtes mehr geſtärkt würde. Dazu würde denn auch vorzüglich der gute Rath dienen, daß wer als Schüler lieſt (und nicht für eigne gelehrte Arbeiten) nie excerpire als im Nothfalle, wo er ſich von einer verwickelten Darſtellung eine Ueberſicht verſchaffen will, die ihm das bloße Gedächtniß nicht klar genug gibt.

Für die Benutzung des Leſens zur eignen Ausbildung will ich hier noch einige allgemeine Maximen andeuten.

Für Sachen des Gedächtniſſes kommt es nur auf das Material an, wir berufen uns da auf dasjenige, was gleich über die Methoden des Gedächtniſſes geſagt werden wird. Hingegen für Sachen des Selbſtdenkens wollen wir beſtimmter in Rückſicht auf Selbſtunterricht durch Leſen einiges ausführen. Hier müſſen wir Mathematik und freyes philoſophiſches Raiſonnement verſchieden beurtheilen.

In der Mathematik gibt es eine beſtimmte Reihenfolge der Lehre von den Elementen zum höheren, von den reinen Lehren zur Anwendung. Dieſe ſoll jeder Schüler von Anfang an unterbrochen durchlaufen. Er leſe jedes Werk mit Ernſt Schritt vor Schritt und hüte ſich möglichſt etwas unverſtandnes hinter ſich zu laſſen. Wer hier mit Selbſtthätigkeit in die Wiſſenſchaft eingreiffen will, ſollte ſich von den reinen Theilen derſelben erſt eine vollſtändige Ueberſicht verſchaft haben und ſich ſo viel möglich jede ſchon erfundne Methode bekannt gemacht haben. Einſeitige Kenntniß der Methoden gibt hier leicht ein bornirtes Urtheil, von dem man ſich hinten nach ſchwer wieder befreyen kann und läßt manchen ſeine Kräfte unnütz an Unterſuchungen verſchwenden, die entweder ſchon der Wiſſenſchaft gewonnen ſind, oder auf andern Wegen viel leichter erhalten werden können.

Die philoſophiſche Lektüre hat zwey ganz geſchiedene Eingänge, den der angewandten Wiſſenſchaften, in denen es vor allem auf Sachkenntniß ankommt, und den der reinen Theile, in denen es nur auf Ausbildung der eignen Einſicht ankommt. Hier finden für den, der mit Selbſtthätigkeit Philoſophie ſtudiren will, folgende Kautelen ſtatt.

1) Fange nicht mit dem Studium der Geſchichte der Philoſophie an, denn dieſes verwirrt nur mit der Menge ſeiner widerſprechenden Urtheile den Geiſt, und führt durch das hiſtoriſche Behandeln fremder Ausdrücke von der Hauptſache: Bildung des eignen Geiſtes, ab. Laß dich nicht durch die Autorität großer

Namen blenden, denn was in frühern Perioden der Geſchichte Produkt des größten philoſophiſchen Tiefſinnes war iſt uns oft leicht zu überſehender Irthum.

2) In den reinen Theilen der Wiſſenſchaft (Logik und reine Metaphyſik) lies nicht viel hinter einander, ſondern laß durch die erſte Lecture nur dein Selbſtdenken wecken. Lies über Metaphyſik anfangs keine dogmatiſchen Syſteme, ſondern nur Kritik; fange nicht mit einzelnen Abhandlungen an, ſondern mit größern Werken, die das Ganze umfaſſen. Fange nicht mit rhetoriſch oder poetiſch dekorirten Werken an, dieſe laſſen über den Schmuck die Hauptſache überſehen; ſcheue nicht die Trockenheit der Grunduntersuchungen und verwechſele die Trockenheit nicht mit Unverſtändlichkeit.

3) Fange gleich auch mit der Lektüre von Schriften aus den angewandten Theilen (Phyſik, Sittenlehre, Politik, Pädagogik, Pſychologie, Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, Aeſthetik) an, denn hier durch die zu Grunde liegenden Erfahrungen und deren Thatbeſtand lernt man wahrhaft den Zweck und das Intereſſe der Philoſophie kennen, nicht aber durch jene Dekorationen des Vortrags. Unter dieſen Schriften wähle aber wieder nicht ſyſtematiſche Ueberſichten ſondern Hauptwerke, wenn ſie auch nur einzelne Theile der Wiſſenſchaft behandeln.

Für die äſthetiſche Literatur gelten vorzüglich noch dieſe Regeln. Man leſe früher Meiſterwerke der Dichtung und Redekunſt aus verſchiedenen Zeiten als Werke der Kritik. Denn hier will das Urtheil durch unbefangenes Gefühl vor allem gebildet ſeyn und nicht nach Maaßſtäben des Verſtandes. Wer ſich zu früh mit der äſthetiſchen Kritik befaßt, wird nur Vorurtheile lernen, die ſein Urtheil immer bornirt laſſen. Kommt man aber nachmals zur Kritik, ſo denke man dann wohl daran, daß ihre Regeln nicht einzelnen Kunſtwerken ſondern der Philoſophie des Geſchmackes abgefragt ſeyn wollen. Auch das trefflichſte Muſter iſt nur Beyſpiel aber nicht Geſetz und im Gegentheil ſo viel Fehler ein Kunſtwerk haben mag, ſpricht es denn doch von irgend einer Seite das unbefangene Gefühl an, ſo taugt unſre Kritik nicht eher etwas, bis ſie auch das Gute in ihm nachzuweiſen verſteht.

b) Die Methode des Gedächtniſſes.

§. 131.

Außer der Uebung und Stärkung des Gedächtniſſes gibt es eine Kunſt des Gedächtniſſes, (ars mnemonica) wodurch man nur dem ſichern und leichten Beſinnen zu Hülfe kommen will. (§. 15.) Die Art, wie eine bloß hiſtoriſche Erkenntniß, (bey der es nur darauf ankommt, ſie mit dem Gedächtniß zu faſſen,) dieſem angeboten wird, hat nemlich bedeutenden Einfluß darauf, wie lebhaft und zur Erinnerung geſchickt ſie uns gegenwärtig bleibt. Es kommt hier alles auf eine ſorgfältige Disciplin der Aſſociation der Vorſtellungen an und dieſe iſt es, wofür ſich die Regeln der mnemoniſchen Kunſt angeben laſſen. Dieſe Regeln laſſen ſich im allgemeinſten unter drey Bedingungen bringen.

1) Was man dem Gedächtniß gut einprägen will, muß anhaltend und regelmäßig getrieben werden. Fragmentariſches Treiben und gelegentliches Herum-

koſten an einer weitläuftigern Wiſſenſchaft verdirbt ſelbſt für ein nachfolgendes ernſthaftes Studium die Erinnerung. So wie man eine Sache zum erſtenmal faßt, prägt ſie ſich am beſten und ſchärfſten im Gedächtniß ab.

2) Gute und geläufige Erinnerung wird durch eine Topik des Gedächtniſſes ſehr begünſtigt. Es kommt nemlich für leichte Beſinnung viel darauf an zuſammengehörende Kenntniſſe nach einer ſteten und feſten Aſſociation an einander zu reihen und ſie an deutliche Formen der Ueberſicht zu binden. Es wird alſo hier für alle erlernten Gedanken ein feſtes Fachwerk gefordert, in welchem jeder Gedanke ſeinen beſtimmten Ort hat, an den er gebunden bleibt, damit die Erinnerung ihn ſicher finden könne. Dadurch wird Ordnung in unſrer Gedankenmaſſe erhalten, durch die man ſich leichter zurecht finden kann, wenn man in der Erinnerung etwas aufſucht. Dahin gehören die Vortheile aller Arten von tabellariſchen Ueberſichten. Die klarſte Nebenordnung haben unter unſern Vorſtellungen die Geſichtsvorſtellungen. Daher iſt es vortheilhaft jede weitläuftige Ueberſicht von Kenntniſſen an ein vor der Einbildungskraft gezeichnetes Fachwerk zu knüpfen. So ſchlagen die Mnemoniker die Theile eines bekannten Hauſes, die Gaſſen einer bekannten Stadt u. ä. vor, um durch Vertheilung an dieſe ſich z. B. die Geſchichte zu merken.

3) Eine Vorſtellung muß Maſſe genug haben, wenn ſie im Gedächtniß leicht ſoll gefunden werden können. Abſtrakten, ſchwer zu merkenden Vorſtellungen gibt man daher andere als Zeichen (Symbole) bey, durch die ſie beſtimmter behalten und vor der

Erinnerung gefunden werden. So dient die Sprache innerlich als Hülfsmittel des Denkens; auf ähnliche Art rathen die Mnemoniker mancherley einzelnes von bildlichen Vorſtellungen an. Man muß ſich aber hüten dieſe Symbolik nicht zu häufig oder ſchwerfällig anzuwenden, ſonſt wird man mit dem Zeichenkram die Urtheilskraft um mehr lähmen, als man der Erinnerung hilft. Kant nennt dieſe Kunſtgriffe das ingeniöſe Memoriren und hat ſehr treffend auf ihre leicht zu befürchtenden Nachtheile aufmerkſam gemacht. (Anthropologie S. 94.)

Die hier genannte mnemoniſche Topik iſt es von der ſich der mannigfaltigſte und vortheilhafteſte Gebrauch machen läßt, dahin gehören auch die oben (§. 116.) erwähnten mnemoniſchen Hülfsmittel des Nachdenkens, indem ja innere Erinnerung die Grundlage alles Nachdenkens iſt.

Wenn jemand im Geſchäft eine beſtimmte Art Reden oder Schriften z. B. Predigten, Promemorien u. ä. oft zu entwerfen hat, ſo kommt es hier nicht darauf an, im einzelnen Fall wiſſenſchaftlich etwas neues zu erfinden, ſondern nur die Materialien, welche man für einen beſtimmten Gegenſtand ſchon beſitzt oder durch Nachſchlagen leicht zur Hand bekommen kann, mit Sicherheit ſchnell zu ſammeln und zu ordnen. Uebung in der Manier des Vortrags wird vorausgeſetzt, es kommt alſo nur auf eine gute Diſpoſition d. h. eine reiche Sammlung und geſchickte Anordnung der Gedanken an, welche in der Rede oder Schrift aufgeſtellt werden ſollen. Dies iſt nun ganz ein Kunſtſtück der Erinnerungskraft, nicht nur darin, daß ich die Diſpoſition zur Rede hinterdrein dem Gedächtniß einprägen muß, ſondern ſchon bey ihrer Erfindung, indem es darauf ankommt, mich auf die mir zu Gebote ſtehenden Materialien ſchnell und vollſtändig zu beſinnen. Hier werden von den Rednern die τόποι, die loci communes und particulares anempfohlen und dahin gehört die ganze Lulliſche Kunſt. Man gewöhne ſich an ein beſtimmtes Fachwerk allgemeiner Fragen und Eintheilungen, die bey jedem Thema oder noch beſſer grade bey meiner Art von Ausarbeitungen immer vorkommen können und ſammle nun dieſen gemäß, was ſich vorfindet. Die allgemeinſten loci wären Kategorien beſonders im ariſtoteliſchen Sinn, allein dieſe ſtehen vom einzelnen Thema zu weit ab, die loci particulares, welche nur dieſem beſtimmten Geſchäft, dem Predigen u. ſ. w. anpaſſen, werden beſſere Dienſte thun. Solche topiſche Vortheile bietet eine jede Art der Ausarbeitung ſchon durch ihre beſtimmtere Form und Theilung z. B. die Predigt durch ihre Theile Gebet, Eingang, eigentlicher Vortrag und Schluß an, noch mannigfaltiger aber durch die Art ihres Inhaltes. Eine ſolche Topik wird dem, der ſich daran gewöhnt, allerdings von Nutzen ſeyn, wer aber immer oder zu ſtreng nach ihr arbeitet, wird eine ſteife Allgemeinheit in ſeine Ausarbeitungen bringen, welche von der bloßen Ausführung im Vortrag nicht hinlänglich überwunden wird. Dagegen gilt nun erſtlich die Regel, ſich des künſtlichen Hülfsmittels der Erinnerung nur im Nothfall zu bedienen und zweytens ſich mehrere weſentlich verſchiedene Fachwerke zu erſinnen, zwiſchen denen dann die Kombination gleich eine ſehr bedeutende Anzahl von Formen wird entſtehen laſſen. So beſtand die ars magna des Lullius in Kreiſen der Grundbegriffe aus der Logik, der ſpekulativen Metaphyſik und der praktiſchen Philoſophie, die man ſich üben mußte gleichſam über einander um zu drehen, um ſo eine große Menge Gedankenkombinationen willkührlich und doch mit Regelmäßigkeit in ſeine Gewalt zu bekommen.

Eine ſolche Topik wird ſich ſelbſt unwillkührlich dem Gedankengang eines jeden anbilden, der ein ähnliches Geſchäft hat. Auch in Sachen des Selbſtdenkens wird ſie heuriſtiſche Vortheile gewähren, wenn man allgemeine Eintheilungen kennt, welche für ein beſtimmtes Thema gelten, indem man ſich ſo vergleichend orientiren kann, was etwa noch zu berückſichtigen iſt. Auch für die Leitung des Geſprächs und gegen die Gefahr im Geſpräch Gegenſtände der Unterhaltung zu verlieren, wird eine ſolche zweckmäßig ausgeſonnene Topik gute Dienſte thun.

In dem Gedankenſyſtem unſers Geiſtes bedürfen wir für die regelmäßige Erinnerung beyder hier genannten Hülfsmitteln, der Bezeichnung durch Bilder und der Anordnung der Topik, neben einander. Die Anforderung der Topik iſt hier ganz unverfänglich. Man ſorge bey dem Unterricht in jeder Wiſſenſchaft, deren Zweck Sammlung von Thatſachen iſt, daß der Schüler ſich dieſe nach der Regel eines einfachen, feſten, leicht zu überſehenden Fachwerks einpräge, indem es ihm dann viel leichter werden wird, ſich über das Ganze zu orientiren und die Stelle jedes einzelnen im Ganzen zu finden. Bey dem Gebrauch der Bilder aber iſt unter Bild nur eine anſchauliche Vorſtellung der Einbildungskraft und nicht ein Gleichniß zu verſtehen. Man erinnere ſich hier an das allgemeine Geſetz der Bezeichnung in der Sprache, daß dem beſtimmten Gedanken nur die für ſich bedeutungsloſen Charaktere dienen. Ueberhaupt das mnemoniſche Spiel mit Bildern ſoll nur dem Mechanismus der unwillkührlichen Aſſociation dienen und nicht Beſchäftigung des Verſtandes werden. Im letztern Fall wird es gleich zur Albernheit. Deswegen ſcheint es mir, als wenn ſelbſt die mnemoniſche Topik ſich am beſten nur einfacher Tabellen und nicht ausgemahlter Häuſer und anderer lebhafter Bilder zu bedienen habe, denn jeder Vortheil den die Lebhaftigkeit der Bilder hier der Erinnerung gewährt, wird, ſo gut er ſich zu Gedächtnißkunſtſtücken brauchen läßt, doch nur auf Koſten der Freyheit des Urtheils erhalten werden.

c) Mathematiſche Methode des Unterrichts.

§. 132.

Mathematiſcher Unterricht ſoll für das Selbſtdenken gegeben werden und nicht nur für das Gedächtniß. Sonſt aber führen hier ſehr verſchiedene Methoden neben einander zum Ziel. Der Hauptunterſchied im Elementarunterricht liegt darin, ob man mathematiſche Erkenntniß als eine Geſchicklichkeit für das Leben, oder ob man Mathematik als Wiſſenſchaft mittheilen will. Rechnen und Zeichnen ſind zwey Geſchicklichkeiten, deren Anwendung im Leben ſo oft und leicht vorkommt, daß ihre Ausbildung für jeden Werth hat. Dafür wird eine Gymnaſtik des Geiſtes gefordert, durch welche uns gewiſſe kombinatoriſche Verfahrungsarten der Einbildungskraft geläufig werden, ſo daß wir ſie mit Gewandheit anzuwenden wiſſen. Hier kommt es darauf an, einen gewiſſen Mechanismus der Rechnungsarten zu können, zugleich aber auch zu wiſſen, wo er anzuwenden ſey; eben ſo fordert die Zeichnung geübtes Augenmaaß und richtige Beurtheilung der Geſtalten. Hier hat der niedere Schulunterricht durch das Kopfrechnen und die dahin gehörigen Peſtalozziſchen Methoden gewonnen. Der gewöhnliche Unterricht lehrte nemlich die Rechnungsregeln zuerſt nur mechaniſch durch auswendig lernen, wenn nun die Einſicht nicht durch weitern Unterricht hinzukommt, ſo weiß ſich der Schüler mit der Anwendung nicht zurecht zu finden. Nach beſſerer Methode ſoll aber die Geſchicklichkeit gleich an der Anſchauung mit der Einſicht zugleich gebildet werden, dann verſteht ſich mit der Rechnungsregel auch die Anwendung. Allein wenn dieſe Methoden ſich über das gewöhnliche völlig zweckloſe Spiel mit den aller erſten Elementarzuſammenſetzungen von Zahlen und Linien erheben ſollen, ſo fordern ſie einen geſchickten unermüdet ſelbſtthätigen Lehrer.

Der wiſſenſchaftliche Zweck der Mathematik iſt hiervon verſchieden. Bey dem kommt es auf Strenge der Beweiſe und koncentrirte Darſtellung des Syſtems an, auf ausgebildete mathematiſche Abſtraktion, deren allgemeine Formen jener Unterricht grade vermeidet. Hier wird die alte Behandlung durch die neuen Methoden nicht verdrängt werden dürf[illegible]enn hier iſt die ſtrenge Uebung des Verſtandes a[illegible]er Stelle, welche durch das bloße anſchaulich machen zurückgeſetzt wird, ohne dieſe Uebung des Verſtandes iſt es aber unmöglich in die höhern Gegenden der Wiſſenſchaft vorzudringen.

Außer dieſer Bemerkung iſt die logiſch weſentliche Grundbehauptung der mathematiſchen Methodenlehre, daß alle mathematiſche Methode des Unterrichts ſynthetiſch ſey. Die Mathematiker theilen zwar ihre Methode des Unterrichts in analytiſche und ſynthetiſche, aber bey dem Gebrauch dieſer Kunſtausdrücke herſchen Unbeſtimmtheiten. Nach allgemeinem logiſchen Sprachgebrauch heißt analytiſche Methode die abſtrahirende, durch die man das allgemeine und die Principien einer Wiſſenſchaft erſt ſucht, ſynthetiſche Methode hingegen die, die von den Principien ausgeht, und aus ihnen ableitet. Nach dieſem Sprachgebrauch folgt aller mathematiſche Unterricht unvermeidlich der ſynthetiſchen Methode, er muß immer von den Principien anfangen und aus dieſen zuſammenſetzend ableiten, ſo gut in der Theorie der Gleichungen als in Rechenkunſt und Elementargeometrie. Denn nur die ſchon erfundene Mathematik läßt ſich lehren, und wenn in Rückſicht deren der Unterricht auch nach ſokratiſcher Methode heuriſtiſch gegeben wird, ſo bezieht ſich das doch nur auf die Anfänge ſynthetiſcher Erfindung; die analytiſche Erfindung hingegen, welche neue Methoden und Konſtruktionsweiſen entdeckt, läßt ſich gar nicht nach methodiſchen Regeln beherſchen.

Allein die Mathematiker nehmen in der Anwendung die Worte analytiſch und ſynthetiſch in anderer Bedeutung. Man erklärt gewöhnlich: die Syntheſis nimmt die Sätze ſchon als bekannt an und beweiſt ſie nur; die Analyſis lehrt dagegen das Unbekannte behandeln und zeigt zugleich die Erfindung ihrer Wahrheiten. Geben wir genau Acht, ſo liegt der Unterſchied, den man meint, eigentlich in dem, was oft der Euklidiſchen Geometrie vorgeworfen worden: ſie beweiſe wol ihre Sätze, zeige aber nicht, wie man zur Erfindung derſelben komme, in der Analyſis hingegen erhelle beydes. Dies iſt nun gar kein Unterſchied des analytiſchen und ſynthetiſchen nach unſerm Sprachgebrauch, ſondern wir würden dieſe zwey Verfahrungsarten etwa als *heuriſtiſches* und blos *oſtenſives*, als erfinderiſches und nur die Wahrheit nachweiſendes von einander unterſcheiden. Das ſogenannte ſynthetiſche Verfahren kann kürzer ſeyn und iſt oft leichter, allein das Leben eigner erfindender Selbſtthätigkeit fehlt ihm. Wir können alſo allerdings die Forderung aufſtellen, daß auch die Elementararithmetik und Geometrie für den Unterricht nach ſogenannter analytiſcher Methode behandelt werden ſollten, wie Thibaut uns dazu neuerdings treffliche Anleitung gegeben hat. In den Euklidiſchen Elementen können wir das Verfahren, daß immer erſt die Sätze aufgeſtellt, dann Konſtruktion oder Auflöſung gegeben und erſt zuletzt die Beweiſe hinzugefügt werden, eine bloße Manier nennen, die ſich leicht vermeiden läßt ohne den Gedankengang weſentlich zu ändern. Allein in den höhern Theilen der Wiſſenſchaft iſt freylich durch die Befolgung der ſogenannten ſynthetiſchen Methode die Ueberſicht oft ſehr erſchwert worden.

Dieſer Unterſchied des erfindenden oder nur beweiſenden Verfahrens trift alſo unſre Unterſcheidung des analytiſchen und ſynthetiſchen nicht. Logiſch beſteht das Weſen der ſynthetiſchen Methode im Fortſchritt von den Grundſätzen zum abgeleiteten, d. h.

in der Mathematik im Ausgehen von den einfachſten Anfängen und Ausbreitung zu immer größern Zuſammenſetzungen. Dieſe Art des Fortſchrittes gehört nun allen mathematiſchen Theorien. Auch in der mathematiſchen Analyſis iſt die Methode dieſelbe, wiewol es leicht anders ſcheinen kann. Dieſe Analyſis geht immer den Weg der Erfindung und lehrt Mittel um ſogar im Gebiet der Geometrie, was deren eigne Hülfsmittel weniger vermögen, ſelbſt Erfindungen zu machen, allein zergliedernd wird ihr Gedankengang nur in den untergeordneten Fällen der Anwendung einer ſchon gefundnen allgemeinen Formel. Innerhalb der Sphäre einer bekannten Regel findet hier zergliedernde Unterſuchung in der rückgängigen Bewegung vom geſuchten zum gegebenen ſtatt, eben weil die arithmetiſchen Geſetze eine den philoſophiſchen ähnlichere Allgemeinheit haben, ſo daß ſich in der Sphäre derſelben allgemeinen Regel ſehr mannigfaltige Fälle beſtimmen laſſen. Das Auffinden der Regeln ſelbſt, der reine Gang der Theorie iſt aber in der Buchſtabenrechnung und Algebra eben ſo wohl progreſſiv wie in aller Mathematik.

Nachdem das Rechnen mit Buchſtaben einmal erfunden iſt, kann man durch die bloßen vier Species mit Buchſtaben ſich viele wichtige Lehrſätze ſelbſt erfinden, dies geſchieht aber immer nur in der Sphäre der einmal erfundnen Operation durch immer weiter fortgeſetzte Syntheſis nach ihrer Regel. So iſt in der allgemeinen Arithmetik nicht nur die Grundtheorie, ſondern auch alle Entwicklung, welche (wie z. B. die Lehre vom binomiſchen Lehrſatz für alle ganzen poſitiven Exponenten) nicht durch Gleichungen geſchieht, ſynthetiſch. Der einzige zergliedernde Gedankengang iſt der der Bildung von Gleichungen in der Algebra, die Ueberſetzung vorkommender Größenverhältniſſe in die eigenthümliche Zeichenſprache der Algebra. Aber eben dafür gibt es keine Theorie, ſondern alles bleibt der reflektirenden Urtheilskraft überlaſſen. Die Theorie in der Algebra iſt nur Theorie der Auflöſung gegebener Gleichungen und da iſt aller Fortſchritt ſynthetiſch. Wenn die Algebra ſo Größen aus ihren gegebenen Verhältniſſen zu bekannten berechnen lehrt, ſo geht ſie im Ordnen, Reduciren und Auflöſen der Gleichungen wieder vom arithmetiſchen Princip und den einfachſten Verhältniſſen aus und ſchreitet nur nach und nach zu Methoden für größere Zuſammenſetzungen z. B. für die Auflöſung der Gleichungen vom erſten Grad zum zweiten, zum dritten, zum vierten und dann zu allgemeinern Methoden durch Näherung fort, ohne das Auffinden dieſer Methoden ſelbſt der eignen Erfindung überlaſſen zu können.

Dadurch nun, daß kraft der algebraiſchen Hülfsmittel einzelne Aufgaben auf regreſſive Art behandelt werden können, iſt de. Unterſchied von Syntheſis und Analyſis hier noch vieldeutiger geworden, indem man überhaupt die Behandlung der Aufgaben durch die Symbolik der allgemeinen Arithmetik die analytiſche nennt, die Behandlung derſelben durch die unmittelbare Betrachtung der Größenverhältniſſe ſelbſt (in der Geometrie durch Zeichnung) hingegen die ſynthetiſche. Dann iſt die analytiſche Behandlung die leichtere und umfaſſendere, aber in ihr beſchäftigt man ſich nicht mit den Größen ſelbſt, ſondern nur mit erſt zu deutendem Zeichenſpiel; die ſynthetiſche gewährt alſo unmittelbarere Einſicht und verdient deswegen, ungeachtet ſie weniger leiſtet, im Unterricht ja nicht vernachläßigt zu werden.

d) Methode des philoſophiſchen Unterrichts.

§. 133.

In der Philoſophie iſt die wahre Methode der Mittheilung und die Methode der Erfindung ganz eine und dieſelbe. In der Philoſophie kann nichts gelehrt werden als das Auffaſſen ihrer Principien in abstracto und die Beurtheilung vorkommender Fälle nach dieſen. Das Auffaſſen der Principien iſt das ſchwerſte, indem ſie die allgemeinſten Abſtraktionen ſind, dabey ſtehen ſie an der Spitze ihres Syſtems nicht als Axiomen, aus denen ſich daſſelbe ſelbſtſtändig entwickeln könnte, ſondern nur als Kriterien, um vorkommende Fälle nach ihnen zu beurtheilen. Daraus folgte, daß es gar keine ſelbſtſtändige, ſynthetiſch aufzuſtellende, dogmatiſche Lehre für die Philoſophie geben könne, ſondern einzig kritiſche Behandlung. Es wird alſo die Grundregel alles philoſophiſchen Unterrichts, daß nicht die Philoſophie ſondern nur das Philoſophiren gelehrt werden könne, daß nur eine Anweiſung an den ſelbſtdenkenden Verſtand ſtatt finde, wie er ſich die Philoſophie ſelbſt am bequemſten nach erfinden könne. Aller Unterricht ſollte alſo hier dem Geiſte der Sokratiſchen Methode folgen, der nicht in der dialogiſchen Form beſteht, ſondern darin, von gewöhnlichen Gegenſtänden des täglichen Lebens auszugehen und ſich durch dieſe erſt auf wiſſenſchaftliche Anſichten hinüber führen zu laſſen.

Kritiſches Verfahren iſt die Grundregel aller tauglichen philoſophiſchen Mittheilung, in der Ausführung gibt es aber einen Unterſchied des populären und des ſtreng wiſſenſchaftlichen ſchulgemäßen Unterrichts in der Philoſophie, auf den wir ſchon eben (§. 79. u. 88.) aufmerkſam wurden.

Das wiſſenſchaftliche Ziel der philoſophiſchen Ausbildung iſt: ſich die Grundgedanken der philoſophiſchen Ueberzeugung, ihr gegenſeitiges Verhältniß und ihr Verhältniß zur Anwendung ganz deutlich zu machen. Ohne dieſes Verfahren, können wir uns hier nicht vor Irthum ſichern, nicht gegen den Zweifel vertheidigen. Dies iſt es, was die Schule der Wiſſenſchaft zu leiſten hat. Dabey müſſen wir die Ausbildung der reinen Theile der Wiſſenſchaft durch kritiſche Methode zu Grunde legen, weswegen dieſe Unterſuchung Kritik der Vernunft genannt wird. Für denjenigen dann, der ſich eine kritiſche Ueberſicht über das verſchaft hat, wovon die philoſophiſchen Ueberzeugungen im Leben ſprechen, wird nachher die anthropologiſche theoretiſche Grundlehre der Deduktion verſtändlich, die in ſich Doktrinal behandelt werden kann, indem ſie eine phyſikaliſche Theorie der Vernunft iſt.

Für die ſchulgemäße Behandlung der Philoſophie kommt alſo alles auf das kritiſche Herausheben und anthropologiſche Sicherſtellen der Grundbehauptungen an. Wenn nun aber ein Lehrer ſich dieſe Formen und ihr Verhältniß vollſtändig deutlich und geläufig gemacht hat, ſo kann er auch auf einen populären Unterricht in den angewandten Theilen der Philoſophie in Phyſik, Ethik, Religionslehre, Aeſthetik eingehen, ohne die reinen Unterſuchungen voraus zu ſchicken. Die richtigen Grundgedanken liegen ja in jedes Menſchen Geiſt und können alſo dem Gefühl klar werden auch ohne daß ſie in abstracto nach Begriffen behandelt werden. Doch auch dieſer gleichſam exoteriſche Unterricht in der Philoſophie darf nicht dogmatiſch abgefaßt, an das Gedächtniß, ſondern er ſoll kritiſch an das Selbſtdenken gerichtet werden.

Katechetiſche Methode hat für die Philoſophie ſchlechterdings gar keinen innern Werth, indem ſie immer nur todte Worte eines alten Meiſters an den auswendig Lernenden vererbt. Allein anſtatt der Katechismen im gemeinen Unterricht eine helle Methode des Selbſtdenkens einzuführen, das hat unſrer Zeit erhebliche äußere Schwierigkeiten. Alle Feſtigkeit des populären Unterrichts ſetzt nemlich völlige Aufklärung der Schule ſchon voraus, noch ſind aber die Meinungen der Lehrer im Streit, vorzüglich iſt das öffentliche Urtheil über religiöſe Gegenſtände noch allzuſehr mit Traditionen beſchwert, über die es ſich nicht zur freyen Geſtaltung ſeines eignen Lebens erheben kann. Bis dahin hat der Gebrauch des mechaniſchen Erlernens ethiſcher und religiöſer Vorſtellungsarten doch den großen Werth unter dem Volk die Achtung dieſer Ueberzeugungen wenigſtens dämmernd zu erhalten und hin und wider einen beſſeren Kopf zum Nachdenken aufzuregen.

Abgeſehen aber von dieſen geſchichtlichen Schwierigkeiten liegt in der Sache ſelbſt, ſeitdem die Schule durch Kant über die praktiſche Philoſophie aufgeklärt worden iſt, kein Hinderniß der leichtfaßlichen Mittheilung an minder gebildete. Eben ſo leicht wie der mathemathiſche Unterricht würde ſich auch der philoſophiſche nach den Anſichten des Selbſtdenkens ausbilden laſſen, wenn man nur ſtreng dabey bliebe, die ethiſchen Anſichten in der Anwendung zum erſten zu machen und ihnen alles andere folgen zu laſſen. Der Gegenſatz der gebietenden Pflicht gegen die Wahl ſelbſt des Edleren, noch mehr gegen die Wahl der bloßen Annehmlichkeiten und des nützlichen; die geiſtige Erhabenheit des ſittlichen Charakters, der Ehre, Gerechtigkeit und Frömmigkeit ſind das einleuchtendſte, faßlichſte in aller menſchlichen Ueberzeugung: dasjenige was allein keiner Vorbereitung bedarf, um bei einer allgemeinen Volksausbildung, wie die unſrige iſt, mit Klarheit an einen jeden gebracht zu werden.

Das iſt ein Hauptnachtheil unſrer gewöhnlichen populären Methode, daß wir allem andern voraus, ſpekulative Gegenſtände der Religionslehre in den Unterricht mengen, die unverſtändlich bleiben müſſen, die nur einen bornirten geiſtlichen Stolz der Secten erzeugen und auf die für das Leben gar nichts ankommt.

Ob nun alſo auf populäre oder ſcholaſtiſche Weiſe reine oder angewandte Philoſophie mitgetheilt werden mag, das wichtigſte iſt für allen philoſophiſchen Unterricht den kritiſchen Geiſt gegen die geiſtloſe Bequemlichkeit dogmatiſcher Mittheilungen und gegen die vornehm thuende Pedanterey des Skepticismus geltend zu machen.

Dogmatiſche Mittheilung ausgeprägter ſyſtematiſcher Anſichten erregt unter ſelbſtdenkenden nur einen regelloſen Streit, indem der Lehrer meiſt das deutlichere aus dem minder deutlichen erklärt. Für den nachſprechenden Schüler aber gedeiht ſie zum bequemen Erlernen und gelegentlichen Forterben fremder Gedanken ohne eignes Leben, wie es die Geſchichte der Philoſophie in allen zuſammenhängenden Maſſen ihrer Schulen zeigt.

Doch iſt löblich an den meiſten dogmatiſchen Anſichten der wiſſenſchaftliche Ernſt mit dem das Intereſſe unſrer philoſophiſchen Ueberzeugungen, wenn auch noch ſo ungeſchickt ergriffen wird.

Dagegen ſticht im gemeinen Leben häufig die Altklugheit derjenigen ſehr widerlich ab, die ſich durch den Vorwand des Skepticismus aus der Affaire ziehen. Gegen dieſe haben wir oben (§. 126.) gezeigt, daß Zweifel in philoſophiſchen Dingen gar nie das Ende der Unterſuchung ſeyn könne, auch beſteht dieſer elegante Skepticismus in nichts als in der Weigerung auf philoſophiſche Unterſuchungen im Ernſt eingehen zu wollen, wodurch er ſich mit dem rohen Wilden und mit dem natürlichen Unvermögen des Blödſinnes ganz in Parallele ſtellt.

e) Von der Widerlegung.

§. 134.

Wir haben im allgemeinen der wiſſenſchaftlichen Methode die des Geſprächs entgegengeſetzt. Darin kommt es wol mehr auf Leben, Unterhaltung und Zuſammenhang als auf logiſche Regel des Denkens an. Von der letztern iſt nur die Rede, wenn die Abſicht des Geſprächs Belehrung iſt, wodurch es aber wieder wiſſenſchaftlich wird. Eine eigenthümliche logiſche Methode der Konverſation findet ſich daher nur bey dem Verſuch einer wechſelſeitigen Belehrung, das heißt bey dem *gelehrten Streit*, der *Polemik*, dem *Disputiren*.

Für dieſe Lehre von der Beſtreitung und Widerlegung fremder Meinungen gibt es eine eigne ſcholaſtiſche Kunſt, nemlich das Disputiren in der Form. Einer als Reſpondent ſtellt eine Theſis als ſeine Behauptung auf; ein anderer als Opponent ſtellt dagegen einen Schluß auf, der eine Einwendung oder die Widerlegung dieſer Theſis zum Schlußſatz hat. Nun reſumirt der Reſpondent den Syllogismus des Opponenten und verwirft ihn entweder oder leugnet ſeine Prämiſſen, die er entweder widerlegen oder dem Opponenten zu beweiſen aufgeben kann. Dies ganze Verfahren iſt aber, wenn es zur Wahrheit führen ſoll, einſeitig darauf berechnet, daß unſer Raiſonnement nur aus vollſtändigen Syllogismen beſtehe, und paßt nur für mathematiſche Wahrheiten. Mit ſeinen Weitläuftigkeiten wird wenig gewonnen: auf Zergliederungen und Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe paßt die Form nicht.

Wir können bey der Polemik zwey Abſichten unterſcheiden, entweder will jeder nur Recht behalten oder es iſt ernſtlich auf Belehrung abgeſehen. Wird der Streit nur mit Rechthaberey geführt, ſo gibt es der Hülfsmittel, um ſich zu ſichern, ſelbſt für die ſchlimmſten Fälle viele, indem man die Zuhörer für ſich und ſeine Sache und gegen den Gegner einzunehmen, den Gegner aber zu erbittern, zu verwirren, von der Sache abzubringen ſucht. Die Logik wird rathen der Bequemlichkeit wegen immer dem Gegner den Beweis zuzuſchieben, ſelbſt den Skeptiker zu machen und mit keinem Beweis zufrieden zu ſeyn. Wer nemlich nichts zugibt, den kann man auch von nichts überführen, hat alſo der Gegner erſt einmal den Beweis, ſo braucht man ſich nur recht dumm zu ſtellen, um alle ſeine Anſtrengung zu vernichten.

Mehr lohnt es der Mühe für den andern Fall das richtige Verfahren zu beſtimmen, wenn es mit der Belehrung Ernſt iſt.

1) Hier wird gefordert, daß von beyden Seiten guter Wille da ſey; denn durch Geſchwätz und Unachtſamkeit kann man ſonſt jedes Raiſonnement eines andern von ſich abhalten.

2) Der geübtere Denker ſuche nur durch Fragen und reden laſſen die Sprache und Vorſtellungsart des andern genau kennen zu lernen.

3) Er mache dabey den andern auf die logiſchen Fehler aufmerkſam, die ſich durch Unbeſtimmtheit der Worte und Sprünge im Schließen etwa einſchleichen. Dieſe ſind doch faſt immer nur Nebenſache, der Grund jedes bedeutenden Streites liegt tiefer.

4) Durch dieſe Vorbereitungen wird ſich der wahre Quell des Streites finden und der Grundirthum wird dann entweder in einer Unwiſſenheit oder einem Vorurtheil eines Theiles liegen.

5) Hier iſt dann die Hauptſache die Aufdeckung und Erklärung des Scheins der dieſem Grundirthum zu Grunde liegt. Man kann in der Widerlegung entweder κατ' ἄνθρωπον (ex concessis) jemand zeigen, daß ſeine Behauptung mit andern nicht zuſammenſtimmt, die er doch auch zugibt oder man kann κατ' ἀλήθειαν aus der Sache ſelbſt einen Widerſpruch der gemachten Behauptung mit allgemein anerkannten Wahrheiten zeigen. In dieſen beyden Fällen wird man aber zunächſt nur den Gegner widerlegen oder ihn ad absurdum führen, womit man ihn freylich meiſt am leichteſten in Verlegenheit bringt, ihm aber eigentlich nie genug thut. Die wahre Belehrung liegt immer erſt darin, daß man die Gründe ſeines Urtheils kennen lernt, auf dieſe eingeht und den Schein in ihnen deutlich macht. Denn dadurch kann man allein gründlich widerlegen und ſich Eingang bey dem Gegner verſchaffen. Die bloße Widerlegung eines Irthums ohne dies verhütet nie, daß nicht der nemliche Schein den man nicht kennt, in andern Fällen doch wieder zum Irthum verleite. So lang der Schein nicht gehoben iſt, bleiben dem Gegner wenigſtens immer noch Zweifel übrig; denn er kann ſelbſt irrig doch nie ohne allen Grund geurtheilt haben; Einſicht in die Unzulänglichkeit des Grundes iſt daher auch die einzige gründliche Tilgung des Irthums.

Dieſe Aufdeckung des Scheins iſt daher im Streite die einzige Art Beleidigung des Gegners zu vermeiden und ihm Billigkeit wiederfahren zu laſſen. Wo ein Menſch irren kann, kommt es nur auf ſubjektive Verhältniſſe an, unter denen der Schein auch wol einen Scharfſinnigen hätte täuſchen können. So läßt ſich z. B. Mann gegen Mann jedem ſelbſtdenkenden jungen Kopf die Einſeitigkeit eines poſitiven blinden Religionsglaubens leicht nachweiſen. Im öffentlichen Streit erregt die Widerlegung hingegen nur Erbitterung, weil der Grund des Irthums hier in angewöhnten Vorurtheilen liegt, die man meiſt nur in ihren Folgen angreift.

Register.

(Die Zahlen bedeuten die Seitenzahl. G. den Grundriß, die andern des Syſtems.)

A.

a G. 36.
A und Non-A 121.
Aberglaube 478.
Abſonderung 114.
Abſtraktion 64.
— qualitative 99.
— quantitative 98.
Aconzio 25.
Aechtheit einer Schrift 532.
Aeſthetik 505.
Aeußeres 100.
Afficiren 37.
Affinität, Geſetz derſelben 105.
Agricola 23.
Ahndung 423.
Akroam 411.
Alexander von Aphrodiſias 23.
Allgemeinheit 94.
Analogie 434. u. f.
Analyſis 104.
— mathematiſche 85.
Analytik 14.
Anſchauung 36. 86.
— mathematiſche, reine 38. 44. 73.
Anthropologie 6. u. f.
Antwort 155.
Apperception, reine 50.
Architektonik 483.
Ariſtoteles 18. u. f.
Arithmetik 85.
Ars mnemonica 577.
Art 104.
Artunterſchied 108. 273.
Aſſertion 32. 155.
Aſſociation 56. 61. u. f. 69.
Attribut 123.
Aufgabe 293.
Aufhebung eines Urtheils G. 42.
Aufklärung 328. 337.
Auflöſung 293.
Aufmerkſamkeit 57. 66.
Aufrichtigkeit des Zeugen 527.
Aufſchiebung eines Urtheils 420.
Ausbildung der Erkenntniß 329.
Ausführlichkeit 283.
Auslegung 532.
Ausſage 155.
Authenticität 532.
Autodidakt 512.
Autopſie 520. u. f.
Autorität 477.
Axiom 411.

B.

Baco Franz 25.
Barbara G. 57.
Bardili 30.
Baumgarten 27.
Bedeutung 376.
Begreifen 362.
Begriff 102 bis 124.
— ähnliche oder verwandte 105.
— Artbegriff 104. 118.
— beygeordnete, koordinirte 104.
— deutliche 110.
— disjunkte 105.
— disparate 105.
— dunkle 110.
— einfache 271.
— einſtimmige 121.
— engere, niedere, ſubordinirte, untergeordnete 104.
— entgegengeſetzt, widerſtreitend 121.
— gegebene 399.
— gegentheilige, verneinende 121.
— gemachte 398.
— geordnete 112.
— Geſchlechtsbegriff 104. 118.
— gleichgeltende, Wechſelbegriffe 104.
— höhere, übergeordnete, weitere 104.

Regiſter.

Begriff, klare 110.
— konträre 121.
— Reflexionsbegriff 99.
— verworrene 112.
— widerſprechende 121.
Begriffsverwechſlung 468.
Behauptung 32. 156.
Beobachtung 519.
Beſchreibung eines Begriffes 275.
— eines Gegenſtandes 275. 518.
Beſinnen 63.
Beſtimmung 99.
Beſtreiten G. 140.
Beweis 290. u. f. 410. 412. u. f.
— apagogiſcher 300.
— διότι 295.
— erſchlichener 309.
— hypothetiſcher 299.
— in der erſten und zweyten Figur, 295.
— κατ' ἀλήθειαν 291.
— κατ' ἄνθρωπον 291.
— kategoriſcher 298.
— konjunktiver 302.
— oſtenſiver 300.
— ὅτι 295.
— progreſſiver 300.
— regreſſiver 296.
— zu viel, zu wenig beweiſender 306.
Beweisverfahren 413.
— analytiſches, dogmatiſches, epiſyllogiſtiſches, induktoriſches, kritiſches, progreſſives, regreſſives, ſpekulatives, ſynthetiſches 414. u. f.
Beyſpiel 113.
Bezeichnung 370 bis 39
Bild 58. 64.
Blödſinn 348.
Boethius 23.

C.

Cartesius 26.
Celarent G. 57.
Charaktere 372.
Chimäriſch 446.
Chronologie 35.
Chryſippos 22.
Cirkel im Beweiſe 307.
— im Erklären 284.
Conversio des Schluſſes 226.

D.

Darii G. 57.
Dauer 81.
Deduktion 410.
Definition 270. ſ. Erklärung.
Definitio applicans G. 67.
— applicata G. 67.
Demonſtration 410.
Denken 36. 86. u. f.
— in concreto 362.
— in abstracto 363.
— logiſches und transcendentales 95, 342.
Denkform 93.
Determination 114.
Deutlichkeit der Begriffe 110.
— äſthetiſche und logiſche 113. 317. 361
— Stufen derſelben 360.
Dialektik 14.
Diallele G. 68.
Dichotomie 284.
Dichten 36. u. f. 58.
Dictum de omni et nullo 175.
Dilemma 242.
Diſjunktion 136.
Diſputiren 593.
Diviſion 137.
Doktrin G. 121.
Dummheit 346.
Dunkelheit 46. 360.
— der Begriffe 110.

E.

e G. 36.
Egoiſmus 475.
Einbildungskraft 36. 57.
— produktive 55. 58
— reproduktive 57. 58. 61. u. f.
— transcendentale 55.
Einerleyheit 100.
Einfältigkeit 349.
Einheit 54.
— analytiſche 95.
— ſynthetiſche 95.
Einleuchtend 317.
Einſehen 155. 320. 362.
Einſtimmung 99.
Eintheilung 287. u. f. 392. u. f.
Eintheilungsglieder 288.
Eintheilungsgrunde 289.
[illegible] der Wahrheit 249.
Einwendung, Einwurf ſ. v. a. Gegengrund 432.
Elementarlehre 12
Empiriſmus 518 bis 536.
Empfänglichkeit 39.
Empfindung 42.
— Vitalempfindung 43.
— Organenempfindung 43.
Entdeckung 513.
Entgegenſetzung 121. 142.
— logiſche der Urtheile 193. u. f.
Enthymema 264.
Entwicklung 503.

Regiſter.

Epicherema 254.
Epikur 22.
Epiſyllogismus 251.
Erfahrung 321.
— gemeine und gelehrte 520.
Erfahrungsſatz 294.
— wiſſenſchaft 325.
Erfinden 512.
Erinnerung 63.
Erkenntniß 32. u. f.
— analytiſche 169.
— anſchauliche, intuitive 36. 57. 322.
— apodiktiſche 320.
— a poſteriori und a priori 323.
— aſſertoriſche 320.
— diskurſive, gedachte, logiſche 87. 322.
— empiriſche, Erfahrungs-, hiſtoriſche 319. u. f.
— intellektuelle 324.
— mathematiſche 319. u. f.
— philoſophiſche 55. 89. 319. u. f.
— rationale 322. 324.
— ſynthetiſche 169.
— unmittelbare 53. u. f.
— Vernunft- 320.
— wichtige 339.
Erkenntnißgrund 151.
Erklärung 279. u. f. 297. 392 bis 405. 534.
— adäquate 279.
— analytiſch 399.
— ausführliche 283.
— genetiſch und theoretiſch 397.
— Namen- Sach- und Worterklärung 392. u. f.
— präciſe 285.
— ſynthetiſche 398.
— zu eng und zu weit 279.
Erklärungsgrund 151.
Erörterung 399.
Evolution 503.
Expoſition 399.
Euklides von Megara 17.
Eubulides 17.

F.

Fall 164.
Fehlſchluß 461.
Ferio G. 57.
Fiktion der Einbildungskraft 88.
Folge 136.
Folgerung 190. 192 bis 204.
— auf das Gegentheil 193.
Form 99.
— der Sinnlichkeit 79.
— des Denkens 92.
— des logiſchen Gedankenlaufs 325.
— des Schluſſes 189.
Form der ſyſtematiſchen Einheit 265.
— des Urtheils 128.
— der Wiſſenſchaft 267 bis 315.
Frage 155.
Fürwahrhalten 155.

G.

Galenus 22.
Gattung 104.
Gedächtniß 51. 63.
Gedächtnißkunſt 64. 577.
Gedankenlauf G. 13. S. 53.
— gedächtnißmäßiger und logiſcher G. 13.
Gedankenloſigkeit 349.
Gefühl 351 u. f.
Gegenſtand 32.
Gehalt 99.
Geiſt 345.
Gelehria 349.
Gemeinfaßlichkeit 366. u. f.
Genie 345.
— dichteriſches, mathematiſches, philoſophiſches, pragmatiſches, techniſches 347.
Generiſcher Unterſchied 108.
Geometrie 85.
Geruch G. 126.
Geſchlecht 104.
Geſchlechtsbegriff 273.
Geſchmack 355. 505.
Geſetz 155.
Gewiſſen 353.
Gewißheit 409.
— Grade derſelben 410.
Gewohnheit 70.
Glaube logiſcher 421.
— metaphyſiſcher 423.
— hiſtoriſcher 525.
Gleichartigkeit G. 29.
Gleichniß 113.
Glieder der Eintheilung 288.
Goklenius 25. 255.
Gorgias 17.
Grammatik 380.
Größe 86.
Grund 136.
Gründlichkeit 365. u. f.
Grundſatz 292.
Grundſätze des Denkens 173. u. f.

H.

Helligkeit der Vorſtellung 361.
Heraklit 17.
Hermeneutik ſ. v. a. Auslegungskunſt.
Heterogeneität ſ. v. a. Verſchiedenartigkeit.
Heterozeteſis 306. 464.

Register.

Heuriſtik ſ. v. a. Erfindungskunſt 511 u. f.
— mathematiſche 544.
Hoffbauer 29.
Homogeneität 105.
Homonymie 465.
Horizont der Erkenntniß 329. u. f.
Hypotheſe 136. 294. 434. 443. u. f.
Hypotypoſe 113. 363 bis 370.
— ihre Arten 364.

J.

i G. 36.
Ideal logiſches der wiſſenſchaftlichen Form 482.
Identität ſ. Einerleyheit.
Ignorant ſ. v. a. Unwiſſender.
Illuſion ſ. v. a. Sinnentäuſchung.
Indifferentismus ſ. v. a. unthätige Gleichgültigkeit 348.
Individuell 107.
Induktion 237.
— unvollſtändige 433. 443. u. f. 559 bis 568.
Inhalt eines Begriffes 103.
Inneres 100.
Irthum 443 bis 482.

K.

Kanon 12. G. 122.
Kant 28.
Kategorie 151.
— ariſtoteliſche 19. 387.
Kathartikon G. 122.
Kennen 362.
Kennzeichen 376. 393.
Kettenſchluß 254.
Kieſewetter 29.
Klarheit 46. 361.
— der Begriffe 110.
Klaſſe 104.
Klaſſifikation 103.
Kleinmeiſterskrämerey 340.
Kombinationsvermögen 84.
— lehre 85.
Kommentar 534.
[illegible] ſ. v. a. verſtehen.
Konjektur 533.
Konjunktion 136.
Konkluſion ſ. v. a. Schlußſatz.
Konſequenz 139. 159.
Konſtruktion der Begriffe 326.
— oſtenſive und ſymboliſche 376. 377.
Kontrapoſition 196.
Korollarien 294.
Kopf 345.
Kriterium 182.
Kritik hiſtoriſche 532. u. f.
— der Vernunft G. 132.
Krokodillenſchluß 243.
Krug 255. 257.
Kunſtausdruck 379.

L.

Lambert 28.
Lehnſatz 294.
Lehrmethode, Lehrvortrag ſ. Methode des Unterrichts.
Lehrſatz 293.
Leibnitz 27.
Leichtgläubigkeit 459. 531.
Lernen 71. 512.
Locke 27.
Logik 3.
— demonſtrative, philoſophiſche und anthropologiſche 3. u. f. 169.
— philoſophiſche 172.
— ihre Eintheilungen 10 bis 15.
Lullius 24. 581.
Lücke im Beweis 309.

M.

Maimon 29.
Malebranche 27.
Manier 508.
Mathematik 326.
— reine 85.
Materie 99.
— des Urtheils 128.
— des Schluſſes 189.
Maximen 439.
— der Einheit, Mannigfaltigkeit, objektiven Gültigkeit und Sparſamkeit 442.
— der erweiterten, konſequenten und liberalen Denkungsart 457.
— heuriſtiſche, leitende, regulative 439 u. f.
Meditiren 509.
Meier 204.
Meinung 421.
Memorien 577 bis 582.
Menſchenverſtand 364.
Merkmahl 120.
— außerweſentliches, charakteriſtiſches, eigenthümliches, gemeinſames, konſtitutives, weſentliches 122.
— veränderliches 124.
Metapher 372.
Methode 12. 508.
— heuriſtiſche, konſtitutive und ſyſtematiſche 511.
— kritiſche 548.
— progreſſive und regreſſive 516.
— ſynthetiſche und analytiſche ſ. Progreſſus und Regreſſus.

Regiſter.

Methode, ſynthetiſche in der Mathematik 584. u. f.
— des Unterrichts 568. bis zu Ende.
— — — erotematiſch, mündlich, katechetiſch, ſchriftlich, ſokratiſch, theoretiſch und praktiſch S. 135.
— — — des Gedächtniſſes 377 bis 582.
— — — mathematiſche 582 bis 588.
— — — philoſophiſche 588 bis 592.
Methodenlehre 12. 508. bis zu Ende.
Mnemonik 372.
Mittelbegriff 205. 206.
Modalität des Urtheils 128. 155. u. f.
Modus als Merkmahl 124.
— der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe S. 57.
— ponens 230.
— tollens 230.
— ponendo tollens 233.
— tollendo ponens 234.
Möglich 158.
Muthmaßung ſ. v. a. Vermuthung.

N.

Nachdenken 91. 509.
Nachlaß 139.
Nachſchluß S. 62.
Natur 97.
Nebenarten 105.
Nebeneintheilungen 289.
Nebenordnung der Wahrheit 250.
Negation 121.
Nominaldefinition 392.
Nothwendig 158. 320.
Numeriſcher Unterſchied 108.

O.

o S. 36.
Oberbegriff 205. 206.
Oberſatz 205. 206.
Object 32.
Ohrenzeuge S. 126.
Oppoſition ſ. Entgegenſetzung.
Ordnung 104.
Organon 13. S. 122.
Originalität 345.

P.

Panſophie 333.
Parallelſtelle 534.
Paralogiſmus 461.
Paraphraſe 534.
Partition 137.
Pedanterey 353.
Perception 49. 361.
Petitio principii 207.
Phantaſie 58.
Philoſophie 326.
— formale und materiale 173.
— reine und angewandte 327.
— der Mathematik 495.
Platon 18.
Ploucquet 28.
Polemik 593.
Polyhiſtorie 333.
Polymathie 333.
Polytomie 268.
Polyteleüs 469.
Popularität 346. u. f.
Porphyrius 23.
Poſition 121.
Poſtulat 293.
Präciſion 285.
Prädikat 128.
Prämiſſe 189.
Princip 268. 496 bis 502.
Privathorizont 329. u. f.
Problem S. 71.
Progreſſus 255. 296. 356. 413. u. f. 499. 511. u. f.
Propädeutik 12.
— der Logik 31. bis 101.
Propositio major et minor S. 53.
Proſyllogiſmus 251.
Pythagoras 15.

Q.

Qualität des Urtheils 128. 131. u. f.
Quantität des Urtheils 128. u. f.

R.

Ramus 25.
Raum 78. u. f.
Realdefinition 392.
Receptivität ſ. v. a. Empfänglichkeit.
Reflexion 69. 91.
Reflexionsbegriffe 99. 167.
Regel 164.
Regreſſus 255. 296. 356. 413. u. f. 499. 511. u. f.
Reimarus 28.
Relation als Merkmahl 121.
— des Urtheils 128. 135. u. f.
Rhapſodiſtiſch S. 122.

S.

Sage S. 126.
Satz 125. S. 42.
— theoretiſcher und pragmatiſcher 293.
— des ausgeſchloßnen dritten 176.

Regiſter.

Satz der Beſtimmbarkeit 176.
— des Grundes 178.
— der Identität 176.
— des Widerſpruchs 177.
Scharfſinn 345. 356.
Schein 450.
Scheinbarkeit 451.
Schema 64.
Schluß 166. 189 bis 267.
— Fehlſchluß 461.
— gemiſchter 193.
— mittelbarer ſ. Vernunftſchluß.
— rein 190.
— Trugſchluß ſ. Trugſchluß.
— unmittelbarer 191. 192 bis 204.
— unvollſtändiger 413.
— vollſtändiger 413.
— verſteckt 253.
— verkürzt 254.
— Wahrſcheinlichkeitsſchluß 417. u. f.
Schlußkette 251.
Schlußſatz 189. 205.
Scholion 294.
Schranken der Erkenntniß 328.
Schwulſt 336.
Schwäche des Geiſtes 348.
Schwärmerey 350.
Schwergläubigkeit 459. 531.
Selbſtbewußtſeyn 50.
Selbſterkenntniß 50. 316.
Selbſtthätigkeit 39.
Sinn 36.
Sinnentäuſchung 52.
Sinnesanſchauung 37. 40.
Sinnesbetrug 52.
Sinnlichkeit 39. 40.
— äußere 42.
— innere 46.
Skepticismus 553.
Sophisma ſ. Trugſchluß.
Sorites, Kettenſchluß 254.
— ariſtoteliſcher gemeiner 255.
— goklenianiſcher 255.
— hypothetiſcher und kategoriſcher 255.
— eine Art Trugſchluß 469.
Specifikation 105.
Specifiſcher Unterſchied 102.
Spekulation 537 bis 548.
Sphäre der Begriffe 103.
Spitzfündigkeit 340.
Spontaneität 39.
Sprache 380 bis 392.
Sprachlehre 380.
Sprung im Schließen 309.
Stärke des Geiſtes 347.
Stilpon 17.
Stoff 99.
Streit 593.
Stumpfheit 348.
Subalternation 192.
Subjekt vorſtellendes 32.
— des Urtheils 128.
Subſtanz 151.
Subſumtion 131.
Syllogiſtik ſ. v. a. Lehre von den Schlüſſen.
Symbolik 373.
Synekdoche 372.
Synthesis ſ. Verbindung.
— logiſche 115.
Syſtem 268.
— kategoriſches, hypothetiſches und konjunktives; philoſophiſches, mathematiſches und hiſtoriſches 459. u. f.

T.

Takt praktiſcher 353.
Talent 345.
Terminologie 379.
Terminus major, medius, minor G. 52.
— technicus ſ. v. a. Kunſtausdruck.
Tetratomie 288.
Thales 15.
Theorem G. 71.
Theorie 488. 504. 559.
— konſtitutive und regulative 560.
Tiefe der Erkenntniß 329.
Tiefſinn 348.
Tieftrunk 29.
Topik 578. u. f.
Tradition G. 126.
Trennungsſtück 140.
Trilemma 242.
Trugſchluß 461.
— a dicto secundum quid ad &c. 469.
— Amphibolie 466.
— consequentis, petitionis principii, non caussae ut caussae 472
— compositionis et divisionis 466
— durch den Accent 466.
— durch Homonymie 465.
— ex accidente 468.
— extra dictionem 463. u. f.
— figurae dictionis 466.
— ignorationis elenchi 463 470.
— plurium interrogationum 473.
— secundum dictionem 463. u. f.
Tüchtigkeit des Zeugen 527.
Tumultuariſches Verfahren G. 122.

U.

Ueberlieferung G. 126.
Ueberredung 460.
Ueberſetzung 534.
Ueberzeugung 460.

Regiſter.

Umfang der Begriffe 103.
— der Erkenntniß 319 bis 341.
Umkehrung des Urtheils 195 bis 199.
Umſchreibung 534.
Ungereimtheit 451.
Unglaube 531.
Unterbegriff 205. 206.
Unterordnung 131.
— der Wahrheit 250.
Unterricht ſ. Methode des Unterrichts.
Unterſatz 205. 206.
Unwiſſenheit 328.
Urtheil 125 bis 169.
— affirmativ, bejahend 131.
— allgemein, univerſell (generell) 129.
— analytiſch 170.
— apodiktiſch 156.
— aſſertoriſch 156.
— beſonders, partikulär, plurativ 129.
— bedingtes 140.
— diviſiv 137.
— — vollſtändig G. 39. S. 140.
— — unvollſtändig G. 39.
— disjunktiv 137.
— einzelnes, ſingulares 129.
— entgegengeſetzte, opponirte 142. 193. u. f.
— — kontradiktoriſch, widerſprechend 142.
— — kontrar, widerſtreitend 142.
— — ſubcontrar 143.
— falſches 126.
— hypothetiſch, Bedingungsurtheil 137.
— identiſches 196.
— kategoriſches 137.
— konjunktiv 137.
— limitirend, unendlich 133.
— problematiſch 156.
— reciprokabel 196
— verneinend, negirend 131.
— verlangtes 409.
— ſynthetiſches 170.
— wahres 126
— Allgemeingültigkeit des Urtheils 126.
— Begründung der Urtheile 406 bis 482.
— Grundurtheil 410.
— Vorurtheil 476.
Urtheilskraft 343.
— ſubſumirend und reflektirend 351. 356.

V.

Vakka 24.
Verbaldefinition 3[illegible]
Verbindung 54. 94.
— figürliche 76. 80.
Vergeſſen 51.
Vergleichung 92.
Vergleichungsbegriff 99. 167.
Vergleichungsformel 120.
Verhältniß logiſches und reelles der Begriffe 120.
Vermuthung 409.
Verneinung 131.
Vernunft 36. 39. 341. u. f.
— reine 56. 88 341.
Vernunftſchluß 204 bis 267.
— disjunktiv 233.
— diviſiv 209. 236 u. f.
— hypothetiſch 209. 230. u. f.
— in der erſten und zweyten Figur 208.
— kategoriſcher 209 210. u. f.
— — ſcholaſtiſche Figuren deſſelben G. 56. u. f.
— konjunktiv 236
— unvollſtändig 433.
— zuſammengeſetzt 251. u. f.
— Dilemma 242.
— Induktion 237.
— — unvollſtändige 433.
Vernunftwiſſenſchaft 325.
— reine und angewandte 327.
Verſchiedenheit 100.
Verſinnlichung ſ. v. a. Anſchaulichmachung 113.
Verſion 534.
Verſtand 36. 341.
— und innerer Sinn 86.
— und Vernunft 88.
Verſtandesgebrauch gemeiner und wiſſenſchaftlicher 362.
Verſtandeslehre 3.
Verſtandesſchluß 190. 192 bis 204.
Verſtehen 351.
Verſuch 520
Verwandlung der Urtheile 202.
— der Schlüſſe 245.
Verwandſchaft der Vorſtellungen 63.
Verworrenheit 112.
Viſionär 349
Vollkommenheit der Erkenntniß 328.
Vorausſetzung 189. 294.
Vorderſatz 139.
Vorderſchluß G. 62.
Vorkenntniß 570.
Vorſtellung 32. u. f.
— problematiſch und aſſertoriſch 33.
— Arten der Vorſtellungen 36. u. f.
— dunkle und klare 46. u. f.
Vortrag 508.
Vorurtheil 461. 476.

Regiſter.

W.

Wahlſatz 294.
Wahrheit logiſche und reale 182.
— empiriſche und tranſcendentale 406.
Wahrnehmung 321.
— innere 49.
Wahrſcheinlichkeit 410. 417 bis 448.
— mathematiſche 425. 426. u. f.
— philoſophiſche 425. 433. u. f.
— reale 425.
— logiſche 426.
— ſubjektive 430.
Weite der Erkenntniß 329.
Welt 97.
Weſen logiſches des Begriffes 122.
Wichtigkeit 339.
Widerlegung 543.
Widerſpruch 121.
Widerſtreit 102.
Wirklich 158.
Wiſſen 421.
— logiſches und metaphyſiſches 423
Wiſſenſchaft 256.
— theoretiſche 327.
Witz 348. 356.
Wolf 27.
Wortſpiel 455. u. f.

X.

Xenophanes 15.

Y.

ὕστερον πρότερον 307. 308.

Z.

Zeichen 370.
— bildliche 372.
— hieroglyphiſch 372.
— künſtlich und natürlich 371.
— metaphoriſch 372.
— mittelbar und unmittelbar 373.
— tropiſch 372.
— Kennzeichen 376. 393.
— Stammzeichen, Grundzeichen und abgeleitete Zeichen 375.
Zeit 73. u. f.
Zenon von Elea 16.
Zenon von Kittium 22.
Zergliederung 114.
Zerrüttung 349.
Zerſtreuung 52.
Zeuge 527.
— mittelbarer, unmittelbarer 527.
— Tüchtigkeit, Aufrichtigkeit deſſelben 527.
— Ohrenzeuge, Augenzeuge S. 126.
Zeugniß 525 bis 536.
— glaubwürdig, verdächtig, verwerflich 526.
— mündlich, ſchriftlich 532.
Zuſatz 294.
Zweifel 410.
Zwiſchenarten 106.
Zuſammenſetzung der Begriffe 115.

Druckfehler.

Grundriß.
S. 3. Z. 7. v. u. Geſetzen lies Geſetzen des Denkens.
— 31. Z. 13. v. u. Demonſtration lies Determination
— 67 Z. 1. v. u. erhalten lies enthalten
— 78. Z. 14. v. o. Erkenntniſſen lies empiriſchen Erkennt.
— 81. Z. 12. v. u. unbegränzt. lies eng begr.
— 88. Z. 9. v. o. erſt lies erſtens
— 103. Z. 6. v. u. es lies er
— 126. Z. 9. v. u. Art zu Art lies Ort zu Ort.

Syſtem.
S. 19. Z. 9. v. u. συμβεβηκον lies συμβεβηκός
— — Z. 6. v. u. Lagen lies Liegen
— 23. Z. 15. v. u. Borethius lies Boethius
— 24. Z. 14. v. o. Nomialen lies Nominalen
— 82. Z. 9. v. u. Gehalt lies Geſtalt
— 94. Z. 12. v. o. unmittelbar lies mittelbare
— 102. Z. 7. v. u. Thiervorſtellungen lies Theilvorſtellungen
— 129. Z. 7. v. o. als lies alt
— — Z. 9. v. o. Gegenſtandes die Bez. lies Gegenſtandes; die Bez.
— 150. Z. 13. v. o. Katheden lies Katheten
— 165. Z. 4. v. u. reflektiven lies reflektirten
— 166. Z. 14. v. o. auch lies auf
— 197. Z. 17. v. o. Die letztern lies Hier

— 214. Z. unten in der Figur linker Hand ſind die Buchſtaben B und C verwechſelt.

— 244. Z. 6. v. o. erhält lies enthält

— 294. Z. 6. u. 7. v. o. der graden Linie lies grade Linien.

— 305. Z. 9. v. o. wichtigen lies richtigen

— 317. Z. 7. v. o. leichten lies lichten

— 328. Z. 11. v. o. dem Ganzen lies den Grenzen.

— 352. Z. 3. v. u. Begriffen lies Begriffen

— 377. Z. 3. v. o. Zwiſchenſprache lies Zeichenſprache

— 427. Z. 16. v. o. wir 4005 : 10 lies wie 10 : 4005

— 468. Z. 12. v. o. grieaiſch griechiſch

— — Z. 13. v. o. er euch lies er es euch

— 509 Z. 10. v. u. Verſtandesbegriff lies Vorſtandesgebrauch

— 568. Z. 5. v. u. lernen lies lerne

— 575. Z. 6. v. o. unterbrochen lies ununterbrochen.

Von

Deutſcher Philoſophie
Art und Kunſt.

Ein Votum
für
Friedrich Heinrich Jacobi
gegen
F. W. J. Schelling

gegeben
von
Jakob Friedrich Fries.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer.
1812.

Einleitung.

Friedrich Heinrich Jacobi hat in ſeiner neueſten Schrift: von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, zwey der wichtigſten Lehren ſeiner philoſophiſchen Anſicht ausführlicher und beſtimmter ausgeſprochen als bisher. Zuerſt nämlich polemiſch gegen den Wandsbecker Boten ſeine Anſicht vom Glauben und der Offenbarung als unmittelbaren Quellen unſrer religiöſen Ueberzeugungen; zweytens ſeine Lehre vom Unterſchied des Theismus, welcher nur beſtehen könne durch die Trennung des Glaubens von der Wiſſenſchaft und eines irreligiöſen Naturalismus, welcher die Konſequenz jedes ſelbſt genugſamen Wiſſens werde — dieſe Lehre aber verbunden mit der Behauptung ein ſolcher Naturalismus ſey die nothwendige Konſequenz der Kantiſchen Art zu philoſophiren.

In Rückſicht des erſten führt er unter andern (S. 48. 49.) die Worte des Wandsbecker Boten an: „der Menſch iſt in ſich reicher als Himmel und Erde und hat, was ſie nicht geben können . . . die Weisheit und Ordnung, die er in der ſichtbaren Natur findet, legt er mehr in ſie hinein, als er ſie aus ihr herausnimmt;

denn er könnte ihrer ja nicht gewahr werden, wenn er ſie nicht auf etwas, das er in ihm hat, beziehen könnte, ſo wie man ohne Maaß nicht meſſen kann. Himmel und Erde ſind für ihn nur die Beſtätigung von einem Wiſſen, des er ſich in ſich bewußt iſt, und das ihm die Kühnheit und den Muth gibt, alles zu meiſtern, und aus ſich zu rectificiren. Und mitten in der Herrlichkeit der Schöpfung iſt und fühlt er ſich größer, als alles, was ihn umgibt und ſehnt ſich nach etwas anderm.“ Jacobi fährt dann fort: „Bey dieſer ſchönen Stelle möchte der Recenſent dem Verfaſſer gern eine Frage vorlegen. Dieſe nämlich: Ob es ſich mit dem, was wir in Büchern leſen oder uns mündlich erzäht wird, was wir hiſtoriſch erfahren, anders verhalte als mit dem, was wir unmittelbar anſchauen? Ob der lebloſe Buchſtabe vielleicht mehr vermöge als die lebendige Natur? Ob in jenem — dem Buchſtaben — wohl gar das Maaß des Maaßes enthalten und allein gegeben ſey, dergeſtalt, daß ohne ihn der Geiſt nichts nütze wäre oder doch nur wenig?“ Ferner (S. 54. 55.) „Wir wiſſen von Gott und ſeinem Willen, weil wir aus Gott geboren, nach ſeinem Bilde geſchaffen, ſeine Art und Geſchlecht ſind. Gott lebt in uns und unſer Leben iſt verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf dieſe Weiſe gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch ſein Bild in unſerm innerſten Selbſt: was außer Ihm ſollte Ihn uns kund thun? Bilder, Töne, Zeichen, die nur zu erkennen geben, was ſchon verſtanden iſt? — Der Geiſt dem Geiſte: was?“ — „Nach Gottes Bilde geſchaffen, Gott in uns und über uns; Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das iſt die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche; damit offenbart ſich Gott lebendig, fortgehend für alle Zeiten. Eine Offenbarung durch äußerliche Erſcheinungen, ſie mögen heißen, wie ſie wollen, kann ſich höchſtens zur innern urſprünglichen nur verhalten, wie ſich Sprache zur Vernunft verhält. Ich ſage, höchſtens nur; und ſetze dem vorhergehenden hinzu: So wenig ein falſcher Gott außer der menſchlichen Seele für ſich da ſeyn kann, ſo wenig kann der wahre außer ihr erſcheinen.“

S. 62. 63. heißt es gegen Asmus: „Es leuchtet uns ein redlicher Mann! wie ſich dir alles, was vom Menſchen göttliches kann angeſchaut werden und mit dieſem Anſchauen ihn erweckt, zur Tugend und einem göttlichen Leben unter dem Bilde und mit dem Namen Chriſtus darſtellt. Das allein in ihm verehrend, was göttlich iſt an ſich, erhält ſich deine Seele aufgerichtet, erniedrigeſt du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienſt.“ — „Da uns dieſes einleuchtet, ſo ſtoßen wir uns weiter nicht daran, wenn du das Weſentliche, die Idee, dem Unweſentlichen, ihrer Einkleidung zuweilen nachſetzeſt, die Sache aus ihrer Geſtalt entſpringen läßt, und in eine Art von religiöſem Materialismus verfällſt. Du glaubſt darum im Grunde doch ſo gut wie wir, daß der Geiſt allein lebendig mache.“

„Macht aber der Geiſt allein lebendig, ſo muß — das begrifſt du ebenfalls — ſein Wiſſen ſeyn, das Leben in ihm ſelbſt zu haben. Und doch iſt dieſer Satz das einzige, was uns von dir ſcheidet. Der wahren Religion, behaupten wir, kann ſo wenig irgend eine äußere Geſtalt, als die einzige und nothwendige Geſtalt der Sache, zugeſchrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Weſen gehört, keine ſolche Geſtalt zu haben.“

Dichter ſind in dieſen Dingen, vielleicht durch Begeiſterung, oft weiſer als Philoſophen. J. tritt hier nur den bekannten Meinungen des Fauſt und des Pfarrers von Grünau bey. Friedrich Schlegel aber hat ſich (Deutſches Muſeum. Januar 1712.) in einem ruhigen, edeln Ton im Namen einer ſogenannten chriſtlichen Philoſophie ſehr gegen dieſe Lehre erklärt.

Für die Unterſcheidung des Theismus und Naturalismus iſt die Hauptſtelle S. 149 bis 155. „Es kann nur zwey Hauptclaſſen von Philoſophen geben: ſolche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren hervorgehn und allmählig ſich entwickeln laſſen; und ſolche, welche behaupten, das Vollkommenſte ſey zuerſt und mit ihm und aus ihm beginne alles; oder: es gebe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge;

ſondern es gehe voraus und es ſey der Anbeginn von allem ein ſittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer-Gott. Dieſe zwey Lehren ſind einander dergeſtalt entgegengeſetzt, daß keine Annäherung zwiſchen beyden, noch weniger eine Vereinigung derſelben zu einer dritten, in welcher ſie ſich ausglichen oder indifferenzirten möglich iſt.“ — Unſre Frage wird ſich in Beziehung auf das Weltall dergeſtalt ausdrücken müſſen: Beſteht das Weltall durch einen innern in ſich beſchloſſenen ſelbſtſtändigen Mechanismus, und hat es außer ſich weder Urſach noch Zweck; oder iſt es um des Guten und des Schönen willen vorhanden, das Werk einer Vorſehung, die Schöpfung eines Gottes? Das Letztere bejaht die bloße geſunde Vernunft. Es war daher dieſe Meinung die ältere, und der Theismus als Glaube, ging dem Naturalismus als Philoſophie voraus. Dieſer der Naturalismus entſtand zugleich mit der Wiſſenſchaft; er begann, ſo wie dieſe ſich zu entwickeln anfing und wurde die erſte Philoſophie. Sollte je die Wiſſenſchaft vollkommen werden: ein aus Einem Princip abgeleitetes, in ſich vollendetes, alles Erkennbare umfaſſendes Syſtem — ſo mußte der Naturalismus zugleich mit ihr ſeine Vollendung erhalten; Alles mußte erfunden werden als nur Eines, und aus dieſem Einen nun alles begriffen alles verſtanden werden können. Es iſt demnach das Intereſſe der Wiſſenſchaft, daß kein Gott ſey, kein übernatürliches, außerweltliches Weſen. Nur unter dieſer Bedingung, nämlich daß allein Natur, dieſe alſo ſelbſtſtändig und alles in allen ſey — kann die Wiſſenſchaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen ſich ſchmeicheln. Selbſtſtändigkeit der Natur ſetzt, als wiſſenſchaftlicher Naturforſcher, auch der Theiſt in ſo fern und dergeſtalt voraus, daß er ſich ſtreng unterſagt, irgend etwas in der Natur anders als aus ihr ſelbſt verſtehn und erklären zu wollen. Er zumal erkennt an, als Geſetz der Wiſſenſchaft, daß ſie von Gott nicht dürfe wiſſen wollen, überhaupt von keinem Uebernatürlichen, weil ſie gleich der Natur, deren Reflex ſie iſt, nothwendig da aufhört, wo dieſes beginnt. Mit Recht aber fordert er ein gleiches von dem Naturaliſten, welcher dogmatiſch behauptet: alles ſey Natur und außer und über der Natur ſey nichts — Er fordert nämlich von ihm, daß er ſich gewiſſenhaft enthalte, dem Theismus abgeborgte Ausdrücke bey dem Vortrag ſeiner Lehre zu gebrauchen, ſie dadurch zu verſtellen und wirklich zu einer Irrlehre zu machen, welches ſie bey unverfälſchter Rede nicht ſeyn würde, denn niemand wird alsdann durch ſie getäuſcht.“

Ferner ſucht Jacobi zu zeigen, die Konſequenz des ſelbſtgenugſamen Naturalismus ſey (S. 160.) „die Identität der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Böſen, des Dinges und des Undinges,“ wogegen er für den Theismus anführt: „Auf jenem Gegenſatze und unvertilgbaren Dualiſmus des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freyheit und Nothwendigkeit, einer Vorſehung und des blinden Schickſals oder Ungefährs beruht die menſchliche Vernunft; ſie geht aus dieſen Gegenſätzen, die mit einander nur einen und denſelben Gegenſatz machen, hervor; ſo daß mit der Realität, Objektivität und vollkommenen Wahrhaftigkeit dieſes Urgegenſatzes des Natürlichen und Uebernatürlichen oder der Nothwendigkeit und Freyheit oder einer Vorſehung und des blinden Schickſals, die Realität der Vernunft ſelbſt, ihre Wahrhaftigkeit und Würde verloren gehen, und der Menſch alsdann mit ihr und durch ſie vor dem vernunftloſen Thiere nichts als Jrthum und Lüge zum voraus haben würde."

Mit dieſer Lehre iſt dann noch von Anfang an die Behauptung verbunden, daß die Konſequenz der Kantiſchen Philoſophie und beſonders ihrer Tochter der Schellingiſchen auf eine ſolche irreligiöſe naturaliſtiſche Lehre führe.

Rückſichtlich des letztern hat ihm Schelling in einer eignen Schrift (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. ſ. w. des Herrn Fr. H. Jakobi und der ihm in derſelben gemachten Beſchuldigung eines abſichtlich täuſchenden Lüge redenden Atheiſmus,) geantwortet. Leider iſt der Geiſt der Polemik hier ein unwürdiger geworden. Jch habe anderwärts (Heidelberger Jahrbücher 1812. April No. 22.) ſchon gezeigt, daß die auf dem Titel enthaltene Anklage gegen Jakobi völlig ungegründet ſey, indem ſeine Schrift nur von Konſequenz der Lehre und nicht von Perſönlichkeiten redet. Schelling hat ſeine ganze Polemik an eine ärmliche Befriedigung für ſeinen Verdruß verſchwendet, indem er ſich nie von kleinlichen Perſönlichkeiten losmachen kann. Für die Sache ſelbſt iſt alſo durch ſeine ganze Rede durchaus nichts entſchieden.

Er könnte mir vielleicht einwenden, daß ich mit dieſer Vertheidigung Jakobi's der elendeſten Art über religiöſe Ueberzeugungen zu ſtreiten, der ſogenannten Konſequenzmacherey das Wort rede. Allein der Unterſchied iſt leicht genug zu finden. Jakobi hat ſich bey ſeiner philoſophiſchen Polemik von Anfang an einer Methode nach Art einer Rechenprobe bedient, welche zur vorläufigen Widerlegung ſich leicht eignet. Der geſunde Menſchenverſtand weiß für ſittliche und religiöſe Ueberzeugungen in vielem ſchon zum voraus, wie die wahre Philoſophie ſprechen werde. Das aller künſtlichſte und ſchwierigſte Philoſophem, kann ich alſo, ohne in das Innere ſeiner Lehre einzudringen, ſobald es ſich jenen Unterſuchungen nähert ſchon daran vorläufig prüfen, ob es eine tüchtige Ideenlehre zulaſſe oder nicht. Dieſe Methode weiſt Irthümer nach, wenn ſie gleich den Schein nicht aufdeckt, der zum Irthum verleitete. Sie iſt alſo für ſich brauchbar und unverfänglich. Aber freylich gelten ihre Konſequenzen nie gegen den Mann, ſondern nur gegen ſeine Lehre.

Die Methode wird alſo allerdings mißlich, ſobald bey einem Streit Leidenſchaftlichkeit zu befürchten iſt. Wo vor einem Großinquiſitor jemand über ſeinen Glauben vernommen wird, iſt freylich die Führung des Proceſſes nach dieſer Weiſe die ſicherſte, um jedem Selbſtdenkenden den Scheiterhaufen zu decretiren. Allein ſelbſt hier liegt doch der Fehler nicht eigentlich im Beweisverfahren, ſondern in der Kannibalennatur des Gerichtes.

Freylich in jenen rohen geſelligen Verhältniſſen, wo hierarchiſcher Despotismus (z. B. durch Inquiſition) Galgen und Rad und brennende Scheiterhaufen zu Fundamenten ſeiner Tempel brauchte, meinte durch Ermordung des Lehrers laſſe ſich wenigſtens vorläufig eine Irrlehre widerlegen; ja auch noch in allen ſo rohen geſelligen Verhältniſſen, in denen die Regierungen ſelbſt in dem Aberglauben der Sekten befangen ſind, wäre die Verwechſelung der Anklage einer Lehre mit der Anklage der Perſon ſo gefährlich, daß man allerdings lieber jene Methode ganz vermeiden ſollte. In unſern bürgerlichen Verhältniſſen iſt ja aber dergleichen nirgend zu befahren.

Ich wenigſtens muß ſagen, daß ich Gleichmuth genug beſitze, gern zuzuſehen, wenn jemand, dem es Ernſt um die Sache iſt, verſuchen will, auf Glauben und Gewiſſen Konſequenzen meiner Lehre zu ziehen.

Denn auch mir gilt das Wort des Selbſtvertrauens bey Spinoza: me veram philosophiam intelligere scio. Wenn es nöthig iſt, werde ich jedem Rede ſtehen. Sollten aber gute dumme Leute oder auch übelwollende, mich ſelbſt der Irreligiöſität, der Gewiſſenloſigkeit oder der Gotteslängnung beſchuldigen, ſo weiß ich, daß dies der richtigen Lehre gewiß von vielen widerfahren werde, und werde um ſo ruhiger zuhören, da dies wenigſtens die Gemüther in Bewegung bringt und den Gedanken belebt. Anders aber als um die Sache zu ſtreiten, ſcheint mir weniger Mühe werth. Doch das leztere möchte das einzige ſeyn, worin hier meine Anſicht wahrhaft von der des Schelling abweicht, denn daß ihm die angeblichen Beſchuldigungen des Betrugs und der Gotteslängnung in der That ſo wichtig nicht ſcheinen, wie es der Anfang ſeiner Schrift vermuthen ließe, zeigt ſchon der bis zum poſſenhaften ſich verirrende Spaß, mit dem er zulezt die Sache betreibt.

Bey der Streitſache nun, welche hier durch Jakobi und gegen Jakobi angeregt worden iſt, auch meine Stimme zu geben, finde ich aus mannichfachen Gründen mir wichtig, Viererley will ich vorläufig nennen.

1) Auch meine Anſicht zur Vertheidigung der hier von Jakobi aufgeſtellten Hauptlehre zu geben, nämlich für die Scheidung der Wiſſenſchaft und des Glaubens in der Ueberzeugung des Menſchen und für die Grundanſicht wahrhafter, bilderfreyer Religionslehre.

2) Schon Jakobi's Vorwürfe gegen Kant, ſind auch meine Angelegenheit. 3) Ja das innerſte meiner eignen Lehre wird von ihm hart angegriffen an verſchiedenen Orten.

S. 137. lehrt er wie ich, daß das Daſeyn Gottes nicht bewieſen werden dürfe, dann aber fährt er fort: „die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens zerſtört nothwendig den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, indem ſie mit der größten Klarheit ſehen läßt, wie jene Idee ein durchaus ſubjektives Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes, ein reines Gedicht iſt, das er ſeiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchſtens nur vielleicht eine Dichtung des wahren und ſoweit kein bloßes Hirngeſpinſt; eben ſo ſehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloßes Gedicht und ſomit wirklich nur ein Hirngeſpinſt ſeyn kann.“

Ferner S. 206 u. f. führt er zwar eine Stelle aus meiner neuen Kritik d. V. (B. 1. S. 204—206) an, wie folgt: „Die Eintheilung: Alle unſere Erkenntniß iſt entweder Anſchauung oder Begriff, iſt nur richtig, wiefern wir ſie ſo betrachten, wie ſie unmittelbar Gegenſtand der innern Wahrnehmung wird. Wir werden uns unſerer Erkenntniſſe nur entweder als Anſchauungen oder durch Begriffe bewußt. Allein wenn wir nicht auf dieſes bloße Verhältniß des Wiederbewußtſeyns unſerer Erkenntniſſe in unſerm Innern, ſondern auf ihr unmittelbares Vorhandenſeyn im Gemüthe ſehen, ſo iſt jene Eintheilung unvollſtändig; es gibt neben den klaren Vorſtellungen der Anſchauungen und Begriffe noch dunkle Vorſtellungen und zu dieſen gehört vorzüglich die unmittelbare unausſprechliche eigene Erkenntniß der Vernunft.“

Dann fährt er aber fort: „Wenn Licht in das Finſtere dringt, ſo kann es ſcheinen, als hätte jenes aus dieſem ſich nur entwickelt, und die Reflexion unberichtigt durch eine höhere Weiſung, wird unfehlbar alſo wähnen.“ — „Unſere eigene feſte Ueberzeugung iſt dieſe: Jene unmittelbaren unausſprechlichen eigenen Erkenntniſſe der Vernunft, die in den Verſtand nur als dunkle Vorſtellungen treten, ſind in ſich Licht der höchſten Erkenntniß, jenes von dem mit Platon Spinoza ſagt: daß es ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbar mache“

Die letzten Worte ſind offenbar eine Theilweiſe Widerlegung meiner Meinung. Allein nur dadurch, daß Jakobi mir das Bild verrückt hat. Mir iſt das Bewußtſeyn folglich auch der Verſtand das innere Auge des Geiſtes, mit dem er ſich ſelbſt ſieht, und daher nenne ich, was er nicht ſehen kann, das Dunkle. Jakobi aber nennt das innerſte Leben des Geiſtes ein Licht, durch welches der Verſtand, der für ſich finſter iſt, erleuchtet werden ſoll. Er mißverſteht mich hier, weil wir über das Weſen des Verſtandes nicht einig ſind.

4) Bey Schlegel und Schelling finden ſich folgende zwey merkwürdige Parallelſtellen. F. Schlegel ſagt (a. a. O. S. 95.): In der babyloniſchen Sprachverwirrung, welche ſeit lange in der deutſchen Philoſophie herrſchend geworden, hat man beſonders auch mit dieſen beyden Worten (nämlich Verſtand und Vernunft) eine ſeltſame Umkehrung getrieben. So wie ich nun der ältern Denkart anhänge, welche unter göttlichen Dingen ſolche verſteht, welche höher ſind als alle Vernunft, ſo kann ich nicht umhin auch den ältern Sprachgebrauch für dieſe Gegenſtände wieder zurückzufordern. Zufolge dieſes ältern Schrachgebrauchs iſt nicht die Vernunft, welche allen gemein und überall die gleiche und ſelbe iſt, ſondern der Verſtand derjenige Ort im menſchlichen Erkenntnißvermögen, in welchem eine höhere Erleuchtung ſtatt findet.“ — Schlegel behauptet nämlich: menſchliche Natur und Weſen ſey durchaus verderbt; nicht nur das Herz auch die Denkkraft ſey entartet. Dieſe entartete nennt er Vernunft, die urſprünglichreine Verſtand. „Verſtand ſollte nur genannt werden der reine Gedanke des ewigen Wortes und aller in ihm beſtehenden göttlichen Dinge.“ — „Beydes Verſtand und Vernunft iſt allerdings nur eine und dieſelbe Grundkraft des menſchlichen Denkens und Erkenns, aber in den ſehr verſchiedenen und ganz entgegengeſetzten Zuſtänden der urſprüglichen Reinheit, der Verwirrung und Entartung, oder der Beſſerung und Wiederherſtellung.“

Schelling aber ſagt (a. a. O. S. 143.) In allen Sprachen, allen Reden der Menſchen wird der Verſtand über die Vernunft geſetzt. Niemand vor der Kantiſchen Sprachverwirrung war eingefallen daran zu zweifeln. Vernunft iſt das allgemein-menſchliche, unperſönliche, ſo wie wir in dem unverdorbenen Weibe am meiſten die allgemeine Menſchlichkeit erblicken, die im Manne durch Charakter und Perſönlichkeit ſchon getrübter erſcheint. Vernunft ſchreiben wir allen Menſchen zu; wie vielen aber Verſtand?“

Beyde ſprechen erſtlich von einer Kantiſchen Sprachverwirrung und zeigen zweytens eine beſondere Vorliebe für den Verſtand gegen die Vernunft.

Die babyloniſche Verwirrung in unſerm philoſophiſchen Sprachgebrauch bin ich keineswegs zu leugnen geſonnen. Dies aber behaupte ich: nur eine ſehr oberflächliche oder einſeitige Beobachtung der Entwickelung unſerer Philoſophie, kann deſſen Schuld Kanten beymeſſen. Schwerlich gab es einen andern deutſchen Philoſophen, der mit ſolcher Strenge ſeinen Sprachgebrauch abmaß, mit gleicher Beſonnenheit bey jedem Worte ſeine beſtimmte Bedeutung feſt hielt, ſich genauer dem deutſchen Sprachgebrauch anſchloſs. Freylich nöthigten ihn ſeine weitläuftigen, tiefen und neuen Unterſuchungen häufig eigne Wortbeſtimmungen vorzuſchlagen und ſich fremder Worte zu bedienen. Ueber jede ſolche Beſtimmung gibt er aber genaue Erörterungen. Die Klage über die Kantiſche Sprache von Seiten der Beſtimmtheit des Ausdrucks iſt eitle Klage der Dilettanten, welche die Mühe ſcheuen.

Der Thurm, bey deſſen Bau die wirkliche Sprachverwirrung eintrat, iſt vielmehr die Fichtiſche Wiſſenſchaftslehre. Wohl nicht durch die Eiferſucht höherer Mächte, ſondern diesmal, weil man mit bloßen Worten bauen wollte. Bey Kant fehlt dem Minderkundigen zuweilen das Wörterbuch, welches ihm gleich die Bedeutung der Worte nachweiſt, doch läßt ſich dieſes aus ſeiner Rede entwerfen.

Bey Fichte hingegen kömmt es nicht auf einzelne Worte an, ſondern einem jeden Leſer fehlt nach Ariſtoteles für das σχῆμα τῆς λέξεως für die grammatiſchen Grundformen der Gedankenbezeichnung die Deutung. Es iſt hier eine willkührlich gebildete Sprache ohne Grammatik und deren Syntax.

Nach der deutſchen Grammatik ſagt der Satz: Ich bin Ich eine leere Tautologie, ſo gut wie der: der Mond iſt der Mond. Der Satz aber: Ich bin nicht Ich, behauptet etwas abſurdes. Nach der Sprache der Wiſſenſchaftslehre hingegen ſollten jene Sätze die höchſten philoſophiſchen Grundwahrheiten bezeichnen. Die einzelnen Worte verſtehen wir da wohl, aber niemand lehrt uns die Regeln der neuen Grammatik, nach der ſie in ſolcher Verbindungsweiſe eine wichtige Bedeutung erhielten.

Kühne Schüler wagen höchſtens nach der neuen Sprache die Logik ſelbſt zu verbeſſern.

Bey dieſer gänzlichen Verderbniß der Sprache, bey dieſer Willkührlichkeit gemachter Grammatiken mußte nun freylich jeder Schüler ſeinen eigenen Jargon zu reden anfangen, wogegen wir in der Kantiſchen Schule ſehr nahe bey gleichem Sprachgebrauch geblieben ſind und nur mit Vorſicht Verbeſſerungen zu machen ſuchen.

Noch regelloſer aber als die Sprache der Wiſſenſchaftslehre wurde die der Schellingſchen Naturphiloſophie, indem man zu der willkührlichen figura dictionis noch eine Reihe ungewöhnlicher aus dem lateiniſchen entlehnter Ausdrücke brachte, deren eigentliche Bedeutung nie beſtimmt angegeben wird. So ſetzt Schellings ſyſtematiſche Darſtellung voraus, der Leſer verſtehe ſchon was totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, abſolute Identität u. ſ. w. bedeuten. Durch dieſe Sprache ohne Grammatik und Wörterbuch konnten alſo nur unbeſtimmte allgemeine Gedanken auf verworrene Weiſe feſt gehalten werden. Den Schülern blieb es verborgen, daß wenn man die ſonderbaren Formeln nur in beſtimmtes deutſch überſetzte, dann ganz bekannte Dinge zum Vorſchein kämen, ja daß in dem künſtlichern Gebrauch der Formeln die ganze Kunſt darin beſtehe, bekannte Lehren der Phyſik in den Jargon zu überſetzen. Kein Wunder, daß bey einer ſo regelloſen Wortkrämerey bald jeder Schüler ſeine eigene Sprache zu ſprechen anfing; ja daß Schelling ſelbſt in jeder neuen Schrift auch neue Terminologie anwendet.

Das ſchlimmſte bey dieſen Sprachirrungen und Verwirrungen iſt, daß wir nicht hoffen können durch allmähliches Fortſprechen in dieſer Weiſe werden die Fehler allmählich getilgt werden und eine tüchtige Kunſtſprache ſich aus ihr entwickeln laſſen. Das iſt unmöglich! die Grundanlage iſt gegen die Grundform des Urtheils gebildet, es wird ſich nie etwas Kluges daraus ergeben. Der einzige Rath iſt, den ganzen Plunder wegzuwerfen und ſich wieder der deutſchen Sprache zum philoſophiren zu bedienen.

So können wir denen, die über Sprachverwirrung klagen, leicht den guten Rath geben, nur aus dem Kreiſe der Verwirrung nämlich der Fichtiſch-Schellingiſchen Schule und ihres Anhanges herauszutreten, und ſich weiter umzuſehen, ſo werden ſie ſchon noch deutſche Philoſophie gewahr werden, in der man eine verſtändliche Sprache ſpricht, und in dieſer Sprache Kanten viel zu danken hat.

Dies führt mich auf das zweyte, den Unterſchied von Verſtand und Vernunft.

Fr. Schlegel hat an der angeführten Stelle den alten theologiſchen Sprachgebrauch fälſchlich für ſich angeführt. Es iſt keinem der alten Theologen in den Gedanken gekommen, Vernunft und Verſtand ſo zu vergleichen. Jene ſetzen den Geiſt Gottes der menſchlichen Vernunft entgegen. Vernunft iſt hier der Geiſt der Wahrheit im Menſchen, für gemeine Dinge des Lebens, welche aber nach jener Lehre zu ſchwach iſt, göttliche Dinge zu erkennen, welche darin vielmehr der Hülfe der Schrift und unmittelbaren göttlichen Erleuchtung bedarf. Niemand aber hat dieſen Geiſt Gottes den Verſtand des Menſchen genannt. Bey Schlegel heißt gar nur der Geiſt des Irrthums im Menſchen Vernunft, der Geiſt der Wahrheit in uns aber Verſtand. Eine neue ganz willkührlich erſonnene Wortbeſtimmung! Bey Schelling ferner wird (a. a. O.) auch auf den alten Haß der Theologen gegen die Vernunft angeſpielt, zur nähern Beſtimmung aber nur bildlich geſagt: die Vernunft ſey ein Weib und der Verſtand ihr Mann, was uns denn für die Wiſſenſchaft nicht fördern kann.

So im Vorbeygehen werden wir über die ſo wichtige Bedeutung dieſer Worte nichts entſcheiden. Ich habe denjenigen, welche ſtrenge Wiſſenſchaft lieben (vorzüglich neue Kritik d. V. B. 1. S. 189 u. f.) gezeigt, wie ſich aus dem gemeinen Sprachgebrauch, dem künſtlichen der frühern Logik, dann dem der Kantiſchen Kritik der richtige Sprachgebrauch dieſer Worte beſtimmen laſſe.

Vernunft iſt die unmittelbare Kraft des Lebens in unſerm erkennenden Geiſte; Verſtand die Kraft des Willens, welche dem Menſchen das höhere Selbſtbewußtſeyn bringt.

Zwiſchen beyden iſt kein Streit des Vornehmern und Geringern, denn ohne das Leben der Vernunft wäre der Verſtand im Finſtern, ſein Auge fände nicht, was er betrachtete. Der Verſtand aber iſt in dem Menſchen die Kraft, welche ihn über das Thier erhebt, des eignen Lebens Meiſter werden läßt.

Ueber dieſes nun bin ich auf gleiche Weiſe im Streite mit Jakobi und ſeinen Gegnern. Und aus welchem Grunde? Durch die ſonderbare Idioſynkraſie, welche die deutſche Philoſophie in ihrer letzten Periode gegen alle Pſychologie gezeigt hat. Ich glaube an den Spruch des delphiſchen Apoll; Selbſterkenntniß iſt die Wurzel aller menſchlichen Weisheit! Philoſophiſche Anthropologie die einzige wiſſenſchaftliche Quelle philoſophiſcher Einſicht. Bey uns nun aber haben vor einiger Zeit, als unbedeutende Verſuche zur Philoſophie über die äuſſere Natur öffentlich bemerkt wurden, unſere neuen Unterſuchungen über die Natur des menſchlichen Geiſtes lange nur eine geringe Aufmerkſamkeit erregen können und daher iſt dann auch der Sprachgebrauch über dieſe Gegenſtände immer noch loſes Spielzeug der Dilettanten geblieben.

Indeſſen ſcheint ſich jetzt unter uns für dieſe wichtigſten wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen wieder ein beſſerer Geiſt zu bilden. Für dieſen ſey denn auch das Folgende geſagt!

Wahres Weſen der deutſchen Philoſophie.

Wer dieſer Sache wahrhaft kundig iſt, wird einſehen, daß in der Geſchichte menſchlicher Weisheit nicht nur Wechſeln und Ueberſpringen von Meinungen, Anſichten und Ueberzeugungen gefunden werde, ſondern daß dieſe Geſchichte einen feſten Fortſchritt von dunklern und rohern Anſichten allmählich zur reinen Erkenntniß der Wahrheit zeigt, indem, was die Sache der Philoſophie iſt, des Menſchen Verſtand ſtufenweis die innere Wahrheit ſeines Geiſtes heller einſehen und feſter faſſen lernt. Da iſt nun deutſcher Philoſophie Art und Kunſt, daß wir unter allen Völkern der Erde zuerſt die Mündigkeit des philoſophiſchen Urtheils erreicht haben, daß wir mit ſicherm Maß die Schranken des menſchlichen Wiſſens ausmeſſen können und genau zu Wiſſen vermögen, welchen Glauben und welche Ahndungen des Ewigen in des Menſchen Geiſte liegen.

Mir erſcheint die Abkunft dieſer unſerer beſſern Weisheit folgender Geſtalt.

Durch den Geiſt chriſtlicher Lehre ſcheint mir gewonnen der allen früheren Schulen griechiſcher Philoſophen unbekannte neue Gedanke, welcher für Andacht und Gewiſſen in uns den Glauben, das heißt ein Vertrauen, welches durch die Liebe lebendig wird und die Hoffnung gebiert, erhebt über alle Wiſſenſchaft und Einſicht des Menſchen.

Durch den Geiſt dieſes Glaubens mußte ſich dann, in Abfolge aus der von aller Mythologie befreyten Moſaiſchen Lehre, in unſern heiligen Schriften eine Lehre bilden, welche von allem Materialismus griechiſcher Schulen frey kommt, nichts mit griechiſcher religiöſer Naturphiloſophie zu theilen hat, keine geheime höhere Weisheit der Gottes und Weltkenntniß beſitzt. Es iſt hier Selbſtſtändigkeit des Geiſtes vorausgeſetzt. Gott iſt *nur* als Geiſt zu verehren, und es wird keine Weisheit, keine Einſicht angeboten darüber, wie durch ihn die Welt erſchaffen ſey. Selbſt die vorkommenden Anklänge aus Platoniſch-jüdiſcher Philoſophie führen nicht ſo weit, und ſind erſt durch künſtliche Dogmen einzelner Sekten oder der Kirche damit in Verbindung gebracht. Gegen das griechiſche: Aus nichts kann nichts entſtehen, kann zur Deutung chriſtlicher Lehrer nur das Dogma Auguſtins: Aus Nichts ſchuf Gott die Welt, dienen.

Auch des Menſchen Verhältniß zu Gott, die höhere himmliſche Bedeutung ſeines Erdenlebens gilt hier nur geiſtig, ohne eine Einſicht in Geſetze der Seelenwanderung, des Ortes von Himmel und Hölle, ohne Naturphiloſophie.

Dieſe einfache, dem Grundgedanken der Selbſtſtändigkeit geiſtigen Lebens und Weſens völlig treu bleibende Lehre war aber den Schulen der Philoſophen, wegen der Schwierigkeit in der Unterſcheidung von Wiſſen und Glauben lang überlegen. Der Clerus mit ſeinen philoſophiſchen Schulen mühte ſich ab und ſtritt ſich vergebens um das Monſtrum einer theologiſchen Dogmatik, von der unſere heiligen Schriften kaum einen Satz enthalten, um das Monſtrum einer Begründung religiöſer Wahrheiten durch Zeugenausſage halb und halb durch eine Einſicht, welche nur für Naturlehre taugen kann. So wurden die Dogmen über die Dreyeinigkeit und alle die andern Geheimniſſe erſonnen, deren Unbegreiflichkeit den blutigen Zwiſt der Sekten erregte.

Luthers erſter, kräftigſter Gedanke erkannte zum Theil dieſen Irthum, alle Tradition und Menſchenſatzung verwarf er, einzig auf die heiligen Schriften ſelbſt verweiſend. Allein, noch war keine hinlängliche Einſicht des Menſchen gebildet, Luther ſelbſt, wie alle Reformatoren, verſtand ſich nicht in der geheimen Bedeutung ſeines eignen großen Wortes, nur neue Dogmen einer Kirche wußte man zu neuem blutigen Zwiſt der Sekten um ſelbſt geſchaffene Geheimniſſe zu erſinden. Erſt jetzt kann uns der Gedanke einer **Religionslehre ohne alle Dogmatik** klar werden.

Für die Schule hat jenen Grundgedanken der geiſtigen Selbſtſtändigkeit wohl Decartes zuerſt klar gemacht in ſeiner gänzlichen Scheidung der Realität des Denkenden vom den körperlichen. Es war aber der wahre Mangel aller Philoſophie bis dahin, daß man für philoſophiſche Wahrheiten immer draußen in der Natur der Dinge, gleichſam durch das Errathen ihres Geſetzes, die Auskunft ſuchte, anſtatt ſich in den eigenen Geiſt zu wenden und die Selbſterkenntniß zu befragen. Darauf mußte nun Decartes Scheidung des Geiſtes von dem Körper; verbunden mit den beſſern Anſichten, welche die Engländer über das Weſen der Wiſſenſchaft gewonnen hatten vortheilhaft wirken. Vorzüglich bey den Engländern, deren Wiſſenſchaft immer von gutem Schrot und Korn befunden wird, fingen ſich an jene tiefern Beobachtungen des menſchlichen Geiſtes zu ſammeln und zur Wiſſenſchaft der Erfahrungsſeelenlehre zu geſtalten.

Man lernte dort und von dort her auch bey uns einſehen, daß nur auf dieſen Wegen auch der Metaphyſik kurz aller Philoſophie das Heil zu finden ſey.

Der alte Weg der Schulen hatte alle Weisheit des Menſchen in Zweifel und Irreligioſität verfliegen laſſen, der neue aber war ſchwer zu bahnen. Dies ſchwere Werk einer nur auf Selbſterkenntniß, auf innere Kenntniß der eigenen Vernunft gegründeten Philoſophie danken wir unſerem Kannt. Durch dieſen unſern großen Lehrer wurde uns eigentlich der eigne, neue und feſte Beſitz errungen.

Durch die neue Lehre aber, wie wir ſie jetzt inne haben, iſt uns eine unerſchütterlich feſte Ueberzeugung geworden über Göttliches und Himmliſches, deren Licht hell iſt und klar und lebenswarm, wie das Licht des heitern Tages.

Eine frühere Wendung neuer Philoſophie brachte unſer ſittliches und religioſes Urtheil völlig ins Schwanken, der Zweifel wurde als Sieger ausgerufen und noch findet ſich das Vorurtheil: geſunde Vernunft, natürliche Einſicht des Menſchen führen nur zu Gottesleugnung oder andern irreligiöſen Lehren. Gar mancher rieth, wie einſt Engel, die böſen Bücher ins Feuer zu werfen. Eine Vertheidigung nicht viel beſſer als die, den Blick nur vom Feinde abzuwenden, nach Art des Straußes. Solche Meinung mußte blinden Glauben bringen; den nämlich, der ſich einbildete, vom Hörenſagen komme dem Menſchen Licht und Wahrheit der Religion und Sittlichkeit.

Ich bitte euch aber: wo denn anders als inwendig in Euch iſt eure Andacht, Euer Gewiſſen! Jenes kann kein Menſch im tiefſten Innern meinen. Es verſteht ſich ganz von ſelbſt, daß ſich durch Hörenſagen dem Menſchen ſittliche und religiöſe Wahrheit nicht geben konnte. Das gemeine Vorurtheil macht ſich bey dem Grade unſrer Ausbildung nur dadurch, daß die natürliche Vernunft des Menſchen als Zeuge verworfen, ja des falſchen Zeugniſſes verdächtig war. Wohin denn nun ſonſt? Wie denn ſonſt helfen? Das war die ſchwierige Frage, bey der die Verzweiflung ſich immer wieder auf geſchichtliche Autoritäten zurück wirft.

Wer aber unſerer Lehren theilhaft worden, wird ſo nicht mehr fragen. Jene höhere Wahrheit kann nur eine innere Offenbarung des eignen Geiſtes ſeyn, kraft ſeiner göttlichen Abkunft.

Der neuen Lehre wahre Bedeutung ſcheint mir nämlich dieſe. Unſere nicht nur weitere, ſondern bis zu einer gewiſſen Vollendung gediehene Selbſterkenntniß läßt uns mit der ruhigen Beſonnenheit wiſſenſchaftlicher Forſchung in der eignen Bruſt unerſchütterlich gegründet den Glauben finden, an die ewige Liebe, welche die Welt erſchaffen hat. Sie zeigt aber ferner dem Wiſſen des Menſchen die Schranken, in welche es ſich nun ſelbſt gern beſcheidet, um dem einfachen Wort des heiligen Glaubens und ſeiner ewigen Wahrheit zu dienen. Denn es iſt uns der Ort des Geheimniſſes im menſchlichen Geiſte ſo bezeichnet jenſeit aller Wiſſenſchaft, daß der dieſer Lehre kundige niemals wieder falſche Anſprüche an ſein Wiſſen machen wird. Es iſt nämlich hier das Weſen aller Wiſſenſchaft ſo klar, ja ſo durchſichtig befunden worden, daß wir ihm durchaus bis auf den Boden ſehen können — und wohl wiſſen, — daß es kein Geheimniß mehr birgt, welches hier in Frage käme.

Dieſe Ueberwältigung aller Wiſſenſchaft in der klaren Selbſtkenntniß ihrer Feſſeln, in der Durchſchauung ihres ganzen Weſens, welche uns lehrt, wie nichts weiter dahinter ſey und dahinter gefunden werden könne, verdanken wir nun dem Eigenthum Kantiſcher Lehre in den zwey Sätzen.

1) Die bekannten Formen des Urtheils laſſen uns mit der Sicherheit des mathematiſchen Calculs die Zahl der Regelbegriffe für die Naturerkenntniß vollſtändig aufweiſen, ſo daß wir nun hierin die ganze Macht des meſchlichen Geiſtes ſicher zu überſchlagen vermögen.

2) Nur ſo weit gibt es Wiſſenſchaft als in unſerer Erkenntniß die mathematiſchen Wiederholungen des Gleichartigen in Zuſammenſetzungen langen.

Ich habe gezeigt, wie dieſe zweyte Lehre unſrer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß jene vorhin genannte Klarheit und Durchſichtigkeit gibt, indem wir ihren Anfang und alle Hülfsmittel ihrer Entwicklung genau kennen. Die erſte Lehre aber zeigt uns weiter, welche Bedeutung nun dieſe durchaus klare und durchſichtige Wiſſenſchaft unter den Ueberzeugungen des Menſchen habe.

Es läßt ſich nämlich mit gleicher Sicherheit nachweiſen, daß im menſchlichen Geiſt einzig die Idee einer vollſtängigen Einheit im Weſen der Dinge jene Naturbegriffe überſteigt; daß wir aber dieſe Idee der vollſtändigen Einheit nur durch die Unbeſchränktheit der Naturbegriffe aus zu denken vermögen.

Durch dieſe Lehre wird uns eine wiſſenſchaftliche Begründung jener erſten chriſtlichen Ueberzeugungen möglich, nämlich einmal von der Ueberordnung einer nur im Glauben zu faſſenden höhern, göttlichen Anſicht der Dinge über die niedere der Naturkenntniß und des menſchlichen Wiſſens und zweytens von der für jene höhere Anſicht geltenden Selbſtſtändigkeit des Geiſtes, des Lebendigen.

In der Unvollendbarkeit jeder Zahlenreihe und jeder Ausdehnung faßt der Menſch das Bewußtſeyn ſeiner eignen Beſchränktheit ſo, daß er ſeine Erkenntniß durch die Naturbegriffe, ſeine Erkenntniß der Welt in Raum und Zeit nur als eine ſubjektiv beſchränkte Anſicht des Weſens der Dinge gelten laſſen muß, welche er ſelbſt von ſeinen eignen Ideen des wahren Seyns der Dinge unterſcheidet. Er ordnet alſo ſeine Ideen von dem ewig wahren Seyn der Dinge an ſich den Erkenntniſſen von ihrer bloßen beſchränkten Erſcheinung für den Menſchen über und ſo entſteht in ihm nothwendig der unvertilgbare Gegenſatz zweyer Ueberzeugungsweiſen von denen die eine, niedere, endliche zum Wiſſen, zur Wiſſenſchaft von der Natur der Dinge ausgebildet werden kann, die andere aber als innerſtes Eigenthum unſers lebendigen Geiſtes Glaube genannt wird, welchen der reflektirende Verſtand nur darin auszuſprechen vermag, daß er die Schranken der Naturbegriffe als für das wahre Weſen der Dinge bedeutungslos und zu verwerfen — denkt.

Durch die Ideen des vollſtändigen Weltganzen im Gegenſatz der unendlichen Reihen der Mathematik, durch die Idee der unbeſchränkten Realität im Gegenſatz aller Beſchränkungen in der Natur, die Idee des freyen Weſens der Dinge im Gegenſatz des natürlichen, des Ewigen im Gegenſatz des Endlichen ſpricht ſich der menſchliche Geiſt ein Glauben an die Wahrheit aus, vor welchem Raum und Zeit und mit dieſen. das ganz in ſie gebannte Weſen der Körperwelt als nichtig verworfen werden, wiewohl die beſchränkte menſchliche Erkenntniß ſich nur an dieſem Leitband orientiren kann.

Dieſe Ueberzeugung daß alle Naturgeſetze und alle körperlichen Verhältniſſe der Welt der Bewegungen für das wahre Weſen der Dinge ungültig ſeyen, iſt der Grundgedanke einer wiſſenſchaftlichen Selbſtverſtändigung über den Glauben. Denn dieſe Vernichtung des todten Daſeyns der Materie iſt ja zugleich die Befreyung des geiſtigen Lebens, und die wiſſenſchaftliche Erkenntniß derſelben führt daher auch zur Anerkennung jenes Selbſtvertrauens des Menſchen auf ſeine göttliche Abkunft, auf das Ebenbild Gottes in ihm, ohne welches keine Religion iſt, ohne welches aber kein Leben in menſchlicher Bruſt gefunden wird.

Kants Gabe und ſeine Fehler.

Die wiſſenſchaftliche Sicherheit, welche das neue in unſrer Lehre iſt, iſt größtentheils nur durch Kant unſern großen Lehrer gewonnen worden.*) Dieſer nämlich hat in dem Geſetz der kritiſchen Methode und der Aufgabe der Kritik der Vernunft zuerſt den Weg gefunden durch bloße Selbſterkenntniß die Philoſophie zu begründen. Ihm gelang die vollſtändige Aufzählung aller Funktionen unſers philoſophirenden Geiſtes, beſonders aber die vollſtändige Aufzählung aller reinen Verſtandesbegriffe, nebſt der Nachweiſung ihrer wahren und einzigen Bedeutung, ferner die Aufzählung aller ſpekulativen Ideen und ihrer negativen Ausbildung durch die Reflexion.

---

*) Ich weiß es wohl, daß Dilettanten und ihre Nachbeter hier wieder von abgeſtorbene Kantianismus und vergeblichen Verſuchen, ihn wieder zu beleben, ſprechen werden. Dieſe Menſchen ſehen die Sache der Wahrheit und der Wiſſenſchaft an, wie Modehändler ihren Kram, ſobald das Volk ſich an eine Form zu gewöhnen anfängt, bringt man geſchwind wieder eine andere; in der Jugend ſchwärmte man mit Freudenmädchen, nun da man älter wird, frömmelt man mit Betſchweſtern nach bekannter Weiſe.

Der Geiſt der Wahrheit aber iſt allen Zeiten derſelbe, was vor dreyßig Jahren wahr war, iſt es auch heute; über Entdeckungen in den Wiſſenſchaften erhebt man ſich nicht, indem man ſie wegwirft, wie ein altes Gewand, ſondern indem man ſich ihrer bemächtigt, und ſie mit neuen vermehrt.

Das große und neue in deutſcher Philoſophie iſt aber Kants Werk, denn ihm gehören die Hauptentdeckungen, die wir nur weiter fortbilden konnten und können.

Da aber in menſchlicher Weisheit die Ausbildung immer nur allmählich vom unvollkommnern zum vollkommnern fortſchreitet, ſo konnte ein ſo großes Werk nicht mit einem Schlage vollendet erſcheinen. Wir ſind daher ſchon im Stande dem Kantiſchen Werke ſeine Fehler nachzuweiſen. Im Großen können wir ſie von zwey Seiten betrachten. Der tief liegende Fehler für die Ausführung iſt, der von mir ſchon oft beleuchtete: wiewol Kant den Geiſt ſeiner Methode, die Philoſophie nur durch Selbſterkenntniß zu begründen, in der Aufgabe der Vernunftkritik und deren Ankündigung beſtimmt ausgeſprochen hat, ſo iſt es ihm doch nicht gelungen das Weſen dieſer Anforderung völlig zu durchſchauen. Daraus iſt denn zweytens, was hier bemerkt werden muß, ein Fehler in den ganzen Entwurf zur Ausführung der Vernunftkritik gekommen.

Sein Entwurf nämlich iſt folgender. 1) Es wird bewieſen, daß die reinen Anſchauungen des Raums und der Zeit nicht das wahre Weſen der Dinge ſondern nur Erſcheinungen für den Menſchen zeigen.

2. Der wiſſenſchaftlichen Vernunft des Menſchen dienen nur die reinen Verſtandesbegriffe, welche ſich vollſtändig aufweiſen laſſen und von denen bewieſen wird: ſie ſind nur Begriffe von der nothwendigen Verbindung der Erſcheinungen untereinander, ſie ſind alſo nothwendige Bedingungen möglicher Erfahrung, haben aber über die Erſcheinung hinaus für das wahre Weſen der Dinge keine Bedeutung.

3) Auch die Ideen der Vernunft laſſen ſich vollſtändig aufzählen und es wird gezeigt, daß die wiſſenſchaftliche Vernunft weder für noch wider ihre Gültigkeit irgend einen Beweis führen könne.

4) Nun legen wir aber die Thatſache der Freyheit des menſchlichen Willens und der ſittlichen Geſetzgebung zu Grunde, erbauen darauf die Lehre der praktiſchen Philoſophie und führen in dieſer die moraliſchen Beweiſe, daß die Ideen der Vernunft eben ſo Bedingungen der Möglichkeit unſrer ſittlichen Ueberzeugungen ſeyen, wie die Kategorien Bedingungen möglicher Erfahrung.

Hier wollen wir für die erſten drey Punkte den Entwurf nicht in Anſpruch nehmen, denn wenn nach 1) wirklich nachgewieſen werden kann, daß in Raum und Zeit ſich nur ein Geſetz der Erſcheinungen zeige, ſo beruhen 2. und 3. nur auf dem Thatbeſtand, welche reine Verſtandesbegriffe wir beſitzen und daß die Ideen nur durch Negationen aus ihnen gebildet werden. Allein der Entwurf für die praktiſche Philoſophie zeigt deutlich, daß man hier nur ein indirektes Verfahren vorſchlägt, welches in der That ſich ſelbſt nicht genung ſeyn kann. Unter 4. wird nämlich als Princip, als erſter Grund der praktiſchen Philoſophie die Thatſache des Sittengeſetzes und der Freyheit angeführt, dann aber der Glaube an die Gottheit und die Unſterblichkeit dadurch bewieſen, daß ja ohne dieſe die ſittliche Ordnung der Dinge unmöglich ſey. Dieſes widerſpricht ſich. Wenn ich nämlich über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Sache ein Urtheil habe, ſo muß ich ein höheres Geſetz kennen, welches dieſer Sache gebietet, ihr übergeordnet iſt.

Nun wurde hier zwar Anfangs die Gültigkeit des Sittengeſetzes als unmittelbare, unumſtößliche Wahrheit angekündigt, nachher aber wird doch die ſittliche Ordnung der Dinge noch neben dieſem Sittengeſetz andern Bedingungen ihrer Möglichkeit unterworfen. Aus welchem vom Sittengeſetz verſchiedenen Geſetze fließen die nun wohl? Darauf fehlt die Antwort und hier zeigt der Kantiſche Entwurf ſeine Lücke. Auf den unmittelbaren Quell unſers Glaubens an Gott, Freyheit und Unſterblichkeit führt die Unterſuchung nach ſeinem Entwurf nicht beſtimmt genug.

Hierdurch erhielt nun ſeine Lehre für das Leben, für die Anwendung, den großen, leicht nach zuweiſenden Fehler, daß ſie für Andacht, für Religioſität der Lebendigkeit ermangelte. Der Glaube an die Gottheit und die Unſterblichkeit iſt nicht nur, (wie das in der Kritik der Vernunft ſeyn muß,) das Ende der Lehre, ſondern er bleibt für das Leben ſogar eine bloße Zugabe, bey welcher die Ueberzeugung nur durch eine wohl an ſittliches Intereſſe gebundene Reflexion beſtimmt wird, deren Maximen aber doch mit Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen die größte Aehnlichkeit behalten.

Woher iſt nun wohl Kant zu dieſen Fehlern ſeines Entwurfes verleitet worden? Ich antworte: durch das falſche logiſche Maaß, welches er aus den Vorurtheilen der Schule mit aufnahm und für unverfänglich hielt. Er wußte, daß das Geſchäft der Philoſophie Be-Begründung ihrer Urtheile ſey. Allein die Lehre von dieſer Begründung der Urtheile war nicht vollkommen in ſeiner Gewalt. Er ſetzte als richtig voraus: alle ſolche Begründung geſchehe, wo nicht von ſinnlicher Anſchauung die Rede iſt, durch Beweisführung. Daher traut ſeine Kritik den Sinnesanſchauungen wohl für die Erſcheinung; die Gültigkeit der Naturbegriffe aber ſoll durch transcendentale Beweiſe begründet werden; die Gültigkeit der Ideen wird für unentſcheidbar erklärt, weil ſie ſolcher Beweiſe ermangeln, und die Glaubenslehren ſollen durch moraliſche Beweiſe geſtützt werden.

In dieſer logiſchen Form der ganzen Anordnung iſt nun folgender ſehr einfacher Fehler. Jeder Beweis iſt ja nur Vermittler; er leitet Urtheil von Urtheil ab. Hier fehlt alſo die Auskunft über den unmittelbaren Anfang, den Grund aller philoſophiſchen Ueberzeugung.

Wäre Kant dieſe einfache Bemerkung klar geworden, ſo würde er bald gefunden haben, daß ja in ſeinem Syſtem die Kritik der Urtheilskraft mit ihren Unterſuchungen gerade des lebendigſten in unſerm Geiſte nur eine gleichſam unerwartete Zugabe ſey, die nirgends mit Nothwendigkeit in das Ganze eingriffe. Ueberhaupt er würde dann geſehen haben, daß er ſeinen ganzen Plan weſentlich ändern, ſeiner Lehre gleichſam einen ganz neuen Mittelpunkt ſchaffen müſſe, eben durch jene Frage nach dem unmittelbaren Quell philoſophiſcher Wahrheit. Und dann, meine ich, hätte er ſeiner Lehre ungefähr die Geſtalt gegeben, welche meine Kritik der Vernunft zeigt.

Der größte wiſſenſchaftliche Gewinn aus der Kantiſchen Lehre iſt die vollſtändige Nachweiſung aller Naturbegriffe und ſpekulativen Ideen. Der ſchönſte Theil ſeiner Lehre iſt das Leben und die Selbſtſtändigkeit ſeiner praktiſchen Philoſophie. Der größte Mangel für die Anwendung aber, ſeine mißlungene Ausbildung der Glaubenslehre. Hier war ſeinen Schülern noch viel zu thun übrig. Ich bin nun meiner Sache gewiß, daß ich dieſem Mittelpunkt philoſophiſcher Ueberzeugung eine wiſſenſchaftlich eben ſo feſte Haltung und gleiche Vollendung gegeben habe, als Kant der Lehre von den Naturbegriffen.

Jacobi's Gabe und ſeine Fehler.

Die hier gegebene Nachweiſung des Kantiſchen Grundeigenthums führt mich wieder beſtimmt zu den Veranlaſſungen dieſer Schrift zurück. Den beyden genannten Kantiſchen Fehlern wirkte unter uns ſeit dem Anfang ſeiner öffentlichen Thätigkeit Jacobi mit Kraft und Leben entgegen.

Auf der einen Seite nämlich vereinigte Jacobi mit wahrhaft philoſophiſchem Tiefſinn eine Betrachtungsart philoſophiſcher Wahrheiten, welche dem chriſtlichen Geiſte praktiſcher Philoſophie, dem Vorwalten der Andacht und des in der Liebe lebendig werdenden Glaubens vortheilhaft war, ſo daß die Frömmler unter uns, mehr als recht war, meinten, er halte mit ihnen; ja auch andere ihn im gleichen Verdacht hatten. Wie wichtig dieſe Stimme neben der kalten Religionsanſicht in Kantiſcher Lehre für die Fortbildung des Geiſtes der Zeit geworden iſt, weiß jeder, der unſre Literatur näher kennt.

Auf der andern Seite, der Seite der Schule aber gehört Jakobi das groſſe Verdienſt, daß er am ſchärfſten, am allgemeinſten die engliſche Lehre von der Leerheit des Verſtandes und den untergeordneten Werth aller Beweiſe nicht nur gegen die damalige einſeitige Schulphiloſophie der Deutſchen, ſondern gegen die Wurzel aller ſcholaſtiſchen und carteſianiſchen Philoſophie nebſt deren Folgen geltend machte.

Gegen dieſes Vorurtheil der durch Beweiſe zu gebenden Begründung philoſophiſcher Wahrheit ſpricht Jacobi vom erſten Anfang ſeiner öffentlichen Thätigkeit bis zuletzt. Er hat damit Recht in ſeiner Polemik gegen Mendelsſohn, gegen Kant, gegen Fichte endlich gegen Schelling.

Gleich das erſtemal ſagt Jakobi in ſeiner Schrift über die Lehre des Spinoza: „Wir alle werden im Glauben geboren und müſſen im Glauben bleiben, wie wir alle in Geſellſchaft geboren werden und in Geſellſchaft bleiben müſſen: totum parte prius esse necesse est. — Wie können wir nach Gewißheit ſtreben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus ſchon bekannt iſt; und wie kann ſie uns bekannt ſeyn anders als durch etwas das wir mit Gewißheit ſchon erkennen? Dieſes führt zu dem Begriff einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, ſondern ſchlechterdings alle Gründe ausſchließt, und einzig und allein die mit dem vorgeſtellten Dinge übereinſtimmende Vorſtellung ſelbſt iſt. Die Ueberzeugung aus Gründen iſt eine Gewißheit aus der zweyten Hand. Gründe ſind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge deſſen wir gewiß ſind." — Aus den einfachen Wahrheiten dieſer Sätze fließen nun gleich die Maximen ſeiner Widerlegung des Spinoza und Leibnitz, „denn aller Weg der Beweisführung führt zum Fatalismus." — Unbeſtreitbar gewiß! Was ich in einem philoſophiſchen Beweis zum höchſten Oberſatz aller Schlüſſe brauchen kann iſt immer nur die Nothwendigkeit eines allgemeinen Geſetzes, welche als ſelbſtſtändig angenommen aber blindes Schickſal iſt. *)

Neben dieſen großen Verdienſten Jakobi's müſſen wir nun aber auch auf ſeine Fehler aufmerkſam machen. Sie liegen alle darin, daß er ſich nicht auf Schule, nicht auf zuſammenhängende Darſtellung ſeiner Lehre einge-

---

*) Jakobi bedient ſich gern des Satzes: totum parte prius esse necesse est. Dieſer iſt aber eine einſeitige metaphyſiſche Schulformel. Allerdings als Theil iſt der Theil nur im Ganzen, aber ebenfalls als Ganzes iſt das Ganze nur durch ſeine Theile. Für ſich beſteht in unſerer Erkenntniß gerade der Theil, hingegen jedes Ganze iſt durch ſeine Theile. Aber nicht allein durch die Theile, ſondern durch die Theile und die Form, in welchen die Theile verbunden ſind. Hier iſt das Räthſel unſerer Erkenntniß: die Priorität der leeren Form vor der Beſtimmung der Theile, welche ſie in ihrer Verbindung zum Ganzen erhalten. Z. B. der leere Raum iſt das prius der ihn erfüllenden Körper, die leere Zeit das prius der ſie erfüllenden Begebenheiten, denn ohne den Raum wäre kein Maaß, keine Regel der Nebenordnung der Dinge in ihm, eben ſo ohne die Zeit kein Maaß der Abfolge der Begebenheiten in ihr. Die Löſung dieſes Räthſels iſt der eigentliche Zweck einer Theorie der Kategorien.

laſſen hat. Dies gibt ihm erſtens eine allzu unbeſtimmte Sprache. In den redneriſchen Ausführungen einzelner Gedanken ſpringt die Lehre von der abſtrakten Unterſuchung ſo ſchnell in das Bildliche und in engern Anthropomorphismus über, daß dadurch keine feſte, beſonnene Unterſuchung der Sache für den dritten eingeleitet wird, ferner wird der Sprachgebrauch in Rückſicht der wichtigſten Ausdrücke nicht nur oft ſchwankend, ſondern zuweilen ſogar widerſtreitend. Wegen des letztern kann ich hier das ſchwankende im Gebrauch der Worte Sinn, Inſtinkt, Verſtand, Wille kurz faſt aller Zeichen für die anthropologiſchen Grundbegriffe nicht nachweiſen, ich beſchränke mich nur auf den Widerſpruch, welchen ihm Schelling ſchon gezeigt hat. Gegen Fichte (Vorrede S. IX.) ſagte J. „ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott“, hier aber (S. 152) heißt es: „Wohl gibt es ein Wiſſen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen.“ Dieſer Widerſpruch läßt ſich nicht ableugnen, wiewol er nur in der Sprache und nicht in der Lehre liegt. Aber ein großer Fehler bleibt es immer gerade dem Wort Wiſſen, welches in unſerer neuen Lehre ſo ſehr wichtig iſt, keine feſtere Bedeutung gegeben zu haben.

Als Beleg für den erſten Vorwurf diene folgendes. In einer allgemeinen Vergleichung des Theismus, welcher einen lebendigen Gott als das Vollkommenſte zum erſten annimmt und des Naturalismus, deſſen Konſequenz die todte Nothwendigkeit eines Schickſals zum erſten machen muß, wird (S. 185.) gegen den Naturalismus geſagt: „Die Vernunft muß es empören, wenn du die Natur vergötternd, einen Gott lehrſt, der das Auge ſchafft und nicht ſiehet, das Ohr pflanzt und nicht höret, den Verſtand werden läßt und nicht vernimmt, nicht weiß und nicht will, und — nicht iſt.“ Der enge anthromorphiſtiſche Ausdruck ſcheidet hier zwey ganz entgegengeſetzte Anſichten nicht von einander und ſcheint gegen beyde auf gleiche Weiſe zu ſprechen. Leugne ich, daß Gott ſieht und hört, daß er verſteht, weiß und will, ſo fragt ſich zuerſt noch, ob ich dies leugne, weil ich in Gott weniger als dieſes, nemlich kein lebendiges Weſen glaube, oder ob ich nicht vielmehr, (wie Leſſing einmal bey Jakobi erinnert, und wie es jeder philoſophiſche Gedanke thun muß,) in Gottes Leben weit mehr und höheres vorausſetze als jene Eigenſchaften des menſchlichen Geiſtes. Wer wird denn in Gott ſich Verſtand den Quell des Irrthums vorſtellen, wer meinen, daß in ihm ein Wille ſein Thun nach Vorſtellungen abzähle? Wir nennen ihn allweiſe, heilig und allmächtig und ſuchen damit unſere Gedanken vom göttlichen Leben zu erheben über alles beſchränkte geiſtige, deſſen beſtimmten Begriff der Menſch zu faſſen vermag.

Dieſen Vorwurf gegen J. Sprache habe ich indeſſen weniger gegen ihn als für ihn geltend machen wollen. Allerdings verlieren wir dadurch bey ihm an beſtimmter

Belehrung, allein es folgt zugleich, daß eine Polemik gegen ihn ſchwerer zu führen ſey. Es iſt unbillig und entſcheidet nichts, ihn an einzelnen Stellen bey ſeinen Buchſtaben anzugreifen. Wer hier ſtreiten will muß auf den Geiſt der Lehre durchdringen und dieſen allein zu feſſeln ſuchen. Das aber iſt viel ſchwerer!

Allein nun muß ich noch weiter einen Vorwurf ausſprechen, der allerdings Jakobi und ſeine Lehre ſelber trift. Aus dem genannten Grunde, daß er nie zuſammenhängend für die Schule ſprach, fließt ihm der große Mangel, keine Antwort zu geben, auf die Frage: was ihm denn eigentlich wiſſenſchaftliche Philoſophie ſeyn ſolle?

Zuweilen könnte er vielleicht bey Laune ſeyn zu antworten: er ſage ja mit Paſcal: la nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confoud les dogmatistes und damit leugne er eben alle wiſſenſchaftliche Philoſophie. Dann würden wir ihm aber erwiedern, ſo ſtreng könne er dies Leugnen doch nicht nehmen, denn eben das Leugnen werde ja ſelbſt wiſſenſchaftlich. Paſcals Satz wolle eben auch wiſſenſchaftlich gerechtfertigt ſeyn, und J. beſchäftige ſich ja ſelbſt mit wiſſenſchaftlicher Philoſophie, wenn ſchon nur mit einer polemiſchen.

Und eben das ſcheint mir der Fehler ſeiner ganzen Anſicht, daß ſich ſeine wiſſenſchaftliche Behandlung nie über die Polemik erhoben hat, daß aber darum die ihm eignen Grunduntersuchungen nie zur Vollendung gediehen ſind.

Jakobi hat das in der Schule ſo viel verbreitete und tief liegende Vorurtheil einer durch bloßes Beweisführen zu gebenden Begründung philoſophiſcher Wahrheit als Vorurtheil aufgedeckt und ſeine ſchädlichen Folgen gewieſen. Damit war nun abgeſehen von der Polemik richtig geſtellt: „Wir können nur Aehnlichkeiten beweiſen; und jeder Erweis ſetzt unmittelbar gewiſſes voraus, wovon das Principium Offenbarung iſt!“ — Iſt dem nun alſo, fahre ich fort, ſo muß folglich hier alles auf die Offenbarungen der Wahrheit ankommen, die in unſerm Geiſte liegen.

Welche Arten der Offenbarung gibt es nun wol? und wie bilden ſie zuſammen die eine Wahrheit unſers Geiſtes? Einer Art ſind ſie offenbar nicht! Die Offenbarungen des Auges und Ohres ſind doch ganz anderer Natur als die des Glaubens an ſelbſtſtändiges geiſtiges Leben und Gottes Daſeyn.

Sagt nicht Jakobi ſelbſt: “auf dem Gegenſatz und unvertilgbaren Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freyheit und Nothwendigkeit, einer Vorſehung und des blinden Schickſals des Ungefährs beruht die menſchliche Vernunft.“ Das iſt gewiß und wahrhaftig! Wenn nun aber, was ſcheidet da die Offenbarung des Uebernatürlichen von der des Natürlichen, die Offenbarung des freyen von der des nothwendigen, die Offenbarung der Vorſehung von der des Schickſals?

Dafür, ſage ich, hat J. die Unterſuchung nie eingeleitet und eben deswegen verſteht er das Kantiſche Problem der Vernunftkritik nicht recht, deswegen behält er im Streit mit Kant häufig unrecht.

Dieſe Lehre von der Art des unmittelbar Gewiſſen in unſerm Geiſte iſt eben die wahre wiſſenſchaftliche Philoſophie, ſo wie wir durch die Kritik der Vernunft das Verſtändniß über ſie erhalten haben. Die neue nicht auf Beweisführung bauende Begründung der Philoſophie ſoll uns die Selbſterkenntniß eröffnen, welche Offenbarungen ſowol des Wiſſens als des Glaubens des Menſchen Geiſt in ſich trage.

Jakobi, der dieſes Problem der Selbſtverſtändigung mit gewöhnlicher objektiver Begründung durch Beweiſe verwechſelte, ſah deshalb in Kants transcendentalem Idealismus nur eine widerſinnige in Nihilismus auslaufende Lehre. In der That aber iſt ſeine eigene Grundbehauptung, nämlich die Scheidung des Wiſſens vom Glauben, ohne Bedeutung und ohne Haltung, wenn ihr nicht die Kantiſche Lehre vom Unterſchied der Erſcheinung und des wahren Seyns, die Kantiſche Lehre von der Ungültigkeit des räumlichen und Zeitlichen für das wahre Weſen der Dinge dient. — Denn wollte man alle unmittelbare Gewißheit Glaube nennen, das Wiſſen aber eine Ueberzeugung mittelbar durch Beweiſe, ſo entſteht keine reine Scheidung, da ja eben aller Beweis ſich zuletzt auf ein unmittelbares, alſo nach J. auf einen Glauben beruft, durch den es erſt gilt. Hier wäre das Wiſſen nur in und mit dem Glauben gegeben, nichts als des Glaubens Wiederhohlung.

In den Ueberzeugungen des Menſchen aber iſt eine unmittelbare Scheidung und Entgegenſetzung des Höhern und Niedern, des Ewigen und Endlichen, des Freyen und Unfreyen, des Lebendigen und Todten, deren wahre Bedeutung erſt durch den transcendentalen Idealismus wiſſenſchaftlich klar geworden iſt. Der beſchränkten Vernunft des Menſchen ſcheidet ſich nämlich ſeine beſchränkte Anſicht der Dinge von der reinen Idee vollendeter, ewiger Wahrheit, welche ſein Gedanke nur durch die Verneinung ſeiner beſchränkten Faſſung im Glauben erreichen kann.

Aus demſelber Grunde mißverſteht nun auch J. meine Lehre von der Deduktion der Ideen. Meine Deduktion der Ideen und des Glaubens an das wahre und ewige Seyn aus der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens iſt, wie J. richtig bemerkt, kein Beweis des ewigen Seyns und des Daſeyns Gottes, aber auch eben ſo wenig, wie er unrichtig hinzu ſetzt, eine Vernichtung des natürlichen Glaubens. Dieſe letztere Anſicht iſt J. nur geworden, weil er dieſe Deduktion doch nur wieder als einen mißlungenen Beweis beurtheilt, da ſie doch eben gar kein Beweis iſt, ſeyn ſoll und ſeyn darf. Dieſe Deduktion iſt vielmehr eben das, was philoſophiſche Wiſſenſchaft hier allein leiſten kann und ſoll

Sie gewährt uns die wiſſenſchaftliche Selbſterkenntniß, darin, welchen Glauben wir in uns tragen; ſie iſt die Nachweiſung nicht nur daß, ſondern auch wie und warum der Glaube an freyes, ewiges Leben und Gottheit dem innerſten jedes menſchlichen Geiſtes einwohne und einwohnen müſſe, wie mancher einzelne Verſtand gleich zweifelnd oder irrend dieſen Glauben nicht in ſich zu finden vermag.

Die unbeſtimmte Sprache und dieſer nur polemiſche Geſichtspunkt für wiſſenſchaftliche Philoſophie gibt nun Jacobi's Lehre eine Geſtalt um deren willen ich es weder Kant (in der Abhandlung: Was heißt ſich im Denken orientiren) noch Schelling (a. a. O. S. 38.) verarge, daß ſie J. den ſchwärmeriſchen Gedanken unterlegen, alle wiſſenſchaftliche Philoſophie vernichten zu wollen. Allerdings kann man ſeine Lehre in den Briefen über Spinoza leicht ſo mißverſtehen. Indeſſen unternehme ich es gern, ihn gegen jenen Vorwurf unſers großen Lehrers zu vertheidigen und zu zeigen, daß ſeine dortige Lehre mit der jetzigen in der Schrift von den göttlichen Dingen in ihren Grundanſichten dieſelbe ſey. Freylich kann er ſich jetzt in manchem leichter und klarer ausdrücken als zur Zeit der erſten Erfindung.

Dort ſagt Leſſing (S. 13.): „Es giebt keine andere Philoſophie als die Philoſophie des Spinoza.“ J. antwortet: „Das mag wahr ſeyn. Denn der Determiniſt, wenn er bündig ſeyn will, muß zum Fataliſten werden: Hernach gibt ſich das übrige von ſelbſt. — Aber mein Credo ſteht nicht im Spinoza. — Ich glaube eine verſtändige, perſönliche Urſache der Welt.“

Hier und in allen ähnlichen Stellen wird doch offenbar unter Philoſophie eben nur ein Syſtem unſrer philoſophiſchen Ueberzeugungen nach der damaligen falſchen determinirenden Methode verſtanden, was nach unſerm Sprachgebrauch eben nicht die ganze Philoſophie umfaſſen kann. Außer dem gibt nun doch J. in demſelben Buch eine Rechtfertigung ſeiner Glaubenslehre im Allgemeinen und damit Wiſſenſchaft neben jener Philoſophie.

Sehen wir alſo auf den Geiſt der Lehre, ſo iſt der Kantiſche Vorwurf ungerecht, er trift nicht.

Doch ich will lieber auf meine eigne Weiſe die Sache klar zu machen ſuchen. Daß es nicht nur in dem menſchlichen Geiſt überhaupt, ſondern auch in den Ueberzeugungen des Menſchen mehr gibt als die Wiſſenſchaft wird wohl unbeſtritten ſeyn, denn über Schönes und Erhabenes urtheilen wir, ohne daß dieſes Urtheil je Wiſſenſchaft werden kann. Wenn alſo jemand neben der Wiſſenſchaft noch andere Ueberzeugungsweiſen im menſchlichen Geiſte behauptet, ſo kann er darum allein noch nicht der Schwärmerey beſchuldigt werden.

Allein dieſe der Wiſſenſchaft und dem Wiſſen nebengeordneten Ueberzeugungen, mögen ſie nun Glaube, Ahndung oder wie ſonſt heißen, müſſen doch ſelbſt wieder wiſſenſchaftlich erkannt, Gegenſtand der Selbſterkenntniß werden können. Es bleibt eine unabweisliche Anforderung an die wiſſenſchaftliche Selbſterkenntniß, daß ſie zeige, wie und warum der menſchliche Geiſt dieſe Ueberzeugungsweiſen in ſich trage und erſt da fängt die Schwärmerey an, wo jemand ſich auf dunkle Gefühle zu berufen meint oder zu berufen vorgibt, deren Quelle im ſeinem Geiſt er die nähere Unterſuchung verweigert.

Der Glaube an die Ideen und die Ahndung der höhern Ordnung der Dinge können nie Wiſſen und Wiſſenſchaft werden; aber der gebildete Verſtand muß ſich wiſſenſchaftliche Rechenſchaft darüber geben, welchen Glauben und welche Ahndung in dem Geiſte des Menſchen ſey.

Die Verſtändigung über dieſe Lehre hat zwey Schwierigkeiten, einmal, daß genau beſtimmt ſeyn muß, was die Worte Wiſſen und Wiſſenſchaft hier bedeuten, und zweytens, daß das Weſen der wiſſenſchaftlichen Philoſophie genau verſtanden ſeyn muß.

Das erſte iſt es eigentlich, was uns in der Kantiſchen Schule immer wieder entzweyt. Ungeduldige Leute, die es weder mit den anthropologiſchen noch mit den logiſchen Unterſuchungen genau genug nehmen mögen, taumeln immer wieder an den Spruch zurück: der Philoſophie zieme nur die volle Gewißheit — alſo das Wiſſen. Dieſe bemerken aber nicht, daß eine ſolche logiſche Wortbeſtimmung des Wiſſens hier gar nicht auslange, daß es eben der Ueberzeugungsweiſen mit voller Gewißheit für die Menſchen mehrere gebe, unter denen nur eine in eminenterer Bedeutung Wiſſen genannt wird und daß eben nach dieſer Bedeutung in der Religionslehre ſchon lange der Glaube dem Wiſſen gegen über ſteht. Dieſer Unterſchied iſt nemlich eben der chriſtliche des Nichtſehens und doch Glaubens.

Zum Wiſſen rechne ich jede Erkenntniß, jede Ueberzeugungsweiſe unſers Geiſtes, deren Begriffe, deren Gedanken ſich anſchaulich machen, in der Anſchauung nachweiſen laſſen.

So gehört zum Wiſſen unſere ganze Naturerkenntniß d. h. unſere Erkenntniß von dem Nebeneinanderſeyn der Dinge im Raum und dem Abfluß ihrer Begebenheiten durch die Zeit, ſo wie dieſer unter den Naturgeſetzen ſteht. Hier ſind die Erkenntniſſe des Räumlichen und Zeitlichen ſelbſt unmittelbare Anſchauungen, die Naturgeſetze, nach denen ich die Subſtanzen durch ihre Kräfte in Gemeinſchaft erkenne, ſchaue ich hingegen nicht an, ſondern ich finde ſie nur denkend in mir. Allein ich kann denn doch an einzelnen Gegenſtänden der Anſchauung z. B. der Erde und dem Monde, beſtimmt die Bedeutung dieſer Begriffe der Subſtanz, Kraft und Wechſelwirkung nachweiſen.

So bildet ſich im Wiſſen des Menſchen ein eigenes Ganzes ſeiner Erkenntniß als Naturerkenntniß, in welchem wir das Weſen der Dinge in Raum und Zeit nothwendigen Geſetzen unterworfen finden, ſo daß wir im Wechſel der Zuſtände aller Dinge in Raum und Zeit den Zuſammenhang des Einzelnen als das Beſondere aus dem Allgemeinen der Geſetze zu erklären, zu verſtehen, einzuſehen vermögen. Dieſe Art nun der Erkenntniß, dieſe Beſtimmung des Beſondern durch das allgemeine Geſetz nennen wir, wenn ſie vor unſerm Bewußtſeyn vollſtändige Ausbildung erreicht hat, die Wiſſenſchaft.

Dieſer zur Wiſſenſchaft ausbildbaren Erkenntniß, dem Wiſſen ſteht in unſern Ueberzeugungen eine ganz andere Erkenntnißweiſe entgegen, welche jene Naturerkenntniß nur eine Erſcheinung der Dinge nennt, und dieſer Erſcheinung Ideen ihres wahren Weſens gegen über ſtellt. Ich nenne ſie Glaube und Ahndung. Ihre Gedanken berufen ſich, um zu gelten, nicht auf die Anſchauung, ſondern ſie ſetzen ſich dieſer ſcharf entgegen, ja ſie gewinnen die Form ihres Ausſpruchs eben nur durch die Entgegenſetzung gegen die Anſchauung und die Naturerkenntniß. So denken wir die Gottheit, das Weltganze, Freyheit und Unſterblichkeit ohne auch nur Beyſpielsweiſe die Bedeutung des Gedankens in der Anſchauung nachweiſen zu können; nur Symbol und Bild können dieſe der Anſchauung ganz entgegengeſetzte Ueberzeugung anſchaulich beleben.

Wiſſen und Glauben ſind alſo zwey Ueberzeugungsweiſen mit voller Gewißheit, aber doch von weſentlich verſchiedener Art. Denn die wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Wiſſens ordnet überall das Einzelne allgemeinen Geſetzen unter, ſieht den Zuſammenhang des Einzelnen aus nothwendigen Geſetzen ein, welche ihm das höchſte, die Ordnung der Natur, das nothwendige Schickſal der Dinge ſind. Der Glaube hingegen findet das wahre Weſen der Dinge frey von den Beſchränkungen dieſer Naturgeſetze, erhebt aber nur in Verneinungen dieſer Schranken das ewige Weſen über die Natur, und kann ſeinen Ideen das Weſen der Dinge nicht wiſſenſchaftlich, ſondern nur durch die Gefühle der Ahndung unterworfen erkennen.

Es iſt nach der richtigen Anſicht vom Unterſchied der Erſcheinung und des ewigen Weſens der Dinge dieſe Scheidung zwiſchen Wiſſen und Glaube alſo nicht eine vorübergehende durch höhere Bildung wieder zu tilgende und auszugleichende, ſo wie wir etwa in der Naturlehre das anfangs nur wahrſcheinlich beſtimmte nach und nach feſter zu begründen vermögen: ſondern dieſe Scheidung gehört weſentlich zur Organiſation der menſchlichen Erkenntniß, eben weil wir nur eine beſchränkte Vernunft beſitzen, die ſich aber ihrer Schranken ſelbſt bewußt wird.

Dies war das Eine. Das andere Erforderniß für die hier in Frage ſtehende Entſcheidung iſt genaue Beſtimmung des Weſens wiſſenſchaftlicher Philoſophie. Wir müſſen nemlich hier philoſophiſche Ueberzeugung und philoſophiſche Wiſſenſchaft wohl von einander unterſcheiden. Alle Ueberzeugungen des Menſchen, welche wir nur denkend in uns finden, iſt philoſophiſche Ueberzeugung. Zu dieſer gehören nicht nur die Wiſſenſchaft der Naturgeſetze, ſondern vorzüglich noch Glaube und Ahndung des göttlichen und des höhern Lebens. Alſo ſoll keinesweges die philoſophiſche Ueberzeugung ganz zu Wiſſen und Wiſſenſchaft werden, ſondern wir wiſſen vielmehr durch Kant, daß es für die Ausbildung unſerer philoſophiſchen Ueberzeugungen nicht darauf ankomme, dieſe erſt zu erhalten, zu bringen, zu bilden, ſondern zur Selbſterkenntniß darüber zu gelangen, welche philoſophiſche Ueberzeugung wir in uns haben. Dieſe Selbſterkenntniß nun aber gehört dem Wiſſen und der Wiſſenſchaft. Das iſt demnach die unbeſchränkte Anforderung des Verſtandes an die Ausbildung unſers Geiſtes, vollſtändig und auf wiſſenſchaftliche Weiſe nachzuweiſen, welche philoſophiſche Ueberzeugungen des Wiſſens, Glaubens oder Ahndens und auf welche Weiſe wir in uns haben und haben müſſen.

Neuere Irrungen.

In unſerer neuen Lehre vom ewigen Weſen der Dinge iſt eine der weſentlichſten Grundbehauptungen: Nur das Leben iſt wahres Seyn. Der minder Kundige kann erwiedern, warum redet ihr vom wahren Seyn, iſt denn ein anderes Seyn als das wahre? Ich antworte: Jede Religionslehre von Beginn her ſcheidet irdiſches und himmliſches, das hienieden und das höhere, wir aber haben, durch Kant's erneuerte Lehre von der Ungültigkeit des räumlichen und zeitlichen für das wahre Weſen der Dinge, dieſen Unterſchied erſt wiſſenſchaftlich beſtimmen lernen. Das Geſetz der Erſcheinung der Dinge für den Menſchen ſcheidet unſere Anſicht von dem Seyn der Dinge an ſich, ſo daß wir das Seyn der Erſcheinung und das wahre Seyn der Dinge an ſich unterſcheiden lernen müſſen.

In dieſer Lehre iſt aber das am ſchwerſten zu faſſende die Behauptung: die Dinge, welche erſcheinen, ſind die Dinge an ſich; ihre Erſcheinung aber ſcheidet ſich von ihrem wahren Weſen durch die der Erſcheinung anhängenden Beſchränkungen meiner Faſſungskraft.

Misverſtändniſſe dieſer Behauptung haben bey Fichte und Schelling wieder den größten Gewinn kantiſcher Lehre verloren gehen laſſen, indem beyde ſich mehr für das imponirende der Lehre als für die ſtrenge Richtigkeit des Ausdruks intereſſirten.

Schelling, welcher hier der Fichtiſchen Lehre erſt zum Selbſtverſtändniß verhalf, ſagte: Wenn alles wahre Seyn Leben iſt; wenn das natürliche das freye und das freye das natürliche iſt: ſo zieme es ja dem Philoſophen nur eine Wiſſenſchaft des Abſoluten und des Lebendigen zu ſuchen.

Dieſem Entwurf fehlte es aber durchaus an richtiger Logik. Es wird erſtens hier Wiſſenſchaft überhaupt mit der vollen Ueberzeugung des Menſchen verwechſelt. Wir wiſſen dagegen, daß der Menſch die Ideen des wahren Seyns und des Freyen nur im Glauben beſitzt, welcher ſich erſt aus der Entgegenſetzung gegen das Wiſſen um Erſcheinungen bildet. Wir wiſſen, daß die Wiſſenſchaft vom Glauben den Glauben nicht zum Wiſſen mache, ſondern nur dem Menſchen die Wiſſenſchaft der Selbſterkenntniß gewähre, welchen Glauben er in ſich habe.

Ferner, Schellings Grundforderung einer Wiſſenſchaft des Abſoluten iſt im beſtimmteſten Widerſpruch mit ſeiner eigenen Vorausſetzung. Er geht ſelbſt von Kants transſcendentalem Idealismus, von der Behauptung der Ungültigkeit des Räumlichen und Zeitlichen d. h. von der Behauptung der Ungültigkeit der Größenverhältniſſe für das wahre Seyn, aus und bildet ſo die Ideen von dem abſoluten von Raum und Zeit befreyten Weſen der Dinge. Er vergißt aber, daß die poſitive Erkenntniß des Menſchen doch immer an Raum, Zeit und Größe gebunden bleibe, daß dieſe die nothwendigen Formen menſchlicher Faſſungsweiſe ſeyen, über die hinaus der Verſtand des Menſchen (wie die kantiſche Aufweiſung der Kategorien und Ideen zeigt) offenbar nichts beſitzt als die verneinenden Gedanken des Unbedingten, Unbeſchränkten, Freyen u. ſ. w.

Nachdem alſo ſo durch den Grundgedanken der Lehre es der menſchlichen Wiſſenſchaft unmöglich erklärt iſt, über Geſetze der Erſcheinung hinaus zu langen, ſo wird denn doch, im Widerſpruch damit, eine Wiſſenſchaft des Abſoluten gefordert. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß alsdann in dieſer Wiſſenſchaft des angeblich Abſoluten nur wieder die endlichen Formen figuriren werden, weil wir ja keine andern haben. So begeht dann Schellings Naturphiloſophie gleich anfangs den ungeheuern Fehler ihrer erſten Formel über das Abſolute eine andere an die Seite zu ſtellen, nach der es nur Größenunterſchiede und keine qualitativen geben ſoll. Die Größenunterſchiede ſind es ja gerade, um deren willen wir das Räumliche und Zeitliche als ungültig verwerfen.

Was führt nun aber Schelling auf dieſe falſche Anſicht und was hält ihn dabey feſt? Mangel an logiſcher Beſtimmung und dabey die alte Freude an Geheimniß-

Kläuerey, als dem imponirenden einer geheimnißvoll klingenden Lehre. Für das letztere muß ein jeder ſich ſelbſt helfen. Wer den klaren Gedanken nicht mag, der ſetze ſich wenns dämmert in die Spinnſtube, dort gehe der Geiſt ſeiner Lehre ſchon lange um, für die Wahrheit aber iſt ein ſolcher Menſch verloren.

In Rückſicht des erſten, des logiſchen will ich hier eine nähere Nachweiſung geben. Schellings ganze Anſicht gründet ſich eigentlich auf die Behauptung: das Ewige iſt das Endliche, das Freye iſt das Natürliche, — eine Behauptung, die vollkommen richtig iſt. Sollte aber die Schellingiſche Folgerung auf eine Wiſſenſchaft des Abſoluten ſich wirklich ergeben, ſo müßte man auch ſagen können: Die Ewigkeit iſt die Endlichkeit; die Naturnothwendigkeit iſt die Freyheit. Dieſes iſt aber durchaus falſch, wenn wir nicht unſere Sprache ganz gegen den wahren Genius der Sprache bilden. Was iſt aber der Unterſchied in beyden Behauptungen? Das läßt ſich nur durch die logiſche Lehre von den Urtheilsformen deutlich machen. *)

---

*) Zur Erläuterung diene folgendes. Zuerſt muß ich bemerken: Die Worte in der Sprache, welche nicht bloße Namen einzelner Dinge (wie z. B. Montblanc, Auguſtus) ſind, die ſind überhaupt nicht Zeichen für die Dinge, ſondern Zeichen für meine Begriffe, für die meinem Verſtand gehörenden Gedanken. Und das muß ſo ſeyn, weil der Ver-

Keiner von den beyden Sätzen: „das natürliche iſt das freye“ und „Naturnothwendigkeit iſt Freyheit“ be-

---

ſtand ja eben durch die Sprache ſeiner Gedanken Meiſter werden will.

Solche Begriffe nun braucht der Verſtand zur Erkenntniß in Urtheilen, wie die richtige Logik lehrt auf zweyerley Weiſe, einmal als Prädikat im Urtheil, wo der Begriff ſchlechthin als ſolcher gedacht wird nnd zweytens als Subiekt im Urtheil, wo ich nicht nur dem Begriff für ſich ſondern durch eine ihm beygegebene Bezeichnung die Dinge denke, die unter ihm ſtehen. Z. B. in dem Satz: Alle Menſchen ſind ſterblich, bedeutet das Wort „ſterblich“ nur die allgemeine Eigenſchaft der Sterblichkeit ſchlechthin; der Ausdruck „alle Menſchen“ hingegen bedeutet nicht nur die Eigenſchaft „Menſch“ ſondern diejenigen Gegenſtände, welche dieſe Eigenſchaft in ſich haben, die Menſchen. Hier fordert nun jedes richtige und vollſtändige Urtheil, wenn es aus zwey Begriffen gebildet wird, daß der eine die Form des Subjektes, der andere die Form des Prädikates erhalte, indem nur ſo der eigentliche Zweck des Urtheils, Beſtimmung des Beſondern durch das Allgemeine, erreicht werden kann, wie das gegebene Beyſpiel: Alle Menſchen ſind ſterblich, zeigt.

Außer dem gibt es aber noch zwey Arten von Vergleichungsformeln, davon eine beyde Begriffe nur als Prädikate braucht, die andere beyde als Subjekte bezeichnet.

Nach der erſten Art ſage ich: Menſch bedeutet nicht ſterblich, d. h. die Worte Menſch und ſterblich bezeichnen nicht den nämlichen Begriff. Durch eine ſolche Vergleichung bloßer Prädikate wird nun nichts erkannt; die Formel: Menſch iſt nicht ſterblich, beſtimmt gar nicht, welches die Eigenſchaft der Menſchen in Beziehung auf die Sterblichkeit ſey.

Nach der andern Art der Vergleichungsformeln würde ich aber ſagen: Alle Menſchen ſind Einige Sterbliche. Hier zeichnet ein zweckmäßiges Urtheil, ſondern der erſte iſt eine richtige Vergleichungsformel mit zwey Subjekten, der andere eine falſche Vergleichungsformel nur aus Prädikaten.

Die Ausdrücke das Natürliche und das Freye nennen nämlich nicht nur den Begriff der Natürlichkeit und Freyheit, ſondern (mit der Form des Subjekts im Urtheil) die Gegenſtände, welche unter dieſen Begriffen der Natur und Freyheit ſtehen. Da nun die Dinge, welche erſcheinen, auch die Dinge an ſich ſind, ſo ſtehen alſo dieſelben Dinge, welche als erſcheinend unter den Geſetzen der Naturnothwendigkeit gefunden werden, auch an ſich unter der Idee der Freyheit.

Allein die zweyte Formel: Naturnothwendigkeit iſt Freyheit, würde beſagen: die Begriffe der Natur und der Freyheit ſeyn einerley Begriffe. Dies

---

vergleiche ich die Gegenſtände, die unter verſchiedenen Begriffen ſtehen, mit einander und ſehe zu, ob ſie dieſelben oder verſchiedene ſind. Hier finde ich denn: Alle Menſchen ſind ſterbliche, aber es gibt mehr ſterbliche als Menſchen. Die erſte Art der Vergleichungsformeln iſt zu wenig für ein Urtheil, die andere fordert zu viel. Das Urtheil nämlich will die Unterordnung eines beſondern unter ein Allgemeines erkennen, dieſe ſpreche ich nach der richtigen Form des Urtheils aus. Will ich aber die zweyte Art der Vergleichungsformeln brauchen, ſo muß ich auch das ganze Verhältniß des allgemeinen, von dem ich rede, ſchon kennen, was ich doch für den Gebrauch einer Regel nicht nöthig habe.

iſt Widerſinn. Denn Freyheit bedeutet ja gerade Verneinung der Natur, Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit.

Die Natur, die Naturnothwendigkeit, das Natur geſetz iſt eben nichts in Rückſicht des wahren Seyns der Dinge, es iſt nur das Inſtrument des Menſchen, ſich draußen zu orientiren. Die Dinge ſtehen unter den Naturgeſetzen nicht ihrem wahren Weſen nach, ſondern nur nach der ſubjektiven Bedingung, *wiefern ſie den Menſchen erſcheinen ſollen*, weil ihm nach der Beſchränktheit ſeines Geiſtes die Dinge nur unter dieſen Bedingungen ſeiner Erkenntnißweiſe erſcheinen können. Und dieſe Nichtigkeit der Natur für das wahre Seyn iſt eben die Bedeutung der Idee der Freyheit.

Hier behält Schelling gegen Fichte unrecht. Sch. nämlich verſteht, gegen den richtigen Sprachgebrauch, unter *Natur* *) die Dinge ſelbſt, welche unter den Naturgeſetzen ſtehen, Fichte hingegen denkt richtig bey

---

*) Im deuſchen Sprachgebrauch bezieht ſich nämlich der Gebrauch des Wortes Natur offenbar auf nothwendige Geſetze und die Beſtimmung des Weſens der Dinge durch dieſe. So ſpricht man von der Natur der Dinge überhaupt eben wiefern die Dinge den Naturgeſetzen unterworfen ſind, und die Natur eines einzelnen Dinges iſt wieder, was in ihm nothwendig durch die Geſetze beſtimmt iſt, denen es unterliegt.

Natur der Dinge nur den Begriff der Naturnothwendigkeit und der Abhängigkeit der Dinge von derſelben. Göttliches, lebendiges und wahres Seyn gehören nicht zur Natur der Dinge, ſondern der Dinge wahres Seyn iſt ihre Freyheit. Die Natur der Dinge iſt nur die Beſtimmung derſelben, welche ſie vor der Erkenntniß des Menſchen erhalten eben dadurch, daß ſie zu Erſcheinungen werden.

Will nun aber Schelling zu ſeiner Wiſſenſchaft des Abſoluten gelangen, ſo iſt ihm dafür die Identität des Endlichen und Ewigen noch nicht genug, ſondern eben die Natur der Dinge muß auch ihr wahres Weſen ſeyn; denn das Geſetz der Größe, das Geſetz der bloßen Erſcheinungsweiſe der Dinge für den Menſchen, iſt es ja allein, unter dem wir die Erkenntniß der Dinge wiſſenſchaftlich zu geſtalten vermögen.

Die wahre Bedeutung jener Lehre, daß alles wahre Seyn Leben ſey, daß das Erſcheinende an ſich ſey, findet ſich für die Ueberzeugungen des Menſchen nur bey der Ahndung, welche den Ideen des Glaubens das Weſen der Dinge durch die Ideen des Schönen und Erhabenen unterworfen erkennt. Eben deshalb iſt die Schellingiſche Lehre in ihrer Wurzel Verwirrung von Poeſie und Philoſophie.

Alles kommt hier auf eine richtige, ſcharf ausgebildete Sprache an. Weiß ein Schwätzer dieſe von ſeinen Schülern entfernt zu halten, ſo kann er ſich freylich ſo lang ihren Beyfall ſichern, als er ihnen Unterhaltung gewährt. Die Unterſcheidung, auf welche es hier ankommt, findet ſich ſonſt auch bey leichtern Abſtraktionen. Dem, der durch ein rothgefärbtes Glas ſieht, ſcheinen die grünen Blätter grau und die gelbe Blüthe feuerfarb. Sage ich ihm dies grau ſcheinende iſt grün, das feuerfarb ſcheinende gelb, ſo verwechſele ich nicht die Farben mit einander, ſondern ich ſage nur, daß das Ding anders iſt, als es erſcheint. Daſſelbe findet nun in höhern Verhältniſſen zwiſchen dem Seyn an ſich und der Erſcheinung, dem Ewigen und Endlichen ſtatt. Sch. aber ſucht hier mit Gewalt jene Verwechſelung zu erzwingen und das gelingt ihm bey denen, die den Fehler nicht bemerken, theils durch die geſetzloſe Formelſprache, mit der er anſcheinend die Grundlage ſeiner Lehre macht, und nachher durch das Schauſtellen bildlicher Ausdrücke anſtatt der klaren Wahrheit.

Hier machen wir Schelling, wie ſchon oft, den Vorwurf, daß er ſich eine unauflösliche, widerſinnige Aufgabe ſtelle. Er antwortet, das kürzeſte, was er antworten kann, ohne ſich auf unſre Unterſuchung einzulaſſen. Er habe ja die Löſung zum Theil ſchon gegeben. Dies nöthigt uns dann wieder den Blick beſtimmter auf dieſe angeblichen Löſungen zu richten. Ich unternehme es, hier ſeine ganze Philoſophie der Kinderey zu zeihen. Anfangs hat er ſich durch Fichte verleiten laſſen, ſich dem Formelkram einer ganz willlächerlichen gegen den Geiſt philoſophiſcher Unterſuchungen erfundenen Kunſtſprache zu überlaſſen. Damit mag er Kinder vexiren; uns täuſcht er nicht. Nachher fängt er an ſich nach und nach aus den Formeln mehr ins Deutſche herüber zu ſprechen, da ſehen wir wohl von der einen Seite, daß manches beynahe geſagt wird, wie wir es immer behauptet haben, von der andern Seite aber findet ſich, daß er noch in Einſeitigkeiten alter Schulmetaphyſik ſich verirrt, über die wir uns ja durch Kants Entdeckung aller Formen der Naturbegriffe und Ideen erhoben haben.

Schwierigkeiten, die der vorkritiſchen Philoſophie allerdings genug zu ſchaffen machen konnten, die der kritiſchen aber gar nicht exiſtiren füllen allein ſeine neue lange Rede.

Endlich das ihm eigene in ſeinen neuen Lehren beſteht durchaus in einer Art des Ausdrucks, welcher bey den Myſtikern oft vorkommt. Wenn dieſe die Unbegreiflichkeit eines religiöſen Geheimniſſes andeuten wollen, ſo ſagen ſie widerſprechendes von dem nämlichen aus, nach der Weiſe des Brahminiſchen Spruches: Gott iſt unendlich kleiner als ein Atom und unendlich gröſſer als das Weltall. Bey Sch. ſoll aber dieſe Wendung der Rede nicht Andeutung des Unbegreiflichen ſeyn, ſondern er gibt ſie für die wahre höhere Erkenntniß ſelbſt — wodurch dann nur das altkluge Geſchwätz eines Kindes vernommen wird.

Um mich hierüber zu rechtfertigen, wende ich mich an ſeine neueſten Schriften: Philoſophie und Religion und die Abhandlung über menſchliche Freyheit in ſeinen philoſophiſchen Schriften Band I.

In der Schrift Philoſophie und Religion behauptet Sch. anfangs gerade wie ich, daß unſre unmittelbare Ueberzeugung vom Abſoluten, vom Seyn an ſich, (welche ich Glaube nenne, die er aber einer intellektuellen Anſchauung beymißt,) nur durch Verneinung endlicher Gegenſätze von der Reflexion ausgeſprochen werden könne, nachher aber verſucht er von Seite 21 an dennoch eine poſitive Lehre aus dieſer Quelle, als ob es einen andern durch Sprache zu bezeichnenden Gedankengang des Menſchen gäbe als in Urtheilen der Reflexion. Doch ich gehe gleich zur Sache ſelbſt Hier wird gelehrt:

(S. 21. 22.) „Dem ſchlechthin einfachen Weſen der intelektuellen Anſchauung, d. h. der Abſolutheit kann kein Seyn zukommen, als das durch ſeinen Begriff; es iſt alſo überhaupt nicht real, ſondern an ſich ſelbſt nur ideal. Aber gleich ewig mit dem ſchlechthin Idealen iſt die ewige Form — dieſe Form iſt, daß das ſchlechthin Ideale, unmittelbar als ſolches, ohne alſo aus ſeiner Idealität herauszugeben, auch ein Reales ſey.

Gorgias trat einmal vor den Griechen auf und erbot ſich jede Behauptung, die man ihm vorlege, nach

Verlangen zu beweiſen oder zu widerlegen. Und ich erbiete mich auf der Leipziger Oſtermeſſe vor allen verſammelten Buchhändlern und vor den 10,000 lebenden Schriftſtellern der Deutſchen daſſelbe zu wiederhohlen, wenn man mir nur dieſe Schellingiſche Weisheit von dem überhaupt nicht realen ſchlechthin Idealen, welches unmittelbar als ein ſolches auch ein Realis iſt, voraus zugeben will. Denn da doch ein jedes Ding in der nicht aus ſich ſelbſt herausgehenden Einheit des Abſoluten ſeine Stelle findet, ſo muß ſich ſchon Gelegenheit ergeben die Realität des nicht-realen, oder die Nicht-Realität des Realen dafür oder dawider geltend zu machen.

Ich will eben nicht behaupten, daß in der angezogenen Stelle Schelling ſich ſelbſt widerſpreche, denn dazu ſind neben den Worten auch noch ſich aufhebende Gedanken nöthig, an den Gedanken bey dem Worte fehlt es aber hier. Sch. mag ſich wohl bey Gelegenheit jener Worte wichtiger philoſophiſcher Wahrheiten erinnern, wie man denn gleich nachher ſieht, daß er mit jenen Formeln die Idee vom Verhältniß der Gottheit zur Welt zu bezeichnen ſucht. Aber dieſe Sprache iſt ſo willkührlich und ſchlecht gebildet, daß ſie gar keiner beſtimmten Mittheilung des Gedankens dient, daß der Hörende ſich gar mancherley nur nichts beſtimmtes dabey denken kann und nach den Regeln deutſcher Grammatik nur widerſprechendes denken müßte.

Wozu ſollen nun aber dieſe wunderlichen Formeln dienen? Darin zeigt ſich erſt recht das Kindiſche des ganzen Unternehmens. Einſicht in die Abkunſt der endlichen Dinge aus den Abſoluten ſoll hier gegeben werden und dafür heiſt es denn:

„Die Erkenntniß der reinen ſchlechthin einfachen Abſolutheit iſt die einzig erſte, jede weitere iſt ſchon eine Folge der erſten und dadurch von ihr geſondert. — Das Reale iſt eine bloße Folge der Form, ſo wie die Form eine ſtille und ruhige Folge des Idealen, des ſchlechthin Einfachen iſt.“

Wer das auch nicht verſtehen wollte! Wie und warum die ewige Form eine ſtille und ruhige Folge der Einheit iſt, das geht uns ja nichts an, aber es iſt einmal ſo, ich kann es nicht ändern; ich ſtehe dir dafür, warum willſt du es denn nicht glauben?

Kürzer ließe ſich dieſe Lehre ſo aufſtellen.

Schüler. Lehre mich, o Beſter, welches die Abkunſt der endlichen Dinge aus dem Abſoluten ſey!

Lehrer. Die Erkenntniß der reinen Abſolutheit iſt die einzig erſte, jede andere iſt ſchon eine Folge der erſten. So ſind die endlichen Dinge anfangs eine ſtille und ruhige Folge des Abſoluten ohne alles Geräuſch, nachher aber werden ſie auch unruhig und erregen Geräuſch.

Schüler. Vortreflich! Es iſt einmal nicht anders; Jedes Ding iſt, was es iſt!

Das iſt das Geheimniß dieſer Lehre, daß man abgeriſſene Behauptungen willkührlich an einander reiht; um aber doch den Schein zuſammenhängender Gedanken zu erkünſteln, ſpricht man in einer unbeſtimmten Formelſprache, die ſich der Schüler denn in eine ihm bekannte überſetzen mag.

Eſchenmayer macht Sch. beſtimmt aufmerkſam, worauf es hier ankomme, aber Sch. antwortet ganz wo anders hinaus. Die Frage iſt hier: Wenn die Einheit der intellektuellen Anſchauung die einzige urſprüngliche Erkenntniß des Menſchen iſt, wie beſtimmt ſich dann dieſe nur in und durch ſich ſelbſt die Vielheit endlicher Dinge? — Darauf läßt ſich nicht antworten, denn die intellektuelle Anſchauung beſtimmt eben die Vielheit endlicher Dinge nicht abſolut ſich ſelbſt, ſondern vermittelſt des Sinnes, durch den der Menſch allein zur Erkenntniß gelangen kann, und damit treten wir eben aus der Erkenntniß des Abſoluten heraus. Sch. hingegen antwortet nur immer darauf hin: das Abſolute bleibe ja doch Ein Ganzes, wenn es auch noch ſo viele Theile in ſich habe. Das Weltganze iſt ja doch ein unzertrennbares Ganzes ungeachtet aller Vielheit ſeiner Theile. Z. B. ein Baum mit allen ſeinen Zweigen und Blüthen, iſt doch ein ungetheilter Baum, wiewol jeder Zweig jedes Auge deſſelben potentia aber nicht actu wieder ein Baum iſt. Schneidet man hingegen einen Zweig vom Baum ab, ſo iſt ja dieſer eben kein Theil mehr von dem Baume; ſondern beſteht für ſich. Ein ſolches Abſchneiden vom Weltganzen iſt aber offenbar unmöglich, folglich iſt das Weltganze eine ungetheilte Einheit. — Ich antworte: Das wiſſen wir wol, wenn man uns Theile gibt, die in einem Ganzen zuſammen gehören, ſo wollen wir ſie ſchon in der Form deſſelben zuſammen bringen. Hier fragte ſichs aber, wie kommt die Einheit, welche urſprünglich keine Theile hat, nachher doch zu Theilen, aus denen ſie beſteht? Welches iſt die Abkunft der Theile aus theilloſer Einheit? Die Abkunft des Endlichen aus dem Abſoluten? Darauf hat Sch. nie geantwortet, und wird es auch nie. Er antwortet immer nur, Endliches und Abſolutes ſeyen ja von Beginn her ſchon beyſammen geweſen, und redet denn doch von einer Abkunft des Endlichen aus dem Abſoluten.

Wir ſehen dem Spiel weiter zu. Um von den leeren Formeln des Idealen und Realen los zu kommen, ſagt Sch. weiter: (von S. 24 an) man könne die ewige Form als ein *Selbſterkennen* beſchreiben. Was nun Selbſterkennen heiße, das weiß der Menſch nur durch die Wahrnehmung ſeines Innern. Die genannte Behauptung hat alſo eigentlich die Bedeutung: *allerdings ſey das Abſolute kein Menſch, aber denn doch gleichſam wie ein Menſch.* Und darin findet ſich der wahre Quell dieſer kindiſchen Weisheit, daß man mit dieſem *gleichſam* und der anerkannten Unſtatthaftigkeit deſſelben ſpielt. Hierin beſtehen alle eigenthümlich philoſophiſchen Behauptungen in Schellings genannten beyden Schriften. Die VerVerhältniſſe unſers geiſtigen Lebens werden erſt dem Abſoluten beygelegt und dann ihm wieder abgeſprochen; ſo daß die Lehre aus einer bloßen Zuſammenreihung von Widerſprüchen beſteht.

Für die Erkenntniß des Menſchen ſcheidet ſich erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt; für eben dieſe Erkenntniß ſcheidet ſich materielles und geiſtiges; für das Leben des Menſchen iſt Seele und Leib mit einander verbunden, der Leib gleichſam der Grund und Boden, in dem der Baum des geiſtigen Lebens wurzelt, aus dem er ſich erhebt. Aus dieſen Verhältniſſen wird Schelling's ganze neue Lehre entwickelt, indem man ſich dieſe Unterſchiede erſt willkührlich in der Einheit des Abſoluten denkt und ſie dann wieder dem Abſoluten abſpricht. Der Anfang der Lehre iſt: in der abſoluten Einheit des Abſoluten ſey die Duplicität des Subjektiven und Objektiven. Es ſey aber im Abſoluten kein Unterſchied des S. und O. ſondern das Subjektive ſey das Objektive und das Objektive ſey das Subjektive. Auch ſey an ſich weder das S. noch das O. ſondern nur die abſolute Einheit als gänzliche Nichtunterſchiedenheit (totale Indifferenz) beyder. Was heißt nun dies zuſammengenummen anders als: die anfangs fälſchlich im Abſoluten vorausgeſetzte Duplicität ſey nicht in ihm? Die Rede annullirt ſich ſelbſt. Ferner wird in dem an ſich nicht ſeyenden quantitativen Differenzen in der abſoluten Einheit, das nicht ſeyende Objektive das primum existens oder die Materie, das nicht ſeyende Subjektive der Geiſt genannt; (der Philoſoph freuet ſich hier S. 43. ſehr das alte Nichts der Ichheit, welche zwar für ſich ſelbſt, aber nicht an ſich ſelbſt ſey, gefunden zu haben.) So geht das Verſteckenſpielen mit dem Seyn und Nichtſeyn ins einzelnſte unſerer Erfahrungsbegriffe, des Waſſers, Eiſens, der Pflanze des Thiers, des Sinnes, der Einbildungskraft, der Vernunft u. ſ. w. im Abſoluten.

Beſonders wichtig für die neueſte Schellingiſche Lehre iſt noch das gleichſam des Verhältniſſes von Seele und Leib, oder auch das gleichſam des Verhältniſſes eines Organismus zu den äußern Bedingungen ſeines Beſtehens geworden. Jeder Organismus des Pflanzen und Thierreichs kann nur unter äußern Bedingungen (der Ernährung) ſein Leben entwickeln und erhalten. Wir können hier alſo von einem nicht Organismus ſeyenden Grund des organiſchen Lebens reden. Das Leben des Abſoluten oder die Gottheit hiermit zu vergleichen hat nun offenbar gar keine Bedeutung, denn außer dem Abſoluten, außer Gott kann ja nichts gedacht werden, wovon ſeine Exiſtenz abhinge, und doch iſt das tertium comparationis eben nur die Abhängigkeit der Erdorganismen von etwas außer ihnen. Allein das thut unſerer Ja und Nein zugleich antwortenden Lehre keinen Eintrag. Dieſe ſchaft ſich (Zeitſchrift für ſpek. Phyſ. B. 2. H. 2. S. 114.) definirend eine Natur als den nicht ſeyenden Grund des Seyns der abſoluten Identität, eben aus jener Vergleichung mit dem Organismus. Nachher (phil. Schriften B. 1. S. 429.) wird dieſe Natur als Natur in Gott, als nicht ſeyender Grund der Exiſtenz Gottes nachgewieſen. Und dieſe Kinderey iſt die ganze Grundlage einer neuen Gotteslehre, auf welche ſich unſer weiſer Meiſter ſo viel einbildet!

Außer dieſer Verbindung widerſprechender Behauptungen, um das Weſen des Abſoluten zu beſchreiben, bedient ſich Sch. dann auch noch der andern Hülfsmittel verworrener Lehre, der Berufung auf die Autorität alter griechiſcher, vorzüglich Platoniſcher Lehre, nach ihren dunkelſten Theilen und dann einer Bilderſprache, in welcher Bild und Sache ſo mit einander verwachſen, daß aus der angeblichen Philoſophie nur eine etwas veränderte Erzählung der Geſchichte vom Urſtiere und dem Mond oder vom Becker und der aufgeſchnittenen Backe wird.

Unter den widerſprechenden Formeln wird nemlich (S. 29.) geſagt: „Das Abſolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm ſeine Idealität in Realität umzuwandeln und ſie in beſondern Formen zu objektiviren. Dieſes zweyte Produciren iſt das der Ideen, oder vielmehr dieſes Produciren und jenes erſte durch die abſolute Form iſt Ein Produciren.“ Was ſoll uns nun dieſes alberne Geſchwätz von einem zweyten Produciren, welches kein zweytes Produciren iſt? — das Wort Idee ſoll es nur in die Rede einſchleichen laſſen; man ſoll aber unter Idee nicht dies zweyte Produciren, welches kein zweytes Produciren iſt, denken, ſondern das, was der göttliche Platon dabey dachte. Wenn nun nachher S. 35. auch noch von einem Abfall der Idee vom Abſoluten (von welchem freylich nichts abfallen kann, weil nichts außer ihm iſt,) geſprochen iſt, — wer wird denn da ſo unerfahren ſeyn, nicht an Platon's ſchöne Allegorie im Phädros zu denken. — Und ſo ſind wir dann in Platon's Namen auf einmal klug! Das reale und ideale, weder ideale noch reale Abſolute ſtellt ſich hinter den Platon und ruft: ſtreite nicht wider mich, du triffſt den Platon, wer darf dem widerſtehen!

Sehen wir alſo von den unbedeutenden Formeln ab, ſo finden wir eigentlich nur die Erzählung der Mythe: in der Selbſterkenntniß der Gottheit entſtehen nothwendig Gegenbilder; dieſe ſind ſelbſtſtändig und frey; daher können ſie auf unerklärliche Weiſe von ihm abfallen. Den abgefallenen Seelen nun entſteht zur Strafe einer dieſem Leben vorhergegangenen Schuld die endliche Anſicht der Dinge in Raum und Zeit, die nichtige — doch tragen ſie noch die Erinnerung des Abſoluten in ſich — welche die Philoſophie ſuche.

Thörichte Rede! Eine Gottheit dem Schickſal der Selbſterkenntniß unterworfen; entſtehen und vergehen ohne Zeit! Gegenbilder ohne Spiegel und Tafel! Es ſcheint denn doch als ob die Kantiſchen Geſetze der abſoluten Nichtigkeit (S. 52.) auch die Geſetze der Schellingiſchen höhern Weisheit, wie aller menſchlichen Wiſſenſchaft gebliebenwären! Indem ſich Sch. durch die Erhebung über das Endliche der Dinge in Raum und Zeit auf dem Boden der Glaubenslehre, der Ideen fühlt, meint er, es müſſe ihm noch eine Lehre erhaben über Raum, Zeit und Kauſalgeſetz gelingen; vergißt aber dabey ſich richtig nach den Hülfsmitteln umzuſehen, durch welche dieſe ausgeſprochen werden kann, ſo daß am Ende anſtatt des höhern Wiſſens nur ein verſchränktes Hin- und Herreden erfolgt, wie man dieſes und jenes nicht zu wiſſen vermöge. Man redet nur von einer Zeit die keine Zeit iſt, von Urſachen die keine Urſache ſind u. ſ. w.

Dieſer innere Widerſpruch, welcher das Schickſal der ganzen Lehre Sch.'s iſt, verwandelt denn auch alle Ausführungen der Lehre in puren Galimatias. Ehe er auf eine Fabel über den Urſprung der Kultur unter den Menſchen, (die unter andern auf die falſche Hypotheſe einer ſpäter eingetretenen Neigung der Erdaxe gegründet iſt) zu reden kommt, lehrt er (S. 64.)“ Die Geſchichte iſt ein Epos im Geiſte Gottes gedichtet — die Ideen, die Geiſter mußten von ihrem Centro abfallen, damit ſie nachher in die Indifferenz zurückkehren, in ihr ſeyn könnten, ohne ſie zu ſtören.“ Sonſt thut ſich unſer weiſer Meiſter ſo viel darauf zu gute, daß nach ſeiner Lehre nur die Möglichkeit des Abfalls in Gott ſey, die Wirklichkeit deſſelben hingegen nur in den abfallenden Geiſtern. Hier hingegen wird es das Schickſal des Geiſtes Gottes, daß er den Abfall in ſich tragen muß.

So auch die letzte Lehre in der Schrift. Ueber die Unſterblichkeit der Seele heißt es ganz richtig: (S. 68.) „Das Ewige der Seele iſt nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endloſigkeit ſeiner Dauer: ſondern es hat überhaupt kein Verhältniß zur Zeit,“ und nachher wird in der Ausführung der Lehre doch nur die heidniſche Lehre von der Seelenwanderung, als einem Wandern *in der Zeit* von Stern zu Stern, wiederholt. Auch läugnet Sch. die Ewigkeit unſers individuellen Geiſtes, hängt aber gleich die Behauptung daran, die Individualität beſtehe nur in dem uns jetzt erſcheinenden Verhältniß unſerer Seele zu ihrem Leibe, womit der Lehre wieder eine wächſerne Naſe aufgeklebt iſt, die man nach Belieben rechts und links drehen kann.

Noch greller zeigt ſich dieſes Spielen mit widerſprechenden Ausdrücken in der angeführten Abhandlung über menſchliche Freyheit.

Die wahre Philoſophie zeigt, daß wir nur durch die Verneinung der Schranken in den Naturbegriffen uns Ideen von dem über die Geſetze der Erſcheinungen erhabenen wahren Weſen der Dinge machen können. Des wegen behauptet die wahre Philoſophie die Gottheit müſſe als die abſolute Urſach der Welt, als das Weſen gedacht werden, durch welches alle Dinge ſind. Sch. hingegen behauptet irrig: Alles Seyn iſt Gottes Seyn; Alles ſey Gott; alle Dinge ſeyen in Gott. Dieſe Behauptung der Immanenz der Dinge in Gott iſt nur durch Fehler der Spekulation entſtanden, ſie läßt nur eine ſich ſelbſt widerſprechende Lehre vom Böſen, keinen Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und wahrem Seyn, keinen Unterſchied zwiſchen beſchränkter Erkenntniß und Allwiſſenheit zu. Sch. unternimmt nun im Anfang der genannten Abhandlung dafür eine genauere Beſtimmung zur Rechtfertigung, dieſe läuft aber einzig darauf hinaus, daß man ja wol bey dem Worte Immanenz unbeſtimmt das in und durch ganz oder zum Theil mit einander verwechſeln könne.

Allerdings eine Sprache, die zwiſchen in und durch nicht gehörig zu unterſcheiden weiß, taugt nichts, um die Idee der Gottheit ſcharf beſtimmt auszuſprechen; allerdings haben eben dieſe Unbeſtimmtheiten alle falſche metaphyſiſche Gotteslehre herbeygeführt, z. B. die Alleinheitslehren von Xenophanes bis Spinoza verleitet, fälſchlich die Idee der Gottheit durch die Kategorie der Subſtanz anſtatt der Kategorie der Urſach zu denken. Aber wir verlangen eben von der Wiſſenſchaft, daß ſie ihre Abſtraktionen ſtreng durchbilde und ſich ſicher über ſolche Unbeſtimmtheiten erhebe.

Streng wiſſenſchaftlich ſteht nun die Sache ſo. Unſer Geiſt hat nur die drey Kategorien der Gemeinſchaft, der Subſtanz und der Urſach, um ſich in den Erſcheinungen die Verbindung der Exiſtenz der Dinge zu denken. Die Gemeinſchaft iſt nemlich das Verhältniß der Exiſtenz von Theilen in der Form eines Ganzen, welche wir nur denken können, indem wir Eigenſchaften in der Subſtanz, und die Subſtanzen durch ihre Kräfte verbunden denken.

Will ich nun meinen Gedanken für den Glauben über die Erſcheinung zum wahren Weſen der Dinge erheben, ſo werde ich dieſe Kategorien von ihren Schranken befreyt, *abſolut* denken und ſo die ihnen entſprechenden Ideen bilden.

Denke ich alſo erſtens nur für ſich eine *abſolute Gemeinſchaft*, ſo entſteht mir die Idee des *Weltganzen* als Inbegriff aller Theile in einem Ganzen. Will ich nemlich hier nicht den Begriff der Gemeinſchaft ganz vernichten, ſo muß ich ein Verhältniß von Theilen zum Ganzen denken, bey dem die Aufhebung der Schranken nur Vollſtändigkeit der Theile fordert. Hier bleibt alſo ein geſchiedenes Weſen der Theile und der Form des Ganzen — es wird noch keine ewige Einheit aller Dinge gedacht.

Denke ich ferner in dem Weltganzen auch die *Subſtanzen abſolut*, ſo entſteht in mir die Idee der *geiſtigen Perſönlichkeit*, (indem die Materie als den Schranken der Größe gänzlich unterworfen vor der

Idee verſchwindet) mit dieſer wird die Welt gemäß dem innerſten Geſetz des geiſtigen Daſeyns zur intelligibeln Welt unter der ſittlichen Ordnung. Noch einmal aber iſt es unmöglich die ewige Einheit aller Dinge durch die Idee der abſoluten Subſtanz allein zu denken, wenn ſchon verworrene Abſtraktionen früherer Philoſophen ſich das ſo vorgeſtellt haben. Alle Mannigfaltigkeit würde dann nur zu den Eigenſchaften der einen Subſtanz werden, welche alles iſt; was unſerer Erkenntniß widerſpricht; in der ja getheilte Subſtanzen neben einander in der Welt beſtehen.

Wir können die ewige Einheit aller Dinge nur in der Idee des Verhältniſes der Gottheit zur Welt denken, indem die Gottheit als abſolute Urſach der Welt, als das Weſen über der Welt gedacht wird, durch welches alle Geiſter und ihre ſittliche Ordnung ewig beſtehen. Dieſe Idee erklären wir für die höchſte unſers Geiſtes, für welche ſchlechthin gar keine Naturlehre mehr möglich iſt.

Die eigentliche Abſicht der Schellingiſchen Abhandlung iſt, eine poſitive Einſicht in das Innere des göttlichen Weſens zu eröffnen. Jedermann fühlt gleich die Thorheit des Unterfangens und warlich gar thörichtes wird gelehrt! Der Hauptgedanke der ganzen Lehre iſt: „in Gott ſey eine Natur als nicht ſeyender Grund ſeiner Exiſtenz — ein von ihm zwar unabtrennliches aber doch unterſchiednes Weſen — welches der Exiſtenz Gottes vorangeht, deſſen prius aber auch wieder Gott iſt.“ Mit dieſer abſurden Vorſtellung, daß das göttliche Weſen aus Theilen zuſammengeſetzt ſey ohne Zuſammenſetzung und ohne Theile, wird die ganze folgende Lehre gemacht. Vorzüglich müht ſich Sch. mit der Lehre von der Möglichkeit und Zuläſſigkeit des Böſen ab. Wer mit uns die Schranken menſchlicher Einſicht kennen lernte, der ſieht leicht ein, daß hier von einem den Menſchen ſchlechthin undurchdringlichen religiöſen Geheimniß die Rede ſey. Der Hang zum Böſen im Menſchen iſt des Menſchen freye That. Das in Gott weder Mangel noch Böſes ſey, iſt klar, wie aber durch ihn dennoch beydes ſeyn könne, iſt uns unbegreiflich. — Da iſt nun aber die Verdammniß der Schellingiſchen Lehre, daß ſie ſich kindiſch aller Unwiſſenheit überhebt und alſo auch jeder Frage zu antworten unternimmt. Entſchuldigend wendet er den Gedanken hin und her: aus jenem Grunde in Gott komme ja nur das Böſe und der ſey ja eigentlich nicht Gott, der ſey ja eigentlich gar nicht; Auch werde durch den Grund ja nur die Möglichkeit aber nicht die Wirklichkeit des Böſen beſtimmt; auch ſey ja das Böſe ſeinem poſitiven nach eigentlich gut und nur ſeiner Negativität nach böſe, die Negativität ſey ja aber doch eigentlich nicht — und was der Worte mehr ſeyn mögen. — Ich antworte: Nun aber gerade heraus: Iſt denn das Böſe? oder iſt es nicht? Iſt es nicht, was bedarfs da der vielen Worte — iſt es aber, ſo iſt es offenbar durch Gott — und wie das ſey, das begreifſt du ſo wenig als ich! — Er antwortet etwa wie (S. 491.) conditio sine qua non der möglichſt größten Vollkommenheit der Welt iſt das Böſe nicht, ſondern nur die Bedingung, ohne welche die Liebe ſich nicht offenbaren konnte — und wer ſich denn mit ihm darin für weiſe hält, daß er widerſprechendes behauptet; den müſſen wir gewähren laſſen.

Armuth und Elend dieſer Lehre wird mit verſchränkter Rede, verworren in die Sache ſelbſt gezogenen Bildern und Vergleichungen des Weſens Gottes mit endlichen Naturverhältniſſen ſo künſtlich zugedeckt: daß der Unkundige bey den geheimnißvoll klingenden Zwiſchenreden leicht nicht wagen wird, das Ganze der offenbaren Abſurdität zu zeihen, die deſſen einzigen Inhalt macht. Zum Beleg einige Stellen.

(S. 453.) „Gott ſelbſt, damit er ſeyn kann bedarf eines Grundes, nur daß dieſer nicht außer ihm ſondern in ihm iſt und hat in ſich eine Natur, die obgleich zu ihm ſelbſt gehörig, doch von ihm verſchieden iſt.“ (S. 431.) Dieſe Natur iſt die Sehnſucht, welche das Ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären. Sie iſt nicht das Eine ſelbſt aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott d. h. die unergründliche Einheit gebären, aber inſofern iſt in ihr ſelbſt noch nicht die Einheit. Sie iſt daher für ſich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verſtand iſt, und darum auch nicht ſelbſtſtändiger und vollkommner Wille, indem der Verſtand eigentlich der Wille in dem Willen iſt. Dennoch iſt ſie ein Willen des Verſtandes, nämlich Sehnſucht und Begierde deſſelben; nicht ein bewußter ſondern ein ahndender Wille, deſſen Ahndung der Verſtand iſt.“ (S. 433.) „Entſprechend der Sehnſucht, welche als der noch dunkle Grund die erſte Regungung göttlichen Daſeyns iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann, als Gott, Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt das erſte, worin Gott, abſolute betrachtet, verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm ſelbſt; ſie iſt im Anfang bey Gott und der in Gott gezeugte Gott ſelbſt.“ (S. 497.) „Es muß vor allem Grund und vor allem Exiſtirenden, alſo überhaupt vor aller Dualität, ein Weſen ſeyn; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Dieſes kann nur als die abſolute Indifferenz beyder bezeichnet werden; es iſt ein eignes von allem Gegenſatz geſchiednes Weſen, an dem alle Gegenſätze ſich brechen, das nichts anders iſt, als eben das Nichtſeyn derſelben und das darum auch kein Prädikat hat als das der Prädikatloſigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre.“ (S. 499.) „Das Weſen des Grundes, wie das des Exiſtirenden, kann nur das vor allem Grunde vorhergehende ſeyn, alſo das ſchlechthin betrachtete Abſolute, der Ungrund. —

Er kann es aber nicht anders ſeyn, als indem er in zwey gleich ewige Anfänge aus einander gehe, nicht daß er beyde zugleich, ſondern daß er in jedem gleicherweiſe, alſo in jedem das Ganze oder ein eignes Weſen iſt. Der Ungrund theilt ſich aber in die zwey gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwey, die in ihm als Ungrund, nicht zugleich oder Eins ſeyn konnten, durch Liebe Eins werden — denn dies iſt das Geheimniß der Liebe, daß ſie ſolche verbindet, deren jedes für ſich ſeyn könnte und doch nicht iſt und nicht ſeyn kann ohne das andere.

Solches lehrt Schelling von Gott. Dieſes aber ſind Worte Agur des Sohns Jake, welcher iſt der allernärriſchte und Menſchenverſtand iſt nicht bey ihm: Haſt du genarret und zu hoch gefahren und Böſes vorgehabt, ſo lege die Hand aufs Maul. (Spr. Salom. C. 30. v. 32.)

Wir ſehen wol, daß Schelling ſich einbildet im Beſitz der wahren Religionslehre und Ethik zu ſeyn, tiefe Einſicht in den Geiſt platoniſcher Lehre und das Verſtändniß myſtiſcher Philoſophie erhalten zu haben — warum nun gibt er uns dieſe ſeine Weisheit nicht in klarer, reiner Rede? Warum ſpringt ſeine Rede alle Augenblick in mythiſche Ausdrücke über, von denen er ſelbſt nicht will, daß ſie ſtreng wiſſenſchaftlich, ſtrenge Wahrheit ſeyen? Warum beruft er ſich auf den Platon nur immer in unbeſtimmten Andeutungen ohne ſich klar die Wahrheit Platoniſcher Lehre zu eigen zu machen? Warum thut er ſo geheim mit ſeiner eignen ethiſchen Lehre, die immer nur in einzelnen Gegenbemerkungen gegen angeblich falſche aber ſehr unbeſtimmt ausgeſprochene Meinungen, angedeutet wird? Warum endlich geht das eigne ſeiner Lehre nie hinaus über den Unſinn widerſprechender Formeln, in deren Mitte die ewige Wahrheit liegen ſoll?

Ich antworte auf alle dieſe Fragen: Deshalb, weil Sch. nicht verſteht, welches unſerer Zeit die Bildungsfähigkeit philoſophiſcher Einſicht ſey. Er müht ſich mit einer Aufgabe ab, bey der uns gar nichts mehr zu thun iſt; mit der Entwicklung eines Gedankens, der gar nicht entwicklungsfähig iſt. Dies gibt ſeiner Lehre die Verzweiflung; ſie iſt ſich nirgends ſelbſt genug, beſtändig muß ſie nach fremden um ſich langen, woran ſie ſich halten könne. Ihre Verzweiflung führt ſie denn auf loſe Buchſtabenkrämerey und die thörichte Liebe zur Geheimnißkrämerey. Dieſe Lehre vom Urgrund, welcher der Ungrund iſt, braucht fremdes Wort und fremdes Bild nicht nur, um ſich andern lebendiger ausſprechen zu können, ſondern um nur irgend zur eignen Geſtaltung zu gelangen. Sie haſcht nach alten Philoſophemen, alten Mythen ſo wie nach neuen Schwärmereyen der Myſtiker und Alchymiſten, wird aber nie die Verdammniß überwinden, die ihr die ſelbſtſtändige Originalität verſagt. Die alte Mythe iſt ihr nicht voller Ernſt, die alte Philoſophie nicht ſtrenge Wahrheit, und das Leben keiner alchemiſtiſchen oder myſtiſchen Phantaſie kann ſie ſich ganz aneignen, nur aus zerriſſenen Stücken aller dieſer Bilder ſetzt ſie ſich den buntſcheckigen Teppich zuſammen, hinter den ſie ihr eignes Elend verbirgt.

Lauterkeit der Religionslehre.

Bisher habe ich einen Vorwurf gegen Schelling geltend zu machen geſucht, welcher noch weit mehrere unter uns trift, nemlich alle, die ſich von der Fichtiſchen Sprachverwirrung haben ergreifen oder irre leiten laſſen. Das Kindiſche des Unternehmens, mit dem ſich bey allem guten Willen nichts verſtändiges anfangen läßt, hat den Beſſern, die ſich damit befaßten, ein ſolches Gefühl eigner Kraftloſigkeit zu philoſophiſchen Unterſuchungen gegeben, daß ſie ohne den Muth zu eigner Lehre nur immer ſuchen, in alten fremden Worten klug befunden zu werden, daß ſie ſich gar mit dem ſcheuen Volke verbunden haben, welches die Dämmerung liebt und am hellen Sonnenlichte nicht gedeiben kann.

Die Weisheit, welche wir ſuchen, lebt nur in dem eignen, ſelbſterrungenen Gedanken, wer nicht Muth und Kraft in ſich fühlt, dieſen zu gewinnen, ſollte nie unter den Philoſophen gehört werden. Euch aber, ſo viel ihr Euch rednerisch brüſten mögt, fehlt dieſer Muth, daß ſehen wir an dem beſtändigen Nachſprechen fremder Anſichten und eurer Geheimnißkrämerey mit Myſtikern und Goldköchen.

Deſſelben Uebels Zeuge iſt der Mangel an ſelbſtſtändigem Urtheil, in der öffentlichen Rede der beyden Schlegel. So vieles einzelne dieſe mit Geiſt und Sinn betrachtet haben, ſo ſchwankt ihr eignes Urtheil doch hin und her, wie ihre Lecture wechſelt. Einmal wird Platon zu höchſt erhoben, ein andermal die einſeitigen Spitzfindigkeiten der ſcholaſtiſchen Metaphyſik; neben dem Homer werden unbedeutende Reime, neben Dante und Shakeſpear der unbedeutende Calderon hoch geprieſen. Freylich mag jedes Ding in ſich ſein Gutes haben, wir aber fragen nach dem, was wahr iſt, ſchlechthin wahr, allein wahr und einzig die Wahrheit! Dafür haben dieſe nichts gelehrt.

Aus ſolcher Armuth an eignen Gedanken hat ſich nun unter uns weiter eine ſeyn ſollende Frömmigkeit und ein ſogenannter Myſticismus erzeugt — ſchaal und flau und albern bis zum närriſchen. Wahnſinniges Nachbilden alter Formen, in denen kein Leben mehr iſt!

Wir kennen ihn wohl jenen Myſticismus des gottergebenen Gemüths mit heiliger Wärme und der ſichern, freudigen Ruhe ſeines innern Friedens — dabey die eigne, tiefe bilderreiche Phantaſie. Aber fordert dieſen nicht wieder von unſrer Zeit, er hatte ſeine Zeit; die ſollte nicht wiederkehren. Denn ungeſtaltet, trübe und lichtſcheu ſind die Bilder dieſer Phantaſieen. Der Griechen heiliges Symbol kannte auch das ungeheure und ungeſtaltete, dort aber verträgt das Bild auch helles Licht. Jenes iſt und bleibt geſchmacklos. Wollt ihr nachahmen, ſo greift nach dem zweyten! Doch wo denke ich hin, dieſe zur Nachahmung aufzufordern!

Keine widerlichere Lüge kann gefunden werden, als wenn jemand einer nur im Dienſte ganz eigenthümlicher Gefühlsſtimmungen erfundenen Phantaſie ihre leeren Bilder nachäfft ohne das Leben jener Gefühle zu haben oder gar nur zu kennen.

Dieſelbe Muthloſigkeit und derſelbe Mangel eigner Gedanken hat dann auch manche bewogen nach ſchon verlaßnem Aberglauben in poſitiver Lehre wieder zurück zu ſehen, indem ſie an dem Heil ſogenannter natürlicher Religion verzweifeln. Ich aber behaupte, daß dieſe nur in Unkunde ihres eignen Thuns nach den alten Formen greifen, bey denen ihr eigner Glaube nicht iſt. Macht nur einmal im Ernſt die Probe an euch. Ihr glaubt die heiligen Legenden wol in der gewohnten alten Sprache; ſie aber in neues, klares deutſch zu überſetzen, das haltet ihr für Spott. Eigentlich alſo ſoll man nur nicht ſo klar heraus ſagen, daß das nicht geſchehen ſey, was doch wirklich nicht geſchehen iſt. Die alte Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben bedeutet euch nur: wenn man klar über gewiſſe Erzählungen nachdenke, ſie ſich in Gedanken nahe bringe, ſo wiſſe man wohl, daß ſo etwas nicht geſchehen ſey, aber eben ſo nahe ſolle man ſich dergleichen Gedanken nicht kommen laſſen, in dunkler Ferne müſſe man ſie zu halten wiſſen, dann thun ſie ihren Effekt.

Da habt ihr den Glauben im Dunkeln, der verſchwinden würde, ſobald man Licht zuließe. Was iſt er weiter als eine Lüge in euch ſelbſt, die ihr meint der Wahrheit ſchuldig zu ſeyn?

Was ich fordere iſt blank und baar die reine Wahrheit zu ſuchen und hin zu geben. Dagegen meint ihr, man müſſe ſie nur erſt gehörig verblümen und verbrämen, daß man nicht anſtoße, daß man auch Eingang finde. Bedarf es der Geiſt der Wahrheit wol, daß er den Arm des Geiſtes der Lüge erbettele, um ſich zu ſtützen und zu helfen? Nein! Euer Fehler iſt einzig, daß ihr der Wahrheit nicht vertraut und nicht vertrauen wollt. Wohl iſt, wie uns Schlegel zu Gemüthe führt, die Philoſophie nicht nur eine Wiſſenſchaft auch nicht nur eine Kunſt, ſondern vor allem eine Tugend, aber dieſe Tugend iſt eben die Tugend der Wiſſenſchaft, die Tugend der Wahrheit. Mag es drum ſeyn, den Rhetoren und Grammatikern iſt mit mancherley Vorſtellungsweiſen gedient, denn ihnen iſt heiliges Bild wie die Sache. Ihr aber nennt euch Philoſophen! Iſts denn die Sache eurer Myſterien für die Erbauung der Unwiſſenden zu ſorgen? Hat die Philoſophie nicht zu den Fahnen des Geiſtes der Wahrheit und des Gottes der Gerechtigkeit geſchworen? Ziemt es euch alſo nicht für den Sieg der Wahrheit zu kämpfen und aufzuopfern? Ihr aber, wenn ihr auf heiligem Heerd die Flamme der Reinigung auflodern ſeht, ſo weicht ihr ſcheu zurück, fürchtend, daß nicht lauteres Gold im Tiegel fließen, ſondern das unächte Metall mit dem Rauche verfliegen oder verbrannt erblinden werde.

F. Schlegel hat (a. a. O. S. 89.) wol recht, das iſt das alte Verderben unſere philoſophirenden Theologen, daß ſie zweyen Herren zugleich dienen möchten, dem alten Aberglauben und der neu gefundenen Wahrheit.

Anſtatt ehrlicher alter Lehre von poſitiver Offenbarung, hiſtoriſchem Glauben an religiöſe Wahrheit, über Wunder, Verſöhnung u. a. geben wenige über die richtige Anſicht grade mit der Sprache heraus und mit ſcheuem Blick wenden die andern ſich immer wieder von dieſen ab. Man beruft ſich dagegen im Nothfall auf Symboliſche Vorſtellung, Zeit- und Ortverhältniß, mildere Deutung und andere Erklärung. Nun ſind freylich diejenigen, die nur zur Erbauung vor dem Volke ſprechen, ihrer Sprache nicht vollkommen Meiſter und an öffentliche Vorſtellungsarten gebunden. Was geht aber das die Wiſſenſchaft an? Wir verlangen gar keine Deuteley, ſondern die reine Wahrheit, welche wir, von der Vorzeit erzogen, nun ſelbſt zu finden vermögen. Wollen wir hier nicht aufhören dem Vorurtheil zu fröhnen ſo werden wir nie der Lüge quitt.

Meine aber F. Schlegel ja nicht, daß er ſich von dieſem Hinken auf beyden Seiten befreyt habe, ſein Streit gegen Jakobi wirft ihn eben wieder zwiſchen den Dienſt des Herrn und den Dienſt Baals hinein. Er ſtellt (S. 87.) Die ſtoiſche Tugend, durch welche der vollkommne Mann im Bewußtſeyn der eignen Kraft ſich ſelbſt bezwingt und beherrſcht, der Natur getreu und dem Schickſal gehorſam, die Gottheit in der eignen Bruſt verehrend, nur im Bewußtſeyn und im innern Hochgefühl den Lohn ſuchend und, wo dies verſagt wird, durch einen ſelbſt gewählten Tod ſich ſelbſt befreyend, chriſtlicher Frömmigkeit gegen über, welche in Demuth und Ergebung voll ängſtlicher Sehnſucht und kindlicher Furcht auf höhere Mithülfe und göttliches Mitleiden vertrauend, ſich ſelbſt zu entfliehen und die verlorne Seligkeit wieder zu erlangen trachtet.“ Da ſteht die chriſtliche Frömmigkeit wie ein kränkliches nervenſchwaches Mädchen, neben der ſtoiſchen Tugend, einem kräftigen geſunden Jüngling. Ich möchte wol wünſchen, daß der Jüngling dem Mädchen den Arm böte! In dieſe Schlegelſche Vergleichung hat ſich die alte Heucheley recht tief hineingeſchlichen. Zu anderer Zeit wird er ſich ſchon beſinnen, daß dieſe Farbe der religiöſen Reſignation dem erſten chriſtlichen Geiſt nur zufällig entſtand, weil die neue Lehre ſich eben bey einem politiſch unterdrückten Volk ausbildete. Schl. thut hier ſchön mit jenem alten Vorurtheil, durch welches ſich in der Kirche die unſittliche Lehre von der Abſolution mit allen ihren abſcheulichen Folgen bildete, und es wird ihm im Ernſt nicht einfallen zu behaupten, die ſittliche Bildung des Menſchen müſſe eben auf die Inbecillität in ihm und nicht auf die Kraft des guten in ihm gegründet werden.

Noch mehr aber zeigt ſich die Zweydeutigkeit ſeiner Lehre in ihrem Mittelpunkt (S. 82 und 83.) bey dem, was er über die Arten der Offenbarung ſagt. Er führt an: nach der dogmatiſchen Lehre gibt es drey Arten der Offenbarung: erſtens die allgemeine, vermöge welcher Gott ſich in der geſammten Schöpfung und in allen Creaturen verherrlicht, zweytens die innere, die ſich in der Stimme des Gewiſſens im ſittlichen Gefühl kund gibt, drittens die poſitive im Chriſtenthum gegebene, die geſchichtliche, welche auf der geſchichtlichen Thatſache der Erlöſung beruht — und dieſe Anſiche ſcheint er auch für die ſeinige zu geben, allein er hält ſich im folgenden ſo ſcharf auf der Linie des zweydeutigen Ausdrucks, wie er wol nicht thun würde, wenn er wirklich noch in der alten Anſicht lebte.

In der Wahrheit gibt es dem Menſchen nur eine religiöſe Offenbarung, die hier die innere heißt, die des Glaubens, der in ihm lebt. Wie Asmus ſagt: „der Menſch iſt in ſich reicher als Himmel und Erde und hat, was ſie nicht geben können. Die Weisheit und Ordnung, die er in der ſichtbaren Natur findet, legt er mehr in ſie hinein, als er ſie aus ihr heraus findet.“ Dieſe Wahrheit, daß alle Erkenntniß des Geiſtes und des Lebens dem Menſchen nur durch Selbſterkenntniß werde, war der Dogmatik, (obgleich die Schrift ſagt, daß Himmelreich iſt inwendig in euch und Gott iſt ein Geiſt; die ihn anbeten die müſſen ihn im Geiſt und in der Wahrheit anbeten —) nicht hinlänglich klar, darum nur brauchten ſie jenen Unterſchied äußerer und innerer Offenbarung, deren Licht doch nur aus der einen innern Quelle fließt.

Ferner die ehrliche alte Lehre von der poſitiven Offenbarung beruhte darauf, daß man den Menſchen in ſich für untüchtig zum Guten hielt und deshalb meinte, nur durch das *Wunder* der Menſchwerdung Gottes, durch das Wunder der göttlichen Begeiſterung der Propheten und Apoſtel habe uns in beſtimmten *zeitlichen Begebenheiten* die höhere Kunde von der Wahrheit zukommen können. Dieſe auf *bloßer Erzählung* im Gegenſatz gegen eigne innre Ueberzeugung beruhende Erkenntniß von göttlichen Dingen kann hier allein einen wahren Unterſchied zwiſchen poſitiver und innerer Offenbarung beſtimmen. Die Annahme einer ſolchen poſitiven Offenbarung iſt aber offenbar gegen unſre jetzige Kenntniß des menſchlichen Geiſtes und ſeiner Ueberzeugungsweiſen. Ewige Wahrheiten können dem Geiſt nicht durch den Sinn und die Erzählung gegeben werden, ſondern nur in ihm ſelbſt.

Eben ſo die ehrliche alte Lehre von der Erlöſung beruht auf der Vorausſetzung, daß durch das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes die Schuld des Menſchengeſchlechtes vor Gottes Gerechtigkeit getilgt und dadurch die Gottheit dem Menſchen wieder verſöhnt ſey. Dieſe Lehre iſt nun offenbar nur aus den jüdiſchen Symbolen des Sühnopfers entſtanden und hat nur Bedeutung für ein nicht hinlänglich gebildetes ſittliches Urtheil. Denn vor Gott gilt ein jeder nur, was er wahrhaft in ſich ſelbſt iſt; da kann keine fremde Hülfe Rath ſchaffen, es iſt nur Freyheit und eigne Kraft.

Bekanntlich hat aber der Ausdruck: Verſöhnung des Menſchen mit Gott, für die Ausbildung des Verſtandes zur Selbſtverſtändigung noch andere paſſende Bedeutung; [illegible] diejenigen, welche ſich die natürliche Entwiklung des Verſtandes in der Geſchichte unſrer Kultur als eine Erziehung des Menſchengeſchlechtes durch höhere Mächte vorſtellen, können auch der *Thatſache der Erlöſung eine* andere Bedeutung unterlegen, indem ſie irgend eine Entdeckung für die höchſte unter allen und keiner andern vergleichlich halten. Aber dieſe Bedeutungen der Ausdrücke reden doch nicht von anderer religiöſer Offenbarung als derjenigen, die in dem innern Glauben jedes Menſchen liegt. Das neue, welches dem Menſchen hier erſt in der Geſchichte entſteht iſt die nach und nach heller werdende Selbſterkenntniß, durch die er ſich über den Glauben in ihm verſtehen lernt.

Dieſe Selbſterkenntniß muß ſich mit der ſteigenden wiſſenſchaftlichen Ausbildung des Verſtandes natürlich entwickeln.

Gilt es nun alſo die Lehre von der Offenbarung des Göttlichen für den Menſchen, ſo iſt jede andere Bedeutung der Worte Verſöhnung, Erlöſung und Wunder außer der entſchiedenen alten nur Decoration und in der Wiſſenſchaft Heucheley. Hier nun aber verſagt ſich Schl's Rede jedem beſtimmten Streit. Er thut zwar immer als halte er ganz mit der alten Lehre, hat indeſſen nicht einen beſtimmten Gedanken gegeben, der den ſcharfen Unterſchied träfe, darum behält ſeine Rede den Schein der Unlauterkeit wider ſich. Einmal (S. 56.) führt er einen klaren eignen Gedankengang bis zu der entſcheidenden Behauptung: „der Begriff der erſten Urſach verklärt ſich durch die Stimme des Gewiſſens, durch einen Glauben und eine Liebe, welche höher ſind als alle Vernunft, zu der Wahrnehmung des lebendigen Gottes." Die Fülle dieſer Behauptung iſt ja gerade unſere und Jakobi's Lehre. Schl. aber weicht den Folgen derſelben durch einen Wortſtreit um die Vernunft aus. Anſtatt, daß die Scheidung des Wiſſens und Glaubens in dem Menſchen gefunden würde, ſcheint Schl. fälſchlich, um auf die äußere göttliche Nachhülfe der alten Lehre anzuſpielen, den Urſprung des Glaubens außer dem Menſchen und nur den des Wiſſens in ihm zu ſuchen, aber das ſcheint eben nur ſo. Denn daneben ſetzt er die

Stimme des Gewiſſens, die doch *das innerſte in uns* iſt, jenem Glauben gleich. Wird alſo nur die Zweydeutigkeit ſeines Ausdrucks vermieden, ſo iſt er unſerer Meinung, er gibt keine poſitive Offenbarung zu, ſondern meint mit ſeinem Streit für dieſe nur, was wir ausdrücken: der Menſch beſitze keine Wiſſenſchaft göttlicher Dinge, ſondern nur einen Glauben an Gott, der ſeinem Geiſte ſo tief einwohnt, wie die Stimme des Gewiſſens.

Auf eine ungleich widerwärtigere Art dient aber Schellings Lehre dieſer Zweyzüngigkeit und hilft ihr auch in ihren widrigſten Tönen wieder zum Spruch. Da nämlich bey Schelling Wahrheit und Mythologie beſtändig in einander verwickelt werden, ſo kann man dieſe Lehre ſo fortſprechen, daß eben ſo leicht der Wahnſinn irgend einer alten Mythologie als einſeitige frühere Meinungen chriſtlicher Partheyen damit als wahre Religionsphiloſophie bewieſen werden. Schelling ſpricht denn auch ſelbſt mit allerley alten Mythen und dann wieder mit chriſtlichen Symbolen hin und her, *ohne das grade für Bild zu geben, aber auch ohne das Gegentheil.* So reicht in der Streitſchrift gegen J. unter andern einmal ſeine Naturphiloſophie den Wundergläubigen die Hand. Da hat er aber gerade die ſchlechte Stelle getroffen, denn *ächten* Wunderglaube kann ſeine Lehre unmöglich ſchützen. Wunder kann nämlich auf eine religiös bedeutſame Weiſe durchaus nur eine Begebenheit heißen, die im Widerſpruch mit den Naturgeſetzen ſteht, und doch geſchehen iſt.

Hier werden wir nun des ehrlichen alten Wunderglaubens Bedeutung leicht einſehen. Wäre, wie das in der gemeinen Vorſtellungsweiſe liegt, die Natur der Dinge ein Geſetz ihres wahren Weſens, ſo könnte höchſtens nur die Allmacht die Nothwendigkeit ihrer Geſetze durchbrechen. Wo wir alſo in irgend einer Begebenheit die Fugen dieſer Geſetze wirklich geſprengt ſähen, müßten wir die Hand der Allmacht und ihre Gegenwart in der Zeit unmittelbar anerkennen. Begreiflich alſo mußte in frühern Vorſtellungsarten Wunder thun als Beweis unmittelbarer Göttlichkeit anerkannt werden. Wir aber nach unſrer beſſern Selbſterkenntniß wiſſen, daß die Natur der Dinge nicht zu ihrem wahren Weſen gehört, daß ſich in der Zeit gegen die Naturgeſetze nichts ereignen kann, eben weil ſie die nothwendigen Geſetze menſchlicher Faſſung ſind, gegen welche wir als Menſchen gar keine Erfahrungen zu machen im Stande wären. Die Erzählung von Wundergeſchichten hat uns folglich alles religiöſe Intereſſe verloren und wenn uns angebotene Erzählungen unwahrſcheinlich vorkommen, ſo kann, wo die Wahrhaftigkeit und Einſicht des Erzählers außer Zweifel iſt, nur entweder Mißverſtand der Worte obwalten oder die ſcheinbar unmögliche Begebenheit erfolgte nach einem mir bisher unbekannten Naturgeſetz. Wer ſich es alſo nicht erlaubte, die Wirklichkeit einzelner in unſern heiligen Schriften erzählter Begebenheiten abzuleugnen, der hatte nur die Wahl, entweder durch gewaltſame Worterklärung das wunderbare aus den Erzählungen zu tilgen, oder die erzählten Begebenheiten aus unbekannteren Naturgeſetzen zu erklären. Mit beydem iſt bekanntlich viel geſpielt worden. Der erſte Verſuch kann durch Sprachforſchung vereitelt werden. Von dem andern aber behaupte ich, daß, man mag ſich wenden wie man will, er denen, die ſich wahrhaft für die Sache intereſſiren, doch nie genug thun werde. Man mag ſich auf Identität des Endlichen und Ewigen, mit Lavater auf Elektricität und thieriſchen Magnetismus oder mit Schelling auf dynamiſche Wirkungsweiſe im Gegenſatz der mechaniſchen berufen, ſo *erklärt* man doch immer und das Wunder iſt verloren; iſt aber dieſes verloren, ſo kann die Enſcheidung über die Wahrheit jener Erzählungen für die Religionslehre gar keine Bedeutung mehr haben.

Sollte jemand der die Schalen chriſtlicher Lehre, welche ich für nichts achte, zum guten Gewürz der Lehre rechnet, mich dafür des Chriſtenthums überhaupt verluſtig erklären, ſo berufe ich mich auf die Lehre meiner Väter, die mähriſchen Brüder, welche im Rufe ſtehen gute Chriſten zu ſeyn. Deren alte, reine Lehre war, daß alle religiöſe Dogmen Menſchenſatzung ſeyen, bey denen jeder ſeiner Einſicht folgen müſſe. Nur die Schrift gelte für alle, und jeder habe ſie zu nehmen wie der Geiſt ſie ihm deute. Wo aber ſoll ich den Geiſt um Deutung fragen, als in dem Geiſt aufrichtiger Wahrheitsliebe in mir ſelbſt?

Gegen dieſe meine ganze Rede wird man mir erwiedern, ich fordere ja nur die lang bekannte, geprüfte und verworfene natürliche Religion; deren ſchlimme Folgen, ſich ſo fühlbar gemacht hätten. Das Wort natürliche Religion muß ich euch laſſen, ungeachtet aller ſeiner Zweydeutigkeit, wie ihr es wollt, aber gegen die gefährlichen Folgen proteſtire ich. Wo dieſe natürliche Religion im Ernſt ergriffen wurde, da hat ſie verſtändig, beſonnen und wohlthätig gemacht — aber den kalten hat ſie kalt gelaſſen. Es läßt ſich noch ſehr ſtreiten, ob ſie mehr gutes oder mehr ſchlimmes geſtiftet hat. Ich behaupte das erſtere. Sie hat ein helleres Bewußtſeyn der ſittlichen Anforderungen an den Menſchen gebracht, wenn ſie ſchon der Wärme religiöſer Gefühle und der Andacht wenig zu geben vermochte. Aber auch in dem letzteren, was that ſie da eigentlich? Genommen hat ſie euch nichts als einen Schleier, hinter dem ihr euch verborgen hieltet, gezeigt hat ſie nur, wer ihr eigentlich ſeyd und wie ihr ſeyd.

Der Ausführung der Lehre, wie ſie dort gewöhnlich gegeben wird, widerſtreite ich, nur das Princip iſt richtig, daß der Menſch durch eigne Ueberzeugung zur religiöſen Wahrheit gelangen müſſe. Die gewöhnliche Ausbildung natürlicher Religionslehre hatte wiſſenſchaftlich nichts für ſich, als daß ſie nicht lächerlich gemacht werden kann. Was ſie aber zur Begründung anführt iſt meiſt untauglich. Sie ſtützt ſich auf einige unrichtige metaphyſiſche Diſtinktionen und dann auf jene kindliche Teleologie, welche wol von jedem Grashalm und jeder Biene ein Zeugniß für das Daſeyn Gottes erbittet, nicht aber von dem lebendigen Geiſte in ſich ſelbſt. So iſt ihr großer Mangel, daß ſie durch das nicht überzeugende ihrer Gründe dem Zweifel immer wieder offnes Feld läßt.

Die Andachtsloſigkeit unſerer Zeit iſt übrigens nicht Folge dieſer Lehre, ſondern mehr die Urſach ihrer Kälte, oder eigentlich beyde fließen aus der gleichen Quelle, dem Mangel alles öffentlichen Lebens bey unſerm Volke. Begeiſterung im öffentlichen Leben eines Volkes in Patriotismus oder Religionsglauben iſt es, was die ſchönen Perioden im Leben der Völker auszeichnet. Davon daß uns dieſe Schönheit des Lebens fehlt, wollen wir denn eigentlich dieſem oder jenem die Schuld beymeſſen. So denn auch hier. Was iſt mit der Andacht gewonnen, die ihr wieder fordert? Es ſollte ja doch nur eine Andacht ſeyn mit der man ſich Sonntags Vormittags für ſechs Werkeltage abfinden kann oder die wenigſtens nur jedem in ſeinem Hauſe gehört, draußen im Leben aber niemand beläſtigt. Verzeiht mir, daß ich es gleichgültig finde, ob ihr dieſe erhaltet oder verliert.

Soll das wahrhaft Gute kommen, welches ihr herbey wünſcht, ſo erhebt euer Leben über ſeine engen Privatverhältniſſe und Privattugenden zu einem öffentlichen Leben des Geiſtes. Anders iſt nicht zu helfen! Denn nur in dem öffentlichen Geiſte eines Volks kann die Idee und ihre Begeiſterung wahrhaft lebendig werden, weil nur ſo der Gedanke gegeben wird, dem der Einzelne ſein Leben opfern kann.

Wir Europäer aber ſind gute fleißige Leute, die man mit Zucker und Kaffee recht ſehr erfreuen und betrüben kann, für Gott, Sonne und Gold brauchen wir nur ein Zeichen und auf allerley Gewerbe verſtehen wir uns ſehr wohl; nur über gewiſſe Dinge mögen wir nicht gern von neuer Lehre hören. Wer dafür ſpricht, der wende ſich an die Kameelhirten auf dem brennenden Sand ſyriſcher und arabiſcher Wüſten, wo ſchon die Fata morgana die Bilder des irdiſchen Lebens verkehrt gegen den Himmel ſpiegelt. Von dorther kommen die neuen Stimmen der Prediger in der Wüſte, von dorther ſchallte Jehova's Name und unſer Anathema Maran atha ſo gut wie das Illah Allah über die halbe Erde. Arabien iſt eine Magnetiſirte, die im Traume ſpricht, oft wunderbare Dinge. Wir aber bleiben nur hell wachend bey Verſtande. Unſre Begeiſterung iſt die Begeiſterung der Wahrheit, wer unter uns deren Wort nicht verſteht, bleibt im Reiche des Geiſtes unter den Sklaven.

Darum will ich hier fordern im Namen der Wahrheit von der Wiſſenſchaft und anfangs nur für die Wiſſenſchaft *die Ausbildung einer Religionslehre ohne alle Dogmatik.* Ich verſtehe aber unter dieſer Anforderung, daß wir einſehen lernen, wie wir für die religiöſe Ueberzeugung nur die Schranken unſrer Erkenntniß zu begreifen vermögen, wie der Glaube nur im Gefühl lebendig werden könne und, mit Paulus zu ſprechen, nur durch die Liebe. Denn das iſt die Hauptſache, daß wir bey göttlichen Dingen allem Dunkelſprechen und allem Vornehmthun mit höherer Weisheit entſagen. Nur Mangel an Ausbildung kann in dem Beſitz eigner heiliger Bilder und einer Wiſſenſchaft jenſeit aller Faſſung des menſchlichen Geiſtes den wahren Adel der Seele ſuchen. Dieſer Irthum wendete ſchon ſeit den erſten Lehrern unſrer Kirche den Blick von dem irdiſchen ab, in welchem allein Kraft und Tugend des menſchlichen Geiſtes zur Erſcheinung wird, dieſer Irthum erzeugte nachher die thörichte Eitelkeit und den geiſtlichen Stolz der Sekten. In der Wahrheit aber iſt Religioſität eben keine Wiſſenſchaft, keine bloße Lehre, ſondern That und Tugend oder gar nichts.

Für den Menſchen gibt es keine ſpekulative Weisheit über Gott und Ewigkeit, ſondern ſpekulativ nur die Anerkennung unſrer Unwiſſenheit, welche keine Philoſophie und keine poſitive Lehre, ſondern einzig die Verwandlung des Geiſtes tilgen könnte, die Verwandlung, welche uns über die Schranken menſchlichen Lebens erhöhe. Der Glaube lebt nur für das Gefühl, das Gefühl aber, welches ſich ſelbſt genug ſeyn will, iſt eitler Betrug der Trägen, der Faulen. Das Gefühl ſoll der That dienen und ihrer Tugend. Nicht die Wahrheiten in der Lehre vom überſinnlichen ſind hier das weſentliche, ſondern geläuterte und erkräftigte Lebensanſicht gilt es; daß der Menſch mit Kraft und Lebenswärme in ſich fühlen lerne die Selbſtſtändigkeit ſeines Geiſtes und die Würde der idealen Anforderungen geiſtiger Schönheit und Erhabenheit an die Erſcheinung ſeines Lebens.

Fragt ihr mich nun, was ſoll aber dieſe Lehre dem Volke und wie ſollen wir ſie ihm geben. So frage ich wieder: meint ihr, daß Rauch weiter und heller leuchte als die reine Flamme, meint ihr daß Wahn und Irthum das Gewand der Wahrheit bleiben müſſen? Ich ſage euch: verſucht es nur einmal und traut in Wahrheit der Wahrheit!

Ein Prieſter des Brahma verfolgte die richtigere neuere Lehre der Budhiſten mit Feuer und Schwerdt im Dienſte der alten Lehre. Als er aber mit vielem Blutvergießen die Ketzerey im Lande vertilgt hatte, da begab er ſich nach Jagernat in den großen Tempel des Kriſchna, ſtürzte ſich vor dem Volk in die Flammen der Reinigung, um die Unſauberkeit des Blutes von ſeinen Händen zu waſchen im Glauben, daß mit dem irdiſchen Tode das ewige Leben nicht verloren ſey.

Seht ihr nicht in den Zeiten der Begeiſterung Japaner und Chineſen, Türken und die Zöglinge der Jeſuiten willig für ihren Glauben ſterben? Iſt alſo wol der Tod des Märtyrers ein Zeugniß der Wahrheit ſeiner Lehre? Nimmermehr! Aber ein Zeugniß iſt er der Wahrheit und Hoheit, die in der Bruſt jedes Menſchen wohnt, jenſeit aller Verirrungen des Verſtandes.

Wie ſollen wir es alſo machen, um Andacht. Wärme und Leben der Religioſität wieder zu gewinnen? Macht es doch, wie jene es immer gemacht haben. Schafft uns wieder eine öffentliche ergreifende religiöſe Einweihung der Jugend, in der ein jeder die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes und ſeine innere Hoheit erkenne.

Inhaltsanzeige.

Einleitung . . . . Seite 3.

Das Weſen der Deutſchen Philoſophie . . . . 22.

Kants Gabe und ſeine Fehler . . . . 31.

Jacobi's Gabe und ſeine Fehler . . . . 38.

Neuere Irrungen. . . . . 54.

Lauterkeit der Religionslehre . . . . 84.

Druckfehler.

Seite 6. Z. 5. v o. Wiſſen lies Weſen
— 23. Z. 5. v. u. Lehrer l. Lehre
— 27. Z. 11. v. o. weitere l. weiter
— 38. Z. 2. v. o. Grundeigenthum l. Grundirthum
— 40. Z. 9. v. o. aber l. eben
— 40. Note Z. 8. v. o. welchen l. welcher
— 42. Z. 13. v. u. philoſophiſche l. ſtreng philoſophiſche
— 49. Z. 12. v. o. welchen l. welcher
— 53. Z. 1. v. o. Ueberzeugungen l. Ueberzeugung.
— 58. Note Z. 7. v. o. dem l. den.

Μετανοεῖτε.

Bekehrt Euch!

[v. Feind]

Wo dieſe werden ſchweigen, ſo werden die
Steine ſchreien.

Luc. C. 19, v. 40.

ST. MUS. DES [illegible]

1814.

BIBLIOTHECA
REGIA
[illegible]ENSIS.

Natur gab Stieren Hörner,
Dem Löwen ſein Gebiß,
Den Roſſen ihre Hufen,
Dem Manne Kopf und Arme,
Daß keiner wehrlos ſey.

Wendet, wendet den Sinn, deutſche Männer, theure Brüder! wendet den Sinn von Ohnmacht zu Selbſtvertrauen, von Verzagtheit zu gutem Muth, von Hinterliſt und Betrug zu Geradheit und Recht! Stehen nicht um Euch die Zeichen der Zeit, laut und vernehmlich ſprechend? Rufet nicht um Euch die göttliche Stimme: wer Ohren hat zu hören, der höre? Sie iſt da, die Zeit der Beſinnung zu Muth und Kraft! Faſſet den Gedanken der Reinigung und Läuterung vor Gott! vor Gott, der Euch rief, in dem Werke der Gerechtigkeit durch Eure innere Geiſteskraft zu leben.

Ich weiſe hin auf die lauten Zeichen Eurer Zeit. Zuerſt, wie geſchah es mit Preußen, wie geſchieht es ihm jetzt?

Wieder auf ſtand aus dem Grabe König Friedrichs, unſers Friedrichs Geiſt! In Blüchers Schlachtruf für Friedrich Wilhelm hörten, erkannten wir ihn.

Wie ward es aber den Preußen mit ihrem großen Friedrich? Beſinnt Euch! Wie hob er Preußen, wie ſank es nach ihm? Geſunder Muth zur eignen Kraft, Selbſtvertrauen zum eignen Geiſt war von Anfang an fröhlich mit ihm. So führte er ſeinen Helden gegen die ängſtliche Vorſicht ſeiner Feinde, wohl nur dreißig tauſend gegen neunzig tauſend beſſer Bewaffnete, und ſchlug die aus dem Felde. Das vermochte noch keiner nach ihm! Und aus aller Bedrängniß des harten Krieges riß er glücklich, ſiegreich ſein kleines Land, machte es zur Baſis ſeiner ſtarken Heere, mit denen er in die erſte Reihe der Herrſcher in Europa trat. Dabey machte er den Wohlſtand ſeines Reiches ſteigen und füllte die Caſſen des Staates. So blieb es, bis er uns verließ.

Warum aber ſanken dann ſo ſchnell Preußens Kräfte bis zur ſchmählichen Beſchimpfung? Sollen wir den tiefſten Grund nennen: durch König Friedrichs Fehler; dadurch, daß er franzöſiſcher Kunſt und Bildung huldigte, ausländiſcher Feinheit und galliſcher niedriger Pfiffigkeit. Daher jener elende leere Formenkram der Verwaltung, jene alles zerfreſſende Schurkerey!

Als der Mechanismus ſeiner Regierung aufgebaut war, wagte er nur die leichtgehorchende Mittelmäßigkeit mit ihrem Fleiße, ihrer Anſtelligkeit in den Stellen zu ſchützen. Künſtlich hatte er ſeinem Volke jene ekelhafte Krankheit der Franzoſen, die Regie, einimpfen laſſen, dieſen Greuel, der die Völker mit Gewalt zur Verworfenheit drängt.

Woher nun aber dieſe ſchweren Fehler? Aus Mißtrauen in den Geiſt der Menſchen und ihre ſittliche Kraft, aus jenem traurigen Glauben an die franzöſiſche Lehre von der Niederträchtigkeit der Menſchen. Feile Pfiffigkeit, meinte er, ſey das einzige ſichere Werkzeug geſunder Politik, vorausſetzend: jeder im Haufen des Volkes ſtehle, raube, morde ja wohl, wo er es ungeſtraft könne.

Doch ſo hart die Folgen dieſer Fehler Preußen trafen; wie ſehr wir noch vor kurzem zweifeln konnten, ob ſie ſein Volk nicht ganz zur Entartung geführt hätten: König Friedrichs guter Geiſt war der herrſchende im Volke. Die hindernden Gerüſte ſind weggebrochen, welche im Jahre 1806 der Verdammniß höchſtes Maaß brachten. Unſer Friedrich Wilhelm ließ frey und kühn des Volkes eignen Geiſt wieder hervortreten. Deutſche, ihr ſeht ihn erſcheinen! folgt ihm!

Zum zweyten, wie geſchah es mit Napoleon? was hob ihn? wie ſinkt er?

In den erſten Stürmen der Revolution ſank Frankreich in die tiefſten Greuel der Anarchie, weil Feigheit die entnervte Geiſtlichkeit, den entnervten Adel aus dem Reiche jagte; weil jener grunderbärmliche Held der Liederlichkeit, Prinz Artois, als Hundertauſende für ſein Geſchlecht unter den Waffen ſtanden, ihn zum Führer riefen, durch Feigheit von der Küſte zurückgehalten wurde; weil endlich Feigheit im ganzen Lande die rechtlichen und gebildeten ſcheu in ihre innerſten Kammern fliehen ließ und dem Auswurfe des Pöbels die Märkte preis gab. Aus dieſen Greueln rettete die Tapferkeit der Heere das zerfleiſchte Frankreich, vor allen aber Napoleon! Den Dieben waren die Mörder gewichen. Der Diebſtahl herrſchend in Frankreich unter Reubell und Scherer, hatte Frankreichs Sache ſo herunter gebracht, daß ſeine erobernden Heere faſt vernichtet waren, daß Ausländer in die alten Grenzen des Reiches eindrangen. Da kam

Bonaparte wieder auf der Wege, der Einzige, der gleich kräftig, im Felde und im Cabinet, der Noth ſeines Volkes gewachſen war. Er ſtillte die Wuth des innern Aufſtandes; ſeinem Aufrufe folgten die Veteranen des Vaterlandes; um ihn vereinigte ſich alle Heldenkraft des Volkes — und die Tage von Marengo und Hohenlinden folgten. Frankreich beherrſchte fortan das feſte Land von Europa unter Napoleon. Die Greuel der Anarchie wichen. Eine noch nie geſehene Ordnung und Thätigkeit herrſchte in der innern Verwaltung ſeines großen Reiches, wie in ſeinen Heeren. Wer vermochte ſo ſicher wie er die großen Heere zu bewegen? Wo ſorgte in ununterbrochnen harten Kriegen ein Herrſcher doch ſo thätig für die innere Ausbildung ſeines Staates? Nichts bis zum kleinſten ſchien vergeſſen. Thun die unſern nicht alle das Beßte ihm nach? Endlich Napoleons perſönliches Verhältniß. Er, der Uſurpator, der unter ſtürmiſchen, mörderiſchen Umgebungen ſich aufſchwingen und feſtſtellen mußte, iſt kein blutgieriger Tyrann, hat zur Gründung ſeines Thrones nur wenig blutige Opfer gegen ſich.

Mit dem allen, was lebte für ein Geiſt in ſeinen Völkern? War denn das eine herrliche Zeit? Nimmermehr!

Selbſt nur mit verhaltenem Grimme dankte ihm ſein Volk ſeine Wohlthaten. Seine Schmeichler und deren Affen lobten wohl allſeitig dies Werk und dieſe Zeit, mit heuchleriſchem Glauben hinausſchauend auf das goldne Zeitalter unter den Napoleoniden. Seine Knechte wurden deß auf Tage lang froh; er aber, wie Attila, die Geißel Gottes, konnte keinem ſeine Freude, ſeinen Frieden laſſen; ſeine aufgeputzteſten Trabanten, die eignen zu ephemeren Königen gemachten Brüder konnte er nicht ungeplagt auf ihren Thronen laſſen. Jedes Ausland, deſſen er Meiſter wurde, ſchändete er; das Inland quälte er mit dem gräßlichſten Deſpotismus; jede Familie zerriß ſein mörderiſcher Krieg, ſein Krieg für tolle Launen!

Beſinnt Euch nun! Was brachte bey ſo viel Großem, ſo viel Kraft, ſo viel Gutem den herrſchenden innern Jammer? Was ließ dieſes anſcheinend feſte Napoleonsreich ſo ſchnell der Zerſtörung entgegen eilen? Ich ſage Euch: nur dieſes, daß er der Menſchen geiſtiges Werk und die Ideen der Gerechtigkeit verachtete! Er kennt leider, wie der roheſte aſiatiſche Uſurpator keinen höhern Zweck der Herrſchaft, als Befriedigung der Herrſchſucht, kein höheres Ideal, als das, eine Dynaſtie zu ſtiften, dem ſollte Europa, dem ſollte die Menſchheit fröhnen. Jedes höhere, von Seelenadel ausgehende Ideal blieb ihm unerkannt. Dazu nun jene widerwärtige Lehre niedriger Klugheit, die, herrſchendes Verurtheil ſeiner Franzoſen, auch ihm angeſtammt war. Dieſe verabſcheuungswürdige Meinung, daß man nur durch die Kraft der Gemeinheit, ja der Niederträchtigkeit, etwas ausrichten könne, brachte auch ihm das Unheil, den Umſturz.

Im offenen Kampfe, Gewalt gegen Gewalt, hatte er, hatte ſein Frankreich ſich zu behaupten. Das war nicht ſeine, nicht Frankreichs Schuld; es war die Schuld der Andern! Aber nun, da ſeine Gewalt weit aus die ſiegende war, da führte er nicht die ehrliche Sprache der Uebermacht, ſondern beſtändig die vielſchändliche, ehrloſe der Heimtücke, des Luges und Betruges.

In der innern Verwaltung, dieſe Schule der Niederträchtigkeit, Douanen und Regie; dieſe eckelhafteſte Concrescenz der Schurken, die geheime

Polizey. Bei der Armee nicht nur Mörder und Mordbrenner an der Spitze, ſondern noch die ſtinkenden Werkzeuge der äußerſten Verworfenheit, waffenloſe feige Räuber, die Commiſſairs. Endlich in den Unterhandlungen mit dem Auslande die ſchamloſeſte Niederträchtigkeit betrügeriſcher Ränke. Schon als jemand von ſeinen Schandthaten in Bayonne ſagte: das iſt niederträchtig! — antwortete ſein eigner hinterliſtiger Talleirand: noch ſchlimmer, das iſt dumm!

So mußte die Verachtung des Seelenadels und ſeiner Gerechtigkeit ihn zum Sturze drängen. So mußten dieſe zwey letzten Jahre ihn vor der Mitwelt, vor der Nachwelt ſchänden!

Mit gräßlich Menſchen opferndem Ungeſtüm hatte er alle ſeine Feldzüge gemacht. Doch ſie führten zu ſchnellem Siege; er gieng als ſchonender Eroberer aus ehrlich offenem Kampfe. Gewaltig, aber menſchlich! Nun dagegen jene letzten Feldzüge! Er führte ſeine Fünfmalhunderttauſend, Rußland zu verheeren, und ſeit dem erſten Eintritt ſieht er mit gräßlicher Fröhlichkeit rechts und links die eignen Soldaten vor Hunger und Näſſe umkommen — es rührte den Thoren nicht. Mit Abſcheu vor dem Ungeheuer fangen die Völker an zurückzuweichen, lieber die eignen Wohnungen zerſtörend, als in ſeiner Nähe leben wollend. So ſteht er im Kreml über dem brennenden Moskau ſcheußlich wie Nero über Rom, und endlich, als Hunderttauſend der Seinen, ſterbend vor Kälte und Hunger, ſeiner würdig, ihm die Straße ſchmücken, ſpaziert er fröhlich ſcherzend, nicht zwiſchen den Leichen, ſondern zwiſchen den Sterbenden hin. Er flieht, mit Schande bedeckt, allein nach Paris zurück — da liegt ſein entartetes Volk, ein demüthiger Hund, ſchon an der Schwelle des Thrones, gnädige Strafe erflehend. Er giebt ſie. Raſch und gewandt führt er neue Dreimalhunderttauſend ins Ausland. Die ſchwächlichen Knaben der Reichen zwingt er, ſchön geputzt, auch wider Willen mit Soldaten zu ſpielen, und den Lanzen der Koſaken zum Ziel zu dienen. Doch, die alte Kunſt, Heere zu bilden und zu führen — er ſiegt. Aber wahnſinnig wiederholt er dann die vorigen Fehler, wahnſinnig ſteht er über dem Krankenbett ſeines treuſten Kampfgenoſſen, reitet wieder durch die Reihen der Verſchmachtenden ſpazieren und ſcherzt, bis er nochmals vor

Feinden, Hunger und Elend aller Art die neue Macht bis auf den kleinen Kern ſeiner Leibwache zuſammenſchmelzen ſieht. Noch durchhaucht fernerhin Napoleons verpeſtender Athem fieberbringend die friedlichen Familien.

Nun frage ich Euch: könnte die ausgelaſſenſte Phantaſie eines Dichters die Menſchwerdung des Teufels gräßlicher zeichnen, als dieſe ſchauervolle Wirklichkeit der Feldzüge von Wilna nach Moskau, von Moskau an den Rhein. Der friedebringende Held endet als allverhaßter Verderber!

Blicken wir alſo auf die Schickſale unſerer Zeit, ſo werden wir inne werden: keine Kraft mag gelten in dieſer Zeit, die nicht vom Selbſtvertrauen des Geiſtes und ſeiner Gerechtigkeit ausgeht! Da, da liegt es, daß in geiſtigen Dingen den Schwachen nur geholfen werden kann durch das Vertrauen auf die eigne Kraft, durch des Geiſtes Selbſtvertrauen!

Viele Gutgeſinnte reden Euch wohl zur Ermahnung von des Menſchen Schwäche, Ohnmacht, Untauglichkeit zu allem Guten, meinend, dieſe Rede ſeyen ſie den heiligen Aufforderungen göttlicher Ideen, der Religion ſchuldig. Ich ſage Euch dagegen: wagt es, dieſen zu mißtrauen, und Euch kann vieles klar werden, Edles und Großes. Ja, Euch wird klar werden, daß im Leben nur Schlechtigkeit und Gemeinheit dieſe gut gemeinte Lehre zum Deckmantel umnehmen, ihre Schande zu verbergen. Was aber im Leben gut iſt und von ächtem Schrot und Korn, das ſtimmt nicht zu dieſer Lehre, wurde ſtets ihr untreu. So daß dieſer Mißklang zwiſchen Lehre und Leben manchen Edeln von der Frömmigkeit abwandte, gar viele aber in der Heucheley ſchützte.

Auf alſo! Selbſtvertrauen gilt allein! Mit dieſem frage reiner Sinn ſich ſelbſt, was er im Leben will, und wähle — und der Tapferkeit ſchöne Kraft wird ihm erſcheinen, des Gemeingeiſtes Lebensfülle, die der Gerechtigkeit huldigt.

Wagt es nur mit dieſem Gedanken, und ſchnell wird Euch des Menſchenlebens innere Schönheit eine gar andere Geſtalt gewinnen als bisher. Ihr kennt nur die zarten Blüthen der Liebe und der Freundſchaft, wie ſie ſich klein und ſchwach im geſchloſſenen Kreiſe des Familienlebens geſtalten — die waren Eurem jugendlichen Gemüthe die geiſtige Ergötzung, des Schönen lebenvollſtes Symbel. Ich ſage Euch: laßt dieſe Blumen im Graſe zum Palmenſtamm erſtarken, und den hohen Palmenſtamm dann ſeine Blüthenſchäfte treiben! Derſelben Liebe, derſelben Freundſchaft Ideale vermögen es, das Völkerleben zu bewegen, zu geſtalten.

Dieſes Völkerlebens eigne Gewalt kannten wir nicht, nun waltet ſie über uns, wir lernen ſie kennen. Wir werden aber auch dieſer Gewalt innere Bedeutung und wahrhaftes Ziel kennen lernen, wenn unſerer Jugend der geſunde Gedanke geiſtiger Kraft und des Selbſtvertrauens erwächſt. Schon zeigt es die Gegenwart! Glaubt nur an des Rechtes innere Gewalt und Schöne, und ihr werdet den heiligen Geiſt der Gerechtigkeit empfangen. Gewiß: ohne fromme Begeiſterung gedeiht nichts Großes im Leben der Völker. Darum ſeht zu, daß Euch die rechte Begeiſterung, die Begeiſterung der Gerechtigkeit werde, Euer neues öffentliches Leben zu geſtalten. Ich ſage Euch aber: vertraut nur der Tugend und der Gerechtigkeit, und alles Edle wird Euch von ſelbſt zufallen.

Hört nicht auf diejenigen, welche Euch den Weltlauf dagegen ſtellen und Menſchenkenntniß dagegen predigen wollen, welche altklug pfiffig lächeln und ſagen: dieſe gutmüthige Sittenlehre mit ihrem Lob der Tugend kennen wir lang; ſo lange die Menſchen aber Leidenſchaften haben, wird dieſe Lehre in den Wind geſprochen ſeyn. Dann fangen ſie ihren weitläufigen Sermon an, von dem Einverſtändniſſe der Pfaffen mit den Leibhuren der Vornehmen, von dem Gewerbe der Staatsminiſter mit den Juden, und wie der Schmutz weiter lautet.

Dagegen ſage ich Euch: wollt Ihr den Blüthenſchmuck des Gartens Fäulniß ſchelten, weil ihn der Gärtner durch Fäulniß pflegen mußte? Und die Vergleichung trifft nicht einmal! Unſere bürgerliche Ordnung bedarf jenes Schmutzes weder zur Unterlage, noch zur Nahrung, noch zur Wärme. Leicht iſt es, von jenem ekeln Greuel loszukommen — laßt Euch mit alle jenem niedrigen Volke nur nicht erſt ein. Indem ihr affektirt, mitzumachen oder zu ſchonen, gebt ihr der elenden Pfiffigkeit erſt den Werth. Jene verfluchte Cölibats-Politik, die ſich mit ihren Ränken aus Italien an die Richelieu's und Mazarins vererbte, die uns den ganzen Hokuspokus unſrer Diplomatik aufgelogen hat, iſt leicht zu beſiegen. Wagt es doch nur einmal, die ihr ſo derb drein ſchlagen lerntet, ſagt kurz und gut heraus, wie ihr's meint — ob es nicht gerathen wird?

Stellt jenen Predigern der Pfiffigkeit entgegen nicht einmal den Chriſt, nur Moſes und Konfutſe, Zoroaſter und Mahomed! Da erſcheint der Geiſt, dem die Gewalt gegeben iſt, über die Völker der Erde, mehr und kräftiger als aller ſchäbigen Pfiffigkeit Eurer Staatsklugen. Paulus ſagt: die göttliche Thorheit iſt weiſer, denn die Menſchen ſind, und die göttliche Schwachheit iſt ſtärker, denn die Menſchen ſind.

Der Geiſt der Wahrheit und Klarheit, der Geiſt der Ehre und Gerechtigkeit iſt mit Euch im Innerſten Eures Geiſtes. Deutſche Männer, theure Brüder! Er wird auch mit Euch ſeyn, draußen im Leben, ſo ihr es nur wollt! Viel lehrte Euch ja ſchon die Zeit! Tapfer, gerecht und tugendhaft ſoll Euer öffentliches Leben werden. Tapfer, wie es bey Griechen und Römern, Saracenen und Mauren war — wie es Euch wieder gegeben iſt; gerecht und tugendhaft, wie es keine Zeit noch kannte — auf lernt ihr es kennen!

Wie klang die Rede derer, die ſich dieſen

Sommer verbanden — Ruſſen, Preußen, Schweden, Oeſterreicher, Engländer und geächtete Franzoſen? Dieſe Rede der Mäßigung und Gerechtigkeit! — Gott iſt mit uns, kraft dieſer Rede! Vergeßt ſie nie. Halt was du haſt, ſagt der Apokalyptiker, daß niemand deine Krone nehme!

Feige wart ihr, nicht eben im Leben, oder nur an einzelner Stelle im Felde — aber aus Grundſatz im ganzen Volke, denn feige, faule Mönche in langen Weiberröcken lehrten Euch, dies ſey Chriſtenpflicht. Dem Morde, dem Brande, der Schande ließt ihr das ſchöne Vaterland — denn Ruhe ſey die erſte Bürgerpflicht.

Ihr ſeyd anderes inne geworden. Die Worte der Kraft erſchallten: Auf, waffne ſich, wer Waffen tragen kann, dem Feinde entgegen — dem Angreifer das offne Grab! Dies lernt Ihr einſehen, und ich ſage Euch: ſtehen drey gegen Euer Einen, ſo wehrt Euch, und Ihr werdet ſiegen; — ſtehen zehn, ſtehen hundert gegen Euer Einen, ſo wehrt Euch und erliegt — es gilt nicht nur den Sieg, den herrlichen — es gilt auch ohne ihn den guten Kampf der Ehre!

So wie Ihr nun tapfer geworden ſeyd, wird Euch der Sinn der Biederkeit von ſelbſt erwachſen. Bewahrt ihn treu! Tapferkeit, mit ihr Eintracht und Schonung, habt ihr gelernt. Vergeßt das nie wieder!

Zu dieſem hinzu ſoll aber noch gefordert werden für Haus und Staat, für Familie und Volk: Ehre, Gerechtigkeit und die Reinigkeit der Sitte! Das iſt es, was wir uns nicht oft genug, nicht laut genug entgegen rufen können! Ein neues Gebot iſt es nicht, ſondern das uralte bekannte, das erſte Geiſteswort, welches dem reinen Sinne des Menſchen erklingt, und das letzte! Das Wort dieſes Gebots kennen wir lange, doch, daß unſer Werk, unſer Leben deß Zeuge werde, dafür laßt uns zum Selbſtvertrauen gelangen.

Allerdings in den kleinen Verhältniſſen des häuslichen, des bürgerlichen Lebens erkannte der beſſere Theil Eures Volkes auch werkthätig großentheils die heiligen Aufforderungen der Ehre und Gerechtigkeit. Aber in den großen Verhältniſſen des öffentlichen Lebens, da führte Euch jene lügenhafte, heilloſe Klugheit irre auf die Wege der

Unehre und Niederträchtigkeit. Ihr kanntet die Gewalt des Völkerlebens nicht, und hofftet ſie mit elender Pfiffigkeit zu zügeln — das werdet ihr aber nicht.

Ehre und Gerechtigkeit geben das Gebot: Hütet Euch vor falſcher Anmaßung! Es fordert die Ehre von tapfern Männern, daß keiner aus ſeiner Stelle weiche; es verlangt aber auch die Gerechtigkeit, es erheiſcht die Eintracht, daß keiner den Andern aus der ſeinigen dränge. Habt nun den Muth, auch dem gemäß zu thun, Einer für Alle; alle für Einen.

Dann aber nenne ich Euch endlich für Staat und für Familienleben noch ein großes ernſtes Wort, ohne welches Ihr nicht werdet gedeihen ſehen Euer Werk — es heißt: Reinheit der Sitte! Ehrlichkeit und Keuſchheit! Eure Lehre hat auch dieſer Tugenden Namen — aber viele unter Euch achten ſie nicht — ſpotten ihrer. Bedenkt Euch wohl! Wahrlich, wahrlich ich ſage Euch: ohne deren Wiederkehr iſt Euern Völkern kein Heil zu finden.

So deutet Euch die Zeichen Eurer Zeit: Rohern Völkern mag auch rohere Geiſteskraft wohl anſtehen, iſt ſie nur Geiſtes Kraft. Ihr mit Eurer Einſicht und Bildung dagegen habt nur die Wahl zwiſchen Gerechtigkeit und Verworfenheit, zwiſchen Seelenadel und Niederträchtigkeit — ſo wählet dann!

Bleibt guter alter Sitte treu.

Deutſche Männer, theure Brüder! Von Ehre und Gerechtigkeit führe ich Euch die leicht verſtändliche Rede, in welcher freylich leeres Tugendreden ſchon oftmals täuſchte. Doch läßt ſich leicht zeigen, wie ihr das leere ſchöne Wort vom lebendigen Gebot ſchnell ſcheiden mögt. Aufopferung iſt die Probe! Wer mit Idealen, die Euer Leben nicht treffen, für die Ihr nichts thun könnt, Euch unterhält, der mag der Wiſſenſchaft vielleicht gut dienen, hier vor Euch iſt ſeine Rede falſch geſtellt. Fühlt Ihr aber, daß was man fordert, wie der Heldenruf zur Tapferkeit, in Euer Leben eingreift, Euch anwendbar Geſetz und Regel heiſcht: ſo wißt, dort ſchallt geſunde Rede, unſerm Volke heilſam.

Ich lobe Euch nicht die Rede vom ewigen Frieden und von der Feindesliebe, ſondern die Rede vom Krieg, von deſſen tapferm Widerſtande und vom Feindeshaß. Jenen reinen Gedanken hegt in den Stunden der Ruhe, der Andacht, neben dem entwaffneten ſterbenden Feinde zur Läuterung Eures Geiſtes vor Gott! Das andere aber iſt Euch Noth für Euer Werk, zur Stählung für die That.

Ich lobe Euch nicht die Rede vom Weltbürgerſinn und allgemeiner Menſchenliebe — ihr Ideal mag dem Gelehrten frommen und den Zeiten der Ruhe, den Zeiten der Gefangenſchaft — oder den Zeiten der Verzweiflung im bürgerlichen Leben. Uns aber iſt der Kampf noch aufgegeben, ſcharf ſteht Meinung gegen Meinung, Arm gegen Arm. Da will Volksgeiſt und Religion gewonnen und gehoben ſeyn.

Nur denjenigen Völkern könnte Weltbürgerſinn gewonnen werden, die im Gefühl eigner Ehre erſtarkt, den unverlierbaren Volksgeiſt ſich verſtändig bewahrend, in Gerechtigkeit geübt, nun nach dem Höhern blicken dürfen. Ohne Volksgeiſt, Volksehre und Volksmeinung iſt jenes höhere religiöſe Ideal ein leerer Traum, ja gar ein trügend Irrbild, das von der That Euch ableitet.

Volksgeiſt alſo und Religion ſey Euer Ruf! Wir für uns! Gott für Alle! Nur mit dieſer Selbſtſucht der Vaterlandsliebe und des Völkerſtolzes vermag im Völkergewühl jeder ſeine Ehre zu verwahren.

Ihr werdet mich leicht verſtehen! Ich weiſe hin auf die Zeichen Eurer Zeit, die mächtig und laut ſprechen. Wie geſchah es mit Spanien, als ſeine Könige es verließen; mit Rußland im Kampf, mit Preußen in der Wiedergeburt, wie geſchieht es jetzt mit Holland? — Wir leben in der Zeit, wo Völkerwille kräftig ſich bewegt. Erkennt nun ſeine Gewalt, und wie er oft, ſehr oft mehr entſcheidet, als die Führung der Herrſcher. Ich ſage Euch aber, ohne ſeine Kraft, ohne das innere Leben des Gemeingeiſtes, wie es jedem Volke in ihm ſelbſt gegeben und erhalten wird, iſt keine geſunde Kraft in der Geſchichte der Menſchen.

Wer unter uns ſich jetzt beſinnt, wird leicht einſehen, daß in unſerm öffentlichen Leben manche Aenderung zu wünſchen ſey. Aber laßt uns dabey wohl bedenken, in welchem Geiſte wir dieſe Aenderung wünſchen ſollen! Der Glaube an Völkerwillen, Vaterlandsſinn und Religionseifer wird uns dabey führen.

Man kann manche ſchöne Idee der allgemeinen Freyheit, der größern Gleichheit aufſtellen; leicht das hemmende, beſchränkende in beſtehenden Formen und Vereinzelungen nachweiſen. Aber damit iſt jene Idee uns noch nicht vollgültig gelebt; die einſchränkende Form nicht triftig getadelt. Denn gar mannigfaltig ſtehen die Stufen der Ausbildung des Menſchengeiſtes im Völkerleben über einander. In dieſer Reihe an beſtimmter Stelle lebt jedes einzelne Volk. Schweift nun dein Blick zu unbeſtimmt in philoſophiſche Ideale, ſo können ihm leicht herrliche Ideale erſcheinen, (gleich dem des allgemeinen Friedens) die ihn täuſchen, als wären ſie unmittelbar Anforderungen an ſeines Volkes Leben. — Und ſind's doch nicht! Gar mancherley Schranken müſſen wir ſchonen, unſere Wünſche mäßigend, denn nur ſo gelingt unter den Menſchen das Gute.

Seht Euch um, welches iſt der gewöhnliche Lauf der Revolutionen? Blickt in die Geſchichte! Ungeſtümmes Andrängen der Völker gegen unleidliche Bedrückung führt die Umwälzungen herbey;

die alten Formen weichen dem gewaltigen im Gemeingeiſt lebenden Volkswillen. Wo aber die Mäßigung gebricht, tritt anſtatt der Beſſerung Anarchie ein. Bald fürchtet das Volk deren Schranken, wünſcht nun um jeden Preis Ordnung zurück und erkauft ſie meiſt für Deſpotismus. Doch lange erträgt ein kräftiges Volk den nicht. Mit größerer Mäßigung widerſetzt es ſich jetzt nochmals, und nun werdet ihr Ordnung und Verwaltung gewählt ſehen, denen ſehr ähnlich, die vor der Revolution beſtanden, doch wenn es gut geht, in vielem verbeſſert.

Darin liegt Euch die große Warnung: Mäßigung, Mäßigung in allen Dingen des öffentlichen Lebens! Nie gelingt unmittelbar eine raſch unternommene Umwälzung der Staaten, ſondern höchſtens nach vielen harten Erfahrungen bei wiederkommender Beſinnung. Der Gemeingeiſt aber, der mit Mäßigung ſtark wird, wird ſeinem Volke die Anarchie mit ihren Greueln, ſo wie den Deſpotismus vermeiden, indem er weder hartnäckig auf Beybehaltung alter untauglich gewordener Formen beſteht, noch auch zu ſchnell zur Zerſtörung drängt.

Und warum muß es ſo geſchehen? Beſinnen wir uns ein wenig. Was iſt's denn, das wir Volk nennen? Eine geiſtige Geſellſchaft der Menſchen. Was giebt denn hier das Band der bürgerlichen Einheit? Nicht der Boden, nicht der Saum der Meeresküſten, der Flüſſe Ufer oder der Gebirge Zug — ſondern die Geiſtesvereinigung. Wie aber iſt die unter Menſchen möglich? Einzig durch gleiche Lebensgewöhnung und deren Formen. Ständiſche Abmeſſungen, die Vertheilung der Gewerbe für den Markt, das Recht der Familie, die Macht der Regierung über allen — dieſes brauchen wir unter beſtimmten, beſchränkten Formen jeder auf ſeine Weiſe, damit der Haufen der Menſchen ein Ganzes, ein Volk werde.

So iſt es das Band der Gewöhnungen und ihrer bürgerlichen Formen, ohne welches kein Völkerleben beſtehen kann, unter alle dieſem Werk der Form iſt der Gemeingeiſt aber das Edelſte. Der Geiſt über allem — aber die Form dient dem Geiſte, und ohne ſie kann keine Einheit des Volkslebens beſtehen.

Jede Revolution nun, die ſich unbeſonnen gegen dieſe Schranken ſtämmt, ſie ſprengt und ihre Form zerſtört, zerſtört ſomit das Volksleben ſelbſt, und kann ihm dann die beſſere Form nicht mehr ſichern, die es eigentlich wollte. So viel wir alſo an beſtehender Form und Lebensart zu tadeln haben, wir müſſen ſie achten, ſchon weil ſie die Sitte unſerer Vorfahren iſt, in der wir allein vereinigt waren.

Ja, dieſer Formen Rechte, ſie ſind faſt ſo tief gegründet, als Euer Volksleben ſelbſt, auf die Dauer vermag es weder Deſpotismus noch Revolution, ſie auszurotten. So fürchterlich Tyrannen mordeten — die Form des bürgerlichen Lebens, der Religion, der Familie, des Verkehrs in ihrem Volke können ſie nicht von Grund aus ändern. Wollen ſie es, ſo erfahren ſie daran ihre Ohnmacht. Und der Sturm der Revolutionen, auch er trifft dieſes nicht — das alte Recht der alten Form dringt nach Jahren wieder durch. Die Wuth der franzöſiſchen Revolution, ſie hat Frankreichs Religion, Sprache, Sitte, ſein Paris und deſſen Palais Royal nicht verwandeln können — der Völker Gewohnheit, alte Rechte kehren wieder.

So gänzliche Veränderung im Völkerleben, welche durchaus neue Lebensform gebiert, kann nur die Begeiſterung erzeugen, welche die Propheten bringen, und welche als Religion den Gemeingeiſt ergreiſt.

Wir, deutſche Männer, theure Brüder! wollen wir uns Reue erſparen, ſo mäßigen wir uns! Alſo ihr Herrſcher wollet nicht hart bey dem Alten bleiben! Viel neues lernten wir in harten Erfahrungen! Feigheit, Faulheit und Falſchheit ſtürzten uns ins Verderben, aus dem nur Tapferkeit, Thätigkeit und gerader Sinn uns wieder retten können. Ihr Gehorchenden, achtet die Würde der alten Form; wollet nicht ſchnelle, gewaltige Umwandlung — daß nicht die Strafe folge! Ihr dagegen, die Ihr hartnäckig nur das Alte wieder wollet, Ihr ſeyd mit wiederkehrender Schande, ſeyd mit Anarchie bedroht! Ihr Andern, die Ihr zu gewaltig ändern wollt, Ihr werdet Euer Ziel nicht erreichen, ſondern dem Deſpotismus zur Beute.

Darum alſo, weil wir manche Aenderung wünſchen, laßt uns zuerſt das Lob guter alter Sitte ausſprechen, in der wir ja allein Deutſche ſind, haben, weſſen wir uns freuen können, Vaterland und Volksehre.

Unſer iſt unſere Sprache, in der wir Deutſche geblieben ſind, bey aller Entartung, Unterjochung, Beſchimpfung — und dieſe deutſche Sprache iſt reines Erbtheil unſers Stammes, ſein eigen Werk; freye, kräftige, geſunde Geiſtesbildung iſt ihr eingeboren, der Lebensfunke glimmt in ihr, der bald zur höhern, ſchönen Kunſt entflammen wird — wenn die neue Zeit kommt.

Unſer iſt das deutſche Reich mit ſeiner Theilung in mehrere Staaten, doch unter dem Reichsverband. Dies heilige römiſche Reich ließ uns ins Verderben ſtürzen; doch hütet Euch, es frech zu ſchmähen. Sein Bundesgeiſt iſt deutſcher Geiſt — uns aber war der Geiſt entwichen.

Einzig unter ſolcher Eidgenoſſenſchaft des deutſchen Bundes vermag der deutſche Geiſt neu zu erſtarken, und in fröhlicher Jugend wieder aufgelebt zu gedeihen. Dieſe Theilung in kleinere Gebiete ſpendete die Bildung unter uns an alles Volk, gab uns unſern eigenthümlichen republikaniſchen Sinn, unſere Publicität, unſere Vorurtheilsfreyheit.

Ich will Euch hier unſere Form nicht loben, weil ſie beſſer ſey als engliſche, galliſche, italieniſche oder welche ſonſt, ſondern weil ſie gut iſt und deutſch. Wir ſind damit zu Schanden geworden, weil der Geiſt entwichen war. Gieße Eure Tapferkeit den Geiſt von neuem über das Volk aus, und mit dem Siege wird Deutſchheit jener Form Euch wieder ihren Adel zeigen.

Die Art, wie in Regierung, Wiſſenſchaft und Kunſt durch dieſe Theilung das Höchſte und Feinſte dem Niedrigſten und Schwächſten ſo nahe gebracht wurde und werden mußte, gab unſerer Bildung das eigenthümlich Schöne, vielleicht noch nicht genug Erkannte.

Wollt Ihr theoretiſch ſchwärmen, ſo werdet Ihr nach fremden Formen einen Mittelpunkt der Gewalt ſuchen, werdet vielleicht größere Gleichheit ausſinnen, unſere Theilungen und Unterordnungen tilgen wollen, das Volk republikaniſch vereinigend und ausgleichend.

Ich ſage Euch: folgt ſolchen Ideen nicht! Formen ſind gleichgültig, nur der Geiſt entſcheidet; aber ſchonet die Form, welche Ihr habt, damit der Geiſt regieren könne!

Gerade die Theilung in die Kurfürſtenthümer und Fürſtenthümer war die dem Republikanismus dienende uns eigenthümliche Form des Staates. Einige größere, viele kleine Fürſtenthümer, dann unabhängige Städte, bildeten zuſammen Euer deutſches Reich, wundervoll in Mannigfaltigkeit und Reichthum der Geſtalten Eures bürgerlichen Lebens. Seht nun, wie jetzt ein jeder ſich ſeine alte Form wieder wünſcht, jeder ſich für das Seine waffnet. Ich bitte Euch: dabey bleibt im Großen! Stört das nicht! Aendert, aber ändert nicht gewaltthätig. Das letzte würde Revolution, mit ihr Anarchie bringen, in der ihr entweder unterginget, oder aus der ihr, wenn die Kraft Eures Volksgeiſtes hinlangte, den Phönix aus der Aſche neu erſtehen zu laſſen, — doch nach langer Reue die alten Formen wieder hervorzubilden ſuchen würdet.

Wie ſoll es werden?

Wir gehen einer neuen Zeit entgegen, die Deutſchland ſich ſelber geben ſoll. Fragt Euern tapfern Sinn: wie ſoll es werden in dieſer? Hört dazu meine Warnungen.

Ihr werdet leicht zugeben: Die Aufmerkſamkeit der Deutſchen auf das Fremde, das Ausländiſche, die Huldigung an fremdes Verdienſt war nicht bloß vorurtheilsfreye Unpartheilichkeit, ſondern häufig entehrende Selbſtverachtung und affenmäßige Nachahmungsſucht. Eine thörigte Wuth befiel ſo leicht unſere Jugend, in Kleidern, Ceremonien, Lebensweiſe, Kunſt und Wiſſenſchaft, das Ausländiſche nachzumachen, und es verrieth ſich darin eine gefährliche Schwäche unſers Volkes. Mangel an Selbſtvertrauen bis zu blöder Selbſtverachtung beym Einzelnen wie im öffentlichen Leben der Deutſchen, gehörte gleichſam zu unſerm Nationalcharakter. Ermannt Euch, werft das von Euch! Beſſer, daß Ihr den Nationalſtolz übertreibt, als daß Ihr in dieſem Kleinmuthe lebt. Höret nicht die dagegen, welche Euch ſagen: vorzüglich die Preußen hätten als Schriftſteller ja ſchon lange die Deutſchheit über alles erhoben mit eitler Selbſtgefälligkeit in trüglicher Rede. Das waren gut gemeinte, aber verhallende Worte der Autoren, denen das Leben nicht entſprach. Man fühlte unſere Entartung in dem Mangel an öffentlichem Selbſtgefühl — da ſollte jene Rede anregen, zum Beſſern auffordern — aber ſie verhallte und mußte verhallen, ſo lange wir uns in bürgerlicher Ohnmacht verzehrten. Jetzt kehrt der Muth wieder mit dem tapfern Sinne, Ihr gedenkt jener Rede — glaubt Ihr getroſt!

Gilt es nun, abzuthun thörigte Liebe zum Fremden, falſche Nachahmungswuth, ſo nenne ich Euch vor allem das heilige Recht Eurer Sprache, der erbeigenthümlichen, Eurem Stamm lebenden, nicht geborgten, nicht aus fremden zuſammengeflickten. Beherzigt das wohl! Nie hat ein Volk ſo ſchmählichen Unfug getrieben mit ſeiner Sprache, als wir Deutſchen. Eure Gelehrten ſprachen latein, die Regenten und der Adel franzöſiſch — deutſch war eine gemeine Sprache der Knechte. Des erſtern Irrthum ſind wir inne geworden. Wir nahmen uns deutſche Sprache für die Wiſſenſchaft, und Geiſtesbildung durchſtrömte das Volk, in deutſcher Sprache erwachte dichtend der Genius.

Vielſchmählich aber laſtet noch des andern Schimpf auf Euch! Weiber und Kinder laßt Ihr damit ſich zieren, daß ſie mit fremder Sprache Euch im Schoße der Familie grüßen, mit ſüßerm Schmeichelwort zu liebkoſen wähnen, wenn ſie in ab- und ausgeſchliffener, vom Genius verlaſſener, aus Dialekten zuſammengebettelter franzöſiſcher Sprache Euch auswendig gelernte Sätze bringen, anſtatt der deutſchen Rede des Herzens. Fluch den Affen, die dieſen ſchmählichen Putz nicht laſſen können. Wenn Wilde ſich Naſe und Lippen durchbohren, um ſich Geſchmeide anzuhängen, ſich ſo zu putzen — nennt Ihr das roh und ſcheußlich. Ihr aber ſtecht Euch ſelbſt durch Zunge und Herz und hängt Euch da den geſchmackloſen Wuſt an, Euch mit ſeinem Glanze zu ſchmücken.

Doch das Empörendſte bleibt noch jener Einfall: fremde Sprache ſey vornehmer als die eigne, und dazu ſtellt ihr lebloſe, geſchnitzte Worte der fremden gegen das lebendige athmende Wort der eignen. Da lobe man die Andern und die Alten, welche jede fremde Sprache verachten und den Barbaren bemitleiden, der nicht einmal der ächten Sprache kundig iſt. Ihr habt Euch ſelbſt ſo ſchändlich weggeworfen, daß Ihr's für vornehmer und edler haltet, fremde Rede bettelmäßig zuſammenzuflicken, als die eigene Sprache zu ſprechen. Pfui über dieſe Schmach! Laßt ſie uns ſchnell tilgen! Dieſe geiſtige Unterwerfung unter die Franzoſen hat uns zuerſt den Greuel der letzten Zeit gebracht.

Das zweyte, welches ich nenne, ſey der Krieg. Ihr ſeyd zur Selbſterkenntniß gekommen; Ihr wißt es, wie viel da zu ändern iſt! Aber auf welche Art? Eins habt Ihr erkannt: ohne tapfern Gemeingeiſt iſt keine Völkerehre! Die aber wollt Ihr! Das Volk trete unter die Waffen, ein jeder in die Reihen, wie er gefördert wird, dem Feinde zu wehren. Nationalbewaffnung anſtatt der elenden alten Betteley — das wolltet Ihr. Wohl Euch! Dazu nun ſage ich Euch, (und Ihr könnt es ſchon von Preußens Bülow lernen) leicht iſt's bey unſerer Pulver- und Kugel-Taktik das Volk zu ordnen und zu üben für den leichten Dienſt des Fußvolks, ſelbſt für den Dienſt der Reiter. Sorget dafür, daß es Volksfreude werde, ſich in den Waffen zu üben, ſicher und ſchnell das ferne Ziel zu treffen, (wie es lang Tyroler und Schweizer üben) eben ſo das Roß zu bändigen und zu lenken, und ihr werdet ohne ſtehende Heere ein Heer haben, ſo ſtark als die Zahl Eurer Männer.

Thut dann von Euch die Laſt der ſtehenden Heere. Sie haben unnöthig mit ihren Koſten die Staatsſchätze erſchöpft, den Staat in Schulden geſtürzt; ſie haben unnöthig einen großen Theil der edelſten und kräftigſten Mannſchaft im Volk zum Müßiggang gewöhnt — der aller Laſter Anfang! Das war bey uns die Schule der Sittenloſigkeit, der ehelichen Untreue, und zugleich die Urſache aller niederträchtigen Steuern.

Nur die Theile der ſtehenden Heere lobe ich

Euch, in denen fleißige Männer auch im Frieden Kunſt und Wiſſenſchaft üben.

Die Ingenieurs und die Artillerie! Da iſt Euch noch viel zu thun, daß dieſe wiſſenſchaftlich gebildet und gewandt werden. Lernt das von den Franzoſen! Die Sorge, unſere Gränzen regelmäßig und vollſtändig zu befeſtigen, die Sorge, jedes Terrain genau kennen zu lernen, auf dem es für die Ehre des Vaterlandes nothwendig werden könnte, zu fechten.

Allein habt Ihr nun das erkannt, ſo bleibt noch die große Frage: wer ſoll uns führen? Bedenkt wohl, wie viel im Augenblicke die Güte des Schickſals Euch ſchenkte, ohne Euer Verdienſt; bedenkt mit frommem Gemüthe, daß es an Euch ſey, Euch zu helfen, auch wenn dieſe ausgezeichnete Güte des Schickſals Euch nicht mehr gegen Euch ſelbſt ſchützt.

Was war bisher Euer Verderben? Was brachte Euch Schande und Untergang? Paulus ſagt den Galatern: Alle Geſetze werden in einem Worte erfüllt, in dem: Liebe deinen Nächſten als dich ſelbſt. So ihr euch aber unter einander beißet und freſſet, ſo ſehet zu, daß ihr nicht umter einander verzehrt werdet. Wie war es nun bey uns? Mochten ausländiſche Heere von Süden, Norden, Weſten, Oſten gegen Deutſchland anrücken, ſo zanktet Ihr Euch, entzweitet Euch zum Brudermord, halb dieſem, halb jenem im Kriege zur Seite ſtehend.

Jetzt hingegen, da die Vorſehung den ſiegenden Heeren der Ruſſen die ſanfte Weisheit des gerechten Alexanders zum Führer gab, ward keiner gegen den Andern getrieben. Durch dieſes großen Alexanders bewundernswürdige Mäßigung wurde nur der innere Friede unter Euch angeboten, und unſere Freyheit, nicht aber fremde Herrſchaft. So folgte patriotiſch Friedrich Wilhelm, ſo gerade und gerecht auch Kaiſer Franz dem Rufe Alexanders. Seht nun! Gemeine Noth, durch ſie endlich erregter Stolz — und unſerer Führer Weisheit und Mäßigung macht jetzt im Augenblicke das deutſche Volk einig und ſtark.

Wie aber wird und ſoll das ferner werden? In der Zeit wiedergewonnener Ruhe und in neuer Zeit des Kampfes, wer ſoll unſer Heer rufen und ordnen?

Wir ſind Deutſche! Unſer war das deutſche Reich. Dies beſtehe ferner! Neues Leben, neue Kraft werde ihm! Ich meine: für geſundes deutſches Leben müſſen wir das deutſche Reich, wie es zuvor beſtand, unter mehrere Fürſten getheilt wünſchen. Eine kräftige Vereinigung des Ganzen wünſchen wir dazu. Denkt etwa an das kleine Beyſpiel der Schweiz, wie ſie neuerdings ihre Sachen ordnete.

Mir ziemt nur leiſe Andeutung. Achten wir alle gleiches Reichsgeſetz und Form, wie in guter alter Zeit, ſo wird bey neuer Sitte in dieſer Form der Gemeingeiſt deutſcher Vaterlandsliebe ſich kräftig und geſund bewegen können.

Unter höchſten Reichsgeſetzen könnten auch die Fürſten kleiner Provinzen die eigne, von keinem andern Fürſten abhängige, friedliche Verwaltung haben — nur das Kriegsweſen bleibe nicht ſo zerſtückelt. Wenigen müſſe militäriſche Oberhoheit, das Recht zu Krieg und Frieden, zuſtehen. Solches Verhältniß beſtand in der Schweiz; es fordert ſein Beſtehen nur Mäßigung; Mäßigung als gerechte Stimmung des

Gemeingeiſtes, die jede republikaniſche Form der Staatsverfaſſung erheiſcht.

Wir brauchen einen Bund der Deutſchen, in welchem Volk und Fürſten, republikaniſch geſtimmt und vereinigt, willig den allgemeinen Normen huldigen, die ſie als ſelbſtgewähltes Reichsgeſetz verehren. Die Fürſten des deutſchen Bundes ſind neben Rußland, Oeſterreich, Frankreich immer Souveräne kleiner Länder. Wollen ſie in Vergrößerungen ihre Ehre ſetzen, werden ſie immer zu Schanden werden. Ihre Ehre kann nur in der Mäßigung des deutſchen Republikanismus liegen, Fürſten im Bunde zu ſeyn. Der Schwindel der Vergrößerungsſucht wird nur zur Knechtſchaft führen.

Darum ſey das dritte, welches ich Euch nenne, die Vereinigung des deutſchen Bundes zum deutſchen Reiche. Gleiche Sprache, gleiches Reichsgeſetz, gleiches Recht verband ſonſt Deutſchland zum Ganzen, ſo vielfach verſchieden der Provinzen und Fürſtenthümer Verwaltungsart und Gewohnheiten waren. Dies wünſchen wir nicht anders. Deutſche Reichsformen wurden uns zum Aergerniß, thörichter Weiſe zum Spott, dann zum Verderben, nicht weil ſie untauglich, ſondern weil ſie vom Geiſte verlaſſen waren. Geſtehen wir es, es iſt ſchwer, in ihnen ein geſundes Leben zu erhalten, aber ohne ſie iſt kein deutſches Leben.

Habt Ihr deutſchen Gemeingeiſt, wohlauf, ſo werden dieſe Formen ihm ſchön zu dienen kommen. Habt Ihr keinen deutſchen Gemeingeiſt, ſo habe ich Euch nichts zu ſagen — Ihr ſeyd verloren an Weſten oder Oſten.

Alſo dem deutſchen Reiche gebt Bundesgeſetze, daß nach Reichsgrundgeſetz den Fürſtenthümern im Bunde ihre Gränzen beſtehen, daß wir nur vereinigt die Waffen ergreifen. Hütet Euch aber vor aller Wahlherrſchaft! Erblich müſſen die höchſten Würden ſeyn, daß Euch das Ausland nie betrüge. Nur ſo wird deutſche Freyheit bey deutſcher Kraft beſtehen.

Dem deutſchen Reiche gebt Reichsgerichte, daß eine höchſte Gerechtigkeit ſey und Ein deutſches Geſetz. Doch wiederholt nicht altes geflicktes und geborgtes Recht, gebt Euch ſelbſt ein neues aus einem Guß. Gerechtigkeit liebend, wie deutſches Volk ſtets erfunden ward, hat es ſich mit feſtem Ernſt geübte Rechtsgelehrte gebildet. Fragt dieſe, was zu thun ſey. Die Sache iſt gar einfach für reinen deutſchen Sinn — Schafft ſo das Neue!

Dem Deutſchen Reiche gebt Reichsuniverſitäten. Da iſt viel Verfall, viel Schmach, ſeit die Fakultäten mit Hüten handeln, trotz den Putzmacherinnen. Vor Zeiten aber war es eine herrliche Sache um dieſe unſere Wiſſenſchaft, um ihre Hoheit und Freyheit, ſomit um deutſche Publicität, und unſern literariſchen Adel. Dieſe vornehme Wiſſenſchaft iſt deutſch, die keinem Herrn diente, als der Wahrheit, die nicht vom Hofe für Inscriptions und Eloges unterhalten wurde.

Und dieſes deutſche Reich, es will auch Deutſchlands alte Gränzen. Unſer iſt der heilige Rhein! Unſer ſey der heilige Rhein! Daß keine Douane ihn fortan ſchände, ſondern des Kaufmanns friedlich flatternde Wimpel ihn wieder ſchmücken. So lange Ihr den Rhein nicht deutſch umwohnt, iſt unſerm deutſchen Weſten keine reine Freude des geſunden Volkes.

Thörichtes Vorurtheil der natürlichen Gränzen, welche die Erdſcholle beſtimmen ſoll, auf der wir feſtſitzen! Menſchennatur iſt geiſtige Natur, nur die geiſtige Lebensgewöhnung in Sprache, Sitte, bürgerlichem Verein kann Völkereinheit bilden, Völker von Völkern trennen. Nach einem Jahrhundert ſind die Elſaſſer Deutſche unter franzöſiſcher Regierung; nach Jahrhunderten waren die Lombarden Italiener, die Waadtländer Franzoſen unter deutſcher Herrſchaft. Wilde mögen hier und da von Strömen aufgehalten werden, den Heeren der Gebildeten geben ſie kurzes Hinderniß. Für den Frieden aber kann unſrer eiferſüchtigen Induſtrie keine ſchlechtere Völkerſcheide erfunden werden, als die, welche die natürlichen Kanäle dem Handel und Verkehr verſchließt. Wo ſeht Ihr irgend auf der Erde die Völkergränzen langs den Flüſſen hinlaufen? Das war nur bey uns Künſteley der letzten Jahre, Erfindung auf dem Papier. An Gebirgen, quer über die Flüſſe zwiſchen Gebirgen und Ebenen oder durch Wüſten ſcheiden ſich ſonſt die Völker im rohen Zuſtande, der Abſtammung nach. Den Gebildeten wird kein natürlicher Markſtein der Erdſcholle viel Bedeutung behalten. Die kriegeriſch gute natürliche Gränze iſt: innerhalb deren ein tapferes, von Gemeingeiſt beſeeltes Volk wohnt; — die kriegeriſch gute künſtliche Gränze iſt die von Reihen gut gehaltener Feſtungen gedeckte, mögen dieſe an Flüſſen hin, durch Gebirge oder mitten durch das platte Land laufen und vor allem im letzten Falle.

Zum vierten habe ich Euch ein großes Wort: Volksbildung! Euch Deutſchen kann man davon reden frank und frey. Denn wie kein Volk tragt Ihr Sorge für Unterricht und Bildung bis an die unterſten Reihen. Aber habt Ihr wohl die rechte Wahl der Bildung getroffen? Was gilt? Was macht den Menſchen? Was macht den Mann? Nicht wahr: Derbheit, Tapferkeit, Frömmigkeit? Was aber erzielen wir? Kenntniſſe und Geſchicklichkeit, — Nationalunterricht, aber nicht Nationalerziehung. Da dachten edle Griechen anders und wohl richtiger. Erinnert Euch an Sparta! Plato forderte Gymnaſtik und Muſik; körperliche Gewandtheit und die Kunſt der Muſen in gleichem Range beyſammen.

Wir ſtreiten uns, ob alte Sprache oder techniſches Geſchick zu wählen ſey — und für beydes geſchah viel. Ich will Euch das nicht tadeln, weder Eure grammatiſchen Gymnaſien noch Eure Induſtrieſchulen. Doch es gelte die Probe: beydes wird minder wichtig erfunden werden als andere Dinge, die Euch vielleicht gemein ſcheinen.

Körperliche Gewandtheit, wie einer den Stein ſchleudert, und mit dem Rohr trifft, die Stange erklimmt oder das Roß bändigt — ja ſelbſt Geſchmack und ſchöne Kunſt laßt Ihr dem Spiel, und die fremden Worte ſind der vornehme Ernſt. Das ſcheint mir verdächtig! Doch Euer tapferer Sinn lehrt Euch vielleicht bald anders; läßt Euch inne werden, wie Vertheidigung als wichtigſte Volksangelegenheit auch allgemeinen Volksunterricht fordere.

Mir iſt noch wichtigers im Sinne. Laßt immerhin Sprache und Mathematik bey ihren Rechten in Euern Schulen — Gerechtigkeit aber und Tugend ſind das Höchſte! — Für die erzieht Euch Euer Volk.

Wie anfangen? antwortet Ihr vielleicht — wir lehren das ja auch! — Ja wohl! Ihr lehrt's — allein Ihr übt es nicht — übt es nicht im Volke, nicht als Volk.

In Euern Schulen: nicht nur die Form, ſondern vor allem den Geiſt meine ich, der nicht allein Geſchick achtet, ſondern zuerſt und vorzüglich geſunden Sinn, dabey das Ehrgefühl der Rechtlichkeit.

In Euerm öffentlichen Leben: wo iſt die Form, die der reinen Erhabenheit ſittlicher Ideen geweiht wäre? Ich finde ſie nicht. Weiſt Ihr vielleicht auf die Religion? Euer Kultus iſt Schlendrian, und oft ſchlimmer als Schlendrian. Ihr habt keinen aufrichtigen öffentlichen Enthuſiasmus in dem angeerbten Volksleben. Euch fehlt Leben und Würde im Kultus, und Euch fehlen Volksfeſte.

Nehmt dieſen Tadel ernſthaft und helft Euch da! Denkt an den Orient, die Griechen, an die Chriſten! Ich weiß es: dies iſt das geheimnißvollſte im Völkerleben, wo Eure Meinungen am härteſten gegen einander ſtehen, — dieſes Neuern und Beſſern in Sachen des Kultus und geiſterhebender öffentlicher Gebräuche.

Ferne ſey es von mir, in Sachen des Kultus Euch irgend zu gewaltſamen ſchnellen Aenderungen zu rathen — auch würdet Ihr, riethe man es Euch, nicht hören wollen.

Allerdings, wer unter den Gebildeten weiß nicht, daß in Sachen des Kultus vieles unbedeutende Vorurtheil unſinnig wichtig genommen wird, vieles Häßliche hochgehalten iſt. Denkt nur an die Häßlichkeit des Cölibats, oder denkt an die Duldung der Juden, bey denen die Mezger die Geiſtlichen machen, und auf die ſchändlichen Lehren des Talmud halten, wobey dem Volke ein leicht bereichernder unehrlicher Handel erblich wird. Doch alle dieſes iſt einmal ſo tief in die Form unſers bürgerlichen Lebens eingegangen, in ihr ſo durch Gewohnheit geſchützt, daß hier die Sache der Einſicht als Wiſſenſchaft vom Werk des Lebens ſorgfältig geſchieden werden muß. Aus dem Leben könntet Ihr ſolche Mängel nicht ſchnell tilgen, ohne Euch an der Heiligkeit des Familienlebens zu vergreifen — die würde ſich rächen! Zwar haben thöricht philoſophierende uns gegen die Familie ſelbſt ſtimmen wollen, allein dieſe wußten oder bedachten nicht, wie in geſchloſſenen Familienkreiſen der Liebe und Freundſchaft göttlicher Geiſt im Leben der Menſchen erſcheine. Wir werden der Familie immer das Wort reden, ſo ſehr ſie auch bey verbildeten Völkern den Patriotismus hindern, und den Aberglauben nähren kann.

Wie iſt alſo ſonſt wohl unſerm öffentlichen Leben zu helfen? Ich vertraue den heiligen Flammen des Gemeingeiſtes, die ich in Euerm Volke auflodern ſehe, deren Wärme Euch durchdringen, deren Licht Euch erleuchten wird! Es wäre zu helfen durch öffentliche, vom beſondern Kultus getrennte Gebräuche für jedermann im Volke, neben denen Ihr jedem ſeinen Glauben laßt — an denen aber jeder Theil nehmen muß. Nicht Staatsreligionen erklärt — ſondern ordnet an bürgerliche, aber jedem Bürger gleiche öffentliche Gebräuche für Ehre, Vaterland und Muth, mit dem Gedanken der Andacht verbunden. Daneben laßt jedem das Seine.

So ſey dann zum fünften mein erſtes Wort auch das letzte: Rechtlichkeit! Rechtlichkeit in jeder Verwaltung, in allem öffentlichen Leben, wie zu Hauſe, wie in der Familie.

Hütet Euch vor jeder pfiffigen Weitläufigkeit der Diplomatik; ſie ſtellt nur Pedanten im Dienſt der Hinterliſt an.

Hütet Euch vor dem unordentlichen Regieren und Adminiſtriren; da vertritt nur Einer dem Andern den Weg.

Hütet Euch vor dem langen papiernen Geſchäftsgang und dem auflaurenden des Argwohns; da wird der Einzelne nicht mit ſeiner Ehre verantwortlich für den Erfolg, jeder ſchiebt die Schande weiter und ſagt: was geht's mich an, laß die Andern zuſehen. Wer aber einen Schelm dem andern zur Wache ſtellt, der hat zwey Schelme im Dienſt.

Vertreibt Faulheit, Feigheit und Falſchheit aus Eurer Staatsverwaltung; ſchafft Euch aber Mäßigung in alle innere Verwaltung. Darum trennt Regenteneigenthum und Staatseigenthum, Hofbeamte und Staatsbeamte.

Gebt dem Deutſchen ſeine habeas corpus Acte.

Hütet Euch vor Staatsſchulden, ſie führen zum Bankerot — welcher nicht das größte Unglück, ſondern die größte Schande unſerer Staaten iſt. Wehe dem Volke, deſſen Regierung man weniger vertraut, als dem Gemeinſten im Volke! Was aber haben wir erlebt?

Hütet Euch vor allen Conſumtionsſteuern, nicht weil ſie ungerecht ſind, ſondern weil ſie pfiffig berechnet werden; weil ſie das Volk zu Niederträchtigkeit verführen, weil ſie eine Menge Menſchen auf Staatskoſten in einem verächtlichen Geſchäft der Auflaurung leben laſſen. Nur der Eigennutz der Reichen macht für dieſe Steuern unbillige Schikanen, da die Steuer das Volk ungleich mehr koſtet, als ſie dem Staat einbringt. Keine Steuer iſt ehrlicher, als eine auf Einkommen berechnete Vermögenſteuer, deren ganze Einnahme in die Kaſſe fließt. Wie aber dann die immer ſteigenden Ausgaben des Staates decken? Durch Rechtlichkeit! Matthäus erzählt: Jeſus ſandte ſeiner Jünger zwey, und ſprach zu ihnen: gehet hin in den Flecken, der vor euch liegt, und bald werdet ihr eine Eſelin finden, angebunden, und ein Füllen bey ihr, löſet ſie auf und führet ſie zu mir. Und ſo euch jemand etwas wird ſagen, ſo ſprecht: der Herr bedarf ihr, ſo bald wird er ſie euch laſſen.

Schaffet Euch kräftiges Strafgericht an, damit das Recht beſtehe und gelte. Vor allem ſtrenge, harte Geſetze gegen Unterſchleif und Beſtechung, nicht um dieſe zu hindern, ſondern um ſie zu ſtrafen; die Strafe ſey Euch Zweck und eigner Wille, daß die Gerechtigkeit erfüllt werde.

Schafft Euch eine andere Handhabung des Familienrechtes! daß nicht die Sachen der Keuſchheit von Eurer Polizey mit dem Straßenfegen in eine Reihe geſetzt werden. Iſt denn Reinlichkeit des Geiſtes nicht mehr und größeres, denn die des Leibes? Ihr habt ſehr vergeſſen, wie tief dieſe geiſtige Unreinigkeit in all Euer bürgerliches Leben eingreift und ſeine geiſtige Schönheit zerſtört.

Von
Deutſchem Bund
und
Deutſcher Staatsverfaſſung.

Allgemeine ſtaatsrechtliche Anſichten

dargeſtellt von

Jakob Friedrich Fries

Dr. der Philoſophie und Med. ord. öffentl. Prof. der Philoſ. und Phyſik
zu Heidelberg, correſp. Mitglied der königl. Akademieen der
Wiſſenſch. zu München und Berlin.

Memento mori!

Heidelberg
bey Mohr und Winter
1816.

Friedrich der Einzige erſchien und erklärte vom Thron herab den Souveran für den erſten Diener des Staates.

Schlözer allg. Staatsrecht S. 29.

An Deutſchlands Jünglinge.

Aus dem ſchwarzen Gewölk blitzdurchſtrahlter Nächte ſtreckte der Schutzgeiſt des Vaterlandes den Arm und ſtreute die Siegeskränze auf euch nieder, die ihr mit euren hundertauſend Todesopfern erkauftet. Die Wolken theilten ſich, und aus des Himmels heiterer Bläue führte er die heilige Freyheit wieder zu uns herab, den Preis eures Kampfes!

Uns hielten andere Pflichten ruhig am eignen Heerd zurück; nur Wunſch und Gedanke konnten mit euch ſeyn. Rede zu Euch blieb mir allein; eine ſchwache Stimme unter vielen ſtärkeren habe ich ſie geſprochen, ohne mich zu nennen *).

Ihr ſeyd zurückgekehrt zum friedlichen Geſchäft, ich wende nochmals meine Rede an Euch über des Vaterlandes wichtigſte Angelegenheiten, eine ſchwache Stimme unter vielen Stärkeren!

---

*) Vorzüglich in Bekehrt Euch! und Julius und Evagoras — beyde Heidelberg bey Mohr und Winter 1814.

Bewegung der Vaterlandsliebe, Anregung des Gedankens, Belehrung an Euch Jünglinge, denen die zukünftige That in unſerm Volke gehört, iſt meine Abſicht.

Ich beſcheide mich gern, denen die jetzt die Geſchäfte führen, keinen ausführbaren, von ihnen nicht beachteten guten Rath zu geben. Aber der Gedanke ſoll der That, die Ueberlegung der Ausführung lange vorauseilen.

Wünſche will ich ausſprechen und begründen, damit auch ich von ferne dazu beytrage, das Urtheil derjenigen zu beſtimmen, die das Recht und die Macht haben und beſonders haben werden, über uns zu entſcheiden.

Darum aber wendet mir ja nicht ein,

daß ich Unausführbares vorſchlage, weil etwa unſre Zeitgenoſſen zu gottlos und abergläubiſch, zu pfiffig und ſelbſtſüchtig, zu vornehm, geizig und jüdiſch ſeyen.

Ich will Euch gar nicht ſagen, was Ihr thun werdet, dafür mögt Ihr ſelbſt ſorgen; ich will nur davon reden, wornach wir im Dienſte der ewigen Geiſtes-Schönheit ſtreben ſollten.

So beweget den guten Gedanken ſtill im Geiſte, bis die Zeit der Reife kommt.

Wenn du aber neue Opfer forderſt, o Vaterland! ſo nimm auch mich!

Erſte Abtheilung.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Einleitung.

Wieder einmal hat der Baum des europäiſchen Völker-Lebens ſeine Blüthenſchäfte abzuſtoßen begonnen und die Blumenkrone dringt durch!

Heil den Tagen von Leipzig und Waterloo, denen die Feuer der Erinnerung brennen, an denen die Tauſende — Deutſche für Deutſchlands Freiheit ſiegend ſtarben.

Erinnern wir uns ihrer Geſchichte!

Es waren vorausgegangen der Engländer ſchöne Tage in Spanien und der Ruſſen erhabene Tage mit den Flammen von Moskau, der Vernichtung der franzöſiſchen Heere, in deren Sclavendienſt auch unſre Landsleute ſchmahlich verbluteten. Der edle Alexander ſeiner deutſchen Abkunft eingedenk und gezogen von der Preußen hohem Muth und erwachender Kraft, vergaß den Eigennutz der Ruſſen und drängte den verwegenen Gegner uns zum Schutze weiter rückwärts. Der Preußen große Tage kamen mit den Todesopfern von

Lützen, der Beſonnenheit von Bautzen, dann bey Großbeeren, Katzbach, Dennewitz und Wahlſtadt. Indeſſen waren durch Oeſterreichs Beytritt alle großen Mächte Europas vereint gegen den franzöſiſchen Uebermuth. Ruſſen, Oeſterreicher und Preußen verbunden ſiegten bei Culm, alle zogen endlich zuſammen nach Leipzig gegen den Einen. Da kam auch Oeſterreichs ſchöne Zeit mit des Fürſten Schwarzenbergs weiſer Heerelenkung, der nie fehlgreifenden, Streit vermeidenden, die Freundſchaft heiligenden.

Am 16ten October griffen die Verbündeten an, der Angriff des linken Flügels mißlang, man mußte weichen; da drang die Kühnheit der Preußen vor und ſtellte die Franzoſen feſt. Den 18ten October aber ſchlugen ſie alle ſiegreich gegen den Einen, daß er entfloh. Bülows Ungeſtüm nahm Holland, führte die Armeen über den Rhein. Der Tag von Brienne folgte, den Schwarzenberg willig dem Blücher überließ. Das Ungeſtümm der Preußen brachte Unglück, Schwarzenberg deckte und wendete es ab. Bülow ſtand den 9ten März bey Laon, Schwarzenberg ging nach la Fere. Sie nahmen alle Paris — der Friede folgte.

Aber ein Friede, der jeden Deutſchen irrte, denn Alexander hatte über franzöſiſchen Grimaſſen uns Deutſche vergeſſen.

Der Himmel verlieh uns neuen Krieg zu deutſcher und ſchottiſcher Ehre allein. Deutſche und Schotten wichen der Uebermacht; Deutſche und Schotten ſtanden der Uebermacht; Deutſche und Schotten vernichteten die gleiche Feindesmacht. Das war der Tag von Waterloo! Er erzwang den Frieden vom entwafneten Frankreich.

Welchen Frieden? Die Ausländer ließen nicht zu, daß er den Dentſchen ihr volles Recht gebe.

So ſtand es und ſo ſteht es! Was ſoll uns alſo die Erinnerung an jene Tage von Leipzig und Waterloo beſonders heiligen?

England und Rußland haben unſer Vaterland, während wir uns gegen ſie unter die Waffen treiben ließen, befreyt und keine Bezahlung dafür gefordert.

Die Europäer ſtanden gegen Frankreich im Rachebund, einig und ohne niedrige Selbſtſucht, Allmacht über ſich fühlend. Deutſchland büßte und litt — in Einigkeit froh und ſtolz! Man hat uns verlaſſen Frankreich zu lieb oder um eitler Selbſtſucht willen.

Darum mögen uns lehren die Tage von Leipzig — europäiſche Völkerbruderliebe — an ihnen erkannte jeder eigne Ehre und des Andern Recht; in edler mäßigender Einigkeit ſtanden ſie alle zuſammen — und wir, wir haben den Andern viel zu danken!

Aber deutſche Vaterlandsliebe und deutſchen Gemeingeiſt mögen uns lehren die Tage von Waterloo — Uns hatte man verlaſſen und verlaſſen bleibt, wer nicht ſich ſelbſt zu helfen weiß.

Was ſollen uns alſo bezeichnen die Flammen der Erinnerung? Was wollen wir an den Gedächtnißtagen feyern?

Wohl Dank den Helden, die dort ſiegten; aber nicht nur Jubel der Befreyung und Freude an den guten Tagen, die uns wurden — ſondern vielmehr Erinnerung des heiligen Ernſtes der Geſinnungen, die uns allein die Ehre geben konnten und erhalten können — jener Geſinnungen für deutſche Freyheit in deutſcher Einigkeit und Einheit.

Darum laßt uns die ewige Schickung preiſen, die uns den letzten Frieden ſo herbeyführte, daß einiger deutſcher

Wille allem Ausland entgegen ſtand; Oeſterreich und Preußen einer Meinung gegen alles Ausland werden mußten!

Dies iſt das einzig herrliche und große, um das wir jene Tage der Vergangenheit mit ihren Schrecken, mit alle ihrem Jammer zu preißen haben, daß ſie uns deutſche Volks-Ehre, die Begeiſterung deutſcher Vaterlandsliebe zeigten, deren Odem ſo lange nicht geſpürt worden war, deren Geiſt verloren ſchien.

Der Deutſchen früheres Lob iſt: vorurtheilfreyes Urtheil, unpartheyiſcher Blick, der fremdes wie eigenes zu faſſen und zu ſchätzen weiß. In dieſem Geiſte ergriff man beſonders bey uns erhabene Ideale aus religiöſen Ueberzeugungen. Die Ideen für Gemeingeiſt und bürgerliche Freyheit beherrſchen die Geſchichte der drey letzten Jahrhunderte. Des Zeugen ſind die politiſchen Schriftſteller Italiens, Frankreichs, Englands und die unſern! — des Zeuge ſind neben manchen unglücklichen die Kämpfe der Engländer, Niederländer und Amerikaner. Fortſchreitend in ſolchen Betrachtungen kam vorzüglich unſer ungebundenes Urtheil auf Ideen des Weltbürgerſinnes, welche entſprechend unſrer Weltreligion gleichmäßig die ganze Menſchheit umfaßten und die allgemeine Menſchen-Liebe im Staatsleben lebendig machen ſollten. Ideen von erhabener religiöſer Reinheit, die aber unſrer Zeit faſt nur der ſtill beſchauenden Frömmigkeit — nicht leicht dem thätigen Leben mit ſeinem Kampf und ſeiner Zwietracht recht förderlich ſeyn konnten, indem ſie hier abmahnen müſſen von der That, wie in den Lebensanſichten frommer Mönche, der Quäker oder der mähriſchen Brüder.

In dieſem Geiſte verzieh man den Deutſchen, man lobte ſie wohl gar darum, daß ſie keinen einſeitigen Patriotismus, keinen Nationalſtolz oder Dünkel hätten.

Aber die traurigen Erfahrungen der vergangenen Jahre ließen den Irthum fühlen, das geſundere Gefühl hervorbrechen — wir lernten wieder an Vaterlandsliebe glauben. Der Glaube lebe fortan in unſerm Volke! Darum rufe ich Euch zu: laßt den Tag der Erinnerung, deſſen Feuer vom Volke ausging, uns heilig ſeyn!

Hört ihr dagegen des Jünglings zürnende Frage: was half es? — So ermahnt! Hört ihr des titelwüthigen Blödſinns und des Schachergeiſtes ſpöttiſche Frage: Was half es? — So verachtet!

Ein leuchtender Stern ſteht jener Augenblick in der Geſchichte — und dieſes Lichtes heilige Wärme ſie wird fortzünden wenn auch nur durch Gluth unter der Aſche in niedergedrückter öffentlicher Meinung. Wir wollen nur des Geiſtes innere Schönheit und innern Adel! Auf den Stolz der Vaterlandsliebe und der Ideen des öffentlichen Rechtes in der eigenen Bruſt ſtütze ſich eines Jeden Selbſtvertrauen. Deſſen Ruhm kann uns kein Erfolg geben, auch keiner nehmen!

Doch wage ich auch das Wort des Vertrauens: mit dieſem Aufflammen vaterländiſcher Begeiſtrung in unſerm Gemein-Geiſt bezeichnet ſich für unſre Geſchichte die Wendung zum Beſſern!

Deutſchlands Loos wird ein großes und glückliches ſeyn;

Wir alle, nemlich die die ich meine, beſonders Deutſchlands Jünglinge ſind ergriffen von einem Volksintereſſe, wie man es lange nicht kannte. In dieſem frommen Glauben an Vaterland und Recht wollen wir etwas neues und etwas kräftiges neues. Wir wollen dies mit Muth und Volkes-Selbſtvertrauen aber zugleich mit Ruhe und Mäßigung.

Was ſollen wir nun wünſchen und fordern für unſre innern Angelegenheiten? Dies wäre die wichtige Frage, welche jeden gebildeten Geiſt und jeden kräftigen Sinn in Deutſchland jetzt beſchäftigen ſollte, damit in Deutſchland nur eine gemeinſame Meinung darüber werde — und dann wie nach den Tagen von Leipzig, denen die Flammen der Erinnerung brennen, Volksmeinung lebendig mit der Entſcheidung der Herrſcher zuſammenſtimme.

Was nun deutſche Vaterlandsliebe wünſchen und fordern ſolle, müſſen wir ausſprechen für die gebildeten Stände unter uns, denn deutſche Vaterlandsliebe iſt und muß fürs erſte ſeyn Sache der Gebildeten und weniger des gemeinen Haufen. Denn angeerbtes Gut iſt ſie uns nicht; auch kann der gemeine Haufe meiſt nur gewonnen werden durch leicht fließende Quellen des Wohlſtandes und dieſe ſind es wieder nicht, was wir zunächſt ſuchen. Unſer Stolz iſt die geiſtige Bildung der Deutſchen, die nur von den Gebildeten verſtanden wird; das Gefühl der Volksehre in deutſcher Tapferkeit mag nachher den großen Haufen auch mit uns vereinigen.

Den Gebildeten aber heißt die Forderung: Selbſtſtändigkeit, nach Ariſtoteles Autarkie des deutſchen Volkes und Staates; wir fordern Unabhängigkeit des deutſchen Staates vom Ausland, Unabhängigkeit des deutſchen Volkes von fremdem Recht, fremder Sitte, fremder Sprache.

Der Stolz der Deutſchen muß ſeyn, die uns eigenthümliche geiſtige Bildung. Erfinderiſcher Geiſt, Beſonnenheit und Gründlichkeit verbunden mit jener Liberalität, die jedes fremden Gedanken empfänglich iſt und ihn zu ſchätzen weiß, zeichnete immer die deutſche Bildung aus. Und dann die Sprache! Iſt nicht das Wort des Geiſtes eigenſte Erſcheinung im Menſchenleben? Iſt es nicht darum die Sprache, in welcher der Geiſt des Volkes lebt und athmet? Darin hebt ſich deutſche Herrlichkeit über jede andere europäiſche Bildung. Unſer Stamm hat die ihm eigene Originalſprache; eine reiche, jugendliche, noch gar nicht verknöcherte Sprache, mit großen Schätzen ſchon in ſie hinein gebildeter freyer Dichtung und freyer Philoſophie. Schützen und pflegen laßt uns dieſe Keime und Triebe unſers edleren geiſtigen Lebens! Damit iſt den Deutſchen verbunden die beſte Anlage zur Verbreitung der Bildung durch das ganze Volk. Eigenem deutſchen Sinne gemäß haben Geiſtlichkeit und Regierung einſtimmig bey uns weit mehr als anderwärts dafür geſorgt, ächt menſchliche Bildung in allen Ständen zu wecken und zu beleben. Und daß zugleich die Bildung ſich auf eigenthümliche Weiſe gleichformiger durch alle Landſtriche verbreite, dafür wirkt vortheilhaft die Theilung des Bundes in die Provinzialſtaaten ſo kann deutſche Bildung nicht dem Uebermuth und dem Despotismus einer Hauptſtadt unterliegen; die innere Rivalität weckt Krafte und ſchützt dem Gedanken auf eigene Weiſe die Freyheit; es kann ſich endlich auch kein einſeitiges Vorherrſchen eines Standes und Inſtinktes, wie etwa in England geltend machen.

Nur eins, daß unſer Staat wahrhaft unabhängig vom Ausland werde, daß Deutſchland aufhöre der Kampfplatz der Europäer zu ſeyn, bleibt reine Forderung an die Zukunft.

Die große Frage für unſre Zeit wäre alſo: worauf kommt es an, für dieſe Zwecke, das Gute herbeyzuführen, zu fördern oder auch nur zu ſchützen? Leichter als je kann dafür in der jetzigen Zeit und ſchneller Kräftiges und Großes gelingen. Denn, Geld und Habe entſcheidet hier nicht, ſondern Muth und Geiſteskraft, die ſo herrlich in unſerm Volke angeregt wurden. Dabey leben wir in der Zeit der Wiederherſtellung der ſo vieles erleichtert iſt, der das Gute alter Form zur Wahl zieht, ohne daß das Schlimme der beſtehenden zugleich beſchränkte. Denn zerſtört war faſt alle deutſche Form und Lebensgewohnung und doch lebt ſie noch in ſo friſcher Erinnerung, daß wir ſie leicht wiederrufen können.

Schon vor der Zerſtörung ſagte ein deutſcher Mann Freyherr von Moſer (Neues patriot. Archiv B. I. S. 303—308) „Kurz, mein Lieber, unſre Stunde iſt noch nicht gekommen; ſie wird aber noch kommen, und alles was wir in dieſem Fache bereits haben, ſind denkwürdige Materialien zu einem feſtern ſchönern und dauerhafteren Gebäude. Was würde ſich ein Luther unter den Theologen, ein Conring, ein Forſtner unter den Staatsgelehrten freuen, wenn ſie zu ihren Tagen auch nur das Licht erlebt hatten in dem wir jetzt wandeln! — Gewiß iſt aber, daß nach der ganzen Beſchaffenheit des Natur- und Geiſterreichs, nach den ewigen Geſetzen der immer erſchaffenden, zerſtörenden, ergänzenden und verwandelnden Natur, es auch in der intellectuellen Kraft der Menſchheit nicht immer nur beym Alten bleiben kann.“

„Unſre Stunde wird ſchlagen und die Morgenröthe des kommenden Tages nähert ſich ſchon wirklich. Wir bedächtlichere Deutſche werden es zwar nicht machen wie die vom philtro der Freyheitsmilch berauſchten Franzoſen, und die Welt zum Fenſter hinaus werfen. Wir werden unſer ça ira denken, ohne es zu ſingen und uns mehr Zeit nehmen als die Nationalverſammlung der Franzoſen; und keine tauſendjahrige (?) Verfaſſung zerſtören, um das Vergnügen zu haben, ſie gegen eine von Pappdeckel zu vertauſchen.“

„Wir können und wollen nicht leugnen, daß der Staat auch bey uns zugleich Lazaret und Patient ſey; daß wir eine gründliche Cur höchlich bedürfen; daß viele unſerer Aerzte ſelbſt an Verſtand und Willen krank liegen. — Aber zwiſchen krank ſeyn und geſund werden, zwiſchen geſund ſeyn und ſtark werden iſt eine große Kluft. Darin haben es die franzöſiſchen Geſetzgeber verſehen: laßt uns an ihrem Beyſpiel weiſe werden! Lieber, wenns ja nicht anders ſeyn kann, uns noch mit einem ermattenden kalten Fieber ſchleppen, als im Paroxysmus eines hitzigen zum Fenſter hinaus ſtürzen und den Hals brechen.“

„Unſerer Geſetzgebung, unſerer Regierungskunſt, unſerer Länder-Polizey, ſogar (!) unſerm Kriegsweſen ſteht eine gewiſſe heilſame und wohlthätige Reform bevor: wenn wir nur nichts übereilen, dem Gang der Natur nicht vorlaufen, das Eile mit Weile uns nicht dauern laſſen; uns in die Zeit ſchicken, weil wirklich böſe Zeit iſt, und vor allen Dingen die Menſchen nicht nehmen, wie ſie bisher waren, und wie man hie und da gern hätte, daß ſie ferner bleiben möchten, ſondern wie ſie nun einmal in dieſem Jahrzehend ſind, und höchſt wahrſcheinlich noch weiter ſchreiten werden.“

„Zur Abgötterey bringens unſre Herren nicht wieder; man ſieht durch den ſie umhüllenden Schleier durch. Aber zu Liebe, Vertrauen, Verehrung und einem raſonabeln Gehorſam ihres größern oder kleinern Volks können ſie es bringen: und billig ſollten ſich unſre Herrſcher daran genügen laſſen. Auf dieſem Mittelweg würden beyde wohl fahren; und dahin wird es auch, wie ich hoffe, glaube und wünſche, eben ſo gewiß noch kommen, als es gewiß iſt, daß wir ſeit 40, 50 Jahren durch einen großen Theil von Deutſchland Chauſſeen haben, wo unſre Vorfahren im Schlamm verſunken ſind. Der Fürſt kann Fürſt, Herr, Schutzherr ſeiner

Unterthanen, Oberhaupt ſeines Staates bleiben ohne Deſpot oder Tyrann zu werden; und der Bauer kann, darf und ſoll mit allem Genuß einer vernünftigen Freyheit Bauer ſeyn und bleiben ohne von Gleichheit der Stände zu träumen oder ſich den Kopf durch Fratzen von Volksmajeſtät verrücken zu laſſen.“

Und Schlözer der Lehrer deutſcher Männer ſagt dazu; (allg. Staatsrecht S. 166): „Reformen aber keine Revolution! Loſungswort des bedächtigen Deutſchen ſo gut wie des immer klagenden und doch ruhigen Britten.“

„Wie ein deutſcher Mann, der 1.) nicht nur den bisherigen Auftritten der franzöſiſchen Revolution denkend zugeſehen hat, ſondern auch 2.) viele andere Revolutionen von der Art, wiewohl minder gräßliche aus der Geſchichte kennt: der 3.) nächſt dem nur die nothdürftigſten Kenntniſſe von Staatswiſſenſchaft beſitzt, und dabey 4.) etwas zu verlieren hat, es ſey nun Haus und Hof und Weib und Kind oder auch nur Ehre: — wie ein ſolcher deutſcher Mann ein ſogenannter unruhiger Kopf ſeyn, d. i. Revolutionen herbeyrufen oder ſie nach Maaß ſeiner Kräfte begünſtigen könne, iſt mir von jeher unbegreiflich geweſen. Daher iſt mir auch unbegreiflich, wie ein ſolcher Mann nur in einen ſolchen Verdacht gerathen könne.“

a.) „Im Ganzen iſt unſre deutſche Verfaſſung zu Volks-Glück angepaßt.

b.) Ihre Fehler hat ſie einzeln: wer erfrecht ſich das zu leugnen? Es gibt keine Regierungsform, ſo wie keine Religion, die ſich nicht im Laufe der Zeiten beym ewigen Kampf ſelbſtſüchtiger Schlauköpfe mit guten frommen Schwachköpfen verſchlimmerte; wo nicht Mißbräuche entſtänden, die, wenn ſie lange ungerügt blieben, am Ende wohlerworbene Rechte, gar Beſtandtheile der Conſtitution heißen. Folglich c) ſind auch in Deutſchland Reformen nöthig. Manche ſind bereits geſchehen. Mehrere ſtehen noch bevor. Wo iſt ein Land in allen fünf Erdtheilen, wo wahre Aufklärung höher geſtiegen und vorzüglich unter den Herrſchern allgemeiner verbreitet wäre als in Deutſchland? Nimrode, die durch Parforce-Jagd und andere Waldteufeleyen, weiland deutſche Menſchen unmenſchlich behandelten, gibts ſchon nicht mehr. Einherrſcher, die weiland die Einkünfte ihrer Länder ohne Noth im Auslande verpraßten, gibts eben ſo wenig mehr. Leibeigenſchaft und Preßzwang iſt bereits in allen Gegenden gemildert, in einigen ganz aufgehoben."

„Reſtirt nur noch etwa folgendes, ſo realiſirt unſer Kaiſerreich noch mehr wie die insula fortunata romantiſche Ideale von Menſchen beglückenden Staatsverfaſſungen; und allgemeine Zufriedenheit wird auf nie zu unterdrückendes Murren folgen.

„Kein Herrſcher nehme Abgaben von ſeinen Bürgern ohne ihnen alljährlich darüber Rechnung abzulegen."

„Kein Einherrſcher regiere ohne Stände; er ſtelle ſie her, wo ſie durch Tyranney oder Zufall unterdrückt worden; er erſchaffe, wo ſie nie geweſen ſind."

„Dieſe Stände ſeyen auf gehörige Art organiſirt: der überwiegende Theil von ihnen ſey vom Volk, nach einem fehlerfreyen Repräſentations-Syſtem gewählt: und alle ihre Verhandlungen geſchehen mit legaler Publicität, ohne die kein Gemeingeiſt, kein Zutrauen des Volks zu ſeinen Repräſentanten denkbar iſt.“

„Jeder Herrſcher ſey an Moral und Religion gebunden, und begehe nicht ſelbſt öffentlich Verbrechen, die in ſeinem Namen an andern hart geſtraft werden.“

„Eine Habeas-corpus-Acte ſchütze allgemeiner die perſönliche Sicherheit.“

„Der Geburtsadel werde geduldet; nur nicht Kaſten, welche ſteuerfrey ſeyn und zu gewiſſen Aemtern ein ausſchließliches Recht haben wollen.“

„Endlich und überhaupt zehre niemand auf Koſten des Staates, wenn er ihm nicht dient: und ſeine Belohnung ſey ſeinem Dienſt angemeſſen.“

„Im devoteſten Vertrauen auf deutſchen Menſchenverſtand, auf immer ſteigende wahre Aufklärung und im Nothfall auf unſre mit der Aufklärung unſrer Tage ſichtbar fortrückende deutſche Reichsgerichte laßt ſich in Deutſchland alles, was geſchehen muß, bloß von ſachten Reformen ohne Revolution uber kurz oder uber lang ſicher erwarten.“

So urtheilten deutſche Männer in der früheren Zeit der Ruhe. Wie viel beſtimmter aber werden ſich ſolche Anforderungen geltend machen in unſrer Zeit der Wiederherſtellung oder neuen Schöpfung.

Gar vieles ja das meiſte für unſer Ideal der Selbſtſtändigkeit bleibt nur ſtilles Werk der gebildeten Stände, wie dieſes im freyen Gedanken ſchaffend wirkt; aber manches wird durch Staatsform und Verwaltung gegeben, alles wird durch dieſe geſtützt und geſichert werden müſſen.

Da haben uns unſre Fürſten ſchon erklärt: ſie wollen einen Bundestag anſetzen, an dem ſie Deutſchlands Bundes-Geſetz und Recht zu ordnen denken. Was ſollen wir nun wünſchen ja fordern, daß auf dem Bundestage zum Reichs-Grundgeſetz und zur Reichsverfaſſung erhoben oder als ſolche erneuert werde?

Die Fürſten wollen den deutſchen Provinzen landſtändiſche Verfaſſungen geben. Was ſollen wir nun wünſchen ja fordern, daß in den deutſchen Provinzen zum Recht der Landſtände erhoben, oder als ſolches erneuert werde?

Nehmet für dieſe Fragen im folgenden meine Betrachtungen.

Europäiſche Völkerausbildung.

a.) Wie der Geiſt der Wahrheit in uns lebe und wirke.

Ich werde ſuchen die jetzige Lage unſrer deutſchen Staats-Angelegenheit dadurch klar zu machen, daß ich gleichſam unſern Standpunkt in der Geſchichte der Menſchheit aufſuche.

Unſer Blick reicht in der Geſchichte der Menſchheit nur wenige Jahrtauſende rückwärts auf den Fortſchritt der verſtändigen Ausbildung unter den Völkern. Es zeigen ſich uns da drey Hauptperioden, welche wir etwa Vorzeit, mythiſche Zeit alte Zeit oder Griechenzeit, neue Zeit oder Chriſtenzeit nennen können.

Von Oſten her bewegt ſich nemlich der ſelbſtſtändige lebendige Geiſt der Völkerausbildung allmählich zu uns.

Im dritten Jahrtauſend vor dem Anfang unſrer Zeit-Rechnung mag aus dem tiefen Oſten durch Südaſien nach Egypten eine Völkerausbildung geblüht haben, noch vor der eigentlichen Zeit der Buchſtabenſchrift alſo ohne Litteratur. Das eigene dieſer Zeit ſcheint mir eine nur techniſche Ausbildung ohne freye Reflexion. Eine große religiöſe Symbolik, in welche auch alle Glaubenslehre aufgeht, iſt das freyeſte geiſtig geſtaltete jener Zeit. Durch dieſen Geiſt alſo überall Prieſtergeſetzgebung und Prieſterherrſchaft, wo dort freye Bildung lebte. Das bürgerliche Leben hatte eine bedeutende Ausbildung der Oekonomie, vieler Gewerbe; eine große Baukunſt und fortgeſchrittene Beobachtung der Geſtirne — doch alle dieſes unter den Banden des erblichen Ständeunterſchiedes.

Von dorther vererbten ſich Schätze der Weisheit nach den freyen Handelſtädten am Mittelmeer zu Griechen und Römern und wurden von dem erſten mit Litteratur aufwachſenden ſelbſtſtändigen Geiſt der Griechen zur zweyten Blüthe weiter getrieben, zur Blüthe der Schönheit in der Kunſt. Dieſe zweite Zeit iſt gleichſam [illegible] der Schrift. Ihr eigenes iſt das Erwachen des reflektirenden Verſtandes. Ohne Buchſtabenſchrift iſt die Bildung der Völker nur den Gewohnungen in der Erziehung und den unſicheren Traditionen der Rede überlaſſen; Buchſtabenſchrift iſt dagegen gleichſam die Verkörperung des Verſtandes im Völkerleben. So bekommen bey den Griechen die Wiſſenſchaften ihre Namen, denn die theoretiſche Frage nach der Wahrheit um ihrer ſelbſtwillen erhält ihre Wichtigkeit. Hier wurde Selbſt-Denken freye Volksangelegenheit, der Staat blieb nicht mehr Prieſterwerk; die Gewerbe kamen los vom Kaſtenweſen; republikaniſcher Sinn erblühte in dem Vaterland der Epaminondas und Timoleon, und in heiliger Mythologie konnte ſich zuerſt Wiſſenſchaft von ſchöner Kunſt ſcheiden, der ſchönen Kunſt die Beſonnenheit verleihen und ſo das helle Licht der Schönheit aufgehen laſſen.

Von da endlich erbten wir Europäer unſre Chriſtenweisheit und beſonders die germaniſchen Völker förderten dieſe weiter zur dritten Blüthe der Wahrheit in der Wiſſenſchaft.

Jetzt ſehen wir hinaus auf eine vierte Zeit der vierten Blüthe, der der Gerechtigkeit in Staat und Völkerleben. Aber die Reife unſrer Zeit iſt noch nicht da.

In dieſer Stufenfolge erſcheint uns alſo die neue europäiſche Bildung ſo, daß nach dem techniſchen abzutheilen, die Erfindung des Bücherdruckes ihre Blüthenzeit bringt. Auf die Frage nach ihrem Eigenthümlichen können wir mit zwey Sätzen antworten.

Erſtlich vergleichen wir die neue europäiſche Ausbildung mit der griechiſch-römiſchen, ſo werden wir überall beſtätigt finden, daß in der chriſtlichen Ausbildung die Wahrheit über die Schönheit ſiegt: die Gewalt der ſchönen Künſte wird aus dem öffentlichen Leben verdrängt, während der Baum der Erkenntniß, deſſen Sprößling die Griechen pflegten, immer üppiger heranwächſt *). Das Leben der Alten unter dem Genius der Schönheit iſt uns verloren, und iſt die ſchöne Kunſt faſt nur Spielerey einer unbedeutendern Unterhaltung geworden. Chriſtenglaube brachte dagegen an die Stelle des alten Bilderdienſtes die Religion der ewigen Wahrheit, und ſein Geiſt der Wahrheit lehrte uns die Wiſſenſchaft der neueſten Zeit, welche für die heilige Lehre beſonnen das Endliche und Ewige, Wiſſen und Glaube, ſcheiden lernt, welche für das irdiſche Menſchenleben beſonnen das ganze Rund der Erde überſchaut.

---

*) Julius und Evagoras S. 99 u. f. S. 182 u. f.

Zweytens im Verhältniß zu unſern Zeitgenoſſen wird hingegen die Vergleichung ausweiſen, daß an dem Stamm der Menſchenbildung jetzt die Bildung der Chriſtenheit oder der Europäer der einzige noch lebendige Zweig ſey. In welchen Vortheilen ſonſt die andern uns auch gleich ſtehen, ihr Leben iſt blinden Gewohnheiten überlaſſen, in uns allein waltet dagegen noch der ſelbſtthätige lebendige Geiſt *). Wir können in Vergleichung mit den gebildeten unter unſern Zeitgenoſſen nicht ſagen, daß wir ihnen eigentlich in der techniſchen Grundlage unſers Lebens überlegen wären. Unſre beſten Erfindungen, Kompaß, Feuergewehr, Bücherdruck ſelbſt Kuhpocken kannte Aſien vor uns und die Fernröhre bald durch uns. Aber niemand macht dort den beſonnenen, geordneten Gebrauch davon, niemand bildet weiter in Wiſſenſchaft und Kunſt, denn ihnen fehlt die Kraft des lebendigen Geiſtes, derer wir theilhaftig ſind, und der wir jede beſſere und feſtere Geſtalt in unſerer Wiſſenſchaft, Religion, Staat und bürgerlichem Leben danken.

Ich ſage alſo das eigenthümliche unſrer chriſtlichen Bildung iſt der rege verſtrebende ſich ſelbſt bildende Geiſt im Völkerleben, welcher aber einſeitig auf wiſſenſchaftliche Ausbildung der Vernunft gerichtet iſt.

Dieſer Geiſt hat jedoch das Princip der Selbſterhaltung in ſich, er wird, wie deß Zeuge beſonders Deutſchlands jetzige Zeit iſt, nicht zur aſiatiſchen Erſchlaffung führen, ſondern in eigner Fortgeſtaltung leben.

Geiſtige Anlage in den verſchiedenen Völkerſtämmen ſcheint ſehr verſchieden zu ſeyn, nur den beſonders begünſtig-

---

*) Julius und Evagoras S. 181 u. f.

ten ſcheint die Empfänglichkeit für eigne Fortbildung des Verſtandes zu gehören. So folgen den Griechen und Römern unſre germaniſchen Völker. Wir können wohl ſtolz behaupten, daß dieſe germaniſchen Stämme, denen ſo lang das edlere Familienleben eigen war, auch ohne die reiche Erbſchaft ſich ſelbſt würden geholfen haben. Viele Völkerſtämme leben Jahrhunderte lang mit den Gebildeten im Verkehr und nehmen die Bildung nicht auf, andern ſind Oekonomie, Gewerbe, Litteratur und Geſetze altes Erbtheil, welches ſich mechaniſch erhält und weiter liefert, ohne ſich fortzubilden: — aber nur in den Vorwärtsſchreitenden lebt die Geſchichte der Menſchheit.

Für dieſe wenigen zeigt uns die Geſchichte nun, daß ſie zwar nicht zum Zuſtand der Wildheit zurückkehren, aber doch zu einem Stillſtand der Bildung gelangen, in welchem ſich nur das Werk der Gewohnungen forterbt. So läuft der friſche Geiſt mit periodiſchen Erſchlaffungen und Wiederanfriſchungen durch Nomaden von Südoſten nach Nord-Weſten durch die alte Welt, — China, Hindoſtan, Perſien, Griechenland bezeichnen vielleicht ſeinen Gang. Immer verließ er Völkerſtämme zu neuen übergehend, indem er die vorigen dem Despotismus und dem Aberglauben preiß gab.

Wie wird es uns nun ergehen? Schon ſteht gleichſam drohend die Geſchichte von Amerika neben der unſrigen. Die Amerikaner ſind die Jüngeren. Sind ſie vielleicht beſtimmt uns abzulöſen? Sie haben weniger Vorurtheile des Despotismus und des Aberglaubens mit hinüber bekommen als unſer Völkerleben trägt. Sie haben wahre Religionsfreyheit, keine ſtehenden Heere, keine unnöthigen Ständeunterſchiede, republikaniſche Bundesverfaſſung und ein friſches bürgerliches Leben, in welchem nichts koſtbarer iſt als der

Menſch, weil Menſchenkraft ſich nirgends ſelbſt im Wege ſteht.

Dem allen wollen wir erwiedern: es iſt auch bey uns zu Hauſe mit unſrer Bildung noch nicht bis zur Sterbe-Stunde gekommen, vielmehr möchte wohl die Menſchen-Geſchichte in uns an einem Wendepunkt ſtehen, der dieſe Art der Erſchlaffung ſchwerlich wiederkehren laſſen wird. Dies will ich nach drey Anſichten geltend zu machen ſuchen.

1.) Es bürgt uns dafür ſchon, daß die Kraft unſrer Völkerausbildung grade im Wiſſenſchaft geſtaltenden Verſtande, d. h. in der eigentlichen Energie der Bildung im Menſchengeiſte liegt. Aſiens Lebensprincip lag nur in den ohne den innwohnenden Verſtand für ſich todten techniſchen Gewöhnungen, Griechenlands Lebensprincip in den ſich nicht ſelbſt ſchützenden äſthetiſchen Ideen. Für uns hingegen ſagten wir, einſeitige Wiſſenſchaftlichkeit enthält unſre Tugenden und in der Einſeitigkeit unſre Fehler. Darum fehlt uns das öffentliche Leben und die Schönheit der Griechen aber der Verſtand iſt uns viel reifer geworden. Dieſer Verſtand iſt nun mit ſeiner Einſicht grade die höhere den Menſchen über das Thier erhebende, ihm die geiſtige Meiſterſchaft über ſich ſelbſt gebende Geiſteskraft, durch welche allein die beſonnene planmäßige Thätigkeit gelingt. Behalten wir das Leben dieſer kräftig verſtrebenden Einſicht, ſo muß uns auch im übrigen geholfen werden. Unſre Einſicht huldigt ja z. B. dem Geſchmack und jenem ſchönen öffentlichen Leben der Alten, ſo können wir uns ihm dereinſt auch wieder nähern. Keine Zeit der Entartung und des gänzlichen Verfalls wird im Volke dieſen erfinderiſchen der eignen Kraft froh werdenden Geiſt ſehen laſſen, wie er uns in der Fortbildung aller Wiſſenſchaften lebt. Mag bey uns der raffinirteſte Deſpotiſmus nur ſich wollen und unter ſich afrikaniſche Sklaven, bey unſern Völkern iſt er doch gezwungen ſeine Maßregeln alle nach wiſſenſchaftlichen Berechnungen zu machen und ſo kommt er dem Geiſt zu dienen, auf deſſen Tödtung er ausging.

Ja ich wage noch mehr zu behaupten. Wenn nicht falſcher Luxus und ſeine Verbildung die körperliche Entnervung unſerer Volker ſo weit treibt, daß ſie des kraftigen Gedankens unfahig werden, ſo ſollte der Sieg des Verſtandes, der die Blüthe unſrer Zeit brachte, überhaupt die Vergleichung der aſiatiſchen Abſtumpfungen auf uns unanwendbar machen. Denn es iſt in unſerm Volkerleben der wiſſenſchaftliche Verſtand zur vollen irdiſchen Beſonnenheit erwachſen; er vermag ſein ganzes Schickſal zu überblicken und ſo für die Erhaltung ſeiner eignen Geſundheit zu wachen. Die bekannten zuſammentreffenden Umſtande, welche im ſechzehnten Jahrhundert den neuen Geiſt der Europaer brachten, haben hier der Geſchichte der Menſchheit eine ganz neue Geſtalt gegeben. Der Bücherdruck lehrte dem gebildeten Gedanken Allgegenwart verleihen, Vasco de Gama und Kolumbus gaben uns den freyen Blick über die ganze Erde und die freye Schiffarth in alle Lander; Kopernikus gab uns den freyen Blick in die räumlichen Himmel und die großen Reformatoren lehrten geiſtige heilige Wahrheit, rein als ſolche, ohne alles Bild prüfen.

Das war gleichſam Umwandlung des Verſtandes im Völkerleben, wahres Erwachen aus Träumen. Mit dieſer Meiſterſchaft über uns ſelbſt können wir ganz anders als die Vergangenheit der Zukunft trotzen.

2.) Habſucht und Eigennutz, die Geſchmackloſigkeit eines bedeutungsloſen Modewechſels, Unmäßigkeit, Unzucht und

Trunk drohen freylich unſerm Volke mit körperlicher Entnervung, aber noch lebt Geſundheit der Seele in den edleren unſrer Völker und wird unſre Geſchichte weiter führen.

In den Griechen entwickelte ſich ein ſelbſtſtändiges kräftiges Naturell größtentheils durch ſich ſelbſt aus dem Zuſtande der Roheit. Es iſt im Leben der Griechen bis in die ſchönen Zeiten ihrer Republiken bey weitem die vorzüglichſte Geſundheit der Seele in Vereinigung von Kraft und Lebendigkeit, welche uns die Geſchichte aufweiſt. Den Römern fehlte es urſprünglich nicht an Kraft aber wohl an Lebendigkeit. Indem wir ihrer Geſchichte folgen, ſehen wir beyde durch Luxus nach und nach immer mehr erſchlaffen, bis ſie zur Zeit der chriſtlichen Imperatoren nichts als den jämmerlichen Zuſtand des dumpfen Gefühls einer albernen Andächteley ohne alle Kraft übrig behalten, dem durch Barbaren ein Ende kommen mußte.

Unſre Völker leiden nun wieder merklich an Sentimentalität, wie ſich leicht zeigt, wenn wir unſer Leben mit der friſchen Lebendigkeit jener guten Griechenzeit vergleichen. Auch bey uns iſt dieß natürliche Folge der unter uns arbeitenden, in uns kämpfenden Reflexion, indem dieſe uns einmal einem verderblichen Geſchmack in die Hände geliefert hat, nachdem wir uns oft nothwendiger Bedürfniſſe entſchlagen, um das Unnöthige der Mode zu lieb anzuſchaffen, auf der andern Seite aber die Ausbildung des Verſtandes unvermeidlich oft auf Unterdrückung des lebendigern Gefühls führt, weil Sinn und Anſchauung dem Begriff unterworfen worden und auf Niederhaltung der Kraft, weil die erſte natürliche Kraft durch künſtliche, maſchinenmäßige Thätigkeit überwunden wird.

So kontraſtirt unſre Bildung in allem mit der der Alten. Sie ſind uns in Leben und Anſchauung, wir ihnen im Begriff überlegen. Sie handelten weit mehr in naturlicher Kraft, wir überall durch Maſchinerien; ſey es in der Kunſt, in der Philoſophie oder im Leben.

Unſre Wiſſenſchaft iſt ſyſtematiſch und tabellariſch, die ihrige äſthetiſch. Wir übertreffen ſie in techniſcher Kunſt und allem, was ſich durch berechnete Maſchinerie erreichen laßt, aber Mahler und Bildhauer beſitzen wir nicht wie ſie. Unſer Krieg iſt gegen den ihrigen Lenken von Maſchinen; ſie ſchlugen ſich, wir fechten.

An Verſtand ſind wir ihnen weit überlegen, und ſie ſind darin Kinder gegen uns, aber nicht eben ſo an Urtheilskraft. Ihre ſchönere Philoſophie behalt, ſoviel ſie auch an verſtandiger Ausbildung hinter der unſrigen zurück ſeyn mag, doch leicht in Leben und Kraft einen Vorzug der Schönheit vor der unſrigen. Wir werden entweder zu eckicht und leer, indem wir uns mit künſtlichen Reflexionen in Formeln ohne Anwendung verlieren im Streben nach recht ſtrengem Ausdruck der Wahrheit, oder wir erhalten verwiſchte Zeichnungen des Wahren und Schönen in einander, die weder wirklich Wahrheit noch Schönheit ſehen laſſen in der Meinung zum Geiſte der Alten zuruckzukehren. So auch unſre ſchöne Kunſt und die ihrige. Sie ſind uns in der ſchönen Kunſt, nicht eigentlich in der Kunſt, ſondern in der Energie des Lebens, überlegen.

Ihre Kunſt iſt einfacher oft roher als die unſtige aber immer größer gedacht.

Das wichtigſte aber iſt unſre Sentimentalität im Leben ſelbſt durch Schwäche des Temperaments, der große Abbruch an frohem und freyem Leben. Unſer Leben erliegt ſo großentheils dem Bedürfniß und reich ſind wir an nichts mehr als an Unglücksgefühlen. Wir haben die weinerliche Anſicht der Liebe und den Kampf mit der Pflicht erfunden, ſo wie das Leben in Schwermuth und Sehnſucht. Die leichtſinnige Sittenlehre des Ariſtipp war doch auf Frohſinn gegründet, und die apathiſche der Stoiker auf ein geſundes Gefühl der Erhabenheit. Uns hat man dagegen Gewiſſensangſt angeſchafft, und die große Noth um Vorſehung, Daſeyn Gottes und Unſterblichkeit. Wir nehmen gar zu leicht das Leben für Arbeit, die unausſtehlich wäre, wenn nicht etwas damit verdient würde. Zu einer freyen Anſicht ſeiner reinen Schönheit erhebt ſich faſt keiner; ſogar mit der ſchönſten Erſcheinug des Lebens, mit der Tugend, gehen wir auf Tagelohn aus, und meinen, wir wollten es wohl bleiben laſſen uns darum zu bemühen, wenn uns die Gottheit nicht ſpäter Zahlung dafür leiſtete, wir ſind tugendhaft auf Speculation der ewigen Seligkeit.

So urtheilte ich vor Jahren *) über den Abbruch an geiſtiger Geſundheit unter unſern Völkern und ſo ſcheint mir es noch. Allein ungeachtet deſſen müſſen wir dem Gemälde auch ſeine Gegenſeite geben, die ſprang in unſern Tagen in hellem Lichte hervor. Geſund iſt doch im Kern des Herzens unſer chriſtliches Völkerleben gefunden worden auf jeder ernſten Probe. Ich wollte reden für eine Ethik der Tapferkeit und des Selbſtvertrauens, gegen die der Scheu und Demuth und die Geſchichten der Europäer zeugen durch tauſend Martyrertode für mich, in den heiligen Kämpfen um Völkerfreyheit. Das iſt die ernſte Probe: ob die Tapfer-

---

*) Meine neue Kritik der Vernunft. B. 3. S. 122. u. f.

keit herrſchend gefunden wird, ſelbſt in der Aufopferung für Ideen. So gedenket nun aller unſrer Freyheitskämpfe von jenen Schweizerbauern zu den edeln Niederländern, zu den Engländern, Nordamerikanern, Franzoſen! Wie viele edle glänzende That der Aufopferung von Gut und Blut für die Herrſcherin in unſrer geiſtigen Staatswelt — Völkerfreyheit! Und dann die letzten Jahre! Die edlen Spanier, die Ruſſen — endlich unſre Deutſchen von Aspern, Lützen, Leipzig und Waterloo. Ich meine hier eben nicht, daß die franzöſiſche Uebermacht vernichtet, daß der kräftige Bonaparte zu Schanden worden oder manches andere ähnliche gute — ſondern nur, daß unſer Volk freywillig unter den Waffen ſtand, den hohen Ruf der Volksehre im Herzen, daß dafür die Tauſende willig verbluteten und daß zu deſſen Gedächtniß die Feuer brennen.

Die Erſcheinung eines ſolchen öffentlichen Lebens bewahrt uns die geiſtige Geſundheit der Völker ſo ſicher, wie dem Arzt der kräftige Pulsſchlag die körperliche.

3.) Es herrſcht ein Geſetz der geiſtigen Ausbildung des Menſchenlebens, wie im Pflanzenreich: die Zeit der Reife iſt die Zeit des Abſterbens und gibt nur das Saamenkorn an kommende Saaten. Denn nur im Wachſen und Fortſchreiten iſt die Kraft des Erdenlebens, der gedeihlichſte Stillſtand bereitet das Alter vor und führt zum Tode. Eine geiſtige Idee treibt den Menſchengeiſt vorwärts nach einem noch halb verhüllten Ziel, der Blick auf dieſes Ziel führt zur That und ihrer Kraftanſtrengung. Iſt nun endlich das Ziel ganz erreicht, ſo fällt dann dieſe Anregung weg, und wenn ſich nachher der Verſtand im Genuß der errungenen Güter noch ſo ſelig preiſt, ſeine Thatkraft erſchlafft und der ſchaffende Geiſt ſchwindet aus dem Völkerleben. So ließen die ſterbenden griechiſchen Freyſtaaten Alexandern Aſien erobern. Rom wollte Weltherrſchaft, eroberte das damalige gebildete Völkerſyſtem und erſchlaffte. Griechenlands heilige Symbolik bildete ſich ſelbſt durch, und ertödtete ſich mit der Frage nach ewiger Wahrheit, welche ſie wohl wecken aber nicht beantworten konnte.

Wie haben wir nun mit dieſem Schickſal des Erdenlebens zu rechnen? Ich ſage: die Zeit unſrer Reiſe iſt noch lange nicht da, uns treibt es noch immer mit voller Gewalt vorwärts. So gilt es für Wiſſenſchaft, Religion und Staat.

Wir ſtehen in der Ausbildung der Wiſſenſchaften mitten inne und wiſſen der Zukunft die Aufgaben zu nennen. Dafür will ich denen, die es verſtehen, nur einige recht plauſible Beyſpiele der Naturwiſſenſchaft nennen. Durch Kopernikus, Galilei und Kepler war Newtons Entdeckung des Geſetzes der Schwere in ſeiner vollen Allgemeinheit ſo vorbereitet, daß jedermann gelegentlich wie Kepler dieſen Gedanken ahndete und ausſprach. Hook endlich überſah den ganzen Zuſammenhang und trieb ſeinen Freund das Geſetz zu ſuchen, welches er gleichſam vor ſich ſah, ohne ſeinen Ausſpruch finden zu können. Hier konnte der Geiſt der Forſchung nur durch Newtons große Entdeckung beruhigt werden; dieſe aber gehörte zu den glücklichen, welche ſich ſelbſt nicht erſchöpfen: bis auf unſre Zeit bilden die großen Mathematiker daran weiter fort. Aehnlich iſt dies andere Beyſpiel. Schon ſeit langer Zeit, ſchon in der Schule des Stahl, wußten die Chemiker, daß Laugenſalze, Erden und Metallkalke nach *einem* Geſetz gebildet ſeyen, Lavoiſier und ſeine Schule entdeckten das Geſetz, und erſt dem Davy gelang es ſeine allgemeine Gültigkeit zu zeigen. Und auch wir ſehen hier die großen Aufgaben für die Zukunft, welche den Reiz der Forſchung bis zu ihrer Löſung erhalten werden. Wir ſehen wie der feſte Calcul der Anziehungen und Zurückſtoßungen einmal die ganze Naturlehre beherrſchen müſſe, doch ohne ſeines allgemeinen Geſetzes noch mächtig zu ſeyn: wir erkennen die geheimnißvolle Gewalt des Lichtes, welches in ſeiner Wechſelwirkung mit der Atmoſphäre und dem Waſſer das Leben an der Erde erhält und bewegt, vermögen aber das große Geſetz, dem es hier folgt, noch nicht zu entrathſeln. So wird der Geiſt der Forſchung hier fortgetrieben werden, bis er ſich ſelbſt befriedigt.

Ganz ähnlich ſteht es mit der Ausbildung unſrer religiöſen Ueberzeugung. Unſere Dichter durften es wohl ſagen, daß wir alle an einen Gott glauben und ein jeder ſich die heiligen Symbole auf ſeine Weiſe wählen dürfe. Aber im Leben trennt gar oft noch Haß die Partheyen, weil die Glaubenslehre wiſſenſchaftlich noch nicht klar iſt, oder ihre Klarheit unſer Volk und ſeine Lehrer noch nicht durchdrungen hat. Wir kennen alſo das Ziel unſrer religiöſen Ausbildung, das klare Wort heiliger Wahrheit frey von jedem falſchen Bilde zu geben und ſo die Mißverſtändniſſe unter den Partheyen auszugleichen — aber wir haben es noch lange nicht erreicht. Auch hier wird der Geiſt der Forſchung fortwirken bis er zur Befriedigung gelangt.

Wir ſehen endlich auch für die Staaten auf die Ziele einer neuen Zeit hinaus, deren Ideen ſich in uns bewegen, und deren Vollendung vielleicht noch am fernſten liegt. Völkerfreyheit und Gleichheit im Innern der Staaten und im äußern Staatenbunde der gebildeten Völker ſoll uns gebracht werden durch die Begeiſterung der Gerechtigkeit, welche das religiöſe Lebensfeuer der kommenden Zeit werden wird *).

b.) Wie der Geiſt der Wahrheit das europäiſche Völkerleben eigenthümlich geſtalte.

Der ſelbſtthätige Geiſt wiſſenſchaftlicher Ausbildung iſt es alſo, der das geſunde Leben in unſern Völkern geſtaltet. Wiſſenſchaft iſt aber nur ein einzelnes Element unſers geiſtigen Lebens, deſſen einſeitiges Vorherrſchen wird dem ganzen Leben eine eigenthümliche Geſtalt geben. Und welche iſt die wohl? Wir antworten: das geiſtige Leben der Menſchen iſt aus den drey Elementen der Erkenntniß, des Luſt-Gefühls und der Willkühr zuſammengebildet. Aus dieſen ergeben ſich als die Ziele freyer geiſtiger Geſtaltung unſers Lebens die drey Ideen des Wahren, Schönen und Guten, welche unter den Formen der Wiſſenſchaft, der Religion und des Staates im Völkerleben erſcheinen. Für jedes dieſer drey Ideale brachte jener wiſſenſchaftliche Geiſt der Europäer unſerm Völkerleben eine eigenthümliche Geſtalt in neuer Religion, neuer Wiſſenſchaft, neuem Geſetz des bürgerlichen Lebens.

Die Religion iſt im Großen der Völkergeſchichte immer das erſte, das Vorzeichen einer neuen Grundſtimmung des Geiſtes für die Ausbildung. Jedem Volke beſtimmt das dunkel anerkannte nächſte Ziel ſeiner Bildungsgsgeſchichte

---

*) Julius und Evagoras. I. S. 188. u. f.

ſeine Religion. Der nächſte Zweck ſeiner Fortbildung erſcheint dem einzelnen Volke als der Wille der Götter — oder Gottes. Ackerbau im Kampf mit dem Nomadenleben beſtimmte einen großen Theil der heiligen Gebräuche in Egypten und Perſien; den Indiern war die Theilung der Arbeit in den Handwerken zur erblichen Spaltung der Stände das religiös verehrte; den Juden wurde der Patriotismus zur Religion, den Griechen die ſchöne Kunſt, den Chriſten die Wiſſenſchaft.

So iſt der Sieg des Chriſtenthums über das griechiſche Heidenthum das Zeichen der neuen Zeit. An die Stelle der alten Symbolik tritt nemlich die ernſte Frage nach ewiger Wahrheit in den Fragen nach Unſterblichkeit der Seele, ewiger Vergeltung und Sündenvergebung. Die fortſchreitende Ausbildung des Verſtandes mußte im griechiſchen Geiſt dem Bilderdienſt des Heidenthums allmählich die Bedeutung nehmen mit der erwachenden Frage nach heiliger Wahrheit. Da fand ſich in den heiligen Schriften der Ebräer die Moſaiſche Lehre mit einem bloßen Kultus ohne Mythologie, daran ſchloß ſich die neue Idee an und bildete den Chriſten-Glauben durch Petrus und Paulus zur erſten Weltreligion ewiger Wahrheit, an die Stelle der Volks-Religionen heiliger Symbole. Die herrſchende Idee, welche Geiſt und Leben an unſre Religion gibt, iſt die reine Huldigung an die Wahrheit, der Glaube an dieſen heiligen Geiſt, der uns in alle Wahrheit leiten ſoll.

Hingegen die eigentliche Zeit der neuen Wiſſenſchaft konnte erſt viel ſpater erſcheinen, erſt dann als jener chriſtlich religiöſe Geiſt ſich ſelbſt ein neues Völkerleben geſtaltet hatte, daher zeigt ſich die neue Wiſſenſchaft erſt in den letzten Jahrhunderten bey dem ſogenannten Wiedererwachen der Wiſſenſchaften. Hier nemlich erhält auf eine neue und eigenthümliche Weiſe mit den bekannten Anregungen im ſechszehnten Jahrhundert die Wiſſenſchaft der Kopernikus, Kolumbus, Galilei und Luther die beſonnene Herrſchaft über das Völkerleben, wie ſchon oben erwahnt wurde, in dem verſtandigen Ueberblick über die ganze Erde, in der Erfindung der erklärenden Naturlehre, mit ihrer Beſonnenheit des techniſchen Lebens und in der ſtrengen Frage nach ſittlicher und religiöſer Wahrheit.

Durch die erſten Ideen der Weltreligion war aus Roms kriegeriſcher Weltherrſchaft Kirchen-Weltherrſchaft geworden, an die Stelle des Throns der Imperatoren der Thron der Pabſte gekommen. Jetzt zerſtörte der Geiſt, der uns in alle Wahrheit leitet, den Despotismus der letztern in der Reformation der Kirche, und leitete deren Geiſtesbildung zur Aufklärung des vorigen Jahrhunderts fort.

Dieſes vergangene Jahrhundert, deſſen Kinder und Erben wir ſind, nannte ſich das philoſophiſche und traf es damit beſſer, als man wohl meinen möchte. Alle großen Bewegungen in ihm gingen von Philoſophie aus. Von Newton, Leibnitz und Stahl bis auf Lavoiſier und Volta wurden alle Naturwiſſenſchaften dem Raiſonnement, der Mathematik und Speculation unterworfen. Die Philoſophie ſelbſt ſpielte ununterbrochen von Locke auf Hume, Reid und Prieſtley in England, von Spinoza auf Voltaire und Rouſſeau in Frankreich, von Leibnitz auf Wolf und Kant in Deutſchland eine bedeutende Rolle. Was aber die Hauptſache iſt, alle großen Bewegungen im thätigen Leben ſelbſt waren dem Gedanken und der Speculation unterworfen. Die größten Fürſten dieſes Jahrhunderts waren Philoſophen die Induſtrie und Andachtsloſigkeit des Zeitalters von ſpeculativem Urſprung und ſeine vielbetriebene Aufklärung das Machtwort, durch welches zuletzt von Waſhington und Franklin bis auf Mirabeau und Sieyes die Philoſophie faſt unumſchränkt die Politik beherrſchte bis gegen das Ende des fürchterlichen Schauſpiels, in deſſen Zwiſchenakten wir vielleicht heute noch leben.

Es gab in dieſem philoſophiſchen Jahrhundert eine ſchöne Zeit des Lebens, der Hoffnung und der Ideale vorzüglich für Deutſchland, als Friedrich mit geringer Macht der Ueberlegenheit von halb Europa Trotz geboten hatte, und nachher der Kampf für die Befreyung von Nordamerika gelungen war. Ein neues Leben erſchien in deutſcher Philoſophie, alle Wiſſenſchaften und Künſte regten ſich neu, und mit ſeltener Kraft erſchien der jugendliche Genius der Schönheit auf unſerm vaterländiſchen Boden.

Aber alle Hoffnungen und Plane dieſer Zeit wurden einſeitig übertrieben. Ueber der herrſchenden Reflexion ging das Recht des Gefühls faſt ganz verloren, die geſuchte Aufklärung wurde ein ideeloſes Streben nach Handel und handwerksmäßiger Kunſtfertigkeit, wodurch alle Thätigkeit jener Zeit bis aufs Schauſpielmachen fabrikmäßig wurde. In der Politik aber ſcheiterten zuletzt die durch und mit Idee entworfenen Plane. Eine einſeitige, oberflächliche, ſpielende Philoſophie unterſchrieb den dem beweglichſten aber unphiloſophiſchſten der europäiſchen Völker dem Pöbel den Freybrief mit ſeiner ganzen Nation kanibaliſch zu raſen. Mit großer Strenge wollte hier der Herr der Erde unſre arme Vernunft der Kinderey zeihen.

An dieſer Klippe brach ſich der Strom der Zeit und fing an gewaltſam rückwärts zu treiben, indem die lebendige öffentliche Meinung der letzten Jahrhunderte politiſch und wiſſenſchaftlich an ſich ſelbſt irre wurde, die alte Rede von Freyheit und Aufklärung verſtummte oder den Glauben verlor. Die Sache der Idee verlor ſo durch ſich ſelbſt auf einige Zeit ihr großes Spiel und durch dies Mißlingen wurden die Meiſten auf einen Zuſtand des Ueberdruſſes an allen Idealen gegen das entgegengeſetzte Extrem gedrängt.

Auffallend iſt es, wie die Wendungen in den politiſchen Ereigniſſen unſrer Zeit auch auf den Ton der Philoſophie in unſerm Vaterlande gewirkt haben. Der Anfang und der erſte Fortſchritt der franzöſiſchen Revolution war der Augenblick nur allzu ſehr überſpannter Hoffnungen. Die praktiſche Philoſophie erreichte ihre höchſte Lebendigkeit unter uns in der größten Ausbreitung. Man glaubte an ſpeculative Grundſätze und hoffte ſo grade aus mit der Idee des Rechtes urplötzlich großes wirken zu können. Der Erfolg aber lehrte etwas ganz anderes als irgend die Redner des Volkes bey uns, die jugendlichen Verſprecher des Geiſtes der Zeit erwartet hatten. Es war der Augenblick, wo nur die Jugend mit ihren Hoffnungen und ihrer Unerfahrenheit galt, aber das Alter und die Erfahrenheit haben ihr Recht bald genug zurückgefordert. Die Einſeitigkeit und Falſchheit der erfaſelten politiſchen Philoſophie erwies ſich bald genug mit fürchterlicher Evidenz durch den gemachten Verſuch. Damit ſanken auch unſre Hoffnungen und das Mißtrauen gegen eine ins große des thätigen Lebens eingreifende praktiſche Philoſophie wurde immer allgemeiner; man drangte in Regierungskunſt und Erziehung nur allzu merkbar zum Alten zurück.

Anſtatt aus dieſen Begebenheiten die Gefahren einer falſchen Philoſophie anzuerkennen, fingen viele an, alle Philoſophie des thätigen Lebens von ſich zu weiſen, ſie ganz zu verwerfen. Aber eben dadurch wurden wir uns nur der

Gefahr ausſetzen, über kurz oder lang ganz wieder in die alten Fehler zu verfallen. Der böſe Geiſt läßt ſich nicht dadurch unſchädlich machen, daß man ihm auszuweichen ſucht. ſondern nur indem man ihn angreift und überwältigt. Das Zurückkehren zum Alten laßt nur befürchten, daß vergangene harte Erfahrungen unfruchtbar bleiben werden: man würde ſie vergeſſen und ſich dann von neuem von demſelben Strudel faſſen laſſen. Schlimm wäre es, wenn dieſe rückgängigen Bewegungen länger angehalten hatten, dann würde ein ſpäteres Zeitalter auf die neulich ſo verachtete Thätigkeit der letztvergangenen Jahrhunderte, wie auf einen hellen Punkt in der Geſchichte zurückgewieſen haben, wie wir auf die Zeit der griechiſchen Freyſtaaten.

Aber das ſollte nicht unſer Fall werden! In einem ſind wir glücklich über den Stein des Anſtoßes hinaus. Die zerſtörten neuen Gebilde des Despotismus fielen vor einem neuen Gemeingeiſt und vor einer vaterländiſchen Begeiſterung, wie dieſe lange kein gebildetes Volk bewegt hatten. In dieſer Begeiſterung athmet die geſunde ſittliche Kraft unſers Volkslebens und wird ſich den Glauben an die Ideen der Gerechtigzeit nicht rauben laſſen.

Doch eben dieſes iſt nur ethiſche Anregung, neben welcher noch die Forderungen fur die Religion ſtehen.

Und da iſt noch zu überwinden eine dumpfe Gefühls-Stimmung, da liegt uns noch zur Laſt das ſo gewöhnliche Vergeſſen und Hintanſetzen wahrhaft thatenfroher Weisheit. Es flammt aber allein in der auf die That gerichteten Idee des öffentlichen Rechtes ein geſundes Leben für den Geiſt der Zeiten, ſobald dies von uns weicht, haben wir nur den Erſchlagenen zu beklagen. Die Idee, welche ſich auf Gefühl und Andacht beſchränkt gehört jederzeit nur dem Trauergeſang um eine verlorne ſchönere Zeit.

Es war ein groſer Fehler der Philoſophie des vergangenen Jahrhunderts, daß es ihr an Wärme und Leben fehlte. Faſt ihr ganzes Weſen, ſo wie jene Aufklärung der Induſtrie und Polizey ging zu ſehr auf kalten trocknen Begriff. Dies hatte den Nachtheil, daß über Arbeiten und Fleiß die höheren Beziehungen des Menſchenlebens nur allzuoft vergeſſen oder überſehen wurden, vorzüglich aber, daß man das Intereſſe der innern Religioſität vernachläſſigte. Religionslehre wurde ein kalter Anhang an eine kalte ohne Idee gefaßte Sitten-Lehre, und Andachtloſigkei verbreitete ſich mit jener Aufklärung durch das Volk. Hiervon ſcheinen wir zurückzukommen; es iſt aber zu ſorgen, daß das zweyte Uebel nicht ärger werde, als das erſte. Denn die Idee in Leben und That zu vergeſſen, um ſie bloß in verborgenen Gefühlen aufzubewahren, wäre weit ſchlimmer, als dieſes Gefühl zu verachten, wenn die That ihr Recht behält. Die oft gehörte Rede für Myſticismus und manche Schwärmerey, die abergläubiſche Verehrung alter Myſtiker, die abentheuerlichen Lobpreißungen der Kapuziner-Legenden und des katholiſchen Kultus durch Proteſtanten ſind hier ſchlimme Zeichen des herrſchenden Geſchmackes. Die Geſchichte zeigt in Zeiten geſcheiterter politiſcher Pläne oder in den Zeiten der Entkräftung eines Volkes eine durch Hoffnungsloſigkeit herbeygeführte und durch Schwäche begünſtigte Liebe zum myſtiſchen und zu alberner Andächteley, verbunden mit einer beſondern ſehnſüchtigen Stimmung der Einbildungskraft in ſchwachen geſchraubten Dichtungen. Was geht aber uns dieſes an? Ich beſchwöre Euch bey den heiligen Flammen des neugebornen mächtigen Patriotismus erhebt euch auch darüber!

Freylich waren Kälte und Andachtloſigkeit einer vorigen Zeit entſchiedene Fehler, aber doch unendlich mehr Werth hat dieſer kalte thätige Verſtand als die von Gauklerſtreichen der Prieſter niedergehaltene Dummheit eines arbeitſcheuen Volkes. Lieber laſſe man uns noch Jahrhunderte ohne öffentliche Andacht fort handeln, als in vernunftloſen und andächtigen Verzuckungen die Kraft zur That verloren gehen.

Wir werden aus dem vorigen dieſen Streit in der geiſtigen Ausbildung unſers Volkes verſtehen können. Einſeitige wiſſenſchaftliche Ausbildung brachte uns dieſes Zeitalter der Aufklärung in konſequenter Fortbildung des chriſtlichen Geiſtes, einſeitige Wiſſenſchaftlichkeit gab ihm ſeine Tugenden, wie ſeine Fehler. Es mußten dieſe Fehler wohl beſonders das öffentliche Leben in der Religion treffen, denn dieſes geſtaltet der Geiſt der Schönheit. Der Geiſt der Wahrheit aber im Kampfe mit dem Geiſte der Schönheit brachte die Chriſten-Zeit. Die Kraft des Geiſtes unſerer Zeit iſt ſeine Wiſſenſchaft, ſeine Schwäche das Leben in den Ideen der Schönheit. Der neuen Zeit ſchied ſich der Geiſt der Deutung religiöſer Wahrheiten im Geſchmack und äſthetiſchen Gefühl ganz vom Grundgedanken des Glaubens. Die Fortbildung mußte im chriſtlichen Geiſt die heilige Symbolik immer mehr zerſtören und das Werk der Schönheit als heidniſch griechiſche Ueberlieferung vom Ernſte religiöſer Gefühle ſcheiden, es nur der gemeinen Unterhaltung gelten laſſen.

Den Griechen wurde jede ſchöne Kunſt originell, gehörte dem öffentlichen Leben, hatte religiöſe Bedeutung — Tanz, Schauſpiel, Muſik, Malerey, Bildnerey und Baukunſt.

Das Mittelalter hatte ſeinen Tempelbau, ſeine religiöſe

Malerey, ſeine große Kirchenmuſik. Unſre Zeit hat keine einzige ſchöne Kunſt, die dem öffentlichen Leben gehörte, unſer Eigenthum wäre, in der unſre Religion lebte. Denn eigne Baukunſt, Bildnerey und Malerey haben wir gar nicht: nur in Muſik und Dichtung bewegt ſich uns noch eignes Leben, allein auch dieſe ſind wie die Ueberzeugung der Religion entfremdet, zu Sinnenſpiel und niedlicher Tändeley geworden. Einzig in unſrer Dichtkunſt fingen ſich an originelle Kraft und ſittlich hoher Ernſt zu zeigen, vielleicht als Morgenröthe eines kommenden Tages, deſſen Licht wieder äſthetiſch religiöſe Begeiſterung ſeyn wird. Ich meine die Dichtungen unſers großen Schiller, in denen er die Ideale unſers Staatslebens poetiſch faßte und unter denen, die ihm folgten, die jugendlichen Verſuche Körners des fröhlichen Kämpfers.

Wir ſind uns der Einſeitigkeit unſrer Bildung, dieſes Unterliegens unter die Formen des reflektirenden Verſtandes jetzt vollſtändig bewußt werden und die Aufgabe uns davon zu befreyen iſt uns klar. Wodurch ſoll das nun wohl gelingen? Es iſt hier nur ein richtiger Weg, der, immer vorwärts zu ſchreiten, ſich falſche Verſuche belehren zu laſſen, aber doch nicht eher die Arbeit aufzugeben, als bis ſie vollendet iſt. Das gilt vorzüglich dem Streben nach religiöſer Wahrheit! Wer dies einmal begonnen hat, wird nicht ungeſtraft mitten auf dem Wege ſtehen bleiben oder abbrechen können; weil etwa die Reſultate, die er auf halbem Wege gefunden hat, nicht zu ſeinen Abſichten ſtimmen. Nur dadurch, daß er ſie bis ans Ende verfolgt, wird er ſie unſchädlich machen, die Widerſprüche verſchwinden ſehen und die harmoniſche Zuſammenſtimmung des Ganzen erkennen.

Es kann uns die rechte Fortbildung unſers öffentlichen Lebens nur gelingen durch das, was wir beſitzen, und nicht durch das, was uns fehlt — durch die geſunde Kraft unſers Geiſtes, alſo durch die geduldige Fortbildung und Ausbildung der Wahrheit. Manche unter uns ſcheinen dadurch helfen zu wollen, daß ſie Geſchmack affektiren, nemlich alten; oder vaterländiſche Roheit beſonders in alten ſchlecht überſetzten provencaliſchen Gedichten für unſre klaſſiſche Bildung ausgeben, oder großes Leben des Gefühls den Myſtikern nachaffen, auch alles dieſes mit der Wiſſenſchaft vermengen. Ich aber behaupte: die Sache des Verſtandes iſt Klarheit des Selbſtbewußtſeyns und dieſe Beſonnenheit kann uns allein helfen. Was uns öffentlich in unſerm Geiſt der Zeit zum Guten beſcheert werden kann, ſey es Ordnung, Religion oder ſchöne Kunſt, das werden wir nur durch dieſes Selbſtverſtändniß erhalten können. Selbſt wenn der Geſchmack im Großen unter uns erſcheinen ſoll, wird er gleichſam verſtändig ergriffen werden müſſen. Im Großen fehlte der Wiſſenſchaftlichkeit unſrer Zeit eigentlich, daß ſie nach ihrem Ziele zuletzt dem techniſchen, Gewalt des Menſchen über die Natur hingedrängt hat, ohne ſich ſelbſt zu verſtehen und noch mehr ohne ſich zu überſehen. Zu dieſem Selbſtverſtändniß und zu dieſer Ueberſicht muß der Verſtand ferner noch ſich helfen, damit er durch eigne Kraft lerne ſich in Beſcheidenheit unterordnen und die Rechte der andern Lebenselemente unſers Geiſtes neben ſich anzuerkennen. Vor allem haben wir von dem Worte der Wahrheit das Heil zu erwarten! Bildung der Einſicht ſoll unſre erſte Sorge ſeyn, mit ihr wird uns allmählich auch das übrige zufallen. Daher ſind Volks-Erziehung, Lehrſtand, Schule, Denkfreyheit zu unſrer Zeit wichtiger als je!

Welches iſt alſo der richtige Weg des Fortſchrittes in der religiöſen Ausbildung der europäiſchen Völker?

Ich ſage der von der katholiſchen Kirche zum Proteſtantismus und von da zur ſogenannten Aufklärung. Auch der letzteren Mängel erkennen wir und fragen: wie weiter? Vorwärts! anworte ich, und nicht zurück!

Kennt ihr den geheimen Weg noch nicht, ſo ſuchet ihn — der Geiſt der Wahrheit, der euch in alle Wahrheit leiten ſoll, wird Euch fuhren, ſo ihr mit rechter Tapferkeit und friſchem Muthe ihm zu folgen wagt!

Ich ſagte oben: der wiſſenſchaftliche Geiſt unſrer Völker habe uns eine neue Religion, eine neue Wiſſenſchaft und ein neues Geſetz des bürgerlichen Lebens gebracht.

Bisher habe ich von Wiſſenſchaft und Religion geredet nun iſt noch zu zeigen, wie das eigenthümliche unſers Staats-Lebens eben auch durch dieſen wiſſenſchaftlichen Geiſt beſtimmt werde.

Für dieſe Vergleichung können wir den Blick nach ſehr vielen Seiten hin wenden, und überall werden wir daſſelbe beſtätigt finden: der wiſſenſchaftliche Geiſt unſerer Völker beſtimmt ihnen das eigenthümliche ihrer Lebensform. Es wird ſich das am mannigfaltigſten zeigen, wenn wir in den Dingen des Wohlſtandes die Beſonnenheit, den Fleiß, die Ordnung unſrer bürgerlichen Gewerbe und unſrer Anſtalten für Sicherheit, Reinlichkeit, Bequemlichkeit und Kommunikation mit denen der Vorzeit oder unſrer Zeitgenoſſen vergleichen, eben ſo unſre Anſtalten in Schule und Kirche, in der Verfaſſung, endlich in den äußeren Verhältniſſen des europäiſchen Staatenbundes.

Ich meine aber nur eigentlich eine Idee, nemlich die, welche den innerſten Geiſt unſers Volkslebens beſtimmt, am urſprünglichſten alle politiſchen Bewegungen der neuen Zeit gebracht hat. Dies iſt die Idee der bürgerlichen Freyheit und der gleichen Bürgerrechte für jeden im Volk. In dieſer Idee bewegt ſich der ächte wiſſenſchaftliche Grundgedanke des Rechts, ſie entſpringt aus dem wahren Princip unſrer philoſophiſchen Ueberzeugungen von der Gerechtigkeit, aus der Idee der perſönlichen Gleichheit aller Menſchen.

Dieſe Idee wird zwar auch in der griechiſchen Philoſophie genannt, bleibt aber ohne Erfolg, erſt im Chriſtenthum fangt ſie an den Geiſt zu bewegen. Kein griechiſcher Philoſoph fühlte die Widerrechtlichkeit der Sklaverey und in abstracto wurde ſie auch den erſten Chriſten nicht klar. Aber im Grundgedanken des Chriſtenglaubens lag mit der Idee der allgemeinen Menſchenliebe und der Gleichheit aller Menſchen vor Gott dunkel dieſe Anforderung.

Daher ſehen wir das politiſche Ideal der völlig gleichen geſellſchaftlichen Vereinigung aller Glieder der Gemeine überall wieder hervorſpringen, wo Chriſtenglaube recht lebhaft angeregt wird. Gütergemeinſchaft war eine Idee der erſten chriſtlichen Gemeinen, derſelbe Geiſt bewegte zur Zeit der Reformation die Gemuther und brachte die Unruhen der Bauernkriege; dieſelbe Idee zeigt ſich noch bey mehreren ſtrengen religiöſen Sekten. In langſamerer ruhigerer Wirkung ſcheint dieſe Idee verbunden mit der edleren germaniſchen Sitte die Sklaverey verdranget zu haben, und verdrängt ſie noch. Grade dieſer chriſtliche Gedanke hat ja in England den Sieg über den Sklavenhandel davon getragen.

Beſonders aber ſind ſeit der Erſcheinung der neuen Wiſſenſchaft die letzten Jahrhunderte hindurch dieſe politiſchen Ideen der bürgerlichen Freyheit und Gleichheit im Kampfe mit dem Despotismus in Kirche und Staat die herrſchenden politiſchen Ideen der Europäer geweſen. Zerſtörung des Despotismus in Kirche und Staat iſt, was Sorglichkeit oder Sklavenſinn auch dazwiſchen rufen mögen, — das geltende Wort unſers öffentlichen Lebens; und die glücklichen Völker-Befreyer, Schweizer, Niederländer, Engländer und Amerikaner ſind unſre Helden! Aber derſelbe Ruf brachte auch die Greuel der Zerſtörung von Frankreich und die Verwüſtungen unſers ſchönen Vaterlandes.

Darum iſt es uns unendlich wichtig den ächten Gedanken der Wahrheit in dieſen Dingen recht klar zu machen, das lebendige Wort der richtigen Ueberzeugung immer vernehmlicher auszuſprechen und weiter zu verbreiten, damit weder die Völker blinde Wuth befalle, noch die Fürſten mit dem Pochen auf alte Vorurtheile des blinden Gehorſams und der majestas a deo ſich ſelbſt und ihr Volk verderben.

Glaubt ja nicht, daß das Zurückwünſchen der alten Zeit, daß die Sehnſucht nach dem Alten, die jetzt ſo viel laut wird und handelt, den richtigen Spruch enthalte über unſer Schickſal. Das würde in Staat und Kirche nur zu Mißgriffen führen. Frühere Fehler und Mißgriffe haben ſo manchem den Muth zum Vorwärtsbilden und zu neuen Geſtaltungen nicht recht aufkommen laſſen — und doch kann dieſer allein die gute Sache fordern. Nur durch ihn mit ihm iſt wahres Geiſteswerk!

In Dingen der Wiſſenſchaft verſtehen wir uns wohl; da wollen wir, etwa die Philoſophie ausgenommen, vorwärts mit voller Geiſteskraft, und wie herrlich gelingt es nicht. In ſchnell umwandelndem Wachsthum gedeiht der Baum der Erkenntniß zu immer üppigerem Blüthenſchmuck. Dem ſollen wir in Religion und Staat auch nacheifern — dann würde die Zeit der Gerechtigkeit erſcheinen!

Reformen und Revolutionen.

Ich fange nun wieder an mit dem Gedanken, zu dem wir zuletzt geführt wurden. Die Ideen der bürgerlichen Freyheit und der gleichen Bürgerrechte für einen jeden im Volk, welche unſre Geſchichte der drey letzten Jahrhunderte beherrſchen, gingen hervor aus dem ächt chriſtlichen ſich ſelbſt fortbildenden Geiſte in unſerm Völkerleben, die wahren wiſſenſchaftlichen Grundgedanken von Recht und Gerechtigkeit ſind in ihnen nach und nach klarer und lebendiger geworden. Sie wirkten bald mit ſanfter Wohlthätigkeit die Bildung eines Volkes weiter leitend bald fürchterlich in Zerſtörungen. Was kennen wir nun thun, um uns des erſten Glück zu ſichern und des zweyten Schrecken abzuwehren?

Es liegt in dem vorigen, daß dieſe Ideen bürgerlicher Freyheit und perſönlicher Gleichheit im öffentlichen Leben unſrer Völker gegrundet ſind als eine höhere geiſtige Macht, welche kein einzelner Menſch zu brechen vermag. Sie leben in der öffentlichen Meinung unſrer gebildeten Völker jedem Schickſal beſonderer geſchichtlicher Bewegungen überlegen, geben grade dieſem Schickſal ſein Geſetz.

Es giebt zwar unter uns mehrere zum Theil hochgelehrte Männer, welche mit der beſondern Schwachheit befallen ſind im Walde wohl hier einen Baum und dort einen, dann noch einen und wieder einen zu erkennen, nur den Wald nicht Wenn dieſe von der Geſchichte ſprechen, ſo möchte man ſich wundern, wie ſie zuweilen doch von einem ganzen Manne auf einmal reden und nicht nur anfangs von ſeiner Stirn, dann von ſeiner Naſe auch bald vom linken bald vom rechten Auge deſſelben u. ſ. w. Dieſe Männer finden in den Völkern keinen Gemeingeiſt und öffentliche Meinung iſt ihnen Wort ohne Bedeutung. Wenn es ihren Nachbarn ſchlimm geht, ſo zucken ſie die Achſeln, meinen das ſey Gottes Fügung, welcher man nicht widerſtehen könne; trifft aber endlich das Uebel ſie ſelbſt, ſo ſchreyen ſie über die entſetzlichen Verbrechen derjenigen, die ſich an ihnen vergreifen. Sie beachten es nicht, wie der Lauf der Geſchichte bey ihrer Unthätigkeit das Unglück wohl habe über ſie bringen müſſen und wiſſen aus dem Jammer ſelbſt keine andere Belehrung zu ziehen, als etwa einige moraliſirende Klagen gegen die Habſucht, den Ehrgeiz und die Herrſchſucht verbrecheriſcher Menſchen. Der Grund politiſcher Uebel liegt aber nicht in der Kraft und Klugheit, ſondern in der Ohnmacht und Dummheit.

Habſucht, Ehrgeiz und Herrſchſucht ſind mächtige geiſtige Kräfte, welche die Götter in die Bruſt des Menſchen legten, daß er durch ſie das Werk des Geiſtes fördere. Aber wie das nährende Waſſer und das wärmende Feuer, welche wild verwüſten, wenn ſie einmal aus ihren Schranken gebrochen ſind, ſo wollen auch dieſe Kräfte bewacht ſeyn, daß ſie im wohlgeordneten Leben fortwirken, ohne die Schranken dieſer Ordnung zu durchbrechen. Spießbürgerliche Trägheit, bornirter Pfaffengeiſt und thörichter Adelſtolz meinen freylich das beſte ſey, die Kräfte nicht erſt zu wecken und das Volk in der Dummheit zu erhalten. Allerdings! das dumme Volk wird ſich widerrechtliche Beſchränkungen länger gefallen laſſen; allein wer die Kraft hat, wird auf euer Aufwecken nicht warten und wir erfreuen uns des Volkes, welches aufhört, ſich ungerechte Beſchränkungen gefallen zu laſſen.

Ich ſage alſo: die Ideen von Völkerfreyheit und Bürger-Gleichheit ſind ſo tief in unſerm geiſtigen Leben gegründet, wirken ſo mächtig in unſrer öffentlichen Meinung und unſerm Gemeingeiſt, daß niemand ſie zu ertödten vermag, es kommt einzig darauf an, unter ihrer Herrſchaft unſer öffentliches Leben auf eine heilbringende Weiſe zu leiten. Nur hemmend oder fördernd vermögen die Einzelnen und beſonders unſre Führer auf den Gang der Fortbildung in unſern Völkern zu wirken. Dieſe unſre Führer haben es vorzüglich zu verantworten, ob der Fortſchritt ruhig in einem glücklichen Volke erhalten werde oder unterbrochen mit Zerſtörungen und Verwüſtungen in revolutionären Bewegungen.

Hierher gehört Schlözers Satz: Reformen aber keine Revolutionen!

Wir fragen zuerſt, wie unterſcheiden ſich beyde voneinander? Reformen entwickeln ſanft aus dem beſtehenden das zukünftige, ihnen ſtehen Roheit und Deſpotismus im Wege. Revolutionär iſt dagegen jede Maßregel, (ſie mag nun von der herkommlichen Regierung, von einer erſt neu emporgekommenen Macht oder von dem ungeordneten Pöbel ausgehen,) bey der man, ſelbſt um einer beſſern Zukunft willen, die beſtehenden Rechte der Einzelnen nicht achtet, ſondern ohne Erſatz vernichtet. Jedes Volk hat zur Zeit ſeine beſtehende Lebensordnung und darin ſeinen Rechtszuſtand, der dem einzelnen Bürger ſeine Rechte und Obliegenheiten bringt.

Fortſchreitende Bildung entdeckt darin Mängel, lernt einſehen wie Leben und Recht beſſer zu ordnen ſeyen, und fordert dadurch auf, Aenderungen zu machen. Wie nun ſollen dieſe ausgeführt werden? Wir ſagen: reformiren ſollt und mußt ihr; aber revolutionirt nicht! Die Noth kann freylich zu unvermeidlichen Gewaltſtreichen führen, denn für die Ehre des Vaterlands iſt kein Opfer zu groß. So wird der freye Mann im Drange der Umſtände für unſern gerechten Krieg über die harteſten Lieferungen und die drückendſten Ausſchreibungen zum Kriegsdienſt nicht murren. Aber die gute Abſicht allein rechtfertigt keine Gewaltſtreiche.

Wir werden alſo fürs erſte den anarchiſchen revolutionaren Bewegungen, die vom Pöbel oder wenigſtens von der ungeordneten Maſſe des Volkes ausgehen, die deſpotiſchen revolutionaren Maßregeln an die Seite ſtellen müſſen, welche von der beſtehenden Regierung erzwungen werden. Ich meine hier mit den letzteren nicht jene ganz rohen Verhältniſſe, bey denen der Regent nicht einmal einen edeln Zweck hat, ſondern das Volk nur den Launen des Deſpoten unterwirft, und gehen hier nur die aus unſrer Zeitgeſchichte ſo bekannten Maßregeln an, bey denen der Inhaber der höchſten Gewalt wenigſtens edle Zwecke vorſchützt, für die er Verfaſſung und Verwaltung des Staats gewaltſam umſtürzt. Als zum Beyſpiel Napoleon die Küſtenſtriche von Norddeutſchland in eine franzöſiſche zweyunddreyßigſte Militardiviſion verwandelte, waren Induſtrie und Handel des Continents Zweck der Unternehmung und bey den einzelnen Ausführungen wollte man, abgeſehen von den Greueln der Zöllnerey, das Kriegs-Weſen, die Polizey und Adminiſtration gleichformiger und thätiger organiſiren, man wollte die Geſetzgebung und Finanz-Verwaltung einfacher und gleichförmiger, den Beſitzſtand gerechter machen. Offenbar lauter edle Zwecke! Allein was für deren Erreichung geſchah, war eitel revolutionäre Gewaltthätigkeit und wäre dieß eben ſo wohl geweſen, wenn die Maßregeln auch anſtatt vom franzöſiſchen Machthaber von einer noch ſo altherkömmlichen Regierung ausgegangen wären, denn die Lebensordnung des Volkes wurde mißhandelt und gewaltthätig zerriſſen, indem man dem Volk fremde Sprache, fremdes Geſetz und fremdes Recht aufzwang und der Beſitzſtand wurde widerrechtlich geändert, indem man an keine Entſchädigung für die Uebervortheilten dachte. Gerechtigkeit und richtige Grundſätze der National-Oekonomie ſtimmen gewiß darauf zuſammen, daß viele Lehnspflichten aufzuheben oder abzuändern ſeyen, auch läßt ſich unter den Steuern vorzüglich eine hohe und gleichförmige Grundſteuer loben. Allein wenn, wie im Napoleoniſchen Königreich Weſtphalen, die letztere plötzlich neu eingeführt und die Lehnsverhältniſſe ohne Entſchädigungen plötzlich geändert werden, ſo ſind beydes revolutionäre Gewaltthätigkeiten.

Wir erhalten alſo hier gegen das despotiſch revolutionäre Verfahren zuerſt die leicht verſtändliche Warnung, auch der anerkannt nothwendigen Reformen langſam und mit weiſer Mäßigung zu Werke zu gehen und ſelbſt einmal beſtehende ſchädliche und ungerechte Gerechtſame nicht ohne Schonung des herkömmlichen Eigenthumsrechtes zu vernichten.

Weitläufiger aber wird die rechte Beurtheilung der anarchiſchen revolutionären Bewegungen in unſrer Geſchichte.

Der Geiſt der Reformen und Revolutionen der europäiſchen Staaten in den letzten Jahrhunderten unterſcheidet ſich von allen früheren in der Geſchichte oder denen unſrer Zeitgenoſſen weſentlich durch den Geiſt verſtändiger Einſicht oder den Geiſt der Wiſſenſchaftlichkeit in unſern Völkern.

Das meiſte gute iſt hier gekommen durch langſame und beſonnene Reformen, welche beſſere Einſicht brachte. Wo findet ihr ſonſt in der Geſchichte dieſe Ordnung und dieſen gehaltenen Fortſchritt in der Ausbildung, der in unſern europäiſchen Völkerausbildungen erſcheint; wie die Sitte milder, das Recht immer feſter und mehr geſchont wird, wie ſich die Rechte der verſchiedenen Stände allmählich ausgleichen, die Selbſtſtändigkeit aller Bürger immer mehr anerkannt wird, in Religion und Schule Vorurtheile weichen und in aller Sorge für den Wohlſtand des Volkes die ſchnellen Fortſchritte ſich zeigen.

Aehnlich iſt der Geiſt der Revolutionen. Deren Zwecke ſind nicht Entthronungen eines Regenten durch den andern wie in den Despotien Aſiens und Afrika's, in der Türkey und ſelbſt noch in Rußland, denen das Volk oft gleichgültig zuſehen kann; auch nicht Religionsveränderungen und Verfolgungen, die vom Fanatismus der Despoten ausgehen, ſondern Bewegungen, die vom Volke ausgehen und zu denen es nicht durch des Pöbels Zerſtörungswuth und Raubſucht, ſondern durch jene Ideen der Völkerfreyheit und Bürger-Gleichheit geführt wird. So wurden die fürchterlich blutigen Kämpfe um Wahrheit und Denkfreyheit für die Reformation der Kirche gegen den hierarchiſchen Despotismus geführt. Die Ideen der bürgerlichen Freyheit und Gleichheit galten aber in den früheren Kämpfen Italiens und Frankreichs, in den Kämpfen der Niederländer gegen Spanien, der Engländer gegen die Stuarts, der Amerikaner gegen England, der Franzoſen gegen die Bourbons.

Für die rüſtig durchgekämpften unter dieſen Kämpfen werden wir zweyerley Geſchichtserzählungen entwerfen können, eine tadelnde und eine lobende. Fürchterlich blutig und

Völkerglück zerſtörend waren dieſe Kämpfe. Wie viel Verheerung und Unglück brachte der Proteſtantismus den Deutſchen und jede Revolution der Art ihrem Volk bis auf die Greuel der franzöſiſchen anſcheinend ganz verunglückten Revolution. Aber dann die Gegenſeite da, wo wir die Geſchichte ſchon vollſtändig zu überſehen vermögen: wie veredelnd und herrlich wirkte der erhabene Proteſtantismus auf das ganze geiſtige Leben der Europäer, wie hoben ſich Niederländer, Englander, Amerikaner nach ihrer Befreyung!

Ich ſehe darin das Schickſal unſrer Zeit: der Geiſt der Wahrheit erreicht in der Völkerausbildung ſein Ziel, ihr mögt ihm nun gehorchen, oder euch ihm widerſetzen! Ihr werdet aber für das Heil eurer Zeit nur damit recht ſorgen, daß ihr ihm gehorchen lernt; ihr werdet das Wehe über eure Zeit bringen, wenn ihr euch ihm widerſetzt.

Reformen ſage ich und keine Revolutionen! Ihr aber zwingt die Revolutionen herbey, ſobald ihr widerſpanſtig ſeyd gegen den friedlichen Geiſt der Reformation.

Was iſt uns alſo zu thun, um wilden Revolutionen vorzubeugen? Ich antworte: Achtet wohl auf die Stimme des Geiſtes der Wahrheit, damit ihr zur rechten Zeit mit Reformen ſeinem Willen entgegen kommt.

Es iſt dem naturlichen Laufe des Menſchenlebens angemeſſen, daß im früheren Völkerleben Formen entſtehen, deren Ungerechtigkeit und Schadlichkeit ſpater anerkannt wird. Hier liegt nun der eigentliche Grund aller Revolutionen unſrer Zeiten darin, daß die Ungerechtigkeit und Schadlichkeit ſolcher Formen zwar allgemein anerkannt wurde, daß aber doch die durch dieſe fehlerhaften Einrichtungen wirklich oder ſcheinbar begünſtigten, auch durch Vorurtheil und Aberglaube zu

Feinden aller Neuerungen gewordenen Menſchen ſich mit unglücklichem Erfolge den erforderlichen Reformen widerſezen. Denn gegen dieſen Widerſtand drängt die öffentliche Meinung nach und nach mit ſteigender Gewalt und muß endlich die Schranken der bürgerlichen Ordnung durchbrechen, wenn die Machthaber nicht zur rechten Zeit nachgeben.

So ging es und ſo muß es immer wieder gehen! Die Revolutionen ſind fürchterliche aber am Ende heilſame Kriſen in der Entwicklung des Menſchengeſchlechtes, die nicht nöthig werden, wenn die Führer der Völker der Entſtehung der Krankheit durch wahre Weisheit zeitgemäßer Reformen und nicht durch freche Gewaltthat zuvor zu kommen wiſſen. So hat der Pfaffengeiſt in der katholiſchen Kirche, bey deſſen Erhaltung kein Menſch wahrhaft etwas gewinnt, mit ſeinen teufliſchen Ausgeburten der Inquiſition und des Jeſuiten-Ordens, allein die Schuld des Blutes, welches um die Reformation der Kirche vergoſſen wurde. Der Geiſt der Wahrheit aber, welcher in den Fortſchritten des Proteſtantismus und der Aufklärung ſo viel herrliches und großes gewirkt hat, hat mit dieſem Geiſt der Lüge noch lange nicht ausgekämpft.

Was war wohl eigentlich der Grund der franzöſiſchen Revolution? Verdorbene Geiſtlichkeit, entnervter Adel und die Erben der Generalpachter fingen eine gewiſſe gottloſe Philoſophie an, deren Formeln ſie in ihrer eignen Gedanken-Verwirrung noch haben klingen hören.

Ich aber will es euch kürzer ſagen, wenn ihr mir das Wort verzeiht, die Dämonen der Geilheit haben allein dieſen Jammer über Frankreich und uns gebracht. Seht zu, ob ich nicht Recht habe.

Verdorbenheit der Geiſtlichkeit, Entnervung des Adels, Niederträchtigkeit der Generalpächter und die Erbärmlichkeit der franzöſiſchen Philoſophie haben ihren gemeinſchaftlichen Grund in der Herrſchaft jener Dämonen, darin, daß in den höheren Ständen die Achtung des ehrbaren Familienlebens und die darin allein gepflegte ſittliche Feinheit und Kraft verloren gegangen war. Frankreich wurde über ein Jahrhundert durchaus nur von Cardinälen, Jeſuiten und Maitreſſen, alſo von lauter Sklaven jener Dämonen, beherrſcht. So wurde vom Hofe abwärts die edle Sitte aus den höheren Ständen verdrängt, die vornehmen Weiber wurden nach den Geſetzen der Galanterie zu Hetären; durch das Verderbniß der Jugend mußten die ganzen Geſchlechter entnervt werden, die meiſten Reichen lebten als Hageſtolze und es blieb kein Familienintereſſe, als das der Beerbung. Bey dieſer Erbärmlichkeit der höheren Stände konnte allein jene gemeine Selbſtſucht einen philoſophiſchen Charakter annehmen. Bey dieſer faſt blödſinnigen Charakterloſigkeit von Geiſtlichkeit und Adel konnte an keine vernünftigen Reformen gedacht werden, die drückendſten Feudal-Laſten blieben ungeändert laſtend auf den ärmern Claſſen, eben dieſe mußten noch dazu die täglich erhöhten Steuern zahlen und die Zoll-Verfaſſung wurde nur nach der Selbſtſucht der Einnehmer alſo auf die recht demoraliſirende Art geordnet.

So ſprengte die öffentliche Meinung des tiers état endlich die morſchen Schranken der beſtehenden bürgerlichen Ordnung und ließ den tiers état ſich für die Nation erklären, indem er die höheren Stände zum Lande hinaus jagte. Das Unglück war geſchehen, und bey der allgemeinen Charakterloſigkeit im Volke mußten die wenigen Edlen bald verdrängt werden und dem Jakobinismus den Sieg laſſen. Die Convulſionen n dieſem Volke werden nicht eher aufhören bis einmal der zwiſchen dem Pöbel und dem grundverdorbenen Vornehmen in der rechten Mitte liegende ehrbare Bürgerſtand (das wahre Unterhaus) die Entſcheidung der öfentlichen Angelegenheiten in die Hand bekommt.

Weiſen Regierungen wird es dagegen immer gelingen, innere Revolutionen abzuwehren, wenn ſie mit Mäßigung gute Reformen begünſtigen!

Wir wollen dieſen Gedanken auf Deutſchlands jetzige Lage anwenden. Als vor kurzem der Ritter Schmalz mit drey Wiſchen den Tugendbund *) aus Deutſchland fegen

---

*) Die unter dieſem Namen bekannte Verbindung war eine der edelſten und glucklichſten fur Vaterland Volksſelbſtſtandigkeit und gerechte Regierung; ihr iſt das Ehrendenkmal in der Geſchichte ſicher. Allgemeine Declamationen über Recht oder Unrecht ſolcher geheimer Verbindungen, die für einen beſtimmten Zweck im Staat zuſammentreten, ſcheinen mir ſchlechthin bedeutungslos. Verſchworene halten natürlich ihren Zweck für den Gerechten und ihre Verbindung für ein Nothmittel, um dem Uebel zu wehren; ihre Gegner aber ſind eben über das Recht der entgegengeſetzten Meinung. Hier kann alſo die Entſcheidung nicht durch Recht ſondern nur durch Gewalt und Krieg kommen, es gilt die Unterdrückung der einen von zwey Partheyen. In Rückſicht auf fortwahrende geheime politiſche Verbindungen ſcheint mir das Wort des Herrn von Wangenheim entſcheidend. Für eine gerechte Regierung werden ſie bey einer dem Gemeingeiſt des Volkes anpaſſenden Verfaſſung immer

wollte, weil er nicht ſo glücklich war, bey deſſen edler Thätigkeit mitzuwirken, wohl aber eitlem Adelſtolz gefällig zu

---

unbedeutend bleiben, ihre Umtriebe können ſich im Volke kein Intereſſe gewinnen. Wenn aber freylich die Verfaſſung dem Geiſte eines Volkes allzuwenig entſpricht, ſo kann leicht der allgemeine Wunſch nach Reformen am Ende wohl einen großen Theil des Volks antreiben, ſich ſelbſt einer geheimen das beſſere verſprechenden Verfaſſung anzuvertrauen.

Uebrigens haben fortwährende geheime Verbindungen, abgeſehen von allem Roſenkreuzerweſen, aller Geheimnißkrämerey und Unterwerfung unter unbekannte Obere immer das widerliche, daß ſich ſo leicht eine gute Zahl einfältiger Enthuſiaſten in ihnen unter die Herrſchaft von Charlatans begeben und dadurch vorzüglich eine Protection der Verbündeten wider oder doch ohne Verdienſt begünſtigen, auf eine den ſelbſtſtändigen freyen Mann beleidigende Weiſe. Bedenken wir aber, daß dadurch doch nur Familienprotection zum Theil verdrängt wird, ſo kann der Schaden dabey nicht groß erſcheinen. Ich meine überhaupt, daß ſchon aus der Natur des menſchlichen Gemüthes folge: Verbreitung des Aberglaubens ſey das einzige Schlimme, welches durch geheime Geſellſchaften im Großen ausgeführt werden kann, denn nur beym Aberglauben wird das gute Gewiſſen der Betrogenen geſchont; ohne dieſes gute Gewiſſen der Mitglieder kann aber keine geheime Geſellſchaft ſich weit ausbreiten oder lange erhalten.

erſcheinen wünſchte, da trieb eine unbeſtimmte Erinnerung an die franzöſiſche Revolution, böſes Gewiſſen oder das Gefühl eigner Ohnmacht gar manchen zur Furcht vor deutſcher Empörung oder Revolution. Aber feyerliche Abbitte werden alle die dem deutſchen Volke thun müſſen, welche ihm hier böſes zutrauten, ſobald ſie ohne das innere Gefühl eigner Schlechtigkeit und ohne aus Ohnmacht fließende Furcht die neueſte Geſchichte vergleichen. Freylich könnte es wie überall auch bey uns zu Unruhen und Revolutionen kommen, wenn thörichter Despotismus durchaus die nöthigen Reformen verweigerte, welche bey der im Krieg ſo druckend gewordenen Beſteuerung dringend nothwendig ſind, wo beſonders unverzüglich Publicität der Verwaltung eintreten muß, um dem Unterſchleif und den Räubereyen ein Ende zu machen. Allein wer kann denn an der Erreichung dieſer Reformen zweifeln, wenn wir nur beachten, wie nach dem Beyſpiel von Stuttgart, Hannover, Weimar, Caſſel und mehreren deutſchen Höfen die Wiener Beſchlüſſe zur Ausführung gebracht werden.

Demagogen giebt es freylich überall, ſie gehören aber nicht zu den ſchlechteſten Menſchen, ſondern ſind ein gutes Ferment des Gemeingeiſtes und der lebendigen öffentlichen Meinung; werden auch nie ein Volk zur Revolution ver-

---

Ich ſehe in unſrer neueren Geſchichte nur zwey höchſt bedeutende und wahrhaft gefährliche geſchloſſene Geſellſchaften, nemlich die Verſchwörung der Juden gegen den Wohlſtand und die der Jeſuiten gegen die Geiſtesbildung in unſern Völkern, deren fürchterlich demoraliſirende Kraft in der Erziehung zu Liſt, Widerrechtlichkeit und Beſtechung neuerdings oft unbegreiflich überſehen worden iſt.

führen, deſſen Regent mit ſeinem Volke iſt und in dem man ſich bey langſam fortſchreitenden Reformen im allgemeinen wohl fühlt.

Am wenigſten iſt ſo etwas bey uns Deutſchen zu befürchten! In unſerm Vaterlande weiſer Reformen, bey unſerm gemäßigten, ruhigen Volke!

Selbſt unſer Pöbel hat ſich ja nicht, auch in den gefährlichſten Augenblicken zur blutigen Rache verleiten laſſen. Als die Furcht vor den Koſacken die napoleoniſchen Regierungen und ihre Volksſchinder mit vollen Geldſäcken über die Grenze jagte, wie der Wind die Spreu von der Tenne; als damals augenblicklich die Bande der bürgerlichen Ordnung bey uns aufgelöſt waren: wo hat doch irgend das ergrimmte und freudig bewegte Volk ſich blutig gerächt? Bedenkt dabey was dieſes Volk für Beyſpiele vor ſich hatte! Dämpfte nicht noch das Blut der erſchlagenen Edlen und Unſchuldigen, welche Napoleons Generale und deutſche Knechte ermorden ließen, um die neue Herrſchergewalt durch den Schrecken zu ſchützen?

Wer wagt es ein ſolches Volk empörungsſüchtig zu ſchelten?

Aber es mußte wohl ſolche Ruhe und Mäßigung unſerm Volke eigen ſeyn. Denn wenn auch manche Verbeſſerungen nicht ſchnell genug erfolgen oder wenigſtens den Ungeduldigen zu erfolgen ſcheinen, ſo ſchaffet doch unter uns fortwährend der Geiſt guter Reformen. Falſche Adelsvorrechte und ſchädliche Gerechtſame faſt aller Art ſind bey uns nach und nach gemildert oder aufgehoben worden, an allen Einrichtungen der Bequemlichkeit und des Wohlſtandes wurde unter dem Schutze unſrer Regierungen immer weiter fortgebildet, in Deutſchland endlich gibt es, Dank unſerm veredelten Volks-

Unterricht, keine Kannibalen wie in Frankreich; hier wird nur fürchterlich aufgeregte Wuth ſelbſt den niedrigſten im Pöbel bis zum Mord verleiten konnen.

Wir konnen alſo mit Ruhe überlegen, was der Geiſt guter Reformen jezt für Deutſchland fordere, und dafür habe ich hier einige wiſſenſchaftliche Betrachtungen anzubieten.

Ehe ich jedoch mit dieſen beginne, muß ich den Grund-Gedanken über die Quellen des Rechtes im Staate offen ausſprechen, der mich hier leitet. Ich fordere einen Geiſt guter Reformen und mache es den Regierenden zum Vorwurf, wenn ſie auf dieſen nicht horen und nicht mit ihm ſind. Ich fordere dabey vorſichtige und langſame Fortbildung, bey welcher die geſchichtlichen Verhaltniſſe unſers Volkslebens genau beachtet und das Herkommen ſo weit heilig gehalten werde, daß wir ſeine Formen nirgends gewaltſam zerbrechen, ſondern ſie ſelbſt nur allmählich und ſchonend ändern. Ich ſage damit nur wieder, was von unſern kräftigſten aber gemäßigten Staatsmännern oft geſagt worden iſt und befürchte ſo gradezu eben keinen Widerſpruch von geiſtvollen ſachkundigen Mannern.

Wenn wir aber auf den Grundgedanken ſehen, der uns hier leitet, ſo iſt dieſer doch in hartem Widerſpruch mit der Rede recht geiſtvoller und gebildeter Männer unter uns, nemlich aller derjenigen, welche einen nur hiſtoriſchen Urſprung der Rechte unter unſern Völkern behaupten. Dieſe Lehre iſt freylich ſo einſeitig, daß ſie darum in der Ausführung inconſequent wird und uns daher vielleicht nicht widerredet, wo wir doch ihrem Princip widerſprechen.

Die Behauptung eines nur hiſtoriſchen Urſprungs der Rechte hat nemlich gar keine beſtimmte Bedeutung, d. h. ſie unterſcheidet ſich nicht beſtimmt von andern in der Wiſſenſchaft vorkommenden Anſichten, wenn man ſie nicht auch ausſprechen darf: die Erkenntniß des Rechtes kann uns einzig durch geſchichtliche Unterſuchungen werden, und wir ſind nicht befugt nach *eigner Einſicht* etwas beſſeres vorzuſchlagen als das geſchichtlich ausgemittelte Recht.

Nach dieſer Anſicht würde uns nemlich das Herkommen ein unantaſtbares uns nur zur Bewunderung aufgegebenes Heiligthum, an welchem zu beſſern Vermeſſenheit hieße. Es kann zwar nicht geleugnet werden, daß das herkömmliche Recht ſich immer fort bewegt und verandert habe und auch unter uns bewegen und verandern müſſe. Allein die Freunde der Lehre vom nur hiſtoriſchen Rechtsurſprung ſcheinen vorauszuſetzen, daß der menſchliche Verſtand und die Weisheit der Regierenden bey weitem nicht hinlange, um hier das Beſſere zu ſchaffen, ſondern das komme uns im Völkerleben durch irgend jemand, ich weiß nicht wen, ſchon von ſelbſt, wenn wir nur recht ſtille ſitzen und warten.

So gut dieſe Rede alſo gemeint ſeyn mag, ſo ſcheint ſie mir doch ihrer Conſequenz nach die grundverderbliche Vertheidigerin des Despotismus und der Thorheit, dadurch aber die Vorbereiterin der Revolutionen, indem ſie die Reformen verhindert, wenn deren rechte Zeit da iſt.

Ihr Thoren! mit eurer Ohnmächteley und eurem ſtille ſitzen. Glaubt ihr denn wirklich das Menſchengeſchlecht in Schlaf ſingen zu konnen? Was werdet ihr anderes bewirken als daß die gebildetere Gemächlichkeit ſich feig und ſcheu zurückzieht. Rohe Herrſchſucht dagegen und gemeine Habſucht werden ſich vordrängen mit Liſt und Gewalt, ohne euch zu fragen und euch mit all' eurer Behaglichkeit für gute Priſe erklären!

Nein! uns Menſchen hat die Gottheit eignen Geiſt und die Kraft des Verſtandes verliehen, welche ihres Lebens Meiſter werden kann, damit wir uns verſuchen mögen im guten Selbſtvertrauen zu des Geiſtes innerer Kraft und Tauglichkeit, fortzubilden an dem großen Werk der Geſchichte der Menſchheit! Den Erfolg dann freylich den wende die ewige Vorſicht, wie es ihr gefallt und wie es die ewige Liebe ordnet, deren Lebenshauch die Welt erſchafft.

Volksverfaſſung.

a.) Weſen der Volksverfaſſung überhaupt.

Wenn man ſich über das Weſen der Staatsverfaſſungen verſtändigen will, ſo bin ich überzeugt, daß man mehr als die bloße Regierungsform oder überhaupt mehr als das bloße Verhaltniß der Regierung zu den Unterthanen zu berückſichtigen habe. Die Regierung beſteht aus dem Stande der Regierenden, dieſer iſt der oberſte in der Reihe der bürgerlichen Stände, er iſt aber, wie jeder unter dieſen nach dem Princip der Theilung der Arbeit zu beurtheilen. Deswegen muß ich hier zuerſt von der Verfaſſung des Volkes in einem Staate überhaupt reden.

Um mich aber dabey nicht in unnöthige Abſtractionen zu verlieren, will ich nicht auf den Begriff des Staates im allgemeinen zurückgehen, ſondern nur von der Verfaſſung eines Volkes reden, welches auf der Bildungsſtufe der jetzigen europäiſchen Völker ſteht.

Ich rede alſo von einem Volke, welche ſich über Wildheit und herumſchweifendes Jäger- oder Hirtenleben erhoben hat, nicht nur zu Anſiedlung auf eignem Grund und Boden, zu Ackerbau, Viehzucht und Gewerben, ſondern dabey zu einem eignen Gelehrtenſtand und zu eigner Literatur für Wiſſenſchaft und Kunſt. Ich ſetze voraus, daß dieſes Volk ein mit eignem Geiſt ſich fortbildendes, ein fleißiges, rechtliches und tapferes Volk ſey, denn ohne Aufklarung, Arbeitſamkeit, Rechtlichkeit und Tapferkeit iſt kein geſundes Völkerleben moglich; nur von dieſem wollen wir aber ſprechen.

Auf dieſer Bildungsſtufe werden Gewohnheit und Herkommen ihre Formen des geſelligen Lebens ſo in das Menſchenleben hineinlegen, daß die Einheit des Volks beſtimmt wird durch gleiche Abſtammung, Einheit der Sprache, der Sitten, Gebräuche und Geſetze: die Einheit des Staates aber durch gewiſſe öffentliche Einrichtungen, beſonders der Geſetzgebung, durch welche eine vereinigte Geſammtmacht des Volkes gebildet wird, die nachher der beſonnenen Leitung Einer Regierung unterworfen iſt.

Die Natur der Staatsverfaſſung iſt nun gegründet in jenen Formen des geſelligen Lebens und dem Verhältniß der Regierung zu denſelben, wir müſſen uns daher vor allen Dingen über das Weſen dieſer geſelligen Formen zu verſtändigen ſuchen.

Ich gehe dafür auf ein allgemeines Geſetz der geiſtigen Thätigkeit für den Menſchen zurück.

Verſtand iſt die höhere Kraft im Geiſte des Menſchen, wodurch der Menſch ſich über das Thier erhebt. Es iſt dieſer Verſtand aber gegründet in der Gewalt des Willens über unſere eigene geiſtige Thätigkeit; auf ſich ſelbſt zu wirken, ſich willkührlich geiſtig auszubilden, vermag allein der Menſch und zwar durch dieſen Verſtand. Allein dieſe Gewalt des Verſtandes über unſer eignes Innere iſt keine ſchaffende Kraft, ſondern unſer ſinnlich Angeregtes, nach Gewohnheiten fortgebildetes Leben vermag der Verſtand nur mit Aufmerkſamkeit zu leiten und zu lenken. Wenn dem Verſtand nicht in Vorſtellungen, Luſtgefühlen und Begierden erſt geiſtiges Leben hingegeben iſt, ſo vermag er für ſich nichts. Er kann nur in dies Gegebene lenkend eingreifen. Daher muß das Menſchenleben erſt nach Gewohnheiten geordnet ſeyn, damit der Verſtand regierend eingreifen könne, um die Ordnungen der Gewohnheit nach ſeinen Zwecken zu lenken.

Dieſes Verhältniß der Lebensordnungen durch Gewohnheit und des ſelbſtthätigen ſeiner ſelbſt Meiſter werdenden verſtändigen Geiſtes findet ſich dann auch im Völkerleben und im Leben der Staaten. Gewohnheit und Herkommen muſſen hier alle ſeine geſelligen Lebensordnungen als eingewöhnte Formen gebracht haben, in welche der bildende, fortgeſtaltende verſtändige Geiſt erſt hinein tritt und ſo die Menſchengeſchichte ſchafft.

Im Völkerleben nun erheben ſich dieſe eingewöhnten Formen über den bloßen Beſitz von Grund und Boden, Waarenvorrathen und Geld erſtens in Formen, welche der Geiſt erſt dem Beſitz aufgedrückt hat, wie z. B. Landes-Kultur, Straßen, Gebaude aller Art, zweytens in Formen, welche die Gewohnheit dem geiſtigen Leben ſelbſt gewonnen hat, wie Kunſtfertigkeit und die Thätigkeit der Gewerbe unter ihren Formen, Wiſſenſchaft, Kunſtſinn, Sprache, Sitten und Geſetze.

Dieſem ganzen Leben unter eingewöhnten Formen ſteht dann gegenüber die beſonnene verſtändige Leitung der höchſten öffentlichen Macht im Staate durch die Regierung, als die Kraft des leitenden und fortbildenden Verſtandes im Völkerleben.

Unter den eingewöhnten Formen tritt aber als die geiſtigſte hervor die öffentliche Meinung als Volksurtheil und Volksvorurtheil über Religion, Sittlichkeit und Recht. Durch dieſe öffentliche Meinung beſtehen eigentlich die poſitiven Religionen, die Sitten und Gebrauche, die poſitiven Geſetze und die Regierungen. Auf ſie und durch ſie muß gewirkt werden bey allem, was wahrhaft in das Leben der Völker eingreifen ſoll. Es iſt aber der Gemeingeiſt, in welchem allein das ſelbſtthätige geſunde Leben der Geſellſchaft gefunden wird, nichts anders als die recht lebendige und kraftige öffentliche Meinung.

Die erſten bildenden Kräfte, welche in der Wechſelwirkung des geiſtigen Völkerlebens im Staat gegeneinander ſtehen und gegeneinander abgewogen werden müſſen, ſind alſo dieſer Gemeingeiſt als geſellige Form, durch welche erſt Volkseinheit und Perſönlichkeit erzeugt wird und die Macht und der Wille der Regierung.

So wird es mir zum ſtaatsrechtlichen Grundſatz: daß es ohne einen rechtlichen und tapfern Gemeingeiſt kein geſundes Leben in den Völkern gebe. Aber dieſer Gemeingeiſt kann doch in verſchiedenen Staaten ſehr verſchiedene Stimmungen haben, und nach letzteren muß die Zweckmaßigkeit der Verfaſſung für beſtimmte Staaten beurtheilt werden.

Dies ſind die Vorausſetzungen, aus welchen ich meine alles folgende ableiten zu können.

Ich meine durch dieſe kurze Angabe über die Natur unſres Staaten vorbereitet zu ſeyn, um daraus die Zwecke des Staates feſtſtellen zu können. Ich verſtehe aber hier unter Zweck des Staates durchaus nicht das, was Roheit des Volkes oder Laune des Regenten hier oder dort zum wirklichen Zweck von Staaten erhoben hat, wie etwa Plünderungskrieg, Seeräuberey, Handelsvortheile, Pyramidenbau; ſondern ich frage nur, *was ſollte* in einem gebildeten Staate vernünftiger Weiſe *Zweck des Staates* ſeyn? Welches ſind die wahrhaft lobenswerthen Zwecke des Staates?

Wir können darauf folgendermaßen antworten: Der Staat iſt die größte geſellige Vereinigung unter Menſchen, welche *einem* beſonnenen leitenden Willen, nemlich dem der Regierung, unterworfen iſt.

Dieſer Staat iſt nun keine Maſchine, welche etwas auſſer ihr liegendem, etwa einem fremden Volke dienen ſoll, oder auch einem oder einigen in ihr als ihrem Herrn zum beliebigen Gebrauch vorgerichtet wäre — ſondern ſeine *wahren Zwecke* können nur die wahren Zwecke aller einzelnen in dieſem geſelligen Verein lebenden Menſchen ſeyn.

Nun brauchen wir alſo nur zuzuſehen, welches ſind wohl 1.) die wahren, vernünftigen Zwecke des gebildeten Menſchen überhaupt und 2.) was kann für jeden unter dieſen grade durch die geſellige Vereinigung im Staate geſchehen.

Auf das erſte antworte ich hier: der Menſch muß ſich erſtlich eine günſtige äuſſere Lage in der Natur zu ſchaffen und zu ſichern ſuchen, durch welche ſein *Wohlſtand* begründet wird; er ſoll dann aber als auf das höhere auf den inneren geiſtigen Werth ſeines Lebens ſelbſt bedacht ſeyn, *Geiſtesbildung* wird ihm der zweyte höhere Zweck ſeyn. Unter dieſen Dingen der Geiſtesbildung erſcheinen aber Tugend und ſittlicher Charakter als das höchſte. Wir erheben daher über die andern Zwecke der Geiſtesbildung für Einſicht, Geſchmack oder Geſchicklichkeit noch das höchſte das *Werk der Ehre und Gerechtigkeit.* — So nennen wir Wohlſtand, Geiſtesbildung und Gerechtigkeit die drey Zwecke des Menſchenlebens.

Um nun, was das zweyte betrifft, aus dieſen Zwecken des gebildeten Menſchenlebens die wahren Zwecke des Staates zu beſtimmen, dürfen wir nur beachten, was für den einen oder andern dieſer Zwecke allein oder doch beſſer durch jene geſellige Vereinigung und deren Leitung durch die Regierung, als durch die Thätigkeit der Einzelnen erreicht werden kann.

So kommen wir hier gleich an das Geſetz der Theilung der Arbeit. Wir vereinigen uns alle zu dem großen Werk der Wohlfahrt des Ganzen und der Einzelnen im Ganzen. Jeder hat da ſeinen kleinen Theil des Geſchäftes übernommen, welches nur durch das Zuſammenwirken aller gelingt; jeder hat ſeine Art der Arbeit gewählt, in der er zum Theil für andere mitſorgt, und in der allgemeinen Ordnung der Austauſchung der Producte der Arbeit dagegen die Ausgleichung erwartet.

Die Zwecke des Volkes im Staat werden erreicht durch die Arbeit der einzelnen nach dem Unterſchied der Gewerbe in den Abſtufungen der bürgerlichen Stände und durch die Ausgleichung des Bedürfniſſes in dem allgemeinen Austauſch der Produkte. Da bedürfen wir alſo einer eignen *ſelbſtſtändigen, geſelligen Lebensordnung*, als einer poſitiven Rechtsordnung, nach welcher jedem Einzelnen in dieſem ganzen Werk der bürgerlichen Thätigkeit gleichſam ſeine Stelle — ſein Recht, und ſeine Obliegenheit zugewieſen wird.

Daraus können wir zweyerley feſtſtellen.

Erſtens für die Zwecke des Staates. Dem Staat muß Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit geſichert werden, damit unſer Volk ſich ſelbſt lebe, in eigner Freyheit und nicht als Sklave eines andern, damit es ſeines Rechtes froh werde, im Genuß der Früchte ſeiner Arbeit und der Blüthen eigner Geiſtesbildung.

Dem ſelbſtſtändigen Staate ſoll aber eine feſte geſellige Ordnung des Lebens geſichert werden, damit unter ihren Formen die Arbeit der Einzelnen zu glücklicher Vereinigung des ganzen bürgerlichen Lebens gedeihen könne.

Dieſe Selbſtſtändigkeit und Ordnung aber ſollten eigentlich nur dienen, um aus der Thätigkeit des bürgerlichen Lebens die wahren Zwecke des Menſchenlebens hervorgehen zu laſſen — Wohlſtand, Geiſtesbildung und Gerechtigkeit. Das höchſte aber iſt die Gerechtigkeit!

Zweytens für die wahren Zwecke der Regierung. Aus dem vorigen folgt, daß die wahren Zwecke des Staates durch die Thätigkeit in den bürgerlichen Ständen nach ihrem Unterſchied und ihrem Ineinandergreifen erreicht werden müſſen. Unter dieſen Ständen iſt aber der der Regierenden, der Staatsbeamten der höchſte. Dieſer höchſte Stand kann nur wirken durch Eingreifen in den ganzen natürlichen Lauf des geſelligen Verkehrs unter den übrigen Ständen. Seine Thätigkeit kann nur auf Leitung dieſes natürlichen Laufes berechnet ſeyn, und daher ergeben ſich zwey Regeln für die Thätigkeit der Regierung.

1.) Nur da, wo der natürliche Lauf im geſelligen Verkehr ſich nicht ſelbſt Selbſtſtändigkeit und Ordnung ſichert, muß ſeine Feſtigkeit durch die beſonnene Leitung der Regierung geſchafft werden.

2.) Die Regierung ſoll darüber wachen, daß die Geſammtthätigkeit des bürgerlichen Lebens ihren wahren Zwecken treu bleibe oder ſich ihnen immer mehr annähere.

b.) Unterſchied der bürgerlichen Stände.

Wenn wir für die Verfaſſung in Staat und Volk auf die perſönlichen Verhältniſſe im allgemeinen blicken, ſo werden wir zur **Volksverfaſſung jede einem Volke eingewöhnte geſellige Form der perſönlichen Unterſchiede**, welche das deutſche Wort **Stand** bezeichnet, rechnen müſſen. Die verſchiedenen Arten dieſer Standesunterſchiede ergeben ſich bey einer allgemeinen Ueberſicht des Menſchenlebens leicht auf folgende Weiſe. Die Grund-Geſetze der **Geſelligkeit** unter den Menſchen ſind Familie, Erbſchaft und Herrſchaft; die Grundgeſetze der **Ausbildung**, die der Arbeit und der Theilung der Arbeit. So gibt:

1.) **Familie** die Unterſchiede von Mann und Weib, Ehe und Eheloſigkeit, Eltern und Kinder.

2.) *Erbſchaft* die Unterſchiede von Beſitzenden und Arbeitenden, ſomit von Reichen und Armen.

3.) *Herrſchaft* bringt die Unterſchiede von Herren und Knechten, Befehlenden und Gehorchenden; Adel und Gemeine, Freye und Sklaven, Fürſt und Unterthan.

4.) *Die Theilung der Arbeit* beſtimmt vier Klaſſen bürgerlicher Stände: Landbau, Bauern; Gewerbe, Handwerker und Kaufleute; Sprache, Gelehrte; Staat, Regierende.

Alle dieſe Unterſchiede laſſen ſich in der Staatswiſſenſchaft nach zwey Hauptgruppen betrachten, nemlich der des *Familienlebens* und der des *bürgerlichen Gewerbslebens*. Unſer Zweck fordert hier die Betrachtung des letzteren.

Geſchichtlich entſpringt der Unterſchiede der Stände und ihre bürgerliche Ueber- und Unterordnung aus vielen Quellen. Erſtlich aus Familienverhältniſſen, vorzüglich bey nomadiſchen und Jägervölkern, nach dem Rechte der Erſtgeburt, der *ältere Stamm* iſt edler als der jüngere. So gilt es bey den Arabern: dahin gehören die Paſargaden und Achämeniden des Cyrus; in Nordamerika hießen ſo die Delawaren die Mutter der Völker. Zweytens durch Eroberung oder fremde Einwanderung, der *Sieger* iſt adelicher als der *Beſiegte*: z. B. bey der Unterjochung ſlaviſcher Völker durch Deutſche: der *Eingeborne* iſt vornehmer als der *angeſiedelte Fremde*, wie es z. B. in Genf ſo lebhaft zur Sprache kam, oder dem minder wichtigen nach in unſerm Streit mit den Juden. Drittens unmittelbar durch die Herrſchaft der *Befehlende* iſt edler als der *Gehorchende*, ſo bildete ſich z. B. der germaniſche hohe Adel, indem die Befehlshaberſtellen allmählich erblich, die Beamten Grafen und Fürſten wurden. Viertens durch Beſitz und Arbeit, der Reiche als Patron iſt vornehmer als der Arme, Client. So vorzüglich in Handelsrepubliken die allmähliche Ueberordnung der Patricier über die Plebejer. Fünftens endlich durch die Theilung der Arbeit, wobey der Denkende vornehmer wird als der Handarbeiter, z. B. in der Erhebung der Brahminen und der egyptiſchen Prieſter über das Volk.

Die erſten zwey Momente ſind hier von rohem Urſprung und werden ſich bey ſteigender Bildung in die andern verlieren. Unter dieſen iſt, wie ſchon Platon und Ariſtoteles und bey uns Adam Smith gezeigt haben, das Princip der Theilung der Arbeit das durchgreifendſte, welches den nothwendigen Unterſchied der Bauern, Handwerker, Kaufleute, Gelehrten und Regierenden beſtimmt, wobey ſich eine Rang-Ordnung daraus ergibt, wie Ruhe oder Unruhe des Geſchäftes dem Einzelnen kleinere oder größere Bedürfniſſe zuführt. Davon geſchiedene Anſprüche macht dann noch das Princip der Herrſchaft, je nachdem die Regierungsform gewählt wurde im Unterſchied von Fürſten, Adel und Gemeinen — und Geldadel wird ſich von ſelbſt dazu finden, wo die andern Unterſcheidungen vorkommen.

Wir können nemlich für gewerbtreibende Völker ganz im allgemeinen folgende Verhältniſſe geltend machen, in denen dieſe Unterſchiede nach dem Princip der Theilung der Arbeit hervortreten müſſen.

Die Geſchäfte theilen ſich in ſolche, welche in Nachdenken beſtehen, wozu Verſtand erfordert wird oder eigner Geiſt; in ſolche, welche in Ausübung von Kunſtfertig-

keiten beſtehen, wozu *geübte Geſchicklichkeit* (Gewöhnung) erfordert wird, und in ſolche, welche nur ſchlechthin in *Arbeit* beſtehen, wozu *Kraft* (ſinnliche Stärke) erfor- wird. Mit dieſem Unterſchied verbindet ſich ein anderer, daß einige der Arbeitenden ſich mit der *Gewinnung roher Produkte* beſchäftigen; andere aber dieſe weiter *verarbeiten*.

Durch dieſes zuſammen genommen, entwickeln ſich die Hauptunterſchiede der Stände. Erſtlich der Stand derjenigen, welche ſich mit Gewinnung der rohen Producte beſchäftigen, die *Landleute*, der *Bauernſtand*; zweytens der Stand derjenigen, welche ohne ſelbſt ſpeculiren zu wollen, dieſe Produkte mit Aufwand von Kraft und Geſchicklichkeit bearbeiten, die *Handarbeiter* (oder der bloßen Kraft *Knechte*). Drittens im Uebergang der Stand der *Künſtler*, deren Geſchäft Geſchicklichkeit und Nachdenken vereinigt.

Neben dieſen finden ſich dann überhaupt die Stände, welche überwiegend mit dem Verſtande arbeiten — die *Kaufleute*, die *Gelehrten* und die *Regierenden*.

Der Soldatenſtand wird mit zum Stande der Regierenden zu rechnen ſeyn, aber nur in Rückſicht der *Anführer* gezählt werden, denn an dem gemeinen Dienſte ſollte in einem wohleingerichteten Staate wohl jeder Jüngling auf einige Zeit und im Falle der Noth Theil nehmen. Zu allen dieſen Ständen kommt endlich gewöhnlich noch der Stand der *Reichen* oder *Kapitaliſten*, welche auch ohne alles Geſchäft nur von Renten leben können und für den beſonders Reichthum an Grund und Boden zu bemerken iſt.

Vergleichen wir hiermit die Geſchichte, ſo werden wir dieſe Verhältniſſe überall geltend aber nach Zeit und Ort mannigfach modificirt und hierdurch manches einſeitige Philoſophem irre geführt finden.

Das reinſte Produkt des Geſetzes der Theilung der Arbeit für den Unterſchied der bürgerlichen Stände ſind die erblichen Kaſtenunterſchiede, welche vor Zeiten durch die Prieſtergeſetzgebungen angeordnet wurden.

So beſtehen in Hindoſtan noch jetzt die durch den Dhermaſchaſter geheiligten erblichen Unterſchiede der vier reinen Hauptkaſten: Gelehrte, Prieſter Brahminen (Schrift); Krieger Kſchetryer (Schutz): Kaufleute Vaiſyas (Reichthum); Knechte Sudra (Arbeit). Unter dieſen kommen dann noch unreine Kaſten der Paria vor.

Aehnlich waren die Abtheilungen anderer Geſetzgebungen. Zoroaſters Geſetzgebung heiligte in Perſien ganz ähnlichen Unterſchied der Gelehrten, Prieſter oder Magier, der Krieger, Ackerbauer und Handwerker. Egypten hatte nach Diodor die Kaſten der Prieſter, Krieger, Ackerbauer, Handwerker und Hirten, nach Herodot aber Prieſter, Krieger, Rinderhirten, Schweinehirten, Krämer (Juden?), Schiffer und ſeit Pſammetich Dollmetſcher.

Bey den Griechen wurden dieſe Verhältniſſe freyer, indem die Erblichkeit wegfiel, zugleich aber die Sklaverey mehr dazwiſchen wirkte. Da läßt die Staatsverfaſſung allmählich dieſen Unterſchied der bürgerlichen Stände immer mehr fallen, ſie macht aus den freyen Reichen die einzigen Bürger und die Arbeit bleibt den Sklaven.

Athens Stämme ſollen nach Plutarch zuerſt vier Kaſten Krieger, Handwerker, Ackersleute und Hirten geweſen ſeyn. Theſeus ordnete nur drey: Patricier, Bauern und Handwerker; Solon wieder vier, welche aber nur nach dem Reichthum unterſchieden wurden. Bey Kretenſern, Thraciern, Spartanern waren den Freyen ſchon erblich einheimiſche Knechte untergeordnet. Hier iſt vorzüglich der arbeitende Mittelſtand übervortheilt, den man damit tröſtet, daß er nicht nöthig hat, Soldat zu werden.

Dieſen Lebensverhältniſſen entſprechen die Philoſopheme der griechiſchen Politiker, namentlich des Platon und Ariſtoteles.

Platon will keinen erblichen Unterſchied der Stände, ſpricht nicht von der Sklaverey, nimmt aber eigentlich in ſeinen Vorſchlägen nur auf die freyen Bürger Rückſicht. So unterſcheidet er eigentlich nur das vorſorgende und beſchützende Geſchlecht der Krieger, aus dem die Regierenden zu nehmen ſind vom erwerbenden Geſchlecht der Ackersleute und aller andern Handwerker. Ariſtoteles ſpricht genauer. Er rechtfertigt zuerſt die Sklaverey. Der Barbar, ſagt er, iſt mit Recht Sklave des Griechen, weil dem Beſſeren die Herrſchaft gebührt. Sechſerley braucht der Staat: Ackerbau, Künſte, Handel; Beſchützer, Religion und Gericht. Der Jugend ziemen aber nur die letzten drey, die ſollen allein Sache der Bürger ſeyn, damit die Jugend die Waffen trage, das Alter aber richte und verſehe den Kultus.

Wieder anders bildete ſich das Ständeverhältniß bey den germaniſchen Völkern durch die Lehnsverfaſſung und den katholiſchen Clerus. Hier gab es keine Sklaven aber die Bauern zählten in den meiſten Ländern als Leibeigene des Adels nicht mit. Wo das weniger der Fall war, wie z. B. in England und Würtemberg hat dies einen merkwürdigen Einfluß auf die Fortbildung der Staatsverfaſſung gehabt. Die Stände waren dann Adel, Geiſtlichkeit und die Bürger freyer Städte.

Dabey iſt die Unterdrückung der Bauern ein rohes nur durch Eroberung und Unterjochung herbeygeführtes Verhältniß. Nach und nach aber ſchob die Gewerbthatigkeit den Bürgerſtand und die Städte immer mehr zwiſchen Adel und Leibeigene, für den Adel aber lauterte ſich die Idee des Verdienſtadels immer mehr und die Leibeigenſchaft tilgte ſich. So konnen wir hoffen, wenn Rückfalle vorübergehend ſind, in guten Reformen fortzuſchreiten.

Daran ſchließt ſich unter andern das Philoſophem des Nicolaus Voigt. Dieſer findet vorzuglich das wahre Stände-Verhaltniß in jenem Unterſchied von Wehr-, Lehr- und Nahrſtand — Adel, Geiſtlichkeit und dritter Stand.

Der Stand der Fürſten und des Adels nemlich geht eigentlich auf Regierung und Vertheidigung des Landes, (wir könnten ſagen auf Selbſtſtandigkeit, Ordnung und Gerechtigkeit; das verſorgende und beſchützende Geſchlecht des Platon,) ſeine Verfaſſung ſoll monarchiſch ſeyn. Zum zweyten Stand gehoren Schule und Kirche, er ſoll die Bildung des Volks beſorgen, (die Philoſophen des Platon,) ſeine Verfaſſung ſoll ariſtokratiſch oder collegialiſch ſeyn. Zum dritten Stand gehört das ganze übrige Volk, welches eigentlich für die Bedürfniſſe der Einzelnen für den Wohlſtand arbeitet, (das erwerbende Geſchlecht des Platon,) ſeine Verfaſſung ſoll demokratiſch ſeyn.

Wir ſehen alſo durch das Princip der Theilung der Geſchäfte einen Unterſchied der bürgerlichen Stände hervorgehen, deſſen Stufen nach natürlichen Bedingungen des menſchlichen Lebens abgemeſſen werden und deſſen Unterordnungen von Vornehmeren und Geringeren nicht nothwendig mit der Gerechtigkeit im Widerſpruch ſtehen müſſen.

Für die Frage nun, welches wohl das wichtigſte Verhältniß dieſer Stände ſey, werden ſich die Stufen der Regierenden, der Gelehrten, der Kaufleute, Handwerker und Ackersleute allerdings im allgemeinen nennen laſſen, aber ſonſt ſcheinen die den Gehalt des Geſchäfts betreffenden Unterſchiede gemäß den nach Zeit und Ort wechſelnden Bedürfniſſen des Geſchäftes vielerley Modificationen unterworfen zu ſeyn. Alle hierauf berechneten allgemeinen philoſophiſchen Betrachtungen werden, eben wie die hier erwähnten, einſeitig bleiben. Wir können hier nur geſchichtlich nach Zeit und Ort von vorliegenden Verhältniſſen ausgehen. So werden bey uns neben dem Stand der Regierenden — Landvolk, Städter und reiche Gutsbeſitzer meiſt die Hauptklaſſen bilden. Allein in Rückſicht der bloßen Formen der Verfaſſung ſcheinen mir allgemeine Geſetze beſtimmt werden zu können. Welches auch der Geſchäfts-Unterſchied ſeinem Gehalt nach ſeyn mag, für die bloßen ſtändiſchen Verfaſſungsformen im Volke meine ich allgemeine Geſetze geltend machen zu können, nach denen ſich das Princip für die Herſtellung der gegenſeitigen Rechte unter den Ständen beſtimmen läßt. Dieſe Geſetze will ich hier deutlich zu machen ſuchen.

Sie betreffen dreyerley. 1.) Die Erblichkeit; 2.) Freyheit und Sklaverey; 3.) Gleichgewicht zwiſchen Beſitz, Arbeit und Befriedigung der Bedürfniſſe durch die Geſetze des Verkehrs. Um nemlich für die ſtändiſchen Verfaſſungsformen die Zweckmäßigkeit der Einrichtungen zu beurtheilen, ergeben ſich folgende allgemeinſte Principien.

a.) Sicherheit und Feſtigkeit des Beſitzes (d. h. des Privateigenthums) wird die Stütze aller eingewöhnten Formen in der Geſellſchaft, denn dieſer Beſitz iſt der bleibende Gewinn aus früherer Thätigkeit.

b.) Hingegen im Geſchäftsleben ſelbſt bewegt ſich die Thätigkeit weiter, in dieſem ſoll, im Gegenſatz den Formen der Gewöhnung, der eigne Geiſt herrſchen.

c.) Das letzte und höchſte Ziel der geſelligen Ausbildung im Staat wird durch die Idee der Gerechtigkeit angeſetzt, welche perſönliche Gleichheit aller Bürger im Staate fordert. Die Bedeutung dieſer perſönlichen Gleichheit für das Leben läßt ſich durch folgende Haupt-Sätze feſtſtellen.

1.) Es iſt wider die Idee der Gerechtigkeit, wenn Menſchen im Staat unverſchuldet durch das Geſetz ihre perſönliche Selbſtſtändigkeit verlieren oder nicht erhalten können.

2.) Für eine vernünftige Anwendung der Idee der perſönlichen Gleichheit iſt aber folgende Betrachtung das wichtigſte Für jeden einzelnen Menſchen im bürgerlichen Verein entſteht die nothwendige Forderung, daß ihm für ſeine Theilnahme an der allgemeinen Arbeit im Volke die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe zu Theil werde. Welches iſt nun die Arbeit, welches ſind die Bedürfniſſe eines Jeden? Dies iſt von der Gerechtigkeit nicht vorgeſchrieben. Nur die Arbeit gelingt recht, die mit Luſt ergriffen wurde und dafür ſind nach Gewöhnung und individueller Anlage die Beſtimmungen der einzelnen Menſchen ſehr verſchieden. Für die Arbeit iſt es am beſten, wenn jedem Gebildeten möglichſt freye Wahl bleibt, wohin er ſeine Kräfte verwenden will.

Was ferner die Bedürfniſſe betrifft, ſo ſpielen im gebildeten Menſchenleben die natürlichen des unentbehrlichen, nach Schlözer Platz, Nahrung, Decke, gar bald die Nebenrolle und künſtliche werden ihnen überwiegend.

Dieſe künſtlichen Bedürfniſſe werden nun aber jedem auf beſondere Weiſe zugewieſen nach ſeinen Gewöhnungen von Jugend auf, alſo beſonders in den verſchiedenen bürgerlichen Ständen auf ſehr verſchiedene Weiſe.

Daher macht die Idee der Gerechtigkeit gar keine Anſprüche daran, welche Bedürfniſſe der Einzelne haben ſoll, wenn er nur die zu befriedigen in Stande iſt, welche ihm der natürliche Lauf der geſelligen Ordnung in ſeinen Lebens-Gewöhnungen aufgedrungen hat.

So wird es im bürgerlichen Leben Aermeren und Reicheren, Kräftigeren und Feineren, Roheren und Gebildeteren nebeneinander wohl ſeyn, wenn nur jeder nach dem Maß ſeiner Bedürfniſſe begünſtigt wird. Denn darin wird einem jeden die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande. Es kommt alſo hier nur darauf an: jedem Gebildeten für die Art, wie er leben und genießen will, die größte mögliche Freyheit zu ſchaffen: zugleich aber die größte mögliche Gleichheit zu bewirken, in Rückſicht der Leichtigkeit, mit der ein Jeder ſeine Bedürfniſſe befriedigen kann.

5) Dieſe Befriedigung der Bedürfniſſe wird aber bey gebildeten Völkern mehr durch das Syſtem der getheilten Arbeit im Verkehr als durch Beſitz erlangt, und ſo ſpricht ſich hauptſächlich die Idee der Gerechtigkeit in dem rechtlichen Vergeltungsſyſtem aus. Die öffentliche Gerechtigkeit beſteht nicht nur darin, daß dem Beſitz nach Jedem das Seinige erhalten werde, ſondern vorzüglich noch

darin, daß Jeder den Lohn empfange, den ſeine Arbeit werth iſt.

Die beſte Verfaſſung und Verwaltung wird alſo die ſeyn, wo jeder am ſicherſten und gleichmäßigſten zweckmäßige Arbeit und durch dieſe die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe findet. Hier wird alſo die Forderung der Gerechtigkeit: niemand ſoll der unbezahlte Knecht eines Andern werden; jeder ſoll den Lohn ſeiner Arbeit ſelbſt genießen.

c) Erblichkeit.

Das allgemeine Grundgeſetz für die Erblichkeit in den Formen der Verfaſſung iſt: **durch die Geſetzgebung ſoll eine ſtrenge Erblichkeit des Beſitzes oder des Privat-Eigenthums eingeführt werden; die Geſchäfte hingegen ſollen ſo wenig als möglich geſetzlich vererbt werden.** Darin liegen zwey Hauptſätze, einer für die Erblichkeit des Eigenthums, der andere gegen die Erblichkeit des Geſchäftes. Ich ſpreche vom letzten zuerſt.

Jede Eintheilung in Kaſten beengt das Gebiet ſelbſt zu wählender Thätigkeit und geiſtiger Bewegung. Kaſtengeiſt läßt keine erfinderiſche fortſchreitende Selbſtthätigkeit aufkommen oder wird vom ſelbſtthätigen Geiſte vernichtet.

Die Familie wird ohnehin ſchon häufig das Geſchäft der Eltern auf die Kinder fortpflanzen: der Nachahmungstrieb und die Vererbung der Habe läßt die Söhne der Bauern zu Bauern, die Söhne der Handwerker zu Handwerkern werden. Da bedarf es keiner geſetzlichen Einſchrankung oder Beſtimmung, welche dieſe Erblichkeit noch mehr ſchutzte, vielmehr wird die Verfaſſung die beſte ſeyn, in der ein Jeder ſich dem Stande nach ſelbſt zu dem machen kann, was er wird.

Indeſſen hängt hier freylich vieles vom Herkommen und der Macht des Gemeingeiſtes, der Gewalt der republikaniſchen Tugenden in unſerm Volke ab. Wo recht lebendiger Gemeingeiſt ſich ſelbſt verſteht, da bedarf es der Nachhulfe anderer feſten Formen weit weniger. Wo man aber durch die Formen den Mangel an Gemeingeiſt erſetzen ſoll, oder wo das Herkommen ſchon ähnliche Anforderungen mit ſich führt, da muß die Regierungsform zur Erbmonarchie ausſchlagen, wobey auch Erbadel nothwendig wird u. a. Erbauszeichnungen, welche einige Anſprüche an das Geſchaft der Regierenden geben.

Das andere war ſtrenge Erblichkeit des Privateigenthums, welche uberall ein weſentliches Bedürfniß bleibt.

Sicherheit und Feſtigkeit des Privateigenthums ſind die Grundlage alles Gewerbfleißes: denn nur mit ihnen kann der Gewerbfleiß feſt auf erworbenen Kapitalen ruhen; kann der Trieb nach Gewinn durch Hoffnungen rege erhalten werden. Soll nun aber im Großen im geſelligen Leben dieſe Sicherheit und Feſtigkeit des Eigenthums gewonnen werden, ſo langen ſchützende Geſetze fur den einzelnen Beſitzer nicht aus, ſondern für den ſichern bleibenden Beſtand in der Familie muß geſorgt werden, aller Wechſel zwiſchen Armuth und Reichthum in den Familien muß ſich langſam ergeben.

Beſonders wichtig iſt dieſe Erblichkeit des Beſitzes, um unter dem Schutz eines bleibenden Wohlſtandes in denſelden Familien eine geiſtige Erbſchaft der feineren Bildung, beſonders des Gefuhls und ſeiner feineren Achtung des Edleren zu ſichern. Bey den unvermeidlichen Abſtuffungen in der geiſtigen Bildung müſſen wir uns eine ſolche geiſtige Forterbung gleichſam in edlern oder feinern Familienzweigen ſehr wünſchen. Edel geboren zu ſeyn hat hier keinen Werth, aber wohl edel erzogen zu ſeyn. Parvenus werden dagegen leicht an der Stelle wahrer geiſtiger Feinheit nur einen rohen Geſchmack der Pracht und Ueppigkeit bilden.

Wenn endlich bey einem Volke das Geſetz noch dazu eine ſchützende Form gegen willkührlichen Despotismus enthalten muß, um die Beſteuerung des Volkes nicht in Beraubung ausſchlagen zu laſſen, oder wenn ein Staat genothigt iſt, die Thätigkeit ſeines Volkes auch in den höheren Ständen, (wie meiſtens der Fall ſeyn wird,) durch Privatintereſſe anfeuern zu laſſen, ſo wird dieſes Inſtitut der Erblichkeit noch ausgezeichneter wichtig werden.

Die Einwendung gegen dieſes Inſtitut ſtrenger Erblichkeit iſt, daß es den Unterſchied zwiſchen Armuth und Reichthum begründe und erhalte. Allein dieſer Einwurf trifft, wie wir ſehen werden, nicht unmittelbar. Ungleichheit des Beſitzes für ſich enthält nemlich nicht nothwendig die Ungerechtigkeit gegen die Armen, und die wahre Quelle der Ungerechtigkeiten liegt nicht in der Vererbung des Beſitzes, ſondern in den widerrechtlichen Erwerbungsarten durch Diebſtahl, Plünderung, und auch durch regelwidrigen Handel, kurz in allen Erwerbungsarten, welche einen allzu ſchnellen Wechſel von Armuth und Reichthum herbeyführen, und daher rohe und geiſtloſe Parvenus entſtehen laſſen, oder denn auch in ſolchen Einrichtungen, welche dem Aermeren fleißigen die Erwerbung ſchlechthin erſchweren.

Ueberhaupt durch bloße Vererbung des Beſitzes werden nicht leicht übermaßige Bereicherungen der einzelnen erfolgen, denn da wirkt ſchon die Bequemlichkeit des Lebens entgegen. Reiche Erben werden leichter Verſchwender als Geizige, aber unter den ſchnellen Erwerbern, die mit dem Zwergſack anfangen und mit dem Millionen commandiren endigen, da finden ſich die rechten Ideale von Geizhalſen. Dieſe fehlerhaften Gewohnheiten und Geſetze, welche das übermaßig ſchnelle Erwerben begünſtigen, ſind dann auch vorzüglich Schuld daran, wenn ein ganzes Volk unter der Herrſchaft der Erwerbwuth und Goldgier erliegt, und von dieſen Dämonen gepeinigt wird.

Die wahre Widerrechtlichkeit des Erbreichthums liegt darin, wenn die Erbreichen roh bleiben, oder ſich dem Müſſiggang ergeben, wie ſie können, wenn ſie wollen. Dadurch werden ſie allmählich dem Volke verächtlich verhaßt, endlich von ihm angefeindet, und daran ſiechen die Staaten. Es ſoll in Geiſtlichkeit, Landadel und Kapitaliſten keine Stände müſſiger Reichen geben, ſondern dieſen Reichen gehörte das πολιτεύειν und φιλοσοφεῖν der griechiſchen Politiker.

Das brachte in Frankreich das große Wehe. Der Pöbel drängte ſich in die Staatsgeſchäfte, nachdem der tiers état die corrumpirten höhern Stände zum Lande hinaus gejagt hatte.

Auch unſre deutſche Art und Weiſe läßt ſich darin jetzt nicht loben. Denkt nur an Lichtenbergs Null im Präſidentenſtuhl, und den zählenden Einer als Secretär daneben. Wenn wir andern, die wir unſer Glück verſuchen, uns dieſe vornehmen Nullitäten und den Schreibereinfluß daneben gleich gefallen laſſen können, eine geſunde Volksverfaſſung liegt darin nicht. Einige ausgezeichnete Männer an der Spitze der Geſchäfte ausgenommen, wie wenige aus alten Familien ſeht ihr unter den ſelbſtthätigen Staatsbeamten, wie verſchwinden ſie ſo ganz unter den thätigen Geiſtlichen, andern ausgezeichneten Gelehrten oder Künſtlern. In England mag das beſſer ſeyn. Wie unmöglich wäre es bey dem Adelſtolz und Müſſiggang unſrer Reichen das engliſche Inſtitut der Friedensrichter bey uns nachzuahmen!

Denke man aber darum ja nicht daran, die Reichen geſetzlich zu denen zu machen, die die hohen Stellen bekleiden und die Gelehrten ſind. Das wäre dem Staat zwar leicht das wohlfeilſte, indem er die Stellen zur Ehrenſache machen kann, ohne ſie zu bezahlen, auch würde es, wo es glückte, in politiſcher und litterariſcher Thätigkeit eine beſondere Feinheit und Umſicht zur Folge haben, welche uns Deutſchen freylich oft genug fehlt; allein in der Regel würde dadurch doch nur Dünkel an die Stelle der Thätigkeit gebracht werden, und der Geſchäftsgang würde entweder einem geiſtloſen Schlendrian erliegen, oder unter der Hülle äuſſerer Förmlichkeiten heimlichem Betrug zur Beute werden. Dies beweiſen alle die hie und da vorkommenden geſchmackloſen Knäufe als Verzierungen auf unſre Staatsmaſchine: Hofceremoniell-Dienſt eingemengt in den Staatsdienſt; adliche Titular-Präſidenten an die Spitze bürgerlicher Collegien: Titular-Oberfeldherren u. ſ. w.

Nur durch eignen Geiſt ſollen ſich die ohne hin genug begünſtigten Reichen ſelbſt helfen, und nicht durch geſetzliche Formen bey der Arbeit gehalten werden; vielmehr ſoll hier jedem Verdienſt und jedem Talent der Zutritt offen gelaſſen ſeyn.

Unſer Ideal wäre alſo, daß die Feſtigkeit der Lebensordnung durch ſtrenge Erblichkeit des Privateigenthums geſchützt würde. Geſetz und Herkommen ſollten daneben keine erblichen Unterſchiede der Stände, alſo auch keine gebornen Staatsbeamten und Regenten fordern. Das wäre alſo eine Ordnung, etwa wie Solon ſie im kleinen für die freyen Bürger in Athen gab. Geſetz und Herkommen ſollten wohl ſtrenge Unterſchiede im Geſchäftsleben abmeſſen, auch zwiſchen Hohen und Niedern, aber perſönlich ſollte einem Jeden der Zutritt frey gelaſſen ſeyn, wie Geſchmack, Talent, Auszeichnung und gutes Glück einen Jeden führen möchte. So ſollte es bürgerliche Stände auch der Beamten und Regierenden geben, welche für ihre Arbeit bezahlt würden. Die Ehre ſteht freylich höher als der Lohn, und es kann ſich, wie in vielen engliſchen Stellen, oder wie nach Montesquieu, ehedem im franzöſiſchen Parlament dieſer Dienſt ohne Entgelt ſehr edel ausnehmen; eigentlich aber enthält er doch immer einen falſchen timokratiſchen Stolz der Reichen gegen die Unbemittelten, indem er es will unedel erſcheinen laſſen, für dieſe Arbeiten Bezahlung zu nehmen. Nach ächt republikaniſchem Vergeltungsſyſtem fordert die Arbeit Bezahlung; und der Staat ſoll in der Regel ſo wenig von ſeinen Bürgern Geſchenke nehmen wollen, als ein Privatmann vom Fremden.

Dieſes Ideal wird aber nur einem Volksleben anpaſſen, in welchem entweder der Staat keine großen Anſtrengungen zu machen hat, (alſo in der Verwaltung keine heftigen Leidenſchaften erregt) oder in welchem das Volk beſeelt wird von einem Gemeingeiſt, welcher Kraft und Mäßigung in hohem Grade vereinigt. Alle Staatsbeamtenſtellen müſſen nemlich entweder durch Wahl oder durch Geburt und Erbſchaft beſetzt werden. Beydes läßt freylich vielerley Formen der Ausführung zu, aber bey der Wahl ſoll doch irgend einmal Verdienſt und Zutrauen entſcheiden. Wenigſtens läge darin gerade der Gewinn der Wahlen. Wer nun aber entſcheidet über Verdienſt und Zutrauen? Da liegt der Keim der Unruhe! deßwegen hat das Erbrecht für ſich, daß es weit leichter ruhige Gewohnheitsformen hervorführt; und ſo wird das Erbrecht hier zu dem unſrigen. Das für uns anwendbare Geſetz lautet alſo: Auch neben dem, was ſchon das Herkommen nothwendig macht, laſſe man nach der Art des Gemeingeiſtes in einem Volke ſeine Verfaſſungsform von oben herab ſo weit nach Erbrecht beſtimmen, als es die Feſtigkeit des Gebäudes unumgänglich nothwendig macht; alſo allerdings mit möglichſter Beſchränkung der Adelsvorrechte im Staatsdienſt.

---

d.) Freyheit und Sklaverey.

Für die perſönliche Abhängigkeit eines Menſchen vom Andern werden wir gerade das umgekehrte Verhältniß des vorigen zum Grundgeſetz machen müſſen:

Kein Menſch ſoll in den Privatbeſitz eines Andern kommen, keiner zur Habe eines andern gerechnet werden, keiner als Sache angeſehen ſeyn; alle perſönliche Abhängigkeit des einen vom andern ſey durch Gewohnheit oder Geſetz beſtimmte Abhängigkeit des Geſchäftes und nie des Beſitzes.

Ariſtoteles hat ganz recht, wenn er Unterordnung der Rohen unter die Gebildeten fordert; aber Sklaven ſollen ſie nicht ſeyn. Es wäre freylich das beſte, wenn nach Platon die Gebildeteſten leiten und befehlen, die Andern gehorchen und ausführen; allein alle dies ſollte ein Geſchäftsverhältniß bleiben, und nie Sache des Privatbeſitzes werden. Dieſen Unterſchied wird jeder gemeine Mann in unſerm von Sklaverey befreyten bürgerlichen Leben leicht fühlen und verſtehen. Beleidigend iſt es für einen Jeden, ſo oft er daran denkt, wenn er als Menſch für unedler gehalten werden ſoll, als ein Anderer. Es trifft aber die Ehre gar nicht, wenn in den Abſtuffungen der bürgerlichen Stände einer dem Andern für das Geſchäftsleben noch ſo ſtreng untergeordnet, und ihm zu Gehorſam verpflichtet iſt. So folgt ohne beleidigendes Gefühl der Geſell dem Meiſter, das Geſinde der Herrſchaft. So wird im Heer die ſchärfſte Unterordnung des Gemeinen unter die Anführer ohne Murren ertragen und wenn der Führer jemand für die größte Gefahr auszeichnet, wird ihm dies ehrende Anerkennung ſeiner Tapferkeit ſeyn.

Dieſe Sätze müſſen wir hier anzuwenden ſuchen. Da ſcheint mir nun über Freyheit und Sklaverey auf eine Weiſe geſtritten worden zu ſeyn, ſo daß oft aus der verworrenen Rede ſchwer heraus zu kommen iſt, indem man Widerrechtlichkeit und Schädlichkeit, Möglichkeit und Pflicht der Aufhebung der Sklaverey bunt durch einander geworfen hat.

Das verſteht ſich im voraus, daß wir hier wie in ähnlichen Fällen das *Rechte* vom *Gerechten* noch zu unterſcheiden haben. Die Aufhebung eines jeden an ſich auch noch ſo ſchlechten und ungerechten, aber einmal *Rechtens* gewordenen politiſchen Inſtituts muß vorſichtig und bedächtig unternommen werden, wenn ſie gelingen oder Beſtand haben ſoll. Nach dem was Rechtens iſt, werde ich alſo auch in dieſen Dingen perſönlicher Freyheit und Selbſtſtandigkeit für Ort und Zeit zu beſtimmen haben, was recht ſey oder nicht. Allein daneben wird der Geiſt guter Reformen immer anmahnen, die bey uns beſtehenden und Rechtens gewordenen Formen mit der Idee der Gerechtigkeit zu vergleichen und zu ſehen, was daran zu beſſern ſey.

Für die genaue Beurtheilung der letzten Art konnen nun folgende Unterſcheidungen eine große Erleichterung gewahren.

1.) Der bloßen Rechtsform nach iſt es wider die Idee der Gerechtigkeit, daß vollbürtige Männer im Staate unverſchuldet, bloß durch das Geſetz ihre perſönliche Selbſtſtandigkeit verlieren, d. h. wie Sachen oder Kinder behandelt werden.

Ein gebildeter freyer Geiſt von Charakter wird ſo nicht herrſchen wollen, ſondern nach billigen Ausgleichungen ſtreben; wo aber die letzteren verweigert werden, wird der unpartheyiſche Zuſchauer es nicht tadeln können, wenn der Unterdrückte ſucht, ſeine Ketten zu ſprengen. Das erwachte Ehrgefühl wird ihn immer dazu drängen.

Dem gemäß iſt es nun alſo a.), ungerecht, wenn ein Menſch von anderen, wie eine Sache beſeſſen wird oder Sklave iſt; es iſt wenigſtens ſehr hart, der Leibeigene eines Andern zu ſeyn.

Ferner, es iſt b.), ungerecht, wenn ein Menſch oder eine ganze Klaſſe von Bürgern im Staate nie mündig werden kann, wie z. B. die indianiſchen Eingebornen in Mexiko; und es iſt wenigſtens ſehr hart, wenn eine Raſſe im Volk perſönlich einer andern, als die unedlere untergeordnet wird. So die Perioiken in Kreta, die Heloten der Spartaner. So wird bey ſteigender Bildung der reine Geburtsadel, der an volle Familien vererbt, immer mehr mit ſeiner Maſſenausſcheidung etwas gehaſſiges fur das Volk bekommen welches den keine Maſſe ausſcheidenden Geburtsadel, der ſich auf den nachſten Erben beſchrankt, nicht trifft.

In der Anwendung wird es aber freylich hier ſo viele Abſtuffungen der Formen geben, daß da für einzelne Fälle der Rechtsſtreit ſchwer genug entſcheidbar werden kann.

2.) Von dieſer Betrachtung der Sklaverey nach dem perſönlichen Verhältniß der Ehre iſt eine andere wohl zu unterſcheiden, nach der ſich fragt: ob der Arbeiter ſeinen Lohn empfange oder für den Beutel ſeines Herrn arbeiten müſſe. Dieſes iſt nun freylich das am allgemeinſten auch im roheſten Zuſtand drückende. Dieſes iſt es zugleich, was eigentlich die Vertheidigung der Sklaverey veranlaßt hat. Denn darin iſt der Freye bettelarme leicht noch ſchlimmer daran, als ein Sklave, für den ſein Herr doch irgend intereſſirt iſt. In Rückſicht dieſer Uebervortheilung der Arbeiter kommen alſo nicht nur Sklaven, ſondern alle Arme in Frage. Darauf führen unſre Betrachtungen im folgenden.

Wir bleiben zuerſt bey dem rein perſönlichen Verhältniß als Ehrenſache ſtehen, und müſſen für eine gute perſönliche Unterordnung im Staate folgende Anforderungen machen.

1.) Kein Menſch darf ſchlechthin der Willkühr eines Andern uberlaſſen ſeyn, ſondern zwiſchen je Zweyen ſtehe ein ſcheidendes Gericht.

Alle Rechtshändel, welche die Perſonlichkeit eines Menſchen betreffen, gehoren entweder ins Perſonenrecht, oder ins Recht der Forderungen, niemals aber ins Sachenrecht. Es mag einer dem andern noch ſo hart verpflichtet ſeyn durch

Vertrag, Verbrechen, oder ſonſt durch das Geſetz, ſo ſoll dies doch immer ein Fall aus dem Rechte der Forderungen bleiben, wo dem Verpflichteten eine Klage bleibt, gegen die der Berechtigte ſeine Anſprüche zu beweiſen hätte.

2.) Jeder Menſch ſey frey geboren, und in perſönliche Dienſtbarkeit begebe er ſich nur durch ſelbſtgewählten Miethcontract.

3.) Das Geſetz ordne alle perſönlichen Unterordnungen nur als Geſchäftsverhältniſſe des Befehlenden und Gehorchenden an, und zwar nur für die republikaniſchen Zwecke der Geſellſchaft, und nicht für die Privatzwecke einzelner Bürger. So zeigt ſich in dem römiſchen Geſetz, daß keine Dienſtbarkeit in faciendo beſtehen dürfe, ein feines Ehrgefühl; der freye Mann will auf keine Weiſe perſönlich in den Beſitz eines Andern gehören. Allein der ſtrengſte Gehorſam im Geſchäft für das öffentliche Wohl gegen die Obrigkeit oder den Heerführer beleidigt das Ehrgefühl des freyen Mannes nie.

In unſern Staaten kommen vorzüglich zwey Fälle vor, bey deren Beurtheilung dieſe Geſetze anzuwenden ſind, nemlich alle lehnsherrlichen Rechte und die Sklaverey in den indiſchen Kolonien. Ich will hier nur etwas über die letzte ſagen, da ich auf die lehnsherrlichen Rechte an anderer Stelle bequemer komme.

Aecht chriſtliche Achtung der Menſchenwürde ſiegt über rohe Habſucht bey der allmählichen Verdrängung des Sklavenhandels, während unſer wiſſenſchaftliches Urtheil über Rechtlichkeit oder Widerrechtlichkeit der Sklaverey noch immer nicht feſt ſteht, meiner Meinung nach, weil einige un[illegible] und das perſönliche des Verhältniſſes nicht genau genug beachtet haben.

Man hat uns geſagt: „Sklaverey ſey ein Verhältniß des Privatrechts, wie manches ähnliche und deshalb um nichts widerrechtlicher als Ehe und Familie. Freylich ſolle von alle dem im philoſophiſchen Ideal des Staates nicht die Rede ſeyn, laſſe man ſich aber einmal auf das eine ein, ſo dürfe dieſes eben ſo wohl auch für das andere geſchehen.“ Ich aber ſage dagegen: dieſes philoſophiſche Ideal von der Tilgung alles Privatrechtes im Menſchenleben iſt nur aus Irthümern hervorgegangen. Die tauglichen Ideale für das bürgerliche Leben müſſen das Princip der Theilung der Arbeit anerkennen, nud ſomit Privatgeſchäfte und Privatrechte gelten laſſen. Privatfamilienverhältniſſe werden da geſchätzt, werden als weſentliches Erforderniß für die geiſtige Schönheit des Menſchenlebens; Sklaverey hingegen wird für dieſes Ideal ſchlechthin verworfen werden, weil ſie der Idee der Gerechtigkeit widerſpricht. Allerdings kommt für untergeordnete Stuffen der Geiſtesbildung dieſe Sklaverey in manchem ſonſt wohl geordneten Staate vor. Allein die Aufgabe bleibt: bey fortſchreitender Bildung, dieſes Verhaltniß ganz aufzuheben. Es iſt an ſich entehrend und darum ungerecht einem andern als verkäufliche Sache anzugehören.

Man wendet ein: „weder Sokrates, noch Platon, noch Chriſtus, noch Paulus hatten gegen die Sklaverey geſprochen; dieſe Rede ſey nur ein neuerer Einfall.“ Dies ſcheint mir gar nichts zu beſagen. Denn keiner unter dieſen alten Weiſen redet meines Wiſſens von der Sklaverey, keiner lobt ſie. Ariſtoteles mochte der erſte ſeyn, den wir ſie vertheidigen horen.

Man ſagt weiter: „ſind nicht unſre freyen Bettler weit übler daran, als viele unter jenen verſorgten Sklaven. Wo Sklaven ſind, hat doch jeder Freye den Vorzug, daß er ſich ſelbſt beſitzt, und ſich im Nothfall verkaufen kann. Bey den heftigen Klagen gegen die Sklaverey in Indien müſſe man Grauſamkeit einzelner Sklavenhandler und Plantagenherren nicht dem Rechtsverhältniß ſelbſt zur Laſt legen, ſondern nur dem einzelnen Bedrücker. Gräßliche Armuth und böſe Weiber gebe es auch bey uns.“ Schlecht angebrachte Ironie! Was kann das für die Sklaverey beweiſen, daß Bettelarmuth auch ein gräßliches Uebel iſt? Beyden ſoll man ſuchen abzuhelfen.

Endlich hat man auch noch angeführt: „daß das vorzügliche in der Kultur der Griechen mit Privatſklaverey zuſammenhing.“ Allerdings! und für die damalige Bildungsſtufe der Menſchheit mußte es wohl ſo ſeyn. Wir aber ſollen als Chriſten leben. Und wenn ihr meint, daß wir ohne Sklaven nicht eben ſo kräftiges öffentliches Leben für Religion und Kunſt erhalten könnten, wie jene: ſo irrt ihr ſehr. Uns fehlt es nicht deswegen, weil wir keine Sklaven haben, oder ſind, ſondern weil bis jetzt noch unſer Privatleben der Reichen ſo ungeheure Anforderungen an Bequemlichkeit und Ueppigkeit macht, und launichten Moden unterworfen iſt, Unſer Volk weiß in dieſen Dingen nur ſelbſt noch nicht, was es will. Wir reißen mittelmaßige Kirchen nieder und bauen ſchlechtere wieder. Unſre Fürſten bauen eine Menge ſchlechter Schlöſſer, und reißen ſie zum Theil wieder nieder. legen Gärten an und werfen ſie wieder um. Waren dieſe Kräfte des Niederreißens und Wiederaufbauens an einen Bau gewendet, ſo könnte unſer Volk ſchon Dinge aufweiſen, auf die es ſtolz ſeyn dürfte.

e.) Belohnung der Arbeit.

Die Idee der Gerechtigkeit macht an den Verkehr die Anſprüche der Vergeltung, das heißt, ſie fordert ein Gleichgewicht zwiſchen Arbeit und Lohn, oder vollſtändiger zwiſchen dem Beſitz, der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfniſſe durch das ganze Leben im Volke. Wir können dieſe Anſprüche in folgenden drey Anforderungen ausſprechen.

1.) Die Arbeit ſoll ihren Lohn finden.

2.) Jeder Bürger ſoll zweckmaßige Arbeit finden.

3.) Wer nicht beſitzt und nicht arbeiten kann, ſoll nicht hülflos bleiben.

Was muß nun zur Erreichung dieſer Zwecke durch die Verfaſſungsformen geleiſtet werden? Mir ſcheint das erſte dabey zu ſeyn, daß die Arbeit ihren Lohn finde, und dafür wird der Staat gewähren müſſen eine Beſchützung der künſtlichen Exiſtenz gegen die Uebermacht der Natur, und eine Beſchützung der Arbeiter gegen die Uebermacht der Reichen.

Die Beſchützung der künſtlichen Exiſtenz wird dann ferner von den Verfaſſungsformen im Staat fordern, Sicherung der Rechte der Stadt gegen das Land und Beſchützung des gelehrten Standes gegen den gemeinen Haufen. Die Beſchützung der Arbeiter aber forderte Schutz für die Handwerker gegen die ſpeculirenden Kaufleute, und für die Bauern gegen die Gutsbeſitzer, damit Handwerker und Bauern nicht eine Beute ihrer Herren werden.

Das erſte wäre die künſtliche Exiſtenz des Gelehrtenſtandes, welche fortdauernd Anſprüche an Schutz und Begünſtigungen durch die Staatsverwaltung macht, davon will ich an einer andern Stelle ſprechen.

Zweytens iſt alles ſtädtiſche Gewerbe künſtlicheres Product der Bildung, Landbau das natürlichere. Ueberall macht das Landvolk eigentlich die Nation aus. In England rechnet man, daß ein Viertel, in Frankreich, daß ein Fünftel der Bevölkerung in den Städten lebe, und unter dieſen ſind noch viele Ackersleute. Bildend auf den Landmann zu wirken, iſt alſo das größte und wichtigſte für geiſtige Geſundheit und Kraft eines Volkes. Hier dürfen wir Deutſche auf unſer Volk ſtolz ſeyn. Aus eben dieſem Verhältniß folgt aber auch, daß die Städte auf irgend eine Weiſe einer ſchützenden Form gegen das Land bedürfen, und eine poſitive Einrichtung zur Erhaltung der Ordnung nöthig haben. Die ſtädtiſchen Gewerbe ſind an das Land gebunden, welches die erſten Bedürfniſſe liefert; aber das Land hat die Wahl, ob es die künſtlichen Bedürfniſſe der Städte annehmen, oder ob es ſich anders helfen will durch rohere Lebensgewöhnung, oder durch Verkehr mit dem Ausland.

Zu der Zeit, als ſich aus Frankreich der Haß gegen alle grundherrlichen Rechte verbreitete, fand man auch die ſtädtiſchen Gerechtſame und den Zunftzwang ungerecht gegen das Land und ſchädlich für den Verkehr. Allein auf irgend eine Art wird man doch immer wieder aus den angeführten Gründen zu ähnlichen Anordnungen zurückgedrängt werden.

Vieles macht ſchon die Ordnung allein nothwendig, wie z. B. Marktgerechtigkeit und beſchränkte Zahl der Märkte. Bey einer großen Zahl von Gewerben, wie bey denen, die nur mit Bereitung und Verkauf der Lebensmittel zu thun haben, z. B. Becker, Fleiſcher u. a. bey Mühlen, Apotheken u. ſ. w. wird die Zunftvereinigung als ſolche keine Vortheile bringen. Bey allen Gewerben iſt hinlängliche Concurrenz das einzige Schutzmittel gegen Faulheit und Betrug. Aber ganz freye Concurrenz iſt dennoch nicht das beſte. Es iſt immer für das Wohl des Ganzen zuträglicher, wenn weniger wohlhabende dieſe Gewerbe mit Sicherheit treiben, als wenn ſich eine Menge ärmere darin drängen, deren keiner ſich recht wohl fühlt. Dies wird beſchränkende Geſetze nothwendig machen.

Zünfte und alle beſchränkenden Gerechtſame der Städte werden in einem zweyfachen Kampfe erliegen, ſobald das Geſetz ſeine ſchützende Hand von ihnen nimmt. Den einen Kampf entſcheidet die genannte natürliche Uebermacht des Landes über die Stadt, der andere iſt aber der noch ſchlimmere Kampf mit freyer Fabrikation, welche die Theilung ihrer Arbeiten, deren Verbindung und ihre Maſchinen zu jedem Zweck neu wählen, und ſo durch größere Kapitale wirken kann. Wo dieſe freye Fabrikation einmal Fuß faſſen kann, wird ſie das alte ſtädtiſche Formenweſen gewiß vernichten und ſich alles Gewerbes bemächtigen. Allein dies führt zugleich zu einer *ſchwer tilgbaren Ungerechtigkeit*, und zur *Verknöcherung des Geiſtes der Fabrikarbeiter*. Wo ein ganzer Menſch nichts weiter iſt, als ein Stecknadelknopfaufſchläger in einer Stecknadelfabrik, oder der Director einer Schuhſohlenaufſchlagemühle in einer Schuhfabrik, da werden die Arbeiter todte Räder in einer Maſchine. Nur der erſte Maſchinenmeiſter braucht da Verſtand, die Arbeiter aber werden gemeine Knechte, die weder Kopf noch künſtleriſche Geſchicklichkeit nöthig haben. Dieſes Fabrikweſen führt zu einer höchſt gefährlichen Abhängigkeit aller Arbeiten von der Willkühr der Spekulanten, in deren Händen die Kapitale ſind. Dem alten Zunftweſen müſſen wir es dagegen zum Lobe nachſagen, daß es den Wohlſtand gleichformiger verbreitete, und der Bevölkerung auf eine gute Art nützte. Dies führt uns auf das oben genannte dritte Verhältniß der Kaufleute zu den Handwerkern, und ſomit zur ſchlimmſten Quelle der Armuth.

Druckende Armuth iſt das größte Uebel aller unſerer Verfaſſungen, welches ſtorend auf alle Zweige der Thätigkeit im Staat wirkt, und zugleich die größte offentliche Ungerechtigkeit enthalt, indem die Armen bey der allgemeinen Vertheilung von Beſitz und Geſchaft ſchlechthin übervortheilt ſind.

Arm iſt aber noch nicht, wer nicht genug beſitzt, um davon zu leben, ſondern nur wer weder beſitzt noch ein Gewerbe hat, deſſen Arbeit und Lohn ihm ſicher iſt. Mancher Handwerker, Kunſtler und Kaufmann iſt wohlhabend ohne noch Vermogen zu haben, weil er ein einträgliches Gewerbe hat, eben ſo mancher Staatsbeamte oder Geiſtliche durch ſeinen Gehalt. In drückender Armuth iſt nur derjenige, der nichts beſitzt, und doch auch nicht arbeiten kann, um ſich genug zu verdienen. Drückende Armuth findet alſo nur da ſtatt, wo jemand das körperliche oder geiſtige Vermögen fehlt arbeiten zu können, oder wo jemand der Verdienſt fehlt, d. h. wo niemand ſeine Arbeit bezahlen will.

Wie ſoll nun dieſer drückenden Armuth geſteuert werden?

Der dritten oben genannten Forderung: wer nicht beſitzt, und nicht arbeiten kann, ſoll nicht hülflos bleiben, wäre da leichter nachzukommen als den erſten beyden: jedem Arbeiter vollen Lohn, und jedem Bürger zweckmäßige Arbeit zu ſichern. Ueber milde Stiftungen für Hülfloſe, die nicht arbeiten können, läßt ſich wohl rathen, aber Anſtalten im Groſſen, um jedem Arbeiter Arbeit und vollen Lohn zu ſichern, wäre die Hauptſache, und iſt doch oft das Unmögliche.

An Armenanſtalten fehlt es freylich an vielen Orten; an manchen andern iſt dafür reichlich geſorgt und doch dem Uebel nicht abgeholfen. Und warum?

Unſre meiſten Armenanſtalten ſind wohlthatige Stiftungen, die Geld koſten und immer zuſetzen. Das ſollten ſie aber nur für das hülfloſe Alter, Kranke und Kinder ſeyn, und ſonſt nicht. Dieſe Wohlthatigkeit als öffentliche Tugend hat ſonſt wenig Werth. Kant ſagt einmal: „Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht beſſer ſtehen, wenn alle Moralitat der Menſchen nur auf Rechtspflichten doch mit der größten Gewiſſenhaftigkeit eingeſchränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es iſt nicht ſo leicht zu überſehen, welche Folgen dies auf die Glückſeligkeit der Menſchen haben dürfte.“ Ich meine für unſern Fall würde die Folge ſehr erwünſcht ſeyn. In jeder Armen-Anſtalt, die Schaden macht, leben die Armen zum Theil von Geſchenken, das ſollte nun nicht ſeyn, ſie ſollten ganz von ihrer Arbeit leben. Solche Anſtalten bleiben alſo bey aller ihrer Vortrefflichkeit doch nur Nothmittel; eigentlich mußte dem Uebel anders geholfen werden.

Wie ausgebreitet ſind ſolche Anſtalten in England, und doch nimmt jährlich die Zahl der Armen zu. Aehnliches beweiſen die muſterhaften Hamburger Anſtalten und ſo viele andere, welche die Menge der Armen erdrückt. Hingegen das Kirchſpiel St. Germain in Paris hat ſich mitten im Gedräng der Hauptſtadt eine bedeutende Zeit hindurch ohne hülfloſe Arme erhalten, nur durch die Bemühungen eines Geiſtlichen, der ſich bloß darauf beſchrankte, ſeinen Armen Arbeit und Abſatz zu verſchaffen. Im Kanton Bern gab es früher einige verunglückte Bergdörfer ausgenommen keine inlandiſchen Bettler, in China ſoll es gar keine Bettler geben — dieſes durch die Veranſtaltungen, daß Fremde möglichſt abgehalten werden, jede Gemeine aber oder jede Familie für ihre Eingebornen ſorgen muß. Auch in den Kolonien der Quäker und Herrnhuter, die ſich doch meiſt nur durch arme Handwerksgeſellen rekrutiren, findet man keine ganz dürftige Armuth, nicht indem die Reichen den Armen Geſchenke machen, ſonder nur indem man jedem Arbeit verſchafft.

Aber eben dieſes Arbeitverſchaffen wird im Großen oft gradezu unmöglich. Da fragt ſich, wie iſt dem vorzuſehen, daß dieſer Jammer nicht entſtehe?

Ich meine dafür laſſe ſich mancherley ſagen, aber ſchwer wird es halten, dafür Gehör zu finden, indem wir es theils mehr mit dem Geſchmack des Volkes als mit Geſetzen zu thun haben, theils aber in Rückſicht der Geſetze mit den beliebten Maximen für die Bereicherung des Volkes in Widerſpruch gerathen. Die Hauptmißverhältniſſe, denen hier abgeholfen werden ſoll, ſind:

1.) Wenn mehr Menſchen auf einer Stelle zuſammen ſind als Conſumtionsmittel, welche ſie brauchen.

2.) Wennn der Beſitz im Verhältniß zur Arbeit, welche gebraucht wird, zu ungleich vertheilt iſt.

3.) Wenn durch Stockungen im allgemeinen Austauſch der Waaren der Lohn nicht dem Arbeiter zu Theil wird, oder der Arbeiter keine Arbeit findet, die ihm bezahlt wird.

Das erſte wäre relative oder gar abſolute Uebervölkerung, welche nach Malthus Darſtellung im geſunden Zuſtand der Völker ſchon der natürliche Erfolg der Fortpflanzung iſt, indem die Hervorbringung der Conſumtionsmittel hinter der geometriſchen Progreſſion der ſteigenden Volksmenge unfehlbar zurückbleiben muß. Nun muß Armuth und Verkümmerung folgen; durch dieſe wird dann wohl vielleicht um der größeren Sterblichkeit willen Stillſtand oder gar Abnahme der Bevölkerung herbeygeführt werden, aber heben wird ſich das Uebel nicht durch ſich ſelbſt, der geſunde Zuſtand kehrt nicht wieder, ſondern der in Verkümmerung lebende Theil des Volks pflanzt ſich ungeachtet ſeiner elenden Exiſtenz doch fort. Gegen dieſe natürliche Uebervölkerung wäre alſo künſtliche Hülfe nöthig. Dafür wird ſich anfangs möglichſte Begünſtigung der Hervorbringung von Conſumtionsmitteln anrathen laſſen, ſpäter werden Heirathsbeſchränkungen, welche freylich ſchon etwas ſehr hartes ſind, als Nothmittel helfen müſſen, gründlich kann aber nur durch regelmäßige Auswanderung und Colonienverſendung dem Uebel geſteuert werden. Die Griechen halfen ſich auf die letzte Art mit Erfolg, neuerdings hat man ungeachtet der kräftigen Polizeygewalt unſrer Regierungen keinen größeren Verſuch der Art gemacht, beſonders wohl nach dem Geiſt der früheren Bevölkerungslehre, welche meinte, nie Menſchen genug in ein Ländchen zuſammendrängen zu können. Politiſche Schriftſteller haben zwar auch das Rund der Erde und deſſen geſchloſſenen Länderinhalt eingewendet, aber offenbar nach einem allzu philoſophiſchem Ueberblick. Wir fanden noch lange genug Platz zu neuen Anſiedlungen in gutem Klima.

Indeſſen iſt im Großen bey uns dieſe Uebervölkerung allerdings nicht die herrſchende Urſache des Elendes, ſondern auf vollem Markte können die Armen nicht kaufen, weil ſie kein Geld haben. In Deutſchland entſteht in den letzten Zeiten ſelbſt die Hungersnoth nicht durch wahren Mangel, ſondern durch Zurückhalten der Lebensmittel vom Markt, und die Armuth ſelbſt kleinerentheils durch den Mangel an Sparſamkeit bey der armeren arbeitenden Volksklaſſe, größerentheils durch Mangel an Arbeit und dadurch, daß dem armen Arbeiter durch die Reicheren der Lohn entzogen wird.

Ein Fehler liegt hier freylich in zu ungleicher Vertheilung des Beſitzes. Gleichheit des Beſitzes haben wir zwar nicht gefordert, aber eine gewiſſe Gleichmäßigkeit iſt nothwendig, indem nur durch Arbeitslohn die Ungleichheit im Beſitz wieder ausgeglichen werden kann. Je mehr daher ein Volk von Rente und Zinſen durch ausländiſche Arbeit lebt, deſto weniger Ungleichheit im Beſitz kann es in ſich vertragen, ohne die drückendſte Armuth entſtehen zu laſſen. So beſteht z. B. die Judenſchaft, die nicht ſelbſt arbeitet, größtentheils aus einzelnen übermäßig Reichen und daneben aus den ſchmutzigſten Bettlern.

Doch auch dieſe Ungleichheit des Beſitzes iſt für ſich nur ein ſtehendes nicht lebendiges Verhältniß, das weſentlichſte ſind die lebendigen Verhältniſſe im Verkehr und daher liegen die wahren Quellen der Armuth in den die arbeitenden Klaſſen treffenden regelmäßigen Lohnentziehungen. Das trifft denn bey uns die beyden Fälle: Uebervortheilung der Handwerker durch die Speculanten und der Bauern durch die Gutsbeſitzer. In Rückſicht des erſteren müſſen wir hier allgemeinere Betrachtungen geben, das andere wollen wir nachher beſonders bedenken.

Der erſte große Vorwurf trifft den ſchlechten Geſchmack und die rohe Sitte unſrer Zeit in den thörichten Vorurtheilen für geſchmackloſe Prachtliebe und gränzenloſe Habſucht. Man kann in unſerm Volke nicht genußreicher leben, als einem mittelmäßig reichen Gutsbeſitzer oder einem wohlhabenden Bürger in einer größeren gewerbreichen Stadt möglich iſt. Allein unſre meiſten Reichen verkaufen ihre Seele an leidigen Tand und die Wuth der Geldgier und Habſucht läßt wenige ſich ſelbſt reich genug werden. Dieſer Fehler verbreitet ſich bey uns von oben herab in regellos gewordener Begierde und regelloſem Bedürfniß faſt durch alle Stände.

Geſetze und Verordnungen werden aber dagegen unmittelbar wenig ausrichten. Das wahre Gegenmittel wäre einerſeits *geſunder Geſchmak*, der das Ziel der Eitelkeit der Reichen wieder in edleren Dingen ſuchte, als im Prunk der Tafel und in Reiſen, andrerſeits für das ganze Volk die Wahl *feſter Unterſchiede in ſtändiſchen Lebensweiſen*. Doch in dieſen Dingen können Geſetze und künſtliche Einrichtungen höchſtens das Gute ſchützen, wo es iſt; nicht aber es neu erzeugen.

Beſſerung muß darin vom Geiſte im Volke und ſeiner freyen Lebensgewohnung erwartet werden, alſo von den Wirkungen der Geiſtesbildung überhaupt und vom Beyſpiel der Reichen und Vornehmen.

Auf andere Weiſe aber können Geſetzgebung und Verwaltung auf die nöthige Gleichmäßigkeit im Verkehr hinwirken, wenn ſie zwey Maximen befolgen wollen, welche nur leider mit dem Geiſt unbedingter Induſtrie und Nationalbereicherung in Widerſpruch ſind.

1.) Die erſte Maxime wäre: **auf langſameren Wechſel des Beſitzes bey ſtrenger Erblichkeit zu wirken**, damit die unbeſchränkte Erwerbſucht gebändigt werde. Dahin gehören beſchränkende Geſetze für den Handel, Hemmung des Schachers mit Landgütern und ähnliches. So durfte in Venedig kein Staatsbeamter Handel treiben; Senatoren in Rom waren darin beſchränkt und bey den Griechen kommt ein allgemeines Verbot des Privathandels vor, um der Habſucht der Bürger zu wehren.

Damit wird freylich die Gewirbigkeit gehindert. Wir aber wünſchen, daß an Charakter gewonnen werde, was an Gewirbigkeit verloren geht. Die ſchädliche Anhäufung großer Reichthümer in einer Hand iſt die ſchnell erworbene durch Plünderung, niederträchtiges Gewerbe und ſelbſt durch Handel, denn dabey geht der ſonſt zu erwartende edle Stolz einer vornehmen Erziehung verloren und die Alleinherrſchaft der Erwerbſucht wird im Völkerleben gegründet. Mit dieſer aber werden die Begierden durch das ganze Volk unregelmäßig und das Ehrgefühl weicht. Das ſchmutzigſte Gewerbe wird vornehm, wenn es nur bereichert, allgemeine Unehrlichkeit des Verkehrs reißt ein und der Charakter des Volks wird geſchändet.

2.) Ohne blühende Induſtrie und Handel iſt kein dauernder Wohlſtand und keine dauernde Erhebung über Armſeligkeit. Aber dennoch iſt alle forcirte Bildung — alles Uebergewicht für künſtliches Bedürfniß über die für natürliches ſehr zu fürchten. Was daher den fleißigen Völkern beſonders ſowohl zu theilweiſer Uebervölkerung und Lohnentziehung, als auch zu ſchneller ungerechter Anhäufung großer Reichthümer in einer Hand wirkt, iſt Handel ins Ausland und beſonders Fabrikaten für das Ausland. Dieſer Handel macht leicht reich und hinterläßt ſelbſt, wenn er nur etwas langſam zu Grunde geht, bedeutende Kapitale, aber ſein großer Fehler iſt, daß, ſobald er ſtockt, eine Menge Handlanger und Handarbeiter erſt ohne vollen Lohn, dann ganz ohne Arbeit bleiben, indem Kaufleute und Fabrikherren, ſobald der Abſatz fehlt, den Arbeitern den Lohn bedeutend ſchmälern, und wenn das Geſchäft aufgegeben werden muß, ihre Kapitale zurückziehen und dieſe Menge ihrem Schickſal überlaſſen. Daher ſtammt alle unüberwindliche Bettelarmuth und alle widerliche Verkümmerung unſrer Zeit, wo ſie ins Große geht. So ſieht oder ſah' man dieſes Elend als den Nachlaß vorübergegangener Betriebſamkeit in Brabant, Holland, Sachſen, der Schweiz, England, den Hanſeeſtädten. Als vor einigen Jahren der Handel mit England ſtockte, ſo wurde im Norden das Korn ſo wohlfeil, daß der Landbauer verarmte und doch hatten die Handarbeiter in den Städten nichts zu eſſen.

Ich rede hier nur von der bekannten Nothwendigkeit, daß der Handel ununterbrochen rege erhalten werden muß, wenn der Wohlſtand unſerm Volke bleiben ſoll. Allein ich will dieſen Satz hier nicht zum Lob des Handels geltend machen, ſondern zur Warnung gegen den Handel ins Ausland und gegen die Fabrication ins Ausland überall, wo man nicht auf lange Zeit hinaus ſeiner Märkte gewiß iſt.

Finden nemlich einige Speculanten etwa eine neue Fabricationsweiſe und für dieſe Wege des ſchnellen Vertriebs, ſo füllen ſich ganze Landſtriche mit Arbeitern, die jung heirathen, weil Weiber und Kinder bald an der Arbeit mithelfen, und ſo vermehrt ſich bey dem glänzendſten Anſehen von Behaglichkeit dieſes Geſchlecht ſehr ſchnell. Aber dieſe Leute können nicht für die Zukunft ſammeln, ſie leben von der Arbeit des Tages. So lang dies gut geht, ſind die Fabrikherren die Wohlthäter des Landes. Aber nun komme Krieg dazwiſchen, die Mode ändere, Fremde erfinden Maſchinen, unſre Märkte werden anderwärts her beſetzt, und was der Schickſale mehr ſeyn mögen, ſo iſt dies ganze Volk ein Volk von Bettlern. So finden wir in manchen deutſchen Gegenden die Nachkommen ehemaliger Wollenarbeiter, denen jetzt keine Holländer mehr die Waaren abkaufen, in Elend ſchmachtend, ſo werden Sachſen und Schweizer gepeinigt, und ſo wird es überall gehen, wo man ſich nicht von Anfang an, vor dieſer Art der Uebervölkerung in Acht nimmt.

Die dauernd gerechte Verfaſſung des Volkes in Rückſicht auf Armuth und Reichthum könnte daher nur erhalten werden nach der Maxime: vor allem den Anbau von Grund und Boden und die Bildung des Bauernſtandes zu befördern; dann die Fabrikation für inneren Handel, aber nur mit vieler Vorſicht die Fabrikation ins Ausland. In Wohlſtand und Fleiß des Bauernſtandes iſt die Selbſtſtändigkeit des Volkes allein gegründet, alle höhere Bildung kann nur als Blatt und Blüthe an dieſem geſunden Stamm gedeihen. Wo das Elend durch falſch geleitete Fabrikation einmal eingeriſſen iſt, da ſcheint faſt keine andere Rettung zu ſeyn als der Tod, es müßte dann gelingen, den Gewinn aus dieſem Handel, wie ehedem beym Zunftweſen, gleichmäßiger unter die Arbeiter zu vertheilen, ſo daß ſich auch unter dieſen ein erblicher Wohlſtand zu gründen anfinge. Ueberläßt man hingegen die Abhängigkeit der Arbeiter von den Speculanten ſich ſelbſt, ſo möchten ſich nur zwey Extreme ergeben: entweder der Handel geht zu Grunde, ſo werden die Arbeiter Bettler, oder er ſteigt fortwährend, (wie bis jetzt in England,) natürlich jedoch mit abwechſelnden Hebungen und Senkungen, dann wird die Abhängigkeit der Arbeiter von den Fabrikherren immer ſchlimmer und mir ſcheint das Ende eine Art egyptiſcher Sklaverey.

f.) Lehnsherrliche Rechte.

Die letzte Betrachtung, die mir über Volksverfaſſung noch übrig iſt, betrifft das **Verhältniß der Bauern zu den Gutsbeſitzern**, auf welches wir ſowohl bey der Freyheit als in Rückſicht der Belohnung der Arbeit geführt wurden.

Aus dem wohl eigenthümlich germaniſchen Rechtsinſtitut der Anknupfung vieler Rechte und Verbindlichkeiten an das Eigenthumsrecht von beſtimmtem Grund und Boden entſprangen einzelne Gerechtſame und Verpflichtungen in großer Zahl. Viele unter dieſen ſind uns hier in zweyerley Rückſicht zu beachten, nemlich in Rückſicht der Anſprüche, welche die Idee der Gerechtigkeit erſtens für die perſönliche Ehre und das Geſchäft, zweytens für die Belohnung der Arbeit macht.

In Betreff des letzteren war unter unſern Völkern und iſt zum Theil noch die am weiteſten verbreitete Ungerechtigkeit: die Uebervortheilung der Bauern durch die Gutsbeſitzer. Doch iſt für dieſe Belohnung der Arbeit das Princip der Ausgleichung leicht anzugeben.

Die Möglichkeit, daß einer der Grundherr und ein anderer der Bebauer des Bodens ſeyn kann, liegt darin, daß der Feldbau noch über den Arbeitslohn einen reinen Gewinn als Landrente abwirft. Wird daher der Feldbau dem freyen Verkehr überlaſſen, ſo entſteht [illegible]aus das Verhältniß des Grundherren zum Pacht[illegible]r Pachter entrichtet das Pachtgeld als Landrente und lebt daneben von dem weiteren Ertrag als ſeinem Arbeitslohn.

Hier können nun durch das Herkommen gar mancherley poſitive Einrichtungen entſtehen und ſind bey uns entſtanden, nach denen der Bauer nicht im freyen Verkehr als Pachter, ſondern auf andere Weiſe dem Grundherrn zu Zins oder Dienſt, bald ihm als dem Eigenthümer des Landes, bald in getheiltem Eigenthum nur ihm als dem Ober-Eigenthümer verbunden iſt.

Für alle dieſe Rechte gilt nun die Regel der Gerechtigkeit: der Arbeiter ſoll ſeinen Lohn ſelbſt genießen. Daraus wird ſich die Forderung ergeben: daß die Reallaſten, welche als Dienſtbarkeiten von einem Gute auf den Bauer fallen, nicht größer ſeyn dürfen als das Pachtgeld, welches unter ſonſt gleichen Umſtänden ein Pächter von einem ähnlichen Stück freyen Gutes zu zahlen im Stande iſt.

Iſt dieſes Maß nicht überſchritten, ſo verſtoßen, von perſönlichen Verhältniſſen abgeſehen, dieſe Rechtsinſtitute nicht gegen die Idee der Gerechtigkeit. Freye Pachtung iſt freylich hier das leichteſte und freyeſte Verhältniß für den Verkehr und daher bey hinlänglich lebendigem Verkehr das beſte. Wir dürfen aber die Vortheile auch nicht überſehen, welche die Colonatrechte dem Bauern gewähren. Bey freyer Pacht nemlich iſt der arme Bauer, der von Feldbeſtellung leben muß, darin auf eine mißliche Weiſe der Willkühr des Herrn überlaſſen, daß der Herr, wenn die Pachtzeit um iſt, ſich nach andern Leuten umſehen und ihn gehen laſſen kann, wogegen er nach den Colonatrechten doch ſeines Sitzes gewiß iſt.

Bey allen dieſen einem Rittergut gehörenden in dando und faciendo beſtehenden Dienſtbarkeiten müſſen wir nun zugleich die perſönlichen Verhältniſſe beachten, in denen manches gegen die Idee der perſönlichen Ehre verſtößt.

Dahin gehört die Leibeigenſchaft, d. h. eine ſtrengere Verbindlichkeit zu Dienſten und Zinſen, welche auf der

Perſon des Leibeigenen ohne Rückſicht auf den Beſitz eines Landgutes dergeſtalt haftet, daß derſelbe ohne freyen Willen des Leibherren ſich davon nicht losmachen kann; die auch mit den aus dieſem Verhältniß erworbenen Rechten auf ſeine Nachkommen forterbt. Von dieſer Leibeigenſchaft gibt es ſehr viele Grade, die geringſten ſind ſehr wenig drückend und auch die härteſten enthalten keinen Verluſt der Perſönlichkeit, ſie ſind keine Sklaverey, allein demungeachtet wird in dieſem Rechtsverhältniß ſelbſt in jedem Grade doch der Leibeigene gleichſam wie eine Sache in den Beſitz eines Andern gegeben. Darin liegt offenbar etwas den Leibeigenen perſonlich entehrendes. Wir müſſen alſo auch ganz abgeſehen von Geld und Gut die allmähliche Abſchaffung der Leibeigenſchaft fordern und halten, was dafür geſchehen iſt, auch da für ſehr wichtig, wo Geld und Gut dabey wenig in Frage kam.

Von der Leibeigenſchaft iſt die Hörigkeit oder Hof-Hörigkeit in Weſtphalen, die eigentliche adscriptio glebae noch verſchieden. Dieſe iſt, wo ſie ohne Leibeigenſchaft vorkommt, ſogar eine Realbegünſtigung, indem ſie mit der Vererbung eines Gutes verbunden iſt. Der zu Grunde liegende Vertrag iſt einer der natürlichſten, den man mit fremden Koloniſten machen kann. Auch iſt äuſſerlich die beſchränkende Bedingung, ſeinen Wohnort nicht verlaſſen zu dürfen, im Grunde nicht ſtrenger als ſie in manchen edlen Staatsbedienungen vorkommt. Allein wenn die Leute einmal auf dem Hofe eingebürgert ſind und zu einiger Bildung kommen, ſo muß es ihr Ehrgefühl doch bald auf eine beleidigende Weiſe treffen, gleichſam der Erdſcholle angeboren ſeyn ſollen. Daß hier dier die Ehre getroffen werde, beweiſt das römiſche Recht, indem es das pactum de domicilio non mutando für ſchimpflich erklärt.

Es wird alſo gerathen ſeyn, auch dieſes Rechtsverhältniß allmählich aufzuheben.

Die Gloſſe zum Sachſenſpiegel ſagt B. 3. Art. 42. §. 5. „Es folgt nicht, daß alle Diener eigen ſeyen? Dies lis alſo, Etliche Dienſtbarkeit liegt auff eim Mann alſo, daß er dienen muß, und dieſe ſind eigen. Etlicher Leut Dienſtbarkeit aber liegt auff ihrem Gut, alſo daß wer daſſelbig Gut hat, muß davon dienen. Darumb iſt ein Unterſcheidt zu halten zwiſchen den eigenen und Dienſtmannen.“

Dafür behaupten wir nun nach dem vorigen: Eigene Leute ſollte es um der Ehre willen nicht geben, aber Dienſtmannen mögen ſeyn, wenn ſie nur nicht über die Landrente verpflichtet werden. In dieſer Sonderung wird, ſo zuſammengeſetzt die Verhältniſſe hier und dort ſeyn mögen, die Liebeigenſchaft allein in allen ihren Formen leicht aufgehoben werden können, ohne irgend jemand anders als etwa eiteln Adelſtolz zu kränken.

Die Ausgleichung wegen Beſitz, Arbeit und Lohn iſt hingegen viel ſchwieriger, immer um ſo mehr je härter die Dienſtpflichten ſind. Da wo die Bauern bey getheiltem Eigenthum ſchon beſtimmte Colonatrechte haben, wird durch eine bloße partielle Löſung der alten Rechtsverhältniſſe geholfen werden können.

Wo hingegen, wie oft im Wendiſchen und in Hollſtein die Bauern nur Wirthe waren und gar kein Eigenthums-Recht an Grund und Boden hatten, da würde durch bloſſe Löſung des alten Rechtes dem Herrn alles und dem Bauern nichts zufallen; der arme Bauer bliebe als freyer Pächter eben ſo ſehr der Willkühr des Herrn überlaſſen und ſtünde in Nothfällen, in denen ſonſt der Herr für ihn ſorgen mußte, jetzt ganz allein. Hier kann nur mit allmählicher wirklicher Beſchränkung der herrſchaftlichen Rechte gewonnen werden, wobey aber am Ende Gutsbeſitzer und Bauern beyde an Ertrag ſehr gewinnen könnten, wenn mit der ſteigenden Ausbildung die großen Güter in kleinere Bauerngüter zerſchlagen und dieſe theils zu Eigenthum verkauft, theils in Pacht vergeben würden.

Endlich zu den aus den Vorurtheilen der Zeit der Lehnsverfaſſungen übrig gebliebenen Rechtsverhältniſſen gehört auch die Patrimonialgerichtsbarkeit nebſt allen mit ihr zuſammenhängenden Privilegien.

Richtige allgemeine ſtaatsrechtliche Grundſätze werden die Gerichtsbarkeit der höchſten Gewalt des Regenten zuweiſen und fordern daß jeder Richter oder Polizeybeamte als Staatsdiener angeſtellt werde. Eine gute Regierung wird alſo eine conſequente und gleichförmige Gerichts- und Polizeyverfaſſung fordern, die von der oberſten Gewalt ausgeht, und dem zuwider keine Privilegien zuläßt. Mit dieſer Maxime kommen nun die Privilegien der Patrimonialgerichtsbarkeit vielfach in Colliſion, ſo daß Aufhebung oder Aenderung derſelben häufig nothwendig wird. Dabey kommen wieder unſre zwey Rückſichten nebeneinander in Frage. Was nemlich das perſönliche betrifft, ſo hat gewiß keine Regierung die bloße Privilegienſucht und den Adelſtolz zu ſchonen, die nur aus ungerechten Anmaßungen fließen, — allein daneben kommt es auf Eigenthumsrecht und darin gegründetes Vermögen der Gerichtsherrn an, welches, wie Runde ſagt, zu Gelde angeſchlagen werden kann. Wird dieſes dem Gerichtsherren willkührlich ohne Entſchädigung genommen, ſo geſchieht es durch revolutionäre Maßregeln.

Was aber das Intereſſe der Sache ſelbſt für den Staat betrifft, ſo iſt klar, daß in je kleineren Parcellen dieſe Gerichtsbarkeit als Zubehör eines Gutes oder als perſönliches Eigenthum beſteht, deſto mehr Polizeyunfug und Unordnung in der Rechtspflege zu befürchten ſeyn wird, daß es um ſo ſchwerer ſeyn muß, bey Schonung der alten Gerechtſame Ordnug zu ſchaffen. Hier alſo werden auf jeden Fall durchgreifende Aenderungen nothwendig.

Die Verhaltniſſe ehemals unabhängiger Städte und der Standesherren, unter denen größere Landſtriche verbunden blieben, ſcheinen anders beurtheilt werden zu müſſen. Allgemeine Geſetzgebung und Oberaufſicht der ſouveränen Regierung des Provinzialſtaates wird hier ſehr vortheilhaft wirken können, aber gänzliche Aufhebung der genannten Privilegien möchte hier minder heilſam ſeyn. Die Standesherren haben Fürſtenrang und ſomit billige Anſprüche auf Theilnahme an der Regentengewalt. Sollte ſich nun dieſe auf den bloßen Sitz in der Ständeverſammlnng beſchranken? Vielleicht nicht. Die große Theilung in der Regentengewalt hat für alle friedlichen Dinge, wenn nur der Bundestag das allgemeine kräftig wahrnimmt, für das deutſche Volk ganz beſondere Vorzüge. Die Fürſtengewalt kann ſich ſo viel ſanfter mit dem Volksleben verſchmelzen, unſre Volksbildung bleibt von den Mängeln und dem Despotismus einer Hauptſtadt, von der Unterdrückung der Provinzen befreyt.

Und nun für unſern Fall. Die Beſetzung aller unteren geiſtlichen und weltlichen Beamtenſtellen geſchieht bey uns überall durch die eigne Wahl der obern Beamten und muß deßwegen immer theilweis von freundſchaftlicher Protection abhängen. Hier wird nun die Aufhebung ſtandesherrlicher und ähnlicher ſtädtiſcher Rechte nur eine ganz werthloſe Zurückſetzung vieler Familien der kleinen Provinz gegen die aus der Hauptſtadt und gegen die Hofparthey zur Folge haben, wodurch viele Familien ohne Noth in Verlegenheit geſetzt und anſtatt einer liberaleren Berückſichtigung des ganzen Landes nur einſeitiger Vorzug eines Theils erhalten wird.

Doch uns kann hier weniger dieſer Thatbeſtand in Rückſicht der Patrimonial-Gerichtsbarkeit intereſſiren, als das Princip, welches man allen dieſen Gerechtſamen und Vorrechten untergeſchoben hat.

Leicht zu handhabende feſte Rechtsordnung beſonders in Beziehung auf damaliges Erbrecht wurde im deutſchen Recht dadurch erhalten, daß man ſo viele Rechte und Verbindlichkeiten, Churhut, Kreis- und Landſtandſchaft, gutsherrliche Rechte und Colonatrechte der Bauern an das Eigenthumsrecht auf ein beſtimmtes Stück Grund und Boden knüpfte. Allein nicht nur dieſer gute Zweck ſondern die ganze natürliche Anlage der Lebensordnung brachte dieſe Rechtsinſtitute hervor. Die Völker waren nicht ſklaviſch, die Fürſten nicht deſpotiſch gewohnt, Furcht war nicht das ordnende Princip in dieſem Staate. Ausbildung der Staatsmaſchine für untergeordnete ein größeres Land umfaſſende Behörden der Staatsverwaltung fehlten noch, Polizeygewalt und ſtehende Heere waren nicht ausgebildet. Die Herrſchergewalt war mehr perſönlich aber wenig ausgebreitet und nicht mächtig. Jeder unabhängige Beſitz von Grund und Boden gab daher eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit an den

Eigenthümer; der republikaniſche Geiſt der damaligen Zeit nöthigte wohl jeden ſolchen unabhängigen Eigenthümer als Landſtand bey den öffentlichen Angelegenheiten mit zu befragen, denn man konnte nur in gutem Willen mit ihm einig werden. So bildete ſich in jener ordnungsloſeren Zeit das Recht der Landtage, das Recht der freyeren obern Stände und die Unterdrückung der Leibeigenen in den unterſten Ständen.

Dies alles mit ſeinen Vortheilen und Nachtheilen war gegründet geſchichtlich in der ſich fortgeſtaltenden Lebensordnung der damaligen Zeit, ohne daß jemand die beſtehende Ordnung aus einem höhern Rechtsprincip hätte ableiten wollen, da vor jedermanns Augen Fürſten und Herrenrechte durch Gewaltthat oder Verleihung nach Fürſtengunſt entſtanden, und nach Gewohnheiten erblich werdend, ſich ruhiger ausbildeten.

Erſt eine ſpätere Zeit fing darüber an zu ſpeculiren und ſchob nun der beſtehenden Ordnung der Dinge das Vorurtheil eines allgemeinen Rechtsprincips unter, nach welchem nemlich alle Herrſchaftsrechte von einem Eigenthumsrechte an Grund und Boden ausgehen ſollen, ſo daß alle übrigen Einwohner entweder jure accessionis mit beſeſſen werden, oder als ſchmalziſche Hinterſaſſen *) nur von der Gnade der Grund-Eigenthümer leben. Dieſes Vorurtheil hat alles die Ehre beleidigende in gutsherrlichen Rechten und alles die Völker kränkende in Fürſtenrechten rechtfertigen ſollen, es iſt aber conſequent genommen der Grundſatz des reinen Despotismus (nach Heerens Sprachgebrauch), nemlich einer Staatsver-

---

*) Schmalz Handbuch der Rechtsphiloſophie. 1807. S. 246.

ſaſſung in der die perſönliche Freyheit der Hinterſaſſen nur gnädiges Geſchenk der Grundherren zuletzt des Fürſten wird [*]).

Um dieſes Vorurtheil zu ſchützen ſind theils von furchtſamen, theils von ſelbſtſüchtigen Freunden despotiſcher Gewalt eigentlich die Reden über den göttlichen Urſprung der Majeſtät und über den blinden Gehorſam ausgeſponnen worden. Das mißlichſte in dieſer Sache iſt, daß ſich dieſes Vorurtheil in aller ſeiner Verderblichkeit aus einem ſehr allgemein angenommenen Grundſatz des Naturrechts mit voller Conſequenz ableiten läßt. Nehmen wir nemlich, wie ſo oft geſchieht, ein natürliches abſolutes Occupations- und Verjährungsrecht zur Erwerbung des Eigenthums an, ſo ſind wir der Conſequenz nach an jenes Vorurtheil verloren, ſo wie es aus dem Raiſonnement der Phyſiokraten und daher zuletzt des Schmalz hervorgeht. Nach dieſem Occupationsrecht hinge alle Feſtigkeit des Rechtszuſtandes durchaus vom Beſitz von Grund und Boden ab, und alles daran gelehnte Vertragsrecht ginge von der Gnade der Grundbeſitzer und nicht vom Rechte der Hinterſaſſen aus.

Ich will hiermit die innere Klarheit der ſchmalziſchen Formationstheorie nicht ableugnen, wenn man einmal ein natürliches Occupationsrecht überhaupt haben müßte, ich will ihm auch nicht Schuld geben, daß er das hier gerügte Vorurtheil in ſeiner Rechtsphiloſophie beſtimmt als Rechtsprincip aufgeſtellt habe, denn er hat nur ganz richtige geſchichtliche Nachweiſungen darüber gegeben, wie bey uns früher das Verhältniß der freyen Grundbeſitzer zu den Unfreyen wirklich beſtanden ſey. Allein er hat doch dabey zwey große Fehler, nemlich einmal den, daß er das Eigenthumsrecht von einſeitiger Occupation durch Formation ableitet und zweytens den, daß er in einer Rechtsphiloſophie neben der Angabe der wirklichen geſchichtlich herbeygekommenen Verhältniſſe die Frage, wie ſoll es aber eigentlich für die Gerechtigkeit werden? — daß er dieſe wahre Frage der Rechtsphiloſophie, dieſe Frage des Geiſtes guter Reformen gar nicht aufwirft.

---

[*]) S. Pütters Beyträge zum d. Staats- und Fürſten-Recht. S. 140. Beyſpiel eines gräflichen Landes, das nach Eigenthumsrecht beherrſcht wird.

Ich ſage dagegen: es gibt gar kein Eigenthumsrecht durch bloße einſeitige Occupation, ſondern jedes Recht iſt ein geiſtiges Inſtitut des geſelligen Menſchenlebens: alle Rechte der Bürger im Staate entſpringen aus der beſtehenden Geſetzgebung im Staate. Dieſe Geſetzgebung iſt nun das Werk der beſtandigen Gegenwirkung von Gewohnheit und Herkommen auf einer, von Herrſchergewalt auf der andern Seite, aber die Gewohnheit für ſich iſt blind und die Herrſchergewalt anfangs gewalthätig und launicht. Da führt denn der Geiſt guter Reformen die Forderungen der Gerechtigkeit hinzu, auf welche beyde hören, und denen ſie allmählich die Lebensordnung unterwerfen ſollen.

In dieſen Forderungen der Gerechtigkeit ſteht aber geſchrieben mit ewig wahrem Geiſteswort, daß Staatsbedienungen überhaupt kein Gegenſtand des Beſitzes, der Habe, des Eigenthumsrechtes bleiben ſollen, ſondern das ſie Geſchäftsverhältniſſe ſeyen, anvertraut an Beamte des Staates, welche den öffentlich allein geltenden allein wahren Staatszwecken unterthänig ſeyn ſollen und nicht ihren Launen.

Der Regent iſt der oberſte Staatsbeamte, und Beamte ſind alle die unter ihm der Staatsverwaltung dienen. Immerhin mögen Aemter erblich vergeben ſeyn; das Erbrecht kann entſcheiden, wer das Amt verwalten ſoll, aber darum iſt es doch kein Gegenſtand des Privateigenthums.

Hiergegen verſtößt nun das Inſtitut der Patrimonialgerichtsbarkeit vielfach, indem es Theile der richterlichen, polizeylichen, oberaufſehenden Geſchafte der Regierung als Privateigenthum vergibt. Die Gerichtsherren haben durch Conceſſionen und Strafgefälle, welche durchaus immer Sache des Staats ſeyn ſollten, oft eine bedeutende Privateinnahme. Dieß iſt alſo ein Verhältniß, welches allmählich zu andern ware.

Regierungsverfaſſung.

a.) Verhältniß des Regenten zu den Unterthanen und des Geiſtes zu den Formen im Staat.

Wollen wir jetzt über das Weſen der Regierung, über guten Geiſt und gute Verfaſſung derſelben nähere Betrachtungen anſtellen, ſo haben wir aus dem ſchon geſagten uns deſſen zu erinnern: die wahren Zwecke des Staates müſſen erreicht werden durch das Leben des Volkes unter den bisher betrachteten Verfaſſungsformen mit den richtig ineinander greifenden Geſchäften der verſchiedenen Stände.

Unter dieſen iſt der Stand der Regierenden der höchſte, und ſein Geſchaft iſt dem geſelligen Verkehr Selbſtſtändigkeit und Ordnung zu ſchaffen, auch ihn immer immer mehr auf die wahren Zwecke des Staates hinzulenken.

Eine ſolche Regierung braucht jedes Haus, jede Gemeine, jeder Bezirk, wir kommen aber in der Unter- und Ueberordnung dieſer Behörden bis zur Einheit eines Staates, wenn wir bis zu *unabhängiger, keiner höhern Behörde unterworfener Regierung* gelangt ſind. Macht und Geſchäft können da vielfach getheilt ſeyn, ſo daß ſich einfache und zuſammengeſetzte Staaten, Bundesſtaat und Staatenbund unterſcheiden laſſen: wir aber wollen hier das einfachere Verhaltniß vorausſetzen.

Wir verſtehen unter *Regierung* den Inbegriff aller derjenigen, welche im Stande der Regierenden thatig ſind, und denken uns im Staat an der Spitze dieſer Regierung einen oberſten leitenden, den *herrſchenden* Willen des Fürſten oder eines Senates, von welchem die Ausübung der höchſten Gewalt im Staate abhängt. Wir wollen dieſe Perſon, welche die Ausübung der höchſten Gewalt leitet, den *Regenten* nennen.

Dieſem Regenten ſind nun alle andern im Volke *unterthan* und durch eine Pflicht des Gehorſams an ſeinen Regentenwillen gebunden.

So ſtehen die zwey Fragen vor uns:

1.) Welches iſt das gute und rechte Verhaltniß des Regenten zu den Unterthanen?

2.) Welches iſt die gute und rechte Organiſation der Regierung unter dem Regenten!

Nehmen wir zunächſt die erſte ins Auge, ſo bitte ich Euch, behandelt ſie nicht in eiferſüchtigem Rechtsſtreit! Damit werdet ihr nur eine verworrene Rede herbeyführen, welche Erbitterung bringt und zur Gewaltthat verleitet, aber es wird euch ſo nicht gelingen die ruhige Stimme der Weisheit zu vernehmen.

Wir haben es hier mit den höchſten Lebenselementen im Staate zu thun, für die kommt es zunächſt nicht auf Berechnung geſelliger Formen, ſondern unmittelbar auf geſunde Geiſteskraft an. Energie der Regierung und Energie des

Volkswillens ſtehen hier im geſunden Leben gleichſam kämpfend gegen einander. Ohne einen rechtlichen und tapfern Gemein-Geiſt gibt es kein geſundes Leben in den Völkern. Dem Geiſte nach iſt die einzig möglich richtige Organiſation eines Staates die eines gegenſeitigen Zwanges zwiſchen Volk und Regenten. Die gebildete Regierung zwingt durch die oberſte Gewalt jeden Einzelnen unter das Geſetz; das Volk aber zwingt durch die Furcht vor der aufgeklärten öffentlichen Meinung den Regenten unter das Geſetz. So ſoll der geſpaltene Egoiſmus der Bürger von der Regierung bekämpft; zugleich aber ſoll vom Volke dem Egoiſmus der Regierung imponirt werden.

Die Gründung der Staaten, die Stiftung einer Verfaſſung und des beſtimmten Verhältniſſes der Unterthanen zum Regenten und zur Regierung iſt ja nach Ort und Zeit ein Werk des Herkommens, ein geſchichtliches Ereigniß. Was hier das rechte ſey, wird ſich daher für den Rechtsſtreit ſchlechthin und im allgemeinen weder nach natürlichem Recht aus der Idee der Gerechtigkeit ableiten, noch nach poſitivem Recht beſtimmen laſſen.

Die Idee der Gerechtigkeit fordert, daß die zuſammenlebenden Menſchen in eine bürgerliche Verfaſſung und alſo auch unter einen Regenten zuſammentreten ſollen. Allein wenn dies ausgeführt wird, ſo bleibt gar vieles der Wahl und dem Schickſal überlaſſen. Regent iſt jemand wirklich und in der That durch die höchſte Gewalt, die er in Händen hat, und er iſt es mit Recht, die Form ſey auch, welche ſie wolle, wenn er ſeine Macht für die öffentlichen Zwecke des Staates verwendet. Vergleiche ich nemlich die Thaten desjenigen, der wirklich in Ruhe Regent iſt, mit der Idee der Gerechtigkeit, ſo entſcheidet einzig das gegen ihn, wenn er mit deſpotiſcher Selbſtſucht dem Wohl des Ganzen fremde Privatabſichten verfolgt, und es entſcheidet einzig für ihn, wenn er den wahren öffentlichen Zwecken des Staates gemäß handelt.

Ferner wenn eine Verfaſſung durch Herkommen feſtſteht, oder gar von Fürſt und Unterthan gegenſeitig beſchworen iſt: ſo gibt es hier allerdings ein poſitives Recht, aus welchem gegenſeitig über Rechte und Verbindlichkeiten geſtritten werden kann. Allein dann iſt auch nicht davon die Rede, ein Recht der Vefaſſung erſt neu geltend zu machen, ſondern aus der ſchon anerkannten Verfaſſung als der Rechtsquelle für den einzelnen Fall das Recht zu ſchöpfen. So bald daher hier das friedliche Einverſtandniß über die Rechtsquelle fehlt, ſo wird auch das poſitive Recht gleich in dieſen Dingen ſeinen Dienſt verſagen. Denn nach poſitivem Rechte laßt ſich nur durch einen dazwiſchen tretenden Richter mit Sicherheit Streit ſchlichten; hier aber zwiſchen Regent und Unterthan kann es zuletzt keinen Richter mehr geben.

Iſt es daher hier einmal zum wahren Unfrieden gekommen, ſo ſtehen nur zwey Anſichten nebeneinander, zwiſchen denen der Widerſpruch nie aufgehoben werden wird.

Die Freunde des Regenten ſagen dann: Der Regent iſt nicht, was er ſeyn ſoll, wenn ſein geſetzgebendes Urtheil nicht untadelhaft, ſein oberrichterliches nicht unwiderruflich, ſeine Macht ungetheilt und unwiderſtehlich, ſeine Ausführung über Verantwortung erhaben iſt. Niemand iſt Richter ſeiner Thaten; ſeine Rechte ſind unbeſchrankt, denn nach ſeiner Einſicht muß er entſcheiden, ob in Nothfallen auch das harteſte für das offentliche Wohl unvermeidlich gefordert wird. So können wir die unbeſtimmte Deklamation fortſetzen: das Durchgreifen muß erlaubt ſeyn, der Regent darf in Polizey-, Kammer-, Finanz-, Kirchenſachen — ſelbſt gegen die Juſtiz alles, nemlich in Nothfällen? Man kann auch aus der Geſchichte von Aufruhr und Revolutionen nachweiſen, wie das gut gethan habe.

Dann rufen aber die Demagogen dazwiſchen: der Regent iſt nur ſo lang von rechtswegen Regent, als er für das öffentliche Wohl regiert; ſchiebt er hingegen ſeine Privatzwecke unter, ſo iſt er ein Tyrann, der ſein Volk nur in Sklavenketten hält. Die Ehre des Volkes fordert, dieſe zu ſprengen, und eine gerechte Ordnung der Dinge ſelbſt durch Inſurrektion und Revolution herbeyzuführen — und die Geſchichte der Tyranneyen und des Despotismus wird hiezu die Belege geben.

Da ſteht alſo Rede gegen Rede, keiner hat recht oder beyde haben recht; wie ihr's nehmen wollt. Ich aber rathe Euch, laßt euch auf dieſen ganzen Streit nicht ein; überlaßt dieſe ihrem unglücklichen Schickſal!

Wir wollen friedliches Einverſtändniß zwiſchen Volk und Regent vorausſetzen und uns dann eine Berathung über die größte Zweckmäßigkeit der Einrichtungen nach Volk und Ort und Zeit denken. Dafür läßt ſich eine befriedigende Lehre einleiten.

Die ächte philoſophiſch-politiſche Lehre von den Formen der Regierungsverfaſſung ſoll nicht die Frage beantworten wollen, welche Verfaſſung im allgemeinen die gerechteſte oder beſte ſey. Kein Staat wird durch ſeine Regierungsform allein gerecht regiert und auch für andere Zwecke wirkt dieſe Form nicht ſicher. Das Element der Formen iſt nemlich Gewohnheit und Herkommen in den ſtändiſchen Abtheilungen, hingegen in der Regierung ſollte grade der ſelbſtthätige Verſtand ſich über die Formen erheben. Gemeingeiſt des Volkes und Geiſt der Regierung ſtehen höher als die Formen, ſind die Erzeuger und nachher die Seele der Formen. Wir ſollen alſo nur fragen, welche Verfaſſung einer gegebenen Stimmung des Gemeingeiſtes die angemeſſenſte ſey. Die erſte Frage iſt nicht, durch welche Verfaſſungsformen wird ſich ein guter Geiſt im Volke bilden, ſondern umgekehrt, welche Formen wird ſich der gute Geiſt des Volkes anbilden.

Verfaſſungen, die ein republikaniſcher Geiſt bildete, dienen, wenn der Geiſt ſie verlaſſen hat, dem willkührlichſten Despotismus zur Behauſung. Vergleiche man da nur Rom als Republik mit dem Reiche der Imperatoren und deſſen Wechſel von Tyrannen und guten Regenten. Laſſet die Senatoren zu blödſinnigen Jaherren werden und ihr könnt mit aller Schonung der Formen den gewaltthätigſten Despotismus ſpielen laſſen. Eine glückliche Mäßigung im engliſchen Gemeingeiſt läßt dieſem ſeine Verfaſſungsformen ſo wohl anſtehen, während jeder ähnliche Verſuch bey den unruhigen Franzoſen nur auf einen Wechſel von Anarchie mit Despotismus führte. Nicht die Formloſigkeit der engliſchen Verfaſſung, ſondern der das ganze Volksleben durchathmende Gemeingeiſt, mit eigener brittiſcher Mäßigung verbunden, bringt dort das Gute.

Die Geſchichte zeigt uns hier zwey Verhältniſſe. Das geſunde Völkerleben iſt das, in welchem der Geiſt die Formen beherrſcht, für dieſes ſuchen wir guten Rath, der andere Fall dagegen iſt der, wo die vom Geiſte verlaſſenen Formen allein ſtehen. Wo die Uebermacht des eigenen Geiſtes ganz fehlt, da haben dieſe Formen der Gewohnung in der Geſchichte der Völker, je geiſtiger ſie ſind um ſo mehr, vor allem alſo die religiöſen, eine unüberwindliche Gewalt. Unter dieſer Herrſchaft läuft die Geſchichte Aſiens ſeit Jahr-Tauſenden fort. Solche vom Geiſte verlaſſene erſtarrte Formen ſchützen allerdings durch ihre Ordnungen gegen die wildeſte Zerſtörung, gegen weltlichen und geiſtlichen Despotismus, geben aber dagegen dieſem Despotismus innerhalb der Schranken, zwiſchen denen er ſpielen kann, deſto größere Kraft, indem ſie ihm einen Anſchein von Recht bringen. So finden wir die Lebensordnung unter Menus Geſetzgebung in Hindoſtan, ſo zeigen es alle dauernden großen Reiche in Aſien; alle Förmlichkeiten und Reichsgeſetze in China; das türkiſche Reich mit ſeinen Einrichtungen der Janitſcharen und allen weitlauftigen Formen des Serails. Eben ſo erſcheint die Calibats-Despotie in Thibet und Rom, bey deren Abſchaffung eigentlich kein Menſch etwas verlöre. Endlich auf das aller hartnäckigſte vertheidigen ſich ſo bloße Formen des Religionswahnes, wie bey den Parſen und Juden; ſelbſt in den poſſenhafteſten und abgeſchmackteſten Thorheiten, wie ſie ſich z. B. in den religiöſen Gebräuchen der Juden und der lamaiſchen Mongolen finden.

Wir aber wenden uns an den lebendigen Geiſt, der nach der Herrſchaft über ſeine Formen ſtrebt. Da heißt es: Verfaſſungsformen werden ohne den Geiſt im Volke nichts entſcheiden, wiewohl ſie mit dem Geiſte wirkend bald hemmen bald fördern werden. Die Kräfte, welche hier allein in lebendiger Gegenwirkung ſind, ſind die ausübende Macht der Regierung und die öffentliche Meinung des Volks. Daher wird die Stimmung des Gemeingeiſtes im Volke hier das erſte entſcheidende. Wir können ähnlich der Unterſcheidung, welche Montesquieu für das Lebensprincip despotiſcher, monarchiſcher oder republikaniſcher Staaten gibt, hier drey Geſtalten des Volkslebens unterſcheiden.

Die unterſte iſt diejenige, wo dem Volke aller Gemein-Geiſt fehlt. Hier kann es nur durch die Furcht zu einer größeren Maſſe zuſammengebildet werden. Furcht unterwirft jeden Untergebenen im Heer ſeinem Obern, bis zum Herrn des Heeres, und die Furcht vor dem Heer bändigt das Volk. Dies iſt der vorherrſchende Geiſt der afrikaniſchen und aſiatiſchen Despotien.

Neben dieſem ſtehen zwey Stufen des lebendigen Gemeingeiſtes, eine des paſſiven die andere des aktiven. Aktiver Gemeingeiſt zeigt hier die volle geſunde Kraft des jugendlichen blühenden Volkslebens. Hier lebt das Volk in einer ihm ſelbſt klaren Stimmung für Vaterlandsliebe und Volksehre oder für Religionsmeinung. Republikaniſche Jugend ſchlingt ein geiſtiges Band um alle, läßt den Einzelnen leicht ſich aufopfern für das Ganze. Dieſe Stimmung wird in der Regierung leben wie im Volk, beyde ſind für den Zweck des öffentlichen Lebens leicht einig.

Geſchichtlich wird die Gewalt dieſes Gemeingeiſtes nur recht hervortreten können in Zeiten der Noth und des Kampfes. Ruhigere Zeiten geſtatten ihm nur ſanftere Bewegung, wenigſtens in der Begierde zuzugreifen, Theil zu nehmen an allen Dingen des öffentlichen Wohls, leicht aber wird ſich dann ſeine Kraft und Gluth abſpannen und abkühlen, in gebildeten Völkern zu jenem nur paſſiven Gemeingeiſt, der das Lebensprincip der meiſten europäiſchen Völker zu ſeyn pflegt. Nicht eine feſte Richtung der Willenskraft iſt es dann, in der der Gemeingeiſt des Volkes lebt, ſondern nur die Urtheilskraft wird von der öffentlichen Meinung in

Anſpruch genommen. Es gibt hier öffentlich herrſchende Meinungen über Lebensanſichten, und jeder einzelne huldigt in ſeinem Leben dieſen allgemeinen Meinungen, der Mode ſeines Volkes. Das führt zu keiner Aufopferung für das Ganze, (vielmehr erſcheint die Aufopferung dem reichen Pobel in ſolchen Völkern meiſt als eine Albernheit, wahre Vaterlandsliebe wohl gar als gefährliche Schwärmerey,) aber doch zu dem Triebe ſich in der Geſellſchaft auszuzeichnen, in der Meinung der Leute etwas zu gelten. Mit Herrſchſucht und Habſucht der Deſpotien, verbindet wenigſtens ſich noch die Ehrſucht. Dies ſind die Länder des Verdienſtadels und der Ritterorden. In ruhiger Fortbildung kann hier groſſes und ſchönes gelingen für Wiſſenſchaft und Kunſt und Staat, wenn die intellectuelle Bildung der öffentlichen Meinung hoch genug geſtiegen iſt.

Dafür aber, ob hier nur gemeines geſchieht, ob gar das öffentliche Leben mit Knechtsadel und Herabwürdigung der Ritterzeichen zum Bedientenkleid zur Karrikatur verzerrt wird, oder ob im Gegentheil das edlere ſich emporhebt — wird hier der Geiſt und die Bildung der Regierung ſehr viel entſcheiden. Bey aktivem Gemeingeiſt lebt die Regierung im Volk und wird von deſſen mächtigem Geiſte mit fortgeführt — hier ſteht ſie mit kälterer Beſonnenheit gleichſam über dem Volke, ſie vermag es zu leiten — zum Böſen oder Guten nicht ohne eigne Wahl.

Alſo über alle Formen hinaus rufen wir den Geiſt an im Volksleben! Keine Regierungsform wird ein Volk ſchützen, wenn der kräftige Geiſt ſeines öffentlichen Lebens ihm nicht hilft. Dieſer iſt allein im Stande jede Form zu geben und zu nehmen.

Welches iſt nun aber der gute Geiſt, und wer ſoll dieſem Geiſte die Erhaltung ſichern? Der gute Geiſt? — Aufopferung iſt ſeine Probe! Der Geiſt iſt immer ein edler Führer, in deſſen Dienſt das Volk freywillig Gut und Blut geopfert! Freylich es gibt auch böſe Geiſter im Völkerleben *)! Römer und Franzoſen wurden von eignem Geiſt getrieben, es war der Geiſt des kriegeriſchen Ehrgeizes und der Eroberung, der ſich in Plünderungswuth vernichtete und ſein Volk in Knechtſchaft ſtürzte. Eurer hat ſich lang ein feigerer Dämon mit lauernder Heimtücke bemächtigt — euer Geld und Reichthum bewundernder Geiſt, mit dem ihr alle zu Grunde ginget, wenn ihr nicht bald des göttlichern Hülfe anruft, die Hülfe des Geiſtes der Mäßigung, der Ehre und der Gerechtigkeit, der allein eurer Anbetung werth iſt.

Wer nun ſoll uns dieſen Geiſt herbeyrufen und erhalten? Sicherer als alles andere die ſteigende Ausbildung. Dieſe kann den Gemeingeiſt anſtatt einer gleichſam inſtinktartigen Vaterlandsliebe zu einem beſonnenen öffentlichen Urtheil der höheren Stände machen. Führt nun dieſelbe Bildung die Regierung zu vaterländiſchen Geſinnungen, ſo wird ſie durch die *Publicität* ihrer Maximen eine Treue und einen Glauben zwiſchen ſich und ihrem Volke ſtiften, welche den ruhigen Gehorſam ſicherer herbeyführen werden, als Polizey und Militargewalt.

Darum iſt die Gelehrtenherrſchaft eigentlich die höchſte Gewalt auf Erden, die vor allem im *Märtyrertode* ſiegt. Nicht der iſt der Herr, der geſetzgebend Formen ordnen kann, ſondern der, der dem Geiſte gebietet; Erziehung und Religion gelten; die Macht geſetzgebender Propheten iſt die wahre Macht des Menſchen über die Völker!

---

*) Julius und Evagoras S. 103.

b. Organiſation der Regierung.

Bisher betrachteten wir das Verhältniß des Volkes zum Regenten im allgemeinen, nun komme ich auf die oben aufgeworfene zweyte Frage nach der Einrichtung der Regierung unter dem Regenten. Dieſe Organiſation der Regierung hängt dem Material nach von den Unterordnungen der Gemeine-, Bezirks-, Provinz-, und Landesverwaltung und auf jeder Stufe vom Geſchäft der Regierung ab. Hier muß ich aber, abgeſehen von dieſem Material auf die bloße Form der Organiſation aufmerkſam machen.

Unter dem Regenten als höchſten Inhaber der öffentlichen Macht ſteht ein Stand der Regierenden oder der Staatsbeamten, welche unter ihm die Geſchäfte der Regierung verwalten. Bilden dieſe gleich den höchſten, ſo bilden ſie doch auch einen eignen Stand in der Abmeſſung der bürgerlichen Stände und ihrer Vertheilung der Geſchäfte. Für die gute Regierungsverfaſſung würden wir alſo wie bey jedem Stand zu ſehen haben

1.) auf Feſtigkeit der Form oder der geſelligen Ordnung,

2.) auf Freyheit der perſönlichen Verhältniſſe,

3.) auf Kunſtfertigkeit für das Geſchäft und richtiges Eingreifen in das allgemeine Vergeltungsſyſtem im Verkehr.

Allein die nahe Berührung dieſer Organiſation der Regierung mit dem keiner höhern Form unterworfenen Verhältniß des Regenten zu den Unterthanen entzieht uns hier meiſt die Schärfe allgemeiner Entſcheidungen und nöthigt das meiſte nur für Zeit und Ort, für den beſondern Fall zu beurtheilen.

Ich will daher, ehe ich von den verſchiedenen Arten der Regierungsformen rede, nur zweyerley im allgemeinen beachten, nemlich 1.) den Hauptunterſchied berathender und befehlender Behörden und dann 2.) den Eintritt in die Beamtenſtellen.

1.) Berathung und Befehl.

Die vorigen Unterſuchungen haben ergeben, daß die im Leben eines Volkes eigentlich in lebendiger Gegenwirkung begriffenen Kräfte ſind, die öffentliche Meinung des Volks als Gemeingeiſt und die ausübende Macht der Regierung. Daher bilden ſich zwey Hauptformen der Regierungsverfaſſung eine durch den Gemeingeiſt der Geſellſchaft, eine andere durch Herrſchergewalt der Regierung.

Im erſten Falle treten nemlich die Glieder der Geſellſchaft mit gleichen Rechten zuſammen, zur Berathung darüber, was zu thun ſey, und faſſen dann ihren Entſchluß entweder einſtimmig oder nach Mehrheit der Stimmen. Dieſe berathende Verfaſſung wird die collegialiſche genannt und die Geſellſchaft Collegium.

Im andern Fall hingegen fließen die Entſchlüſſe aus dem Willen eines Einzelnen als Befehl für die Untergebenen. Dieſe befehlende Verfaſſung will ich die autokratiſche nennen, und den an ihrer Spitze ſtehenden den Selbſtherrſcher, Autokrator.

Rein können dieſe Formen in keiner Staatsverfaſſung vorkommen, ſondern jede Staatsverfaſſung enthält eine Zuſammenſetzung aus beyden. Mag nemlich eine Regierung noch ſo deſpotiſch ſeyn, ſo werden Gewohnheit und Gemein-Geiſt doch immer irgend einen Anklang der öffentlichen Meinung wenigſtens in Rückſicht auf Religion und Recht zeigen, es wird ſich darin immer noch einige republikaniſche Form neben den autokratiſchen zeigen.

Auf der andern Seite aber iſt ausgebildete Herrſchergewalt jedem Staate Bedürfniß. Unmöglich können immer alle Bürger des Staates berathend zuſammentreten, es müſſen nothwendig erſt aus der Mitte des Volks Collegien der Staatsbeamten gebildet werden und dann befehlend die Geſchäfte ordnen.

Daher kann die befehlende Verfaſſung noch reiner vorherrſchen als die berathende. Dies iſt in ſolchen Organiſationen der Fall, wo jeder Beamte ſeinem nächſten Obern ſchlechthin verantwortlich iſt, aber wieder ſeine Unterbeamten willkührlich behandelt. Auf rohere Weiſe iſt dies die Form aſiatiſcher Deſpotien, ausgebildet ergibt ſich aber daraus die franzöſiſche Bureauverfaſſung, in welcher der Chef des Bureau allein dem Staate für die Geſchäfte verantwortlich iſt, dagegen aber bey der Anſtellung ſeiner Employes mehr oder weniger willkührlich verfahren darf.

Was iſt beſſer, daß Einer (als König, als Erbadel, als Miniſter, Präſident u. ſ. w.) an der Spitze ſtehe und nach Verhältniß die Verantwortlichkeit für alle ihm Untergebenen trage, oder daß eine organiſirte Geſellſchaft mit collegialiſcher

Gleichheit der Mitglieder beſtehe? Welches iſt beſſer, franzöſiſche Bureauverfaſſung vom Staatsrath des Kaiſers bis zum Bureau des unterſten Commiſſärs, oder deutſche Collegienverfaſſung vom Reichstag und Hofkriegsrath bis zum unterſten Schulcollegium?

Dieſe Frage trift mit der andern zuſammen: was gilt mehr despotiſche Kraft oder republikaniſche Unpartheylichkeit? Zu ihrer Beantwortung werden wir die Natur berathender und befehlender Behörden mit den verſchiedenen Geſchäften der Regierung vergleichen müſſen.

Die Entſcheidung der Collegien wird im allgemeinen Unpartheylichkeit verſprechen und größere Ruhe der Ueberlegung, die augenblickliche Aufwallung des Affektes wird hier nicht ſo leicht ſchädlich wirken. Collegialiſche Verfaſſung iſt aber das Werk des Gemeingeiſtes und muß vom Gemeingeiſt belebt werden, ſo wie dieſer an Kraft verliert, wird Langſamkeit und Unentſchloſſenheit die Schritte der Collegien charakteriſiren; der Zweck des Ganzen bleibt in der Mitte liegen, der Einzelne nimmt ſich deſſelben nicht an, die Geſchäfte werden ſchläfrig betrieben oder nach den Privatintereſſen einzelner Mitglieder.

Wenn daher eine Geſellſchaft nur über eigne Angelegenheiten zu verfügen hat, an die das Privatintereſſe der Mitglieder lebhaft gekettet iſt, ſo wird collegialiſche Verfaſſung am beſten fördern und Entſchließung per majora das rechtlichſte ſeyn. Sind hingegen einem Collegium fremde Angelegenheiten anvertraut, treibt es übertragene Geſchäfte, ſo wird leicht neben der Unpartheylichkeit Gleichgültigkeit einreißen, indem da wo ſich Schwierigkeiten zeigen faſt jeder Einzelne denkt, was geht es mich an, laß die andern zuſehen. Hier kann nur entweder der Gemeingeiſt durch das Ehrgefühl der Mitglieder helfen oder die ſtrenge Verantwortlichkeit, der die Mitglieder anderweit unterworfen ſind, in der Unterordnung des Collegiums unter eine höhere Behörde, oder vermittelſt der Wahl der Mitglieder nur auf beſtimmte Zeit.

Wird daher eine befehlende Behörde, deren Privatintereſſe nicht das Intereſſe des Ganzen iſt, ohne Verantwortlichkeit gelaſſen, und collegialiſch organiſirt, ſo wird der vielköpfige Despot leicht ſchlimmer als der einköpfige. An die Stelle willkührlicher Launen tritt despotiſche Conſequenz mit theilnahmloſer Härte. Am ſchlimmſten wenn ein ſolches Collegium, etwa des Erbadels in ariſtokratiſchen Verfaſſungen, von eignem Partheygeiſt der Herrſchenden beſeelt wird. Daher z. B. die verhaßten Polizeycollegien von Karthago und Venedig.

Wo dagegen Einer autokratiſch an der Spitze ſteht, da bedarf es nur eines kräftigen Mannes, ſo wird er das Geſchäft zu ſeinem Privatintereſſe machen, er wird entſchloſſener und ſchneller handeln; und indem jeder Untergebene von ſeinem Obern abhängt, werden auch die Untergebenen leicht ſtrenge an ihre Geſchäfte gebunden werden können. Aber eben damit wird zugleich das ganze Geſchäft leicht dem Privatintereſſe des Einzelnen unterworfen, er wird nur ſeinen Willen ausführen, leichter leidenſchaftlich handeln, despotiſch durchgreifen, alles nach Privatabſichten leiten.

Sollen alſo berathende und befehlende Formen näher miteinander verglichen werden, ſo müſſen wir voraus bemerken, der Geiſt entſcheidet! Jede todte Form wird von der unruhigen Kraft des Geiſtes überwunden. Das entſcheidendſte iſt, ob der Geiſt raſcher Thätigkeit oder bequemer Ruhe der Befehlenden das Ganze belebt. Schlendrian wird auch in autokratiſchen Formen immer der Kraft des neuen Geiſtes unterliegen; der Schreiber handelt im Namen des Präſidenten, der Director im Namen des Miniſters.

So geſchah' es, daß Carnot im Revolutionskrieg ſeine wilden Horden gegen den Schlendrian der deutſchen Heere über den Rhein weiſen konnte.

Bey ſonſt gleichen Verhältniſſen des Geiſtes wird aber für adminiſtrative Thätigkeit und ausübende Gewalt die autokratiſche Form wirkſamer ſeyn.

Für Entſchluß und That iſt es ſicherer, daß einer an der Spitze ſtehe, in den oberſten Regierungsſachen und in der Armee wird daher autokratiſche Form leicht auf die Dauer die collegiale beſiegen. War vor der Revolution Frankreich nur nicht allzu unglücklich gegen England, ſo übervortheilte es im Frieden das letztere: Frankreich gewann faſt immer, England erhielt höchſtens leidliche Bedingungen. Ein Senat taugt ſelten an die Spitze einer Regierung, ein Kriegsrath nie an die eines Heeres. Die napoleoniſche Verfaſſung war im Drang der Umſtände durch die ausübende Gewalt gebildet — daher ihre durchgängige Bureauverfaſſung.

Wo es hingegen nicht auf durchgreifende Thätigkeit ankommt, da iſt ſchlechthin collegialiſche Verfaſſung vorzuziehen, denn ſie ſichert Unpartheylichkeit und Ruhe. Auch wo langſame und ſtete Bildung zu einem Geſchäfte erforderlich iſt, wird die Collegienverfaſſung beſſer ſeyn, weil ſie leichter einen ſicher fortſchreitenden Dienſt von unten auf und nach Dienſtalter begünſtigt, bey feſteren Anſtellungen, während der Adjutant, der Employe, der Schreiber mehr der Willkühr und dem guten Glück ihres Obern überlaſſen bleiben.

Für Geſetzgebung, Gericht, gelehrte Verfaſſung ſind daher Collegien ſchlechthin vorzuziehen.

Wo aber irgend in Collegien der Gemeingeiſt dem Schlendrian den Platz zu räumen anfängt, (wie auf dem Reichstag und an den Reichsgerichten ehedem, in vielen Spruch-Collegien leichtlich noch.) da wird den Collegien doch noch als Regierung eine höhere autokratiſche Behörde übergeordnet werden müſſen, um ſie durch den Zwang der Verantwortlichkeit in Thätigkeit zu erhalten. Daher wird vor allem die höchſte Form der ausübenden Gewalt der Regierung ſich autokratiſch geſtalten, wenn nicht volle Kraft des Gemeingeiſtes mit Mäßigung verbunden im Volke lebt.

2) Eintritt in die Beamtenſtellen.

Für die Beſetzung der Stellen unter den Staatsbeamten laſſen ſich vier Formen denken. Die Stellen werden nemlich entweder nach Erbrecht, oder nach Wahl oder durch Verkauf an den Meiſtbietenden vergeben, oder endlich, wie etwa bey den engliſchen Friedensrichtern ähnlich den Geſchäften anderer Stände, dem freyen Verkehr überlaſſen. Auf den freyen Verkehr brauchen wir nach unſern Lebensverhältniſſen keine Rückſicht zu nehmen. Ueber die andern Formen ließe ſich etwa folgendermaßen urtheilen.

Erbrecht gibt die größte Sicherheit der Form, das andere kann ein Spiel der Leidenſchaften werden, iſt dem Irthum und Betrug leicht ausgeſetzt. Die Feſtigkeit der Form ſpricht daher für erbliche Aemter, der Geiſt der regen Thätigkeit aber dagegen. Daher werden in autokratiſchen Verfaſſungen die höchſten Aemter am beſten erblich ſeyn, ſo lange das Volk nicht eine beſondere Feſtigkeit des Gemein-Geiſtes, eine beſondere Bildung und Maßigung gewonnen hat. Haben wir aber einmal eine ſolche Erblichkeit an der Spitze, ſo fordert, wie Montesquieu ſagt, ſchon das Geſetz der Stetigkeit, daß einige darauf folgende Stellen ſtandesmaßig erblich ſeyen.

So wird uns eine weiſe Abſtufung von Erbfürſten, zu Erbadel und Gemeinen gefordert, jedoch mit möglichſter Beſchränkung des Erbadels.

Für die übrigen Stellen wird es um ſo beſſer ſeyn, je freyer der Zutritt zur Bewerbung fur alle im Volke iſt. Da kommt es dann darauf an, die verſtandige Wahl im Volke zu leiten.

Neben dieſer ſteht zwar auch noch blinde Wahl durch das Loos, aber der werden wir die Entſcheidung doch nur in ganz untergeordneten Fallen laſſen mogen und der Verkauf wird ſchlechthin zu verabſcheuen ſeyn.

Richelieu wollte den Verkauf um der Finanzen willen, und Montesquieu bemerkt, daß er auf die franzöſiſchen Parlamente vortheilhaft wirkte. Das kann zuweilen glücken. Sind nemlich die Stellen Ehrenſache, in denen die Beamten nur durch Auszeichnung gelten wollen, ſo wird der eifrigſte am meiſten bieten. Aber Gott behüte unſer Volk vor ſolcher Ehrenprobe! Wo mit dem Verkauf Erwerb geſucht wird, ſchandet er den Staat und laßt leicht das ganze Geſchlecht der Staatsbeamten entarten. Die traurigen Wirkungen dieſes

Verkaufs liegen mir ſo nahe, daß das exempla sunt odiosa mich ſchweigen heißt.

Für die verſtändige Wahl ſind dann ſehr vielerley Einrichtungen möglich. Es kann nach Geſetzen der Eintritt in den Dienſt durch Prüfung und Wettſtreit; es kann die Beförderung in Serien nach Prüfung, Wettſtreit und Dienſtalter vorgenommen werden; es kann die Wahl für Lebenslang oder für beſtimmte Zeit gelten; es fragt ſich nach vielerley Rückſichten: wer ſoll wählen? Das alles iſt nach Zeit und Ort ſehr verſchieden zu beurtheilen, es laſſen ſich aber doch allgemeine Bemerkungen über den Einfluß der Verſchiedenheit der Geſchäfte auf die Zweckmäßigkeit dieſer Formen geben.

Viele der wichtigſten Stellen fordern ein eignes Talent und eigne Bildung nach Geſchicklichkeit und Uebung, ſo daß ſolchen Geſchäften wohl eigne Stände gehören ſollen in der Reihe der bürgerlichen Stände. Dahin gehören Gericht, Schule, Kirche und Führung der Heere. Hier läßt ſich die Wahlfähigkeit durch Prüfung des Talents und der Geſchicklichkeit ausmitteln und bey Beförderungen ſollte auf Verdienſt und Dienſtalter geſehen werden.

Zu andern Stellen, wie z. B. zu denen der eigentlichen Regierung, wird überhaupt nur höhere Bildung, Rechtlichkeit und daher eine gewiſſe Uebung und Beſonnenheit, dem Alter mehr eigen als der Jugend, gefordert. Da nun alle verſtändige Wahl durch Geſchicklichkeit, Uebung, Verdienſt und Zutrauen der Committirenden beſtimmt werden ſollte, ſo wird unter den Wahlfähigen beſonders in letzteren Stellen das Zutrauen eigentlich die Entſcheidung bringen ſollen. Männer, welche das Vertrauen des Volkes haben, ſollen dieſe Stellen bekleiden.

So werden wir uns verſtändigen über das *Ideal einer repräſentativen Verfaſſung* als derjenigen, wo die Beſetzung der Stellen durchaus durch verſtändige Wahl beſtimmt würde und jeder ſelbſtſtändige Bürger ſeinen Antheil an dieſer Wahl als Wählender hatte.

Da werden alſo Grundgeſetze über Selbſtſtändigkeit der Bürger, über Wahlfähigkeit in beſtimmte Stellen und über die Förmlichkeiten bey den Wahlen nothwendig ſeyn. Für die oberſten Regierungsſtellen wird aber der Verantwortlichkeit der Beamten wegen und durch die Eiferſucht gegen Vorzüge Einzelner nur *Wahl auf beſtimmte Zeit* und nicht auf lebenslang vorkommen.

Eine ſolche *rein repräſentative* Verfaſſung kann auch leicht ausgeführt werden bey einem Volke, deſſen Regierungsgeſchäfte nicht verwickelt ſind und keine heftigen Leidenſchaften weder der Herrſchſucht noch der Ehrſucht noch auch der Habſucht anregen. So läßt ſich zur Beſtätigung etwa die Isländiſche Geſchichte vom neunten bis ins dreyzehnte Jahrhundert vergleichen. In andern Fällen würde ſie eine ſehr hohe Bildung, einen kräftigen Gemeingeiſt und dabey doch eine feſte Mäßigung im Volke vorausſetzen. Fehlt daran mehr oder weniger, ſo werden wir einen mechaniſchen Schutz der Formen wünſchen müſſen, der in dieſer Verfaſſung nicht gewährt wird.

Hierzu muß ich nun beſonders bemerken, daß in ſehr einfachem oder in ſehr hochgebildetem Volksleben eine ſolche reine Wahlverfaſſung freylich eine *ſehr natürliche* ſeyn werde, daß man ſie aber nicht als die *allein rechte und gerechte* über andere Formen erheben dürfe. In unſern politiſchen Idealen haben nicht Recht und Gerechtigkeit — ſondern eigentlich nur die Eiferſucht gegen die Vorzüge Einzelner, welche ein ſtolzer oder gar ungerechter Oberer leicht rege macht, dieſer Verfaſſung vor allen andern den Vorzug geltend machen wollen.

In dem Leben unſers Volkes ſind die Verhältniſſe anders. Wir brauchen durch Erblichkeit und ihre feſteren Gewohnheiten geſchützte Verfaſſungen und das deutſche Volk wünſcht nur ſolche. Als vor kurzem die ungebundene Volksmeinung ſich in Deutſchland frey ausſprechen konnte, wo ſuchte da unſer Volk die Männer des Volksvertrauens anders, als in ſeinen angeſtammten Fürſtenhäuſern? Wer muß bey uns nicht dieſes Recht des Herkommens den precären Wahlen vorziehen.

So führte uns die Geſchichte auf unſre zuſammengeſetzte Erb- und Wahlverfaſſung nach folgenden Momenten.

a.) Die höchſten Fürſtenſtellen ſind erblich.

b.) Republikaniſche Wahl des Zutrauens gehört den repräſentirenden Ständen und den Gemeinde-Verwaltungsbehörden.

c.) Den Anſpruch an Stellen oder die Wahlfähigkeit geben die Geſetze durch Prüfungen und für Beförderungen zum Theil nach Dienſtalter.

d.) Die wirkliche Beſetzung der Stellen im Corps der Staatsbeamten, die Fälle unter b. ausgenommen, geſchieht durch eine vom Fürſten emanirende Wahl nach Gunſt durch die oberen Behörden.

Hier ſcheint in unſerm Herkommen beſonders viel gegen die vom Volke ausgehende Beſetzung der Gemeindeverwaltung in Bürgermeiſter und Rath einzuwenden zu ſeyn; in kleineren Städten wegen der faſt zum Sprichwort gewordenen

Ungeſchicklichkeit, Unthätigkeit und des Unterſchleifs bey dieſen Behörden, in größeren aber häufig wegen des leidigen ariſtokratiſchen Despotismus. Ich werde hier nicht im Stande ſeyn die Gründe dieſer Uebel mit wenigen Worten zu nennen, doch wage ich für jeden eine Inſtanz anzugeben. Die Unthätigkeit und Ungeſchicklichkeit ſcheint dadurch vermehrt und begünſtigt, daß man, anſtatt dieſe Behörden durch ſtrenge Verantwortlichkeit an höhere Behörden zur Thätigkeit und Rechtlichkeit zu zwingen, ihren Wirkungskreis beſchränkte und überall fürſtliche Juſtiz- und Polizeybeamte in ihre Geſchäfte eingreifen hieß. Auf ariſtokratiſchen Despotismus führt aber jede Wahleinrichtung bey der ein Collegium ſich ſelbſt rekrutirt, auf Anarchie eine jede, bey der das Collegium plötzlich alle ſeine Mitglieder oder auch nur die Majorität wechſelt. Das lezte gab bey den Franzoſen den entſcheidenden Stoß zur Anarchie. Hier kommt es alſo nur auf eine beſonnenere Wahlverfaſſung an.

Der Ausdruck, daß die meiſten Stellen durch die obern Behörden nach Gunſt beſezt werden, kann klingen wie ein Vorwurf des Nepotismus und der leidigen Protection nach Connexionen. Aber das iſt meine Meinung nicht, wenn ſchon dieſe Mißbräuche hierher gehören. Die Sache mit ihrem rechten Namen zu nennen iſt hier noch kein Tadel. Dieſe Begünſtigungen ſind beſonders in autokratiſchen Verfaſſungen ganz unvermeidlich, denn was anders als das Zutrauen der obern Behörde ſoll dann hier an die Stelle des oft noch weit unſichereren Volksvertrauens treten und zwiſchen den Wahlfähigen die Entſcheidung geben? Mißbräuche, die daraus erfolgen, ſind nicht durch dieſe Gunſtwahlen ſelbſt, ſondern in einzelnen Fällen durch die Ungerechtigkeit der Beamten herbeygeführt und im allgemeinen nicht durch das unter d.

genannte Moment bewirkt, ſondern vielmehr durch die Schlechtigkeit der Geſetzgebung in Beziehung auf c. Das iſt die Hauptſache, wofür in dieſen Angelegenheiten der Wahlverfaſſung die Form helfen kann, daß gutgeordnete und ſtrenge Geſetze die Wahlfahigkeit für beſtimmte Stellen durch ernſte und wiederholte Prüfungen allein erlangen laſſen, und in der Dienſtordnung das Dienſtalter bey den Beförderungen gehörig mitgeltend machen.

---

c.) Verſchiedenheit unter den Regierungsformen.

Welches ſind nun die weſentlichen Unterſchiede unter den Regierungsformen? Zur Antwort bieten ſich uns als die gewöhnlichſten Namen die der Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie, der Einherrſchaft, Vielherrſchaft und Allherrſchaft an. Da kann man nun leicht dagegen ſagen, daß nirgends nur Einer regieren könne und nirgends Alle Antheil an der Regierung zu haben vermöchten, daß alſo ſtreng genommen jede Regierung Vielherrſchaft ſey und die Eintheilung nichts tauge. Man kann aber auch dieſe Bemerkung als etwas für den geſunden Menſchenverſtand leicht verſtändliches als bekannt vorausſetzen, und die gegebenen Beſtimmungen nun nicht simpliciter ſondern secundum quid geltend machen. Dieſes secundum quid kann man denn bald theoretiſch bald geſchichtlich näher zu beſtimmen ſuchen, und in geſchichtlicher Hinſicht wird der bloße Unterſchied in der Form, ob ſelbſtſtändig und ohne Verantwortlichkeit ein Menſch an der Spitze ſteht, oder ein Collegium von Mehreten, oder ob endlich zuoberſt im Namen des ganzen Volkes gehandelt wird, nicht unbedeutend bleiben.

Aus vielen andern können wir unter den Bemerkungen über dieſe näheren Beſtimmungen etwa folgende herausheben. Wir können ungefähr mit Kant ſagen: der weſentlichſte Unterſchied iſt der, ob die Regierung *deſpotiſch* dem Staat ihre Privatzwecke unterſchiebt oder ob ſie *republikaniſch*, die wahren öffentlichen Zwecke des Staates im Auge hat. Nach alter Zweydeutigkeit bedeutet *Republik* (πολιτεία) bald den Staat überhaupt bald die beſte Verfaſſung. Wer kann im zweyten Sinn die Kantiſche Bemerkung unrichtig nennen?

Wir können ferner Monteſquieus Unterſcheidung ſo ausbilden: in einen Staat, der nur durch Furcht beſeelt iſt, wird unbeſchränkte Willkühr des Deſpoten zum Herrſcher und gibt die Geſetze. Beſeelt paſſiver Gemeingeiſt das Volk, ſo wird das Herkommen geſetzliche Rechte des Regenten gegen die Unterthanen, und der Stände untereinander gründen; herrſcht aber aktiver Gemeingeiſt, ſo wird das öffentliche Wohl allgemein Angelegenheit des Volkes.

Damit iſt dann Heerens beſtimmtere, den Stufen der geſchichtlichen Ausbildung der Völker entſprechende Unterſcheidung verwandt. In Deſpotien ſind die Unterthanen Sklaven des Herrn; in autokratiſchen Verfaſſungen haben ſich Geſetze gebildet, durch welche die Privatrechte der Bürger abgemeſſen und gegen willkührliche Eingriffe geſchützt werden, es findet perſönliche Freyheit ſtatt, aber die öffentlichen Angelegenheiten ſind Privatſache der Regierung; in Republiken hingegen iſt nicht nur das Privatrecht geſetzlich beſtimmt, ſondern die bürgerliche, politiſche Freyheit lebt in geſichertem öffentlichen Rechte, welches die öffentlichen Angelegenheiten zur Volksſache werden läßt.

Ich glaube nun hieraus geltend machen zu können, daß alle dieſe Männer Kant oder Heeren eigentlich nach dem von mir genannten Grundgedanken entſcheiden: auf den Geiſt in Volk und Regierung kommt es zuoberſt an und nur unter dieſem auf Verfaſſungsformen. Denn keine der genannten Unterſcheidungen hat es direct mit den Verfaſſungsformen, jede zunachſt mit dem Geiſt zu thun. So fällt es in die Augen bey dem, was Kant republikaniſch nennt, aber auch Heeren iſt im gleichen Fall. Die bürgerliche Freyheit konnte einem Volke gehören bey einer ganz autokratiſchen Verfaſſung, in welcher dem Volke gar keine Verfaſſnngs-Form Antheil und Mitwirkung an den öffentlichen Angelegenheiten gabe. Dies wurde der Fall ſeyn, wenn in einem gebildeten Volke bey völliger Preß- und Sprech-Freyheit völlige Publicität in öffentlichen Angelegenheiten ſtatt fände, jeder Gebildete ſich für die Staatsangelegenheiten lebendig intereſſirte, und ſo eine öffentliche Meinung lebendig erhalten hülfe, welche dann auch in der gebildeten Regierung leben, dieſe an die wahren Staatszwecke binden und ſie zu kraftiger und rechtlicher Thätigkeit führen würde. Energie des Gemeingeiſtes wird auch für Heerens Unterſcheidung die Republik über die Autokratie erheben.

Gemäß dieſer Anſicht wage ich es folgende Betrachtungen über den Unterſchied in den Regierungsformen mitzutheilen.

Die Kräfte, welche eigentlich im Großen im lebendigen gebildeten Volksleben in Gegenwirkung ſind, fanden wir in der öffentlichen Meinung des Volks und der ausübenden

Macht der Regierung. Der Geiſt des Volkslebens in den Staaten wird daher die Hauptunterſchiede in den Verfaſſungsformen daraus hervorgehen laſſen, ob in ihm die öffentliche Meinung oder die Eigenmacht der Regierung vorherrſcht. Ich erlaube mir den erſten Geiſt den *republikaniſchen*, den andern den *autokratiſchen* zu nennen.

Vergleichen wir nun nach dieſem Verhältniß die Regierungsformen, ſo ergibt ſich etwa folgende Ueberſicht.

Der reine republikaniſche Geiſt zeigt die *Demokratie*, wo die höchſten Formen der Verfaſſung als Staatsgrund-Geſetze nur durch Gewohnheit und die öffentliche Meinung aufrecht erhalten werden. Das Volk, ſagt Monteſquieu, kann nur wählen nicht ausführen. Hier hat jeder ſelbſtſtändige Bürger ſein Wahlrecht; jeder Staatsbeamter iſt gewählter Staatsbeamter, der eben ſo wieder entlaſſen werden kann. Dieſe Verfaſſung hat gar keine haltende Form, ſie hängt ganz von einer feſten Richtung des Gemeingeiſtes ab; das Volk muß beſtimmt wiſſen, was es will, damit der öffentlichen Meinung eine Bahn bleibe. Daher erhält ſich dieſe Verfaſſung nur bey einfach geſitteten, angeſiedelten kleinen durch Gebirge oder ſonſt durch iſolirte Lage geſchützten Völkern, deren öffentliches Intereſſe wenig Regierung nöthig macht, leicht erkannt wird und überhaupt keine Leidenſchaften anregt. Sobald der aktive Gemeingeiſt verloſcht iſt dieſe Form durch ſich ſelbſt in Anarchie verwandelt.

Dieſe Form iſt nicht mehr rein, ſobald nur irgend ein feſtes *autokratiſches Maſchinenweſen* in den Staat gelegt wird. Bey den Alten kann eigentlich nicht von ächter Demokratie die Rede ſeyn, weil ſie Sklaven hatten, von deren Arbeit das ganze freye Volk ariſtokratiſch lebte. Bey uns kommt ſie in der Verfaſſung kleiner Kantone in der Schweiz vor und in den nordamerikaniſchen Freyſtaaten als Bundesſtaat, unter deſſen Form ſie wohl allein für größere Völker anwendbar ſeyn kann.

Der entgegengeſetzte entſchieden autokratiſche Geiſt iſt der der Despotie. Hier gibt es gar keine andere Verfaſſungsform als Maſchinerien der Autokratie in Fürſtenerbrecht oder gar unumſchranktem Wahlrecht des Selbſt-Herrſchers, in Polizeybehörden und vor allem in ſtehenden Heeren.

In eigentlichen Despotien iſt der Willkuhr des Inhabers der Heeresmacht, ſo weit deſſen Blick langt, alles überlaſſen. Dies iſt der Geiſt der meiſten aſiatiſchen und afrikaniſchen Reiche, wo die Anhänger des Despoten das einzige geſchloſſene Corps im Volke machen, deſſen offentliche Meinung verſtummt. wo alſo jeder Einzelne preiß gegeben iſt. Unter gebildetern Formen näherte ſich dieſem ſehr die Verfaſſung von Frankreich, wie ſie etwa durch Napoleon, Talleirand und Fouche gebildet wurde, in Napoleons Militärverfaſſung verbunden mit der allgemeinen Bureauverfaſſung und Fouche's Polizey.

Unter einem gebildeten thätigen Regenten könnte dieſe Regierungsform ſehr gut erſcheinen, wie etwa in der guten Zeit des Imperatoren-Reichs, denn ihr Vortheil iſt Concentration der Staatsmacht. Unter einem rohen Regenten iſt ſie die ſcheußlichſte. Die Griechen nannten ähnliche aus Demokratien hervorgegangene Verfaſſungen Tyrannis, dachten aber dabey an kleinere Staaten. Ariſtoteles nennt dieſe Tyrannis die wandelbarſte von allen Verfaſſungen, zum heil wohl, weil er von Völkern redet, die Gemeingeiſt hatten, und ſich die Tyranney nicht lange gefallen ließen, denn ohne allen Gemeingeiſt erhält ſie ſich als Despotie gleichſam mechaniſch von ſelbſt. Indeſſen behält Ariſtoteles doch für alle Despotie darin recht, daß ein ſolcher Staat nie zu andauernder innerer Ruhe kommt; Ausplünderung der Unterthanen, Gewaltthat und Empörung unter den Vornehmen und Blutvergießen in der fürſtlichen Familie kehrt hier immer wieder.

Jede Verfaſſung eines gebildeten Staates wird republikaniſche und autokratiſche Verfaſſungsformen in Verbindung miteinander zeigen.

So entſtehen erſtens die *ariſtokratiſchen Verfaſſungen*, in denen die demokratiſche Form dadurch modificirt iſt, daß eine Familiengeſellſchaft als Erbadel und *autokratiſche Corporation* über das Volk erhoben iſt. Dieſe Corporation bildet in ſich wieder eine Demokratie, daher paſſen die ariſtokratiſchen Verfaſſungen auf die Dauer auch nur für kleinere Staaten, ſind aber, den innern Verhältniſſen nach, hier ſehr feſt, weil der Streit der Herrſchenden mit dem Volk den Partheygeiſt, als Gemeingeiſt der Corporation, immer in Athem erhält.

Ferner entſtehen auf die genannte Weiſe in zuſammengeſetzten Verfaſſungsformen die *beſchränkten Monarchien*, in denen eine Familie als die höchſte herrſchende dem Volke übergeordnet iſt, jedoch ſo, daß entweder unter ihr noch *erbliche Unterordnungen von Adel und Gemeinen* ſtatt finden; oder *Wahlcollegien* und *Collegien der Stände* ihr nebengeordnet ſind.

So führt uns die Vergleichung der Verfaſſungsformen gebildeter Staaten doch auf einen geſchichtlich ſich geltend machenden Hauptunterſchied *monarchiſcher*, *ariſtokratiſcher* und *demokratiſcher* Verfaſſungen. Woher erhält der denn eigentlich ſeine *geſchichtliche Bedeutſamkeit*?

Wenn wir nur theoretiſch die Formen der Regierung vergleichen, ſo wird freylich das Verhältniß collegialer Formen zu den autokratiſchen die Hauptſache ſeyn, allein wenn ich mich geſchichtlich für ein beſtimmtes Volk über die Individualität ſeines Lebens im Staate verſtändigen will, was wird da das entſcheidende ſeyn? Ich antworte: die Formen der Volksverfaſſung. Und was war in dieſen das entſcheidende? Wir antworten: die Abmeſſung der bürgerlichen Stände nach dem Princip der Theilung der Arbeit. Wenn wir alſo geſchichtlich den rechten Unterſchied der Staats-Verfaſſungen verſtehen wollen, ſo müſſen wir auf den Einfluß der Vorherrſchaft eines beſtimmten Standes vor allem acht geben. Die Hauptunterſchiede der Stände waren aber Gelehrte, Krieger, Handwerker und Kaufleute, Bauern; dies gibt in der Geſchichte die Verfaſſungen des *Prieſter-Reichs* (Brahminen-Herrſchaft), des *Kriegerreichs* (Herrſchaft der Kſchetrier), des *Kaufmannsreichs*, des *Bauernreichs* (beydes Herrſchaft der Vayſya), endlich *Pöbelreich* (Herrſchaft der Sudra oder gar der Paria).

Gelehrtenherrſchaft iſt in den älteſten Zeiten der uns bekannten Bildungsgeſchichte der Menſchheit die merkwürdigſte Erſcheinung unter den Staaten. Gleichſam als der gottverwandte höhere Stamm ſtand der Stand der Gebildeteren in geheimnißvoller Umſchleyerung über dem roheren Volk. Alle Gelehrſamkeit nahm einen religiöſen Charakter an und erſchien als Umgang der Prieſter mit höheren geiſtigen Mächten. Dahin gehören die Prieſterreiche von

Meroe und Egypten. Dieſe Prieſter kommen nachher in den Kampf mit der Kriegerherrſchaft fremder Eroberer, behaupten ſich aber immer noch als Brahminen und Magier mit ihren *theokratiſchen* oder Propheten-Geſetzgebungen, ſo wie wir dieſe in China, Indien, Perſien und bey den Ebräern vorfinden.

Dieſe Gelehrtenherrſchaft ſcheint einer gewiſſen Bildungsſtufe des menſchlichen Geiſtes ſehr angemeſſen zu ſeyn, fordert aber in ihrer Reinheit eine ſtändiſche Verfaſſung mit genau abgemeſſenen ſtändiſchen Rechten und mit ſtrengen erblichen Ständeunterſchieden. Geht die letzte Form, die ſtrenge Kaſteneintheilung verloren, ſo wird die Gelehrſamkeit mehr oder weniger Gemeingut des Volks und der Gelehrtenſtand wird leicht zu bloßer *Geiſtlichkeit*, der nur der Kultus anvertraut bleibt. Soll die Gelehrtenherrſchaft ohne Kaſtenabtheilung ſich behaupten, ſo muß ſie ſich eine andere ſtützende Form ſuchen, und ſie findet ſie in Losreißung der Geiſtlichen vom Familienleben, in der Umbildung ihres gemeinen Haufens in die Janitſcharen der Kirche. Auf dieſe Art brachte Buddhas Kaſtenungslehre den Gebrauch des eheloſen Einſiedler- und Kloſterlebens nach Aſien, ließ ihn durch ganz Aſien nach China wie nach Europa ſich verbreiten, und ſo in der einen Entartung des Prieſterreichs Thibetaniſche und römiſche *Mönchsherrſchaft* mit einer nach Kriegerherrſchaft modificirten Verfaſſung entſtehen.

Der Kampf mit der Kriegerherrſchaft bringt dann den Gegenſatz von *weltlicher* und *geiſtlicher Obrigkeit* von *Kirche* und *Staat*.

So zeigt ſich das Verhältniß in Japan, in China und Thibet; im Pabſt und römiſchem Kaiſer. Oft aber wird das

Ganze in Kriegerherrſchaft enden, indem der Sultan zugleich Kalife wird.

In der Vorzeit der griechiſchen Ausbildung hatte dieſe Gelehrtenherrſchaft die gebildetſten Staaten geſtaltet, daher blieb ſie den Griechen gleichſam ein Ideal. Pythagoras wollte durch ſeinen Bund eine ſolche Herrſchaft ſtiften; Platon ſagte: entweder ſollen die Gelehrten Regenten oder die Regenten Gelehrte werden, und Ariſtoteles fordert auch dieſe Herrſchaft der Gebildetſten für die beſte Verfaſſung. Wir aber ſagen mit Chriſtus: ihr Reich iſt nicht von dieſer Welt. Mit geheimer Geiſtesmacht werden ſie die Völker leiten und lenken, aber die Verfaſſungsformen der Herrſchaft fordern wir nicht für einen beſondern Gelehrtenſtand.

Kriegerherrſchaft geht natürlich aus der Lebensweiſe nomadiſcher Hirten hervor und bringt die monarchiſche Verfaſſung ſowohl in ihren deſpotiſchen Formen als mit den Abſtufungen von Erbfürſten und Erbadel in die Geſchichte.

Die Lebensweiſe wandernder Hirten fordert nothwendig zur täglichen Lebensordnung ſtrenge Herrſchaft und Gehorſam, denn nur ſo kann in der beweglichen Horde Ruhe und Ordnung erhalten werden, und die Streifzüge müſſen am Ende nach dem Willen eines Einzigen angeordnet werden. Beſteht der Reichthum faſt einzig in Heerden, ſo gibt ſich leicht die Unterordnung einer großen Zahl Knechte unter eine Familie; reiche herrſchende Familien erheben ſich über die Knechte und es bildet ſich natürlich die Ordnung von Erbadel und Erbfürſten. Dieſe wandernde Lebensart ſtärkt, härtet ab, gewöhnt an Gehorſam, gibt aber zugleich im Vergleich mit den Angeſiedelten einen Stolz des freyeren

Lebens; Kunſtfleiß kann bey der täglichen Unruhe nicht gedeihen, aber das ganze Volk iſt beweglich und bedarf für die tägliche Lebensordnung unter Zelten ſchon faſt die Ordnung eines Heeres. So werden dieſe Horden leicht zum Krieg verführt, ſie werden die blutgierigen Plünderer, um ſich der Reichthümer der Angeſiedelten zu bemächtigen. Gelingt die Eroberung, ſo werden die vornehmen Eroberer ihre Kriegsverfaſſung mitbringen, die unterjochten Angeſiedelten, Bauern und Handwerker aber als Unterdrückte zu Sklaven oder Leibeigenen.

Auf dieſe oder ähnliche Weiſe haben ſich die monarchiſchen Verfaſſungen theils als Despotien, theils als geordnete Monarchien mit Erbadel in der ganzen alten Welt verbreitet.

So zeigt dieſe Eroberungen und Stiftung der Krieger-Herrſchaft die Geſchichte von Egypten, die Eroberung Babylons durch die Chaldäer; Perſiens durch Cyrus mit ſeinen Paſargaden und Achämeniden die Eroberungen Europas durch die wandernden Völker und die Unterwerfung der Slaven unter die Deutſchen; die Eroberungen der Araber, wie ihnen jetzt noch Nordafrika gehört; die Gründung der türkiſchen Herrſchaft; die Eroberung China's durch Lamaiſche Tartaren; die Eroberung Hindoſtans durch die Mahomedaner.

Wandelbare Despotien voll Aufruhr und mit beſtändigem Regentenwechſel gehen aus dieſer Kriegerherrſchaft am leichteſten hervor, und wie die Gelehrtenherrſchaft in Mönchs-Herrſchaft, ſo artet dieſe in reine Soldatenherrſchaft aus, wie ſie z. B. die prätoriſchen Wachen des Imperatorenreichs, die Janitſcharen, Mamlucken, die Verfaſſungen der Staaten der Barbarey, die napoleoniſchen Garden zeigen.

Wo hingegen wie in China und Europa die einwandernden Eroberer ſich von dem Geiſte der unterworfenen Gebildeten allmählich bilden laſſen, da gehen mildere monarchiſche Verfaſſungen aus jener Kriegerherrſchaft hervor, welche zum Theil zu den geordnetſten, ſicherſten und ruhigſten gehoren, die die Geſchichte zeigt. Bey uns ſind aus dieſer Kriegerherrſchaft die Rechte der Fürſtenfamilien und die Adelsrechte geblieben, nebſt der Unterdrückung der Leibeigenen. Aus der altromiſchen Bildung hat ſich aber unabhangig dazwiſchen bildend und republikaniſch mildernd der ſtadtiſche Gewerbfleiß zum freyen dritten Stand erhoben.

Die hierin liegende Adelsherrſchaft hat indeſſen haufig ihren alten Charakter ganz verloren, indem der Adel ſeine Kriegervorrechte aufgab, anſtatt allein ins Feld zu ziehen, umgekehrt den gemeinen Dienſt den Leibeigenen aufdrang, ſich davon frey machte und auf dieſe Art in Nobleſſe verwandelt wurde, die ſich vom gemeinen Volk nicht mehr durch Kraft und Kriegsmuth ſondern durch feinen Teint und welſche Sitte unterſcheidet.

Einen ganz andern aber leicht noch kenntlicheren Gang nimmt die Ausbildung der ariſtokratiſchen oder eigentlich timokratiſchen Verfaſſungen. Es ſind dies die Verfaſſungen aller durch den Welthandel und ſein Fabrikweſen gebildeten Staaten von Phenizien nach Karthago zu allen griechiſchen Handelscolonieſtadten zu unſern Hanſeaten, eben ſo wie zu Venedig, Genua, den italiſchen freyen Handelsſtadten. Und leicht fällt es ins Auge wie das Leben unter der Herrſchaft der Kaufleute dieſe Verfaſſung bringt. Einzelne Glückliche werden die Reichen, die mit ihrem Geld die Geſchäfte im Großen leiten müſſen. Dieſen ordnet ſich viel Volk als Schreiber, Schiffer, Fabrikarbeiter und Handlanger unter, das Verhältniß der Abhängigkeit des Clienten vom Patron iſt gegeben und das Volk trennt ſich in Patricier als regierenden Erbadel und Plebejer doch ſo, daß dieſe nie ſo weit voneinander treten wie die Leibeigenen und der Adel der Kriegerherrſchaft; nur auswärts erkaufte Sklaven leben hier ohne perſönliche Freyheit.

Wo dieſe Verfaſſung ſich recht feſtgeſetzt hat, da macht ſie ſich durch harte Polizey und deren Deſpotismus wie bey den 104 in Karthago, bey den 10 in Venedig verhaßt, das Volk aber kann ſich ſchwer aus der Unterdrückung erheben, weil der Partheygeiſt in den Unterdrückern durch den Widerwillen immer rege erhalten wird.

Kaufmannsherrſchaft breitet ſich aus durch die ihr eigenthümliche Colonienverſendung, wodurch aber nicht leicht auf die Dauer große Staaten gebildet werden, denn glückliche Colonien reißen ſich bald vom Mutterlande los.

Geiz und abgöttiſche Verehrung des Geldes ſind die Gemüthskrankheiten dieſer Völker. Daher ihre niederträchtigen Kriegsmaximen. Völker unter der Kriegerherrſchaft ſuchen den Kriegsruhm in der Eroberung; dieſen gehört der Krieg nur unter die Handelsſpekulationen. So ſteht Karthago beſchimpft neben Rom. Die kühnen Niederländer gehen in der Kleinlichkeit ihrer Handelsmaximen zu Grunde. Frankreichs Krieger wollen den Orient erobern und die Engländer, die Herren beyder Indien, verſtehen ihren Profit und begnügen ſich mit Brand-Expeditionen.

Verlaſſen von dem Geiſt der Gelehrtenherrſchaft bringt dieſer Handelsgeiſt den geiſtesarmen, buntſchäckigen Luxus engliſcher Modewaaren und alles große Werk der Schönheit und Religion verſchwindet aus dem Volke; anſtatt der Kirchen baut man Dampfmaſchinen.

Unſre neue europäiſche Bildung iſt aber großentheils unter dem Schutze dieſes Kaufmannsgeiſtes in ſeinem Kampfe mit Kriegerroheit hervorgegangen, daher dann eben die Untugenden dieſer Herrſchaft, Geiz als Völkerlaſter und Geld-Verehrung, unſer europäiſches Völkerleben ſehr angetaſtet haben.

Endlich die ächte demokratiſche Verfaſſung gehört dem Bauernreich, welches ſich unter ſelbſtſtändigen angeſiedelten Hirten und Ackersleuten bildet. Hier iſt wenig Regierung nöthig, jede Familie lebt auf ihrem Grundſtück in geringer Abhangigkeit von Andern im Gefühl eigner Selbſtſtandigkeit. Auch die Knechte gehören mit zur Familie, denn alle theilen die gleiche Arbeit; es iſt keine Gelegenheit, daß einer bloß vom Befehlen leben kann, wo wenig zu befehlen iſt. Für die wenigen öffentlichen Angelegenheiten treten alſo die Familienväter in der Landesgemeine mit gleichen Rechten berathend zuſammen.

So entſteht wie in den Schweizeralpen, bey den Ditmarſen, bey den Dalecarliern ein Volk von ſchöner Derbheit mit ſtrengem Rechts- und Freyheitsgefühl, aber zugleich mit bornirtem Eigennutz und plumper Roheit, wenn ihm nicht erborgte Bildung hilft. Während die Kaufleute Polar-Länder und nordweſtliche Durchfahrten ſuchen, kümmern dieſe ſich wenig um die übrige Welt, fragen oft nicht nach denen jenſeit des Fluſſes oder des Berges, wenn nicht fremde Kaufleute bey ihnen durchziehen und ihnen fremde Sitte bringen.

Bauerngeiſt iſt alſo, wenn er gleich die Bildung nicht bringt, doch der gute, gerechte demokratiſche, den wir in allem geſunden Völkerleben hoch zu halten und zu fördern haben.

Das ſind die ſchönen Länder und Völker, in denen die überwiegende Kraft im ſelbſtſtändigen Bauernſtand lebt und der Handel gebändigt bleibt. Dieſer Wohlſtand des Landvolks macht jedem Reiſenden in den guten Gegenden Deutſchlands und der deutſchen Schweiz den wohlthuenden Eindruck. England hat offenbar in ſeinem bürgerlichen Leben einen gewiſſen Vorſprung vor den übrigen europäiſchen Völkern. Ich meine der Einfluß des Bauernſtandes ſeit alter Zeit hat das beſonders bewirkt. Dort kennt man die Eintheilung in Zehner und Hunderte noch, die bey uns unter Karl dem Großen beſtand, vor der erblich werdenden Kriegs- oder Lehnsverfaſſung; dort bildeten ſeit ſo alter Zeit viele freye wohlhabende Bauern neben dem Adel die Bevölkerung auf dem Lande.

Dieſem allen müſſen wir nun endlich das Pöbelreich oder den Jakobinismus an die Seite ſetzen, mit dem Bildung in Rohheit und ordnungsloſe Verwilderung zurückſinkt, und worin die Freyheit der geiſtigen Bewegung zur Karrikatur wird, indem Küchenjungen zu Königen, Fleiſcherknechte zu Fürſten und Marſchallen, Schuhmacher zu Prinzenerziehern erhoben werden, nicht durch Bildung, ſondern nur durch rohe Gewaltthat, plumpe Kraft oder verſchmitzte Bosheit.

Mit dieſen Schrecken ſtraft die Nemeſis gebildete Völker, wenn die gebildeten Stände übermüthig in ungerechter Unterdrückung der niederen ſich der Feigheit, Faulheit und

Falſchheit ergeben. Ausgeplünderte leibeigne Bauern oder hungernde Plebejer machen dann die Zahl der Fäuſte gegen ihre entnervten Herren gelten und das Staatsgebäude ſtürzt in Revolutionen zuſammen, weil die Gebildeten zur rechten Zeit gute Reformen verweigerten.

d.) Von der landſtändiſchen Verfaſſung.

Was liegt nun endlich in alle dieſem für ein Reſultat über die beſte und zweckmäßigſte Regierungsform?

Wenn dem Volke der Geiſt und dem Regenten die Bildung fehlt, ſo fördert keine Form. Ueberhaupt die von altem Herkommen gegebenen Sitten und Gebräuche in Rückſicht auf Familienleben, Erziehung, Wahl der Bedürfniſſe Religion und Geſetz ſichern ein Volk im Innern von Seiten der Gewohnheit mehr und beſſer als bloße künſtliche Staats- und Regierungs-Verfaſſungsformen.

Daher würde ich für die zweckmäßige Regierungsform zuerſt nur geltend machen folgende drey, die Form nicht unmittelbar treffende Momente: nemlich daß jede Regierung in ſich enthalte 1.) ein patriarchaliſches Element, 2.) ein timokratiſches Element und 3.) ein rechtes Gleichgewicht der verſchiedenen Stände.

Unter dem patriarchaliſchen Element der Regierung verſtehe ich, daß das Familienleben mit rechter Strenge in Ehren gehalten werde, und beſonders, um der Beſonnenheit willen, die Familienväter die öffentlichen Angelegenheiten in Händen behalten. Nur im Familienleben knüpft ſich das ſchwindende Privatintereſſe feſt an das bleibende öffentliche Intereſſe. Après moi le déluge kann nur das Sprichwort eines Hageſtolzen werden. Sind die öffentlichen Angelegenheiten nur in den Händen von Familienvätern, ſo widerſteht das zugleich dem Schwindel der Jugend und der Rohheit der Geſellen und der Knechte. Wie oft kommt bey den Alten dieſe geſetzliche Beſtimmung des Alters wohl zu 50 Jahren vor, für einen der Mitglied der Regierung werden durfte. Ich habe es nur Adam Smith nachzuſagen, daß das Verderben der franzöſiſchen Regierung von dem Verderben des vornehmen Familienlebens in Frankreich ausging. Kardinäle und Mätreſſen regierten abwechſelnd, damit wurde Galanterie und Eheloſigkeit der Emporkömmlinge herrſchende Sitte; das Familienleben ging zu Grunde — und dem Jakobinismus war der Sieg möglich gemacht.

Damit diejenigen, in deren Händen die öffentlichen Angelegenheiten ſind, im Stande ſeyn, ſich mit Ruhe und freyem Blick des öffentlichen Intereſſe anzunehmen, müſſen wir ferner fordern, daß ſie eine gewiſſe Sicherheit ihres bürgerlichen Lebens haben, daß ſie bey einer Gefahr des Staats ſelbſt etwas zu verlieren haben und nicht ſo leicht feil ſind.

Dies führt auf die Anforderung eines timokratiſchen Elementes der Verfaſſung. Es ſoll ein Jeder, der an den öffentlichen Angelegenheiten thätigen Antheil nimmt, ein gewiſſes Vermögen haben und ein Geſchäft, welches hinlängliche Selbſtſtändigkeit gewährt, d. h. nicht zu ſehr in perſönlicher Abhängigkeit von Einzelnen leben läßt. Allzu Arme, auch Tagelöhner, Bediente, Knechte, Mäkler u. ſ. w.

bleiben ausgeſchloſſen *). In dieſem Element iſt aber freylich eine ſchlimme Klippe verborgen. Schwer iſt es hier oft zwiſchen Despotismus der Reichen, ariſtokratiſchem Despotismus und Pöbelregierung (Ochlokratie) die rechte Mittelſtraße zu treffen.

Wir können dazu im allgemeinen nur ſagen: der geſunde Geiſt im Volk ſollte des Pöbels möglichſt wenig haben durch Gegenwehr gegen die Armuth nach den oben genannten Maximen.

Dieſer Schutz gegen die Armuth würde dann zugleich auch gewahrt werden, durch das dritte, welches ich nannte, durch das rechte Gleichgewicht zwiſchen den verſchiedenen thatigen Ständen, denn wenn jedem ſein Recht und ſeine Unabhangigkeit bleibt, wenn kein Stand von andern unterdrückt wird, ſo wird ſich auch in keinem Pobel haufen. So würde das öffentliche Leben in ſeiner geſunden Geſtalt in

---

*) Die Weimariſchen Grundgeſetze der landſtändiſchen Verfaſſung haben dies timokratiſche Element zum eigentlich phyſiokratiſchen ausgebildet, indem nur die Haus- und Grund-Eigenthümer zum Mitſprechen in öffentlichen Angelegenheiten berechtigt werden. Dieſe Beſchrankung auf eigentlich angeſeſſene Bürger, mit Ausſchließung bloßer Kapitaliſten und freyer Geſchäftsleute kann einer phyſiokratiſchen Theorie verdächtig ſcheinen. Allein es muß dagegen bemerkt werden, daß Jeder freye Reiche mit ſeinem Geld oder Geſchäft ſich viel leichter wieder von uns losreißt als der Angeſiedelte und daher gleichſam immer halb fremd bleibt.

rechtem Ebenmaß durch Gelehrten-, Krieger-, Handwerks- und Bauern-Geiſt nebeneinander belebt werden müſſen, den Pöbel ſollte aber nur die Geiſtlichkeit als öffentlicher Fürſprecher der Armen vertreten. In dieſem Gleichgewicht der verſchiedenen Stände ſtehen uns nun für die Regierungs-Form ſelbſt zuletzt der Gemeingeiſt in allen übrigen Ständen und die Macht der Regierung einander gegenüber.

Bey mittleren Stufen des Gemeingeiſtes werden wir alſo zu fordern haben, daß die Formen der Regierungsverfaſſung dieſes Gleichgewicht zwiſchen dem Gemeingeiſt und der Macht der Regierung befördern und beſchützen.

Kommen wir alſo wieder auf die eigentlichen Verfaſſungs-Formen der Regierung zurück: ſo iſt am ſprechendſten klar zu machen, daß es keine allgemeine Theorie der gerechten und beſten Regierungsverfaſſung gebe, durch den Beweis: daß reiner Despotismus die beſte Staatsverfaſſung ſey. Ich will es aber unternehmen hier dieſen Beweis zu führen, zur Ehrenrettung des Grafen Wenzel, der Herren Dabelow, Kramer und aller derjenigen unter uns, die durch den unglücklichen Feldzug von 1812 Geiſtesbankerott gemacht haben. Bey hinlänglicher Bildung des Volkes wäre nemlich die reine Autokratie der Verfaſſung das einfachſte, kräftigſte, beſte — wenn man auf vaterländiſche Geſinnung der Regierung, rechtlichen Gemeingeiſt in allen Staatsbeamten und über alles Privatintereſſe erhabene Einſicht der Regierung ſicher rechnen konnte. Wird uns nemlich zugegeben: gerechte Geſetzgebung, völlig ungeſtörte Juſtiz, ohne dazwiſchengreifende Kabinetsbefehle und polizeyliche Wege *), dabey unbeſchränkte

---

*) Wenn freylich das böſe Gewiſſen zwiſchen Volk und

Preß- und Sprech Freyheit bey gehöriger Publicität der Maximen der Regierung und der öffentlichen Verwaltung: ſo durfte ſonſt die ganze *gebildete* Regierung in einem Volke, das *lebendigen Gemeingeiſt* hat, autokratiſch organiſirt ſeyn.

So konnte die geordnete, einſtimmige, kräftige, anſcheinend das öffentliche Wohl im Auge habende Verwaltung unter Napoleon allerdings wohl auch Enthuſiaſten täuſchen, die nicht nur Miethlingsſold ſuchten.

Uns kann indeſſen dieſer Beſcheid nichts frommen, denn ſo weit wird ſelbſt den größten Enthuſiaſten unter uns der Nationalſtolz nicht verblenden, daß er meinte, eine ſolche Höhe und Kraft des Gemeingeiſtes unter uns vorausſetzen zu dürfen.

Für untergeordnete Stufen der Bildung und des Gemeingeiſtes wird aber *landſtändiſche Verfaſſung* die beſte zugleich republikaniſche und autokratiſche ſeyn, ſowohl bey monarchiſchem als ariſtokratiſchem Herkommen. Wir verſtehen nemlich unter dieſer landſtändiſchen Verfaſſung eine ſolche, in der durch eine *Ständeverſammlung* ein geſetzliches Organ des Gemeingeiſtes für das Volk dem Regenten gegenüber geſtellt wird und durch einen auf Fürſteneyd und Huldigungseyd gegründeten Grundvertrag die

---

und Fürſt noch *heimlich* aber deſto kräftiger durch geheime Polizey repräſentirt wird, ſo wird ſchon Anſtands halber auch eine *öffentliche* Repräſentation des guten Gewiſſens daneben ſtatt finden müſſen.

Regentenrechte und Unterthanenrechte feſtgeſtellt ſind, ſo daß ſich mit Erfolg friedlich darüber rechten läßt.

Die Vortheile dieſer Verfaſſung ſind nach unſerm Grundſatz leicht klar. Wo nemlich der Gemeingeiſt im Volke noch nicht zur vollen Kraft gediehen iſt, da wird durch dieſe Verfaſſung dem Gemeingeiſt ſelbſt eine Form zur Hülfe gegeben, indem ihm eine eigne Regierungsbehörde neben der Gewalt des Regenten zugewieſen wird.

Dabey fordert aber die bedeutende Anwendbarkeit dieſer Form ein Volk, das zu einer gewiſſen Selbſtſtändigkeit ſeiner gebildeten öffentlichen Meinung herangewachſen iſt, denn dann werden dieſe *Formen der Volksvertretung mit Preß-Freyheit* verbunden den Gemeingeiſt befeſtigen und beleben. Es wird da nicht nur ſtummer Umtrieb der ſcheuen Regierungsthätigkeit heimlich walten, ſondern offen und frey tritt die Regierung ihrem Volke gegenüber, und im Volke herrſcht laute Rede über jede öffentliche Angelegenheit. Das deſpotiſche Vorurtheil, daß die öffentlichen Angelegenheiten den Bürger nichts angehen, daß er ſich nicht darum zu bekümmern habe, verſchwindet. Durch ſolche Publicität wird der Geiſt der Rechtlichkeit unter den Staatsbeamten und im Volk allmählich geſtärkt werden, weil das Volk Schande zutheilt denen, die es betrügen, Ehre aber denen, die im Dienſte des Vaterlandes ſich auszeichnen.

In dieſem öffentlichen Ehrgefühl wird uns durch den Gemeingeiſt die geſunde bildende Kraft des Lebens im Staat. Wo der Gemeingeiſt dieſes Ehrgefühl belebt hat, da wird es dem Jüngling, der Kraft und Selbſtvertrauen in ſich fühlt, ſchon zum begeiſternden Ideal, ſich ſeinem Volke zu zeigen, den Helden des Vaterlandes nachzueifern, während in jedem andern Volke der Staatsdienſt zu Gelde angeſchlagen wird, wie jedes andere Handwerk und nur für die Arbeitsluſtigen unter die beſſern Geſchäfte gehört, weil er mit am meiſten einbringt. Das aus dem Gemeingeiſt gewonnene Ehrgefühl iſt alſo der wahre Erzeuger der geiſtigen Kraft im Staat. Denn weil es zu den begeiſternden Idealen des jugendlichen Lebens gehört, ſeinem Volke zu zeigen, was man vermöge, ſo werden ſich hier die ausgezeichnetſten Köpfe in den Staats-Dienſt drängen. Wo man hingegen dies Ehrgefühl nicht kennt, erſcheint der Jugend alles Geſchaftsleben, den Kriegs-Dienſt ausgenommen, wie ſpießbürgerlicher Zwang, dem man ſich erſt unterwirft, wenn man es nicht langer vermeiden kann. Die beſſeren Köpfe vergeuden allzuoft ihre jugendliche Kraft in Galanterien und den kleinlichen Spielen des geſelligen Lebens und überlaſſen der fleißigen Mittelmäßigkeit die ernſte Vorbereitung für das Geſchaftsleben. Darin ſteht Deutſchland noch gar ſehr gegen England zurück. Dem ſtolzen Beſtreben engliſcher Jugend nach dem Eintritt ins Parlament und der öffentlichen Auszeichnung in demſelben haben wir nichts an die Seite zu ſtellen.

Ich unternehme aber hiermit keinesweges die oft verſuchte Lobpreiſung einer durchaus repräſentativen Verfaſſung als der einzig rechtlichen aus dem Grunde, weil jeder Bürger thatigen Antheil an der Regierung haben ſolle. Vielmehr ſcheint mir das letztere für einen größern Staat auf gar keine bedeutende Weiſe ausführbar und nichts von der Gerechtigkeit gefordertes. Ich habe ſchon eben anzudeuten geſucht, daß die Wirkung durch ein allgemeines Wahlſyſtem unſicher und chimäriſch ſey. Um der Gerechtigkeit willen könnten die Regierungsgeſchafte eben ſo wohl, wie die der andern Stände privatrechtlich vertheilt ſeyn. Allein ſie bleiben haben doch öffentliche Angelegenheit. Das worauf es für den Gemeingeiſt eigentlich ankommt iſt alſo: daß jeder ſelbſtändige Bürger denkend, ſprechend oder ſchreibend, an den öffentlichen Angelegenheiten fortwährend lebhaften Antheil nehme.

Wie nun das zu bewirken ſey, das muß nach der verſchiedenen Stimmung des ſchon gewonnenen Gemeingeiſtes verſchieden zu beſtimmen ſeyn, bey uns aber auf das Lob der landſtandiſchen Verfaſſung führen.

Wir ſagen alſo für die landſtändiſche Verfaſſung nicht, daß ſie die einzig möglich gute und einzig gerechte ſey, ſondern nur, daß ſie die allein dem Gemeingeiſt und Herkommen unſrer Völker anpaſſende ſey.

Die beſonnenſte und verſtandigſte Verfaſſung eines Staates wird die durch Vertrag auf Fürſteneyd und Huldigungs-Eyd gegründete, in der ſich über Fürſtenrechte und Unterthanenrechte friedlich und mit Erfolg rechten läßt. Dieſe wird nun aber für die Handhabung und Reform ſolcher Verträge als repräſentative Verfaſſung eine Ständeverſammlung als geſetzliches Organ des Gemeingeiſtes dem Fürſten gegenüber geſtellt enthalten müſſen.

Wollen wir die Vortheile dieſer Verfaſſung nachweiſen, ſo iſt der erſte allgemeine Satz für das Volk: dieſe Verfaſſung hilft, um den Gemeingeiſt lebendig zu erhalten nnd dem Volke fortwährendes Intereſſe an den öffentlichen Angelegenheiten zugeben. Im Verhaltniß gegen den Regenten haben wir aber, um die Vortheile einer ſo geordneten Verfaſſung über despotiſch unbeſchrankte Fürſtengewalt zu zeigen, nicht eben nöthig, bey der gehäſſigen Rede gegen den Unfug der Fürſten-

Launen, welche den Staatszwecken untergeſchoben werden, ſtehen zu bleiben. Wir brauchen vielmehr nur die natürlichen Verhältniſſe des Geſchäftsganges näher anzuſehen, und wir finden darin zwey Hauptgründe für unſre Verfaſſung.

Der edelſte Entſcheidungsgrund liegt hier im Geſchäfts-Verhältniß des Standes der Regierenden zu allen andern bürgerlichen Ständen zuſammengenommen. Der Stand der Regierenden hat hier ſo gut wie jeder andere ſein Privat-Intereſſe im Geſchäft, im Widerſtreit mit dem der andern. So ſteht das Intereſſe des Volks dem der Regierung gegenüber, beyde fordern eine gegenſeitige Ausgleichung. Dieſe wird erhalten werden können, wenn wir im Namen des Volkes der Regierung ein *berathendes* Collegium beygeben, in welchem die Privatintereſſen aller Landestheile und aller Stände vernommen werden, ohne daß es an der Ausübung der Regierungsgeſchäfte Theil nimmt. Denn dieſe Ausübung iſt es grade, welche vielfach ihr eignes ſtreitendes Intereſſe hat.

Dem Regenten wird es im Gedräng der Geſchäfte, es mag nun von Demokratie oder Despotie die Rede ſeyn, z. B. bey der Steuerverfaſſung vorzüglich darauf ankommen, bedeutende Summen ſicher zur Dispoſition zu haben; Gleichmäßigkeit der Vertheilung, Verminderung der Hebungskoſten, ſelbſt des Unterſchleifs und Einfluß auf den ſittlichen Charakter des Volks können von ihm weniger berückſichtigt werden. Die Ständeverſammlung wird hingegen hier mäßigend zwiſchen Volk und Regenten treten, ihr werden Gleichmäßigkeit, Sparſamkeit und Einfluß auf den Charakter des Volks ein Hauptanliegen.

Das Intereſſe des Regenten iſt für den Krieg, zahlreiche Heere aus der geſundeſten und anſtelligſten Jugend zu bilden;

das Intereſſe des Volks dagegen Gleichmaſigkeit in der Vertheilung der Ausſchreibungen zum Dienſt, verbunden mit möglichſter Schonung des Familienglücks und der ausgezeichneten geiſtigen Bildung. Dies Intereſſe wird die Stände-Verſammlung in Acht nehmen.

Die Bequemlichkeit des Regenten iſt für ausgedehnte Polizeygewalt und gegen die Juſtiz; je roher der Regent iſt, deſto mehr verliebt er ſich in erſtere. Das Volk hingegen haßt die unmittelbare Gewaltthätigkeit der Polizey, wenn ſie gleich ſchneller zum Ziel führt, und fordert den Rechts-Gang. Die Ständeverſammlung wird auch hier vortheilhaft für die Ausgleichung beyder Intereſſen wirken.

Wenn hier alſo die Stimmen aller Stände vernommen werden, ſo werden ſie dem Fürſten mit einer möglichſt volksthümlichen Berathung beſtehen können und eine unpartheyiſche Vertheilung der Staatslaſten ſchaffen.

Uns Deutſchen hat nun dieſes noch eine ganz beſondere Bedeutung für unſre volksthümliche Ausbildung. Unter den Vornehmeren herrſcht eine höfiſche Bildung ausländiſcher altfranzöſiſcher Form nach Sprache und Sitte, welche bey der Nobleſſe ſogar häufig mit dem Vorurtheil verbunden iſt, das Deutſche ſey gemein und niedrig. Dagegen muß unſer gebildetes Volk ſich mit eignem Recht geltend machen und ſo durch ſtändiſche Vermittlung deutſches Volksintereſſe an die Stelle des franzöſiſchen Trabantendienſtes ſetzen.

Soll nun durch die landſtändiſche Verfaſſung dieſer Zweck der Gerechtigkeit in der Geſetzgebung erreicht werden, ſo erfordert ſie nothwendig jenes obengenannte Gleichgewicht unter den Ständen, die Privatintereſſen jedes bürgerlichen Standes müſſen gleichmäßig beachtet werden. Dieſe Bedingung macht den minder gebildeten Völkern bedeutende Schwierigkeiten. Denn es wird hier eigentlich Stimmfähigkeit aller Stände vorausgeſetzt; fehlt dieſe, ſo kann die landſtändiſche Verfaſſung ſogar ſchlechter als reine Monarchie werden, denn ſie ſchlägt mit der Uebermacht einzelner Stände in ariſtokratiſchen Despotismus aus, welcher oft härter und dauernder drückt als monarchiſcher, indem das Herkommen in Ariſtokratien eine blindere Gewalt hat und daher den beſſernden Reformen hartnackiger widerſteht.

Um aber die Annäherung an Pöbelherrſchaft zu vermeiden, haben wir oben für jede gute Verfaſſung ein timokratiſches und ein patriarchaliſches Element verlangt. Darnach würde hier die Stimmfahigkeit der Einzelnen zu beurtheilen ſeyn. Wir wollen Familienväter, damit die ſchwankenden Entſchlüſſe ſorgloſer und unerfahrner Jugend abgewehrt werden, und wir fordern eine gewiſſe Wohlhabenheit und bürgerliche Selbſtſtändigkeit, damit wir die Stimme ſolcher Männer horen, die neben gehöriger Geiſtesbildung durch einiges Privatintereſſe unſerm Staate verbunden ſind.

Wie nun wenn ganze Stände im Staate wie leibeigene Bauern noch nicht zu gehörigem Wohlſtand, Selbſtſtändigkeit und Bildung gediehen ſind? Wir antworten: dann iſt dieſer ganze Stand noch auf eine ungerechte Weiſe von andern übervortheilt. Die Gerechtigkeit fordert: ihm allmählich die Stimmfähigkeit zu ſchaffen, durch alle zu Gebote ſtehende dem Geiſte guter Reformen angemeſſene Mittel *).

---

*) Man wird oft nicht ohne Grund ſagen können: iſt es nicht lächerlich dieſe ungebildeten Leute mitſprechen

Dieſe Schwierigkeit und dann die Vergleichung mit vergangener Geſchichte und der früheren Unterdrückung des Bauernſtandes bey uns hat hier Streitigkeiten veranlaßt. Man hat den untern Ständen, Handwerkern und Bauern, den Antheil an der Volksvertretung abſtreiten wollen, offenbar indem man dieſe untern Stände mit dem Pöbel verwechſelte, der allein nicht gehört werden darf. Der Verwechslung aber lag zu Grunde theils Adelſtolz, theils die Eitelkeit auf feinere Haut und feineres Kleid, theils der bedeutendere Einwand der minder gebildeten Rede.

Wir aber dürfen durchaus nicht laſſen von dem Princip des gleichmäßigen Antheils aller Stände, und es wird hier die wohlmeinende und gerechte Geſetzgebung jedes Landes durch die Unterſcheidung des Rechtes der Theilnahme an

---

oder, wo ſie das nicht einmal können, mitſtimmen zu laſſen. Ich erwiedere aber: die Lächerlichkeit oder der Vorwurf trifft nicht dieſe armen Leute, ſondern die ſchlechte Volksverfaſſung, in welcher fleißig arbeitende Stände noch in ſolcher Rohheit erhalten werden; in welcher Volksgeiſt noch ſo wenig Leben und Kraft hat. Mir ſcheint hier die rechte republikaniſche Maxime nicht die, im Fall ſolchen Mangels gleich ſich mit dem Verſtand der höheren Stände allein durchzuhelfen, ſondern grade umgekehrt die Maxime: daß man die Gemeinen unter höherer Verantwortlichkeit zwinge, ſich in der Verwaltung ihrer Angelegenheiten ſelbſt zu helfen; daß man ſo das Volk nöthige, an den öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen.

den Wahlen (Wahlmann zu ſeyn), und des Rechtes gewählt zu werden (Landſtand zu ſeyn), leicht ſeinem Volke die rechte Vermittlung finden, wie das Beyſpiel des Weimariſchen Grundgeſetzes uns jetzt ſchon klar zeigen kann. Wir werden damit allmählich alle ſtändiſchen Privatintereſſen gelten machen und alle im Volk in das öffentliche Intereſſe lebendig hineinziehen.

2.) Neben dieſem Verhältniß müſſen wir die landſtändiſche Verfaſſung beſonders noch in Beziehung auf den Geiſt der Verwaltung in der Regierung ſelbſt loben. Sie bringt uns Publicität der Verwaltung und Gemeingeiſt — ſomit Ehrgefühl der Beamten und beſonnenere Ruhe in den Geſchäften.

Nur durch dieſe geſetzliche Vertretung des Volkes, dem Fürſten gegenüber, gibt es ein beſonnenes Staatsvertrags-Recht. Dadurch gewinnen die Fürſten ein ruhigeres Vertrauen des Volkes, welches den Druck der Staatslaſten nicht mehr ihnen und ihren Beamten beymeſſen kann. Sie gewinnen ferner Befreyung von partheyiſcher Rathgeberey, Projectmacherey, übereilter Organiſation und Reorganiſation.

Das Volk hingegen gewinnt durch die Rechtlichkeit und Verantwortlichkeit aller Staatsbeamten und wird von der rohen Günſtlingsherrſchaft befreyt.

Die rein autokratiſchen Formen haben, wie wir ſahen, für die Ausübung den Vortheil größerer Thätigkeit. In der Bureauverfaſſung iſt der Gehorſam des Unterbeamten mehr geſichert, die Befehle werden genauer vollzogen. Allein gegen Beſtechlichkeit, Unterſchleif und jede Art der Ungerechtigkeit leiſtet ſie weniger Gewähr. Hier dagegen ſteht ein Collegium aus Fürſt und Ständeverſammlung an der Spitze;

der Gemeingeiſt wird den Beamten Ehrgefühl geben oder die Verantwortlichkeit ſie zur Rechtlichkeit zwingen.

Soll nun für ein beſtimmtes Volk dieſen Anſichten gemäß ein Geſetz landſtändiſcher Verfaſſung entworfen werden, ſo entſpricht der höchſten Gegenwirkung zwiſchen Gemeingeiſt und Herrſchergewalt auf der erſten Seite das wählende Volk und die Ständeverſammlung, auf der andern Seite der Regent und das Corps der Staatsbeamten.

Hier kommt es an auf eine Scheidung der Stände im Volk und eine Scheide zwiſchen dem Volk und den Staats-Beamten.

a.) Den Unterſchied der Stände werden wir bey uns meiſtentheils ſo ordnen müſſen, daß die drey Stände der reichen Gutsbeſitzer, der ſtädtiſchen Gewerbe und des Landvolks *) mit gleichen Rechten nebeneinander ſtehen.

---

*) Wir können für dieſen Zweck den Unterſchied der Stände etwa ſo beſtimmen. Sie theilen ſich in 1.) Stände des Beſitzes: reiche Gutsbeſitzer und Kapitaliſten. 2.) Stände der Arbeit, das wahre Volk. Die letzteren ſind a.) Stände des freyen Verkehrs, b.) Stände der öffentlichen Stiftung, c.) Stände der Regierung mit Anſtellung und Beſoldung durch den Regenten. Die Stände des Beſitzes, des freyen Verkehrs und der öffenlichen Stiftung haben den Landtag zu bilden, die der Regierung ſind davon auszuſchließen. Bey uns gehören

b.) Eigentliche Staatsbeamte ſollen bey der Volksvertretung nicht mitzuſprechen haben, denn ſie ſind die Diener des Regenten. Wer ſind aber dieſe Staatsbeamten? Ich ſage Fürſtenſold entſcheidet. Wer von dieſem lebt gehört nicht zu den Ständen.

Hier kommt es nemlich vorzüglich in Rückſicht der adminiſtrativen Thätigkeit der Regierung darauf an, welche Art von Thätigkeiten in den bürgerlichen Ständen durch die herkömmlichen Gerechtſame eigene Selbſtſtandigkeit haben — dieſe gehören zum wählenden Volk; diejenigen hingegen, welche durch den Schutz und die Mitwirkung der Regierung erhalten werden, gehören zu den Staatsbeamten.

Es giebt eigentlich für die Gewerbsthatigkeit im Volk drey Formen — freyen Verkehr nemlich, Dotation. und Fürſtenſold. Daß ein Gewerbe dem freyen Verkehr überlaſſen bliebe iſt hier das vollendetſte, allein dann fehlt ihm ſchützende Form. Bedarf es deren, wie Schule und Kirche, Gericht und Oberaufſicht, ſo werden wir eins der beyden andern wählen müſſen. Die für das Geſchäft eines ſolchen Standes lebenden ſind entweder an öffentliche der

---

Krieger und Gelehrte zu den Ständen der Regierung, wahrend früher der katholiſchen Kirche faſt alle Gelehrtenſtellen von öffentlicher Stiftung waren. Bey uns treten alſo vorzüglich die reichen Beſitzer und die Stände des freyen Verkehrs mit ſtreitendem Privatintereſſe auf dem Landtag zuſammen und unter den Standen des freyen Verkehrs werden Städter und Landvolk die Hauptpartheyen bilden.

willkührlichen Diſpoſition des Regenten entzogene Stiftungen (Dotationen) verwieſen, wie bey uns zum Theil Schule und Kirche, oder ſie leben als Staatsbeamte nach Wahl des Fürſten, in deſſen Sold. Oeffentliche Stiftungen ſind hier, wo ihr Recht anerkannt wird, das feſteſte und ſicherſte dem die Vererbung der Wiſſenſchaften viel dankt. Allein ſich ſelbſt überlaſſen, erſchlafft die Thätigkeit in ihnen, ſie arten in Präbenden und Sinecur — ſterben aus und gehen im Schlendrian zu Grunde. Die beſte Thätigkeit iſt daher der beſoldeten vom Regenten abhängigen Beamten.

Mir ſcheint es, als ob die vom Fürſten beſoldeten Staats-Beamten nicht mit zum ſtändiſch zu vertretenden Volke gehörten, hingegen alle andern. Die dem freyen Verkehr überlaſſenen Geſchäfte werden den Hauptſtamm des wählenden Volkes machen. Sie ſcheinen mir, wie geſagt, den uns vorzüglich in die drey Stände der reichen Gutsbeſitzer, der Städte und des Landvolks auseinander zu treten. Ich würde vorſchlagen für den Pöbel als übervortheilte Armuth etwa aus der Geiſtlichkeit noch eigne Vertreter der Armen beyzuſetzen.

Die öffentlichen Stiftungen aber gehören auch zum wählenden Volk, müſſen in der Ständeverſammlung vertreten werden und ſchließen ſich den reichen Gutsbeſitzern an.

Hier kann es aber, wie jetzt bey der proteſtantiſchen Kirche noch manche Zwiſchenverhältniſſe geben, in eben nicht durch Grund und Boden fundirten, aber doch im Staate ſo geſtellten Geſellſchaften, daß ſie nicht von der willkührlichen Verfügung des Regenten abhängig erkannt werden. Deren Rechte müſſen nach Zeit und Ort beſonders bedacht werden.

Es kommt alſo hier überhaupt auf gute Stellvertretungs-Geſetze und Ständerechte von einer, gute Organiſation der Staatsbeamtencorps von der andern Seite an. Darüber wage ich noch folgende Bemerkungen mitzutheilen.

e.) Von der deutſchen Regierungsform.

Wir haben gefunden, daß Nationalherkommen ſehr vieles in der Form des Volkslebens beſtimme. Wir müſſen alſo geſchichtlich auf deutſches Herkommen blicken, wenn wir über deutſche Verfaſſung reden wollen. Deutſche Verfaſſung hat ſich auf eigenthümliche Weiſe aus den Lebensverhältniſſen des Mittelalters entwickelt, in der Art wie ſich bey uns die damaligen ſtändiſchen Lebenselemente — Hierarchie der Geiſtlichkeit, Lehnſyſtem der Krieger und ſtädtiſcher Gewerbfleiß das Gleichgewicht hielten.

Die Geiſtlichkeit erhielt uns eine gewiſſe Stufe religiöſer und wiſſenſchaftlicher Bildung; die Kraft der Krieger ſorgte allmählich mehr für die Ordnung des Lebens; der wahre eigne Geiſt der neuen Bildung ging aber von den freyen Städten aus. Deren Gewerbfleiß und Handel erzwang den Landfrieden und ihr Geiſt kämpfte allmählich immer glücklicher gegen weltliche und geiſtliche Deſpotie. Dieſe geſchichtlichen Verhältniſſe brachten uns das noch beſtehende Herkommen und Vorurtheil über die Verhältniſſe von Staat, Kirche und Welthandel im Völkerleben.

In den innern Fortbildungen der Feudalverfaſſung erfolgte in Deutſchland allmählich der Sieg der Baronen über be[illegible]dig, ſo daß die kaiſerliche Gewalt zwar nie ganz aufgehoben aber doch immer ſchwächer wurde. Dies ließ in Deutſchland zwiſchen den unabhängigen Fürſtenthümern unabhängige Städte und unabhängige Bisthümer auftreten mit einem eignen Ebenmaß der Formen, anders als ſonſt wo.

Es zeigt ſich in Deutſchland eine ganz eigne Mäßigung des republikaniſchen Geiſtes, wie er damaliger Zeit eigen ſeyn konnte, in dieſer immerwährenden Anerkennung der kaiſerlichen Reſervatrechte neben den Rechten ſo verſchiedener Fürſten und Städte und eben ſo in den landſtändiſchen Rechten der Landſaſſen.

Ich finde darin als Vorzüge unſers Lebens die nie ganz verlorne Reichseinheit — es gab der Idee nach immer noch Reichsangelegenheiten, und den nie unterdruckten republikaniſchen Geiſt — Deutſchland war nie einer Despotie unterworfen.

Ich finde aber neben dieſen Vorzügen als Fehler, über welche unſer Volksgeiſt ſich erheben ſollte, die Ohnmacht der Reichsvereinigung und ariſtokratiſchen Despotismus.

Das Reich ſchlug in Wahlreich aus und zerfiel in allzu getrennte Stücke, welche unter ſich beſtändig Bürgerkriege erneuerten. Dies machte Deutſchland endlich zum Kampf-Boden der Europäer, der wiederholten Verwüſtungen ausgeſetzt wurde. So mußte Deutſchland endlich der Kriegs-Macht des Auslandes unterliegen und früher noch Sklave fremder Sitte werden.

Der Kaiſer wurde zu ſchwach, um mit ſeinem kaiſerlichen Hofe zu imponiren und die Fürſten waren zur Originalität zu klein — daher entſtand an den Höfen die Nachäfferey des Ausländiſchen, — des ſpaniſchen und dann die Gallemanie in Sprache und Sitte, welche ſich von oben herab immer mehr unter das Volk verbreitete.

Was aber den ariſtokratiſchen Despotismus betrifft, ſo hatten und haben die oben erwähnten eigenthümlich germaniſchen Realrechte auf Churhut, Reichs- und Kreislandſtandſchaft, in Patrimonial- und Colonatrechten viel Gutes in der leicht zu erhaltenden Feſtigkeit ihrer Form, aber durch das falſche Princip, welches alles ſelbſtſtändige Recht an das Eigenthum von Grund und Boden kettet, enthielten ſie in Lehnsordnung und Erbordnung doch viele Fehler.

Länder wurden früher wie Bauerngüter nach Erbvertheilungen vererbt: doch das iſt lang abgeſchafft.

Die Hinterſaſſen waren ſehr der Willkühr der Landſaſſen überlaſſen, daher gab es keinen ſelbſtſtändigen Bauernſtand und alle bürgerliche Selbſtſtändigkeit hing einſeitig vom unabhängigeren Grundeigenthum der Rittergüter, geiſtlichen Stiftungen und Städte-Territorien ab. Nur Ritter, Prälaten und Städte erſchienen dem gemäß auf den Landtagen.

Es ging endlich aus den hierin liegenden Fehlern der moderne Adelſtolz hervor, in bloßer Erbvornehmheit der ausgearteten Kriegerherrſchaft des Lehnſyſtems, wo dieſe erbvornehmen zuletzt allein frey vom rechten Kriegsdienſt blieben und der Soldat verachteter Leibeigener wurde.

Dem können wir dann unſre Wünſche für die jetzige Ordnung der Dinge anſchließen.

Deutſchlands Unabhängigkeit vom Ausland ſetzt nichts weiter voraus, als daß die deutſchen Staaten einig bleiben nach dem Beyſpiel von Oeſterreich und Preußen, — und ſie kann auch einzig beſtehen durch dieſe Einigkeit. Es würde aber dieſe Einigkeit leicht bleiben, wenn man ſich auf den gerechten Stolz der Freyheit und Unabhängigkeit beſchränken und aller Vergrößerungswuth entſagen wollte. Zur Vertheidigung nach Weſten und Oſten iſt das einige Deutſchland ſtark genug.

Für dieſe kräftige Einigkeit Deutſchlands wünſchen wir alſo nicht nur einen ſchlaffen Staatenbund, ſondern einen feſt vereinigten Bundesſtaat, jedoch ſo, daß unſre Verfaſſung mit getrennten Provinzialſtaaten beybehalten werde.

Es iſt zwar gewiß eine glückliche Veränderung, daß die letzte Zeit die Zahl der vielen kleinen unabhängigen Landſtriche ſo ſehr verringert hat und daß nur wenige größere Provinzſtaaten ſtehen blieben. An deren Unabhängigkeit, an deren Fortbeſtehen hängt aber die ganze Form des deutſchen Lebens.

Wir haben dieſe Vereinzelung in kleinere Staaten zu loben.

Erſtens weil uns dieſe Provinz-Verfaſſung die eigenthümliche Erbſchaft Deutſchlands aus den Zeiten des Lehn-Syſtems iſt und ſich Verfaſſungsformen überhaupt nicht ſo ſchnell mit Glück ändern laſſen. Deutſchland hat unter allen europäiſchen Staaten in der längſten Zeit die wenigſten politiſchen Hauptveränderungen erlitten, war nie ungetheilte Monarchie aber auch nie ohne Einheit. Seine Bildung ſtieg durch eignen innern Geiſt empor und wurde ſchon jetzt weit höher geſtiegen ſeyn, wenn die unglücklichen Befehdun gen der Furſten untereinander nicht endlich alle Kriege mit dem Ausland auf deutſchen Boden gezogen und ſo Deutſchland verwüſtet hatten.

Zweytens weil offenbar auf dieſer theilweiſen Selbſtſtandigkeit die eigenthumliche Verbreitung von Bildung und Wohlſtand unter unſerm Volke beruht: weil vorzuglich dieſe Trennung den eigenthumlichen republikaniſchen Sinn der Deutſchen mit der faſt nicht zu unterdrückenden Publicität gibt und ſichert. Ich ſchlage für die geſunde Kraft im Volke, für das demokratiſche Element im Volksleben und für die gleichmaßige Verbreitung der Bildung und des Wohlſtandes durch das ganze Land dieſe Befreyung vom Despotismus einer Hauptſtadt und von den Greueln derſelben ſehr hoch an.

Aus allen dieſen Gründen müſſen wir eine kraftvolle Herſtellung der Bundesverfaſſung und daneben Landſtände für alle monarchiſchen Provinz-Verfaſſungen wünſchen.

Denn für eine kraftige Bundesverfaſſung ſpricht mit dringender Nothwendigkeit, daß uns kriegeriſche Einheit und Selbſtſtandigkeit gewahrt werde, daß die Grenzſcheiden deutſcher Provinzen keine Staatenſcheiden und keine Volksſcheiden bleiben; daß endlich Befehdung der Fürſten im Bunde und Unruhe in den Provinzen abgewehrt bleibe.

Was aber die landſtandiſche Verfaſſung betrifft, ſo paßt die rein monarchiſche Verfaſſung für einen Staat um ſo weniger, je kleiner er iſt. Wollten wir dies von der ſtreitenden Seite ausmalen, ſo würde es heißen: der Sultan eines großen Reichs ſteht mehr ahnlich der Donnerwolke wie Macht des Schickſals über dem erſchlagenen gemeinen Mann, im kleinen hingegen ſteht der Despot mit ſeinen

Launen dem Leben der einzelnen Bürger viel näher und trifft ſie kränkender; rohe Günſtlingsherrſchaft wird hier viel leichter als im ſchwerer zu überſehenden großen Reich die Grund-Geſetze des Staates antaſten und ſtören. Der giftigſte und unausſtehlichſte Despotismus iſt daher immer der kleine Bürgermeiſter-Despotismus in einer einzelnen Stadt.

Doch dieß geht uns hier eigentlich nichts an. Wir redeten von einem thätigen, das Recht achtenden, gebildeten Fürſten, der auch ſeinem Volke gebildeten Geiſt zutraut. Deſſen Verhältniß zu ſeinem Volke tritt dem Familienverhältniß immer näher, je kleiner der Staat iſt: der Fürſt lebt immer um ſo näher den Familien der Bürger, immer um ſo mehr unter ſeinem Volke. In demſelben Verhältniß erſcheint es daher unnatürlich, daß die öffentlichen Angelegenheiten ohne Publicität und ohne gegenſeitige Berathung geordnet werden. Das geſunde Ehrgefühl des Fürſten führt ihn hier ſelbſt zur Anordnung einer berathenden landſtändiſchen Verfaſſung.

1.) Der Bund der Deutſchen.

Die Angelegenheiten des ganzen Bundes ſollen nun auf dem Bundestag verhandelt werden. Da geben ſich uns die zwey Fragen: Wie ſoll der Bundestag gebildet werden? und welches ſoll ſein Geſchäftskreis ſeyn?

Die Bildung des Bundestages in einer republikaniſchen Vereinigung der deutſchen Regierungen durch Bevollmächtigte iſt nun ſchon in der Bundesakte allen Forderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit gemäß ausgeführt werden.

Was aber den Geſchaftskreis des Bundesſtaates betrifft, ſo muß unſer lebhafteſter Wunſch ſeyn, daß dort nicht ein Staatenbund ſondern ein rein deutſcher, vom Ausland ganz unabhangiger Bundesſtaat gebildet werde.

Es ſollen hier die einzelnen Provinz-Staaten nicht nur in eine immerwahrende Offenſiv- und Defenſiv-Allianz (Schutz- und Trutz-Bundniß) zuſammentreten, ſondern vorzuglich auch ihre innern Angelegenheiten nach Bundesgrund-Geſetzen gemeinſchaftlich ordnen. Die republikaniſche Vereinigung der deutſchen Regierungen auf dem Bundestag ſollte eine wahre hochſte Regierung des deutſchen Bundes werden, der wir eine geſetzgebende, eine richterliche und eine militariſche Gewalt wunſchen.

Das wichtigſte und entſcheidenſte iſt daher die Anordnung dieſer geſetzgebenden Gewalt. Deren Gegenſtande ſcheinen ſonach zu ſeyn;

1.) Grenzordnung,
2.) Rechtsordnung,
3.) Finanzordnung,
4.) Kriegsordnung,
5.) Kirchen- und Schulordnung fur den ganzen Bund.

Daber haben wir es allerdings mit einer neuen Schöpfung und nicht nur mit Wiederherſtellung früherer geſchichtlich da geweſener Verhaltniſſe zu thun. Allein zum Beleg, daß das hier aufgeführte dem deutſchen Herkommen nicht entgegen ſey, kann immer eine Vergleichung mit der alten Reichsverfaſſung dienen. Und da können wir ſagen: was fruher dem Reichstag und den Reichsgerichten gehorte oder kaiſerliches Reſervatrecht war, das werde mit Modifikationen jetzt zum offentlichen Bundesrecht gemacht.

Wir nennen daher zuerſt entſprechend dem kaiſerlichen Reſervatrecht der Standeserhöhung die Theilung des Landes in ſeine unabhängigen Provinzen. Hier ſollte das Recht der Grenzbeſtimmung und Grenzänderung dem Bunde allein zuſtehen und eine feſte Anordnung durch Bundesgrundgeſetz gemacht werden, damit das Volk inne werde, die Vergrößerungsſucht ſey beruhigt und damit die unglückſeligen Ländertauſche einmal aufhören. Denn was anders als ruhiges Herkommen, als bleibende Gewohnheit bindet ein Volk an den Stamm ſeiner Beherrſcher? Und dann wie ſchädlich ſind die immer erneuerten Organiſationen und Reorganiſationen, unter deren Wechſel das Volk keiner Lebensordnung froh werden kann, wobey die Beamten im Gefühl ihrer perſönlichen Unſicherheit in immerwährendem eiferſüchtigem Vorwärtsdrängen leben. Endlich welchen allgemeinen Einfluß muß dieſe Wandelbarkeit des Gebäudes auf Unrechtlichkeit im Volk und unter den Beamten haben, indem die Staatsſchulden immer wieder ihre Handwähr verlieren, die Steuerverfaſſung, die einzig durch Eingewöhnung das drückende verliert, ſich beſtändig ändert, die Zöllnerlinien durch das ganze Land ſtreifen und das Gefühl der Unſicherheit den Beamten den erſten beſten Vortheil benutzen läßt.

Das zweyte war die Rechtsordnung im Lande. Hier hat die Bundesakte ſchon das Geſetz landſtändiſcher Verfaſſungen mit liberaler Volksvertretung und das Grundgeſetz über die Gerichtsverfaſſung mit richtigen Appelationsinſtanzen gegeben: und die deutſch geſinnten Regierungen machten es bey ihrem Volke gelten. Wir wünſchen noch dazu: gleiches Rechtsgeſetz durch alle deutſche Lande.

Sehr wichtig iſt unſer dritter Wunſch, aber leider bey ihm die wenigſte Hoffnung der baldigen Erfüllung. Wir wünſchen entſprechend dem Reſervatrecht der Poſten, Münze und Zölle, eine allgemeine Finanzordnung für den ganzen Bund nach einem rechtlichen Beſteurungsſyſtem. Dafür iſt zu Wien freylich auch in Rückſicht der Rheinſchiffarth eine Anregung gegeben, allein das Wohl der Deutſchen fordert weit mehr. Gleiches rechtliches Beſteurungsſyſtem, auf den Fuß einer allgemeinen Einkommenſteuer ſollte Gemeingut der Deutſchen werden, damit die Grenze deutſcher Provinzen aufhöre durch Handelsſperre und Zöllnerey Staaten- und Volksſcheide zu ſeyn. Die unglücklichſte aller Formen in unſern Staaten iſt die des franzöſiſchen Zoll- und Abgaben-Weſens, wodurch das alte ehrliche: quisque praesumitur bonus donec probetur contrarium, von verfluchter Zöllnerweisheit in das: quisque praesumitur verbero donec probetur contrarium, verwandelt iſt. Und nirgends kann dieſes Uebel verderblicher ſeyn als den ſo kleinen Staaten, die mit ihren doppelten Zöllnerketten beynahe das ganze Land in lauter Grenze verwandeln.

Das vierte iſt Bundesheerordnung, welche eine gleiche Armeeverfaſſung auf den Fuß allgemeiner Landwehr zum Geſetz machen und für Bundeskriege jedem Staate ſeine Pflichten vorſchreiben ſoll.

Endlich Kirchenangelegenheit wird ſich von ſelbſt als Bundesſache geltend machen, aber auch die Schulordnung dürfte, entſprechend dem Reſervatrecht der akademiſchen Würden und der alten Univerſitäts-Verfaſſung nicht vergeſſen werden. Jede gebildete und geiſtvolle Regierung wird gegen die Vorurtheile roher Emporkömmlinge und eitler Kaſten-Freunde die unendliche Wichtigkeit der Publicität einſehen und deswegen die Selbſtſtändigkeit des Urtheils der oberſten Lehrer genehm finden.

Ich nannte ferner neben der geſetzgebenden auch richterliche Gewalt des Bundes. Die Bundesakte hat dafür ſchon ein Austrägalgericht gefordert, um Streitigkeiten unter den Fürſten im Bunde friedlich ſchlichten zu können; wir würden daneben eine Rechtsordnung wünſchenswerth finden nach der auch die Irrungen zwiſchen Fürſt und Ständen zur Entſcheidung an den Bundestag gebracht werden konnten.

Endlich die Militärgewalt des Bundestages hat Bundes-Krieg und Frieden zu beſchließen, wie es der eilfte Artikel der Bundesakte anordnet.

2.) Deutſche Landſtände.

Die Bildung des deutſchen Volkes ließ uns für alle Staaten im Bunde Landſtände äuſſerſt wichtig finden, als eine dem Regenten gegenüber ſtehende Stellvertretung des Volkes. Für die monarchiſchen Verfaſſungen haben wir aber auſſerdem noch das Privatintereſſe des fürſtlichen Hauſes und dahin gehörendes Cärimoniell dem Staatsdienſt entgegenzuſetzen. Wir müſſen daher wünſchen

1.) daß nach dem Beyſpiel der großmüthigſten und wohlwollendſten deutſchen Fürſten überall die fürſtlichen Privat-Kaſſen ganz von den Staatskaſſen geſchieden werden mögen, nach billiger Abwägung des gegenſeitigen Bedürfniſſes.

2.) Sehr wünſchenswerth wäre es, wenn manche deutſche Fürſten ihr Privatrecht der jetzigen Geiſtesbildung gemäß nach feineren Anſichten der Gerechtigkeit beſchränken wollten. Ich nenne dafür nur den geſchmackloſen Ueberreſt roher alter

Sitten in den unſäglichen Bedrückungen des Volks durch die fürſtlichen Jagden, wie ſich dies vorzüglich im Würtembergiſchen und in der Grafſchaft Witgenſtein noch findet.

3.) Höchſt wichtig wäre endlich eine ſtrenge Scheidung alles Hofdienſtes vom Staatsdienſt, des bloßen Cäremoniells von den Staatsgeſchäften und öffentlichen Angelegenheiten. Ich gebe allen denen, welche Geiſt und Gelegenheit zu dieſer Vergleichung haben, wohl zu bedenken, wie viel von der Erbärmlichkeit unſers öffentlichen Lebens, mit der das deutſche gegen das engliſche abſticht, verſchuldet iſt durch dieſe Verwechſelung zwiſchen Hofbedienten und Staatsbeamten.

4.) Hier möchte denn auch das Verhältniß des Adels zu beurtheilen ſeyn. Deutſchland hat höheren Adel, der ſich noch durch *landesherrliche Rechte* alſo durch Antheil an fürſtlicher Gewalt auszeichnet und niederen Adel ohne das leztere.

Dieſe Rechte des höheren Adels werden wohl aufs ſtrengſte nach ächt deutſchem Realrecht als auf das Eigenthum an beſtimmtem Grund und Boden geſchriebene Rechte zu ordnen ſeyn. Dem Adel überhaupt laſſen wir aber gern um des Herkommens willen den ausſchließlichen Beſitz der Hofbedienungen und der höchſten Staatsbeamtenſtellen; jedoch mit dem Unterſchied, daß zu den Hofämtern nur die von Adel den Zutritt haben, in die Beamtenſtellen aber ein Jeder, nur ſo daß der Eintritt in gewiſſe obere Stellen den Adel dem gibt, der ihn noch nicht hatte. In jeder andern Art und beſonders bey der Armee müſſen wir wünſchen, daß die Vorrechte des Adels auf den Dienſt nach und nach ganz verſchwinden mögen.

Der Staatsdienſt theilt ſich nun in die zwey Zweige der vom Fürſten ausgehenden Thätigkeit der Staatsbeamten in engerer Bedeutung und der vom Volk ausgehenden Thätigkeit des Landtages. Ich gebe zunächſt einige Bemerkungen für letzteren und komme auf die Verwaltung durch die Staatsbeamten ſpäter.

Da kommt etwa der Geſchäftskreis der Landſtände, die Bildung der Ständeverſammlung aus dem Volk, endlich die Form der Geſchäftsführung in Frage.

Für den Geſchäftskreis der Landſtände haben wir ſchon gefunden, daß ſie eine vom Fürſten unabhängige Sorge für das Beſte des Landes tragen ſollen. Daher ſoll in ihnen die Einſicht aller Stände des Volkes dem Fürſten berathend zur Seite ſtehen und in allen Dingen, in denen das Intereſſe der fürſtlichen ausübenden Macht mit dem Intereſſe einzelner oder mehrerer bürgerlichen Stände ſtreitet, ſollen die Landſtände mitſprechen und mitwirken, um jedes Privat-Intereſſe ausgleichend geltend zu machen. So werden ſich denn leicht für ihren Geſchäftskreis folgende Hauptmomente ergeben.

1.) Mitwirkung bey der Geſetzgebung überhaupt.

2.) Ganz beſonders aber bey der Bildung der Steuer- und Kriegsverfaſſung, ſo wie bey der Verwaltung der erſteren und der fortwährenden Bildung des Heeres.

3.) Eben ſo bey allen größeren Reformen für Volkserziehung und öffentlichen Unterricht.

4.) Oeffentliche Stiftungen ſollen nur durch Fürſt und Stände gemeinſchaftlich geändert werden können.

6.) Durch die Ständeverſammlung ſollen die Staats-Beamten rückſichtlich ihrer Amtsführung beſtimmter Aufſicht unterworfen und zur Verantwortung gezogen werden können.

Die Geſetze der Bildung der Ständeverſammlung aus dem Volk ſind nach der Stimmung des Volkes und dem Herkommen ſehr verſchieden zu beurtheilen. Es kommt nur darauf an, daß der Zweck der gleichmäßigen Vertretung der Privatintereſſen aller Landestheile und aller Stände erreicht werde. Da wird nun je reger das Ehr-Gefühl für öffentliche Angelegenheiten und je gewaltiger der Gemeingeiſt ſchon iſt, um ſo weniger auf ſtreng abgemeſſene Formen ankommen. In England z. B. ſchadet die ungleichförmige Vertheilung des Rechtes der Parlamentswahlen und manche Unregelmäßigkeit daben nicht viel. Die beſten Volks-Vertreter ſind überhaupt Männer, welche ſich des Volks-Vertrauens, des Vertrauens ihrer Committenten ſchon recht haben würdig zeigen können; ſo könnten ſich Beamte aller Art, Prediger, Anwälde, vorzüglich engliſche Friedensrichter allen Klaſſen im Volk empfehlen.

Das regelmäßigſte bleibt indeſſen immer Wahl der Mitglieder durch alle ſelbſtſtändigen Bürger im Volk nach gleichmäßiger Vertretung aller Landestheile und Stände.

Ich habe hier zu den früheren allgemeinen Sätzen für Deutſchland nur noch folgendes eine Moment hinzuzuſetzen.

In jedem Staate, in welchem Fürſten und ausgezeichnete Familien ſind, wird ſich leicht Veranlaſſung finden zwey Klaſſen von Mitgliedern der Ständeverſammlung zu unterſcheiden. Die erſte Klaſſe bilden ſolche ausgezeichnete Staats-Bürger, welche ſchon um ihrer Stellung im Staate willen feſte Stellen in der Verſammlung haben mit Virilſtimmen[*]). Die andere Klaſſe bilden die Repräſentanten, Stellvertreter, welche durch die Wahlen des Volkes beſtimmt werden. So tritt im engliſchen Oberhaus die Geſellſchaft mit Virilſtimmen zuſammen und auf ähnliche Art bildet ſich der Bundestag; während das engliſche Unterhaus aus Repräſentanten beſteht. Die alten deutſchen Landtage wurden alle aus Virilſtimmen, die beſtimmtem Grund und Boden adhärirten gebildet, ſo traten meiſt Ritter, Prälaten und Städte zuſammen. Hier konnte freylich bey den Städten der Eigenthümer der Stimme, die Stadt nicht ſelbſt erſcheinen, ſondern ſie mußte einen Bevollmächtigten ſchicken, und daſſelbe Recht konnte auch Rittern und Prälaten zuſtehen. Allein dieſe Bevollmächtigten ſind nicht eigentliche Repräſentanten. Die Bevollmächtigten ſind bloße Geſandten, Geſchäftsträger des Inhabers der Virilſtimme, der ſie ſchickt.

---

*) Virilſtimme ſteht eigentlich als Stimme des einzelnen Mannes der Curiatſtimme entgegen, welche einer ganzen Geſellſchaft gehört, die ſich erſt darüber zu vereinigen hat. Hier nehme ich aber das Wort in anderer Bedeutung. Alle in einer Kammer der Ständeverſammlung vereinigten Mitglieder treten mit Virilſtimmen in der vorigen Bedeutung zuſammen, allein es iſt da noch ein Unterſchied, ob mir die Stimme, die ich führe, eigenthümlich angehört, oder ob ſie mir als dem Repräſentanten nur von einer Geſellſchaft, der ſie eigentlich zuſteht, übertragen iſt. Dieſe eigenthümlichen Stimmen nenne ich hier Virilſtimmen, die andern Repräſentativ-Stimmen.

Sie hängen im Geſchäft von dieſem Beſitzer der Stimme ab und können von ihm mit Inſtruktionen, Vollmachten, verſehen werden, wie er ſich zu verhalten, wie weit er in den Unterhandlungen zu gehen habe. Eigentlichen Repräſentanten hingegen wird die Stimme derjenigen, welche er vertritt, ſelbſt anvertraut, ſie haben gleichſam unbeſchränkte Vollmacht, ſie ſind Männer des Volksvertrauens, denen die Sache des Volks auf ihre Ehre und Einſicht ganz überlaſſen iſt.

Die regelmäßigſte Bildung des Landtages wird die durch Repräſentativſtimmen ſeyn. Das Volk wird nach Landſtrichen und Ständen eingetheilt und ſo jedem beſtimmten Theil ſeine Stimme zugewieſen. Iſt die Geſellſchaft des Volkes nur etwas größer, ſo wird ſie nicht leicht mit Ordnung und wahrer Beſonnenheit über Vollmachten verhandeln können, ſie wird alſo beſſer nur Stellvertreter wählen: in Maſſe als Wahlmänner, welche im engern Kreis dann erſt zuſammentreten, um die eigentlichen Stellvertreter für den Land-Tag ſelbſt zu beſtimmen. Dieſer Anſicht iſt die Weimariſche Conſtitution faſt ohne Ausnahme gefolgt; es war dies die franzöſiſche Anſicht. In England ſind hingegen durch das Herkommen manche Modifikationen geblieben; ſelbſt die Repräſentanten im Unterhaus haben ſich im Grunde aus Bevollmächtigten von Stadt und Land gebildet.

Auch bey uns wird hier das Herkommen in verſchiedenen Provinzen verſchiedenes Recht bringen. Häufig wird es noch nothwendig bleiben an ausgezeichnete Beſitzungen von Grund und Boden Virilſtimmen geknüpft zu laſſen. Dafür kämen die reichſten Eigenthümer, beſonders der hohe Adel und dann die größeren öffentlichen Stiftungen für Schule und Kirche in Frage. Doch könnten auch oft hier durch bloße

Vorrechte bey der Wahl von Stellvertretern ſolche Rechte ausgeglichen werden, wie es z. B. der Großherzog von Weimar für ſeine neuen reichsritterſchaftlichen Unterthanen angeordnet hat.

Das Recht der Virilſtimmen bleibt immer in einem ähnlichen Verhaltniß wie das der erblichen Stände. Es muß möglichſt ſparſam ertheilt werden, ſonſt artet die ganze Ständeverſammlung in ariſtokratiſchen Deſpotismus aus.

Mit dieſen Anordnungen des landſtändiſchen Stimm-Rechtes hangen überhaupt die *landſtändiſchen Privilegien* ſehr nahe zuſammen. Gar viele unſrer früheren Stände-Privilegien ſind anſtatt durch republikaniſche Ausgleichungen beſtimmt zu werden, durch deſpotiſche Ariſtokratie ertrotzt werden, eben weil die im größern Territorialbeſitz liegende Selbſtſtändigkeit von ſelbſt den Beſitz auf dem Landtag brachte.

Wir haben im obigen für dieſe Privilegien die Grundſätze der Beurtheilung aus der Natur der Volksverfaſſung in Beziehung auf Erblichkeit und perſönliche Freyheit, ſo wie nothwendigen öffentlichen Schutz für Wiſſenſchaft, ſchöne Kunſt und ſtädtiſches Gewerbe abzuleiten geſucht und ſo eben vom Adel geſprochen. Hier muß noch eine Bemerkung beygefügt werden. Wir haben nemlich oben ſchon gezeigt, daß die im Sold des Fürſten ſtehenden Staatsbeamten an den Wahlen und der Thätigkeit der Landſtände als ſolche keinen Theil nehmen dürfen. Dagegen ergibt ſich nun aber auch für die Staatsbeamten, eben weil ſie nicht das Recht haben bey der Vertheilung der Staatslaſten mitzuſprechen, die Rechtsanforderung, daß ſie *als Staatsbeamten* von den Beyträgen zu *regelmäßigen* Staatslaſten befreyt bleiben ſollen, wiewohl ſie allerdings, nur mit möglichſter Schonung ihrer geiſtig freyen Thätigkeit, an den außerordentlichen von der Noth aufgedrungenen Laſten (z. B. Einquartirung im Krieg) mitzutragen haben. Das heißt alſo vorzüglich die Beſoldungen, welche der Staat zahlt, ſollen ſteuerfrey bleiben, aber zugleich das einzige ſteuerfreye Einkommen der Bürger ſeyn. Mit dieſer Rechtsanforderung ſtimmt denn auch jedes andere Staatsintereſſe zuſammen. In ſolchen Beſoldungsſteuern nimmt der Staat mit einer Hand, was er mit der andern gab, tauſcht und macht nur unnöthig weitläuftige Rechnungen. Ferner die meiſten Beamten haben in ihrem Sold eine ihnen zugemeſſene Belohnung ihrer Amtsarbeit, welche ſie ſelten durch größere Thätigkeit im freyen Verkehr beliebig vermehren dürfen, wohl aber meiſt durch Unterſchleif und Beſtechung widerrechtlich vermehren können. Macht der Staat daher, die bey den meiſten nicht ſehr reiche Einnahme noch oben ein unſicher, ſo muß darin ein mächtiger Reiz zur Widerrechtlichkeit liegen.

Befreyung vom Kriegsdienſt wird dagegen bey einer guten Landwehrordnung kein ehrliebender Mann ſuchen. Allein ſo lange die Riblinger *) Anordnung der ſtehenden Heere und der Adelsdeſpotismus bey der Heeranführung nicht aufgehoben iſt, wird freylich die Gerechtigkeit keinen Weg der Ausgleichung finden und jeder ehrliebende Bürgerliche wird ſich dem Dienſte entziehen, ſo lang er kann.

---

*) Standhaftes Kriegs - Dienſt- und Exercier-Reglement der Reichsſtadt Riblingen 1616.

Die Wahlordnung für die Repräſentanten kann natürlich auf ſehr verſchiedene Weiſe gebildet werden, ich mache dabey nur auf eine Vorſichtsmaßregel aufmerkſam. Gelten die Wahlen nicht auf Lebenszeit ſondern auf beſtimmte Jahre, ſo fordert die Vorſicht die Mitglieder nach einem gewiſſen Turnus und nie mehrere als ein Drittheil auf einmal austreten zu laſſen. Die plötzliche Erneuerung der ganzen Verſammlung kann allzuleicht den Geſchäftsgang in Unordnung bringen, da doch jedes Geſchäft eine eigne Erfahrung und Uebung fordert; auch kann da leicht in kritiſchen Augenblicken einer Faction ein gefährlicher Sieg in die Hände geſpielt werden. Dieſe Unvorſichtigkeit in der franzöſiſchen Volksvertretung erleichterte dem Jakobinismus den Sieg ungemein.

Für die Form der Geſchäftsführung auf dem Landtag liegt endlich im vorigen das Princip: dem Landtag gehört die berathende Stimme für das öffentliche Wohl, aber nicht die ausübende Gewalt. Die letztere gehört der Regierung im Gegenſatz gegen die Landſtände. Wird die ausübende Regierungsgewalt ſelbſt mehr oder weniger von den Ständen abhängig, ſo bilden ſie eigentlich nicht mehr ein ſtändiſches Collegium in einer Monarchie, ſondern die Verfaſſung geht in Demokratie oder Ariſtokratie über.

Daraus folgt 1.) daß in ächter landſtändiſcher Verfaſſung der Regent die Stände zuſammen zu berufen und zu vertagen hat. Die Verfaſſung ſagt aber binnen welcher Zeit ſie nach der Vertagung wieder berufen werden müſſen.

2.) Auſſer den nur die Verſammlung ſelbſt betreffenden Einrichtungen und etwa ganz beſtimmten ihnen abgeſondert übertragenen Geſchäften, z. B. bey der Aufſicht über die anvertraute Kaſſen, gibt es nur zweyerley Arten von Verhandlungen. Entweder nemlich gelangt ein Antrag von der Regierung an die Stände, dann wird über Genehmigung, Modification oder Verwerfung berathſchlagt und geſtimmt: oder der Landtag fängt die Verhandlung aus eignem Antrieb an, dann ſoll ſie aber nur Vorſtellungen oder Klagen betreffen, welche er an die Regierung gelangen läßt.

Ein Hauptvorzug der landſtändiſchen Verfaſſung iſt der, daß ſie an der Organiſation des Staates und der Geſetzgebung nur langſame Aenderungen zuläßt: aber doch hüte man ſich dieſe Langſamkeit nicht zu übertreiben; man hüte ſich vor der Veto-Taktik des Reichstages, welche in der Regel nach weitſchichtigen Berathſchlagungen entſcheidet, es bleibe beym Alten. Dies hängt nun ab von der innern Organiſation der Ständeverſammlung, von der Art der Abſtimmung und der Theilung in Kammern.

In den verſchiedenen Provinzen Deutſchlands ſind die Unterſchiede der Stände und die Volksintereſſen ſehr verſchieden. Da konnte für einen größern Staat im Bunde der Vorſchlag eigner Provinz-Verſammlungen, aus denen erſt eine Generaldeputation zuſammenträte bedeutende Vorzüge haben.

Allein auch in derſelben Ständeverſammlung können Theilungen in Kammern und Abſtimmungsgeſetze ſo mannichfacher Art vorgeſchlagen werden, daß ſich darüber im allgemeinen wenig entſcheiden läßt. Doch möchte in Deutſchland wohl in keiner Provinz das Verhältniß von Adel und Geiſtlichkeit gegen die andern Stände ſo ſtehen, daß ſich die engliſche Theilung in zwey Kammern mit Vortheil nachahmen ließe. Sehr viele Angelegenheiten möchten vielmehr zu völlig gleichförmiger Berathung und Abſtimmung geeignet ſeyn, ſo daß wichtige Dinge nur nach vorgängiger Prüfung durch eine Commiſſion an die ganze Verſammlung gebracht würden. Daneben finden ſich aber auch andere hochwichtige Geſchafte, bey denen beſonders bje ſtreitenden Privatintereſſen der einzelnen Stände in Frage kommen, wohin vorzüglich die Geſetze und Befehle über Abgaben und den Kriegs-Dienſt gehören. (So ſcheint der fortdauernd ſchlechte Stand der öſterreichiſchen Staatspapiere nur durch die Unterdrückung der Kaufmannſchaft von den Gutsbeſitzern herbeygeführt.) Hier würde die Gerechtigkeit nicht die Stimmen der Einzelnen, ſondern Curiatſtimmen der Stände oder der Landſtriche zur Entſcheidung vergleichen. So würden bey uns meiſt die Intereſſen der reicheren Gutsbeſitzer, der Städte und des Landes nebeneinander ſtehen und gleichſam wie drey verſchiedene Kammern ihr Recht fordern. Weiſe hat die Weimariſche Regierung ohne Trennung in Kammern dieſem Bedürfniß durch gleiche Zahl der Stellvertreter aus jedem Stande und die Erlaubniß eines ſtandiſchen oder dem Kreis gehörenden Separatvotum vorgeſorgt.

* * *

Zweyte Abtheilung.

Staatsverwaltung.

a) Rechtsgang, Adminiſtration und Polizey.

Bisher ſuchte ich meine Meinung über Staatsverfaſſung auszuſprechen und zu zeigen, wie ich für den Geiſt unſers Volkes die landſtändiſche Regierungsform für die geeignete halte.

In dieſer werden die Regierungsgeſchäfte eigentlich von den unter dem Fürſten ſtehenden Staatsbeamten-Corps verwaltet. Wenn ich daher nun weiter meine Meinung über die Organiſation der Regierung und des Staatsbeamten-Corps in engerer Bedeutung unter dem Fürſten angeben will, ſo muß ich mit der Betrachtung dieſer Geſchäfte der Regierung anfangen.

Für den Staatsdienſt in engerer Bedeutung iſt eine ſchwierige und wichtige Sache gute Scheidung und Unterordnung der Behörden, ſo daß die Zahl der Beamten möglichſt klein bleibt, der Geiſt möglichſt republikaniſch, ohne daß doch dabey der Dienſteifer leidet. Dafür müſſen wir neben den *Zwecken der Regierungsgeſchäfte* beſonders auf die *Form der Thätigkeit der Regierung* achten.

Es fragt ſich, ob ein beſtimmtes Geſchäft überhaupt nur von der Regierung ergriffen werden, oder ob es dem freyen Verkehr überlaſſen bleiben ſoll. Dabey entſteht der Streit über Adminiſtration durch die Regierung und freyen Verkehr. Es fragt ſich, ob beſtimmte Geſchäfte durch den Rechtsgang oder durch Polizey beſorgt werden ſollen, endlich ob gewiſſe Behörden collegialiſch oder autokratiſch gebildet werden ſollen.

Hier wird die republikaniſche Stimme für das Volk den freyen Verkehr, den Rechtsgang und die Collegien fordern, die autokratiſche Stimme für die Macht der Regierung aber deren Adminiſtration, Polizey und autokratiſche Verfaſſung vorziehen. So bezieht ſich dies ganze Werk wieder auf die Gegenwirkung zwiſchen Gemeingeiſt und Regierung und alle genannten Verwaltungsformen haben nach dem angegebenen Verhältniß Verwandtſchaft unter einander.

So wenig alſo, wie der Streit um Collegien und Autokratie, wird auch der um Rechtsgang und Polizey, um Adminiſtration und freyen Verkehr eine vollſtändige allgemeine Entſcheidung zulaſſen, ſondern es wird nach Zeit und Ort vieles nur durch die Stimmung des Gemeingeiſtes entſchieden werden können. Wir müſſen die Formen des bey uns herkömmlichen Staatsdienſtes nach unſerer Fürſten- und Volksgewöhnung beachten; regerer Gemeingeiſt würde freylich vieles erleichtern, indem er autokratiſche Formen nicht ſcheut und dabey die Beamten weniger vom Volke trennt.

Sehr wichtig iſt es nämlich, daß der Staatsdienſt ſich gut mit dem Leben des Volkes vereinige; Staatsbeamte ſich nicht grell aus dem Volke herausſcheiden. Dieſe Vereinigung läßt ſich mit Vortheil bewirken in allen Stellen, deren Geſchäft nicht grade einen beſonders dafür gebildeten Stand erfordert, ſobald das Volk Ehrgefühl und Rechtlichkeit genug hat, um der Beſtechlichkeit zu wehren. So ſtünde es z. B. mit eigentlichen Regierungsſachen, Polizey und Steuereinnahmen; hingegen Gericht, Schule, und Heerführung fordern einen eignen Stand. Es kann aber für dieſe Verſchmelzung des Staatsdienſtes mit dem freyen bürgerlichen Leben gewirkt werden vorzüglich:

1) Vor allem dadurch, daß die Geſetzgebung durch den Rechtsgang recht viel ordne und weniges der Willkühr der Beamten überlaſſe. Dies iſt in England durch die ausgedehnte geſetzgebende Gewalt des Parlaments (beſonders in Rückſicht der Local- und Personal-Acts) erreicht.

2) Durch die Oeffentlichkeit aller Handlungen der Beamten, im Gegenſatz unſrer geheimen ſchriftlichen Inſinuirungen.

3) Dadurch, daß dem Bürger unter mehreren Beamten (wie in England bey den Friedensrichtern) die Wahl gelaſſen wird, an welchen er ſich wenden will.

4) Durch Wahl auf kurze Zeit zum Schutz gegen Despotismus und Betrug.

5) Durch Wahl aus den geachteſten Einheimiſchen im Volk, wenn auch nicht Wahl durch das Volk.

6) Durch Ehrendienſt ohne Sold.

Sehr intereſſant iſt es nach dieſen Momenten unſere Einrichtungen von Geſetzgebung, Gericht, Regierung, Polizey und Heerordnung mit den engliſchen im Parlament, den Friedensrichtern, den Geſchwornen, den Sheriffs und Konſtables zu vergleichen. Die engliſche Verfaſſung iſt in Allem auf gewiſſe Weiſe formloſer, mehr republikaniſch, dem Gemeingeiſt huldigend. Dort ſchützt kein ſtehendes Heer und keine ſtehende bewaffnete Polizey die innere Ordnung. Darin ſticht vieles gegen unſre Einrichtungen vortheilhaft ab, doch will ich nur die Vergleichung empfehlen und nicht unbedingt loben. Alle Geſchäfte der Regierung, welche ihren eignen Stand fordern, können gewiß in unſern Formen beſſer gedeihen und England hat entſchieden einen unbeſchränkten Deſpotiſmus der Reichen gegen ſich. *)

Bey der Nothwendigkeit in allen dieſen Dingen Zeit und Ort zu berückſichtigen, wage ich nur folgende allgemeine Betrachtungen mitzutheilen.

Davon, wie nach Verſchiedenheit der Geſchäfte, bald collegiale bald autokratiſche Verfaſſung vorzuziehen ſey, iſt eben ſchon geſprochen worden. Ich habe hier nur eine Bemerkung über die Unterordnung der einzelnen Regierungsbehörden beyzufügen.

Bey autokratiſchen Verfaſſungen iſt der Deſpotiſmus der Unterbehörden zu fürchten, wenn ſie viel unabhängige Macht des Befehls und der Anordnung haben, wenn die Untergebenen ſich nur durch ſie an die höhere Behörde wenden dürfen. Den bonapartiſchen Präfecturen fehlte nur die Vereinigung der Civilgewalt mit der militäriſchen, ſo wären ſie in Paſchaliks oder Satrapien verwandelt worden.

Bey Collegien hingegen wird der Geſchäftsgang ſehr gehindert, kleinlicher Deſpotiſmus der Oberbehörden und Nachläßigkeit der Unterbehörde, die doch allein die Lage der Dinge vor Augen hat, begünſtigt, wenn die Unterbehörden nur berichten und vorſchlagen und nicht ſelbſt verfügen dürfen.

Grade umgekehrt dagegen bilden ſich leicht die Dienſtordnungen bey einer thätigen Regierung; man ſetzt grade um ſchnellerer Entſcheidung und raſcherer Thätigkeit willen auto-

---

*) von Vincke Darſtellung der innern Verwaltung Großbritanniens. S. 86 u. f. Gödes Reiſen II. S. 362.

kratiſche Behörden an die Stelle von Collegien und bevormundſchaftet, um ihrer Nachläßigkeit willen, die Collegien von oben herab.

Wie kann da geholfen werden?

Meiner Meinung nach gegen den Despotismus autokratiſcher Unterbehörden nur dadurch, daß die Geſetzgebung ſehr genau und bis ins Kleine von der ausführenden Gewalt getrennt iſt, und dabey die Verhandlungen öffentlich werden. Gegen die Nachlaßigkeit der Collegien aber nicht dadurch, daß man ihren Wirkungskreis beſchränkt, ſondern dadurch, daß man ſie ſtrenger Verantwortlichkeit ausſetzt.

Was nun weiter den Streit des Rechtsganges mit der Polizey und der öffentlichen Adminiſtration mit dem freyen Verkehr betrifft: ſo will ich zuerſt dieſe Begriffe ſelbſt zu erläutern ſuchen.

In unſerer Wechſelwirkung mit der unvernünftigen Natur kommt es nur aufs Zugreifen an, es muß Hand ans Werk gelegt werden, es findet nur ausübende Gewalt allein Statt. Hingegen im vernünftigen Verkehr mit Menſchen können wir Regeln unſers Verfahrens als poſitive Geſetze oder Verträge verabreden, die im allgemeinen über viele Fälle des Verkehrs zugleich entſcheiden. Der Wille des Menſchen iſt nämlich in ſeinen Entſchlieſſungen an die Form eines Vernunftſchluſſes gebunden. Es wird ein Geſetz, eine Regel gegeben dieſer ein einzelner Fall untergeordnet und dann für die Handlung ſelbſt dieſer Fall durch die Regel beſtimmt.

Wer alſo wie die Regierung den guten Willen der Unterthanen für ſich, oder die Gewalt als Drohung im Hintergrunde hat, der kann ſeine Zwecke nicht nur unmittelbar durch Execution, ſondern ein für allemal durch Geſetzgebung erreichen. So ſtehen ſich in allem vernünftigen Verkehr der

Menſchen der Geſchäftsgang durch Geſetzgebung und Gericht d. h. der Rechtsgang und die unmittelbare Ausführung einander entgegen, wo den letzterer im Namen der Regierung unmittelbar gehandelt wird.

Daher dann folgende Unterſcheidung. Erreicht die Regierung ihre Zwecke durch Geſetzgebung, ſo wird die Verwaltung irgend einem Zweig der Gerichtsverfaſſung oder Juſtiz gehören. Kommt es aber auf ihr unmittelbares Handeln an, ſo verfolgt ſie damit entweder ſelbſt einen beſtimmten Zweck in beſondern Inſtituten, die in ihrem Namen verwaltet werden, ſo daß daraus ein eigenes Geſchaft der Regierung entſteht, dann wird dafür eine eigne öffentliche Adminiſtration gefordert: oder die Gewalt der Regierung bildet ſich im Innern nur im Rückhalt, um ihrem Willen die Gültigkeit zu ſichern, dies iſt die Policeygewalt. *)

Das vollkommenſte Verfahren der Regierung in ihrem Verhältniß zu den Unterthanen iſt alſo das durch Geſetzgebung oder Rechtsgang. Die Geſetzgebung geht, welchen Zweck ſie auch habe, von der Regierung aus, und die Verwaltung fordert dann nur Gerichtsverfaſſung, durch welche der einzelne Fall an das Geſetz gebunden wird. So ſollen nicht nur die Rechtsverhältniſſe der Bürger unter einander, ſondern auch alle feſtern Verhältniſſe derſelben zur Regierung geordnet werden, und jeder Rechtsſtreit, er betreffe Bürger unter ſich, oder ein Verhaltniß zur Regierung könnte von denſelben Gerichtsbehörden bey guter und klarer Geſetzgebung beurtheilt werden.

Jedes andere Verfahren ſoll nur zur Stütze oder in Ermangelung des Rechtsganges angewendet werden. So iſt

---

*) In den Heidelberger Jahrbüchern 1808 S. 44 u. f. ſuchte ich dies ausführlicher deutlich zu machen.

fürs erſte das Gebiet der Polizeygewalt gegen Juſtiz und Adminiſtration einzugrenzen.

Das Geſetz hat es mit bleibenden Einrichtungen und allgemeinen Anordnungen zu thun, die Policey iſt immer bei dem einzelnen Fall der Ausführung. So ſcheiden ſich Geſetz und Policeybefehl. Das in das Geſetzbuch eingetragene Geſetz hat wenigſtens immer die Präſumtion für ſich, daß es eine bleibende für immer geltende Anordnung ſeyn ſoll; der Policeybefehl iſt hingegen entweder gleich anfangs nur für einzelne Fälle gegeben, oder hat doch immer die Präſumtion für ſich, daß er leicht wieder geändert werden kann. Es fällt daher unvermeidlich in das Gebiet bloßer Policeyverfügungen alles das, bey dem das Geſetzgeben nichts hilft, wenn nicht eine thätige Aufſicht beſtändig zur Seite iſt, wie z. B. Anordnung, Aufrechthaltung der Einrichtungen für Ordnung, Reinlichkeit, Sicherheit, für Marktordnung, Polizeytaxen u. ſ. w. Ferner wird ſich nach dieſer Beſtimmung die Polizey auch im Allgemeinen von beſondern Adminiſtrationen ſondern laſſen, wiewohl die Grenzbeſtimmung hier manches Willkührliche hat. Für jeden Zweck im Staat, der durch ein bleibendes Inſtitut verfolgt werden kann, läßt ſich eine eigene, von der Polizey verſchiedene Behörde anordnen, je nachdem es hier oder dort bequemer ſcheint. Nicht nur für Civil- und Criminalproceß, ſondern auch für Regierung, auswärtige Angelegenheiten, den Krieg, Finanz- und Kammer-Sachen, Erziehung, Wiſſenſchaft, Kultus, Armenweſen, Bauweſen u. ſ. w. Die Frage wäre dann, was muß zwiſchen alle dieſem der Polizey bleiben, wenn man ſie ſo eng als möglich eingrenzen will? Dann möchten ſich zwey Zweige der Polizeyverwaltung finden.

a) Für die *hohe Polizey* die nöthige ſpecielle Aufſicht auf die einzelnen im Volk für Ruhe und Sicherheit und die Sorge, überall eine hinlängliche disponible Macht bereit zu halten, um nöthigenfalls Gewalt brauchen zu können gegen Unordnungen aller Art.

b) Für *niedere Polizey* einmal im Verhältniß zur Juſtiz alle Execution, welche ihren Urtheilen folgen muß, und dann im Verhältniß zu Adminiſtrationen aller Art, alle zu kleinen Einrichtungen für Ordnung und Schutz.

Endlich eigene Adminiſtration ſteht in den mannigfaltigſten Verhältniſſen zu den Thätigkeiten der Regierung. Dahin gehören die eigentlichen Regierungsbehörden nach ihren Abſtuffungen und alle für beſtimmte Geſchäfte angeordnete Behörden.

Die *höchſte Regierung* (Cabinet, Staatsrath, Miniſterium) bildet eine adminiſtrative Behörde, in welche die Geſchäfte aller Behörden zuſammenlaufen, von wo aus in Verzweigungen der Provinz- und Gemein-Verwaltung oder welcher andern ſich die ganze Organiſation der Staatsbeamten verbreitet. Jede andere Behörde wird hier einer höchſten adminiſtrativen untergeordnet werden müſſen, wenigſtens in dem, was perſönliche Verhältniſſe der Beſetzung der Stellen, der Aufſicht, Verantwortlichkeit und Controlle betrifft.

Hier finden wir alle Zweige der Verwaltung in einen Mittelpunkt vereinigt und für jeden eine eigne Abtheilung des Geſchäftes, ſowohl für auswärtige Angelegenheiten, für den Krieg, für die Finanzen des Staates, als auch für die innern Angelegenheiten des Wohlſtandes und der Bildung des Volkes und endlich an der Spitze der Juſtiz- und Polizeyverfaſſung.

In alle dieſem ſteht der Gemeingeiſt des Volkes gegen Despotismus der Geſetzgebung, gegen deſpotiſche Ausſcheidung einzelner Geſchäfte aus dem freyen Verkehr, (zu bezahlten Monopolen, zu Regalien, zu öffentlichen Adminiſtrationen,) endlich gegen deſpotiſche Einſchiebung der Polizeygewalt an die Stelle der Rechtspflege. Für dieſen Streit bleiben nun freylich unſre Unterſchiede in der Form der Regierungsthätigkeit leicht bloße Worte, wenn man nicht näher auf die Unterordnung und Nebenordnung der Behörden in einem beſtimmten Staat Rückſicht nehmen kann. Indeſſen laſſen ſich doch einige allgemeine Bemerkungen geltend machen.

Gegen autokratiſche Willkühr in der Geſetzgebung ſollte die landſtändiſche Verfaſſung ſichern, von Adminiſtration und Polizey will ich weiter reden.

---

1. Freyheit und Beſchränkung des Verkehrs.

Der Unterſchleif bey öffentlichen Verwaltungen, der Druck der Handelsſperren, die Verſchlechterung und Übertheuerung der Waaren durch Monopole und alle ähnlichen Mängel mußten, ſobald die Regierungen anfiengen mit öffentlicher Verwaltung in die einzelnen bürgerlichen Geſchäfte einzugreifen, die Oppoſition wecken, welche nach ſehr verſchiedenen Betrachtungsweiſen auf die gänzliche Freyheit alles Verkehrs dringt. Keine öffentliche Adminiſtration, ſagt man uns, tauge etwas; jeder beſorge nur ſeine Privatgeſchäfte gut; für Tugend, Freyheit, Geſetz, Induſtrie und Reichthum haben immer nur die Völker ſich ſelbſt geholfen, alle Einwirkungen der Regierung ſeyen ſchädliche Hemmungen geworden. Kirchen, Schulen, Geſetze, ſelbſt die Armee ſollten ſo gut wie Straſſenbau, Münze, Poſten u. ſ. w. aufhören öffentliche Anſtalten zu ſeyn, ſie ſollten in die Privatvertheilung der Geſchäfte mit eingehen.

Auf dieſen Streit werden wir uns mit Beſtimmtheit einlaſſen können. Man ſtreitet hier eigentlich, ob durch ſtändiſche Volksverfaſſung in den Gewerben, oder durch Regierung dem Heil der Völker vorzuſorgen ſey und die Meinung der gänzlichen Freyheit des Verkehrs geht auf jenes republikaniſche Ideal, nach welchem alle Regierung oder Bildung einer öffentlichen Macht überflüßig wäre, indem die Geſchäfte durch eine vollendete Privatvertheilung beſorgt würden. Aus unſern frühern Betrachtungen ergiebt ſich aber, daß auf dieſe Weiſe paſſive Formen der Gewöhnung die höchſten des öffentlichen Lebens würden, wobey der Geiſt guter Reformen und innere Lebenskraft der Völker nur beſtehen könnte, wenn Gemeingeiſt und Geiſtesbildung auf eine weit höhere Stufe gehoben wären, als unſerer Zeit der Fall iſt.

Unſer Volksleben bedarf der Energie der Regierung, um den beſonnenen öffentlichen Verſtand und Willen als thätigen Geiſt an die Spitze der Geſchäfte zu bringen.

Wir ſetzten feſt: Die Regierung ſoll den natürlichen Lauf des menſchlichen Verkehrs in ſeinen ſtändiſchen Abmeſſungen nach Familie, Erbſchaft und Gewerbe ſo bildend leiten, daß er mit den wahren Staatszwecken zuſammenſtimme. Die Regierung hat alſo nur da zu thun, wo die Ausbildung des Lebens im Volk durch die natürlichen Gegenwirkungen dieſes Ziel nicht von ſelbſt erreicht, wohl gar dagegen wirkt. Daraus können wir denn auch hier entſcheiden.

1. Eine bleibende Sorge wird es der Regierung ſeyn müſſen, ihren eignen frühern Fehlern zu ſteuern, der Unthätigkeit zu wehren und die Folgen deſpotiſcher Beſchränkungen aus roherer Vorzeit aufzuheben.

Dann aber ſind die allgemeinen Mängel des ſich ſelbſt überlaſſenen Verkehrs:

2. Die Übermacht der Rohheit über künſtliche Bildung.

3. Übermacht der Kapitale über die Arbeit.

Grade weil die Kunſt zu regieren ſo ſchwer iſt, ſo werden freylich auch ſehr viele Fehler in ihr gemacht ſeyn; man kann alſo, (da noch dazu die Regierung allein für ſich nichts leiſten kann) einer ungerechten geſchichtlichen Darſtellung leicht den Schein geben: alles Gute komme vom Volk, alles Böſe von beſchränkender Regierung.

Bey richtiger Betrachtung aber wird ſich zeigen, daß wir für Achtung der Wiſſenſchaften und Gerechtigkeit den Regierungen ſehr viel danken und bey Beſchränkungen in den meiſten Fällen nicht ihre Thätigkeit, ſondern ihre Unthätigkeit der Vorwurf trifft. Maximen der Verwaltung ſind nicht Geſetz und Statut für die Ewigkeit; der Schaden, den ſtändiſche und ſtädtiſche Vorrechte brachten, den Monopole und Handelsbeſchränkungen bringen, iſt ſelten die Folge ihrer erſten Einrichtung geweſen, ſondern aus ihrer überlangen Dauer oder thörichten Nachahmung entſtanden. Mangel an Reform zur rechten Zeit iſt der große Fehler. Eine Form, die ein früheres, vielleicht geſundes Leben ſich bildete, ſteht abgeſtorben und hindernd in der neuen Zeit, da ſollte man ſie tilgen und mit anderer vertauſchen.

Ferner, wenn in einem Volke allſeitige Betriebſamkeit mit geiſtiger Thätigkeit lebt, ſo wird die Regierung dabey weniger zu ſorgen haben und nach und nach immer mehr dem natürlichen Verkehr überlaſſen können. Wo aber Bildung und Betriebſamkeit fehlen, da können weiſe Maaßregeln der Regierung ſehr viel thun, um ſie herbey zu bringen.

Künſtlich erregte Bedürfniſſe werden die Thätigkeit wecken, und wenn einmal ein Volk für Habſucht, Ehrgeiz und edlen Stolz Empfänglichkeit hat: ſo liegen in ihm alle Kräfte. Das aber wird vorzüglich ergriffen werden, dem durch Auszeichnung oder reiche Bezahlung der Preis zuerkannt wird. Gleichſam Preiſe ausſetzend wird die Regierung den Geſchmack des Volks allmählich zur Kultur leiten können mit Auszeichnung und mit Geld, denn die beſſern Köpfe werden ſich nach den Unternehmungen wenden, denen öffentlich die Auszeichnung zuerkannt wird.

In der Regel wird aber auch die beſtehende Bildung in Gewerben, Wiſſenſchaften und ſchönen Künſten für ihre ſichre Erhaltung fortwährend der Hülfe der Regierung bedürfen, indem das Höhere hier eine zärtlichere Konſtitution hat, von roher Bequemlichkeit leicht verdrängt, von Marktſchreyerkünſten leicht unterdrückt wird.

Endlich das Dritte, die Maximen um der Gerechtigkeit willen einzelne Unterthanen durch Beſchränkungen gegen den Eigennutz Anderer zu ſichern oder das Inland gegen das Ausland in Vortheil zu ſetzen, ſind eigentlich diejenigen, über welche am meiſten geſtritten wurde. Man beweiſt uns aus der National-Oekonomie, daß öffentliche Schulen, Armenhäuſer, Magazine, Monopole, Ausfuhrverbote u. ſ. w. ihre Zwecke nicht erreichen, und aus dem natürlichen Eigenthumsrecht, daß ſie ungerecht ſeyen. Das Letzte, das Philoſophem der Oeconomiſten, iſt leicht zu widerlegen, das Erſtere aber ungeachtet aller Weitläuftigkeit ſeiner Specialunterſuchungen auf folgende einfache Anſicht zurück zu bringen.

„Jeder beſorgt ſeine eignen Geſchäfte beſſer als fremde; bey den letztern wird er ſich leicht träge oder gar unehrlich zeigen. Die Zwecke der öffentlichen Anſtalten werden aber immer als fremde Geſchäfte betrieben und alſo ſchlecht.

So bringen Domänen von allen Gütern am wenigſten ein und was für Rechnung der Regierung gearbeitet wird, iſt das

Theuerſte, iſt das Schlechteſte; ihre Geſchäfte zu beſorgen aber das Einträglichſte. Dies iſt bey uns de facto meiſt unläugbare Wahrheit, wegen des Princips der Charakterloſigkeit und Veruntreuung im Staatsdienſt, welches ſo oft die Regenten ſelbſt anerkennen. Im Verkehr der Einzelnen untereinander, meint man dagegen, werde jeder für ſich ſorgen und ſo der Übervortheilung wehren, ſelbſt bey chineſiſch und jüdiſch betrügeriſchem Handel und Wandel.“

Hieraus folgt wohl allerdings, daß unſre Regierungen durch öffentliche Adminiſtrationen für ihre, durch Handelsbeſchränkungen für ihrer Unterthanen Bereicherung nicht am beſten ſorgen werden: aber damit iſt die Unterſuchung noch nicht geſchloſſen.

Vielmehr, manche Art von Handwähr iſt, wie bey Poſten und Münze, öffentlich beſſer als im Privatverkehr zu leiſten; Aufregungen zur Bildung durch öffentliche Anſtalten für Erziehung, Wiſſenſchaft und Kunſt, ſo wie durch öffentliche Eingriffe in die Gewerbe, wäre wohl einige Unkoſten werth und für das Recht der Einzelnen wäre vor allen Dingen zu ſorgen, wenn ſchon mit bedeutenden Aufopferungen von Seiten der Regierung.

Da iſt in die Berechnung, daß Kampf des Eigennutzes gegen den Eigennutz ſich im geſelligen Verkehr das Gleichgewicht halten werde, ein großer Irrthum, indem dabey die Übermacht der Reichen über die Armen, der rohen Natur über die Kunſt, (wie ſich dieſe Übermacht in jedem großen Verkehr zeigen wird) nicht mit bedacht war. Ganz freye Concurrenz ſchafft mit der Zeit unter gleich reichen Unterthanen wohl eine Ausgleichung, allein bey ſchnellem Wechſel der Fabrikationsweiſe und der Handelswege doch erſt, nachdem ſchon viel Familienglück zerſtört worden — und den Armen ſchützt ſie nie.

Gegen Uebervölkerung und Armuth kann nur die Vorſorge der Regierung ſchützen.

Im republikaniſch geſunden Volksleben, wird daher Sorge der Regierung gegen die Uebermacht der Kapitale und gegen die Spekulanten, ſo wie bey ſchneller Veränderung des Verkehrs für die Arbeiter — immer Bedürfniß bleiben. Die Rede für unbeſchränkte Freyheit des Verkehres will in dieſen Dingen eine viel zu kurze Entſcheidung. Wir müſſen Beſchränkung des Verkehrs fordern, aber nur ja die rechte.

Nur zum Schutz der fleißigen Arbeiter und der Geiſtesbildung rufen wir ſie auf, jede andere trifft der Haß des Gemeingeiſtes gewiß mit Recht. Alle jetzt ſchädliche Vorrechte, wohl gar der Spekulanten gegen die armen Arbeiter ſollen getilgt werden, und nie wird es ſich billigen laſſen, wenn eine Regierung eigne Adminiſtrationen (wie Tabaksregie, Salzregie) oder Handelsſperre als Finanzoperationen anordnet.

2. Rechtspflege und Polizey.

Unmittelbare Ausführung war das Eigenthümliche der Polizeythätigkeit, ſo wie für Ordnung und Sicherheit im Innern ein ſolches Zugreifen der Regierung nothwendig wird. Adminiſtrative Thätigkeit hingegen erkennt den beſtimmten Zweck ihres Geſchäftes als Geſetz und die Rechtspflege hat einen in Unterſuchung gekommenen Fall nur, wie es die Unterſuchung ausweiſt, nach dem gegebenen Geſetz zu entſcheiden. So kommen wir mit dieſer Unterſcheidung wieder auf den erſten Unterſchied in aller Form der Regierungsverfaſſung zuruck. Die Polizey bedarf der autokratiſchen Verfaſſung und des befehlenden Geſchäftsganges mit blindem Gehorſam. Juſtiz, Schule und Kirche fordern ausſchließlich den berathenden Geſchäftsgang und collegiale Verfaſſung, auch in jeder andern Adminiſtration, vorzüglich in eigentlichen Regierungsſachen, ſoll der letztere vorherrſchen.

Hier bildet ſich der Widerſtreit alles geſunden Gemeingeiſtes gegen die Polizeythätigkeit der Regierung, indem der Gemeingeiſt des Volkes möglichſte Beſchränkung des nur befehlenden Geſchäftsganges fordert. Beſonders der Rechtsgang bringt uns mit berathendem Geſchäftsgang republikaniſche Unpartheylichkeit nicht ohne Langſamkeit der Geſchäftsführung, die Polizey hingegen wird autokratiſch das Durchgreifen vorziehen, ſchneller, beſtimmter, aber auch gewaltthätiger wirken.

Befreyung von autokratiſcher Willkühr wird daher das Wichtigſte für die innere Organiſation des Staatsbeamtencorps, ſowohl im Verhältniß der Regierung zum Volk, als der Beamten unter einander.

Hofdienſt gewöhnt an gedankenloſes Gehorchen, weil der ganze Dienſt nur im Vollziehen gnädiger Befehle beſteht, ohne andere Verantwortlichkeit des Dieners, als für den Gehorſam. So auch Offiziere und Polizeybeamte, als bloß befehlende Beamte, ſind an den blinden Gehorſam ihrer Untergebenen gewöhnt — aber eben dieſes ſoll nicht allgemeiner Geiſt des Staatsdienſtes werden, ſondern in allen Dingen der Juſtiz und Adminiſtration ſoll geſetzlicher Gehorſam an die Stelle des blinden Gehorſams treten, und die blinde Gewalt der Polizey möglichſt beſchränkt werden.

Falſche Uebermacht des Polizeyverfahrens und die darin enthaltene autokratiſche Willkühr werden ſich dem Volk vorzüglich verhaßt machen durch das Tappen im Dunkeln, den

Mangel an Publicität in Regierungsſachen und durch geſetzloſe Beſchränkung der Juſtiz.

Mögen immerhin für die Juſtizbehörden noch ſo viele Abſtufungen eines mehr ſummariſchen Verfahrens bis zum vollſtändigen Proceß vorgeſchrieben werden, niemals, ſcheint mir, ſollte doch irgend ein Zweig der Juſtizverwaltung weder criminalrechtlich noch civilrechtlich in den Weg der Polizey gewieſen werden, am wenigſten in der Art, daß Sachen, die zur Entſcheidung an höhere Behörden gelangen, nun, anſtatt an die Gerichtshöfe zu kommen, durch autokratiſche obere Polizeybehörden ohne Urtheil und Recht willkührlich entſchieden werden, oft mit Hinweglaſſung aller Entſcheidungsgründe. Von dieſer Seite wird die Annäherung deutſcher Verfaſſungen an die neue franzöſiſche oft mit vielem Grunde zu tadeln ſeyn.

Jede unnöthig beybehaltene autokratiſche Willkühr im Geſchäftsgang wird den freyſinnigen Mann wie deſpotiſche Roheit anekeln; falſches Vorherrſchen des Polizeyverfahrens wird anſtatt ruhiger juriſtiſch ausgebildeter Männer ſolche von roherer Denkungsart und gewaltthätiger Sinnesart in den Stellen vorziehen laſſen; welches für die obern Stellen freylich bequem genug iſt, aber unfehlbar Ungerechtigkeiten nach ſich zieht.

Weder in Sprechfreyheit noch Denkfreyheit, noch Freyheit des Verkehrs, ſollte je eine Polizeybehörde befugt ſeyn, willkührlich einzugreifen.

Nur allzuoft erſcheint unter ſolcher Polizeyverfaſſung bey den Unterbeamten das bekannte Wir der Livreebedienten; ſouverän, meinen ſie, ſey der Regent und übertragungsweiſe müſſen ſie es in ihrem Kreiſe eigentlich auch ſeyn, maßen ſich daher auch, ſo weit es langen mag, mit plumpem Trotz das Recht auf blinden Gehorſam an.

Die natürlichſte und ſchlimſte Folge der Beſchränkungen des Rechtsganges wird die Antaſtung und Geringſchätzung des Ehrgefühls, deſſen feine Achtung doch ächt deutſchen Herkommens war. Laßt nur den polizeylichen Weg erſt recht betreten werden und gebt Acht, ob nicht immer mehr die Denkungsart gemeiner Juden um ſich greifen werde, welche nichts hoch hält, das nicht viel Geld koſtet. Beliebter Kürze und Bequemlichkeit wegen werden ehrende Auszeichnungen nicht mehr beachtet, die Verſehen der Beamten mit denſelben groben Strafarten, wie die Rohheiten des gemeinen Haufen bedroht und alle Rechtshändel als Kleinigkeiten beſeitigt, bey denen nur wenig Geld im Streit iſt.

Beſonders endlich befreyt uns die Perſon und den Gedanken von polizeylicher Willkühr! Gebt dem Deutſchen ſeine Habeas-corpus-Acte und gebt nie einer Polizeybehörde die Befugniß in Sachen der Sprechfreyheit, Preßfreyheit und Freyheit des Verkehrs willkührlich einzugreifen!

Das andre war autokratiſche Willkühr im Verhältniß zu den Staatsbeamten ſelbſt. Vom Volke wird falſche autokratiſche Willkühr abgewehrt bleiben, ſobald eine gehörige Unterordnung der ausübenden Behörden unter die Geſetzgebung Statt findet und die Geſetzgebung unter rechter Mitwirkung der Landſtände ſich bildet. Neben dem Landtag werden wir von der Verfaſſung aber noch einen beſondern Schutz der rechten Unabhängigkeit der verſchiedenen Verwaltungszweige von einander zu fordern haben, ſowohl in Rückſicht des Geſchäfts als der perſönlichen Abhängigkeit. Für die Geſchäftsverhältniſſe wird erſtlich viel auf eine kluge Neben- und Unterordnung der Behörden annkommen, zum andern aber rückſichtlich der Hauptverfügungen Publicität und Langſamkeit der Reformen das Kleinod des öffentlichen Lebens werden.

Vielfach ſtreitende Privatintereſſen der einzelnen Geſchäfte ſtehen da neben einander. Nicht nur wie eben beachtet, das der Juſtiz mit dem der Polizey, ſondern hüte man ſich ja auch die Angelegenheiten der öffentlichen Anſtalten zur Geiſtesbildung zu Schule und Kirche, oder alle Anſtalten für den Wohlſtand, vom Finanzminiſterium abhängig zu machen, hüte man ſich Schule und Kirche unter die Polizey zu beugen.

Hier kann die Form ſchützen. Allein daß nicht endlich durch die höchſten Stellen dem Aberglauben deſpotiſch die Herrſchaft bereitet, daß Dummheit und Roheit erhalten, daß durch falſchen Schein von Aufklärung Verwilderung herbeygeführt wird — das kann keine Form mehr verhüten, da muß der geſunde Geiſt im Volk ſich ſelbſt helfen, indem Publicität und Sprechfreyheit ein hinlänglich lebendiges öffentliches Urtheil erhalten, durch welches es bornirten und unredlichen Oberbeamten endlich unmöglich gemacht wird, im Dienſt der Verfinſterung und Verwilderung auf das Volk zu wirken.

Mir ſcheint es wichtig zu bemerken, daß wir hier einen Fall vor uns haben, für den keine ſchützende Form erfunden werden kann.

Jeder Verſuch durch förmliche Gerechtſame etwa verliehen an die Geiſtlichen, die Rechtsgelehrten u. ſ. w. dieſen Sachen der Geſinnung und Ueberzeugung zu dienen, würde eben ſo leicht partiellen Deſpotismus begründen, als ächte Freyheit.

Hier kann das Gute nur dadurch kommen, daß die gebildete öffentliche Meinung im Gemeingeiſt ſich ſowohl auf dem Landtag, als im Perſonal der Staatsbeamten die Herrſchaft erringe.

Endlich die perſönliche Abhängigkeit der Beamten vom Regenten. Hier iſt der Streit lebhaft genug. Kann der Obere rechtlich fordern, daß der Beamte eine Stelle annehme oder behalte? Darf er die Beamten willkührlich verſetzen oder ohne Urtheil und Recht entlaſſen? Frage man darauf nicht das allgemeine Staatsrecht um Antwort. Nur eine beſtimmte Verfaſſung kann hier beſtimmte Rechte poſitiv zuſichern. Was iſt aber in Zeiten der Ordnung und Ruhe das Gerathenſte?

In Rückſicht der Annahme beſtimmter Stellen und des Zurücktretens aus dem Dienſt gewiß die höchſte Liberalität des Staates gegen den einzelnen Diener; denn nur das mit Luſt betriebene Geſchäft gelingt in der Regel. Solche Geſchäfte alſo ausgenommen, die nur als pflichtmäßige Laſt angeſehen werden, ſollte der Staat den einzelnen Beamten beym Annehmen einer Stelle oder dem Zurücktreten die möglichſte Freyheit laſſen, denn an ſolchen, welche edeln Staatsdienſt mit Kraft und friſchem Muthe ſuchen, wird es keiner guten Regierung fehlen.

Ferner willkührliche Verſetzung? Dieſe wird, wo man nicht daran gewöhnt iſt, den Beamten oft ſehr hart fallen; ſie wird in vielen Stellen die nöthige Perſonen- und Ortskenntniß hindern — allerdings aber auch bey einem freyen Volke darin republikaniſch vortheilhaft wirken, daß die Beamten einer zu beſchränkten Lebensanſicht entriſſen und dem öffentlichen Leben gewonnen werden. Indeſſen der letzte Zweck wird ſchon durch minder häufige Verſetzungen ohne ganz willkührliche Veränderung erreicht werden können und dem Volke in den meiſten deutſchen Provinzen dieſe heimiſche Ruhe weit angemeſſener ſeyn. Ein treuherziges Volk will ſeinen Fürſten lieben und nicht den Herrſcher fürchten; ſo will es auch im

Familienleben ſich mit dem Beamten mehr freundlich beruhren, als in ihm den Diener eines Zwingherrn beachten.

Vorzüglich wage ich dann noch die Bemerkung. Wenn ein Staat, wie die großern deutſchen, aus Provinzen von ſehr verſchiedener Bildung, Gewohnheit und Sitte zuſammengeſetzt iſt, ſo kann es leicht Maxime der Regierung werden: die Beamten recht von einem Ende zum andern wandern zu laſſen, gleichſam um zur Ausgleichung von Sitte und Gewohnheit zu zwingen. Allein dies wird ſelten glücken. Es wird nur in jeder Provinz einen Widerwillen des Volks gegen die fremden Beamten erregen und den verſchiedenen Provinzen, die ſich ſonſt unter gleicher Regierung als Freunde hatten kennen lernen nur bey der allzunahen Berührung der verſchiedenartigen Sitte taglich das Gefühl geben, daß man ſich einander fremd ſey. Beſonders wird bey dieſer Lage der Dinge der Staatsdienſt unangenehmer und minder geachtet, und der Erfolg kann zum Theil nicht ausbleiben, daß die Wohlhabendern ſich aus dem Dienſt zurückziehen und immer mehrern Abentheurern den wandernden Dienſt, beſonders in den untern Stellen offen laſſen.

Enlich Entlaſſung ohne Urtheil und Recht? In vielen Fallen verſteht ſich das Recht dazu von ſelbſt, es liegt in jeder ſtreng autokratiſchen Organiſation einer Behörde; wo Wahlen auf kurze Zeit gelten, iſt nicht leicht die Rede davon: — und in andern Fallen kann man doch leicht über Tauglichkeit oder Untauglichkeit nicht vor Gericht entſcheiden; wie oft kann es gut ſeyn, wenn die Regierung ſo einen Fehlgriff wieder zu beſſern vermag?

Allein dies alles entſcheidet nicht, trifft doch nur die wenigen Stellen, in denen eine ſtreng autokratiſche Anordnung zweckmäßig iſt. Sonſt ſoll im regelmäßig geordneten Dienſt der Angeſtellte, Beamter des Staates, und nicht Diener des Herrn ſeyn, über den der Herr willkührlich zu verfügen hätte Beſonders entſcheidet das, ob eine Art von Aemtern als ſtändiſches Geſchaft angeordnet iſt für ſolche, die von ihrer Arbeit leben ſollen und alſo dafür bezahlt werden müſſen. Hier ſoll allerdings die Tauglichkeit voraus gehörig geprüft werden, für den einmal in Dienſt genommenen giebt aber dann das Geſetz der ſtändiſchen Form gleichſam ſchon poſitive Rechtsanſprüche auf lebenslängliche Verſorgung und die Regierung verfährt gewaltthatig, wenn ſie dieſe nicht achtet.

So iſt denn auch bey uns aus den vielen Umſetzungen und Abſetzungen durch die Noth das Inſtitut der Quiescenten erwachſen, denen man wenigſtens die Bezahlung läßt, wenn man ihnen auch das Geſchäft nimmt. Thöricht wäre es aber gewiß, dieſe unnöthig koſtſpielige Einrichtung irgendwo ohne den Drang der Umſtände einzuführen.

Endlich das Wichtigſte iſt, Schutz des geſetzlichen Gehorſams gegen den blinden Gehorſam und daher für die Selbſtſtändigkeit der Beamten das Recht der unverantwortlichen amtlichen Aeußerung ihrer Meinungen und die Verwahrung derſelben gegen den bloßen Unwillen höherer Willkühr. Daher Entlaſſung nur nach Urtheil und Recht.

b) Steuern und Krieg.

1. Sorge für den Wohlſtand des Volkes.

Ich habe oben gegen die unbedingte Freyheit des Verkehrs dahin geſtimmt:

1) Die Regierung ſolle zwar ihre Beyhülfe nie einmengen da, wo durch den Privatverkehr die rechten Zwecke im bürgerlichen Leben ſchon erreicht werden.

2) Was die Regierung durch Geſetzgebung ordnen kann, iſt beſſer geordnet als durch Polizey und eigne Verwaltung.

3) Alle eigne Verwaltung im Namen der Regierung hat gegen ſich, daß ſie durch Miethlingsarbeit oder unter einem partheyiſchen Schutz beſorgt wird.

Aus dem allen aber ergebe ſich kein Endurtheil, denn die *Gerechtigkeit*, oder ein *öffentlicher Zweck*, welcher nicht mit Vortheil geſchiedenes Privatintereſſe werden kann, wird doch oft öffentliche Verwaltungen fordern.

Ich frage mich nun, welche Geſchäfte wird dem gemäß die Regierung aus der Sorge für den Wohlſtand ihres Volkes erhalten?

Widerſprechend iſt es, Jemand befehlen zu wollen, worin er ſeinen Genuß ſetzen, was ihm Bedürfniß ſeyn ſolle; denn

Genuß und Bedürfniß hängen unmittelbar vom Geſchmack eines Jeden ab. Jede Maxime der Regierung, welche dem Volke nicht ſelbſt überläßt, ſeinen Genuß und ſeine Freude zu ſuchen, welche ihm darüber Vorſchriften machen will und ihre Mitwirkung nicht darauf beſchränkt, den Wünſchen des Volks entgegen zu kommen, muß daher in ärgerlichen und eigentlich lächerlichen Deſpotismus ausſchlagen.

Allein darauf, welchen Geſchmack und welche Bedürfniſſe der Einzelne wirklich bekommt, wirken die öffentlichen Verhältniſſe beſonders die ſtändiſchen Unterſchiede weſentlich ein und darauf kann auch manche Sorge der Regierung gerichtet werden. In unſerm Volksleben iſt das künſtliche Bedürfniß dem natürlichen weit überlegen. Das Künſtliche aber huldigt entweder der Bildung und dem Geſchmack oder der Verbildung und der Mode. Hier wäre es höchſt wichtig, das Volk für die erſten und gegen die zweyten zu gewinnen. Vorzüglich aber wird durch künſtliches Bedürfniß nicht immer verzehrt, ſondern ein großer Vortheil für den Wohlſtand eines Volks beſteht darin, daß dieſer ihm ſelbſt am Herzen liegt, daß es gern und mit Luſt arbeitet, d. h. in der Betriebſamkeit. Feſthalten der ſtändiſchen Unterſchiede, daher Beförderung und Erhaltung der Betriebſamkeit wären alſo hier die Geſichtspunkte der Regierung für das Volk.

Darauf hin ſollen alle ihre Begünſtigungen, Belohnungen und Beſchränkungen im Verkehr wirken; es werden aber auch außerdem mit oder ohne Abſicht viele ihrer öffentlichen Anſtalten Einfluß behalten. Hier finden ſich zwey verſchiedene Geſichtspunkte; ein ſtaatswirthſchaftlicher, wobey man den Wohlſtand und die Bereicherung des Volkes im Auge hat und der finanzielle, wobey man auf Bereicherung der Regierung denkt.

Zwiſchen dieſen beyden Anſichten findet ſich ein unvermeidlicher Widerſtreit, denn alles, was für die Finanzverwaltung in Anſpruch genommen wird, iſt eine, wenn gleich noch ſo nothwendige Aufopferung für das Volk. Hier iſt es ſehr ſchwer die Verwaltung des Innern in gehöriges Gleichgewicht gegen die der Finanzen zu bringen, damit nicht entweder der ganze Geſchäftsgang den Finanzoperationen erliege, oder im andern Falle den Maßregeln der Regierung die Energie fehle.

Ich behaupte nun aus dem Vorigen, daß jede öffentliche Anſtalt für den Wohlſtand des Volkes gut ſey, wenn ſie zweckmaßig einem nur öffentlich, oder doch öffentlich beſſer als privatim zu verfolgenden Staats- d. h. Volks-Intereſſe diene. Dahin gehören 1) öffentliche Anſtalten mit darauf einſchlagenden Geſetzen für Geſchafte, welche öffentlicher Handwahr oder Vollmacht bedurfen.

2) Oeffentliche Anſtalten und geſetzliche Eingriffe in Handel und Wandel, welche um der Gerechtigkeit willen für den Wohlſtand Einzelner geordnet ſind, wie z. B. Armenhauſer, Hoſpitäler und öffentliche Magazine.

Dabey ſoll es aber durchaus nicht auf den finanziellen Geſichtspunkt ankommen, ob erſpart oder gewonnen wird, ſondern nur darauf, ob ein edler Zweck ſo am beſten erreicht wird und erreicht werden kann.

Man wird als Gegengrund gegen alle ſolche öffentliche Verwaltung am allgemeinſten Betrügerey und Unterſchleif in allen Dingen, die für das Ganze beſorgt werden, anführen können. Allein das beſtimmt den Spruch der Weisheit nicht. Wenn die Berechnung ſolcher öffentlicher Anſtalten nicht partheyiſche Aufopferungen von Einzelnen fordert, ſondern bey guter Controlle nur auf leidliche Ehrlichkeit der Beamten rechnet, ſo gilt der Vorwurf der Unausführbarkeit nicht der Sache, ſondern der Niederträchtigkeit des Volkes, für welches man die Anwendung ſucht. Bey eignem regen Gemeingeiſt und rechtlichem Geiſt der Staatsbeamten müßte ſich auch Rechtlichkeit in der öffentlichen Verwaltung finden.

Nur ſehe die Regierung ja zu, daß ihre Maximen nicht irgendwo geheime Unrechtlichkeit in ſich verbergen! Da, da liegt das ungeheure Verderben! Von dem wir uns ſelbſt die Geneſung ſchaffen müſſen.

Die Ausnutzung der ſogenannten öffentlichen Erwerbsquellen in Verſchleuderung der Staatsgüter, Uebertreibung der Staatsſchulden, Verdrängung des Silbers aus dem allgemeinen Verkehr durch Papiergeld, in indirecten Steuern und Regie — öffnet die ſchrecklichen finanziellen Lebenselemente unſers Volkslebens, wodurch es dahin gedeihen muß, daß es Wenigen im Volke fortdauernd wohl zu Muthe iſt, daß faſt alle Bürger von Erwerbswuth befallen in ſteter Unruhe leben oder mit Mangel kämpfen, daß endlich aller Handel und alles Gewerbe unehrlich und betrügeriſch, ſelbſt das Bankrottmachen zu einer Art von Gewerbe wird.

Sicherheit des Beſitzes, dieſe erſte Grundlage der Betriebſamkeit und aller Bildung geht verloren bey dem ſchwankenden Werth des Geldes, welcher durch den Ausſchlag weniger Jahre oder gar Monate die Kapitalien der reichſten Familien niederträchtig geſinnten Schuldnern von Rechtswegen in den Beutel fallen läßt, oder bey den plötzlich veränderten Finanzoperationen, welche durch neue Regien und neue Sperre einer großen Zahl emſiger Familien mit einem Schlage ihren ganzen Erwerb vernichten.

Nur verſchuldete Vornehme und die vom Schachergeiſt ganz beſeſſenen Juden und Judengenoſſen können ſich in den trüben Fluthen dieſes Verkehrs gefallen.

Allverderbend wirkt dieſer Jammer durch unſer ganzes Volk. Lebensanſichten von einer Gemeinheit, deren ſich jeder Handwerker gegen ſeinen Nachbar ſchämt, beherrſchen öffentliche Verhandlungen, Charakterloſigkeit wird gleichſam die Tugend des Diplomatikers: Pöbel herrſcht endlich der Denkungsart nach ſo gut unter den Vornehmſten als unter den Bettlern, nur im eng beſchränkten Mittelſtand birgt ſich die Achtung vor Tugend und Charakter.

Die Dämonen des Geizes zerplagen unſer ganzes Volk, vom Scharren können ſich Feldherrn und Miniſter nicht losmachen. Unbegreiflich! Wer für das Wohl des Staates leben, wer an der hellen Freude von Millionen mithelfen kann, wer vom zufriedenen Heer und Volk umgeben, im ruhigen Stande ſeiner Lage gewiß iſt, — der ſcharrt noch Millionen zuſammen, um mit einer reichen Erbſchaft prunken zu können, oder behält noch Langeweile und Prahlſucht genug, die ihn Millionen verpraſſen laſſen.

Kein Wunder, daß bey der Herrſchaft einer ſo niedrigen Lebensanſicht — das fluchbeladene Lieferungsweſen mit allem ſeinen Schmutz und ſeiner Betrügerey aus der öffentlichen Verwaltung nicht zu verdrängen iſt!

Wie nun da helfen? Ich weiß es recht gut wie — und habe es Euch geſagt, ich kenne Euren Herrn und den meinen! Wohlauf! Entſchließt Euch! Wollt ihr ſeine geweihten Prieſter werden? Schaffet Euch ſelbſt die Weihe, daß alles gut gehe!

Wo nicht, ſo kenne ich ſeine Stunde nicht, aber kommen wird er Euch zum Schrecken, daß Ihr meinen werdet, es ſey der, der den Reihen tanzt zu Baſel in der Kirche.

Doch ich ſage wieder: Laßt uns den guten Geiſt und ſeinen guten Willen vorausſetzen und nun fragen: Worauf gründet ſich der Wohlſtand der Völker? Ich meine: auf Tapferkeit, Geiſt, Fleiß, Beſitz und Sparſamkeit. Keines von dieſen kann ganz entbehrt werden, und wichtig ſind dieſe Forderungen etwa in der Ordnung, in der ſie genannt ſind. Laßt uns alſo da nur ja nicht bloß nach Volksbereicherung fragen! Reichthum iſt nur ein Mittel für höhere Zwecke, findet in den höheren Zwecken erſt ſeine Bedeutung. Gar manche Habe, die hier oder dort wunderhoch gehalten wird, wohl auch Geld, kann im Völkerleben leicht als eitler Tand beſeitigt werden, wenn der rechte Gemeingeiſt ſeine wahren Ziele kennen lernt.

Was wollt Ihr denn von Eurem Volke? Nur daß es reich werde, wie manche unter unſern Staatswirthſchafts-Lehrern, oder nur ein kriegeriſches Volk, wie einſt Römer, oder nur ein ſelbſtſtändiges (Schwerdt und Pflug,) wie etwa Lykurg, oder ein kraftvolles, lebendiges, dabey aber rechtliches und gebildetes? Die Weisheit will das Letztere. Je nachdem Ihr aber hier die Wahl entſcheidet, werden auch die verſchiedenen Meinungen über die Mittel ein Volk zum Reichthum zu führen, ſehr verſchiedene Bedeutung gewinnen.

Reich können Völker werden durch Erbſchaft, oder durch plündernde Kriegsgewalt, wie Römer und Spanier, oder durch Liſt im Handelsverkehr, oder endlich durch Fleiß und Sparſamkeit. Hier mag in allem Betriebſamkeit ſeyn, aber nur die letztere können wir loben für ihr ſelbſtſtändiges inneres Leben.

Da kommen dann unter den Beförderungsmitteln dieſes Fleißes in engerer Bedeutung neben Belohnungen, Erfindungs-Privilegien u. a. auch Ein- und Ausfuhrverbote vor, welche in Colberts Berechnungen eine ſo große Rolle ſpielen

Wie ſtehen wir mit dieſen? In finanzieller Rückſicht iſt leicht zu entſcheiden, ich werde gleich davon ſprechen, — aber in rein ſtaatswirthſchaftlicher Hinſicht? Da möchte freylich im Univerſal-Staat, nach dem Abſchluß des ewigen Friedens, vieles leichter zu beſtimmen ſeyn als jetzt. Bey uns ſoll jedem Volke ſeine Selbſtſtändigkeit und Vertheidigung gegen die andern ſeine Feinde, das Erſte ſeyn, und ſomit neben der Tapferkeit möglichſte Selbſtgenügſamkeit. Damit erhält denn die Praxis des Colbert und der meiſten Regierungen einen ſehr natürlichen Grund, ſo viel auch in einzelnen Ausführungen gefehlt werden mag.

Landbau iſt die Grundlage des Menſchenlebens, gründet allein den Völkern ſichre Selbſtſtändigkeit: nur getragen von ihm können Handel, Künſte und Wiſſenſchaften gedeihen. In einer geſchloſſenen Geſellſchaft liefern die Landbauer alle rohen Conſumtionsmittel; es können in ihr nur ſo viele Müſſige, Gewerbtreibende, Künſtler und Gelehrte leben, als eben von den Conſumtionsmitteln erhalten werden können, welche die Bauern erübrigen.

Bey dem ſtreitenden Intereſſe von Particular-Staaten iſt es daher ein ſehr natürlicher Gedanke, daß jeder Staat auch die Leute in ſich ſelbſt haben will, welche dieſe Conſumtionsmittel verbrauchen. Wenn z. B. England und Frankreich Provinzen eines Reiches wären, ſo wäre alles im Ebenmaße, die franzöſiſchen Provinzen lieferten ihre überflüſſigen Naturprodukte nach England und empfiengen dort her Fabrikate. Nun aber, da jeder nur für ſich zu ſorgen hat, iſt Frankreichs Rechnung ſehr natürlich: auch bey uns könnten wir die Fabrikanten haben, welche unſre überflüſſigen Naturproducte empfiengen und dagegen Kunſtproducte lieferten.

Die Gegenbemerkung, daß dadurch dem Landbau die Hände entzogen würden, will nichts beſagen; Menſchen wachſen überall gar ſchnell nach, wo vielen neben einander wohl ſeyn kann.

Fabrikation ins Ausland giebt freylich nur eine gewagte Exiſtenz: Welthandel allein hängt ganz von gutem Glück ab. Aber wie nun eine beſtimmte Regierung zu begünſtigen und zu helfen habe, das wird ganz von Zeit und Ort abhängen. Vielleicht kann ſie ihre Selbſtſtändigkeit noch befeſtigen, indem ſie inländiſchen Handel und Fabriken aufregt, vielleicht iſt es gar Zeit mit ziemlicher Sicherheit etwas zu wagen auf die nächſte Zukunft.

Abgeſehen von allem Intereſſe der Finanzen mußten dieſe ſtaatswirthſchaftlichen Rückſichten unſrer Regierungen immer bey ihren Beſchränkungsſyſtemen feſthalten. Die Erfahrung hat auch ausgewieſen, daß an manchen Orten, beſonders früher in England, neulich bey uns unter Bonaparte, durch dieſe Maximen viel ausgerichtet worden iſt. Meiſtens aber bringen die Beſchränkungen der Ein- und Ausfuhr doch nur einen ärmlichen Erfolg, ſchlechtere Fabrikate, bey denen kein ſicherer Ertrag iſt. Es möchte daher doch in vieler Rückſicht beſſer ſeyn, zwar jedem guten Unternehmen möglichſt behülflich zu ſeyn, aber im Allgemeinen den Gewerbfleiß der freyen Concurrenz Preiß zu geben, indem nur der Gewerbfleiß recht geſund iſt, der ſich in dieſer erhalten kann.

Beſonders aber kommt in Deutſchland noch die Theilung in unſere kleinen Provinzen in Frage. Nur für den ganzen Bund, bey völliger innerer Freyheit des Handels würde irgend von geſunden Maaßregeln der Vertheidigung des deutſchen Kunſtfleißes gegen das Ausland die Rede ſeyn können. Die kleinlichen Grenzſperren unſerer Provinzen werden hingegen nur den gehäſſigen Conſumo-Steuern dienen.

Doch eben dieſes Finanzweſen müſſen wir noch mit dem bis jetzt angedeuteten vergleichen.

2) Steuern.

Wenn die Regierung für den öffentlichen Dienſt Bedürfniſſe hat, wozu ſie Geld oder ſonſt Eigenthum, Dienſte u. ſ. w. braucht: ſo wäre es das Kürzeſte, das dafür Nöthige, als öffentliches Gut, ganz aus der Privatvertheilung der Güter herauszulaſſen und es unmittelbar als Staatsvermögen beſtehen zu laſſen. Iſt dies aber nicht geſchehen und beſitzt der Staat, als ſolcher, nicht genug, ſo muß das Uebrige durch Beſteuerung vom Volke erhoben werden. Vor Zeiten waren unſre meiſten Regierungen reich genug, von den Kammergefällen konnte das fürſtliche Haus und die Regierung unterhalten werden. Nach und nach hat ſich das aber ſehr geändert, indem theils die Fonds verloren haben, theils die Koſten der Regierung geſtiegen ſind, ſo daß ſo manche Regierung durchaus verſchuldet und endlich zum Bankrott geführt wurde.

So iſt uns die Steuerverwaltung eins jener mißlichen Geſchäfte geworden, bey denen das Intereſſe der ausübenden Gewalt mit dem allgemeinen des Volkes in Widerſtreit kommt. Im Gedräng der Geſchäfte wird die ausübende Gewalt nur intereſſirt ſeyn, daß recht viel Geld einkomme, und daß es ſich leicht erheben laſſe, wenn dies gleich bey unregelmäßiger Vertheilung und koſtſpieliger Erhebung am erſten der Fall iſt. Daher alle unſre buntſchäckigen und weitſchweifigen Finanzverwaltungen.

Die Hauptſache wäre da freylich, alle unnöthigen Ausgaben und alle Verſchleuderungen zu vermeiden, denn überhaupt nur mäßige Summen laſſen ſich öffentlich ſo verrechnen, daß dem Volke frey der Verwaltung wohl bleibt. Es würde uns aber dafür ungemein viel gewonnen werden durch Beſchränkung der Hofhaltungen, Entlaſſung des ganzen Perſonals der indirecten Steuern, Verminderung der Zahl der Beamten und Einführung des Landwehrdienſtes.

Iſt nun die nothwendige Ausgabe einmal beſtimmt, ſo giebt es für die Einnahme des Staates überhaupt eigentlich drey Quellen.

1) Unmittelbarer Ertrag eines Staatsvermögens.

2) Die Regierung läßt ſich von den Einzelnen beſtimmte Geſchäfte, welche dieſe betreffen, bezahlen, ſey es nun richterliches Urtheil, oder Schutz, Beſtätigung, Berechtigung u. ſ. w. Dahin gehören Sporteln, Stempelgebühren, Luxusſteuern u. ä.

3) Eigentliche Steuern, welche vom Privateigenthum der Einzelnen erhoben werden und alſo der Gerechtigkeit nach gleichmäßig unter alle vertheilt werden ſollen.

Jede dieſer Quellen läßt ſich von rechtswegen öffnen; es kommt nur auf richtige Anordnung der einzelnen Ausführungen an, wo ſie mannigfaltig in einander fließen. Hier fragt ſich: Wie ſtimmt dieſe oder jene Anordnung zur Gerechtigkeit und wie wirkt ſie in dem Verkehr?

Unendlich wichtig ſind die Maximen der Finanzverwaltung für das Leben im Verkehr des Volks. Die Regierung mag ſich wohl in Acht nehmen, daß ſie nicht ungerecht gegen Einzelne verfahre, daß ſie nicht demoraliſirend auf ganze Stände endlich auf ihr ganzes Volk wirke, daß ſie nicht wenigſtens den Verkehr lähme oder gar verderbe. Geſetzloſe, gewaltthätige Eingriffe deſpotiſcher Regenten in die Habe der Einzelnen werden Fleiß und Betriebſamkeit im Volk gar nicht erſt aufkommen laſſen, oder wo ſie ſind, wieder zerſtören, denn ohne das Gefühl der Ruhe und Sicherheit für die Zukunft können beyde nicht auf die Dauer beſtehen. So zeigen Aſien und Afrika die Trümmer ehemaliger Bildung. Doch auch bey uns gilt hier noch manche hochwichtige Warnung.

Mir ſcheint die Hauptſache edle Einfachheit der Einrichtungen, bey der die Regierung nie unmittelbar die Früchte des Fleißes Einzelner in Anſpruch nimmt, ohne ſie voll zu bezahlen, denn dies wäre ungerecht; wobey ferner die Regierung ſich auf keine Spürer und Belauerer des Privatlebens ſowohl im Geſchäft als noch mehr in ſeinen Freuden einzulaſſen braucht, denn das verbittert am Ende jede Freude und wirkt fürchterlich demoraliſirend; wobey endlich die Regierung im Verkehr nicht mit marktet, denn das iſt ihrer Würde zuwider.

Demnach können wir die oben genannte zweyte Klaſſe, die Sporteln und Stempelgebühren am leichteſten beurtheilen. Dem Titel ihrer Erhebung nach läßt ſich da die Regierung ihre Geſchäfte von denen bezahlen, die ſie betreffen. Sie iſt hier einem Verkäufer zu vergleichen, der den Marktpreis ſeiner Waare ſelbſt beſtimmt. Wir müſſen ſie warnen, daß ſie ſich hier auf keine kleinliche Weitläuftigkeit einlaſſe und Niemand übertheure. Bedeutende Einnahmen wird ſie aus dieſer Quelle nicht ſuchen ſollen.

Das zweyte ſey das unmittelbare Staatsvermögen. Hier kommen wir zuerſt an die frühern Warnungen zurück: die öffentlichen Anſtalten für die Bildung und den Wohlſtand, nicht für die Finanzen zu benutzen. Denn faſt nichts wird ſich hier wie etwa die Briefpoſten zu reinen Einnahmen brauchen laſſen. Straſſenbau und Aehnliches tragen dem Staat ohnehin nichts ein; Magazine, Kultur- und Wohlthätigkeits-

Anſtalten dafür zu benutzen iſt ſelten möglich, wäre immer zweckwidrig; Privilegien und Monopole für die Finanzen zu brauchen iſt meiſt ſchädlich, und würde, wie etwa das Salzmonopol, eigentlich nur zu Steuern führen. Die Münze ſo zu benutzen, wäre betrügeriſch, die Lotterie — niedrig; Handelsſperre verderben den Charakter des Volks. Auch Bergbau iſt zu ſehr dem guten Glück überlaſſen und Kammergüter tragen zu wenig ein; ein öffentlicher Schatz endlich wäre ein todtliegendes Kapital. Ueberhaupt jedes im Kapital zur Dispoſition gegebene Staatsvermögen iſt der Gefahr der Plünderung und der Verſchleuderung ausgeſetzt. Wir erhalten alſo zum Reſultat: Staatsvermögen werde am beſten in jährlichen Renten von Grund und Boden und in Zinſen eines im Umlauf begriffenen Kapitals (wie z. B. durch Zettelbanken) beſtehen. Ein allgemeines Inſtitut der Grundzinſen und eine Staatsbank werden die beyden beſten Beſtandtheile der Staatseinnahme ſeyn.

Sehr wichtig wird bey dem vom Volke Erhobenen überhaupt der Unterſchied, ob es Rente und Zins eines Staatsvermögens oder eigentliche Steuer ſey. An die erſten, an Rente und Zins hat der Staat ein Recht, wie jeder Bürger an ſein Privateigenthum, nur bey eigentlichen Steuern fordert die Gerechtigkeit eine verhältnißmäßige Vertheilung an Alle.

Um aber dazwiſchen zu entſcheiden, müſſen wir erſt wiſſen: wie beſtimmte Abgaben in den Verkehr einwirken und wer den Verluſt trage.

Da ſcheint mir denn die letzte Antwort, daß die eigentliche geſuchte, gerechte Steuer ganz unmöglich ſey. Steuern mögen nämlich nach einer bleibenden Ordnung ausgeſchrieben werden, auf welche Weiſe man will, ſo tragen am Ende im:

mer die paſſiv Einnehmenden, die von Landrenten, Zinſen und Penſionen leben, den Schaden: die activ Einnehmenden hingegen, welche ihre Arbeit ſelbſt verkaufen, wiſſen ſich frey zu halten, ja ſogar ihre im Geſchäft mitbegriffenen Renten und Zinſen oft ohne Abzug zu erhalten.

Der ganze Marktverkehr bereichert täglich auf einer Seite und läßt auf einer andern verarmen; im Durchſchnitt ſind die paſſiv Einnehmenden ſeinem Spiel preiß gegeben, die Activen hingegen beſtimmen in der Regel den Marktpreiß und nehmen ihre Abgaben mit ein. Ausgenommen möchten von dieſen letzteren nur zwey Fälle ſeyn. Einmal wenn der Markt mit Vorräthen beſtimmter Art überfüllt iſt, dann müſſen freylich die Verkäufer neben andern auch noch den Schaden der Abgaben tragen. Aber das iſt nur vorübergehend und dann kann es grade gar nicht rathſam ſeyn, den Nachtheil, in dem ſie ohnehin ſind, durch Beſchatzung noch zu vergrößern.

Der andere Fall iſt Abgabe, die unmittelbar an den Fleiß der Arbeiter ihre Anſprüche macht, in wirklichen Leiſtungen, die nicht bezahlt werden, wie z. B. Frohndienſt oder Naturallieferungen, die nicht nach Geld, ſo wie Zehnten, nach Quoten vom Ertrag eingefordert werden. Hier trifft die Abgabe freylich den Arbeiter oft nur zu hart. Allein dieſe ganze Art der Ausſchreibungen läßt ſich nicht loben, ſie verſtößt gegen das Geſetz der Gerechtigkeit: daß jeder Arbeiter die Früchte ſeiner Arbeit ſelbſt empfangen ſoll. Dieſe Anordnungen werden immer lähmend auf die Betriebſamkeit wirken, indem der Arbeiter ſchon vorausſieht, ein anderer ſolle den Gewinn ſeiner Mühe haben.

Die Lage der Dinge im Verkehr überhaupt, ſcheint mir daher gar kein ſcharfes Maaß gerechter Vertheilung an den Einzelnen zuzulaſſen; ich meine, es gebe überhaupt gar keine ſtreng ausgleichende Steuer, nicht nur deswegen, weil Volk und Regierung bey den Taxationen von Vermögen oder reinem Einkommen doch immer betrogen werden, ſondern vorzüglich deswegen, weil ſich Viele im freyen Verkehr ſchadlos zu halten vermögen, Andere aber nicht — und weil daher die Letztern allein beym zahlen bleiben.

Es laſſen ſich daher für die Beſteurung eigentlich nur folgende Grundforderungen aufſtellen:

1) In dem Wirkungskreis einer Steuer ſey Niemand ſteuerfrey. Die Grundſteuer treffe allen Grund und Boden gleichförmig ſeiner natürlichen Güte gemäß; Gewerbſteuer erſtrecke ſich über alle Gewerbe; Salzſteuer über alle Salzconſumenten u. ſ. w.

2) Keine Steuer nehme unmittelbar eine Arbeit der Bürger in Anſpruch, die nicht voll bezahlt wird.

3) Man wähle die Steuer, welche die wenigſten Hebungskoſten fordert.

4) Man wähle um der Publicität willen nur direkte Steuern, deren Ertrag ungefähr voraus berechnet werden kann: die den Charakter des Volks nicht verderben: die kein müſſiges, kein lauerndes und ſpürendes Perſonal in den Staatsdienſt ziehen: die den Verkehr nicht hemmen.

Durch dies allein wird auf eine eigentliche Steuerausgleichung nicht hingewirkt, allein mir ſcheint eben, daß wenn für einen ruhig beſtehenden Zuſtand Vorſchläge gemacht werden ſollen, dies auch der letzte Zweck nicht ſeyn dürfe. Dieſer kann vielmehr nur darin gefunden werden, daß das eigentliche Weſen der Beſteurung ſich allmählich ſo verwandle, daß alle Abgaben nur als Zinſen eines eigenen Staatskapitals erhoben werden.

Für die Anwendung nämlich kommen wir unter den eben genannten Beſchränkungen auf den oft wiederholten Satz: Die gerechteſten Steuern ſind die alten d. h. die, an welche das Volk ſchon lang gewohnt iſt. Jede erſte Einführung neuer Steuern iſt mehr oder weniger ein Gewaltſtreich der Regierung, ein Anſpruch an Privateigenthum ohne recht gleichförmige Vertheilung. Mit der Zeit aber gewinnt die Gewohnheit dem Staat gleichſam durch Verjahrung ein Eigenthumsrecht an die Abgabe, ſie hört auf eigentliche Steuer zu ſeyn, ſie wird Rente oder Zins eines Staatsvermögens.

Hierin liegt wohl der rechte Grund für den phyſiokratiſchen Vorſchlag zu einer einzigen Grundſteuer. Die richtigſte und einfachſte Art das Staatsvermögen zu organiſiren wäre, alle Einnahmen dadurch zu beziehen, daß der nöthige Antheil der mit mäßigem Fleiß (oder durch Pachtgeld) zu erhaltenden Landrente zum Staatseigenthum würde. (Wie weit das langen kann deutet etwa der Ueberſchlag an, daß im napoleoniſchen Frankreich die Landrente jährlich auf 900 Millionen Franken, das ganze reine Einkommen der Regierung aber auf 300 Millionen Franken angegeben worden iſt.) Dieſe Landrente iſt eine durchaus paſſive Einnahme für den Beſitzer; dadurch daß der Staat Eigenthümer derſelben würde, würde der Verkehr gar nicht beeinträchtigt werden.

Ein ſolches allgemeines Inſtitut öffentlicher Grundzinſen mit einer Staatsbank verbunden, ſcheint mir das gutmuthige Ideal einer treuen und ruhigen Finanzverwaltung, bey der, wenn die Staatsausgaben ungefähr alljährlich auf gleicher Höhe blieben, eigentlich gar keine Beſteurung mehr nothwendig wäre. Ich zweifle auch nicht, daß eine milde Regierung den feſten Stand ihrer regelmäßig nothwendigen Einnahmen binnen einem halben Jahrhundert auf dieſe Weiſe fundiren könnte.

Allein dies iſt nur eine Idee, wo es hinaus ſollte, wenn die Finanzen recht reich wären. Die unmittelbare Einführung einer ſolchen Grundſteuer ohne Entſchädigung iſt dagegen eine ungeheure Gewaltthätigkeit, womit man den Guts- und Haus-Beſitzern einſeitig und willkührlich einen großen Theil ihres Vermögens nimmt. Auch kann dieſe Einrichtung überhaupt, weil ſie keine Steuer, ſondern eine bloße Rentenbeziehung ſeyn mußte, nie als Grundlage eines veränderlichen Steuerfußes betrachtet werden, für einen hohen Steuerfuß, der noch faſt jährlich höher getrieben wird, müſſen daher andere Syſteme gewählt werden. Jede neue Steuer ſoll doch ſo angelegt werden, daß ſie mit einer gewiſſen Gleichmäßigkeit das ganze Vermögen des Volks in Anſpruch nimmt.

Man hat hier zu helfen geſucht durch ein Syſtem der direkten und eins der indirekten Steuern.

Das Letztere iſt in Zoll- und Acciſeweſen die fluchwürdige von irgend einem Kakadämon über unſre Staaten gebrachte Einrichtung, welche die Regierung beſchimpfen oder beſtändigen Widerwillen des Volkes gegen ſie anregen muß, indem ſie jedem Einzelnen im Verkehr und in der Freude auf eine ärgerliche, oft ſogar verächtliche Weiſe in den Weg tritt, in der Geſtalt gemeiner Diener, welche die öffentliche Meinung verachtet, und die eben deßwegen in niedriger Denkungsart erhalten werden. Fortſchreitende Bildung wird uns hoffentlich bald davon befreyen!

Nur der frühere Widerwille der Stände gegen durchgreifende neue Steuern, die größere Leichtigkeit auf indirecte Weiſe an den Beutel der Unterthanen zu kommen und die Verbindung dieſer Steuern mit den Beſchränkungen des Handels zu Gunſten inländiſcher Production und Fabrikation haben dieſe Einrichtungen ſo lange beſtehen laſſen, ungeachtet des ungeheuren Schadens, den ſie verurſachen. Ich will hier nur das Allerauffallendſte nennen, worüber ungeachtet der Gegenrede einiger kenntnißreichen preußiſchen Schriftſteller die Mehrzahl der Staatswirthſchafskundigen einig iſt.

1) Zur Steuerausgleichung kann dieſe Art Abgaben Niemand erſt vorſchlagen wollen. Sollen ſie nämlich mehr als die koſtſpieligen Erhebungs- und Belauerungs-Einrichtungen decken, ſo müſſen die Anſätze hoch gemacht werden, und ſoviel möglich alle Conſumtion treffen. Dann entzieht man dadurch, vorzüglich den Armen, ihre Lebensfreuden.

2) Ungeachtet des großen Anſatzes bringen ſie wenig ein *) und dieſe Einnahme kommt dem Volk ungeheuer hoch zu ſtehen, indem kaum die Hälfte von dem, was erhoben wird und weil nicht mehr als ein Drittel deſſen, was das Volk zahlen muß, dem Staate zu gute kommt.

Den Finanzbeamten mag dieſe Beſteurung wohl gefallen, weil ſie große Summen durch den öffentlichen Schatz laufen läßt, aber das Volk hat ſchlechten Vortheil davon.

Um einen billigen Anſatz zu machen rechnen unſre Staatswirthſchafskundigen **) nur ein Drittel der Einnahmen für Erhebungskoſten ab, allein in den angezogenen Beyſpielen betragen letztere über die Hälfte und dabey iſt für das Volk das ihm geraubte Geld, welches die Schleichhändler und die beſtochnen Zöllner gewinnen, ſo wie der Verluſt den (neben der Beſchimpfung) mancher arme Bürger oft um einer kleinen Unvorſichtigkeit willen, oft durch bloßes Unglück bey Confiſkationen leidet, gar nicht mitberechnet.

---

*) Brunner (Was ſind Mauth- und Zoll-Anſtalten der Nationalwohlfahrt. Nürnberg 1816.) zeugt (S. 109. u. ſonſt) daß in Frankreich und Baiern eine Kopfſteuer zu 40 Kreuzer jährlich die ganzen Douanen- und Regie-Einnahmen decken würde.

**) Man ſehe z. B. Eſchenmeyer über die Conſumtionsſteuern S. 110. und Brunner l. c. S. 98.

3.) Doch alle dieſes ſind eigentlich Kleinigkeiten gegen die allein alles entſcheidende furchterlich demoraliſirende Gewalt, welche dieſe verderblichen Einrichtungen auf das ganze Volk ausüben müſſen. Die große Menge rüſtiger Tagediebe, welche die Douanen im Dienſt des Staates erhalten (eine zahlreiche Armee bilden die franzöſiſchen Douaniers, deren mäßige Händearbeit allein dem Volke ſo viel Werth wäre als der ganze Brutto-Ertrag der Douane) ſchiebt eine zahlreiche Klaſſe roher, leicht beſtechlicher, der öffentlichen Meinung verhaßter Menſchen in die Reihe der Bürger; der leichte Gewinn beym Schleichhandel reizt täglich zum Betrug *) und dann die Unſicherheit der Preiße, die Gefahr und das Schwankende aller Handelsunternehmungen, welches dadurch gebracht und erhalten wird, ſo wie die Gefahr für unbedeutende Verſehen mit den beſchimpfendſten Strafen belegt zu werden, verbreitet endlich den betrügeriſchen Geiſt durch alle Gewerbe im Volk *)

---

*) Auch bey den Taxationen der Vermogen- und Einkommenſteuer wird betrogen, aber niemand kann da um mehr als einen Theil ſeiner Steuer betrügen, während oft ein Schleichhändler neben den Beſtechungen durch Defraudationen Tauſende gewinnt.

*) Brunner ein königl. baier. Oberbuchhalter bey der General- Zoll- und Maut-Direktion — gewiß ein

Dem gemäß möchte es eine hochwichtige Angelegenheit für den deutſchen Bund ſeyn, unſer Volk von dieſem Verderben zu befreyen, indem fürs erſte wenigſtens alle Provinz-Grenzſperren aufgehoben, im Innern von Deutſchland völlig freyer Handelsverkehr hergeſtellt würde, indem alle Maut, Acciſe und Regie abgeſchafft und wo es nöthig iſt, der Schaden durch eine mäßige Erhöhung der direkten Steuer gedeckt würde.

Mann von Erfahrung ſagt S. 110: „Dieſes Lächeln ſoll uns aber nicht abhalten, uns jenen Männern beyzugeſellen, welche behaupten, daß eine Staats-Abgabe in dem Grunde verwerflich ſey, in welchem ſie die Moralität gefährdet. Alle indirekten Auflagen ſind, nach dieſem Geſichtspunkt betrachtet, mehr oder weniger bedenklich, die Maut aber erſcheint nach denſelben wahrhaft als eine moraliſche Peſt, welche die Sittlichkeit in ihren Lebenskeimen vergiftet.“

Und Eſchenmayer ſagt S. 101. 102: „Das Prellen und Betrügen auch das Lügen, ein Hülfsmittel jener, kommt ſo ſehr in Gang, daß man dieſe unmoraliſchen Handlungen nicht anders mehr als mit dem Namen Gewandtheit belegt; und es kommt endlich ſo weit, daß man den redlichen Mann auslacht, ihn einen dummen Tölpel nennt.“ — „Kurz man befindet ſich unter lauter gewandten Perſonen, und muß endlich auch angeſteckt werden, es gehört wenigſtens ein feſter Charakter dazu, um nicht auf dieſe Art gewandt zu werden.“

Vergleicht uns doch ja nicht darin mit dem engliſchen Weſen. Wir bewohnen keine Inſel; deutſche Vaterlands-Liebe wird uns nicht im Innern den engliſchen Despotismus der Reichen herbeywünſchen und deutſche Vaterlandsliebe wird dem deutſchen Volke nie die feigſte aller Arten der Herrſchaft, den Handelsdespotismus der Erde zuwünſchen mögen. Daran aber hängt es allein, daß in England das indirekte Steuerſyſtem ſich vielleicht weniger niedrig ausnimmt als bey uns und das Volksverderben nicht ſo ſchnell ſichtbar werden läßt.

Das einzige ließe ſich noch geltend machen, daß der ganze Bund, wenn er darüber einig werden könnte, ſeine Produktion und ſeine Fabrikation gegen den engliſchen Despotismus, in deſſen Dienſt ſich jetzt auch Holland begeben hat, durch Einfuhr- und Ausfuhr-Regulirungen zu ſchützen ſuchen ſolle. Das würde uns im Innern doch den deutſchen Haupt-Verkehr freygeben und einzig an der Reichsgrenze Zollketten fordern. Ich zweifle aber, ob auch damit nur irgend etwas bedeutendes ausgerichtet werden könnte. Man zwingt uns damit am Ende doch nur ſolchen kränklichen Handel auf, der über kurz oder lang ein Volk von Bettlern zurückläßt. Andere direkte Begünſtigungen werden klug geleitet weit eher zu einem guten Ziel führen.

Die beſte Grundlage für neue und für veränderliche Steuern, bey denen man ſich einer Ausgleichung über das ganze Volk nähern will, wird daher ein einfaches direktes Steuerſyſtem ſeyn.

Hier zweifle ich nun nicht, daß die Sachkundigen ſich zuletzt darüber verſtändigen werden, daß als der eigentlich in der ausgleichenden Steuer zu beſteuernder Gegenſtand das reine Einkommen, d. h. die jährlichen Erſparniſſe des Volkes anzuſehen ſeyen und daß es dem Volke nur ſo lang wohl ſeyn könne als nur ein Theil von dieſen in die öffentlichen Kaſſen fließt. Wer nach einem mittleren Ausſchlag nichts zu erſparen vermag, bliebe frey; wer aber ſchon viel erſpart hat, der müßte nach einem ſtarkeren Verhältniß beytragen als Aermere. So erhalten wir, der Theorie nach, den Grundgedanken einer reinen Einkommenſteuer nach ſteigenden Procenten bey größerem Steuerkapital, wobey nur noch auf Wittwen und Waiſen, die nichts zu verdienen im Stande ſind, ſchonende Rückſicht zu nehmen wäre, und auf die Zahl der Familienglieder, welche von demſelben Vermögen leben, geſehen werden müßte.

Ich meine nun aber nicht, daß die Steuer unmittelbar in dieſer Art auszuſchreiben ſey, denn dies würde beſonders unter den letzten Cautelen und bey der Unbeſtimmtheit des Begriffes vom reinen Einkommen ſehr mißliche Inquiſitionen und Nachrechnungen über den Vermögens- und Gewerbs-Zuſtand jedes Bürgers nach ſich ziehen. Es ſollte wohl vielmehr nur mittelbar nach dieſer Idee die allgemeine Vertheilung unter einfacheren Formen vorgenommen werden, deren ſich ſehr viele mit und ohne Gewiſſensſteuer, (in der ſich jeder ſelbſt taxirt), angeben laſſen, und unter denen eine der einfachſten eine bloße Vertheilung auf Grundſteuer, Hauſerſteuer und Gewerbſteuer iſt.

Die beſte Einrichtung wird hier freylich nicht das Werk weniger Tage ſeyn, wenn aber die Regierung auf billige Reklamationen nach und nach Rückſicht nimmt, ſo wird ſich in nicht ſehr langer Zeit eine einfache und feſte Steuerordnung bilden, nach der ſich auch vorübergehende größere Staats-Laſten leicht mit einer gewiſſen Gleichförmigkeit über alle vertheilen laſſen.

Ein ſo großes heilbringendes Geſchenk nun auch die Einführung einer ſolchen einfachen Steuerordnung an die Stelle alter Verwirrungen iſt, ſo wird ſie doch von dem Volke, beſonders vom gemeinen Haufen und von den Reichen bey ihrer Einführung gar nicht mit Freuden aufgenommen werden, ſondern meiſt große Beſchwerden erregen. Nicht nur wegen einzelner anfangs unvermeidlicher Unbilligkeiten auch nicht nur wegen des Ungewohnten, ſondern vorzüglich deswegen, weil die Regierung die Steuerpflichtigen nöthigt nun mit Bewußtſeyn zu handeln, und ſich ſelbſt den Betrag ihrer Abgaben an den Staat in einer Summe in Geld zu berechnen.

Wenn aber die Regierung im Vertrauen auf ihre gerechte Sache ſich dadurch nicht irre machen läßt, ſondern das Volk zu belehren ſucht und die Wirkung der Gewohnheit geduldig abwartet, ſo wird ihr der Dank reichlich nachgebracht werden.

Bisher haben wir die günſtigern Verhältniſſe vorausgeſetzt, bey denen der Staat aus eignen Mitteln oder aus den jährlichen Erſparniſſen ſeines Volkes ſeine Zahlungen zu beſtreiten im Stande iſt. Langt nun weder der eigne Beſitz noch der Ertrag der Abgaben hin, um die Bedürfniſſe des Augenblicks zu decken, ſo hat dafür die neuere Zeit zum Privatcreditweſen noch ein Staatscreditweſen, Staatsſchulden erfunden. Dieſe ſind in der Hand der Regierung ein mächtiger Hebel, ob ihre Wirkung aber zum Guten oder Böſen ausſchlägt, das hängt nur davon ab, ob die aufgenommenen Kapitale zur Ehre, Macht und Vortheil des Volks angelegt werden oder ob ſie nur der Verſchleuderung, dem Abkauf der Schande im Tribut oder gar zur Bezahlung von Frohnarmeen dienen.

Für das Volk muſſen die Staatsſchulden jedesmal, ſie mögen nun durch freywillige oder gezwungene Anleihen, forcirtes Papiergeld oder Uebermaß von Bankzetteln contrahirt werden, ein Zeichen eines nachtheiligen Standes der Staatswirthſchaft ſeyn. Alles Schuldenmachen neigt beym Staate auf den Bankerott hin, denn ſo vortheilhaft er ſeine Kapitalien auch anlegen mag, ſo gleicht er doch darin dem Verſchwender, daß ſelbſt bey der beſten Verwendung nicht die Regierung ſondern das Volk die Zinſen bezieht. Der Staat lebt alſo gleich nicht mehr von ſeinem jährlichen Ertrag, ſondern vom Stamm ſeines Kapitals; kann ſich indeſſen in dieſer Lage erhalten, ſo lange er nur noch im Volke bloße Zinſen, d. h. reines Einkommen in Anſpruch nimmt. Will er aber endlich den Stamm des National-Kapitals angreifen, ſo wird ſein Bankerott nicht mehr ferne ſeyn.

Der Staat kann durch die regelmaßigen Finanzoperationen, die Erhebung von Abgaben, ſein Volk zwar eine Zeitlang immer mehr zum Sparen zwingen, und ihm die Erſparniſſe abnehmen, über dieſe hinaus hilft ihm aber einzig die Forcirung ſeines Credits. Dieſer Credit wird nun wieder nur durch jene regelmaßigen Einnahmen gehalten, es mögen daher der Verſchreibungen noch ſo viele gemacht werden, ihre Zinſen ſind doch nur durch das reine Einkommen gedeckt; auch bey der beſten Verwaltung kann daher die ganze Maſſe der Staatsſchuld im wirklichen Verkehre nicht andauernd einen größern laufenden Werth erhalten als den dieſem Ueberſchuß entſprechenden. Daher fällt der laufende Werth der Staatspapiere bey ihrer übermäßigen Vermehrung beſtändig und der Staatsbankerott zeigt ſich endlich auf die ſanfteſte Art darin, daß der Staat ſelbſt gezwungen wird, ihren Werth auf den laufenden Werth herabzuſetzen. Da dies Ganze nun bloß der Erfolg des ſinkenden und in der Tiefe ſich wieder ins Gleichgewicht ſtellenden Credits iſt, ſo wird die Entſcheidung des Nationalbankerottes für den Geſammtwohlſtand des ganzen Volkes eine gleichgültige Begebenheit, indem durch denſelben nur eine künſtliche Weitläufigkeit aufgehoben wird, nach der bisher das vorhandene Vermögen die Hand wechſelte. Dem Ganzen des Volkes wird daher, (wenn die Staatsglaubiger Inländer ſind,) weder etwas gegeben noch etwas genommen. So groß das Unglück der Einzelnen iſt, deren Wohlſtand dadurch vernichtet wird, ſo iſt es doch nur Vernichtung des Anſpruches auf paſſive Einnahme der Staatsgläubiger, welche auf den Verkehr im Ganzen keinen reellen Einfluß hat, aber vom aktiven Ertrag im Volke nicht mehr beſtritten werden konnte.

Nur vorausgegangene große politiſche und beſonders militariſche Fehler der Regierung bringen dieſes Aeußerſte hervor, ſind wir aber einmal ſo weit, ſo wird die Einzelnen in der Regierung, wenigſtens in großen Staaten, ſelten der Vorwurf der Widerrechtlichkeit des Bankerottes ſelbſt treffen; das Schickſal, der Drang der Umſtände führen dann das Staatsſchuldenweſen gewaltſam und unvermeidlich nach dieſem Aeußerſten hin.

Aber in dieſem Ueberſchlag iſt die Ehre des Staates, die das höchſte ſeyn ſollte, nicht mit bedacht. Betrogen werden alle einzelnen Staatsglaubiger, welche der Ehrlichkeit der öffentlichen Kaſſen trauten; beſchimpfend iſt der Bankerott für dieſe Kaſſen, und der Erfolg unvermeidlich, daß die Staatskaſſen ſich dadurch verachtlich machen und den Credit verlieren.

Unüberſehliches Familienunglück verbreiten dieſe fürchterlichen Operationen grade unter dem am beſten gebildeten Mittelſtand, und wenn noch dazu im ganzen Verkehr das Silber durch Papier verdrängt wurde, ſo ſtehlen freche Schuldenmacher den ruhigſten Wohlhabenden den größten Theil ihrer Kapitale.

5. Der Krieg.

Mag der gute Rath, der den Regierungen für Recht, Bildung und Wohlſtand ihrer Völker gegeben wird, noch ſo leicht anwendbar ſcheinen, er wird im Leben doch immer ſehr zurückgeſetzt, oft wohl ganz überhört werden müſſen über der gewaltigſten und dringendſten aller Angelegenheiten den Krieg. Der Krieg muß, wo er iſt und ſolang er iſt, die Hauptſorge der Regierungen ſeyn; bald genug wird in unſerm noch ſo rohen Völkerleben mit Ausplünderung, Schande und Knechtſchaft geſtraft, wer das vergeſſen konnte. An Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit iſt die Ehre und das Selbſtgefühl der Völker gekettet, dieſe aber wollen uns durch ſtete Bereitſchaft zum Kriege geſchützt ſeyn. Mit ihnen iſt denn auch in der vergangenen Geſchichte bis zu uns der Krieg der Geber und Erhalter aller Kraft und alles aufgeregten Lebens. Langer Friede bringt Weichlichkeit und Erſchlaffung, aber im Kriege zeigt ſich das edelſte und größte, welches unſre Geſchichte erſcheinen läßt, das Leben der Helden.

Ich will hier nicht über dieſen Krieg philoſophiren, ich will nur unſre Lebens-Verhältniſſe nehmen, wie ſie uns gegeben ſind, und fragen, was uns zu thun ſey. Da drängt ſich nun allſeitig dieſes übermächtige Kriegsintereſſe entgegen.

Wir wünſchen frohes und leichtes Leben unter einem milden Steuerſyſtem, wir fordern fortſchreitende Geiſtes-Bildung, wir haſſen Verwilderung der Sitten und jede Störung der Schönheit im Familienleben — aber es übertönt alle dieſe Wünſche der Ruf: Selbſtſtändigkeit über alles! Was hilft es Euch ein Leben hindurch für dieſe Friedens-Blumen des Völkerlebens geſorgt, ſie glücklich gepflegt zu haben, wenn Euch dann ein Tag der Schande überraſcht, und alle Eure Sorge zur Beute fremder Rohheit hingibt? Beſchranken müſſen wir jeden Wunſch, jede Sorge anderer Art darauf, daß uns erſt die beſte Kraft für den Krieg eigen werde.

Gewiß iſt es, daß beſonders in den Zeiten des Kampfes die allgemeine Theilnahme am Kriegsdienſt ſtark auf Verwilderung des Volkes und Sittenverderbniß wirkt, auch beſonders einen Theil der beſten Jugend von ruhiger friedlicher Thätigkeit abwendet. Allein was kann dies entſcheiden? Wir müſſen dieſen Verluſt daran wagen, um das höchſte, den Geiſt der Kühnheit und Tapferkeit als Volks-Geiſt nicht zu verlieren!

Stehen die Sachen nun einmal ſo, ſo kann uns auch nichts wichtiger ſeyn, als grade die rechte Sorge für den Krieg zu finden. Und dieſe rechte Sorge wird uns denn auch in vielen andern den Weg zur Milderung zeigen.

Für den Krieg hat euch ja die Zeit gewieſen, wie Landwehrordnung und Ausſchreibung aus allen Ständen ſchneller zahlreiche und gute Heere ſchafft als alte Werbe- und Adels-Ordnung. Bleibt ihr nun dieſem treu, ſo könnt ihr das ſtehende Heer im Frieden ſehr vermindern, werdet damit die ganze Klaſſe der zum Müßiggehen, Commandiren oder Commandirtwerden verdammten, dieſe Pflanzſchule des unordentlichen Lebens los. Nur die fleißigen auch im Frieden Kriegskunſt übenden behaltet im ſtehenden Heer. Ihr werdet dann im Frieden an guter Sitte mehr gewinnen als was in Zeiten des Kampfes gefährdet iſt. Dabey noch werden die größten Laſten der Beſteurung aus den Staatskaſſen ſchwinden und mit größerer Leichtigkeit wird durch die Gemeinen ungleich mehr beſtritten, als was der Staat mit ſeinem betrugeriſchen Lieferungsweſen leiſten konnte.

Aber das verſteht ſich freylich, daß die Vorurtheile der Begünſtigung des Adels beym Heer durchaus ſchwinden müſſen, denn behaltet ihr dieſe bey der Landwehrordnung, ſo unterwerft ihr das ganze Volk einen wahrhaft wahnſinnigen Despotismus *).

Deswegen werden alle Geſetze für die Heeresbildung aus dem Volk Gegenſtand landſtändiſcher Berathung ſeyn müſſen.

---

*) Alle unſre Heere ſtehen aber da im Geiſte der Gemeinen noch ſehr gegen die napoleoniſchen zurück. Dort war der Gemeine ein freyer an den Gehorſam gewöhnter Mann, bey uns wollen noch heute die meiſten, an die Unterordnung von leibeigenen unter adeliche Officiere gewöhnt, zum gemeinen Dienſt nur wohldreſſirte Knechte, welche wie Bedienten unter dem Officier ſtehen.

So ſollte gleiches Geſetz der Heerordnung durch den ganzen deutſchen Bund gelten, aber neben dieſer wäre dann das ſchwerere: Vereinigt Deutſchlands Willen zu Krieg oder Frieden, wie ihr das Recht ermeſſet, ohne Regensburger Erbärmlichkeiten! — Hier ſchweige lehrende Rede und harre der Entſcheidung des Lebens!

a.) Bürgerliche Geſetzgebung.

Im Rechtsgang durch Geſetzgebung und Gericht fanden wir die rechte Geſtalt der Einwirkung der Regierung auf das Volk. Deſſen Grundlage iſt die Geſetzgebung, welche alle Zwecke des Staates trifft, ſo weit ſie mit hinlänglicher Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit verfolgt werden können, um den Rechtsgang möglich zu machen. Damit nun aber dieſe Geſetzgebung Bedeutung erhalte, bedürfen wir die Anſtalten des Gerichtes und Proceſſes, um Rechtsſtreitigkeiten zu entſcheiden und zu ſchlichten, ferner für jedes Geſetz und jeden Befehl der Regierung die Anſtalten des Strafrechts, in denen die höchſte Macht im Staat ihre Gewalt durch Drohung anwendet, um den Geſetzen Gehorſam zu erzwingen.

Für die Geſetzgebung kommen alle Aufgaben des öffentlichen Lebens nebeneinander in Frage, und wir forderten da ſchon beſtimmt Anſprüche des Bundes ſelbſt für ganz Deuſchland, ſo wie Geſammtwirkung von Fürſt und Ständen für die Provinzen.

Jetzt ſcheide ich von der allgemeinen Geſetzgebung für öffentliche Angelegenheiten, die ſpecielle öffentliche Angelegenheit des Privatrechts der Bürger untereinander, d. h. von der politiſchen Geſetzgebung überhaupt, die Civilgeſetzgebung des Privatrechtes die bürgerliche Geſetzgebung des Privatrechts. Die Regel dieſer Privatrechts-Geſetzgebung iſt die Geſetzlichkeit (und nicht unmittelbar die Gerechtigkeit) die Regel der Lebensgewohnung im geſelligen Verkehr, wodurch alſo die Ordnung im Leben der Bürger untereinander erhalten wird.

So werden die eigenen Aufgaben der Rechtsverfaſſung und Verwaltung im Staat: Proceßordnung, Privatrecht und peinliches Recht, welche Thibaut unter dem Namen des bürgerlichen Rechtes zuſammenfaßt.

In alle dieſen Dingen hat unſer öffentliches Leben alte Mängel und dazu neue Störungen erlitten. Wir müſſen ihm friſche Anordnung wünſchen. Darüber ſind die Sachverſtändigen einig; nur ſtreitet man ſich, wieweit die Aenderung gehen ſolle und was Bundes, was der Provinzen Angelegenheit ſey.

1.) Unterſcheiden wir in Rückſicht des Gerichtes und Proceſſes mit Savigny die Proceßform und das Perſonale.

Für die Form ſagt Savigny: „Anarchie der Advokaten, Mißbrauch der Friſten und ihrer Verlängerungen, Vervielfältigung der Inſtanzen und vorzüglich der Aktenverſendung, (die, auf verſtändige Weiſe angewandt, die trefflichſten Dienſte leiſten würde,) ſind die Hauptmängel, gegen welche mit gemeinſamer Berathung und Mittheilung in deutſchen Ländern durch Geſetzgebung geholfen werden ſollte.“ Doch will er nicht Einförmigkeit der Proceßordnung: indeſſen hat doch Artikel 12 der Bundesakte ſchon eine erſte Grundlage in Anordnung der drey Inſtanzen und Zulaſſung der Akten-Verſendung zur Abfaſſung des Endurtheils als Bundesgeſetz ausgeſprochen.

In Rückſicht des Perſonale waren Rechtlichkeit, Dienſt-Eifer und Wiſſenſchaftlichkeit die Forderungen. Die einzelnen Regierungen werden durch ſtrenge fiskaliſche Aufſicht die Rechtlichkeit und den Dienſteifer, durch ſtrenge Prüfung der Candidaten die Wiſſenſchaftlichkeit ſchützen — falls der Geiſt im Volke mit ihnen iſt.

Bedenken wir aber dabey wohl, wie dieſer rechten Wiſſenſchaftlichkeit und ihrem Geiſte nicht das Bedürfniß im Volksleben unmittelbar helfen wird, ſondern wie hier das Leben in der Schule durch einzelne Männer angeregt, allein die rechte Hülfe zu bringen vermag. Das Volksleben wird hier dem Schlendrian nicht widerſtehen, ſondern unterliegen. Die Sache der Rechtswiſſenſchaft und ihres Geiſtes iſt eine recht gelehrte Sache. Laßt uns da den deutſchen Eifer unſrer Zeit loben! Dieſe Wiſſenſchaftlichkeit hat die beyden Zweige: Rechtstheorie und wiſſenſchaftliche Bildung der Praxis.

Verdanken wir nicht die wiſſenſchaftliche Bildung der Praxis Martin als Pütters Schüler?

Der Rechtstheorie kommt es auf eine zugleich philoſophiſche und hiſtoriſche Ergreifung der Wiſſenſchaft an. Schlendrian der Schule und frühere einſeitige Rechtsphiloſophie hatten viel geſchadet. Hugo weiß in neuerer Zeit, beſonders für römiſches Recht, den beſſern Weg, weg vom Claſſificiren und Definiren zur rechten Auffaſſung der Geſchichte mit den Rechtsquellen und wurde der Lehrer unſrer lebendigſten Lehrer. Aber höret hier Thibauts Warnungen gegen die nur hiſtoriſche Forſchung! Wer altes Recht kennen lernen will, hat es freylich nur mit Geſchichte zu thun; wer neues bilden will, ſoll aber auf philoſophiſche Politik und geſchichtliches Leben ſeines Volkes zugleich achten.

2.) Für die Geſetzgebung iſt das Strafrecht die wiſſenſchaftlich einfachere Aufgabe, welche mehr philoſophiſche und pſychologiſche Grundbeſtimmungen zuläßt.

Wir haben hier kein allgemeines Recht, ſeitdem Kaiſer Karls Halsgerichtsordnung unſrer Sitte zu fremd geworden iſt. Wiſſenſchaftliche Ausbildung, bey der Feuerbach der glücklichſte war, hat uns bisher geholfen, aber jedermann hat die Nothwendigkeit, durch ſie ein Strafgeſetzbuch zu bilden, anerkannt. Dieſes könnte gewiß, einige nähere Beſtimmungen ausgenommen, gemeines deutſches Recht werden, denn dafür ſind die Ausbildungen unſrer Provinzen ſchon wohl verwandt genug.

3.) Das privatrechtliche Geſetzbuch iſt hier der ſtreitige Gegenſtand. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts war es die allgemeine Forderung deutſcher Regierungen, der auch wiederholte Verſuche entſprachen, dieſer Geſetzgebung Einfachheit, Klarheit und Conſequenz in der Anordnung eines neuen Geſetzbuches zu geben. Als jetzt Deutſchland wieder zur Selbſtſtändigkeit kam, ſagte daher Thibaut: „Ich bin der Meinung, daß unſer bürgerliches Recht, (worunter ich hier ſtets das Privat- und Criminal-Recht und den Proceß verſtehen werde,) eine gänzliche ſchnelle Umänderung bedarf, und daß die Deutſchen nicht anders in ihren bürgerlichen Verhältniſſen glücklich werden können, als wenn alle deutſchen Regierungen mit vereinten Kräften die Abfaſſung eines, der Willkühr der einzelnen Regierungen entzogenen, für ganz Deutſchland erlaſſenen Geſetzbuchs zu bewirken ſuchen.“

Savigny aber widerſpricht ihm, indem er für den Proceß zwar ſchleunige Verbeſſerung fordert, doch nicht nach einer Form für alle Deutſche, das Strafrecht unberührt laßt, für das Privatrecht aber ſagt: „In dem Zweck ſind wir einig: wir wollen Grundlage eines ſichern Rechtes, ſicher gegen den Eingriff der Willkuhr und ungerechter Geſinnung; desgleichen Gemeinſchaft der Nation und Concentration ihrer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen auf daſſelbe Objekt. Für dieſen Zweck verlangen ſie ein Geſetzbuch, welches aber die gewünſchte Einheit nur für die Hälfte von Deutſchland hervorbringen, die andere Hälfte dagegen ſchärfer als bisher (?) abſondern würde. Ich ſehe das rechte Mittel in einer organiſch fortſchreitenden Rechtswiſſenſchaft, die der ganzen Nation gemein ſeyn kann.“

„Auch in der Beſchreibung des gegenwärtigen Zuſtandes treffen wir überein, denn wir erkennen ihn beyde für mangelhaft. Sie aber ſehen den Grund des Uebels in den Rechts-Quellen und glauben durch ein Geſetzbuch zu helfen: ich finde ihn vielmehr in uns und glaube, daß wir eben deshalb zu einem Geſetzbuch nicht berufen ſind.“ Von der geforderten Rechtswiſſenſchaft aber verlangt er, daß ſie als eine hiſtoriſche ausgebildet werde.

Thibaut erwiedert: „das kann man freylich zugeben, daß wir vielleicht künftig für die Abfaſſung eines neuen Geſetzbuches noch fähiger werden, als wir jetzt ſind: allein vielfach geſunken und gegen ferneres Sinken keinesweges geſichert, könnten wir auch vielleicht das umgekehrte Schickſal haben; und ſo darf dann die jetzige Generation verlangen, daß man ſie nicht ungewiſſen Hoffnungen opfere und daß man zunächſt für ihr Glück, als die ſicherſte Grundlage des Glückes der Nachkommen gebührende Sorge trage.“

„Haltet die Rechtsgeſchichte, und vor allen Dingen die Geſchichte des, doch immer vorzüglich bedeutenden römiſchen Rechts in den größten Ehren, damit philoſophiſche Armuth uns niemals verkleinliche, und damit wir mit den vielen Veranlaſſungen unſers neu europäiſchen Zuſtandes vertraut bleiben. Allein überſchätzt die Geſchichte nicht, damit in Anſehung ihrer nicht auch Statt finde, was gewöhnlich das wahre Glück des einzelnen Menſchen zerſtört, nämlich: daß er in wehmüthigen Rückerinnerungen an Zeiten, welche nicht beſſer waren als die jetzigen, träumend lebt, und darüber das Gute der Gegenwart überſieht nnd und unbenutzt läßt. Der Rückblick auf die Werke der vergangenen Zeit mag unſre Begriffe ſchärfen, unſre Einbildungskraft beleben und veredeln, aber wir müſſen Muth und Willen behalten, durch unſre eigne Kraft die weſentlichen Grundlagen unſers Glücks zu ſchaffen; und erſt dann wird es recht mit uns werden, wenn wir das Alterthum ſo weit es gewiß iſt, alſo im Großen und im Ganzen uns lebhaft vergegenwärtigen; *aber im Uebrigen für die Einrichtung der Wirklichkeit unſerer Kraft mit heiterer Zuverſicht vertrauen.* Und dazu kann unſre eigne Geſchichte alle Gründe der Aufmunterung geben, namentlich für das Fach des äußern Rechts. Denn, wenn wir unpartheiiſch erwägen wollen, welche Geiſteskraft und Conſequenz ſich z. B. in dem Syſtem des Katholicismus ausgedrückt hat, in dem Lehnſyſtem, in unſerm Wechſel- und Bauern-Recht nnd in einer Menge politiſcher Einrichtungen, ſo bleibt auch dem neueren Europa ſein großes eigenthümliches Verdienſt, welches ohne Zweifel noch unendlich größer geweſen ſeyn würde, wenn wir uns nicht von allen Zeiten von fremden Begriffen hätten überraſchen und unterjochen laſſen; und es verdient wahrlich nicht den Namen eines unüberlegten Wagſtücks, wenn wir mit deutſcher Gediegenheit eintrachtig und eifrig unſern Rechtszuſtand nach unſern Anlagen und Bedürfniſſen mannlich zu beſtimmen ſuchen.“

Zu dieſem Streite wage ich auch einige Worte zu ſagen.

Wir gewinnen durch ein gutes, neues, deutſches Geſezbuch über den jezigen Zuſtand der Dinge.

a) Ordnung und Conſequenz und ſomit eine große Erleichterung des Proceſſes. – Denn allzu chaotiſch dienten uns neue Gewohnheiten, zerſtreute Verordnungen, germaniſches Recht und die Sammlung der Juſtinianiſchen Geſezbücher jezt als Rechtsquellen.

b) Wenn das Geſetzbuch Bundesſache wird, ſo gewinnen wir Sicherheit und Feſtigkeit eines beſtehenden Rechtes, indem nicht jede Regierung, kleine Provinzen, oder gar einzelne Miniſter nach Launen daran willkührlich ändern und umbilden können. Was kan nachtheiligeres für ein Inſtitut, deſſen ganzer Zweck auf feſte Lebensordnung gerichtet iſt, gedacht werden, als ſolche Wandelbarkeit.

c) Wenn dies Geſezbuch ein deutſches wird (und ſollte es ſelbſt ſeyn mit Ausnahme von Oeſterreich und Preußen) ſo gewinnen wir volksthümliches eignes Recht, das mit und in uns leben, uns eigen werden kann, ohne gelehrte Pedanterey.

Einförmigkeit für ſich hat keinen Werth, aber ſie kann das Symbol der Einigkeit und Freundſchaft werden. Dieſe

Einheit eines deutſchen Rechtes könnte uns herrlich im Gefühl einer deutſchen Volkskraft ſtärken. Mag dann daneben immer in Einzelnheiten das Recht beſonderer Gewohnheiten und Sitten gelten.

Das Chaos der lateiniſchen Geſetzbücher hat uns doch nur die einſeitige Gelehrtenherrſchaft einer frühern Zeit und das Intereſſe der Doctoren gebracht, welche die Fürſtengewalt zu verſtärken und mehr auszubreiten ſuchten. Dieſe Herrſchaft einer fremden Gelehrten-Sprache hat dann allerdings gar viel dazu beygetragen, um die Chriſtenheit geiſtig zu vereinigen und der klaſſiſchen Bildung des Alterthums den großen Einfluß auf unſre Ausbildung zu verſchaffen. Allein daneben hat ſie als erkünſteltes fremdes Machwerk unſerm Volksleben, unſrer Wiſſenſchaft, beſonders unſrer Sprache auch ſehr geſchadet. Es wäre wohl Zeit, uns hier von den Mängeln zu befreyen, nur das Gute behaltend; es wäre wohl Zeit darin zur Selbſtſtändigkeit zu gelangen.

Unendlich fördernd für den Verkehr und die Bildung des Volkes würde es ſeyn, wenn in den Hauptſachen das Volk, (und nicht nur Richter und Advokat als Geheimniß,) wüßte, was denn Recht ſey.

d) Thibaut macht es den Nichtjuriſten klar, wie ungemein unſer Rechtsſtudium gewinnen könnte dadurch, daß uns die Juſtinianiſchen Sammlungen nicht mehr Geſetzbuch wären. Ich wage darüber auch einige Bemerkungen.

Wie viel freyer würde es dem Geiſt laſſen, wenn für die Anwendung ein kerniges eignes Recht leicht gefaßt wäre und dazu nun wahre, wiſſenſchaftlich ſelbſtthätige Ausbildung kommen könnte. Bedenken wir nur den Univerſitäts-Unterricht. Hugo forderte für theoretiſches römiſches Recht nur drey gewöhnliche Collegia; ihr nehmet wenigſtens neun in

Anſpruch und dehnt euch noch immer mehr aus. Doch ich will unpartheniſch nur vom Studium des römiſchen Rechts ſelbſt ſprechen.

Savigny macht uns klar, wie nothwendig es ſey, an die Stelle einer ſeichten Rechtskennerey, Tiefe und Ernſt des Studiums römiſcher und germaniſcher Rechte zu bringen durch einen eindringenden Geiſt der hiſtoriſchen Behandlung. Aber eben dieſes kann erſt dann allgemeiner gelingen, wann unſre jetzigen zerſtreuten, weitſchichtigen Rechtsquellen nicht mehr als Geſetze auf uns laſten, ſondern ein bloßer Gegenſtand freyer Forſchung werden.

So lange das Corpus juris Geſetzbuch iſt, muß ja jeder Satz deſſelben vor Gericht gebraucht werden durfen. Die Geſetze derogiren einander nur gegen ihr Alter, und das jüngere ſiegt, wenn auch noch ſo klar iſt, daß nur die Unkunde eines deſpotiſchen Geſetzgebers es eingeſchoben hat.

Beſonders bedenke man das Bedürfniß der Schulen. Die brauchen jetzt weniger den Geiſt und die große Ueberſicht nebſt der wiſſenſchaftlich intereſſanten Conſequenz, — als anſtatt deſſen die verwirrten Einzelnheiten der Buchſtaben, wie da die Lesarten ſtreiten und nach mehr Inſtitutionen, Pandecten, Codex und Novellen in einander laufen.

Wären wir die geſetzliche Autorität des Corpus juris los, ſo konntet ihr erſt nach Savigny in den Inſtitutionen die Anſicht des ganzen römiſchen Rechts geben und nachher in allgemeiner und ſpecieller Rechtsgeſchichte auf den Geiſt d. h. auf das Syſtem der Grundmaximen aufmerkſam machen, während jetzt faſt alle Zeit damit hingehen muß, zu zeigen, was in den einzelnen kleinen Verwicklungen durch Combination von ſo und ſo viel Geſetzſtellen als recht zu beſtimmen ſey.

Hineindenken ſollen wir uns in den Geiſt der Alten, ihre Methode ihnen ablernen! Vortreflich! Wie können wir aber die erlernte anwenden, wenn wir nicht erſt, wie ſie, ein eignes Nationalrecht haben? Ihr dürft ja nie einer wiſſenſchaftlichen Conſequenz trauen, weil das Flickwerk der Geſetze ihr widerſprechen kann, — oder höchſtens nur in dem von Savigny nur ſpottweiſe angeführten jus gentium, quod naturalis ratio apud omnes homines constituit. Grade weil euch die Laſt der Geſetze ſo überlegen wurde, hattet ihr einer oberflächlichen Rechtswiſſenſchaft und Gerichtspraxis Gehör und Statte verliehen. Jetzt ſeyd ihr wiſſenſchaftlich ſtrenger geworden und damit erſchienen alle die unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche Thibaut ſo treffend ſchildert. Woher anders, als durch die weitſchichtige und verworrene Geſetzgebung werden die Reſponſa der Facultaten, von denen Savigny anführt, daß ſie dem Fortſchreiten in der Wiſſenſchaft ſo nachtheilig wären, ſo ſchwerfällig und doch zum Bedürfniß!

Daſſelbe Endurtheil bringt nun die Betrachtung vom Verhältniß des römiſchen Rechts zu unſrer Geſetzgebung überhaupt.

Allerdings mag in dem römiſchen Recht eine ſcharfe wiſſenſchaftliche Conſequenz geherrſcht haben. Aber wir zweifeln, ob das die beſte Art von Geſetzgebung iſt, daß man ſich eben mit ſolchen ſchwerfälligen Conſequenzen plagt, indem man 800 Jahre lang das Recht beſtändig ändert und doch die erſten rohen Elemente immer zu Grunde liegen läßt. Wir glauben es gern, daß die Praefectus Praetoris der Antonine und des Severus die wiſſenſchaftliche Theorie völlig inne hatten, — aber wir zweifeln, ob ſich dieſes alles in der Anwendung ſo ſchön ausnahm, wie in den Schriften dieſer vornehmen Herren, welche zum Theil im Namen eines Autokrators ſprechen, der zugleich Oberrichter und Geſetzgeber war; es kann uns in dieſem Zweifel beſonders eine Stelle, wie die von Savigny angeführte, des Suetonius beſtärken, der das jus civile ad certum modum redigere atque ex immensa diffusaque legum copia optima quaeque et necessaria in paucissimos conferre libros, ſchon unter Cäſars Entwürfen nennt.

War es nicht eigentlich! die Heilighaltung der mos majorum, welche den römiſchen Geiſt in ſeiner Rechtsausbildung ſo führte! Unſer Recht lebt nicht in heiliger mos majorum, ſondern iſt fremdes Flickwerk. Römer lebten in ihrem Rechtsſyſtem, uns bleibt es künſtliche Gelehrſamkeit in fremden Worten. Römer beſaßen ihr weitſchichtiges Rechtsgebäude wenigſtens als ein Ganzes und konnten der Regel des Baues folgen, wenn ſie ſie zu errathen wußten. Da war wiſſenſchaftliche Conſequenz wenigſtens möglich. Wir hingegen haben ja nicht einmal die Ruinen jenes Gebäudes als Ganzes zum Geſetz, ſondern gleichſam die im Antikenkabinet zuſammengehäuften zerbröckelten Trümmer und dann noch hundert andere Gebäude und Gebäudchen. Es giebt uns alſo bey dem jetzigen Stand der Dinge gar keine wiſſenſchaftliche Conſequenz.

Wir ſind jetzt offenbar, nur mit ſehr viel größerer eigner Rechtsausbildung, in der Lage, wie die Römer damals, als ſie die erſten Rechtsgeſetze in Griechenland ſuchten — und ſollen uns ſelbſt helfen. Was hilft es unſerm jetzigen Leben, daß wir für die römiſchen und germaniſchen Ausdrücke, mit denen wir unſre jetzigen Rechtsverhältniſſe bezeichnen, den Sprachgebrauch der Vorzeit zu erforſchen ſuchen? Das heißt den Sinn der Rede den Worten zu lieb ändern.

Ich meine nur das kann uns frommen, daß wir eine Geſetzgebung zweckmäßig und gut für den jetzigen Geiſt und die jetzige Lebensgewöhnung unſers Volkes erhalten.

Aus allen dieſen Gründen erwächſt uns alſo die dringende Forderung eines neuen deutſchen Geſetzbuches, es müßte denn entweder überhaupt beſſer ſeyn, gar kein Geſetzbuch zu haben, oder es müßte vorauszuſehen ſeyn, daß man bey uns kein gutes machen könne.

Ich betrachte zunächſt das Erſte. Da wird leicht zu zeigen ſeyn, daß jede geſunde, der Bildung unſrer Völker entſprechende Rechtsverfaſſung Geſetzbücher brauche. Wer dies leugnen wollte, der könnte nur entweder alles Privatrecht auf Gewohnheitsrecht als ſeine Quelle zurückführen, oder es durch eine wiſſenſchaftliche Gerichtspraxis bilden laſſen wollen. Aber mit keinem von dieſen bekämen wir Feſtigkeit und Sicherheit einer republikaniſchen Rechtspflege.

Das Princip des Privatrechts iſt zunächſt nicht die Gerechtigkeit, ſondern Geſetzlichkeit und Ordnung im geſelligen Verkehr. Daher läßt ſich hier faſt nichts a priori beſtimmen, denn die Ordnung gilt nur unter der Vorausſetzung gewiſſer geſelliger Gewohnheiten im Leben. Was hilft es, einem Volke Geſetze zu geben für Geſchäfte, die es nicht macht? So müſſen z. B. Bauernrecht, Handelsrecht, Wechſelrecht ganz den beſtehenden Verhältniſſen der Geſchäfte; Eherecht, Recht der väterlichen Gewalt, Erbrecht den beſtehenden Sitten und Gebräuchen angepaßt werden.

Das Privatrecht jedes Volkes entſpringt größtentheils aus den Lebensgewöhnungen deſſelben. Jedes geſchriebene, durch höchſte Gewalt ſanctionirte Geſetzbuch ſoll dieſe ordnen, und kann alſo nicht zum todten Rechtsſchickſal für ewige Zeiten werden wollen. Wir brauchen vielmehr eine lebendige

Geſetzgebung ihm zur Seite, welche immerwährend langſam reformirt, nach beſſerer Einſicht oder nach veränderter Gewohnheit. Die hier in Frage ſtehenden Gewohnheiten im Verkehr ändern aber weit langſamer als alte Regierungsverhältniſſe und werden uns nicht hindern in republikaniſcher Vereinigung von Volk und Fürſt jene Reformen langſam herbeyzuführen.

e.

Die Gewohnheit wird auch ohne Geſetzgebung Privatrecht einführen, ja wir werden in untergeordneten Kreiſen durch keine Geſetzgebung dieſe Rechtsquelle beſeitigen können. Die Privatrechte entſpringen aus Gewohnheiten, allein Gewohnheitsrecht für ſich iſt

1) blind, und daher oft abergläubiſch und roh, denn es bildet ſich größtentheils nach Vorurtheilen und durch die Anmaßungen des Stärkern. Eine Ausbildung zum Guten und Gerechten muß durch beſonnene Geſetzgebung erfolgen.

2) Wahres Gewohnheitsrecht kann nur für einfache Sitte und kleine Bezirke oder für beſtimmte Geſchäfte gut thun, denn es muß den Familienvätern und Sachverſtändigen, aber nicht den Rechtsgelehrten, zu erfragen ſeyn. Sobald ein eigner Stand der Rechtsgelehrten zu entſcheiden hat, ſo iſt dies ſchon eine Art ſtatuariſcher Geſetzgebung, bey der nur etwa mündliche Ueberlieferung oder ſchriftliche Privatüberlieferung an die Stelle der öffentlichen Bekanntmachung tritt.

3) Jedes Gewohnheitsrecht wird Unbeſtimmtheiten und Lücken behalten, welche ohne Geſetzbuch nur durch autokratiſche Willkühr der Richter ergänzt werden können.

Daher wird ein beſonnener republikaniſcher Rechtsgang, welcher dem Richter, als ſolchen, nicht den *Befehl*, ſondern nur die *rechtliche Beurtheilung* einräumt, dieſem Gewohnheitsrecht immer gebotenes Rechtsgeſetz überordnen, und in dieſem eine Theorie des Gewohnheitsrechts geben worin das Gewohnheitsrecht dem Geſetzbuch unterworfen, und in ordentlicher Beweisführung aus dem gebotenen Recht geltend gemacht werden kann.

Der zweyte Gedanke, welcher auf eine ſelbſtſtändige wiſſenſchaftliche Ausbildung der Gerichtspraxis gienge, würde eigentlich an die Stelle eines volksthümlichen Gewohnheitsrechts nur ein *Gewohnheitsrecht der Rechtsgelehrten unter ſich* fordern.

Das würde dem Volke willkührlich Geſetze gebieten und der Vorſchlag heißt eigentlich, man ſollte die geſetzgebende Gewalt für das Privatrecht der wiſſenſchaftlichen Vereinigung aller Rechtsgelehrten übergeben.

Was würden nun die wohl ohne Form und Ordnung der Verhandlungen Beſſeres leiſten, als ein angeordneter Geſetzgebungsrath mit Form und Ordnung? Würden wir da nicht eine Reihe ſtreitender Schulen mit eben ſoviel verſchiedenen Rechten erhalten?

So bliebe denn nur noch der eine Fall, daß unſre Zeit nicht im Stande wäre, ſich ein gutes Geſetzbuch zu machen aus innerer Ohnmacht des Volkes oder weil ſie nach Savigny keinen Beruf dazu hat.

Hier, muß ich geſtehen, bin ich ſchon voraus gegen Savigny eingenommen. Ich haſſe alle dieſen Mangel an Selbſtvertrauen! Wem eine geiſtige Aufgabe wird, der hat den Beruf dazu und der ſoll auch Muth faſſen, ſie zu löſen. Leicht möglich, daß es mißlingt, aber er iſt nur dafür verantwortlich, daß er ſeine ganze beſte Kraft daran ſetze.

Das Bedürfniß des Code war franzöſiſche Nationalſache; die Ausführung Werk der Dienerſchaft eines Deſpoten — darin war gefehlt. Bey uns Deutſchen hat man mit Ernſt und Würde gearbeitet und eine Grundlage bereitet — ich meine, fahrt ihr nur fort!

Mir ſcheint Savigny darin ſeiner nur hiſtoriſchen Methode ganz untreu zu werden, daß er ſich anmaßt, ſo abſprechend über die Geſchichte eines halben Jahrhunderts zu urtheilen — über jene Zeit der Taktik Friedrich II., der amerikaniſchen und franzöſiſchen Revolution, über jene Zeit wiſſenſchaftlicher Klarheit, die ſo manche Entdeckung brachte und ſo reges Leben in deutſche Kunſt und Philoſophie.

Die Thatſache, daß unſre Rechtsgelehrten und Regierungen immer wieder zu der Aufgabe gute Geſetzbücher zu machen zurückgewieſen werden, ſpricht rein geſchichtlich ja grade den Beruf der Zeit dafür aus, hingegen Savigny's verwerfendes Urtheil beruht ganz auf philoſophiſchen Vorausſetzungen, nämlich denen, daß die wiſſenſchaftliche Tendenz und das philoſophiſche Selbſtvertrauen jener Zeit, eitel Irrthum geweſen ſey, auch daß gute Geſetze ſich gar nicht künſtlich wiſſenſchaftlich herbeiführen laſſen, ſondern nur aus dem beſtehenden Leben aufgenommen werden müſſen.

Da will ich Philoſophie gegen Philoſophie ſtellen. Mir ſcheint, ſowohl wie Savigny, die naturrechtliche philoſophiſche Anſicht des vorigen Zeitalters ſehr fehlerhaft, allein ich kann keinesweges zugeben, daß man das Recht nur hiſtoriſch aufzufaſſen und nicht vielmehr nach zum Theil philoſophiſchen wiſſenſchaftlichen Anſichten zu bilden habe.

Savigny giebt dafür ſelbſt eine ſehr bequeme Unterſcheidung, indem er den Zuſammenhang des Rechts mit dem allgemeinen Volksleben das politiſche Element, das abgeſonderte wiſſenſchaftliche Leben des Rechts aber das techniſche Element deſſelben nennt. So weit das politiſche Element Element des Rechts langt, geſtaltet ſich das Völkerleben ſeine

Rechtsbildung ſelbſt, wie die Pflanze, Blatt und Blüthe, aber grade im bürgerlichen Privatrecht hat das techniſche Element ein weites Gebiet und zwar immer um ſo mehr, je höher die verſtändige Ausbildung eines Volkes geſtiegen iſt.

Alle, vom Familienleben und den Symbolen der Treue unabhängige Privatrechtsinſtitute, ſind todte Werkzeuge des Verkehrs, bey denen es nur aufs Rechnen und verſtändige Ueberlegen der Mittel ankommt. Hier ſind techniſche Erfindungen möglich, wie in jeder Naturwiſſenſchaft und kein Volk wird hier willkührlich gegebene neue Einrichtungen übel nehmen, wenn ſie den Beſitz ſichern und den Verkehr einfacher und leichter machen. So würde bey uns z. B. Servitutenrecht, Hypothekeneinrichtung, Concurs Proceß, ja faſt alles Vertragsrecht zu beurtheilen ſeyn. So weit nun dieſes techniſche Element langt, dem ohnehin alle feinern allgemeinen Theorien zuzuweiſen ſind, ſo weit wird auch im Privatrecht nur durch eigne ſtatutariſche Geſetze das Gute gebracht werden können.

Savigny hat ſein Urtheil gegen den Beruf unſrer Zeit für Geſetzgebung größtentheils auf den Tadel einiger neuen Geſetzbücher gegründet. Dabey ſcheint er mir aber dieſen Geſetzgebern mehr Fehler gegen Naturrecht und Geſchichte, beſonders Unkunde des römiſchen Rechtes, nachgewieſen zu haben, als Verſtöße gegen die jetzigen Lebensverhältniſſe ihres Volkes. Jene Fehler kann ich aber nicht ſo erheblich finden. Lücken laſſen ſich ergänzen, Fehler gegen Naturrecht und Geſchichte laſſen ſich verbeſſern — wenn nur nicht die Grundanſichten der ganzen Geſetzgebung den wirklichen Lebensverhältniſſen des Volkes zuwider ſind. Das Letzte ſcheint mir zu Lob oder Tadel des ganzen Werkes das allein entſcheidende. Sollten nun aber darnach beurtheilt, die beſſeren vom Code unabhängigen, neuen deutſchen Geſetzbücher nicht in viel beſſerm Lichte erſcheinen, als nach Savigny's Kritik ſcheinen kann?

Mögen z. B. die Verfaſſer des Code Napoleon immer wenig science gehabt, und kein Römiſch verſtanden haben, wenn ſie nur gut Franzöſiſch wußten, oder gewußt hätten, ſo würde ihre Arbeit gewiß eine treffliche Grundlage für eine in tüchtigen Reformen fortſchreitende Geſetzgebung gegeben haben.

Was nun aber unſre Angelegenheiten betrifft, ſo ſind wir feſt überzeugt, daß die Schulen des Hugo, Thibaut, Savigny und Heiſe Römiſch und Altdeutſch genug in ihrer Gewalt haben und daher auch leicht unſer deutſches Recht lernen können. Ich traue es Euch alſo ſehr wohl zu, daß Ihr mit gehöriger, ſowohl philoſophiſch-hiſtoriſcher als techniſcher Beſonnenheit bald ein edles Werk, Grundlage ſpäterer lebendiger Reformen ſchaffen könnt, wenn Ihr nur rüſtig Hand anlegt. Ich wünſche nur, daß der erſte Aufforderer recht bald uns recht viel zur ferneren Anregung öffentlich darüber ſage, wie das ganze Werk ergriffen und fortgeführt werden ſoll.

Ich muß Euch geſtehen, daß wenn Ihr es unternehmet und es Euch nicht gelingt, mir dieſes Mislingen Eure eigne Schuld ſcheinen würde und nicht Zeichen der Unausführbarkeit des Planes.

d) Schule und Kirche.

1) Aufklärung, als Staatsangelegenheit.

Von fortſchreitender Geiſtesbildung können wir eigentlich allein hoffen, daß der Gemeingeiſt gefördert, die Tugend und die Gerechtigkeit im öffentlichen Leben werden feſt anerkannt werden. So iſt Volksbildung der heiligſte und höchſte Zweck des öffentlichen Lebens und ſomit auch der Regierung im Staate, ſo weit ſie im Stande iſt, ihm zu dienen. Dieſem Zwecke gehören nun in den Formen des öffentlichen Lebens Schule und Kirche. In deren Intereſſe wird freylich auch am größten gefehlt werden können, weil es ſich auf die geiſtigen Elemente des Menſchenlebens bezieht, und der Einzelne, der hier Plane macht, ja doch ſelbſt nur auf einer Zwiſchenſtuffe der Ausbildung ſteht. Nehmen wir uns alſo hier vor Mißgriffen möglichſt in Acht!

Ich werde hier mit dem Gedankengang nicht ſo weit zurückgehen, daß ich mich auf den Streit für und wider die Aufklärung einließe, ſondern ich ſetze Leſer von ſo viel Freyheit des Gedankens voraus, daß ſie einſehen, wie in

Geiſtesbildung allein ſich die Schönheit und der Adel des Menſchenlebens zeige. Für die Art, wie dieſer Geiſtesbildung richtig gedient werde, will ich einige Betrachtungen anbieten.

Wir werden für die Geiſtesbildung die Sache der Weisheit und die Sache der Klugheit unterſcheiden können. Weiſe iſt der Menſch darin, daß er die rechten Zwecke ſeines Lebens kennt; klug aber wird er darin gefunden, daß er für ſeine Zwecke die rechte Mittel der Ausführung geltend zu machen weiß. Die Zwecke der Weisheit ſind Wahrheit, Schönheit und das Gute: in dem Wahren, Schönen und und Guten ſoll der Menſchengeiſt fortgebildet werden. Für die Wahrheit ſoll Erkenntniß und Einſicht gewonnen werden, das iſt das Werk der Wiſſenſchaften; der Schönheit dient der Geſchmack und die Religion; dem Guten aber gehören neben dieſen die ſittlichen Ideen — Tugend und Gerechtigkeit. Das Werk der Klugheit oder der Vermittlung unſrer Zwecke im Leben liegt hingegen in dem Geſchäftsleben nach dem Unterſchied der Gewerbſtände, hier kommt es darauf an, daß Jedem für ſein Geſchäft die rechte Kenntniß und Geſchicklichkeit gewonnen werde.

In dem allgemeinen Intereſſe der Aufklärung können wir alſo vier ſpeciellere unterſcheiden: 1) Ein Intereſſe der Gewerbsbildung für die Klugheit im Völkerleben, 2) ein Intereſſe der ſittlichen Bildung für Tugend und Gerechtigkeit; 3) ein Intereſſe der äſthetiſchen Bildung für Geſchmack und Religion; 4) endlich ein Intereſſe der wiſſenſchaftlichen Bildung für die Einſicht.

Was machen nun dieſe Intereſſen für Anſprüche an das Leben des Volkes im Staat?

Für die Gewerbsbildung iſt leicht entſchieden. Hier hat jeder Stand ſein geſondertes Intereſſe, ſein eignes Gebiet der Kenntniß und Geſchicklichkeit; hier wird Niemand ohne das Geſchaft die Bildung des Andern in Anſpruch zu nehmen haben; es wird hier Jeder leicht den Kreis ſeiner Ausbildung finden können und es wird Jedermann zugeben, daß es gut ſey, wenn ein Jeder für ſein Geſchaft, der Bauer fur Viehzucht und Ackerbau, der Handwerker und Kunſtler für ſein Gewerbe an Bildung gewinne.

Ganz entgegengeſetzt aber iſt die ſittliche Ausbildung, gleichmaßig Sache des ganzen Volkes und das allgemein wichtigſte, was Vornehmen und Geringen gleich nothig ware.

Ein geiſtloſer nur modiſcher Luxus drückt uns immer weiter auf Eigennutz, Habſucht und iſolirtes Privatintereſſe herab, er verdrangt Achtung des Charakters und den Gemeingeiſt, den man großentheils neben dem herrſchenden Privatintereſſe lacherlich finden muß, weil das Volk ſeine Begeiſterten gar bald wieder allein ſtehen läßt. Und in den Kampf mit dieſem Luxus tritt bey uns ſo haufig noch nur eine ſchwachſinnige, heuchleriſche Moral, welche kriechende Demuth zu ihrer Religion, Nachaffen zu ihrer Tugend macht, und durch die Ausſicht auf Belohnungen (wenn auch in jener Welt) zur Tugend anzulocken verſucht, anſtatt die Herrlichkeit eines kraftigen, muthigen, tapfern Charakters und eines regen Gemeingeiſtes lebendig darzuſtellen und empor zu heben. Hier helfe, wem's gegeben iſt zu helfen!

Hieran ſchließt ſich nun unmittelbar an, Religion und Geſchmack. Bildung des religiöſen Gefühls und des Geſchmackes iſt recht eigentliche Volksſache, trifft jeden Stand und jede Klaſſe, kann nur durch das ganze Leben des Volkes wahrhaft gedeihen. Das Element des Geſchmackes iſt religiöſer Kultus. Oder ſoll man lieber ſagen: Der Geſchmack im Volk ſchafft ſich den freyen, lebendigen Kultus, die neue bedeutungsvolle Symbolik in heiligen Gebräuchen. Alle Geſchichte weiſt es aus, daß ſchöne Kunſt nur unter dem Schutz der Religion ſich bilden, und daß ſie nur da recht gelingen kann, wo ſie Volksſache wird. Hier wird alſo das freyeſte Leben der öffentlichen Meinung des Volksgeiſtes gewonnen, dem kein Befehl die Richtung anweiſen, oder imponiren kann. Nur freye Kraft des Genies, welche ſich den Gefühlsſtimmungen ihres Volkes hingiebt, wird hier fortbildend zu wirken vermögen.

Das vierte endlich war wiſſenſchaftliche Bildung, welche zunächſt im Dienſte der Wahrheit ſteht, der aber mittelbar alles zufällt in ſittlicher und Gewerbsbildung ſo wie für religiöſe Wahrheit, was irgend planmäßig weiter fortgebildet werden kann. Dieſe kann nun ſchlechterdings ihrer Fortbildung nach nicht Sache des ganzen Volkes werden, ſondern ſie ſoll dem Volke gewährt werden durch ſeinen Gelehrtenſtand, dem die Schule gehört. Nur durch Erziehung und Unterricht ſoll die Wahrheit, welche der Gelehrtenſtand allmählich gewinnt und in ſeinen ſichern Beſitz bringt, dem Volke mitgetheilt werden. So hielten wir es lang in Sachen der Gewerbebildung, ſo ſollten wir es auch halten lernen in ſittlichen und religiöſen Dingen.

So ſteht alſo endlich in den Dingen der Geiſtesbildung das Privatintereſſe des Gelehrtenſtandes und das Intereſſe des ganzen Volkes gegen einander. Hier wird für das geſunde Leben im Volke gefordert ein rechtes Gleichgewicht zwiſchen der öffentlichen Meinung des ganzen Volkes und der Privatmeinung des Gelehrtenſtandes und ſeiner Schulen.

Das wahre Heiligthum des Geiſtes der Wahrheit im Staat iſt daher die Selbſtſtändigkeit des Gelehrtenſtandes, damit er nicht in die Gewalt der Kriegerkaſte komme oder gar von deren ſchlimmerem Surrogat den Polizeydienern abhängig werde. Alſo den Gelehrten eine unabhängige Lage und vor allem Sprech- und Preßfreyheit, bey der ſie nur den Gerichten über Verläumdung, Injurie und Aufwiegelung verantwortlich bleiben. Sonſt möchte gar einmal eine Betſchweſter oder ein Hofjude, der den dirigirenden Miniſter käuflich an ſich gebracht hat, im Stande ſeyn, der ganzen Fortbildung eines Volkes Hinderniſſe in den Weg zu legen!

Allein neben dieſem gilt denn auch das zweyte: ſchützet das Volk vor dem Despotismus der Schulen, vor den Einſeitigkeiten gelehrter Fortbildung des Geiſtes!

Was iſt nun in der Staatsverfaſſung, was iſt der Regierung in der Verwaltung zu thun, um dieſen Zwecken nachzukommen?

Dieſe Frage führt uns auf den Streit über Sprechfreyheit und Preßfreyheit, über die Oeffentlichkeit der Regierungsangelegenheiten, über Gewiſſensfreyheit und Duldung. Damit treffen wir auf eine Hauptanwendung jener Behauptung, daß ſich zwiſchen den Unterthanen und dem Regenten kein Rechtsſtreit rein entſcheiden läßt, wenn man nicht von den poſitiven Formen einer anerkannten Verfaſſung ausgeht.

Für das Volk wird hier Sprechfreyheit und Publicität in Regierungsangelegenheiten gefordert, denn die Regierung beſorgt ja nur die Geſchäfte des Volkes; wer will alſo dem Einzelnen wehren über das, was alle angeht, frey und öffentlich ſeine Meinung zu ſagen? Die Schritte der Regierung ſollen für das Volk geſchehen: warum will man ſie vor dieſem verbergen? Wie kann überhaupt ohne dieſe Freyheit geſunder Gemeingeiſt beſtehen?

Die Regierung dagegen ſieht, daß auch ihre lauterſten Abſichten verdächtig gemacht werden und kann das zu fürchten haben, wenn ſie nicht feſt gegründet iſt: ſie ſieht oft, daß ihre beſte Abſicht verfehlt werden würde, wenn ſie ganz öffentlich handelte: ſie muß ſie alſo entweder geheim halten, oder mit halben Eröffnungen täuſchen. Sie wird daher oft gezwungen ſeyn, die Freyheit des öffentlichen Urtheils und ihre Publicität zu beſchränken.

Unbeſchränkte Sprechfreyheit könnte daher auf jeden Fall nur bey rechtem Einverſtändniß zwiſchen Volk und Regierung beſtehen. Aber wird es nun unter deren Vorausſetzung nicht ſchlechthin das beſte ſeyn, alles Urtheil frey zu geben? Bildung der Gedanken iſt ja einer der edelſten Zwecke des öffentlichen Lebens! Wir wollen den Fall noch genauer beſtimmen. Wo es auf That und Ausführung unmittelbar ankommt, ſteht ein Jeder in beſtimmten Verhältniſſen der Unterordnung und iſt an das Geſetz des Gehorſams gebunden; wenn es aber nur für den Gelehrten auf partheyloſes öffentliches Urtheil ankommt, wer will da mit Recht Beſchränkungen machen? Allerdings der Richter ſoll nach dem Geſetz und nicht etwa im ſtreitigen Fall nach ſeiner Privatüberzeugung urtheilen; der Officier ſoll nach Befehl und nicht gegen dieſe nach ſeiner Meinung handeln; der Bürger ſoll, nach dem Befehl der Regierung die Abgaben zahlen. — Aber im allgemeinen und für den beſondern Fall über Geſetzgebung, Taktik und Finanzen öffentlich zu urtheilen, ſollte doch wohl jedem freyſtehen?

Wenn nur nicht durch bloßes Urtheil ſelbſt der gelehrten Schriftſtellerey (ſogar wider des Verfaſſers Abſicht,) zum Ungehorſam aufgereizt werden könnte, wenn durch dieſes öffentliche Urtheil nicht neben der Wahrheit eben ſo leicht der Irthum verbreitet werden könnte; wenn nicht gar vor dem Volke ſo leicht die Ueberredung der Schwärmer, Fanatiker und Marktſchreyer dem kalten beſonnenen Urtheil der Wiſſenſchaft überlegen wären!

So findet ſich, daß wir für alle dieſe Beſchränkungen, für Cenſur und Schulzwang durchaus kein allgemeines Recht feſtſtellen können. Zeit und Ort müſſen entſcheiden, nach Zeit und Ort müſſen ſich die Meinungen allmählich ausgleichen. Bey jedem Cenſur- und Schulzwang iſt despotiſche Einſeitigkeit, bey gänzlicher Freyheit oft Unordnung und Anarchie des wiſſenſchaftlichen Urtheils zu fürchten.

Aehnlich doch weniger mißlich ſteht nun auch der Streit um die Religion, über Gewiſſensfreyheit. Da ſagt man etwa für die Ungebundenheit des Volkes: Ueberzeugungen laſſen ſich nicht erzwingen, wenn es nun der Regierung nicht möglich iſt durch Belehrung zu überzeugen, ſo hat doch wohl jeder Einzelne das Recht, Gott auf ſeine Weiſe zu ehren und ſeinem Gewiſſen auf ſeine Weiſe zu folgen, überhaupt ſeiner Ueberzeugung zu leben — wenn er nur den Rechten keines Andern damit zu nahe tritt! — Das iſt ohne Widerrede richtig. Aber womit tritt denn wohl der eine dem Andern zu nahe? Will ſich jemand mit ſeinem Gewiſſen und ſeiner Religionsübung in ſich ſelbſt verſchließen, ſo wird keine Regierung der Welt ihm etwas dagegen anhaben können.

Gedanken ſind zollfrey, weil keiner in das Innere des Andern eingreifen kann. Allein ſobald die Gedanken ſich äußern, ſobald geſelliger Gottesdienſt nach irgend einem

Ritus in Kirche oder Bethäuſern, daheim oder auf der Straße geſucht wird; ſobald man ſeinen Glauben lehren, auch nur an ſeine Kinder übertragen, ihn auch wohl nur äußern will gegen Andere: ſo können Umſtände kommen, in denen die Regierung gezwungen iſt dazwiſchen zu greifen. Da wird alſo kein Rechtsſtreit mehr helfen, um den Anmaßungen der Regierung rechte Schranken zu ſetzen, denn hier iſt ja zwiſchen ihr und dem Volke kein Richter mehr möglich.

Wenn es z. B. wie einmal in Nordamerika, eine Sekte für Religionspflicht hält, die rothen Menſchen umzubringen, weil ſie Kinder des Teufels ſeyen, oder wenn bey einer Religionsparthey ein niedriges Gewerbe erblich iſt, welches ſchnell bereichert aber dabey den Charakter verdirbt: ſo wird Jedermann die Regierung loben müſſen, welche dieſem entgegen arbeitet.

Worin ſoll etwa im allgemeinen ein Recht liegen, daß ich meinen Glauben an meine Kinder vererben dürfe? Die Folgen laſſen ſich im allgemeinen gar nicht berechnen, die daraus fließen können, daß auch nur zwey Partheyen neben einander im Staate beſtehen, von denen die Eine die Andere für Ketzer hält.

Doch dieſe ganze Streitigkeiten haben ihren Grund nur in der Ungebildetheit des Volkes und der Regierung.

Einer hellſehenden Regierung, die in den Zank der Partheyen nicht mit verflochten iſt, werden darin weit weniger Schwierigkeiten im Wege ſeyn. Wir ſind freylich hier in die Widerſprüche einer halben Ausbildung noch ziemlich tief verflochten; aber allmählich überzeugen ſich die Regierungen, daß die Eigenthümlichkeiten des Kultus nur das Aeußere der Religion betreffen — und daß für Bild und Gleichniß nicht wiſſentſchaftliche ſondern nur äſthetiſche Wahrheit zu ſuchen ſey, das heißt, daß eine Wirkung des Kultus auf Geſchmack und Gefühl geſucht werden müſſe, und in heiliger Symbolik für ſich von Wahrheit oder Unwahrheit nicht die Rede ſey.

Dies führte auf das frühere Lob und die Forderung unbedingter Toleranz. Allein für einen Jeden, der ſich nicht recht genau ſelbſt verſteht, gibt es nichts inconſequenteres als dieſe Toleranz. Keiner, ſagt man, dürfe ſein Urtheil, ſein Gefühl, ſeine Ueberzeugung dem Andern zum Geſetz machen; Gerechtigkeit und Unpartheylichkeit fordern alſo die Toleranz. Da gibt es aber im Volke gar tolle Arten überzeugt zu ſeyn, und Wahrheit und Glaube wiſſen von keiner Toleranz. Niemand iſt intoleranter als dieſe: alles, was nicht mit ihnen iſt, verwerfen ſie als das untaugliche und falſche. Toleranz wird hier nur der Schild der unterdrückten Wahrheit gegen den übermächtigen Irthum; die ſiegende weiß nichts von ihr.

So gilt es auch hier für uns. Sieht eine Regierung ein, daß es in Sachen des Kultus nicht auf wahr und falſch ſondern auf werthgehaltene Dichtung ankomme, ſo kann ſie freylich, wenn ſie ſich nicht lebhaft für die Einführung eines öffentlichen allgemeinen vaterländiſchen Kultus intereſſirt, — ſehr tolerant ſeyn. Für eine Regierung hingegen, die ihre Religion für die katholiſche, allein ſeligmachende hält, iſt es höchſt inconſequent Ketzer dulden zu müſſen; es zeigt ſchon von ſinkendem Glauben, wo dies geſchieht.

Ueberhaupt aber bey uns iſt kein Kultus ohne Lehre, die Religionsgebräuche ſind nicht bloße heilige Symbolik, ſondern engverbunden mit ſittlicher Ueberzeugung. An dieſe macht der Geiſt der Wahrheit ernſte und ſtrenge Anſprüche und hier ſollen wir ihm dienen. Unendlich wichtig, ja das wichtigſte von allem iſt es in der Ausbildung des Volkes, daß der lauteren ſittlichen Wahrheit der Sieg gewonnen werde, daß eben um deswillen auch in heiligen Gebräuchen allmählich dem rechten Geſchmack der Sieg bereitet, Thorheit und Abgeſchmacktheit aus dieſen Gebräuchen verdrängt werde.

Selbſt ſchonende Duldung des Irthums bleibt ein mißliches Ding. Denn der Irrende hält ebenfalls ſeine Sache allein für die gute, nennt es ein Unglück, daß die Gerechten unterdrückt ſeyen und hofft auf ihre Erlöſung. Es liegt alſo hier immerfort Zunder zum Aufruhr und man wird es keiner Regierung übelnehmen dürfen, wenn ſie dagegen auf ihrer Hut iſt.

Mir ſcheint alſo, als ob die Sachen der Geiſtesbildung im Staate durch keine allgemeine Rechtsregel der Freyheit oder Beſchränkung geordnet werden könnten. Wir müſſen uns vielmehr auch hier an die republikaniſchen Geſinnungen einer edlen Regierung wenden und bedenken, was für den einzelnen Fall zu thun das zweckmäßige ſeyn möchte. Die Regierung wird hier zu alle dem das Recht haben, was zu einem guten Ziele führt. Aber was führt denn zu ſolchem?

Ich antworte vorläufig und im allgemeinen zweyerley.

1.) Nehmt Euch in acht, daß ihr nicht despotiſch ordnet oder zerſtört, was Euch nach kurzer Zeit ſelbſt wieder leid ſeyn wird. Uebt alſo keine Gewalt autokratiſcher Anordnungen in Dingen, bey denen ihr Euch noch ſagen müßt, daß ihr die Wahrheit nicht feſt genug kennt. Hier iſt daher die Stelle, um die Selbſtſtändigkeit des Gelehrtenſtandes und die Befreyung des Volkes von Gelehrtendespotismus nebeneinander geltend zu machen. Reformen in Sachen der

Geiſtesbildung ſollten bey uns nie einer autokratiſchen Behörde oder dem Eigendünkel eines Miniſters anvertraut ſeyn. Vielmehr mag die Sache Religion, Schule, Geſetzgebung oder Geſundheit betreffen, ſo ſollte der Vorſchlag einer gelehrten Behörde zukommen, die Annahme aber durch landſtändiſche Berathung vermittelt werden.

2.) In Sachen der religiöſen Ueberzeugung brauche keine Regierung ohne höchſte Noth Gewalt, denn dieſe macht nur Martyrer und ſomit Uebel ärger. Selbſt der Vererbung der ärgſten Thorheiten durch die einmal beſtehenden Gewohnheiten des Familienlebens ſetze man keine unmittelbare Gewalt entgegen; ſie verfehlt ihren Zweck. Aber auf und durch den Gelehrtenſtand ſuche die Regierung zu wirken, indem ſie neuauftretenden religiöſen Marktſchreyern den Weg vertreten läßt und beſonders die Lehrer jeder Parthey zwingt, über ihre Lehre öffentliche Rechenſchaft abzulegen und ſich den anerkannt beſten Bildungsanſtalten im Staate zu unterwerfen.

Freylich iſt im ganzen geiſtigen Leben des Volkes die im religiöſen Leben ſich bewegende Ausbildung der Sittlichkeit und des Geſchmackes das wichtigſte. Allein unmittelbar wird die Regierung darin nur wirken können, indem ſie bey Sachen des Geſchmackes dem lebendigen Geiſte im Volk dienend entgegengeht, in Sachen der Sittlichkeit aber der Gerechtigkeit huldigt und durch ihr eignes Beyſpiel zu wirken ſucht. Denn mag es nun Rechtlichkeit und Ehrlichkeit oder nur edle Einfachheit des Lebens betreffen, die ärmeren Klaſſen im Volke leben in der Nachahmung, Modethorheit und guter Geſchmack gehen von dem Beyſpiel der Vornehmen und Reichen aus, im großen wie im kleinen.

In der Bildung zur Sittlichkeit wird dem Leben der Völker die Schönheit verliehen und geſichert. Aber hier ſoll der Geiſt ſich ſelbſt helfen und weniger ſtützenden Formen vertrauen. Neben guter Lehre werden andere Formen ſchwer planmäßig darauf hinwirken: es kommt da weniger an auf öffentliche Anſtalten in Cenſur, Predigt und Schule als auf das Beyſpiel der Regierung in ihrer eigenen Handlungsweiſe.

Dasjenige, was öffentlich eigentlich geſucht werden ſoll, iſt *öffentliche Tugend* im Gegenſatz der Privattugend.

Alle vornehmen Tugenden der Wohlthätigkeit, Liebe und Freundſchaft, (in denen man ſich leicht am meiſten gefällt,) ſind im Geiſte des Menſchen nur Nebenwerk und Zierde, die einzige feſte Grundlage hingegen iſt in der Stärke des Charakters, ſomit in Rechtlichkeit. Die Geſinnung der Rechtlichkeit, kann nur in der feinſten Geiſtesbildung gewonnen werden; ſie iſt die dem Privatintereſſe, dem Eigennutz entgegenſtehende Uneigennützigkeit, die Reſignation an das öffentliche Wohl, die liberale Anerkennung fremder Rechte. Privat-Tugenden der Familienanhänglichkeit, Liebe und Freundſchaft erheben, ſo ſchön ſie ſind, das Volk doch nie über ein etwas ausgedehntes Privatintereſſe und Wohlthätigkeit ſchmeichelt dem Stolz des Gebers und fordert daher auch nicht nothwendig jene öffentliche Tugend. Rechtlichkeit iſt der ſittliche Geiſt des öffentlichen Lebens.

Dazu nun gibt es nur für dieſe Rechtlichkeit eine äußere Geſetzgebung, alle andere Tugend kennt hingegen nur innere Geſetzgebung, will man auf ſie durch äußeres Geſetz und ſeine Gewalt wirken, ſo wird man nur Heucheley und Verheimlichung der Vergehen zum Reſultat erhalten.

Alſo Rechtlichkeit ſoll das Ziel des öffentlichen Lebens im Dienſt der Sittlichkeit ſeyn, der weihe ſich der gute Geiſt der Regierung.

Da iſt nun das erſte und weſentlichſte Erforderniß unpartheyiſche, ſtrenge, unangetaſtete, auf das Recht (und nicht auf pinſelhafte Nebenrückſichten ſogenannter Billigkeit,) haltende Geſetzgebung und Rechtspflege. Nichts trägt wie dieſe dazu bey, um dem Volke das Gefühl ſeiner Würde zu erhalten und es gegen tödtenden Deſpotismus zu bewaffnen. Daher iſt auch Gleichheit der Bürger vor Gericht immer als einer der erſten Vorzüge eines freyen Volkes geachtet worden und Willkührlichkeit in der Rechtspflege die verhaßte That des Deſpotismus.

Auſſer dieſer freyen und unpartheriſchen Juſtiz wirkt aber die Regierung vortheilhaft oder nachtheilig auf die Rechtlichkeit des Volkes durch den Geiſt faſt aller ihrer Verfügungen. Wir werden ihr daher jede unnöthige Polizey-Gewaltthätigkeit zum Vorwurf machen, ſo wie jede unbillige Anforderung an Einzelne; wir werden es ihr zum Vorwurf machen, wenn die zu ihr gehörenden Perſonen ein niedriges oder charakterloſes Privatleben führen; wir werden es ihr zum Vorwurf machen, wenn ſie Perſonen in ihrem ehrenden Dienſt als Beamte anſetzt, die ſich öffentlich verächtlich gemacht haben, wennn ſie niedrige und ſchädliche Anſtalten zu ihrem Vortheil zu benutzen ſucht, wenn ſie öffentliche Anſtalten auf Niederträchtigkeit und Charakterloſigkeit baut. Hier iſt alſo die Stelle, um gegen Blutverkaufen, gegen geheime Polizey, in der die Regierung gleichſam ein Bündniß mit dem verworfenſten Geſindel eingeht, gegen Einrichtungen, bey denen darauf gerechnet wird, daß Beamte von Betrug leben, gegen niedrige Finanzmaximen, gegen öffentliche Zahlenlottos und Spielhäuſer zu entſcheiden. So wie z. B. der Cälibat der Geiſtlichen die wahre Schule der Unzucht und Völlerey fur das Volk wurde, ſo werden die indirecten Steuern mit ihrer Contrebande die für unehrlichen Handel, Diebſtahl und Betrug. Solchem Weſen in verderblichen Gebräuchen, in Sitten-zerſtörenden dem Volk erſt künſtlich aufgezwungenen Formen entgegen zu wirken, wäre das hochwichtige Werk weiſer Regierungen!

Wir fuhlen lebhaft den großen Fehler unſrer modernen Ausbildung, daß unſer Volksleben ſich zu bloßem Privatintereſſe iſolirt hat, daß uns die Oeffentlichkeit ſo ſehr fehlt, wo der Einzelne ſich in der Idee des Ganzen verliert, im großen Leben des Volkes ſich vergeſſen kann. In guter Zeit der Griechen und Römer, in manchen Zeiten guter Kämpfe, konnte ſich die Tugend öffentlich größer zeigen, weil jener Glaube an das Vaterland allgemein war. Wir hatten nichts an deſſen Stelle, bis vor kurzem und noch ſcheint es mancher Regierung nicht ihrem Intereſſe gemäß zu ſcheinen, jenen Sinn für das öffentliche im Volk wieder zu wecken!

Dieſer Mangel unſers Lebens zieht ſo oft unſern philoſophiſchen Politikern den ſehnſuchtsvollen Blick in allte Geſchichte zurück, mahnt uns alte Ideale zu erneuern, nach dem wie Religion vor Zeiten im Orient, Vaterlandsliebe im Occident und Religion wieder in unſrer Vorzeit das kraftvolle öffentliche Leben geſtaltete. Da bitte ich Euch nur: wollet nicht nur alte Geſchichte wiederholen! Neues Leben muß ſich ſelbſt neue Ideale ſeiner Begeiſterung erzeugen, wenn ſie mehr als ſchwachſinnig nachahmende Schwärmerey beleben ſollen.

Wir können vielmehr leicht nachweiſen, woher es kommt, daß unſerm Leben dieſe hohe Schonheit ſeiner öffentlichen

Erſcheinung fehlte. In der Einſeitigkeit unſerer verſtändig wiſſenſchaftlichen Ausbildung liegt von der guten Seite der Grund. Dieſe verſtändige Ausbildung wirkt hier darin einſeitig auf unſer Volksleben, daß ſie mit ihrer Einſicht dem wirklichen Leben weit vorauseilte. Dadurch ſind unſre poſitiven Religionsformen untauglich, um in den Ernſt unſers Lebens einzugreifen; ſie ſind Ueberlieferungen aus der Vorzeit, aber der Geiſt in ihnen iſt uns erſtorben, indem ihre Grundanſichten uns keine Wahrheit mehr haben.

Eben ſo iſt unſre Kunſt- und Gewerbe-Bildung der kriegeriſchen Vaterlandsliebe entwachſen, ſie erkennt die Nothwendigkeit des Krieges nicht mehr an, will den Frieden und friedlichen Völkerverkehr durch den Welthandel.

Wie nun helfen? Da wiederhole ich nur meinen früheren Spruch: Nicht rückwärts, ſondern vorwärts! Vorſchreitend wird unſer gebildeter Geiſt ſeine rechten Ideale erfinden, Uns aber kann der rechte Fortſchritt nur der ſeyn, den dieſe Einſeitigkeit ſich ſelbſt zu geben vermag, indem ſie Kraft, Geiſt und Ordnung des Lebens ſich nachzieht. Trauen wir dieſer Führung, und wir werden unſre erhabenen Ideale erſcheinen, unſre neue rechte Volks-Begeiſterung ſich entflammen ſehen.

Die Jugend dieſer neuen Zeit wird aber ſeyn die zugleich vaterländiſche und religiöſe, die reine Idee der Gerechtigkeit. Dem Gotte der Gerechtigkeit ſoll die jugendliche Begeiſterung einer neuen Religion und eines neuen Lebens der Völker dienen und im Kampfe mit der Gewaltthätigkeit und Heimtücke unſers charakterloſen öffentlichen Lebens im Staat wird die Kraft dieſes neuen Geiſtes heranwachſen!

2.) Kirche.

Soll ich nun etwas naher auf die Angelegenheiten von Kirche und Schule eingehen, ſo wie ſie uns in jetziger Zeit liegen: ſo muß ich, meiner Ueberzeugung nach, dafür ſprechen, daß in Sachen der Kirche ſo wenig als möglich, in Sachen der Schule ſo viel als möglich zur öffentlichen Angelegenheit gemacht werde.

Ich ſpreche daſur zuerſt von der Kirche.

Die in unſerm öffentlichen Leben liegenden Verhältniſſe von Staat und Kirche und unſre Entgegenſetzung zwiſchen beyden ſind aus dem Herkommen und den Vorurtheilen unſrer roheren Vorzeit geſchichtlich an uns gekommen. Im Staat war Verfaſſung und Verwaltung eines Krieger-Despotismus, in der Kirche Verfaſſung und Verwaltung eines einſeitigen Gelehrten-Despotismus gegeben. Beydes ſind eigentlich nur einem einſeitigen ſtändiſchen Despotismus gehörende Staatsformen. Die katholiſche Kirche, nachgebildet dem theokratiſchen Hohenprieſterſtaat der Juden unter einem gewahlten mit dem Anathema bewafneten Pabſt und geſchützt durch die Schaaren der mit Crucifixen bewaffneten Mönche war ſo gut ein Staat, (ein Reich von dieſer Welt, wenn es ſich ſchon geiſtlicher Waffen bediente,) als jener eigentlich ſogenannte Staat des Kriegerſtandes mit ſeiner Lehnsverfaſſung.

Zwiſchen dieſe trat nun der Geiſt der freyen Städte im Grunde mit einer dritten Staatsform. Der Kampf zwiſchen dieſen Despotien war oft dem früheren Völkerleben heilſam, aber in dem Leben der freyen Städte war die beſte neue Geiſteskraft, dieſe hat allmählich den Sieg der Einſicht und Ueberzeugugun errungen und unſre politiſchen Theorien tragen davon noch häufig die Farbe, ſo wie in unſern Einrichtungen die Spuren aller jener Formen ſich noch zeigen.

Wir ſehen jetzt ein, daß der Staat weder Gelehrten- noch Krieger-Despotie ſeyn ſolle. Wir laſſen nach dem Herkommen aus der alten Kriegerherrſchaft unſer Erbfürſten- und Adelsrecht beſtehen und darnach entſcheiden Wer unſer Regent ſeyn ſolle. Allein Was er als Regent zu thun habe oder thun dürfe, kann keineswegs mehr aus einem ſolchen angeblichen Erbrecht zu Beſitz oder Eigenthum, ſondern einzig aus den Anforderungen des öffentlichen Wohls beurtheilt werden *).

In Rückſicht der Kirche aber ſagen wir, daß alle Hierarchie vom Uebel ſey; der Gelehrtenſtand ſoll gar keine Herrſcher-Form annehmen; wenn gleich der Gelehrtenſtand unter die Staatsbeamten tritt, ſo ſoll er doch weder eine Rechtsbehörde noch eine autokratiſche oder Polizeybehörde bilden, ſondern er iſt nur eine beſondere adminiſtrative Behörde, welche die öffentlichen Angelegenheiten der Geiſtesbildung zu beſorgen hat.

Hier wünſche ich nicht mißverſtanden zu werden. Viele unter uns haben ſich aus dieſen geſchichtlichen Verhältniſſen einen ſo engen Begriff vom Staat und Regierung gebildet, daß ſie darunter nur die Gewalt der Rechtspflege, Polizey und Heerordnung verſtehen und alles dem Staat entgegenſetzen, was ehedem kirchlich geordnet war. Dies ſcheint mir für das gebildete Völkerleben zu eng abgeſondert. Lehre und Lehrordnung iſt ja bey uns auch öffentliche Angelegenheit

---

*) Pièces relatives au dern. traité des puiss. all. Nr. 4., Lettre du Baron de Gagern à LordCastlereagh, du 24. Oct.

und ich meine, ſie ſollen es ſeyn. Der Lehrſtand gehört alſo auch zu den Staatsbeamten. Allein er ſoll unter dieſen ſeines eigenen Rechtes leben, ſelbſtſtändig in durchaus collegialer Verfaſſung mit voller Publicität ſeiner Verhandlungen.

Wenn freylich einmal einem Staatsorganiſirer durch die unbeſtimmte Bedeutung des Wortes Polizey der Kopf ſo verwirrt wird, daß er zu andern Dingen Zuchthäuſer, Schulen, Univerſitaten und Irrenhauſer im Nummel an das Polizeydepartement verweiſt und in dieſem dann abgedankte Officiere ihre Unterkunft finden: ſo kann es freylich kommen, daß Volkslehrer mit Polizeydienern verwechſelt werden, indem man ſie zum Ausſchellen von Edikten braucht, oder mit Faſtnachtsnarren, indem Polizeydiener ihre Sprechfreyheit antaſten dürfen.

Allein ſolcher Gedankenverwirrung und ähnlichem despotiſchen Wahnſinn würde ich nicht mit Sonderung vom Staat zu begegnen ſuchen, ſondern mit Behauptung der Lehrer-Rechte im Staat. Denn einerſeits ſollte ich doch meinen, daß ſo viel Bildung der Regierung und ihres Volkes nicht auſſer den Grenzen der Möglichkeit liege, als erfordert wird, um zu machen, daß die Regierung vom Unterthanengehorſam nicht Unterwerfung unter ihre Launen fordert; das Volk aber das Regentenrecht nicht in die Verwendung der Staatskräfte für Fürſtenlaunen ſetze. Andrerſeits aber führt nach meiner Meinung grade die Anerkennung der Sache des Lehrſtandes als öffentliche Angelegenheit darauf, daß man die öffentlichen Lehrer als Staatsbeamte anzuſehen habe, ſobald die Vergleichung ihrer Beſoldungen vom Regenten ausgeht. Indeſſen hier iſt noch von Schule und Kirche gemeinſchaftlich die Rede, ich muß die Zwecke beyder zu ſcheiden ſuchen, wie ſie ſchon lang ſich zu ſcheiden angefangen haben.

Kirche iſt ihrem Zwecke nach eine öffentliche Anſtalt im Leben der Völker, welche der Religion dient. Religion aber lebt und wird gefördert in drey Stücken.

1.) In religiöſer Ueberzeugung, für welche es auf die Wahrheiten der Glaubenslehre ankommt. Dieſe konnen nicht blos kirchliche Angelegenheit bleiben, ſondern ſind eigentlich Sache des Gelehrtenſtandes, und müſſen durch die Schule allmählich gelauterter an das Volk kommen.

Das eigentliche äſthetiſche Element der Religion in Mythologie und heiliger Symbolik. Religiöſe Bilderſprache und Religionsgebräuche des Kultus, denen der Geſchmack dienen ſollte. In dieſem äſthetiſchen Kultus haben wir eigentlich die öffentliche Geſtalt der Religion, wie ſie dem ganzen Volk gehören und im Staate auftreten konnte.

3.) Die Herzensreligion, die religiöſe Gefühlsſtimmung in Begeiſterung, Reſignation und Andacht. Dieſer ſollten in eigentlicher Religionsübung die andern dienen, ſie lebt aber zunachſt nur in einzelnen Menſchen ſelbſt.

Auf den untern Stufen der religiöſen Ausbildung wird nun die Glaubenslehre mit Symbolik und Mythologie vermengt und das bringt allen religiöſen Aberglauben. Falſche gottlich genannte Weisheit (Theoſophie) wird dem Volke aufgelogen; Wirken durch höhere Mächte (Theurgie), und Wahrſagerey werden die Kunſtſtücke der Prieſter, es führt ſich ein Cärimoniendienſt der Entſündigung des Volks ein, als uralter Vorwand der Hierarchie und des Pfaffenbetruges.

Jeder ſolche friſche und lebendige Cärimoniendienſt gehöre er dem Wiſchnu oder Schiwa: dem Ormuzd oder Oſiris, der Demeter oder dem Bakchus: dem Jehova oder der heiligen Jungfrau — wird im Anfange mit ſeiner äſthetiſchen Gewalt mächtig auf das Volk wirken — Andacht erwecken konnen: — aber mit der Zeit entſchwindet den Gebrauchen dieſe höhere Gewalt, Sühnopfer und Ablaß bleiben allein im Volk als Prieſtergewerbe, und der Kultus, der beleben ſollte, ertödtet nur den ſittlichen Geiſt mit dem Geſchmack in ſittlichem Carimoniendienſt; anſtatt die religiöſen Gefühlſtimmungen anzufeuern, erſtickt ſie der erſtarrte Kultus.

So traten alle großen Religionsumwandler im Kampf mit dieſem Carimoniendienſte auf. Moſes befreyte die früheren Lehren von ihrem bildlichen Schleier; ebräiſche Propheten wagten es ſogar öffentlich den Untergang der ſymboliſchen Religion und die Einführung einer Religion des Herzens zu verkündigen [*]). Jeſus eiferte gegen die Phariſäer und ſeine Apoſtel gegen allen jüdiſchen Cärimoniendienſt; unſre Reformatoren eben ſo gegen den der katholiſchen Kirche.

Kampf gegen den Bilderdienſt wird alſo dieſe Fortſchritte der religiöſen Ausbildung beleben, es muß der große äſthetiſche Kultus verlieren, um die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit immer mehr zu läutern. Auf der einen Seite wird einſeitig das Hauptintereſſe der Religionsgelehrten ſeyn, die reine Wahrheit der Glaubenslehre zu finden und ſicher zu ſtellen. Auf der andern

---

[*]) de Wette Theol. u. Rel. S. 89.

Seite hingegen wird die Frömmigkeit im Volk gegen die Kälte dieſer Forſchungen die Herzensreligion mit ihren religiöſen Gefühlsſtimmungen in Schutz nehmen, um zu einem wahren Leben im religiöſen Gefühl zu gelangen. Das erſte neigt zu falſcher Wiſſenſchaftlichkeit, das andere zur Schwärmerey eines ſich ſelbſt nicht verſtehenden Lebens in dunkeln Gefühlen.

Wie ſteht nun der Geiſt unſrer Zeit gegen dieſes?

Vorzüglich in den proteſtantiſchen Kirchen ſtehen ſtreitend mit der Orthodoxie der Kirche auf der Seite der Wiſſenſchaft die Neologen, auf der Seite des Gefühls die pietiſtiſchen Sekten; denen beyden Pomp und äußeres Gepränge der ſchönen Künſte im Dienſte der Religion zuwider iſt, indem erſterer darin roher Aberglaube, den anderen ſinnlicher Reiz und Weltlichkeit in den Weg tritt. Selbſt die ausgezeichnete Frömmigkeit unſrer Katholiken, nämlich die lautere Kloſterfrömmigkeit, huldigt demſelben Pietismus und Quietismus, indem auch dieſer das Gepränge der Aufzüge und des Chorgeſanges nicht das Weſentliche ſind.

Daher ſcheint mir in dem geſunden Geiſt unſrer Zeit zu liegen das Beſtreben über die reine, entſchleierte, d. h. vom Bild befreyte Wahrheit der Glaubenslehre uns allgemeiner zu verſtändigen, die Frömmigkeit aber im eignen Herzen zu bewahren. Reinigung der Glaubenslehre iſt Sache des Gelehrtenſtandes; Herzensleligion iſt Privatſache der Einzelnen, ſo ſcheint mir die Stimmung unſerer Zeit dem öffentlichen äſthetiſchen Kultus nicht günſtig; denn Regenten-Befehl kann darin nichts Gutes ſtiften und deswegen treten mir folgende Anforderungen auf.

Man ſoll dahin wirken unſre Religionsgeſellſchaften ſo viel möglich vom Staat und ſeinen öffentlichen Formen unabhängig, ſie zur Privatſache der Einzelnen zu machen und ihnen den Einfluß auf Bürgerrechte zu nehmen, ſo wie die nordamerikaniſchen Freyſtaaten uns das Beyſpiel geben.

Dieſes kann jedoch nur ſehr allmählich geſchehen und erſt dann vollendet werden, wenn alle hirarchiſchen Formen aus unſerem öffentlichen Leben glücklich verdrängt ſind.

Ich will dieſe Behauptung durch folgende Betrachtungen noch näher zu erläutern ſuchen.

Kultus und Prieſter ſind urſprünglich die gelehrte Anſtalt im Völkerleben. Bey größerer Rohheit müſſen dieſe Gelehrten durch Geheimnißkrämerey und Theurgie zu herrſchen ſuchen. Bey beſſerer Ausbildung aber trennen ſich die Theurgen als bloße Geiſtlichkeit von der Schule und ſo entſteht andere Hierarchie, ein geiſtlicher Stand, der einzig der Kirche dient. Dieſe theurgiſche Herrſchaft der Geiſtlichen ſollte nun ganz aufhören, allein neben dem ſind unſre Geiſtlichen und Gottesgelehrten noch theils Adminiſtratoren des Kultus, theils Volkserzieher. Hier ſollte nun wohl unſre Ausbildung dahin gelangen, daß wir unter den öffentlichen Beamten einen recht bedeutenden Stand der Volkserzieher behielten, aber keinen Stand der Adminiſtratoren des Kultus. Hätten wir vielmehr ein wahrhaft öffentliches religiöſes Leben, ſo ſollte dieſes das Volk durchdringen und alle Gebildeten, alle im Staat Ausgezeichneten ſollten an den heiligen Gebräuchen thätigen Antheil nehmen. *)

---

*) de Wette: Die neue Kirche, beſonders von S. 110 bis zu Ende.

So ergiebt ſich leicht unſer Urtheil gegen die katholiſche Kirche. Ich finde darin zuerſt die Abhängigkeit der deutſchen Geiſtlichkeit vom italieniſchen Klerus ſchimpflich und Selbſtſtandigkeit hierin weſentliches Bedürfniß. Ich finde zweytens im Cölibat eine verderbliche Einrichtung aus roherer Vorzeit, welche auf auf einem ganz unſittlichen Princip der Kaſteiung beruht, ſeit jeher die Sitten des Volkes verdorben, die Buhlerey begünſtigt hat und den geiſtlichen Stand auf eine widerwärtige Art vom bürgerlichen Leben des Volkes ausſcheidet.

Ich finde endlich im ganzen katholiſchen Kirchenregiment nur eine hierarchiſche Staatsform, welche nicht ächte Volksſache iſt, ſondern nur Lehrer Deſpotie begründet. Hier wären alſo durchgreifende Reformen ſchon lange anzurathen.

Als das Lobenswerthe der katholiſchen Kirche iſt der größere öffentliche äſthetiſche Kultus, der ſich dort noch erhalten hat, anerkannt worden. Ich zweifle aber, ob darin für unſre Zeit irgend eine Wahrheit liegt. Schon als Taſſo das befreyte Jeruſalem dichtete, lebte er in der Sehnſucht nach der vergangenen Zeit des katholiſchen Glaubens, der die Kreuzzüge brachte. Seit dem iſt der gute Geiſt immer mehr entwichen, dieſer Kultus immer kleinlicher zur bloßen Maſchine des hierarchiſchen Deſpotismus geworden und wirkt bey gänzlicher innerer Geſchmackloſigkeit nur niederdrückend auf den Verſtand des Volkes.

Adelſtolz uud politiſche Heimtücke, welche ſich die alte Unterdrückung der unterſten Stände durch die höheren wieder wünſcht, haben zwar, indem ſie die Larve der Vorliebe für dieſe äſthetiſche Bedeutſamkeit des katholiſchen Kultus vornahmen, ſogar das Zurücktreten aus dem Proteſtantismus in die katholiſche Kirche zu einer Art Modeſache für etwas verworrene Phantaſten gemacht. Allein! dieſe Bewunderung der Kapuziner-Phantaſie wird ſich nie weſentlich über die Thorheiten anderer Frömmler erheben, welche ſich Wahrſagerey und Geſpenſterkrämerey wieder erſehnen und halbkindiſch alte Weiber für klüger, nicht etwa nur für frommer halten, als unſre Akademien der Wiſſenſchaften.

Das entgegengeſetzte Aeußerſte in unſerm religiöſen Leben iſt die Religionsübung in allen deutſchen, engliſchen und engliſch-amerikaniſchen pietiſtiſchen Sekten. So verſchieden deren Stimmungen und Religionsübungen ſeyn mögen, – ſie ſind alle gegen den Bilderdienſt auf bloße Herzensreligion gerichtet.

Dieſe reine Herzensreligion ſchließt das religiöſe Leben ganz in das Innere des Menſche ein, fordert gänzliche Befreyung der Andacht und der Religionsübung von allem Bildlichen, nicht eben darin, daß die Glaubenslehre ohne Symbol ausgeſprochen werde, *) ſondern mehr nur im Streit des Gefühls mit dem Geſchmack; es gelten hier die bloßen Ge-

---

*) Dies iſt ſehr wichtig. So können ganz pietiſtiſche Sekten anſcheinend ſehr feſt an einer weichlichen Symbolik hängen. Allein dieſe iſt ihnen nur ihr Ausdruck der Glaubenslehre und nicht das Symbol ihrer Andacht ſelbſt. Katholiſches Volk ſetzt ſeine Andacht ins Gebete-Plerren, Roſenkranz-Abſpielen, Meſſehören und Prozeſſionenfolgen — der pietiſtiſchen Herzensreligion liegt die Andacht hingegen nur in der Erweckung innerer Gefühle. Ihre Frömmigkeit und Andacht iſt nicht auf Cärimoniell, ſondern auf innere Gefühle z. B. der Nähe Jeſu, der armen Sünderſpur und Sündenvergebung, kurz eines innern Friedens oder der Herzenszerknirſchung gerichtet.

fühlsſtimmungen der Ahndung und die äußere Beyhülfe der ſchönen Künſte wird verworfen.

Auf der einen Seite ſind heidniſche Mythologie und katholiſches Legendenſpiel gleich verhaßt, auf der andern Seite aber auch in der Symbolik heilige Gebräuche, aller Pomp, alles Gepränge äußerer Aufzüge und ihres Schmuckes.

In jeder ſolchen Sekte hält ſich eine gewiſſe Gefühlsſtimmung nur durch den Abſcheu, welchen ſie in einſeitiger Vorliebe für bloßes Gefühl, (nach der Lehre von der Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben) gegen jede vernünftige Ausbildung der Glaubenslehre haben. Der Einzelne, der hier bis zur Forderung verſtändiger Klarheit vorbringt, hat gleich den ganzen Zauber dieſer Andachtsübungen verloren.

Bey dieſer einſeitigen Herrſchaft dunkler Gefühle erhält ſich alſo leicht trüber Aberglaube und Irrthum unter mancherley Formen, welche dann jedem Unbefangenen einen Widerwillen gegen dieſe hinbrütende und meiſt düſtere Frömmigkeit geben. Die ſchlimmſten phantaſtiſchen Verwilderungen mögen hier etwa folgende ſeyn.

Die monſtröſeſte und eckelhafteſte Verwilderung iſt die geile, bey der die Andachtsübung in unnatürliche Befriedigung des Geſchlechtstriebes übergeht, wie ehedem in Babiloniſcher oder Bakchiſcher Wuth. Die Misdeutungen der Liebeslieder im hohen Lied auf verliebte Tändeleyen der Kirche mit ihrem Bräutigam, und die Liebeleyen der Nonnen mit ihrem Heiland haben ganze Sekten zuweilen auf dieſen geilen religiöſen Wahnſinn geführt. Wer genaue Schilderungen zum Belege will, der ſehe die Beſchreibung der religiöſen Nymphomanie z. B. im Leben der heiligen Thereſe, der Catharina von Genua und der guten Armelle in Terſtegen's

Leben heiliger Seelen Band 1, oder kürzer Dr. Tiedemanns Handbuch der Pſychologie S. 332. u. f.

Minder abſcheulich, aber leider auch um ſo mehr verbreitet ſind Verwilderungen anderer Art, unter denen ich beſonders eine theoſophiſche und eine theurgiſche nennen kann.

Der Theoſophie z. B. in den Sekten des Böhme, Schwedenborg, St. Martin iſt es um eine angebliche höhere Weisheit zu thun, mit der aber, wie in neoplatoniſcher Philoſophie, nicht eigentlich nur verſtändige Einſicht in die Wahrheit, ſondern vor allem das innere Licht der Entzuckung, (welche wieder bis zum Wahnſinn ſteigen kann) geſucht wird, um der Seligkeit willen, die in ihr ſeyn ſoll, und zur Befriedigung des geiſtlichen Hochmuths.

Theurgie hingegen geht nicht nur auf höhere Weisheit, ſondern ſie will weiter durch dieſe Hexen und Wahrſager lernen. Dafür finden ſich unter unſerm Volk von dem dummſten Amulettenglauben und den Abrakadabra für das Schatzeheben, zum gemeinen Geſpenſterweſen, zum Mesmerismus und endlich zur vornehmern Wahrſagerey gelehrter Schwärmer wie z. B. des Bengel und Jung, denen Daniels Traume und die verworrenen Phantaſien der Offenbarung den Kopf verdrehen, der Abſtuffungen unzahliche.

Beachtet man hier die Menge wunderlicher Sekten, die ſich ungeachtet alles Krieges, den ihnen die Polizey macht, im Würtembergiſchen zuſammendrangen, dabey ſo manche Umtriebe ahnlicher Art ſelbſt bis in die gebildetern gelehrten Kreiſe; die Wanderungen der Krüdener mit ihren Gebetsmarktſchreyern durch ſchweizeriſche Schenken und Walder, den Doctor Witte mit ſeinem Bauer Müller, den Hexenmeiſter Wolfart in Berlin, der unter Mesmers Mantel jene Gegenden bereiſte, in denen das Nichts aufhört und das Etwas anfängt, von wannen er die erſten genauen Charten mitbrachte, und ſeitdem an nervenſchwachen Berlinerinnen und andern ſo große Wunder thut und ſo das Aehnliche: ſo könnte es ſcheinen, als ob dieſe Art von Schwärmereyen in unſrer Zeit wieder auf gefährlichere Art um ſich griffen.

Mir ſcheint dies aber in der Hauptſache nicht ſo. Die Rede gegen falſche Aufklärung und die Vernachläßigung der Ausbildung von Logik und Seelenlehre auf unſern Schulen hat freylich dergleichen Thorheiten unter den ſogenannten Gelehrten wieder mehr Spielraum verſchafft, im Ganzen ſteht es aber mit ſolchen Dingen, wie ſchon ſeit langer Zeit. Schon Kant ſagte: „Sie fragen mich, wo der Hang der jetzt ſo überhandnehmenden Schwärmerey herkommen möge, und wie dieſem Uebel abgeholfen werden könne? Beydes iſt für die Seelenärzte eine eben ſo ſchwer zu löſende Aufgabe, als der vor einigen Jahren poſtſchnell ſeinen Umlauf um die Welt machende in Wien ſogenannte ruſſiſche Catarrh, der unaufhaltſam Viele befiel, aber von ſelbſt bald aufhörte, es für unſre Leibesärzte war.“ —

Wie mich dünkt, iſt die allgemein ausgebreitete Leſeſucht nicht nur das Leitzeug dieſe Krankheit zu verbreiten, ſondern auch der Giftſtoff ſie zu erzeugen. Der wohlhabendere, mitunter auch vornehmere Stand, der wo nicht auf Ueberlegenheit, doch auf Gleichheit der Einſichten mit denen Anſpruch macht, welche ſich dieſe auf dem dornichten Wege gründlicher Erlernung verſchaffen, begnügt ſich gleichſam den Rahm der Wiſſenſchaften abzuſchöpfen und will nachher doch die Ungleichheit zwiſchen redſeliger Unwiſſenheit und gründlicher Wiſſenſchaft gern unmerklich machen und dies gelingt am beſten, wenn er unbegreifliche Dinge, von denen ſich nur eine luftige Möglichkeit denken läßt, als Thatſachen aufhaſcht und dann den gründlichen Naturforſcher auffordert, ihm zu erklären, wie er wohl die Erfüllung dieſes oder jenes Traums, dieſe Ahndung dieſe aſtrologiſche Vorherſagung, dieſe Verwandlung des Bleyes in Gold u. ſ. w. erklären wolle; denn hierbey iſt, wenn die Thatſache, (die jener ſich nicht abſtreiten läßt) eingeraumt wird, einer ſo unwiſſend wie der andere." — „Von da breitet ſich nun die Sucht auch unter andere im gemeinen Weſen aus." (Beſonders unter höfliche Gelehrte.) So ſteht es nun grade auch heutzutage noch!

Weiter unten ſagt Kant: „Wider dieſen Unfug iſt nun weiter nichts zu thun, als den animaliſchen Magnetismus magnetiſiren und desorganiſiren zu laſſen, ſo lange es ihm und andern Leichtgläubigen gefällt; der Polizey es aber zu empfehlen, daß der Moralität hierbey nicht zu nahe getreten werde, übrigens aber für ſich den einzigen Weg der Naturforſchung durch Experiment und Beobachtung ferner zu befolgen. Weitläuftige Widerlegung iſt hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillſchweigen iſt einer ſolchen Art von Wahnſinn beſſer angemeſſen, wie denn auch dergleichen Ereigniſſe in der moraliſchen Welt nur eine kurze Zeit dauern, um andern Thorheiten Platz zu machen." — Hier kann ich nicht ganz beyſtimmen. Sobald dieſe Thorheiten an den unwiſſenden großen Haufen unter Bauern oder Vornehmen gebracht werden, ſcheint mir nicht nur die Moralität, ſondern auch noch manches andere die öffentliche Aufmerkſamkeit und derbe Gegenrede nöthig zu machen. Doch ich komme auf die Religioſität der pietiſtiſchen Sekten zurück.

Alle hier bezeichneten Schwärmereyen ſind dem ächten Pietismus und Quietismus, wie er Spenern gehörte, bey gebildeten Herrnhutern und ähnlichen Sekten ſich findet, durchaus fremd.

Die Herzensreligion des reinen Pietismus ſucht nur die Grundſtimmung der Andacht den innern Frieden Gottes, der höher als alle Gedanken, in der ſich immer gegenwärtig gehaltenen Liebe Jeſu und Nähe Jeſu, in dem Stilleſeyn vor dem Herrn, indem, den heiligen Geiſt walten laſſen, und allem ähnlichen.

Dabey nun aber haben doch alle dieſe Pietiſten und ſtillen im Lande eine geſchraubte Entzückung in der Andacht, eine widerwärtige Abſolutions-Lehre und eine ſchwächliche düſtre Lebensanſicht. Den meiſten iſt froher und freyer Lebensſinn zuwider, weil ſie ſich nur in unthätiges Gefühl mit widerlichem geiſtlichen Hochmuth zuſammenſchränken und weil ihre Gefühle noch obendrein meiſt Seufzer der Ohnmacht und ihre Kunſt Bewußtſeyn der Sündhaftigkeit iſt. Allen iſt eigen eine gewiſſe weichliche Hingabe an die frommen Gefühle der Ergebung und der innern Ruhe, wobey immer die rechte Begeiſterung zur That fehlt. Gar leicht läßt dieſe ganze Frömmigkeit den Menſchen falſch in ſich ſelbſt, indem ſie ihm die Tugend der Lauterkeit nicht gewährt. Gar leicht laßt ſie das Leben gemein und irreligiös; macht etwa gnädige Wohlthäter, aber feuert nicht an zum Streite für Ehre und Recht.

Dieſe bloße Herzensreligion giebt am leichteſten und ſicherſten eine über alle äußern Schickſale des Lebens erhabene innere Ruhe, indem ſie den Menſchen ganz auf ſein inneres unantaſtbares Gefühl beſchränkt. Sie bringt jene religiöſe Beruhigung über Menſchen-Schickſal — Wilden und Weiſen gleich verſtändlich, in der ſchon viele aſiatiſche Frömmigkeit und Weisheit ſich abſchließt. So liegt in ihr die geheime Gewalt Jeſuitiſcher und Herrnhutiſcher frommer Miſſionare über rohe Sinnlichkeit und die widerliche Macht zur Bekehrung alter Sünder. — Aber die Scheu vor äußerem Lichte beſchränkt dann das Leben in ſeine innere Zauberkammer und läßt dieſe Menſchen nie das thatenfrohe Ideal der rechten Schönheit der Seele erreichen, nie das rechte Erringen der frohen Zufriedenheit mit uns ſelbſt, nie die Hinweiſung auf Leben und Wirken mit Begeiſterung.

Unter welchen Formen ſich aber auch dieſe pietiſtiſche Herzensreligion zeigen mag, ſo bleibt die wichtigſte Warnung gegen ſie: gebt ihr ja keine äußerliche Gewalt! Sie lebt im innern Gefühl, ſie läßt äußerlich nur Ermahnungen zu. Eine auf ſie gegründete Hierarchie wäre die gräßlichſte, völkerſchändende mit dem Ernſte der Ohrenbeichte, die nicht nur den Leib auf den Scheiterhaufen wirft, ſondern in düſtern Gefühlen die unſterbliche Seele auf die Folterbank aufgelogener Gewiſſensbiſſe zu ſpannen verſteht.

Indeſſen ſo nachtheilig ich dem gemäß meine, über den Pietismus urtheilen zu müſſen, ſo muß ich doch geſtehen, daß mir in ihm die religiöſe Gefühlsſtimmung zu liegen ſcheint, durch welche uns der Proteſtantismus oder überhaupt die Fortbildung des Chriſtenthums natürlich führen mußte. Grade die Richtung der Aufklärung und Neologie geht auf eine reine Herzensreligion ohne alle künſtliche religiöſe Symbolik und dieſer dient der Pietismus nur mit anfangs ſchwer vermeidlichen Mißverſtändniſſen.

Demjenigen, der im Eifer für die Ausbildung heiliger Wahrheit in ihm ſeine Glaubenslehre läutert, müſſen alle unter uns gewöhnlichen künſtlichen Symbole der Verſöhnungslehre und der heiligen Gebräuche eine Zeit lang zuwider werden, indem ſie mit Unlauterkeit Geſchichten erzählen, welche ſich ſo nie zutrugen, indem ſie Bild für Sache geben und falſche Vorſtellungen von der ewigen Gerechtigkeit andieten.

Ganz los von dieſen Feſſeln will der freye Geiſt — und wohin nun ſich wenden, wenn ihm doch Wärme des religiöſen Gefühls werth iſt?

Anbieten wird ſich ihm eine natürliche (keiner Kunſt oder Willkuhr bedürfende) Symbolik, in welcher ihm die Ahndung des heiligen Urſprungs aller Dinge und der allwaltenden ewigen Liebe lebendig vor die Seele tritt, geweckt vom Blüthenſchmuck der Flur, der Gewalt in Strömen, Felſengebirg und Wettern bis hinauf zum milden Sternenglanz; dann wieder geführt vom Anblick des Menſchenlebens in Kinderunſchuld, duldender Liebe, ſich aufopferndem Seelenadel und jeder Geiſtesherrlichkeit, welche die Völkergeſchichten zeigen.

Aber dieſes natürliche Leben einer gebildeten Herzensreligion kann nur leben einem Jeden in ihm ſelbſt ohne alle öffentliche Form. Mit dieſer Bildung würde die Religion aus den öffentlichen Formen des geſelligen Lebens faſt ganz verſchwinden. Soll ſie das? Keinesweges! Giebt es denn nicht auch eine jedem verſtändliche, keinem Streit unterworfene heilige Bilderſprache durch Menſchenkunſt in öffentlichen Gebräuchen lebendig? Denket an die Macht der ermahnenden Rede vor dem Volk, an die Macht der Kirchenmuſik, an die Erhabenheit des Tempelbaues! Ihr rechtes Ziel kann die Ausbildung unſrer Völker erſt erreicht haben, wenn es ihr gelingt, eine ſolche öffentliche Symbolik der Begeiſterung wieder zu gewinnen.

Das geſundeſte öffentliche religiöſe Leben unſers Volkes iſt alſo gewiß das in den proteſtantiſchen Kirchen, da wo ein guter und frommer Geiſt die Geiſtlichen von allem Pfaffenweſen abmahnt, ſie in Bildung der Jugend, ermahnender Aufſicht auf die Sitten ihrer Gemeindeglieder und als Armen-Vorſtände ihre rechten Zwecke der Volkserziehung erkennen läßt. Es wird auch in dieſen Kirchen durch Wetteifer im Kirchenbau und in Erhebung der Kirchenmuſik für zukünftige öffentliche Symbolik weſentlich genützt werden können.

Allein dieſe Kirchen ſtreiten, auf eine für das Volk ganz unbedeutſame Weiſe unter ſich, und ſtehen zwiſchen einer ſolchen Menge anderer Partheyen, daß an eine eigentlich öffentliche religiöſe Symbolik in unſerm Volke nicht zu denken iſt. Die Regierung überlaſſe dieſe dem freyen Privatleben!

Unſer öffentliches Urtheil im Volk iſt noch viel zu verworren und weit von der Läuterung entfernt, welche hier eine Volksvereinigung zuließen. Denkt nur an den Widerſpruch des gemeinen Urtheils. Einer ſagt: Was kommt darauf an, was einer für eine Religion hat, es giebt unter allen gute Leute; darnach ſoll man nicht fragen. Ein anderer antwortet: Da haſt du recht! Aber die Religion changiren, das iſt abſcheulich! und der erſte erwiedert: Das verſteht ſich!

Der Religionsunterſchied ſoll minder bedeutend ſeyn und doch nehmt ihr das Aendern übel! Da widerſprecht Ihr Euch offenbar! Doch ich verſtehe Euch wohl! Ihr wollt Euch nur nicht im Ernſt auf ſolche Dinge einlaſſen, weil Ihr den Streit fürchtet. Ihr meint, es ſtehe geſchrieben: Wehe dem, durch den Aergerniß kommt! Allein gleich davon iſt geſagt: Es muß aber Aergerniß kommen!

Den Kultus möchten wir gern jedem auf ſeine Weiſe laſſen, wenn nur nicht unſre, Religionsanſtalten zugleich bürgerliche und beſonders Erziehungs-Anſtalten wären! Das Letzte iſt das Schlimmſte, da bringt jede Sekte bis ins Innerſte ihre eigenthümliche werthgehaltene Geiſtesausbildung und deren Widerſtreit erzeugt nachher den Haß.

Da ſchiene mir nun das hochwichtige in unſerm öffentlichen Leben das Erziehungsweſen von dieſem Streit zu befreyen und von Staatswegen für daſſelbe zu wirken, während das politiſche Band der Kirche ſo viel wie möglich gelöſt und die Religionsgeſellſchaft ſich ſelbſt überlaſſen würde.

Nach alle dieſem ſcheint mir alſo, daß es unſrer Zeit nicht gerathen werde, in den äußern der Schönheit geweihten heiligen Gebräuchen bedeutende Reformen herbeyzuführen. Den Neuern hat die beſtehende religiöſe Symbolik der Lehre und des Kultus den Verdacht der Unlauterkeit gegen ſich — und Bedeutung könnte dieſer Kultus nur haben, wenn er das ganze Volk zu gleicher öffentlicher Andacht begeiſterte, — dagegen ſteht der Zweck der Sekten!

Es geht uns freylich immer noch das große äſthetiſche Volksleben der Heidenzeit und der alten katholiſchen Kirche verloren, aber doch nur indem wir dem Geiſt der Wahrheit lauterer und frommer zu dienen kommen. — Anders mag es uns nicht gerathen, denn neue heilige Symbole können Euch nur die Propheten bringen, welche weder Schwerdt noch Scepter tragen.

Aber demnach ſollten auch wir für ein öffentliches Leben der Begeiſterung wirken. Politiſche Symbole der Vaterlandsliebe und ihre Aufopferungen würden von Euern Religionszänkereyen nicht getroffen werden, würden jedem im Volke gleich verſtändlich ſeyn und alle zum ſchönen Ganzen verſammeln!

Das iſt das ſchlimmſte, daß unſer gebildetes Volksleben zur Zeit auch dafür noch keinen Sinn hat, — denn dieſe Stumpfheit und Kälte rührt nur von der innern Unehrlichkeit und Unlauterkeit unter den Gebildetern, von der Herrſchaft der Lüge und des Betruges in unſerm öffentlichen Leben.

Hier ſollten wir helfen! Macht Euern Staat ſelbſt zum Tempel Gottes, ordnet große Feſte mit eignen ſchöner Kunſt entnommenen Gebräuchen allen Bürgern und Schutzgenoſſen in gleicher Form.

So bereitet dem Herren den Weg, den er kommen ſoll — dem Gott der Gerechtigkeit! Seine Begeiſterung durchglühe Euch durch und durch! daß Rauchſchaale, Schwerdt und Scepter demſelben Dienſte geweihet ſeyen, der Liebe zu Wahrheit und Recht, dem Haß aller Lüge, alles Betruges, aller Ungerechtigkeit.

Dahin wird greifen der Entſiegler des neuen Siegels!

5) Schule.

Ich will in dieſen wenigen Worten nicht ſprechen von gutem Rath an die Schule, ſondern nur von gutem Rath für die Schule an die Regierung.

Gelehrtenſtand und ſeine Schule ſollen ausgehend von eigner Fortbildung der Wiſſenſchaften, fortſchreitende Geiſtesbildung durch das ganze Volk verbreiten. Wir fanden dafür ſchon die Forderungen der Selbſtſtändigkeit des Gelehrtenſtandes und Lehrſtandes und daß die Lehrordnung als öffentliche Angelegenheit betrachtet werden ſolle.

Was iſt alſo in dieſen Dingen im Staate zu thun?

Ich antworte mit zwey Inſtanzen, 1) die Geſetzgebung für den Gedankenverkehr überhaupt, 2) die Lehrordnung als öffentliche Angelegenheit betreffend.

Sicherheit, Feſtigkeit und Freyheit des Gedankenverkehrs iſt das Erſte, was wir hier zu fordern haben, worüber das wiſſenſchaftliche Urtheil leicht einverſtanden ſeyn wird.

Für Wiſſenſchaft und Kunſt kommt es vorzüglich darauf an: die geiſtige Bildung durch die allgemeine Betriebſamkeit im Volke zu befördern, Gedankenverkehr und eigne Forſchung als Gewerbe zu ſtiften und zu erhalten. Gedanken bleiben leicht gemeines Gut, wie die Luft; man fängt erſt ſpät an, ein ſolches intellektuelles Eigenthumsrecht an Gedanken auszubilden und eben dieſes fordert eine beſondere Begünſtigung von Staatswegen, indem hier der Einzelne ſich ſchwer ſelbſt verwahren kann. Von Staatswegen ſoll alſo für die Geiſtesbildung des Volkes, wiſſenſchaftliche Thatigkeit als Gewerbe geſtiftet und begünſtigt werden, damit Gedanken wie Waare in den Verkehr kommen können.

Sprache, Schrift und Druck machen ſtuffenweis die allgemeine Grundlage dieſes Verkehrs, aber die Geſetzgebung im Staat wird erſt ein beſtimmtes Privatrecht für denſelben ſtiſten muſſen. Die Geſetzgebung wird erſt ein Eigenthumsrecht an Gedanken im äußern Verkehr zu bilden und zu ſichern haben, ſo gut für eigne neue Forſchung, für Autorſchaft, als für Erfindung in den Gewerben. Dies iſt der Geſichtspunkt aus dem hier Geſetze gegen den Nachdruck ſo wie über Privilegien und Prämien beurtheilt werden müſſen.

Nehmen wir z. B. den Nachdruck. Hier kommt alles auf das Eigenthumsrecht des Verfaſſers einer Schrift an ſeine Gedanken an, die er durch den Druck bekannt machen läßt. Worauf will er nun dieſes in Rückſicht auf beſtimmte Folgen im äußern Verkehr, in Rückſicht auf den Diebſtahl, welchen der Nachdrucker begeht, gründen? Auf nichts anders mit Sicherheit als auf die poſitiven Geſetze, welche den Nachdruck verbieten. So lange es an ſolchen Geſetzen fehlt, iſt auch von keiner poſitiven Rechtswidrigkeit des Nachdrucks die Rede. Wir ſagen alſo nur: die Geſetzgebung ſoll ſolche Eigenthumsrechte anordnen, um den freyen Gedankenverkehr zu ordnen und zu ſchützen. Und wir halten es für eine wichtige Angelegenheit des deutſchen Bundes dem ganzen Vaterland hierin gleiches Recht und gleiche Ordnung zu ſchaffen, um uns endlich von dieſen noch immer fortgehenden Räubereyen zu befreyen.

Was nun ferner die Freyheit des Gedankenverkehrs betrifft, ſo iſt es unnöthig für Sprechfreyheit und Preßfreyheit die jedem Gebildeten bekannten Gründe weitläuftig zu wiederholen. Geſunder Gemeingeiſt fordert ſie, und läßt ohne ſie keine frohe Ruhe im gebildeten Volke beſtehen und für jedes Werk der Geiſtesbildung, betreffe es die Gerechtigkeit oder die Bildung religiöſer Ueberzeugung, ſo wie beſonders als Zwangsmittel für die Treue der Beamten ſind ſie erſtes weſentliches Erforderniß.

Ich beſchränke mich hier nun auf die Bemerkung, daß ſoweit hier doch Aufſicht und Cenſur nothwendig gefunden wird, die Cenſurbehörde keine Polizeybehörde, ſondern, wenige Ausnahmen abgerechnet, einzig eine gelehrte Behörde ſeyn ſollte, welche neben beſtimmten gelehrten Rückſichten aber nicht gehalten ſeyn ſollte, das wider den Staat oder die Religion laufende, (denn das müßte nur auf dem Wege Rechtens verfolgt werden,) ſondern nur das gegen gute Sitten ſtreitende, abzuweiſen. Denn ſo allein würde hier dem Gelehrtenſtand ſeine Selbſtſtändigkeit geſichert.

Das Zweyte, welches ich nannte, iſt der mehr beſtrittene Gegenſtand des Lehrweſens überhaupt als Staatsangelegenheit. Diejenigen, welche unbedingt für die Freyheit des Verkehrs ſtimmen, machen ihren Satz auch für die Schule gelten, und fordern, daß Erziehung und Unterricht wie jedes andere Gewerbe allmahlich dem Privatverkehr überlaſſen werden ſollen. Mir ſchien es nun auch oben, als ob die Regierung ſich in keine öffentlichen Adminiſtrationen einlaſſen ſollte, ſobald ihr Volk ſchon durch Privatverkehr denſelben Zweck erreicht. Allein für die Schule ſcheint mir dies doch die Entſcheidung zu bringen, daß ſie immer öffentliche Angelegenheit bleiben ſolle, grade weil Erziehung und Unterricht nicht dem Belieben der Einzelnen überlaſſen bleiben und die Thätigkeit für Wiſſenſchaft und ſchöne Kunſt nicht dem Verkehr auf dem Markt preiß gegeben bleiben ſoll.

Die Zwecke der Schule ſind Erhaltung und Fortbildung von Wiſſenſchaft und ſchöner Kunſt, und dann Verbreitung der gewonnenen Bildung in dieſem durch Unterricht und Erziehung unter das ganze Volk.

Erziehung und Unterricht werden theils auf die Geiſtes-

Bildung des ganzen Volkes, theils auf die Vorbereitung zum gelehrten Geſchäft zu wirken haben. Hier behaupte ich nun, daß wiſſenſchaftliche Erfindung, ſchöne Kunſt, allgemeine Volksbildung und gelehrte Geſchäftsbildung alle fortwährend öffentliche Angelegenheit bleiben ſollen.

Hier ſoll freylich die allgemeine Volksbildung nicht eben auf Wiſſen und Gelehrſamkeit irgend einer Art uber das Gewerbe eines jeden hinausgehen, aber wohl ſoll ſie Leibes-Uebung, körperliche Gewandtheit und dabey eine gewiſſe Helligkeit des Verſtandes, Feinheit und Freyheit des Urtheils beabſichtigen. Ihr Hauptanliegen aber ſoll ſeyn Charakter und Geſchmack; Tugend, Vaterlandsliebe und Religion.

In keinem dieſer Dinge ſollte es nun armer Rohheit oder vornehmer Indolenz uberlaſſen bleiben, wie weit die Jugend an dieſer Ausbildung Theil nehme, ſondern das öffentliche Leben ſoll hier eine niedrigſte Stufe der Geiſtesbildung feſtſtellen, unter der kein geſunder zurückbleibe.

In griechiſchen Freyſtaaten und von griechiſchen Staatsmännern wurde dieſe Erziehung als öffentliche Angelegenheit herrlich anerkannt, und öffentliche Anſtalten für den Unterricht ſind uns ein herrliches Erbtheil des chriſtlichen Völkerlebens.

Ich will hier keine Vorſchläge nennen, die unſerm Herkommen allzu fremd ſind, mir ſcheint aber, daß in unſern öffentlichen Anſtalten die Erziehung allzuſehr gegen den Unterricht zurückſtehe.

Wir haben nur ein öffentliches Inſtitut der Erziehung, ein hochwichtiges, das der Confirmation oder der religiöſen Einweihung der Jugend. Gebe der Himmel, daß deſſen Ernſt und Würde immer mehr anerkannt und geltend gemacht würde; gebe der Himmel, daß ihr auch eine vaterländiſche Einweihung mit rechter Kraft und Leben an die Seite trete!

Was aber den Unterricht betrifft, ſo ſcheint mir hier ein ſtändiſches Mißverhältniß gehoben werden zu ſollen. Für den höhern Unterricht und die wiſſenſchaftliche Erfindung ſorgen unſere beſſern Regierungen mit lebenswerther Auszeichnung, aber auf allen niederen Stellen ſteht der Schulſtand fälſchlich gegen die Geiſtlichkeit zurück. Das Geſchaft des Unterrichtes iſt uns allzuoft ein bedrücktes, durch welches die Meiſten, die die Wahl haben, nur wie durchs Fegfeuer gehen, um in das Paradies der bequemen Seelſorge zu gelangen. Kein Wunder alſo, daß weniger gute Köpfe dabey bleiben. Denn nach dem hochgehaltenen und ausgezeichneten ſtreben die beſſeren Köpfe. Der Unterricht aber verdiente auf allen ſeinen Stufen beſonders hochgehalten zu werden. Da ſcheint mir es großes Bedürfniß, daß der Schulſtand noch in beſſeres Gleichgewicht gegen die Geiſtlichkeit geſtellt werde.

Ich wende mich nun zu dem allgemeinen Intereſſe des Gelehrtenſtandes für Wiſſenſchaft und ſchöne Kunſt. Hier behaupte ich, wird es nie gut gethan ſeyn, die Fortbildung und Erhaltung deſſelben dem Privatverkehr ganz zu überlaſſen und das zwar deswegen, weil im Privatverkehr der ächte Geiſt der Gelehrſamkeit beſtändig gefährdet bleiben wird und ferner, was zum Theil Folge davon iſt, weil der Privatverkehr uns keine ſichere Vererbung der einmal gewonnenen gelehrten Ausbildung gewahrt. Gelehrſamkeit kann nicht wie anderes Gewerbe Familienerbſtück werden.

Eben wie der Geiſt der Wahrheit ſelbſt, ſo ſoll auch der Gelehrtenſtand im Volke nicht nur dienend auftreten mit ſeinen Brodwiſſenſchaften, ſondern herrſchend über Verſtand und Gemüth. Das Leben für Ideen und die Begeiſterung für die Wahrheit ſoll er in ſich nähren und ſomit ſeine ausgezeichnete Würde im Staat behaupten.

Dies aber wird nicht mit Sicherheit gelingen, wenn ſich die Gelehrſamkeit nur durch den Privatverkehr auf dem Markt geltend machen ſoll. Ein erfindender Gedanke iſt oft mehr werth als jahrelange Mühe von hunderttauſend Armen: aber die letzte gilt unmittelbar auf dem Markt. Der geſunde Geiſt der Wahrheit würde hier nur allzubald von vornehmem Dünkel, plumper Gemeinheit und Marktſchreyerey verdrängt werden und die Gelehrſamkeit ſich gezwungen ſehen, bey den Gewerben in Dienſte zu gehen. Auf dem Markte kann nie anders als nach den beſtehenden Vorurtheilen und den Lebensgewöhnungen des Augenblicks geurtheilt und gewürdigt werden. Da gilt nur die Brodwiſſenſchaft, wie ſie jetzt grade ins Geſchäft paßt, die ökonomiſch-techniſche Brauchbarkeit, wie ſie dem jetzigen Geſchick in den Gewerben und der jetzigen Mode entſpricht. Dagegen jene langſamen, feinen und tiefen Einwirkungen auf den Geiſt der Sittlichkeit, Religion und des Rechtes, jene weit ausgreifenden Entdeckungen zu allmählicher großer Umbildung der Gewerbe und Künſte würden uns verloren bleiben, wie die Aſiaten ſie nicht kennen.

Dagegen, meine ich, im öffentlichen Leben ſoll die wahre Würde des gelehrten Weſens anerkannt werden in freyem Forſchungsgeiſt der Läuterung und Entdeckung, ſo wie in freyer Thätigkeit ſchöner Künſte, ohne daß jemand das Recht hat, den Geiſt der Wahrheit und Schönheit vor das Gericht der Zünfte zu ſtellen und ihn darnach zu richten, ob er zur Zeit etwas nützliches und brauchbares leiſte oder nicht. Dies nun aber wird nur erreicht werden können, wenn der Gelehrtenſtand im Staat eine öffentlich begründete Selbſtſtändigkeit behauptet, mit der er Vornehmen und Gemeinen zu imponiren vermag. Freye Wiſſenſchaft und Kunſt ſollen alſo getrieben werden von öffentlich Angeſtellten und der autokratiſchen Willkühr entzogenen Beamten im Staate. Daneben aber ſoll auch alle Erziehung und aller Unterricht vom Vornehmſten bis zum Geringſten Theil haben an dieſer reinen Achtung der Wahrheit und Schönheit; keiner ſoll gebildet werden nur auf das, was er brauchen kann und noch weniger nur auf das, wofür er gebraucht werden kann, ſondern ſo wenig der Einzelne auch ſelbſt damit zu thun bekommen mag, der Blick ſoll ihm geöffnet werden hin auf die Würde der Wiſſenſchaft und ſchönen Kunſt.

Dieſelbe Entſcheidung erhalten wir nun auch, wenn wir die ſichere Vererbung einmal gewonnener Kenntniſſe, Entdeckungen und Einſichten beachten. Bedenke man nur, wie wichtig das Muſäum zu Alexandrien für die ganze Kulturgeſchichte von Europa geworden iſt; bemerke man, wie alle Bibliotheken und andere wiſſenſchaftliche Sammlungen um der Zerſtreuung und Zerſtörung zu entgehen ſich unter den Schutz des Staates flüchten müſſen, um als öffentliche Anſtalten dem Antaſten durch den Privatverkehr zu entgehen. Dieſes hängt ganz mit dem vorigen zuſammen und iſt deſſen natürliche Folge.

Die Beſorgung jedes andern Geſchäftes und Gewerbes beſteht in Befriedigung täglich vorkommender Bedürfniſſe im Volk. Sollten dieſe Bedürfniſſe verſchwinden, ſo werden es auch jene Geſchäfte und Gewerbe, aber dann haben dieſe auch keinen Werth mehr und ſollen nicht beybehalten werden. So lang hingegen ein Geſchäft und Gewerbe einem vorhandenen Bedürfniß dient, wird das Bedürfniß ſchon zur Erhaltung deſſelben anſpornen und daher wird es ſich von ſelbſt im Privatverkehr vererben. Der edle und freye Geiſt für Wahrheit und Schönheit ſoll aber nicht dem Bedürfniß dienen, ſondern um ſein ſelbſtwillen genähret und erhalten werden. Wer ihn nun aber noch gar nicht kennt, kann ihn auch nicht ſuchen; wenn daher ſein Dienſt und die Liebe zu ihm niemandes Bedürfniß mehr iſt, ſo ginge eben damit die ganze rechte geiſtige Bedeutung des Völkerlebens verloren. Nur die öffentliche Anerkennung ſeiner Rechte wird ihn vor ſo unſicherem Schickſal ſchützen.

Unter dem Vorwand die Würde von Wiſſenſchaft und Kunſt im ganzen Volke anerkennen zu machen und die Selbſtſtändigkeit des Gelehrtenſtandes zu behaupten, kann nun freylich wieder in Lehrzwang und Schulzwang ſich auf vielerley Art Gelehrten-Despotismus einſchleichen. Wir können aber dagegen im allgemeinen nur fordern daß alle, Volksunterricht und Erziehung betreffende Reformen im Großen nur nach landſtändiſcher Berathung eingeführt werden ſollen, und daß dem Gelehrtenſtand überhaupt eine recht republikaniſche Verfaſſung gegeben werde. Wir wünſchen dafür vorzüglich, daß die Sache der Univerſitäten wieder, wie ehedem, als, allgemeine Bundesangelegenheit möge anerkannt werden.

Sonſt aber wird ſich über Lehr- und Schulzwang keine allgemeine Regel geben laſſen. Es iſt freylich viel beſſer, wenn dem Einzelnen das Recht zu lehren gegeben wird, nur nach Prüfung ſeiner Kenntniſſe und Fähigkeiten für ſein Fach ohne ſeine Ueberzeugung in Anſpruch zu nehmen und noch mehr ohne vorſchreiben zu wollen, was und wie gelehrt werden ſolle. Allein es kommt doch dabey viel auf Umſtände an, es kann doch auch nicht ſchlechthin jedem fähigen erlaubt werden, im Unterricht nur ſeinen Phantaſieen zu folgen;

Mode, Liebe zum Paradoxen und Charlatanerie können da doch gelegentlich geſetzliche Eingriffe nothwendig machen. Beſonders aber ſittliche und religioſe Ueberzeugung. Dieſe iſt einmal Gemeingut des Volkes und es gibt über ſie doch immer irgend eine öffentliche Meinung, auf welche allerdings der Einzelne Rückſicht zu nehmen hat.

Endlich wie unendlich wichtig iſt es, die Thorheiten und Abgeſchmacktheiten aus dem religiöſen Leben unſers Volkes dadurch zu verdrängen, daß man ſie aus Unterricht und Erziehung vertreibt; wie hochwichtig iſt es, die Sittenlehre der Geſinnungen, des Geiſtes der Liebe und Gerechtigkeit an die Stelle jedes Cärimoniendienſtes, Nationalhochmuths und jeder Sittenlehre todter Werke zu ſetzen. — Wer will es nun wehren, daß dafür der Gelehrtenſtand ſich nach geſetzlichen Vorſchriften vereinige und darauf den Einzelnen verbindlich mache?

So denn auch mit dem Schulzwang. Es iſt freylich beſſer jede Familie für ihre Jugend frey ſorgen zu laſſen, wenn die Jugend nur nachher bereit iſt, ſich den rechten Prüfungen zu unterwerfen. Allein die öffentlichen Anſtalten müſſen doch erhalten werden, und was hilft es beym gemeinen Mann, wenn nun hintennach die Prüfungen nicht gut ausfielen und die Bildungszeit verloren iſt. Hier wird doch eine geſetzliche Schulordnung gerathener und nothwendig ſeyn.

4.) Schlußbetrachtung.

Ich wag'e das Wort des Vertrauens: mit dem Aufflammen vaterländiſcher Begeiſterung in unſerm Gemeingeiſt bezeichnet ſich für unſre Geſchichte eine Wendung zum Beſſern! Deutſchlands Loos wird ein großes und glückliches ſeyn!

Für dieſes Wort der Hoffnung ſtellte ich die Frage auf: was ſollen wir wünſchen, das jezt in unſerm Vaterlande geordnet werde? — Der Frage nun ordnen ſich noch die beyden andern bey: was dürfen wir hoffen für die Erreichung unſrer Wünſche? und was hat der Einzelne dafür zu thun? Laßt uns dieſen Fragen eine kurze Antwort ſuchen.

Wir wünſchen allen Völkern deutſcher Zunge gleiche Selbſtſtändigkeit des Staates gegen das Ausland und gleiche Selbſtſtändigkeit der Sprache, Sitte und Bildung, dabey gleichen rechtlichen Gemeingeiſt des öffentlichen Lebens. Ich ſprach davon, wie für dieſen erhabenen Zweck Bundesvereinigung, gleiche landſtändiſche Verfaſſung und gemeinſames Rechtsgeſetz zu wünſchen wäre. Gleiches vaterländiſches Rechts-Geſetz als ein ächtes deutſches und lebendiges, damit unſerm öffentlichen Leben eine erſte feſte Grundgeſtalt werde in Gleichheit des Rechtes und der Sitte. Landſtändiſche Verfaſſung ferner mit den Kleinodien der Publicität und Preß-Freyheit, damit endlich Gemeingeiſt und republikaniſches Leben den Sieg davon tragen über den Hofdienſt, ſeine Grimaſſen und ſeine welſche Sitte, über Fürſtenlaunen, Günſtlings- und Mätreſſen-Despotismus, dann auch über alte angeerbte Ariſtokratie — in der Anerkennung der Rechts-Gleichheit für alle Stände.

Ich ſprach weiter von dem Recht der Steuerverfaſſung und Verwaltung. Bundesgeſetz ſollte uns befreyen von den volkvergifteten Einnehmereyen und Sperren der indirekten Steuern; ſollte uns wenigſtens zerreiſſen die durch das Herz des Vaterlandes hundertfältig gezogenen Zollketten, die allen Handel und Wandel heimtückiſch und betrügeriſch machen. Landſtände ſollen uns befreyen von dem herkömmlichen Lieferungsweſen und deſſen ungeheuerem Diebſtahl. Ich ſuchte zu zeigen, wie nothwendig es ſey, daß wir von dem Deſpotismus der Conſcription befreyt wurden, ohne durch die Liederlichkeit der alten Werbung und den Knechtsdienſt den gemeinen Dienſt beym Heer wieder der Verachtung preiß zu geben. Unter landſtändiſcher Mitwirkung, die jeder Willkühr ſteuerte, ſollte eine allgemeine Landwehr beſtehen und neben dieſer der ſtehende Dienſt freywilliger ſeyn.

Ich nannte endlich die Sorge für die Geiſtesbildung des ganzen Volkes. Hier vergleichen wir gern deutſches Weſen mit dem ausländiſchen. Denn mehr als ſonſt irgendwo hat man bey uns angefangen für allgemeinen Volksunterricht Sorge zu tragen. Nur das Eine möchte ich zu bedenken geben, daß wir nach dem Beyſpiel der Alten zu dem öffentlichen Unterricht auch wieder mehr Sorge für öffentliche Erziehung brächten, damit nicht nur Wiſſen und Anſtelligkeit gewonnen werde — ſondern, was wichtiger iſt als alles andere, Charakter und Schönheit des geiſtigen Lebens — Tapferkeit und Frömmigkeit.

Dasjenige, worüber wir uns gegenſeitig wohl noch am wenigſten verſtehen, iſt die Kirche. Der mit Einſeitigkeit durchaus wiſſenſchaftlich gewordene Geiſt unſerer Bildung hat der Symbolik unſrer heiligen Lehre und den öffentlichen Gebräuchen unſers Kultus nach und nach immer mehr die Bedeutung genommen. Man fühlt bey uns den Mangel und fragt, wie zu helfen ſey. Da antworte ich: es wird nich gelingen das alte Bilderſpiel wieder aufzufriſchen; alle dichtende und malende Mythologe würde uns zur Lüge. Baukunſt und Muſik ſind die einzigen ſchönen Künſte, welche uns Symbole ohne Fabel geben.

Wollt ihr andere öffentliche feyerliche Gebräuche und Feſte, mit denen Gemüth und klarer Verſtand zugleich seyn können, ſo müßten es politiſche ſeyn, die dem Gemeingeiſt dienen. Darin verſtunden wir uns leicht! Die geſellige Religioſität unſerer Zeit hingegen wird, wie ſie ſich bey uns im ſtillen verbreitete, wie ſie ſich in England und dem engliſchen Amerika zeigt, immer mehr bloße innere Herzens-Religion, deren Ideale andächtige Seelenruhe ohne laute Symbolik ſind. Dieſer Religioſität darf aber im öffentlichen Leben gar keine Mythologie dienen, ſonſt wird ſie unausſtehlich ja eckelhaft — wie man es zuweilen trifft in widriger Süßigkeit oder in Hexenwitz mit allem Aberglauben an Wahrſager und Wunderthäter. Ueberhaupt iſt in dieſem Pietismus ein gefahrliches Hinneigen zum beſchaulichen Leben ohne That, wobey das Leben gemein bleibt. Andächteley genug, aber keine Begeiſterung für die That.

Unſre politiſchen Anſichten über das Weſen der Kirche ſind uns verfalſcht worden durch die vorausgeſetzte Nothwendigkeit einer Trennung zwiſchen Staat und Kirche, die doch bey uns nur geſchichtlich zufallig von den Spaltungen zwiſchen roherer Gelehrten- und Kriegerherrſchaft ſtammt. Für ein gebildeteres öffentliches republikaniſches Leben ſollten beyde in Eins aufgehen, ohne daß der Kalife zugleich Sultan oder der Kaiſer zum Pabſt würde — d. h. ohne alle hierarchiſche oder theokratiſche Verfaſſungsform. Denn nur die Geheimnißkramerey und Theurgie eines roheren Gelehrtenſtandes bemächtigte ſich in jenen Formen der heiligen Symbolik zu ihrem Handwerksgeräthe.

Darin ſollten uns Regentſchaft und Prieſterſchaft wahrhaft eins werden, daß unſer öffentliches Leben erwüchſe zum Dienſt des Gottes der Gerechtigkeit: in welchem der thätige Gemeinſinn und die Aufopferung für das gemeine Beſte das religiös Verehrte würden.

Nur die Diener des Gottes der Gerechtigkeit ſollten wir achten, die mit friſcher Lebensluſt und eignem Selbſtvertrauen hinauseilen und kampfen — nicht um des Sieges ſondern um des Kampfes Ehre willen!

Doch mein Gedanke ſchweifte in Wünſchen weit genug hinaus! Was dürfen wir hoffen, das in in dieſer guten Sache des Vaterlandes erreicht werde?

Werden wir nicht getrieben ängſtlich zu fragen: was Gilt denn der Gemeingeiſt, an den du deine Rede wendeſt?

Unter uns wenigen Freunden fühle ich ihn wohl noch! Aber wie in meinem Volke? Ich meine doch, ich ſah' ihn! Wo iſt er nun hin entſchwunden der göttlich waltende Schutzgeiſt? War es nur eine Theophanie zur Leipziger Schlacht? Oder wie iſt es?

Die großen Erben, die Vornehmen, die Mächtigen, die Reichen auch die Tiefgelehrten — ſie wiſſen ja faſt alle nichts mehr von dieſer Deutſchheit! Einige haben ſie nie gekannt; andere haben ſie gänzlich vergeſſen, können ſich gar nicht mehr jener uralten Zeiten vor dem Anfang des Wiener Congreſſes erinnern!

Wie iſt's nun? Haben denn die unerfahrnen, wohl unbeſonnenen Jünglinge recht? Als die Welſchen vor 25 Jahren ihr Evan Evoe ſangen, daß die deutſche Jugend über dem Geſang ſchon trunken wurde — da ſchüttelten ja auch die Alten die Köpfe, und hatten die nicht Recht?

Ich antworte: Allerdings! Aber doch mehr gegen die Welſchen, als gegen die deutſche Jugend. Jetzt ſcheint mir's, als ob die großen Erben und die Vornehmen oft meinten: was nicht erbvornehm iſt, das iſt nicht gut! und die Mächtigen, was nicht unterthänig iſt, iſt ungerecht, ja aufrühreriſch; und die Reichen, wobey kein Profit iſt, das iſt vom Argen; und die Tiefgelehrten, was nicht in fremden Zungen geredet iſt, dabey iſt keine abſonderliche Weisheit.

Sonderbarer Weiſe geben nun alle dieſe Vorausſetzungen ungefahr dieſelben verwerfenden Folgerungen über das Weſen der Begeiſterung unſerer Zeit. Allein ſie mögen das auch alle thun aus dem gleichen Grunde, denn alle dieſe Meinungen ſind nur die Kinder des Schlendrian, der Faulheit und Unrechtlichkeit.

So alſo wenden wir wenigſtens Meinung und Glaube von ihnen!

Aber wie dann weiter? Wenn nun doch die Mehrheit von denen, welche die Macht in Händen haben, ſo urtheilten? Was haben wir dann zu hoffen.

Oh! Ich will Euch nicht mit unſichern Hoffnungen ſchmeicheln. Setzen wir vielmehr gleich das allerſchlimmſte voraus. Mögen Titelwuth und gemeine Gewinnſucht eine Zeitlang unſers Lebens Meiſter werden; ſollten unſre öffentlichen Angelegenheiten durch niedrige Denkungsart und Habſucht fortdauernd zerrüttet werden; ſollten in unſerm Volksleben Despotismus oder Unrechtlichkeit eine Zeitlang den

Sieg davon tragen: — darum haben doch die Tauſende der Todesopfer nicht vergebens geblutet und den Streitern Gottes wird der Sieg nicht entwunden, denn die Nachwelt wird lieben und achten die, welche ſo bey uns verkannt würden!

Damit meine ich aber nicht, daß wir uns mit ſolchem Nachruhm tröſten ſollen, ſondern ich traue einem, dem machtigſten Führer unſrer Geſchichte, dem Geiſte der Wahrheit!

Des Wechſels im wirklichen Leben ſind wir nicht gewiß, aber die Kraft der Geiſtesbildung ſtirbt nicht in unſern europäiſchen Völkern, nicht im deutſchen Volke. Dieſer Geiſt der Wahrheit vergilt die Tugend der Vorfahren, an denen, die nachkommen, und die Verbrechen der Väter, an Söhnen und Enkeln.

Darum iſt das wichtigſte Werk, an dem wir Theil nehmen konnen, dieſes Werk der Geiſtesbildung.

Höret, was Fichte ſcheidend ſeinen Schülern ſagte, wenige Monate ehe er ſich ſelbſt der deutſchen Sache opferte. „Ich weiß ſehr gut und bin durchdrungen von der Ueberzeugung, daß dem Reiche des alten Erbfeindes der Menſchheit, dem Böſen überhaupt, durch nichts ſo ſicherer und größerer Abbruch geſchieht, als durch die Ausbildung der Wiſſenſchaft im Menſchengeſchlecht. Daß ich ich darunter nicht verſtehe ein hiſtoriſches Wiſſen, ſondern die Verwandlung des Wiſſens, der Vernunft, der Weisheit in das Leben ſelbſt und in deſſen höchſten Quell und Antrieb, iſt Ihnen bekannt.“

„Die Siege durch dieſe Waffen erfochten, erſtrecken ſich über alle Zeiten, indem ſie fortdauern durch alle Zeit und in jeder Folgezeit ſich durch ſich ſelbſt vermehren. Wer einen einzigen lichten und Thaten-begründenden Gedanken in der Menſchheit einheimiſch macht, thut dem Feinde größeren Schaden, als ob er hunderttauſend Feinde erſchlüge: denn er verhindert Millionen, daß ſie auf eine gewiſſe Weiſe gar nicht feindlich werden können.“

Dieſe Wahrheit werden wir beſtätigt finden überall, wo wir genauer in die Bildungsgeſchichte der Europäer hinein blicken. Widerſprochen wird dem neuen Gedanken und verworfen, gehaßt wird er, — demungeachtet aber macht er ſeine geheime Gewalt geltend und unterwirft ſich das Leben; den einmal klar ausgeſprochnen Gedanken wird das Volk nicht wieder los, es kann ſich ihm nicht mehr entwinden, muß ſich ihm unterwerfen.

Mag es Kleinigkeiten für Wohlſtand und Ordnung, mag es das wichtigſte für Geſetz und Recht, für bürgerliche Freiheit und Religion betreffen — jede Neuerung bringt Widerſpruch und erbittert im Streit, aber langſam und ſicher wird der gute Gedanke in ihr ſiegend durchdringen. So wurde uns in unſerm Völkerleben Verfeinerung des Kunſt-Fleißes und der Bequemlichkeit, Milderung und Reinigung der Sitte, Ausgleichung des Rechtes und hellere Einſicht in Religionswahrheit nach und nach immer mehr gewonnen.

Darum, ſagte ich, iſt die rechte Gelehrtenherrſchaft eigentlich die höchſte Gewalt auf Erden, die vor allem im Märtyrertode ſiegt. Nicht der iſt Herr, der geſetzgebend Formen ordnen kann, ſondern der, der dem Geiſt gebietet. Die Macht geſetzgebender Propheten iſt die höchſte

Macht des Menſchen über die Völker. So iſt Jeſus von Nazareth das wahre Heldenideal in der Geſchichte; der in Verachtung lebte, im erſten öffentlichen Verſuch zur Gewalt unterlag; nur wenige Worte des Heils ungebildeten Knechten zurief und damit nach ſeinem Tode der Weltumwandler wurde!

Halten wir alſo in Rede, Lehre und Dichtung den urkräftigen, den grundgeſtaltenden Gedanken feſt — ſo wird uns das Beſſere. Dies iſt es, was ſich jeder Edlere und Gebildetere ſagen muß: um die Welt des Gedankens, um dieſen Dienſt für den Geiſt der Wahrheit kann uns keine noch ſo ſchlechte Zeit betrügen. Halten wir den Blick auf ihn gerichtet, er wird früh oder ſpät kommen als der ſtarke Racher, Retter und Befreyer!

Und dreymal glücklich ſind zu preiſen, die in ſeinem Dienſte nicht nur lehren, reden und dichten, ſondern die in ſeinem Dienſte handeln durften, ſiegend oder unterliegend. Das bleibt die Herrlichkeit der vorübergegangenen Tage, deren Erinnerung wir wenigſtens bewahren treu in der Bruſt, daß ſolche Heldenzeit anfriſchend, ſo es Noth thut, für Jahrhunderte ein mächtigeres Zeugniß der Wahrheit iſt als lange Rede der Schule und Dichtung.

Frage ich alſo zuletzt: was iſt für des Vaterlands große Sache dem Einzelnen zu thun?

Lehren oder Dichten iſt nicht eines Jeden Geſchäft; Handeln für das große Ganze ſteht nicht einem Jeden zur Wahl; deſſen Möglichkeit ſchenkt das gute Glück nur, wem es wohl will. Eins aber bleibt einem Jeden unter uns, daß er ſich der wahren Bildung theilhaft mache und ſo im Dienſte des Geiſtes der Wahrheit lebe. Nicht die Bildung der Anſtelligkeit aber meine ich, nicht die trockne für das Geſchäft allein, an welche jeden ſein Bedürfniß feſſelt, ſondern die große und freye rein geiſtige Bildung, welche dem Wahren, Guten und Schönen um ſein ſelbſt willen huldigt.

Die aus dieſer allgemeinen Bildung für Wahrheit, Schönheit und das Gute hervorgehenden Ideen eines geſunden öffentlichen Lebens und ſeiner Gerechtigkeit ſollte ein Jeder unter uns feſthalten im Gedanken und nie ſchwinden laſſen. Was auch die Wirklichkeit ſagt und wie die Gemeinheit hier oder dort ſiegen mag — huldige nur der Idee und gib ſie nie auf! — Darin liegt die ächte religiöſe Begeiſterung! Darin behauptet jeder Menſch ſein Burgerrecht im Reiche der Freyheit und des Geiſtes!

Dadurch, daß wir ihr treu bleiben, wenn auch anfangs nur in Gedanken und Gefühl, in der Rede daheim oder vor dem Volk — ſchaffen wir der Wahrheit den Sieg ſelbſt über die Formen des öffentlichen Lebens. Darum bewahret Euch vor allem den heiligen Eifer für Reinigkeit der Sitte und das Recht, haltet feſt bey jedem Intereſſe des allgemeinen Wohls in Leben und Rede!

Rufet dem Volke nur immer aufs neue denſelben Gedanken der Wahrheit entgegen, ungeachtet alles Widerſpruchs und alles Gegenwirkens, — endlich wird er doch ſiegreich ins Leben eintreten, denn der Geiſt eines jeden Volks iſt in ihm ſelbſt ein wahrhafter, ſchöner und gerechter Geiſt, der aber ſein großes Werk nur im Kampfe mit der

Schlechtigkeit und Rohheit vieler Einzelnen auszuführen vermag.

Das alſo rufe ich jedem Einzelnen zu: Huldige der reinen geiſtigen Idee und gib ſie nie auf!

Und welches iſt dieſer Idee reinſter Spruch? Auf eins möchte ich mich verbinden mit jeglicher jugendlich frohen Kraft, — auf das, wie nur des Geiſtes innere Schönheit gilt! — und auf die Umwandlung der Lebensanſicht, welche die Huldigung an dieſe Idee bringt. Nur meiner That bin ich Meiſter, nur in ihrer Kraft und Schönheit will ich gelten, nicht fordernd den Erfolg! Den Ausgang bringt für mich oder wider mich, der, der den Donner führt, unter deſſen Fußtritt das Menſchengeſchlecht wie ein zertretener Wurm ſich krümmt, wenn er will!

Nicht alſo gilt das ſcheinbare um ſich Greifen, nicht langes oder kurzes Leben — ſondern nur in mir die Kraft und Tugend!

Heiter ſehen wir einen Abend die Landſchaft im Lichte glänzen, bis die Sonne hinunter ſinkt. Einen andern Abend kehren wir wieder, düſtere Wolken decken den Himmel, aber einen Augenblick tritt der helle Glanz der Sonne zwiſchen den Wolken hervor und ſchwindet wieder. Welchen Abend war die Gegend ſchöner? — Ich antworte: langeres Leben hatte der erſte aber nicht größere Schönheit.

Das iſt die Religion des Gottes der ewigen Liebe, die da will, daß ihr ſeuer zeitliches Leben ihr zum Opfer bringen ſollt an den Altären der Gerechtigkeit. Darum auf ihr Chriſtusdiener, erkennet den wahren Dienſt Gottes und lernet die rechten Geiſtesopfer verrichten!

Dem frühlichen Kampfer, mag er irdiſch ſiegen, mag er irdiſch unterliegen, wird dann der ewigen Schönheit heiliger Geiſt, der in dem Sternendiadem, des ewigen Sieges heiligen Lorbeer gewunden in des ewigen Friedens heilige Palme reichen!

Inhaltsverzeichnis

An Deutschlands Jünglinge 3
Erste Abteilung 7
Einleitung 8
Europäische Volksbildung 14
a) Wie der Geist der Freiheit in uns lebe und wirke 14
b) Wie der Geist der Freiheit das europäische Völkerleben eigentümlich gestaltete 27
Reformen und Revolutionen 41
Volksverfassung 57
a) Wesen der Volksverfassung überhaupt 57
b) Unterschied der bürgerlichen Stände 64
c) Erblichkeit 74
d) Freiheit und Sklaverei 80
e) Belohnung der Arbeit 87
f) Lehnsherrliche Rechte 99
Regierungsverfassung 110
a) Verhältnis der Regierung zu den Untertanen und des Geistes zu den Formen im Staat 110
b) Organisation der Regierung 120
1) Beratung und Befehl 121
2) Eintritt in die Beamtenstellen 126
c) Verschiedenheit unter den Regierungsformen 132
d) Von der landständischen Verfassung 146
e) Von der deutschen Regierungsform 162
1) Der Bund der Deutschen 167
2) Deutsche Landstände 181

[illegible] 1
[illegible]verwaltung 3
a) Rechtsgang, Administration und Polizei 3
1) Freiheit und Beschränkung des Verkehrs 11
2) Rechtspflege und Polizei 16
b) Steuern und Krieg 24
1) Sorge für den Wohlstand des Volkes 24
2) Steuern 32
3) Der Krieg 48
c) Bürgerliche Gesetzgebung 52
d) Schule und Kirche 69
1) Aufklärung als Staatsangelegenheit 69
2) Kirche 84
3) Schule 102
4) Schlußbetrachtung 112

Rechtfertigung

des

Profeſſor Fries

gegen die Anklagen,

welche

wegen ſeiner Theilnahme

am

Wartburgs = Feſt

wider ihn erhoben worden ſind.

Aktenmäßig dargeſtellt

von ihm ſelbſt.

Jena,
in der Cröckerſchen Buchhandlung.
Oſtern 1818.

Uns, die wir die zweyfach ſonnenhellen Tage vom 17—19 October 1817 in Eiſenach und auf der Wartburg verlebt haben, wird der erhebende Ernſt der Feyer und ihr frommer Friede in tiefer Erinnerung bleiben! Unſre der dort gegenwärtigen Lehrer Sache war es eben nicht, zu erzählen, was ſich dort zugetragen habe, auch iſt dies jetzt wiederhohlt öffentlich erzählt und beſprochen worden; — aber wohl iſt es unſre Sache, wann Zeugniß noth thut, zu bezeugen, was wir mit zu erleben die Freude hatten. Auch die beſte Sache findet durch Irthum und Widerwillen leicht Gegner; ſo iſt denn auch hier Zeugniß nöthig geworden. Dem freyſinnigen edeln Fürſten, der der deutſchen Jugend geſtattete, ſo zuſammen zu treten, der der gebildeten deutſchen Jugend wohl zutraute, daß ſie ohne Polizeywache und beſonderes Geſetz, ſich ſelbſt überlaſſen, ſich würdig und ordnungsgemäß betragen werde, ſind wir nicht nur Verantwortung für das Geſchehene, ſondern auch die öffentliche Durchfechtung der Wahrheit ſchuldig, daß dort alles, wie er der Jugend zutraute, vorgegangen ſey.

Doch auch dieſes Zeugniß abzulegen, iſt hier nicht mehr mein Zweck. Ich will darüber nicht unnöthig die Rede vervielfältigen, ſondern ich laſſe dieſen ſchöneren Beruf gern meinem Freunde und Mitlehrer dem Hofrath Kieſer und verweiſe auf deſſen Schrift.

Mir legen meine Amtsverhältniſſe nur die Pflicht auf dem thörichten Geſchwätz und den Unwahrheiten, welche wider mich öffentlich verbreitet worden ſind, eine aktenmäßige Darſtellung entgegen zu ſetzen. Zur Einleitung alſo nur folgende wenige Worte.

In fröhlichen Zügen ſammelten ſich die Burſchen beſonders den heitern Morgen des 17ten in Eiſenach. Hr. Präſident Schwendler hatte im Namen der Polizey den Vorausgegangenen ſchon die Vollmacht gegeben, ihre Angelegenheiten mit ſeinem Vorwiſſen unter ſich zu ordnen. Jeder Ankommende meldete ſich an beſtimmtem Orte, gab ſein Ehrenwort, den Frieden an geweihter Stelle nicht zu brechen, und wurde in eines der Quartiere gewieſen, welche die freundlichen gaſtfreyen Eiſenacher den Gäſten ſchon voraus in großer Zahl angeboten hatten.

Als den Abend die meiſten beyſammen waren, wählten ſie nach gleichem Rechte jeder hohen Schule, es waren nämlich von Jena, Göttingen, Berlin, Halle, Leipzig, Roſtock, Kiel, Erlangen, Marburg, Gießen, Heidelberg, Würzburg und Tübingen Burſchen gekommen, — einen Ausſchuß, dem ſich für die Anordnung der Feyer die Einzelnen unterwarfen. Die von Jena hatten die Fahne ihrer Burſchenſchaft, (ein theures

Geſchenk der Frauen und Jungfrauen von Jena zum großen Friedensfeſt,) mitgebracht und erhoben nun ſelbſt den Zweifel, ob man ihrer Fahne folgen oder ohne Fahne ziehen ſollte. Aber, das erſte Zeichen des Friedens, alle reihten ſich gern unter dieſe Fahne. Am 18 Morgens ſtellten ſich die Burſchen etwa 500 an der Zahl auf dem Markte auf; Scheidler von Jena ward zum Führer auf die Wartburg ernannt und der Graf Keller trug die Fahne. Sie zogen mit Muſik hinauf, eine Rede im Ritterſaal der Wartburg zu hören. Auch viele von Eiſenach, unter dieſen edle Frauen und andere Fremde waren hinaufgegangen. Die Wache am Thor ließ außer den Burſchen nur die mit Charten von der Polizey verſehenen in die Burg. Im Innern hatten die Burſchen alles ſelbſt zu ordnen und geordnet. Der Saal war von den Eiſenachern durch den Bauinſpektor Selzer ſchön vorbereitet, mit Sitzen und Rednerbühne verſehen und mit Laubſchnüren geziert.

Die Feyer begann mit dem Geſang des Liedes: Eine feſte Burg iſt unſer Gott. Dann trat Riemann von Jena, Ritter des eiſernen Kreuzes, als Redner auf und ſprach kräftige, männliche Worte über die hohen Gedanken der heutigen zweyfachen Erinnerung. Er ſagte unter andern: „In den Zeiten der Noth haben wir Gottes Willen erkannt und ſind ihm gefolgt. An dem, was wir erkannt haben, wollen wir aber auch nun halten, ſo lang ein Tropfen Blut in unſern Adern rinnt; der Geiſt, der uns hier zuſammengeführt, der Geiſt der Wahrheit und Gerechtigkeit, ſoll uns leiten durch unſer ganzes Leben, daß wir Alle Brüder, alle Söhne eines und deſſelben Vaterlandes, eine eherne Mauer bilden gegen jegliche äußere und innere Feinde dieſes Vaterlandes, daß uns in offner Schlacht der brüllende Tod nicht ſchrecken ſoll, den heißeſten Kampf zu beſtehen, wenn der Eroberer droht; daß uns nicht blenden ſoll der Glanz des Herrſcherthrons, zu reden das ſtarke und freye Wort, wenn es Wahrheit und Recht gilt; — daß nimmer in uns erlöſche das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, das Streben nach jeglicher menſchlicher und vaterländiſcher Tugend. — Mit ſolchen Grundſätzen wollen wir einſt zurücktreten ins bürgerliche Leben, feſt und unverrückt vor den Augen als Ziel das Gemeinwohl, tief und unvertilgbar im Herzen die Liebe zum einigen deutſchen Vaterlande.“

Auf dieſe Rede folgte der Geſang: Nun danket alle Gott. Darauf gab ich wiederhohlten Aufforderungen nach und ſprach einige Worte an die Burſchen, ſie zur Freundſchaft im Geiſt und in der Wahrheit und zur wahren Geiſtesvereinigung im deutſchen Volke ermahnend. Dürre von Jena beendigte die Feyer, indem er den Seegen ſprach.

Wir verließen den Saal und hielten uns den ſchönen ſonnigen Morgen einige Zeit oben auf der Burg auf, dann vereinigten ſich im Ritterſaale mehrere aus Eiſenach und andere Fremde mit den Burſchen zu einem fröhlichen Mahle. Nach zwey Uhr aber zogen die Burſchen wieder zur Stadt in die Kirche, in der ſie vom Eiſenacher Landſturm empfangen wurden. General-Superintendent Nebe ſprach uns eine ſchöne Rede der Erbauung, Ermahnung und Hoffnung. Nach geendigtem Gottesdienſt zogen die Burſchen mit dem Landſturm auf den Markt, grüßten ſich gegenſeitig, brachten mehrere

Lebehoch, vor allem, dem Großherzog von Weimar. Später folgten auf dem Markte einige Turnübungen Jahniſcher Schüler. Als es dunkel wurde, zog der Landſturm auf den Wartenberg voraus und zündete die Gedächtnißfeuer an, zu denen der Großherzog Holz in reicher Menge verwilligt hatte. Die Burſchen folgten im Fackelzuge nach. Auch ich ging mit Eiſenacher Freunden hinauf, fand oben Landſtürmer und Burſchen um ein Feuer zum Geſang vereinigt. Nach dieſem ſprach Rödiger von Jena eine lebendige warme Rede, die Sprache des feurigen Junglings, der uns einen wackern Mann hoffen läßt. Nach Beendigung dieſer Rede ging ich zur Stadt zurück.

Der Ausſchuß der Studierenden hatte angeordnet, daß an den Feuern reden ſolle, wer ſich dazu getrieben fühle, die Heftigkeit des Windes aber verhinderte mehrere dazu Vorbereitete an der Ausführung. Nur noch einmal trat ein großer Theil der Burſchen um ein Feuer, dort bezeugten ſie ſich durch das Verbrennen, mehrerer Schriften feyerlich ihren Abſcheu gegen Despotismus und geheimes Auflauern im Staat, gegen alles, was der Achtung unſers Vaterlandes, was deutſcher Selbſtſtändigkeit und Einigkeit zuwider iſt.

Dann zogen alle mit dem Landſturm zuſammen wieder hinunter, ſangen mit dieſem auf dem Markte ein Lied, brachten nochmals dem Großherzog ein Lebehoch und gingen ruhig auseinander.

Den 19. Morgens waren die Burſchen allein auf dem Ritterſaal der Wartburg verſammelt, ſich über ihre Angelegenheiten zu beſprechen. Mehrere redeten für kräftige deutſche Sinneseinheit und Reinheit, beſonders im Leben der Burſchen. Es ſprachen vorzüglich Rödiger, Carové von Heidelberg, Kümmel von Gießen, Rein und Hoffmeiſter von Jena und Buri von Gießen. Dann ſprachen auch die verſchiedenen Partheyen gegen einander. Vorzüglich zwey Gießener, welche, nachdem die Vorwürfe über das Vergangene ausgeſprochen waren, friedfertiger gegen einander traten. Der eine erklärte ſeinen Wunſch zur Verſöhnung, der Andere forderte einen ſchiederichterlichen Spruch. Da rief Scheidler ihnen zu: Vergeßt das Vergangene und verſöhnt Euch! Die Andern riefen mit: Verſöhnt Euch! und die beyden ſchlugen ein. Alle waren ergriffen; Rödiger forderte ſie auf, „nachzufolgen und alle als Brüder zuſammenzutreten.“ Dieß thaten ſie und die Meiſten gingen hinunter und verſicherten ihr brüderliches Einverſtändniß mit heiliger Erinnerung, indem ſie das Abendmahl zuſammen nahmen. Bleibe denen, die hier waren, die Erinnerung des Gottesfriedens, in dem ſie vereinigt ſtanden.

So haben wir ernſt und würdig dieſes Feſt begangen. Gegen 500 Jünglinge aus den verſchiedenſten Gegenden Deutſchlands mit verſchiedenen Stimmungen zuſammengeführt, die Bürger von Eiſenach, der Landſturm von Eiſenach, und viele Fremde, unter denen auch mehrere Preuſſiſche Officiere, — die alle waren brüderlich zuſammen, nicht eine Unordnung, nicht eine Streitigkeit fiel vor!

Wir kehrten heim. Kaum aber waren wir nach Hauſe gekommen als Klatſchhaftigkeit, Haß und Aberwitz *) uns mit verläumdenden und lügenden Geſchrey zu verfolgen anfingen; die Aufmerkſamkeit der Hohen

---

*) Herr Auguſt von Kotzebue fing damals an ſein literariſches Wochenblatt herauszugeben, in welchem er ſeine Leſer mit der Bemerkung, daß es auch in den ſchönſten Städten ſchmuzige Winkel gebe, auf einen neuen Band von Göthes Lebensbeſchreibung aufmerkſam macht und ihnen dann aus dieſem Werk unter andern „eine Hand voll Miſt" reicht. Ein ander mal kommt er auf das Lob ſolcher engen Gäßchen in den Städten und ſpricht einem Franzoſen nach, wie geſund eingeſchloſſene ſtinkende Luft ſey. Aber nicht nur Geſtank ſondern auch Zank erfreuet ſein Herz. In einer Standrede auf ſeine eingeſchlagenen Fenſterſcheiben, welche er, um die Sache tragiſcher zu machen, wider die Wahrheit, wenigſtens von einem Studierenden aus Jena einwerfen läßt, führt ihn die Ideen-Aſſociation zuletzt auch auf das fliegende Blatt an die deutſchen Burſchen, welches in Eiſenach in meinem Namen unter den Burſchen vertheilt wurde. Er macht daraus folgenden Auszug:

„ihnen (nemlich den Burſchen) ſagte ja Profeſſor Fries: „Chriſtus ſey gekommen ein Feuer anzuzünden auf Erden" (das ſagt nicht Profeſſor Fries, ſondern das hat Jeſus Chriſtus ſelbſt geſagt,) — „und alle deutſche Fürſten hätten ihr Wort gegeben, aber nur Einer es gehalten" — (das hat nicht Prof. Fries ſondern Auguſt von Kotzebue geſagt.) — „und ſie ſollten ſelbſt unter ſich einen Bundesſtaat gründen" — (auch das ſind nicht meine Worte) — „und der heiligen Vehme der Wahrheit müſſe Alles unterliegen." — (Gegen dieſen Satz wäre nichts einzuwenden, ich habe aber geſagt: der heiligen Fehm des Geiſtes der Wahrheit unterliege jedes Werk der Ungerechtigkeit.) — Iſt nun und Niedern wurde gegen uns gerichtet und der härteſte Verdacht erregt, gegen den ich mich denn endlich auch habe gerichtlich vertheidigen müſſen.

Vorwürfe und Verdacht trafen mich theils in Beziehung auf das fliegende Blatt an die Deutſchen Burſchen, welches ich in Eiſenach austheilen ließ, theils in Beziehung auf meine Aeußerungen über die Bücherverbrennung auf dem Wartenberg.

---

dieſer Auszug meiner Rede nicht Unverſtand oder böſer Wille? Ein Drittes weiß ich nicht zu finden. — Gleich darauf ſagt er einem andern mit Freuden nach: „Prof. Fries habe ſich zu einem Dienſte erniedrigt, den die Tyranney ſonſt Schergen und Henkersknechten übertrug“ Als er dieſes drucken ließ, hätte er in Weimar längſt wiſſen ſollen, daß der Sprechende in No. 314 der Allgemeinen Zeitung, von allem andern abgeſehen, ſchon deswegen für mich etwas ganz bedeutungsloſes ſagte, weil er über den Thatbeſtand der Verbrennung auf dem Wartenberg ganz im Irthum war. Am freundlichſten ſchwenkt aber ſpäter der Till ſein Käppchen, als er die Schimpfreden des Polizeydirector von Kampz gegen mich geleſen hatte und meint, der von Kampz habe den Prof Fries ganz annihilirt. — Wer kann hier verkennen, daß Herr Auguſt von Kotzebue als Verfaſſer des literariſchen Wochenblattes dem Geiſte ſeiner früheſten Schriften treu zu bleiben wußte.

Erläuterung des fliegenden Blattes: An die Deutſchen Burſchen.

Ob dieſe meine Rede geſchmacklos oder enthuſiaſtiſch oder, wie einer meiner Freunde ſich ausdrückt, myſtiſch ſey oder nicht, darüber will ich nicht ſtreiten, da ſteht Meinung gegen Meinung und mich trifft kein Vorwurf. Ich nehme nur darauf Rückſicht, daß man ſie aufwiegleriſch genannt und mir alſo vorgeworfen hat, in ihr widerrechtlich und gegen meine Amtspflicht geredet zu haben. Mag denn zur Vertheidigung hier eine Stelle aus einer Selbſtvertheidigung ſtehen, welche ich nicht für gerichtlichen Zweck geſchrieben habe, ſondern welche durch Freundeshand meinem Fürſten vorgelegt wurde, die ich aber nachher mit zu den Acten brachte.

So ſagte ich dort:

Dem Vernehmen nach und auch gemäß einzelnen Misdeutungen in öffentlichen Blättern haben vorzüglich die Worte, welche ich gedruckt in Eiſenach vertheilen ließ, viele Misdeutungen erfahren und manchen Argwohn gegen mich angeregt. Dieß macht es mir wichtig mich darüber freywillig vor denen zu verantworten, vor denen ich mich gern verantworte.

Geknüpft an die großen Erinnerungen des Tages habe ich in dem Gedanken, wie die Kirchenverbeſſerung mit deutſchem Sinn, mit deutſcher Kraft und mit deutſcher Frömmigkeit geſchehen ſey, ein Wort der Ermahnung zu Friede und Freundſchaft unter den Studierenden geſprochen und darüber, daß es Jünglingen zieme, die in wenigen Jahren in den Dienſt ihres Vaterlandes zu treten denken, ſich im Geiſt und in der Wahrheit lebhaft intereſſiren zu lernen für des Vaterlandes wichtigſte Angelegenheiten.

Ich ſprach zu ſolchen, die meinen Gedankengang ſchon länger kennen. Hätte mir freylich geahndet, daß dieſes Blatt ſo ſehr die Aufmerkſamkeit derer erregen würde, welche mit meinem Gedankengang unbekannt ſind, ſo hätte ich manches anders ausgeſprochen. Eine lebendige, kurze, abgebrochene Rede wird für den Unbekannten leicht räthſelhaft, dunkel, myſtiſch und wenn gar Argwohn angeregt iſt, auf Gott weiß was alles zu deuten ſcheinen. Auf dieſe Weiſe habe ich vielleicht ſelbſt auch ohne Einmiſchung von Verläumdung Anlaß zu Mißverſtändniſſen und Verdacht gegen mich gegeben.

Mir war aber die Vorherſehung warlich nicht zuzumuthen, daß meine politiſchen Grundſätze und der Geiſt meiner Lehre aus einem fliegenden Blatt beurtheilt werden würden, da ich ſchon ſeit 14 Jahren unter ſo verſchiedenen Conjuncturen, ſelbſt in ſo verſchiedener Lage über den Staat öffentlich geredet habe. Ich habe geredet, als die Schmeichler ſchwiegen, als die Schmeichler Napoleon rühmten, auch als die Schmeichler aufwieglerisch redeten und jetzt wieder in der letzten Zeit. Ich kann ſtolz auf dieſe meine Rede zurückweiſen, ich habe keinen Fürſten geläſtert und keinen gefeyert als Friedrich von Preuſſen zu einer Zeit, in der ich damit nicht in der Mode war. Aber ich bin den Grundſätzen des frohen Ernſtes, der Mäßigung und der Kraft eines gerechten Gemeingeiſtes immer treu geweſen und geblieben.

— — — — —

Wie ſtimmt nun aber mit dieſer Ruhe und Mäßigung die angefochtene Rede?

Ich ſchreibe ſie ab, ſtelle ihr eine Erläuterung an die Seite und frage, ob ich nicht einzig Wahrheiten in ihr ausgeſprochen und auf den Frieden und vaterländiſchen Ernſt im Burſchenleben angewendet habe, welche wir an dem großen Gedächtnißtage hundertmal von deutſchen Kanzeln gehört haben.

An die deutſchen Burſchen.

Deutſche Jünglinge! Ihr ſteht auf dem Boden der Weihe!

Welcher Weihe? Von hier aus gab Luther, der Mann Gottes, das *Deutſche* Wort der ewigen Wahrheit dem Deutſchen Volk! — Und entzündete den Kampf, den blutigen Kampf um *Geiſtesfreyheit*, *Bürgergleichheit*!

Wie deuten wir uns dieſes Zeichen? Zur War-

Erläuterung.

Ich ſpreche hier zu Studierenden, alſo zu gebildeten Jünglingen. Es kam nicht darauf an, dem gemeinen Mann oder dem Kinde verſtändlich zu reden, oder auch weibliches Gemüth ſanft zu berühren, ſondern anregend der geſunden Kraft des gebildeten männlichen Geiſtes gegen über zu treten. Der Zweck meiner Worte war für eine Freundſchaft durch Vaterlandsliebe unter alnung oder zur Ermunterung? Dem Dienſte des Geiſtes der Wahrheit deuten wir es! Der Geiſt der Wahrheit aber iſt nicht nur der Beſänftiger, er iſt zugleich der Rächer und Retter! Auch wir harren ſeines Dienſtes; ſo ſeyen die Zeichen der Vorzeit uns Zeichen der Ermunterung!

Jeſus Chriſtus unſer Herr und Meiſter lehrte die entſchleyerte ewige Wahrheit, die Lehren des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, — Kindern und Greiſen vernehmlich. Ehe er aber, Zeuge der Wahrheit ſeiner Lehre, an's Kreuz geſchlagen ward, da ſagte er ſeinen Jüngern: Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden, was wollte ich lieber, denn es brennete ſchon! Aber ich muß mich zuvor taufen laſſen mit einer Taufe, und wie iſt mir ſo bange, bis ſie vollendet werde! Meinet ihr, daß ich hergekommen

len Studierenden zu ſprechen und gegen die unter ihnen zum Theil beſtehenden Spaltungen in Landsmannſchaften. Hier ſcheint mir ein Hauptgrund des Misverſtändniſſes meiner Worte darin zu liegen, daß das, was ich bloß in Beziehung auf Burſchenleben geſagt habe, auf einen allgemeinen politiſchen Zweck gedeutet wurde.

Ich vereinige den Gedanken der Erinnerung an die Reformation der Kirche, welche Luther herbeyführte mit der Gedächtnißfeyer der Leipziger Schlacht. Die Verbindung dieſer beyden Erinnerungen führt leicht auf die Betrachtung, daß das Gute unter den Menſchen oft nur im heißeſten Kampfe herbeygeführt wird, wie dieſes die Wirkungen des Chriſtenthums in der Geſchichte von Europa ſo oft beſtätigen. Der Geiſt der Wahrheit iſt nicht nur der Beſänftiger der bin, Friede zu bringen auf Erden? Ich ſage, Nein! ſondern Zwietracht! —— Ich will den Vater bitten, und er ſoll euch einen andern Tröſter geben, daß er bei euch bleibe ewiglich, — den Geiſt der Wahrheit! — Ich habe euch noch viel zu ſagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geiſt der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Derſelbige wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, das iſt mein, darum habe ich geſagt, er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen! —

Beſänftigend hat dieſer Verkündiger auch unſrer Vorfahren rauhe doch geſunde Kraft ergriffen und zum Glauben geführt. Aber an die Stelle himmliſcher Wahrheit und irdi-

Menſchen, ſondern zugleich der Rächer und Retter, das heißt, der, der den Rettungs-Kampf des Guten führt zur Ueberwältung des Irthums und des Böſen — wie Chriſtus der Lehrer der Liebe ſelbſt ſchon ſagt.

Denn ſo hat die Reformation die fürchterlich zerſtörenden Kriege über Deutſchland, die Verfolgungen über Europa gebracht, nicht durch den Geiſt der Wahrheit, der ſcher Gerechtigkeit und Liebe trat bald Römiſche Mönchsherrſchaft, verhüllte die Wahrheit in ihre todte Sprache und verkaufte Glaubenstroſt um Gold. Viel Zeugen Gottes, über die der Geiſt der Wahrheit und Gerechtigkeit ausgegoſſen wurde, kämpften gegen die Macht der Finſterniß und erlagen, bis endlich der Geiſt der Wahrheit unſre hohen Schulen von der Macht der Mönche befreyte und ſo dem Sieger den Weg bahnte, der zu Wittenberg der Mönche Recht, der Mönche Entſündigungskram verfluchte und dem Volke in ſeiner lebendigen Sprache Andacht und Weisheit brachte. — Und wohin Luthers ſiegender Ruf erſcholl, da erwachte freyes Geiſtesleben im Dienſte der Wahrheit und Gerechtigkeit! Der Verkündiger, der ihn trieb, trieb durch ihn alle Volkskraft der letzten Jahrhunderte zu in ihr wirkte, ſondern durch den Kampf des Irthums mit ihm. Der Geiſt der Wahrheit in ihr brachte alle die herrlichen Folgen der edleren Geiſtesbildung der Europäer die drey letzten Jahrhunderte hindurch.

Deutſcher Geiſtesbildung und zu aller Entfeſſelung des Gedankens, aller Ausgleichung der Bürgerrechte, von dem an, was in den Niederlanden geſchah bis zu den Freiſtaaten in Nordamerica!

So ließ der Verkündiger des heiligen Feuers Flammen brennen — oft in heißer, verzehrender Gluth! Denn er iſt der Kämpfer für die Gerechtigkeit, von dem Jeſaias nach Luthers Verdeutſchung ſingt: „Wer iſt der, ſo von Edom kommt, mit röthlichen Kleidern von Bazra? der ſo geſchmückt iſt in ſeinen Kleidern und einher tritt in ſeiner großen Kraft?“

„Ich bins, der Gerechtigkeit lehret, und ein Meiſter bin zu helfen!“

„Warum iſt denn dein Gewand ſo rothfarb, und dein Kleid wie eines Keltertreters?“

An ſolchen harten und zerſtörenden Kampf erinnert uns denn auch die Gedächtnißfeyer der Schlacht bey Leipzig.

Wir haben, mit Jeſaias zu reden, einen Tag der Rache des Herrn erlebt in der Zeit der Verbrennung von Moskau, der fürchterlichen Verwüſtungen durch Rußland, Pohlen, Preußen, nach Dresden, Leipzig, an den Rhein, nach Paris. — Aber im harten Kampfe ſiegte das Gute. Uns gilt die Feyer Deutſchlands Befreyung von fremder Gewalt. Uns Deutſchen gab dieſer Kampf einen neuen und friſchen Muth, ein erneuertes Ge-

Ich trete die Kelter alleine, und iſt Niemand unter den Völkern mit mir. Ich habe ſie gekeltert in meinem Zorne, und zertreten in meinem Grimme. Daher iſt ihr Vermögen auf meine Kleider geſpritzt und ich habe alle mein Gewand beſudelt. Denn ich habe einen Tag der Rache mir vorgenommen; das Jahr, die Meinen zu erlöſen, iſt gekommen.“

Unterthan dieſem Kämpfer für Wahrheit und Recht tretet Ihr, Deutſche Jünglinge, an die Flammen der Erinnerung, der Erinnerung an die Leipziger Schlacht und die andern Tage des Deutſchen Sieges, die vor ihr her gingen, ihr folgten; der Erinnerung an Deutſche Siegerkraft!

Jünglinge! Euch lehrten Eures Lebens Morgenträume den fröhlichen Waffentanz üben und lieben!

fühl der Tapferkeit in unſerm Volke.

Noch klingt es im entfeſſelten Deutſchland wieder:

Wir kühnes Volk, wir haben Jünglinge
Mit leichten Weidenſchilden und ſchönen Wunden,
Die lieber ſterben als leben
Wenns gilt für die Freyheit!
Wir kühnes Volk, wir haben Männer und Greiſe
Mit großen ſchönen Narben der Schlacht,
Die lieber ſterben als leben
Wenns gilt für die Freyheit!

So ſtärkte Euch der, der die Tage der Rache ordnet, im Gefühl eigener Tapferkeit! Nun forſchet: Wie ſollen wir uns ſeinem Dienſte ferner weihen? Wie zu ſeinem Dienſte verbünden?

Geiſt heiſcht der Ueberwinder; Geiſt der Wahrheit und Gerechtigkeit! *Ehre und Keuſchheit* iſt der Weiheſpruch ſeiner Prieſter und Krieger! Denen aber, die dieſe Weihe empfingen, wirbelt mahnend die Lohe empor, mahnend an den heiligen Ernſt der Geſinnungen für Deutſchen Gemeingeiſt, Deutſche Einigkeit und Einheit; Wie ſollen wir nun mit dieſem friſchen Muthe dem Geiſt der Wahrheit und Gerechtigkeit dienen?

In Ehre und Keuſchheit ein Jeder und der Gebildete Deutſche Jüngling darin, daß er lerne an dem Gemeingeiſt des deutſchen Volkes und ſeinen öffentlichen Angelegenheiten, lebendigen Antheil nehmen.

Hier habe ich nun die glückliche Lage des Weimariſchen Landes unter ſeinem Fürſten zum Beyſpiel genommen, aber dieſelben Ideen gelten für ganz Deutſchland.

mahnend unſerm Volke vereinigte Kräfte zu weihen.

Wie gilts uns nun dieſen Dienſt? Laſſet Euch ſagen:

Deutſche Jünglinge! Ihr ſtehet auf dem freyeſten Boden der Deutſchen!

Daſſelbe Fürſtenhaus, welches Luthern einſt auf der Wartburg ſchützte, als er Deutſche Deutſch die heilige Wahrheit lehrte, ſchützte uns Fürſtentreue, Deutſches Fürſtenwort. Kehret wieder zu den Eurigen und ſagt: Ihr waret im Lande Deutſcher Volksfreyheit, Deutſcher Gedankenfreyheit!

Hier wirken entfeſſelnd Volks- und Fürſtenwille!

Hier iſt die Rede frey über jede öffentliche Angelegenheit!

Hier erkennen Fürſt und Volk Volksſache und Regierungsſache als öffentliche Angelegenheit an!

Hier ſorgen Fürſt und „Ein kleines Land zeigt Euch die Ziele! Aber alle Deutſche Fürſten haben daſſelbe Wort gegeben!“

Deſſen Wahrheit brauche ich wohl nicht zu erweiſen. Wer kennt nicht die Noten vieler Abgeordneten zum Wiener-Congreß vom 16. November 1814, wer kennt nicht den Artikel 13. der Bundesacte? Ich bemerke nur noch, daß in einer Kaiſerlich-Ruſſiſchen Note vom 11. Nov. 1814 an Oeſterreich und Preußen ebenfalls „vorzüglich in Bezug auf die, in dem Innern der deutſchen Staaten einzuführenden und unter die Garantie des Bundes zu ſtellenden, landſtändiſchen Verfaſſungen — Etats provinciaux tutélaires de la Liberté et de la Proprieté des individus, garantis par la fédération — die Intervention und kräftige Beywirkung Seiner Majeſtät des Kaiſers von

Volk, daß Deutſches Geſetz und Recht beſſer geordnet werde!

Hier laſſen keine ſtehende Truppen!

Ein kleines Land zeigt Euch die Ziele!

Aber alle Deutſchen Fürſten haben daſſelbe Wort gegeben.

Ihr Jünglinge! Ihr ſtehet am Scheideweg, wählet zum Guten! Jünglingsleben iſt dem lauterſten Dienſt des Geiſtes der Wahrheit geweiht; von da aus ſoll er ausgegoſſen werden über die Zukunft unſers Volkes! Jünglinge! Was des Jünglings Herz erkohr, dem wird treu bleiben der Mann! Jünglinge! Was des Jünglings Mund beſchwor, dem ſoll treu bleiben der Mann!

Und ſo verbündet Euch, daß im Geiſte Eins und Einig werde das Deutſche Vaterland; daß es in regem Gemeingeiſt gedeihe zum öffentlichen Le-

Rußland im Nothfall förmlich verheißen wird.“

Oder habe ich dieſe Wahrheit falſch angewendet?

Ich bin warlich nicht klug genug, um eine Art von Unordnung im Studentenleben zu erſinnen, welche etwa im vermeintlichen Dienſt für dieſe großen öffentlichen Angelegenheiten des Vaterlandes entſtehen könnte.

Aber in guter Ordnung, im Geiſt und in der Wahrheit können und ſollen dieſe Jünglinge den öffentlichen Angelegenheiten unſres Vaterlandes dienen, nicht nur in dem fleißigen Erlernen ihrer Geſchäftswiſſenſchaften, ſondern hen. Hier iſt Euer Dienſt an den Geiſt der Wahrheit!

Wenn aber eines Volkes Geiſt zu ächtem Gemeingeiſt gediehen wäre: ſo würde in dieſem Volke Gerechtigkeit, Keuſchheit und ſich aufopfernde Vaterlandsliebe herrſchen, dabey aber würde in dieſem Volke jedem Geſchäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen. Nicht die Form des Geſetzes und der Oberaufſicht allein, nicht nur Privatzwang der Amtspflicht, ſondern der Geiſt der Untergebenen würde den Einzelnen treiben; Wißbegierde und Streben des Schülers den Lehrer zum Eifer, der Geiſt des Volkes den Richter zur Gerechtigkeit. — Und in dieſem Volke würden jedem einzelnen Werk der Volksbildung und des volksthümlichen Dienſtes ſich lebendige Geſellſchaften weihen auch in der Stärkung und Bildung eines geſunden Patriotismus, wozu eine freundſchaftliche engere geſellige Vereinigung im Burſchenleben ſo ſchöne Gelegenheiten gibt.

Dies war eigentlich der einzig beabſichtigte lebendige Gedanke meiner Rede und ich habe noch nicht die leiſeſte Spur, daß ich hier von einem Studenten falſch verſtanden worden wäre.

Im Jünglings-Alter entſcheidet der Menſch ſeinen Charakter. Einem ganzen Volk wird durch dieſe Entſcheidung ſeine Zukunft beſtimmt, ſo erhält der Geiſt des Burſchenlebens, wenn er ein geſunder iſt, für das ganze Volk eine große Bedeutung, nicht um ihm jetzt gleich ſeine Verfaſſung zu beſtimmen oder umzuändern, ſondern damit es im Geiſt Eins und Einig werde.

Dieſe Geiſteseinigkeit iſt es, für die den durch die heilige Kette der Freundſchaft unverbrüchlich vereinigt. Feſt würden der Freundſchaft heilige Rechte im geſelligen Leben anerkannt werden; jedes edle Werk des öffentlichen Lebens würde, wie im Kreiſe Jahniſcher Freunde, ſeinen Freundſchaftsbund erhalten, ſeine heilige Zunftvereinigung, die nur Geiſtesverwandtſchaft ſchließt, aus der nur Geiſtesfeindſchaft bannt!

Möge dem Deutſchen Vaterlande ein ſolcher Bund ſeiner gebildeten Jugend gedeihen!

Mögen gleichſam in geheimem Bunde alle kräftig wollenden und ſelbſtdenkenden mit dem Geiſte der Jugend zuſammentreten, verehrend als ihren Herrn und Meiſter, den dreymal größten — den Geiſt der Wahrheit, der als Rächer und Retter unter den Völ-

Jünglingsleben, welches zur That noch nicht reif iſt, der reine Dienſt der Wahrheit vorgeſchrieben iſt.

Ich behaupte dreiſt, daß meine Worte, genau bedacht, ſchlechthin gar keinen Sinn geben, wenn nicht dieſen.

Formen und Verfaſſungen helfen nichts, wenn der Geiſt fehlt. Daher muß durch Volksbildung von unten aus dem Volke dem Guten ſeine rechte Stütze und Sicherheit kommen. Form des Geſetzes, Polizeyzwang, Controllirſyſtem und Vorſchrift für die Geſchäftsführung wehrt der Gewaltthat, dem Unterſchleif, der Beſtechung nicht ſicher ab, ſondern auf den durch allgemeine Volksbildung gewonnenen Geiſt der Rechtlichkeit kommt alles an. Dies zur Erläuterung des Satzes, das Gute müſſe von unten aus dem Volke kommen.

fern waltet und deſſen heiliger Fehm endlich jedes Werk der Ungerechtigkeit unterliegt, ſo der Geiſt im Völkerleben nicht erſtirbt.

Deutſche Jünglinge, trauen wir ſo dem Worte der Wahrheit!

Das Wort ſie ſollen laſſen ſtahn,
Und kein'n Dank darzu haben:
Er iſt bey uns wohl auf dem Plan
Mit ſeinem Geiſt und Gaben.
Nehmen ſie uns den Leib,
Ehr, Kind und Weib;
Laß fahren dahin,
Sie habens kein'n Gewinn,
Das Reich muß uns doch bleiben.

Für dieſes Gute nun wünſche ich dem Studentenleben einen Freundſchaftsbund, den nur Geiſtesverwandſchaft (und nicht Form und Conſtitution und Landsmannſchaft) ſchließt. Einen ſolchen Freundſchaftsbund wird mir doch wohl niemand tadeln. Verbündungen, die ſpalten, ſind vom Uebel, das Oeffentliche aber, welches alle einigt, iſt das Gute und rechte.

Das Leben aber ſoll einem ſolchen Bunde kommen durch die Treue an das Wort der Wahrheit. Nicht auf äuſſere Gewalt, nicht auf den Arm iſt zu trauen, ſondern auf den Geiſt der Wahrheit, der wird der Sieger bleiben.

Dies iſt Sinn und Zweck meiner Rede. Wer die Lage der Dinge kennt, wird mir zugeben, daß der Zweck wenigſtens wichtig genug war.

Allbekannt ſind die ſchädlichen Folgen, welche die Spaltungen der Burſchen in Landsmannſchaften ſeit ſo langer Zeit gehabt haben. Zeitverderb, geſellſchaftliche gegenſeitige Beſchimpfungen, Nährung der Rachſucht, welche die Menſchen oft über die Jugendzeit weit hinaus ins Leben verfolgte, Gewaltthat, Unruhen auf Univerſitäten waren die Folgen dieſer Spaltungen. Sie wurden lange von den Geſetzen verfolgt, aber mit wenig Glück.

Der Geiſt der Vaterlandsliebe hat ſie endlich hier in Jena ſeit einigen Jahren friedlich aufgehoben, und jedermann, der Jena kennt, weiß, wie ſeitdem der Ton und die Sitte unter den hieſigen Burſchen milder und edler wurden und wie ſie ſich noch fortwährend beſſerten.

Es war ein ſchöner Wunſch der Jünglinge, dieſen Geiſt durch die Feyer auf der Wartburg zu ſtärken und weiter zu verbreiten. Dafür hielt ich es ſehr der Mühe werth freundſchaftlich mitzuwirken.

Doch war hier auch Vorſicht nothwendig. In Jena und Kiel ſind die Burſchen wohl alle einig, auf den meiſten andern hohen Schulen beſtehen aber die Spaltungen noch und auf einigen machten die Freunde der Vereinigung nur eine von andern heftig angefeindete Parthey. Die von Jena hatten nun ihren guten Geiſt recht ſehr darin bewährt, daß ſie nicht nur ihre Freunde ſondern auch deren Gegner friedlich zur Feyer eingeladen hatten, ſo daß Burſchen von allen Partheyen auf der Wartburg vereinigt waren. Unter dieſen Umſtänden wäre Streit durchaus nicht zu vermeiden geweſen, wenn ſie nicht alle von einer gemeinſchaftlichen Begeiſterung ergriffen wurden und dieſe mußte die des Patriotiſmus ſeyn. Ueber dieſen Geiſt der Einigkeit haben ſie alles minder wichtige vergeſſen und der ſelbſt wurde ihnen von Stunde zu Stunde lebhafter, zeigte ſich zum Abſchied am ſchönſten.

Was kann dem deutſchen Manne herzerhebender ſeyn, als dieſe Vereinigung der gebildeten deutſchen Jugend im heiligen Ernſt der Vaterlandsliebe. Iſt nicht Mangel an Patriotiſmus ein Gegenſtand lauter Klage in Deutſchland! Der Particularismus einzelner Staaten (Sachſen, Preußen, Baiern u. ſ. w.) iſt bey den Bewohnern mehr als bey den Regierungen zu erblicken. Laßt jezt nur einige Jahre hindurch dieſen heiligen Ernſt der Vaterlandsliebe in unſrer gebildeten Jugend belebend wirken, und ihr werdet denſelben Lebenshauch bald im ganzen Volke feuren.

Gegen dieſen hohen Ernſt der Feyer iſt warlich das Bücherverbrennen mit ſeinen Nebenumſtänden, wie man dieſe auch beurtheile, eine unbedeutende Nebenſache.

Gegen dieſe meine Rede muß ich endlich die jeſuitiſche Tirade in No. 330 des öſterreichiſchen Beobachters gerichtet halten, ſo wenig meine Rede auch eigentlich durch jene Worte getroffen wird. Ich nenne dieſe Worte jeſuitiſch, weil ſie gar nicht erzählen, was ſich auf der Wartburg zugetragen habe oder was dort geſprochen worden ſey, wohl aber heimtückiſch Argwohn anregen, das noch verſchiedene Hauptumſtände im Dunkeln wären und daß dort zum erſtenmale von Männern, welchen deutſche Vater ihr theuerſtes Gut, die Pflege und Bildung ihrer Söhne anvertrauen, eine Sprache geführt worden ſey, die der Jugend den Wahn einflößen muß, als ſey der Zweck des Lernens für die Univerſitäten im

19. Jahrhundert zu beſchränkt, als wären Burſchen in dieſer Eigenſchaft berufen, an den wichtigſten öffentlichen Geſchäften des Vaterlandes Theil zu nehmen u. ſ. w.

Dieſe ganze Tirade von beyſpiellos verderblicher Lehre kann nun einzig des Hofrath Oken und meine Rede treffen, weil ſonſt kein Lehrer auf der Wartburg öffentlich geſprochen hat. Da wäre es doch viel beſſer geweſen, wenn der Beobachter nur uns genannt und dem heiligen Ignatius zum Opfer gefordert hätte, anſtatt daß er jetzt unſre Collegen in Jena mit verläumdet und mit einer herzbrechenden Warnung an die Eltern ſchließt, ihre Söhne nicht auf proteſtantiſche Univerſitäten zu ſchicken. Ueberhaupt iſt dieſe letzte Abſicht der Warnung der einzige Gedanke, der mir aus der ganzen Tirade gegen mich klar wird.

Wer denn in aller Welt ſoll berufen ſeyn an den wichtigſten öffentlichen Geſchäften des Vaterlandes Theil zu nehmen, wenn nicht die ſtudierende Jugend, dieſer Kern aller unſrer Staatsdiener für die nächſte Zukunft. Welcher wichtigere aber zugleich auch leichter verſtändliche gute Rath kann dieſen gegeben werden, als daß ſie in der Zeit der geiſtigen Freyheit, ſo lange ſie noch an kein beſtimmtes Geſchäft gebunden ſind, neben den gelehrten Vorbereitungen für ihr zukünftiges Leben, ſich im Geiſte der Vaterlandsliebe ſtärken und ſich genaue Kenntniß der Lage der öffentlichen Angelegenheiten im Vaterlande verſchaffen ſollen.

Meine Aeußerungen über die Bücherverbrennung auf dem Wartenberg.

Die großentheils abſichtlich verbreiteten falſchen Gerüchte über die Feyer auf der Wartburg, veranlaßten Reclamationen in Weimar, welche auch gegen mich hart genug gerichtet waren; mich aber ſchützte der Wille meines edeln Fürſten und das Vertrauen der hohen Regierung in Weimar.

Bald nachher ſchickte der Polizeydirector von Kamptz in Berlin folgende zwey Denuntiationen an Seine Königliche Hoheit den Großherzog von Weimar unmittelbar ein.

Copia.

Durchlauchtigſter ꝛc.

Ew. ꝛc. iſt es ohne Zweifel bereits bekannt, daß ein Haufen verwilderter Profeſſoren und verführter Studenten am 18. v. M. auf der Wartburg mehrere Schriften öffentlich verbrannt und dadurch das Geſtändniß abgelegt haben, daß ſie zu ihrer Widerlegung unfähig.

Wenn in Ew. ꝛc. Staaten wahre Denk- und Preßfreyheit würklich blühe; ſo iſt mit derſelben eine, durch Feuer- und Miſtgabeln, von Schwärmern und Unmündigen geübte, Cenſur und ein terroriſtiſches Verfahren gegen die Denk- und Preßfreyheit in andern Staaten gewiß nicht vereinbarlich, und immer wird es für die Geſchichte ein Räthſel bleiben, wie unter Ew. ꝛc. Regierung jene claſſiſche Burg, von welcher unter Höchſt-Ihren Ahnherren deutſche Druckfreyheit und Toleranz ausging, wie der Tag der Feyer wieder erlangter deutſcher Freyheit und wie das Andenken an jenen großen und toleranten Mann, ja wie überhaupt unſer Jahrhundert und ein deutſcher Boden durch einen ſolchen recht eigentlichen Vandalismus demagogiſcher Intoleranz ſo ſtark entwürdigt und ſo tief entheiligt werden konnte.

Es ziemt mir nicht, gnädigſter Herr, über die nothwendigen Folgen ſolcher Frevel mich zu verbreiten. Ew. ꝛc. Weisheit liegen ſie von ſelbſt klar vor, auch wenn die Geſchichte Frankreichs uns nicht lehrte, daß das Feuer, was zuletzt den Thron ergriff, von dem Scheiterhaufen ausging, welchen ausgelaſſene Demagogen den für den Thron erſchienenen Schriften früher bereitet hatten.

Nur die, auch einer meiner Schriften erzeigte Ehre der Theilnahme an dieſem, in Deutſchland zuerſt, und bis jetzt allein in Ew. ꝛc. Lande gefeyerten literariſchen Auto da Fé iſt und darf allein der Gegenſtand ſeyn, auf welchen ich mich, wenigſtens hier zu beſchränken habe.

Unter den Büchern, durch deren Verbrennung die Helden von der Wartburg darüber, welche Preßfreyheit ſie und ihr Anhang eigentlich haben wollen, ſich nunmehr ſo trefflich und unumwunden ausgeſprochen haben, befindet ſich auch der von mir vor einigen Jahren herausgegebene Codex der Gensd'armerie, von welchem ich Ew. ꝛc. hierbey ein Exemplar unterthänigſt überreiche.

Höchſtdieſelben geruhen, daraus zu erſehen, daß derſelbe weiter nichts als eine bloße Sammlung der, von den verſchiedenen Fürſten, unter denſelben auch von Ew. ꝛc. Höchſtſelbſt, über die Gensd'armerie erlaſſenen Geſetze iſt; Ew. ꝛc. geruhen darin Seite 359 bis 369 die von Höchſtdenſelben, ſo wie Seite 277 bis 403 die von ihren allerhöchſten Agnaten über dieſen Gegenſtand publicirten Geſetze in extenſo abgedruckt zu leſen.

Dieſer Codex enthält mithin überall nicht meine Gedanken, nicht meine Grundſätze, ihnen iſt alſo, zu meinem lebhaften Bedauern, die Ehre der Misbilligung der auf der Wartburg verſammelten unreifen Solonen nicht zu Theil geworden.

Vielmehr ſind es die Geſetze und Unterſchriften der Könige und übrigen Fürſten. Ew. ꝛc. eigene Geſetze ſind es alſo, die in Höchſt-Ihrem eigenen Lande von Höchſt-Ihren eigenen Dienern, von Höchſt-Ihren eigenen Unterthanen öffentlich verbrannt, oder nach der Abſicht jener Feuer-Cenſoren öffentlich verhöhnt und beſchimpft ſind.

Wäre ich nicht Unterthan und Diener eines deutſchen Fürſten, wäre ich nicht deutſcher Bürger, müßte mir daher nicht die Ehre und Ruhe Deutſchlands wichtig ſeyn; ſo könnte ein ſolcher demagogiſcher Frevel mir perſönlich völlig gleichgültig, ja, als bloßem Herausgeber des Gensd'armerie-Codex ſelbſt nur angenehm ſeyn, da er die dringende Nothwendigkeit des Inſtituts, deſſen Geſetze ich ſammelte, beweiſet und beſtätiget.

Meine Vermuthung, daß im Cenſur-Standrecht auf der Wartburg ſo manche waren, welchen die öffentliche Ruhe und Ordnung in unſern Staaten ein wahrer Greul iſt und welchen es vortheilhafter wäre, wenn, wie in Italien, ſo auch in Deutſchland, der rechtliche Bürger die Sicherheit vor Räubern erſt von dieſen ſelbſt erkaufen müſſe, iſt dadurch völlig gerechtfertigt, daß dem auf der Wartburg geſchriebenen Brandbriefe dem in allen deutſchen Staaten zuerſt in Ew. ꝛc. Lande geſtifteten eigenen Polizey-Collegium zu Hohn, der Entſcheidungs-Grund angehängt iſt, daß es in Deutſchland keiner Polizey bedürfe.

Ob aber ein ſolches Verfahren der von Ew. ꝛc. noch in dieſem Jahre öffentlich gebotenen Achtung für fremde Regenten, und mithin auch für ihre Geſetze, angemeſſen? ob es ein Merkmal wahrer Denkfreyheit, wahrer Toleranz und wahrer Publicität ſey? mit welchen Buchſtaben die Geſchichte, beſonders die Geſchichte der deutſchen Aufklärung, dieſen Frevel in ihren Annalen verzeichnen und dieſer Scene der höchſten Barbarey einſt gedenken wird, welcher Gewinn daraus für Cultur, Wiſſenſchaften und geſellſchaftliche Ordnung entſtehen wird? dieſe und ſo manche andere Fragen hiernach zu beantworten, verbietet mir die Ew. ꝛc. ſchuldige und gewidmete tiefſte Verehrung. Mir ziemt es nur, auf die von mir herausgegebene Sammlung der Geſetze Ew. ꝛc. und der übrigen Regenten mich zu beſchränken, und da ich mir nicht ſchmeicheln darf, daß dieſe Sammlung Ew. ꝛc. bekannt iſt, ſie von jenen ehrerbietigſten Bemerkungen begleitet, Höchſt-Denenſelben in demjenigen unbegränzten Reſpect zu überreichen, worin ich erſterbe

Ew. ꝛc.

Berlin, den 9 Nov. 1817.

ꝛc. ꝛc.
Carl Albert v. Kamptz,
Königl. würkl. Geh. Ober-Regierungs-
Rath und Cammerherr.

Copia.

pr. den 29 Nov. 1817.

Durchlauchtigſter ꝛc. ꝛc.

Ew. ꝛc. überreiche ich hierbey unterthänigſt ein Exemplar einer bey Weſſelhöft in Jena gedruckten und dort, ſo wie in Eiſenach und in Höchſtdero Hofbuchhandlung in Weimar feil liegenden und allgemein divulgirten recht eigentlichen Schandſchrift auf Regenten, öffentliche Ordnung und einzelne beiden anhängige Perſonen, indem ihr Inhalt hinreichend beweiſet, daß ſie Höchſt-Denenſelben nicht bekannt ſeyn kann, weil ſie in dieſem Falle gewiß nicht würde geduldet ſeyn.

Wie könnte eine Schrift, worinn z. B. gleich auf der erſten Seite behauptet wird:

> daß die trübe Winternacht der Knechtſchaft noch immer auf Deutſchland laſte,

geduldet werden, da dieſe Worte keinen anderen Sinn als den haben können, daß die Regierung unſerer angebohrnen Fürſten eine Knechtſchaft ſey?

Wie könnte Ew. ꝛc. eine Schrift bekannt ſeyn, deren Erſcheinung, wenn ſie von Höchſt-Ihren Behörden genehmigt wäre, beweiſen würde, daß es in Ew. ꝛc. Staaten keinen Schutz für Recht und guten Namen mehr giebt, daß vielmehr beyde der Bosheit und Verläumdung ſchutzlos preiß gegeben ſind?

Ich darf für dieſen Ausdruck wegen ſeiner Wahrheit von Ew. ꝛc. Gerechtigkeit gewiß gnädigſte Verzeihung hoffen; Höchſt-Sie haben den Beleidigern Schreib- und Druckfreyheit geſtattet, und können daher dem Beleidigten die Freyheit der Klage nicht verſagen.

Geruhen Ew. ꝛc. aus Seite 22 dieſer Druckſchrift zu erſehen, daß die unter dem Vorſitze einiger Höchſt-Ihrer Profeſſoren tumultuirenden Studenten mehrere Schriftſteller öffentlich als Männer genannt und bekannt gemacht haben,

> die das Vaterland durch ihre Rede und That geſchändet, die Freyheit geknechtet und Wahrheit und Tugend im Leben und Schriften verleugnet haben, und die daher zu den Böſen und Buben im Vaterlande gehören.

Ew. ꝛc. geruhen aus der anliegenden öffentlichen Erklärung zu erſehen, daß ſogar der Profeſſor Fries dieß Verfahren gebilligt, und dieſe Männer für Bonapartiſche Schildknappen und Schmaizgeſellen öffentlich erklärt hat.

Wenn mir gleich die Geſellſchaft, worinne ich mich Seite 24 ꝛc. befinde, ehrenvoller als die der neuen Jacobiner in Jena iſt, ſo iſt es doch gewiß Ew. ꝛc. Gerechtigkeit geradezu entgegen, wenn von Höchſt-Ihren Dienern und den

Studenten Ihrer Landes-Univerſität Männer ſo gröblich und ſo öffentlich beſchimpft werden, welche in den Ländern Höchſt-Ihrer Mitbundes-Fürſten in höhern Staatsämtern angeſtellt ſind, wenn Männer, die, wie es bey Ancillon und mir der Fall iſt, eine der erſten Stellen in den Miniſterien ſeiner Majeſtät des Königs bekleiden und noch vor wenig Monaten durch das beſondere Vertrauen des Königs in Allerhöchſt-Ihren Staatsrath berufen ſind, wenn, wie dieß beym Herrn von Wangenheim der Fall iſt, ſelbſt der Miniſter und Bundestagsgeſandte eines der nächſten Königl. Blutsverwandten Ew. ꝛc. für

am Vaterlande frevelnde und das Vaterland durch
Wort und That ſchändende Buben

in Ew. ꝛc. Lande öffentlich erklärt und geſchimpft werden.

Der Frevel dieſer Beleidigung iſt ſo groß, daß die Gerechtigkeit des Fürſten, der ſie und ihre ſchriftliche Verbreitung nicht hindern könnte, gewiß ihre Beſtrafung von Fürſtl. Höchſten Amtswegen anordnen, und höhern Staatsdienern befreundeter Fürſten nicht anmuthen wird, die Genugthuung für eine ſolche öffentliche Beleidigung erſt durch perſönliche Injurienklagen gegen Studenten und noch zügelloſere Profeſſoren zu ſuchen.

Ew. ꝛc. Weisheit und Gerechtigkeit unterwerfe ich ſubmiſſeſt und im ehrfurchtsvollſten unbegränzteſten Vertrauen die deßhalb gnädigſt zu nehmenden Maasregeln, feſt überzeugt, daß Ew. ꝛc. nicht wollen, daß Höchſt-Dero Land, auf welches Deutſchlands Staaten noch vor Kurzem nur mit Neid und Bewunderung blickten und welchem bisher Deutſchland die Bildung ſeiner Jugend vorzugsweiſe gerne anvertrauete – die Pflanzſchule von Staatsverbrechern, Pasquillanten und Injurianten ſeyn ſolle, feſt überzeugt, daß Ew. ꝛc. nicht wollen, daß das Land, dem bis jetzt kein Staat den Rang und Namen des deutſchen Parnaſſes zu beſtreiten wagte, das Aſyl für Staatsverbrecher und Pasquillanten ſey, feſt überzeugt endlich, daß Ew. ꝛc. Gerechtigkeit und Weisheit auch hier als die verehrte erſcheinen wird.

In tiefſten Reſpect unterzeichne ich mich

Ew. ꝛc.

Berlin, den 27. Nov. 1817.

ꝛc. ꝛc.
C. A. v. Kamptz,
K. P. würkl. Geh. Oberkriegsrath
und Cammerherr auch Director
im Polizeyminiſterium.

Auf dieſe Denuntiationen wurde eine gerichtliche Unterſuchung der ganzen Sache angeordnet und dafür, neben den ebenfalls in Eiſenach geweſenen Lehrern aus Jena, dem geh. Hofrath Schweitzer, Hofrath Kieſer und Hofrath Oken, auch ich von dem Prorector aufgefordert, zu Protokoll zu geben, was ich darüber zu ſagen wüßte, ob die Congreß-Acte oder die Acte des heiligen Bundes von den Studierenden auf dem Wartenberg verbrannt worden ſey.

Hier iſt mein Protokoll.

Jena,
am 24. Novbr. 1817.

erſchien der vorbefindlichen Ladung gemäß in dem akademiſchen Senats-Zimmer

der Herr Hofrath und Profeſſor D. Fries hieſ.

und gab auf geſchehene Veranlaſſung und Vortrag aus dem höchſten Reſcript vom 18ten dieſ. M. n. Nachſtehendes zum Protocoll:

Ich bin ſelbſt mit nach Eiſenach gegangen, größtentheils aus Theilnahme an der Feyer überhaupt, dann aber doch auch, weil ich hoffte, zu Feſthaltung des Friedens unter den Studierenden mit beytragen zu können. Ich führe dieß hier an, weil ich vorzüglich in dieſer Abſicht die Worte habe drucken laſſen, welche am 18ten Octbr. Morgens unter die Studierenden vertheilt wurden.

Ich befürchtete, daß ungeachtet der beſten Abſichten der jungen Leute zwiſchen den verſchiedenen Parteyen unter ihnen, Streitigkeiten entſtehen könnten, ſobald ſie das Feſt nicht nur mit der Abſicht Einer brüderlichen Vereinigung feyern wollten, ſondern daneben etwa Verſuche darauf machten, ſich über die Formen geſellſchaftlicher Verhältniſſe unter ſich zu vereinigen, und ich bin mir bewußt, darin zum Guten gewirkt zu haben.

Dieſer Abſicht gemäß ſuchte ich vorzüglich in Vereinigung mit Hrn. Geh. Hofr. Schweitzer den ganzen Tag des 18ten Octobers ſo viel wie möglich unter den Studierenden zu bleiben. Ich bin mit ihnen zugleich des Morgens auf die Wartburg gegangen, war bey der Feyer des Morgens gegenwärtig, blieb unter ihnen bis zum Mittagseſſen, nahm mit ihnen am Mittagseſſen Theil, ging mit ihnen hinunter in die Kirche, war zu verſchiedenen Zeiten nachher auf dem Markt und war endlich der einzige von uns Jenaiſchen Lehrern, welcher auch auf den Wartenberg zu den Feuern ging. So kann ich denn bezeugen, daß bis dahin die Feyer durchaus mit Ernſt und Würde, und mit gegenſeitigem freundſchaftlichen Einverſtändniß aller derjenigen, die daran Theil nahmen, vor ſich ging.

Bey den Feuern traf ich den Eiſenacher Landſturm und die Studierenden zuſammen vereinigt, und hörte die Rede mit an, welche der Student Rödiger ſprach. Nach beendigter Rede habe ich aber mit meiner, nicht aus Studierenden beſtehenden Geſellſchaft den Wartenberg verlaſſen, ohne bey der Verbrennung der Bücher gegenwärtig zu ſeyn, nicht eben abſichtlich, um dieſe Scene zu vermeiden, ſondern wegen des heftigen Windes, und ohne nur an dieſe Scene zu denken, ich wußte aber allerdings voraus, daß einige der Studierenden Bücher verbrennen wollten, und habe die Liſte der zu verbrennenden voraus geſehen. Ich muß geſtehen, daß ich darin nichts Anſtößiges fand, weil ein ähnliches Verbrennen bey ähnlicher Gelegenheit ſchon ſo häufig im Gebrauch geweſen iſt, weil ich darinn nichts Beſchimpfendes für die Verfaſſer der verbrennenden Schriften finde, ſondern nur ein Zeichen des lebhaften Widerwillens gegen diejenigen Lebens-Meinungen und Lebens-Anſichten, die in dieſen Schriften ausgeſprochen und vertheidiget ſind.

Der Gedanke dieſer Verbrennung iſt nicht von mir ausgegangen, ſondern gehört, ſo viel ich weiß, einigen unter den Studierenden, ich theile aber mit dieſen das ungünſtige Urtheil über alle einzelne verbrannten Schriften, ſo wie auch den lebhaften Widerwillen gegen eine gewiſſe Disciplin bey unſern Heeren, die zuletzt noch angedeutet wurde. *)

---

*) Dieſes Urtheil wird leicht zu rechtfertigen ſeyn. Vergleiche man die Maßmannſche Aufzählung der verbrannten Titel oder Bücher. Neben dem Götzendienſt an Napoleon und das Reich der Napoleoniden, neben der berüchtigten Schmalziſchen Angeberey, neben dem Zank gegen Jahns herrliche Bemühungen um das Turnweſen, neben einzelnen Reden gegen die Fortbildung des deutſchen Geiſtes in einiger und geſunder Kraft, theils in Beziehung auf den Artikel 13. der Bundesacte, theils in Beziehung auf Deutſchlands Einigkeit und Einheit, theils in Beziehung auf deutſches Jugendleben, neben Werners neokatholiſchen Dichtungen und endlich neben der Bezeichnung des Widerwillens gegen Eindrängung franzöſiſchen Rechtes und franzöſiſcher Staatseinrichtungen in das deutſche Leben, ſind als wiſſenſchaftliche Werke einzig von Kotzebues Geſchichte des deutſchen Reichs, Ancillon über Souveränität, von Hallers Re-

Das Verzeichniß der Schriften, welches ich vorher geſehen habe, ſtimmt ganz mit demjenigen überein, welches in der hier gedruckten Beſchreibung des Feſtes von S. 24—28

ſtauration der Staatswiſſenſchaften und von Wangenheims Idee der Staatsverfaſſung genannt.

Gegen von Kotzebues Geſchichte des deutſchen Reichs berufe ich mich auf die Recenſion dieſer Schrift in der Jenaiſchen allgemeinen Litteratur-Zeitung und behaupte, daß jedem Deutſchen eine ſolche Entſtellung der Vorzeit unſers Volkes zuwider ſeyn müſſe, in welcher durchaus der Geiſt vergangener Zeiten nicht begriffen, ſondern alles mit Verkleinerungsſucht, nach des Verfaſſers Vorurtheilen gemodelt wird.

Gegen von Wangenheim habe ich nur dem geheimen Kirchenrath Paulus beyzutreten.

Gegen von Hallers Reſtauration der Staatswiſſenſchaften berufe ich mich auf die Gegenſchrift des Profeſſor T. W. Krug in Leipzig. Mir iſt von Hallers Werk nur ein trauriges Beyſpiel wie weit Patricier-Stolz einem Manne von ſolchen Scharfſinn und Wiſſenſchaft die Gedanken zu umnebeln vermöge. „Es gibt nur zweyerley Suveräne, Individuen und Korporationen — dieſe ſind ſelbſtſtändige Herrn, die nur eigne Macht beſitzen und eigne Rechte ausüben, die im Grunde, gleich andern Menſchen, in ihren vier Pfählen nur ihre eigne Sache regieren und diejenigen ihrer Unterthanen bloß in ſofern, als ſie mit der ihrigen in Berührung ſteht. — Das Volk oder die Nation iſt keine freye Bürgerſchaft, ſondern bloß ein Aggregat von Untergebenen, ein Aggregat dienſtbarer oder verpflichteter Menſchen. — Dieſer Souverän iſt vor dem Volke, wie der Stamm vor den Aeſten — er iſt von Formen unabhängig und über die von ihm gemachten poſitiven Geſetze und Einrichtungen erhaben.“ Fluch über dieſe Theoretiker des Deſpotismus! Sie predigen die Lehre der Aufwiegelung; ſie nehmen die Köpfe des angegeben iſt, ich bin daher feſt überzeugt, daß von einer Verbrennung der Bundesacte, oder der Acte des heiligen Bundes, oder auch irgend einer Geſetzſammlung, den Codex

---

dummſtolzen Eigendünkels ein und erfüllen erſt die freyer geſinnten durch ihre thörichte Vertheidigung mit dem Widerwillen gegen beſtehende Verfaſſung und Lebensordnung. Zu den Zeiten des Hobbes und Filmer war es zu entſchuldigen, daß gute Köpfe ſolche Theorien bildeten; wir müſſen es dieſen danken, daß ſie ihre einſeitigen Syſteme klar darſtellten und uns die Auffindung der Fehler erleichterten. Aber Euch zu unſrer Zeit umnebelt nur der Ahnenſtolz den Geiſt, daß ihr nicht im Stande ſeyd in den Schulen des Locke, Montesquieu und aller freyſinnigen aber gemäßigten großen Denker der neueren Zeit die reinere Wahrheit zu lernen.

Endlich ſo viel gemäßigtes und gutes gleich in Herrn Ancillons Schrift ausgeſprochen iſt, ſo erregt doch auch dieſe meinen Widerwillen vorzüglich durch zwey Anſichten. Sie wiederhohlt die beſonders von Robert Filmer ehedem für den Despotismus ausgeführte Vergleichung des Regenten mit dem Familienvater. Das Bild vom Familienvater hat hier gar keine Bedeutung, wenn man nicht die Regierung als die *allein mündige* über das *unmündige Volk* ſtellt. — Wer iſt nun aber im Volk der Mündige? — Weder Regent noch Volk in ihrer Trennung — ſondern der *Geiſt der Aufklärung* in dem vereinigten Leben des Volkes und der Regierung. Eine wahre Familienregierung iſt daher ein Theokratiſcher Prieſterſtaat oder ein Platoniſcher Philoſophenſtaat. Wollen wir nun da hinaus? — Die Jeſuiten unter uns vielleicht. Wir andern ſagen: Gott behüte uns in Gnaden! Wir wollen keinen von beyden, ſondern der Geiſt der Aufklärung lebe *im ganzen Volke* durch Vertheilung der Einſicht zur ächten Platoniſchen σωφροσύνῃ.

Doch das ſchlimmere ſcheint mir die Art wie Ancillon gegen Volksſouveränität geſtritten hat. Wer verzeiht es nicht gern einem Freunde des franzöſiſchen Vol-

Napoleon, und den Codex der Gensd'armerie von Kamptz ausgenommen, für dieſe Verbrennung nicht die Rede geweſen iſt.

Endlich muß ich noch hinzufügen daß ich die Durchſicht des hier erfolgten Abdruckes von dem Büchlein „kurze und wahrhafte Beſchreibung des großen Burſchenfeſtes auf der Wartburg bey Eiſenach, am 18ten und 19ten des Sieges-Monats 1817“ ſo wie von der hier zum Druck gegebenen Rede des Studenten Rödiger, übernommen hatte. Ich

---

kes, wenn ihm der Klang dieſes Wortes gehäſſig geworden iſt. Aber hüten wir uns die Ideen um ihrer Misdeutung willen zu ſchmähen! Nichts führt leichter zu gehäſſigen Verketzerungen als dieſes. — Ich kann hier wohl unpartheyiſch urtheilen, denn auch ich habe öfters öffentlich gegen die Idee der Volksſouveränität geſprochen. Aber dieß iſt ein bloßer Streit der Schule, hüten wir uns, daß wir im Streit gegen dieſes Wort nicht am Ende Pöbelherrſchaft, Jakobinismus darunter verſtehen; hüten wir uns, daß wir nicht am Ende gar mit rohen Schreyern alle die des Jakobinismus beſchuldigen, welche die Volksſouveränität fordern.

Hier nun, meine ich, könne Herrn Ancillons Rede ſehr leicht irre führen. Er behauptet: das Volk der Franzoſen ſey in ſeiner Revolution verdorben, da es doch offenbar durch ſeine Verderbniß in die Revolution geſtürzt wurde. — Als Urſach der Revolution ſieht er nun die Theorie der Volks-Souveränität an. Aber dieſe wird mehr oder weniger immer Schulſache bleiben und könnte ſo großes nicht wirken. Ich behaupte: nicht die unrichtige Idee der Volks-Souveränität, ſondern die richtige Idee der Volks-Stellvertretung in der Verfaſſung hat in Frankreich die Verwirrung vollendet, weil man die Wahlen nach falſchen Grundſätzen ordnete und ſo die Pöbelherrſchaft herbeyführte, während welcher die Führer des Jakobiner- und Schuſter-Clubs in jedem Haufen zuſammenrottirten Pöbels die unverletzliche Majeſtät des Volkes anerkennen zu machen wußten.

würde die weitläuftige Beſchreibung der Verbrennung jener Bücher, weil ich dieſe ganze Sache für das große Publicum für völlig unwichtig hielt, ſehr ins Kurze zu ziehen, und faſt ganz zu unterdrücken gerathen haben, wenn dem hieſigen Abdruck nicht ſchon grobe Verläumdungen in öffentlichen Blättern zuvorgekommen wären. Nun ſchien es gerathener, alles öffentlich vorzulegen. Ich habe aus einem ähnlichen Grunde auch einzelne harte Stellen ſowohl in der Beſchreibung, als in den Reden der Studenten Riemann und Rödiger mit Fleiß ſtehen laſſen, um der Wahrheit gar nichts zu vergeben. Wem kann es ſchaden, daß das Urtheil junger Männer hier vernommen werde, ſo wie ſie es gaben.

Nach geſchehener wirklicher Vorleſung dieſer ſeiner Angabe, hat daher Comparent ſich dazu bekennt, die Richtigkeit derſelben auf ſeine Profeſſorpflicht verſichert, und das abgehaltene Protocoll mit unterzeichnet.

So nachrichtl.

Jacob Friedrich Fries.

D. Ludwig von Gohren,
Acad. Secretär.

Ex poſt

gab Herr Hofrath Fries annoch die Erläuterung:

In Rückſicht auf die Bl. 8 befindliche Angabe „das Verzeichniß“ ꝛc. bis zu den Worte „angegeben iſt“, füge ich noch bey, daß ich bey den Verfaſſern, von denen im gedruckten Verzeichniß mehrere Bücher genannt ſind, mich nicht beſtimmt genug erinnere, ob gerade dieſe alle auch voraus genannt worden ſeyen.

So nachrichtl.

Jacob Friedrich Fries.

D. Ludwig von Gohren,
Acad. Secretär.

Es iſt an ſich klar und die That hat es uns ſo eben wieder bewieſen, daß ſich durch ſolche Feuer das Urtheil über Schriften recht kräftig und vernehmlich ausſpreche. Allein was bedeutet denn wohl ein ſolches Verwerfungsurtheil, ohne dazu ausgeſprochne Gründe? Etwas bedeutendes muß es doch wohl bedeuten, woher ſonſt der gewaltige Lärm darüber.

Es iſt an ſich klar, daß mit dieſer Sprache der Flammen in Wiſſenſchaften Wahrheit und Irthum nicht geſchieden werden könne, daß dieſe Sprache eine thörichte leidenſchaftliche ſey, wo ſie ein wiſſenſchaftliches Urtheil geltend machen will. Ganz anders aber ſteht es bey Meinungen im Leben, bey Worten für die That geſprochen. Da trägt jeder die Gründe ſchon in ſich, da hat es wohl Bedeutung auch nur die Meinung, die Geſinnung vernehmlich kund zu geben. Wo es gilt, ob Gott oder Götze verehrt werde, ob Freyheit oder Knechtſchaft im Vaterlande walte, da ſoll uns nicht ſo zweifelsbang ums Herz ſeyn, daß wir nicht kräftig zu bekennen wagen ſollten, was wir für recht und was für unrecht halten.

Es wäre Thorheit auf dieſe Weiſe wiſſenſchaftliche Wahrheit angreifen oder verfechten zu wollen, es wäre Verbrechen durch ſie aufrühreriſche Geſinnungen öffentlich und feyerlich auszuſprechen.

Auf dem Wartenberg war nun die Verbrennung der Schriften durchaus eine Nebenſache. Manche ſagen dagegen, ein ſolches Urtheil der Jugend ſey ein unbedeutend Ding. Vielleicht! Dann aber hätte man kein ſolches Geſchrey darüber erheben ſollen. Das einzig intereſſante kann dabey die Frage ſeyn, ob dieſes Jünglings-Urtheil etwas taugte oder nicht. Und dafür übernehme ich gern die Vertheidigung. Die verbrannten Schriften ſind faſt alle von der Art, daß ſie, auch meiner Meinung nach, Meinungen oder Lebensanſichten ausſprechen, welche dem geſunden Geiſte unſers Volkes ſchaden konnten oder können. Unter allen iſt auch nicht eine, welche für den Auswählenden auf Widerwillen gegen geſetzlichen Gehorſam, auf Nichtachtung des Glaubens oder auf Leichtſinn hinwieſe.

Aber ſoll denn die Polizey Auftritte dieſer Art geſtatten? Bedenkt das meinetwegen, wie ihr wollt. Wenn ihr euch vor der aufrühreriſchen oder ſchimpfſeligen Stimmung eurer Jugend zu fürchten habt, ſo bedaure ich euch, — dann müßt ihr freylich dieß und vieles andere verbieten, auch, wenn ihr könnt, verhindern. Sonſt kommt viel auf den Grad des herrſchenden Frohſinns oder der Hypochondrie an. Wo Frohſinn herrſcht und geſundes Vertrauen, da läßt man gern einen jeden ſeine Meinung äußern und nachher verantworten. Hypochondriſche Leute aber ſind freylich kranke Leute, der Lärm greift ihre Nerven an, das ungewöhnliche macht ſie argwöhniſch und ärgerlich, — kurz um, man muß da mit dem Arzte zu Rathe gehen. — Ich aber verſtehe nicht mit zu rathen.

Nur ſo viel weiß ich, daß eine ſolche weder gottlos noch aufrühreriſch werdende öffentliche Erklärung ſeiner Meinung vielleicht von vielen unmanierlich gefunden wird, daß ſie aber weder widerrechtlich noch niederträchtig iſt. Dagegen ſcheint mir es allerdings widerrechtlich und niederträchtig, in namenloſen Flugſchriften oder Zeitungsartikeln zu verläumden und noch mehr in geheimen Berichten Schriftſteller anzuſchwärzen. Wenn nun die Polizey dieſe größern Uebel nicht im Stande wäre, zu beſeitigen, ſo thut ſie vielleicht auch beſſer jenem geringeren ſeinen Lauf zu laſſen, da es immer ein Gegengift gegen dieſe anbietet.

Gegen mich iſt in dieſer Sache zuerſt mit einer harten gar wunderlichen Scheltrede in den rheiniſchen Blättern ein Ungenannter hervorgetreten. Darauf muß ich wohl Rückſicht nehmen, weil ſie mich der Feigheit, Argliſt und Barbarey anklagt. Ich habe im Oppoſitionsblatt den Studenten, welche im Widerwillen gegen Ohnmacht der Deutſchen und Spaltung unter ihnen auf dem Wartenberg Schriften verbrannten, bezeugt: ſie hätten die Acte der Vereinigung des deutſchen Bundes nicht mit verbrannt, wie man ſie des Widerſinns doch beſchuldigte. Mich ging die Sache näher nicht an, als daß ich die Feyer genau genug beobachtet hatte, um ein ſolches Zeugniß geben zu können und daß ich mich für die richtige Beurtheilung der Feyer lebhaft genug intereſſirte, um auf die Gefahr mancher Unannehmlichkeiten hin ein ſolches Zeugniß doch gern geben zu mögen.

Auf dieſe Erklärung erwiederte jener Ungenannte in übereiltem Eifer wunderliche Dinge.

Gern gebe ich ihm zu, daß es eine unrechte Anmaßlichkeit geweſen wäre, wenn ich als Univerſitätslehrer eine ſolche Verbrennung hätte veranſtalten und ausführen wollen, daß mich der Verdacht, damit wiſſenſchaftlich wirken zu wollen, getroffen hätte. Es war aber ſehr übereilt, mir ein ſolches Unternehmen Schuld zu geben und über die Sache zu ſprechen, ehe er den Hergang derſelben kannte. Der Ungenannte findet ſich ſelbſt mit jungen Leuten, die ſo etwas treiben, ganz höflich ab; da nun dieſe es allein getrieben haben, ſo hätte er fein ſeinen Eifer zurückhalten ſollen.

Allein auch unter der Vorausſetzung, daß ich die Verbrennung unternommen hätte, bleibt ſeine Rede thöricht. Wenn die Verbrennung von Studenten unternommen nichts widerrechtliches enthält, wie ſoll ſie da unter der Hand eines Profeſſors auf einmal zu Mord- und Henkerswerk werden? Hier hat den Sprechenden das beſonnene Urtheil ganz verlaſſen. Bedeutungslos wirft er Scheiterhaufen der Inquiſition und Luthers Feuer; Menſchen verbrennen, Meinungen ausrotten und dieſe Zeichen des Abſcheus gegen gemeinſchädliche Schriften durch einander. Er ſagt: Prof. Fries rühme ſich gethan zu haben, das ſchlimmſte, was der Fanatismus that, den wir der tollen Zeit des wüthigen Aberglaubens zum Vorwurf machen; Prof. Fries habe die Leute, die er nicht mag, für Ketzer, Ungläubige, Zauberer, Jakobiner, Bonapartiſche Schildknappen oder Schmalzgeſellen erklärt, um ſie oder ihre Schriften dem Tode zu weihen und zu opfern.

Ich fühle wohl, daß es an ſich nicht der Mühe lohnt, auf eine ſo abgeſchmackte Rede zu antworten, indeſſen habe ich der Aufforderung meiner Freunde, überhaupt über den Streit gegen die Feyer auf der Wartburg öffentlich zu reden, einmal nachgegeben, ſo ſey denn auch dieſes beſprochen.

Dadurch daß man ſein wohlerworbenes Exemplar eines Buches oder gar nur einen Titel ins Feuer wirft, werden keine Schriften dem Tode geweiht, keine Meinungen ausgerottet. Was aber die Verbrennung der

Verfaſſer ſelbſt (denn das müſſen doch wohl die vom Ungenannten aufgeführten verbrannten Menſchen ſeyn,) betrifft, ſo beweiſen die Zeitungen und Denuntiationen der folgenden Zeit, daß ihre Gabe der Sprache, mit der man doch dort allein kämpfte, bey dieſem Oxydations-Proceß nichts gelitten habe.

Mich trifft aus dem ganzen lächerlichen Geſchrey um einige Buch verbrannten Papiers nichts, als daß ich einige Verfaſſer von auf dem Wartenberg verbrannten Schriften Bonapartiſche Schildknappen, andere darunter Schmalzgeſellen genannt habe. Dafür erklärt aber, wie der Ungenannte ſich ausdrückt, habe nicht ich dieſe Männer, ſondern ſie erklärten ſich durch ihre Schriften ſelbſt dafür. Welcher verſtändige will es beſtreiten, daß der Verfaſſer der Criſis und Rettung Deutſchlands, der Verfaſſer des Jaſon und andere zu den deutſchen Anhängern und Schmeichlern des Bonaparte gehört haben? Ferner iſt es nicht offenkundige Thatſache, daß der geheime Rath Schmalz mit ſeinen Gehülfen und der Etatsrath von Kotzebue das Geſchäft der Auflaurer und Angeber getrieben haben? Zuletzt verirrt ſich jene Rede gar zu den Worten: „Prof. Fries erniedrigte ſich zu einem Dienſte, den die Tyranney ſonſt Schergen und Henkersknechten übertrug.“ *)

---

*) Nein! Dieſen Unſinn hat ſchwerlich ein deutſcher Chriſt geſagt. Schlimm iſt es, daß in unſerem Vaterlande ſo ſelten Männer von Geiſt und Kraft ſich unſerer politiſchen Tagblätter annehmen, ja daß man es denen wohl

Nicht wahr, wenn jemand das Bild ſeines Freundes an die Wand hängt, ſo erniedrigt er ſich auch zu einer That, welche die Tyranney ſonſt Schergen und Henkersknechten übertrug? Er hängt ja ſeinen Freund in effigie auf. Wohl mögen Tyrannen und Volksverderber oft nur Henkersarme bereitwillig finden, um das ungerechte Urtheil durch dieſe Feuer-Sprache ausſprechen zu laſſen. Wo aber jugendlicher Muth ſich dieſer Sprache bedient, da wird, wenn man es einmal öffentlich beachten will, doch erſt zuzuſehen ſeyn, ob Muthwille oder gerechter Unwille ſie dazu trieb. — Wie nun? Sollen die Grundſätze und Lebensanſichten, welche man vor drey Jahren noch ſo heilig hielt, daß man die deutſche Jugend für ſie unter die Waffen rief, daß man für ſie den Wohlſtand ganzer Provinzen, ja das Leben von Hunderttauſenden willig opferte, — ſollen dieſe Grundſätze jetzt nicht einmal ſo viel mehr gelten, daß eine Verſammlung deutſcher Jünglinge, die damals großentheils ihre Bruſt den feindlichen Bajonet-

---

gar verübelt, die mit großen Aufopferungen von Zeit und Mühe, auf die Gefahr ſo vielfachen Verdruſſes hin es doch einmal verſuchen dieſem hochnöthigen Bedürfniß abzuhelfen, — daß wir dagegen ſo viele mechaniſch-abſchreibende Zeitungsſchreiber haben, welche ſelbſt Schimpf, Lüge und Verläumdung aufnehmen, wenn die Furcht ſie nicht hindert. Doch ſage ich dieſe letzte allgemeine Bemerkung durchaus nicht gegen die rheiniſchen Blätter oder deren Herausgeber, mein Streit gegen dieſen beſchränkt ſich einzig auf den oben beſtrittenen Artikel.

ten hat, ſich das treue Halten an dieſen Grundſätzen auf jede Weiſe verſichern dürfe, wenn ſie dadurch nur keines Dritten Rechte kränkte?

Doch eben gegen Letzteres hat ja Herr von Kamptz eine Abhandlung drucken laſſen, in welcher er die Widerrechtlichkeit der Bücherverbrennung auf dem Wartenberg behauptet, weil überhaupt die öffentliche Verbrennung einer Druckſchrift eine grobe ſymboliſche Injurie gegen ihren Verfaſſer ſey. Er hat aber darin, ungeachtet aller Citate, gar keine Rechtskenntniß gezeigt.

Dieſe Sache iſt äuſſerſt einfach. Eine Injurie, d. h. eine rechtswidrige Beſchimpfung wird vollzogen durch den animus injuriandi, mit dem jemand irgend etwas thut. Man kann alſo durch die gleichgültigſten Handlungen z. B. durch den Ausruf: du göttlicher Menſch! — oder durch Verbrennen, Annageln, aber auch Küſſen oder Anbeten einer Druckſchrift, deren Verfaſſer injuriiren, wenn dieſer animus injuriandi dabey iſt.

Alles kommt auf dieſe Abſicht zu beleidigen oder widerrechtlich die Ehre zu kränken an; wo dieſe iſt, iſt die Injurie, wo ſie nicht iſt, iſt keine Injurie.

Es kann aber dieſer animus injuriandi nur gegen Menſchen, (einen Einzelnen oder eine Geſellſchaft,) gerichtet ſeyn, aber nicht gegen Sachen.

Auf die Frage, ob durch die Verbrennung einer Druckſchrift ihr Verfaſſer injuriirt werde, iſt alſo die leichte und einzig richtige Antwort: Ja! ſobald die Verbrennung mit der Abſicht vorgenommen iſt, den Verfaſſer zu injuriiren. — Dieſe auf den Verfaſſer gerichtete Abſicht iſt alſo zu beweiſen. Was daher allein zu riſtiſch zu erörtern geblieben wäre, iſt: ob der animus injuriandi bey der öffentlichen Verbrennung von Druckſchriften zu präſumiren ſey oder nicht. — Und da wird jedem ruhig überlegenden leicht klar, er dürfe nicht vermuthet werden.

Die durch Herrn von Kampz in Druck gegebene Schrift fängt dagegen mit der Frage an, ob die öffentliche Verbrennung einer Druckſchrift dem Schriftſteller eine Injurie zufüge, wenn ſie in der Abſicht vorgenommen iſt, der Perſon des Verfaſſers der Druckſchrift oder den in der letzten enthaltenen Grundſätzen Mißbilligung, Geringſchätzung oder Verachtung zu bezeugen, — und trennt nachher nicht die Theile dieſes ſo zuſammengefaßten Gedankens, weswegen ſie denn auf ihre Frage nie anders als mit dem vom Ariſtoteles παρὰ τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν benannten Sophisma antworten kann.

Denn 1) dadurch, daß man den in einer Druckſchrift enthaltenen Grundſätzen ſeine Mißbilligung, Geringſchätzung oder Verachtung bezeugt, — injuriirt man an ſich nie, denn man urtheilt nicht über die Perſon, ſondern über Meinungen, über Wahrheit und Jrthum.

2) Auch einer Perſon Mißbilligung, Geringſchätzung, ja ſogar Verachtung bezeugend, fügt man dieſer nicht immer eine Injurie zu. Es kann nämlich

a) die exceptio veritatis in vielen Fällen den Vorwurf der Injurie abweiſen.

b) der Jrthum entſchuldigen. Wer dem Kläger dieſen ſeinen Jrthum beweiſt, wird nicht als Injuriant verurtheilt werden dürfen.

c) das mißbilligende und geringſchätzende Urtheil kann nur die Klugheit oder Geſchicklichkeit eines Mannes betreffen, ohne ſeine Ehre zu kränken. Auch dann enthält der Vorwurf an ſich keine Injurie. Z. B. Jemand werfe ein Buch ins Feuer und rufe dem Verfaſſer zu: weg mit Dir, du ſollſt uns keine Geſetze ſammeln, — oder ein andermal: weg mit dir, du ſollſt uns die Geſchichte unſers Volks nicht erzählen! — ſo iſt dies an ſich noch keine Ehrekränkung und es liegt noch kein Beweis des animus injuriandi darin.

Durch dieſe falſche Gedankenverbindung gibt jene Abhandlung immer nur Belege, daß man die Verbrennung von Häuſern, Schriften u. ſ. w. wohl könne zum Beſchimpfen brauchen, aber a poſſe ad eſſe non valet conſequentia. Ja ſie überſieht ſogar, daß bey allen §. 2 angeführten beeinträchtigenden Strafen, die Beſchimpfung erſt dadurch angethan wird, daß des Henkers Hand die Sachen zum Feuer bringt, oder der Richter die Abſicht der Beſchimpfung im Urtheil ausſpricht.

Eine öffentliche und feyerliche Verbrennung einer dem Verbrennenden eigenen Sache iſt für ſich nach keinem Rechtsgrundſatz eine injuriirende Handlung. Wenn nun jemand ein ihm gehörendes Buch verbrennt, ſo liegt an ſich darin keine Injurie gegen den Verfaſſer und die erſte zu vermuthende Abſicht iſt Nichtachtung, Mißbilligung oder Verachtung des Inhaltes dieſer Druckſchrift.

So weit hatte ich geſchrieben als mir ein Freund zeigte, dieſe meine Behauptung ſey ja in jener Abhandlung wörtlich eben, ſo enthalten und ich mit ihr gar nicht im Widerſpruch. Ich las nun wirklich dort S. 11: das ganze Publicum und jedes Mitglied deſſelben iſt befugt, dem Geiſteswerk eines Schriftſtellers Mißbilligung und Tadel zu bezeugen. Ferner S. 12 aus dem Preuſſiſchen Landrecht: bey öffentlichen Urtheilen über Werke oder Handlungen der Kunſt, des Geiſtes oder Fleißes wird der Vorſatz der Ehrenkränkung nicht vermuthet, in ſofern ſie bloß auf den Werth oder Unwerth des beurtheilten Gegenſtandes eingeſchränkt werden.

Als ich dieß geleſen hatte ging ich mit dem Ariſtoteles zu Rathe und nun wurde mir alles klar. Ich fand, daß wenn jene Abhandlung auch ſonſt zu nichts gut ſey, ſie für einen Lehrer der Logik doch immer ein brauchbares, (wenn ſchon ſchmuzig eingebundenes) Geſchenk bleibe, als eine gute Beyſpielſammlung für verſchiedene Arten von Trugſchlüſſen.

Ich bemerkte nämlich, daß das Sophiſma παρὰ τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν nur bis §. 4 fortlaufe, daß §. 5 die vorher zuſammengewirrten Fragen richtig unterſchieden werden, aber leider nur um in §. 6 das Sophisma der erſten 4 Paragraphen durch die beliebte petitio principii in ein grobes σόφισμα ἑτεροζητήσεως oder ignorationis elenchi aufzunehmen.

Zu Deutſch. Durch die vier erſten Paragraphen iſt gar nichts geſagt, weil der Verfaſſer darin das Urtheil über den Schriftſteller von dem über die Schrift nicht unterſcheidet. In §. 6 iſt aber der Schlußſatz:

„Die in Rede ſtehende Handlung iſt alſo eine grobe Injurie“ — auf einmal fertig, indem der Verf. (per petitionem principii) das erſt zu erweiſende, nämlich den animus injuriandi eines Jeden, der öffentlich Bücher verbrennt, als bewieſen vorausſetzt. So muß aus der ganzen Rede nur klar wird des Verfaſſers ignoratio elenchi, d. h. daß er ſelbſt nicht wiſſe, was er will.

Später wurde von der Großherzoglichen Landesregierung in Weimar auf dem Grund der vorſtehenden Denuntiationen und des vorſtehenden Senats-Protokolls, wegen Verdachtes meiner Theilnahme an einem Majeſtäts-Verbrechen, eine Criminal-Unterſuchung gegen mich verhängt und dieſe anzufangen einer eigenen Commiſſion aufgetragen, wie hier vorliegt.

Abſchrift.

Aus dem beyliegenden Auszuge eines hohen Reſcripts vom geſtrigen Tage wird Herr D. Jacob Friedrich Fries, Hofrath und ordentlicher Profeſſor auf der Univerſität Jena, entnehmen, welche Unterſuchung wider ihn mir aufgetragen wurde. Um dieſem hohen Auftrage Genüge zu leiſten, habe ich

den ſechſten December dieſes Jahres

als den Tag beſtimmt, wo die Unterſuchung beginnen ſoll, und lade daher, Kraft Auftrags, genannten Herrn Hofrath und Profeſſor D. Jacob Friedrich Fries in Jena hiermit vor, am feſtgeſetzten Tage, Nachmittags drey Uhr, im hieſigen Regierungs-Gebäude, im Commiſſions-Zimmer, vor der Commiſſion zu erſcheinen und zu erwarten, daß er über die gegen ihn angebrachten Anſchuldigungen werde vernommen und mit fernerer Unterſuchung werde verfahren werden.

Weimar den 3. December 1817.

Großherzogl. Sächſ. geheimer Regierungs-
Rath und geheimer Archivar, zur
Sache beauftragt

Gerſtenberg.

Schnaubert.

Abſchrift.

Auszug.

Carl Auguſt *)

ꝛc.

Veſter und Hochgelahrter Rath, lieber Getreuer! Es hat das bey der Studentenfeyer des 18. Oct. auf der Wartburg bey Eiſenach ſtatt gefundene Verbrennen mehrerer Schriften große Senſation im Auslande erregt und es iſt namentlich von dem Königl. Preuſſ. Geheimen Ober-Regierungs-Rath Cammerherrn von Kamptz zu Berlin beſage beyliegender zwey Abſchriften unterm 9. und 27. Nov. dieſes Jahres dringende Beſchwerde, beſonders in Anſehung ſeiner mitverbrannten Sammlung der Gensd'armerie-Geſetze und der in der gleichfalls anliegenden gedruckten — angèblich bey Weſſelhöft zu Jena herausgekommenen — Beſchreibung des Burſchenfeſtes auf der Wartburg vorkommenden pasquillantiſchen Ausfälle geführt worden.

Nachdem Wir der Geſammt-Univerſität zu Jena dieſerhalb Unterſuchung anzuſtellen, aufgegeben, und dieſe die

---

*) Die Landesregierung reſcribirt im Namen des Großherzogs, wiewohl ſie in ihren Handlungen als Juſtiz-Collegium, nach der Verfaſſung, ganz unabhängig vom Kabinet iſt.

anbey mitfolgenden Acten eingeſendet hat; ſo haben Wir mit Befremden wahrnehmen müſſen, daß den Hofrath und Profeſſor Dr. Jacob Friedrich Fries zu Jena nach ſeinem eignen Geſtändniß fol. 7^{b}. d. Act. ein Mitwiſſen und Kenntniß der zu verbrennenden Schriften zur Laſt fällt, er auch ſonſt noch bey dieſem Vorgang eine bedenklich fallende Theilnahme bewieſen hat.

Da eines Theils das Verbrennen beſtehender Geſetze deutſcher Fürſten und namentlich beſtehender Geſetze Unſers Großherzogthums, zum Behuf geſetzlicher Ahndung der hierdurch geſchehenen Verletzung der Ehrfurcht gegen die Majeſtät des Staatsoberhaupts und an den Tag gelegten Verachtung der von ſolchem in der Geſetzgebung beurkundeten Regierungshandlungen, nähere Unterſuchung über Thatbeſtand, Autor und Theilnehmer erheiſcht; theils Wir wünſchen, dem Hofrath Fries alle geſetzmäßige Gelegenheit zu geben, ſich wegen ſeiner Theilnahme vor dem Richter zu rechtfertigen, ſo haben Wir unmittelbar beſchloſſen, eine Unterſuchung über ihn zu verhängen und begehren daher committendo andurch gnädigſt, Ihr wollet dieſelbe gegen gedachten Hofrath Fries förderſamſt anſtellen,

ꝛc. ꝛc.

bey den hierbey zu treffenden Verfügungen prompt und ſtreng, jedoch mit aller gewohnten Unpartheylichkeit, zu Werke gehen und den Erfolg mit Beyſchluß der Acten berichten.

Daran geſchiehet ꝛc.

Gegeben Weimar den 1. Dec. 1817.

von Müller.

Inſcriptio.

Dem Veſten und Hochgelahrten, Unſerm Geheimen Regierungs-Rath auch Geheimen Archivar allhier und lieben Getreuen,

Herrn Georg Friedrich Konrad Ludwig
von Gerſtenbergk, genannt Müller.

Weimar.

Da ich auf dieſe Ladung nicht erſcheinen konnte, ſo reichte ich folgende Schrift ein.

Hochwohlgebohrner, Veſter und Hochgelahrter Herr,

Inſonders Hochzuehrender Herr Geheime
Regierungs-Rath!

Die Gerüchte, welche wegen des Feſtes auf der Wartburg gegen mich in Umlauf gebracht, die Anſchuldigungen, welche mir deshalb gemacht worden ſind, habe ich von mehrern Seiten her vernommen. Es konnte mir an ſich nur erwünſcht ſeyn, wenn mir eine Gelegenheit dargeboten würde, mich zu rechtfertigen, beſonders mich zu rechtfertigen in den Augen unſeres Landesfürſten, den ich verehre, wie ihn jeder Deutſche verehrt. Für einen ſolchen Fall hatte ich zum Theil ſchon früher eine Vertheidigung niedergeſchrieben, die ich hier unter A. in Abſchrift beylege. Sie wird meine folgende Erklärung gegen jede falſche Deutung ſichern.

In der mir vorgeſtern behändigten Commiſſariſchen Zufertigung, in dem hohen Decrete Großherzogl. Landes-Regierung vom 1ſten d. M., iſt die Eröffnung einer Special-Unterſuchung wider mich ausgeſprochen. Dagegen, gegen alle Vorſchritte im Wege eines Criminal-Proceſſes, gegen die Einleitung einer Unterſuchung wider mich, muß ich von dem Rechtsmittel der Vertheidigung und der mit ſolchem zu verbindenden Appellation an das Geſammt-Ober-Appellations-Gericht zu Jena Gebrauch machen. Indem ich dieſes hiermit feyerlichſt thue und aus dieſem Grunde mein Auſſenbleiben in dem zu meiner Vernehmung von Ew. Hochwohlgeb., als dem gnädigſt verordneten Commiſſarius, angeſetzten Termine zu entſchuldigen bitte, füge ich das Geſuch:

daß mir die Wahl eines Vertheidigers verſtattet und daß dieſem die Einſicht der Acten erlaubt, auch zu

Fertigung der förmlichen Vertheidigung eine zureichende Friſt geſetzt werden möge,

hinzu und bemerke vorläufig zur Rechtfertigung meines Geſuchs:

Das in den Zuſtand der Anſchuldigung verſetzt werden iſt ein groſes Uebel, unter gewiſſen Verhältniſſen ein größeres Uebel, als unter anderen Verhältniſſen die Beſtrafung ſelbſt. Deßhalb kann mir, nach bekannten Regeln des Criminal-Proceſſes, eine Vertheidigung dagegen nicht abgeſchnitten werden. „Wie im Civil-Proceſſe", ſagt Stübel (in ſeinem Buche, das Criminal-Verfahren Thl. IV. §. 1912. S. 150) „der Beklagte mit Ausflüchten wider die Verbindlichkeit, ſich auf die gegen ihn erhobene Klage einzulaſſen gehört und wenn dieſe erheblich ſind, davon freygeſprochen wird: ſo kann auch derjenige, welcher vernommen werden ſoll und in der Meinung ſteht, daß die Bedingungen einer Unterſuchung in der vorliegenden Sache nicht vorhanden ſeyen, ſich dagegen vertheidigen" Wo entweder überhaupt, oder hingeſehen auf ein gewiſſes Subject, keine Handlung vorliegt, die ſich rechtlich als ein Verbrechen, oder als ein ſtrafbares Vergehen betrachten läßt, darf mit einer Special-Unterſuchung nicht vorgeſchritten werden. Auch in der Appellations-Gerichtsordnung §. 36. heißt es: Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Erkenntniſſe auf Special-Inquiſition der Berufung unterliegen. Den Begriff: Special-Inquiſition giebt Feuerbach in dem Lehrbuche des peinlichen Rechts §. 646 u. f. Ich verbinde jene Stelle mit den Worten des Großherzogl. Weimariſchen Publications-Patentes vom 21ſten December 1816. Nr. XII. a., — nach welcher ſelbſt in ganz inappellabeln Criminal-Fällen, auf eingereichte Vorſtellung, Defenſion und Berufung an das Ober-

Appellations-Gericht Statt finden ſoll, wenn der Beſchuldigte gänzliche Strafloſigkeit mit einigen Anſchein behauptet und nachzuweiſen unternimmt.

Empfangen Ew. Hochwohlgeb. am Schluſſe dieſer Vorſtellung, neben welcher ich mir noch alle und jede weiteren, in den Rechten und der Verfaſſung begründeten, Einreden gegen das wider mich erkannte Verfahren ausdrücklich vorbehalte, die Verſicherung der vollkommenſten Hochachtung, mit welcher ich beſtehe,

Hochwohlgebohrner Herr,
Hochzuehrender Herr geheime Regierungs-
Rath und Commiſſarius!

Dero

Jena am 6. Dec. 1817.

Conc. Dr. Horn. u. ſ. w.

Auf dieſe Eingabe erhielt ich eine fernere Ladung des Inhalts:

Wohlgebohrner,

Hochgeehrteſter Herr Hofrath und Profeſſor!

Aus meiner Antwort vom 7. dieſes erinnern ſich Ew. ꝛc., daß ich entſchloſſen war, Ihre Selbſtvertheidigung mit Ihrem Schreiben vom 6. December dieſes Jahres und meinen Commiſſions-Acten an die hohe auftragende Behörde einzuſenden. Dieß iſt den 7. dieſes geſchehen. Heut empfange ich einen fernern hohen Auftrag vom 8. Dec., welchen ich Ihnen abſchriftlich mittheile. Gemäß ſeinem Inhalte, muß ich Sie daher anderweit laden,

den 13. Dec. 1817. Sonnabends

vor der Commiſſion im Commiſſions-Zimmer des Großherzogl. Regierungs-Gebäudes früh neun Uhr in Perſon bey

Zwanzig Thaler Strafe zu erſcheinen und die noch nöthige Vernehmung zu gewärtigen.

Für die Perſon unterzeichne ich mich Hochachtungsvoll.

Ew. Wohlgeb. u. ſ. w.

Weimar den 12. Dec. 1817.

Abſchrift.

P. P.

Veſter und Hochgelahrter Rath, lieber Getreuer! Es iſt Uns vorgetragen worden, was Ihr in der Euch übertragenen Unterſuchung wider den Hofrath und Profeſſor D. Jacob Friedrich Fries zu Jena, über deſſen Geſuch, daß ihm gegen Eröffnung dieſer Unterſuchung — die er irrig für Special-Unterſuchung hält — eine förmliche Vertheidigung verſtattet werden möge, und über die damit verbundene Appellation an Unſer Oberappellationsgericht zu Jena, am 6. dieſes Monats bey Einſendung der Hofrath Frieſeſchen Selbſtvertheidigung berichtet und zu Unſerer Entſchließung geſtellt habe.

Abg[illegible] aber davon, daß ſchon die gemeinrechtl. Praxis [ſel[illegible] nach Feuerbachs von dem Denunciaten mit Unrecht für ſich angeführten Lehrbuche des peinlichen Rechts §. 641] (fünfte Auflage von 1812) eine Vertheidigung nur gegen die Special-Unterſuchung im engern Sinne d. i. articulirte Unterſuchung zuläßt, weil die gegen ein beſtimmtes Subject gerichtete General- oder ſummariſche Unterſuchung — obſchon von einigen neuern Theoretikern ebenfalls mit dem Namen der Special-Inquiſition bezeichnet, — doch noch keine ſolchen Umſtände vorausſetzt, daß der mit der Unterſuchung für den Beſchuldigten verbundene Nachtheil größer wäre, als der Nachtheil des Staates, wenn dieſer es in jedes beſchuldigten Willkühr ſtellte, durch geſuchte Defenſion und Acteneinſicht jede Unterſuchung entweder ganz zu vereiteln, oder doch zu verzögern; ſo enthält Unſere Criminalgerichtsordnung vom 14. December 1812 §. 22 die ausdrückliche und klare Beſtimmung, daß vor dem Schluſſe der Unterſuchung, ſo lange nicht zur förmlichen Special-Inquiſition oder zur Anwendung eines Mittels zu Erforſchung der Wahrheit geſchritten wird, kein deren Lauf hemmendes Defenſionsgeſuch Statt finde, und aus §. 16 derſelben geht hervor, daß unter Special-Inquiſition nur die förmliche articulirte verſtanden werden könne, auf die eigends erkannt werden muß. Unſere proviſoriſche Ober-Appellations-Gerichts-Ordnung hat hierinnen nichts abgeändert, vielmehr §. 36 alle auf Inſtruirung des Unterſuchungsproceſſes gerichtete Verfügungen, ſo lange nicht auf Special Inquiſition erkannt iſt, für durchaus inappellabel erklärt. Wir können Uns daher um ſo weniger entſchließen, dem Geſuch des Hofraths D. Fries Statt zu geben, als ſolches die Erreichung des Zweckes der Unterſuchung nur zu ſeinem eignen Nachtheil verzögern würde und Wir die von dem Königl. Preuſſiſ. geheimen Oberregierungs-Rath Kammerherrn von Kamptz zu Unſerer Kenntniß gebrachten Thatſachen, ſie mögen nun den genannten Denunciaten oder andern Individuen mehr oder weniger zur Laſt fallen, vor allen Dingen durch des erſtern ſummariſche Vernehmung vor Gericht näher erörtert und aufgeklärt wiſſen wollen, bey welchem ihm frey bleibt, ſich auf ſeine bereits eingereichte Selbſtvertheidigungsſchrift zu beziehen. Wir begehren daher, mit Verwerfung der eventuell beygefügten ganz unſtatthaften Berufung, Euch ferner gnädigſt beauftragend, Ihr wollet den Denunciaten unverzüglich anderweit bey einer Geldſtrafe von Zwanzig Thalern vorladen und im übrigen allenthalben Unſerm Reſcript vom 1. dieſes nachgehen, ſenden Euch auch Eure Acten und den von Kamptziſchen Codex der Gensd'armerie wieder zurück.

An dem ꝛc. und ꝛc.

Gegeben Weimar den 8. Dec. 1817.

von Müller.

Inſcriptio.

Dem Weſten und Hochgelahrten, Unſern geheimen Regierungsrath, auch geheimen Archivar allhier und lieben Getreuen,

Herr Georg Friedrich Konrad Ludwig
von Gerſtenbergk, genannt Müller.
Weimar.

Außer Stand, auch dieſer Ladung zu folgen, reichte ich folgende Schrift ein.

Hochwohlgebohrner, u. ſ. w.

In einem Erlaſſe vom 12ten d. M. haben Ew. Hochwohlgeb.

1) mir ein Reſcript der Hochpreißlichen Landes-Regierung bekannt gemacht, in welchem meine gegen ein früheres Dekret vom 1ſten d. M. erhobene, Appellation und ein damit in Verbindung geſetzter Antrag auf förmliche Vertheidigung verworfen worden iſt,

2) mich geladen, zum Beginn der wider mich erkannten Unterſuchung, den 13ten d. M. früh um neun Uhr, bey zwanzig Thaler Strafe, vor Ihnen, in der Commiſſions-Stube hochpreißlicher Landes-Regierung zu Weimar in Perſon zu erſcheinen und meiner Vernehmung gewärtig zu ſeyn.

Erlauben Ew., daß ich auf dieſe Veranlaſſung Folgendes zu den Acten bringen darf.

I.

Nicht mit Einräumung einer Friſt von Tagen, ſondern nur mit Einräumung einer Friſt von Stunden bin ich vorgeladen. Da jede Vorladung eine hinreichende Friſt verſtatten ſoll, da inſonderheit die Beſtimmung des Sächſiſchen [illegible] über ſolche Friſten nicht allein für bürgerliche Rechtsſachen beſteht, ſondern auch für Unterſuchungsſachen gilt und man hierüber um ſo weniger Zweifel haben kann, je gewiſſer die Geſchichte unſerer vaterländiſchen Rechtspflege, und in dieſer beſonders die Geſchichte der ſogenannten Sächſiſchen Friſt dafür ſpricht, ſo würde ich mein Außenbleiben in dem auf den geſtrigen Tag angeſetzt geweſenen Termine ſchon durch die exceptio termini nimis anguſti rechtfertigen können. Ausnahmen von der angedeuteten geſetzlichen Regel können vielleicht Statt finden; aber in meinen Verhältniſſen, in meiner Perſönlichkeit, iſt, glaube ich, der Grund einer Ausnahme von der Regel nicht gegeben, vielmehr ſcheint mir die Lage eines akademiſchen Lehrers, deſſen Entfernung von der Univerſität nicht nur ſeine Thätigkeit, ſondern die Thätigkeit Vieler unterbricht, vielmehr ſcheint mir gerade hier meine Lage, ſcheinen mir gerade hier meine Beziehungen eine Berückſichtigung zu verdienen. Es kömmt hinzu, daß mich am vorgeſtrigen Tage eine Unpäßlichkeit befallen hatte, die mir die Erfüllung meiner Lehrerpflichten ſehr ſchwer machte, die mir eine Reiſe in der Nacht, oder in den früheſten Stunden eines December-Morgens gefährlich für meine Geſundheit, für meine Amtsthätigkeit erſcheinen laſſen mußte. —

II.

Von der Richtigkeit meiner, Ew. Hochwohlgeb. am 6ten d. M. vorgetragenen, Vertheidigungsgründe und von der Nothwendigkeit, dieſe Vertheidigungsgründe, um meiner Ehre willen, gebrauchen zu müſſen, bin ich auch jetzt noch auf das Feſteſte überzeugt. In dem Reſcripte hochpreißlicher Landes-Regierung vom 1ſten d. M. iſt nicht davon die Rede, daß überhaupt in der Sache und reſp. auf die Denunciationen des Hn. von Kamptz eine Unterſuchung eingeleitet und daß ich mit Rückſicht auf die allgemeinen Obliegenheiten eines jeden Staatsbürgers, Auskunft zu geben über das, was ihm über wahre, oder vermeintliche Verbrechen oder Vergehen in den Gränzen des Staates bekannt geworden iſt, befragt, abgehört werden ſolle, ſondern es iſt ganz beſtimmt ausgeſprochen, daß mit der Unterſuchung, wegen dort benannter ſchwerer Verbrechen, wider mich zu verfahren ſey. Liegt hierin etwas anderes, als das Erkenntniß auf Special-Unterſuchung, wenn man den Ausdruck Special-Unterſuchung, Special-Inquiſition, in der allein richtigen Bedeutung nimmt? Habe ich dafür die Worte, Feuerbachs: „Special-Inquiſition heißt derjenige Theil der Unterſuchung, in welchem der Richter nicht mehr im Allgemeinen die Gründe für die Exiſtenz des Verbrechens und des Verdachts gegen ein beſtimmtes Subject der That aufſucht, ſondern gegen den als verdächtig behandelten einen vollen Beweis der Schuld, oder der Unſchuld begründen will," mit Unrecht angeführt? Was Stübel §. 1912 ſeines Criminal-Verfahrens ſagt und §. 2264 deſſelben Buchs noch in den Worten zur Anwendung bringt:

> „Was von einzelnen Proceß-Verfügungen z. B. den realen Vorladungen ꝛc. gilt, das gilt auch von dem Anfange einer Unterſuchung. Dieſer iſt durch gewiſſe Vorausſetzungen bedingt. Es hat daher keinen Zweifel, daß ein Angeſchuldigter ſchon wider die erſte Vernehmung ſich vertheidigen laſſen könne."

führe ich nicht um Stübels Autorität willen für mich an, ſondern ich führe es darum an, weil es dem humanen, von unſerer Geſetzgebung nicht aufgehobenen, ſondern anerkannten Grundſatze entſpricht, daß wider alles, was zum Nachtheile eines Angeſchuldigten erkannt oder vorgenommen werden ſoll, dem Angeſchuldigten eine Vertheidigung zu verſtatten iſt. Der Nachtheil, welcher für den Staat nothwendig daraus entſtehen müßte, wenn man in den Bürgern die Meinung zu begründen ſuchen wollte, daß es etwas ganz Gleichgültiges ſey, in den Zuſtand der Anſchuldigung verſetzt, als ein Verdächtiger behandelt zu werden, würde mehr auf ſich haben, als der Nachtheil einer verzögerten Unterſuchung. Je wichtiger, je beſchwerender eine Criminal-Unterſuchung ſchon an ſich dem Bürger und inſonderheit dem Staatsdiener, [illegible] zum Lehrer berufenen Staatsdiener erſcheint, deſto ſeltener wird der Staat zu unterſuchen haben. Der Gegenſatz iſt leicht zu finden. Ich kann mich nicht überzeugen, daß in der Criminal-Gerichts-Ordnung §. 22 und in der Appellations-Gerichts-Ordnung §. 36 der Ausdruck: Special-Unterſuchung in der ſonſt damit verknüpften zu engen, falſchen Bedeutung genommen ſey. Die Abfaſſung dieſer Geſetze fällt in eine Zeit, wo die Geſetzgeber bemüht waren, richtige Theorien in das Leben zu bringen und eben dadurch der leidigen Praxis entgegen zu arbeiten. Dem Herrn Verfaſſer jener Geſetze waren die neuern Unterſuchungen (nicht einiger, ſondern vieler, höchſtverdienter Theoretiker über den Begriff und das Weſen der Special-Unterſuchung gewiß nicht unbekannt geblieben. Hätte Er den Ausdruck: Special-Unterſuchung nicht in dem richtigern allgemeinern Sinne verſtanden wiſſen wollen: ſo würde Er, bey ſeinem ſonſt unverkennbaren Streben nach Klarheit, Special-Unterſuchung im engern Sinne, oder artikulirtes Verhör geſetzt haben.

Schon aus dieſen Gründen muß ich meinen Antrag auf Verſtattung einer Vertheidigung gegen die wider mich erkannte Unterſuchung nochmals wiederholen und das Decret hochpreißlicher Landes-Regierung vom 12ten d. M., binnen der laufenden zehntägigen Nothfriſt und unter ausdrücklicher Beziehung auf das Großherzogl. Patent vom 29ſten April d. J. verb.: „So oft vom Landes-Juſtiz-Collegium", durch eine weitere Berufung an das hohe Ober-Appellations-Gericht zu Jena von ſeiner Rechtskraft abhalten.

III.

Die bekannte Auth. Habita Cod. ne filius pro patre giebt den Akademikern einen privilegirten Gerichtsſtand und verordnet: Qui vero ad alium judicem eos trahere tentaverit, etiamſi cauſa juſtiſſima fuerit, a tali conamine cadat, aus Gründen, die man auch jetzt noch als richtig anerkennen und preiſſen wird, da, wenigſtens in unſerem glücklichen Lande, das Anſehn der Akademie, die hohe Meinung von ihrem Werthe, nicht geſunken iſt. In dem Stiftungsbriefe der Univerſität Jena iſt dieſer privilegirte Gerichtsſtand auf das Beſtimmteſte ausgeſprochen, ut praefata univerſitas ſolidiori et firmiori ſiſtat fundamento. Verfaſſungsmäßig war es auf dieſem Grunde und nach mehrern Jurisdictions-Receſſen und Decreten

Schmid, Unterricht von der Verfaſſung der Geſammt-Academie Jena S. 149 u. f.

längſt, daß auch alle Unterſuchungen gegen die Akademiker bis dahin, wo, nach völliger Berichtigung des Thatbeſtandes, auf ſtrenge Criminal-Unterſuchung, auf etwas Peinliches, erkannt, nur von den akademiſchen Gerichten geführt, erſt dann an das Amt Jena abgegeben wurden, und ich habe jetzt eben zwey Fälle neuerer Zeit vor mir, wo dieſe Verfaſſung gegen die ſchwerſten Verbrecher (bloße Univerſitäts-Verwandte) anerkannt worden iſt. Noch in der Criminal-Gerichts-Ordnung §. 3 heißt es: „von dem Reſſort der Criminal-Gerichte ſind ausgenommen alle Vergehungen der akademiſchen Perſonen, auch deren Weiber und Kinder und Wittwen auf der Akademie Jena, als welche, ſo weit ſie ſchon bisher vor das daſige Juſtiz-Amt gehörig waren, in der Regel ferner dahin gehören ſollen". Es ſteht feſt: die General-Unterſuchung, ja der erſte Theil der Special-Unterſuchung in Fällen, in welchen die Unterſuchung akademiſche Perſonen betrifft, gehört den akademiſchen Gerichten, erſt wenn etwas Peinliches erkannt, der Akademiker ſeines Privilegiums gewiſſermaßen ſchon für unwürdig gehalten worden, geht die Unterſuchung an einem andern Richter über und zwar in der Regel an das Juſtiz-Amt Jena, ausnahmsweiſe, vielleicht da, wo von Staatsverbrechen die Rede iſt, an einen beſonders committirten Richter.

Auch dieſen Vertheidigungsgrund, deſſen Ausführung ich mir in meiner Vorſtellung vom 6ten d. M. nur im Allgemeinen mit vorbehalten habe, muß ich jetzt zur Rechtfertigung meiner Anträge und meiner erhobenen Appellation beſtimmt ausſprechen, um ſo mehr, als es hierbey um ein wichtiges Vorrecht aller Akademiker zu thun iſt. Ich ſage gewiß mit Recht ſo: entweder iſt in den vor mir liegenden Reſcripten hoher Landesregierung reſp. vom 1ſten und vom 22ten d. M. auf etwas Peinliches, ein eigentliches Criminal-Verfahren, gegen mich erkannt worden, oder nicht. Im erſten Falle darf mir die Vertheidigung und die Berufung an das hohe Ober-Appellations-Gericht um ſo weniger verſagt werden, als eine ſolche Vertheidigung und eine ſolche Berufung ſchon gegen die wider mich erkannte Einleitung einer Unterſuchung überhaupt Statt finden würde, im zweyten Falle iſt nur das akademiſche Gericht zuſtändig, nur vor dieſem Gericht die Unterſuchung bis dahin zu führen, wo ein Erkenntniß entweder auf meine völlige Losſprechung oder auf die noch förmlichere Fortſetzung der Unterſuchung, auf den Verluſt meines Privilegiums, rechtlich möglich iſt, aus rechtlichen Gründen abgegeben werden kann. Ich fordere Ew. Hochwohlgeb., ich fordere durch Ew. die Hochpreißl. Landes-Regierung zum Urtheile darüber auf, ob es mir zuzumuthen ſey, daß ich mich meines Privilegiums für unwürdig erkläre, daß ich mich durch die That für zur Special-Unterſuchung im engſten Sinne hinlänglich beſchwert und ſomit, nach der gemeinen, ſelbſt rechtlich anerkannten, Meinung

Stübel, das Criminal-Verfahren §. 2354. Thl. IV. S. 133.

für nicht mehr unbeſcholten, für anrüchtig erkenne?

Auch das Recht auf einen gewiſſen Gerichtsſtand, auch Privilegien gehören zu den Rechten, welche durch das Grundgeſetz vom 5ten May 1816. den Staatsbürgern geſichert ſind. Auf die ſehr beſtrittene Frage, inwiefern der Landesherr das Recht habe, außerordentliche Commiſſionen niederzuſetzen, dieſen die Behandlung und Entſcheidung einzelner Rechtsſachen zu übertragen? brauche ich mich hier um deswillen nicht einzulaſſen, weil ein ſolches Commiſſoriale weder der erſten, noch der zweyten an mich ergangenen Ladung beygefügt worden, weil hier von einer ſolchen Commiſſion überall nicht die Rede iſt.

Haben Ew. die Gewogenheit in Ihrem an Hochpreißliche Landes-Regierung zu erſtattenden Berichte auch darauf aufmerkſam zu machen, daß Alles, was ich in dieſer Vorſtellung zum Theil nicht ohne bittere Empfindung niedergeſchrieben habe, nur um meiner Vertheidigung willen niedergeſchrieben werden mußte und dabey das ganze hohe Collegium meiner feſt begründeten Hochachtung und Ergebenheit zu verſichern. In denſelben Geſinnungen beſtehe ich.

Hochwohlgeb. Herr u. ſ. w.

Jena den 14. Dec. 1817.

conc. Dr. Horn.

Zugleich aber wandte ich mich an das Geſammt-Ober-Appellationsgericht und gleich nachher auch unmittelbar an Seine Königliche Hoheit den Großherzog.

An das hohe Großherzoglich S. Weimar und
Geſammt-Ober-Appellationsgericht
zu Jena.

Unterthänige und weil Gefahr auf den Verzug haftet, dringende Bitte des Hofr. Fries um eine proviſoriſche Verfügung an die Großherz. Landes-Regierung zu Weimar.

Bey der bekannten Feyer des 18. October dieſes Jahres auf der Wartburg war ich mit gegenwärtig. Da nun in Beziehung auf mehrere dort vorgefallene Begebenheiten die Großherzogliche Landes-Regierung in Weimar eine Unterſuchung für nothwendig erachtet und dafür den Prorector und akademiſchen Senat aufgefordert hatte, unter andern auch mich als Zeugen in dieſer Sache zu Protokoll zu vernehmen; ſo habe ich bey dem Senate zu Protokoll gegeben, was ich nach Pflicht und Gewiſſen zur Erläuterung der fraglichen Punkte zu ſagen wußte.

Hierauf erhielt ich 1) die in der Anlage No. 1 vorliegende Citation des Commiſſarius, geheimen Regierungsrathes von Gerſtenbergk genannt Müller, mich den 6ten December in Weimar vor ihm zu ſtellen, geſtützt auf ein im Auszug mir mitgetheiltes Decret der Landes-Regierung, welches laut Anlage No. 2. in Beziehung auf meine vor dem Senat zu Protokoll gegebene Ausſage, eine Criminal-Unterſuchung gegen mich verhängt und Herrn von Gerſtenbergk dieſe gegen mich zu führen committirt.

2) Da nun hier gar kein Thatbeſtand zu einer Criminal-Unterſuchung gegen mich möglich iſt: ſo bin ich auf dieſen Termin vor genannter Commiſſion nicht erſchienen, habe vielmehr gegen den Anfang irgend einer Criminal-Unterſuchung gegen mich in einer Vorſtellung, welche ich in Anlage 3. in Abſchrift vorlege, feyerlich proteſtirt und die Appellation an das Geſammt-Ober-Appellations-Gericht gegen die Verhängung einer Criminal-Unterſuchung über mich angerufen.

3) Darauf habe ich nun die unter No. 4. anliegenden Decrete zugefertigt erhalten, indem mir den 12. December Abends gegen 7 Uhr eine Citation zugefertigt wird, mich des andern Morgens um 9 Uhr vor der Commiſſion in Weimar zu ſtellen, weil laut beyliegendem Decrete der Landes-Regierung meine Proteſtation gegen Eröffnung der Unterſuchung unzuläſſig gefunden und mir demnach die Appellation an das Geſammt-Ober-Appellations-Gericht verweigert werde.

4) Eine ſo auffallende Hintanſetzung meiner Würde und meiner Verhältniſſe als Univerſitäts-Lehrers nun auch dieſes, jeden Falls zu ſchnelle, Verfahren von Seiten Großherzoglicher Landesregierung gegen mich, enthält: ſo habe ich doch für beſſer gefunden, meinen Entſchluß nicht zum Termin zu erſcheinen nur durch einen Freund bey der Commiſſion zu Pro-

tokoll geben zu laſſen und eine in Abſchrift unter No. 5. anliegende Gegenvorſtellung einzureichen, in welcher ich, neben Angabe der Gründe meines Außenbleibens, der Appellation an das Geſammt-Ober-Appellations-Gericht inhärire.

Dieſe Gegenvorſtellung werde ich heute Abend mit der Poſt an die Commiſſion abgehen laſſen.

Da ich nun aus dem großherzoglichen Patent d. d. 29. April 1817, zur Erläuterung der proviſoriſchen Ober-Appellations-Gericht-Ordnung nämlich im Regierungsblatt No. 7. Seite 46 zu §. 60 der Ober-Appellations-Gerichts-Ordnung erſehe, daß dieſe meine neue Berufung nur zuläſſig iſt, ohne daß die Suspenſivkraft derſelben ſofort und früher eintritt als bis das Ober-Appellations-Gericht ausdrücklich darauf erkannt hat: ſo wende ich mich nothgedrungen hierdurch an das Geſammt-Ober-Appellations-Gericht mit einer dringenden Bitte das weitere Verfahren der Commiſſion gegen mich ſogleich zu inhibiren, und dieſes als ein Proviſorium auszuſprechen.

Ich bemerke zu Begründung dieſer meiner Beſchwerde nur kürzlich folgendes.

Erſtens. Ich bin zu einer Proteſtation gegen das Verfahren der Commiſſion einzig bewogen worden, um den Anfang einer Criminal-Unterſuchung gegen mich zu verhindern.

Werde ich gezwungen mich dafür zu ſtellen, ſo kann dieſer Schritt und die durch ihn mir gewordene Beſchimpfung nie wieder gut gemacht werden. Wenn alſo das Verfahren der Commiſſion gegen mich nicht gleich ſuspendirt wird, ſo verliere ich damit ſofort den ganzen Zweck meiner

Appellation, offenbar gegen die Abſicht, welche die Landſtände in ihrer Erklärungsſchrift über die proviſoriſche Appellations-Ordnung ſo ſchön ausgeſprochen haben.

Zweytens. Ich hätte mich ja herzlich gern auf jede friedliche Weiſe von einer dazu angeordneten Behörde aufs umſtändlichſte vernehmen laſſen, aber meine Ehre zwingt mich alle Rechtsmittel anzuwenden, um den Schimpf einer über mich verhängten Criminal-Unterſuchung von mir abzuwenden. Ich werde alſo hier nur der Gewalt weichen können, wiewohl ich meine Beſorgniß vor den Folgen einer mich etwa treffenden Real-Citation nicht bergen und mich dabey nur damit würde tröſten können, daß ich ſie nicht verſchuldet habe.

Drittens. Mir iſt es unbegreiflich, warum gegen mich als Staatsdiener zum Theil auf die Denunciation eines Fremden mit ſolcher Schnelligkeit verfahren werden ſoll.

Ich werde mich keiner rechtskräftig erkannten Unterſuchung entziehen und will weiter nichts als Suspenſion des Verfahrens bis dahin, daß der oberſte Juſtizhof darüber erkannt haben wird.

Sollte ich in dieſem Vortrag die äußere Form verletzt haben, ſo bitte ich als ein damit Unbekannter um Entſchuldigung.

Ich verſichere das Gericht meiner größeſten Hochachtung und Ergebenheit.

Selbſtverfaßt.

den 14. Dec. 1817.

J. F. F.

Meine Vorſtellung unmittelbar an Se. königliche Hoheit aber war folgende:

Durchlauchtigſter Großherzog,
Gnädigſt regierender Landesfürſt und Herr!

In der geſtrigen Senats-Sitzung theilte der Herr Prorector den Inhalt eines Schreibens Seiner Excellenz des Herrn Staatsminiſter von Fritſch mit, aus welchem ich allererſt erſehe, daß die von der Landes Regierung gegen mich verhängte und an den Herrn geh. Reg. Rath von Gerſtenbergk genannt Müller committirte Unterſuchung in Beziehung auf meine Theilnahme an der Feyer des 18ten Octobers in und um Eiſenach, von einem Allerhöchſten Befehl Eurer königlichen Hoheit ſelbſt angeordnet iſt.

Sehr beunruhigend iſt mir nun und ſehr leid thut es mir, daß ich auf dieſe Weiſe durch meine wiederhohlte Verweigerung, vor dieſer Commiſſion zu erſcheinen, in den Verdacht des Ungehorſams gegen die Befehle Eure königliche Hoheit kommen könnte. Dies nöthigt mich, neben den im Wege Rechtens gethanen Vorſchritte mich als getreuer Unterthan Ew. königliche Hoheit ſelbſt unmittelbar zu nahen.

Ich hoffe durch die Ew. königliche Hoheit freywillig eingereichte Selbſtvertheidigung vorläufig mein Beſtreben zu erkennen gegeben zu haben, in allen mich den Geſetzen Ew. königlichen Hoheit gemäß zu betragen.

Sollte ich nun jetzt dem Vollzug allerhöchſter Befehle Hinderniſſe in den Weg gelegt haben: ſo bitte ich unterthänigſt die Schuld davon nicht mir beyzumeſſen.

Ich werde mich nicht nur nicht weigern, ich werde es ſogar mit Dank erkennen, wenn ich höhern Ortes veranlaßt werde, über die bewußte Feyer des 18. Octobers und meine Theilnahme an derſelben nähere Erläuterung zu geben.

Allein da Ew. königliche Hoheit mich würdigte als Staatsdiener in Dero Dienſte zu treten und zwar auf eine ſo ehrenvolle Weiſe, als Profeſſor an der Geſammt-Univerſität zu Jena, ſo haben Höchſtdieſelben mir damit zugleich die heilige Pflicht auferlegt, in allen die Ehre und Würde meines Amtes zu wahren. Mit dieſer finde ich es nun ſchlechterdings unverträglich, daß ich, durch wen es auch ſey, in eine Criminal-Unterſuchung als Verbrecher oder als Theilnehmer an einem ſträflichen Vergehn gezogen werde, ſo lange meine Ueberzeugung, daß in meinem Betragen nichts ſtrafbares enthalten ſey, durch Urtheil und Recht nicht widerlegt worden iſt; und dahin wird es, ſo Gott will, gegen mich nie gedeihen.

Demungeachtet aber hat die Großherzogliche Landes-Regierung die Vollziehung allerhöchſter Befehle in Beziehung auf mich gerade damit angefangen, mich in criminellen Anklagezuſtand zu ſetzen. Sie hat es mir dadurch unmöglich gemacht, bis jetzt Ew. königlichen Hoheit Intention in dieſer Sache weiter nachzukommen.

Ew. königliche Hoheit bitte ich daher unterthänig mich auf irgend eine andere, den Rechten der Univerſität und meiner Ehre als Univerſitäts-Lehrer nicht in Wege ſtehende Weiſe, wenn es zweckmäßig gefunden und dabey durchaus nothwendig erachtet werden ſollte dieſe Sache einer anderen als der akademiſchen Behörde zu übertragen, von einer Behörde, mit welcher ich, was dieſe Sache anlangt, bis jetzt nicht in Colliſion gekommen bin, weiter vernehmen zu laſſen. Ich werde alsdann jeder mir abgeforderten näheren Erläuterung jener Sache mit größter Bereitwilligkeit entgegenkommen

Ich erſterbe in der tiefſten Verehrung und unwandelbaren Treue als

Ew. königlichen Hoheit

den 15. December 1817.

unterthänigſt treu gehorſamſter
Diener.

Das Ober-Appellations-Gericht ertheilte mir folgende Reſolution:

Dem Hofrath und Profeſſor Dr. Fries hieſelbſt wird auf deſſen Eingabe vom geſtrigen Tage hierdurch bekannt gemacht, daß unterm heutigen dato auf den Suspenſiv-Effect der von demſelben, gegen die wider ihn, wegen des Vorfalls auf der Wartburg am 18. October dieſes Jahres, eingeleitete Unterſuchung, wiederholt eingelegten Ober-Appellation erkannt und die Großherzogl. Landes-Regierung zu Weimar veranlaßt worden iſt, die in der Sache ergangenen Acten, mit Anerkennung jener Suspenſiv-Kraft, anher einzuſenden.

Jena den 15. December 1817.

Großherzogl. Sachſen Weimar-Eiſenachiſches und Geſammt-Ober-Appellations-Gericht daſ.

A. Ziegeſar.

D. Paulſen.

Vom Herrn Commiſſarius erhielt ich dann folgendes Schreiben:

Wohlgebohrner,

Hochgeehrteſter Herr Hofrath und Profeſſor!

Da mir Herr geheime Hofrath, Oberappellationsrath, Profeſſor und Ritter D. Schweizer von Jena am 13ten dieſes nur mündlich die Nachricht brachte, Ew. Wohlgebohren würden nicht erſcheinen, und ich bis geſtern Mittag von Ihnen nichts Schriftliches empfieng, ſo hielt ich mich verpflichtet, dieß der beauftragenden hohen Behörde zu melden und meine Akten mitteiſt unterthänigen Berichts anderweit einzuſenden.

Nach Abgang dieſes Berichts empfieng ich geſtern Nachmittags mit der Poſt Ihr Schreiben vom ehegeſtrigen Tage und eile, ſolches nachzuſenden. Ehe ich dieſes aber bewirke, habe ich Ihnen den richtigem Empfang zu melden.

Was Ihre Beſchwerde über zu kurzen Termin betrifft, ſo glaube ich mich vollkommen gerechtfertigt. Denn es handelte ſich von einer Unterſuchung die ſchnell Licht über manche Beſchuldigungen geben ſollte; nicht von einer an beſtimmte Friſten gebundenen Civilſache. Ueberdem hatten Sie und mehrere Ihrer Herren Kollegen wiederholt geäuſert, daß der Sonnabend der einzige Tag ſey, wo Sie von Jena abweſend ſeyn könnten. Freytags früh empfieng ich den zweyten hohen Befehl, ich ſendete daher zur Vermeidung von Verſäumniß beym Kollegienleſen und um Ihnen gefällig zu ſeyn, noch Freytags Mittag einen Expreſſen mit der Ladung, um den Sonnabend nutzen zu können. Bis nächſtfolgenden Sonnabend die Sache ruhen zu laſſen, hielt ich mich nicht ermächtigt. Unter dieſen Umſtänden konnte ich mich von Ihnen des Vorwandes zu eng anberaumten Termins nicht verſehen. Es verſtand ſich ſo, daß eine beſcheinigte Unpäslichkeit Verlegung herbeygeführet haben würde.

Die zweyte und dritte Beſchwerde anlangend, ſo iſt es nicht an mir, über die geforderte Vertheidigung und den angeſprochenen Gerichtsſtand zu entſcheiden; ich habe nur der beauftragenden hohen Behörde die ergriffene Oberappellation vorzulegen und ſolche Ihrem Wunſch gemäß, auf den Schluß der Berufungsſchrift aufmerkſam zu machen. Für die Perſon unterzeichne ich mich mit vollkommener Hochachtung

Ew. Wohlgebohren

Weimar den 16. December 1817.

ganz ergebenſter
von Gerſtenbergk.

Am 1ſten Januar 1818 erhielt ich endlich folgendes Decret der Großherzoglichen Landes-Regierung.

Wider die Eröffnung der durch einen Höchſten Special-Befehl Sr. Königl. Hoheit des Großherzogs, reſp. auf zwey Denunciationen des Königl. Preußiſ. Oberregierungsrath von Kamptz zu Berlin, der unterzeichneten Landes-Regierung aufgetragenen und von derſelben dem Herrn Geheimen Regierungs-Rath und Staatsarchivar von Gerſtenbergk, genannt Müller, weiters übertragenen Unterſuchung gegen den Großherzogl. Hofrath und Profeſſor D. Jacob Friedrich Fries zu Jena, namentlich wegen

Verdachts der Theilnahme an dem am 18. Octbr. d. J. auf dem Wartenberge bey Eiſenach verübten Verbrennen mehrerer Druckſchriften und ſogar beſtehender Großherzogl. S. Weimariſcher und anderer Geſetze deutſcher Fürſten, ingleichen wegen Verdachts der Theilnahme an der Herausgabe der bey Weſſelhöft zu Jena gedruckten Beſchreibung der Wartburgsfeyer, reichte der Hofrath D. Fries eine Vorſtellung und eine ſelbſt gefertigte Vertheidigung hier ein, mit dem Geſuch, daß ihm zuvörderſt eine förmliche Vertheidigung durch einen Rechtsbeyſtand und dieſem die Einſicht der Acten verſtattet werden möchte, und verband damit eine eventuelle Berufung an das Großherzogl. und Geſammt-Ober-Appellationsgericht zu Jena. Es erfolgte hierauf eine durchaus abfällige Entſchließung.

Der Hofrath Fries wiederholte in einer fernerweiten Vorſtellung am 14. d. M. ſeinen Antrag in Verbindung mit einer nochmaligen Ober-Appellation.

Auf dieſe wiederholte Vorſtellung aber und da nunmehr die Acten über die Octobervorgänge auf der Wartburg und auf dem Wartenberg bereits ſoviel Licht verbreiten, daß der Verdacht einer Theilnahme des Hofraths Fries an einer daſelbſt verübten Majeſtätsbeleidigung allerdings verſchwindet, erkannte Großherzogl. Landesregierung, daß eine Criminal-Unterſuchung wegen eines ſolchen Staatsverbrechens wider ihn nicht Statt finde, dagegen der weitern höchſten Entſchließung Sr. Königl. Hoheit des Großherzogs berichtlich anheim gegeben werden mußte, ob Höchſtdieſelben bey dem ertheilten ſpeciellen Auftrag, inſofern derſelbe ſich auch auf die bey Weſſelhöft zu Jena gedruckte Beſchreibung der Wartburgsfeyer und die von dem Königl. Preußiſ. Oberregierungs-Rath von Kamptz zu Berlin eingereichten Denunciationen erſtreckte, es ferner bewenden zu laſſen geruhen wollten. Nach einem hierauf eingegangenen unmittelbaren Höchſten Reſcript iſt nun dieſer Specialauftrag für erloſchen zu achten und es hat daher unterzeichnete Landesregierung, da ein Staatsverbrechen im engern Sinne für jetzt nicht mehr in Frage ſteht, nunmehr lediglich den akademiſchen Syndicatsgerichten zu Jena überlaſſen, auf die von Kamphiſchen Denunciationen und ſonſt in der Sache mit der Unterſuchung gebührend zu verfahren, welches alles und daß demnach die von dem Hofrath D. Fries eingewendete Ober-Appellation ſich von ſelbſt erlediget, demſelben hierdurch eröffnet wird.

Weimar den 29. December 1817.

Großherzogl. S. Landesregierung daſ.

von Müller.

Zymiſch.

An
den Großherzogl. Hofrath und Profeſſor
Dr. Fries
zu
Jena.

So wurde mir mein Recht.

Daß aber irgend wo zu Lande einem Jeden ſein Recht werde, und ähnliches, ſind Staatseinrichtungen, in welchen dem Fürſten eines Landes von 30 Quadrat-Meilen, auch der Fürſt eines Landes von 30 Quadrat-Sonnenweiten ganz unbedenklich und ohne ſeiner Ehre irgend zu nahe zu treten, nachahmen darf.

Da nun der Königlich-Preuſſiſche geheime Ober-Regierungs-Rath geheime Ober-Kriegs-Rath Ober-Kammerherr, auch Director im Polizey-Miniſterium und von Seiner königlichen Majeſtät einberufene Staatsrath C. A. von Kamptz, Hochwohlgeboren ſich in ſeinen oben angeführten Denunciationen und der Vorrede zu den oben erwähnten rechtlichen Erörterungen einiger Ausdrücke von ſonderbarer Lebhaftigkeit bedient hat, ſo ſind wir genöthigt geweſen richterliche Entſcheidung zu erbitten, in wie weit dieſe Ausdrücke nach beſtehendem gemeinen Rechte für Verläumdungen oder andere Schimpfreden zu halten ſeyen. Darüber ſteht die Entſcheidung noch bevor.

* * *

Deutſche Jünglinge feyerten das Feſt auf der Wartburg. Es war ihr Feſt; gefeyert mit Zulaſſung unſerer Landesregierung, die allein ſie dafür zu fragen, und zu richten hatte. Viele Leute haben ſich nachher um dieſes Feſt theils durch der Lügner, theils durch eigne Schuld viel vergebliche Mühe gemacht.

Ob aber dieſes Feſt wenig oder viel bezeichne, wiſſen wir nicht — die Zeit wird es lehren! Des Armes Siege erlebt und überlebt der Einzelne; des Geiſtes Siege nur die Nachwelt.

Gelten konnte dieſe Feyer nur dem deutſchen Jünglings-Geiſt; gelten kann ſie nur durch deutſchen Jünglings-Geiſt!

Die Jünglinge aber, die dort feyerten, werden in wenig Jahren in die Reihen deutſcher Männer, in die edelſten Reihen deutſcher Männer treten. Vielleicht klingen dann einigen unter ihnen dieſe meine ſchwachen Worte wieder.

Deutſche Männer! Bleibt dem Geiſte treu, in dem ihr dort vereinigt ſtandet!

Die
mathematiſche Naturphiloſophie
nach
philoſophiſcher Methode bearbeitet.

Ein Verſuch

von

Jakob Friedrich Fries,

D. der Phil. und Med., Gr. H. S. W. Hofrath und ord. Prof. d. Phil.
zu Jena, corr. Mitgl. d. königl. Akad. d. Wiſſ. zu München u. Berlin.

Τὰ μαθήματα καθάρματα ψυχῆς.

Heidelberg,
bey Mohr und Winter.
1822.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Vorliegender Verſuch nennt den Theil der Naturwiſſenſchaften, welchen er abhandelt, mathematiſche Naturphiloſophie und nicht ſchlechthin Naturphiloſophie, aus zwey Gründen.

Erſtens nemlich die Naturphiloſophie enthält unter den allgemeinſten Naturgeſetzen der metaphyſiſchen allgemeinen Naturlehre theils die Naturgeſetze der Körperwelt, theils die Naturgeſetze des menſchlichen Geiſtes. Die letztern gehören der Anthropologie, auf die erſtern iſt hier unſre Abſicht gerichtet.

Sie enthalten eine Unterordnung aller mathematiſchen Formen der Ordnung, Zahl, Dauer, Geſtalt und Bewegung unter die Kategorien oder die allgemeinſten metaphyſiſchen Naturgeſetze des Weſens, der Bewirkung und der Wechſelwirkung.

Da ich nun hier dieſe Kategorien und die allgemeinen metaphyſiſchen Naturgeſetze aus der Metaphyſik als bekannt voraus zu ſetzen habe, ſo bleibt das Verhältniß der mathematiſchen Geſetze zu ihnen der eigentliche Gegenſtand der Unterſuchung und dieſe wird am beſten mathematiſche Naturphiloſophie genannt werden. In ihr kommt Metaphyſik mit Mathematik in Verbindung, ja ihre Geſetze enthalten metaphyſiſche Elemente mit mathematiſchen vereinigt. Die Unterſuchung wird ſich daher nach verſchiedenen Methoden vollenden müſſen. Ihre größten, weitläuftigſten Unterſuchungen gehören, ſo wie ſie zuerſt in Newton's Meiſterwerk niedergelegt worden ſind, ganz den mathematiſchen Methoden. Darauf iſt meine Abſicht nicht gerichtet, ſondern neben dieſen ſtehen die weſentlich philoſophiſchen Anforderungen, in Rückſicht deren Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft uns ſo große Belehrungen gegeben haben. Deren genauere Erörterung habe ich zunächſt allein beabſichtigt, und deswegen nur eine Behandlung der mathematiſchen Naturphiloſophie nach philoſophiſcher Methode verſprochen. Da indeſſen die mathematiſche Erkenntniß eine philoſophiſche Unterſuchung ihrer Natur zuläßt, ſo glaubte ich die Aufgabe über die Grenzen der Kantiſchen Unterſuchung, d. h. über die Grenzen der reinen Bewegungslehre ausdehnen zu müſſen. Daher zerfiel die Unterſuchung in die zwey Theile, Philoſophie der reinen Mathematik und reine Bewegungslehre.

Bey dem jetzigen Zuſtand der Ausbildung der Wiſſenſchaft in Deutſchland trifft nun dieſer Verſuch mit vielen Darſtellungen der ſogenannten dynamiſchen Naturlehre oder Naturphiloſophie zuſammen, ſo wie dieſe aus den Kantiſchen Lehren von Schelling und in Schelling's Schule entwickelt worden ſind. Und darin findet ſich mir ein zweyter Grund, die Wiſſenſchaft, auf welche mein Verſuch gerichtet iſt, beſtimmt mathematiſche Naturphiloſophie zu nennen.

Das Schellingiſche Philoſophem iſt nemlich, wenn ich nicht irre, durch ſeinen Grundfehler von der Anwendung der wahrhaft mathematiſchen Methoden entfernt worden und konnte ſich deswegen in der Anwendung auf äußere Naturlehre nur bey dem Gebrauch ſehr unbeſtimmter allgemeiner Begriffe, (die meiſtentheils ſogar nur von logiſchem und nicht von metaphyſiſchem Urſprung ſind, gefallen. Die beſſern in dieſer Schule fortarbeitenden Köpfe mußten des daraus entſtehenden leeren Formelſpiels bald müde werden und wurden alſo von ſelbſt mit ihren Forſchungen in diejenigen Theile der Naturwiſſenſchaften gedrängt, in denen wir bis jetzt mit den conſtitutiven mathematiſchen Theorien noch nichts ausrichten können, ſondern uns auf allgemeine combinirende Methoden, welche nur Erfahrungen zuſammenſtellen, beſchränken müſſen, das heißt, ſie haben vorzüglich Geologie, Mineralogie, Botanik und Zoologie zum Gegenſtand ihrer Unterſuchungen genommen.

Dieſe Bearbeitung einiger Theile der Naturwiſſenſchaften nach combinirenden Methoden iſt nun von ihren Unternehmern in ausgezeichneter Bedeutung die Naturphiloſophie genannt worden. Offenbar mit Unrecht, denn erſtens könnte ſie doch höchſtens darauf Anſprüche machen, einen Theil der Naturphiloſophie zu bilden, und zweytens jeder beſſere Kenner der wiſſenſchaftlichen Methoden wird einſehen, daß wir es hier mit den am meiſten empiriſchen Theilen der Experimentalphyſik zu thun haben und wird daher dieſe Lehren nicht zu den philoſophiſchen rechnen mögen. Da indeſſen im Gegenſatz gegen reine Erzählung von Begebenheiten und gegen reine Naturbeſchreibung jede nur irgend Theorie und allgemeine Geſetze beabſichtigende Unterſuchung nach einigen philoſophiſchen Regeln verfahren muß, ſo ſind wir doch auch nicht berechtigt, demjenigen ſchlechthin zu widerſprechen, der für gut findet, eine ſolche Unterſuchung eine philoſophiſche zu nennen.

Ich unterſcheide daher mit dem Namen mathematiſche Naturphiloſophie die metaphyſiſch-mathematiſche Unterſuchung der Geſetze der Körperwelt von der hier genannten combinirenden Naturphiloſophie, welche ſich der allgemeinen Naturgeſetze nur als leitender Regulative fur Vergleichungen und nicht als eigentlicher Erklärungsgründe bedienen kann. Das Verhältniß dieſer beyden Unterſuchungsweiſen zu einander iſt im Buche ſelbſt näher erörtert worden.

Neben dieſem bemerke ich, um Misverſtändniſſen vorzubeugen, voraus, daß ich hier diejenigen philoſophiſchen Betrachtungen der Mathematik, welche der angewandten Logik gehören, nicht eigentlich mit aufgenommen habe, weil ſich dieſe, wie ich auch in der angewandten Logik den Verſuch dazu gemacht habe, dort wohl ſchicklicher im größeren Zuſammenhang behandeln laſſen.

Daher habe ich hier in Rückſicht der Methodenlehre der reinen Mathematik weder die ſyſtematiſchen, noch die erfinderiſchen, noch die dem Unterricht gehörenden Verfahrungsarten wieder in Unterſuchung genommen und hätte beſonders letzteres um ſo weniger für zweckmäßig gehalten, da wir neben ſo manchen andern verdienſtvollen Bemühungen beſonders von Schmeißer*) neuerdings eben ſo gelehrte als tiefſinnige beſondere Unterſuchungen dieſer Gegenſtände erhalten haben.

Aber eben darum muß ich bitten, den Zweck meiner Zuſammenſtellung vorzüglich bey den Grundlehren der Arithmetik nicht zu verkennen. Mein Zweck konnte hier nur die Gründlichkeit und Vollſtändigkeit in Rückſicht der allgemeinen Theorie der Zahlformen und des großen ſyſtematiſchen Gefuges der ganzen Arithmetik ſeyn.

Aus demſelben Grunde habe ich hier auch die philoſophiſchen Grundbegriffe der Wahrſcheinlichkeitsrechnung nicht mit in den Kreis der Unterſuchungen gezogen. Ich habe, was dieſe betrifft, die Ergebniſſe meiner Unterſuchungen in meinem Syſtem der Logik §. 98. bis 105. mitgetheilt. Die großen franzöſiſchen Mathematiker und vorzüglich Laplace haben dieſen Theil der Wiſſenſchaft mit bewundernswürdigem mathematiſchen Genie fortgebildet. Meiner Einſicht nach ſind aber die von ihnen zu Grunde gelegten philoſophiſchen Erörterungen noch ſehr mangelhaft; ich meine, daß die von mir (beſonders §. 102.) angegebene Unterſcheidung der mathematiſchen und der philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeit mit hätte erwogen werden müſſen, und daß ſich demgemäß einige Grundanſichten ändern würden; muß aber die Entwicklung dieſer meiner Anſicht bis zu einer ſchicklichern Gelegenheit ausſetzen.

---

*) S. ſeine Orthodidaktik und ſein Lehrbuch der Arithmetik.

Inhaltsanzeige.

Vorrede S. III.
Einleitung. §. 1. — 7. S. 1 - 32.

Erſter Theil. Philoſophie der reinen Mathematik.

Einleitung.
1) Von der Aufgabe einer Philoſophie der Mathematik. §. 8. S. 33.
2) Reine und angewandte Mathematik. §. 9. 10. S. 48.
3) Aufgaben der reinen Mathematik §. 11. 13. S. 55.
I. Von der Syntaktik oder Combinations-Lehre. Grundbegriffe und Grundſätze derſelben. §. 14. — 16. S. 70.
II. Von der Arithmetik.
a. Die Grundbegriffe. §. 17. — 18. S. 77.
b. Die Grundſätze. §. 19. — 22. S. 81.
c. Die arithmetiſchen Operationen. §. 23. — 26. S. 95.
d. Vom Zahlenſyſtem. §. 27. — 29. S. 110.
e. Die Rechnung mit bezeichneten Zahlen. §. 30. — 32. S. 123.
f. Vom Unterſchied der arithmetiſchen und der ſyntaktiſchen Bedeutung der analytiſchen Formeln §. 33. 34. S. 152.
g. Von den Functionen. §. 35. — 42. S. 166.
h. Von der Aufgabe der Algebra. §. 43. — 46. S. 219.
i. Vom Unendlichen und Stetigen. §. 47. — 53. S. 254.
k. Von der Aufgabe der Differential- und Integral-Rechnung. §. 54. — 64. S. 288.
III. Von der Geometrie. §. 65. S. 352.
1) Ueber die Theorie der Parallelen. §. 66. — 69. S. 353.
2) Die Beweiſe durch ſucceſſive Theilungen ohne Ende. §. 70. — 72. S. 381.

Zweyter Theil. Reine Bewegungslehre.
Einleitung. §. 73. — 75. . S. 397.
I. Grundlehren der Phoronomie.
Von der Bewegung der Puncte in Linien.
1) Grundbegriffe. §. 76. — 78. . S. 413.
2) Verhältnißmäßigkeit aller Bewegung.
§. 79 . . . S. 422.
3) Die Zuſammenſetzung der Bewegung.
§. 80. — 82. . . S. 424.
II. Grundlehren der Dynamik.
Von dem Weſen und den Grundkräften der Materie.
§. 83. — 88. . . . S. 443.
III. Grundlehren der Mechanik.
Von den Grundgeſetzen der Bewirkung von Bewegungen.
§. 89. — 92. . . . S. 500.
IV. Grundlehren der Stöchiologie. Von den Arten und der Zuſammenſetzung der Maſſen.
§. 93. — 97. . . . S. 540.
Geſetz des Stoßes und der Undurchdringlichkeit. S. 548.
Geſetz der chemiſchen Wirkſamkeit. S. 548.
Geſetz der Gravitation und der negativen Schwere. S. 555.
Geſetze der Wärme. . . S. 557.
Geſetz des Lichtes. . . S. 557.
Geſetz der elektriſchen Wirkſamkeit. . S. 558.
Starrheit und die Geſetze der Geſtaltung. S. 560.
V. Grundlehren der Morphologie. Von den Formen der Wechſelwirkung in der Körperwelt oder von den phyſiſchen Proceſſen und den Naturtrieben.
§. 98. — 104. . . . S. 572.
VI. Grundlehren der Phänomenologie.
Von der Art, wie uns die Körper erſcheinen.
§. 105. . . . S. 601.
1. Mathematiſche Erkenntniß und Wahrnehmung.
§. 106. . . . S. 601.
2) Die Qualitäten aus der Sinnesanſchauung im Verhältniß zur Bewegung.
§. 107. . . . S. 604.
3) Die reine Theorie in der Naturlehre im Verhältniß zu den Inductionen aus der Erfahrung.
§. 108. — 110. . . S. 609.
a) Geologie.
§. 111. . . S. 628.
b) Die phlogiſtiſchen Proceſſe an der Erde.
§. 112 . . S. 632.
c) Die chemiſchen Proceſſe an der Erde.
§. 113. 114. . . S. 643.
d) Die morphotiſchen Proceſſe an der Erde.
§. 115. bis zu Ende. . . . S. 661.

Einleitung.

§. 1.

Die *Natur* eines Weſens beſteht darin, daß der Wechſel ſeiner Zuſtände nach Geſetzen mit Nothwendigkeit beſtimmt iſt. Die *Natur der Dinge* überhaupt iſt aber das Ganze der *Sinnenwelt*, in wiefern der Wechſel der Zuſtände aller Weſen in der Sinnenwelt nach Geſetzen nothwendig beſtimmt iſt. Wir ſetzen hier als aus der Kritik der Vernunft bekannt voraus, daß alle menſchliche Wiſſenſchaft *Naturwiſſenſchaft* ſey; das heißt, daß alle unſre wiſſenſchaftliche Erkenntniß dieſe Unterordnung der Erſcheinungen in der Sinnenwelt unter ihre Geſetze betreffe. Wir ſetzen als bekannt voraus, daß in den menſchlichen Ueberzeugungen dieſe ganze *Wiſſenſchaft* vom *Glauben an die ewige Wahrheit* getrennt bleiben müſſe, obgleich ſie ſich dem Glauben unterordnet.

Wir nennen es einen Fehler des trägen Verſtandes, wenn er in der *idealen Erkenntniß* Erklärungsgründe einer Wiſſenſchaft ſucht, wenn er aus der weltſchaffenden Kraft oder aus Gottes Willen Erſcheinungen in der Sinnenwelt wiſſenſchaftlich abzuleiten denkt. Wir fordern von jeder wiſſenſchaftlichen Erklärung nur eine Ableitung der Erſcheinungen von Naturgeſetzen.

Die Nothwendigkeit dieſer Scheidung iſt aber erſt in der neuern Zeit klar geworden durch die allmählich größere Ausbildung der Mathematik und beſonders dadurch, daß man die Anwendung der Mathematik auf die Naturlehre beſſer verſtehen lernte. Bey den griechiſchen Philoſophen entwickelte ſich die Naturphiloſophie mit der Frage nach dem Urſprung aller Dinge aus Theogenien und mythologiſchen Träumen. Daher wurde den Griechen, in ihren ſchärfern Entwickelungen der Lehre, die Gottheit beſtimmt der oberſte Erklärungsgrund, aus welchem als dem erſten die Erzeugung aller Dinge nachgewieſen werden ſollte. So iſt Gott dem Anaxagoras der Ordner der Homoiomerien, dem Platon der Bildner des Weltalls, dem Ariſtoteles die erſte unbewegliche Urſach aller Kreisbewegung, den Stoikern ein künſtleriſches Feuer. Und die mehr mathematiſchen Philoſopheme, wie das des Epikur, erhielten mit der atheiſtiſchen Phyſik überhaupt eine ganz atheiſtiſche Philoſophie.

Derſelbe Mangel einer Trennung der wiſſenſchaftlichen Formen von den idealen Erkenntniſſen hat zu allen Zeiten eine falſche Einmengung teleologiſcher Principien in die Naturlehre veranlaßt und endlich neuerdings bey uns z. B. in der Schellingiſchen Schule den

Irrthum der Griechen wiederhohlt, indem Schelling die Idee der ewigen Einheit und Vollendung (der abſoluten Identität und Totalität) zum Princip der Naturlehre machte und daher ſeine Gotteslehre in eine Art Naturlehre, (eine Theorie deſſen, wie Gott allmählich werde,) verwandelte.

Wir werden hier mit dergleichen Anſichten gar nicht ſtreiten, weil wir an dieſer Stelle den Grundirrthum in denſelben ſchon als anerkannt vorausſetzen.

§. 2.

Wir ſetzen ferner aus der Metaphyſik als bekannt voraus:

1. Daß die einzige vollſtändig wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Menſchen die Erkenntniß von der Welt der Geſtalten und deren Bewegungen ſey. Nur für die Erkenntniß der Geſtaltung und Bewegung der Weſen kann der Wechſel ihrer Zuſtände vollſtändig und unmittelbar aus den allgemeinen Geſetzen eingeſehen werden.

2. Die Erkenntniß der Weſen nach ihren ſinnlichen Qualitäten, nach Farbe, Ton, Duft, Geſchmack u. ſ. w. ſo wie die Erkenntniß des geiſtigen Lebens erhält nur vermittelſt jener Erkenntniß von Geſtalt und Bewegung ihre Raum- und Zeit-, ihre Zahl- und Gradbeſtimmungen, ihre Unterordnung unter Geſetz und Regel.

Alle dieſe Erkenntniſſe laſſen daher nur eine unvollſtändige wiſſenſchaftliche Entwicklung zu und erhalten ihre vollſtändige Bedeutung in der äſthetiſchen Beurtheilung unter Ideen.

3. So können wir in allgemeiner Bedeutung alle diejenigen Theile der menſchlichen Wiſſenſchaft naturwiſſenſchaftliche nennen, in welchen Erklärungen aus allgemeinen Geſetzen gegeben werden, und es ſtehen alle dieſe Lehren unter denſelben allgemeinen Naturgeſetzen, welche die Metaphyſik kennen lehrt. Aber im letzten Grunde entſpringt alle dieſe Geſetzlichkeit in unſern Erkenntniſſen aus der allein vollſtändig wiſſenſchaftlichen Erkenntniß, und daher wird denn auch dieſe Wiſſenſchaft von dem Geſtalteten und Beweglichen allein in engerer Bedeutung die Naturwiſſenſchaft oder Phyſik genannt.

§. 3.

Wir ſetzen hier endlich aus der angewandten Logik als bekannt voraus, wie jedes wiſſenſchaftliche Ganze aus Philoſophie, Mathematik und Empirie zuſammengeſetzt ſey; wie es aus Wahrnehmungen, abſtracten Lehren der reinen Vernunftwiſſenſchaft und theoretiſchen Lehren, welche den Zuſammenhang der Thatſachen der Wahrnehmung aus den Geſetzen der reinen Vernunftwiſſenſchaft zu erklären haben, gebildet werden müſſe; *) wie endlich für dieſe Ausbildung empiriſche, ſpeculative und inductoriſche Methoden mit einander zu verbinden ſeyen. **)

Dieſes wenden wir auf unſern Fall an. Ein ſo großes wiſſenſchaftliches Ganzes wie die Naturwiſſenſchaft muß in ſeinen einzelnen Theilen nach den verſchiedenartigſten Methoden ausgebildet werden. Es wird aus ſehr ungleichartigen Theilen zuſammengeſetzt und ſeine Theile können nicht einzig nach *einem* Syſtem zuſammengeordnet werden. So erhalten wir folgende Ueberſicht.

---

*) Vergleiche mein Syſtem der Logik §. 78.

**) A. a. O. die Methodenlehre.

Wir nennen diejenigen Theile der Naturwiſſenſchaft *Naturbeſchreibung*, in welchen nach Wahrnehmungen, das heißt aus der Beobachtung, Thatſachen zuſammengeſtellt werden; diejenigen hingegen *Naturlehre*, in denen Naturgeſetze aufgeſtellt und zur Erklärung angewandt werden.

Ausgehend von den Aufgaben der Naturbeobachtung für ſich oder der Naturbeſchreibung theilen ſich unſre Wiſſenſchaften auf folgende Weiſe:

1. *Aſtronomie* oder *Sternkunde*, die Wiſſenſchaft aus der Beobachtung des Himmels.

2. *Geologie* oder *Erdkunde* (phyſiſche Geographie), die Wiſſenſchaft aus der Beobachtung der Erde und der Gegenſtände ihrer Oberfläche.

Dieſen ſtünde dann gegenüber die *allgemeine Naturlehre* (Phyſik in engerer Bedeutung) als Lehre von den Naturgeſetzen.

Allein in der Ausführung werden dieſe Wiſſenſchaften mannigfaltig in einander greifen, indem es uns in den meiſten Fällen um eine Erklärung der Thatſachen aus allgemeinen Geſetzen zu thun iſt und die Geſetze oft nur inductoriſch aus Beobachtungen erkannt werden können.

Daher machen ſich die Abtheilungen eigentlich nur vom Standpunkt der Theorie aus.

Die Sternkunde beſchäftigt ſich allerdings in ihren erſten Theilen der Aſtrognoſie mit einer bloßen Beſchreibung der Sterne und ordnet dieſer die ſphäriſche Aſtronomie nur für die Beobachtungskunſt bey. Allein dann verbindet ſie ſich in ihren höhern Theilen ganz mit Naturlehre, indem ſie in der theoretiſchen Aſtronomie die Geſetze der wirklichen Bewegung der Geſtirne aus den Beobachtungen ableitet, und in der phyſiſchen Aſtronomie dieſe Geſetze aus den Grundgeſetzen der Natur erklärt.

Noch verwickelter wird dies bey der Geologie, indem wir ſo viele Naturgeſetze nur durch irdiſche Beobachtungen kennen lernen.

Mit der allgemeinen Naturbeſchreibung der Erde verbindet ſich gleich ein Theil der Geonomie, deſſen Theorie ſich aus mathematiſchen und aſtronomiſchen Geſetzen ableitet und in ſeinen Lehren von der Bewegung und Geſtaltung der Erde im Ganzen den ſicherſten Theil einer Theorie der Erde enthält.

Neben dieſem ſtehen dann die Lehren von der Atmoſphäre (Atmoſphärologie) und von den Lufterſcheinungen (Meteorologie); ferner die Geologie in engerer Bedeutung als Lehre von der Bildung des feſten Landes, welche die Gebirgskunde, Lehre von der Bildung der Gebirge im Großen und die Mineralogie, als Naturbeſchreibung der einzelnen, natürlichen, unorganiſirten Beſtandtheile des feſten Landes enthält; endlich die

Organologie als Lehre von den Pflanzen und Thieren an der Erde.

Auf dieſe Weiſe ſtehen die Aufgaben eigentlich in Rückſicht der Naturbeſchreibung und es ſind darin die Fälle der Anwendung genannt, für welche wir die Erklärungen aus den Naturgeſetzen ſuchen. In der Ausbildung der Naturlehre werden wir aber wieder auf viele von jenen Beſonderheiten, um nur das Geſetz ſelbſt finden zu können, zurückgeführt. Bey der Aufſtellung der Geſetze müſſen wir nemlich neben den erſten mathematiſch-philoſophiſchen Unterſuchungen erſtlich die conſtitutiven und dann alle Stuffen inductoriſcher Theorien durchlaufen.

So ſtehen in der allgemeinen Naturlehre etwa folgende Fragen neben einander.

Die Grundlage des Ganzen iſt die reine Bewegungslehre. Dies iſt der nach ſpeculativer Methode auszubildende Theil der Lehre, die mathematiſche Naturphiloſophie. Unter dieſer Lehre ſtehen andere, welche allmählich nach der Methode des Experiments*) haben ausgebildet werden müſſen und bey denen es mehr oder weniger gelungen iſt, ſie zum Theil in conſtitutiven Theorien der angewandten Mathematik den Grundſätzen der mathematiſchen Naturphiloſophie zu unterwerfen. Dies iſt am vollſtändigſten gelungen in der Lehre von der Schwere, ſtuffenweiſe hingegen immer weniger in den Lehren vom

---

*) M. Syſt. d. Logik §. 129.

Schall, vom Licht, von der Wärme, von der Elektricität und dem Magnetismus, vom Zuſammenhang der Körper, dem Kryſtalliſationsproceß und den chemiſchen Auflöſungen und Ausſcheidungen.

Endlich ſchließen ſich noch Lehren an, bey denen wir bis jetzt noch ganz auf die combinirende Methode und das Klaſſenſyſtem als die letzten inductoriſchen Hülfsmittel beſchränkt bleiben. Es ſchließt ſich nemlich hier die ſogenannte Naturgeſchichte an, in welcher man ehedem, mit der Eintheilung in die drey Naturreiche, die geſammte Naturbeſchreibung ſchien in drey Theile theilen zu wollen. Indeſſen läßt ſich leicht bemerken, daß in der That kein ſo allgemeiner Eintheilungsgrund beabſichtigt war, daß man vielmehr nur eine Beſchreibung und Naturlehre der *an der Erde vorkommenden beſtimmt geſtalteten Körper* beabſicht und dieſe in unorganiſirte, Mineralien, in Pflanzen und in Thiere theilt.

Für dieſe Wiſſenſchaften nun, für Gebirgskunde, Mineralogie, Pflanzenkunde und Thierkunde, ſind wir bis jetzt faſt ganz darauf beſchränkt, erſtlich nur zur Kenntniß der einzelnen Formen ein *Klaſſenſyſtem nach äußeren Kennzeichen* zu ſuchen und zweytens *nach combinirender Methode im Großen die Verwandtſchaft und Verſchiedenheit der Formen zu überblicken.*

Für höhere Anſprüche inductoriſcher Theorien laſſen ſich hingegen bis jetzt ſowohl bey den aus dem Kryſtalliſationsproceß hervorgehenden Eigenſchaften der Mineralien, als bey der Naturlehre (Phyſiologie) der

Pflanzen und Thiere nur vorläufig Materialien ſammeln.

§. 4.

Wir ſuchen hier aus dieſem Ganzen der Naturwiſſenſchaften die mathematiſche Naturphiloſophie, in ſo fern eine philoſophiſche Unterſuchung derſelben ſtatt findet. Die mathematiſche Naturphiloſophie enthält aber

1. Einen rein philoſophiſchen Theil in den allgemeinſten Naturgeſetzen, in der Geſetzgebung aus den Kategorien. Dieſen hat ſie ganz aus der Metaphyſik zu entlehnen.

2. Unter dieſe Principien ordnet ſich zur Anwendung das *Ganze unſerer rein mathematiſchen Erkenntniſſe*.

3. Dieſes geſchieht aber vermittelſt der *reinen Bewegungslehre* oder der *nur auf Philoſophie anzewandten Mathematik*.

Da hier der erſte Theil ganz aus der Mataphyſik zu entlehnen iſt, ſo bleiben uns nur zwey Aufgaben:

Erſtens eine *Philoſophie der reinen Mathematik*, in welcher die Natur der mathematiſchen Abſtractionen erörtert wird und ihr Anſpruch an Gültigkeit im Ganzen der menſchlichen Erkenntniß beſtimmt werden muß.

Zweytens die *philoſophiſche Unterſuchung der reinen Bewegungslehre*, *Newtons* mathematiſche Naturphiloſophie, oder die Lehre aus dem Grundſatz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, ſo weit ſie von philoſophiſcher Unterſuchung iſt.

Es iſt nemlich dieſe Wiſſenſchaft eigentlich die Rüſtkammer aller derjenigen Hypotheſen, aus welchen nachher in der Erfahrung die Erklärungen gelingen. Darin iſt bey weitem das meiſte von mathematiſcher Entwicklung, aber die Grundbegriffe ſind philoſophiſch, und ſollte es gelingen, die Naturkundigen über dieſe zu verſtändigen, ſo würden wir dadurch für die Disciplin der Hypotheſen ungemein viel gewinnen.

Die reine Bewegungslehre ſelbſt iſt aber nur das Product der ſpeculativen Abſtractionen aus unſrer Naturerkenntniß und muß, um ein Ganzes der Erkenntniß darzuſtellen, erſt wieder mit Wahrnehmung und Erfahrung verbunden werden. Daher wollen wir, ehe wir ihre Lehren ſelbſt abhandeln, auf dieſes ihr methodiſches Verhältniß achten.

Wir kommen zu dieſer *allein vollſtändig wiſſenſchaftlichen Erkenntniß* nur, indem wir in der Erkenntniß der Dinge einzig die Beſchaffenheiten und Zuſtände der Geſtaltung und Bewegung beybehalten, von den ſinnlichen Qualitäten wie Farbe und Ton aber abſehen. Dennoch fängt jede einzelne Erkenntniß unmittelbar mit dieſen Sinnesanſchauungen an, wir müſſen uns von den ſinnlichen Qualitäten erſt losreißen, um die Anſicht der mathematiſchen Phyſik zu erhalten. Daher ſind ihre Erkenntniſſe mit den wiſſenſchaftlich unvollſtändigen Erkenntnißweiſen beſtändig in der engſten Berührung und werden leicht mit ihnen vermengt, ſo lange man über die wiſſenſchaftliche Methode nicht ganz im Klaren iſt.

Die Anſprüche der mathematiſchen Phyſik ſind nemlich klar und beſtimmt, ſobald wir für conſtitutive Theorien *) der angewandten Mathematik den Eingang in ein beſtimmtes Gebiet der Erfahrung gefunden haben. Allein dieſen Eingang gewinnen wir jedesmal erſt durch glückliche Hypotheſen, welche wir dem richtigen Gebrauch inductoriſcher Theorien zu danken haben. So iſt z. B. jetzt die Theorie der Schwere die gelungenſte conſtitutive Theorie, die wir beſitzen. Sie wurde aber gewonnen durch die Hypotheſe des Kopernikus, welche die Sonne als ruhenden Mittelpunkt des Planetenſyſtems vorausſetzt, durch die Hypotheſe des Keppler, welche die Ellipſe bey den Planetenbahnen an die Stelle der eccentriſchen Kreiſe und Epicykeln brachte, endlich durch die Hypotheſen des Galilei und Newton.

So entſteht hier ein methodiſcher Streit über die Art Hypotheſen zu bilden, welcher für die mathematiſche Phyſik gegen die einſeitigen inductoriſchen Methoden geführt werden muß. Die Hauptunterſchiede der inductoriſchen Methoden ſind aber das nur combinirende und das experimentirende Verfahren. Mit jedem von dieſen müſſen wir für die mathematiſche Phyſik einen Streit durchfuhren.

§. 5.

Die experimentirende Methode ſucht durch die Anſtellung von Verſuchen und Beobachtungen Ge-

---

*) Mein Syſt. der Logik §. 127. u. f.

ſetze der Natur zu errathen, um aus ihnen den Zuſammenhang der Erſcheinungen zu erklären. So hat ſie mit der mathematiſchen Phyſik das gemeinſchaftliche Intereſſe der Erkenntniß von Geſetz, Erklärung, Theorie. Die vergleichenden, combinirenden Methoden ſind hingegen der entfernteſte Anfang des inductoriſchen Verfahrens und ſtehen daher mehr im Intereſſe des Thatbeſtandes als der Geſetze und Erklärungen. Ihr Intereſſe iſt Ueberſicht eines großen Ganzen der Erfahrungen noch abgeſehen von Erklärungen deſſelben. Sie dienen nicht der Naturlehre, ſondern der Naturbeſchreibung oder allgemeinen Naturgeſchichte.

Daher iſt die Stelle der combinirenden Methode da, wo ein großer Reichthum von Formen überblickt werden will, in Pflanzen- und Thierkunde, Gebirgskunde, Mineralogie. Die großen Syſtematiker in der Naturgeſchichte, wie Linnée oder Werner, ſind die Meiſter in dieſer Methode.

Der wiſſenſchaftliche Hauptgewinn durch dieſe Methoden iſt das Klaſſenſyſtem, deſſen Zweck aber oft verkannt wird. Für eine Wiſſenſchaft, für welche, wie in der Naturgeſchichte, bey Gebirgsarten, Mineralien, Pflanzen und Thieren, eine ſo große Zahl eigenthümlicher Beſchaffenheiten und Formen neben einander gekannt werden muß, kömmt alles darauf an, eine eigne Kunſtſprache in Namenerklärungen zu erfinden, damit man ſich nur beſtimmt verſtändigen könne, von welchem Thiere, welcher Pflanze oder von welcher Beſchaffenheit derſelben man ſprechen wolle. So ſind hier die großen Syſtematiker immer darauf ausgegangen, für ihre Syſteme von Namenerklärungen die am leichteſten faßbaren und unterſcheidbaren äußeren Kennzeichen zu ordnen. Das erſte Bedürfniß iſt dieſe Beſtimmtheit und Klarheit der Sprache; die theoretiſchen Intereſſen, z. B. der ſogenannten natürlichen Syſteme, dürfen hingegen erſt zum zweyten und untergeordnet beachtet werden, wenn wir der Sprache ſchon gewiß ſind. Dies gilt in allen Wiſſenſchaften, in welchen ein großer Reichthum verſchiedenartiger Erfahrungsgegenſtände überblickt werden muß. So z. B. auch für die Lehre von den Krankheiten der Menſchen und ihrer Heilung. Wenn ein Arzt ſeine pathologiſche und therapeutiſche Sprache gleich auf eine Theorie gründet, ſo wird er vielleicht ein ephemeres Glück machen, aber nicht dauernd nützen. Denn erſt müſſen wir eine Sprache haben, durch die wir uns über den Thatbeſtand gegenſeitig verſtehen, und dieſe kann ihre Kennzeichen nur von den unmittelbar wahrnehmbaren Anzeichen der Krankheit und der Wirkung der Arzneymittel entlehnen.

Iſt dieſes erſte Bedürfniß befriedigt, ſo folgt nun in größerer Annäherung an theoretiſche Intereſſen die weiter umſchauende Vergleichung und Gruppirung der Erſcheinungen. Darſtellungen dieſer Art werden anſprechender und lebendiger ſeyn, als die trockene Abgemeſſenheit allgemeiner Geſetze in der Theorie. Mit wahrem Glück wird ſie aber nur ein ſehr tief forſchender und beſonders geiſtreicher Meiſter zu geben vermögen. Für das Ganze der Naturwiſſenſchaft werden wir darin auf Alexander von Humboldt als Muſter weiſen.

Ohne ſolche Tiefe und Umfaſſung wird hingegen dieſe Darſtellungsart leicht zu phantaſtiſchen Gebilden misbraucht und, bey Unkunde der wahren Erforderniſſe einer Theorie, der Sammelplatz von Träumen und abentheuerlichen Hypotheſen. Hier gilt es uns den Streit. Männer von Sachkenntniß, welche die Erforderniſſe der theoretiſchen Wiſſenſchaften nicht tief genug durchdacht hatten, haben uns hier mancherley Verwirrungen gebracht und Irrthümer begünſtigt. Beſonders hat die Nichtbeachtung der ſtrengen mathematiſchen Anforderungen an taugliche Theorien manchen das Aufbauen von Naturſyſtemen als etwas ſehr leichtes erſcheinen laſſen, indem ſie mit den unbedeutendſten und leerſten Grundunterſcheidungen meinten auslangen zu können, um ein Princip der Naturlehre darzuſtellen, oder indem ſie in das Ganze der menſchlichen Vorſtellungsarten blindlings hineingriffen und ſich ſo Bauzeug für ihre Hypotheſen zuſammenrafften.

Von der erſten Art ſind die Naturſyſteme derjenigen, die da meinen, ſchon eine Theorie der Natur gebildet zu haben, wenn ſie ihre Erzählungen unter irgend eine logiſche oder elementar-mathematiſche Unterſcheidung ordnen. Dahin gehören die Principien der Identität und Duplicität, der poſitiven und negativen Factoren, des Reellen und Ideellen, oder der arithmetiſche Eintheilungsgrund nach den erſten Zahlen. Die Fülle der Gegenſtände und das mannigfaltige Durcheinandergreifen der Formen gibt dem wiſſenſchaftlichen Witz eines

Mannes, welcher Thatbeſtand der Wiſſenſchaft genug in ſeiner Gewalt hat, immer neue, lebendige Spiele veränderter Anordnungen, wodurch der Unkundige, der über das Weſen der Naturlehre noch nicht tiefer nachgedacht hat, leicht getäuſcht werden kann, als ſey da etwas für die Wiſſenſchaft geleiſtet, wo ſich doch nur eine verworrene und oberflächliche Rede vorfindet.

Der Fehler der andern Art, nemlich die Vermengung der verſchiedenen Erkenntnißweiſen des Menſchen und ihrer Geſetze, gibt weniger oberflächliche, aber leicht noch mehr verworrene Verſuche von alter griechiſcher Naturphiloſophie zu den neueren Schwärmern, die den Tempel Salomonis aus ſulphur und mercurius erbauten, und weiter zu ſehr vielgeſtaltigen Verſuchen von Naturſyſtemen ohne klare Beyhülfe der Mathematik, in denen man der Phyſik Ideen oder Grundgedanken aus den unvollſtändigen Wiſſenſchaften zu Principien unterſchob, wie dieſes in der Schellingiſchen Schule ſo mannigfaltig verſucht worden iſt.

Außer den Ideen der ewigen Einheit ſtehen nemlich in den menſchlichen Erkenntniſſen, neben denen der mathematiſchen Phyſik, auch die Vorſtellungsarten unmittelbar aus der Sinnesanſchauung.

Hier hat es die *geiſtige Weltanſicht* nur mit den Qualitäten zu thun, die der Geiſt ſich ſelbſt zeigt im Erkennen und Wollen. Das Leben der geiſtigen Weltanſicht ſteht unmittelbarer in Berührung mit den Ideen, dadurch mit der Aeſthetik und hat daher andere Verhältniſſe zur theoretiſchen Entwicklung der Erkenntniß als die Erkenntniß des Körperlichen. Soll die Erkenntniß des geiſtigen Lebens wiſſenſchaftlich werden, ſo muß auch hier, wie in aller Wiſſenſchaft *), erſt Mathematik zur Hülfe gegeben werden und dies geſchieht hier einzig durch den gradweiſen Unterſchied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen in den Lebensäußerungen unſers Geiſtes. Jeder geiſtigen Naturwiſſenſchaft liegt theoretiſche Anthropologie als innere Naturlehre zu Grunde, in welcher wir unmittelbar die Natur der eigenen Vernunft ſtudiren, die ſich aber zur theoretiſchen Menſchenkenntniß ausbreitet und für die geiſtige Weltanſicht die Geſchichte der Menſchheit endlich zur größten und letzten wiſſenſchaftlichen Aufgabe macht. In aller dieſer Lehre iſt aber nur ſo weit Theorie, als jener innere Unterſchied des Dunkeln und Klaren ſie vermittelt. Dieſer Unterſchied gibt nun das Aufkeimen der Reflexion durch innern Sinn und ihre Bildung durch den willkührlich thätigen Verſtand. Daher iſt alle innere Theorie eigentlich Theorie der Reflexion und ſelbſt das einzige theoretiſche Thema der Geſchichte der Menſchheit, (welches nicht nur erzählt, ſondern eingeſehen und erklärend entwickelt werden kann,) iſt die Ausbildung des Verſtandes und deren Forterbung, d. h. die Geſchichte der ſich ſelbſt beobachtenden und deutlich erkennenden Reflexion. Somit ſteht neben der innern Naturlehre als Lehre von der Natur des menſchlichen Geiſtes nur noch die Ethik als Lehre von der Ausbildung des Geiſtes.

---

*) A. a. O. §. 114. u. f.

Das mathematiſche Element dieſer Erkenntniß iſt keiner eigenthümlichen Entwicklung bedürftig noch empfänglich. Dieſe Lehre hat alſo mit der mathematiſchen Naturphiloſophie gar nichts zu theilen. Wer eine geiſtige Weltanſicht für eine andere als äſthetiſche Anſicht über das menſchliche Leben in der Geſchichte der Menſchheit ausdehnt, verirrt ſich in verworrene Träume ohne Bedeutung. Ideen des ewigen Lebens, Vorſtellungen von der Weltſeele oder dem weltordnenden Verſtande, ſo wie alle Principien aus Zweckbegriffen dürfen nie in der äußern Naturwiſſenſchaft als Erklärungsgründe zugelaſſen werden. Solche Phantaſien in der combinirenden Phyſik ſind nur durch Verwechſelung des Gebiets der Pſychologie mit dem der äußern Naturwiſſenſchaft (der Somatologie) entſtanden, die doch nie ihre Erklärungsgründe von einander entlehnen durfen. *)

Aehnlich ſteht es mit den Vorſtellungsarten durch die äußere Empfindung. Die körperliche Weltanſicht entſpringt aus dem, wie unſer Geiſt in der äußeren Empfindung berührt wird. Hier gibt es uns eine eigne Weltanſicht durch Farben für den Sehenden, durch Töne für den Hörenden; nach unbeſtimmteren Empfindungsweiſen tritt uns das Aeußere entgegen als warm oder kalt, vieles mit Düften, mit Geſchmack und auf andere Weiſe. Aber jede dieſer Empfin-

---

*) Vergleiche mein Handbuch der pſychiſchen Anthropologie, beſonders §. 88. u. f.

dungsweiſen hat ihre geſchloſſenen Kreiſe und verbände ſich nicht mit den andern, wenn ſie nicht alle in der einen mathematiſchen Grundanſchauung befaßt wären, durch welche eben unſre ganze wiſſenſchaftliche Erkenntniß von der Körperwelt zur Weltanſicht nach Geſtalt und Bewegung wird.

Anſtatt des in der Empfindung gegebenen Verhältniſſes der Körper zum Geiſt faßt die mathematiſche Anſicht für die Welt der Bewegungen nur das Verhältniß von Körpern zu Körpern auf. Hiermit allein gelangt ſie in der mathematiſchen Phyſik zu vollſtändiger Naturlehre, indem ſie z. B. in der Akuſtik die Töne über den Schwingungen, in der Optik die Farben über den Lichtſtrahlen vergißt.

Jede unter dieſen Anſichten der Dinge aus der Empfindung hat in ſich wieder nur das eine mathematiſche Verhältniß gradweiſer Stärke. Damit machen die unbeſtimmteren niederen Empfindungsweiſen gar keine theoretiſchen Anſprüche, ſie dienen der Wiſſenſchaft nur als Unterſcheidungsmerkmahle für die mathematiſche Anſicht. Farben und Töne allein fordern für ſich eine Theorie, aber auch nicht eigentlich, indem ſie für ihre Anſicht der Dinge eine eigne von der mathematiſchen Anſchauung unabhängige Theorie der Natur forderten, ſondern nur mit äſthetiſchen Anſprüchen. Das Hell und Dunkel, der Uebergang im Farbenſpiel, die Verwandtſchaft und der Contraſt der Farben; eben ſo die rhythmiſche Zeitabmeſſung, das Laut und Leiſe, die Höhe und Tiefe der Töne in ihrem Spiel und Zuſammenklang — dieſes beydes läßt

Theorien zu, aber auf eigenthümliche Weiſe nur zum Behuf der Aeſthetik, wie der Mahler die Lehren vom Helldunkel und vom Farbencontraſt, der Tonkünſtler die Lehren vom Generalbaß und dem reinen Satz braucht.

Wer alſo wie in den alten Phantaſien der Sphärenmuſik Bilder aus dieſer Welt der Farben oder der Töne in combinirender Phyſik zum Erklärungsgrund fordert oder unterſchiebt, der verwechſelt die Intereſſen der Aeſthetik mit denen der Wiſſenſchaft.

Doch mit dieſem nennen wir nur die wichtigſten Grundgedanken, welche in phantaſirender Naturlehre verwirrend gewirkt haben. Die meiſten Schöpfer neuer Kosmogenien und Geogenien haben ihr Spiel ſo regellos phantaſirend getrieben, daß man ſich mit ihnen in gar keinen beſonnenen Streit einlaſſen kann. Der Träumer iſt der Schöpfer ſeiner Traumwelt ſelbſt und hat alſo in ihr immer recht.

§. 6.

So theilt die mathematiſche Phyſik mit der experimentirenden Methode das Intereſſe einer ſtrengen Disciplin der Hypotheſen. Die Logik lehrt *), daß alle Inductionen und Hypotheſen, wenn ſie tauglich ſeyn ſollen,

1. Einheit der Vorausſetzung und Conſequenz in der Ableitung;

2. Möglichkeit der Vorausſetzung für ſich haben müſſen.

---

*) M. Syſt. d. Logik §. 103.

Unſre beyden Methoden werden das erſtere ganz übereinſtimmend beurtheilen. Sie werden auch für das zweyte darin einig ſeyn, daß Inductionen und Hypotheſen nur in größerm wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang gelingen können, da wo wir durch höhere heuriſtiſche Maximen zu beſtimmen vermögen, in wie fern das in Frage ſtehende eine Erklärung fordere oder nicht, und zugleich anzugeben im Stande ſind, aus welchem wiſſenſchaftlichen Gebiete die Erklärungsgründe zu entlehnen ſeyen. Nur bey der Anwendung dieſer letzten Regel kommen beyde Methoden in Streit mit einander.

Die experimentirende Methode ſetzt die Erfahrung, die mathematiſche Phyſik hingegen die reine Theorie a priori zur oberſten Richterin an. Recht verſtanden finden dieſe beyden Anſprüche neben einander Platz, aber gar leicht werden Misverſtändniſſe Irrungen veranlaſſen.

Für die mathematiſche Phyſik behaupten wir daher:

1. Jede gültige Hypotheſe muß innerhalb der Grenzen des Erklärlichen bleiben und auf eine Weiſe erklären, wie ſie von der reinen Theorie gefordert wird. Die Schranken der Erklärbarkeit ſind aber für die äußere Natur feſt beſtimmt auf ihre mathematiſche Weltanſicht der Bewegungen.

2. Jede Hypotheſe iſt zu verwerfen, wenn ſie der reinen Theorie widerſpricht.

3. Die größere Einfachheit der Vorausſetzung und ihre davon abhängende Zweckmäßigkeit iſt zu oberſt nur aus Gründen der reinen Theorie zu beſtimmen.

Die experimentirenden Naturlehrer geben hingegen dieſe Regeln leicht nur mit unſerm vortrefflichen Schmidt [*]) Newton folgend auf dieſe Weiſe:

1. Keine Urſachen ſind für wahr zu halten als ſolche, welche ſich auf wiederhohlte richtige Erfahrungen gründen, und die zur Erklärung der Erſcheinungen nothwendig und hinreichend ſind.

2. Wirkungen von einerley Art müſſen einerley Urſachen zugeſchrieben werden.

3. Allgemeine Eigenſchaften der Körper ſind, welche keiner Abänderung fähig ſind und bey allen Körpern, mit denen man Verſuche anſtellen kann, angetroffen werden.

4. Die aus den Erſcheinungen unmittelbar hergeleiteten Sätze müſſen ſo lange für Wahrheiten gelten, bis ſie durch weitere Erfahrungen entweder eingeſchränkt oder berichtigt werden.

Der ſcharfſinnige Fink geht in ſeiner Schrift über Naturphiloſophie noch weiter, indem er die Maxime aufſtellt: man ſolle keine Vorausſetzung machen, welche nicht beſtimmt von der Erfahrung widerlegt werden könne.

Leicht können wir auch für jede von dieſen Meinungen einzelne Belege anführen. Das Intereſſe der Methode des Experimentes iſt nemlich gegen das Phantaſtiſche philoſophiſcher Hypotheſen und gegen die Willkührlichkeit mathematiſcher Fictionen gerichtet. Ihre Vertheidiger können die Nothwendigkeit, ſich ſtreng an die Erfahrung zu halten, nicht nur durch den Unſinn alchemiſtiſcher, pneumatiſcher und anderer ähnlicher Hypotheſen deutlich machen, ſondern noch näher mit dem Mißgeſchick der Carteſiſchen Wirbel, der Bernoulliſchen Erklärung der Elaſticität der Luft, der Euleriſchen Theorie des Magneten und ſo vieler anderer mathematiſchen Fictionen belegen und dagegen zeigen, wie ſchnell ſich eine ſichere Ausbildung der Experimentalphyſik und Chemie ergeben habe, ſo wie man lernte, ſich der Erfahrung beſſer zu bedienen.

---

*) G. G. Schmidt Handbuch der Naturlehre §. 9.

Auf der andern Seite aber können wir für die mathematiſche Phyſik anführen: nicht die Erfahrung, ſondern die Geometrie hat für die Hypotheſen des Kopernikus und Keppler entſchieden. Es ließen ſich wohl immer noch Syſteme von Epicykeln bauen, nach denen man die Erfahrungen aus den Hipparchiſchen oder Tychoniſchen Vorausſetzungen zu erklären vermöchte, nur rein geometriſch hat die Einfachheit der Hypotheſe für die Ellipſen und den Lauf der Erde um die Sonne entſchieden.

Ueberhaupt alle Beobachtung gibt nur annäherungsweiſe Reſultate; wir können aus der Beobachtung nie mit völliger Schärfe der mathematiſchen Beſtimmung ein Naturgeſetz herleiten. Ob z. B. die allgemeine Anziehung im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung erfolge oder nach einem andern dieſem nur ſehr nahe kommenden Geſetz figurirter Zahlen, das läßt ſich nicht beobachten. Wir entſcheiden uns aus rein mathematiſchen Gründen für die einfachere Vorausſetzung. Nicht die Beobachtung allein, ſondern weit überwiegend die Theorie der gleichförmig beſchleunigten Bewegung hat dem Galilei das Geſetz: „die Fallräume verhalten ſich beym freyen Fall wie die Quadrate der Zeiten,“ bewieſen.

Ja ich finde mich aus dieſen Gründen genöthigt, für die mathematiſche Phyſik gegen die genannten Vertheidiger der experimentirenden Methode Parthey zu nehmen. So gut gegründete Rechte der Erfahrung dieſe nemlich auch vertheidigen, ſo ſcheinen ſie mir doch daneben den Einfluß der nothwendigen mathematiſchen Wahrheit nicht richtig zu würdigen.

Wir müſſen behaupten, daß die ganze Weltanſicht nach den Geſetzen der Geſtalt und Bewegung eine urſprünglich rein mathematiſche iſt. Wir werden deswegen zur nähern Beſtimmung der angeführten Regeln ſagen: allgemeine Eigenſchaften der Körper ſind nicht nur die, welche bey allen Körpern, mit denen wir Verſuche anſtellen können, angetroffen werden, ſondern vor allen Dingen diejenigen, welche aller Materie nach den a priori beſtimmten Geſetzen der mathematiſchen Anſchauung zukommen müſſen. So haben wir denn vorzüglich die Beurtheilung der materiellen Kräfte nicht nur nach der Erfahrung, ſondern vor allem nach den mathematiſchen Geſetzen a priori zu beſtimmen. Beſonders wird dadurch die von Link angeführte Maxime: man ſollte keine Vorausſetzung machen, welche nicht beſtimmt von der Erfahrung widerlegt werden könne, mit der Clauſel verſehen: es ſey dann, daß die a priori beſtimmte mathematiſche Anſicht der Körperwelt uns dazu nöthigte oder berechtigte.

So iſt z. B. der Unterſchied der atomiſtiſchen und dynamiſchen Anſicht der Körperwelt gar nicht durch phyſikaliſche Hypotheſen, ſondern nur durch Mataphyſik herbeygeführt. Das Vorurtheil für die Atomen liegt nur in dem Satz: alles Zuſammengeſezte müſſe aus einfachen Theilen beſtehen. Die dynamiſche Anſicht aber beruht auf dem Geſetz der Stetigkeit, welches das Grundgeſetz unſrer mathematiſchen Anſchauung iſt. Nie hat daher ein atomiſtiſches Syſtem ſeiner eignen Vorausſetzung genug thun können, ſondern es hat im Grunde die unantaſtbaren Rechte der mathematiſchen Anſchauung anerkennen müſſen. Setze man nemlich immer (wiewol nach einer mathematiſch widerſinnigen Vorausſetzung) die erſten Grundkörperchen durch ihre abſolute Härte unzerſprengbar, ſo nehmen ſie doch einen beſtimmten Raum ein und müſſen dieſen *auf ſtetige Weiſe* erfüllen, wenn ſie nicht wieder aus andern Atomen zuſammengeſezt ſeyn ſollen. Haben wir aber einmal dieſe ſtetige Raumerfüllung, ſo ſtehen wir im dynamiſchen Syſtem. Und da iſt dann immer, der mathematiſchen Theorie nach, das Stetige als der einfachſte Fall anzuſehen. Soll z. B. über die chemiſche Zuſammenſetzung der Materie die Mathematik einen Vorſchlag thun, ſo wird ſie zuerſt die chemiſche Durchdringung vorſchlagen und von dieſer Vorausſetzung nur ſtufenweis abgehen, ſo wie uns die Beobachtung discreter Raumerfüllung in einzelnen Fällen dazu nöthigt.

Um uns zu verſtändigen, werfe ich einige Blicke auf die Geſchichte der Naturwiſſenſchaften. Es iſt gewiß, daß das ganze Gelingen der Experimentalphyſik von der

Erfindung derjenigen Methoden abhing, nach welchen wir die Natur durch Beobachtung und Verſuch regelmäßig um ihre Geſetze befragen lernten. Allein ich frage weiter, wodurch wurde die Erfindung dieſer Methoden möglich? und da iſt die Antwort: nur durch die Fortbildung der Mathematik. Die Völker waren lange Zeit reich an ſo manchen Kenntniſſen der Gewerbe, wie Metallſchmelzen, Färben, Salzſieden u. ſ. w. ja ſogar in Beobachtung des Himmels, und wir können das doch nicht eigentlich einen Anfang der Naturwiſſenſchaft nennen, denn dafür kommt es auf die beſonnene ſelbſtſtändige Frage nach der Wahrheit, hier auf die Frage nach den Geſetzen an, unter welchen die Erſcheinungen von ihren Urſachen beſtimmt werden. Und hier hat immer die Mathematik fortgeführt.

Die eigentliche Wiſſenſchaft in der Naturlehre hat nemlich die zwei Anfänge der Naturphiloſophie und der angewandten Mathematik. Beyde finden wir bey den Griechen ſo ziemlich in ihrer erſten Entwickelung. Aber die Philoſophie hat hier nur das Intereſſe der Forſchung belebt, ohne aus ihren Mitteln der Wiſſenſchaft wahren Gewinn zu bringen. Dieſen Gewinn haben wir erſt von der Zukunft zu erwarten, wenn die Mathematiker ſich in die Kantiſche Dynamik werden finden lernen. Zur Vorbereitung deſſen biete ich die folgenden Verſuche an. Bey den Griechen blieb die Naturphiloſophie bloßer Traum, aber durch ihre Ausbildung der Mathematik erhielt die Naturwiſſenſchaft ihre geſunden Keime, die ſich bey uns nur weiter entwickelt haben.

Thales und Pythagoras fingen die Ausbildung der Arithmetik und Geometrie an, aber das meiſte wirkten die Schüler des Platon in Alexandrien. Dort gaben Timochares und Ariſtyll der Aſtronomie den erſten wiſſenſchaftlichen Halt, indem ſie die Kreiſe an den Himmel legten, und Hipparch und Ptolomäus bildeten in ſpätern Zeiten dieſes fort. Dort bildete Platons Schüler Euklides die Geometrie, Optik und Muſik weiter, und zu gleicher Zeit Archimedes die Mechanik und Hydroſtatik; Archimedes und Appollonius hinterließen uns Theorien einiger krummen Linien.

Ueber dieſen mathematiſchen Grundlagen erhob ſich in der neueren Zeit unſre Naturwiſſenſchaft. Purbach und Regiomontan, ſo wie ſpäter Tycho de Brahe, hätten ohne dieſe Vorbereitungen ihre Verbeſſerung der aſtronomiſchen Beobachtungskunſt nicht geben können. Es wäre für Keppler und Galilei unmöglich geweſen, ihre Entdeckungen zu machen, wenn ihre Vorgänger ihnen die Theorie der Kegelſchnitte nicht ſchon zur Vergleichung überliefert hätten. Vorzüglich wichtig iſt aber für meinen Zweck die Bemerkung, daß wir in der neueren Zeit in die eigentlichen Gebiete des Experiments ſtuffenweis eingeführt wurden, gerade in der Abfolge, wie die Lehren leichter oder ſchwerer durch angewandte Mathematik beherrſcht werden konnten.

Die überwiegend mathematiſchen Lehren, Sternkunde, Statik feſter und tropfbar flüſſiger Körper, ſo wie die mathematiſche Optik machen den Anfang, die mehr experimentale Lehre von der Luft macht den erſten Fortgang durch Torricelli und Guerike. Erſt Newton führt beſtimmter das Experiment in die Optik ein und zu gleicher Zeit erhält durch Becher und Georg Ernſt Stahl die Chemie die erſte feſte Geſtalt.

Erſt ſeit Stahl, kann man ſagen, gab es eine eigentlich experimentirende Methode, aber auch dieſe leiſtete nach und nach immer mehr, ſo wie man ihrer Beobachtungskunſt immer beſſer mit mathematiſchen Inſtrumenten zu Hülfe kommen lernte. Noch ſpäter erhielt die Lehre von der Elektricität ihre feſte Geſtalt und, was man vielleicht für das leichteſte gehalten hätte, die wahre Kunſt der nur beſchreibenden ſogenannten Naturgeſchichte wurde zu allerletzt erfunden, indem dieſer Lehre für Unterſcheidung der Pflanzen und Thiere Linnee, für Unterſcheidung der Gebirgsarten und Mineralien aber erſt Werner die feſte Geſtalt gab.

Denken wir weiter darüber nach, ſo wird uns leicht klar werden, warum die Mathematik allein dieſes leiſten konnte. Mathematik gibt feſtſtehende und klare Einſichten in Geſetze, welche ſich mit zwingender Gewalt zum Syſtem ordnen. Die ſich ſelbſt überlaſſene Beobachtung zeigt hingegen eine allzu große Mannigfaltigkeit zerſtreuter Einzelnheiten, welche ohne Beyhülfe der Mathematik den Verſtand nicht ſicher zur Gruppirung nach allgemeinen Anſichten führen. Ja ſelbſt für die Naturgeſchichte gehörte ſchon im Ganzen eine große mathematiſche Ausbildung der Naturwiſſenſchaft und Erweckung der Wißbegierde durch dieſe dazu, um der Aufgabe ihrer Klaſſenſyſteme ein hinlänglich lebhaftes Intereſſe zu verſchaffen.

Sehr richtig ſagt Newton in der Vorrede zu ſeinen Principiis phil. nat. math., daß er zuerſt die Lehre von den bewegenden Kräften über die mathematiſche Lehre von den Maſchinen oder von den Bewegungen durch Menſchenarme zu einer Lehre von den bewegenden Kräften der Natur erhoben habe.

Er ſtellte zuerſt anſtatt des Pappus fünf einfachen Potenzen wahre Grundſätze auf, und entwickelte zuerſt aus den Grundſätzen der Trägheit und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung ein mathematiſches Syſtem der Geſetze der Bewegung.

Was Newton mit unübertroffnem Genie erfunden und in Grund gelegt hatte, erweiterte ſich mit ſchnellen Fortſchritten das vorige Jahrhundert hindurch. Indeſſen blieben die Grundlagen dieſer Lehre immer unſicher, ſo lange wir das anwendbare Geſetz der Bewegung vom unanwendbaren nur nach den Zufälligkeiten der Erfahrung zu unterſcheiden vermochten, und dies mußte ſo bleiben, ſo lange das atomiſtiſche Syſtem die erſten Grundbegriffe vom Weſen der Materie angab oder eigentlich verwirrte. Dies hemmte den Lauf von Newtons Entdeckungen und hinderte die ſpäteren Fortbildner, bis endlich Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft die mathematiſche Phyſik davon befreyte. Vermittelſt der Kantiſchen Dynamik werden wir eine directe Grundlehre der Phyſik durch Philoſophie und Mathematik zu bilden im Stande ſeyn, welche der

Erfahrung ihre Geſetze vorſchreibt und ſie nicht erſt von ihr lernt.

§. 7.

Für die Aufgabe der mathematiſchen Phyſik müſſen wir alſo geltend machen, daß die ganze wiſſenſchaftliche Naturerkenntniß auf einer Vorſtellungsweiſe a priori und nicht auf einer durch ſinnliche Wahrnehmung beſtimmten ruht. Wir nehmen wol nur durch die Empfindung den Druck des ſchweren Körpers auf die Hand, ſo wie ſeine Wärme, ſeine Farbe, ſeinen Klang wahr, aber dies ſind ja grade die Beſchaffenheiten, über welche wir uns in der Naturwiſſenſchaft weiter hinaus führen laſſen, zur Geſtalt und Bewegung des Körpers. Und dieſe Vorſtellungen von dem, einen Raum einnehmenden und erfüllenden, Körper, von ſeiner Geſtalt und Bewegung, von Anziehung und Abſtoßung ſind Vorſtellungen, welche in reiner Anſchauung nach einem Princip a priori und nicht aus der Empfindung beſtimmt werden.

Unſrer ganzen Erkenntniß der Körperwelt liegt eine ſolche mathematiſch-philoſophiſche Erkenntniß a priori zu Grunde und deren wiſſenſchaftliche Entwicklung ſoll in der mathematiſchen Naturphiloſophie verſucht werden. In welchem Verhältniß wird nun dieſe Aufgabe gegen die Erfahrungserkenntniß ſtehen?

Newton *) ſagt in einem einzelnen Fall: an

---

*) Princ. phil. nat. l. 2. prop. 23.

vero fluida elaſtica ex particulis ſe mutuo fugantibus conſtent, quaestio physica eſt. Nos proprietatem fluidorum ex ejusmodi particulis conſtantium mathematice demonſtravimus, ut philoſophis anſam praebeamus, quaeſtionem illam tractandi. Dieſen Zweck werden wir für die ganze mathematiſche Naturphiloſophie angeben. Sie ſoll uns die Geſetze möglicher Hypotheſen über die Natur der Körper angeben; beſtimmen, welche Vorausſetzungen zuläſſig ſeyen, welche als die einfachſten von allen anzuſehen ſeyen und welche mathematiſch beſtimmbaren Folgen jede einzelne ſolche Hypotheſe mit ſich führe.

Die Anwendung davon ſoll ſich denn in der Erfahrungswiſſenſchaft machen. Beſtimmte Erſcheinungen der Schwere, des Lichtes, der Elektricität, der chemiſchen Miſchung und Ausſcheidung lernen wir nur durch die Erfahrung. Jene Regeln der experimentirenden Methode ſchließen ſich hier alſo ganz richtig an. Nur an der Hand der Erfahrung können wir ihre Geſetze und ihre Erklärungsgründe zu erforſchen ſuchen. Aber für die Erklärungsgründe muß dann eine Hypotheſe gewagt werden, vermittelſt welcher wir dieſe Klaſſe der Erſcheinungen mit der mathematiſchen Phyſik und ihren Berechnungen in Verbindung bringen. Da entſcheidet die reine Theorie über die Tauglichkeit der Hypotheſen überhaupt, überläßt aber der erfahrungsmäßigen Vergleichung zu entſcheiden, welche unter dieſen Vorausſetzungen dem einzelnen Fall anpaſſe. Z. B. eine den Mittelpunct fliehende Bewegung kann durch eine unmittelbare Zurückſtoßung in die Ferne, aber auch durch den Schwung und auf andere Art erklärt werden; welche Erklärung nun dem einzelnen Falle anpaſſe, wird nur durch eine genaue Vergleichung der Beobachtungen mit der mathematiſchen Theorie einer jeden von dieſen Wirkungsarten entſchieden werden können.

Wenn wir, wie bey der Verbreitung von Schall und Licht, eine aus einer Mitte ſich gradlinig ausbreitende und im Verhältniß der Quadrate der Entfernung ſchwächer werdende Bewegung beobachten, ſo kann man zur Erklärung vorzüglich entweder Schwingungen in einem überall verbreiteten elaſtiſchen Mittel, oder eine wirklich fortſchreitende ſtrahlende Bewegung vorſchlagen. Jede von dieſen Hypotheſen läßt ſich aber mathematiſch entwickeln, und muß erſt mit allen dieſen ihren nothwendigen Folgen zuſammen genommen werden, ehe man ſie auf eine taugliche Weiſe mit den Erfahrungen zu vergleichen im Stande iſt. Dieſe mathematiſche Entwicklung zeigt nun, daß aus beyden Hypotheſen dieſelben Geſetze für die einfachſten Fälle der Zurückſtrahlung und der Strahlenbrechung folgen, daß aber bey der Verbreitung von Schwingungen und Wellen, wie beym Schall es wirklich der Fall iſt, kein Schatten entſteht, daß hingegen bey der andern Hypotheſe ſich, wie beym Licht der Fall iſt, Schatten nebſt einer bloßen Randerſcheinung der Strahlenbeugung bilden müſſe.

Aus der erſten Hypotheſe läßt ſich alſo keine Erklärung des Lichtes verſuchen, hingegen die andere kann dafür weiter geprüft werden.

Als Folge aus allen dieſen Betrachtungen ergibt ſich uns die methodiſche Regel für die mathematiſche Phyſik: durch Kants metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft ſollen uns weniger unmittelbar metaphyſiſche Principien in die Phyſik eingeführt, als durch die Aufhellung der metaphyſiſchen Grundgedanken eine feſtere Anwendung der rein mathematiſchen Principien geſichert werden. Nach Newtons methodiſchen Regeln mußte die Mathematik ſeiner Naturphiloſophie nur von der Erfahrung die Kenntniß der Natur der bewegenden Kräfte erwarten und dieſer hintennach ihre Dienſte anbieten.

Wir hingegen ſind durch Kants Aufklärungen der Grundbegriffe beſſer verſtändigt und vindiciren der reinen Mathematik die Herrſchaft. Reine Mathematik ſchreibt allen Naturlehren mit Nothwendigkeit die oberſten Geſetze der Bewegung und die Formen der Grundkräfte, durch welche alles bewirkt wird, ſo wie die oberſten Formen aller Proceſſe, unter denen die körperlichen Stoffe in Wechſelwirkung kommen, vor.

Dieſes Recht der reinen Mathematik will ich hier mit philoſophiſchen Hülfsmitteln zu vertheidigen ſuchen.

Erſter Theil.

Philoſophie der Mathematik.

Einleitung.

1) Von der Aufgabe einer Philoſophie der Mathematik.

§. 8.

Der Vorzug der Mathematik vor allen andern Wiſſenſchaften iſt Sicherheit mit der größten Einleuchtendheit verbunden. So einleuchtend die Erfahrungserkenntniß aus eigner Wahrnehmung ſeyn mag, ſie verwickelt ſich doch gleich mit den ſchwierigen Wahrſcheinlichkeiten aus Zeugenausſagen, wenn ſie andern überliefert werden ſoll. So feſt hingegen philoſophiſche Wahrheiten gegründet ſeyn mögen, ihnen bleibt doch immer ein großer Mangel in Rückſicht der Einleuchtendheit ihrer Ausſprüche.

Aber ungeachtet dieſer Sicherheit und Klarheit kann die Mathematik wieder den ihr eigenthümlichen

Mangel nicht lange verbergen, wenn ſie von der Philoſophie um die Rechtmäßigkeit ihrer Anſprüche gefragt wird. Der Mathematiker erwirbt ſich ſeinen Grund und Boden nicht erſt, ſondern er findet ſich gleich mitten auf demſelben im Beſitz und bedient ſich deſſelben nur. Wir finden uns im Gebiet der Zahlformen, des Raumes und der Zeit und breiten uns mit Euklides ſicher und behaglich in demſelben aus, unbekümmert um den Rechtsgrund, der uns in dieſen Beſitz führte. Die Frage nach dieſem bleibt bey allen nur mathematiſchen Unterſuchungen noch zurück. Die Mathematik für ſich iſt eine Beſchreibung des Gebietes der Zahlen, des Raumes, der Zeit, der Bewegung. Sie beweiſt uns die Geſetze der Addition, Multiplication, Potenzenrechnung u. ſ. w. wenn uns einmal zählbare Größen gegeben ſind; ſie beweiſt alle ihre geometriſchen Wahrheiten für den gegebenen Raum. Z. B. auf einer gegebenen graden Linie ſteht in einer Ebene durch einen Punkt in ihr nur eine grade Linie ſenkrecht; durch dieſe beyden Lothe liegt aber nur eine Ebene und auf dieſer Ebene ſteht durch den genannten Punkt nur ein drittes Loth ſenkrecht; durch jeden Punkt gibt es alſo immer nur drey gegenſeitig auf einander ſenkrechte grade Linien, d. h. der Raum hat nur drey Dimenſionen. Aber warum das? Woher uns überhaupt Raum, Zeit und Zahl? Dieſe Fragen kümmern die Mathematik nicht, ſie liegen jenſeit ihrer Grenzen und ſtammen nur aus der Philoſophie. Aber doch werden ſie von der Philoſophie nicht ohne Noth aufgeworfen, denn in manchen wichtigen Beurtheilungen wird ſie durch die unbefangen angenommenen mathematiſchen Vorſtellungsarten in ſchwer zu löſende Widerſprüche verwickelt. Raum und Zeit für ſich ſind leere Formen, ſind Nichts und beſtimmen doch ein Geſetz der Welt, dem alles Daſeyn in der Sinnenwelt mit Nothwendigkeit unterworfen iſt; die Stetigkeit und Unendlichkeit aller mathematiſchen Formen verwickeln unſre Beurtheilung der Dinge in mannigfaltige Schwierigkeiten.

Auf ſolche Art ergibt ſich die Aufgabe einer eignen Wiſſenſchaft, Mathesis prima oder Philoſophie der Mathematik genannt, deren Frage iſt: woher kommt uns die mathematiſche Erkenntniß und welche Anſprüche hat ſie im ganzen Syſtem der menſchlichen Ueberzeugungen zu machen?

Die Grundlehren zur Beantwortung dieſer Fragen ſind in der Kritik der Vernunft enthalten. Die Kritik der Vernunft zeigt in ihren Deductionen, warum und wie die Formen unſrer mathematiſchen Erkenntniß vermöge der Sinnlichkeit unſers Geiſtes nothwendige Grundformen aller unſrer ſinnlichen Erkenntniß werden.

Sie zeigt ferner, daß die ganze wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Menſchen nur gebildet werde, indem wir den Gehalt der Erfahrungen durch die mathematiſchen Formen den philoſophiſchen Grundwahrheiten unterordnen.

Sie zeigt endlich, daß die mathematiſchen Erkenntnißformen das Eigenthümliche der Wiſſenſchaft (zum Unterſchied von Glaube und Ahndung) ſeyen.

Die Leerheit der reinen mathematiſchen Formen in Zahl, Zeit und Raum, ſo wie ihre Stetigkeit und Unendlichkeit ſind nemlich nur eine Folge der ſinnlichen Beſchränktheit unſers Geiſtes. Sie ſind dem menſchlichen Geiſte nothwendige Grunderkenntniſſe, ohne die er keine Wahrheit beſäße, aber ſie zeigen uns in der Sinnenwelt nur eine Erſcheinung der Dinge, welche nicht rein deren innere und ewige Wahrheit enthält. Sie gehören nur einer menſchlichen Vorſtellungsweiſe von den Dingen, welche mit der Vorausſetzung, daß dieſe Dinge eben ſo in ſich wahrhaft vorhanden wären, wie wir ſie vorſtellen, überall in Widerſtreit kommt, wo die Art unſerer Vorſtellung nicht durch das Weſen der Dinge, ſondern nur durch die Beſchränktheit des menſchlichen Geiſtes beſtimmt wird, wie dies im Unterſchied der leeren Formen von Zeit und Raum und deren Erfüllung, ſo wie in der Unendlichkeit und Stetigkeit dieſer Formen der Fall iſt.

Dieſe Lehren wollen wir hier nicht aus der Kritik der Vernunft und der Metaphyſik wiederholen; ſondern wir gehen weiter zu der Unterſuchung, welchen Nutzen dieſe Lehren wol für die mathematiſchen Wiſſenſchaften ſelbſt haben können.

Mathematik iſt die Wiſſenſchaft von den Größen. Woher kommt es nun, daß die meßbare Größe grade eine ſo eigenthümliche Behandlung zuläßt, wodurch ſich die Mathematik von allen andern Wiſſenſchaften unterſcheidet? Man meinte früher, davon liege der

Grund in ihrer logiſchen Methode, in der Genauigkeit und Sorgfalt, mit der man in ihr die Gedanken in Begriffserklärungen und Beweiſen mit einander verbinde. Oft wurden Vorſchlag und Verſuch wiederholt, durch Befolgung derſelben Methode auch andern Wiſſenſchaften dieſelben Vortheile zu ſichern. Kant machte aber dagegen klar, daß ſich die Sache umgekehrt verhalte, daß nemlich nur die Eigenthümlichkeit der mathematiſchen Erkenntniß die Anwendung jener Methode mit Erfolg möglich mache. Er fand dieſe Eigenthümlichkeit darin, daß wir die Größen in reiner Anſchauung erkennen. Mathematiſche Erkenntniß iſt die Erkenntniß aus reiner Anſchauung, daraus ergeben ſich alle ihre Eigenthümlichkeiten und ihre Stelle im Ganzen unſrer Erkenntniſſe.

Ordnung, Zahl, Geſtalt und Dauer erkennen wir auf eine eigenthümliche, von jeder andern Erkenntnißweiſe abweichende Art. Wir erkennen nemlich dieſe Eigenſchaften der Größen durch eine Anſchauungsweiſe, welche 1) unſerer Aufmerkſamkeit nach Belieben zu Gebote ſteht; 2) deren nothwendige und allgemeine Geſetze wir ſchon an einem einzelnen gegebenen Beyſpiel abzunehmen vermögen und 3) deren Wahrheit wir durch eignes Nachdenken aus den kleinſten gegebenen Anfängen ſelbſt in beſtändiger Erweiterung zu entwickeln im Stande ſind. *)

---

*) Vergleiche mein Handbuch der pſychiſchen Anthropologie §. 29. u. f. Syſt. der Logik §. 16.

Jede Sinnesanſchauung zeigt uns nur ihren einzelnen Gegenſtand und jede Erweiterung derſelben müſſen wir erſt von der Erfahrung erwarten. Die mathematiſche Anſchauung vereinigt, durch eine *anſchauliche Vorſtellung von der Verbindung aller Gegenſtände* zu einem Ganzen, alle Sinnesanſchauungen mit einander und unterwirft ſie nach allen Arten der reinen Anſchauung in Ordnung, Zahl, Geſtalt und Dauer *nothwendigen Formen der Zuſammenſetzung aller Dinge*. Die anſchauliche Erkenntniß dieſer Formen der Zuſammenſetzung hat dann das Eigenthümliche, daß wir ſie uns in Gedanken willkührlich zu erweitern vermögen.

Von jedem noch ſo kleinen gegebenen Theil ſolcher Formen ausgehend können wir unſre Vorſtellung derſelben ins Unendliche erweitern. Sind uns Gegenſtände in einer beſtimmten Anordnung gegeben, ſo können wir ſie in Gedanken anders ordnen und zugleich nothwendige Geſetze über Zahl und Art möglicher Anordnungen derſelben ſelbſt erfinden. Iſt uns eine Einheit gegeben, ſo können wir ſie nach der Zahlform in Gedanken ins Unendliche vervielfältigen und die Geſetze ihrer Vervielfältigung angeben. Daſſelbe gilt für Geſtalt und Dauer. Der kleinſte Theil aus Raum und Zeit gibt uns die Möglichkeit der Erweiterung unſerer Vorſtellung derſelben ohne Ende, und aus den einfachſten Grundſätzen der Zeichnung entwickeln wir alle Geſetze der Geſtaltung mit Nothwendigkeit.

Aus dieſen Eigenſchaften der mathematiſchen Erkenntniß, nemlich der *Anſchaulichkeit*, *Noth-*

wendigkeit und daß ihre Erweiterung mit Hülfe der productiven Einbildungskraft der *eignen Einſicht* (ohne Beyhülfe ſinnlicher Wahrnehmungen) gelingt, läßt ſich alle Eigenthümlichkeit der mathematiſchen Wiſſenſchaft ableiten. Dem gemäß beſtimmt die angewandte Logik die Regeln der mathematiſchen Methode. *)

Wir überlaſſen dieſe Lehren der angewandten Logik und ziehen nur folgende drey Sätze heraus:

1) Alle Begriffserklärungen in der Mathematik ſollen *Conſtructionen der Begriffe in reiner Anſchauung* ſeyn.

2) Das Syſtem in jeder mathematiſchen Wiſſenſchaft iſt *hypothetiſch*.

3) Die Lehrmethode in der Mathematik iſt immer die *dogmatiſche*, aber dieſer liegt im Großen für die Erfindung der Theorien eine Unterſuchung nach *ſpeculativer kritiſcher* Methode zu Grunde.

1 *Alle Begriffserklärungen in der Mathematik ſind Conſtructionen der Begriffe in reiner Anſchauung.*

Die mathematiſche Erkenntniß hat durch ihre reine Anſchauung den Vortheil vor allen andern Erkenntnißarten, daß die Erklärungen ihrer Begriffe durch die Definition ſelbſt ganz verſtändlich werden. Sie ſind nemlich nicht nur discurſiv angebotene Verbindungen von Geſchlechtsbegriffen und Artunterſchieden, ſondern jedes darin gebrauchte Merkmahl ſoll in ſeinem rein anſchaulichen Schema ſchon eine ſolche Klarheit mit ſich führen, daß es ſich der productiven Einbildungskraft unmittelbar anſchaulich darſtellt. So fordern wir von Begriffserklärungen in der Geometrie nicht nur discurſiv beſtimmte Ausdrücke, ſondern zugleich eine der productiven Einbildungskraft gegebene Figur, welche uns dieſe anſchaulich werden läßt und zugleich zeigt, wie eine ſolche Figur beſchrieben (conſtruirt) werden könne. Wir können z. B. den Würfel definiren, als einen Körper, der von 6 Quadraten vollſtändig begrenzt wird. Aber dieſe Definition iſt noch nicht wiſſenſchaftlich genügend, wenn ſie nicht in einem ſolchen Zuſammenhang aufgeſtellt wird, daß zugleich nachgewieſen werden kann, wie die Beſchreibung des Quadrates und die Eingrenzung des Würfels durch ſechs gleiche Quadrate möglich werde.

---

*) Syſtem der Logik §. 87. 90. 93. 111—114. 124. 125. 133.

Was ſo in der Geometrie durch die Figuren erhalten wird, das leiſten in der Arithmetik die Bezeichnungen z. B. durch Ziffern oder Buchſtaben, welche eine anſchauliche Darſtellung der Zahlverbindungen ſelbſt enthalten. Schwer wird es ſchon, bey einfachen Fällen ſich eine klare Vorſtellung von Zahlverhältniſſen zu machen, welche bey der Anſicht der Formel ſo leicht gewonnen wird. Z. B. bey der Vorſtellung der Werthe der unbekannten Größe in Gleichungen des zweyten oder dritten Grades, wo mich die anſchauliche Darſtellung: wenn $x^2 + a x + b = 0$, ſo iſt $x = -\tfrac{1}{2} a \pm \sqrt{\tfrac{1}{4} a^2 - b}$; oder wenn $x^3 + f x + g = 0$, ſo iſt $x = \sqrt[3]{(-\tfrac{1}{2} g + \tfrac{1}{2}\sqrt{(g^2 + \tfrac{4}{27} f^3)}}$

$+\sqrt[3]{(-\frac{1}{2}}\, g-\frac{1}{2}\sqrt{(g^2}+\frac{4}{27}f^3)$, leicht orientirt.

In verwickelten Fällen würden wir ohne dieſe Conſtruction gar keine Klarheit der Vorſtellung erhalten, wie z. B. wenn nach dem Logarithmus oder Sinus einer Zahl gefragt wird.

2. Das Syſtem in jeder mathematiſchen Wiſſenſchaft iſt hypothetiſch.

Das Eigenthümliche eines hypothetiſchen Syſtems beſteht darin, daß die eigentlich die Theorie fortführenden Beweiſe immer durch hypothetiſche Schlüſſe geführt werden. Dies iſt in allen mathematiſchen Theorien der Fall.

Die Form ſolcher Beweiſe iſt nemlich:

$$\begin{array}{ll} & \text{A gilt} \\ \text{alſo} & \dfrac{\text{Wenn A gilt, ſo gilt B}}{\text{B gilt}} \\ \text{alſo} & \dfrac{\text{Wenn B gilt, ſo gilt C}}{\text{C gilt}} \end{array}$$

u. ſ. f.

Bey dieſer Art zu ſchließen iſt A ein Grundſatz oder eine ſchon bewieſene Grundbehauptnng, deren Wahrheit hier vorausgeſetzt wird, mit welcher aber als dem Grund in der hypothetiſchen Regel ein anderer Satz B als Folge verbunden erkannt und ſomit auf die Wahrheit von B geſchloſſen wird.

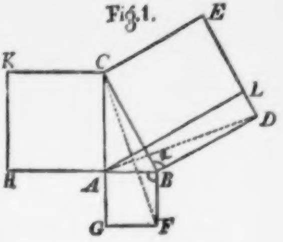
Bey dieſer Art zu ſchließen kommt es nicht nur darauf an, die Wahrheit von Grundſätzen einzuſehen, von denen wir ausgehen, ſondern vorzüglich noch darauf, hypothetiſche Regeln zu erhalten, durch die wir von Schluß zu Schluß fortgeführt werden. Dies beydes erreichen wir in der Mathematik durch ihre Demonſtrationen, daß heißt durch die Nachweiſung der Wahrheit dieſer Sätze in der Anſchauung, und dieſe Demonſtrationen werden eben dadurch möglich, daß alle Begriffe ſchon in der Anſchauung conſtruirt ſind.

So leiſten bey den mathematiſchen Beweiſen dieſe Demonſtrationen eigentlich weit mehr als die logiſchen Schlußformen.

Ich wähle z. B. den Euklidiſchen Beweis des Pythagoräiſchen Lehrſatzes.

Die Conſtruction iſt gemacht und gerechtfertigt wie Figur 1. zeigt.

Fig. 1.



Nun ſagt der Beweis:

$$\begin{array}{c}
\angle\ DBC = FBA \\
\hline
\angle\ DBC + CBA = FBA + CBA \\
\angle\ DBA = FBC \\
AB = BF \\
DB = BC \\
\hline
\triangle\ ABD = \triangle\ FBC \\
AL \ \#\ BD \\
GC \ \#\ FB \\
\hline
2\ \triangle\ ABD = BL = 2\ \triangle\ FBC = GB
\end{array}$$

Aus gleichen Gründen iſt aber auch

$$\begin{array}{c}
2\ \triangle\ ACE = CL = 2\ \triangle\ BCK = CH \\
\hline
CL + BL = BDEC = GB + CH.
\end{array}$$

In dieſem Beweis wird hauptſächlich als Beweisgrund der früher bewieſene Lehrſatz: „wenn ein Parallelogramm und ein Triangel auf einerley Grundlinie und zwiſchen einerley Parallellinien ſind, ſo iſt das Parallelogramm doppelt ſo groß als der Triangel,“ vorausgeſetzt, und die Demonſtration beſchäftigt ſich eigentlich damit, die Richtigkeit der hypothetiſchen Regel: „Wenn dieſer Lehrſatz gilt, ſo gilt auch, daß am rechtwinklichten Dreyeck die Summe der Quadrate auf den Katheten dem Quadrate auf der Hypotenuſe gleich ſey,“ in der Anſchauung nachzuweiſen.

Dafür wird das Quadrat auf der Hypotenuſe durch das Perpendikel AL in zwey Rechtecke getheilt und nun die genannte Regel für jedes dieſer Rechtecke in Vergleichung mit dem Quadrate der ihm anliegenden Kathete nachgewieſen. So beruht der ganze übrige Zuſammenhang der Gedanken auf der Conſtruc-

tion in reiner Anſchauung und wo deren Nachweiſungen durch Schlüſſe vermittelt werden, geſchieht es wieder durch ſolche hypothetiſche Schlüſſe. Wir ſehen z. B. anſchaulich das △ DBA auf derſelben Grundlinie und zwiſchen denſelben Parallelen mit dem Rechteck BL, ferner das △ FBC auf gleicher Grundlinie und zwiſchen denſelben Parallelen mit dem Quadrate GB entſtehen. Nun muß aber, um die genannte hypothetiſche Regel aus der Anſchauung geltend zu machen, noch die Gleichheit dieſer beyden Dreyecke bewieſen werden. Dies fordert wieder einen Schluß.

Sein Beweisgrund iſt der früher bewieſene Lehrſatz: „Zwey Dreyecke ſind einander gleich, wenn zwey Seiten und der eingeſchloſſene Winkel in einem ſtückweis zweyen Seiten und dem eingeſchloſſenen Winkel im andern gleich ſind.“ Hierunter kommt die hypothetiſche Regel:

„Wenn dies gilt, ſo iſt △ FBC = △ ABD.“ Und dieſe wird nun wieder anſchaulich nachgewieſen aus der Gleichheit der $<$ DBA und FBC, ſo wie der Seiten AB = BF, DB = BC.

In allen dieſen Beweisführungen iſt alſo die logiſche Form höchſt einfach und gleichförmig und die Demonſtration, d. h. die anſchauliche Nachweiſung bey weitem die Hauptſache.

Ganz ähnlich ſteht es auch in der Arithmetik. Wir wollen z. B. die Richtigkeit der Auflöſung der quadratiſchen Gleichungen: „wenn $x^2 + px + q = 0$, ſo iſt $x = -\frac{1}{2}p \pm \sqrt{\frac{1}{4}p^2 - q}$,“ aus dem ſchon bewieſenen Satz: „das Quadrat des Binomium beſteht aus der Summe des doppelten Productes beyder Theile mit den Quadraten jedes Theiles, ($(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$),“ als Beweisgrund beweiſen. Hier kommt es wieder nur darauf an, die hypothetiſche Regel: „Wenn der letztere Satz gilt, ſo muß auch der erſtere wahr ſeyn,“ anſchaulich nachzuweiſen.

Dies geſchieht denn zum Beyſpiel ſo. Man bringe in der Gleichung $x^2 + px + q = 0$; q auf die andere Seite, ſo erhält man $x^2 + px = -q$. Nun addire man auf jeder Seite $\frac{1}{4}p^2$, ſo ergibt ſich $x^2 + px + \frac{1}{4}p^2 = \frac{1}{4}p^2 - q$. Da ſehen wir denn, daß nach unſerm Beweisgrund ($x^2 + px + \frac{1}{4}p^2$) das Quadrat von $x + \frac{1}{2}p$ ſey. Wenn wir alſo auf beyden Seiten die Quadratwurzel ausziehen, ſo iſt: $x + \frac{1}{2}p = \pm\sqrt{\frac{1}{4}p^2 - q}$ und folglich $x = -\frac{1}{2}p \pm \sqrt{\frac{1}{4}p^2 - q}$. So daß wieder die hypothetiſchen Regeln, durch welche der Gedankengang in den hypothetiſchen Schlüſſen fortſchreitet, nur in der reinen Anſchauung nachgewieſen (demonſtrirt) werden.

Bey dieſer Schlußweiſe kommt alſo alles darauf an, daß die Prämiſſen der Schlüſſe richtig aus reiner Anſchauung nachgewieſen, das heißt demonſtrirt ſeyen. Dieſe Bedingung gilt für jede hypothetiſche Regel, durch die der Beweis von Schluß zu Schluß fortgeführt wird, aber auch von den Grundſätzen, welche hier die höchſten Oberſätze bilden. Locke hatte hier behauptet, daß wir dieſe Grundſätze nur durch Inductionen aus einzelnen Wahrnehmungen folgerten, Leibnitz widerlegte ihn und **Käſtner** *) ſpricht dieſe Gegenrede ſehr klar und beſtimmt ſo aus: „Keine Induction iſt der Weg, durch den man auf die mathematiſchen Axiome kommt. Dieſer Weg iſt die **Abſtraction**. Ein Paar Stangen, kreuzweis über einander gelegt, ſind für den Verſtand ein Bild, an dem er erkennt, daß ein Paar gerade Linien einander nur einmal ſchneiden können. Dieſes Bewußtſeyn beruht auf dem Vermögen des Verſtandes zu abſtrahiren, etwas bey den Stangen zu denken, das er ſelbſt bey Balken ſo gut denken würde, als bey quer über einander geſpannten Fäden oder gezogenen feinen Strichen."

Die Schlußform ſelbſt bleibt in allen mathematiſchen Beweisführungen dieſelbe hypothetiſche. Ueber die Art der Zuſammenſetzungen, die dabey vorkommen können, verweiſe ich hier auf die Logik. **) Es werden alle Schwierigkeiten wegfallen, wenn man bedenkt, wie auch aus hypothetiſchen disjunctiven Regeln hypothetiſch geſchloſſen werden könne. So wird man die apagogiſche Beweisart leicht als eine mathematiſche anerkennen und die Vollgültigkeit vollſtändiger Inductionen zugeben müſſen.

Die Induction iſt eine dem mathematiſchen Syſtem ganz angehörige Schlußart, ſobald ſie von einer mathematiſchen Eintheilung ausgeht, welche uns einen ſichern Ueberblick aller Fälle unter der Regel gewährt. Dieſer Ueberblick wird aber nicht immer unmittelbar, ſondern auf mancherley Art mittelbar gewährt werden können. Wie z. B. dies letztere bey Bernoullis Induction der Fall iſt, deren man ſich in der Analyſis mit ſo großem Vortheil bedient. Ich meine nemlich die Schlußweiſe, welche bey dem Ueberblick einer Reihe von vielleicht unendlich vielen Fällen, ein Geſetz nur für einen Fall beweiſt und dann zeigt, wenn es von irgend einem gelte, müſſe es auch vom nächſt folgenden gelten, wodurch der Beweis ſogleich für alle Fälle ſchließt.

---

*) Philoſophiſch-mathematiſche Abhandlungen von Käſtner und Klügel. S. 59.

**) Mein Syſtem der Logik. §. 58. 59. 60. und 73.

Mögen alſo die Beweiſe in der Mathematik direct, apagogiſch oder durch vollſtändige Inductionen aller Art geführt werden, ſie bilden ſich jedesmal eigentlich durch hypothetiſche Regeln, deren Vorausſetzungen zunächſt nur anſchaulich klar gemacht werden.

3) Die Lehrmethode in der Mathematik iſt immer die dogmatiſche, aber dieſer liegt im Großen für die Erfindung der Theorien eine Unterſuchung nach ſpeculativer kritiſcher Methode zu Grunde.

Jede mathematiſche Lehre ſchafft uns, ausgehend von unmittelbar einleuchtenden Grundſätzen, durch den Beweis aus dieſen die Einſicht in ihre abgeleiteten Hauptſätze, ſo weit dieſe bisher erfunden ſind. Darin iſt alſo die Methode immer ſynthetiſch und dogmatiſch. Aber dieſer ganzen Aufſtellung ihres Syſtems mußte erſt die Erfindung vorher gegangen ſeyn, und dieſe mußte zergliedernd aus dem Ganzen unſrer Erkenntniß erſt eine eigne mathematiſche Abſtractionsweiſe herausgeſondert haben.

Dadurch findet ſich nun noch eine eigenthümliche Aufgabe für die Philoſophie der Mathematik, mit welcher wir uns eigentlich hier beſchäftigen wollen. Es iſt dies diejenige Unterſuchung, welche die Franzoſen metaphysique du calcul nennen. Ihr Zweck iſt, für die erfundenen Theorien den zergliedernden Gedankengang des Erfinders zu durchlaufen und dadurch den Zweck jeder Methode im Ganzen deutlich zu machen. Folgen wir nemlich nur dem ſynthetiſchen Bau des Syſtems, ſo geben wir leicht den Grundabſtractionen einer gewiſſen Methode eine Selbſtſtändigkeit, welche ihnen gar nicht zukommt, (wie z. B. diejenigen, welche das Differential als eine gegebene unendlich kleine Größe betrachteten, oder welche die Wirkung eines Mittelpunkts der Kräfte bis auf unendlich kleine Entfernungen verfolgen.) Dadurch verwirrt man ſich denn leicht, wo ſich Schwierigkeiten zeigen, den Gedankengang. Unſer Zweck iſt daher, den Grundlehren jedes Theils des rein mathematiſchen Syſtems durch Zergliederung der Erkenntniſſe, aus denen es hervorgeht, die gehörige Deutlichkeit zu verſchaffen, und ſo die Bedingungen der Anwendbarkeit jeder Methode genauer zu beſtimmen.

2. Reine und angewandte Mathematik.

§. 9.

Die mathematiſche Erkenntniß iſt die rein anſchauliche Verbindungsform an dem Ganzen unſerer Erkenntniß. Eine wiſſenſchaftliche Ausbildung derſelben wird daher

nur gelingen, wenn wir dieſe Verbindungsformen für ſich in abstracto vorſtellen und uns dadurch ihrer Geſetze bewußt werden. Eine ſolche Abſtraction der Formen von Erkenntniſſen a priori iſt es, was eigentlich in Philoſophie und Mathematik wiſſenſchaftlich ausgebildet wird. Daraus ergibt ſich uns das Verhältniß der reinen Mathematik zur angewandten Mathematik. Eigentlich iſt unſre ganze Naturerkenntniß, oder die Erkenntniß der Sinnenwelt das Gebiet der Mathematik. Dabey aber iſt doch das mathematiſche Element ſelbſt nur die rein anſchauliche Form in Ordnung, Zahl, Geſtalt und Dauer. Die reine Mathematik hebt dieſe Formen aus dem Ganzen der Erkenntniß heraus, betrachtet ſie für ſich und wird daher das Erzeugniß einer eignen mathematiſchen Abſtractionsweiſe, in welcher wir als letzten Erfolg aller quantitativen Abſtractionen *) die bloßen Formen der Zuſammenſetzung der Dinge anſchaulich vor dem Bewußtſeyn behalten.

Reine Mathematik hat alſo in ſich immer den Mangel einer leeren Abſtraction, ſie fordert zur Ergänzung eine theoretiſche Lehre der Anwendung, in welcher beſtimmter Gehalt der ſinnlichen Erkenntniß, um erklärt zu werden, ihren Geſetzen unterworfen wird. Alle Abſtraction iſt aber ein künſtliches Erzeugniß des Verſtandes und demgemäß denn auch hier das Verhältniß der reinen Lehre zur angewandten zu beurtheilen. Die

---

*) Handb. der pſych. Anthr. §. 37. a)

reine Mathematik iſt das vollſtändige Syſtem der mathematiſchen Formen; die angewandte ſoll unſre ganze Naturlehre und ihre Erfahrungen dieſen Geſetzen unterwerfen. Dies gelingt nun in verſchiedenen Gebieten der Erfahrung mit ſehr verſchiedenem Glück. Die angewandte Mathematik hebt daher aus dem Ganzen der Naturlehre nur ſolche Gegenſtände einzeln heraus, bey denen bis jetzt die mathematiſche Theorie weitläuftigere Entwicklungen zuläßt.

Für die nähere Beurtheilung der Aufgaben der angewandten Mathematik werden wir auf das zurückgewieſen, was in der allgemeinen Einleitung ſchon über das Verhältniß der conſtitutiven Theorien der Naturlehre zu den inductoriſchen Theorien geſagt worden iſt. Nur ſo weit bis jetzt conſtitutive Theorien gelungen ſind, findet eigentlich angewandte Mathematik ſtatt. Daher beſteht dieſe für ſich aus lauter Bruchſtücken, welchen jedoch allen in der oben genannten reinen Bewegungslehre in Newton's philosophia naturalis mathematica ein verbindender Gedanke zu Grunde liegt, durch welchen nemlich der Aufgabe nach ſich die ganze Naturlehre zu einem Syſtem geſtaltet.

Dieſe reine Bewegungslehre iſt allerdings ſelbſt angewandte Mathematik, aber nicht in der unmittelbaren Anwendung auf Erfahrung, ſondern in der Anwendung auf die philoſophiſche Grunderkenntniß vom körperlichen Weſen der Dinge. Sie iſt das Herz aller naturwiſſenſchaftlichen

Theorien und wird ein Hauptgegenſtand unſrer Unterſuchungen.

Wir müſſen bey der Feſtſtellung ihrer Aufgabe gleich auf die hier angegebene Künſtlichkeit und Willkührlichkeit der Abſtractionen achten.

So wie wir ſtuffenweis von der reinen Mathematik zur angewandten übergehen, ſtehen verſchiedene Abſtractionen der Bewegungslehre neben einander. Die erſte iſt die Lehre von der geometriſchen Bewegung, in welcher wir nur auf die Richtung der Bewegung und die durch dieſe beſchriebenen Räume achten; die andere iſt die phoronomiſche Bewegung, bey welcher wir noch die Geſchwindigkeit der Bewegung mit in Betrachtung ziehen; die dritte aber iſt endlich die dynamiſche Bewegung, wobey zu Richtung und Geſchwindigkeit noch die bewegte Maſſe und die wirkende Kraft in die Betrachtung gezogen wird.

Alle dieſe Theile gehören dem einen Ganzen der Erkenntniß von der Bewegung, aber das Bedürfniß der Abſtraction zur Aufklärung unſrer Erkenntniß nöthigt uns zu dieſen Theilungen der wiſſenſchaftlichen Lehre. Die geometriſche und die phoronomiſche Bewegungslehre ſind rein mathematiſche Abſtractionen, die dynamiſche Lehre iſt die eigentliche Anwendung der Mathematik auf metaphyſiſche Grundſätze. In der Ausführung bleibt es aber nach verſchiedenen Zwecken der Unterſuchungen zur Wahl, ob man die phoronomiſchen und dynamiſchen Lehren mehr oder weniger von einander getrennt oder mit einander verbunden behandeln will.

§. 10.

Für unſern Zweck will beſonders das Abſtracte der reinen Mathematik beachtet ſeyn. Der Anwendung im Leben iſt natürliche Arithmetik und Geometrie weit älter als die künſtliche wiſſenſchaftliche reine Mathematik. Seitdem aber die Syſteme der letztern erfunden ſind, ſo gehen ſie beym Unterricht für ſich voraus, und die Kunſt der Anwendung kann erſt hintennach deutlich gemacht werden. Dadurch bekommen die Abſtractionen der reinen Mathematik dem Lernenden leicht einen Schein der Selbſtſtändigkeit, der ihnen gar nicht zuſteht und der uns mancherley Verwirrungen in der Philoſophie und Misverſtändniſſe in der Mathematik veranlaßt hat.

Zu dieſen Misverſtändniſſen in der Mathematik gehören z. B. die Schwierigkeiten, welche durch eine nicht hinlänglich genaue Unterſcheidung von Größe und Zahl ſchon in den Anwendungen der Potenzenrechnung und ſelbſt für Geübtere in der Rechnung mit bezeichneten Zahlen vorkommen. Eben dahin gehören die Schwierigkeiten in der Lehre von den Differentialen, ſo wie diejenigen, welche manche bey der Uebertragung eines nur für Puncte und Linien berechneten Geſetzes der Bewegung auf Maſſe und Kraft gefunden haben und mehreres Aehnliche. Ueber dieſe Gegenſtände wollen wir unten Erläuterungen verſuchen.

Die philoſophiſchen, hier in Frage kommenden Verwirrungen ſind in den Lehren des mathematiſchen

Myſticismus enthalten. Bey dem Gebrauch von abſtracten Vorſtellungsweiſen iſt es für den Verſtand immer das ſchwerſte, die Bedeutung der ſchon gebildeten Abſtractionen richtig verſtehen zu lernen. Alle menſchliche Erkenntniß bildet ſich aus ſinnlichen Anſchauungsweiſen hervor und die abſtracten Vorſtellungsweiſen ſind immer erſt künſtliche Erzeugniſſe des Verſtandes, nur ſeine *Werkzeuge der Selbſtbeobachtung*.

Im Anfang aber wird ihre Bedeutung unvermeidlich mit der einer anſchaulichen Erkenntnißweiſe verwechſelt werden, und ſo werden die allgemeinen Begriffe einer abſtracten Vorſtellungsweiſe wie Gegenſtände der Anſchauung beurtheilt. In dieſer Verwechſelung *unſerer Begriffe mit dem Weſen ſelbſt* beſteht der *Myſticismus*. Jede myſtiſche Anſicht der Dinge hat daher in der Geſchichte der Ausbildung des menſchlichen Geiſtes eine Periode, in welcher ſie gleichſam zur geſunden Erſcheinung des Lebens mit gehört. Dies iſt nemlich die Periode, in welcher die ihr zu Grunde liegenden Abſtractionen zuerſt mit Beſtimmtheit vom Verſtande entdeckt und ausgebildet werden. Vor dieſer Zeit iſt eine ſolche myſtiſche Anſicht kindiſch und roh, ſpäter wird ſie albern und abgeſchmackt.

Da nun die mathematiſchen Abſtractionen eben durch die Conſtruction ihrer Begriffe in reiner Anſchauung beſonders lebhafte Anſchaulichkeit behalten, ſo mußten ſie wol unter den myſtiſchen Anſichten eine ausgezeichnete Rolle ſpielen. Schon im Orient finden wir daher die Anfänge dieſes mathematiſchen Myſticismus bey *Zoroaſter* in der anbeginnloſen Zeit als dem erſten Weſen, in der Aſtrologie der Chaldäer, in der Zahlenphiloſophie des Fohi in China, in den heiligen Zahlen und Figuren der Hindu. Am ausgebildetſten aber erſcheint dieſe Myſtik der Zahlen und Figuren bey den Griechen in der Pythagoräiſchen Philoſophie, deren ganzes Räthſel ſie iſt. Denn hier machte ſich dem Verſtand zuerſt die Herrſchaft der mathematiſchen nothwendigen Wahrheiten recht klar und die ganze Metaphyſik des Pythagoras verwandelte ſich in eine Art Zahlenlehre, indem ſie in den Zahlen das wahre Weſen der Dinge ſuchte. Auch Platon ließ ſich von dieſen Zahlengeheimniſſen täuſchen. Ariſtoteles fing zuerſt an dieſe myſtiſche Lehre zu beſtreiten und zu verwerfen. Aber die Liebe zum Geheimnißvollen erhielt dieſen Träumen ihr Intereſſe. In neopythagoräiſchen und neoplatoniſchen Lehren, in Kabbala und Alchemie wurde die Wiſſenſchaft zur Zauberkunſt ins Abgeſchmackte verbildet. In der neuern Zeit wurde ſelbſt Keppler noch von pythagoräiſchen Zahlenträumen irre geführt und dichtete Sphärenmuſik. Erſt die mathematiſche Naturphiloſophie des Newton mußte die gründlichen Kenner der Wiſſenſchaft ganz von dieſer geheimen Lehre befreyen. Später ſpielten nur ſolche damit, denen die rechte Einſicht in höhere Mechanik und phyſiſche Aſtronomie abging.

Wir wiſſen, daß der Verſtand in den Abſtractionen der reinen Mathematik das klarſte, gleichſam durchſichtigſte Werkzeug der Selbſtbeobachtung beſitze, wiſſen aber auch, daß darin gar kein Geheimniß der ewigen Wahrheit verborgen liegen kann, indem ja die mathematiſchen Formen eben nur zur Erſcheinung der Dinge für den beſchränkten Menſchengeiſt und nicht zu der Dinge wahrem Weſen gehören, vielmehr die Ideen von ewiger Wahrheit grade in der Entgegenſetzung gegen die mathematiſchen Formen und deren Wahrheit gebildet werden müſſen.

Uns iſt die Mathematik daher nur auf die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Sinnenwelt verwieſen, für dieſe aber auch das unentbehrliche Hülfsmittel, durch welches die ganze Naturgeſetzgebung als Geſetzgebung der Sinnenwelt gebildet wird.

Nur dieſem gemäß werden ſich die einzelnen Aufgaben der angewandten Mathematik aus der mathematiſchen Phyſik beſtimmen laſſen.

3. Von den Aufgaben der reinen Mathematik.

§. 11.

1. Aller unſrer mathematiſchen Erkenntniß liegen die Vorſtellungen von Zeit und Raum zu Grunde als Formen, in denen uns eine Zuſammenſetzung aller Gegenſtände der Anſchauung in ein Ganzes gegeben wird. Die Vorſtellungen von dieſer Zuſammenſetzung ſelbſt ſind aber die Vorſtellungen der figürlichen Verbindung, welche erſt durch die productive Einbildungskraft zur Anſchauung hinzuge-

bracht werden. *) Die Sinnesanſchauung läßt uns zwar jeden Gegenſtand in Zeit und Raum finden unter der Bedingung einer möglichen Nebenordnung der Dinge in Zeit oder Raum, allein dieſe wirklichen Nebenordnungen ſtellt erſt die productive Einbildung in der figürlichen Verbindung vor, indem ſie die Dauer in der Zeit und die Geſtalten im Raum begrenzt.

Daher entſteht uns alle abſtracte wiſſenſchaftliche Entwicklung von rein mathematiſchen Erkenntniſſen durch in Gedanken vorgenommene willkührliche Conſtructionen, d. h. Darſtellungen in reiner Anſchauung von ſolchen Eingrenzungen in Zeit und Raum. Daraus laſſen ſich alle Zweige dieſer Lehre und ihre gegenſeitigen Verhältniſſe beſtimmen.

2. Die nothwendige Einheit aller Erkenntnißthätigkeiten unſrer Vernunft gibt uns erſtlich die Zeit als anſchauliche Verbindung der Exiſtenz aller Gegenſtände unſrer Anſchauung nach einer Dimenſion und dann den Raum mit ſeinen drey Dimenſionen als anſchauliche Verbindung aller äußern Gegenſtände unſrer Anſchauung. Zeit und Raum unterſcheiden ſich durch das nach einander und neben einander in Rückſicht der Art des Mannigfaltigen in ihnen verbundenen. Allein die Verbindungsweiſe ſelbſt iſt in beyden gleichartig, eine ſtetige Zuſammenſetzung von mannigfaltigem Gleichartigen,

---

Mein S. d. Logik §. 16. Hdb. d. pſ. Anthropologie I. §. 27 — 29. 31. 32.

d. h. Größe. Die mathematiſche Abſtraction geht alſo hier noch weiter über die Vorſtellungen von Zeit und Raum in abstracto hinaus, indem ſie nur dieſe Verbindungsweiſe für ſich auffaßt, und ſo kommen wir theils auf die Betrachtung der Größe ſelbſt in abstracto, theils auf die bloßen Vorſtellungen vom Zuſammenordnen überhaupt, indem die Abſtraction nur die Thätigkeiten des willkührlichen Conſtruirens der Einbildungskraft für ſich hervorhebt.

3. Daher ergibt ſich uns hier der Hauptunterſchied einer bildlichen und einer ſchematiſchen mathematiſchen Abſtraction. *) Betrachten wir die Zeit ſelbſt mit den Eingrenzungen der Dauer ihrer Zeitabſchnitte und eben ſo den Raum mit den Eingrenzungen von Geſtalten und Lagen in ihm, ſo haben wir in bildlicher Abſtraction die reine Anſchauung ſelbſt vor uns. Erheben wir uns hingegen zu dem in ihnen gegebenen allgemeinen Geſetz der Größenzuſammenſetzung, ſo ſind wir bey der Zahlform mit allgemeinen Begriffen beſchäftigt, welche aber den Vortheil haben, ſich rein anſchaulich ſchematiſiren zu laſſen. Und ganz ähnlich iſt das Verhältniß der allgemeinen Ordnungsbegriffe, in welchen wir die Operationen der productiven Einbildungskraft ſelbſt in abstracto denken.

4. Jede rein anſchauliche Vorſtellungsweiſe gibt uns Vorſtellungen von ſtetigen Verbindungen eines mannigfaltigen Gleichartigen. Wir

---

*) Handb. der pſych. Anthrop. §. 37.

wollen jede Art ſolcher ſtetiger Verbindungen eine ſtetige Reihe nennen. Zu jeder von dieſen Reihen bringt die productive Einbildungskraft eine eigenthümliche Vorſtellungsart der Eingrenzung von Theilen, welche in abstracto die Vorſtellungsweiſe ihrer willkührlichen Conſtructionen wird.

5. Die allerallgemeinſten mathematiſchen Begriffe ſind daher die combinatoriſchen, die bloßen Anordnungsbegriffe, in denen wir die Operationen der willkührlichen Conſtructionsweiſe nicht für eine beſtimmte ſtetige Reihe, ſondern in abstracto für alle dieſe Reihen denken.

6. Der Reihen ſelbſt ſind drey.

Erſtens die Reihe der anſchaulichen Form der Zeit, die ſtetige Reihe der Augenblicke der Gegenwart, ſo wie dieſe Gegenwart gleichſam durch die Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft die Zeit beſchreibt.

Zweytens die Reihe der anſchaulichen Form des Raumes, welche nach den drey Dimenſionen des Raumes dreyerley Reihen in ſich verbunden enthält. Nemlich die Linien als ſtetige Reihen von Punkten; die Flächen als ſtetige Reihen von Linien; die räumlichen (körperlichen) Ausdehnungen ſelbſt als ſtetige Reihen von Flächen, ſo daß die Linien von Puncten, die Flächen von Linien und die körperlichen Ausdehnungen von Flächen begrenzt und durch deren Bewegungen beſchrieben werden.

Drittens die Reihe der Größe oder des Größern und Kleineren, ſo wie ſie durch die Zahl als reines Schema der Größe mittelbar nach Begriffen vorgeſtellt wird.

7. Für die wiſſenſchaftliche Behandlung macht hier bildliche und ſchematiſche Abſtraction einen großen Unterſchied. Die bildlichen Vorſtellungen von Raum und Zeit enthalten im *Punkte* und im *Augenblick der Gegenwart* (im *Zeitpunkt*) ein *Einfaches*, durch deſſen Bewegung oder Abfluß der Raum und die Zeit ſelbſt als ſtetige Größen zwiſchen beſtimmten Grenzen für die productive Einbildungskraft beſchrieben werden, und wodurch die willkührliche Conſtruction für die Einbildung *unterſcheidbare Theile* in die ſtetige Reihe (Dauer von beſtimmter Länge in die Zeit, Figuren in den Raum) legt, welche ſich in Begriffe faſſen laſſen. Hingegen die ſchematiſche Reihe des Größern und Kleinern hat kein Einfaches, durch welches ſie im Bilde beſchrieben werden könnte. Die Einbildungskraft kann ſich hier ihre Eingrenzungen nur durch *combinatoriſche Thätigkeit*, durch das Zuſammenſetzen ſchon getrennt gedachter gleichartiger Theile zu einem Ganzen machen. Da ſie alſo hier nicht vom Einfachen auszugehen vermag, ſo treffen die Schwierigkeiten des Stetigen und Unendlichen in der Mathematik immer zunächſt die Zahlenlehre.

§. 12.

Das conſtitutive Princip *) jeder rein mathematiſchen Wiſſenſchaft liegt in der reinen Anſchauung, die durch ſie ausgeſprochen werden ſoll. Dieſe reine Anſchauung iſt in ihr das letzte wiſſenſchaftliche Begründungsmittel, woraus jeder Theil der Lehre ſeine Grundbegriffe und Grundſätze entlehnen muß.

---

*) Mein Syſt. d. Log. §. 113.

Die Grundbegriffe als erſte Beſtandtheile jeder Begriffserklärung werden durch dieſen rein anſchaulichen Schematismus genetiſch beſtimmt und ſomit von der Einbildungskraft conſtruirt. Auch die Exception der zergliedernden Logik, daß man nicht wiſſen könne, ob ſchon alle Merkmale des Gegenſtandes gefunden und erſchöpft ſeyen *), findet hier keine Stelle, wo wir ſein ganzes Weſen vermittelſt der reinen Anſchauung im Schema des Begriffs durchſchauen.

Dies zeigt ſich z. B. in der unmittelbaren Klarheit der Begriffe von Punkt, Linie, Fläche, Länge, Breite. Eben ſo demonſtriren wir durch Conſtructionen unmittelbar alle Grundſätze dieſer Lehren. Sie müſſen theils theoretiſche Sätze, Axiomen ſeyn, **) in denen die Grundverhältniſſe einer rein anſchaulichen Form ſelbſt ausgeſprochen werden, theils pragmatiſche Sätze, Poſtulate (Forderungen, Heiſcheſätze), in denen die Anfänge jeder willkührlichen Conſtructionsweiſe oder rein anſchaulichen Darſtellungsart der productiven Einbildungskraft aufgeſtellt werden.

Dem gemäß laſſen ſich die Formen dieſer Grundſätze im Allgemeinen leicht angeben, indem wir nur die

---

*) Syſt. d. Logik §. 66.

**) S. die Logik. §. 73. und 96.

Grundbedingungen aller rein anſchaulichen Vorſtellungsweiſen herausheben.

Die oberſte Form aller Axiome iſt: Zwiſchen beſtimmten Grenzen iſt jedesmal ein Theil der Reihe und nur ein Theil der Reihe möglich.

Dieſes wendet ſich dann für Dauer, Geſtalt und Zahl auf mancherley Weiſe an.

Die Formen der Poſtulate ſind folgende:

1. Poſtulate der Beſchreibung einer Größe. Von der Einbildung, eine Größe durch geometriſche Bewegung geometriſch zu beſchreiben. Vor der Einbildung, arithmetiſch eine Größe durch Zuſammenſetzen gleichartiger Theile zu bilden.

2. Poſtulate der Begrenzung. In jedem ſtetigen Ganzen für die Einbildung Theile zu begrenzen.

3. Poſtulate der Vergrößerung. Jede von der Einbildung gegebene Größe in Gedanken zu vermehren.

4. Poſtulate der Anordnung. Jede gegebene Anordnung in Gedanken zu variiren.

Allen dieſen Axiomen und Poſtulaten liegt das erſte Geſetz der rein anſchaulichen Erkenntniß zu Grunde, nach welchem alle Operationen der productiven Einbildungskraft aus einer und derſelben ſich überall gleichartig bleibenden Operation des Zuſammenſetzens oder Nebenordnens von Theilen zu einem Ganzen entſtehen und ſich nachher nur dadurch unterſcheiden, daß ſie ihre Theile aus verſchiedenen ſtetigen Reihen nehmen oder daß ſie verſchiedene Theile derſelben Reihe behandeln.

Alle mathematiſche Erkenntniß ſchreitet von gegebenen einfacheren Theilen in gleichartigen ſich ins Unendliche erweiternden Zuſammenſetzungen aus ſolchen Theilen fort und daher gilt ihr als allgemeines Grundgeſetz, daß nur gleichartige Zuſammenſetzungen aus ihren einfachſten Theilen erklärt werden können, daß aber auch jede ſolche Zuſammenſetzung eine Erklärung aus ihren einfachſten Theilen und deren Verhältniſſen zulaſſe.

So iſt z. B. die Zuſammenſetzung der Reihe der ganzen Zahlen die einfachſte arithmetiſche Operation, aus der alle, auch die verwickeltſten Zahlengeſetze müſſen erklärt werden können.

So ſind in der Geometrie die Lage einer graden Linie durch zwey Puncte und die gleichförmige Drehung im Kreis die einfachſten Verhältniſſe. Aus dieſen müſſen ſich daher alle noch ſo verwickelten geometriſchen und phoronomiſchen Conſtructionen erklären laſſen.

Unter dieſen Grundbedingungen werden ſich die Theile der reinen Mathematik nach den im vorigen Paragraphen beſtimmten Arten der ſtetigen Reihen und der Vorſtellungsweiſen der productiven Einbildungskraft, alſo nach Dauer, Geſtalt, Zahl und Ordnung ergeben.

§. 13.

1. Die erſte rein mathematiſche Aufgabe iſt die

Lehre von der Zeit, *Chronometrie*, welche in der Zeit die Form des nach einander befindlichen Mannigfaltigen, die Form der *Dauer* der Dinge betrachtet. Hier gibt aber die bildliche Abſtraction wegen der Einheit der Dimenſion in der Zeit keine wiſſenſchaftliche Entwicklung. Dieſe Lehre verhält ſich ihrem Umfange nach, nach *Kants* Ausdruck, wie die Lehre von der graden Linie zur ganzen Geometrie. Die ganze Lehre beſteht, wie *Schultz* ſagt, nur in ihren Grundſätzen. Ihr Axiom iſt: *zwiſchen zwey Zeitpuncten iſt jedesmal eine Dauer und nur eine Dauer.* Ihr Poſtulat iſt: *in Gedanken die Zeit über jeden Zeitpunkt vorwärts in die Zukunft, und rückwärts in die Vergangenheit verlängert vorzuſtellen.*

Die einfachſten Anwendungen deſſen finden ſich wiſſenſchaftlich in den metriſchen Abmeſſungen vom Spiel der Längen und Kürzen und in der Chronologie.

2. Die Wiſſenſchaft aus bildlicher Abſtraction iſt daher nur die *Geometrie* als Lehre von der Ausdehnung des Raumes, welche durch die Mehrheit der Dimenſionen im Raum der willkührlichen Conſtruction durch geometriſche Bewegung den Spielraum für die *Zeichnung* läßt. Ihre Grundbegriffe und Axiome beſchreiben die urſprünglichen Verhältniſſe der Dimenſionen im Raum; ihre Poſtulate aber beruhen auf der willkührlichen Beſchreibung einer Ausdehnung vor der Einbildung durch die geometriſche Bewegung ihrer Grenze.

Dies letzte iſt zwar ein beſtrittener Satz, indem einige den Begriff der *Bewegung* einen der Geometrie ganz fremden Begriff nennen. Allein mir ſcheint dieſe Sonderung nicht nur nicht zweckmäßig, ſondern unausführbar; mir ſcheint am beſten, wie oben geſagt, die Bewegung, wiefern wir nur den zurückgelegten Weg und die Richtung beachten, von der Zeit und alſo der Geſchwindigkeit aber abſtrahiren, der Geometrie zugewieſen zu werden. Denn ohne dieſen Begriff und ſeine Anwendung könnte man nicht von Poſtulaten in der Geometrie oder von Beſchreibung der Figuren ſprechen und hätte überhaupt kein Hülfsmittel der geometriſchen Conſtruction.

Selbſt die *Phoronomie* oder derjenige Theil der reinen Bewegungslehre, welche Richtung und Geſchwindigkeit der Bewegungen betrachtet, aber von Maſſe und Kraft abſtrahirt, iſt eigentlich in ſtrengſter Bedeutung ein Theil der reinen Mathematik mit bildlicher Abſtraction. Wir wollen indeſſen die *Phoronomie* mit der *Dynamik* und *Mechanik* verbunden betrachten.

3. Die ſchematiſche Abſtraction faßt das allgemeine Geſetz der rein anſchaulichen Verbindungsweiſe, d. h. das Geſetz der *Größe* auf. Das Eigenthümliche der Größe beſteht in der Zuſammenſetzung *aus gleichartigen Theilen*, worauf die Axiome aller rein ſchematiſchen Mathematik beruhen.

Dazu bringt die productive Einbildungskraft einen Spielraum für willkührliche Conſtructionen durch die *Veränderlichkeit der Anordnung mehrerer gegebener Theile* und die *Möglichkeit* jeden gegebenen Theil in Gedanken ohne Ende fort wiederholt geſetzt zu denken. Hierauf beruhen die Poſtulate dieſer Lehre.

Aus der unmittelbarſten Anwendung dieſer Poſtulate entſteht uns die Syntaktik oder Combinationslehre als Lehre von den reinen Geſetzen der Anordnung gegebener Theile. Die Auffaſſung der Geſetze der Größe ſelbſt fordert hingegen das Meſſen mit Hülfe der Zahlform als Vorſtellung einer Größe durch Begriffe. Dies iſt die Aufgabe der Zahlenlehre, Arithmetik, deren Vorſtellungsweiſe auf der Zuſammenſetzung eines Ganzen aus gleichartigen Theilen beruht, wo alſo von jenen Poſtulaten nur die der Anordnung gleichartiger Theile benutzt werden.

Wir werden hier das Verhältniß der Arithmetik erſtens zur Geometrie und dann zur Syntaktik noch näher erläutern müſſen.

Die Unterſcheidung von Geometrie und Arithmetik wird oft unrichtig angegeben. Einige unterſcheiden nach Raum und Zeit. Allerdings iſt auch mittelbar die Zahlform von der Zeit abhängig, indem unſre Auffaſſungen im Zuſammenzählen an die Succeſſion in der Zeit gebunden bleiben und unſre Zahlenreihe daher, wie die Zeit, nur eine Dimenſion hat. Allein die allgemeinen Größengeſetze ſelbſt gelten grade ſo unmittelbar im Raum als in der Zeit, wir dürfen dieſer Unterſcheidung nicht folgen.

Andre ſagen mit Käſtner: die Arithmetik beſchäftige ſich mit discreten, Geometrie mit ſtetigen

Größen. Aber auch dieſe Unterſcheidung iſt unzulänglich. Unter einer ſtetigen Größe wird nemlich hier ein zuſammenhängendes Ganzes gedacht, deſſen Theile ſo verbunden ſind, daß, wo einer aufhört, der andere anfängt. Discret hingegen iſt hier eine Größe genannt worden, welche aus getrennten Theilen beſteht. Dagegen iſt erſtens zu erinnern, daß die Dauer in der Zeit eben ſo ſtetig iſt, als die räumliche Ausdehnung, Geometrie ſich aber doch nur auf letztere beſchränkt.

Ferner müſſen wir die Unterſcheidung des Stetigen und Discreten genauer angeben. Der beſtimmteſten Bedeutung nach heißt eine Größe discret, wenn ſie aus einfachen Theilen beſteht, d. h. wenn ſich in ihr abſolut oder relativ letzte Theile vorfinden, die nicht wieder getheilt werden können. Soll eine ſolche Größe gemeſſen werden, ſo iſt der einfache Theil die kleinſte Einheit, nach der eine Vielheit in ihr abgezählt werden kann. Dies gilt z. B. abſolut bey einer Anzahl von Punkten, relativ aber überall, wo wir im gemeinen Leben z. B. eine Anzahl Bäume, Früchte, Menſchen zuſammenzählen, indem wir die Einheit als Maaß nicht nur der Größe, ſondern auch der Art nach als beſtimmt annehmen.

Stetig dagegen heißt eine Größe, wenn kein Theil in ihr der letzte iſt, ſondern jeder theilbar bleibt. So iſt nun jedes Ganze vor der reinen Anſchauung als eine ſtetige Größe gegeben, und offenbar ſetzt auch die Arithmetik, wiefern ſie nur auf unbegrenzte Anwendbarkeit der Bruchrechnung Anſprüche macht, Stetigkeit ihrer Größen voraus.

Doch nach einer anderen Bedeutung des Ausdrucks „diſcret“ iſt es allerdings richtig, daß die Arithmetik von der Vorſtellung diſcreter Größen ausgehen muß. Käſtner hätte jedoch auch dafür nicht ſagen dürfen: „diſcret ſey eine Größe aus getrennten Theilen,“ ſondern er hätte ſagen ſollen, „eine ſolche, in welcher wir Theile unterſcheiden, und welche wir als aus dieſen Theilen zuſammengeſetzt betrachten.“ Dieſe Unterſcheidung der Theile muß nemlich der Vorſtellung der Zuſammenſetzung eines Ganzen aus ihnen nothwendig vorhergehen und ohne dieſe iſt keine Zurückführung der Größenvorſtellungen auf Begriffe möglich. In dieſem letztern aber beſteht die wahre Aufgabe der Arithmetik.

Geometrie hat es mit der bildlichen Abſtraction räumlicher Figuren und mit der Zeichnung derſelben zu thun. Die Aufgabe der Arithmetik hingegen iſt das Meſſen, d. h. die Aufgabe, Größen nach Begriffen und nicht nur anſchaulich vorzuſtellen. Dies geſchieht durch Zahl und Rechnung mit dieſer. Arithmetik hat es mit allgemeinen Begriffen zu thun, ihre Aufgabe iſt daher unter den mathematiſchen die am meiſten wiſſenſchaftliche und die der philoſophiſchen Erkenntnißweiſe ähnlichſte. Daher werden wir bey ihr die meiſten uns hier intereſſirenden Schwierigkeiten bemerken.

Die arithmetiſchen Begriffe ſind aber ſolche, die, eben weil ſie die Größe betreffen, ſich rein anſchaulich ſchematiſiren laſſen, und weil die Verbindungsart bey allen Größen dieſelbe iſt, an geometriſchen Beyſpielen (wie die Geſetze wachſender Größen an krummen Linien) vollſtändig überſehen werden können.

Größenvorſtellungen auf Begriffe zu bringen gelingt aber nur, indem wir unter der Zahlform ein Ganzes als eine Zuſammenſetzung aus gleichartigen und gleichen Theilen, d. h. aus Einheiten denken. Daher kommen die Poſtulate der Arithmetik nur auf einen beſondern Fall der ſyntaktiſchen Poſtulate zurück. Die Vermehrung und Verminderung gemeſſener Größen in Gedanken und das Summiren ſind nur die zum Combiniren gleichartiger Elemente erforderlichen Forderungen, und die Operationen der productiven Einbildungskraft in der Arithmetik ſind nur eine Art ihrer ſyntaktiſchen Operationen.

Daß die Syntaktik ihrem Princip nach von der Arithmetik unabhängig ſey, iſt ſeit Hindenburg unter uns entſchieden. Die Aufgabe der Syntaktik iſt das Ordnen, die Aufgabe der Arithmetik das Meſſen, d. h. die Beſtimmung der Größe nach Begriffen. Der Syntaktik gehört keine eigene rein anſchauliche ſtetige Reihe, ſondern nur die eigenthümliche Operation der productiven Einbildungskraft im Ordnen. Die Syntaktik hat daher keine eigenen Axiome, ſondern nur eigene Poſtulate. Die Arithmetik hingegen entlehnt ihre Poſtulate aus der Syntaktik, hat aber ihre eigene ſtetige Reihe des Größeren und Kleineren und für dieſe ihre eigenen Axiome.

Die Meßbarkeit der Größen, d. h. die Möglichkeit eine Größenvorſtellung auf Begriffe zu bringen, beruht auf der Zuſammenſetzung einer Größe aus gleichartigen, dem Maaße gleichen Theilen. Wir können zwar unter der Form ganzer Zahlen alles zuſammenzählen, was nur irgend ein Prädikat gemein (eine gemeinſchaftliche Benennung) hat; für dieſes Zählen gelten auch die erſten arithmetiſchen Regeln von Summen und Differenzen, aber die *Einheit* iſt hier noch kein wahres *Maaß*. Das wird ſie erſt, wenn die Theile *durchaus gleichartig* und *dem Maaße gleich* ſind, *ſo daß die Größe ſelbſt durch das bloße Wiederholtſetzen des Maaßes in Gedanken als entſtanden gedacht werden kann.*

Dies letztere Meſſen iſt erſt die rechte Aufgabe der Arithmetik. Daher können *intenſive Größen* erſt dann in die Gewalt der Arithmetik gebracht werden, wenn ſie wie der Grad der Wärme an der Scale des Thermometers, der Druck der Luft an der Scale des Barometers, durch die Vergleichung mit extenſiven Größen meßbar geworden ſind. Eben daher gehen alle vollſtändigen Methoden in der Arithmetik immer auf die Meſſung ſtetiger Größen, d. h. ſolcher, bey denen das Maaß oder die Einheit als ins Unendliche theilbar in gleichartige Theile vorausgeſetzt wird.

Dieſer Ueberſicht gemäß wollen wir nun die Aufgaben der einzelnen Wiſſenſchaften der reinen Mathematik beſprechen, ſo weit dabey philoſophiſche Erörterungen nützlich ſeyn können.

I.

Von der Syntaktik oder Combinationslehre.

Grundbegriff und Grundſätze derſelben.

§. 14.

Die Syntaktik enthält die allgemeinſte Abſtraction, welche ſich überhaupt für die mathematiſche Erkenntniß machen läßt. Sie beruht einzig auf den Poſtulaten der willkührlichen Anordnung gegebener Elemente und ihrer willkührlichen Wiederholung ohne Ende fort. Da ſie keine Axiome kennt, ſo hat ſie auch keine eigne Theorie; ihre Operationen ſind für ſich unmittelbar verſtändlich und in ihrer wiſſenſchaftlichen Darſtellung kommt alles auf die Geſchicklichkeit in Anordnung und Bezeichnung an.

Der Grundbegriff dieſer Lehre iſt die Complexion, ein Ganzes aus Zuſammenſtellung von Theilen, welche ſeine Elemente heißen, gebildet. Es muß im Zeiger (Index) eine Anzahl Elemente gegeben ſeyn, dieſe läßt ſich dann nach dem Poſtulat der Anordnung mit oder ohne Wiederholungen der Elemente behandeln.

Die allgemeine Aufgabe der Syntaktik iſt daher: Alle Complexionen anzugeben, die ſich aus einem gegebenen Zeiger bilden laſſen, das heißt zu Variiren. Complexionen können aber ſich unterſcheiden ſowol dem Gehalte nach, indem ſie nach Art und Zahl verſchiedene Elemente enthalten, als der Form nach, indem, wenn ſie ſchon dieſelben Elemente enthalten, dieſe doch in der einen anders geordnet ſind, als in der andern. Daher liegen in der Aufgabe des Variirens zwey verbundene Forderungen. Erſtlich die Aufgabe, eine gegebene Complexion zur permutiren: alle verſchiedenen Verſetzungen derſelben, d. h. alle verſchiedenen Anordnungen ihrer Elemente anzugeben. Zweytens die Elemente eines gegebenen Zeigers zu combiniren: anzugeben, welche verſchiedenen Complexionen aus einem gegebenen Zeiger ſich bilden laſſen, ſo daß nie zwey davon ganz dieſelben Elemente enthalten.

So ſind z. B. die Variationen ohne Wiederhohlung aus dem Zeiger (a, b, c, d) folgende:

1.	*a*	*b*	*c*	*d*
2.	*ab*	ba	ca	da
	ac	*bc*	cb	db
	ad	*bd*	*cd*	dc
3.	*abc*	bac	cab	dab
	abd	bad	cad	dac
	acb	bca	cba	dba
	acd	*bcd*	cbd	dbc
	adb	bda	cda	dca
	adc	bdc	cdb	dcb

4. abcd bacd cabd dabc
abdc badc cadb dacb
acbd bcad cbad dbac
acdb bcda cbda dbca
adbc bdac cdab dcab
adcb bdca cdba dcba

Die Regel der Auflöſung aller dieſer Aufgaben beſteht dann darin, daß man eine Anordnung der Elemente im Zeiger als Grundlage, Fundamentalcomplexion (arithmographiſch oder lexikographiſch) anſieht, und aus dieſer nach einer feſten Regel der Anordnung alle andern ableitet. Alle Variationen eines Zeigers geben alſo ein Syſtem von Complexionen, welches als Ganzes ſo dargeſtellt, daß man nach einer Regel jeden ſeiner Theile herausheben, evolviren kann, eine Involution genannt wird.

Die Combinationslehre wird ſich alſo mit der Entwicklung der Permutationen, Combinationen und Variationen, der Involutionen derſelben und der Evolutionen aus dieſen beſchäftigen.

§. 15.

Die ſyntaktiſchen Operationen der productiven Einbildungskraft ſind die allgemeinſten von allen und greifen daher auf das mannigfaltigſte im Leben, wie in der Wiſſenſchaft, in alles unſer Denken und Erkennen ein. Wo iſt wohl ein Geſchäft im Leben, zu dem nicht Anordnung und Auswahl der beſten Anordnung nöthig wäre? Z. B. alle Kunſtgriffe der Gedächtnißkunſt ſind von ſyntaktiſcher Art; in der Logik iſt jede

Begriffserklärung und Eintheilung ſo wie jede Aufſtellung eines Syſtems der Form nach eine ſyntaktiſche Operation, und in jeder Gewerbskunſt iſt dies unmittelbar augenſcheinlich.

Deſſenungeachtet iſt aber doch unter allen rein mathematiſchen Abſtractionen dieſe zuletzt für ſich wiſſenſchaftlich behandelt worden und das aus begreiflichen Gründen. Man hat zwar oft gehofft, daß durch combinatoriſche Kunſtgriffe für Gedächtniß, allgemeine Sprache und Schrift oder auch für die Ausbildung der Philoſophie bedeutende Entdeckungen gemacht werden könnten. Aber dieſe Erwartungen ſind nie in Erfüllung gekommen, weil ſie durch Irrthümer veranlaßt waren. Syntaktiſche Theorie gibt uns nemlich nur die Regeln der Ueberſicht aller möglichen Anordnungen für die Complexionen eines gegebenen Zeigers. Im Leben iſt es hingegen meiſt die Hauptſache, den Zeiger zu finden, und einzelne zweckmäßige Anordnungen aus der Menge aller möglichen Anordnungen ſchnell heraus zu greifen. Zu dieſem erſtern dient aber die Theorie gar nicht und zum andern nur ſelten. Hier kommt, wie etwa bey der Kunſt des Feldherrn und auch des Schachſpielers, alles auf einzelne geſchickte Griffe des Talentes an. Der wahre Fall der Anwendung einer ſyntaktiſchen Wiſſenſchaft zeigt ſich hingegen nur da, wo verwickelte Zuſammenſtellungen leicht überblickt und regelmäßig gebildet werden ſollen. Dies iſt nirgends mehr und beſtimmter der Fall, als in der Analyſis. Daher wurde dann Hindenburg bey der Erfindung vorzüglich durch die Bedürfniſſe der *combinatoriſchen* Analyſis geleitet, wie dieſes die Unterſcheidung arithmographiſcher und lexikographiſcher Anordnungen, die Lehren vom Combiniren und Variiren zu beſtimmten Summen, vom Combiniren und Variiren mehrerer Reihen deutlich zeigen.

§. 16.

Daher greift die Entwicklung unſrer Syntaktik immer unmittelbar in die *Technik der allgemeinen Arithmetik* ein, ſie entwickelt vorzüglich die Geſetze der Variationen von Buchſtaben-Reihen, weil Buchſtaben uns dort als allgemeine Zahlzeichen dienen.

So liegen den Theorien der combinatoriſchen Analyſis folgende ſyntaktiſche Hauptſätze zu Grunde.

1. *Verſetzungszahl* nennen wir die Zahl, welche anzeigt, wie viele Verſetzungen einer gegebenen Anzahl von Dingen möglich ſind.

Die Verſetzungszahl für n verſchiedene Elemente iſt $1 \,.\, 2 \,.\, 3 .\, 4 \,.\,.\,.\, n$.

Kommen darunter aber Wiederholungen deſſelben Elementes ($a^m\ b^n$) vor, ſo muß die Verſetzungszahl aller gegebenen Elemente ($1 \,.\, 2 \,.\, 3 \,.\,.\,.\, (m + n)$ dividirt werden durch das Product der Verſetzungszahlen ſo vieler Elemente, als je die einzelnen Elemente wiederhohlt vorkommen.

$$\left(\frac{1 \,.\, 2 \,.\, 3 \,.\, 4 \,.\,.\,.\,.\, (m+n)}{(1 \,.\, 2 \,.\, 3 \,.\,.\, m)\,(1 \,.\, 2 \,.\, 3 \,.\,.\,.\, n)}\right).$$

So iſt z. B. für $a^3\ b^2$ die Verſetzungszahl

$$= \frac{1 \,.\, 2 \,.\, 3 \,.\, 4 \,.\, 5}{1 \,.\, 2 \,.\, 3 \,.\, 1 \,.\, 2} = \frac{120}{6.2} = 10.$$

2. Die Combinationen (C) und die Variationen (V) einer beſtimmten Anzahl Elemente zerfallen nach der Anzahl der in jeder einzelnen Combination oder Variation enthaltenen Elemente in Klaſſen, welche nach der Anzahl der in jeder Complexion enthaltenen Elemente (m) genannt und durch übergeſetzte Zahl ($\overset{m}{C}$, $\overset{m}{V}$.) bezeichnet werden.

3. Wenn man in der Reihe der zu combinirenden oder zu variirenden Elemente nach der Reihe der ganzen Zahlen jedem einen beſtimmten Werth gibt, alſo ein 1ſtes, 2tes, 3tes . . ntes Element ($\overset{1}{a}$, $\overset{2}{b}$, $\overset{3}{c}$, . . $\overset{n}{p}$) unterſcheidet: ſo erhält jede daraus gebildete Complexion einen beſtimmten Werth, welcher durch die Summe der Werthe jedes einzelnen Elementes beſtimmt wird, (z. B. $\overset{1}{a}\,\overset{2}{c}\,\overset{n}{p}$ hat den Werth ($n + 3$)).

Zu beſtimmten Summen Combiniren oder Variiren heißt nun, wenn man alle Combinations- oder Variationscomplexionen zuſammen ordnet, welche denſelben Werth haben. (Z. B. mit Wiederhohlungen zur Summe 3 ſind die Combinationen c, ba, aaa.)

Dieſe Forderung der Combination oder Variation zur Summe m wird durch die links oben nebengeſetzte Zahl (${}^{m}C$, ${}^{m}V$,) bezeichnet.

4. Es ſeyen mehrere Reihen von Elementen in einer beſtimmten Anordnung gegeben, ſo daß jede Reihe ihre beſtimmte Stelle hat und eben ſo jedes Element in der einzelnen Reihe. Z. B.

	1	2	3	4	. . .	n	. .
1)	a	b	c	d	. . .	p	. .
2)	α	β	γ	δ	. . .	π	. .
3)	$\mathfrak{a}$	$\mathfrak{b}$	$\mathfrak{c}$	$\mathfrak{d}$	. . .	$\mathfrak{p}$	. .
.	.	.	.	.	. . .	.	. .

Hier heißt *Variation mehrerer Reihen* das Verfahren, wenn man aus allen dieſen Elementen Reihen von Complexionen bildet nach dem Geſetz, daß man in der erſten Claſſe die Elemente der erſten Reihe aufführt, in der zweyten mit jedem von dieſen jedes Element der zweyten Reihe verbindet, in der dritten Claſſe mit jeder Complexion der zweyten Claſſe die einzelnen Elemente der dritten Reihe vereinigt, und ſo fort. Z. B.

$\overset{1}{V}$	a	b	c
$\overset{2}{V}$	α a	α b	α c
	β a	β b	β c
	γ a	γ b	γ c
$\overset{3}{V}$	$\mathfrak{a}\,\alpha$ a	$\mathfrak{a}\,\alpha$ b	$\mathfrak{a}\,\alpha$ c
	$\mathfrak{a}\,\beta$ a	$\mathfrak{a}\,\beta$ b	$\mathfrak{a}\,\beta$ c
	$\mathfrak{a}\,\gamma$ a	$\mathfrak{a}\,\gamma$ b	$\mathfrak{a}\,\gamma$ c
	$\mathfrak{b}\,\alpha$ a	$\mathfrak{b}\,\alpha$ b	$\mathfrak{b}\,\alpha$ c
	. .	. .	. .
	$\mathfrak{c}\,\alpha$ a	$\mathfrak{c}\,\alpha$ b	$\mathfrak{c}\,\alpha$ c
	. .	. .	. .

Dieſe ſyntaktiſchen Operationen ſind es dann, vermittelſt welcher die combinatoriſche Analyſis ihre erſten Verfahren zu leiten hat.

II.

Von der Arithmetik.

a) Die Grundbegriffe.

§. 17.

Die eigenthümliche reine Anſchauung der Arithmetik iſt die ſtetige Reihe des Größern und Kleinern. Durch die wiſſenſchaftliche Ausbildung dieſer reinen Anſchauung ſollen wir Vorſtellungen der Größe denken oder auf Begriffe bringen. Dem gemäß ſtellen ſich folgende Grundbegriffe dieſer Wiſſenſchaft dar.

Ein Ding, das Größe (Quantität) hat, iſt ein Ganzes, welches aus einer Vielheit gleichartiger Theile zuſammengeſetzt iſt, und eine Größe (Quantum) genannt wird. Dies fordert folgende Begriffserklärungen.

1. Wir nennen Dinge von einer Art oder gleichartig, wenn wir ſie nach Beſchaffenheiten beachten, die ſie mit einander gemein haben.

2. Sehen wir nun bey Dingen von einer Art nur auf ihre Gleichartigkeit, indem ſie entweder vollſtändig gleichartig ſind oder wir die daneben beſtehende Verſchiedenartigkeit nicht beachten, ſo bleibt nur noch die

Verſchiedenheit der Größe (Quantität) zu betrachten übrig, welche wir *numeriſche Verſchiedenheit*, *Vielheit* nennen. Wenn wir z. B. Quantitäten von Waaren einer Art nach Maaß und Gewicht zuſammenzählen, ſo nehmen wir dieſe Waaren als ganz gleichartig an. Zählen wir hingegen Menſchen nach der Kopfzahl zuſammen, ohne den Unterſchied von Mann und Weib, von jung und alt mit anzuſchlagen, ſo ſehen wir nur von den neben dem gleichen Merkmahl der Menſchheit vorkommenden Verſchiedenheiten ab.

3. *Benennung* einer Quantität iſt der Begriff desjenigen, was mehrere Dinge mit einander gemein haben.

Zuſatz. Nur Dinge von einerley Benennung können ihrer Größe nach mit einander verglichen werden.

4. Was einerley Größe hat heißt *gleich*.

Zuſatz 1. Jede Größe (Quantum) iſt ſich ſelbſt gleich.

Zuſatz 2. Zwey Größen (Quanta), die einer dritten gleich ſind, ſind ſelbſt einander gleich.

5. Eine Größe heißt *kleiner* als eine andere, wenn ſie einem ihrer Theile gleich iſt; *größer* als eine andere, wenn letztere einem ihrer Theile gleich iſt.

Zuſatz. Das Ganze iſt der Zuſammenſetzung aller ſeiner Theile gleich und größer als jeder ſeiner Theile.

6. Ein Theil heißt *einfach* oder ein *letzter Theil*, wenn er ſo gedacht wird, daß er ſelbſt keine

gleichartigen Theile mehr hat. Eine Größe, welche einfache Theile hat, heißt discret oder eine Anzahl. Eine Größe, in welcher kein Theil der letzte iſt, iſt ſtetig.

7. Ein Ganzes als aus ſeinen gleichartigen Theilen zuſammengeſetzt heißt eine Summe.

Von zwey Theilen, welche zuſammen eine Summe machen, heißt jeder die Differenz oder Unterſchied zwiſchen der Summe und dem andern Theil.

Dieſe Summe iſt der Gegenſtand der Arithmetik. Die Summe iſt aber nichts anders als die Complexion der Syntaktik unter Vorausſetzung der Gleichartigkeit ihrer Elemente.

Die beyden Grundoperationen der Arithmetik ſind daher: Addition, Zuſammenſetzung einer Größe aus ihren Theilen, und Subtraction, Zerlegung einer Größe in ihre Theile.

§. 18.

Wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit erhalten nun dieſe Aufgaben erſt durch die Anforderungen des Meſſens. Eine Größe meſſen heißt ſie durch Vergleichung mit einer andern, durch ihr beſtimmtes Verhältniß zu einer andern vorſtellen. Dieſes Verhältniß iſt aber immer das der Zuſammenſetzung aus gleichen Theilen. Der Verſtand muß ſich die Vorſtellung einer beſtimmten Größe, des Maaßes, unmittelbar aus der Anſchauung hervorheben und vermittelſt der Zahlform das Verhältniß anderer Größen zum Maaße denken. Dies fordert folgende Begriffserklärungen.

1. Einheit heißt der gegebene Theil einer Größe, vermittelſt deſſen Größen gemeſſen werden. Eine Einheit, welche ſelbſt wieder eine Größe iſt, heißt ein Maaß.

2. Zahl heißt die anſchauliche Vorſtellung des beſtimmten Verhältniſſes einer Größe zur Einheit.

Zuſatz 1. Da das Verhältniß der Größen überhaupt das der Zuſammenſetzung aus Theilen iſt, ſo enthält die Zahl die Vorſtellung der Zuſammenſetzung derſelben im Verhältniß zur Einheit.

Zuſatz 2. Jede Zahl einer Größe und alle Zahlen bey ſtetigen Größen ſind ſelbſt Größen.

Zuſatz 3. Vermittelſt einer Zahl, welche einer Größe in Beziehung auf eine Einheit zukommt, wird dieſe Größe durch die Einheit gemeſſen.

3. Die Zahl der durch ſich ſelbſt gemeſſenen Einheit heißt Eins.

Zuſatz. Die Eins iſt die Zahl jeder durch ſich ſelbſt gemeſſenen Größe.

4. Wenn zu einer Größe zu wiederhohlten Malen eine ihr gleiche addirt wird, ſo entſteht ein Ganzes als eine Summe aus gleichen Theilen, welches ein Vielfaches der Größe heißt, die einem ſolchen Theil gleich iſt und dagegen das Einfache genannt wird.

5. Wenn eine Größe in eine Anzahl gleicher Theile getheilt iſt, ſo iſt ſie ein Vielfaches, wogegen ein ſolcher Theil das Einfache iſt und ein aliquoter Theil des Ganzen genannt wird. Der Theil eines Ganzen, von dem es kein Vielfaches iſt, heißt dagegen ein aliquanter Theil deſſelben.

Zuſatz 1. Wenn hier die gegebene Größe als Einheit angeſehen wird, ſo iſt die Vorſtellung des Wievielmal ſie oder der Wievielte Theil von ihr in jedem Fall genommen werden ſoll, eine Zahl, welche die erzeugte Größe durch die Einheit mißt.

Zuſatz 2. Alles Meſſen beruht auf dieſem Wiederhohltſetzen gleicher Theile in einer Summe, wobey die Einheit entweder als das Einfache oder als das Vielfache angeſehen wird.

6. Ein Vielfaches der Eins heißt ganze Zahl; eine Zahl, welche Theile der Eins vorſtellt, heißt eine gebrochne Zahl.

Zuſatz. Alle Operationen der Arithmetik gehen alſo auf die Beſtimmung ganzer oder gebrochner Zahlen.

Oft leitet man die Zahl nur von dem Zuſammenzählen der Einheiten ab, beſchränkt aber dadurch ihren Begriff anfangs zu eng auf ganze Zahlen und läßt dann doch noch andere Arten von Zahlen ſehen, die unter dem erſten Begriff gar nicht ſtehen. Unſre Erklärung iſt hingegen allgemein, ſie umfaßt rationale und irrationale Zahl überhaupt.

b) Die Grundſätze der Arithmetik.

§. 19.

1. Axiom. Aus gleichartigen Größen als Theilen iſt immer eine Summe und nur eine Summe möglich.

Zuſatz 1. Zwiſchen zwey gleichartigen ungleichen Größen iſt jederzeit eine Differenz und nur eine Differenz möglich.

Zuſatz 2. Eine Größe iſt jeder ihr gleichartigen entweder gleich oder ſie iſt größer oder kleiner als dieſelbe. Denn wenn zwey Größen ungleich ſind, ſo findet zwiſchen ihnen ein Unterſchied ſtatt, welcher zu der einen hinzugethan eine der andern gleiche Summe gibt. Folglich iſt die eine einem Theile der andern gleich, d. h. ſie iſt die kleinere und die andere die größere.

Die Verhältniſſe der Gleichheit, des Größern und Kleinern ſind die Verhältniſſe der Größen in Rückſicht ihrer Zuſammenſetzung aus gleichartigen Theilen und die einzigen, welche in Rückſicht der Quantität ſtatt finden.

Die eigenthümlichen Formen arithmetiſcher Urtheile ſind daher: $A = B$. $A > B$; $A < B$. Unter dieſen iſt aber nur $A = B$, oder die Gleichung ein beſtimmter Ausdruck. $A > B$ ſagt eigentlich $A = B + C$ und $A < B$, $A = B - C$, nur daß nicht angedeutet wird, wie groß C ſey.

Die Gleichung iſt die allgemeine Form aller kategoriſchen arithmetiſchen Behauptungen.

Zuſatz 3. Eine Größe als ein Ganzes kann jeder beliebigen Zuſammenſetzung aus allen ihren Theilen gleich geſetzt werden; denn aus dieſen Theilen iſt nur die Eine Größe möglich. **Alle Complexionen aus denſelben arithmetiſchen Elementen ſind einander gleich.**

2. Dies iſt das Princip der eigenthümlichen arithme-

tiſchen **Schlußart** durch **Subſtitutionen in Gleichungen.** Alle die Sätze: Gleiches zu Gleichem hinzugethan, Gleiches von Gleichem weggenommen, Gleiches mit Gleichem multiplicirt, Gleiches mit Gleichem dividirt; Gleiches auf gleiche Potenzen erhoben, aus Gleichem gleiche Wurzeln gezogen, von Gleichem Logarithmen deſſelben Syſtems genommen — bringt gleiche Reſultate, — alle dieſe Sätze, ſage ich, ſind nur Folgerungen aus unſerm Princip.

§. 20.

1. **Die Forderungen.** Dieſe gehen eigentlich auf die Thätigkeit der productiven Einbildungskraft: in Gedanken jede Anzahl gegebener gleichartiger Größen zu einer Summe zuſammenzuſetzen oder von einer gegebenen Größe einen gegebenen Theil wegzunehmen. In der Wiſſenſchaft brauchen wir dieſe Vorſtellungsweiſe aber nur in ihrem einfachſten Falle zu poſtuliren, indem ſich dann alle andern Fälle als Zuſammenſetzungen daraus ableiten laſſen. So würden nach ſtrenger **Euklidiſcher** Methode die beyden Poſtulate der Arithmetik lauten.

1. Zu jeder gegebenen Größe eine Einheit in Gedanken hinzu zu thun.

2. Von jeder gegebenen gemeſſenen Größe in Gedanken eine Einheit abzuziehen.

2. Dadurch läßt ſich gleich die Auflöſung der Aufgabe beſtimmen: **Alle ganzen Zahlen zu conſtruiren, wenn die Eins gegeben iſt.**

Auflöſung. Man thue zur Eins die Eins hinzu, ſo erhält man die Zwey: dann zur Zwey die Eins, ſo erhält man die Drey u. ſ. w. ohne Ende.

Beweis. Das Geforderte iſt möglich nach Forderung 1. Es gibt Vielfache der Eins, alſo ganze Zahlen und jede ganze Zahl, indem man von der Eins anfangend jedesmal nur eine Eins zuſetzt.

So entwerfen wir uns die Reihe der ganzen Zahlen:

$$1, 2, 3, 4, 5, 6 \ldots\ldots \infty.$$

Für gebrochne Zahlen und für die Theilung der Eins in aliquote Theile läßt ſich hingegen keine rein arithmetiſche Conſtruction unmittelbar geben, es kommt erſt auf die Art der Größen an, wie ſich deren Berechnung beſtimmen läßt, und ſollen ſie auf Begriffe gebracht werden, ſo kann dies nur geſchehen, indem man ſie durch Verhältniſſe zu ganzen Zahlen (den Zähler und Nenner nemlich) beſtimmt.

§. 21.

1. So bekommen wir zum Gegenſtand aller arithmetiſchen Betrachtungen dieſe unendliche Reihe der ganzen Zahlen, welche durch Addiren und Subtrahiren auf das Meſſen der Größen angewandt werden ſoll. Aus dieſen Elementen laſſen ſich Zuſammenſetzungen bilden in immer verwickeltern Formen ohne Ende fort.

Dafür bildet ſich die Wiſſenſchaft auf zweyerley Weiſe. Wir können nemlich entweder durch die arithmetiſchen Operationen die Zahlen, oder wir können dieſe Operationen ſelbſt combiniren. Jedes fordert eine andere Bezeichnungsweiſe. Das Zeichen für eine einzelne Zahl nennen wir Ziffer und daher den erſten Theil die Lehre von der Ziffernrechnung. Zur Bezeichnung der Operationen und ihrer Zuſammenſetzungen im Allgemeinen bedürfen wir hingegen Zeichen für eine Größe oder Zahl überhaupt und da man hierfür Buchſtaben gewählt hat, ſo heißt der zweyte Theil die Buchſtabenrechnung, auch allgemeine Arithmetik oder Analyſis.

Der letztere Theil macht eigentlich den theoretiſchen Theil der Wiſſenſchaft aus, nach deſſen allgemeinen Geſetzen der erſtere nur einzelne Fälle beſtimmt. Philoſophiſch-mathematiſche Betrachtungen werden ſich daher vorzüglich an die Theorien der allgemeinen Arithmetik anſchließen.

2) Durch die ſchematiſche mathematiſche Abſtraction der Arithmetik erreicht das theoretiſche Verhältniß der mathematiſchen Demonſtrationen die größte Vollſtändigkeit. Das bezeichnete Schema in der Buchſtabenrechnung iſt nemlich zugleich eine einzelne anſchauliche Figur und doch auch die Darſtellung eines allgemeinen Geſetzes. Bey der bildlichen Conſtruction der Geometrie kann ich mich zur Demonſtration meines Satzes doch eigentlich nur beyſpielsweiſe auf die Figur an der Tafel berufen. Hier bey der ſchematiſchen Conſtruction iſt aber der durch die Zeichen dargeſtellte Satz ſelbſt ſchon anſchaulich conſtruirt.

$$\begin{array}{lrl} \text{z. B. Wenn} & a + b & = S \\ & a - b & = D \\ \hline \text{ſo iſt} & 2a & = S + D \text{ folglich } a = \frac{S + D}{2}, \\ \text{oder abgezogen} & 2b & = S - D \text{ folglich } b = \frac{S - D}{2}. \end{array}$$

$$\begin{array}{ll} \text{Eben ſo} & a + b \\ & a + b \\ \hline & a^2 + ab \\ & \quad\;\; + ab + b^2 \\ \hline \text{alſo } (a + b^2) = & a^2 + 2\,ab + b^2. \end{array}$$

So iſt die Theorie der Buchſtabenrechnung die eigenthümliche Logik der Größenlehre.

3. Alle Aufgaben der Arithmetik, ſo wie ſie zunächſt durch die Natur von Größe und Zahl beſtimmt werden, können wir nun auf die zwey verſchiedenen Weiſen, nach den Methoden der Ziffernrechnung und nach denen der Buchſtabenrechnung behandeln. Den Unterſchied fanden wir darin, daß die Ziffernrechnung *Zahlen*, die Buchſtabenrechnung hingegen *arithmetiſche Operationen* combinirt.

Hier iſt es für die Philoſophie der Mathematik höchſt wichtig, ſich den Unterſchied der Bedeutung von *Ziffern* und *Buchſtaben* klar und beſtimmt zu denken.

Jede Ziffer, (einfache oder zuſammengeſetzte.) bedeutet eine *beſtimmte Zahl*, dieſe nun iſt die ſchematiſche Vorſtellung eines *beſtimmten Verhältniſſes*, in welchem Größen zu *einer Einheit* ſtehen können.

Einheit und Zahl ſind alſo hier *allgemeine Vorſtellungen*, Vorſtellungen in abstracto, *Begriffe*. Allein die dabey zu Grunde liegende Abſtraction hat noch eine ſolche anſchauliche (ſchematiſche) Klarheit, daß wir ſie mit Leichtigkeit als das Beſondere zu Grunde legen, aus dem wir uns zu noch allgemeineren Abſtractionen erheben. Dieſe letztern ſind es nun, mit welchen die Buchſtabenrechnung umgeht und rechnet. Die Grundbegriffe der Buchſtabenrechnung ſind die abſtracten allgemeinen Vorſtellungen von arithmetiſchen Operationen überhaupt. Bey Beſtimmung und Bezeichnung dieſer Begriffe muß nun auf Zahlen hingewieſen werden, (denn alle jene Operationen haben es entweder mit der Zuſammenſetzung oder mit der Theilung von Zahlen zu thun,) allein es kommt dabey nicht auf einzelne beſtimmte Zahlen, ſondern auf die *ſchematiſche Vorſtellung von irgend einer Zahl* im Allgemeinen an. Und dieſe Abſtraction iſt es, welche mit den Buchſtaben eigentlich bezeichnet wird.

Hier müſſen wir aber noch weiter die Verhältniſſe genauer beachten, nach denen dieſer Vorſtellungsweiſe gemäß ins Unbeſtimmte theils *bekannte* theils *unbekannte*, theils *beſtändige* theils *veränderliche* Zahlen bezeichnet werden.

§. 22.

Die Arithmetik erhält durch die Natur der Größen drey große Aufgaben.

1) Die *ſynthetiſchen rein arithmetiſchen* Aufgaben, welche der Buchſtabenrechnung in [illegible]

Bedeutung gehören. Von den erſten Elementen der Addition ganzer Zahlen kommen wir zu immer zuſammengeſetztern Operationen, der Multiplication, Potenzenrechnung u. ſ. w. Hier ſollen die Geſetze angegeben werden, nach welchen ſich die Summen, Differenzen, Producte, Quotienten, Potenzen, Wurzeln und Logarithmen *gegebener Zahlen* bilden.

2) Der Zweck der Arithmetik iſt aber Meſſung der Größen. Hier heißt eine Größe *bekannt*, wenn ich die Zahl weiß, durch welche ſie nach einer gegebenen Einheit gemeſſen wird. Da nun die reine ſynthetiſche Arithmetik die Geſetze von Verhältniſſen beſtimmt hat, in denen Größen gegen einander ſtehen, ſo werden ſich aus ihren Aufgaben andere, die *algebraiſchen*, für den Fall entwickeln, wenn mir die Zahl in Frage ſtehender Größen zwar unbekannt iſt, ich aber doch im Stande bin ihre Verhältniſſe zu bekannten Größen vollſtändig zu finden. Dieſe Verhältniſſe werden ſich dann in Gleichungen darſtellen und die Aufgabe wird die *beſtimmte Gleichungen aufzulöſen*, d. h. die durch Gleichungen beſtimmten Zahlen zu berechnen; welche Aufgabe wir der *Algebra* in engerer Bedeutung geben.

3) In der Natur kommen die Größen vorzüglich als *veränderliche* im Zunehmen und Abnehmen, im Größer- und Kleinerwerden vor. Verſchiedene Größen ſind dann oft ſo in Verbindung mit einander, daß nach einem allgemeinen Geſetz die Veränderung der einen von einer Veränderung der andern abhängt oder wenigſtens nach ihr beſtimmt werden kann. Z. B. die Größe

der jährlichen Zinſen hängt von der Größe des Capitals und von der Höhe des Zinsfußes ab, ändert ſich das Capital oder der Zinsfuß, ſo wird dies auch die Größe der Zinſen ändern. Die Länge des Weges, den ein bewegter Körper in gegebener Zeit beſchreibt, hängt von der Summe aller Geſchwindigkeiten ab, mit denen er ſich in den Theilen dieſer Zeit bewegte, und dieſe Geſchwindigkeiten hängen von der Anfangsgeſchwindigkeit und dann theils von der Stärke der in der Zwiſchenzeit auf ihn einwirkenden Kräfte, theils von der Richtung, in welcher dieſe wirkten, ab. Die Länge einer krummen Linie und die Größe der Fläche zwiſchen ihr und ein Paar ihrer gegebenen Coordinaten hängt von dieſen Coordinaten ab.

So wird es denn eine große Aufgabe für die Arithmetik: die Geſetze zu beſtimmen, nach denen die Veränderungen ſolcher Größen mit einander in Verbindung ſtehen und von einander abhängen und darnach dieſe Veränderungen der Rechnung zu unterwerfen.

Wir können dieſes als die Aufgabe der Lehre von den Functionen oder der Lehre von den unbeſtimmten Gleichungen nennen.

Ein Buchſtabe in der allgemeinen Arithmetik bezeichnet irgend eine Zahl. Seine Zahl heißt eine beſtändige bekannte, (zu deren Zeichen man gewöhnlich die erſten Buchſtaben des Alphabets nimmt,) wenn dabey irgend eine beſtimmte gegebene Zahl verſtanden wird. Sie heißt hingegen eine beſtändige beſtimmte unbekannte, (gewöhnlich durch die letzten Buchſtaben des Alphabets bezeichnet,) wenn ſie ſich in einer Gleichung in Verbindung mit lauter bekannten darſtellen läßt. Sey z. B. $b\,x = a^2$ die Gleichung zur Auflöſung einer Aufgabe, ſo haben wir hier in x, als dem geſuchten, eine ſolche beſtimmte unbekannte Zahl vorausgeſetzt, die nun $= \frac{a^2}{b}$ gefunden wird. Für eine ſolche Zahl können mehrere Werthe ſtatt finden, z. B. wenn $x^2 - 3\,x + 2 = 0$. ſo iſt $x = 1\tfrac{1}{2} \pm \tfrac{1}{2}$, ſowol 1, als 2, aber die Werthe von x, ſo viel ihrer ſeyn mögen, ſind nicht veränderlich vorausgeſetzt, ſondern ſie finden neben einander ſtatt.

Ganz anders iſt die Anſicht und Vorausſetzung, wenn die durch einen Buchſtaben bezeichnete Zahl eine veränderliche heißt. Hier nehmen wir an, daß ihr überhaupt oder innerhalb beſtimmter Schranken jeder mögliche Werth zukomme. Dieſes ſtellt ſich in unbeſtimmten Gleichungen dar, welche ein Geſetz ausſprechen, nach welchem die Veränderungen der Zahl einer wachſenden oder abnehmenden Größe durch die Veränderungen einer andern beſtimmt ſind. So iſt z. B. die Gleichung $10\,x - 9 = y$, unter der Beſchränkung, daß x und y ganze Zahlen ſeyn ſollen, das Geſetz für zwey Reihen ganzer Zahlen, von denen jeder Werth für y von einem Werth für x abhängt und umgekehrt. Setze ich 1 für x, ſo iſt auch $y = 1$, ſetze ich 2 für x, ſo iſt $y = 11$, und ſo wächſt für jede Einheit, um die x zunimmt, y um 10 Einheiten. Ich kann für x nach einander jede beliebige ganze Zahl ſetzen und erhalte dann jedesmal einen beſtimmten Werth für y.

Es ſey im einem zweyten Beyſpiel $(x+1)^2 - x^2 = y$. So iſt $x^2 + 2x + 1 - x^2 = 2x + 1 = y$.

Es iſt y als die Differenz zweyer Quadratzahlen, deren Wurzel nur um Eins verſchieden iſt, die (x + 1)ſte ungrade Zahl. Unſre Gleichung ſpricht alſo wieder, wenn ich die Werthe von x und y auf ganze Zahlen beſchränke, das Geſetz zweyer Reihen von Zahlen aus, ſo daß wenn ich für x irgend einen Werth annehme, ich daneben für y aus der Reihe aller ungraden Zahlen von 1 an die (x + 1)ſte zu ſetzen habe.

Hätten wir eine ſolche Gleichung zur Auflöſung irgend einer Aufgabe erhalten, ſo können wir für die eine Zahl nach einander beliebige Werthe anſetzen, für jeden ſolchen Werth wird dann aber die andere durch das Geſetz des in der Gleichung vorgeſchriebenen Verhältniſſes beſtimmt ſeyn. Hier heißt die zweyte veränderliche Zahl eine Function der erſten. Functionen hängen alſo von Verhältniſſen ab und ihre Grundformen ſind die der Grundoperationen der Arithmetik; $y = x \pm z$, $y = xz$, $y = \frac{x}{z}$, $y = x^z$, $y = x^{\frac{1}{z}}$, $y = {}^z\log.\, x$.

Rechnen wir aber mit Buchſtabenformeln, ſo berechnen wir eigentlich immer allgemeine arithmetiſche Geſetze, indem wir die arithmetiſchen Operationen auf eine beſtimmte Form von Zahlenverhältniſſen im Allgemeinen anwenden. Dadurch wird die ſo eben aufgeſtellte Unterſcheidung unbeſtimmt. Es wird dabey dieſelbe Sache nur von verſchiedenen Seiten angeſehen, indem ich die Bedeutung des Buchſtabens einmal eine beliebige beſtändige, das andere mal eine veränderliche Zahl nenne. Wir gaben ſo eben $b\,x = a^2$, als Beyſpiel einer beſtimmten Gleichung an, in der a und b beſtimmte bekannte Zahlen bedeuten. So werden wir ſie zur Auflöſung einzelner Aufgaben brauchen. Es ſey a die Länge der Seite eines Quadrates a^2; b die Länge der Seite eines Rechteckes, welches dieſem Quadrate gleich iſt: man verlangt die Länge ſeiner andern Seite $= x$ zu berechnen. Hier wird $b\,x = a^2$ und

$x = \frac{a^2}{b}$ die Regel der Berechnung angeben. Aber dieſe Formel gilt für unendlich viele Fälle, je nachdem wir die Werthe von a und b beliebig größer oder kleiner annehmen. Man errichte auf der graden Linie AB über A das Perpendikel AD und zeichne in den Winkel BAD das Quadrat über der Seite a. Nun nehme man von A aus gegen B die Seiten AC, AC′, AC″ u. ſ. w. nach beliebigen Werthen von b und errichte über ihnen die dem Quadrat a^2 gleichen Rechtecke: ſo wird alle Winkelpunkte dieſer Rechtecke ſenkrecht über C, C′, C″ in den Höhen x, x', x'' eine krumme Linie verbinden, deren ſenkrechte Coordinaten b und x ſind, und deren Gleichung $bx = a^2$ wird. Es iſt nemlich eine rechtwinklichte Hyperbel und $bx = a^2$ ihre Gleichung zwiſchen den Aſymptoten. Für unſern Fall iſt alſo eigentlich $bx = a^2$ die Gleichung der rechtwinklichten Hyperbel zwiſchen ihren Aſymptoten und umfaßt, wenn wir auch noch a veränderlich nehmen, alle Hyperbeln zwiſchen rechtwinklichten Aſymptoten überhaupt. Aber auch dieſes iſt nur ein Fall der Anwendung für unſre Formel $x = \frac{a^2}{b}$, welche neben dieſem überall gilt, wo man den einen Factor eines Productes ſucht, welches einem Quadrate gleich ſeyn ſoll und deſſen anderer Factor gegeben iſt. Z. B. a bedeute die Zeit eines freyen Falles. Man ſucht $\frac{1}{b}$ der zugehörigen Fallhöhe $= x$, die Höhe für die Zeiteinheit $= 1$ geſetzt. So iſt wieder $bx = a^2$, und $x = \frac{a^2}{b}$.

Wenn wir daher der Zeichenſprache der allgemeinen Arithmetik mit Vollſtändigkeit folgen, ſo ſtehen wir eigentlich immer in der Functionenlehre; dieſe iſt die wahre Theorie der allgemeinen Arithmetik und die Aufgaben der 1. und 3. Art werden in vielfacher Verbindung mit einander ſich zur Auflöſung anbieten. Wenn wir daher hier unſre Bemerkungen nach dieſen drey Anſichten ordnen, ſo geſchieht dies, ohne vorauszuſetzen, daß die Darſtellung der Arithmetik ſelbſt bequem dieſer Eintheilung folgen könne.

4) Endlich in der Natur ſtehen die Größenveränderungen unter dem Geſetz der Stetigkeit, ſo daß kein Theil darin der kleinſte iſt. Unſre Berechnungen hingegen beruhen immer auf Theilungen in gleiche aliquote Theile. Der ſchwerſte Theil der Berechnungen iſt daher der, deſſen Aufgabe fordert, auch die Geſetze, nach denen ſtetig wachſende Größen von einander abhängig ſind, wie der zurückgelegte Weg der Bewegung von Zeit und Geſchwindigkeit, die Länge der krummen Linie von ihren Coordinaten, der Berechnung zu unterwerfen. So nennen wir dieſen Theil der Arithmetik die

höhere Analyſis oder die Analyſis unendlicher Größen.

Geſetze des Verhältniſſes veränderlicher Größen gegen einander beſtimmt die Functionenlehre; aus gegebenen Geſetzen des Verhältniſſes veränderlicher Größen das ihres Wachsthums zu finden, iſt die Aufgabe der Differenzenrechnung und für ſtetiges Wachsthum der Differentialrechnung. Die umgekehrte Aufgabe aber, aus dem gegebenen Verhältniß des Wachsthums veränderlicher Größen das Geſetz ihres Verhältniſſes zu finden, iſt die der Integralrechnung.

Die Grundlagen aller dieſer Rechnungsarten werden wir nun, ſo weit ſie eine allgemeine Theorie zulaſſen, zu erörtern haben.

Alle arithmetiſchen Operationen beſtimmen ſich durch die Poſtulate der Syntaktik in Anwendung auf das eigenthümliche Axiom der Arithmetik oder die Zuſammenſetzung gleichartiger Theile. Es wird daher ſo viel von einander verſchiedene Rechnungsarten geben, als ſich unter dieſem Axiom aus der Natur der Zahlformen beſtimmen. In jeder von dieſen Rechnungsarten findet eine ſyntaktiſche Entwicklung zuſammengeſetzter Formen nach den ſyntaktiſchen Poſtulaten ohne Ende fort ſtatt. Mit dieſer ſyntaktiſchen Entwicklung beſchäftigt ſich vorzüglich die rein mathematiſche Lehre. Wir haben es hingegen hier nur mit der Theorie der verſchiedenartigen Elemente zu thun, welche ſolchen ſyntaktiſchen Entwicklungen in den verſchiedenen Theilen der Ziffern- und Buchſtabenrechnung zu Grunde liegen können.

c) Von den arithmetiſchen Operationen.

§. 23.

Allen arithmetiſchen Operationen liegt das Schema der Addition zu Grunde. $a + b + c = S$. S bezeichnet eine Größe als Ganzes, a, b, c, gleichartige Theile, welche zu dieſem Ganzen zuſammengeſetzt werden. Aus dieſer Operation entwickelt ſich eine Reihe anderer Operationen, indem man von Stuffe zu Stuffe die gleichartigen Theile auch gleich annimmt. Nehmen wir in der Summe die zu addirenden Theile einander gleich, ſo entſteht ein Vielfaches von einem dieſer Theile und die Operation der Vervielfachung, Multiplication entſteht aus der Addition, ihr Reſultat iſt das aus Factoren als Zahlen gebildete Product. Setzen wir ferner die Factoren im Product einander gleich, ſo entſteht die Potenz als Product aus lauter gleichen Factoren. Der einzelne Factor deſſelben heißt die Wurzel der Potenz und die Zahl, welche anzeigt, wie oft dieſer im Product als Factor angeſetzt ſey, der Exponent der Potenz.

So entſtehen die Operationen der Zuſammenſetzung, ſo weit ſie bis jetzt verfolgt werden, nach folgendem Schema:

Summen.	Producte.	Potenzen.
$a + b + c$	$a + a + a$, $3a$, na abc	aaa, a^3, a^n.

Die Methoden dieſer Operationen ſind für die productive Einbildungskraft als ſyntaktiſche Operationen unmittelbar gegeben und machen die Grundlage aller Rechnungsarten. Nach dem Geſetz der Stetigkeit ſtellen ſich dieſen Operationen die *umgekehrten* oder die *Operationen der Theilung* an die Seite.

Die Addition lehrt aus gegebenen Theilen die Summe zu bilden. Die *Subtraction* dagegen beſtimmt, wenn die Summe und ein oder etliche Theile derſelben gegeben ſind, den Theil, der mit dieſen die Summe ausmacht.

Die Multiplication lehrt aus gegebenen Factoren das Product zu bilden. Die *Diviſion* dagegen beſtimmt, wenn das Product und ein Factor deſſelben gegeben ſind, den Factor, welcher mit den gegebenen das Product bildet.

Die Potenzenrechnung lehrt aus gegebener Wurzel und gegebenem Exponenten die Potenz zu bilden. Umgekehrt ſtehen die Forderungen, wenn eine Zahl als Potenz mit beſtimmten Exponenten gegeben iſt, die Wurzel zu finden, dies leiſtet das *Wurzelausziehen*, oder wenn eine Zahl als Potenz einer andern beſtimmt iſt, den Exponenten zu finden. Dies leiſtet die *logarithmiſche Rechnung*.

Die Forderung der allgemeinen Gültigkeit der umgekehrten Operationen gehört aber nur den Theorien der allgemeinen Arithmetik, findet in der Anwendung große Beſchränkungen und iſt die eigentliche Urſach aller Schwierigkeiten, welche ſich in der Theorie finden.

1) Die Addition kann jede beliebigen Zahlen zu einer Summe verbinden. Die vollſtändige Forderung der Subtraction: jede Zahl als eine Summe anzuſehen

und jede beliebige von ihr abzuziehen, gibt die Rechnung mit entgegengeſetzten Zahlen, für die auch Größeres von Kleinerem abgezogen wird, welches aber nicht bey allen Größen Bedeutung hat.

2) Multipliciren läßt ſich jede Größe durch jede Zahl. Die Vollſtändigkeit der Diviſion hingegen fordert erſtens die Bruchrechnung, deren vollſtändige Anwendung die Theilung einer Größe in jede beliebige Anzahl gleicher Theile vorausſetzt, alſo zwar auf ſtetige Größen vollſtändig, auf discrete aber nur beſchränkt angewandt werden kann. Zweytens die Forderung: jede zwey gegebenen gleichartigen Größen einem gemeinſchaftlichen Maaß zu unterwerfen, führt auf die Lehre von den incommenſurabeln Größen und den Irrationalzahlen.

3) Aus einer gegebenen Wurzel laſſen ſich alle Potenzen mit ganzen poſitiven Exponenten durch Multiplication machen. Die Vollſtändigkeit des umgekehrten Verfahrens fordert aber für die Wurzelausziehung: jede Zahl als Potenz von jedem gegebenen Exponenten, und für die Logarithmen: jede Zahl als Potenz irgend einer gegebenen, darzuſtellen. Dies fordert nicht nur den Gebrauch von Irrationalzahlen, ſondern es führt auch auf die Rechnung mit unmöglichen Zahlen oder nur eingebildeten Zahlformeln.

Dies iſt die Ueberſicht der bis jetzt entwickelten arithmetiſchen Operationen, welche ſich aber ſelbſt keine Grenze ſetzen. Vielmehr können wir dafür in den Operationen der Zuſammenſetzung immer weiter fortſchreiten. Die nächſte Form über der Potenzenrechnung würde anſtatt a^n, a^a, a^{a^a} u. ſ. w. ſetzen.

Dieſes kann unter zwey Formen verſtanden werden. Entweder ſo daß a als Exponent gebraucht wird, zu dem die vorhergehende Zahl als Wurzel gehörte, (nämlich a^a, $(a^a)^a = a^{a^2}$. $(a^{a^2})^a = a^{a^3} \ldots a^{a^4}$, a^{a^5} u. ſ. f.) oder ſo daß jede zuvor gebildete Zahl als Exponent der Wurzel a angewendet wird, (nemlich a, a^a, $(a)^{a^a}$, $(a)^{a^{a^a}}$ u. ſ. w.) Bezeichnen wir dies letztere mit $\underset{2}{a}$, $\underset{3}{a}$, $\underset{n}{a}$, ſo gäbe dies eine neue Zahlform, deren Entwicklung noch nicht verſucht iſt, weil wir ſie zu unſern Anwendungen bisher nicht brauchten. Es wäre auch hier $\underset{0}{a} = 1$, $\underset{1}{a} = a$, aber $\underset{2}{a} = a^a$, $\underset{3}{a} = (a)^{a^a}$. z. B. $\underset{0}{2} = 1$, $\underset{1}{2} = 2$. $\underset{2}{2} = 4$. $\underset{3}{2} = 2^4 = 16$; $\underset{4}{2} = 2^{16} = 65536$. Man könnte hier wieder jede Zahl b als eine ſolche Form jeder andern $\underset{x}{a}$ anſehen. Vor der Hand zeigt ſich aber kein anderer Vortheil als der: ungeheure Zahlen leicht zu bezeichnen. $\underset{2}{10}$ iſt Zehntauſend Millionen; $\underset{3}{10}$ eine Zahl, die gewöhnlich geſchrieben eine 1 mit 10,000,000000 Nullen bedürfte; und $\underset{4}{10}$ gleich einer Zahl, deren Anzahl von Nullen neben der 1 durch die daraus entſtandene Zahl gemeſſen würde.

Die Entwicklung dieſer arithmetiſchen Operationen findet im Ganzen drey Schwierigkeiten, über welche wir hier Erläuterungen verſuchen können, d. h. welche nicht durch die Kunſt des Mathematikers, ſondern durch philoſophiſch-mathematiſche Ueberlegung beſeitigt werden müſſen. Dieſe ſind 1) die Rechnung mit bezeichneten Zahlen; 2) der Unterſchied der arithmetiſchen und ſyntaktiſchen Bedeutung der Buchſtabenformeln; 3) der Einfluß des Stetigen und Unendlichen. Darüber wollen wir hier ausführlicher ſprechen, müſſen aber erſt die Grundlehren genauer anſehen.

§. 24.

Die Grundlehren von den arithmetiſchen Operationen ſtellen ſich alſo auf folgende Art dar.

1) Die Grundoperationen waren Summiren und Beſtimmen von Differenzen. Das Verhältniß zweyer Größen in Rückſicht der Addition und Subtraction, d. h. das Verhältniß, um wieviel die eine größer oder kleiner als die andere ſey, wird ihr arithmetiſches Verhältniß genannt. Eine Summe und eine Differenz aus zwey Theilen ($a + b$, $a - b$) heißt ein Binomium, eine zweytheilige Größe; beſteht ſie aus mehreren Theilen ein Polynomium, vieltheilige Größe ($a \pm b \pm c \pm d$).

Dieſe Darſtellungen ſind die Elemente der allgemeinen Arithmetik, die ſich nicht weiter modificiren laſſen, indem Addiren und Subtrahiren die erſten Operationen ſind und in dieſer Bildung vieltheiliger Größen noch keine zuſammengeſetzte oder abgeleitete Operation geltend gemacht wurde.

Hier bezeichnet ($+ a$) die Aufgabe, eine Summe um a Einheiten zu vermehren; ($- a$) die Aufgabe, eine Summe um a Einheiten zu vermindern. Vermehrungszahlen ($+ a$) und Verminderungszahlen

(— a) ordnen wir aber ſyntaktiſch ganz auf gleiche Art als Theile in Summen und Differenzen. So entſpringt hier durch die Grundoperationen die *Rechnung mit entgegengeſetzten oder bezeichneten Zahlen*, von der wir aber erſt ſprechen können, wenn wir die Grundlehren über alle Operationen angeſehen haben.

2) Die Haupt-Operation des Meſſens nach der Zahlform iſt das Summiren gleicher Theile, die Vervielfachung, welcher die Theilung in gleiche Theile gegenüber ſteht. So kamen wir auf Multiplication und Diviſion. Das Verhältniß zweyer Größen in Rückſicht der Multiplication und Diviſion oder das Verhältniß, *um wievielmal* die eine größer oder kleiner als die andere ſey, heißt daher ſchlechthin ihr *Verhältniß* oder auch ihr *geometriſches Verhältniß*.

Eine Größe M, den Multiplicandus, durch eine Zahl m, den Multiplicator, *multipliciren* heißt ſie in einer Summe P, dem *Product*, ſo oft ſetzen als m die Eins enthält, oder den ſo vielten Theil von M ſetzen, als m von der Eins enthält.

Zuſatz. Der Multiplicator iſt die Zahl, welche das Product durch den Multiplicandus als Einheit *mißt*.

3) *Die Multiplication mit Zahlen* iſt, wo auch der Multiplicandus eine Zahl iſt; M und m heißen dann Factoren des Productes.

Man muß hier auf den Unterſchied von *Größe* und *Zahl* achten. Nur *ein* Factor kann jede Art Größe ſeyn, der andere zählt das *Wievielmal* dieſer genommen wird und iſt alſo nur eine Zahl. Bey allen Berechnungen aber nehmen wir auch als den Multiplicandus nur die Zahl in Rechnung, welche ihn nach einem als bekannt vorausgeſetzten Maaße mißt. Wir multipliciren nur Zahlen.

4) Wenn zwey Zahlen mit einander multiplicirt werden, ſo iſt das Product daſſelbe, welchen von beyden Factoren man auch zum Multiplicator oder Multiplicandus mache. $3 . 7 = 7 . 3$; $m . M = M . m$.

Beweis. Da M im Product ſo oft geſetzt wird als m die Eins enthält, ſo wird auch jede Eins in ihm ſo oft geſetzt als m die Eins enthält. Alſo wird zugleich auch m durch M multiplicirt.

Zuſatz 1. Aus mehreren gegebenen Factoren iſt nur *ein* Product möglich, in welcher Ordnung man ſie auch zum Product verbindet.

Zuſatz 2. Wenn $S = a + b + c$. ſo iſt, $m . S = m . a + m . b + m . c$.

5) Die Diviſion als umgekehrtes Verfahren der Multiplication läßt ſich auf zwey Arten erklären. Entweder eine Größe D, den Dividendus, durch eine Zahl d, den Diviſor, *dividiren* heißt eine Größe Q, den *Quotienten*, finden, von der D ein ſolches Vielfaches oder ein ſolcher aliquoter Theil iſt als d von der Eins. Oder auch: eine Größe D durch eine Größe d dividiren heißt finden, was für ein Vielfaches = q oder welcher aliquote Theil d von D ſey. Das eine mal können Dividendus und Quotient, das andere mal Dividendus und Diviſor Größen jeder Art ſeyn, das dritte iſt aber eine Zahl.

5) Die *Diviſion mit Zahlen* iſt, wo auch der Dividendus eine Zahl iſt.

6) Aus dieſen Erklärungen folgt, daß der Dividendus das Product iſt, welches aus der Multiplication des Quotienten mit dem Diviſor entſteht. $D = d \cdot Q$.

7) Die Multiplication mit Zahlen iſt leicht in unſrer Gewalt, da ſie nur wiederhohltes Addiren iſt. Das Dividiren hingegen gelingt nur nach der zweyten Erklärung; indem man zählt, wie oft ſich der Diviſor vom Dividendus abziehen laſſe.

Bleibt hier aber zuletzt ein Reſt kleiner als der Diviſor, ſo läßt ſich der Quotient erſt durch die Bruchrechnung vollſtändig angeben.

8) Eine Größe heißt ein Bruch, wiefern ich ſie als Theil eines größern Ganzen anſehe. Iſt hier das Ganze die Einheit und der Bruch ſoll durch ſie gemeſſen werden: ſo ſetzt dies eine Theilung der Einheit in aliquote Theile voraus. Die gebrochne Zahl, welche den Bruch durch die Einheit mißt, fordert daher zwey Zahlen, eine als Nenner, welche anzeigt, in wieviel gleiche Theile die Einheit getheilt iſt, und eine als Zähler, welche anzeigt, wie viele von dieſen Theilen genommen werden ſollen. $\frac{3}{7}$, $\frac{n}{m}$.

9) Wie Käſtner ſagt: eine größere ganze Zahl iſt nicht in einer kleinern enthalten, aber ein Stück von ihr macht die kleinere aus. Wie groß dieſes Stück ſey, findet man, wenn man ſich jede in ihre Einheiten getheilt vorſtellt und nun fragt: wie viele Einheiten der größern die kleinere ausmachen. Die kleinere hat etliche Einheiten als aliquote Theile der größern in ſich, ſie kann alſo als ein Bruch von der großen angeſehen wer-

den, deſſen Nenner die Einheiten der groſen Zahl, der Zähler aber die Menge der Einheiten der kleinern iſt. Dieſer Bruch zeigt alſo an, was für ein Stück der groſen Zahl die kleinere ſey. Er iſt alſo der Quotient, den die kleine Zahl mit der groſen dividirt gibt; bey welcher Diviſion man nicht fragen kann, wie viel mal die groſe Zahl, ſondern was für ein Theil von ihr in der kleinen enthalten ſey.

Zuſatz 1. Gebrochne Zahlen ſind alſo die Quotienten aus der Diviſion ihres Zählers durch ihren Nenner.

Zuſatz. 2) Wie die ganzen Zahlen durch eine Multiplication, ſo entſtehen die gebrochnen durch eine Diviſion der Eins.

§. 25.

1) Ein Product aus gleichen Factoren heiſt eine Potenz dieſes Factors und dieſer heiſt dagegen die Wurzel der Potenz.

Das allgemeine Schema der Multiplication iſt a b c, wo die einzelnen Buchſtaben jede Zahl bedeuten können, und in der Reihe als Factoren zum Product zuſammengeſetzt werden. Aus dieſem Schema wird das der Potenz, wenn man dieſe Zahlen einander gleich ſetzt, a a a. Hier kommt es alſo nur auf den Werth der Wurzel a und auf die Anzahl der Factoren, d. h. auf den Grad der Potenz an, deſſen Zahl der Exponent der Potenz iſt. a^n bedeutet eine Reihe von n aen als Factoren zu einem Product verbunden. $aaa = a^3$.

2) Die Wurzel eines gewiſſen Grades aus einer Zahl ziehen heiſt: dieſe Zahl als eine Potenz dieſes

Grades anſehen, und die Zahl ſuchen, die ſo viel mal mit ſich ſelbſt multiplicirt, als der Grad der Potenz anzeigt, die gegebene Zahl hervorbringt. Wenn ich z. B. die vierte Wurzel aus a fordere, ſo ſetze ich $a = x^4 = x.\ x.\ x.\ x.$ oder $\sqrt[4]{a} = x$. und ſuche x.

Eine Zahl zu einer Potenz von einem beſtimmten Grade, deſſen Exponent eine ganze Zahl iſt, zu erheben, iſt eine Operation der Zuſammenſetzung und nur ein Fall der Multiplication. Das Wurzelausziehen hingegen iſt eine Operation der Theilung, welche nicht durch Diviſion, ſondern durch eine eigenthümliche Umkehrung des Verfahrens bey der Erhebung zu Potenzen ausgeführt werden muß.

3) a^m in die Potenz n erhoben iſt die Potenz von a, deren Exponent das Product der gegebenen Exponenten iſt. $(a^m)^n = a^{mn}$.

Beweis. a^m iſt eine Reihe von m aen, davon die n^{te} Potenz fordert: dieſe Reihe n mal wiederhohlt in einer, alſo éine Reihe von m . n aen.

$(a^2)^3 = a^2.\ a^2.\ a^2 = aa.\ aa.\ aa = a^6 = a^{2\cdot 3}$.

4) Für gebrochne Zahlen als Exponenten iſt a in der Potenz $\frac{1}{n}$ die n^{te} Wurzel aus a. $a^{\frac{1}{n}} = \sqrt[n]{a}$.

Beweis. Wenn a^n eine Reihe von n aen bedeutet, ſo muß $a^{\frac{1}{n}}$ bedeuten: den n^{ten} Theil einer Reihe gleicher Factoren, deren Product $= a$ iſt. Wenn z. B. $a = x.x.x.x.x.x = x^6$, ſo iſt $a^{\frac{1}{6}} = x$; $a^{\frac{1}{3}} = x^2$; $a^{\frac{1}{2}} = x^3$. Es iſt aber alsdann auch $\sqrt[6]{a} = x$; $\sqrt[3]{a} = x^2$; $\sqrt{a} = x^3$. Folglich $\sqrt[6]{a} = a^{\frac{1}{6}}$; $\sqrt[3]{a} = a^{\frac{1}{3}}$; $\sqrt{a} = a^{\frac{1}{2}}$.

5) Der Ausdruck $a^{\frac{1}{n}}$ hat alſo nur in ſo fern Bedeutung, als man a als eine n^te Potenz von irgend einer Zahl x anſehen, alſo $a^{\frac{1}{n}} = x$, $a = x^n$ ſetzen kann. Z. B. $27 = 3 \cdot 3 \cdot 3$, alſo $27^{\frac{1}{3}} = 3$.

Da $a^{\frac{m}{n}} = a^{\frac{1}{n} \cdot m}$, ſo wird wenn man $a^{\frac{1}{n}} = x$ ſetzt $a^{\frac{m}{n}} = x^m$.

6) Wenn man Potenzen von einerley Wurzel mit einander multiplicirt, ſo iſt das Product gleich einer Potenz derſelben Wurzel, deren Exponent die Summe der Exponenten der Factoren iſt. $a^m . a^n = a^{m+n}$.

Beweis. Es bedeutet a^m eine Reihe von m aen und a^n eine Reihe von n aen als Factoren eines Productes. Multiplicire ich beyde Producte mit einander, ſo vereinige ich beyde Reihen zu einer, die alſo $(m + n)$ aen enthält. $a^2 . a^3 = aa . aaa = a^5 = a^{2+3}$.

Dies gilt auch, wenn m und n gebrochne Zahlen ſind. Da man jede zwey gebrochne Zahlen auf einerley Benennung bringen kann, ſo ſey $a^{\frac{m}{r}} . a^{\frac{n}{r}}$ gegeben. Dieſes iſt $a^{\frac{1}{r} \cdot m} . a^{\frac{1}{r} n}$. Nun ſey $a^{\frac{1}{r}} = x$, ſo haben wir $x^m . x^n = x^{m+n} = (a^{\frac{1}{r}})^{m+n} = a^{\frac{1}{r}(m+n)} = a^{\frac{m}{r} + \frac{n}{r}}$. Z. B. für $a^{\frac{2}{5}} . a^{\frac{3}{5}}$ ſey $a = x\,x\,x\,x\,x$, ſo haben wir $x^2 . x^3 = x^{2+3} = x^5 = a^{\frac{1}{5} \cdot 5} = a^{\frac{5}{5}} = a$.

7) Diviſion der Potenzen von einerley Wurzel iſt Subtraction der Exponenten. $\frac{a^m}{a^n} = a^{m-n}$.

Beweis. Jedes a als Factor im Nenner hebt einen von den Factoren im Zähler auf; die Diviſion in den Zähler iſt alſo Subtraction von n aen aus den m aen des Zählers, es bleiben nur $(m - n)$ aen übrig. $\frac{a^5}{a^3} = \frac{aaa\,aa}{aaa} = \frac{aaa}{aaa}\,aa = 1 \,.\, aa = a^2 = a^{5-3}$.

Zuſatz 1. $a^1 = a$. $\frac{a^m}{a^m} = a^{m-m} = a^0 = 1$.

Es iſt nemlich a gleich a mal die Eins, a^2 gleich a mal a und ſo fort, ſo daß wir in a^0, a^1, a^2 u. ſ. w. die Anzahl der zur Eins als Factoren geſetzten aen zählen.

Zuſatz 2. Negative Exponenten bezeichnen eine Diviſion der Eins durch dieſelbe aber poſitive Potenz der Wurzel. $\frac{1}{a^m} = a^{-m}$. Denn z. B. $\frac{a^3}{a^5} = \frac{aa}{aa\,aaa} = \frac{1}{aaa} = \frac{1}{a^3} = a^{3-5} = a^{-3}$.

8) Für jeden Werth von m iſt $a^m . b^m = (ab)^m$.

Beweis. Iſt m eine ganze Zahl, ſo bedeutet jedes davon eine Reihe von m aen mit einer Reihe von m ben in ein Product verbunden. Dieſes gilt für $+ m$ ſchlechthin, für $- m$ aber ſo, daß dieſes Product als Nenner eines Bruches angeſetzt wird, deſſen Zähler die Eins iſt.

Iſt endlich $m = \frac{1}{n}$, ſo haben wir $(a^{\frac{1}{n}}\ b^{\frac{1}{n}})^n = a^{\frac{n}{n}} . b^{\frac{n}{n}} = ab$. Aber auch $\left((ab)^{\frac{1}{n}}\right)^n = (ab)^{\frac{n}{n}} = ab$. Daher iſt $(a^{\frac{1}{n}} . b^{\frac{1}{n}})^n = \left((ab)^{\frac{1}{n}}\right)^n$, folglich $a^{\frac{1}{n}}\ b^{\frac{1}{n}} = (ab)^{\frac{1}{n}}$.

§. 26.

1) Wenn wir jede Zahl b als eine Potenz von einer

gegebenen Zahl a anſehen, ſo nennen wir den Exponenten der Potenz den Logarithmus der Zahl b für die Baſis a. Hier iſt $b = a^m$, und $m = \log. b$ für die Baſis a, $m = {}^a\log. b$.

Für jede Zahl als Baſis gibt es ein eignes Syſtem von Logarithmen.

2) In jedem Syſtem iſt der Logarithmus der Baſis $= 1$, und der der Eins $= 0$. Denn $a = a^1$, alſo ${}^a\log. a = 1$; $a^0 = 1$, alſo ${}^a\log. 1 = 0$.

3) Der Logarithmus des Productes iſt in jedem Syſtem gleich der Summe der Logarithmen ſeiner Factoren. Denn $a^m . a^n = a^{m+n}$. Wenn nun $p = a^m$, $q = a^n$, ſo iſt ${}^a\log. p = m$, ${}^a\log. q = n$, und ${}^a\log. pq = m + n$. alſo ${}^a\log. pq = {}^a\log. p + {}^a\log. q$.

4) Der Logarithmus eines Quotienten wird erhalten, wenn man den des Diviſors von dem des Dividendus abzieht; der eines Bruches, wenn man den Logarithmus des Nenners von dem des Zählers abzieht. Denn wenn $p = a^m$, $q = a^n$, ſo iſt $\frac{p}{q} = \frac{a^m}{a^n} = a^{m-n}$. Alſo ${}^a\log. p - {}^a\log. q = {}^a\log. \frac{p}{q}$.

Zuſatz. Negative Logarithmen gehören alſo gebrochnen Zahlen. Denn $a^{-n} = \frac{1}{a^n}$.

5) Der Logarithmus einer Potenz iſt gleich dem Logarithmus der Wurzel multiplicirt mit dem Exponenten, und der Logarithmus einer Wurzel wird gefunden, wenn man den Logarithmus der Größe unter dem Wurzelzeichen mit dem Exponenten dividirt. Denn $(a^m)^n = a^{mn}$, alſo wenn $p = a^m$; ${}^a\log. (p^n) =$

$n.\,{}^a\log.\ p$. Ferner $\sqrt[m]{p} = p^{\frac{1}{m}}$, iſt nun $p = a^n$, ſo wird $p^{\frac{1}{m}} = a^{\frac{n}{m}}$. Folglich ${}^a\log.\ (p^{\frac{1}{m}}) = \frac{1}{m}\,{}^a\log.\ p$ $= \frac{{}^a\log.\ p}{m}$.

6) Machen vier Zahlen eine geometriſche Proportion, ſo machen ihre Logarithmen eine arithmetiſche.

Wenn $A : Ae = C : Ce$ und $A = a^m$. $C = a^v$, $e = a^n$, ſo iſt $a^m : a^{m+n} = a^v : a^{v+n}$ alſo

$m - m + n = v - v + n$ das heißt

${}^a\log.\ A - {}^a\log.\ Ae = {}^a\log.\ C - {}^a\log.\ Ce$.

Zuſatz. Der Logarithmus einer geometriſchen mittlern Proportionalzahl iſt das arithmetiſche Mittel der Logarithmen jener zwey Zahlen, zwiſchen denen ſie liegt.

7) Das geometriſche Verhältniß der Logarithmen zweyer Zahlen iſt in jedem Syſtem daſſelbe. Es ſey ${}^a\log.\ p = m$; ${}^b\log.\ p = r$. ${}^a\log.\ q = n$; ${}^b\log.\ q = v$. So iſt $p = a^m = b^r$; $q = a^n = b^v$. Alſo $b = a^{\frac{m}{r}} = a^{\frac{n}{v}}$, folglich $\frac{m}{r} = \frac{n}{v}$ und $m : r = n : v$. Das heißt: ${}^a\log.\ p : {}^b\log.\ p = {}^a\log.\ q : {}^b\log.\ q$.

Hiernach laſſen ſich die Logarithmen eines Syſtems leicht aus denen eines andern berechnen. Es iſt nemlich ${}^a\log.\ p = \frac{{}^b\log.\ p}{{}^b\log.\ a}$.

8) Wenn wir das Schema der Multiplication $a\,b\,c$ mit dem der Addition $a + b + c$ vergleichen, ſo ſehen wir, daß die Einbildungskraft nach derſelben Regel im erſten Factoren zum Product, wie im andern Theile zur Summe ordnet, d. h. dem geometriſchen Verhältniß

der Producte liegt immer ein arithmetiſches der Zuſammenſetzung der Factoren zum Product zu Grunde. Dieſe Zurückführung geometriſcher Verhältniſſe auf arithmetiſche zeigt ſich in folgendem für die Rechnung.

a) Bey der Zuſammenſetzung der Verhältniſſe. Wenn zwey Verhältniſſe $a : b$, $c : d$ gegeben ſind, ſo iſt das daraus zuſammengeſetzte $(a : b) + (c : d) = ac : bd$. Nehmen wir hier $a = c = 1$, ſo iſt $(1 : b) + (1 : d) = 1 : bd$. Das Verhältniß eines Productes zur Einheit iſt zuſammengeſetzt aus den Verhältniſſen ſeiner Factoren zur Einheit.

Setze ich $b = d$, ſo iſt $(1 : b) + (1 : b) = 1 : b^2$; $n (1 : b) = 1 : b^n$, d. h. ſo wie die Verhältniſſe nach arithmetiſchem Verhältniß wachſen, wachſen die Zahlen nach geometriſchem Verhältniß. $e^2 : e^5 = e^3 : e^6$

$$2 (1 : c) - 5 (1 : e) = 3 (1 : e) - 6 (1 : e).$$

b) Bey der Verbindung arithmetiſcher und geometriſcher Progreſſionen.

Wenn man unter einander ſetzt:

$$a,\ ae,\ ae^2,\ ae^3,\ ae^4,\ ae^5,\ ae^6$$
$$0,\ 1,\ 2,\ 3,\ 4,\ 5,\ 6$$

ſo zählt jedes der arithmetiſchen Glieder, wie oft der Exponent der geometriſchen Progreſſion als Factor im darüber ſtehenden Product wiederhohlt iſt.

c) Wenn hier $a = 1$, ſo ſtellt die Reihe eine Reihe von Potenzen dar und die arithmetiſche wird die der Exponenten.

$$1,\ e,\ e^2,\ e^3,\ e^4,\ e^5,\ e^6$$
$$0,\ 1,\ 2,\ 3,\ 4,\ 5,\ 6.$$

So wie man nun hier in der obern Reihe durch

Multiplication oder Diviſion fortſchreitet, entſpricht in der untern ein analoger Fortſchritt nur durch Addition und Subtraction. Gründen wir alſo darauf eine eigne Rechnungsweiſe, ſo erhalten wir dann die Erleichterung anſtatt des Multiplicirens und Dividirens nur addiren und ſubtrahiren zu dürfen. Das iſt der Vortheil der logarithmiſchen Rechnung.

Die einfachſte und klarſte Anſicht iſt hier die letzte, nach welcher die Logarithmen als Potenzexponenten betrachtet werden. Wollen wir uns aber über die frühern Darſtellungen logarithmiſcher Syſteme und der Potenzenrechnung ſelbſt verſtändigen, ſo iſt es vortheilhaft ſich die Verwandtſchaft der hier dargeſtellten drey Formen bekannt zu machen.

Ganz daſſelbe Verhältniß der Exponenten, wie es hier der wiederhohlten Operation der Multiplication mit dem gleichen Factor a gehört, findet bey jeder Bezeichnung der Wiederhohlung derſelben Operation durch eine Charakteriſtik und deren Exponenten ſtatt, z. B. bey dem Fortſchritt vom Δ zu Δ^2, $\Delta^3 \ldots \Delta^n$ der Differenzenrechnung, von d zu d^2, $d^3 \ldots d^n$ der Differentialrechnung. Dieſer Vortheil iſt bis jetzt in dem Zeichenſyſtem von Laplace's Calcul des fonctions génératrices am weiteſten verfolgt worden.

d) Vom Zahlenſyſtem.

§. 27.

Oben ergab ſich, daß der Gegenſtand aller arithmetiſchen Betrachtungen, auf den alle Verfahrungsarten allein angewandt werden können, die unendliche

Reihe der ganzen Zahlen ſey, und daß auch gebrochne Zahlen nur durch dieſe beſtimmt werden können. Da kommt es nun zuerſt auf die Kunſt zu zählen an. Eine ſchwere Kunſt, welche wir von den Arabern, dieſe aber von den Indiern weit vollkommner lernten, als von den Griechen. Wollten wir nemlich jede ganze Zahl beſonders bezeichnen, ſo käme die Wiſſenſchaft zu keiner Ueberſicht, der glückliche Erfolg hängt von einem gut erfundenen Zahlenſyſtem ab.

Da ſich jede größere Zahl wieder als Einheit brauchen läßt, um ihre Vielfache durch ſie zu meſſen, ſo bedient man ſich in Zahlenſyſtemen des Vortheils: ein Syſtem immer größerer Einheiten zu entwerfen, wodurch man jedesmal eine Stuffe von Zahlen bis zur nächſt höheren Einheit mißt. So kann man mit jeder beliebigen Anzahl erſter Zahlen alle ganzen Zahlen bezeichnen. Willkührlich bleibt hierbey nur, welche Zahl man zur zweyten Einheit machen und nach welcher Regel man eine Einheit aus der nächſt niedern oder höhern beſtimmen will. Die beſte Regel für das letztere iſt aber, daß jede Einheit ein gleich Vielfaches der nächſt kleineren ſey, d. h. daß man dem Zahlenſyſtem die Potenzenreihe einer beſtimmten Zahl zu Grunde lege. So erhält es in ſeiner Mitte die Form:

$$\ldots x^3,\ x^2,\ x,\ 1,\ \frac{1}{x},\ \frac{1}{x^2},\ \frac{1}{x^3}\ \ldots$$

Hier iſt nemlich $x = 1$ mal x, und $x^2 = x$ mal x; es ſind immer x Stuffen zwiſchen zwey Einheiten, wir bedürfen alſo nur für die erſten x ganzen Zahlen und für die Potenzen von x eigne Zeichen, um dadurch jede Zahl bezeichnen zu können.

Im Fortzählen werden ſich die größern Zahlen dann in der Form von Polynomien darſtellen, deren Glieder nach den Potenzen der gewählten Grundzahl geordnet ſind. Z. B. 7198,43 ſtellt ſich dar

$$a\,x^3 + b\,x^2 + c\,x + d + \frac{e}{x} + \frac{f}{x^2}$$

$$7\,.\,10^3 + 1\,.\,10^2 + 9\,.\,10 + 8 + \frac{4}{10} + \frac{3}{10^2}.$$

Für die Ausführung kommt es nun nur noch auf die Wahl der Grundzahl an. Iſt dieſe die 2, ſo heißt das Syſtem dyadiſch, für die 3 triadiſch, für die 4 tetradiſch, für die 10 dekadiſch. Die Völker wählten das letzte nach der Zahl der Finger.

§. 23.

Haben wir ſo den Ueberblick über die Reihe der ganzen Zahlen erhalten, ſo entwickelt ſich daraus die Lehre von der Zuſammenſetzung der ganzen Zahlen aus ihren Factoren. Dieſe Lehre iſt eine ſyntaktiſche Entwicklung des Hauptſatzes, daß jede ganze Zahl entweder eine Primzahl oder ein Product aus einer beſtimmten Reihe Primzahlen als Factoren iſt. Dieſen Satz finde ich bey vielen, bey Euklid, Schultz, Rothe zu weitläuftig, bey andern, z. B. bey Stahl, unrichtig, bey noch mehreren gar nicht behandelt. Die weitläuftigen Beweiſe verlieren ſich in arithmetiſche Conſtructionen, über denen der einfache Grundgedanke aus den Augen gerückt wird. Stahl aber beweiſt nur, daß zu der Factoreareihe a b c kein anderer Factor d außer 1 hinzukommen könne, ohne das Product zu ändern, da es doch eigentlich darauf ankommt zu zeigen, daß für lauter Primzahlen nie abc = def ſeyn könne, weil jede Zahl, die ſich durch a und d theilen läßt, auch durch ad theilbar ſeyn muß. Gauß gibt dafür die vollſtändigſte und ſtrengſte Darſtellung. Der Hauptſatz für ſich läßt ſich aber auf folgende Weiſe am einfachſten beweiſen.

1) Primzahl iſt eine ganze Zahl, die ſich nur durch 1 und ſich ſelbſt ohne Reſt dividiren läßt. Zuſammengeſetzte Zahl hingegen heißt jede ganze Zahl, die noch für irgend eine andre ganze Zahl ohne Reſt theilbar bleibt.

Jede ganze Zahl iſt alſo entweder eine Primzahl oder zuſammengeſetzt. Die letztern können als Producte der erſtern angeſehen werden.

2) Die kleinſte Zahl, welche ſich durch zwey gegebene Primzahlen (5 und 7) theilen läßt, iſt das Product derſelben.

Beweis. Die zu theilende Zahl iſt ein Vielfaches der 5, ſie entſteht alſo durch ein wiederhohltes Addiren der 5 zur 5.

. . . . . Soll nun durch dieſes Addiren zugleich
. . . . . ein Vielfaches der 7 entſtehen, ſo muß
. . . . . es zugleich ein wiederhohltes Addiren
. . . . . der 7 ſeyn. Dies iſt nur ſo möglich,
. . . . . daß durch das Addiren der 5 entweder
. . . . . die 7 ſelbſt oder aliquote Theile von
. . . . . ihr wiederhohlt addirt werden. Von
zwey Primzahlen iſt aber keine ein Vielfaches der an-

dern, alſo kann ein Vielfaches der 5 nur durch Wiederhohlung eines aliquoten Theils der 7 zum 7fachen werden. Eine Primzahl hat aber keinen andern aliquoten Theil in ganzen Zahlen als die 1; folglich kann hier jede 7 nur durch ein wiederhohltes Addiren jeder 1 in der 5 entſtehen. Es wird alſo jedesmal, daß ich die 5 ſetze, von jeder 7 nur eine 1 geſetzt, folglich muß ich die 5, 7 mal wiederhohlt ſetzen, damit zugleich ein Vielfaches der 7 entſtehe.

Zuſatz 1. Jede Zahl, die durch zwey Primzahlen theilbar iſt, iſt auch durch ihr Product theilbar.

Zuſatz 2. Eine zuſammengeſetzte Zahl, die das Product der Primzahlen a b c iſt, kann nicht zugleich andere Primzahlen zu Factoren haben; denn wäre ſie durch die einzelnen theilbar, ſo iſt ſie es auch durch ihr Product.

Unter dieſem Hauptſatz entwickelt ſich ein eigenthümlicher Theil der allgemeinen Arithmetik, den man die Theorie der ganzen Zahlen oder die Lehre von den Congruenzen derſelben nennen kann, wofür das Hauptwerk Gauſs disquisitiones arithmeticae ſind. Hier herrſcht die eigenthümlichſte arithmetiſche Methode im Gegenſatz der combinatoriſch-arithmetiſchen.

Die Zeichenſyſteme dieſer Theorie combiniren nemlich unmittelbarer Zahlformen, während die andern analytiſchen Zeichenſyſteme arithmetiſche Operationen zu combiniren dienen.

§. 28.

Der andere Theil des Zahlenſyſtems iſt der der gebrochnen Zahlen. Hier iſt durch ein gut geordnetes Zahlenſyſtem mit der Ueberſicht aller ganzen Zahlen auf der Seite der negativen Exponenten zugleich eine Ueberſicht aller gebrochnen Zahlen, für uns im Syſtem der Decimalbrüche, gegeben. Für die Anwendung dieſes Syſtems müſſen aber noch einige Grundlehren berückſichtigt werden.

1. Wir theilen die gebrochnen Zahlen in rationale Brüche, welche in Zähler und Nenner zwey beſtimmte Zahlen haben, und in Irrationalzahlen, welche ſich durch keine beſtimmt abgemeſſenen Zahlen des Zahlenſyſtems darſtellen laſſen.

Dieſer Unterſchied bezieht ſich nemlich darauf, daß gleichartige Größen theils commenſurabel theils incommenſurabel ſind. Größen, welche einen gleichen aliquoten Theil haben, heißen commenſurabel, weil dieſer Theil für beyde ein vollſtändiges Maaß iſt. Gleichartige Größen hingegen, für welche kein ſolches gemeinſchaftliches Maaß ſtatt findet, heißen incommenſurabel. Rationalzahlen dienen daher, um commenſurable Größen durch ein gemeinſchaftliches Maaß zu meſſen. Eine Irrationalzahl hingegen enthält das Verhältniß einer Größe zu einem ihr incommenſurabeln Maaße.

Für den Gebrauch dieſer Begriffe wird alſo vorausgeſetzt, daß ſich das Verhältniß incommenſurabler Größen oder die Irrationalzahl wiſſenſchaftlich beſtimmen laſſe.

Die Möglichkeit der incommenſurabeln Größen und der irrationalen Verhältniſſe wird nun durch die Natur der ſtetigen Größen beſtimmt und jede Wiſſenſchaft, welche wie z. B. die Geometrie ſtetige Größen behandelt, wird Größen, die in irrationalen Verhältniſſen ſtehen, zu conſtruiren vermögen. Die Arithmetik aber gelangt zur wiſſenſchaftlichen Beſtimmung von Irrationalzahlen mit Hülfe ihrer Geſetze für die Operationen der Theilung. Dies ſtellt ſich in folgenden Sätzen dar.

2. Alle gleichartigen diſcreten Größen ſind commenſurabel, denn ſie haben in ihrem letzten Theil eine gemeinſchaftliche Einheit, durch welche jede gemeſſen werden kann, und ihre Verhältniſſe laſſen ſich vollſtändig durch Rationalzahlen angeben.

Hingegen in der Eigenſchaft ſtetiger Größen, daß kein Theil in ihnen der letzte iſt, liegt unmittelbar die Möglichkeit incommenſurabler Größen. Es liegt nemlich darin das Geſetz, daß für ſtetige Größen *kein Unterſchied der kleinſte iſt*. Es läßt ſich für ſtetige Größen immer noch eine Größe die *kleiner iſt als jede gegebene* beſtimmen. Es ſey eine ſtetige Größe gegeben, und eine andere ſey um etwas größer oder kleiner als dieſe, ſo gibt es ſchlechthin kein kleinſtes, um welches beyde unterſchieden ſeyn müßten, denn beſtimme man einen Unterſchied, ſo läßt ſich doch immer noch $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{n}$ deſſelben fordern.

Anſchaulicher wird dieſes bey der Betrachtung einer Reihe von rationalen Brüchen, welche nach einem Geſetz ohne Ende fort immer kleiner werden, wie z. B. die Reihe $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$ u. ſ. f. oder 0,9999 u. ſ. f.

§. 28.

Der andere Theil des Zahlenſyſtems iſt der der gebrochnen Zahlen. Hier iſt durch ein gut geordnetes Zahlenſyſtem mit der Ueberſicht aller ganzen Zahlen auf der Seite der negativen Exponenten zugleich eine Ueberſicht aller gebrochnen Zahlen, für uns im Syſtem der Decimalbrüche, gegeben. Für die Anwendung dieſes Syſtems müſſen aber noch einige Grundlehren berückſichtigt werden.

1. Wir theilen die gebrochnen Zahlen in rationale Brüche, welche in Zähler und Nenner zwey beſtimmte Zahlen haben, und in Irrationalzahlen, welche ſich durch keine beſtimmt abgemeſſenen Zahlen des Zahlenſyſtems darſtellen laſſen.

Dieſer Unterſchied bezieht ſich nemlich darauf, daß gleichartige Größen theils commenſurabel theils incommenſurabel ſind. Größen, welche einen gleichen aliquoten Theil haben, heißen commenſurabel, weil dieſer Theil für beyde ein vollſtändiges Maaß iſt. Gleichartige Größen hingegen, für welche kein ſolches gemeinſchaftliches Maaß ſtatt findet, heißen incommenſurabel. Rationalzahlen dienen daher, um commenſurable Größen durch ein gemeinſchaftliches Maaß zu meſſen. Eine Irrationalzahl hingegen enthält das Verhältniß einer Größe zu einem ihr incommenſurabeln Maaße.

Für den Gebrauch dieſer Begriffe wird alſo vorausgeſetzt, daß ſich das Verhältniß incommenſurabler Größen oder die Irrationalzahl wiſſenſchaftlich beſtimmen laſſe.

immer mehr und mehr Glieder nehmend, den Zähler und Nenner des Bruches ins Unendliche vergrößern muß, der die Summe darſtellt, ſo iſt die Summe der ganzen Reihe eine Irrationalzahl. Eine Zahl, deren Werth nur durch einen Bruch mit unendlich großem Zähler und Nenner dargeſtellt werden kann, iſt eine Irrationalzahl.

3. So führen uns die umgekehrten Operationen der Potenzenrechnung nothwendig auf Irrationalzahlen. Die Wurzel jeder Potenz von einer ganzen Zahl muß bey rationalen Exponenten entweder eine ganze Zahl oder eine Irrationalzahl ſeyn, ſie kann keine rationale gebrochne Zahl ſeyn. Iſt nemlich der Exponent eine ganze Zahl und $\frac{a}{b}$ bedeutet einen Bruch auf kleinſter Benennung, ſo ſind a und b Primzahlen unter ſich, und daher auch a^n und b^n. Folglich läßt ſich der Bruch $\frac{a^n}{b^n}$ nicht aufheben und kann keiner ganzen Zahl gleich ſeyn.

Wenn alſo eine ganze Zahl von irgend einer Potenz keine Wurzel in ganzen Zahlen hat, ſo iſt dieſe Wurzel irrational.

Nehmen wir daher eine Zahl wie die Zehn, welche für ganze poſitive Exponenten die Potenz keiner andern ganzen Zahl iſt, zur Grundzahl eines logarithmiſchen Syſtems, ſo gehören zwiſchen zwey ganzen Potenzen derſelben alle rationalen Logarithmen zu irrationalen Zahlen und alle rationalen Zahlen haben irrationale Logarithmen. Im Syſtem der Zehn iſt

Ich ſetze in der erſten Reihe die Hälfte eines Ganzen, nehme dazu deren Hälfte und ſo fort jedesmal die Hälfte des letzt vorhergehenden Theils. Hier iſt, ich mag in der Reihe fortgehen ſo lang ich will, ihre Summe immer um den letzten Theil weniger als das Ganze; aber kein Theil iſt der allerletzte, ſondern jedesmal kommt gleich noch ſeine Hälfte wieder hinzu. Denke ich mir alſo die Reihe ohne Ende fortgeſetzt, ſo iſt ihre Summe um keinen angeblichen Theil kleiner als die Einheit und muß alſo vollſtändig gedacht der Einheit gleichgeſetzt werden. Daſſelbe gilt von dem Decimalbruch 0,999 u. ſ. f. Hier fehlt mir jedesmal nur $\frac{1}{10}$ des letzten Theils am Ganzen, aber jeder folgende Theil ergänzt von dieſem $\frac{1}{10}$ wieder $\frac{9}{10}$, ſo daß der Unterſchied der Summe dieſer Reihe und der Einheit Schritt vor Schritt $\frac{9}{10}$ mal geringer wird als jeder angegebene Werth deſſelben.

Dieſe Unterſchiede, die kleiner ſind als jede gegebene Größe, führen nun zu incommenſurabeln Größen und deren irrationalen Verhältniſſen.

Wir können nemlich hier zweyerley feſtſetzen. Erſtlich wenn eine endloſe Reihe immer kleiner werdender Brüche ſich in ihrer Summe einem endlichen Werth über jede angebliche Grenze nähert und dieſer endliche Werth durch keine Rationalzahl dargeſtellt werden kann, ſo iſt dieſe endloſe Reihe die Darſtellung einer Irrationalzahl.

Zweytens ich kann aus einer ſolchen Reihe von Brüchen immer mehrere Glieder zuſammen addiren und deren Summe in einem rationalen Bruch darſtellen. Iſt die Anordnung der Reihe nun ſo gegeben, daß ich, etwas darüber, das aber kleiner iſt, als ein ſolcher Theil. Theilte man nun das Maaß ſo, daß ſeine Theile kleiner als jede beliebig angenommene Größe würden, und drückte die Irrationalgröße durch die Zahl der darin enthaltenen Theile aus, ſo beträgt das Fehlende noch weniger als die beliebig angenommene Größe.

Zuſatz. Durch eine ſolche Näherung läßt ſich eine Irrationalzahl immer zwiſchen zwey rationale einſchränken, die einander ſo nahe kommen, als man will, ſo daß ſich ihr Unterſchied ohne Ende immer kleiner machen läßt. So iſt z. B. $\sqrt{14}$ zwiſchen 3,7416574 und 3,7416573 enthalten.

6. Durch jedes vollſtändige Zahlenſyſtem, wie das dekadiſche, läßt ſich jede Zahl nach ihrem Verhältniß zur Eins ausdrücken, ſie mag beſchaffen ſeyn, wie ſie will.

Beweis. Dies Syſtem enthält eine Reihe Ziffern, wo zur Linken jede Stelle weiter einen 10mal größern Werth hat als die vorhergehende und dies ohne Ende fort. Zur Rechten aber gibt jede Stelle wieder einen 10mal kleinern Werth als die vorhergehende ebenfalls ohne Ende fort.

So kann kein Verhältniß zur Eins gegeben werden, welches zu groß oder zu klein wäre, um ausgedrückt zu werden. Endlich auch keins, das nicht genau beſtimmt werden könnte, indem die Reihe ſtetig fortſchreitet und alſo jedesmal alle Theile mißt, welche zwiſchen dem Werth zweyer Einheiten von verſchiedener Ordnung liegen.

Es können alſo auch alle Irrationalzahlen durch eine vollendet gedachte Reihe von Decimalbrüchen beſtimmt werden und von dieſer Reihe kann man wirklich immer eine beliebige Anzahl Glieder ſuchen.

§. 29.

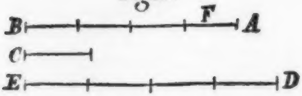
Der Zweck des Zahlenſyſtems iſt überhaupt die Erkenntniß der Größe auf Begriffe zu bringen, das heißt Größenverhältniſſe nicht nur anſchaulich, ſondern durch Denken zu erkennen. So können wir aber die arithmetiſchen Vergleichungen nur nach Rationalzahlen und für commenſurable Größen ausführen. Wir bedürfen daher für die allgemeine Arithmetik Methoden, nach welchen ſich das für Rationalzahlen und gleichartige commenſurable Größen im Allgemeinen Erwieſene auch auf Irrationalzahlen und gleichartige incommenſurable Größen anwenden läßt.

Dafür ſind folgendes die Hauptſätze.

1. Lehrſätze, welche allgemein von allen Rationalzahlen gelten, gelten auch von Irrationalzahlen, denn ſonſt müßte man doch auf eine rationale Grenze kommen, wo ihre Gültigkeit aufhörte. Dieſe aber anzugeben iſt unmöglich, da ſich jede Irrationalzahl um weniger als jede gegebene Größe von möglichen Rationalzahlen unterſcheidet.

2. Wenn man von einer Größe AB (Fig. 18.) die Hälfte oder mehr abzieht, vom Reſt wieder die Hälfte oder mehr und ſo fort, ſo kommt man nach einer beſtimmten Anzahl Theilungen auf einen Reſt F, der kleiner iſt, als jede gegebene Größe C.

Fig. 18.



Man nehme nemlich von C ein Vielfaches ED, welches größer iſt als AB, dieſes ſey $n \times C$, und fahre nun mit den Halbirungen der AB ſo lange fort, bis ſich in AB auch n Theile finden. Iſt nun F der dadurch erhaltene letzte kleinſte Theil von AB, ſo iſt dieſer entweder der nte Theil von AB, oder noch weniger, auf jeden Fall alſo kleiner als der nte Theil von ED, weil $ED > AB$. Der nte Theil von ED iſt aber $= C$, folglich $F < C$.

3. Wenn zwey Größen P und Q ſo beſchaffen ſind, daß ſich von jeder gleiche Theile wegnehmen laſſen, die in jeder die Hälfte oder mehr als die Hälfte betragen, und dies vom Reſt wieder möglich iſt u. ſ. f. ohne Ende: ſo ſind dieſe Größen einander gleich.

Denn durch dieſe fortgeſetzten Halbirungen kann ich (nach 2.) ſo viel abziehen, daß weniger übrig bleibt als jede gegebene Größe. Wären nun P und Q ungleich, ſo ſey P die größere und $P - p = Q$. Hätte ich dann von P ſo viel weggenommen, daß weniger als p übrig bliebe, ſo müßte ich auch (nach der Vorausſetzung) eben ſo viel von Q weggenommen haben, alſo mehr als Q betragen ſoll; welches unmöglich iſt. P und Q können folglich nicht ungleich ſeyn.

Durch dieſe Sätze wird es gelingen, auch irrationale Zahlen den mathematiſchen Theorien zu unterwerfen.

e) Die Rechnung mit bezeichneten Zahlen.

§. 30.

Daß ſelbſt dem Mathematiker noch eine genaue Beachtung der Theorie der Rechnung mit bezeichneten oder entgegengeſetzten Zahlen nothwendig ſey, wird ſich leicht ergeben, wenn wir die Uneinigkeit gewandter Mathematiker in der Behandlung dieſer Lehre gewahr werden. Ich nenne nur die der gewöhnlichen Beurtheilung entgegengeſetzte Theorie des berühmten *Carnot* und die von der gewöhnlichen auf ſo verſchiedene Art abweichenden Bezeichnungsweiſen bey *Buſſe* und *Rothe*. Meiner Meinung nach kommen bey dieſer Theorie zwey Schwierigkeiten in Frage. Die erſte unmittelbare liegt darin, daß man bey Behandlung dieſer Lehre *Größen* und *Zahlen* nicht ſcharf genug unterſchieden hat, die zweyte mittelbare aber finde ich darin, daß durch die bezeichneten Zahlen die unmöglichen Zahlformen in die Theorie der allgemeinen Arithmetik kommen. Hier will ich die erſte Schwierigkeit zu beſeitigen ſuchen, das andere aber ſpäter beſprechen.

Die Rechnungsarten mit entgegengeſetzten Größen haben es zunächſt nur mit *entgegengeſetzten Zahlen* zu thun; die entgegengeſetzten Größen ſind dann nur der Fall der Anwendung. Folgende Darſtellung wird daher alle Schwierigkeiten heben.

1. Eine Zahl heißt *poſitiv* (+ a) eine *Vermehrungszahl*, wenn man ſie unter der Bedingung denkt, daß ſie addirt werde. Eine Zahl heißt *negativ* (— a) eine *Verminderungszahl*,

wenn man ſie unter der Bedingung denkt, daß ſie ſubtrahirt werde.

Dadurch bekommt die Subtraction in Gedanken dieſelbe Allgemeinheit, wie die Addition, man zieht nicht nur von einer gegebenen Summe ab, ſondern man denkt die negative Zahl ſchlechthin als eine Verminderungszahl. So erhalten wir zu der Reihe der ganzen Zahlen, welche von Null bis zum poſitiven Unendlichen fortſchreitet, eine andere ihr entgegengeſetzte der negativen Zahlen, welche anſtatt einer ſucceſſiven Addition der Eins aus einer ſucceſſiven Subtraction der Eins in Gedanken entſteht, nach dem Schema:

$$-\infty \ldots -4, -3, -2, -1, 0, +1, +2, +3, +4, \ldots\ldots +\infty$$

Wenn manche, wie **Carnot**, Widerſprüche in dieſer Vorſtellung von unabhängigen Verminderungszahlen gefunden haben, ſo kam dies nur daher, daß ſie Größe und Zahl verwechſelten. Andre ſchlechthin negative Größen außer den Zahlen gibt es nicht; eine Größe wird nur im Verhältniß zu einer andern negativ, aber mit unabhängigen Verminderungszahlen gehen wir im Leben leicht um. Ein Rechnungsführer ſchließe für ſeine Caſſe ſeine Rechnung mit einem Freunde und indem er die Poſten zuſammenzieht, bleibe das letzte Reſultat eine Schuld an den Freund: ſo tritt der Betrag dieſes Reſultates als unabhängige Verminderungszahl in die Rechnung der Caſſe über.

So geben wir die Regeln für die Rechnungsarten zuerſt nur für Zahlen.

2. Da jede poſitive Zahl die Aufgabe enthält ſie zu

addiren, ſo werden mehrere in einer Summe nur die Vereinigung mehrerer Additionen oder die Addition ihrer Summe bedeuten.

Da jede negative Zahl die Aufgabe enthält ſie zu ſubtrahiren, ſo werden ihrer mehrere in einer Summe nur die Vereinigung mehrerer Subtractionen oder die Subtraction ihrer Summe bedeuten.

Sollen hingegen zwey Zahlen mit entgegengeſetzten Zeichen addirt werden, ſo haben wir eine Aufgabe der Vermehrung und eine der Verminderung mit einander zu vereinigen. Die kleinere Zahl wird alſo einen ihr gleichen Theil der größern aufheben und es wird nur die Differenz beyder mit dem Zeichen der größern übrig bleiben.

Zuſatz. Gleiche Vermehrung und Verminderung mit einander verbunden laſſen eine Größe ungeändert. Die Summe derſelben Zahl unter beyden Zeichen mit einander verbunden iſt gleich Null. $+ a - a = 0$.

3) Eine bezeichnete Zahl abziehen iſt ſo viel als ſie mit dem entgegengeſetzten Zeichen addiren. Denn die entgegengeſetzte Zahl iſt ſo viel als die Zahl ſelbſt abgezogen. Von bejahenden iſt dies klar. Niemand zweifelt, daß $+ 4$ von $+ 7$ abgezogen ſo viel als $7 - 4$ ſey, d. h. die 4, welche poſitiv war, negativ genommen und zur $+ 7$ addirt ſey. Aber wird wohl eben dieſes bey negativen Zahlen gelten? Wird $- 4$ von $+ 7$ abgezogen ſo viel als $+ 4$ zu $+ 7$ addirt ſeyn? Am anſchaulichſten erhellt dies ſo. Da $+ 4 - 4 = 0$, ſo iſt $+ 7 + 4 - 4 = + 7$. Nehme ich nun davon $- 4$ weg, wie verlangt wird, ſo bleibt $+ 7 + 4 = + 7 - (- 4)$.

4) Bey den höhern Rechnungsarten geht nun klar hervor, daß wir es mit Zahlen bey der Bezeichnung zu thun haben, denn ſchon bey der Multiplication muß ja wenigſtens ein Factor eine Zahl ſeyn. Die Geſetze der Multiplication ſind hier folgende.

a. Wenn man einen bezeichneten Multiplicandus mit einer poſitiven Zahl als Multiplicator multiplicirt, ſo erhält man ein Product mit dem Zeichen des Multiplicandus. $+ M . + m = + M . m$; $- M . + m = - M . m$.

Die poſitive Zahl enthält nemlich die Einheit etlichemal oder Theile von ihr unter der Bedingung, daß ſie addirt werden ſoll, eben ſo oft muß alſo auch der Multiplicandus im Product zu ſich ſelbſt addirt werden.

b. Wenn man einen bezeichneten Multiplicandus mit einer negativen Zahl als Multiplicator multiplicirt, ſo erhält man ein Product mit dem entgegengeſetzten Zeichen des Multiplicandus. $+ M . - m = - Mm$ $- M . - m = + M . m$.

Die negative Zahl enthält die Einheit etlichemal oder Theile von ihr unter der Bedingung, daß ſie ſubtrahirt werden ſoll, das Product wird alſo eben ſo durch ſucceſſive Subtraction des Multiplicandus entſtehen. Ihn ſubtrahiren heißt aber ihn mit dem entgegengeſetzten Zeichen addiren.

Zuſatz. Für die Diviſion folgen hieraus die Regeln, weil $D = d . q$.

5) Die Regeln dieſer Multiplication müſſen wir denn auch auf die Potenzenrechnung anwenden.

a. Sind Exponent, Wurzel und Potenz poſitiv, ſo bleibt auch alles poſitiv.

b. Negative Exponenten gehören zu gebrochnen Zahlen, wie oben vorkam, ſie ſetzen dieſelbe Zahl mit dem poſitiven Exponenten als Nenner in einen Bruch, der die Eins zum Zähler hat. $a^{-n} = \frac{1}{a^n}$.

c. Negative Wurzeln, zu Potenzen mit ganzem ungraden Exponenten erhoben, geben eine negative Potenz, weil hier das Product durch eine ungrade Anzahl negativer Factoren gebildet wird.

$$(-a)^{2n+1} = -(a^{2n+1})$$

Bey einer graden ganzen Zahl als Exponenten gibt hingegen die grade Anzahl der negativen Factoren ein poſitives Product. Eine ſolche Potenz aus negativer Wurzel wird poſitiv. $(-a)^{2n} = +a^{2n}$.

d. Iſt der Exponent ein ächter Bruch mit gradem Nenner, ſo iſt aus negativer Wurzel keine Potenz möglich, d. h. aus einer negativen Potenz die Wurzel eines graden Grades zu ziehen iſt eine unmögliche Forderung.

Das Zeichen $\sqrt[2n]{-a}$ oder $(-a)^{\frac{1}{2n}}$ bezeichnet etwas Unmögliches. Da aber $-a = (-1) . +a$ geſetzt werden kann, ſo läßt ſich dieſe Unmöglichkeit, indem wir $(-1)^{\frac{1}{2n}} . (+a)^{\frac{1}{2n}} = (-a)^{\frac{1}{2n}}$ ſetzen auf die Formel $\sqrt[2n]{-1}$ zurückführen und die Analyſis weißt aus, daß ſie noch weiter nur auf $\sqrt{-1}$ oder $(-1)^{\frac{1}{2}}$ zurückgebracht werden könne.

Bedeutet nemlich n jede ungrade und m jede beließige ganze Zahl, ſo können wir $\sqrt[n.2^m]{-1} = \sqrt[2^m]{-1}.\sqrt[n]{-1}$ ſetzen. Aber $\sqrt[n]{-1} = -1$; alſo $\sqrt[n.2^m]{-1} = -\sqrt[2^m]{-1}$. Nur auf die Wurzeln, deren Exponenten Potenzen der 2 ſind, kommt die Unmöglichkeit der Zahlformeln zurück.

Da nun nach dem binomiſchen Lehrſaz entwickelt, wenn wir die Binomial-Coefficienten mit α, β, γ . . bezeichnen: $(a + b\sqrt{-1})^m = a^m(1 - \beta\frac{b^2}{a^2} + \delta\frac{b^4}{a^4}..) + a^m\sqrt{-1}(\alpha\frac{b}{a} - \gamma\frac{b^3}{a^3} + \delta\frac{b^5}{a^5}..)$ und hier für m auch jeder Werth $= 2^{-m}$ geſetzt werden kann, ſo ſind in zuſammengeſeztern Ausdrucken die unmöglichen Wurzeln mit höhern Potenzexponenten alle auf die Form $A + B\sqrt{-1}$ zurückführbar, worin A und B reelle Werthe haben, weil ſich die beyden Reihen ſummiren laſſen. Nehmen wir nemlich $\frac{b}{a} = \text{tang. } \varphi$, ſo iſt $A = a^m \frac{\cos. m\varphi}{\cos. \varphi^m}$, $B = a^m \frac{\sin. m\varphi}{\cos. \varphi^m}$.

In dieſem Ausdruck dürfen wir zwar nicht ſchlechthin $a = 0$ ſetzen, um eine Formel für $\sqrt[2^m]{-1}$ zu erhalten. Da aber $(1 + \sqrt{-1})^2 = 2\sqrt{-1}$, ſo iſt $\sqrt[4]{-1} = \frac{\pm 1 \pm \sqrt{-1}}{\sqrt{2}}$ und dieſes Binomium läßt ſich nach derſelben Formel beurtheilen. Es iſt $(1 + \sqrt{-1})^m = (1 - \beta + \delta..) + \sqrt{-1}\ (\alpha - \gamma + \varepsilon\ .\ .\ .)$

$= A + B\sqrt{-1}$, und ſetzen wir hier $m = 2^{-(m-1)}$, ſo läßt ſich daraus $\sqrt[2^m]{-1}$ unter der Form $\left(\frac{A + B\sqrt{-1}}{\sqrt[2^{m-1}]{2}}\right)$ entwickeln, wobey tang. $\varphi = 1$; $\varphi = 45^\circ$ wird.

e. Das letzte ſind hier endlich die Fragen nach den Logarithmen negativer Zahlen und nach der Bedeutung der Potenzen aus negativer Wurzel, wenn der Exponent oder Logarithmus eine Irrationalzahl iſt. Um dies genau zu beurtheilen, müſſen wir den Algorithmus mit uns möglichen Logarithmen befragen. *)

Bezeichnen wir die Baſis des natürlichen logarithmiſchen Syſtems mit e, ſo iſt $e^{a\sqrt{-1}} = \text{cosinus}\ a + \text{sinus}\ a \cdot \sqrt{-1}$. Daher wird, wenn durch π die Länge der halben Peripherie des Kreiſes, den Halbmeſſer $= 1$ geſetzt, und unter n jede ganze Zahl verſtanden wird, $e^{\pm 2n\pi\sqrt{-1}} = +1$; $e^{\pm(2n+1)\pi\sqrt{-1}} = -1$. Es ſind aber dieſe beyden Fälle für Sinus $a = 0$ die einzigen, in denen $e^{a\sqrt{-1}}$ etwas Mögliches bezeichnet.

---

*) Thibaut Grundriß der allgemeinen Arithmetik S. 297.

1) Setzen wir nun irgend eine Zahl $b = e^{r}$, ſo iſt, weil $b = b \,.\, 1$ auch $b = e^{r} \,.\, e^{\pm(2n)\pi\sqrt{-1}}$. Alſo log. nat. $b = r \pm 2n\pi\sqrt{-1}$, d. h. jeder Zahl gehören zu ihrem einen möglichen noch unendlich viele unmögliche Logarithmen.

2) Wenn nach dem Logarithmus einer negativen Zahl geſucht wird, ſo müſſen wir zwey Fälle unterſcheiden. α. Iſt die Baſis eines logarithmiſchen Syſtems poſitiv, ſo ſind auch alle ihre Potenzen poſitiv, und negative Zahlen können keinen möglichen Logarithmus haben. Da nun aber doch $-b = (-1)\, b$, ſo iſt $-b = e^{r} \,.\, e^{\pm(2n+1)\pi\sqrt{-1}}$ und alſo log. nat. $(-b) = r \pm (2n+1)\pi\sqrt{-1}$, d. h. jede negative Zahl hat im logarithmiſchen Syſtem einer poſitiven Baſis unendlich viele unmögliche Logarithmen.

β. Iſt aber die Baſis e negativ, ſo können wir ihre Verhältniſſe nach denen der poſitiven Baſis beurtheilen, indem wir $-e = +e \,.\, (-1)$ ſetzen. Denn da log. nat. $(-1) = \pm(2n+1)\pi\sqrt{-1}$, ſo iſt log. nat. $(-e) = 1 \pm (2n+1)\pi\sqrt{-1}$. Iſt nun jetzt $b = (-e)^{r} = e^{r} \,.\, (-1)^{r} = e^{r} \,.\, e^{\pm r(2n+1)\pi\sqrt{-1}}$, ſo wird $^{-e}\log.\, b = r \pm r(2n+1)\pi\sqrt{-1}$, und wir können nach den verſchiedenen Werthen von r die Vergleichungen machen.

Iſt r ungrade $= 2m+1$ oder $\frac{1}{2m+1}$, ſo erhält $(2m+1)(2n+1)$ immer und $\frac{2n+1}{2m+1}$ jedesmal wenn man ein ungrades Vielfaches von $2m+1$ für $2n+1$ ſetzt, ganze ungrade Werthe; $\pm r(2n+1)\pi\sqrt{-1}$ wird $=$ log. nat. (-1) und $b = (-e)^{r}$ in dieſem Falle $= -b$, wie oben.

Iſt r grade $= 2m$, ſo iſt $2m(2n+1)$ immer grade, ſo viel als $2n$, und $\pm r(2n+1)\pi\sqrt{-1}$ wird $= \pm 2n\pi\sqrt{-1} =$ log. nat. $(+1)$. Alſo wie oben $b = (-e)^{2m} = +b$.

Iſt aber $r = \frac{1}{2m}$, ſo wird $\frac{2n+1}{2m}$ nie eine ganze Zahl und $e^{\pm r(2n+1)\pi\sqrt{-1}}$ kann hier nie einen möglichen Werth erhalten. $b = (-e)^{\frac{1}{2m}}$ iſt unmöglich.

Iſt alſo endlich r irrational, ſo kann wieder $r(2n+1)$ nie eine ganze Zahl werden und alle Potenzen oder Wurzeln für irrationale Exponenten aus negativen Zahlen ſind unmöglich.

§. 31.

1) Die vollſtändige Anwendung dieſer Rechnung mit bezeichneten Zahlen findet ſich bey entgegengeſetzten Größen.

So nennen wir nemlich Größen der Art, daß die Vermehrung der einen Verminderung der andern iſt und umgekehrt; z. B. Vermögen und Schulden; Annäherung und Entfernung; Volumen und Dichtigkeit derſelben Maſſe. Sie entſtehen als Wirkungen von entgegengeſetzten Urſachen, deren eine die nemlichen Größen vermehrt, welche die andere vermindert. Z. B. Einnehmen und Ausgeben, Zuſammenziehung und Ausdehnung, Bewegen nach entgegengeſetzten Richtungen.

Bey ſolchen Größen kann man die eine als etwas anſehen, das von der andern abgezogen werden ſoll; hier findet daher die Unabhängigkeit der Subtraction ihre Bedeutung und man kann auch Größeres von Kleinerem wegnehmen.

Eine ſolche Complexion von entgegengeſetzten Größen iſt ein arithmetiſches Ganzes, denn die verſchiedenartigen Elemente deſſelben enthalten doch nur gleichartige Theile, die in einem Ganzen entweder ſummirt oder weggenommen werden ſollen.

Zuſatz. Poſitive und negative Zahlen ſind ſelbſt entgegengeſetzte Größen.

2) So wird für unſre Lehre der Hauptſatz: **Eine Größe wird durch die negativen Zahlen der ihr entgegengeſetzten gemeſſen,** denn ſie iſt mit ihr gleichartig, nur daß ſie die Bedingung der Subtraction bey ſich führt, wenn die Theile der andern als zu addiren gegeben werden. Deswegen heißt von entgegengeſetzten Größen immer diejenige *poſitiv*, nach der man rechnet, die andere *negativ*.

Von entgegengeſetzten Größen kann man die eine oder andere poſitiv nennen, je nachdem man durch die eine oder andere mißt. Allein für die Zahlen ſelbſt iſt dies nicht ſo. Zwey Zahlen werden dadurch erſt entgegengeſetzt, daß die eine poſitiv und die andere negativ iſt, dagegen von entgegengeſetzten Größen alsdann erſt die eine poſitiv heißt, wenn beſtimmt worden iſt, daß nach ihr gerechnet werden ſolle. Zahlen (a und a) ſind ſich nicht eher entgegengeſetzt, als bis ſie mit ihrem Zeichen verbunden (als $+ a$ und $- a$) gedacht werden; dagegen Größen ſich ihrer Natur nach entgegenſtehen, ehe noch beſtimmt iſt, welche poſitiv ſey.

So heißt von einer Größe nichts nehmen, keinen Theil von ihr nehmen, welches in anderer Rückſicht wieder Etwas iſt. Aber die Zahl des Nichts iſt $= 0$ und weniger als Null iſt auf beſtimmte Weiſe eine negative Zahl, d. h. eine Zahl, welche mit der Bedingung gedacht wird, daß ſie ſubtrahirt werden ſoll.

Dieſe Null bedeutet aber nur dann das Nichts ſchlechthin, wenn die Subſtanz eines Dinges (z. B. die Maſſe einer Materie) gemeſſen wird, wo es dann keine entgegengeſetzte Größe und folglich keinen Gebrauch unabhängiger negativer Zahlen gibt. Nur bey verhältnißmäßigen Berechnungsarten finden entgegengeſetzte Größen ſtatt und dann bedeutet die Null nicht ſchlechthin Nichts, ſondern nur einen Punkt in der zu meſſenden ſtetigen Reihe, von welchem aus man ſich die Größe nach entgegengeſetzten Rückſichten wachſend denken will. Am klarſten wird dies bey einem ſolchen Nullpunkt, wie dem der Wärme oder Kälte an der Thermometer-Scale. In Rückſicht des Geldeinnehmens und Ausgebens aus meinem Beutel würde ſich nicht unmittelbar von Schulden ſprechen laſſen, denn weniger als Nichts kann nicht im Beutel ſeyn. Um Vermögen und Schuld einander entgegen zu ſetzen, muß vielmehr erſt das poſitive Verhältniß vom Erwerben und Schuldigwerden gegeben ſeyn, deren eines ſich zum andern verhält wie vermehren und vermindern derſelben Größe. Die beſtimmte Anwendung bezeichneter Zahlen fordert alſo immer einen Fall, wo durch die Natur der Sache ein ſolcher Nullpunkt für wachſende und abnehmende Größen beſtimmt werden kann.

§. 32.

Bey Beachtung dieſer Grundbegriffe wird die Anwendung der Rechnung mit bezeichneten Zahlen keine Schwierigkeit finden, ſobald man nur ſcharf genug berückſichtigt, daß die Rechnung es zunächſt hier immer nur mit Zahlen zu thun hat. Am leichteſten machen ſich noch Schwierigkeiten bey der Anwendung der Zeichen in der analytiſchen Geometrie, wenn die Lage grader Linien nach den Zeichen beurtheilt werden ſoll. Es kommt nemlich hier für das Maaß jeder Art von Längen und für das Maaß der Drehungen bey Winkel und Kreisbogen durchaus darauf an, den geforderten Nullpunkt ſcharf zu beſtimmen, d. h. wir müſſen für das Maaß von Linien und Drehungen einen Anfangspunkt der Meſſung und eine beſtimmte Richtung gegeben erhalten, wenn ſich hier die Begriffe von entgegengeſetzten Größen ordentlich ſollen anwenden laſſen.

Gegen dieſe Forderungen ſcheinen mir die weitläuftigern Theorien von Carnot und ſelbſt von Buſſe mannigfaltig zu verſtoßen. Wir geben noch folgende nähere Regeln.

1) Wenn wir von der geometriſchen Unterſuchung zur Rechnung übergehen, ſo berufen wir uns oft auf

viel allgemeinere arithmetiſche Wahrheiten, ohne dieſe genau auf den Fall der vorliegenden Zeichnung zu beſchränken. Natürlich wird dann die arithmetiſche Auflöſung auch allgemeiner ausfallen, als die geometriſche Aufgabe es zuläßt.

Umgekehrt, wenn von einer allgemeinen geometriſchen Aufgabe nur ein beſonderer Fall betrachtet wird, ſo kann freylich die etwa mit Hülfe der Analyſis erhaltene Auflöſung nicht mehr beantworten, als gefragt wurde. Der Fehler liegt nie daran, daß die Ausſprüche der geometriſchen Betrachtung und der Analyſis nicht ſtreng harmonirten, ſondern wo gefehlt wurde, geſchah es durch die Unbedachtſamkeit deſſen, der die Vergleichung macht.

2) Die bezeichneten Buchſtaben bedeuten nie unmittelbar Linien oder Flächen, ſondern Zahlen. Aus Linien als benannten Größen ſind keine Producte, aus Flächen keine Quadratwurzeln möglich, denn jedes Product muß zum Multiplicator eine bloße Zahl haben. Wir müſſen alſo dieſe Ausdrücke vorſichtig auf Linien und Flächen deuten.

Bey Linien wird dann durch das Zeichen nicht unmittelbar ihre Lage oder Stellung, ſondern ihre Richtung vom Anfangspunkt des Meſſens aus beſtimmt. Eine Summenformel $+ a - b$ auf eine Summe zweyer Linien a und b auf beyden Seiten des Nullpunkts zu deuten iſt Spielerey.

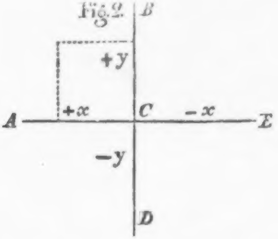
Soll der Ausdruck eine Linie bedeuten, ſo muß dieſe in einem Zuge beſchrieben werden, ich muß erſt einen Punkt um a vorrücken und dann um b zurückweichen laſſen oder umgekehrt.

Bey Producten aber können wir mit keiner Beſtimmtheit aus ihrem Zeichen auf entgegengeſetzte Lagen von Flächen ſchließen, weil es für Flächen keine ſcharfe Entgegenſetzung der Richtungen gibt.

Soll hier Beſtimmtheit erhalten werden, ſo müſſen die Zeichen der Factoren beybehalten worden ſeyn, um daraus auf die Richtung der Linien oder der Drehungen, durch welche die Größe der Flächen beſtimmt wird, ſchließen zu können.

So können wir wohl für die von Coordinaten und dem zugehörigen Bogen der krummen Linie eingegrenzten Flächen poſitive und negative Lagen unterſcheiden, aber nur unter der angegebenen Bedingung.

Fig. 2.



Im einfachſten Falle für die Rechtecke xy in Figur zwey, welche an dem Winkel ACB, ſeinen Nebenwinkeln und ſeinem Scheitelwinkel liegen. Es ſey $x = a - b$, $y = c - d$, ſo iſt $xy = (a - b)(c - d)$. Dieſes Product kann zweymal poſitiv werden, nemlich wenn $a > b$, $c > d$ oder auch $a < b$ und zugleich $c < d$; ebenfalls zweymal negativ, nemlich wenn $a < b$, $c > d$ oder $a > b$, $c < d$. Im Winkel ACB ſind nemlich die Rechtecke $(+ x) \cdot (+ y)$. Nimmt x von A gegen C ab, wird es bey $C = 0$ und wächſt dann wieder gegen E, ſo wird es negativ, ich meſſe nun das kleinere a von C gegen A und von deſſen Endpunkt das größere b zurück und lange damit über C hinaus gegen E hin. Im Winkel BCE ſind alſo die Rechtecke $(- x) \cdot (+ y) = - xy$.

Nimmt hingegen y von B gegen C hin bis 0 ab und wächſt dann in der Richtung CD, ſo wird für den Winkel ACD y negativ und das Rechteck wieder $- xy$, nemlich $= (+ x) \cdot (- y)$. Endlich für den Winkel ECD ſind die Rechtecke wieder $+ xy$ aber $= (- x) \cdot (- y)$.

3) Buſſe thut Unrecht, Klügels Bemerkung zu verwerfen, daß ſelbſt die Antworten mit unmöglichen Ausdrücken Brauchbarkeit hätten, indem ſie uns auf die Auflöſung verwandter Aufgaben deuteten. Es kann zwar anfangs befremden, wie man Antworten bekomme, wo man nicht gefragt hat. Allein näher zugeſehen, wird ſich finden, daß man die Analyſis oft nicht befragen kann, ohne eine gewiſſe Allgemeinheit in die Unterſuchung zu legen, die man vielleicht gar nicht beabſichtigt. Hier iſt der Hauptfall, daß die Analyſis Summen $(a + b)$ und Differenzen $(a - b)$ ganz unter derſelben Form aufſtellt und behandelt. Die für Differenzen geführte Unterſuchung muß alſo eben ſo gut auch für Summen richtig ſtehen.

Iſt alſo eine Auflöſung für Differenzen unmöglich, oder umgekehrt, ſo muß ſich dies durch Bezeichnung einer unmöglichen Forderung ausweiſen, indem die Form doch für die Summen, die dann eine Auflöſung zulaſſen, auch richtig ſtehen muß.

So iſt in dem bekannten Fall die Gleichung aus dem Mittelpunkt für den Kreis und die rechtwinklichte Hyperbel in die Formel $r^2 = x^2 \pm y^2$ zuſammengezogen, wo $y^2 = r^2 - x^2$ für den Kreis zu jedem $x > r$; $y^2 = x^2 - r^2$ aber für die Hyperbel zu jedem $x < r$ unmögliche y gibt und umgekehrt mögliche.

Doch wir wollen noch einige Beyſpiele ausführen.

Erſtes Beyſpiel. Das einfachſte und mannigfaltigſte Beyſpiel iſt die Beſtimmung der Zeichen für die trigonometriſchen Linien.

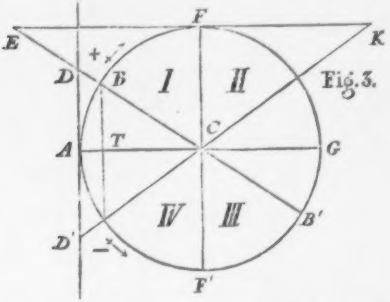


Fig. 3.

In Fig. 3. ſey CA die Lage des Halbmeſſers beym Anfang der Drehung und die Richtung der Drehung ſey AF. Dabey wird vorausgeſetzt, daß im erſten Quadranten alle Zeichen poſitiv ſeyen. So ſind die Bogen und Winkel in der Richtung AF durch alle Quadranten poſitiv, in der Richtung AF′ oder FA hingegen negativ.

Die Ergänzungswinkel nehmen hingegen im erſten Quadranten von 90 Grad bis auf 0 ab, F iſt ihr Nullpunkt und von F aus wachſen ſie mit negativem Zeichen in der Richtung FG; ſie ſind von F aus in der Richtung FA poſitiv, in der Richtung FG negativ.

Die Zeichen der trigonometriſchen Linien ſind aber durch die 4 Quadranten folgende.

	Im Quadranten			
	1	2	3	4
sinus	+	+	−	−
cosinus	+	−	−	+
tangens	+	−	+	−
cotangens	+	−	+	−
secans	+	−	−	+
cosecans	+	+	−	−
sin. versus	+	+	+	+

Analytiſch gibt ſich das gleich, wenn die Zeichen des Sinus und Coſinus beſtimmt ſind. Denn da $\text{tang. a} = \frac{\text{sin. a}}{\text{cos. a}}$, ſo muß die Tangente poſitiv ſeyn, wenn Sin. und Coſ. gleiche, negativ, wenn dieſe entgegengeſetzte Zeichen haben. Die Secante hat die Zeichen des Cos. weil $\text{sec. a} = \frac{1}{\text{cos. a}}$; die Coſecante die Zeichen des Sin. weil $\text{cosec. a} = \frac{1}{\text{sin. a}}$. Aber wie ſtellt ſich dieſes geometriſch dar? Hier kommt es darauf an, für jede trigonometriſche Linie eine beſtimmte grade Linie zu finden, auf welcher ſie von einem beſtimmten Nullpunkt aus in gegebener Richtung gemeſſen wird.

Das ſteht ſo.

Die Sin. wachſen im erſten Quadranten von 0 bis 1, nehmen im zweyten von 1 bis 0 wieder ab, und fangen dann im dritten an in entgegengeſetzter Richtung zu wachſen. Sie werden alſo auf CF in der Richtung CF gemeſſen und C iſt der Nullpunkt.

Daher Sinus: I +; II +; III —; IV —.

Die Cosin. nehmen im erſten Quadranten von 1 bis 0 ab, wachſen im zweyten in entgegengeſetzter Richtung bis 1, nehmen im dritten wieder bis 0 ab und wachſen im vierten wieder in ihrer erſten Richtung. Sie werden alſo auf CA in der Richtung CA gemeſſen und C iſt der Nullpunkt.

Daher Cosinus: I +; II —; III —; IV +.

Für die Tangenten macht ſich die Abmeſſung im erſten Quadranten auf der Tangente AD, auf welcher ſie von A als Nullpunkt aus wachſen und vom Schenkel des Winkels CBD abgeſchnitten werden. Wir werden die Tangenten daher durch alle Quadranten auf DAD′ für den Nullpunkt A beſtimmen müſſen. So wachſen ſie im erſten Quadranten von A aus in der Richtung AD von 0 bis unendlich. Im zweyten Quadranten werden ſie von der Verlängerung des Schenkels CBD durch CB′ auf AD′ abgeſchnitten, liegen von A aus in entgegengeſetzter Richtung und nehmen von ∞ bis 0 ab. Im dritten Quadranten liegen ſie wie im erſten, werden aber von der Verlängerung CB' und nicht von CBD abgeſchnitten. Im vierten liegen ſie wie im zweyten, werden aber nun wieder vom Schenkel CBD ſelbſt abgeſchnitten.

Daher Tangens: I +; II —; III +; IV —.

Suchen wir die Cotangenten des erſten Quadranten, ſo iſt die Anfangslage der Ergänzungswinkel CF, wir müſſen die Cotangenten auf der Tangente EFK nehmen, wo die Verhältniſſe den vorigen ähnlich ſind, nur daß die Cotangenten durch o und nicht durch ∞ übergehen und daß ſie daher im erſten und zweyten Quadranten durch den Schenkel CBE, im dritten und vierten aber durch ſeine Verlängerung CB' abgeſchnitten werden.

Daher Cotangens: I +; II —; III +; IV —.

Die Secanten und Coſecanten werden auf dem beweglichen Schenkel des Winkels auf CBD von C aus in der Richtung CBD abgemeſſen und durch den Durchſchnitt der Tangente mit dieſem Schenkel abgeſchnitten. Für ihr Zeichen müſſen wir daher beachten, was bey Tangente und Cotangente über die Lage des Schenkels CBD und ſeiner Verlängerung CB' geſagt iſt. Liegt die Secante auf CBD, ſo iſt ſie poſitiv, liegt ſie auf CB' ſo wird ſie negativ.

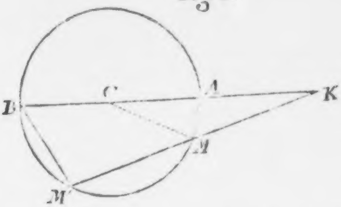
Daher Secans: I +; II —; III —; IV +.
Cosecans +; +; —; —.

Endlich die Sinus verſus wachſen von A als Nullpunkt in der Richtung AC, bleiben immer auf dieſer Seite von A und ſind alſo immer poſitiv.

Zweytes Beyſpiel. Aus dem gegebenen Punkt

K Fig. 4. außerhalb dem gegebenen Kreiſe eine ſolche grade Linie KMM′ zu ziehen, deren durch den Kreis begrenzter Theil MM′ einer gegebenen graden Linie gleich ſey.

Fig. 4.



Aus dem Punkt K und durch des Kreiſes Mittelpunkt C werde die KAB gezogen, welche den Umfang des Kreiſes in A und B trifft. Es ſey KC = a, der Halbmeſſer des Kreiſes AC = r; MM′ = c; KM = x, ſo hat man nach den Proportionen beym Kreis

$$KB \times KA = KM \times KM'.$$

$$(a + r)\,(a - r) = x\,(x + c).$$

Alſo $x = -\frac{1}{2}c \pm \sqrt{\frac{1}{4}c^2 + a^2 - r^2}$.

Hier führt Buſſe zur Erklärung der beyden Werthe von x an, daß ein gleicher Kreis auch rechts von K und in jedem c ſowol oben als unten liegen könne. Allein von alle dem kann unſre Auflöſung gar nicht reden. Vom erſten nicht, weil in der Aufgabe ein gegebener Kreis und gegebener Punkt K vorausgeſetzt wird, von dem nachher auch allein die Rede bleiben muß. Von den verſchiedenen Lagen der KM gegen KB kann aber auch nicht die Rede ſeyn, wie die nähere Betrachtung der Auflöſung zeigt. Durch die Gleichung $a^2 - r^2 = x(x + c)$ wird nemlich unter x nur die Linie verſtanden, mit der von K aus der Kreis ſo geſchnitten wird, daß die Verlängerung $MM' = c$ ſey. Dabey können verſchiedene Werthe von x nicht verſchiedene Linien von K aus, ſondern ſie müſſen verſchiedene Abſchnitte der KM bedeuten, gegen die MM' nach entgegengeſetzten Richtungen genommen werden muß. Der einzige Unterſchied der Zeichen, der in Frage kommen kann, betrifft die Richtungen, nach denen c und x gegen einander gezogen werden.

Die beyden Werthe der Auflöſung bedeuten $KM = x = + \sqrt{(\frac{1}{4}c^2 + a^2 - r^2)} - \frac{1}{2}c$; und $KM' = x = - \frac{1}{2}c - \sqrt{(\frac{1}{4}c^2 + a^2 - r^2)}$, wobey KM der unmittelbar als poſitiv vorausgeſetzte Werth von x war, welcher um c zu zeichnen die Richtung der Verlängerung von KM über M hinaus für poſitiv erklärt. Für KM' hingegen muß c rückwärts gegen K hin gezogen werden und deswegen erſcheint KM' negativ.

Wollten wir in die Rechnung bringen, daß KM eben ſowol oberhalb KB durch N als unterhalb durch M gezogen werden kann, ſo müßten wir den Winkel bey K oder den Bogen AM für die Zeichnung von KM mit in die Rechnung ziehen und zwar nach ſeinem Sinus. Nun ſind im Dreyeck CKM alle Seiten bekannt; $CK = a$; $CM = r$; $KM = x$ und, wenn wir $a + r + x = p$ ſetzen, ergibt ſich $\sin. AM = \pm \frac{\sqrt{p(p-2a)(p-2r)(p-2x)}}{2\,ar}$

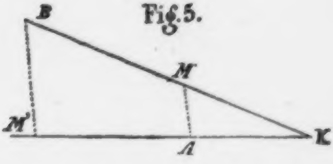
wo alſo die gleichen Bogen AM und AN in entgegengeſetzten Richtungen von KA erſcheinen.

Dieſes Beyſpiel können wir auch für die obige Bemerkung benutzen, daß wir uns in der analytiſchen Geometrie oft auf allgemeinere arithmetiſche Wahrheiten berufen, als die des gegebenen geometriſchen Falles; die Gleichung alſo gradezu unbrauchbare Werthe liefert. Dies iſt hier mit der Gleichung $(a + r)(a - r) = x(x + c)$ der Fall.

Aus der Figur iſt nemlich leicht zu ſehen, daß für $c = 0$, $KM = x = \sqrt{(a^2 - r^2)}$ die mittlere Proportionallinie zwiſchen BK und AK wird und ſeinen größten Werth erreicht. Dann wird x immer kleiner, indem c wächſt; aber c kann nicht größer als der Durchmeſſer $AB = 2\,r$ werden, wobey $AK = x = (a - r)$ ſeinen kleinſten Werth erreicht, indem es kleiner genommen von K aus den Kreis nicht mehr trifft.

Allein von dieſem letztern gibt unſre Gleichung nichts an, ſie läßt c ins Unendliche wachſen und gibt für $KM = x$ immer noch beſtimmte, nur immer kleinere Werthe. Und warum das? Weil unſre Proportion $BK \times AK = KM' \times MK$ aus der Aehnlichkeit der Dreyecke KAM und KM′B abgeleitet iſt, ohne die Bedingung, daß das eine Dreyeck die umgekehrte Lage des andern haben, daß KA und KB in der Verlängerung einer graden Linie liegen ſollen, mit zu enthalten.

Fig. 5.



Wenn wir nemlich in Fig. 5. KB und KA unter einem beliebigen Winkel zuſammenſtellen und BM' mit AM parallel ziehen, ſo können wir KM' $=$ x $+$ c ſo groß nehmen, als wir wollen, und erhalten doch noch einen nur immer kleiner werdenden Werth für KM $=$ x.

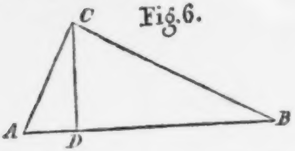
Unter den Bedingungen von Fig. 4. iſt hingegen für jeden Werth von c nur eine Größe des Winkels K möglich (nemlich $\sin. K = \frac{\sqrt{p(p-2a)(p-2r)(p-2x)}}{2rx}$) und die Möglichkeit der Zeichnung hängt von der Mögkeit des Dreyecks CMK, d. h. davon ab, daß die beyden Seiten CM $+$ KM $= r + x >$ CK $= a$, als die dritte Seite bleiben.

Wollen wir daher die Beſchränkung unſrer Zeichnung mit in die Rechnung nehmen, ſo haben wir die trigonometriſche Beſtimmung für sin. K mit geltend zu machen. Für $c = 2r$ wird nemlich $x = a - r$ und alſo $p = a + r + a - r = 2a$. Daher wird in sin. K der Factor $(p - 2a) = 0$ und der Winkel K ebenfalls. Wird aber x noch kleiner, ſo bekommt $p - 2a$ einen negativen Werth und die Größe unter dem Wurzelzeichen wird unmöglich.

Drittes Beyſpiel. Im rechtwinklichten

Dreyeck ACB Fig. 6. ſind die Hypotenuſe AB = b und a als die Summe der beyden Katheten und des Perpendikels alſo a = AC + CB + DC gegeben. Man ſucht das Perpendikel.

Fig. 6.



Man ſetze DC = x, AC = y, CB = z. So iſt

$$b^2 = y^2 + z^2; \quad x + y + z = a; \; bx = yz$$

$$2bx = 2yz \qquad y + z = a - x$$

$$b^2 + 2bx = (y + z)^2 = (a - x)^2; \; b^2 + 2bx = (a - x)^2$$

$$b^2 = a^2 - 2ax - 2bx + x^2$$

$$x = a + b \mp \sqrt{2b(a + b)}.$$

Hier erhalten wir durch das obere Zeichen einen brauchbaren Werth für x. Aber was bedeutet der andere Werth, welcher größer als $y + z$ iſt und daher offenbar unbrauchbar? Ich antworte: unſre Rechnung iſt noch nicht beendigt. Wenn wir berechnen wollen, ob die Werthe von x brauchbar ſind, ſo müſſen wir auch die Katheten des Dreyecks ſuchen und dann zeigt ſich, daß das untere Zeichen im Werthe für x, die Summe der Katheten $y + z$ negativ und jede einzelne unmöglich macht. Es iſt nemlich:

$$a - x = y + z; \qquad bx = yz$$

$$bx = (a - x)\,y - y^2$$

$$y = \tfrac{1}{2}(a - x) \pm \sqrt{\tfrac{1}{4}(a - x)^2 - bx}$$

Dieſes entwickelt gibt aber

$y = -\frac{1}{2}b \pm \frac{1}{2}\sqrt{2b(a+b)} \pm \sqrt{(-\frac{1}{2}b(a+\frac{1}{2}b) \pm b\sqrt{2b(a+b)})}$ wo offenbar das untere Zeichen alle Werthe für y und z unter dem zweyten Wurzelzeichen unmöglich macht.

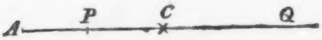
Daß nun dieſe unmögliche Beſtimmung hier mit habe unter die Form der Auflöſung treten müſſen, erhellt leicht, wenn wir anſtatt $a-x=y+z$; $d+x=y+z$, d. h. die Differenz zwiſchen der Summe der Katheten und dem Perpendikel gegeben denken. Dann wird $x = b - d \pm \sqrt{2b(b-d)}$ und $y = \frac{1}{2}(d+x) \pm \sqrt{\frac{1}{4}(d+x)^2 - bx}$ oder entwickelt:

$$y = \frac{1}{2}b \pm \sqrt{2b(b-d)} \pm \sqrt{\frac{1}{2}b(d-\frac{1}{2}b \mp \sqrt{2b(b-d)})}.$$

Hier ſind $(d-\frac{1}{2}b)$ und $(b-d)$ immer poſitiv und alſo der Werth des unteren Zeichens immer möglich.

Viertes Beyſpiel. Eine Maſſe ruhe in A Fig. 7. Eine beſchleunigende anziehende Kraft bewegt ſie in der Richtung AC nach dem Verhältniß einer Potenz des Abſtandes von C. Man ſucht die Geſchwindigkeit $= v$ in irgend einem Punct P.

Fig. 7.



Iſt $AC = a$, $CP = y$; die Kraft der Schwere an der Oberfläche der Erde $= 1$, die beſchleunigende Kraft in $P = p$; die Entfernung von C, in der dieſe der Schwere gleich iſt, $= f$: ſo haben wir $dv = -pdy$ und $1 : p = f^n : y^n$. Folglich $dv = \frac{-y^n}{f^n} dy$.

Alſo $v = \frac{-y^{n+1}}{(n+1) f^n} + \text{Conſt.}$ Nun iſt $v = 0$, für $y = a$, daher $0 = \text{Conſt.} \frac{-a^{n+1}}{(n+1) f^n}$ und

$$v = \frac{a^{n+1} - y^{n+1}}{(n+1) f^n}.$$

Hier nimmt y ab bis C, wo es Null wird, und jenſeit wächſt es wieder als (— y) gegen Q hin. Man fragt, wie bewegt ſich die Maſſe, wenn ſie über C hinaus kommt, gegen Q hin? Ohne Rechnung läßt ſich dies leicht beurtheilen. Die Maſſe kommt mit irgend einer Geſchwindigkeit bewegt in der Richtung AC in C an und ſetzt ſo ihre Bewegung gegen Q fort. Unter C aber fängt die beſchleunigende Kraft an, ihr nach demſelben Geſetz entgegen zu wirken, nach dem von A aus ihre Geſchwindigkeit entſtanden war. Dieſe muß daher ſich gegen Q hin in demſelben Maaße vermindern, wie ſie vorhin gewachſen war; wenn CQ = CP hat ſie in Q dieſelbe Geſchwindigkeit in derſelben Richtung, wie in P, und iſt CQ = AC, ſo kommt ſie in Q zur Ruhe.

Wie ſtimmt aber damit unſre Formel überein? Wollte man in ihr CQ = — y ſetzen, ſo würde man für verſchiedene Werthe von n verſchiedene poſitive, negative und unmögliche Werthe von p erhalten und unpaſſende Entſcheidungen der Formel. Allein dies alles durch Irrungen. Die Formel mißt durch y nicht eine grade Linie in der Richtung CA von C aus, ſondern nur einen Abſtand von C, denn wir ſetzten die Kraft nur in irgend einem Verhältniß mit dem Abſtand von C voraus. Negative Abſtände gibt es aber nicht. Das y der Formel iſt immer poſitiv und wenn wir nach der Geſchwindigkeit in Q, $CQ = - CP$ geſetzt, fragen, ſo antwortet die Formel nur unter der Vorausſetzung, daß die Maſſe unter Q in einer Entfernung $= a$ von C in Ruhe geweſen ſey und ſich bis Q gegen C hin bewegt habe.

Wir werden nemlich die Wirkung der Kraft unter C, welches auch der Werth von n iſt, gegen die über C negativ in Rechnung zu bringen haben für einen Punct, der ſich von A her durch C durch bewegt. Denn oberhalb C wirkte die Anziehung in der Richtung ACQ, unterhalb hingegen wirkt ſie in der Richtung QCA. Da der Punct nun mit gegebener Geſchwindigkeit durch C durchgeht, ſo ſind über und unter C für gleiche Abſtände die Bedingungen der Zeit ſowol als der Kraft dieſelben. Iſt daher $CQ = CP$, die Geſchwindigkeit in $P = v$, in $C = x$, ſo iſt die Beſchleunigung durch $PC = x - v$ und durch $CQ = - x + v$, welches alſo zu x hinzugethan für Q die Geſchwindigkeit wieder $= v$ gibt.

Man kann das ſo ausdrücken, daß die Kraft zugleich mit y negativ wird und alſo auf beyden Seiten in gleichem Verhältniß mit y bleibt, muß aber dabey bedenken, daß die Zahl y hier in zwey verſchiedenen Bedeutungen genommen wird.

In der Gleichung $- dv = + pdy$ wird unter y die Zahl verſtanden, welche die Entfernung des bewegten Punctes von C mißt, dieſe wird unterhalb C gegen Q hin negativ, ihr Werth geht ja in C durch Null. Man ſetze die Entfernung des Punctes P von $A = x$, ſo haben wir $a = x + y$. Hier bleibt x immer poſitiv, ſo lange wir in der Richtung ACQ vorwärts gehen, und y wird alſo negativ, ſobald $x > a$; y bleibt hier nach allgemeiner analytiſcher Bedeutung immer im Abnehmen. Wenn es aber negativ wird, ſo ändert auch p das Zeichen und pdy bleibt alſo poſitiv.

Aber dieſe Beſtimmung hat auf die Gleichung $p = \frac{y^n}{r^n}$ keinen Einfluß, denn in dieſer iſt y ſchlechthin die Zahl, welche den Abſtand des Punctes P von C mißt, welches immer poſitiv bleibt.

Aus Linien ſind keine Potenzen möglich, die Zahlen alſo, welche p mit y vergleichen, bleiben immer poſitiv.

Beydes zuſammengenommen: es wächſt oberhalb C die Geſchwindigkeit, indem y abnimmt, unterhalb C nimmt die Geſchwindigkeit ab, indem y als die Zahl, welche den Abſtand von C mißt, wächſt, alſo zu $+ dv$ gehört $- dy$, zu $- dv$ gehört $+ dy$ und die Gleichung bleibt unverändert.

Noch eine Schwierigkeit zeigte ſich hier, wenn man die Kraft in umgekehrten Verhältniſſen von Potenzen der Entfernung wirkend vorausſetzt, alſo n negativ beſtimmt. Hier wird $v = + \frac{f^n (a^{n-1} - y^{n-1}}{(n-1) a^{n-1} . y^{n-1}}$.

Setzen wir nemlich hierin $y = 0$ für die Geſchwindigkeit in C, ſo wird der Werth unendlich groß und doch iſt die Geſchwindigkeit auf CQ jenſeits wieder endlich. Dies letztere iſt aus dem eben geſagten klar, indem die unendliche Beſchleunigung in der Richtung

PC durch eine unendliche Verzögerung in der Richtung QC gleich wieder vernichtet wird.

Daß aber überhaupt hier unendliche Werthe in die Rechnung kommen, iſt nur durch die *mathematiſche Fiction* eines mit *endlicher* Kraft anziehenden *Punctes* C bewirkt.

Einen ſolchen gibt es nicht in der Natur und unſre Formel iſt für die Bewegung durch C nicht unmittelbar anwendbar, weil die Kraft in der Natur immer einer ausgedehnten Maſſe gehört, deren Geſetz der Anziehung auf jeden Fall ſich dann ändert, wenn der angezogene Körper in ihren Raum einzudringen anfängt.

Weſentlich verſchieden würde aber die Anſicht, wenn wir Kräfte vorausſetzen dürften, als *Linienkräfte*, die nur in *einer* Richtung vom Punct C aus wirkten. Hier würde ſich an C die Anziehung in Zurückſtoßung und die Zurückſtoßung in Anziehung verwandeln, mit einer Beſchleunigung der Bewegung in der Richtung ACQ. Hier bliebe dv poſitiv und würde jenſeit C mit y zugleich wachſen.

Die Bewegung in PC bliebe wie zuvor, der bewegte Punkt käme mit der Geſchwindigkeit $v = \frac{a^{n+1}}{(n+1) f^n}$ in C an und entfernte ſich nun mit immer wachſender Geſchwindigkeit von C gegen Q hin. Denn unterhalb C wäre $dv = pdy$ und alſo $v = \frac{a^{n+1} + y^{n+1}}{(n+1) f^n}$.

f) Vom Unterſchied der arithmetiſchen und ſyntaktiſchen Bedeutung der analytiſchen Formeln.

§. 33.

Bey der Ueberſicht der arithmetiſchen Operationen fanden wir, daß bey der Potenzenrechnung ſich die umgekehrte Operation der Wurzelausziehung nicht vollſtändig fordern laſſe, indem die Forderung einer Wurzel mit gradem Exponenten aus einer negativen Zahl keine Bedeutung habe, daß dieſe Wurzel alſo unmöglich ſey. Wir bezeichneten dieſes Unmögliche mit $\sqrt[2n]{-a}$ oder $\sqrt[2n]{a} \,.\, \sqrt[2n]{-1}$.

Wozu nun Zeichen für eine Unmöglichkeit? Warum laſſen wir dieſen Fall nicht ganz unbeſprochen, da er kein Reſultat bringt?

1) Wir können zuerſt durch ein Beyſpiel antworten, daß wenn dieſe Formeln ſchon unmittelbar keine Zahl bedeuten, doch Rechnungsarten mit ihnen vorkommen, welche wieder auf reelle Werthe zurückführen. Der Formel $a + b\sqrt{-1}$ entſpricht keine Zahl, aber man addire $a - b\sqrt{-1}$ dazu, ſo wird die Summe $= 2a$, oder man multiplicire dieſe beyden Formeln mit einander, ſo wird das Product $= a^2 + b^2$ eine mögliche Summe.

Wir wollen, um der Sache mehr Anſchaulichkeit zu geben, den ausgezeichneten Fall der Auflöſung kubiſcher Gleichungen zum Beyſpiel wählen. Wenn $x^3 + fx + g = 0$, ſo ſind bekanntlich die drey Werthe von $x =$

1) $\sqrt[3]{(-\frac{1}{2}g+\sqrt{(\frac{1}{4}g^2+(\frac{1}{3}f)^3)})}+\sqrt[3]{(-\frac{1}{2}g-\sqrt{\frac{1}{4}g^2+(\frac{1}{3}f)^3})}$

Ferner wenn dieſes $= A + B$ geſetzt wird

2) $\frac{-1+\sqrt{-3}}{2}A+\frac{-1-\sqrt{-3}}{2}B$;

3) $\frac{-1-\sqrt{-3}}{2}A+\frac{-1+\sqrt{-3}}{2}B$.

Hier fällt in die Augen, daß die letzten beyden Werthe wegen ihres $\sqrt{-3}$ nie etwas Mögliches bedeuten können, es ſey dann, daß $A = B$ oder daß A und B jedes für ſich etwas Unmögliches wären. Soll aber $A = B$ werden, ſo muß in ihrer Formel der Werth unter dem Quadratwurzelzeichen verſchwinden, d. h. $-(\frac{1}{3}f)^3 = \frac{1}{4}g^2$ werden, und ſoll jedes für ſich unmöglich ſeyn, ſo muß eben da $-(\frac{1}{3}f)^3 > \frac{1}{4}g^2$ ſeyn.

Für jede kubiſche Gleichung alſo, welche drey reelle Wurzeln hat, iſt entweder $-\frac{1}{27}f^3 = \frac{1}{4}g^2$ (und die Wurzeln ſind 1. und 2. $= \sqrt[3]{\frac{1}{2}g}$; 3. aber $= -2\sqrt[3]{\frac{1}{2}g}$.) oder jeder einzelne Werth von A und B iſt unmöglich, aber in ihrer Summe verſchwinden die unmöglichen Werthe wieder. Wie dies letztere geſchieht, wird anſchaulich auf folgende Weiſe.

Man nehme $-\frac{1}{2}g = a$ und $\sqrt{\frac{1}{27}f^3-\frac{1}{4}g^2} = b$, ſo daß $\sqrt{\frac{1}{4}g^2-\frac{1}{27}f^3} = b\sqrt{-1}$. Demgemäß wird $A = (a+b\sqrt{-1})^{\frac{1}{3}} = a^{\frac{1}{3}}(1+\frac{b}{a}\sqrt{-1})^{\frac{1}{3}}$

und $B = (a-b\sqrt{-1})^{\frac{1}{3}} = a^{\frac{1}{3}}(1-\frac{b}{a}\sqrt{-1})^{\frac{1}{3}}$.

Wir entwickeln daher im Allgemeinen die Form $(1+p\sqrt{-1})^n + (1-p\sqrt{-1})^n$ nach dem bi nomiſchen Lehrſatz, indem wir die Coefficienten für die nte Potenz der Reihe nach mit α, β, γ . . . bezeichnen. So ergibt ſich: $(1+p\sqrt{-1})^n =$

$$1+\alpha p\sqrt{-1}+\beta p^2(-1)+\gamma p^3(-1)\sqrt{-1}+\delta p^4(+1)\ldots.$$
$$=1+\alpha p\sqrt{-1}-\beta p^2-\gamma p^3\sqrt{-1}+\delta p^4+\varepsilon p^5\sqrt{-1}\ldots$$

Dieſer Ausdruck zerfällt alſo in einen reellen und einen eingebildeten Theil. Sondern wir dieſe, ſo wird: $(1+p\sqrt{-1})^n =$

$$1-\beta p^2+\delta p^4-\ldots+\sqrt{-1}(\alpha p-\gamma p^3+\varepsilon p^5\ldots)$$

Auf gleiche Weiſe iſt:

$$(1-p\sqrt{-1})^n=1-\alpha p\sqrt{-1}-\beta p^2+\gamma p^3\sqrt{-1}+\delta p^4\ldots$$

Und getrennt:

$$=1-\beta p^2+\delta p^4-\ldots-\sqrt{-1}(\alpha p-\gamma p^3+\varepsilon p^5\ldots)$$

Beyde Ausdrücke unterſcheiden ſich nur durch die entgegengeſetzten Zeichen des unmöglichen Theils. Addirt man ſie, ſo heben ſich die beyden unmöglichen Theile auf und die Summe iſt das Doppelte des möglichen Theils.

$$(1+p\sqrt{-1})^n+(1-p\sqrt{-1})^n=2(1-\beta p^2+\delta p^4-\zeta p^6\ldots.)$$

Ferner in Rückſicht auf den zweyten und dritten Werth von x wird: $(-1-\sqrt{-3})(1+p\sqrt{-1})^n =$

$$-1+\beta p^2-\delta p^4\ldots-\sqrt{-1}(\alpha p-\gamma p^3+\varepsilon p^5\ldots)$$
$$-\sqrt{-3}(1-\beta p^2+\delta p^4)\ldots+\sqrt{3}(\alpha p-\gamma p^3+\varepsilon p^5\ldots)$$

Und eben ſo: $(-1+\sqrt{-3})(1-p\sqrt{-1})^n =$

$$-1+\beta p^2-\delta p^4\ldots+\sqrt{-1}(\alpha p-\gamma p^3+\varepsilon p^5\ldots)$$
$$+\sqrt{-3}(1-\beta p^2+\delta p^4\ldots)+\sqrt{3}(\alpha p-\gamma p^3+\varepsilon p^5\ldots)$$

Addiren wir alſo

$$(-1-\sqrt{-3})(1+p\sqrt{-1})^n+(-1+\sqrt{-3})(1-p\sqrt{-1})^n,$$

ſo heben ſich wieder die unmöglichen Theile auf und die möglichen verdoppeln ſich. Wir erhalten:

$$-2 + 2\beta p^2 - 2\delta p^4 \ldots + 2\sqrt{3}(\alpha p - \gamma p^3 \ldots)$$

Endlich für den dritten Werth ergibt ſich ganz analog: $-2 + 2\beta p^2 - 2\delta p^4 \ldots - 2\sqrt{3}(\alpha p - \gamma p^3 \ldots)$

Da aber oben $\frac{-1+\sqrt{-3}}{2}$ und $\frac{-1-\sqrt{-3}}{2}$ die Factoren waren, ſo müſſen wir von letzteren Werthen nur die Hälfte nehmen und erhalten alſo die drey Werthe von x, wenn wir $\frac{b}{a} = p$ ſetzen, und die Binomialcoefficienten für die Potenz $\frac{1}{3}$ nehmen:

$$1)\ 2\, a^{\frac{1}{3}}\left(1 - \beta\frac{b^2}{a^2} + \delta\frac{b^4}{a^4} \ldots .\right)$$

$$2)\ -a^{\frac{1}{3}}\left(1 - \beta\frac{b^2}{a^2} + \delta\frac{b^4}{a^4} \ldots\right) \pm a^{\frac{1}{3}}\sqrt{3}\left(\alpha\frac{b}{a} - \gamma\frac{b^3}{a^3} \ldots\right)$$

So iſt die Realität dieſer Werthe dargeſtellt, wenn wir eine endliche Summe dieſer unendlichen Reihen darzuſtellen vermögen, *) und da führt uns der Algorithmus mit unmöglichen Logarithmen auf die Anwendung trigonometriſcher Verhältniſſe. Es iſt nemlich $(1 + \text{tang.}\, \varphi\sqrt{-1})^n + (1 - \text{tang.}\, \varphi\sqrt{-1})^n =$

---

*) Käſtner verwirft zwar (Anal. endl. Größen §. 738.) dieſe Nachweiſung des Nicole, weil eine unendliche Reihe aus lauter möglichen Gliedern auch durch einen unmöglichen Reſt etwas Unmögliches bedeuten könne. Er hat aber dabey nicht beachtet, daß die Reihe hier eine fallende mit endlicher Summe iſt, wie die trigonometriſche Summirung ausweiſt.

$\frac{2 \cos. n \varphi}{(\cos. \varphi)^n}$. Alſo nach dem hier nachgewieſenen:

$$\frac{2 \cos. n \varphi}{(\cos. \varphi)^n} = 2 (1 - \beta (\text{tang.}\ \varphi)^2 + \delta (\text{tang.}\ \varphi)^4 \ldots$$

Wenn wir daher $\text{tang.}\ \varphi = \frac{b}{a}$ ſetzen, ſo erhalten wir für unſern Fall geſchloſſene trigonometriſche Ausdrücke. Denn alsdann wird

$x = 2 a^{\frac{1}{3}} (1 - \beta (\text{tang.}\ \varphi)^2 + \delta (\text{tang.}\ \varphi)^4 \ldots = 2 a^{\frac{1}{3}} \frac{\cos. \frac{1}{3} \varphi}{(\cos. \varphi)^{\frac{1}{3}}}$. Weil nun $\text{tang.}\ \varphi = \frac{\sin. \varphi}{\cos. \varphi} = \frac{\sqrt{1 - (\cos. \varphi)^2}}{\cos. \varphi}$, ſo iſt $\frac{b}{a} = \frac{\sqrt{1 - (\cos. \varphi)^2}}{\cos. \varphi}$; $b \cos. \varphi = a \sqrt{1 - (\cos. \varphi)^2}$; $b^2 (\cos. \varphi)^2 = a^2 - a^2 (\cos. \varphi)^2$ oder $\cos. \varphi = \frac{a}{\sqrt{a^2 + b^2}}$. Folglich $x = 2 a^{\frac{1}{3}} \frac{\sqrt[6]{a^2 + b^2}}{a^{\frac{1}{3}}} . \cos. \frac{1}{3} \varphi = 2 \sqrt[6]{a^2 + b^2} . \cos. \frac{1}{3} \varphi$. Nun iſt aber $a^2 = \frac{1}{4} g^2$ und $b^2 = \frac{1}{27} f^3 - \frac{1}{4} g^2$ alſo $a^2 + b^2 = \frac{1}{27} f^3$ und $\sqrt[6]{a^2 + b^2} = \sqrt{\frac{1}{3} f}$.

Demnach werden die Werthe für x

1) $2 \sqrt{\frac{1}{3} f} . \cos. \frac{1}{3} \varphi$. 2) $- \sqrt{\frac{1}{3} f} . (\cos. \frac{1}{3} \varphi \pm \sqrt{3} \sin. \frac{1}{3} \varphi)$.

2) So leuchtet alſo die Brauchbarkeit der Rechnungsarten mit eingebildeten Zahlformeln ein. Wir fragen weiter: woher entſteht in der allgemeinen Arithmetik das Bedürfniß dieſer Rechnungsarten? Die Antwort

findet ſich, wenn wir das Verhältniß der Buchſtabenrechnung zur Ziffernrechnung genauer beachten.

Die Ziffernrechnung combinirt in ihren Rechnungsarten durch ihre Zeichen die Zahlen ſelbſt und kann daher für ſtetige entgegengeſetzte Größen nie auf unanwendbare Reſultate kommen.

Die Buchſtabenrechnung hingegen combinirt in ihren Rechnungsarten die *arithmetiſchen Operationen ſelbſt im Allgemeinen* und muß daher im Allgemeinen ſo verfahren, *als ob ſich alle Operationen im Allgemeinen und vollſtändig umkehren ließen.* Ihre Grundlage iſt das einfache Polynomium, in welchem für jede größere Ueberſicht, (wenn man z. B. nur eine allgemeine Form für die Auflöſung der Gleichungen des zweyten Grades darſtellen will,) Summen und Differenzen unter gleicher Form dargeſtellt werden müſſen. Das heißt die allgemeine Rechnung mit Wurzeln aus Differenzen $\sqrt[n]{(a-b)}$ muß immer ſo geführt werden, daß ihr für die einzelnen Fälle, wo n grade und $b > a$, nur eingebildete Werthe entſprechen können.

Mit andern Worten: die Operationen der Buchſtabenrechnung ſind für ſich ſelbſt, von Zahlen abgeſehen, zunächſt nur *ſyntaktiſche Operationen* und müſſen im Allgemeinen als ſolche mit ihren Zwecken verglichen werden. Ihre *arithmetiſche Bedeutung* für wirkliche Zahlen kann dann nur immer für einzelne Fälle der Anwendung genauer beſtimmt werden.

§. 34.

Dieſe Wahrheit muß neben dem Algorithmus mit unmöglichen Größen vorzüglich auch noch für die Hauptform der Functionenlehre für die unendlichen Reihen geltend gemacht werden.

Die Theorie dieſer unendlichen Reihen ſchien früher großen Schwierigkeiten zu unterliegen in Rückſicht der Natur der ſteigenden Reihen. Z. B. Was bedeutet der Satz, daß $\frac{1}{1-x} = 1 + x + x^2 + x^3$ ohne Ende fort, und daß dieſes für jeden Werth von x gelte. So wäre $\frac{1}{1-2} = -1 = 1 + 2 + 4 + 8 \ldots$ die negative Einheit gleich der Summe aller Potenzen der Zwey?

Ein andermal findet ſich, daß wenn man für die Potenzen des Binomium $(a+b)^n$ anſtatt $a+b$, $(1+1)$ ſetzt, die Reihe der Coefficienten allein übrig bleibt, deren Summe alſo jedesmal $= (1+1)^n = 2^n$ ſeyn müſſe.

Nun iſt dies für ganze bejahte Exponenten von leichter Anwendung: $1+1=2$; $1+2+1=4$; $1+3+3+1=8$; $1+4+6+4+1=16$ u. ſ. f. Auch für gebrochne Exponenten findet ſich eine verſtändliche Anſicht für die Wurzeln aus zwey. Aber dann für negative ganze Exponenten. Hier wird $\frac{1}{2} = 1-1+1-1+1-1 \ldots \frac{1}{4} = 1-2+3-4+5-6 \ldots$ $\frac{1}{8} = 1-3+6-10+15-21 \ldots$ u. ſ. f. Von dieſen Zahlenreihen iſt gar keine Summe denkbar. Ich kann für die $= \frac{1}{2}$ geſetzte ſagen, ſie ſey $= 1$, indem ich die erſte 1 für ſich ſtehen laſſe und bemerke, daß je zwey folgende ſich einander aufheben. Ich kann aber auch eben ſo gut ſagen, ſie ſey $= 0$, weil von Anfang an je zwey Glieder ſich einander aufheben. Auf ähnliche Weiſe die Reihe $= \frac{1}{2}$. Rechne ich von Anfang an je zwey ihrer Glieder zuſammen, ſo erhalte ich jedesmal (-1), die Reihe wäre alſo $-1-1-1\ldots$ ohne Ende fort, ſie wäre $= -\infty$. Ich kann aber auch die erſte $+1$ für ſich ſtehen laſſen und dann je zwey Glieder zuſammen nehmen, ſo wird die Reihe $+1+1+1+1+1$ ohne Ende fort $= +\infty$. Alles dieſes aber widerſpricht ſich ſelbſt. Endlich ſogar die unmöglichen Größen ſtellen ſich hier gleich reellen Zahlenreihen ohne Ende dar. Man entwickelte $(1-2)^{\frac{1}{2}}$ nach dem binomiſchen Lehrſatz und erhält $\sqrt{-1} = 1 - \frac{1}{2} \cdot 2 - \frac{1}{8} \cdot 2^2 - \frac{1}{16} 2^3 - \frac{1}{128} 2^4 \ldots$

Euler ſagte hier zur Erläuterung: wenn man eine ſolche Reihe durch allgemeine Diviſion, durch Wurzelausziehen u. ſ. w. erhält und irgendwo in der Rechnung abbricht, ſo fordert ſie eine Ergänzung durch einen letzten Reſt, der übrig bleibt. Rechnet man dieſen dazu, ſo wird ſich alles richtig finden. Nimmt man aber die Reihe unendlich, ſo gibt es zwar keinen Reſt, aber man hört auch niemals auf. Hier iſt der letzte Ausdruck wenigſtens ſehr unbefriedigend. Käſtner erklärte befriedigender ſchlechthin durch dieſe Ergänzungen. Z. B. Wenn ich nach den Regeln der allgemeinen Diviſion den Quotienten $\frac{1}{1+1}$ darſtelle, ſo erhalte ich natürlich $0+0+0$ zum Reſultat nach je zwey

Gliedern, weil dann immer wieder $\frac{1}{1+1}$ der unveränderte Dividendus zum Reſt bleibt. Wenn ich nach derſelben Regel $\frac{1}{1-x}$ ſuche, erhalte ich $1+x+x^2$ u. ſ. f. eben weil für x als ganze Zahl der Reſt immer höher ſteigt und nur ſo wieder ausgeglichen werden kann. Habe ich etwa bis $1+x+x^2+x^3$ den Quotienten beſtimmt, ſo iſt $\frac{x^4}{1-x}$ der Reſt und dies mit dem Quotienten unter gleiche Benennung gebracht gibt:

$$\frac{1-x+x-x^2+x^2-x^3+x^3-x^4+x^4}{1-x}$$

$= \frac{1}{1-x}$. In der That, wo ſollte auch der Beweisgrund zu finden ſeyn, daß man bey einer Rechnung zum richtigen Reſultat komme, wenn man nur ins Unendliche fortrechnet, wiewol man im Einzelnen nicht aus der Stelle kommt, wie im erſten Fall, oder gar immer unrichtigeres erhält, wie im andern Fall.

Allein gegen Käſtner bleibt doch immer noch die Einwendung: wie ſteht es dann mit ſolchen unendlichen Reihen, die nur durch das Geſetz der Progreſſion gegeben werden, bey denen die Ergänzung gar nicht beachtet wird, ſo oft man ſie auch anwendet? In der Functionenlehre werden ja unmittelbar durch Umkehrung der Reihen alle Reihen ohne Ergänzung gegeben und jederzeit ohne Ergänzung gebraucht?

Hierauf iſt die Entſcheidung unſre oben gegebene. Wie bey dem Algorithmus mit unmöglichen Wurzeln muß man auch hier die ſyntaktiſche Bedeutung für die Formen unendlicher Reihen von ihrer arithmetiſchen Bedeutung unterſcheiden. Die Theorie der unendlichen Reihen gehört zunächſt der combinatoriſchen Analyſis, und ſucht ſich nachher erſt in beſondern Fällen ihre arithmetiſche Anwendung.

Eine jede ſolche Reihe zeigt die Form einer Function an, welche irgend einer Aufgabe der allgemeinen Rechnungsarten entſpricht. Z. B. die Reihe $1 + x + x^2 \ldots$ für jeden Werth von x die umgekehrte Operation der allgemeinen Multiplication mit $(1 - x)$, daher ſie mit $1 - x$ multiplicirt 1 zum Product gibt: $(1-x)(1+x+x^2 \ldots =$

$$\begin{array}{r} 1 + x + x^2 + x^3 \ldots \\ - x - x^2 - x^3 \ldots \\ \hline 1 \quad 0 \quad 0 \quad 0 \end{array}$$

Nach dieſer Vorausſetzung wird ſie ſich alſo auch in allen allgemeinen Rechnungen für jeden Werth von x richtig anwenden.

Wenn man die Reihe für die ganzen bejahten Potenzen des Binomium $(a + b)^n$ ſo umkehrt, daß ſtatt der Multiplication eine ſucceſſive Diviſion durch $(a + b)$ vorausgeſetzt wird, ſo entſteht die Reihe für $(a + b)^{-n}$ nach welcher vorhin die Reihen für $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ angegeben wurden. Man behandle die letztern nach dieſer Vorausſetzung und man wird immer zuſammenſtimmende Reſultate erhalten. Die Reihe $1 - 1 + 1 - 1 \ldots$ durch $(1 + 1)$ dividirt gibt die andere $1 - 2 + 3 - 4 \ldots$ dieſe durch $(1 + 1)$ dividirt gibt die $= \frac{1}{8}$ angegebene. Ueberhaupt man multiplicire oder dividire dieſe Reihen nach der allgemeinen Rechnungsart mit $1 + 1$,

$1 + 2 + 1$, $1 + 3 + 3 + 1$, u. ſ. f. ſo werden ſie immer ihren angegebenen Werthen entſprechen. Endlich eben ſo wird die für $\sqrt{-1}$ angegebene mit ſich ſelbſt multiplicirt die (-1) zum Product bringen.

$$\begin{array}{llllll}
1 & - \frac{1}{2} \,.\, 2 & - \frac{1}{8} \,.\, 2^2 & - \frac{1}{16}\, 2^3 & - \frac{5}{128} \,.\, 2^4 & \ldots\ldots \\
 & - \frac{1}{2} & + \frac{1}{4} & + \frac{1}{16} & + \frac{1}{32} & \ldots \\
 & & - \frac{1}{8} & + \frac{1}{16} & + \frac{1}{64} & \ldots \\
 & & & - \frac{1}{16} & + \frac{1}{32} & \ldots \\
 & & & & - \frac{5}{128} & \ldots \\
\hline
1 & - \quad 2 & 0 & 0 & 0 &
\end{array}$$

Der Hauptſatz iſt hier alſo, daß die unendlichen Reihen der allgemeinen Arithmetik unmittelbar nur Figuren der combinatoriſchen Analyſis ſind, welche zunächſt in voller Allgemeinheit auf arithmetiſche Bedeutung gar keine Anſpruche machen. Beſtimmte arithmetiſche Bedeutung erhält die Reihe erſt dann, wenn für gewiſſe Fälle bewieſen iſt, daß ſie ſich ſummiren laſſe und eine beſtimmte endliche Summe gebe. Haben wir alſo gleich nicht nöthig unmittelbar nach der Berechnung eines Reſtes zu fragen, der bey Wurzelausziehungen oder logarithmiſchen Rechnungen ſehr verwickelte Formen erhielte, ſo müſſen wir doch erſt wiſſen, daß ſich die Reihe ohne Ende einer beſtimmten Grenze nähere, von der ihre Summe um nichts anzugebendes unterſchieden ſey, wenn wir die Reihe ſelbſt als arithmetiſch brauchbar anſehen wollen. Es wird nemlich daraus ſchon folgen, daß, nach welcher Berechnungsart man auch die Reihe direct erhalten hätte, die Reſte nothwendig nach und nach unter jeden anzugebenden Werth fallen müſſen, und in der Functionenlehre erhalten wir die Reihe ſelbſt gleich dieſer Summe, ohne daß irgend von einer Berechnung nach Reſten die Rede geweſen wäre.

Hat daher eine ſolche Reihe nur einerley Zeichen, ſo muß ſie, um beſtimmte arithmetiſche Bedeutung zu bekommen:

1) eine fallende ſeyn;

2) ſo fallen, daß ihre Glieder nach und nach unter jeden anzugebenden Werth ſich der Null nähern, denn ſonſt würde ihre Summe immer unendlich groß.

3) Die Glieder müſſen im Ganzen beſtändig und mit Beſchleunigung fallen, wenn die Summe endlich werden ſoll, denn die Summe bliebe unendlich groß, wenn ihre Glieder ſich gleich der Null über jede Grenze hinaus nähern, aber ſo daß die Glieder unter ſich nach und nach dem Verhältniß der Gleichheit immer näher kommen.

Hingegen bey einer ſteigenden Reihe und einer fallenden Reihe, deren Glieder ſich nicht der Null unendlich nähern, können wir nie voraus wiſſen, welches das Verhältniß der unbekannten Reihe ſeyn werde, und ſind alſo arithmetiſch nie berechtigt gradezu ihre Summe demjenigen gleich zu ſetzen, woraus ſie entwickelt wurden.

Sobald aber die Glieder nach einem beſtimmten Geſetz bis auf Null abnehmen, wiſſen wir, daß jeder Reſt verſchwindet, und wenn dann nach dem dritten Satz die Summe unendlich wird, ſo haben wir es in der That mit einer unendlichen Zahl zu thun.

So iſt das einfachſte Beyſpiel einer Reihe mit endlicher Summe die Reihe eigentlicher Brüche, die eine geometriſche Progreſſion bilden, $\frac{1}{x-1} = \frac{1}{x} + \frac{1}{x^2} + \frac{1}{x^3} \cdots$ für x gleich ganzen Zahlen. Denn hier iſt ſehr klar wie mit der Beſchleunigung $1 : \frac{1}{x}$ jedes folgende Glied kleiner wird und ſich ohne Ende dem Verſchwinden nähert.

Wenn hingegen die Nenner in einer Reihe von Brüchen bey gleichem Zähler nur im arithmetiſchen Verhältniß zunehmen, ſo wird die Summe unendlich. So dient z. B. die Reihe $1 + \frac{1}{3} + \frac{1}{5} + \frac{1}{7} \ldots$ zur Ausmeſſung des unendlichen Raumes zwiſchen der Hyperbel und ihren Aſymptoten, welcher anderweit durch den Logarithmus einer unendlich großen Zahl gemeſſen wird. Hier nehmen nemlich die Glieder über jede Grenze hinaus ab, indem aber die Nenner in der Reihe der ungraden Zahlen immer größer werden, nähern ſich zugleich zwey nächſte Glieder ohne Ende immer mehr dem Verhältniß der Gleichheit. Aber eben darum werden die Differenzen zweyer nächſten Glieder, je gleicher die fallenden Glieder ſelber ſind, immer um ſo kleiner. Nehmen wir daher die gegebene Reihe mit abwechſelnden Zeichen, ſo wird ſie mit Beſchleunigung fallen. Die Reihe $1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} \ldots$ hat eine endliche Summe und gibt ſo die Länge des Kreisbogens von 45° den Halbmeſſer $= 1$ geſetzt an.

Aehnlich iſt das Verhältniß der Reihe aus den Binomial-Coefficienten für gebrochne Exponenten, welche mit abwechſelnden Zeichen die Wurzeln aus 2 mißt. Für die Potenz $\frac{1}{n}$ iſt nemlich die Reihe

$$1+\frac{1}{n}-\frac{1.(n-1)}{1.2.n^2}+\frac{1.(n-1)(2n-1)}{1.2.3.n^3}-\frac{1.(n-1).(2n-1)(3n-1)}{1.2.3.4.n^4..}$$

ſo daß das $(m-1)$te Glied mit $-\frac{(m-2)n-1}{n.(m-1)}$ multiplicirt werden muß, um das mte zu erhalten. Hier wächſt nun m über jede Grenze und der Werth dieſes Factors, der immer ein ächter Bruch bleibt, nähert ſich doch dem Werth $\frac{m}{m}=1$ ohne Ende. Die Reihe dieſer Glieder mit gleichem Zeichen gibt alſo eine unendliche Summe, hingegen ihre Differenzen fallen mit Beſchleunigung, die Reihe mit abwechſelnden Zeichen gibt eine endliche Summe.

Endlich wir ſprechen im dritten Satz von einem beſtändigen Fallen im Ganzen, weil in den Theilen nach vielerley Geſetzen die Bewegung wellenförmig ſeyn und doch eine endliche Summe bringen kann, wenn die Wellen nur mit Beſchleunigung abnehmen. Ein einfaches Beyſpiel dafür iſt folgendes.

Die unendliche Reihe der Potenzen von $\frac{1}{3}$ iſt $=\frac{1}{2}$, die Reihe der Potenzen von $\frac{1}{9}$ iſt $=\frac{1}{8}$. Nehmen wir nun ſo $\frac{1}{2}=\frac{1}{3}+\frac{1}{9}+\frac{1}{27}+\frac{1}{81}$ . . und $\frac{4}{8}=\frac{4}{9}+\frac{4}{81}+\frac{4}{729}+\frac{4}{6561}$ . . . und ordnen dies zuſammen nach den Potenzen der 3, ſo ergibt ſich.

$$\begin{array}{l}
\frac{1}{2}=\frac{1}{3}+\frac{1}{9}+\frac{1}{27}+\frac{1}{81}+\frac{1}{243}+\frac{1}{729}+\frac{1}{2187}+\frac{1}{6561}\,..\\
\frac{4}{8}=\qquad\ \frac{4}{9}\qquad\quad+\frac{4}{81}\qquad\quad+\frac{4}{729}\qquad\quad+\frac{4}{6561}\,..\\
\hline
1=\frac{1}{3}+\frac{5}{9}+\frac{1}{27}+\frac{5}{81}+\frac{1}{243}+\frac{5}{729}+\frac{1}{2187}+\frac{5}{6561}\,...
\end{array}$$

eine Reihe in der wellenförmig ein Glied ums andere immer wieder größer wird als das vorhergehende, ſo jedoch, daß dieſe Wellen mit großer Beſchleunigung unter jede Grenze fallen. Wir ſehen aus dieſem, daß die Formeln für eingebildete Wurzelgrößen und ſteigende unendliche Reihen als Zeichen für gewiſſe ſyntaktiſch-arithmetiſche Operationen vollkommene Gültigkeit behaupten, wir werden uns nach der allgemeinen Rechnungsart auf die Entwicklungen mit ihrer Hülfe immer verlaſſen können, wenn nur am Ende wieder arithmetiſch brauchbare Reſultate hervortreten, und ſo folgt hier, daß jeder in den Zeichen der Buchſtabenrechnung für alle rationalen Zahlen bewieſene Satz ſich ſyntaktiſch auch auf die unendlichen Reihen und alle Formeln von nur eingebildeten Werthen übertragen laſſe.

g) Von den Functionen.

§. 35.

1) Eine Zahl iſt in der Gewalt der Wiſſenſchaft nicht nur, wenn ſie ſelbſt bekannt iſt, ſondern auch, wenn wir das Verhältniß kennen, in welchem ſie zu bekannten Zahlen ſteht. Die Formen ſolcher Verhältniſſe nannten wir oben Functionen, ihrer giebt es unendlich vielerley nach dem Unterſchied und den Verwicklungen aller arithmetiſchen Operationen. Aber alle dieſe waren nur Zuſammenſetzungen aus Addition und Subtraction. Wie verwickelt alſo gleich die Formen der Functionen erſcheinen mögen, ſie müſſen alle auf die einfachſten, auf arithmetiſche und geometriſche Verhältniſſe, d. h. auf die Verhältniſſe von Summen oder Differenzen, und auf Multiplicationen zurückgeführt werden können.

Eine Function heißt daher rational, wenn ſie keine unbekannte oder veränderliche Zahl unter einem Wurzelzeichen enthält und entwickelt, wenn ſie ſich in einem Polynomium darſtellt, deſſen einzelne Glieder die Form $a y^n x^m$ haben, ſo daß dieſe Glieder nur einfache Producte von Potenzen unbekannter oder veränderlicher Größen mit ganzen poſitiven Exponenten, verbunden mit einem ganz bekannten Factor, als Coefficienten, enthalten. Die entwickelte Function iſt endlich aufgelöſt, wenn ſie bey nur zwey unbekannten oder veränderlichen Größen die eine derſelben in einer Gleichung darſtellt, durch ein Polynomium, in welchem nur die andere mit bekannten Zahlen verbunden iſt.

2) So iſt alſo die allgemeine Form der entwickelten aufgelöſten Function die oben ſchon beym Zahlenſyſtem erwähnte, ein Polynomium nach den ganzen bejahten Exponenten einer Hauptgröße geordnet; $y = a + bx + cx^2 + dx^3$ u. ſ. f.

Mit dieſer Form iſt zugleich der Wiſſenſchaft das wichtige Hülfsmittel gegeben: durch eine zu ſummirende Reihe von Gliedern eine Zahl zu beſtimmen, auch ohne daß alle Glieder der Reihe dargeſtellt werden. Es kommt nemlich nur darauf an, ein Geſetz zu beſtimmen, nach welchem die Coefficienten der Glieder fortlaufen, indem entweder angegeben wird, wie jedes Glied aus dem vorhergehenden zu bilden ſey, oder indem unabhängig für jedes Glied durch die Zahl des Gliedes eine Form deſſelben beſtimmt wird.

So iſt z. B. die Reihe ſelbſt, wenn alle ihre Coefficienten gleich ſind, eine geometriſche Progreſſion und die Summe ihrer Glieder iſt bekannt, wenn das erſte Glied, der Exponent und die Zahl der Glieder gegeben wurde. Sonſt kann die Folge der Coefficienten durch eine arithmetiſche Progreſſion, irgend eine Art figurirter Zahlen und auf andere Weiſen beſtimmt werden.

3) Nach der oben §. 22. gegebenen Ueberſicht für die Aufgaben der allgemeinen Arithmetik ergab ſich, daß alle Buchſtabenrechnung eigentlich mit den Functionen veränderlicher Größen rechnet und bemüht iſt, die Regeln der Auflöſung derſelben in entwickelte, ganze rationale Functionen zu geben. Dafür ſtellen ſich nun folgende Forderungen neben einander:

1) Die ſynthetiſche, für jede arithmetiſche Operation die allgemeine Form der Function zu bilden.

2) Die analytiſche, für beſondere Fälle aufzulöſender Aufgaben die Functionsformen anzuwenden.

3) Dadurch gegebene Functionen zu entwickeln und aufzulöſen.

Hier enthalten alſo 1) und 3) die allgemeine arithmetiſche Theorie; hingegen das 2) die Anwendung der gewonnenen Formen auf einzelne Fälle läßt keine die Arithmetik betreffende philoſophiſche Betrachtung zu. Letztere könnte da nur die beſondere Natur der das eine oder andre mal in Frage ſtehenden Größen ſelbſt betreffen, was alſo nicht hieher gehört. Das erſte iſt die Aufgabe der Theorie der Functionen, das zweyte die der Algebra (wie oben §. 22. beſtimmt wurde.)

Allein die Lehre von der Entwicklung und Auflöſung der Gleichungen oder die algebraiſche Aufgabe enthält eigentlich nur die Betrachtung der Fälle, in denen der Werth einer Function = 0 wird. Die erſte Lehre iſt alſo der Grund aller andern.

Hier kann man nun entweder a. die Functionsformen im allgemeinen betrachten; oder b. den Reihen ihrer verſchiedenen Werthe in der Differenzenrechnung folgen; oder c. in der höhern Analyſis die Geſetze der ſtetigen Veränderung ihrer Werthe ſuchen.

Da dieſe Lehren es aber alle mit denſelben Functionsformen zu thun haben, in welchen die Veränderlichkeit ihrer Zahlen die Bedingungen ihrer Differenzenreihen ſchon in ſich enthält, ſo folgen ſie nicht eigentlich auf einander, ſondern finden neben einander ſtatt, greifen mannigfaltig in einander ein, und können daher, je nachdem man die genannten Formen und Verhältniſſe ſondert oder mit einander verbindet, nach ſehr verſchiedenen Methoden behandelt werden, wie das Verhältniß der Methoden der Reihenentwicklung zu denen der Differentialrechnung davon ein Beyſpiel gibt.

Die erſte Aufgabe bleibt aber immer die ſynthetiſche Theorie der Functionen. Dieſe beſchäftigt ſich mit den rationalen ganzen Polynomien und beſonders mit den nach den ganzen bejahten Potenzen einer Hauptgröße geordneten, um aus ihnen die Summen, Differenzen, Producte, Quotienten, Potenzen, Wurzeln und Logarithmen darzuſtellen d. h. mit ihnen zu rechnen.

Wir betrachten dieſe zuerſt, wollen dann die algebraiſche Aufgabe der Entwicklung und Auflöſung der Functionen, und endlich die der Differenzen- und Differentialrechnung unterſuchen.

§. 36.

Wird eine Zahl nur mit einem Buchſtaben bezeichnet, ſo laſſen ſich auch die Functionen nur unmittelbar an ihr (durch +, —, $\sqrt{}$, Potenz, Logarithmus,) bezeichnen, abgeleitete Functionen ſind in Buchſtaben nur durch Polynomien darſtellbar. Die Buchſtabenrechnung lehrt die Rechnungsarten mit dieſen.

Die Grundlage machen die Operationen der Zuſammenſetzung als die erſte Aufgabe der combinatoriſchen Analyſis. Alles geſchieht hier durch ſyntaktiſche Operationen, wobey Addiren und Subtrahiren wenig Schwierigkeit haben, für verwickelte Darſtellungen aber die Multiplication die wahre Grundlage wird und auf folgenden drey Hauptſätzen ruht.

1) Wenn mehrere Polynomien wie

$$p = a + b + c + d \dots$$
$$q = \alpha + \beta + \gamma + \delta \dots$$
$$r = \mathfrak{a} + \mathfrak{b} + \mathfrak{c} + \mathfrak{d} \dots$$
etc.

mit einander multiplicirt werden ſollen, ſo ſtimmt die Handlung, welche hierbey vorgenommen wird, völlig mit dem Variiren dieſer Reihen mit Wiederhohlungen überein. Zuerſt bey der Multiplication zweyer Reihen verbindet man nach und nach jedes Glied der zweyten mit jedem der erſten zu einem Theilproduct und führt mit der dritten und den ferneren Reihen ſo fort, daß man jedes Glied derſelben nach und nach mit jeder Verbindung der Glieder aus den vorigen Reihen zuſammenſetzt. Syntaktiſch iſt alſo das Product von den m Polynomien p, q, r etc. der Inbegriff aller **Variationen der mten Klaſſe**, $\overset{m}{V}$ für den Zeiger (p, q, r etc.).

2) Enthalten aber die gegebenen Polynomien Reihen von Potenzen einer Hauptgröße, nur in jeder mit andern Coefficienten, wie

$$a x + b x^2 + c x^3 + d x^4 \ldots .$$
$$\alpha x + \beta x^2 + \gamma x^3 + \delta x^4 \ldots .$$

ſo kommt es hier noch darauf an: das Product nach den ſteigenden Potenzen der Hauptgröße zu ordnen, und die Operation wird hier ein **Variiren zu beſtimmten Summen**, indem wir zu jeder Potenz von x die Complexionen der Coefficienten zu der Summe ordnen müſſen, welche der Exponent der Potenz anzeigt. Das verlangte Product wird für m Reihen

$${}^{m}\overset{m}{V}\, x^{m} + {}^{m+1}\overset{m}{V}\, x^{m+1} + {}^{m+2}\overset{m}{V}\, x^{m+2}$$
u. ſ. f.

3) Soll aber eine gegebene Reihe auf eine beſtimmte Potenz mit ganzem bejahten Exponenten erhoben werden, ſo wiederhohlen ſich in jeder Reihe dieſelben Elemente und die Operation wird ſchlechthin ein **Variiren mit Wiederhohlungen**. Man hat für die mte Potenz der Reihe $a + b + c + d \ldots$ zum Zeiger (a, b, c, d ....) die mte Klaſſe der Variationen mit Wiederhohlungen zu ſuchen d. h. die mte Klaſſe der Combinationen ſeiner Elemente jede Complexion mit ihrer Verſetzungszahl verbunden $= m\overset{m}{C}$.

So daß, wenn m eine ganze bejahte Zahl iſt, die mte Potenz des Binomium $a + b$ durch die Reihe

$$a^m + m\, a^{m-1}\, b + \frac{m \cdot m - 1}{1 \cdot 2}\, a^{m-2}\, b^2 + \frac{m \cdot m-1 \cdot m-2}{1 \cdot 2 \cdot 3}\, a^{m-3} b^3 \ldots \frac{m \cdot m-1 \ldots m-(n-1)}{1 \cdot 2 \;\ldots\; n}\, a^{m-n} b^n \ldots$$

dargeſtellt wird.

§. 37.

So langt die directe Methode der combinatoriſchen Analyſis zu, alle wenn auch noch ſo verwickelten Operationen der Zuſammenſetzung mit ſicherm Ueberblick zu vollführen. Allein wenn Quotienten, Wurzeln, logarithmiſche Functionen, kurz wenn Operationen der Theilung geſucht werden, ſo wird ſich unmittelbar durch combinatoriſche Kunſtgriffe keine Antwort beſtimmen laſſen, ſondern wir müſſen erſt zu einer eignen Theorie der Umkehrung der Functionen übergehen.

1) Kennen wir das Geſetz der Reihe, ſo können wir auch Reihen, die ins Unendliche fortlaufen, zur analytiſchen Beſtimmung einer Zahl anwenden und haben darin die einzige Form, welche auch zur Darſtellung irrationaler Ausdrücke durch rationale Theile direct und daher zur annähernden Berechnung gebraucht werden kann. Alle allgemeinen rationalen Functionen für Operationen der Theilung können nun nur durch ſolche unendliche Reihen gegeben werden. Dies wird für Quotienten, Wurzeln und Logarithmen aus dem eben geſagten erhellen. Die meiſten Wurzeln und Logarithmen für rationale Zahlen ſind irrational, alſo kann eine dahin gehörende allgemeine Form nur durch Reihen ohne

Ende gegeben werden. Daſſelbe gilt aber auch ſchon für verhältnißmäßig incommenſurable Zahlen und alſo auch für die allgemeine Form der Quotienten. Die Darſtellung wird nemlich unter der Bedingung gefordert, daß das Polynomium nach den Potenzen einer Hauptgröße fortlaufen ſoll. Hier bleiben alſo doch die meiſten Zahlen, (wie alle Brüche, deren Nenner nicht reine Vielfache von 2 und 5 ſind, durch die Darſtellung in Decimalbrüchen,) nur durch Reihen ohne Ende beſtimmbar.

2) Der Hauptſatz für die Umkehrung der Functionen wird ſich nun ſo darſtellen laſſen. Das allgemeine Schema jeder ganzen rationalen Function von x iſt $A + Bx + Cx^2 + Dx^3 \,..$ d. h. eine Reihe von bekannten Coefficienten mit jeder ganzen bejahten Potenz von x verbunden. Wenn nun eine ſolche Function für die veränderliche Größe x, welches auch ihr Werth ſey, immer $= 0$ bleiben ſoll; $0 = A + Bx + Cx^2 \ldots$ es mag die Reihe kurz oder lang oder gar unendlich ſeyn, ſo muß jeder Coefficient für ſich $= 0$ ſeyn.

Denn da unter den Werthen von x auch $x = 0$ iſt, ſo verſchwindet alles übrige und man behält dann $0 = A$. Folglich läßt ſich die Gleichung durchaus mit x aufheben, nun bleibt B allein, welches für $x = 0$ wieder gleich Null erſcheint, und ſo fort für jeden folgenden Coefficienten.

Dieſer Satz deſſen Beweisgrund in der Natur der hier durch x bezeichneten veränderlichen Größe liegt, führt mit großer Leichtigkeit zu vielen wichtigen Folgen. Er geſtattet uns die Form einer ſolchen Reihe auf den Verſuch anzunehmen oder vorläufig in Rückſicht des bloßen Geſetzes der Potenzenreihe für x zu beſtimmen und dann aus dem Geſetz irgend einer Operation für dieſe eine Gleichung zu berechnen unter der Form $0 = A + Bx \ldots$ Dieſe Gleichung aber zerfällt uns dann für jeden Coefficienten in eine eigne, vermittelſt deren ſich die Abhängigkeit der Coefficienten von einander beſtimmen läßt und wenn man einen derſelben anderweit zu berechnen weiß, auch die ganze Reihe.

§. 38.

Dem gemäß geben wir für die einfachſten Fälle der Quotienten, Wurzeln und Logarithmen eine kurze Darſtellung.

1) Man verlangt den Quotienten $\frac{1}{1+x}$ in einer ganzen rationalen nach den Potenzen von x fortſchreitenden Function darzuſtellen.

Wir nehmen die Form der Reihe $A + Bx + Cx^2 \ldots$ an und, wenn eine ſolche möglich iſt, wird ſich alſo $A + Bx + Cx^2 + Dx^3 \ldots = \frac{1}{1+x}$ ſetzen laſſen. Nun wird, weil Diviſion die umgekehrte Operation der Multiplication iſt:

$$(1 + x)(A + Bx + Cx^2 \ldots) = 1 \text{ oder}$$
$$\begin{aligned} 0 = A &+ Bx + Cx^2 + Dx^3 \ldots \\ -1 &+ Ax + Bx^2 + Cx^3 \ldots \end{aligned}$$

Alſo nach unſerm Hauptſatz: $A - 1 = 0$; $B + A = 0$; $C + B = 0$; u. ſ. f., das heißt

$A = 1$; $B = - A = - 1$; $C = - B = + 1$; $D = - 1$ u. ſ. f. Die Form der Function iſt $1 - x + x^2 - x^3 + x^4$ . .

2) Man verlangt die Form einer ganzen rationalen Function, in welcher die Potenzen des Binomium $(1 + x)$ mit gebrochnen und mit negativen Exponenten durch x dargeſtellt werden.

Gibt es eine ſolche, ſo muß ihre Reihe, weil $1^{\frac{1}{m}}$ und $1^{-1} = 1$ ſind, von 1 aufwärts laufen. Wir nehmen daher die Form $1 + Ax + Bx^2 + Cx^3 \ldots$ an.

Dieſe wäre alſo zuerſt $= (1 + x)^{\frac{1}{m}}$ zu ſetzen, und wir könnten die Erhebung in Potenzen unmittelbar in Wurzelausziehung umkehren, wenn wir auf beyden Seiten in die $n$te Potenz erhöben und dann die Coefficienten beſtimmten. Allein dies gäbe eine verwickelte Rechnung, die wir umgehen können, indem wir nach einem leichtern Geſetz die angegebenen Reihen in Rechnung bringen, und eine Gleichung bilden, aus der ſich die Abhängigkeit der Coefficienten von einander ergibt.

Nun iſt es ein allgemeines Geſetz der Potenzenrechnung, daß $a^m b^m = (ab)^m$, wobey m jede ganze oder gebrochne, bejahte oder verneinte Zahl bedeuten darf.

Nehmen wir daher zwey Binomien $(1 + x)$ und $(1 + v)$ an, ſo iſt $(1 + x)^m (1 + v)^m = (1 + x + v(1 + x))^m$. Gilt nun die gegebene Form für jeden Werth von x, ſo gilt ſie auch für $x = v$; und für $x = (x + v(1 + x))$. Daher wird aus der Gleichung $(1 + x)^m (1 + v)^m = (1 + x + v(1 + x))^m$ folgende:

$$(1+Ax+Bx^2+Cx^3\ldots)(1+Av+Bv^2+Cv^3\ldots)=$$
$$1+A(x+v(1+x))+B(x+v(1+x))^2+C(x+v(1+x))^3\ldots$$

Dieſes entwickelt gibt:

$$\left.\begin{array}{l}
1+Ax+Bx^2+Cx^3\ldots \\
Av+A^2xv+ABx^2v+ACx^3v\ldots \\
+Bv^2+BAxv^2+B^2x^2v^2+BCx^3v^2\ldots \\
\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots
\end{array}\right\}$$

$$=\left\{\begin{array}{l}
1+Ax+Av(1+x) \\
+Bx^2+2Bvx(1+x)+B^2v^2(1+x)^2 \\
+Cx^3+3Cvx^2(1+x)+3Cv^2x(1+x)^2\ldots \\
+Dx^4+4Dvx^3(1+x)+6Dv^2x^2(1+x)^2. \\
\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots
\end{array}\right.$$

Bei näherer Betrachtung dieſer Gleichung ergibt ſich, daß die erſte horizontale Reihe links gegen die erſte verticale rechts aufgeht. Alles was dann übrig bleibt, iſt in v multiplicirt, v aber kommt nur in der zweyten horizontalen Reihe links und in der zweyten verticalen Reihe rechts in der erſten, in allen andern in höhern Potenzen vor. Heben wir daher das Ganze mit v auf, ſo bleiben nur dieſe beyden Reihen ohne v. Der Werth von v iſt aber jeder beliebige und v darf auch = 0 geſetzt werden. Dadurch aber verſchwindet alles übrige und die Gleichung beſteht nur aus den genannten zwey Reihen:

$$A+A^2x+ABx^2+ACx^3=A+Ax+2Bx+2Bx^2$$
$$+3Cx^2+3Cx^3+4Dx^3+$$
$$4Dx^4\;.\;.\;.\;.\;.$$

und daraus ergeben ſich auf einer Seite:

$$\begin{array}{llllll}
0 = -A & -A^2 x & -A B x^2 & -A C x^3 \ldots & & \\
\;\;\;\; +A & +A x & & & & \\
 & +2 B x & +2 B x^2 & & & \\
 & & +3 C x^2 & +3 C x^3 \ldots\ldots & & \\
 & & & +4 D x^3 \ldots & &
\end{array}$$

Folglich iſt: $A = A$; $\quad A = A$

$$2 B = A^2 - A;\quad B = A \,.\, \frac{A-1}{2}$$

$$3 C = B\,(A-2);\quad C = B \,.\, \frac{A-2}{3}$$

$$4 D = C\,(A-3);\quad D = C \,.\, \frac{A-3}{4}$$

Eine Reihe der Abhängigkeit der Coefficienten von einander, deren Geſetz gleich erkannt wird, indem es nur vom zweyten Binomialcoefficienten für ganze bejahte Exponenten abhängt. Es iſt alſo $(1+x)^m =$
$$1 + A x + A \,.\, \frac{A-1}{2}\, x^2 + B \,.\, \frac{A-2}{3} \,.\, x^3$$
$$+ C \,.\, \frac{A-3}{4}\, x^4 \ldots\ldots \overline{M}^{1} \,.\, \frac{A-(m-1)}{m}\, x^m \ldots\ldots$$

Nun käme es für die Beſtimmung der Coefficienten ſelbſt nur noch darauf an für $(1+x)^{\frac{1}{n}}$ und $(1+x)^{-n}$ das A zu beſtimmen.

Dafür ſetzen wir erſtlich $(1+x)^{\frac{1}{n}} = 1 + A x + x^2 Y$ und erheben auf beyden Seiten in die nte Potenz. So iſt
$$1 + x = 1 + n A x + \frac{n \,.\, n-1}{1 \,.\, 2} A^2 x^2 \ldots\ldots$$
$$+ n\,(1 + A x)^{n-1}\, x^2\, Y \ldots$$

Hier fällt in die Augen, daß rechts alle Glieder außer $1 + nAx$ höhere Potenzen von x enthalten. Alles auf eine Seite gebracht iſt alſo: $0 =$

$$\begin{array}{l} +1+nAx+\dots \\ -1-x \end{array}$$

Alſo $1 = 1$; $nA = 1$; $A = \frac{1}{n}$. Folglich die erſte geſuchte Reihe $(1+x)^{\frac{1}{n}} = 1 + \frac{1}{n}x + \frac{1}{n}\cdot\frac{\frac{1}{n}-1}{2}x^2$

$$+ B\cdot\frac{\frac{1}{n}-2}{3}x^3 + C\frac{\frac{1}{n}-3}{4}x^4\dots$$

Zweytens um A für $(1+x)^{-n}$ zu beſtimmen, haben wir $(1+x)^{-n} = \frac{1}{(1+x)^n} = 1 + Ax + x^2Y$.

$$\begin{aligned} \text{Alſo } 1 &= (1+x)^n(1+Ax+x^2Y) \\ 1 &= \left(1+nx+\frac{n.n-1}{1.2}x^2\dots\right)(1+Ax+x^2Y) \\ 1 &= 1+Ax+x^2Y \\ &\quad +nx+nAx^2+nx^3Y \\ &\quad\quad + \frac{n.n-1}{1.2}x^2+\frac{n.n-1}{1.2}Ax^3\dots \\ &\quad\quad\quad \dots \end{aligned}$$

Wo wieder alle folgenden Glieder x in höhern Potenzen enthalten. Alſo iſt $1 = 1$; $A = -n$. und folglich:

$$(1+x)^{-n} = 1 - nx + \frac{-n.-n-1}{1.2}x^2 + B\frac{-n-2}{3}x^3\dots$$

Und ſo haben wir denn die allgemeine Gültigkeit des binomiſchen Lehrſatzes dargeſtellt. Für jeden Werth

von m iſt $(1 + x)^m = 1 + m\,x + \frac{m \,.\, m - 1}{1 \,.\, 2} x^2$
$+ \ldots \frac{m\,(m - 1) \,.\,.\, m - (r - 1)}{1 \,.\, 2 \,.\, 3 \,.\,.\,.\,.\, r} x^r \,.\,.$

Im beſondern aber $(1 + x)^{-n} = 1 - nx + \frac{n \,.\, n + 1}{1 \,.\, 2} x^2 - \ldots$
$+ (-1)^r \frac{n \,.\, n + 1 \ldots n + (r - 1)}{1 \,.\, 2 \,.\,.\, r} x^r \ldots$ und $(1 + x)^{\frac{1}{n}} =$
$1 + \frac{1}{n} x - \frac{1 \,.\, n - 1}{1 \,.\, 2 \,.\, n^2} x^2 + \frac{1 \,.\, n - 1 \,.\, 2n - 1}{1 \,.\, 2 \,.\, 3 \,.\, n^3} x^3 - \ldots$
$\ldots (-1)^{r-1} \frac{1 \,.\, n - 1 \,.\, 2n - 1 \ldots (r - 1)n - 1}{1 \,.\, 2 \,.\, 3 \,.\,.\, r \,.\, n^r} x^r \ldots$

3) Man verlangt die Form einer ganzen rationalen Function, welche den Logarithmus einer Zahl durch die Zahl und eine, welche die Zahl durch ihren Logarithmus darſtellt.

Dafür haben wir, wenn der Zahl $(1 + y)$ Logarithmus x und die Baſis des logarithmiſchen Syſtems $(1 + a)$ iſt, die Gleichung $(1 + y) = (1 + a)^x$. Es käme darauf an, ſowol x in einer Function von y, als $(1 + y)$ in einer Function von x darzuſtellen. Da Logarithmus $1 = 0$, ſo wird die erſte Form $\log. (1 + y) = A\,y + B\,y^2 + C\,y^3 \ldots$ Da hingegen der Logarithmus der Baſis $= 1$, ſo werden wir für die Zahl des Logarithmus x die Form $1 + A\,x + B\,x^2 + C\,x^2 \ldots$ anſetzen.

Durch unmittelbare Behandlung der gegebenen Gleichung würden wir wieder eine ſehr verwickelte Umkehrung bekommen, wir berufen uns daher auf das einfachere Geſetz, daß der Logarithmus des Productes gleich der Summe der Logarithmen der Factoren ſey.

Nehmen wir alſo zwey Zahlen $(1+y)$ und $(1+v)$, ſo ergibt ſich $\log.(1+y)+\log.(1+v)=\log.(1+y+v(1+y))$.

Unter dieſer Form gibt nun die angenommene Reihe die Gleichung:

$$\left.\begin{array}{l} Ay+By^2+Cy^3\dots \\ +Av+Bv^2+Cv^3\dots \end{array}\right\} = \left\{\begin{array}{l} Ay+Av(1+y) \\ By^2+2Bvy(1+y)+Bv^2(1+y)^2 \\ Cy^3+3Cvy^2(1+y)+3Cv^2y(1+y)^2\dots \\ \dots\dots\dots \end{array}\right.$$

Hier fällt wieder die erſte Reihe links gegen die erſte verticale rechts weg und alles übrige geht in v auf, welches aber nur in Av links und in der zweyten verticalen Reihe rechts in der erſten Potenz enthalten iſt. Heben wir alſo durch v auf und ſetzen dann $v=0$, ſo verwandelt ſich die Gleichung in:

$$A = A + Ay + 2By + 2By^2 + 3Cy^2 + 3Cy^3\dots$$

$$\begin{array}{lllll} 0 = +A & & & & \\ \quad -A & +Ay & & & \\ & +2By & +2By^2 & & \\ & & +3Cy^2 & +3Cy^3 & \\ & & & +4Dy^3\dots & \end{array}$$

Folglich
$$\begin{array}{llll} A = A & & A = A \\ 2\,B = -\,A & & B = -\frac{A}{2} \\ 3\,C = -\,2\,B & & C = +\frac{A}{3} \\ 4\,D = -\,3\,C & & D = -\frac{A}{4} \end{array}$$

Die Reihe wird alſo:

$$\log.(1 + y) = A\,(y - \tfrac{1}{2}\,y^2 + \tfrac{1}{3}\,y^3 - \tfrac{1}{4}\,y^4 \ldots)$$

Dieſe Reihe beſtimmt uns allgemein für jedes logarithmiſche Syſtem das Geſetz der Abhängigkeit der Coefficienten von einander, wenn die Reihe den Logarithmus durch die Zahl geben ſoll. Es muß hier, um die Coefficienten ſelbſt zu beſtimmen im gegebenen logarithmiſchen Syſtem nur noch der allen gemeinſchaftliche Factor A beſtimmt werden. Iſt nun $(1 + a)$ die Baſis eines Syſtems, ſo iſt ihr Logarithmus $= 1$.

Alſo $1 = {}^{(1+a)}A\,(a - \tfrac{1}{2}\,a^2 + \tfrac{1}{3}\,a^3 - \tfrac{1}{4}\,a^4 \ldots)$

und $\dfrac{1}{{}^{(1+a)}A} = a - \tfrac{1}{2}\,a^2 + \tfrac{1}{3}\,a^3 - \tfrac{1}{4}\,a^4 \ldots$

ſo daß $\dfrac{1}{{}^{(1+a)}A}$ gleich der Summe der Reihe $(a - \tfrac{1}{2}\,a^2 + \tfrac{1}{3}\,a^3 - \tfrac{1}{4}\,a^4 \ldots)$ für jedes Syſtem eine beſtimmte durch die Baſis gegebene Zahl iſt, welche man den Modulus des Syſtems nennt. Wir wollen daher $\dfrac{1}{{}^{(1+a)}A} = {}^{(1+a)}M$ ſetzen.

Wäre $(1 + y)$ die Baſis eines andern Syſtems, ſo iſt ${}^{(1+y)}M = y - \tfrac{1}{2}\,y^2 + \tfrac{1}{3}\,y^3 \ldots$ und

$${}^{(1+a)}\log.\,(1+y) = \frac{y - \frac{1}{2}y^2 + \frac{1}{3}y^3 \ldots}{a - \frac{1}{2}a^2 + \frac{1}{3}a^3 \ldots} = \frac{{}^{(1+y)}M}{{}^{(1+a)}M}.$$

Durch die gefundene Reihe wird nun ein logarithmiſches Syſtem als das einfachſte beſtimmt, welches man das natürliche nennt, nemlich dasienige, wofür $M = 1$ zu ſetzen iſt. In dieſem Syſtem hätten wir $\log.\,(1+y) = y - \frac{1}{2}y^2 + \frac{1}{3}y^3 \ldots\ldots = {}^{(1+y)}M$. Das heißt der natürliche Logarithmus einer jeden Zahl iſt der Modulus des Syſtems, in welchem dieſe Zahl die Grundzahl iſt, und wir haben ${}^{b}\log.\,(1+y) = \frac{\log.\ \mathrm{nat.}\,(1+y)}{\log.\ \mathrm{nat.}\ b}$. So laſſen ſich durch das natürliche Syſtem für jede gegebene Zahl in beliebigen andern Syſtemen die Logarithmen beſtimmen.

Da $(1+y)^n = 1 + n\,y + \frac{n \cdot \overline{n-1}}{1 \cdot 2}y^2 + \frac{n \cdot \overline{n-1} \cdot \overline{n-2}}{1 \cdot 2 \cdot 3}y^3 + \frac{n \cdot \overline{n-1} \cdot \overline{n-2} \cdot \overline{n-3}}{1 \cdot 2 \cdot 3 \cdot 4}y^4 \ldots$ ſo iſt $\frac{(1+y)^n - 1}{n} = y + \frac{n-1}{2}y^2 + \frac{\overline{n-1} \cdot \overline{n-2}}{2 \cdot 3}y^3 + \frac{\overline{n-1} \cdot \overline{n-2} \cdot \overline{n-3}}{2 \cdot 3 \cdot 4}y^4 \ldots$ Setzt man hier $n = 0$, ſo wird $\frac{(1+y)^0 - 1}{0} = y - \frac{1}{2}y^2 + \frac{1}{3}y^3 - \frac{1}{4}y^4 \ldots = \log.\ \mathrm{nat.}\,(1+y)$ und ${}^{b}\log.\,z = \frac{z^0 - 1}{b^0 - 1}$.

Aber welches iſt denn die Baſis des natürlichen Syſtems? Dieſes wird ſich durch die Gleichung

$1 = a - \frac{1}{2} a^2 + \frac{1}{3} a^3 \,.\,.$ nicht ſo leicht finden. Leichter bringt uns die umgekehrte Form darauf, welche die Zahl durch den Logarithmus anzeigt.

Dafür ſetzten wir num. log. $x = 1 + A x + B x^2 + C x^3 \,.\,.\,.\,.$ Nun ſey v noch ein veränderlicher Logarithmus, ſo iſt: (N. log. x) . (N. log. v) $=$ N. log. $(x + v)$. In der angenommenen Reihe ausgedrückt alſo: $(1 + A x + B x^2 \,.\,.)(1 + A v + B v^2 \,.\,.) = 1 + A(x + v) + B(x + v)^2 \ldots$ und entwickelt:

$$\left.\begin{array}{l} 1 + A x + B x^2 \,.\,. \\ A v + A^2 x v + A B x^2 v \ldots \\ B v^2 + B A x v^2 + B^2 x^2 v^2 . \end{array}\right\} = \left\{\begin{array}{l} 1 + A x + A v \\ + B x^2 + 2 B x v + B v^2 \\ + C x^3 + 3 C x^2 v + 3 C x v^2 \,.\,. \\ \quad . \quad . \quad . \quad . \quad . \end{array}\right.$$

Hier verſchwinden wieder die erſte Reihe links und die verticale erſte rechts gegen einander. Dividirt man das übrige durch v und ſetzt dann $v = 0$, ſo wird

$$0 = \begin{array}{l} - A - A^2 x - A B x^2 - A C x^3 \ldots \\ + A + 2 B x + 3 C x^2 + 4 D x^3 \ldots \end{array}$$

Alſo $A = A$; $\qquad A = A$

$A^2 = 2 B; \qquad B = \frac{A^2}{2}$

$A B = 3 C; \qquad C = \frac{A^3}{2 \cdot 3}$

$A C = 4 D; \qquad D = \frac{A^4}{2 \cdot 3 \cdot 4}$

Und wir erhalten die Reihe

$$\text{Num. log. } x = 1 + A x + \frac{A^2}{2} x^2 + \frac{A^3}{2 \cdot 3} x^3 + \frac{A^4}{2 \cdot 3 \cdot 4} x^4 \ldots$$

Wollen wir nun zu dieſem Verhältniß der Coefficienten gegen einander für ein beſtimmtes logarithmiſches Syſtem die Coefficienten ſelbſt beſtimmen, ſo haben wir, wenn $(1+a)$ die Baſis iſt, dafür ſchon die Gleichung

$$N.\log.x = (1+a)^x = 1 + xa + \ldots \frac{x.x-1.\ldots x-(r-1)}{1.2\ldots\ldots r-1.r}\,a^r\ldots$$

und es käme darauf an dieſe Reihe nach den Potenzen von x zu ordnen, um ſie mit der gefundnen zu vergleichen.

Jeder Coefficient einer Potenz von x wird aber bey dieſer Umänderung durch eine Reihe gebildet werden, welche nach den Potenzen von a fortläuft. Das allgemeine Glied von $(1+a)^x$ läßt ſich dafür ſo darſtellen:

$$\frac{a^r}{1.2.3\ldots r-1.r}\,(x.(x-1)(x-2)\ldots(x-(r-1))).$$

x iſt hier in einem Product enthalten, in welchem $(r-1)$ Factoren von der Form $(x-p)$ mit x multiplicirt werden. Nach den Regeln der allgemeinen Multiplication iſt aber das Product von $(r-1)$ Factoren unter der Form $(x-p)$ nach den Potenzen von x geordnet eine Reihe, welche mit x^{r-1} anfängt und von dieſer Potenz abwärts mit den niedrigeren nach der Reihe die erſte, zweyte, dritte u. ſ. w. Klaſſe von den Combinationen der p, p', p'' . . verbindet. Nach x geordnet wird daher hier das allgemeine Glied $\frac{a^r}{1.2\ldots\ldots r-1.r}$ $(x^r + \overset{1}{C}\,x^{r-1} + \overset{2}{C}\,x^{r-2}\ldots\overset{r-1}{C}\,x)$ für den Zeiger $(-1, -2, \ldots -(r-1))$.

Um das A unſrer Reihe zu beſtimmen, brauchen wir nun aus dieſem nur die Coefficienten von x allein, deren allgemeiner Ausdruck ${}^{r-1}C$ war. Für unſern Zeiger iſt aber ${}^{r-1}C = -1 \,.\, -2 \,.\, -3 \,.\,.\, -(r-1) = (-1)^{r-1}\, 1 \,.\, 2 \,.\, 3 \,.\,.\, (r-1)$. Daher das allgemeine Glied der Reihe, welche den Coefficienten von x macht

oder $A = \frac{(-1)^{r-1}\, 1 \,.\, 2 \,.\,.\,.\,.\, (r-1)}{1 \,.\, 2 \,.\,.\,.\, r-1 \,.\, r}\, a^r = (-1)^{r-1} \frac{1}{r} a^r$.

und daher

$$A = a - \tfrac{1}{2} a^2 + \tfrac{1}{3} a^3 - \tfrac{1}{4} a^4 \ldots$$

Das heißt dieſes $A = {}^{(1+a)}M$; es iſt der Modulus jedes Syſtems. Für das natürliche Syſtem iſt daher $A = 1$ und im natürlichen Syſtem N. log. nat. x $= 1 + x + \tfrac{1}{2} x^2 + \frac{1}{2 \,.\, 3} x^3 + \frac{1}{2 \,.\, 3 \,.\, 4} x^4 \,.\,.$ Setzen wir hier noch $x = 1$, ſo erhalten wir endlich die Baſis des natürlichen Syſtems $e = 1 + 1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{2 \,.\, 3} + \frac{1}{2 \,.\, 3\; 4} + \frac{1}{2 \,.\, 3 \,.\, 4\; 5}$ u. ſ. w. und für jede Zahl $(1 + y) = e^x$ als Exponentialgröße haben wir: $(1 + y) =$

$$e^x = 1 + x + \tfrac{1}{2} x^2 + \frac{1}{2 \,.\, 3} x^3 + \frac{1}{2 \,.\, 3 \,.\, 4} x^4 \ldots.$$

die Exponentialreihe, welche im Syſtem der natürlichen Logarithmen die Zahl durch ihren Logarithmus beſtimmt.

§. 39.

Die hier gegebene Darſtellung der Grundlehren für die Functionsformen der erſten Operationen der Theilung möchte die klarſte und gründlichſte ſeyn, weil ſie aus dem Hauptſatz dieſer Lehre alle Elementarreihen auf gleichartige Weiſe darſtellt.

Die erſte Reihe für den Quotienten $\frac{1}{1+x}$ läßt ſich eben ſo leicht durch das gewöhnliche arithmetiſche Verfahren der Diviſion darſtellen, bey den Potenzen mit gebrochnen und negativen Exponenten zeigen ſich hingegen Schwierigkeiten einen gründlichen allgemeinen Beweis des binomiſchen Lehrſatzes ohne Differentialrechnung zu geben und die logarithmiſchen Reihen wird niemand elementararithmetiſch zu entwickeln Luſt haben.

Für den allgemeinen Beweis des binomiſchen Lehrſatzes flüchtete Käſtner deswegen in die Differentialrechnung. Wir können dieſe Reihen aber auch entweder durch bloße arithmetiſche Operationen oder direct durch Functionenrechnung ableiten. Das einfachſte Verfahren der letzten Art habe ich hier gegeben. Der Anfang arithmetiſcher Elementarbeweiſe findet ſich bey Segner §. 259. in Clairaut's Algebra S. 286. der deutſchen Ueberſetzung und an andern Orten, vollſtändig und gründlich aber in Thibaut's allgemeiner Arithmetik. Indeſſen bleiben alle dieſe Darſtellungen von großer Weitläuftigkeit und deswegen bemühte man ſich vielfach um kürzere Behandlungen. Wir müſſen aber grade darum bey der Sache verweilen, weil hierin ſo oft gefehlt worden iſt.

Euler, deſſen Beweis ſich auch bey Lorenz findet, Klügel, Buſſe, Stahl und andere haben ſolche Verſuche gemacht, welche im Grunde alle einerley Ziel haben. Denn wiewol andere die Sache ſehr verwickelt darſtellen, ſo liegt doch immer derſelbe Fehler, der ſich bey **Euler** und **Stahl** ſehr leicht nachweiſen läßt, zu Grunde. **Euler** und **Stahl** vergleichen nemlich die Form $(a + b)^n$ ſo mit $(a + b)^{\frac{n}{m}}$ und $(a + b)^{-n}$, daß ſie zeigen, wenn es eine allgemeine Formel für $(a + b)^{\frac{n}{m}}$ oder $(a + b)^{-n}$ gebe, ſo müſſe dieſe auch für $(a + b)^n$ gelten, im Grunde nur weil $(a + b)^n = (a + b)^{\frac{mn}{m}}$ und $\frac{(a + b)^m}{(a + b)^{m+n}} = (a + b)^{-n}$. Dann ſchließen ſie aber ohne Grund, daß die für $(a + b)^n$ gefundene Form auch für die andern Fälle gelte. Die Frage wäre ja, ob dieſes nicht nur eine **beſondere** Formel für ganze bejahte Exponenten ſey, ob es wohl überhaupt eine allgemeine Formel gebe und wenn dieſes, ob ſie nicht von der gefundenen noch verſchieden ſey. Die erſte bricht ja wenigſtens immer ab und gilt auch als ſteigende Reihe während die andern ohne Ende fortlaufen und als ſteigende Reihen die arithmetiſche Bedeutung verlieren.

Dieſe und ähnliche Irrungen ſind wohl durch das frühere tumultuariſche Verfahren in der Darſtellung der mathematiſchen Theorien entſtanden, indem ſelbſt die Theorien ſo oft mit Vermengung mehrerer Disciplinen, in der Ueberlieferung von einzelnen Sätzen ohne Einheit und rechte Ueberſicht und mit Demonſtrationen durch einzelne Kunſtgriffe fortgeführt worden ſind, da in dieſen Theorien doch alles auf dem Zuſammenhang beſtimmter Hauptſätze ruht, durch welche allein die Lehre ein geſchloſſenes Ganzes werden kann, während die Entwicklung einzelner Formen im Gebiet einer ſolchen Hauptwahrheit arithmetiſch und ſyntaktiſch eine unbegrenzbare Mannigfaltigkeit zuläßt. Ich meine, hier werden die Lehrbücher von Thibaut und Kramp für die Methode des Lehrvortrags eine klarere Ueberſicht der wiſſenſchaftlichen Aufgaben im Großen verſchaffen.

Für unſern Fall möchte der Fehler darin ſeine Veranlaſſung gehabt haben, daß man verleitet durch die tumultuariſche Methode eine Beweisführung auf gut Glück unternahm, ohne einen Beweisgrund voraus gekannt zu haben, durch den man den Beweis wirklich hätte zum Schluß bringen können. Der Beweisgrund des binomiſchen Lehrſatzes für ganze bejahte Exponenten liegt darin, daß die allgemeine Multiplication ein Variiren von Reihen mit Wiederhohlung iſt, welches für Potenzen ſchlechthin ein Variiren mit Wiederhohlungen wird. Dieſe ſyntaktiſche Operation kann aber für die Diviſion der negativen und das Wurzelausziehen der gebrochnen Exponenten gar nicht in Anſpruch genommen werden, alſo auch die allgemeine Gültigkeit der Form daraus allein nicht folgen. Hier ſind vielmehr Operationen der Theilung in Frage, für welche das Geſetz durchaus in einer Umkehrung des vorigen Verfahrens der Zuſammenſetzung liegen muß. Aus dem Geſetz dieſer Umkehrung kann daher auch allein der Beweisgrund einer Formel für gebrochne und negative Exponenten entlehnt werden.

Wir können demgemäß die allgemeine Gültigkeit des binomiſchen Lehrſatzes ausſprechen: die Reihe für die Potenzen des Binomium iſt diejenige, welche, wenn ſie umgekehrt wird, ihre Form nicht ändert.

§. 40.

Wenn wir nun nach dieſen Methoden der allgemeinen Rechnungsart rechnen, ſo werden wir uns der ſyntaktiſch arithmetiſchen Formen ganz im allgemeinen bedienen und alſo in alle nur eingebildeten oder ſonſt nur ſyntaktiſch und nicht arithmetiſch bedeutſamen Formeln mit verwickeln müſſen. Dies gibt der allgemeinen Rechnungsart eine eigenthümliche Unbeſtimmtheit oder Vieldeutigkeit, deren Geſetze von der allgemeinen arithmetiſchen Theorie gefordert werden müſſen.

Obgleich wir alſo hier nur die Formen der Functionen für die erſten arithmetiſchen Operationen zu entwickeln hatten, und unſer Zweck nicht iſt, uns auf die Beſtimmung beſonderer Functionsformen einzulaſſen, ſo müſſen wir doch noch den Algorithmus mit unmöglichen Logarithmen und ſeine Verbindung mit den Kreisfunctionen aufſuchen.

Wir haben nemlich oben geſehen (§. 23.), daß unſre Wiſſenſchaft ſich bis jetzt in Rückſicht der Zuſammenſetzung der erſten arithmetiſchen Operationen auf diejenigen beſchränkt, deren vollſtändige Verbindung die logarithmiſche Rechnung gibt. Vermittelſt der allgemeinen logarithmiſchen Rechnung werden ſich daher die Geſetze aller Vieldeutigkeiten und Unbeſtimmtheiten nachweiſen laſſen, welche der nur ſyntaktiſche Gebrauch der eingeführten Zeichen mit ſich bringt.

So brauchen wir hier noch folgende Ueberſicht.

1) Setzen wir in e^x, anſtatt x, $a\sqrt{-1}$, ſo iſt

$$e^{a\sqrt{-1}} = 1 - \frac{1}{1.2}a^2 + \frac{1}{1.2.3.4}a^4 \ldots$$
$$+ \sqrt{-1}\left(a - \frac{1}{1.2.3}a^3 + \frac{1}{1.2.3.4.5}a^5 \ldots\right)$$

Hier nennt man die obere Reihe **Coſinus** (cos. a) und den möglichen Theil der untern **Sinus** (sin. a) der Zahl a, ſo daß $e^{a\sqrt{-1}} = \cos. a + \sin. a\sqrt{-1}$.

Für $e^{-a\sqrt{-1}}$ wird nur das Zeichen der untern Reihe geändert; es iſt $e^{-a\sqrt{-1}} = \cos. a - \sin. a\sqrt{-1}$. Daher erhalten wir $\cos. a = \frac{e^{a\sqrt{-1}} + e^{-a\sqrt{-1}}}{2}$; $\sin. a = \frac{e^{a\sqrt{-1}} - e^{-a\sqrt{-1}}}{2\sqrt{-1}}$.

Folglich $(\sin. a)^2 = -\frac{e^{2a\sqrt{-1}} - 2 + e^{-2a\sqrt{-1}}}{4}$

und $(\cos. a)^2 = \frac{e^{2a\sqrt{-1}} + 2 + e^{-2a\sqrt{-1}}}{4}$, ſo daß $(\sin. a)^2 + (\cos. a)^2 = 1$.

Endlich nehmen wir a negativ, ſo iſt $\cos. (-a) = \cos. a$; $\sin. (-a) = -\sin. a$.

2) In der Exponentialreihe

$$1 + a + \frac{a^2}{1.2} + \frac{a^3}{1.2.3} + \frac{a^4}{1.2.3.4} \ldots$$

fallen die Coefficienten mit ſolcher Beſchleunigung, daß die Reihe für jeden noch ſo großen endlichen Werth von a eine endliche Summe gibt. Denn das nte Glied derſelben bildet ſich aus dem (n — 1)ten, indem letzteres durch $\frac{a}{(n-1)}$ multiplicirt wird. Die Reihe bleibt alſo, wenn a größer als 1, ſteigend ſo lang $a > n - 1$, ſo bald aber $a < n - 1$, ſo wird $\frac{a}{n-1}$ ein eigentlicher Bruch und die Reihe fällt dann noch ſchneller als die aus den Potenzen eines eigentlichen Bruches gebildete, weil hier für jedes folgende Glied der Nenner (n — 1) des neuen Factors wächſt, während der Zähler a beſtändig bleibt.

Aus demſelben Grund ſind die für Coſinus a und Sinus a angegebenen Reihen noch viel ſchneller fallend für jeden reellen Werth von a.

Man kann daher a jeden beliebigen Werth geben und Coſinus und Sinus als eine eigne Function der Zahl a anſehen.

Wollen wir dieſe Functionen aus den gegebenen Werthen für a berechnen, ſo dienen dafür unmittelbar die angegebenen Reihen. Soll aber umgekehrt für einen gegebenen Werth von cos. a oder sin. a die Zahl a berechnet werden, ſo müſſen wir jene Functionen umkehren.

Dies wird auf folgende Art am leichteſten geſchehen. Es iſt $e^{a\sqrt{-1}} = \cos. a + \sin. a\sqrt{-1}$, alſo $a = \frac{1}{\sqrt{-1}} \log. (\cos. a + \sin. a\sqrt{-1})$. Aber auch

$e^{-a\sqrt{-1}} = \cos.\, a - \sin.\, a\sqrt{-1}$ und folglich $a = -\frac{1}{\sqrt{-1}}\log.\,(\cos.\, a - \sin.\, a\sqrt{-1})$.

Addiren wir dieſe beyden Werthe für a, ſo ergibt ſich $2a = \frac{1}{\sqrt{-1}}(\log.\,(\cos.\, a + \sin.\, a\sqrt{-1}) - \log.\,(\cos.\, a - \sin.\, a\sqrt{-1}))$. Folglich

$$a = \frac{1}{2\sqrt{-1}}\log.\left(\frac{1+\frac{\sin.\, a}{\cos.\, a}\sqrt{-1}}{1-\frac{\sin.\, a}{\cos.\, a}\sqrt{-1}}\right).$$

Nun war oben

$$\log.\,(1+y) = y - \tfrac{1}{2}y^2 + \tfrac{1}{3}y^3 - \tfrac{1}{4}y^4 \ldots$$

alſo $\log.\,(1-y) = -y - \tfrac{1}{2}y^2 - \tfrac{1}{3}y^3 - \tfrac{1}{4}y^4 \ldots.$

und folglich $\log.\left(\frac{1+y}{1-y}\right) = 2y + \tfrac{2}{3}y^3 + \tfrac{2}{5}y^5 \ldots$

Setzen wir darin $y = \frac{\sin.\, a}{\cos.\, a}\sqrt{-1}$, ſo erhalten wir $a = \frac{\sin.\, a}{\cos.\, a} - \tfrac{1}{3}\left(\frac{\sin.\, a}{\cos.\, a}\right)^3 + \tfrac{1}{5}\left(\frac{\sin.\, a}{\cos.\, a}\right)^5 \ldots$

Dieſes $\frac{\sin.\, a}{\cos.\, a} = \frac{\sqrt{1-\cos.\, a^2}}{\cos.\, a}$ iſt wieder eine eigne Function von a die Tangente von a (tang. a) genannt, welche, wie man ſieht, für jeden angenommenen Werth von cos. a oder sin. a leicht berechnet werden kann. So kann man alſo auch vermittelſt $a = \text{tang.}\, a - \tfrac{1}{3}(\text{tang.}\, a)^3 + \tfrac{1}{5}(\text{tang.}\, a)^5 \ldots$ für jeden dieſer angenommenen Werthe die Zahl a ſelbſt finden.

3) Dieſe Functionen finden ihre nothwendige Anwendung in der Kreisrechnung und werden deswegen Kreisfunctionen genannt. Zwiſchen ihnen finden viele merkwürdige Correlationen ſtatt und dabey iſt ihnen allen die Eigenſchaft gemein, daß für die unendliche Reihe aller gebrochnen und ganzen Zahlen als Werthe für a, welches eben darum der Bogen heißt, im Kreislauf nach einander immer dieſelben Werthe für sin. a, cos. a, tang. a wiederkehren, ſo daß unzählige nach einem leichten Geſetz beſtimmbare Zahlen denſelben Sinus, Coſinus oder Tangente haben.

Wir haben nun aber hier den Zweck nicht, uns auf die Entwicklung beſonderer Functionsformen einzulaſſen, ſondern wir ſuchten nur die Formen für die erſten arithmetiſchen Operationen. Indeſſen müſſen wir doch für die Zwecke der allgemeinen arithmetiſchen Theorie noch länger bey den Kreisfunctionen und ihrer Verbindung mit dem Algorithmus unmöglicher Logarithmen verweilen, weil durch dieſe Lehre am einfachſten die Grundgeſetze der allgemeinen Rechnungsart überhaupt mit Inbegriff aller nur eingebildeten Formen nachgewieſen werden können.

Für dieſen Zweck ſind die gegebenen Formeln noch nicht hinreichend. Die Grundzahl dieſer Functionen, $\frac{1}{2}\pi$, der Quadrant oder $\frac{1}{4}$ des Kreisumfangs genannt, iſt vielmehr die Länge des Bogens oder der Werth von a, für welchen der Sinus $= 1$, alſo der Coſinus $= 0$.

Die Grundgleichung für das Verhältniß der Kreisfunctionen zu einander iſt nemlich $1 = (\sin. a)^2$

$+ (\cos. a)^2$. Die einfachſten Verhältniſſe für dieſes Syſtem ſind alſo die zuſammengehörenden Werthe 0 und 1 für cos. a und sin. a und die Vorausſetzung $\sin. a = \cos. a = \sqrt{\tfrac{1}{2}}$. Setzen wir nun $\sin. a = 0$, ſo gibt $a = \frac{1}{\sqrt{-1}} \log. (\cos. a + \sin. a \sqrt{-1})$ auch $a = 0$. Setzen wir hingegen $\cos. a = 0$, $\sin. a = 1$, ſo wird $a = \frac{1}{2}\pi = \frac{\log. (\sqrt{-1})}{\sqrt{-1}} = \frac{\log. (-1)}{2\sqrt{-1}}$ ein für ſich nicht entwicklungsfähiger Ausdruck. Endlich die Annahme $\sin. a = \cos. a$ gibt $\tang. a = 1$ und alſo $a = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} \ldots$ in einer ſehr langſam convergirenden Reihe, deren Werth $= \frac{1}{4}\pi$, wie unter vielen Nachweiſungsarten auf folgende Art gezeigt werden kann, die uns zugleich einen bequemern Ausdruck für π gibt.

Da $\sin. a = \frac{e^{a\sqrt{-1}} - e^{-a\sqrt{-1}}}{2\sqrt{-1}}$ und

$\cos. a = \frac{e^{a\sqrt{-1}} + e^{-a\sqrt{-1}}}{2}$, ſo ergibt ſich

$$\frac{e^{(a+b)\sqrt{-1}} - e^{-(a+b)\sqrt{-1}}}{2\sqrt{-1}} = \sin. (a+b)$$

$= \sin. a \cos. b + \cos. a \sin. b.$

Und $\frac{e^{(a+b)\sqrt{-1}} + e^{-(a+b)\sqrt{-1}}}{2} =$

$\cos. (a+b) = \cos. a \cos. b - \sin. a \sin. b.$

Hieraus folgt a) $\sin. 2a = 2 \sin. a . \cos. a$ und $\cos. 2a = \cos. a^2 - \sin. a^2$.

b) $\sin. 3a = \sin. a . \cos. 2a + \cos. a . \sin. 2a$.

Darin für $\cos. 2a$ und $\sin. 2a$ die gefundenen Werthe geſetzt: $\sin. 3a = 3 \sin. a . \cos. a^2 - \sin. a^3$. Eben ſo für $\cos. 3a = \cos. a . \cos. 2a - \sin. a . \sin. 2a = \cos. a^3 - 3 \cos. a . \sin. a^2$.

Setzen wir nun $\sin. a = \cos. a = \sqrt{\tfrac{1}{2}}$, ſo wird $\sin. 2a = 2 (\sin. a)^2 = 1$ und $\cos. 2a = 0$, alſo $2a = \tfrac{1}{2}\pi$, $a = \tfrac{1}{4}\pi$.

Ferner ſetzen wir $\sin. a = \tfrac{1}{2}$, ſo iſt $\cos. a = \sqrt{\tfrac{3}{4}} = \tfrac{1}{2}\sqrt{3}$ und $\operatorname{tang.} a = \frac{1}{\sqrt{3}}$ alſo $a = \frac{1}{\sqrt{3}} - \frac{1}{3}\left(\frac{1}{\sqrt{3}}\right)^3 + \frac{1}{5}\left(\frac{1}{\sqrt{5}}\right)^5 \ldots$

$$= \frac{1}{\sqrt{3}} \left(1 - \frac{1}{3 \cdot 3} + \frac{1}{5 \cdot 3^2} - \frac{1}{7 \cdot 3^3} \ldots\right)$$

Hier nach b) iſt aber für $\sin. a = \tfrac{1}{2}$, $\sin. 3a = \tfrac{9}{8} - \tfrac{1}{8} = 1$, folglich $3a = \tfrac{1}{2}\pi$, $a = \tfrac{1}{6}\pi$. Und daher

$$\tfrac{1}{2}\pi = \sqrt{3}\left(1 - \frac{1}{3 \cdot 3} + \frac{1}{5 \cdot 3^2} - \frac{1}{7 \cdot 3^3} \ldots\right)$$

in einer ſchnell fallenden Reihe, aus welcher berechnet ſich π oder die Ludolphiſche Zahl findet $= 3{,}141592653 \ldots$

Da $\sin. \tfrac{1}{2}\pi = 1$, $\cos. \tfrac{1}{2}\pi = 0$, ſo haben wir ferner:

$$\sin. (\tfrac{1}{2}\pi + \tfrac{1}{2}\pi) = 2 \sin. \tfrac{1}{2}\pi . \cos. \tfrac{1}{2}\pi = 0 = \sin. \pi.$$

$$\cos. (\tfrac{1}{2}\pi + \tfrac{1}{2}\pi) = (\cos. \tfrac{1}{2}\pi)^2 - (\sin. \tfrac{1}{2}\pi)^2 = -1 = \cos. \pi.$$

$$\sin.(\pi + \tfrac{1}{2}\pi) = \sin.\ \pi \,.\, \cos.\ \tfrac{1}{2}\pi + \cos.\ \pi \,.\, \sin.\ \tfrac{1}{2}\pi$$
$$= -1 = \sin.\ \tfrac{3}{2}\pi.$$
$$\cos.(\pi + \tfrac{1}{2}\pi) = \cos.\ \pi \,.\, \cos\ \tfrac{1}{2}\pi - \sin.\ \pi \,.\, \sin.\ \tfrac{1}{2}\pi$$
$$= 0 = \cos.\ \tfrac{3}{2}\pi.$$
$$\sin.\ 2\pi = 2\ \sin.\ \pi\ \cos.\ \pi = 0;\quad \cos.\ 2\pi$$
$$= (\cos.\ \pi)^2 - (\sin.\ \pi)^2 = 1.$$

und ſo fort. Wenn n jede ganze Zahl bedeutet, iſt

$$\sin.\ (2n + \tfrac{1}{2})\pi = +1,\ \cos.\ (2n + \tfrac{1}{2})\pi = 0;$$
$$\sin.\ (2n + \tfrac{3}{2})\pi = -1,\ \cos.\ (2n + \tfrac{3}{2})\pi = 0;$$
$$\sin.\ 2n\pi = 0;\ \cos.\ 2n\pi = +1;$$
$$\sin.\ (2n + 1)\pi = 0;\ \cos.\ (2n + 1)\pi = -1.$$

Wenn ferner φ jede Zahl bedeutet, deren Werth zwiſchen 0 und $\tfrac{1}{2}\pi$, ſo ergibt ſich

$$\sin.\ ((2n + 1)\pi + \varphi) = \sin.\ (2n + 1)\pi \,.\, \cos.\ \varphi$$
$$+ \cos.\ (2n + 1)\pi \,.\, \sin.\ \varphi = -\sin.\ \varphi.$$
$$\cos.\ ((2n + 1)\pi + \varphi) = \cos.\ (2n + 1)\pi \,.\, \cos.\ \varphi$$
$$- \sin.\ (2n + 1)\pi \,.\, \sin.\ \varphi = -\cos.\ \varphi.$$
$$\sin.(2n\pi + \varphi) = \sin.\ 2n\pi \,.\, \cos.\ \varphi + \cos.\ 2n\pi.\sin.\ \varphi.$$
$$= \sin.\ \varphi.$$
$$\cos.(2n\pi + \varphi) = \cos.\ 2n\pi \,.\, \cos.\ \varphi - \sin.2n\pi \,.\, \sin.\ \varphi.$$
$$= \cos.\ \varphi.$$
$$\sin.\ ((2n + \tfrac{1}{2})\pi + \varphi) = \sin.\ (2n + \tfrac{1}{2})\pi \,.\, \cos.\ \varphi.$$
$$+ \cos.\ (2n + \tfrac{1}{2})\pi \,.\, \sin.\ \varphi. = \cos.\ \varphi.$$
$$\cos.\ ((2n + \tfrac{1}{2})\pi + \varphi) = \cos.\ (2n + \tfrac{1}{2})\pi \,.\, \cos.\ \varphi$$
$$- \sin.\ (2n + \tfrac{1}{2})\pi\ \sin.\ \varphi = -\sin.\ \varphi.$$
$$\sin.\ ((2n + \tfrac{3}{2})\pi + \varphi) = \sin.\ (2n + \tfrac{3}{2})\pi \,.\, \cos.\ \varphi$$
$$+ \cos.\ (2n + \tfrac{3}{2})\pi \,.\, \cos.\ \varphi = -\cos.\ \varphi.$$
$$\cos.\ ((2n + \tfrac{3}{2})\pi + \varphi) = \cos.\ (2n + \tfrac{3}{2})\pi \,.\, \cos.\ \varphi$$
$$- \sin.\ (2n + \tfrac{3}{2})\pi \,.\, \sin.\ \varphi = \sin.\ \varphi.$$

So beſtimmen ſich vollſtändig die Geſetze des Kreislaufes, nach welchem zwey eigentliche Brüche, von denen die Summe der Quadrate = 1 als **Sinus** und **Coſinus** zuſammengehören und für eine unendliche Anzahl beſtimmter Zahlen a die Functionen der angegebenen Formen bilden.

Wir ſehen, wie die Arithmetik neben den logarithmiſchen Tafeln auch die ſogenannten **trigonometriſchen** braucht, um allen Bedingungen der Anwendung genug zu thun.

4) Sehen wir nun auf unſre erſte Formel $e^{a\sqrt{-1}} = \cos.\, a + \sin.\, a\,.\,\sqrt{-1}$ wieder zurück, ſo können wir durch ſie die Regeln des allgemeinen Calculs in völliger Allgemeinheit entwickeln, indem ſie uns die Vortheile der logarithmiſchen Rechnung auch für die Rechnung mit nur eingebildeten Formeln ſichert.

a) Aus $e^{a\sqrt{-1}} = \cos.\, a + \sin.\, a\,.\,\sqrt{-1}$ ergibt ſich nemlich jetzt, daß $e^{\pm 2n\pi\sqrt{-1}} = +1$ und $e^{\pm(2n+1)\pi\sqrt{-1}} = -1$ ſey, woraus ſich viele wichtige Folgen ziehen laſſen.

Iſt a der natürliche Logarithme einer Zahl A, ſo iſt log. A nicht nur $= e^{a}$, ſondern $e^{a \pm 2n\pi\sqrt{-1}}$, ſo daß ſich neben der möglichen noch unzählige nur eingebildete Formeln für log. A finden.

b) Eben daraus konnten wir oben über die Logarithmen negativer Zahlen entſcheiden. (§. 30. 5))

c) Auf ähnliche Art ergeben ſich die allgemeinen Regeln für die Potenzenrechnung. Denn da $e^{a\sqrt{-1}}$

$= \cos. a + \sin. a\sqrt{-1}$, ſo iſt auch $\left(e^{a\sqrt{-1}}\right)^m$ $= e^{ma\sqrt{-1}} = \cos. m a + \sin. m a\sqrt{-1}$.

Nun iſt $\cos. 2n\pi + \sin. 2n\pi\sqrt{-1} = 1$, alſo jede Zahl $a = a\,(\cos. 2n\pi + \sin. 2n\pi\sqrt{-1})$.

Dieſes gibt für die allgemeine Wurzelausziehung

$$\sqrt[m]{a} = \sqrt[m]{a}\,(\cos.\frac{2n\pi}{m} + \sin.\frac{2n\pi}{m}\sqrt{-1})$$

$$\mp\sqrt[m]{a}\,.\,e^{\pm 2\frac{n}{m}\pi\sqrt{-1}}$$

, eine Formel, aus welcher ſich die Vieldeutigkeit jedes allgemeinen Wurzelausdrucks vollſtändig erläutern läßt.

Aus jeder Zahl a gibt es m verſchiedene beſtimmte Formeln für die Wurzel des mten Grades aus derſelben, welche erhalten werden, wenn man den erſten Werth von $\sqrt[m]{a}$, den die Wurzelausziehung unmittelbar gibt, mit jedem der m Werthe von $\sqrt[m]{1}$ multiplicirt.

Die letzten ſind nemlich die Werthe, welche $(\cos.\frac{n}{m}2\pi + \sin.\frac{n}{m}2\pi\sqrt{-1})$ annimmt. Nun kann aber dieſe Formel für alle Werthe von n als ganzer Zahl nur m verſchiedene Werthe erhalten, welche den Werthen von $n = 0$ bis $n = m - 1$ zukommen. Denn $\cos. (2n\pi + \varphi)$ war $= \cos. \varphi$ und $\sin. (2n\pi + \varphi) = \sin. \varphi$, ſobald alſo n größer als m oder als ein Vielfaches von m, ſo wird nur die Differenz φ dieſes Werthes von n und des ihm nächſten Vielfachen von m den Werth von $\cos.\frac{n}{m}\,2\,\pi$ und $\sin.\frac{n}{m}\,2\,\pi$ beſtimmen, ſo daß für größere Werthe von n nur immer dieſelben m zwiſchen $n = 0$ und $n = m - 1$ liegenden Werthe von $\sqrt[m]{1}$ wiederkehren.

Von dieſen Werthen für $\sqrt[m]{1}$ iſt der erſte für $n = 0$ oder $n = m$ immer $= 1$ und der einzige für ein ungrades m mögliche Werth von $\sqrt[m]{1}$. Iſt hingegen m grade, ſo wird $\frac{2\,n}{m}$ auch dann eine ganze Zahl, nemlich $= 1$, wenn $n = \frac{1}{2}\,m$. Hier iſt $\cos.\frac{n}{m}\,2\,\pi + \sin.\frac{n}{m}\,2\,\pi\sqrt{-1} = \cos.\,\pi + \sin.\,\pi\sqrt{-1} = -1$. Für ein grades m hat alſo $\sqrt[m]{1}$ die beyden möglichen Werthe ± 1; die andern $m - 2$ Werthe ſind auch hier unmögliche.

d) Endlich beſtimmen wir hierdurch überhaupt die Rechnungsarten mit unmöglichen Formeln.

Es ſey die Formel $\alpha + \beta\sqrt{-1}$ gegeben, in welcher α, β reelle Werthe haben.

Setzen wir nun, um deren natürlichen Logarithmen zu finden $\alpha + \beta\sqrt{-1} = e^{a + b\sqrt{-1}} = e^{a}\,.\,e^{b\sqrt{-1}}$, ſo iſt $\alpha + \beta\sqrt{-1} = e^{a}\,.\cos.\,b$

$+ e^{a} \sin. b \sqrt{-1}$. Es kommt alſo nur darauf an, bey gegebenem α, β daraus e^{a} und b zu beſtimmen.

Nun können wir in der Gleichung $\alpha + \beta \sqrt{-1} = e^{a} . \cos. b + e^{a} \sin. b \sqrt{-1}$ die möglichen und unmöglichen Theile getrennt einander gleich ſetzen. So erhalten wir $a = e^{a} . \cos. b$ und $\beta = e^{a} . \sin. b$.

Folglich da $(\cos. b)^2 + (\sin. b)^2 = 1$, auch

$$\alpha^2 = e^{2a} . (\cos. b)^2$$

$$\underline{\beta^2 = e^{2a} (1 - (\cos. b)^2}$$ und addirt

$$a^2 + \beta^2 = e^{2a}; \qquad e^{a} = \sqrt{\alpha^2 + \beta^2};$$

welches das erſte war.

Ferner $e^{a} = \frac{\alpha}{\cos. b} = \frac{\beta}{\sin. b}$; folglich $\frac{\sin. b}{\cos. b} = \text{tang. } b = \frac{\beta}{\alpha}$.

Haben wir aber die Tangente von b, ſo läßt ſich nach dem obigen auch sin. b, cos. b und der Bogen b ſelbſt finden. Es iſt uns alſo:

$\log. (\alpha + \beta \sqrt{-1}) = a + b \sqrt{-1}$ bekannt.

Für dieſen wiſſen wir nun aus dem vorigen, daß ſein allgemeiner Ausdruck $= a + (b \pm 2 n \pi) \sqrt{-1}$ ſeyn werde.

Aus dieſem müſſen ſich alle Vieldeutigkeiten der Rechnung mit unmöglichen Ausdrücken entwickeln laſſen, denn (wie ſchon oben (§. 30. 5)) angedeutet wurde) es müſſen ſich alle eingebildeten Formeln auf die Form

$A + B\sqrt{-1}$ zurückführen laſſen, worin A und B reelle Werthe haben.

Zuſammengeſetztere Formeln können nemlich nur entweder unmittelbar von $B\sqrt{-1}$ oder von $A + B\sqrt{-1}$ Wurzelgrößen mit höheren graden Exponenten enthalten.

Den Fall $(B\sqrt{-1})^{\frac{1}{2n}}$ haben wir aber oben ſchon auf den allgemeinen $(A + B\sqrt{-1})^{\frac{1}{2n}}$ zurückgeführt, und für den letztern haben wir hier die trigonometriſche Entwicklung.

Setzen wir allgemein $(\alpha + \beta\sqrt{-1})^m = \alpha^m\left(1 + \frac{\beta}{\alpha}\sqrt{-1}\right)^m$ und nehmen $\frac{\beta}{\alpha} = \text{tang. } \varphi$, ſo iſt $\left(1 + \frac{\beta}{\alpha}\sqrt{-1}\right)^m = (1 + \text{tang. } \varphi . \sqrt{-1})^m$ $= \frac{(\cos. \varphi + \sin. \varphi . \sqrt{-1})^m}{\cos. \varphi^m}$, weil $\text{tang. } \varphi = \frac{\sin. \varphi}{\cos. \varphi}$.

Aber $(\cos. \varphi + \sin. \varphi . \sqrt{-1}) = e^{\varphi\sqrt{-1}}$ alſo $(\cos. \varphi + \sin. \varphi . \sqrt{-1})^m = e^{m\varphi\sqrt{-1}}$ $= \cos. m\varphi + \sin. m\varphi . \sqrt{-1}$.

Folglich $\frac{(\cos. \varphi + \sin. \varphi . \sqrt{-1})^m}{\cos. \varphi^m} = \frac{\cos. m\varphi}{\cos. \varphi^m} + \frac{\sin. m\varphi}{\cos. \varphi^m}\sqrt{-1}$.

Daher $(\alpha + \beta\sqrt{-1})^m = \alpha^m \frac{\cos. m\varphi}{\cos. \varphi^m} + \alpha^m \frac{\sin. m\varphi}{\cos. \varphi^m}\sqrt{-1} = A + B\sqrt{-1}$.

Denn für jeden reellen Werth von α und β kommt der Tangente ein reeller Bogen $= \varphi$ zu und alſo haben auch cos. φ, cos. $m\varphi$ und sin. $m\varphi$ reelle Werthe.

§. 41.

Neben der Darſtellung dieſer Elementarfunctionen für die einfachen arithmetiſchen Operationen hat die Theorie der Functionen noch die allgemeine Aufgabe: wenn überhaupt eine unbeſtimmte ganze rationale Gleichung zwiſchen zwey veränderlichen Zahlen x und y gegeben und alſo die eine dieſer Zahlen eine Function der andern iſt, aus dieſer Gleichung jede dieſer veränderlichen Zahlen durch eine Reihe darzuſtellen, welche nach Potenzen der andern fortſchreitet.

Hier unterſcheiden ſich zwey Fälle. Im einfacheren Fall iſt y ſchon als eine Function von x gegeben, welche ſich nach Potenzen von x ordnet, deren Exponenten eine arithmetiſche Reihe bilden und die kein ganz bekanntes Glied hat, alſo unter der Form $y = A x^{r} + B x^{r+d} + C x^{r+2d} + \ldots$, man ſoll daraus eine Reihe $= x$ bilden, welche nach Potenzen von y fortſchreitet, d. h. man ſoll die Reihe umkehren.

Im andern Falle hingegen iſt die unbeſtimmte Gleichung noch nicht aufgelöſt oder die Exponenten der Reihe bilden nicht die geforderte Progreſſion.

1) Die Auflöſung der erſten Aufgabe iſt die ſchönſte Erfindung der Hindenburgiſchen Schule. Es liegt hier überall unſer Hauptſatz zu Grunde. Man nimmt eine Reihe für x mit fingirten Coefficienten an,

ſetzt die Potenzen der gegebenen Reihe in die geſuchte an die Stelle der Potenzen von y, und ſetzt das Reſultat $= x$. So wird wieder eine Reihe entſtehen, in der jeder einzelne Coefficient $= 0$, aus der ſich die Coefficienten der angenommenen Reihe durch Gleichungen des erſten Grades beſtimmen.

Dieſe Operation gibt in zurücklaufenden Formeln eine umgekehrte Reihe für die gegebene, ſuchen wir aber daraus einen unabhängigen Ausdruck für das allgemeine Glied der Reihe, ſo findet ſich ein unerwartet einfaches Reſultat.

Es ſey für den einfachſten Fall $y = ax + bx^2 + cx^3 \ldots.$, ſo bleibt die Form der umgekehrten Reihe dieſelbe und ihr ntes Glied wird $= \frac{1}{n} y^{-n} k(n) y^{n}$ d. h. der Coefficient von y^{n} in der geſuchten Reihe iſt jedesmal $\frac{1}{n}$ des nten Coefficienten derjenigen Reihe, welche erhalten wird, wenn man von der gegebenen Reihe die Potenz $(-n)$ darſtellt.

Selbſt im allgemeinen Falle, wo $y = ax^{r} + bx^{r+d} + cx^{r+2d} \ldots$ gegeben iſt und nicht x, ſondern x^{m} geſucht wird, iſt das nte Glied der geſuchten Reihe

$$= \frac{n}{m+nd}\, y^{-\frac{m+nd}{r}}\, k(n)\, y^{\frac{m+nd}{r}},$$ und für die

Form der Reihe die Reihe der Exponenten von y, $\frac{m}{r}$, $\frac{m+d}{r}$ u. ſ. f.

Wofür die Darſtellung des Beweiſes ſich in Thibaut's und Kramp's allgemeiner Arithmetik am kürzeſten *) findet.

2) Auch der allgemeinſte Fall irgend einer gegebenen unbeſtimmten Gleichung kann nach dem Hauptſatz beurtheilt werden.

Durch die nach dem Newtoniſchen Parallelogramm benannten Lehren **) ſucht man zuerſt die Zuläſſigkeit einer Exponentenreihe für die anzunehmende Reihe. Nachher muß man die Potenzen der angenommenen Reihe in die gegebene Gleichung ſetzen, wodurch ſich Gleichungen zur Beſtimmung der angenommenen Coefficienten finden, welche aber für die einzelnen Coefficienten leicht zu höheren Graden aufſteigen und daher viel ſchwieriger zu behandeln ſind.

3) Dieſes ſind aber nur die ſyntaktiſch einfachſten Methoden zur Entwicklung der Functionen in Reihen. Neben ihnen laſſen ſich beſonders nach den Geſetzen der Differenzenrechnung noch viele andere ableiten, und es kann ſogar auf den erſten Anblick leicht ſcheinen, als ob Lagrange's Entwicklungsmethode von einem andern

---

*) Thibaut. Band 1. am Ende. Kramp Elémens d'arithmet. univ. §. 492.

**) Käſtner Analyſis endl. Gr. §. 632. u. f.

als dem von uns aufgeſtellten Hauptſatz ausgehe. Eine nähere Erörterung wird indeſſen ausweiſen, daß dies nicht der Fall ſey. Seine Methode leiſtet mehr als die ſo eben angedeutete, aber nur durch die Ableitung der Hauptſätze der Differenzenrechnung und Differentialrechnung aus unſerm Hauptſatz.

Nach unſerm Hauptſatz bekommt man die entwickelten Reihen nur combinatoriſch ohne Ergänzungen. Lagrange's erſte Methode hingegen gewährt den Vortheil einer Entwicklung mit Ergänzungen, bleibt aber in dieſer Geſtalt von ſehr beſchränkter Anwendbarkeit.

Die Sache ſteht nemlich ſo.

Wenn eine Function von $(y + x)$ ſich in eine Reihe nach den ganzen bejahten Potenzen von x entwickeln läßt, ſo werden wir ſie

$$\varphi(y + x) = A + Bx + Cx^2 + Dx^3 \ldots.$$

ſetzen können. Dürfen wir nun darin x jeden beliebigen Werth geben, ſo muß A ſeyn, was $\varphi(y + x)$ wird, wenn man darin $x = 0$ ſetzt. Es iſt daher $A = \varphi(y)$.

Die ganze übrige Reihe iſt nun in x multiplicirt, wir können daher $\varphi(y + x) = \varphi(y) + xP$ ſetzen. Folglich iſt $P = \frac{\varphi(y + x) - \varphi(y)}{x}$, und B wird ſeyn, was dieſes wird, wenn man darin $x = 0$ ſetzt. Wir können alſo ferner $P - B = xQ$ ſetzen und dieſes Verfahren immer fortſetzen, ſo daß

$$1)\ \varphi(y + x) = \varphi(y) + x P$$
$$2)\ = \varphi(y) + B x + x^2 Q$$
$$3)\ = \varphi(y) + B x + C x^2 + x^3 R$$

u. ſ. f. weil $P = B + x Q$

$Q = C + x R$ u. ſ. f.

Iſt alſo eine arithmetiſch hinlänglich entwickelte Function $\varphi(y)$ gegeben, ſo wird ſich nach dieſer Vorſchrift $\varphi(x + y)$ in einer nach den ganzen bejahten Potenzen von x fortſchreitenden Reihe darſtellen laſſen. Allein im Allgemeinen erhalten wir, wenn wir in $P = \frac{\varphi(y + x) - \varphi(y)}{x}$, $x = 0$ ſetzen, nur $B = \frac{\varphi(y) - \varphi(y)}{0} = \frac{0}{0}$, welches für ſich nicht brauchbar iſt.

Die Vorſchrift bedarf beſonderer Kunſtgriffe für einzelne Fälle und kann, wenn man eine neue Functionsform, wie $(x + y)^{\frac{1}{n}}$, log. $(x + y)$, erſt ſucht, nicht unmittelbar angewandt werden.

Daher iſt in Lagrange's Theorie die Hauptſache der §. 16. *) gegebene Fortſchritt zu ſeiner Darſtellung des Taylor'ſchen Lehrſatzes.

In der Entwicklung von

$$\varphi(y + x) = A + B x + C x^2 + D x^3 \ldots$$

ſind die Coefficienten A, B, C, D nur durch $\varphi(y)$ beſtimmt und von x unabhängig, auch leiten ſie ſich nach der bezeichneten Regel einer nach dem andern von $\varphi(y)$

---

*) Théorie des fonctions analytiques.

ab. Lagrange ſucht zuerſt dies Geſetz ihrer Abhängigkeit zu beſtimmen, aber dabey ſetzt er unſern Hauptſatz ſtillſchweigend als Poſtulat voraus, wie ſich aus folgendem ergibt.

Er nimmt an, aus $\varphi(y+x)$ werde $\varphi(y+x+v)$ und ſagt, wenn wir dies erſtens ſo entwickeln, daß anſtatt y, $y+v$ geſetzt wird und dann zweytens ſo, daß man für x, $x+v$ ſetzt, ſo müſſen beyde Entwicklungen daſſelbe Reſultat geben und in beyden Reihen die Coefficienten von denſelben Potenzen von x und v einander gleich ſeyn.

Dieſe letzte Folge ergibt ſich einzig aus unſerm Hauptſatz und die fernere Nachweiſung iſt den oben gegebenen ganz analog.

Setzen wir nemlich in

$$\varphi(y+x) = A + Bx + Cx^2 + Dx^3 \ldots$$

$y+v$ anſtatt y, ſo erhalten wir in $\varphi((y+v)+x)$

$$A = A + Bv + Cv^2 + Dv^3$$

$$Bx = Bx + B'vx + B''v^2x + B'''v^3x \ldots$$

$$Cx^2 = Cx^2 + C'vx^2 + C''v^2x^2 + C'''v^3x^2 \ldots$$

u. ſ. f.

ſo daß offenbar hier B', C', D' u. ſ. f. aus B, C, D u. ſ. f. nach derſelben Regel abgeleitet ſeyn müſſen, nach welcher B aus A ſich ableitet.

Setzen wir hingegen in $\varphi(y+x)$, $x+v$ für x, ſo ergibt ſich $\varphi(y+x+v) = A + B(x+v) + C(x+v)^2 + D(x+v)^3 \ldots$ oder entwickelt, $\varphi(y+x+v) =$

$$\begin{array}{llll} A + Bx + Cx^2 & + Dx^3 & + Ex^4 \ldots \\ \quad + Bv + 2Cxv & + 3Dx^2v & + 4Ex^3v \ldots \\ \qquad\quad + Cv^2 & + 3Dxv^2 & + 6Ex^2v^2 \ldots \end{array}$$

u. ſ. f. Alſo iſt

$$\left.\begin{array}{lll} A & + Bv & + Cv^2 \ldots \\ Bx & + B'vx & + B''v^2x \ldots \\ Cx^2 & + C'vx^2 & + C''v^2x^2 \ldots \\ . \quad . & . \quad . & . \quad . \end{array}\right\} = \left\{\begin{array}{llll} A + Bx & + Cx^2 & + Dx^3 \ldots \\ \quad + Bv & + 2Cxv & + 3Dx^2v \ldots \\ & + Cv^2 & + 3Dxv^2 \ldots \\ & . \quad . & . \quad . \quad . \end{array}\right.$$

Hier heben ſich die erſte ſenkrechte Reihe links und die erſte waagrechte rechts gegen einander auf und alles andere läßt ſich mit v dividiren. Dieſes v ſteht aber nur in der zweyten Reihe in der erſten Potenz und in allen folgenden in höheren. Wenn wir alſo nach dieſer Diviſion $v = o$ ſetzen, ſo bleibt nach unſerm Hauptſatze nur:

$$o = \begin{array}{l} B + B'x + C'x^2 + D'x^3 \ldots \\ - B - 2Cx - 3Dx^2 - 4Ex^3 \ldots \end{array}$$

Alſo $B = B$

$B' = 2C$

$C' = 3D$

$D' = 4E$ u. ſ. f.

Da wir nun durch dieſelbe Operation, durch welche B aus A abgeleitet wurde, B'; C', D' aus B, C, D ableiten, ſo können wir hier $B = A'$ als erſte Ableitung anſetzen und werden, wenn wir gleichförmig fortfahren, eine Reihe von Ableitungen A, A', A'', A''' u. ſ. f. erhalten, ſo daß

$$A = A$$
$$B = A'$$
$$C = \frac{1}{2} A''$$
$$D = \frac{1}{2 \cdot 3} A'''$$
$$E = \frac{1}{2 \cdot 3 \cdot 4} A'''' \text{ u. ſ. f.}$$

Es wird folglich: $\varphi(y + x) = A + A'x + \frac{1}{2} A''x^2 + \frac{1}{2 \cdot 3} A'''x^3 \ldots. = \varphi(y) + \varphi'(y)x + \frac{1}{2} \varphi''(y)x^2 + \frac{1}{2 \cdot 3} \varphi'''(y)x^3 \ldots$ nach dem Geſetz, daß jedes folgende $\varphi(y)$ nach derſelben Operation aus dem vorhergehenden abgeleitet wird, nach welcher ſich $\varphi'(y)$ aus $\varphi(y)$ ergab.

Wenn wir alſo für $\varphi(y + x)$ nur den Coefficienten für die erſte Potenz von x in der nach x fortſchreitenden Reihe zu beſtimmen vermögen, ſo können wir dann auch die folgenden Glieder der Reihe finden.

Dies iſt Lagrange's Darſtellung des Taylorſchen Lehrſatzes und zugleich die Grundlage ſeiner Theorie der Functionen. Ich verweile dabey nicht nur, um zu zeigen, daß ſie auf dem von uns angegebenen Hauptſatz ruht, ſondern auch, um das Verhältniß der Methoden des Lagrange zu denen der Differentialrechnung und der Derivationsrechnung zu erläutern.

Lagrange führt uns in ſeinen erſten Sätzen nur auf das Geſetz der fortlaufenden Entwicklung, wenn ihr Anfang gegeben iſt.

Aber wie gelangen wir von der gegebenen Function zur erſten Ableitung? Dieſe Beſtimmung überläßt er für die erſten Operationen andern Methoden oder beſondern Kunſtgriffen, ſobald ſeine erſte Vorſchrift nicht auslangt.

Von dieſer erſten Vorſchrift können wir aber leicht bemerken, daß ſie auf den Differentialcoefficienten und ſomit auf die gewöhnliche Darſtellung des Taylorſchen Lehrſatzes hinweiſe.

Sie ſetzte $\varphi\,(y + x) = \varphi\,(y) + x\,P$, alſo $P = \frac{\varphi\,(y + x) - \varphi\,(y)}{x}$ und um den Coefficienten von x oder B zu beſtimmen, ſollte darin $x = 0$ geſetzt werden. Dieſes ſtimmt aber unmittelbar mit Käſtners Erklärung des Differentialcoefficienten zuſammen. Denn demgemäß iſt, wie unten erläutert werden wird, $\varphi\,(y + x) - \varphi\,(y)$, darin $x = 0$ geſetzt, $= d\,\varphi\,(y)$ und x wird hier $= d\,y$, alſo $B = \frac{d\,.\,\varphi\,(y)}{dy}$ und unſer Satz

$$\varphi\,(y + x) = \varphi\,(y) + \frac{d\,\varphi\,(y)}{dy}\,x + \frac{d^2\,\varphi\,(y)}{d\,y^2}\,x^2\;.\;.$$

d. h. der Taylorſche Lehrſatz nach gewöhnlicher Darſtellung.

Die Methoden der Differentialrechnung und Derivationsrechnung haben alſo hier vor denen des Lagrange den Vortheil, daß ſie durch die Regel des Differentiirens oder Derivirens unmittelbar das Geſetz ſelbſt ausſprechen, nach welchem die erſte Ableitung aus der gegebenen Function erhalten wird.

Für die Ableitung aus gegebenen Functionen von Functionen einer Hauptgröße fallen aber die Regeln der Derivationsrechnung ganz mit den von Lagrange (§. 30. 31.) gegebenen Geſetzen zuſammen. Aber die Begriffserklärung der Derivation (D) iſt klarer als die von Lagrange's erſter abgeleiteter Function (f'), wie ſich unten näher ergeben wird. Es möchte alſo die Darſtellungsart der Derivationsrechnung der von Lagrange's Theorie der Functionen vorzuziehen ſeyn, mit welcher Bemerkung jedoch nur gegen das Zeichenſyſtem des Lagrange entſchieden, ſein großes Verdienſt um die Bereicherung der Entwicklungsmethoden aber keinesweges beeinträchtigt werden ſoll.

Wir werden unten ſehen, daß die Derivationsrechnung ihre Theorie unabhängig vom Differential oder vom Begriff des unendlich kleinen in völliger Allgemeinheit, conſequent und mit der größten Klarheit darzuſtellen vermag, wenn man nur als bewieſen vorausſetzt, daß ſich jede Function einer veränderlichen Größe (x) in eine rationale ganze Function oder auch nur in eine Reihe, deren einzelne Glieder die Form $a x^m$ haben, wobey a conſtant, m jede beliebige Zahlform ſeyn kann, entwickeln laſſe. Dieſer Beweis iſt aber ſchon hier in unſerer Gewalt, denn für Quotienten, Potenzen, Logarithmen und Exponentialgrößen haben wir die Entwicklung gegeben. Jede mögliche Function entſteht aber nur durch Zuſammenſetzungen oder Ableitungen aus dieſen Formen.

Die Derivationsrechnung wird nemlich am beſten den Taylorſchen Satz für ſo weit entwickelte Functionen beweiſen. Haben wir dieſen aber, ſo ergibt ſich das folgende mit Leichtigkeit.

4) Haben wir nemlich, nach welcher Methode es auch ſeyn mag, den Taylorſchen Satz in unſre Gewalt gebracht, ſo läßt ſich durch ihn jede Function $\varphi(y)$ einer veränderlichen Größe nach den ganzen bejahten Potenzen einer veränderlichen Größe mit lauter conſtanten Coefficienten in eine Reihe entwickeln.

Denn wir haben

$$\varphi(y+x)=\varphi(y)+\frac{d\varphi(y)}{dy}x+\tfrac{1}{2}\frac{d^2\varphi(y)}{dy^2}x^2\ldots.$$

und können darin entweder $y=0$ ſetzen oder, wenn dadurch die Function und ihre Differentialcoefficienten ſelbſt $=0$ oder $=\infty$ würden, $y=1$ nehmen oder auch ihm einen beliebigen beſtändigen Werth geben.

Sey nun ganz allgemein $z=\varphi(y)$ gegeben, ſo können wir, wenn wir für y $(a+y)$ ſchreiben, dies in einer Reihe darſtellen

$$z=\varphi(a)+\frac{d\,.\,\varphi(a)}{da}y+\tfrac{1}{2}\frac{d^2\varphi(a)}{da^2}y^2\ldots$$

in welcher $\varphi(a)$ mit allen ſeinen Ableitungen nach geſchehener Entwicklung conſtante Werthe bekommt.

Wir erhalten $1+(z-\varphi(a))=1+\frac{d\varphi(a)}{d(a)}y$ $+\tfrac{1}{2}\frac{d^2\varphi(a)}{da^2}y^2\ldots$, welches nach Laplace's Bezeichnungsart $1 + (z - \varphi(a)) = e^{y \cdot \frac{d\,\varphi(a)}{d\,a}}$ geſchrieben werden kann, vorausgeſetzt, daß in der Entwicklung die Potenzexponenten von $\frac{d\,\varphi(a)}{d\,a}$ mit der Charakteriſtik d verbunden werden.

So wird das einfachſte Zeichen für die Umkehrung der Reihen

$$y = \log.(1 + z - \varphi(a))^{\frac{1}{\frac{d\,\varphi(a)}{d\,a}}}.$$

So dann auch für den letzten Fall. Es ſoll $\varphi(x, y) = 0$, ſo aufgelöſt werden, daß y durch x beſtimmt wird. Leicht können wir der Gleichung die Form $\varphi(x, y) = \psi(x)$ geben. Setzen wir nun $(a + y)$ für y, ſo iſt $\psi(x) = \varphi(x, a) + \frac{d\,\varphi(x, a)}{d\,a}\,y + \frac{1}{2}\,\frac{d^2\,\varphi(x, a)}{d\,a^2}\,y^2 \ldots$

Folglich wie vorhin

$$1 + \psi(x) - \varphi(x, a) = e^{y \cdot \frac{d\,\varphi(x, a)}{d\,a}}.$$

Das kürzeſte Zeichen für die Entwicklung alſo

$$y = \log.(1 + \psi(x) - \varphi(x, a))^{\frac{1}{\frac{d\,\varphi(x, a)}{d\,a}}}.$$

§. 42.

Nach den in den vorigen Paragraphen enthaltenen Geſetzen laſſen ſich alle Aufgaben der ſynthetiſchen Theorie der Functionen auf ſyntaktiſche Operationen der combinatoriſchen Analyſis zurückführen. Es dient uns aber dieſes nur zu einer Ueberſicht der Theorie im Allgemeinen und man darf nicht meinen, daß dadurch dieſe ganze Rechnung in ſyntaktiſchen Mechanismus verwandelt ſey, durch welchen die Bemühungen des erfindenden mathematiſchen Genies in ihr entbehrlich würden.

So lange wir mit den Local-Zeichen oder mit den Klaſſen-Zeichen der combinatoriſchen Analyſis rechnen, geben wir nicht die Auflöſung der analytiſchen Aufgaben, ſondern nur mittelbare Regeln, nach denen dieſe Auflöſung durch Wegſchaffung jener Zeichen erhalten werden können.

Hier müſſen wir uns deſſen erinnern, was über die Aufgabe der Syntaktik im Allgemeinen bemerkt worden iſt. Ihre wiſſenſchaftlichen Regeln geben uns nur die Regeln der Ueberſicht aller möglichen Anordnungen für die Complexionen eines gegebenen Zeigers; im Leben hingegen kommt es mehr darauf an, aus der ganzen Menge aller möglichen Anordnungen die einzelnen zu irgend einem Behufe zweckmäßigſten hervorzuheben.

So iſt es auch hier. Alle durch die Localzeichen und Klaſſenzeichen der combinatoriſchen Analyſis angedeuteten Reihen laſſen, ſelbſt in zurücklaufenden Formeln, das Geſetz des Fortſchrittes ihrer Coefficienten nicht überblicken und machen es alſo nicht möglich, nach ihrer Form zu entſcheiden, in wiefern die Coefficienten eine fallende Reihe beſtimmen oder nicht. Wenn alſo nicht die Coefficientenreihen, welche den Zeiger bilden, entweder abbrechen oder ſelbſt ſchon ſich nach einem Geſetz gegenſeitiger Abhängigkeit bilden, ſo werden die durch Klaſſenzeichen gegebenen Reihen von keiner Brauchbarkeit ſeyn.

Findet aber die Vorausſetzung ſtatt, ſo bedarf es in verwickelten Fällen immer erſt des erfinderiſchen Blickes, um das Geſetz der abgeleiteten Reihe ſo zu entwickeln, daß ſich daran die Bedingungen ihrer Brauchbarkeit erkennen laſſen.

Nehmen wir daher nur den einfachſten Fall der Rechnung mit Polynomien einer veränderlichen Größe, in deren jedem die Reihe der Potenzexponenten der veränderlichen Größe einer arithmetiſchen Progreſſion folgt, ſo können wir drey Fälle für die zu entwickelnden zuſammengeſetzten Functionen unterſcheiden.

1) Sind die Polynomien in unbegrenzten Reihen mit unabhängigen beſtändigen Coefficienten gegeben, ſo läßt ſich das Geſetz der Rechnung nur durch die Klaſſenzeichen und Localzeichen der combinatoriſchen Analyſis andeuten.

2) Sind mehrere begrenzte Polynomien mit unabhängigen Conſtanten als Coefficienten gegeben, ſo liegt eine beſtimmte Anzahl unabhängiger Conſtanten zu Grunde und die aus dieſen zuſammengeſetzten Functionen werden in unendlicher Mannigfaltigkeit zurücklaufende Reihen bilden, in welchen der Coeffici-

ent eines jeden Gliedes von ſo vielen vorhergehenden Gliedern oder von ſo vielen Beſtimmungsſtücken abhängt, als unabhängige beſtändige Größen zu Grunde liegen.

Producte aus begrenzten Polynomien mit unabhängigen conſtanten Coefficienten, geben eine begrenzte Reihe mit lauter unabhängigen Coefficienten nach §. 36. 2) Die Quotienten aus der Diviſion der 1 durch ein ſolches begrenztes Polynomium geben hingegen eine unendliche Reihe unter der einfachſten zurucklaufenden Form.

Es ſey $\frac{1}{a+\overset{1}{a}x+\overset{2}{a}x^2\ldots\overset{n}{a}x^n} = A+\overset{1}{A}x+\overset{2}{A}x^2\ldots\overset{n}{A}x^n$

ſo iſt $1 = (A+\overset{1}{A}x\ldots)(1+\overset{1}{a}x+\overset{2}{a}x^2\ldots)$ oder

$$\begin{array}{llllll}
0 = A + \overset{1}{A} \Big\} x & + \overset{2}{A} \Big\} x^2 & + \overset{3}{A} \Big\} x^3 & \ldots + \overset{n}{A} \Big\} x^n & + \overset{n+1}{A} \Big\} x^{n+1} & \\
-1+\overset{1}{a}A & +\overset{1}{a}\overset{1}{A} & +\overset{1}{a}\overset{2}{A} & \ldots+\overset{1}{a}\overset{n-1}{A} & +\overset{1}{a}\overset{n}{A} & \\
 & +\overset{2}{a}A & +\overset{2}{a}\overset{1}{A} & \ldots+\overset{2}{a}\overset{n-2}{A} & +\overset{2}{a}\overset{n-1}{A} & \\
 & & +\overset{3}{a}A & \ldots+\overset{3}{a}\overset{n-3}{A} & \cdot & \\
 & & & \cdots\cdots & \cdot & \\
 & & & \cdots\cdots & \cdot & \\
 & & & +\overset{n-1}{a}\overset{1}{A} & +\overset{n}{a}\overset{1}{A} & \\
 & & & +\overset{n}{a}A & +\overset{n+1}{a}A &
\end{array}$$

Folglich $A=1$; $\overset{1}{A}=-\overset{1}{a}A$; $\overset{2}{A}=-\overset{1}{a}\overset{1}{A}-\overset{2}{a}A$; $\overset{3}{A}=-\overset{1}{a}\overset{2}{A}-\overset{2}{a}\overset{1}{A}-\overset{3}{a}A$; $\overset{n}{A}=-\overset{1}{a}\overset{n-1}{A}-\overset{2}{a}\overset{n-2}{A}\ldots-\overset{n-1}{a}\overset{1}{A}-\overset{n}{a}A$; $\overset{n-1}{A}=-\overset{1}{a}\overset{n}{A}-\overset{2}{a}\overset{n-1}{A}\ldots\ldots-\overset{n}{a}\overset{1}{A}-\overset{n+1}{a}A$, ſo daß jeder Coefficient durch die n ihm zunächſt vorhergehenden nach einer leicht zu überblickenden Regel beſtimmt wird.

3) Bilden wir aber die zuſammengeſetzten Functionen nur aus dem Binomium nach irgend einem Geſetz der *Wiederhohlung deſſelben Elements* in Potenzen, Wurzeln, Logarithmen, Exponentialgrößen, Kreisfunctionen und Zuſammenſetzungen aus dieſen ins unendliche, ſo liegt der Reihe der Coefficienten irgend ein *Syſtem von Verſetzungszahlen zu Grunde*, durch welches der Coefficient einer jeden Potenz der veränderlichen Größe als eine Function der Zahl beſtimmt wird, welche anzeigt, dem wievielten Glied in der Reihe er gehört.

Für eine ſolche Reihe läßt ſich eine Formel ihres *allgemeinen Gliedes* angeben, die Reihe iſt nach *Laplace* eine *erzeugende Function* (Fonction génératrice) ihres allgemeinen Gliedes.

Es bedeute nemlich y_x irgend eine Function von x, ſo wird $u = y_0 + y_1 t + y_2 t^2 + y_3 t^3 \ldots + y_x t^x \ldots$ die allgemeine Form einer erzeugenden Function mit *einer* veränderlichen Größe nach deren ganzen bejahten Exponenten ſeyn.

Dieſe Functionsform iſt nun die eigentlich wiſſenſchaftliche, denn wir kennen die ganze Reihe, wenn das allgemeine Glied $y_x t^x$ in unſerer Gewalt iſt und es laſſen ſich dafür alſo die Regeln der zuſammengeſetzten Rechnungsarten beſtimmt ausführen.

So iſt, wenn $\tau(x)$ das x^{te} Glied bedeutet, für den *Quotienten* $\tau(x)\left(\frac{1}{1+y}\right) = (-1)^x \cdot y^x$

Für die Potenzen $\tau\,(x)\,(1+y)^n$

$$= \frac{n\,.\,n-1\,\ldots\,n-(x-1)}{1\,.\,2\,.\,3\,\ldots\ldots\,x}\,.\,y^x$$

Für Logarithmen $\tau\,(x)\,\log.\,(1+y)$

$$= (-1)^x\,.\,\frac{1}{x+1}\,.\,y^{x+1}$$

Für Exponentialgrößen:

$$\tau\,(x)\,e^y = \frac{1}{1\,.\,2\,.\,3\,.\,4\,.\,\ldots\,x}\,.\,y^x$$

Dieſe Reihen der letzten Art können wir immer ſo betrachten, als wenn ihnen ein arithmetiſch nothwendiges Geſetz irgend einer zuſammengeſetzten Form arithmetiſcher Operationen zu Grunde läge, die Reihen der zweyten Art ſind hingegen ihrer Grundlage nach von willkührlicher Conſtruction, indem ihnen gegebene vieltheilige Größen zu Grunde liegen, deren Theile unabhängig von einander beſtimmt werden mußten.

Aus alle dieſem geben ſich die Entwicklungen der Functionenlehre in fortlaufenden Summen und Differenzen, fortlaufenden Producten, fortlaufenden Brüchen u. ſ. w. ins unendlich mannigfaltige nicht nur der Ausbreitung, ſondern auch des gegenſeitigen Eingreifens der verſchiedenen Methoden in einander.

Es liegen allen allgemeinen Rechnungsarten nur **die beyden Geſetze, daß die allgemeine Multiplication ein Variiren mehrerer Reihen mit Wiederholungen iſt und der Hauptſatz für die Umkehrung der Functionen** §. 37. 2. zu Grunde. Allein von dieſen Anfängen gibt es nicht **nur einen** Weg des nothwendigen Fortſchrittes, ſondern es laſſen ſich ſehr viele Algorithmen zur Behandlung derſelben Aufgaben erfinden, welche ſich nicht nur im willkührlichen der Auswahl der Zeichen, ſondern auf eine weit ſchwierigere Weiſe noch durch die Verſchiedenartigkeit der Abſtractionsweiſen ſelbſt unterſcheiden, ſo daß letztere in der That oft geſtattet, in verſchiedenen Syſtemen der Darſtellung den Beweisgrund und das Erwieſene gegen einander umzutauſchen.

Daher findet ſich jetzt in der Wiſſenſchaft nicht nur ein Wettſtreit zwiſchen den Methoden der geometriſchen Conſtruction und den analytiſchen, ſondern auf mannigfaltige Weiſe auch zwiſchen verſchiedenen analytiſchen Methoden unter einander.

Methoden der Entwickelung durch combinatoriſche Local- und Klaſſenzeichen wetteifern mit den eigenthümlicher arithmetiſchen Methoden; unter letztern aber die der allgemeinen Reihenentwicklung mit denen der Differenzenrechnung, und unter dieſen wieder die Methoden der endlichen Differenzen mit denen der Differentiale u. ſ. w.

Zu wünſchen wäre, daß uns jemand aus dem ganzen Reichthum der Wiſſenſchaft jeder Abſtractionsweiſe und jedem eigenthümlichen Zeichenſyſtem ſeinen vortheilhafteſten Wirkungskreis anwieſe.

h) Von der Aufgabe der Algebra.

§. 43.

Manche Lehrer haben ſich die vergebliche Mühe gemacht, den Begriff des Verhältniſſes durch eigne Begriffserklärung in die Mathematik einzuführen, da doch Verhältniß ein philoſophiſcher Begriff iſt, welcher als bekannt in der Mathematik vorausgeſetzt werden muß.

Die Arithmetik hat es nur mit Größenverhältniſſen, vorzüglich mit Zahlenverhältniſſen zu thun. Unter dieſen ſind die einfachſten das arithmetiſche der Addition und das geometriſche der Multiplication. Das letztere liegt unmittelbar dem Zählen und Meſſen zu Grunde und wurde darum ſchlechthin das Verhältniß genannt. Die ausführliche Lehre von den Proportionen iſt, wie Thibaut bemerkt, nur Terminologie, wodurch einige beſondere Fälle der allgemeinen algebraiſchen Aufgabe benannt worden. Die allgemeine Theorie der Zahlenverhältniſſe iſt die Lehre von den Gleichungen. Jede Löſung einer arithmetiſchen Aufgabe iſt die Auflöſung einer Gleichung. Die Formen der Gleichungen ſind die verſchiedenen Formen der Verhältniſſe. In beſtimmten Gleichungen wird eine Zahl durch ihr Verhältniß zu andern beſtimmt und dieſe Gleichungen können ſo mannigfaltig ſeyn, als es überhaupt die Formen der Zahlenzuſammenſetzungen, die Functionen zulaſſen. Unbeſtimmte Gleichungen aber ſind gleichſam das allgemeine Glied einer ſtetigen Reihe von Zahlen, deren einzelne Glieder Functionen von beſtimmter Form ſind.

Die Theorie der Functionen hat uns ausgewieſen, daß ſich alle Functionsformen als ganze rationale Functionen darſtellen laſſen; die für die Operationen der Zuſammenſetzung allein in geſchloſſenen Figuren der Buchſtabenrechnung, die für Operationen der Theilung nur in unendlichen Reihen. Durch die arithmetiſch ſyntaktiſchen Operationen entwickelt ſich nun die Wiſſenſchaft hier aus ihren Elementen ſowol in Ziffernrechnung als in allgemeiner Arithmetik ins unendlich mannigfaltige. Unſere Unterſuchung hat dabey nur zu fragen, welche neue Grundtheorien ſich noch neben den bis jetzt betrachteten vorfinden.

Dafür wäre uns denn zunächſt die algebraiſche Aufgabe zu beachten, für die wir oben ſchon die zwey Aufgaben neben einander ſtellten, nemlich 1) gegebene Gleichungen zu ordnen und umzuformen und 2) ſie aufzulöſen.

Die Operationen der Umformung und Ordnung ruhen, ſo verwickelt ſie ſeyn mögen, auf dem Zuſatz 3. zum Axiom (§. 19.) Gleiches durch gleiche Operationen behandelt, gibt gleiches Reſultat, und wendet unter dieſem Geſetz nur die durch das vorige begründeten Hülfsmittel an. Hier iſt keine neue Theorie gefordert.

Wir bemerken für das folgende: ſo gelingt es uns: 1) wenn n unbekannte Zahlen gegeben ſind und zwiſchen dieſen n unabhängige, unbeſtimmte Gleichungen, für jede eine beſtimmte Gleichung zu bilden; 2) jede Gleichung in ganzer rationaler Form darzuſtellen; 3) alle ihre Glieder auf eine Seite zu ſtellen, ſo daß ihre Summe $= 0$ wird, und 4) jeder rationalen beſtimmten Gleichung die Form $x^{m} + A\,x^{m-1} + B\,x^{m-2} \ldots + P\,x + Q = 0$ zu geben, in welcher jedes Glied eine Potenz der unbekannten Zahl mit bekannten verbunden enthält.

So legen wir denn dieſe Form der Gleichung vor, mit der Aufgabe ihrer Auflöſung. Die Behandlung dieſer Aufgabe hat eigenthümliche Hauptſätze, indem ihr Zweck eigentlich iſt, den Algorithmus der allgemeinen Arithmetik wieder mit der Ziffernrechnung zu verbinden.

Dieſe Aufgabe ſelbſt kann im Allgemeinen nach drey verſchiedenen Anſichten unternommen werden. 1) Man fordert für die allgemeine Darſtellung einer rationalen beſtimmten Gleichung einen geſchloſſenen analytiſchen Ausdruck für ihre Wurzel. Dies iſt uns bis jetzt nur einzelnen für Gleichungen vom erſten bis vierten Grad möglich.

2) Man fordert für x eine unendliche Reihe, welche x nur durch die Coefficienten der Gleichung beſtimmt. Dies wird durch die Lehre von der Umkehrung der Reihen zu leiſten möglich.

3) Es iſt eine endliche Reihe zur Beſtimmung der Gleichung gegeben und die Coefficienten ſind in Ziffern beſtimmt. Man verlangt die Werthe von x vollſtändig zu wiſſen, welche durch die Gleichung beſtimmt ſind.

Die letzten beyden Forderungen laſſen ſich in allgemeinen Lehren behandeln, deren Grundlagen alſo hier zu den Gegenſtänden unſerer Betrachtung gehören.

§. 44.

Die zweyte Forderung eine unendliche Reihe darzuſtellen, in welcher die Wurzel der Gleichung nur durch ihre Coefficienten beſtimmt wird, läßt ſich durch die Umkehrung der Reihen leicht erfüllen. Die Gleichung ſey $x^{m} + a x^{m-1} + b x^{m-2} \ldots + p x + q = 0$. Hier können wir beliebig eines der Glieder auf die andere Seite ſetzen, durch Diviſion von ſeiner Potenz des x befreyen und dann eine Reihe = x darſtellen, welche nach Potenzen des übergetragenen Coefficienten fortlaufen wird.

Man ſetze z. B. q auf die andere Seite, ſo ergibt ſich nach der Regel der Umkehrung für die Exponenten eine fallende Reihe, deren Anfang $\frac{1}{m}$ und deren Differenz auch $\frac{1}{m}$ iſt. Wir erhalten der Form nach:

$$x = (-q)^{\frac{1}{m}} (1 + A(-q)^{-\frac{1}{m}} + B(-q)^{-\frac{2}{m}} \ldots)$$

in einer Reihe, deren Coefficienten durch die Formel ihres nten Gliedes =

$$-\frac{1}{n-2} q^{\frac{n-2}{m}} k(n) q^{-\frac{n-1}{m}}$$ beſtimmt werden.

Dieſe Reihe wird durch m verſchiedene Werthe, welche $q^{\frac{1}{m}}$ hat, m verſchiedene beſtimmte Werthe für x geben. Setzen wir $(-q)^{\frac{1}{m}} \cdot e^{\pm 2 \frac{n}{m} \pi \sqrt{-1}} = \frac{1}{z}$, ſo wird $x = \frac{1}{z}(1 + Az + Bz^2 + Cz^3 \ldots)$, worin die m verſchiedenen Werthe von z die m Wurzeln der Gleichung geben.

Wählt man hingegen x^m zur Uebertragung auf die andere Seite und dividirt die ganze Gleichung mit ax^m ſo erhält man: $x^{-1} + \frac{b}{a}x^{-2} + \frac{c}{a}x^{-3} \ldots \frac{p}{a}x^{-(m-1)} + \frac{q}{a}x^{-m} = -\frac{1}{a}$.

Dafür iſt die umgekehrte Form

$$x = -a + Aa^2 - Ba^3 + Ca^4 \ldots$$

welche, wenn die Reihe im einzelnen Fall convergirt, nur einen Werth von x unmittelbar gäbe. Umgekehrt geordnet, wenn $\frac{q}{a}x^{-m}$ anfängt, erhält ſie hingegen die Form $x = (-a)^{\frac{1}{m}}\left((\frac{a}{q})^{-\frac{1}{m}} + A(-a)^{-\frac{1}{m}} + B(-a)^{-\frac{2}{m}} \ldots\right)$ wodurch wieder m verſchiedene Formen für den Werth von x beſtimmt werden.

Es wird aber dieſe Entwicklungsart im Allgemeinen bey der großen Weitläuftigkeit der ſyntaktiſchen Bildung der Coefficienten in dieſen Reihen von geringer und ſchwieriger Anwendbarkeit ſeyn.

§. 45.

Die beſtimmteſte und wichtigſte Forderung der algebraiſchen Theorie iſt die dritte: alle Wurzeln einer ratio nalen Gleichung anzugeben, wenn die Coefficienten in Ziffern gegeben ſind. Die vollſtändige Auflöſung dieſer Aufgabe iſt das wahre Ziel der algebraiſchen Theorie und dieſe iſt in der Gewalt der Wiſſenſchaft. Man nennt dieſe Auflöſungsart gewöhnlich die der Näherungsmethoden, weil man durch ſie die Werthe irrationaler Wurzeln näherungsweiſe beſtimmt. Dies iſt aber kein beſchränkender Ausdruck für die Genugſamkeit der Methode, denn zur Beſtimmung einer Irrationalzahl kann es ja keine andere Verfahrungsart geben.

Die Grundlagen ſind hier in der Lehre vom Urſprung der Gleichungen aus der allgemeinen Multiplication zu ſuchen.

1) Läßt ſich eine Gleichung von der angegebenen Geſtalt $P = 0$ durch $(x - a)$ ohne Reſt dividiren, ſo iſt $+ a$ eine Wurzel derſelben. Denn wenn $P = Q(x - a)$, ſo wird dieſes $= 0$, wenn der Factor $x - a$ verſchwindet.

Läßt ſich die Gleichung nicht ohne Reſt durch $(x - a)$ dividiren, ſo iſt $+ a$ keine Wurzel derſelben. Denn wenn $P = Q(x - a) + R$, ſo wird, wenn man $x = a$ ſetzt, $P = R$ und nicht gleich Null.

Wenn alſo $+ a$ eine Wurzel der Gleichung iſt, ſo läßt ſie ſich durch $(x - a)$ ohne Reſt dividiren.

2) Die Form der Function $x^m + A x^{m-1} \ldots\ldots + P x + Q$, welche wir der linken Seite unſerer Gleichung gegeben haben, können wir bilden, indem wir m Binomien von der Form $(x - p)(x - p')(x - p'') \ldots$

mit einander multipliciren. Wobey p jede Zahlform bedeuten kann.

Das Product aus dieſen m Factoren wird aber $= 0$, ſobald ich für x irgend einen von den Werthen p, p', p'' . . ſetze, weil dann der Factor des Productes gleich Null wird, in dem der angenommene Werth für x dem zweyten Theil des Binomium gleich iſt. Setzt man hingegen q für x in $P = (x - p)(x - p') \dots$ alſo $P = (q - p)(q - p')(q - p'') \dots$ ſo daß q keinem der p, p' . . gleich iſt, ſo bekommt jeder Factor einen beſtimmten Werth, der nicht Null iſt, und P iſt das Product beſtimmter Zahlen. Eine ſolche Function läßt alſo m Werthe und nur m Werthe für x zu, bey denen $P = 0$ wird.

3) Eine auf dieſe Weiſe gebildete Gleichung kann, wenn ihre Coefficienten ganze Zahlen ſind, keinen rationalen Bruch zur Wurzel haben. Die Gleichung ſey vom mten Grad, man ſetze die höchſte Potenz von x allein auf die eine Seite, ſo daß $x^{m} = -Ax^{m-1} - Bx^{m-2} \dots - Px - Q$. Wenn hier $x = \frac{a}{b}$ als eigentlicher Bruch, ſo ſteht auf einer Seite $\frac{a^m}{b^m}$ und alles auf der andern Seite läßt ſich unter die Benennung b^{m-1} zuſammenbringen. Es wäre $\frac{a^m}{b^m} = \frac{S}{b^{m-1}}$, welches ſich widerſpricht.

Aber aus irrationalen Zahlen und eingebildeten Formen kann eine ſolche Gleichung entſtehen.

Es iſt z. B. $(x+b\sqrt{a})(x-b\sqrt{a}) = x^2 - ab^2$; $(x+a-b\sqrt{c})(x+a+b\sqrt{c}) = x^2+2ax+a^2-cb^2$.

Auf gleiche Art $(x+b\sqrt{-1})(x-b\sqrt{-1}) = x^2+b^2$; $(x+a-b\sqrt{-1})(x+a+b\sqrt{-1}) = x^2+2ax+a^2+b^2$.

Wenn nun eine ſolche Gleichung, die lauter ganze rationale Coefficienten beſitzt, eine irrationale Wurzel unter der Form $a+b\sqrt{a}$ hat, ſo muß ſie auch die andere, welche den irrationalen Theil mit entgegengeſetztem Zeichen enthält, $a-b\sqrt{a}$ haben. Dieſes ergibt ſich auf folgende Art. Wenn ich den irrationalen Werth $a+b\sqrt{a}$ für x in die Gleichung ſetze, ſo wird ſie aus rationalen und irrationalen Theilen beſtehen, die ſich einander nicht ausgleichen können, deren jeder für ſich $= 0$ ſeyn muß. Der rationale Theil heiße S, der irrationale Σ, ſo iſt $P = S + \Sigma$ und $S = 0$, $\Sigma = 0$. Nehmen wir nun daſſelbe irrationale mit entgegengeſetztem Zeichen, ſo wird $P = S - \Sigma$ und alſo wie vorhin $P = 0$. Auf gleiche Weiſe folgt, daß jede Gleichung mit lauter reellen Coefficienten, wenn ſie eine Wurzel unter der Form $a+b\sqrt{-1}$ beſitzt, auch die andere unter der Form $a-b\sqrt{-1}$ haben müſſe.

4) Das nachgewieſene enthält den ſyntaktiſchen Beweis, daß eine Gleichung vom nten Grade n Wurzeln haben könne und nicht mehrere und daß unter dieſen n Wurzelformen die nur eingebildeten mit gezählt ſind. Sollten wir alſo für den nten Grad der Gleichung eine allgemeine Form ihrer Wurzel darſtellen können, ſo muß dieſe, weil es Gleichungen vom nten Grad mit n

reellen Wurzeln gibt, und keine Gleichung vom nten Grade mehr als n Wurzeln haben kann, n Werthe für x enthalten nur unter einer Form, die in manchen Fällen für einige oder alle Werthe eigebildete Formeln gibt. Daß aber überhaupt für eine Gleichung vom nten Grade eine ſolche allgemeine Formel mit n verſchiedenen Werthen für x gegeben werden könne, hat der vorige Paragraph bewieſen.

Zunächſt ſind freylich dort die n Werthe für x nur auf die n Werthe von $\sqrt[n]{q}$ zurückgeführt, d. h. die Vieldeutigkeit der Wurzeln von Gleichungen höherer Grade iſt von der Vieldeutigkeit einer Potenzform mit gebrochnen Exponenten abhängig gemacht. Da ſich nun die letztere durch die Auflöſung der Gleichung $y = q^{\frac{1}{n}}$ oder $y^n = q$ behandeln ließe, ſo kann unſre Darſtellung in Verdacht eines Cirkels im Beweiſe kommen.

Allein es iſt nicht nothwendig, die Darſtellung der n Werthe einer Wurzelgröße des nten Grades irgend von der Auflöſung einer Gleichung des nten Grades abhängig zu machen, ſondern die erſte Lehre kann direct in der Theorie der Functionen behandelt werden, ohne irgend unſern Satz vorauszuſetzen.

Am einfachſten geſchieht dies durch den Algorithmus mit unmöglichen Logarithmen, ſo wie wir es oben (§. 40. 4)) nachgewieſen haben.

5) Jede beſtimmte Gleichung beſtimmt alſo ihre unbekannte Größe ſo genau, daß für ſie nur höchſtens ſo

viele beſtimmte Werthe ſtatt finden, als ihr Grad Einheiten hat.

Haben wir alſo eine Anzahl von p von einander unabhängigen Gleichungen, ſo laſſen ſich daraus p unbekannte Größen beſtimmen.

6) Aus den Geſetzen der allgemeinen Multiplication folgt, daß eine Function, welche aus der Multiplication von m Factoren in der Form $(x - p)\,(x - p')\,(x - p'') \dots$ entſteht, die Form

$x^{m} + \overset{1}{C}\,x^{m-1} + \overset{2}{C}\,x^{m-2} \dots\dots \overset{m-1}{C}\,x + \overset{m}{C}$ erhält für den Zeiger $(-p, -p', -p'' \dots)$

Der Coefficient des Gliedes x^{m-n} einer Gleichung des mten Grades iſt alſo aus den Combinationen ohne Wiederhohlungen der nten Claſſe für den Zeiger gebildet, welcher aus den entgegengeſetzten Zahlen der Wurzeln entſteht.

7) Eben ſo ergibt ſich, daß eine Gleichung, die lauter reelle Wurzeln hat, wenn ſie alle poſitiv ſind, lauter Abwechſelungen, wenn ſie negativ ſind, lauter Folgen der Zeichen enthalte.

Ferner wenn eine Gleichung mit $x + p$ multiplicirt wird, ſo bekommt ſie wenigſtens eine Folge, wenn ſie mit $x - p$ multiplicirt wird, wenigſtens eine Abwechſelung der Zeichen mehr.

Es ſey nemlich die Gleichung

$x^{m} - A\,x^{m-1} + B\,x^{m-2} \dots\dots + Px - Q = 0$

gegeben. Multipliciren wir dieſe nun z. B. mit

$(x + p)$ und ordnen das Product nach den Potenzen von x, ſo ergibt ſich

$$x^{m+1}\left.\begin{matrix}-A\\+p\end{matrix}\right\}x^{m}\left.\begin{matrix}+B\\-Ap\end{matrix}\right\}x^{m-1}\ldots\left.\begin{matrix}+P\\\pm Op\end{matrix}\right\}x^{2}\left.\begin{matrix}-Q\\+Pp\end{matrix}\right\}x-Qp$$

Ziehen wir nun hier die Coefficienten jedes Gliedes zuſammen, ſo fangen wir in der obern Reihe mit x^{m+1} an, bleiben wir mit den Zeichen dann in der obern Reihe, ſo bleibt die Reihe der Zeichen unverändert, müſſen wir aber mit dem Zeichen in die untere Reihe, ſo treffen wir hier auf daſſelbe Glied der gegebenen Gleichung, welches vorhin oben war, und erhalten alſo eine Zeichenfolge. Bleiben wir nun unten, ſo bleibt wieder die Zeichenreihe unverändert; ſteigen wir hingegen wieder hinauf, ſo kann entweder Folge oder Abwechſelung entſtehen, allein wie dem auch ſey, zuletzt ſind wir wieder unten und müſſen folglich immer einmal mehr hinunter als hinauf geſtiegen ſeyn, haben alſo wenigſtens eine Zeichenfolge mehr.

Für $(x - p)$ ſteht der Beweis ganz analog.

Hat daher eine Gleichung lauter reelle Wurzeln, ſo hat ſie ſo viel poſitive als Abwechſelungen, ſo viel negative als Folgen der Zeichen, und keine kann mehr reelle poſitive Wurzeln als Abwechſelungen, keine mehr negative als Folgen der Zeichen beſitzen.

8) Kann man in einer Gleichung für x eine Zahl ſetzen, welche der ganzen Gleichung einen poſitiven und eine andere, die ihr einen negativen Werth gibt, ſo hat die Gleichung eine zwiſchen dieſen beyden Zah-

len liegende mögliche Wurzel, denn wegen der Stetigkeit der Zahlenreihe muß zwiſchen beyden eine liegen, welche die ganze Gleichung gleich Null macht.

Folglich hat jede Gleichung eines ungraden Grades eine mögliche Wurzel. Iſt ſie nemlich vom Grade $(2n + 1)$ oder $x^{2n+1} + X = 0$, ſo enthält X nur niedrigere Potenzen von x als x^{2n+1} und x läßt ſich ſo groß nehmen, daß x^{2n+1} größer wird als die Summe aller übrigen Glieder, (denn wenn $x = \infty$, ſo verſchwinden dagegen alle andern Glieder.) Sey dieſes nun g, ſo gibt $+ g$ der Gleichung einen poſitiven, $- g$ einen negativen Werth und eine Wurzel liegt zwiſchen $+ g$ und $- g$.

Hat eine Gleichung ein negatives ganz bekanntes Glied, ſo hat ſie wenigſtens eine reelle Wurzel. Denn für $x = 0$ wird ihre Summe negativ, für $x = \infty$ aber poſitiv.

Soll eine Gleichung lauter unmögliche Wurzeln haben, ſo muß ſie von gradem Grade ſeyn und ihr ganz bekanntes Glied daſſelbe Zeichen wie die höchſte Potenz von x haben.

Eine Gleichung eines ungraden Grades hat eine ungrade, die eines graden Grades eine grade Anzahl reeller Wurzeln. Eingebildete müſſen daher immer paarweis ſeyn.

9) Wenn wir alſo eine Gleichung, die lauter reelle Coefficienten, zum Theil aber unmögliche Wurzeln hat, mit allen einfachen Factoren (unter der

Form $x \pm r$), die zu ihren reellen Wurzeln gehören, dividiren, ſo bleibt endlich eine Gleichung eines graden Grades übrig, die alle ihre unmöglichen Wurzeln in ſich vereinigt und nur unmögliche Wurzeln hat. Dieſe wird ſich, von welchem Grade ſie auch ſeyn mag, doch immer in reelle Factoren des zweyten Grades müſſen zerfällen laſſen, ſo daß jede Gleichung mit reellen Coefficienten entweder aus reellen Factoren des erſten Grades bey reellen Wurzeln oder aus reellen Factoren des zweyten Grades bey unmöglichen Wurzeln zuſammengeſetzt iſt. Dieſes beweiſen wir auf folgende Art.

Die Wurzeln einer Gleichung $x^m + a x^{m-1} \dots p x + q = 0$ darſtellen oder ſie in m Factoren von der Form $(x \pm r)$ zerfällen, bedeutet eins und daſſelbe.

In wie verwickelten eingebildeten Formeln ſich dieſes r nun auch darſtellen möchte, ſo haben wir oben (§. 40. 4.) doch bewieſen, daß jede unmögliche Größe auf die Form $A + B\sqrt{-1}$ zurückgeführt werden könne, wobey A und B mögliche Zahlen ſind.

Es läßt ſich daher jeder Ausdruck für r oder für den Werth einer nur eingebildeten Wurzel auf die Form $\pm A \pm B\sqrt{-1}$ bringen. Hat aber eine Gleichung mit reellen Coefficienten dieſe Wurzel, ſo muß ſie auch, wie hier eben bewieſen worden, die Wurzel $\pm A \mp B\sqrt{-1}$ haben und folglich muß ſie ſich durch die Factoren $(x \mp A \mp B\sqrt{-1})$ und $(x \mp A \pm B\sqrt{-1})$ ſo wie durch ihr Product $(x^2 \mp 2Ax + A^2 + B^2)$ ohne Reſt dividiren laſſen und hat alſo letzteren reellen Factor.

§. 46.

Durch dieſe Vergleichungen können wir mit Lagrange die Theorie aller ſymmetriſchen Functionen für eine Gleichung entwickeln, d. h. wir können alle die Geſetze ableiten, welche für den Inbegriff aller ihrer Wurzeln gelten, ohne die einzelnen von einander zu unterſcheiden.

Bis jetzt iſt es aber nicht gelungen, daraus für Gleichungen von höheren als dem vierten Grade einen geſchloſſenen analytiſchen Ausdruck für den Werth ihrer Wurzeln anzugeben. Gelänge dieſes indeſſen auch, ſo würde dadurch die Anwendung ſchwerlich gewinnen. Für dieſe ſind die Methoden der Auflöſung einzelner Gleichungen, deren Coefficienten in Ziffern gegeben ſind, das entſcheidend Wichtige. Dieſe können wir in folgender Ueberſicht überblicken.

1) Hierzu liegen in der Lehre vom Urſprung der Gleichungen aus der Multiplication manche Vorbereitungen. Wir können vorläufig über Zahl und Art der möglichen Wurzeln einer Gleichung uns orientiren und wiſſen, daß, wenn die Coefficienten ganze Zahlen ſind, nur Factoren des bekannten Gliedes Wurzeln der Gleichung in ganzen Zahlen ſeyn können.

Außerdem aber kommt es hier auf zwey Hauptanſichten an.

2) Man kann im Allgemeinen beſtimmen, zwiſchen welchen Zahlen möglicher Weiſe alle Wurzeln einer Gleichung liegen, d. h. man beſtimmt die Grenze aller ihrer Wurzeln, wenn man auf folgende Art verfährt.

Man ſetze $y + g$ anſtatt x in die Gleichung. Man beſtimme g ſo, daß alle Glieder der Gleichung poſitiv werden, ſo wird der Werth von g größer, als jede poſitive Wurzel der Gleichung, und von dieſer Seite die Grenze ſeyn. Durch dieſe Umänderung wird nemlich y zur unbekannten Größe und die Gleichung kann nur negative Wurzeln haben. Iſt nun b der größte poſitive Werth für x, ſo iſt $b = -y + g$, $g = b + y$ und daher gewiß $g > b$.

Um nun auch von der Seite der negativen Wurzeln einzugrenzen, dürfen wir nur die Zeichen der Wurzeln in der gegebenen Gleichung ſämmtlich umändern und dann wie zuvor verfahren. Dies gelingt, indem man die Zeichen der Glieder bey einem ums andere umkehrt, denn dadurch wird in den ungraden Combinationsclaſſen der Wurzeln, welche die Coefficienten der nach graden Zahlen zu zählenden Glieder der Gleichung bilden, das Zeichen dieſer Wurzeln umgeändert, während die Zeichen der graden Combinationsclaſſen bey dieſer Umſetzung aller Wurzeln auf das entgegengeſetzte Zeichen unverändert bleiben.

Im Allgemeinen kann x nie größer werden als der um 1 vermehrte größte negative Coefficient. Der äußerſte Fall iſt nemlich hier, wenn alle Glieder ohne das höchſte negativ wären und deren Coefficienten alle gleich, etwa $= a$. Dann bilden dieſe Glieder eine geometriſche Progreſſion von m Gliedern, deren erſtes Glied $= a$, der Exponent $= x$ und ihre Summe iſt $= a\frac{x^m - 1}{x - 1}$. Dieſes ſoll nun $= x^m$ ſeyn. Folglich $a x^m - a = x^{m+1} - x^m$, und es muß $x > a$, $x < a + 1$ ſeyn. Denn $x = a$ geſetzt, gibt $a^{m+1} - a = a^{m+1} - a^m$, alſo einen Fehler von $-(a^m - a)$; $x = a + 1$ gibt aber $a(a+1)^m - a = a(a+1)^m$, der Fehler iſt $+ a$.

Die Frage wäre nun noch, wie man einen möglichſt kleinen Werth von g findet. Und dieſe beantwortet ſich, wenn man nur die Form der Umänderung betrachtet. Die Gleichung $x^m + a x^{m-1} \ldots + p x + q = 0$, wird nemlich

$$y^m \left.\begin{array}{l} + mg \\ + a \end{array}\right\} y^{m-1} \left.\begin{array}{l} + \frac{m.m-1}{1 \cdot 2} g^2 \\ + a(m-1) g \\ \quad \ldots \end{array}\right\} y^{m-2} \left.\begin{array}{l} \ldots m g^{m-1} \\ \ldots a(m-1) g^{m-2} \\ \quad . \quad . \quad . \quad . \\ \qquad + p \end{array}\right\} y \begin{array}{l} + g^m \\ + g^{m-1} \\ \quad . \quad . \\ + pg \\ + q \end{array}$$

Hier überſieht man gleich, daß g in der erſten Reihe immer poſitiv bleibt und dabey für jeden Coefficienten von y in der höchſten Potenz vorkommt, durch allmählich größere Werthe von g laſſen ſich alſo alle negativen Producte in den Coefficienten mit einander überbieten.

Solche Grenzen finden ſich freylich auch, wenn die Gleichung unmögliche Wurzeln hat, indeſſen weiſen ſie uns doch die Schranken an, innerhalb deren die reellen Wurzeln allein enthalten ſeyn können. Das übrige muß durch das folgende Verfahren erhalten werden.

Dafür ergibt ſich aus dem vorigen leicht, daß eine Gleichung mit lauter unmöglichen Wurzeln ihrer Function immer einen poſitiven Werth geben müſſe, welchen reellen poſitiven oder negativen Werth man in ihr auch anſtatt x ſetzen mag.

3) Haben wir auf dieſe Weiſe den Werth der Wurzeln eingegrenzt, ſo wird weiter gefordert anzugeben, zwiſchen welchen zwey nur um eine Einheit verſchiedenen ganzen Zahlen die Wurzeln liegen. Dies geſchieht auf eine Weiſe, die ſich auch ſelbſtſtändig ohne das vorige anwenden läßt, und auf folgenden Gründen beruht.

a) Wenn man in der Reihe x, $x + 1$, $x + 2 \ldots$ von jedem Glied das vorhergehende abzieht, ſo iſt in der Reihe der Differenzen jedes Glied $= 1$, und die Reihe der Differenzen von den Differenzen $= 0$.

Nehmen wir anſtatt x eine Function des erſten Grades $a x - b$ und ſetzen darin nach der Reihe $x + 1$, $x + 2$ u. ſ. w. für x, ſo werden die Differenzen der erſten Reihe immer $= a$ und die zweyte Reihe $= 0$.

Die verſchiedenen Werthe, welche eine ſolche Subſtitution von $x + 1$, $x + 2$ u. ſ. w. für x gibt, bringt alſo Werthe, welche eine arithmetiſche Progreſſion bilden, deren Differenz der Coefficient von x iſt.

Darauf beruht die **Regel des falſchen Satzes**, nach welcher ſich fürs erſte alle Aufgaben auflöſen laſſen, die von Gleichungen des erſten Grades abhängen. Wollen wir nemlich den Werth von x, der $a x - b = 0$ gibt, ſo nehme man nach einander zwey beliebige

Werthe für x und berechne darnach $a\,x - b$. Die zwey reſultirenden Zahlen müſſen zwey Glieder einer arithmetiſchen Reihe und, wenn die zwey Werthe von x nur um 1 verſchieden waren, ihr Unterſchied $= a$ ſeyn. Nun haben wir nur nöthig, dieſe Reihe abwärts fortzuſetzen, bis wir die Stelle finden, wo Null ein Glied derſelben wird, zu dem wir dann den zugehörigen Werth für x ſuchen, welcher der verlangte iſt. Das heißt, man multiplicirt jede angenommene Zahl mit dem Reſultate der andern, nimmt die Differenz dieſer Producte und dividirt ſie durch die Differenz der Reſultate. Der Quotient iſt der geſuchte Werth von x.

Verſuchen wir dieſe Regel auf alle Gleichungen auszudehnen.

b) Wenn man in der Reihe x^2, $(x+$[illegible], $(x+2)^2 \ldots$ jedes Glied vom nachfolgenden abzieht, ſo erhält man eine Differenzenreihe, wo jede Differenz für den jedesmaligen Werth von x die Form $2\,x + 1$ hat. Setzen wir in dieſer Differenz wieder $(x + 1)$ ſtatt x und ziehen ab $(2\,x + 2 + 1) - (2\,x + 1)$, ſo wird jetzt 2 die gleiche Differenz der ganzen Reihe und die dritten Differenzen werden $= 0$.

Hat nun eine Function des zweyten Grades die Form $a\,x^2 + b\,x + c$ und wir ſetzen für x nach einander x, $x + 1$, $x + 2$, oder überhaupt Werthe, die eine arithmetiſche Reihe bilden, ſo verſchwindet in der erſten Differenzenreihe das ganz bekannte Glied und die Differenz bekommt die Form $2\,a\,x + a + b$, in der zweyten Differenzenreihe verſchwindet aber auch b

und x und alle Glieder werden gleich $2a$, ſo daß die dritte Reihe $= 0$ wird.

c) Gehen wir nun davon gleich auf die $m$te Potenz über. Man bilde die Reihe der Werthe x^m, $(x+1)^m$, $(x+2)^m$, $(x+3)^m$ und ſuche die Form der erſten Differenzen:

$$(x+1)^m = x^m + m x^{m-1} + \frac{m\,.\,m-1}{1\,.\,2} x^{m-2} \dots\dots$$

$+ m x + 1$. Davon fällt x^m weg und das übrige bildet die Form der erſten Differenzen.

Setzen wir nun in dieſer Function wieder $(x+1)$ für x, ſo erhalten wir für jedes Glied derſelben eine ähnliche aus ihm gebildete Reihe

$$\underline{m x^{m-1}} + m\,.\,m-1\,.\,x^{m-2} + m\,.\,\frac{m-1\,.\,m-2}{1\,.\,2} x^{m-3} \dots\dots$$

$$\underline{\frac{m\,.\,m-1}{1\,.\,2}} x^{m-2} + \frac{m\,.\,m-1}{1\,.\,2} m-2\,.\,x^{m-3} \dots\dots$$

$$\dots\dots$$

$$\underline{m x} + m$$

$$\underline{+ 1}$$

Jedes folgende Glied gibt aber eine um ein Glied kürzere Reihe, und jede Reihe hat ein Glied mehr als die höchſte Potenz von x in ihm anzeigt.

Ziehen wir hier für die zweyte Differenzenreihe die Function ſelbſt ab, ſo fallen in jeder Reihe die erſten Glieder linker Hand weg, die unterſte Reihe verſchwindet und jede wird um eine Potenz von x niedriger und um ein Glied kürzer.

Bilden wir nun auf dieſe Weiſe weiter, indem wir in der Form der zweyten Differenzen $x + 1$ für x ſetzen und ſo ferner, dritte, vierte Differenzenreihen und ſo fort, ſo wird zwar jedes Glied jeder Reihe der zweyten Differenzen wieder eine ganze Reihe für den folgenden Werth der Function geben, aber alle dieſe Reihen ſind kürzer als die oberſte ſucceſſiv aus dem jedesmaligen höchſten Glied gebildete, und von jeder wird jedesmal ihr höchſtes Glied weggenommen. Alle eingliedrigen Reihen verſchwinden für die folgenden Differenzen, und jede Reihe wird jedesmal ein Glied kürzer.

Da nun die höchſte Reihe $m + 1$ Glieder im Anfang hatte und für jede Differenzenreihe um ein Glied kürzer wird, ſo wird ſie in der mten Differenzenreihe auf ein einziges Glied zurückgeführt ſeyn, und dieſes iſt dann das einzige, was als Form der mten Differenzen ſtehen bleibt, indem alle andern Reihen kürzer als die höchſte ſind und alſo vorher ſchon verſchwanden.

Es kommt folglich nur darauf an, zu beſtimmen: wie dieſes letzte Glied der oberſten Reihe beſchaffen ſeyn muß. Nun ſehen wir, daß es nach unſerm Verfahren entſtanden iſt durch die allmähliche Umbildung des höchſten Gliedes der ganzen Figur.

So wurde aus x^{m} zunächſt $m x^{m-1}$, hieraus, indem wir darin $x + 1$ für x ſetzten und $m x^{m-1}$ abzogen, $m . m - 1 . x^{m-2}$ für die zweyte Differenzenreihe, daraus $m . m - 1 . m - 2 . x^{m-3}$ für die dritte und alſo für die mte: $m . m - 1 . . . . m - (m - 1) x^{m-m}$

das heißt, die mte Differenz iſt gleich m . m — 1 ... 3 . 2 . 1 . gleich der Verſetzungszahl von m Elementen ohne Wiederhohlung. Alſo in der mte Differenzenreihe ſind alle Differenzen einander gleich und werden bloß durch m beſtimmt.

Dieſe Schlüſſe wenden ſich nun auch leicht auf eine Function von der Form einer Gleichung des mten Grades an. Setzen wir nemlich darin nach einander um eine Einheit verſchiedene Werthe von x und ſuchen für die Reihe der daraus entſtehenden Werthe der Function Differenzenreihen wie ſo eben, ſo wirkt jedes Glied der Function für ſich und verſchwindet für die Differenzenreihe, deren Zahl um eins größer iſt als die Potenz von x in ihm. Haben wir alſo in der Art Differenzenreihen bis zur mten gebildet, ſo kann auf dieſe mten Differenzen nur noch das höchſte Glied der Gleichung Einfluß haben. Die mten Differenzen ſind alſo alle einander gleich und gleich der Verſetzungszahl für m Elemente multiplicirt mit dem Coefficienten des höchſten Gliedes der Gleichung.

d) Wenden wir dies auf eine beſtimmte Gleichung an. So ſey $x^5 + 8x^4 - 12x^3 - 4x^2 + 24x - 128 = 0$. Sehen wir ſie nur als eine Function von x an und verlangen die Werthe derſelben, wenn x nach und nach der Reihe der ganzen ſowol poſitiven als negativen Zahlen gleich geſetzt wird, ſo bietet ſich dafür aus dem vorigen ein ſehr bequemes Verfahren an. Da wir nemlich ſchon wiſſen, daß die fünfte Differenzenreihe ihrer Werthe fortgeſetzt + 120 = 1 . 2 . 3 . 4 . 5 iſt, ſo brauchen wir nur eine Zahl der vierten Reihe zu wiſſen, um daraus durch leichte Additionen und Subtractionen, ſo weit man will, die Beſtimmung der Werthe fortzuſetzen. Demnach berechne man für fünf aufeinanderfolgende Zahlen etwa — 2, — 1, 0, 1, 2 als Werthe von x die zugehörigen Werthe der Function und ſuche deren Unterſchiede bis zum vierten, ſo ergibt ſich die Fortbildung leicht nach dieſem Schema.

Werthe f. x — 10 — 9 — 8 — 7 — 6 — 5 — 4 — 3 | — 2 — 1 0 + 1 + 2 | + 3 + 4.

W. d. Function — 8768 + 1519 + 5568 + 6025 + 4768 + 3027 + 1504 + 493, | 0, — 137 — 128 — 111 — 38 | + 475 + 2108

I Diffr. + 10287 + 4049 + 457 — 1257 — 1741 — 1523 — 1011 — 493 | — 137 + 9 + 17 + 79 | + 507 + 1733

II Diffr. — 6238 — 3392 — 1714 — 484 + 218 + 512 + 518 + 356 | + 146 + 8 + 62 | + 428 + 1226

III D... + 2646 + 1878 + 1230 + 702 + 294 + 6 — 162 — 210 | — 138 + 54 | + 366 + 798

IV D... — 768 — 648 — 528 — 408 — 288 — 168 — 48 + 72 | + 192 | + 312 + 432

V D... + 120 + 120 + 120 + 120 + 120 + 120 + 120 + 120 + 120 + 120

Haben wir nur den kleinen Kern unmittelbar berechnet bis auf + 192 als Glied der 4ten Differenzenreihe, ſo dürfen wir nur ſucceſſiv + 120 addiren, um die nächſten Zahlen dieſer Reihe rechter Hand und + 120 ſubtrahiren, um die Zahlen dieſer Reihe linker Hand zu erhalten, und dann bildet ſich rechts durch Addiren, links durch Subtrahiren aus jeder Differenzenreihe die nächſt höhere und zuletzt die Reihe der Werthe der Function ſelbſt, welche ſich alſo auf dieſe Weiſe, ſo weit man will, beliebig fortſetzen läßt.

4. a) Kommt es uns nun darauf an, die Wurzeln der Gleichung zu beſtimmen, ſo ergibt ſich 1) aus dem obigen, daß ſie, da ſie zwey Abwechſelungen und drey Folgen der Zeichen hat, wenn alle Wurzeln reel wären, zwey negative und drey poſitive Wurzeln haben müßte. 2) die Grenzen der Gleichung finden ſich zwiſchen + 3 und — 10. 3) Hier zeigt ferner unſere Berechnung, daß — 2 eine Wurzel der Gleichung ſey, daß die andere negative zwiſchen — 9 und — 10 liege, und die andern möglichen Wurzeln zwiſchen + 2 und + 3 zu finden ſeyn müſſen. Denn für — 2 wird die Function = 0, und ſowol zwiſchen — 9 und — 10, als zwiſchen + 2 und + 3 geht ihr Werth durch Null.

Außerdem zeigt auch die gegebene Ueberſicht, daß rechter Hand von + 3 alle Zeichen der Differenzen poſitiv ſind, alſo die Werthe der Function poſitiv bleiben und immer größer werden müſſen, daß alſo hier eine Grenze der Geichung erreicht ſey.

Eben ſo linker Hand ſind bey — 10 alle Zeichen von unten bis oben abwechſelnd, beym ſucceſſiven Subtrahiren von + 120 müſſen auch hier die Zahlen immer wachſen, die Function erhält immer größere negative Werthe und wir ſehen ſo auch hier die Grenze der Gleichung erreicht.

b) Außer der Wurzel — 2 liegt alſo eine Wurzel der Gleichung zwiſchen — 9 und — 10, und eine andere reelle muß ſich zwiſchen + 2 und + 3 finden. Um dieſe zu beſtimmen, erleichtern wir uns zunächſt die Arbeit, indem wir unſere Gleichung durch $(x + 2)$ dividiren und die andern vier Wurzeln derſelben in der als Quotient erſcheinenden Gleichung des vierten Grades $x^4 + 6x^3 - 24x^2 + 44x - 64 = 0$ ſuchen.

Suchen wir nun zuerſt die negative Wurzel, ſo ſehen wir, daß die erſte Function für — 9 + 1519, für — 10 aber — 8768, die andere für — 9, — 217 für — 10, + 1096 wird. Die Wurzel muß alſo viel näher an 9 als an 10 liegen. In der neu erhaltenen gibt nun 9,2 den Werth der Function — 8,3584, die Wurzel muß ſehr nahe an 9,2 liegen.

Wir können ſie daher entweder unmittelbar durch die Regel des falſchen Satzes beſtimmen, indem wir den Werth der Function für 9,21 verſuchen, oder auch indem wir $x = 9,2 + p$ ſetzen und dies in die Gleichung bringen.

Berechnen wir nach der Regel vom falſchen Satz die erſte Annäherung, indem wir 9,21 verſuchen, ſo wird die Function + 2,7285. Mit dem Unterſchied bey den Annahmen den Fehler des kleinern Werthes multiplicirt und mit der Summe der Fehler dividirt, gibt die Verbeſſerung $9{,}2075390$, wobey die Function den Werth $-0{,}0050$ erhält.

Setzen wir hingegen $(9{,}2 + p)$ für x in die Gleichung, ſo wird dieſe $-8{,}3584 + 1105{,}632\,p + 318{,}24\,p^2 + 30{,}8\,p^3 + p^4 = 0$.

Da p hier kleiner als ein Hunderttheil, ſo können wir auf drey Decimalſtellen weiter p richtig erhalten, wenn wir die höhern Potenzen von p weglaſſen und $p = \frac{8{,}3584}{1105{,}632}$ ſetzen. Dies gibt $x = 9{,}2075$ und die Function wird $-0{,}0482460$.

Nun können wir dieſes Verfahren nochmals wiederhohlen und fortfahren, bis uns die Beſtimmung genau genug iſt.

Das letztere Verfahren iſt regelmäßiger, aber von der Beſchaffenheit der Coefficienten abhängig. Die Regel vom falſchen Satz hingegen iſt überall gleichförmig anwendbar.

Eben ſo findet ſich die zwiſchen $+2$ und 3 liegende Wurzel zunächſt $= 2{,}14$, wobey die Function $+0{,}026380$ wird.

Dividiren wir dann unſre Gleichung mit $(x + 9{,}2075)$ und $(x - 2{,}14)$, ſo erhalten wir die quadratiſche $x^2 - 1{,}07 \cdot x + 3{,}26 = 0$, deren unmögliche Wurzeln die Formen $x = +0{,}53 \pm \sqrt{-2{,}69}$ ſind.

5) Dieſe Regeln wenden ſich ohne Schwierigkeit an, ſo bald die erhaltenen Werthe der Function einer Gleichung, wie bey ungeradem Grade derſelben immer der Fall ſeyn muß, durch Null gehen, d. h. theils

poſitiv theils negativ ausfallen. Haben wir es hingegen mit einer Gleichung eines graden Grades zu thun, deren Function nach der Vorſchrift lauter poſitive Werthe zeigt, ſo treten Schwierigkeiten ein.

Es finden hier nemlich drey Fälle neben einander ſtatt.

a) Die Function kann negative Werthe haben, aber dieſe verſtecken ſich, wenn eine grade Anzahl Wurzeln zwiſchen zwey nur um eine Einheit verſchiedene Werthe von x fällt. Dann wechſeln die Zeichen z. B. $\overset{x}{+}(+0-0+)\overset{x+1}{+}$ und dieſer Wechſel erſcheint nicht unmittelbar. Z. B. ſey $x^4-5x^2+6=0$. Dieſe Gleichung hat $+2$ und -2 zu Grenzen. Die Werthe der Function ſind aber:

$$\begin{array}{l} x=-2\quad -1\quad 0\quad +1,\ +2 \\ f=+2,\ +2,\ +6,\ +2,\ +2 \end{array}$$ und bleiben

alſo poſitiv. Wenn man aber $x=\frac{3}{2}$ ſetzt, ſo wird die Function $=-\frac{3}{16}$, es muß folglich von hier aus eine Wurzel gegen 1 und eine gegen 2 hin liegen. Die Wurzeln der Gleichung ſind nemlich $\pm\sqrt{2}$ und $\pm\sqrt{3}$.

$$\begin{array}{l} x=-2,-\sqrt{3},-\frac{3}{2},-\sqrt{2},-1,\ 0,+1,+\sqrt{2},+\frac{3}{2},+\sqrt{3},+2 \\ f=+2,\quad 0,-\frac{3}{16},\quad 0,+2,+6,+2,\quad 0,-\frac{3}{16},\quad 0,+2. \end{array}$$

b) Die Function nimmt grade nur bis Null ab und wächſt dann wieder. Hier werden jedesmal eine grade Anzahl gleicher Wurzeln zwiſchen zwey um eine Einheit verſchiedenen Werthen von x liegen.

Wenn nemlich eine Gleichung die Wurzel $x=a$ nicht hat, ſo wird in ihrer Function $x=a$ geſetzt derſelben einen beſtimmten poſitiven oder negativen

Werth = P geben, und wenn ich a um weniger, als die Differenz zwiſchen a und der nächſten Wurzel der Gleichung beträgt, vermehre oder vermindere, ſo wird dadurch das Zeichen des Werthes der Function, das Zeichen von P, nicht geändert.

Wenn ich nun dieſe Gleichung mit dem einfachen Factor (x — a) multiplicire, d. h. ihr noch die Wurzel a gebe, ſo erhält dieſer Factor für $x < a$ einen negativen, für $x > a$ einen poſitiven Werth und wird alſo machen, daß P, wenn der Werth von x durch a geht, auf beyden Seiten deſſelben entgegengeſetzte Zeichen bekommt.

Multipliciren wir hingegen die Gleichung mit $(x \pm a)^2$, d. h. geben wir ihr eine grade Anzahl gleicher Wurzeln $x = \pm a$, ſo bleibt dieſer Factor immer poſitiv und ändert nie das Zeichen von P.

c) Die Function kann gar nicht bis auf Null abnehmen, ſie hat alſo lauter unmögliche Wurzeln.

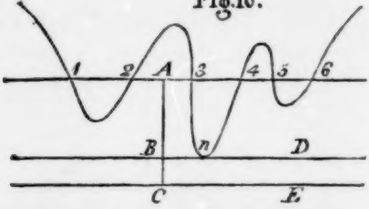
6) Dieſe Verhältniſſe werden durch die geometriſche Darſtellung am anſchaulichſten. Man denke ſich nemlich die Function der Gleichung

$$x^m + a x^{m-1} \dots p x + q = y$$

als Gleichung für eine krumme Linie, ſo daß x die Abſciſſen, y die Ordinaten meſſe.

Jeder Werth von x gibt nur einen für y und die Linie ſchneidet die Axe ſo viel mal, als unſre Gleichung reelle Wurzeln hat. Ueber die Grenzen der Gleichung hinaus läuft ſie in zwey unendlichen Schenkeln aus, die für einen graden Grad beyde poſitiv ſind, für einen ungraden einer poſitiv, und einer negativ.

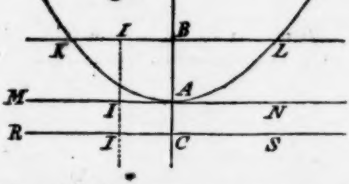
Fig. 16.



So iſt Fig. 16. für die Abſciſſenlinie 1 A 6 eine Linie für eine Gleichung des ſechsten Grades, die lauter reelle Wurzeln hat.

Nehmen wir in A den Anfang der Abſciſſen und zählen nach der Rechten, ſo hat ſie zwey negative Wurzeln A 1 und A 2 und 4 poſitive A 3, A 4, A 5, A 6.

Fig. 17.



Für die Gleichungen des zweyten Grades $x^2 \pm 2px \mp q = y$ iſt die Linie eine Parabel, für welche die Abſciſſenlinie (Fig. 17.) auf der Axe der Ordinaten und der Anfang der Abſciſſen in J über der Axe der Parabel genommen iſt. Iſt hier $q < p^2$, ſo liegt die Abſciſſenlinie wie KL, ſchneidet zweymal die Parabel und die Function hat einen kleinſten Werth $BA = q - p^2$ für $x = \mp p = BJ$. Iſt $q = p^2$, ſo liegt die Abſciſſenlinie wie MN, geht durch den Scheitel A, und die Gleichung hat die zwey gleichen Wurzeln $x = p$.

Iſt endlich $q > p^2$, ſo liegt die Abſciſſenlinie wie RS. Hier trifft die Abſciſſenlinie mit der Parabel gar nicht zuſammen; die Wurzeln der Gleichung ſind unmöglich; die Function hat aber ein poſitives Kleinſtes $CA = q - p^2$, für $x = p$.

In dieſem letzten Fall hat nun y immer einen poſitiven Werth, welchen Werth man auch für x ſetzen mag.

Gehen wir nun hiermit wieder an die Gleichung des ſechsten Grades Fig. 16. zurück, ſo fällt leicht ins Auge, daß, wenn ſie bey lauter reellen Wurzeln aus ihren Factoren des zweyten Grades durch Multiplication gebildet wird, die Linie ihrer Function mit jedem ſolchen Factor zwey Wurzeln und alſo einen Bogen unter der Abſciſſenlinie mit einem Kleinſten mehr bekommt.

Bringen wir aber nun einen ſolchen Factor mit unmöglichen Wurzeln hinzu, ſo wird Zahl und Art der reellen Wurzeln ganz unverändert liegen bleiben, jede Ordinate aber mit einer poſitiven Zahl multiplicirt, deren veränderlicher Werth für jede durch die Ordinate der eben beſchriebenen Parabel beſtimmt wird, wenn wir die Abſciſſenlinie RS (Fig. 17.) mit A 6 (Fig. 16.) vergleichen und den Anfang der Abſciſſen 1 auf A (Fig. 16.) beziehen. Da dieſe Ordinaten ein Kleinſtes CA haben, von dem ſie nach beyden Seiten nach demſelben Geſetz wachſen, ſo wird in der Regel hierdurch auch ein Bogen mehr entweder unter oder über der Abſciſſenlinie gebildet, welchen aber die Abſciſſenlinie nicht erreicht.

Wie ſich dies leztere verhält, wird am klarſten, wenn man ſich vorſtellt, daß ſich die Abſciſſenlinie A 6 abwärts bewege und nach und nach in die parallelen Lagen A 6, BD, CE komme. Hierdurch wird in der Gleichung nur das ganz bekannte Glied q um AB, AC vergrößert, indem alle Ordinaten um dieſes gleichmäßig zunehmen. Folgen wir hier den Werthen der Wurzeln A 3, A 4 auf dem Bogen 3 n 4, ſo ſehen wir ſie immer näher zuſammenrücken, und wenn die Abſciſſenlinie in BD den Bogen in n nur noch berührt, in eine zuſammenfallen. Sobald aber die Abſciſſenlinie unter BD in eine Lage wie CE kommt, ſo werden ſie unmöglich.

Hier der Fall bey n iſt der, welcher uns die Schwierigkeiten zeigte. Liegt die Abſciſſenlinie genau in der Tangente des Bogens bey n, ſo finden hier zwey gleiche Wurzeln = Bn ſtatt; liegt ſie noch ſo wenig höher, ſo gibt es zwey ungleiche Wurzeln; liegt ſie noch ſo wenig niedriger, ſo iſt es ein Paar unmögliche Wurzeln.

Hier kommen alſo Fälle vor, wo beſchränkte Näherung die ungleichen Wurzeln nicht von gleichen, ja die leztern nicht von unmöglichen unterſcheiden kann. Ich frage z. B. nur auf ein Tauſendtheil genau, ob ein Werth einer Gleichung genug thue, ſo werde ich zwey Wurzeln, deren Unterſchied weniger als ein Tauſendtheil beträgt, nicht von einander unterſcheiden können.

Ebenfalls, wenn die Function hier nicht Null werden kann, aber einen kleinſten Werth unter einem Tauſendtheil hat, ſo werde ich dieſen nicht mehr von der Null, die beyden unmöglichen Werthe alſo nicht von den möglichen unterſcheiden können.

7) Es fragt ſich alſo, wie ſollen wir in den Fällen, wo die Function keine negativen Werthe zeigt, die Wurzeln berechnen? Lagrange hat mit vielem Scharfſinn gezeigt, wie man aus der gegebenen Gleichung eine andere bilden könne, deren Wurzeln die Quadrate der Differenzen von den Wurzeln der gegebenen ſind; woraus ſich die Anzahl gleicher Wurzeln, weil deren Differenz Null wird, unmittelbar ergibt und auch die Grenze des kleinſten Unterſchiedes der Wurzeln der gegebenen finden läßt. Führen wir aber in Ziffern aus, ſo können die Coefficienten dieſer Gleichung doch auch nur näherungsweiſe berechnet werden, und ſo ſcheint die Anwendung der Regel des falſchen Satzes das einfachſte und bequemſte, womit wir in allen Fällen auslangen.

Wenn nemlich gleich eine Gleichung nur poſitive Werthe ihrer Function gibt, ſo wird ſie doch durch das Wachſen und Abnehmen derſelben zeigen, wohin ihre kleinſten Werthe fallen und dort allein können die Wurzeln liegen, wenn welche möglich ſind.

Zwiſchen dieſen kleinſten gefundenen Werthen können wir alſo die Annäherung beliebig nach der Regel vom falſchen Satze fortſetzen. Es werden ſich dann drey Fälle finden: entweder ſind mehrere ungleiche Wurzeln nahe beyſammen, ſo werden ſich zwiſchen ihnen bey fortgeſetzter Rechnung negative Werthe der Function zeigen: oder es befinden ſich da mehrere gleiche Wurzeln, ſo wird die Function zwiſchen poſitiven Grenzen immer näher auf Null gebracht werden: oder endlich die Wurzeln ſind unmöglich, ſo wird ſich ein kleinſter Werth der Function entdecken, über den ſich die Annäherung nicht treiben läßt.

Es ſey z. B. die Gleichung gegeben:
$x^4 - 12\,x^3 + 42\,x^2 - 36\,x + 8 = 0$. Die Function derſelben kann nicht negativ werden, und die Gleichung keine negative Wurzel haben, weil die Coefficienten der ungraden Potenzen von x negativ ſind. Die Werthe der Function ſind für

$x =$	0	$+1$	$+2$	$+3$	$+4$	$+5$	$+6$
$f =$	$+8$,	$+3$,	$+24$,	$+35$,	$+24$,	$+3$,	$+8$

Hier fallen alſo die kleinſten Werthe auf $x = 1$, und $x = 5$. Alſo zwiſchen 0 und 2, und zwiſchen 4 und 6 müſſen ſich die Wurzeln paarweis finden.

Setzen wir daher $x = 0{,}5$ und ſuchen den Werth der Function, ſo findet ſich $-0{,}9375$ und wir wiſſen nun, daß eine Wurzel zwiſchen 0 und $+\frac{1}{2}$, eine andere zwiſchen $+\frac{1}{2}$ und $+1$ liege. Das Gleiche findet ſich zwiſchen 5 und 6. Die Wurzeln ſind nemlich $x = 3 \pm \sqrt{5}$ und $3 \pm \sqrt{7}$.

Zum andern ſey die Gleichung gegeben:

$$x^4 - 12\,x^3 + 64\,x^2 - 168\,x + 192 = 0.$$

Auch dieſe kann keine negative Wurzel haben. Die Werthe der Function ſind für

$x = \quad 0 \quad + 1 \quad + 2 \quad + 3 \quad + 4 \quad + 5$

$f = + 192, + 77, + 32, + 25, + 32, + 77$

Die Function bekommt alſo von $x = + 3$ an nach beyden Seiten hin immer größere Werthe und ihre Wurzeln könnten einzig zwiſchen $+ 2$ und $+ 4$ geſucht werden.

Verſuchen wir aber x um noch ſo wenig größer oder kleiner als 3 zu nehmen, ſo bekommen wir einen größern Werth als 25. Wir ſehen, daß $+ 25$ der kleinſte Werth der Function iſt, welche keine reelle Wurzel hat. Ihre Wurzeln ſind nemlich $3 \pm \sqrt{-3}$ und $3 \pm \sqrt{-7}$.

Sind wir ſo endlich auf eine Gleichung zurückgeführt, welche lauter unmögliche Wurzeln hat, und man verlangt für dieſe die Zahlformeln zu beſtimmen, ſo wiſſen wir voraus, daß ſich ihre Wurzeln paarweis in der Form $x = y \pm z \sqrt{-1}$ vorfinden, wobey y und z halb ſo viel reelle Werthe haben, als der Grad der Gleichung Einheiten hat. Setzen wir daher $y + z \sqrt{-1}$ anſtatt x in die Gleichung, ſondern die möglichen Glieder von den unmöglichen und ſetzen die Summen derſelben jede für ſich gleich Null, ſo bekommen wir zwey Gleichungen zwiſchen y und z, in denen nur grade Potenzen von z ſtehen bleiben und aus denen ſich die Werthe von y und z finden laſſen.

Es ſey z. B. die Gleichung gegeben:

$x^4 - 10x^3 + 48x^2 - 118x + 143 = 0$, ſo erhalten wir, wenn $y + z\sqrt{-1}$ anſtatt x geſetzt, die möglichen Glieder der Entwicklung von den unmöglichen getrennt und jeder Summe für ſich $= 0$ geſetzt wird, aus den möglichen Gliedern:

$$\left.\begin{array}{rr} y^4 & -6y^2 \\ -10y^3 & +30y \\ +48y^2 & -48 \end{array}\right\} z^2 + z^4 = 0$$

$$\begin{array}{r} -118y \\ +143 \end{array}$$

Aus den unmöglichen aber

$$2y^3 - 15y^2 + 48y - 59 = z^2(2y - 5).$$

Dieſer Werth von z^2 in die erſte Gleichung geſetzt, gibt

$$y^6 - 15y^5 + 99y^4 - 365y^3 + 782y^2 - 910y + 444 = 0$$

Hieraus erhält man $y = 2$, und $y = 3$.

Folglich $z^2 = 7$, und $z^2 = 5$; $x = 2 \pm \sqrt{-7}$ und $x = 3 \pm \sqrt{-5}$.

i. Vom Unendlichen und Stetigen.

§. 47.

Die eigenthümlichſten Eigenſchaften rein anſchaulicher Formen ſind die mit einander verbundenen der Unendlichkeit und Stetigkeit. Bey deren Beurtheilung verwickelt ſich die Mathematik mit der Metaphyſik, daher treffen wir hier die am ſchwerſten zu behandelnden Streitigkeiten.

Die Vernunftkritik zeigt, daß Unendlichkeit und Stetigkeit Beſtimmungen der Gegenſtände einer ſinnlich beſchränkten Vernunfterkenntniß ſeyn müſſen.

Weil nemlich der ſinnlich erkennende Geiſt von außen her zu ſeinen Sinnesanſchauungen angeregt wird, das Geſetz dieſer Anregungen alſo nicht in ihm ſelbſt liegt, ſo kann für ihn nie beſtimmt ſeyn, daß er den Inbegriff aller Sinnesanſchauungen in ſich trage, ſeine ſinnliche Erkenntniß muß die Form der Unvollendbarkeit an ſich tragen und durch dieſe wird ſowohl die Unendlichkeit als die Stetigkeit ihrer Gegenſtände beſtimmt. Denn unter der Unendlichkeit wird die Unvollendbarkeit der Zuſammenſetzung des Weltganzen in Raum und Zeit und unter Stetigkeit die Unvollendbarkeit der Theilung jedes gegebenen Ganzen verſtanden. Eine Größe iſt ſtetig, wenn kein Theil in ihr der letzte iſt, jede gegebene Theilung ſich alſo noch weiter fortſetzen läßt, und eine Größe heißt unendlich groß, wenn ſie durch keine Zuſammenſetzung gegebener Theile ausgemeſſen werden kann, wenn die Zuſammenſetzung über jedes gegebene Ganze noch weiter fortläuft.

In den neueren geſunden und ſtreng mathematiſchen Behandlungen dieſer Begriffe verſchwinden alle Schwierigkeiten. Bey der geringſten unvorſichtigen Beymiſchung von Metaphyſik verwickelt man ſich aber in Widerſprüche.

Das Geſetz der Unvollendbarkeit hat für Unendlichkeit und Stetigkeit die klarſte Einleuchtendheit der mathematiſchen Anſchauung für ſich. Es macht ſich ſchon darin geltend, daß jede grade Linie für die Einbildung über jeden gegebenen Grenzpunct verlängert werden und jede gegebene grade Linie in eine beliebige

Anzahl gleicher Theile getheilt werden kann, ſo wie auch darin, daß wir in der Einbildung die Reihe der ganzen Zahlen über jede gegebene hinaus erweitern und eben darum auch den Nenner einer gebrochnen Zahl über jede Grenze hinaus vergrößern und alſo den Werth des Bruches unter jede Grenze verkleinern können. Wie aber dies mit unleugbaren philoſophiſchen Wahrheiten in Einklang zu bringen ſey, iſt die alte Frage.

Soll ein zuſammengeſetztes Ding in der That aus ſeinen Theilen beſtehen, ſo muß es aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt ſeyn, ſo weit dieſe auch jenſeit der Grenzen unſrer Beobachtung liegen möchten. Aber das Stetige beſteht gar nicht aus einfachen Theilen. Sollen die Geſetze des Daſeyns der Dinge in Raum und Zeit wirklich für das Beſtehen der Dinge in ſich ſelbſt gelten, ſo müßte die Welt in Raum und Zeit ein vollendetes Ganzes ſeyn. Das Unvollendbare aber kann nie ein Vollendetes werden.

Hieraus folgern wir metaphyſiſch, daß, ſo einleuchtend die mathematiſchen Ueberzeugungen auch ſeyen, ſo ſichre Gültigkeit ſie für unſre Erkenntniß haben mögen, ſie doch gar nicht zu dem Weſen der Dinge an ſich, ſondern nur zu einer mangelhaften, dem Menſchen aber unvermeidlichen Vorſtellungsweiſe von den Dingen gehören.

Die Mathematik darf keine Anſprüche daran machen, uns mit ihren Geſetzen der Größe das ewig wahre Weſen der Dinge oder ein Geſetz deſſelben zu zeigen, aber im Wiſſen des Menſchen enthält ſie die nothwendigen Geſetze der Erſcheinung der Dinge. Hier alſo wird der Widerſpruch unſrer Vorſtellungen vom Stetigen und Unendlichen mit der Idee deſſen, was an ſich beſteht, gebraucht, um uns die Beſchränktheit der menſchlichen Vorſtellungen vom Weſen der Dinge zu beweiſen.

Unkritiſche Philoſophie wird ſich hingegen eines der beyden widerſtreitenden Urtheile zuerſt bewußt und widerlegt dann daraus mit Leichtigkeit ſein Gegentheil, ohne den Widerſpruch in der eignen Vorausſetzung gewahr zu werden. Daher entſtehen auf der einen Seite, wenn man von der metaphyſiſchen Forderung der vollendeten Einheit ausgeht, die Lehren von der Endlichkeit des Weltganzen und der Zuſammenſetzung jedes Dinges aus einfachen Theilen. Dabey wird der Widerſpruch, in dem dieſe Behauptungen mit der mathematiſchen Wahrheit ſtehen, nicht beachtet. Auf der andern Seite hat man auch geſucht, von der Mathematik aus zu helfen, indem man ein unendliches Ganzes und eine Theilung in unendlich viele unendlich kleine Theile, die ſich zu endlichen ſummiren, vorausſetzt, ohne zu bemerken, daß man ſich damit ſchon im Begriffe widerſpricht, indem Unendlichkeit Unvollendbarkeit iſt, in ihrem Begriff alſo das ganz oder vollendet ſeyn aufgehoben gedacht wird.

Die dadurch veranlaßten Streitigkeiten kommen bey mehreren Fragen der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft vor, ſie bekommen aber noch etwas eigenthümliches da, wo die Sache nur für die reine Mathematik beſprochen wird. So kommt für die reine Mathematik das Unendliche der Zuſammenſetzung als unendlich Großes (= ∞) vor, die Stetigkeit aber führt daneben auf das Unendliche der Theilung als unendlich kleines. Dieſe beyden Begriffe ſind von einander abhängig. Iſt nemlich eine Zahl = ∞ gedacht, ſo kann ich auch durch ſie die Einheit dividirt denken, und ſo entſteht das unendlich Kleine (= $\frac{1}{\infty}$). Um dieſe Begriffe nun richtig zu behandeln, kommt es nur darauf an, dem Satz treu zu bleiben: das Unendliche iſt das Unvollendbare und eine unendliche Größe oder Kleinheit darf nie als ein gegebenes Ganzes angeſehen werden.

Alle Widerſprüche in dieſer Lehre, ja alle Schwierigkeiten in derſelben, ſind durch unzulängliche Beachtung dieſer Wahrheit entſtanden. Es iſt aber in dieſen Dingen noch neuerdings bedeutend gefehlt worden. So ſcheint mir Johann Schulz in ſeiner Theorie des Unendlichen nach der zweyten getadelten Anſicht gefehlt zu haben, Langsdorf aber hat mit der entſchloſſenſten Conſequenz ſogar in der reinen Mathematik die endliche Theilbarkeit zu verfechten geſucht.

§. 48.

Ich betrachte zuerſt das minder wichtige, die Vorſtellungen vom unendlich Großen. Schulz *) hat hier eine eigne in ſich conſequente Anſicht ſcharfſinnig ausgeführt. Ich will dabey in keine Weitläuf-

---

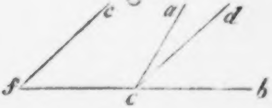
*) Verſuch einer genauen Theorie des Unendlichen.

tigkeiten eingehen, aber doch muß ich vor ſeiner Behandlung des Unendlichen als eines Ganzen warnen.

Er beſpricht zwar beyfällig, was Euler *) ſo klar ausführt, daß wol von Größen, die jede anzugebende überſteigen, aber nicht von ſolchen, die vollendet groß und unvermehrbar ſeyen, geſprochen werden könne. Allein Schultz ſcheint mir grade in ſeinen wichtigſten Anwendungen dem nicht treu zu bleiben. Es iſt ſo natürlich, die Welt im Raum und die Vergangenheit wenigſtens in der Zeit als ein gegebenes unendliches Ganzes vorauszuſetzen; wir könnten, wenn Raum und Zeit dem wahren Weſen der Dinge und nicht nur der Beſtimmung der Gegenſtände in der unvollkommnen menſchlichen Vorſtellungsweiſe gehörten, uns von dieſer Annahme gar nicht losſagen.

Wenn daher gleich die Unvollendbarkeit der Größenformen im Allgemeinen richtig anerkannt iſt, ſo kann doch derjenige, der über das unendliche Große in der Anwendung ſpricht, leicht wieder zu Fehlern verführet werden. Dies ſcheint mir dem Schultz wiederfahren zu ſeyn. Ich nehme zum Beyſpiel ſeine vielbeſtrittene Parallelentheorie.

Fig. 8.



---

*) Inst. Calc. Diff. P. 1. C. 3. §. 72. u. f.

Wir können etwa nach ihm ſagen: „wenn acb (Fig. 8.) ein größerer, dcb ein kleinerer in ihm liegender Winkel iſt, ſo iſt die unendliche Winkelfläche des $\angle$ dcb immer nur ein Theil von der des $\angle$ acb und kann folglich nicht größer als dieſe ſeyn. Werden nun ef und ac von fb ſo geſchnitten, daß $\angle$ efb kleiner als $\angle$ acb, ſo kann die Winkelfläche acb nicht als ein unendliches Ganzes in der kleinern Winkelfläche efc liegen, ſie kann, da ſie größer iſt, kein Theil von ihr ſeyn. Letzteres bliebe ſie aber, ſo lang die ef von der ac nicht geſchnitten wird: es muß folglich einen ſolchen Durchſchnittspunct geben.“ Dieſer Beweis des 11ten Euklidiſchen Axioms iſt für ſich anſchaulich klar, es erhebt ſich aber bald eine Schwierigkeit gegen ihn, die den Vertheidiger deſſelben nöthigt, den 9ten Euklidiſchen Grundſatz anzugreifen.

„Das Ganze, ſagt Schultz, iſt bey endlichen Größen immer größer als ſein Theil, bey unendlichen aber oft dem Theile gleich.“ Sind nemlich nach dem vorigen ef und dc parallel, ſo iſt die unendliche Winkelfläche efb = dcb, und doch iſt die letztere ein Theil der erſteren, efb iſt um die unendliche Ebene zwiſchen fc und den beyden Parallelen größer als dcb, aber dieſer Streifen zwiſchen den Parallelen verſchwindet, welche endliche Länge gleich fc haben mag, doch gegen eine Winkelfläche.“

Dieſe letztere Bemerkung iſt allerdings richtig, aber ſie zeigt uns doch, daß dieſe Behandlung der Sache Schwierigkeiten mit ſich führt, die bey der erſten Vergleichung ungleicher Winkelflächen leicht unbemerkt bleiben. Wir werden der Beweisführung unter Vorausſetzung eines Unendlichen als eines Ganzen nicht trauen dürfen. Das entſcheidet ſich in andern Fällen.

Denken wir an die unendlichen Reihen und ihre Summen. Daß nur fallende Reihen mit endlichen Summen brauchbar ſeyen, iſt anerkannt, aber ihre Geſetze finden ſich ganz im Allgemeinen ſo, daß wir ihre ſyntaktiſche und arithmetiſche Bedeutung unterſcheiden mußten. Auch ſteigende Reihen geben ſyntaktiſch die geforderten Auflöſungen, oft werden ſie leicht in fallende verwandelt. Es ſey z. B., wie oben nach dem binomiſchen Lehrſatz gefordert, die Form einer Reihe zu finden, ſo daß dieſe nach den Potenzen von x geordnet, die Quadratwurzel des Binomium $1 - x$ gebe. Wir löſen dies ſyntaktiſch ſo auf, daß wir eine Form ſuchen, die mit ſich ſelbſt multiplicirt und nach den Potenzen von x geordnet $(1 - x)$ zum Product gibt. Die Form der Reihe wird $\sqrt{(1 - x)} = 1 - \frac{1}{2}x - \frac{1}{8}x^2 - \frac{1}{16}x^3 \ldots$

Iſt hier x ein ächter Bruch, ſo fällt die Reihe und gibt eine endliche Summe, dieſe iſt die verlangte Quadratwurzel und hat arithmetiſche Bedeutung. Iſt x hingegen nicht kleiner als 1, ſo ſteigt die Reihe und gibt eine unendlich große negative Summe; dieſe würde die unmögliche Quadratwurzel aus einer negativen Zahl ſeyn, ein Widerſpruch der die Reſte nicht beachtenden Functionenlehre, welcher ſich nicht heben läßt, ſo lange man das Unendliche als ein Ganzes anſieht. Dürften wir nemlich die Reihe als ein Ganzes anſehen, ſo fände zwiſchen ihrer ſyntaktiſchen und arithmetiſchen Bedeutung kein Unterſchied ſtatt, oder vielmehr ihr ſyntaktiſcher Gebrauch würde unmöglich.

Wir wollen mit der ſyntaktiſchen Bedeutung nur, daß die angeführte Reihe nach der Regel der allgemeinen Multiplication mit ſich ſelbſt multiplicirt und nach den Potenzen von x geordnet $(1 - x)$ zum Product gebe.

$$\begin{array}{cccccc|cc}
1 & -\frac{1}{2}x & -\frac{1}{8}x^2 & -\frac{1}{16}x^3 & -\frac{5}{128}x^4 & & . & . \quad . \\
 & -\frac{1}{2} & +\frac{1}{4} & +\frac{1}{16} & +\frac{1}{32} & & +\frac{5}{256}x^5 & \\
 & & -\frac{1}{8} & +\frac{1}{16} & +\frac{1}{64} & & +\frac{1}{128} & +\frac{5}{1024}x^6 \\
 & & & -\frac{1}{16} & +\frac{1}{32} & & +\frac{1}{128} & +\frac{1}{256} \\
 & & & & -\frac{5}{128} & & +\frac{5}{256} & +\frac{5}{1024} \\
\hline
1 & -x & 0 & 0 & 0 & & . \quad . \quad . & . \quad .
\end{array}$$

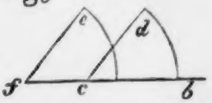
Das Product gibt in den zwey erſten Gliedern $1 - x$, und ſo weit wir vorwärts gehen, ſind die vollſtändigen Coefficienten jeder Potenz von x gleich Null. Die Reihe iſt ſyntaktiſch genug thuend, und dürften wir das Product als unendliches Ganzes anſehen, ſo wäre es in der That in jedem Falle $= 1 - x$, für $x = 2$ z. B. $= 1 - 2 = -1$ und die Reihe $= \sqrt{-1}$. Nur dadurch verſchwindet dieſer Widerſpruch, daß wir Reihe und Product als unvollendbar anſehen und bey der arithmetiſchen Unbrauchbarkeit der ſteigenden Reihen die Frage nach deren Summe ganz von der Hand weiſen.

Damit rechtfertigt ſich denn auch des großen Eulers Ausſpruch: nehmen wir die Reihe unendlich, ſo bleibt zwar kein Reſt, aber wir hören auch niemals auf. Wenn wir das Product bis zu irgend einer Po-

tenz, z. B. der dritten vollſtändig berechnen, ſo ſtellt es ſich in der Form eines Rhomboides dar, von dem aber nur durch einen ſenkrechten Schnitt ein Dreyeck abgeſchnitten wird, für welches die Coefficienten vollſtändig ſind und gleich Null ausfallen, die im andern Dreyeck hingegen enthalten eine ohne Ende wachſende Menge Glieder, welche alle poſitiv ſind und ſich folglich immer mehr von dem Werthe 1 — x oder im Beyſpiel von — 1 entfernen.

Die hier entſcheidende Gegenbemerkung gegen die Behandlung des unendlich Großen als eines Ganzen wird auch jeden andern ähnlichen Verſuch als unzulänglich erſcheinen laſſen. So liegt darin eine gegründete Einwendung gegen die Schultziſche Darſtellung der Lehre von den Parallelen.

Fig. 9.



Nehmen wir nach Fig. 9. die Winkelflächen der Fig. 8. nicht als unendliche Ganze, ſondern in beſtimmten Begrenzungen durch Kreisbogen mit immer größern Halbmeſſern, ſo liegt, wie groß man auch die Kreiſe nehme, die eine Winkelfläche nie ganz in der andern und die Schultziſchen Schlüſſe finden keine Anwendung.

§. 49.

Vielgeſtaltiger und wichtiger iſt der Streit um die Begriffe vom unendlich Kleinen. Wir bemerkten ſchon, daß dieſer Begriff eigentlich von dem der Stetigkeit abhängt, von welcher die Theilbarkeit aller Gegenſtände der Anſchauung ins Unendliche beſtimmt wird. Daher iſt hier zuerſt auf dieſen Streit über endliche oder unendliche Theilbarkeit Rückſicht zu nehmen. Dieſer iſt aber ganz metaphyſiſch. Jedes Zuſammengeſetzte beſteht durch ſeine Theile, wir kommen alſo bey dem Zuſammengeſetzten nur dann auf etwas an ſich und nicht nur aus andern Dingen beſtehendes, wenn wir bis auf einfache Theile zurückgekommen ſind. Alles an ſich beſtehende Zuſammengeſetzte müßte aus einfachen Theilen beſtehen, ſollte eine Größe alſo als an ſich ſeyend gedacht werden, ſo muß ſie als discrete Größe gedacht werden.

Dieſe richtige metaphyſiſche Behauptung lieferte alle Grundſätze der atomiſtiſchen Phyſik. Aber, wir wir geſehen haben, ſie widerſpricht der Erkenntniß aus reiner Anſchauung und wir behaupten daher: Größe, Zeit und Raum gehören nicht zum Seyn der Dinge an ſich. Wir nehmen dagegen in der Wiſſenſchaft die Parthey der mathematiſchen Erkenntniß und verwerfen die atomiſtiſche Phyſik. Doch da wir es hier nur mit reiner Mathematik zu thun haben, ſo kommen wir mit der gewöhnlichen Atomiſtik eben nicht in Streit. So wie man gemeinhin Atomen als abſolut unzerſprengbare und unzuſammendrückbare Grundkörperchen annahm, gab man ihnen Geſtalten und ſetzte ſie in den ſtetigen Raum.

Eben ſo finden ſich die Monaden als einfache mit Kräften verſehene Puncte ſchon im Raum, welcher rein mathematiſch ſeine Stetigkeit behält und alſo wie bey Ariſtoteles *) und Euklides ins Unendliche theilbar bleibt. Unſer Langsdorf, ſcheint mir, geführt durch ſeines Freundes Abicht Philoſophie unter den Neueren der Einzige, der die endliche Theilbarkeit ſogar rein mathematiſch zu behaupten verſuchte. Er wählt ſelbſt für die Geometrie eine mittlere Abſtraction zwiſchen den phyſiſchen und den geometriſchen Puncten um ſeine Raumpuncte zu beſtimmen. Euklids Puncte, Linien und Flächen ſind ihm bloße Fictionen, wogegen er einfache Raumpuncte annimmt, aus denen Linien, Flächen und Körper zuſammengeſetzt werden. Er wird darin nicht leicht Beyfall finden, indem er erſtlich die klare mathematiſche Anſchauung gegen ſich hat, für welche ſo einleuchtend feſtſteht, daß jede grade Linie ſich wieder halbiren laſſe.

Ferner weil ſein Raum nur eine Zuſammenhäufung einzelner Raumpuncte, ſeine Zeit eine Zuſammenhäufung einzelner Zeitpuncte werden, über welche wir ja wieder einen andern Raum und eine andere Zeit hinzu fordern müſſen, um jene Zuſammenhäufungen und Nebenordnungen der Puncte darin vornehmen zu können.

Es fehlt hier gleichſam zur Perlenſchnur noch der verbindende Faden (Raum und Zeit), an dem die ein-

---

*) Arist. de insec. lineis.

zelnen Perlen (die Puncte) aufgereiht werden können. Doch alles dieſes wird den Erfinder nicht leicht an ſeiner Vorausſetzung irre machen, weil er es nur mit Begriffen zu thun hat und wir uns auf Anſchauung berufen. Nur dadurch werden wir ihn zu widerlegen hoffen, daß wir ihm Widerſprüche in ſeinen Annahmen zeigen. Wir wollen ihm daher auch gar nicht, was am häufigſten geſchehen iſt, die Frage entgegen ſetzen, wie groß ſeine Puncte ſeyn und welche Geſtalt ſie haben ſollen, denn wir verſtehen wohl, daß ſie ihm als abſolute Maaße von discreten Größen ſelbſt weder Größe noch Geſtalt haben, ſondern daß alle Größe erſt aus ihrer Zuſammenſetzung entſteht. Aber ſeine ganze Anſicht widerſpricht dem Geſetz der Stetigkeit und muß ſich daher in vielfache Widerſprüche verwickeln, von denen ich auf folgende aufmerkſam mache.

Rein geometriſch nimmt Langsdorf ſelbſt Euklidiſche Linien an, nach denen er ſeine Sätze aufſtellt, nennt dieſe aber nur fingirte, weil ſie mit ſeinen Begriffen nicht zuſammenſtimmen. So zeigt er beſonders anfänglich den Unterſchied ſeiner Lehre und der Euklidiſchen, z. B. in der Lehre von den Winkeln (Anfangsgründe der Geometrie §. 47. Anm. 2., wozu Grundlehren der mechan. Wiſſ. in der Vorrede Erläuterungen folgen). Dabey iſt aber überſehen, daß aus dieſen Annahmen für die Lehre von den Hypotenuſen und Diagonalen harte Widerſprüche entſtehen.

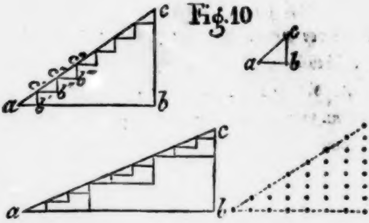


Fig. 10

Er lehrt, daß, wenn die Raumlinie ac (Fig. 10.) ſich unter einem ſpitzen Winkel über ab erhebe, ſie als grade Linie doch eine Staffellinie a b' c' b'' c'' u. ſ. w. bilde. Wenn ſich nemlich etwa der Halbmeſſer zur Tangente des Winkels cab verhalte wie 9 : 1, ſo gehe die ac erſtlich 9 Raumpuncte lang mit der ab fort, dann erhebe ſie ſich plötzlich um einen Punct nach c', laufe wieder 9 Puncte weit nach b'' parallel mit ab u. ſ. f. Hierin liegt aber der Widerſpruch, daß die ac entweder = ab oder = ab + bc ſey. Iſt nemlich ab die kleinſte mögliche Linie nach Langsdorfs Anſicht, d. h. die aus zwey Raumpuncten und bc ihr gleich und ſenkrecht auf ihr, ſo iſt nach Euklides die Hypotenuſe ac länger als ab und kleiner als ihr doppeltes, nach Langsdorf hingegen gibt es keinen Bruch von der kleinſten Linie, (er verſichert wiederhohlt, daß 0,9999 . . . eines Raumpunctes = 0 ſey,) da wäre alſo ac ganz genau = ab. Die Diagonale des größten Quadrates enthielte hier aber genau eben ſo oft ac als die Seite ab, da nun m × ac = m × bc, ſo wäre die Diagonale des

Quadrates und jedes Rechteckes der Seite deſſelben gleich. Oder wenn wir die Raumpuncte und nicht ihre Zwiſchenſtände zählen, nur um einen Raumpunct länger als die Seite $ac = ab + 1$.

Gehen wir hingegen genauer nach Langsdorfs Beſchreibung der Staffellinie $a\,b'\,c'\,b''\,c'' \ldots c$ nach, ſo iſt klar, daß die Summe aller ihrer Theile, die Stufen mögen klein oder groß ſeyn, immer $= ab + bc$ werde.

Am läſtigſten werden dieſe Widerſprüche bey den Grundbegriffen von der Bewegung. Da nemlich auch die Zeit aus einfachen Zeitpuncten beſtehen ſoll, ſo iſt keine andere Geſchwindigkeit möglich als die abſolute, welche in einem Zeitpunct um einen Raumpunct weiter führt.

Aller anſcheinende Unterſchied der Geſchwindigkeiten entſteht nur durch Unterbrechungen mit Ruhe. In einem Zeitpunct rückt der Körper um einen Raumpunct vor, dann bleibt er mehrere Zeitpuncte in Ruhe, bis er wieder fortrückt. (Grundlehren der mechan. Wiſſ. Dynamik. §. 4.) Dieſe Vorſtellung von der Bewegung hat weder Einheit noch Zuſammenhang und gleich die folgenden Paragraphen widerſprechen ihr gradezu. §. 7. ſagt: ein Punct, der ſich einmal in Ruhe befindet, bleibt ſo lange in Ruhe, bis ihn eine neue Kraft zur Bewegung beſtimmt, und §. 9.: ein mit irgend einer Geſchwindigkeit in Bewegung geſetzter Punct ſetzt ſeine Bewegung nach derſelben Richtung mit unveränderlicher Geſchwindigkeit fort, ſo lange nicht eine von neuem hinzutretende Kraft ſeine

Geſchwindigkeit ändert. Vorhin aber endigte jede abſolute Bewegung augenblicklich und wurde durch Ruhe unterbrochen, die nachher auch wieder von ſelbſt in Bewegung übergeht; nun aber ſoll jeder Zuſtand von Ruhe und Bewegung ein fortdauernder ſeyn, wenn er nicht von außen unterbrochen wird, ſo daß der Widerſpruch augenſcheinlich iſt.

Die Gründe, wodurch Langsdorf beſtimmt wurde, dieſen Verſuch zu machen, liegen in zweyerley. Einerſeits in jener metaphyſiſchen Schwierigkeit, daß es keine an ſich beſtehende ſtetige Größe geben könne, allein davon befreyt uns keine atomiſtiſche Vorausſetzung, weil das unendlich Große eben ſo wenig als das unendlich Kleine an ſich beſtehen kann und das unendlich Große doch von keiner atomiſtiſchen Phyſik beſeitigt wird. Anderſeits iſt Langsdorf offenbar zunächſt von dem Gedanken geführt worden, daß ſeine Annahme der Differentialrechnung beſſer entſpreche, indem ſie abſolut kleinſte Urtheilchen als Differentiale zu Grunde legen könne und alſo den Widerſpruch unendlich kleiner wirklich gegebener Theile vermeide, durch den allerdings viele frühere Darſtellungen der Differentialrechnung namentlich die Wolfiſche chicanirt worden ſind. Jede ſtrengere Lehre vom unendlich Kleinen wird aber dieſe Mängel vermeiden, wenn ſie nach richtiger Anwendung des Geſetzes der Stetigkeit auch das unendlich Kleine nie als ein gegebenes Ganzes behandelt.

§. 50.

Doch ehe wir weiter gehen, werden wir dieſes

Geſetz der Stetigkeit ſelbſt näher betrachten müſſen, da es ſelbſt von den Mathematikern ſo ſtreitig beurtheilt worden iſt.

Das Geſetz der Stetigkeit iſt eins von denen, welche wir, wie oben gefordert wurde, nicht von der Erfahrung lernen, ſondern a priori der Erfahrung anticipiren. Mathematiker behaupten zwar mit Käſtner *) und Gehler **) oft im Gegentheil, es ſey dies Geſetz nur durch die Erfahrung zu erweiſen, allein der genauer prüfende wird eingeſtehen müſſen, daß es nicht einmal möglich ſey, es durch Erfahrung zu erweiſen. Das Geſetz der Stetigkeit gilt nicht bey ſolchen Größenveränderungen, die künſtlich beſtimmt werden durch die Begriffe der Menſchen, (wenn jemand in der Lotterie 10000 Thaler gewinnt, ſo wird ſein Vermögen plötzlich um dieſe Summe vermehrt, ohne die Zwiſchenſtufen zu durchlaufen,) es iſt aber ein nothwendiges Grundgeſetz aller **Veränderungen der Größen nach Naturgeſetzen.**

Es ſagt aus: wenn eine veränderliche Größe in der Natur den Werth a hatte und nachher durch Wachsthum oder Abnahme den Werth b erhielt, ſo durchlief ſie nothwendig in der Zwiſchenzeit Zuſtände, in welchen ſie einmal jeden möglichen Werth hatte, der größer als a und kleiner als b oder umgekehrt iſt. Z. B. wenn ſich ein Körper A von B entfernt und zu einer Zeit 7, zu einer andern Zeit 14 Fuß von B entfernt war, ſo gab es zwiſchen dieſen zwey Zeitpuncten für jede Entfernung zwiſchen 7 und 14 Fuß einen Zwiſchenzeitpunct, in welchem A ſo weit von B abſtand. Dies ſetzt jeder Menſch bey jeder Beurtheilung von Ortsveränderungen als nothwendig voraus (ein plötzlicher Ueberſprung von Ort zu Ort ohne einen Weg zwiſchen beyden kommt nur in Feenmährchen vor,) wir können dies aber nicht von der Erfahrung haben, denn wir beobachten nur erſt den einen und dann den andern Zuſtand, zwiſchen denen immer *unbeſtimmbar viele* nur nach dem Geſetz der Stetigkeit vorausgeſetzt werden, die wir unmöglich alle beobachten könnten. Wären die Ueberſprünge nur klein genug, ſo müßten ſie ſich ſogar jeder Beobachtung entziehen.

---

*) Anfangsgründe der höhern Mechanik. §. 187.

**) Phyſik. Wörterbuch Art. Stetigkeit.

Das Geſetz der Stetigkeit iſt ein metaphyſiſches Grundgeſetz, welches aber *durch die Natur unſrer mathematiſchen Erkenntniß* beſtimmt wird. Es iſt eine abſtracte Vorſtellung von der Verbindungsweiſe, welche durch Raum und Zeit nothwendig alle Gegenſtände unſerer Anſchauung mit einander verbindet. Wären Raum und Zeit diſcrete Größen, ſo würde ja dasjenige, was in verſchiedenen Theilen derſelben ſtände, getrennt ſtehen und nicht verbunden ſeyn. Raum und Zeit ſind hingegen Formen der durchgängigen Verbindung alles Mannigfaltigen in ihnen, und daher muß alle Größe der Gegenſtände unſerer Anſchauung durch deren rein anſchauliche Form eine ſtetige Größe werden.

So liegt unſrer Auffaſſung des Realen in der Zeit nach Graden die Form der ſtetigen intenſiven Größe zu Grunde, in der es kein Größtes und kein Kleinſtes gibt; ſo liegt unſrer Zuſammenfaſſung des Realen in Zeit und Raum nach der Zahlform die Form einer ſtetigen extenſiven Größe zu Grunde, in der es kein Kleinſtes und kein Größtes gibt; ſo liegt endlich dem Geſetz der Veränderungen in der Natur das Geſetz der Stetigkeit aller Veränderungen zu Grunde, daß jede Veränderung um einen beſtimmten Grad oder um eine beſtimmte Zahl in der Zeit durch alle kleinern Grade oder Zahlen durchgegangen ſeyn müſſe.

Das Geſetz der Stetigkeit iſt ein Geſetz aus reiner Anſchauung und nicht aus Begriffen. Es gebietet uns, wenn wir Größenverhältniſſe der Natur auf Begriffe bringen wollen, nicht die Stetigkeit aus Begriffen abzuleiten, (nicht eine Größe aus angeblichen kleinſten Theilen zuſammen zu zählen, oder eine Begebenheit aus kleinſten Veränderungen zu ſummiren,) ſondern umgekehrt unſre Begriffe ſo zu ordnen, daß ſie das Stetige zu faſſen vermögen. Dies letztere iſt eben die Aufgabe der Differentialrechnung und dem gemäß muß der Begriff des Differentials beſtimmt werden. Für die Bewegungslehre befiehlt uns eben ſo dieſes Geſetz, wenn wir die Erkenntniß der Veränderung von Bewegungen auf Begriffe bringen wollen, uns ſo zu nehmen, daß wir die Urſachen dieſer Veränderungen als eine Zeit hindurch ſtetig ſo wirkend vorausſetzen, daß dadurch eine endliche Veränderung der Bewegung bewirkt wird. Wie lang oder kurz aber dieſe Zeit ſeyn müſſe, iſt hier nicht in Frage, und daher werden wir erſt die Differentiale der bewegenden Kräfte kennen müſſen, um hierüber und z. B. um über den Hauptſtreit, nemlich über die Zuläſſigkeit abſolut harter Körper entſcheiden zu können.

Käſtner *) ſagt: „Ich will jetzt nicht fragen, ob man ohne das Geſetz der Stetigkeit begreifen könne, wie ein folgender Zuſtand aus dem vorhergehenden entſtehe, ich will erſt fragen, ob man es dadurch begreift? Dieſes Begreifen müßte etwa ſo zugehen: Wie entſteht der letzte Zuſtand aus dem erſten? — Durch einen mittleren. Und dieſer aus dem erſten? Wieder durch einen mittleren. . . . Heißt das meine Frage beantworten, wenn man mir immer befiehlt, ſie von neuem zu thun?“ Wir aber behaupten dagegen, ſo darf man gar nicht erſt fragen. Die discreten Auffaſſungen, nach welchen die Fragen hier fortlaufen, gehören nicht dem Geſetz der Stetigkeit ſelbſt, ſondern für dieſes iſt die Veränderung ein verbundenes Ganzes im Abfluß durch die Zeit. Die discreten Auffaſſungen getrennter Zwiſchenzuſtände, die immer wieder einen mittleren zulaſſen, ſind nur eine Sache unſrer Begriffe, mit denen wir die Einheit der Erſcheinung nicht faſſen lernen, wenn wir nicht die Grundlagen der Differentialrechnung grade ſo nehmen, daß dadurch die Erſcheinung nicht in lauter ge-

---

*) A. a. O. §. 190.

trennte Parcellen zerſchnitten, ſondern als ein ſtetiges Ganzes begriffen wird. Was dazu erforderlich ſey, wollen wir im Folgenden zu beſtimmen ſuchen.

§. 51.

Die Stetigkeit der Größen beſtimmt uns alſo ihre Theilbarkeit ins Unendliche und mit dieſer die Begriffe von Irrationalzahlen oder allgemeiner ſowohl von relativ als ſchlechthin incommenſurabeln Größen. Dadurch aber kommen wir ſofort auch auf den Begriff von unendlich kleinen Größen, deren Zahlen Differentiale genannt werden.

Leicht iſt noch zu erweiſen, wie wir zu dieſem letzten Begriff geführt werden. Jede Meſſung oder Berechnung einer Größe ſetzt ein gegebenes Maaß als Einheit voraus und ſetzt unter der Zahlform ihre Größe immer aus Einheiten als discreten Theilen zuſammen. Beſteht nun eine Größe aus einfachen Theilen (wie z. B. eine Anzahl Puncte), ſo hat ſie ein letztes kleinſtes, abſolutes Maaß, aus dem ſie auf nothwendig discrete Weiſe zuſammengeſetzt iſt und welches ſelbſt keine Größe hat. Die Bruchrechnung findet hier nur unvollkommen Anwendung (z. B. die Hälfte oder ein Drittheil von 7 Menſchen läßt ſich nicht genau nehmen) und, wenn wir nach dem kleinſten Maaß meſſen, gar keine mehr.

Jede wirklich anſchaulich gegebene Größe iſt aber ſtetig und entſteht nicht durch Zuſammenſetzung aus dem Einfachen, es gibt kein Grundmaaß für ſie, ſie hat das Eigenthümliche, daß ſie ohne Ende fort von immer kleinern Maaßen gemeſſen werden kann oder, wenn wir bey derſelben Einheit bleiben, daß für vollſtändige Bruchrechnung ohne Ende fort immer kleinere aliquote Theile des Maaßes, z. B. durch ſucceſſives Halbiren, beſtimmt werden können. Das Maaß ſtetiger Größen iſt eine unbedingt veränderliche Größe, die ich wie einen Bruch von einer gegebenen Einheit anſehen kann, deſſen Nenner ſich ohne Ende vergrößern läßt, der alſo ſelbſt kleiner als jede gegebene Größe angeſetzt werden darf. Eine ſolche Größe kleiner als jede gegebene heißt eine unendlich kleine Größe oder ein Differential. Z. B. es iſt unmöglich eine Irrationalzahl wie $\sqrt{2}$ durch noch ſo kleine aliquote Theile der Eins genau auszumeſſen, aber ich kann eine Zahl durch rationale Brüche darſtellen, welche um weniger als jede beliebige Größe von $\sqrt{2}$ verſchieden iſt. Der Unterſchied zwiſchen dem irrationalen $\sqrt{2}$ und den ihr nächſten rationalen gebrochnen Zahlen iſt kleiner als jede zu gebende beſtimmte Zahl. Man kann keinen Bruch, deſſen Nenner andere Factoren in ganzen Zahlen als Zweyen und Fünfen hat, genau in einem Decimalbruch darſtellen, aber der Unterſchied eines ſich einem gegebenen Bruch nähernden Ausdrucks einer Reihe von Decimalbrüchen (z. B. $\frac{1}{9} = 0,1111\ldots$) iſt um weniger als jede anzugebende Größe von ihm verſchieden. So iſt $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$ und ſo fort ohne Ende. Dieſe Reihe enthält aber jenſeits jedes angeblichen noch ſo kleinen Gliedes derſelben in der Annäherung ihrer Summe an 1 eine unendliche Menge unendlich kleiner Glieder, durch welche ſie zu 1 ergänzt wird.

Der Begriff von Größen und Zahlen, welche kleiner ſind als jede anzugebende, iſt alſo in reiner Anſchauung nachgewieſen, und durch die Stetigkeit der Größen mit der Möglichkeit irrationaler Verhältniſſe zugleich gegeben.

2) Der wiſſenſchaftlich beſtimmte Begriff einer unendlich kleinen Größe heißt alſo ein *Differential*. Bey der richtigen Behandlung dieſes Begriffes kommt wieder alles darauf an, daß man auch das unendlich Kleine *nicht als ein gegebenes Ganzes* anſehe. Alle Schwierigkeiten in der Behandlung der Grundbegriffe der Differentialrechnung ſind nur daher entſtanden, daß man dieſer Regel nicht treu blieb. Wenn ich ein Differential als einen gegebenen unendlich kleinen Theil einer Größe anſehen wollte, ſo widerſpreche ich mir ſelbſt, denn ein *gegebener Theil kleiner als jeder zu gebende* iſt ein Widerſpruch. Jede Darſtellung der Lehre, die dieſen Begriff zu Grunde legte, iſt alſo fehlerhaft, und wird durch Widerſprüche chicanirt. Eben deswegen iſt auch die Vorſtellung von der Summirung unendlich vieler unendlich kleiner Theile zu einer endlichen Größe, wobey das unendlich kleine als einfacher erſter Theil vorausgeſetzt würde, zu verwerfen, und dadurch veranlaßte Sätze, wie z. B. die *Schulziſche* Behauptung, der unendlichvielſte Theil einer Linie ſey ein Punct, gelten uns nicht.

Manche Lehrer, wie z. B. Johann Schultz *), haben daher den Gebrauch des Begriffes von unendlich kleinen Größen damit entſchuldigen wollen, daß ſie ihn nur als eine mathematiſche Fiction geltend machen, die als ſolche anerkannt würde. Aber dieſer Ausdruck iſt ungenau. Das Differential iſt keine Fiction, ſondern nur eine Abſtraction, ein mathematiſcher allgemeiner Begriff. Ich frage: in welche mathematiſche Wiſſenſchaft gehört das dx des Leibnitz, das $\dot{x}$ des Newton. Jedermann wird zugeben, in die allgemeine Arithmetik, in die Buchſtabenrechnung. Differentiale und Fluxionen ſind eben ſo etwas, wie der allgemeine Begriff, den man überhaupt in der Buchſtabenrechnung mit einem Buchſtaben bezeichnet, d. h. eine beliebige Größe oder Zahl, nur unter der Bedingung, daß ſie kleiner als jede gegebene vorausgeſetzt werde.

Beſitzen wir daher eine Methode der Rechnung mit ſolchen Größen, ſo iſt leicht zu erkennen, daß ſie uns ein Mittel geben müſſen, auch ſtetige Größen den Geſetzen der discreten Größen unter der Zahlform zu unterwerfen, indem wir die Vorausſetzung eines ſchlechthin veränderlichen Maaßes für ſie geltend machen.

Dabey iſt leicht zu bemerken, daß dieſe Rechnungsart den großen Vortheil gewähren muß, die Schwierigkeiten der Potenzenrechnung zu vermeiden, indem in ihr jede höhere Potenz neben der niedrigeren verſchwindet,

---

*) Entwickelung einiger mathematiſchen Theorien S. 179.

alſo die Verhältniſſe unendlich kleiner veränderlicher Größen nach nur einer Potenz derſelben vollſtändig beſtimmt werden können.

§. 32.

Durch die Begriffe von Unendlichkeit und Stetigkeit der Größen erhält der Algorithmus der Buchſtabenrechnung die unvermeidlichen Zeichen 0, ∞ und dx nebſt den Beziehungen zwiſchen dieſen. Ueber die Geſetze dieſer Beziehungen und die dadurch angedeuteten Geheimniſſe oder auch darin liegenden Widerſprüche iſt nun früher viel geſtritten worden. Man wird, um hier klar zu ſehen, neben dem, daß kein Unendliches als ein gegebenes Ganzes betrachtet werden darf, noch auf die *ſyntaktiſch-arithmetiſche Bedeutung dieſer Zeichen* achten müſſen.

Bezeichne dx eine Zahl, die kleiner iſt als jede angebliche, ſo ſteht dx in gar keinem angeblichen Verhältniß gegen 1 und die 1 wird durch jedes noch ſo große angebliche Vielfache von dx um nichts angebliches vergrößert. Denn wäre $mdx = a$, gleich einer endlichen Zahl, ſo wäre auch $dx = \frac{a}{m}$ ebenfalls gleich einer angeblichen Zahl, welches der Vorausſetzung widerſpricht. Wir müſſen alſo in der allgemeinen Rechnungsweiſe im Verhältniß zu 1 das $dx = 0$ ſetzen. Dieſer Satz hat ſeine beſtimmte analytiſch-ſyntaktiſche Bedeutung. Aber anderweit iſt die Realität des Begriffes von unendlich kleinen Zahlen durch die gegebenen incommenſurabeln Größen demonſtrirt.

Die Null iſt nemlich ein Zahlzeichen, wodurch ein Verhältniß einer zu meſſenden Größe beſtimmt wird, wie dies Fiſcher *) vorzüglich klar entwickelt hat. Was in einer Rückſicht Null iſt, kann in anderer Etwas ſeyn, wie 0 Grad Wärme am Thermometer und alles, was bey bezeichneten Zahlen durch 0 gemeſſen wird. Die Fläche iſt 0 gegen den Körper, die Linie gegen die Fläche, der Punct gegen die Linie. Der Druck als augenblickliche Wirkung der Kraft im Gleichgewicht wird durch die Null der Geſchwindigkeit gemeſſen, welche die Wirkung derſelben Kraft iſt, wenn ſie eine endliche Zeit hindurch wirkte.

Unter dieſen Verhältniſſen kommt denn auch das des Differentials vor. Die Gleichung $dx = 0$ bedeutet, daß eine endliche Größe durch Hinzufügung einer endlichen Anzahl von Differentialen um nichts angebliches vergrößert werden könne. Wir ſagen deswegen nur, die unendlich kleine Zahl verſchwindet gegen jede endliche, ſie iſt eine Zahl einer niedern Ordnung als jede endliche.

Mehrere Zahlen dieſer Ordnung dx, dy ſtehen in endlichen angeblichen Verhältniſſen gegen einander und mit dieſen rechnet die Differentialrechnung.

Umgekehrt gegen eine Zahl $= \infty$, welche größer iſt als jede angebliche, ſteht die 1 in gar keinem angeblichen Verhältniß. Denn wäre $\frac{1}{m} \infty = 1$, ſo

---

*) Ueber den eigentlichen Sinn der höhern Analyſis. S. 43. u. f.

wäre auch $\infty = m \cdot 1$ und alſo wider die Vorausſetzung eine angebliche Zahl. Es iſt alſo $\infty : 1 = 1 : 0$, folglich $0 \cdot \infty = 1$. Daraus ergeben ſich denn die Formeln $0 = \frac{1}{\infty}$, $\infty = \frac{1}{0}$; $0 \cdot \infty = \frac{0}{0} = \frac{\infty}{\infty}$.

Es ſind dieſes für die allgemeine Rechnungsart die unvermeidlichen Formeln der Grenzen aller Zahlbeſtimmung. Wenn nemlich z. B. $xy = a^2$, ſo wird, wenn der eine Factor unendlich abnimmt, der andere unendlich zunehmen müſſen, ihre Veränderung bewegt ſich alſo gegen die Grenze $0 \cdot \infty = a^2$.

Es iſt aber klar, daß man arithmetiſch die 0 weder addiren noch ſubtrahiren, weder multipliciren noch dividiren kann, daß alle Formeln mit 0 und ∞ nur ſyntaktiſch Bedeutung bekommen; durch die Geſetze des Algorithmus mit Buchſtaben aber auch nothwendig herbey geführt werden. Syntaktiſch kann man ja mit dem Zeichen 0 ſo gut operiren wie mit jedem anderen, und bey allgemeiner Rechnungsart weiß man nicht vorher, wo man es mit 0 oder ∞ anſtatt einer angeblichen Zahl zu thun hat.

Jedes **Product** z. B. verſchwindet, wenn einer ſeiner Factoren $= 0$ wird, es überſteigt jede Grenze, wenn einer ſeiner Factoren $= \infty$ wird. Daher werden vorzüglich die Formeln $0 \cdot \infty = \frac{0}{0} = \frac{\infty}{\infty}$ ſo wichtig, indem ſie unter Umſtänden jeden endlichen Werth bekommen, aber auch $= 0$ und ein andermal $= \infty$ werden können. Es ſey der Bruch $\frac{a(x-y)(r-v)}{b(p-q)}$

gegeben. Wird hier $x = y$, ſo wird der ganze Werth $= 0$, würde $p = q$. ſo wäre das Ganze $= \infty$, träfe dies beydes aber zuſammen, ſo bliebe $\frac{a(r-v)}{b}$ der Werth des Bruches, indem $\frac{(x-y)}{(p-q)} = \frac{0}{0} = 1$ würde. Wäre aber endlich auch noch $r = v$, ſo würde doch wieder das Ganze $= 0$.

So können ſyntaktiſch mit dieſen Zeichen gebildete Formeln ganz beſtimmte Werthe bekommen. Z. B. $(1 + 0)$ iſt arithmetiſch immer gleich 1. Käme aber mit dieſer Form ſyntaktiſch $\frac{1}{0}$ oder ∞ als Factor oder als Potenzexponent in Verbindung, ſo dürfen wir das Zeichen 0 nicht weglaſſen. $(1+n)^{\frac{1}{n}}$ iſt $= 1 + \frac{1}{n} . n$

$$+ \frac{-(n-1)}{n^2 . 1 . 2} n^2 + \frac{-(n-1) . -(2n-1)}{n^3\, 1 . 2 . 3} n^3 \ldots$$

$$\text{alſo} = 1 + 1 + \frac{-(n-1)}{1 . 2} + \frac{-(n-1) - (2n-1)}{1 . 2 . 3}$$

$$+ \frac{-n-1 . -2n-1 . -3n-1}{1 . 2 . 3 . 4} \ldots$$

Setzen wir nun hier $n = 0$, ſo wird

$$(1+0)^{\frac{1}{0}} = 1 + 1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{2 . 3} + \frac{1}{2 . 3 . 4} \ldots$$

d. h. gleich der Baſis des natürlichen logarithmiſchen Syſtems. Die Gleichung $(1 + 0)^{\frac{1}{0}} = e$ iſt ein nothwendiges ſyntaktiſches Geſetz der allgemeinen Arithmetik, auf ähnliche Art wie $\pi \sqrt{-1} = \log.\ \mathrm{nat.}\ (-1)$. (§. 40.)

Ungeachtet alſo in Vergleichung mit endlichen Zahlen $dx = 0 = \frac{1}{\infty}$ und $\frac{1}{dx} = \infty$, ſo iſt doch $\frac{dx}{dy} = \frac{0}{0}$, es können ſowol unendlich kleine als unendlich große Zahlen in beſtimmten endlichen Verhältniſſen gegen einander ſtehen und die Form $\frac{dx}{dy} = a$ läßt eine beſtimmte Rechnungsart zu.

Kommen nun aber in dieſer Producte unendlich kleiner Zahlen mit einander vor, ſo überſteigt wieder das Verhältniß des unendlich kleinen Factors zum Product jeden möglichen endlichen Werth und das Product verſchwindet gegen den Factor, indem $1 : dx = dx : dx^2$. So gibt es alſo beliebig viele verſchiedene Ordnungen unendlich kleiner Größen, ſo daß zwiſchen denen einer Ordnung endliche Verhältniſſe ſtatt finden, jede niedere aber gegen die höhere verſchwindet.

Die umgekehrte Rechnungsart mit $\frac{1}{dx} = \infty$ muß eben ſo verſchiedene Ordnungen unendlich großer Zahlen bringen, wo zwiſchen denen einer Ordnung endliche Verhältniſſe ſtatt finden, jeder Factor aber gegen das Product verſchwindet.

Dem gemäß muß ſich in der Buchſtabenrechnung eine directe Rechnungsart mit den Formen dx, $\frac{1}{dx}$, $(dx)^2$, $\frac{1}{(dx)^2}$ u. ſ. w. ergeben, deren Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit durch die Unvollendbarkeit aller Zuſammenſetzung und aller Theilung rein anſchaulicher Größenformen beſtimmt wird. *Arithmetiſch* kann keine Zahl kleiner werden als die, die kleiner iſt als jede angebliche, und keine größer als die, die größer iſt als jede angebliche; hingegen *ſyntaktiſch* rechnen wir mit den Potenzen von x nach der unendlichen Reihe x, x^2, x^3 u. ſ. f. Wenn nun hier x ins Unendliche kleiner oder ins Unendliche größer wird, ſo treten damit nothwendig auch Potenzen des unendlich Kleinen und unendlich Großen *ſyntaktiſch* mit in die Rechnung ein, nach dem angegebenen Geſetz von unendlichen Größen verſchiedener Ordnungen.

Dieſe ganze Rechnungsart aber wird ſich in täuſchende Fictionen verwandeln, ſobald wir die Bedeutung dieſer Zeichen *wie beſtimmt gegebene Zahlen* behandeln. Dieſe Fictionen der Rechnung mit den Potenzen des Unendlichen haben früher die Geheimniſſe und Widerſprüche in dieſer Lehre ausbilden laſſen, ſo wie *Boscowich* darüber die umſtändliche Beſchreibung gibt. Auf derſelben Fiction beruhen die Lehren der *Schultziſchen* Theorie von den geometriſch unendlich großen Größen. Er geht von der Behauptung aus, daß alle unendlich großen Linien einander gleich ſeyen, ſetzt die grade Linie, die von einem Anfangspunct aus ohne Ende fort läuft $= \infty$ und nimmt ſie zum Halbmeſſer einer Kugel, die vas ganze Weltall iſt. Die Welt iſt alſo $= \frac{4}{3} \pi \infty^3$, die ganze Ebene $= \pi \infty^2$ und die größte mögliche Fläche die Weltgrenze $= 4 \pi \infty^2$.

Da nemlich Linien, wenn ſie unendlich ſeyn ſollen, nur einen Anfangspunct und keinen Endpunct haben können, ſo laſſen ſich hier keine geometriſchen Conſtructionen, ſondern nur Zahlverhältniſſe ihrer unendlichen Unterſchiede geben. Für die Hyperbel, deren Gleichung $y^2 = b\,x + \frac{b}{a}\,x^2$, nähert ſich die Ordinate y dem Werthe $x \cdot \frac{\sqrt{b}}{\sqrt{a}}$ immer mehr, je größer y; die Formel gibt für beyde, für x und y, unendliche Größen einer Ordnung. Für die Parabel iſt hingegen $y^2 = a\,x$, $y = \sqrt{a\,x}$, alſo für die unendliche Abſciſſe $= \infty$ die Ordinate $= \infty^{\frac{1}{2}}$, ein unendliches einer niedern Ordnung, welches gegen die Abciſſe verſchwindet. Für die logarithmiſche Spirallinie iſt der Bogen ein beſtimmtes Vielfaches der Ordinate $(y\sqrt{1 + m^2})$; wird die Ordinate nun unendlich, ſo iſt die Abſciſſe ein Kreisbogen $= \log. \infty$ und verſchwindet gegen Bogen und Ordinate. Geben wir indeſſen dies Spiel mit unendlichen geometriſchen Conſtructionen zu, ſo werden ſich für die nur theilweiſen Eingrenzungen von Flächen und körperlichen Räumen Vergleichungen finden, denen Schultz durch den Kunſtgriff Beſtimmtheit zu geben wuſte, daß er den Halbmeſſer des kugelförmigen Univerſums $= \infty$ ſetzt und nun für rechtwinklichte Coordinaten immer $y^2 + x^2 \doteq \infty^2$ annimmt. So wird z. B. jede Winkelfläche ein endlicher Theil der ganzen Ebene $= \frac{1}{n}\,\pi\,\infty^2$; der Streifen, zwiſchen zwey Parallelen und einem Perpendikel $= a$ zwiſchen beyden, iſt hingegen nur $= a \,.\, \infty$ und verſchwindet gegen jenen. Die aſymptotiſche Fläche der Hyperbel $= a^2 \log. x$ wird aber nur $= a^2 \log. \infty$ und verſchwindet alſo noch gegen letztere. Die Fläche der Parabel iſt $\frac{2}{3}\, x\, y$, alſo für eine unendliche Abſciſſe $= \frac{2}{3}\, \infty\, \frac{3}{2}$ und verſchwindet folglich gegen jede Winkelfläche. Hingegen die Fläche der Hyberbel iſt der Winkelfläche ihres Aſymptotenwinkels gleich, indem die aſymptotiſche Fläche, welche den Unterſchied zwiſchen beyden macht, gegen die Winkelfläche verſchwindet.

Wir ſehen daher leicht, daß das ganze Spiel ſeiner Theorie von der Vorausſetzung abhängt: das unendliche Weltall ſey eine gegebene unendlich große Kugel. Auf gleiche Weiſe entſtehen ihm alle Subtilitäten in der Beurtheilung der Formeln mit unendlichen Größen durch die Vorausſetzung, daß das Unendliche ein gegebenes Ganzes ſey, wodurch nemlich kein Unterſchied der ſyntaktiſchen und arithmetiſchen Bedeutung der Formeln bleibt. So werden wir leicht finden, daß beſonders Karſten gegründete Einwendungen gegen Schultz machte. Arithmetiſch genommen wird das geometriſche Verhältniß einer unendlich großen Zahl gegen eine endliche nicht verändert, wenn ich ſie um irgend eine endliche vermehre oder vermindere, auch nicht, wenn ich ſie mit einer endlichen multiplicire. Hier iſt $\infty + a = \infty$, und $a \,.\, \infty = b \,.\, \infty$. Schultz ſagt richtig: „löſt man die Gleichung $x + a = x$ auf, ſo kommt $x - x = a$; $(1 - 1)\, x = a$; $x = \frac{a}{0} = \infty$." Wenn eine Zahl

x unendlich groß iſt, ſo darf man $x + a = x$ ſetzen. Aber ſyntaktiſch läßt ſich dies gar nicht anwenden. Hier folgt aus $\infty + a = \infty$ wohl $\infty - \infty = a$, aber nicht $a = 0$. Denn gegen das unendlich Große verſchwindet nicht nur die Null, ſondern auch jede endliche Zahl, $\infty - \infty$ kann alſo entweder die Null oder irgend eine endliche Zahl bedeuten. Im zweyten Fall aber wäre es noch auffallender widerſinnig etwa in der Gleichung $3y = 5x$, wenn $x = \infty$ wird, weil doch y ebenfalls unendlich groß wird, $3\infty = 5\infty$, $\frac{3\infty}{\infty} = 5$; $3 = 5$ zu ſetzen. Sondern hier iſt $y = \frac{5}{3}\infty$, indem der Algorithmus der ſyntaktiſchen Bedeutung nach das unendlich Große in allen endlichen Verhältniſſen unter ſich verſchieden ſeyn läßt. Am meiſten hat ſich *Schulz* [*]) in dieſe Unklarheiten verwickelt, indem er die Summen gar nicht ſummirbarer ſteigender unendlicher Reihen beurtheilt.

Wir werden die Geſetze der wichtigen Rechnungsarten mit den Zeichen $dx = 0$, $\frac{1}{dx} = \infty$ richtig entwickeln können, ſobald wir dem dadurch bezeichneten Begriff der *allgemeinen* Vorſtellung von einer Größe, die kleiner oder größer als jede anzugebende iſt, treu bleiben.

§. 53.

Das Geſetz der Stetigkeit iſt ein Grundgeſetz,

---

*) Theorie des Unendlichen, vorzüglich §. 49.

ohne deſſen Beyhülfe wir keine Veränderung, die nach Naturgeſetzen erfolgt, beurtheilen können. Die Begriffe vom unendlich Großen und vom unendlich Kleinen ſind aber die Hülfsbegriffe, durch welche dieſe Anwendung am vollſtändigſten gelingt.

So ſtehen unter dem Geſetz der Stetigkeit folgende Regeln.

1) Was in endlicher Zeit nur eine unendlich kleine Veränderung hervorbringt, bringt keine Veränderung.

2) Was in endlicher Zeit eine unendlich große Veränderung hervorbringen würde, iſt in der Natur unmöglich.

3) Jede Gegenwirkung in der Natur muß ſo conſtruirt werden, daß in endlicher Zeit eine endliche Wirkung erfolgt.

4) Bey keiner Hypotheſe zur Erklärung der Naturerſcheinungen dürfen wir, (wie es Ariſtoteles that,) das räumliche Weltall als ein Ganzes vorausſetzen.

Auch das Größte, z. B. den Inbegriff aller Milchſtraßenſyſteme, die wir am Himmel beobachten, müſſen wir als einen endlichen Theil im unvollendbaren Ganzen anſehen und nur durch jedem Syſtem immanente Erklärungsgründe, durch Geſetze innerer Gegenwirkungen deſſelben die Erklärung verſuchen. Daher iſt z. B. der von Newton *) einmal geäußerte Gedanke, ob ſich die allgemeine Anziehung

---

*) In den der Optik angehängten Fragen.

nicht durch zuſammenpreſſende Kräfte des Aethers erklären laſſe, unanwendbar. Denn dieſer Druck müßte gleichſam von der Weltgrenze her in das Innere jedes Syſtems wirken.

h) Von der Aufgabe der Differential- und Integralrechnung.

§. 54.

Die Aufgabe der höhern Analyſis beſtimmten wir oben dahin: die Geſetze zu berechnen, nach welchen ſtetige veränderliche Größen in ihrem Wachſen und Abnehmen von einander abhängig ſind.

Jede unbeſtimmte Gleichung zwiſchen zwey veränderlichen Größen beſtimmt die eine als Function der andern, d. h. ſie gibt ein Geſetz an, nach dem die eine durch den jedesmaligen Werth der andern beſtimmt wird. Functionen oder unbeſtimmte Gleichungen zwiſchen x und y ſind alſo Geſetze des Verhältniſſes von beyden gegen einander. Setzen wir darin für x eine Reihe beſtimmter Werthe, ſo geben ſie die entſprechenden für y; laſſen wir x nach einem beſtimmten Verhältniß zu oder abnehmen, ſo bekommen wir eine entſprechende Reihe Werthe für y in einer discreten Reihe ihres Wachsthums.

Iſt hier y als eine Function von x gegeben, ſo ſind die Zunahmen oder Abnahmen von y aus den Veränderungen von x leicht zu berechnen. Setze man nemlich die Zunahme von y gleich Δ y und die zugehörende von x gleich Δ x, ſo brauchen wir nur y + Δ y für y und x + Δ x für x in die gegebene

Gleichung zu ſetzen, um eine Gleichung für Δy zu erhalten.

Es ſey z. B. $y = zx$, ſo iſt $y + \Delta y = (z + \Delta z)(x + \Delta x) = zx + z\Delta x + x\Delta z + \Delta z\Delta x$.

Alſo $\Delta y = z\Delta x + x\Delta z + \Delta z\Delta x$.

Es ſey $y = x^n$, ſo iſt $y + \Delta y = (x + \Delta x)^n$

$$= x^n + n x^{n-1} \Delta x + \frac{n.n-1}{1.2} x^{n-2} (\Delta x)^2 + \frac{n.n-1.n-2}{1.2.3} x^{n-3} (\Delta x)^3 \ldots$$

Alſo $\Delta y = n x^{n-1} \Delta x + \frac{n.n-1}{1.2} x^{n-2} (\Delta x)^2 \ldots$

So ſtünden hier neben einander zwey Aufgaben der Differenzenrechnung, nemlich erſtens bey gegebenen Functionen die Geſetze der Differenzen für die Werthe ihrer veränderlichen Größen, und zweytens aus gegebenen Gleichungen zwiſchen den Differenzen (Δx und Δy) die Gleichung für die Function ſelbſt zu finden.

2) Werden die Differenzen dieſer veränderlichen Größen unendlich klein genommen, ſo heißen ſie Differentiale und die genannte erſte Aufgabe wird die der Differentialrechnung; aus den Differentialen aber die zugehörige Function zu finden, lehrt die Integralrechnung. Die Vortheile dieſer letzten Rechnungsarten ſind nun aus dem eben Geſagten leicht klar.

Wenn man für y als Function von x auf die eben angegebene Weiſe x nach und nach wiederhohlt um $\Delta x = m$ wachſen läßt, ſo erhält man eine discrete Reihe von Werthen für y, welche den Werthen x, $x + m$, $x + 2m \ldots x + nm$ entſprechen.

Wächſt x hier wirklich auf discrete Weiſe, wie eine ruckweiſe Bewegung, wie ein Kapital durch jährliche Zinſen oder wie die gebrochne Linie, die den Umfang eines Vielecks macht, ſo gibt es für $\Delta x = m$ einen kleinſten Werth, die Beſchleunigung der Bewegung auf einen Ruck, die Zinſen eines Jahres, die einzelne Seite des Vielecks, wodurch ich für jeden Werth von x auch jeden Werth von y erhalten kann.

Wächſt hingegen x ſtetig oder fließend, ſo werde ich durch Subſtitution einzelner Werthe für Δx nur ſprungweis einzelne Werthe für y erhalten, ich werde deren aber zwiſchen zwey erhaltenen, zwiſchen $y = \varphi x$ und $y + \Delta y = \varphi (x + m)$ immer noch eine beliebige Anzahl neue einſchalten können, indem ich Δx immer kleiner nehme. Δx wird hier die Eigenſchaft haben, daß ich es ſo klein als ich will annehmen und kleiner als jede gegebene Größe vorausſetzen darf. Unter dieſer Vorausſetzung nun, daß das Increment einer ſtetig wachſenden Größe kleiner als jede zu gebende Größe ſey, wird es in beſtimmterer Bedeutung das Differential oder genauer das erſte Differential derſelben genannt und wir bezeichnen es mit dx.

Hier mögen alſo die Größen x und y nach einer noch ſo großen oder noch ſo kleinen Einheit gemeſſen werden, ſo läßt ſich das Differential doch immer als ein Bruch vorausſetzen, deſſen Nenner gröſſer als jede angebliche Zahl iſt, d. h. $dx = \frac{1}{\infty}$ von jeder Einheit.

So wiſſen wir denn aus dem Vorigen, daß Differentiale in Summen und Differenzen neben endlichen Größen als unendlich kleine verſchwinden, und daß in jeder Gleichung neben den Summen und Differenzen von Differentialen die Producte derſelben verſchwinden müſſen.

Daraus folgt der wichtige Hauptſatz: Gleichungen zwiſchen den Differentialen einer Function und denen ihrer Hauptgrößen ſind immer nur Gleichungen des erſten Grades, indem alle höhern Potenzen neben den niederen verſchwinden. Dadurch werden die fortlaufenden Werthe jeder Function für die Differentiale nach arithmetiſchen Verhältniſſen beſtimmt. Wenn man alſo die Geſetze der unendlich kleinen Veränderungen von veränderlichen Größen ſucht, ſo darf man, wie ungleichförmig ſich auch Größen verändern mogen, ihre unendlich kleinen Veränderungen doch jedesmal als gleichförmig erfolgend anſehen und ſo nach arithmetiſchen Verhältniſſen berechnen.

Z. B. Wenn eine Bewegung mit ſtetig veränderter Geſchwindigkeit erfolgt und nach einem Geſetz einer noch ſo ungleichförmigen Einwirkung der beſchleunigenden Kräfte, ſo werde ich doch für ein Differential dieſer

Bewegung die Bewegung gleichförmig und gradlinicht annehmen dürfen.

Rechnen wir hingegen mit Differentialen von Differentialen d. h. mit höheren Differentialen, oder erhalten wir Gleichungen zwiſchen Differentialgrößen unabhängig vom Verhältniß einer Function zu ihrer Hauptgröße, ſo müſſen alle Glieder der Gleichung gleiche Höhe der Potenzen ihrer Differentialgrößen zeigen, indem die höheren immer gegen die niedrigern verſchwinden.

In dieſer Beſtimmbarkeit der Differentialverhältniſſe durch Gleichungen des erſten Grades liegt der unermeßliche Gewinn dieſer Rechnungsarten. Wir ſehen hier, daß wir zu dem Beſitz dieſer Vortheile gelangen dadurch, daß bey ſtetigen Größenveränderungen die Zunahmen, mit denen ſich eine Berechnung einleiten läßt, kleiner als jede angebliche Größe angenommen werden dürfen.

Dies gibt den vollſtändigen Begriff des Differentials. Etwas unbeſtimmter können wir aber auch ſagen: dieſe Zunahmen laſſen ſich beliebig klein, alſo kleiner als irgend eine beſtimmt gegebene Größe anſetzen. Beſchränken wir uns auf den Gebrauch dieſer Bedingung, ſo werden wir auf der Differentialrechnung verwandte Methoden der Reihenentwicklung geführt, wie wir deren Ausbildung beſonders Lagrange verdanken. Es läßt ſich hier gleich überblicken, daß wenn gleich für die Behandlung einzelner Aufgaben die letztere Anſicht große Vortheile gewährt, ſie doch eigentlich nur einen unvollſtändigen Begriff des Differentials zu Grunde legt, im Allgemeinen alſo einen ſchwierigern, unbequemern Algorithmus einleiten müſſe.

Nur durch dieſe Beſtimmbarkeit der Differentialverhältniſſe in Gleichungen des erſten Grades erhält die höhere Analyſis eigenthümliche Methoden.

Denn dadurch wird es uns ſehr erleichtert, für ſtetig veränderliche Größen, wo wir ſie vorfinden, zuerſt Differentialfunctionen zu beſtimmen, um aus dieſen die Geſetze ihrer Veränderungen ſelbſt ableiten zu können.

Wollen wir nun für dies letzte die Function der Größen ſelbſt ableiten, ſo bedürfen wir weiter der Integralrechnung. Und daher ſtehen hier die Verhältniſſe ſo.

Aus gegebenen Functionen leiten ſich die Differentiale leicht ab; ſo lernen wir ſynthetiſch das Verhältniß zwiſchen ihnen und den Integralen kennen und können dann umgekehrt bey gegebenen Differentialen auf die Integrale zurückſchließen.

§. 55.

Nach der einfachſten Darſtellung der Differentiale ſind ſie die verſchwindenden Differenzen zweyer nächſter Zuſtände ſtetig veränderlicher Größen und würden alſo für dieſe ſynthetiſche Theorie der Verhältniſſe zwiſchen Differential und Integral aus Functionen abzuleiten ſeyn, indem man in den Formeln für Differenzen der wachſenden Werthe einer Function die Differenz unendlich klein ſetzte, wie dieſer Gedanke der Methode des Leibnitz zu Grunde liegen möchte.

Dann macht die Rechnung mit endlichen Differenzen die Grundlage der Differentialrechnung.

Aus dem Vorigen erhellt aber, daß dieſe beyden Rechnungsarten weſentlich verſchiedene Aufgaben erhalten. Mit gutem Grunde heißen Differential- und Integral-Rechnung die höhere Analyſis, indem ſie ſich weiter als irgend ein anderer Theil der allgemeinen Arithmetik von der Ziffernrechnung entfernen und nur in Buchſtaben ausgeführt werden können. Jede andere Rechnungsart läßt Beyſpiele in Ziffern zu, das d x hingegen kann ſelbſt nicht mit Beyſpielen in Ziffern belegt werden.

So bekommt die Rechnung mit verſchwindenden Differenzen einen ganz andern Charakter als die mit endlichen Differenzen und hilft uns allein mit Vollſtändigkeit die Functionen ſtetig veränderlicher Größen zu beſtimmen.

Die Rechnung mit endlichen Differenzen hat freylich ganz analoge Formen des Ueberganges von Functionen zu Differenzengleichungen und umgekehrt, allein ſie erhält für Behandlung derſelben keine eigenthümliche Grundlage ihrer Theorien, ſondern kann ſich nur der allgemeinen Methoden der combinatoriſchen Analyſis überhaupt bedienen. Das Eigenthümliche der höheren Analyſis liegt im Differential, das heißt in den Vortheilen der Rechnung durch das Verſchwinden der höhern Potenzen neben den niederen.

Folgen wir nun aber dem einfachſten Gedankengang, ſo liegt die Rechnung mit endlichen Differenzen der Differentialrechnung zu Grunde.

Die Hauptſätze der Rechnung mit endlichen Differenzen ſind folgende.

1) Wenn $\varphi(x)$ eine Function der veränderlichen Hauptgröße x iſt, und ſich x um eine beſtimmte Differenz i ändert, ſo muß die entwickelte und aufgelöſte Function $\varphi(x+i)$ ſich in einer Reihe darſtellen, deren erſtes Glied $\varphi(x)$ iſt und deren folgende Glieder nur Potenzen von i mit ganzen bejahten Exponenten verbunden mit Coefficienten enthalten, welche von i unabhängige Functionen von x und $\varphi(x)$ ſind.

Denn wenn man in der entwickelten Darſtellung von $\varphi(x+i)$, $i=0$ ſetzt, ſo muß ſie ſich wieder in $\varphi(x)$ verwandeln, ihre Darſtellung muß alſo mit dem von i unabhängigen Glied $\varphi(x)$ anfangen. Eben deswegen darf ſie keine Potenzen von i mit negativen Exponenten enthalten, weil ſonſt $\varphi(x+i)$ für $i=0$ unendlich groß würde. Endlich kann ſie, welche irrationale oder transcendente Form das unentwickelte $\varphi(x)$ auch enthalten mag, keine Potenzen von i mit gebrochnen Exponenten enthalten, weil dieſe mehr als einen Werth der Wurzel haben und alſo der Function $\varphi(x+i)$ mehrere Werthe geben würden, als $\varphi(x)$ überhaupt haben kann, welches der Vorausſetzung widerſpricht, nach welcher $(x+i)$ ja nur ein beſonderer Werth für x ſeyn ſoll.

2) Es ſey y eine Function der Hauptgröße x und

deren aufgelöſte Darſtellung $y = ax^{n} + bx^{m} + cx^{r} \ldots$ man fragt, welches die Veränderung von y ſeyn werde, die wir $= \Delta y$ ſetzen, wenn x um i wächſt.

Dieſes können wir nach dem Lehrſatz von den Potenzen des Binomium, wenn wir mit **Thibaut** durch ${}^{n}\overset{r}{\mathfrak{B}}$ den $r$ten Coefficienten oder den Coefficienten des $r$ten Gliedes für die $n$te Potenz bezeichnen, ſo darſtellen.

$$y + \Delta y = a(x+i)^{n} + b(x+i)^{m} + c(x+i)^{r} \ldots$$

$$= ax^{n} + a\,{}^{n}\overset{1}{\mathfrak{B}}x^{n-1}i + a\,{}^{n}\overset{2}{\mathfrak{B}}x^{n-2}i^{2} \ldots$$

$$+ bx^{m} + b\,{}^{m}\overset{1}{\mathfrak{B}}x^{m-1}i + b\,{}^{m}\overset{2}{\mathfrak{B}}x^{m-2}i^{2} \ldots$$

$$+ cx^{r} + c\,{}^{r}\overset{1}{\mathfrak{B}}x^{r-1}i + c\,{}^{r}\overset{2}{\mathfrak{B}}x^{r-2}i^{2} \ldots$$

u. ſ. w.

$$= y + \left.\begin{matrix} a\,{}^{n}\overset{1}{\mathfrak{B}}x^{n-1} \\ b\,{}^{m}\overset{1}{\mathfrak{B}}x^{m-1} \\ c\,{}^{r}\overset{1}{\mathfrak{B}}x^{r-1} \\ \cdots \end{matrix}\right\} i + \left.\begin{matrix} a\,{}^{n}\overset{2}{\mathfrak{B}}x^{n-2} \\ b\,{}^{m}\overset{2}{\mathfrak{B}}x^{m-2} \\ c\,{}^{r}\overset{2}{\mathfrak{B}}x^{r-2} \\ \cdots \end{matrix}\right\} i^{2} \ldots$$

3) Wenn eine Reihe von Zahlen gegeben iſt und man ſucceſſiv ihr erſtes Glied vom zweyten, das zweyte vom dritten u. ſ. f. abzieht, dann aus dieſen Differenzen wieder eine Reihe bildet, welche eben ſo zu einer zweyten Differenzenreihe führt u. ſ. f., ſo ergibt ſich folgendes allgemeine Geſetz der Bildung aller dieſer Differenzenreihen.

Die gegebenen Zahlen ſeyen $v, v_{1}, v_{2}, v_{3} \ldots$ ſo wird die erſte Differenzenreihe

$$v_{1} - v,\; v_{2} - v_{1},\; v_{3} - v_{2},\ \text{u. ſ. f.}$$

Setzt man nun $v_1 - v = \Delta v$; $v_2 - v_1 = \Delta v_1$, $v_n - v_{n-1} = \Delta v_{n-1}$; ferner $\Delta v_1 - \Delta v = \Delta^2 v$, $\Delta v_2 - \Delta v_1 = \Delta^2 v_1$ und ſo fort, ſo ergibt ſich folgende Ueberſicht.

	I. Diff.	II. Diff.	mte Diff.
v			
	Δv		.
v_1	Δv_1	$\Delta^2 v$	. $\Delta^m v$
v_2	Δv_2	$\Delta^2 v_1$	.
v_3	.	$\Delta^2 v_2$	. $\Delta^m v_1$
.	.	.	.
.	.	.	.
.	.	.	.
.			.
v^n	Δv_{n-1}	$\Delta^2 v_{n-1}$	. $\Delta^m v_{n-1}$
			.
			.
			.

und wir haben

$v_1 - v = \Delta v$; $\Delta v_1 - \Delta v = \Delta^2 v$; . . . . .

$\Delta v_n - \Delta v_{n-1} = \Delta^2 v_{n-1}$;

$\Delta^{m-1} v_1 - \Delta^{m-1} v = \Delta^m v$; . . .

$\Delta^{m-1} v_n - \Delta^{m-1} v_{n-1} = \Delta^m v_{n-1}$.

Dieſs gibt ferner:

$$\begin{array}{l|l|l}
v_1 = v \quad + \Delta v & \Delta v_1 \quad = \Delta v \quad + \Delta^2 v & \\
v_2 = v_1 \quad + \Delta v_1 & \Delta v_2 \quad = \Delta v_1 \quad + \Delta^2 v_1 & \Delta^2 v_1 \quad = \Delta^2 v \quad + \Delta^3 v \\
v_3 = v_2 \quad + \Delta v_2 & \cdot \quad \cdot \quad \cdot \quad \cdot & \cdot \quad \cdot \quad \cdot \quad \cdot \\
\cdot \quad \cdot \quad \cdot \quad \cdot \quad \cdot & & \\
v_n = v_{n-1} + \Delta v_{n-1} & \Delta v_{n-1} = \Delta v_{n-2} + \Delta^2 v_{n-2} & \Delta^2 v_{n-2} = \Delta^2 v_{n-3} + \Delta^3 v_{n-3}
\end{array}$$

Folglich

$$\begin{array}{l}
v_1 = v + \Delta v \\
v_2 = v + 2 \Delta v \quad + \Delta^2 v \\
v_3 = v + 3 \Delta v \quad + 3 \Delta^2 v \quad + \Delta^3 v \\
\cdot \quad \cdot \quad \cdot \quad \vdots \quad \cdot \quad \cdot \quad \cdot \\
v_n = v + {}^n\overset{1}{\mathfrak{B}} \Delta v + {}^n\overset{2}{\mathfrak{B}} \Delta^2 v + {}^n\overset{3}{\mathfrak{B}} \Delta^3 v \ldots .
\end{array}$$

Oder auch

$\Delta^m v = v_m - \overset{1}{{}^m\mathfrak{B}}\, v_{m-1} + \overset{2}{{}^m\mathfrak{B}}\, v_{m-2} \,.\,.\,.\,.\,.$

denn die Entwicklung der zuſammengeſetzten Formen aus den einfacheren iſt hier eben wie die Erhebung des Binomium zu ſeinen Potenzen ein Variiren mit Wiederhohlungen.

Wir können alſo nach Laplace's Bezeichnungsweiſe in der Rechnung mit erzeugenden Functionen $v_n = (1 + \Delta v)^n$ und $\Delta^m v = (v - 1)^m$ ſetzen, vorausgeſetzt, daß in der Entwicklung die Potenzexponenten im erſteren als Exponenten der Charakteriſtik Δ, im andern als Exponenten von v angeſetzt und für $\Delta^0 v$ und v_0, v geſetzt werde.

4) Das bey der Theorie der Gleichungen ſchon nachgewieſene Geſetz: wenn die gegebene Zahlenreihe die Werthe einer ganzen rationalen Function der veränderlichen Zahl $x = y_x$ enthält, ſo daß die Werthe von x in einer arithmetiſchen Reihe, deren Differenz d iſt, fortlaufen, und das höchſte Glied der Function $= a\, x^n$, ſo wird die $(n - 1)$ſte Differenzenreihe eine arithmetiſche Reihe ſeyn, deren Differenz

$= n \,.\, n - 1 \,.\, n - 2 \,.\,.\,.\, 3 \,.\, 2 \,.\, 1 \,.\, a \,.\, d^n$.

Es wird alſo $\Delta^n\, y_x$

$= n \,.\, n - 1 \,.\, n - 2 \,.\,.\,.\, 3 \,.\, 2 \,.\, 1 \,.\, a \,.\, d^n$

und $\Delta^{n+1}\, y_x = 0$.

§. 56.

Ueber dieſen Grundlagen entwickelt ſich die Rechnung mit endlichen Differenzen gegebener Functionen und deren Integralen nur nach den allgemeinen ſyntaktiſchen Methoden der Functionenlehre ohne eigenthümliche Principien, wie dies am deutlichſten ſich aus der geſchmeidigſten hieher gehörenden Rechnungsart, nemlich der Rechnung mit erzeugenden Functionen ergibt, in welcher Laplace alle Beweiſe auf die Entwicklungen nach dem binomiſchen Lehrſatz zurückführt.

1) Es ſey nemlich u die erzeugende Function des Coefficienten y_x, wenn u in einer nach den Potenzen von t fortlaufenden Reihe dargeſtellt wird.

So iſt für ganze bejahte Exponenten $u = y_0 + y_1 t + y_2 t^2 \dots y_x t^x$.

Wenn man nun hier in dem allgemeinen Glied der Reihe $y_x t^x$ für x nach und nach poſitive oder negative, ganze oder gebrochne Werthe ſezt, jedoch ſo, daß ſie ſich in einer arithmetiſchen Progreſſion folgen, ſo ſind in dem Verhältniß von u zu y_x alle Geſetze feſt gehalten, nach denen die Veränderungen irgend einer Function y_x der Hauptgröße x von den Veränderungen des x ſelbſt abhängen, d. h. es werden ſich hieraus die Geſetze der Rechnung mit endlichen Differenzen und ihren Integralen, ſo wie für die Interpolation der Reihen ableiten laſſen.

2) Iſt nun u die erzeugende Function von y_x, welches wir durch $u = fg. (y_x)$ bezeichnen wollen, ſo wird $\frac{u}{t^1} = fg(y_{x+1})$, denn es iſt klar, daß y_{x+1} der Coefficient von t^x in der Entwicklung von $\frac{u}{t^1}$ werden müſſe.

Hieraus folgt, daß der Coefficient von t^x in $u(\frac{1}{t} - 1)$ gleich $y_{x+1} - y_x$ ſeyn müſſe, alſo $= \Delta y_x$, wobey ſich x um 1 verändert. Wir haben folglich $u(\frac{1}{t} - 1) = f\,g\,.(\Delta y_x)$.

Daraus aber ergibt ſich weiter: $f\,g\,\Delta y_x (\frac{1}{t} - 1) = \Delta\,.\,\Delta y_x$ oder $u(\frac{1}{t} - 1)^2 = f\,g\,\Delta^2 y_x$.

Alſo auch $u(\frac{1}{t} - 1)^n = f\,g\,.\,\Delta^n y_x$.

Von endlichen Differenzen werden wir hier aber leicht auf ihre Integrale kommen, wenn wir uns in dieſer Reihe rückwärts bewegen.

Bezeichne Σ die Charakteriſtik endlicher Integrale und ſey $z = f\,g\,.\,\Sigma y_x$, ſo muß nach dem vorigen $z(\frac{1}{t} - 1) = f\,g\,y_x$ ſeyn. Demgemäß erhalten wir, wenn $z = f\,g\,\Sigma^n y_x$ geſetzt wird, $z(\frac{1}{t} - 1)^n = f\,g\,.\,y_x$. Dieſes führt alſo, wenn man nur auf die poſitiven Potenzen von t achtet, auf u zurück, vollſtändig aber muß, indem wir auf u negative Potenzen von t zurückgedrängt werden,

$$z(\frac{1}{t} - 1)^n = u + \frac{A}{t} + \frac{B}{t^2} \dots + \frac{F}{t^n}$$

oder $z = \dfrac{u\,t^n + A\,t^{n-1} + B\,t^{n-2} \,..+ F}{(1 - t)^n}$

ſeyn, wobey A, B, ..F, n willkührliche Conſtanten ſind, welche ſich auf n geforderte Conſtanten der n ſucceſſiven Integrale beziehen.

Sehen wir von dieſen Conſtanten ab, ſo haben wir $u\,(\frac{1}{t}-1)^{-n} = f\,g\,.\,\Sigma^{n}\,y_x$ und $\Sigma^{n}\,y_x = \Delta^{-n}\,y_x$.

3) Durch das Verhältniß einer gegebenen Function y_x zu ihrer erzeugenden u können wir alſo die Verhältniſſe ihrer endlichen Differenzen und Integrale auf die Entwicklung der Potenzen nach dem binomiſchen Lehrſatz zurückführen. Es wird hier nur darauf ankommen, durch verſchiedene Entwicklungen derſelben erzeugenden Function Gleichungen zwiſchen ihren Coefficienten zu erhalten.

4) Es iſt $\frac{u}{t^{i}} = u\,.\,(1+\frac{1}{t}-1)^{i} =$

$$u\,.\,(1+{}^{i}\overset{1}{\mathfrak{B}}\,(\frac{1}{t}-1)+{}^{i}\overset{2}{\mathfrak{B}}\,(\frac{1}{t}-1)^{2}+{}^{i}\overset{3}{\mathfrak{B}}\,(\frac{1}{t}-1)^{3}\ldots)$$

Aber nach dem Vorigen iſt der Coefficient von t^{x} in der Entwicklung von $\frac{u}{t^{i}} = y_{x+i}$ und die Coefficienten von t^{x} in den Entwicklungen von u, $u\,(\frac{1}{t}-1)$, $u\,(\frac{1}{t}-1)^{2}$ u. ſ. f. werden y_x, $\Delta\,y_x$, $\Delta^{2}\,y_x$ u. ſ. f.

Folglich $y_{x+i} = y_x + {}^{i}\overset{1}{\mathfrak{B}}\;\Delta\;y_x + {}^{i}\overset{2}{\mathfrak{B}}\;\Delta^{2}\;y_x + {}^{i}\overset{3}{\mathfrak{B}}\;\Delta^{3}\;y_x + \ldots$

Haben wir nun für endliche Differenzen die Gleichung $\Delta^{n}\,y_x = 0$, ſo erhalten wir, im obigen $x = 0$ geſetzt, $y_1 = y_0 + {}^{i}\overset{1}{\mathfrak{B}}\;\Delta\;y_0 + {}^{i}\overset{2}{\mathfrak{B}}\;\Delta^{2}\;y_0\ldots$

$+ {}^1\overset{n}{\mathfrak{B}}\,\Delta^n y_0$ als vollſtändiges Integral der gegebenen Gleichung mit endlichen Differenzen, deren n Conſtanten durch y_0, $\Delta y_0 \ldots \Delta^n y_0$ beſtimmt werden.

5) Ferner der Coefficient von t^x in der Entwicklung von $u\,(\frac{1}{t^i} - 1)$ iſt gleich $y_{x+i} - y_x$, alſo die endliche Differenz von y_x, wenn ſich x um i ändert und eben ſo muß $u\,(\frac{1}{t^i} - 1)^n = f\,g\,.\,{}'\Delta^n y_x$ ſeyn, wo $'\Delta$ die Differenz bedeutet, wenn x ſich um i ändert.

Aber $u\,(\frac{1}{t^i} - 1)^n = u\,((1 + \frac{1}{t} - 1)^i - 1)^n$.

In der Entwicklung des letztern nach den Potenzen von $(\frac{1}{t} - 1)$ ſind aber die Coefficienten von t^x, wenn man $u\,(\frac{1}{t} - 1)$, $u\,(\frac{1}{t} - 1)^2$ u. ſ. w. entwickelt, gleich Δy_x, $\Delta^2 y_x$ u. ſ. w. Der Coefficient von t^x in der Entwicklung von $u\,((1 + \frac{1}{t} - 1)^i - 1)^n$ wird alſo $((1 + \Delta y_x)^i - 1)^n$, vorausgeſetzt, daß man die Exponenten der Poten, mit der Charakteriſtik Δ verbindet und anſtatt $(\Delta y_x)^r$ ſchreibt $\Delta^r y_x$. Unter dieſer Bedingung ergeben ſich dann die einfachen Formeln

$${}'\Delta^n y_x = ((1 + \Delta y_x)^i - 1)^n,$$

und nach Obigem abgeſehen von den willkührlichen Conſtanten

$${}'\Sigma^n y_x = ((1 + \Delta y_x)^i - 1)^{-n},$$

als die einfachſten Formeln der Ueberſicht des Geſetzes endlicher Differenzen und ihrer Integrale.

§. 57.

So wie Newton und Leibnitz den Algorithmus der höhern Analyſis erfanden, zeigte er ſich theils in Anwendungen auf Geometrie theils mit unmittelbarem Gebrauch unendlich kleiner Größen. Man bemühte ſich daher nachher ihn rein arithmetiſch zu entwickeln und die Unvollſtändigkeiten der Theorie zu verbeſſern, welche die Behandlung des unendlich Kleinen im Anfang drückte. So erhielten wir eine Reihe von Methoden neben einander, nach denen die Gründe der Differential- und Integral-Rechnung dargeſtellt worden ſind.

Leibnitz rechnete mit unendlich kleinen Differenzen der ſtetig wachſenden Größen, Newton mit den Verhältniſſen der unendlich kleinen Geſchwindigkeiten, mit denen verbundene Größen ſchneller oder langſamer ſtetig zu oder abnehmen.

Käſtner entwickelte hieraus die Methode der Grenzen des Verhältniſſes der Zunahmen zwiſchen einer Function und ihrer Hauptgröße. E. G. Fiſcher *) legt dem gemäß den Begriff eines Verhältniſſes der Intenſität mehrerer extenſiv zu Null gewordenen Größen zu Grunde, und K. Ch. Langsdorf **) verſuchte die Gründe der Differentialrechnung unmittelbar durch Betrachtung der Werthe von $\frac{0}{0}$ bey verſchwindenden Differenzen darzuſtellen.

---

*) Ueber den eigentlichen Sinn der höhern Analyſis.

**) Neue und gründlichere Darſtellung der Principien der Differentialrechnung.

Klügel und Andere wollen mit Vermeidung der Rechnung mit unendlich kleinen Größen die ganze Rechnung auf die endliche Beſtimmung des erſten Gliedes einer für Differenzquotienten erhaltenen Reihe beſchränken; endlich die Functionentheorie des Lagrange und die Derivationsrechnung des Arbogoſt und Kramp nebſt vielen andern Verſuchen führen dieſen Algorithmus auf diejenigen Lehren zurück, welche man nach Taylors Lehrſatz benennt, und lehren ebenfalls mit Vermeidung der unendlich kleinen Größen rechnen.

Ich will verſuchen, den Zuſammenhang dieſer Methoden unter einander zu zeigen, und bemerke folgendes über die ganze Aufgabe voraus.

1) Es war nöthig, den Vortrag dieſer rein arithmetiſchen Lehren von der Nachhülfe durch geometriſche Conſtructionen zu befreyen.

2) Auch forderte die richtige Behandlung: ſolche Lehren, welche von den unendlich kleinen Veränderungen ganz unabhängig ſind, auch unabhängig zu begründen und, wie Kramp *) ſagt, die Rechnung mit dem unendlich Kleinen nur auf die eine Aufgabe zu beſchränken, welche fordert: das Verhältniß zweyer mit einander verſchwindenden Größen zu beſtimmen.

---

*) Elémens d'Arithmétique universelle. p. XIV.

3) Für dieſen letztern Fall aber ſind wir dem Lacroix Dank ſchuldig, daß er die alte Bezeichnungsweiſe der Leibnitziſchen Schule glücklich gegen die unbequemere des Lagrange vertheidigte. Ja mir ſcheint ſogar, daß in dieſem Gebiete, wie neuerdings auch J. T. Mayer[*]) zeigte, mit der ſcheinbaren Umgehung der unendlich kleinen Größen nichts gewonnen werde.

4) Eine gute Darſtellung dieſer Lehren wird vorzüglich eine gründliche Ableitung der Integrale aus den Differenzialen geben müſſen.

Ich will zuerſt in der rein arithmetiſchen, das unendlich Kleine vermeidenden Darſtellung die Verwandſchaft der Methoden von Kramp und Lagrange geltend machen.

§. 58.

1) Wir nehmen aus der Differenzenrechnung den zweyten im vorigen §. angegebenen Satz. Es ſey y eine Function von x und zwar $y = ax^{n} + bx^{m} + cx^{r} \ldots$ ſo daß für den Werth der Zahlen n, m, r gar keine Beſchränkungen gemacht werden. x nehme um Δx zu, ſo wird

$$y + \Delta y = y + \left.\begin{array}{r} a\,{}^{n}\overset{1}{\mathfrak{B}}\,x^{n-1} \\ +b\,{}^{m}\overset{1}{\mathfrak{B}}\,x^{m-1} \\ c\,{}^{r}\overset{1}{\mathfrak{B}}\,x^{r-1} \\ \ldots \end{array}\right\}\Delta x + \left.\begin{array}{r} a\,{}^{n}\overset{2}{\mathfrak{B}}\,x^{n-2} \\ b\,{}^{m}\overset{2}{\mathfrak{B}}\,x^{m-2} \\ c\,{}^{r}\overset{2}{\mathfrak{B}}\,x^{r-2} \\ \ldots \end{array}\right\}\Delta x^{2} \ldots$$

---

[*]) Vollſtändiger Lehrbegriff der höheren Analyſis.

Wir erhalten für Δy oder die Zunahme der Function eine nach den Potenzen von Δx oder der Zunahme der Hauptgröße fortſchreitende Reihe, deren Geſetz noch genauer bezeichnet werden kann.

Mehr entwickelt iſt:

$$y+\Delta y = \left.\begin{matrix} a x^{n} \\ + b x^{m} \\ + c x^{r} \\ \ldots \end{matrix}\right\} + \left.\begin{matrix} a n x^{n-1} \\ + b m x^{m-1} \\ c r x^{r-1} \\ \ldots \end{matrix}\right\} \Delta x + \left.\begin{matrix} a \frac{n.n-1}{1.2} x^{n-2} \\ b \frac{m.m-1}{1.2} x^{m-2} \\ c \frac{r.r-1}{1.2} x^{r-2} \\ \ldots \end{matrix}\right\} \Delta x^2 \ldots$$

2) Hier bemerken wir, daß jeder Coefficient einer Potenz von Δx aus analogen Theilen mit den Theilen der Function zuſammengeſetzt iſt. Die Nenner der Binomialcoefficienten bleiben aber bey jedem Theil der Function, ſo wie er in einen beſtimmten Coefficienten der Reihe eintritt, dieſelben. Wir ſondern dieſe aus und bezeichnen den andern Theil des Coefficienten auf die Art, daß $\overset{r}{D}y$ dieſen Theil des Coefficienten von Δx^r bedeutet. Nun wird $y + \Delta y = y + \overset{1}{D}y.\Delta x$ $+ \frac{1}{1.2}\overset{2}{D}y.\Delta x^2 + \frac{1}{1.2.3}\overset{3}{D}y.\Delta x^3 + \frac{1}{1.2.3.4}\overset{4}{D}y.\Delta x^4 \ldots$

D heiße Derivation; $\overset{1}{D}y$, $\overset{2}{D}y$, $\overset{3}{D}y$ u. ſ. w. erſte, zweyte, dritte Derivation der Function y. So entſteht aus einer Function ihre erſte Derivation, wenn man in jedem Theil der Function den Potenzexponenten von x um eine Einheit vermindert und den Coefficienten jedes Theils mit dem Potenzexponenten von x multiplicirt. (Aus $a\,x^{m}$ wird z. B. $a\,m\,x^{m-1}$.) Nach derſelben Regel entſteht dann $\overset{2}{D}$ aus $\overset{1}{D}$ und ſo fort. (Aus $a\,m\,x^{m-1}$ wird $a\,m\,.\,m-1\,.\,x^{m-2}$, daraus $a\,m\,.\,m-1\,.\,m-2\,.\,x^{m-3}$ u. ſ. f.) Man kann daher für $\overset{2}{D}y$ auch $D\,\overset{1}{D}y$ oder $D^{2}y$; für $\overset{n}{D}y$, $D^{n}y$ ſchreiben und bey der Gleichförmigkeit der Ableitung auch die Bedeutung negativer Anzeiger leicht verſtehen. $\overset{1}{D}y$ wird aus y wie $\overset{2}{D}y$ aus $\overset{1}{D}y$ u. ſ. f. $\overset{n-1}{D}$ iſt alſo $= D^{n-1}$ und $D^{n-m} = \overset{n-m}{D}$. So wird $\overset{1}{D}y = \overset{-1}{D}\,.\,\overset{2}{D}y$; $\overset{n}{D}y = \overset{-m}{D}\,\overset{n+m}{D}y$, und $y = \overset{0}{D}y = \overset{-1}{D}\,.\,Dy$.

3) Wir haben alſo zwiſchen den Differenzen einer Hauptgröße und den zugehörigen Differenzen ihrer Function die Gleichung:

$$\Delta y = \overset{1}{D}y\,.\,\Delta x + \frac{1}{2}D^{2}y\,.\,\Delta x^{2} + \frac{1}{2\cdot 3}D^{3}y\,.\,\Delta x^{3}\ldots$$

Oder $$\frac{\Delta y}{\Delta x} = \overset{1}{D}y + \frac{1}{2}D^{2}y\,\Delta x + \frac{1}{2\cdot 3}D^{3}y\,\Delta x^{2}\ldots$$

Dieſe Gleichung iſt ſo beſchaffen, daß ihre Coefficienten bloß von der Geſtalt der Function y abhängen, von Δy und Δx ganz unabhängig ſind, alſo für jeden Werth von Δx dieſelben bleiben.

Ferner kennen wir in ihr das Geſetz, nach welchem $\overset{1}{D}y$ aus y und jedes folgende $\overset{n}{D}y$ ſich aus $\overset{n-1}{D}y$ ableitet. Wenn uns alſo eine Function bekannt iſt, ſo laſſen ſich aus ihr ihre Derivationen ableiten; wenn uns aber eine ihrer Derivationen bekannt iſt, läßt ſich daraus auf die Form der Function ſchließen.

Nur müſſen wir bemerken, daß, wenn die Function nach den ganzen poſitiven Potenzen von x fortſchreitet, in jeder höheren Derivation ein conſtanter Coefficient der Potenz mehr verſchwindet.

Es ſey z. B. $y = a + bx + cx^2 + fx^3$, ſo wird die

$\overset{1}{D}y = o . x . \overset{-1}{a} + b + c . 2x + f . 3x^2$ und

$\overset{2}{D}y = o . x^{-1} . b + 2c + 3f . 2 . x$;

$\overset{3}{D}y = o . x^{-2} . 2c + 6f$; $\overset{4}{D}y = o . x^{-3} . 6f$.

$D^n y$ bezieht ſich alſo auf ſolche Weiſe auf eine vorausgeſetzte Function $= y$, daß dieſe erſt durch n willkührliche Conſtanten ergänzt werden muß.

4) Dieſe Gleichungen werden wir benutzen können, um aus der Betrachtung der Verhältniſſe wachſender Größen auf die Beſtimmung der Functionen ſelbſt zu kommen. Und es wird ſich dies mit beſonderm Vortheil auf ſtetig wachſende Größen anwenden. Da wir nemlich Δx hier beliebig nehmen können, größer oder klein bis zum Verſchwinden, beſtändig oder veränderlich, ſo dient dieſe Gleichung den mannigfaltigſten Vergleichungen ſtetiger Größen mit discreten.

Soll das Wachſen von y einer beſtimmten Abmeſſung unterworfen werden, ſo muß für Δx irgend eine beſtimmte Größe vorausgeſetzt werden und ich erhalte dann für x und y zwey discrete Reihen von Werthen, die zuſammengehören. Nehmen wir aber unter denſelben Bedingungen Δx immer kleiner, ſo werden ſich dieſe Reihen den ſtetigen immer mehr nähern, und wenn ich Δx kleiner als jede angebliche Größe nehmen kann, ſo werden ſich die discrete und ſtetige Reihe ebenfalls über jede Grenze hinaus einander nähern. Eine Gleichung, welche für jede ſolche discrete Reihe gilt, muß auch für die ſtetige gelten, ſobald ich Δx kleiner als jede zu gebende Größe vorausſetze.

Es bedeute z. B. x bey rechtwinklichen Coordinaten die Abſciſſe einer krummen Linie und Δx ihr ruckweiſes Wachsthum, ſo wird durch die Reihe der Werthe von x eine Reihe von Ordinaten beſtimmt und durch deren Endpuncte läuft eine gebrochene Linie aus lauter Sehnen der krummen Linie. Heißt die Ordinate y, ſo wächſt ſie für jedes Δx um ein veränderliches Δy, ſetze ich aber das ruckweiſe Wachsthum der Sehnenlinie $= \Delta z$, ſo iſt immer $\Delta z^2 = \Delta x^2 + \Delta y^2$. Dies gilt für jeden Werth von Δx, alſo auch für Δx kleiner als jede angebliche Größe. Dann läßt ſich aber kein Unterſchied zwiſchen der letzten Sehnenlinie und der krummen Linie mehr angeben. Die Linie aus verſchwindenden Sehnen iſt der krummen Linie ſelbſt gleich.

5) Unter dieſer Vorausſetzung nun, daß Δx unendlich klein ſey, wird es zum Differential von x zu dx und zugleich Δy zum Differential von y zu dy.

Dann wird aus unſerer Gleichung

$$\Delta y = Dy \,.\, \Delta x + \frac{1}{2} D^2 y \,.\, \Delta x^2 + \frac{1}{2 \,.\, 3} D^3 y \,.\, \Delta x^3 \ldots$$

dieſe $dy = Dy \,.\, dx + \frac{1}{2} D^2 y \,.\, dx^2 + \frac{1}{2 \,.\, 3} D^3 y \,.\, dx^3 \ldots$

Aber hier verſchwinden alle höhern Potenzen von dx gegen die erſte und wir erhalten

$dy = Dy \,.\, dx$ oder $\frac{dy}{dx} = Dy$.

Dieſer Satz wird der Hauptſatz der ganzen Differential- und Integralrechnung.

Finden wir nemlich ein Differentialverhältniß $\frac{d\,\varphi\,(x)}{dx} = u$, ſo wiſſen wir, daß $\varphi\,(x) = \overset{-1}{D}\,u + \text{Const.}$ ſeyn müſſe, daß ſich $\varphi\,(x)$ nur um eine beſtändige Größe von $\overset{-1}{D}\,u$ unterſcheiden könne.

Nun haben wir ferner $D^2y = D \,.\, Dy$; $D^3y = D \,.\, D^2y$ u. ſ. f. Alſo für ein beſtändiges dx auch $\frac{d\,.\,Dy}{dx} = D^2y$, oder $\frac{d\;dy}{dx^2} = D^2y$; $\frac{d^3y}{dx^3} = D^3y$ u. ſ. f.

Das heißt, unſere erſte Gleichung wird für jeden Werth, den Δx erhält:

$$\Delta y = \frac{dy}{dx}\,\Delta x + \frac{1}{2}\,\frac{d^2y}{dx^2}\,\Delta x^2 + \frac{1}{2\cdot 3}\,\frac{d^3y}{dx^3}\,\Delta x^3 \ldots$$

Sie ſtellt ſich als der *Taylorſche Lehrſatz* dar. Dieſer hat folglich die Bedeutung, daß wenn man, mit *Pasquich* zu reden, den erſten *Differential-Coefficienten* zu finden weiß, dadurch die Function ſelbſt und eine Reihe für jede ihrer durch eine Veränderung der Hauptgröße entſtehenden Veränderungen beſtimmt ſey.

Wir ſehen alſo die Aufgabe der höhern Analyſis darin, daß im einzelnen Fall der Betrachtung ſtetig veränderlicher Größen das Verhältniß der verſchwindenden Differenzen oder der Differentiale einer Function und ihrer Hauptgrößen aus der Unterſuchung der Größen ſelbſt gefunden, dadurch die erſte Derivation der Function beſtimmt und die Function ſelbſt berechnet werde.

Daher kommt es, daß nach den verſchiedenen Anſichten über den Gebrauch oder die Vermeidung des Gebrauches unendlich kleiner Differenzen die verſchiedenen Theorien der höheren Analyſis beſonders dieſer erſten Derivation verſchiedene Namen gegeben haben. Was wir erſte Derivation genannt haben, nennt Pasquich und viele mit ihm erſte Differentialcoefficienten, Lagrange erſte abgeleitete Function, andere die Grenze des Verhältniſſes zwiſchen einer Function und ihrer Hauptgröße. Und die Hauptunterſchiede in den Theorien laſſen ſich jetzt ſo darſtellen. Einige wie Lagrange bedienen ſich nur der ganzen Form des Taylorſchen Lehrſatzes, ohne die Gleichungen $dy = Dy . dx$ oder $\frac{dy}{dx} = Dy$ beſonders hervorheben zu wollen; Andere, welche der Theorie der Grenzen der Verhältniſſe folgen, wollen nur die Gleichung $\frac{dy}{dx} = Dy$, welche keine unendlich kleinen Werthe gibt und nicht die andere $dy = Dy . dx$ zu Grunde legen. Hingegen der einfachſten Theorie der verſchwindenden Differenzen liegt eben dieſe letztere Gleichung zu Grunde.

Der Gebrauch der Charakteriſtik D, ſo wie wir ſie hier anwenden, hat aber eine Unbeſtimmtheit darin, daß in D y ſchon ein beſtimmtes im Zeichen nicht mit genanntes x als Hauptgröße der Function vorausgeſetzt wird, indem wir nur von den Functionen einer beſtimmten Hauptgröße redeten.

Wird die Vergleichung allgemeiner, ſo daß die Functionen mehrerer von einander abhängiger oder unabhängiger Hauptgrößen vorkommen, ſo iſt der *Differentialquotient* $\frac{dy}{dx}$, welcher Function und Hauptgröße nennt, oder ein ähnliches Zeichen ſchicklicher zu brauchen.

6) Die beyden allgemeinſten Fälle wären hier a) die Derivationen bey Functionen, deren Hauptgrößen von einer andern abhängig ſind, z. B.

$$z = \varphi(y) = \psi(x);\ y = f(x).$$

b) Die Derivationen einer Function, welche durch mehrere von einander unabhängige Hauptgrößen beſtimmt wird. Z. B. $\varphi(x, y)$.

a) Für den erſten Fall haben wir $\frac{dz}{dy} = D\varphi(y)$; $\frac{dz}{dx} = D\psi(x)$; $\frac{dy}{dx} = Df(x)$.

Folglich $dz = D\varphi(y) \,.\, dy = D\varphi(y) \times Df(x)\, dx$.

Alſo $\frac{dz}{dx} = D\varphi(y) \,.\, Df(x) = D\psi(x)$.

Wenn z eine Function von y, y aber eine Function von x iſt, ſo werden wir die erſte Derivation von z nach x $= D\psi(x)$ erhalten, wenn wir die erſte Derivation von z nach y $= D\varphi(y)$ mit der erſten Derivation von y nach x $= Df(x)$ multipliciren.

b) Iſt $\varphi\ (x,\ y)$ eine Function zweyer von einander unabhängiger Hauptgrößen x und y, ſo können wir erſtlich für einen beſtimmten Werth von y nur x, dann für einen beſtimmten Werth von x nur y ſich verändern laſſen und endlich die Form der Veränderungen der Function, wenn ſich beyde x und y mit einander verändern, finden, indem wir in den einen dieſer Ausdrücke die Werthe ſubſtituiren, welche der andere gibt.

Nach dem Taylorſchen Satz iſt, wenn ſich nur x ändert und $\varphi\ (x,\ y) = z$ geſetzt wird, $z + \Delta z = z$

$$+ \frac{dz}{dx}\,\Delta x + \tfrac{1}{2}\,\frac{d^2 z}{dx^2}\,\Delta x^2 + \frac{1}{2\cdot 3}\,\frac{d^3 z}{dx^3}\,\Delta x^3 \ldots\ldots$$

Aendert ſich hingegen nur y, ſo erhalten wir

$$z + \Delta z = z + \frac{dz}{dy}\,\Delta y + \tfrac{1}{2}\,\frac{d^2 z}{dy^2}\,\Delta y^2 + \frac{1}{2\cdot 3}\,\frac{d^3 z}{dy^3}\,\Delta y^3 \ldots$$

Setzen wir nun hier für z nach der Reihe $\frac{dz}{dx}$, $\frac{d^2 z}{dx^2}$ u. ſ. f., ſo daß darin nur y als veränderlich angeſehen wird, ſo verwandelt ſich

$$\frac{dz}{dx} \text{ in } \frac{dz}{dx} + \frac{d^2 z}{dy\,dx}\,\frac{\Delta y}{1} + \frac{d^3 z}{dy^2 dx}\,\frac{\Delta y^2}{1\cdot 2} + \frac{d^4 z}{dy^3 dx}\,\frac{\Delta y^3}{1\cdot 2\cdot 3} \ldots$$

$$\frac{d^2 z}{dx^2} \text{ in } \frac{d^2 z}{dx^2} + \frac{d^3 z}{dy\,dx^2}\,\frac{\Delta y}{1} + \frac{d^4 z}{dy^2 dx^2}\,\frac{\Delta y^2}{1\cdot 2} + \frac{d^5 z}{dy^3 dx^2}\,\frac{\Delta y^3}{1\cdot 2\cdot 3} \ldots$$

und ſo ferner. Subſtituiren wir nun dieſe Werthe in die erſte Reihe, ſo erhalten wir, wenn x und y ändern, $z + \Delta z = z$

$$\begin{array}{l}
+\frac{dz}{dy}\frac{\Delta y}{1}+\frac{d^2z}{dy^2}\,\frac{\Delta y^2}{1\cdot 2}\quad+\frac{d^3z}{dy^3}\,\frac{\Delta y^3}{1\cdot 2\cdot 3}\dots\\
+\frac{dz}{dx}\frac{\Delta x}{1}+\frac{d^2z}{dydx}\,\frac{\Delta x}{1}\,\frac{\Delta y}{1}+\frac{d^3z}{dy^2dx}\,\frac{\Delta x}{1}\,\frac{\Delta y^2}{1\cdot 2}\dots\\
\qquad\quad+\frac{d^2z}{dx^2}\,\frac{\Delta x^2}{1\cdot 2}\quad+\frac{d^3z}{dydx^2}\,\frac{\Delta x^2}{1\cdot 2}\,\frac{\Delta y}{1}\dots\\
\qquad\qquad\qquad\qquad\quad+\frac{d^3z}{dx^3}\,\frac{\Delta x^3}{1\cdot 2\cdot 3}\dots
\end{array}$$

Nehmen wir alſo dx für Δx, dy für Δy, ſo iſt

$$dz=\frac{dz}{dy}\,dy+\frac{dz}{dx}\,dx.$$

§. 59.

Mit Hülfe dieſer Sätze werden wir die verſchiedenen Methoden in der Behandlung der Differential- und Integralrechnung mit einander vergleichen können.

1) Wir können zuerſt mit *Kramp* ſagen, es kommt für das Differentiiren nur darauf an, die *Derivationen* aus gegebenen Functionen abzuleiten, und für das Integriren, die Functionen aus gegebenen Derivationen zu beſtimmen. Da nun aber jede Function die D^{-1} ihrer erſten Derivation iſt, ſo heißt *Integriren* nur die *Derivationen mit negativen Anzeigern* entwickeln.

Dieſe Derivation hat es unmittelbar weder mit Differenzen noch Differentialen zu thun, ſondern neben Gleichungen, Congruenzen, Reihen, continuirlichen Brüchen u. ſ. w. werden dieſe Derivationen nur als eine eigne *Figur der combinatoriſchen Ana-*

lyſis erſcheinen, welche mit jenen nach gleichen Geſetzen conſtruirt wird.

2) Die Entwicklung der Theorie für Differential- und Integralrechnung wird dann die Aufgabe haben: die Derivationen einer Function in Derivationen ihrer Hauptgröße und umgekehrt umzuſetzen. Dafür ſind aber die Grundregeln leicht zu entwickeln.

a) Es ſeyen y und z zwey Functionen von x, ſo iſt $D(yz) = yDz + zDy$. Wenn nemlich die Functionen mononom ſind $y = ax^m$, $z = bx^n$, ſo iſt $D(yz) = ab(m+n)x^{m+n-1} = ax^m . bnx^{n-1} + bx^n . amx^{m-1}$. Sind hingegen die Functionen Polynomien, ſo gibt doch ihr Product lauter Verbindungen von zwey Mononomen und von dieſen gilt daſſelbe.

b) Hieraus folgt, wenn $\frac{y}{z} = v$, alſo $y = vz$, $Dy = vDz + zDv$, und folglich $Dy = \frac{yDz}{z} + zD\frac{y}{z}$, oder $D\frac{y}{z} = \frac{zDy - yDz}{z^2}$.

c) Weil $yDz + zDy = D(yz)$, ſo iſt auch $\frac{D(yz)}{yz} = \frac{Dz}{z} + \frac{Dy}{y}$.

Daher $\frac{D(y^n)}{y^n} = n . \frac{Dy}{y}$; $D(y^n) = ny^{n-1}Dy$.

d) Es ſey $z = \log. nat. y$. Man ſetze $y = 1 + v$, ſo iſt $\log. nat. (1 + v) = v - \frac{1}{2}v^2 + \frac{1}{3}v^3 - \frac{1}{4}v^4 \ldots$

Alſo $D(l . n (1 + v)) = 1 - v + v^2 - v^3$

$+ v^4 \ldots$ d. h. $= \frac{1}{1+v}$. Folglich $D\,(l\,.\,n\,.\,y) = \frac{1}{y}$.

Und wenn wir für das Verhältniß einer Function zu ihrer Hauptgröße $D\,y$ beybehalten wollen, ſo iſt $l\,.\,n\,.\,y = \frac{y^0 - 1}{0}$, alſo $D\,(l\,.\,n\,.\,y) = y^{-1}\,D\,y = \frac{D\,y}{y}$.

3) In dieſen Formeln werden unter y und z Größen verſtanden, welche ſich ſelbſt wieder als Functionen von x entwickeln laſſen. Bleiben wir im einfacheren Fall bey den durch die erſten arithmetiſchen Operationen aus einer unentwickelten Hauptgröße x gebildeten Functionsformen ſtehen, ſo iſt $\Delta\,x = 1\,\Delta\,x$ und $D\,(x) = 1\,.\,x^{1-1} = 1$. Die Gleichförmigkeit der Bildung aller Derivationen wird hier leicht zu überblickende Geſetze für die ſtufenweiſe Ableitung derſelben geben.

a) Für die Potenzen des Binomium $(1+x)^n = 1 + n\,x + \frac{n\,.\,n-1}{1\cdot 2}\,x^2 + \frac{n\,.\,n-1\,.\,n-2}{1\cdot 2\cdot 3}\,x^3 \ldots$ ergibt ſich $D\,(1+x)^n = n + n\,\frac{n-1}{1}\,x + n\,\frac{n-1\,.\,n-2}{1\,\cdot\,2}\,x^2 \ldots = n\,(1+x)^{n-1}$; $\overset{2}{D}(1+x)^n = n\,.\,n-1\,(1+x)^{n-2}$ u.ſ.f. $\overset{r}{D}(1+x)^n = n.n-1.n-2\ldots(n-(r-1))(1+x)^{n-r}$.

Die Derivationen einer Potenz bleiben alſo, wenn n eine poſitive ganze Zahl iſt, immer Potenzen von

$(1 + x)$, aber die Exponenten nehmen auf jeder Stufe um eine Einheit ab; es wird $\overset{n}{D}(1 + x)^{n} = n . n - 1 \ldots . 3 . 2 . 1 . (1 + x)^{n-n}$ alſo gleich der Verſetzungszahl von n Elementen ohne Wiederhohlungen, und alle folgenden Derivationen werden gleich Null. ($D(1 + x)^{0} = 0 . (1 + x)^{-1}$.)

Iſt n ein poſitiver oder negativer ächter Bruch, ſo bleiben alle Derivationen mit poſitiven und negativen Anzeigern in einer Reihe ohne Ende immer Potenzen von $(1 + x)$ mit gebrochnen Exponenten, die aufwärts immer um eine Einheit zunehmen, abwärts um eine Einheit abnehmen. Denn hier iſt

$$D(1 + x)^{\frac{n}{m}} = \frac{n}{m}(1 + x)^{\frac{n}{m} - 1} \quad \text{und} \quad \overset{-1}{D}(1 + x)^{\frac{n}{m}}$$

$$= \frac{m}{n}(1 + x)^{\frac{n}{m} + 1} .$$

Iſt endlich n eine ganze negative Zahl, ſo werden abwärts die Derivationen mit poſitiven Anzeigern von $(1 + x)^{-n}$ Potenzen mit immer ſteigenden negativen Exponenten. $\overset{r}{D}(1 + x)^{-n} = (-1)^{r} n, n - 1 \ldots (n - r)$ $(1 + x)^{-(n + r)}$.

Aufwärts aber mit negativen Anzeigern fällt ihre Form mit der einfachſten Form der Derivationen von *Quotienten* und dann von *Logarithmen* zuſammen.

b) Quotienten nemlich ſind in der einfachſten Form $\left(\frac{1}{1+x}\right)$ die Potenz (-1) ihres Nenners $(1+x)^{-1}$ und ihre Derivationen daher abwärts negative Potenzen mit ſteigenden Exponenten. $D\left(\frac{1}{x}\right) = -\frac{1}{x^2}$, $\overset{2}{D}\left(\frac{1}{x}\right) = +\frac{1\cdot 2}{x^3}$; $\overset{3}{D}\left(\frac{1}{x}\right) = -\frac{1\cdot 2\cdot 3}{x^4}$; $\overset{n}{D}\left(\frac{1}{x}\right) = (-1)^n\frac{1\cdot 2\ldots n}{x^{n+1}}$.

Aufwärts hingegen iſt nach obigem $\overset{-1}{D}\left(\frac{1}{x}\right) =$ log. x und die Derivationen der Quotienten fallen hier mit denen der Logarithmen zuſammen.

c) Für Logarithmen war nemlich $D(\log. x) = \frac{1}{x}$, womit wir abwärts in die vorige Reihe fallen. Aufwärts aber bilden ſich die Derivationen aus Producten poſitiver Potenzen von x in (log. x) nach folgender Form.

$\overset{-1}{D}(\log. x) = x((\log. x)-1)$; $\overset{-2}{D}(\log. x) = \frac{1}{2}x^2((\log. x)-)\frac{3}{2}$;

$\overset{-n}{D}(\log. x) = \frac{1}{2}\cdot\frac{1}{3}\ldots\frac{1}{n}\cdot x^n((\log. x)-(1+\frac{1}{2}+\frac{1}{3}\ldots+\frac{1}{n}))$.

d) Für Exponentialgrößen iſt

$$D(e^x) = D(1+x+\tfrac{1}{2}x^2+\frac{1}{2\cdot 3}x^3+\frac{1}{2\cdot 3\cdot 4}x^4\ldots)$$
$$= 1+x+\tfrac{1}{2}x^2+\frac{1}{2\cdot 3}x^3\ldots$$
$$= e^x$$

alſo auch $\overset{n}{D}(e^x) = e^x$.

e) Für Kreisfunctionen iſt

$$\cos. a = 1 - \tfrac{1}{2} a^2 + \frac{1}{2 \cdot 3 \cdot 4} a^4 - \frac{1}{2 \cdot 3 \cdot 4 \cdot 5 \cdot 6} a^5 \ldots$$

Alſo $D (\cos. a) = - a + \frac{1}{2 \cdot 3} a^3 - \frac{1}{2 \cdot 3 \cdot 4 \cdot 5} a^5 \ldots$

$= - \sin. a.$

Aber $\sin. a = a - \frac{1}{2 \cdot 3} a^3 + \frac{1}{2 \cdot 3 \cdot 4 \cdot 5} a^5 \ldots$

$D (\sin. a) = 1 - \frac{1}{2} a^2 + \frac{1}{2 \cdot 3 \cdot 4} a^4 \ldots$

$= \cos. a.$

Folglich $D (\cos. a) = - \sin. a$; $\overset{2}{D} (\cos. a) = - \cos. a$;
$\overset{3}{D} (\cos. a) = \sin. a$; $\overset{4}{D} (\cos. a) = \cos. a$;
$\overset{5}{D} (\cos. a) = - \sin. a$ u. ſ. f.

Ferner $D (\log. \cos. a) = - \frac{\sin. a}{\cos. a} = - \text{tang.}\, a.$

f) Endlich wenn

$$u = y_0 + y_1\, t + y_2\, t^2 \ldots y_x\, t^x \ldots$$

ſo wird $\overset{n}{D} u = n \,.\, n - 1 \ldots 3 \cdot 2 \cdot 1 \cdot y_n +$
$n + 1 \,.\, n \,.\, n - 1 \ldots 3 \cdot 2 \cdot y_{n+1}\, t \ldots$
$+ x \,.\, x - 1 \ldots x - (n - 1) \cdot y_x\, t^{x-n} \ldots$

und $\overset{-n}{D} u = y_0 \frac{t^n}{1 \cdot 2 \cdot 3 \ldots n} + y_1 \frac{t^{n+1}}{2 \cdot 3 \ldots n + 1}$
$+ y_2 \frac{t^{n+2}}{3 \cdot 4 \ldots n + 2} \ldots + y_x \frac{t^{x+n}}{x + 1 \,.\, x + 2 \ldots x + n}.$

4) Wiewol alſo die Derivation oder die Charakteriſtik (D) als eine eigne Figur der combinatoriſchen Analyſis betrachtet und unter ihren Formeln eine große All-

gemeinheit analytiſcher Darſtellungen erhalten werden kann, in welchen Taylor's Lehrſatz nur als ein ſehr untergeordneter Folgeſatz allgemeinerer Geſetze der Entwicklung von Reihen nach dem polynomiſchen Lehrſatz erſcheint *): ſo wird dem Zweck aller dieſer Rechnungsarten nach, alſo dem Beſtimmungsgrund gemäß, welcher überhaupt die Charakteriſtik D wählen ließ, die Derivationsrechnung mit der Annahme D (x = 1 doch wieder unter das Taylorſche Theorem treten und ſich der Differenzenrechnung einordnen, indem ſie zunächſt der Rechnung mit endlichen Differenzen für die Zurückführung der Formeln auf die Vorausſetzung $\Delta x = 1$ dient.

Zu Grunde liegt die Gleichung

$$\Delta y = Dy \,.\, \Delta x + \frac{1}{1 \cdot 2} \overset{2}{D} y \,.\, \Delta x^2 + \frac{1}{1 \cdot 2 \cdot 3} \overset{3}{D} y \,.\, \Delta x^3 \ldots$$

Dieſe hat die Form der Exponentialreihe; nach Laplace's Bezeichnungsart können wir daher

$$1 + \Delta y = e^{\Delta x \,.\, Dy}$$

ſetzen, vorausgeſetzt, daß in der Entwicklung von Dy die Potenzexponenten der Charakteriſtik D verbunden werden, allgemein für $(Dy)^n$ $D^n y$ geſchrieben wird.

Bedeutet nun wieder wie oben (§. 56.) Δ daß x um 1, $'\Delta$ daß x um i ändert, ſo haben wir $1 + \Delta y = e^{Dy}$ und $1 + {'\Delta} y = (1 + D\, y)^i = e^{iDy}$; $iDy = \log. (1 + {'\Delta} y)$.

---

*) Kramp El. d' Ar. univ. §. 435. Saldner exposition d'une nouvelle fonction transcendante etc.

Nun war oben

$${}'\Delta^{n} y = [(1 + \Delta y)^{i} - 1]^{n}$$

$${}'\Sigma^{n} y = [(1 + \Delta y)^{i} - 1]^{-n}$$

folglich hier ${}'\Delta^{n} y = (e^{iDy} - 1)^{n}$

$${}'\Sigma^{n} y = (e^{iDy} - 1)^{-n}.$$

Die beyden einfachſten Fälle, welche durch $\Delta y = Dy \,.\, \Delta x + \frac{1}{1 \cdot 2} D^{2}y \,.\, \Delta x^{2} \ldots.$ beſtimmt ſind, finden ſich, 1) wenn man $\Delta x = 1$ ſetzt und darauf die endlichen Differenzen zurückführt, und 2) wenn man $\Delta x = dx$ ſetzt oder mit unendlich kleinen Differenzen rechnet. Das erſte gibt $\Delta y = e^{Dy} - 1$ als eigentliches Grundgeſetz der Derivationsrechnung, in wiefern dieſe alle Differenzenreihen, in denen die Werthe der Hauptgröße nach einer arithmetiſchen Progreſſion fortſchreiten, auf den Fortſchritt mit der Differenz $= 1$ zurückführt.

Das andere gibt den **Taylorſchen** Lehrſatz ${}'\Delta y = e^{i \,.\, \frac{dy}{dx}} - 1$ nach ſeiner gewöhnlichen Darſtellungsart, als Grundgeſetz der Differentialrechnung.

§. 60.

Mit der Derivationsrechnung wird uns für den Zweck der Differential- und Integralrechnung nur die vorbereitende analytiſche Theorie gegeben, es wird nemlich durch ſie die gegenſeitige Abhängigkeit zwiſchen den Formen einer Function und ihren Differentialquotienten beſtimmt. Für die Anwendung kommt es darauf an, aus der Betrachtung wirklicher veränderlicher Größen das Verhältniß ihrer Differentiale abzuleiten und dann vermittelſt des hier abgeleiteten Geſetzes durch dieſes Verhältniß die Gleichung zwiſchen den Größen ſelbſt zu beſtimmen.

So liegt die Gleichung $dy = Dy \, . \, dx$ oder $\frac{dy}{dx} = Dy$ jeder eigentlichen Methode des Differentiirens zu Grunde. Die erſte Derivation oder der erſte Differentialcoefficient Dy zeigt ſchon die Methode, wie er für gegebene entwickelte Functionen gefunden werde. Die Gleichung $dy = Dy \, . \, dx$ gibt den einfachſten Leibnitziſchen Grundgedanken, um Dy unmittelbar durch dy und dx zu finden. Wenn Δx kleiner als jede angebliche Größe wird, ſo verſchwinden in der Gleichung zwiſchen der Differenz der Function und der Differenz der Hauptgröße alle höhern Potenzen von dx.

Dies gibt die einfachſte Ableitung der Differentialformeln, indem wir nur in den Entwicklungen endlicher Differenzen alle höhern Potenzen weglaſſen.

a) Wenn $y = x + z$, ſo iſt $y + \Delta y = x + \Delta x + z + \Delta z$. Alſo $\Delta y = \Delta x + \Delta z$, folglich auch $dy = dx + dz$.

b) Wenn $y = zx$, ſo iſt $y + \Delta y = zx + z\Delta x + x\Delta z + \Delta z \Delta x$. Alſo $\Delta y = z\Delta x + x\Delta z + \Delta x \Delta z$, aber $dy = z\,dx + x\,dz$.

c) Wenn $y = \frac{x}{z}$, ſo iſt $y + \Delta y = \frac{x + \Delta x}{z + \Delta z} =$

$$\frac{x}{z} + \frac{z\Delta x - x\Delta z}{z^2} - \frac{(z\Delta x - x\Delta z)\Delta z}{z^3} + \ldots$$

Es wird alſo $dy = \frac{z\,dx - x\,dz}{z^2}$.

d) Wenn $y = x^n$, ſo iſt $y + \Delta y = (x + \Delta x)^n$ $= x^n + n x^{n-1} \Delta x + {}^{n}\mathfrak{B}^{2} x^{n-2} \Delta x^2 + {}^{n}\mathfrak{B}^{3} x^{n-3} \Delta x^3 \ldots$

Alſo $dy = n x^{n-1} dx$.

e) Endlich das Differenzial der Logarithmen leitet ſich am unmittelbarſten aus dem Geſetz der logarithmiſchen Rechnungen auf folgende Art ab.

Logarithmen der Zahlen ſind die Exponenten der Potenz von der Baſis des Syſtems unter der Vorausſetzung, daß jede Zahl als Potenz der Baſis angeſehen werden kann.

Eine discrete Reihe von Zahlen und ihren Logarithmen ſtellt daher, wenn die Logarithmen in arithmetiſcher Progreſſion fortgehen, die geometriſche Progreſſion dar, deren Exponent die Baſis iſt.

$$\ldots -3,\ -2,\ -1,\ 0,\ 1,\ 2,\ 3,\ 4\ \ldots$$

$$\ldots\ \frac{1}{a^3},\ \frac{1}{a^2},\ \frac{a}{1},\ 1,\ a,\ a^2,\ a^3,\ a^4\ \ldots$$

In dieſer Reihe können wir beliebig die Anzahl der Glieder zwiſchen zwey nächſten, zwiſchen a^n und a^{n+1} vermehren, indem wir immer zwiſchen zwey nächſten Gliedern die mittlere Proportionalzahl ſuchen.

So erhalten wir z. B. den Theil der Reihe aus der Mitte

$\ldots a^{-1}, a^{-\frac{3}{4}}, a^{-\frac{1}{2}}, a^{-\frac{1}{4}}, 1, a^{\frac{1}{4}}, a^{\frac{1}{2}}, a^{\frac{3}{4}}, a^{1} \ldots$ und ſo ferner nach Belieben.

Nennen wir nun irgend eine Zahl dieſer Reihe z und ihren Logarithmus y und laſſen y um irgend eine Größe n wachſen, ſo wird jedesmal $(y + n) = \log. (z \,.\, a^n)$ ſeyn. Alſo für $\Delta y = n$, iſt $\Delta z = z \,.\, a^n - z = z(a^n - 1)$ und $\Delta y : \Delta z = n : z(a^n - 1)$. $\Delta y = \frac{\Delta z}{z} \left(\frac{n}{a^n - 1}\right)$.

Bedeutet die Reihe nun ein ſtetiges logarithmiſches Syſtem, ſo laſſen ſich durch ſucceſſives Halbiren der Verhältniß 1 : a zwiſchen 1 und a und eben ſo zwiſchen je zwey andere Glieder der Reihe ohne Ende fort immer neue Zwiſchenglieder ſetzen, deren Verhältniß der (1 : 1) immer näher kommt. In dieſer ſtetigen Reihe läßt ſich alſo das Δy, welches oben zuerſt mindeſtens = 1, dann mindeſtens = ¼ genommen werden mußte, ſo klein nehmen, als man will. Wenn nun zwiſchen 1 und a r Zwiſchenglieder genommen ſind, ſo wird $\frac{1}{r}$ die Differenz in der Reihe der Lagarithmen und $n = \frac{1}{r}$ der kleinſte Werth von Δy in dieſer Reihe. Es kann aber r unendlich wachſen und $\frac{1}{r}$ unendlich abnehmen. Wenn wir alſo $\frac{1}{r}$ kleiner als jede gegebene Zahl ſetzen, ſo wird in der Gleichung $\Delta y = \frac{\Delta z}{z} \left(\frac{n}{a^n - 1}\right)$, dy und dz für Δy, Δz geſetzt werden müſſen, und $n = \frac{1}{r}$ = einer beſtändigen unendlich kleinen Zahl. So erhalten wir $dy = \frac{dz}{z}\left(\frac{n}{a - 1}\right)$.

Dieſes $\frac{n}{a^n - 1}$ iſt für jedes logarithmiſche Syſtem eine gegebene Größe. Je kleiner n wird, deſto mehr nähert ſich der Werth von a^n der Einheit und der von $a^n - 1$ der Null. Auch wenn n verſchwindet, wird $\frac{n}{a^n - 1} = \frac{0}{0}$ einen beſtimmten endlichen Werth behalten.

Setzen wir in irgend einem logarithmiſchen Syſtem dieſes $\frac{n}{a^n - 1} = 1$ für ein verſchwindendes n, ſo iſt in dieſem Syſtem $1 = \frac{n}{a^n - 1}$, $a^n = n + 1$; die Baſis des Syſtems $a = (n + 1)^{\frac{1}{n}}$. Es iſt aber $(1 + n)^{\frac{1}{n}}$

$$= 1 + \frac{1}{n} . n + \frac{-(n-1)}{2\,n^2} n^2 + \frac{-(n-1)-(2n-1)}{2 . 3 . n^3} n^3 . .$$

$$= 1 + 1 + \frac{-(n-1)}{2} + \frac{-(n-1)-(2n-1)}{2 . 3}$$

$$+ \frac{-(n-1)-(2n-1)-(3n-1)}{2 . 3 . 4}.$$

Setzen wir nun darin n verſchwindend, ſo wird jeder von den Zählern der Brüche dieſer Reihe = + 1

und $a = (1 + o)^{\frac{1}{o}} = 2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{2 \cdot 3} + \frac{1}{2 \cdot 3 \cdot 4} \ldots$ d. h. dieſes Syſtem iſt das natürliche logarithmiſche Syſtem und $\frac{n}{a^n - 1}$ deſſen Modulus.

Damit wären denn wieder alle Grundverhältniſſe zwiſchen Differential und Integral abgeleitet. Dieſe Ausbildung der Leibnitziſchen Darſtellungsart ſcheint mir die einfachſte, klarſte und genügendſte für die Elemente der höhern Analyſis. Sie verbindet ſich nach dem Obigen leicht mit der Derivationsrechnung, behält aber für ſich die Aufgabe: die Geſetze zu beſtimmen, nach welchen in allen Anwendungen auf wirkliche Größen zu einer unentwickelten Function das $\frac{d \,.\, \varphi(x)}{dx} = D \,.\, \varphi(x)$ hinzugefunden und ſo die Entwicklung nach dem Taylorſchen Lehrſatz herbeygeführt wird.

Dieſe Methode hat, ſobald wir über den Begriff vom Differential im Klaren ſind, gar keine theoretiſche Schwierigkeiten. Wollte jemand einwenden, daß das Verſchwinden aller höhern Potenzen der Differenzen in Differentialgleichungen dann nicht immer ſtatt finde, wenn einzelne Coefficienten unendlich groß werden, ſo wird dieſe Einwendung doch durch Betrachtung der Taylorſchen Reihe leicht abgewieſen. Denn hier fällt gleich in die Augen, daß keine Derivation einer Function für jeden Werth von x im Allgemeinen unendlich werden könne, wenn nicht die Function ſelbſt ſchon unendlich groß iſt.

Das Verhältniß dieſer Methode zu der des Lagrange wird (der Bemerkung oben §. 54. am Ende gemäß) durch die Vergleichung mit dem Taylorſchen Satz unmittelbar klar. Wir ſagen: aus

$$\Delta y = Dy \,.\, \Delta x + \tfrac{1}{2} D^2 y \,.\, \Delta x^2 + \frac{1}{2 \cdot 3} D^3 y \,.\, \Delta x^3 \ldots$$

wird $dy = Dy \,.\, dx$, ſobald wir mit Differentialen rechnen.

Lagrange hingegen macht zu ſeinem Hauptſatz nur die Behauptung *), daß man in der Taylorſchen Reihe für ſtetige Größen immer Δx ſo klein nehmen könne, daß die Summe aller folgenden Glieder kleiner werde als dasjenige, bey dem man ſtehen bleiben will. Ein Satz, der viele eigenthümliche Folgen bringt, aber da, wo man Differentiale anwenden kann, nur einen unvollſtändigen Ausdruck gibt, indem hier gegen jedes frühere alle folgenden Glieder völlig verſchwinden.

§. 61.

Indeſſen dieſe Methode hat das Eigenthümliche, daß ſie unbefangen mit Differentialen oder unendlich kleinen, verſchwindenden Größen ſelbſt rechnet. Da nun dieſes von vielen für einen Mangel gehalten wurde, ſo ſetzten nach Newton's Vorgang in der Lehre von den letzten Verhältniſſen bey uns vorzüglich Käſtner, in Frankreich Dalembert und l'Huilier an die Stelle dieſer Methode die Methode der Gren-

---

*) Theorie der Functionen §. 14.

zen der Verhältniſſe zwiſchen dem Wachsthum einer Function und ihrer Hauptgröße. Wenn y eine Function von x, $y = \varphi x$ und für $\varphi(x + \Delta x)$, $y = y + \Delta y$ wird, ſo ſucht man, wenn Δx verſchwindend wird, das Verhältniß $\Delta y : \Delta x$. Hier liegt alſo die Gleichung $\frac{dy}{dx} = Dy$ zu Grunde. Soll nun hier das Differential-Verhältniß nicht unmittelbar durch das Wegwerfen der höheren Potenzen aus der Gleichung gefunden werden, ſo kommt nach ſtrenger Darſtellung die Käſtneriſche Methode zu differentiiren ganz auf die Aufgabe, den Werth von $\frac{0}{0}$ zu beſtimmen, wenn in der Formel, in der die Differenz zweyer Functionen von gleicher Form durch die Differenz ihrer Hauptgrößen dividirt iſt, beyde Hauptgrößen einander gleich geſetzt werden. Wir hatten nemlich $y + \Delta y = y + Dy\,\Delta x + \frac{1}{2} D^2 y\,\Delta^2 x$ . .

Alſo $\frac{(y + \Delta y) - y}{(x + \Delta x) - x} = \frac{\Delta y}{\Delta x} = Dy + \frac{1}{2} D^2 y\,\Delta x + \frac{1}{2 \cdot 3} D^3 y\,\Delta x^2$ . .

Setzt man nun hier $\Delta x = 0$, ſo wird auch $\Delta y = 0$, aber $\frac{\Delta y}{\Delta x}$ erhält einen beſtimmten Werth $= Dy$, welcher der Quotient der Diviſion von $((x + \Delta x) - x)$ in $y + \Delta y - y$ iſt, oder der Diviſion der Differenz zweyer Functionen von gleicher Form durch die Differenz der Hauptgrößen $= \frac{\varphi(x) - \varphi(z)}{x - z}$ für den Fall, wenn $x = z$ wird.

Bey der Entwicklung von $\frac{\Delta y}{\Delta x}$ in die Reihe $Dy + \frac{1}{2} D^2 y \,.\, \Delta x + \frac{1}{2 \cdot 3} D^3 y \,.\, \Delta x^2 \ldots$ iſt Dy oder der erſte Differential-Coefficient das einzige von Δx unabhängige Glied, es wird die Grenze des Verhältniſſes zwiſchen Δy und Δx, wenn man Δx bis zum Verſchwinden immer kleiner ſetzt, bis endlich für $\Delta x = 0$, $\frac{dy}{dx} = Dy$ allein ſtehen bleibt. Für die Verhältniſſe der Functionen zu einer Hauptgröße werden wir daher das von der höhern Analyſis bezweckte Differentialverhältniß durch die Definition dieſer Grenze des Verhältniſſes von Δy zu Δx allerdings genau beſtimmen können. Allein es bleibt dies doch immer eine nur von einer einzelnen Bedingung des Algorithmus der Reihenentwicklung entlehnte Namenerklärung, welche uns die Natur der höheren Analyſis nicht vollſtändig aufklärt, wenn wir nicht neben dem die Natur der verſchwindenden Differenzen ſelbſt noch kennen lernten.

Nach dieſer Anſicht von den Grenzen der Verhältniſſe gibt ſich indeſſen die Ableitung der erſten Differentiale ſo:

a) Es iſt $\frac{x^n - y^n}{x - y} = x^{n-1} + x^{n-2} y \ldots . + x y^{n-2} + y^{n-1}$.

Setzen wir hierein x = y, ſo wird $\frac{x^n - x^n}{x - x}$ $= \frac{d\,(x^n)}{d\,x} = n\,x^{n-1}$.

b) Folglich iſt $\frac{d\,(x^2)}{d\,x} = 2\,x$. Nun haben wir $2\,xy = (x + y)^2 - x^2 - y^2$. Alſo $2\,d\,(x\,y) = 2\,(x + y)\,(dx + dy) - 2\,x\,dx - 2\,y\,dy$ d. h.

$$\begin{aligned} d\,(x\,y) &= x\,dx + y\,dx + x\,dy + y\,dy \\ &\quad - x\,dx \qquad\qquad\qquad\quad - y\,dy \end{aligned}$$

Alſo $d\,(x\,y) = y\,dx + x\,dy$.

c) Wenn nun $\frac{x}{z} = y$, ſo iſt $x = y\,z$, alſo $dx = y\,dz + z\,dy$; $dy = \frac{dx - y\,dz}{z}$; $dy = \frac{z\,dx - x\,dz}{z^2}$.

d) Wir hatten oben

$$\text{log. nat. } (1 + y) = \quad y - \tfrac{1}{2}y^2 + \tfrac{1}{3}y^3 - \tfrac{1}{4}y^4 \ldots$$

$$\text{alſo log. nat. } (1 - y) = - y - \tfrac{1}{2}y^2 - \tfrac{1}{3}y^3 - \tfrac{1}{4}y^4 \ldots$$

$$\text{folglich log. nat. } \left(\frac{1 + y}{1 - y}\right) = 2\,y + \tfrac{2}{3}y^3 + \tfrac{2}{5}y^5 \quad \ldots.$$

Sezen wir nun $\frac{1 + y}{1 - y} = \frac{p + q}{p}$, ſo iſt $y = \frac{q}{2p + q}$.

Daher erhalten wir log. n. $(p + q)$ — log. n. p $= \frac{2\,q}{2\,p + q} + \frac{2\,q^3}{3\,(2\,p + q)^3} + \frac{2}{5}\,\frac{q^5}{(2\,p + q)^5}\,\ldots$

Folglich $\frac{\text{l. n. } (p + q) - \text{l. n. } p}{q} = \frac{2}{2\,p + q}$

$+ \frac{2}{3} \frac{q^2}{(2p + q)^3} + \frac{2}{5} \frac{q^4}{(2p + q)^5} \ldots$ und für $q = 0$,

$$\frac{l.n.(p + q) - l.n.p}{q} = \frac{1}{p}.$$

Alſo $\frac{d\,(\log.\ nat.\ p)}{dp} = \frac{1}{p}.$

So laſſen ſich auch hier die Grundverhältniſſe darſtellen.

Allein näher betrachtet hat dieſe Methode vor der erſtern keine Vorzüge, denn ſie kann ihrem Vorhaben, nur mit den endlichen Zahlen $\frac{dy}{dx}$ und nicht mit verſchwindenden Größen unmittelbar zu rechnen, nicht treu bleiben. Dies zeigt ſich bey Käſtner *) in den Zuſätzen zu §. 20. Grade die einfachſten Formeln z. B. $d\,(x + y) = dx + dy$ laſſen jene Darſtellung nicht zu und nur mit deren Hülfe wird auch $d\,(x\,y)$ beſtimmt werden müſſen.

Man könnte nach dieſer Methode $d\,(x - y)$ nur ſo zu beſtimmen ſuchen, daß man zuerſt $x = x - v$, $y = y - z$ und dann $x = v$, $y = z$ ſezte, woraus $d\,(x - y) = (x - x) - (y - y) = dx - dy$ folgte. Allein dabey muß man doch immer mit den Differentialen ſelbſt und kann nicht nur mit Differentialverhältniſſen rechnen.

Die Methode der Grenzen der Verhältniſſe paßt ſtreng genommen wie die Derivationsrechnung nur für

---

*) Anfangsgründe der Analyſis des Unendlichen.

die Differentiirung der Gleichung $y = f(x)$, aber nicht mehr unmittelbar, ſobald man auch nur die einfachſte Function mehrerer von einander unabhängiger veränderlicher Größen z. B. $x + y = z$ oder $xy = z$ differentiiren ſoll. Die Methode des Uebergangs von endlichen Differenzen zu Differentialen, welche man kleiner als jede gegebene Größe vorausſetzen darf, gibt hingegen die Grundlagen der Theorie gleichförmig und vollſtändig für alle möglichen Aufgaben.

Vielleicht würde hiergegen jemand die Darſtellung des Lacroix einwenden, welche von dem gerügten Mangel frey bleibt und doch mit dem Grundbegriff der Grenzen der Verhältniſſe anfängt. Allein bey genauerer Vergleichung wird man finden, daß Lacroix (§. 123. 124.) *) die Differentiale einer Function aus zwey unabhängigen veränderlichen Größen erſt aus Taylors Satz ableitet und dabey nicht mit Differentialquotienten, ſondern unmittelbar mit Differentialen rechnet. Seine Darſtellung wäre kürzer und klarer geworden, wenn er daſſelbe gleichförmig vom Anfang an gethan hätte.

Sobald man ſich über den richtigen Gebrauch der Rechnungsart mit unendlich kleinen Zahlen verſtändigt hat, wird man ihre unmittelbare Anwendung gar nicht zu vermeiden ſuchen. Vielmehr wird es im Verhältniß zu den früheren Darſtellungen nur darauf ankommen, die Begründung der Integralrechnung tadelloſer zu ma-

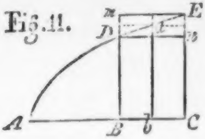
---

*) Traité Elem. de Calcul diff. et de c. int. 2me Ed.

chen. Dafür geben die Methoden der Derivationsrechnung bedeutende Erleichterungen.

Dieſes mache ich auch gegen Lagrange's Verſuch, die Rechnung mit dem Unendlich-kleinen zu entfernen, geltend. Die Methode des Lagrange zieht ſich nur in den Anwendungen gleich auf den Algorithmus der Analyſis zurück, ohne die Verhältniſſe des Unendlich-kleinen ſelbſt zu vergleichen, ſetzt aber dieſe doch immer als Beſtimmungsgrund der Gleichung voraus.

Fig. 11.



Z. B. im einfachſten Fall wird nach Lagranges Methode bey der Quadratur einer krummen Linie, Fig. 11. für die Fläche zwiſchen der krummen Linie AD, der Abſciſſe AB $= x$ und der Ordinate BD $= y$ geſagt, iſt ſie eine Function von $x = \varphi x$, ſo haben wir $\Delta \varphi x = \frac{d\varphi x}{dx} \Delta x + \frac{1}{2} \frac{d^2\varphi x}{dx^2} \Delta x^2 + \frac{1}{2 \cdot 3} \frac{d^3\varphi x}{dx^3} \Delta x^3 \dots$

Wenn nun AB um BC $= \Delta x$ wächſt, ſo liegt die Zunahme der Fläche $\Delta \varphi x$ immer zwiſchen dem Rechteck CD $= y \Delta x$ und dem Rechteck EB $= (y + \Delta y) \Delta x$. Es muß alſo $\Delta \varphi x - y \Delta x < \Delta y \Delta x$ ſeyn.

Folglich iſt immer

$$\left(\frac{d\varphi x}{dx} - y\right) \Delta x + \frac{d^2 \varphi x}{dx^2} \Delta x^2 \dots < \Delta y \Delta x.$$

Oder wenn man mit Δx dividirt

$$\frac{d\varphi x}{dx} - y + \frac{d^2\varphi x}{dx^2}\Delta x + \ldots < \Delta y.$$

Da nun Δx und Δy über jede Grenze hinaus abnehmen können, ſo muß, da $\frac{d\varphi x}{dx} - y$ eine beſtimmte Größe hat, dieſe $= 0$ ſeyn. Es iſt $\frac{d\varphi x}{dx} = y$. Dieſe Darſtellung iſt nichts anders als eine analytiſch vermittelte Betrachtung der unmittelbaren geometriſchen Conſtruction, daß die Differenz der Fläche immer zwiſchen den Rechtecken DC und EB liege, deren Unterſchied über jede angebliche Grenze hinaus mit der Abnahme von $\Delta x = BC$ vermindert werde. Die augenſcheinlichſte Behandlung des Satzes $d\varphi x = y\,dx$ bleibt alſo doch immer die geometriſche, welche zeigt, daß mit jeder Halbirung von $BC = \Delta x$ der Unterſchied beyder Rechtecke grade um die Hälfte vermindert werde, weil die erſte Differenz gleich dem Rechteck DE, die andere aber $= Dd + dE = \frac{1}{2}\,DE$, indem $Dd = nd$ und $Ed = md$. Durch ſucceſſive Halbirungen von Δx werden wir alſo eine Zeichnung erhalten, in welcher die Summe aller Rechtecke wie Db von der Summe aller Rechtecke wie bE um weniger unterſchieden iſt, als jede angebliche Größe.

Ueberhaupt wird es bey der Uebertragung eines für endliche Differenzen veränderlicher Größen geltenden Geſetzes auf die Differentiale immer nur auf die Genauigkeit der Darſtellung für verſchwindende Unterſchiede ankommen. Die Sache der reinen analytiſchen Theorie iſt es, die Differentialform aus den Functionen und die Functionen aus jenen abzuleiten. Die Anwendung dieſer Lehren iſt hingegen vorzüglich in der Geometrie und in der Bewegungslehre zu ſuchen.

Hier aber ſcheint der erfindende Gedankengang, wie auch J. T. Meyer ſo treffend geltend macht, bey weitem leichter durch die unmittelbare Betrachtung der unendlich kleinen Veränderungen gefördert worden zu ſeyn und gefördert zu werden.

Oder mit Fiſchers *) unwiderleglichen Worten: „es gibt eine große Menge von Aufgaben, wo man einen Differentialausdruck ſucht, nicht durch Differenzirung einer gegebenen endlichen Function, ſondern durch unmittelbare Betrachtung eines gegebenen Verhältniſſes gewiſſer Größen oder einer geometriſchen Figur. Von dieſer Art ſind faſt alle Anwendungen der höheren Analyſis auf die höhere Geometrie und Mechanik. Es ſcheint mir ſogar, als müſſe man die Methode, einen Differentialausdruck unmittelbar zu finden, in gewiſſer Rückſicht für das eigenthümlichſte der höheren Analyſis anſehen, indem ſie auf dieſem Wege Aufgaben auflöſen kann, die man mit andern Mitteln entweder gar nicht oder nur mit großen Umſchweifen würde auflöſen können.“

Anders ſcheint mir daher die ganz der analytiſchen Theorie gehörende Aenderung in den Darſtellungen der Integralrechnung beurtheilt werden zu müſſen. Hier

---

*) Ueber den Sinn der höheren Analyſis. S. 128.

haben die auf Taylors Lehrſatz gegründeten Lehren weſentliche Vorzüge. Nach unſrer Bezeichnung: die Gleichung $dy = Dy \, . \, dx$ weiſt unmittelbar auf die Verbindung der Form des Differentials mit der des Integrals und auf die Verbindung mit höheren Differentialen hin. Hingegen die ältere Vorſtellung von der Summirung der unendlich kleinen Incremente gab nur eine ſehr unbeſtimmte Vorſtellung von der Verbindung des Differentials mit ſeinem Integral.

§. 62.

Dieſes alles vorausgeſetzt wird die Differential- und Integralrechnung, ſo ſchwierig die ſyntaktiſche Entwicklung verwickelter Formen ſeyn mag, doch keine theoretiſchen Schwierigkeiten mehr zeigen. Die directe Methode der Differentialrechnung wird nemlich ungehindert für jede gegebene Function einer oder mehrerer veränderlicher Größen die Differentialfunctionen darſtellen können. Was aber die indirecte Methode zur Beſtimmung des Integrals bey gegebenen Differentialfunctionen betrifft, ſo hat dieſe folgendes einfache Geſetz ihrer Beſchränkung.

1) Es wird $\int \varphi(x) \, dx$ immer darſtellbar ſeyn, was auch $\varphi(x)$ für eine Function von x ſeyn mag. Denn jede Function von x kann am Ende in einer Reihe entwickelt werden, deren einzelne Glieder die Form Ax^m haben, ſo daß A eine beſtändige Größe iſt und alſo jedes Theils $Ax^m dx$ Integral ſich gleich $\frac{A}{m+1} x^{m+1}$ findet.

2) Wird aber ein Integral in der Form $\int y\,dx$ aufgegeben, ſo hat dies offenbar nur dann beſtimmte Bedeutung, wenn y weiter als eine Function von x dargeſtellt werden kann.

3) Jede Function zweyer veränderlicher Größen $= \varphi(x, y)$ hat ein Differential unter der Form $P\,dx + Q\,dy$, in welchem P und Q wieder Functionen von x und y ſeyn werden.

Iſt nun eine Differentialfunction unter der Form $P\,dx + Q\,dy$ gegeben und ſie ſoll wirklich ein Integral zweyer von einander unabhängiger Größen $x, y = \varphi(x, y)$ zulaſſen, ſo haben wir $d\varphi(x, y) = P\,dx + Q\,dy$.

Nun kann aber $\varphi(x, y)$ in jedem Fall in einer Reihe dargeſtellt werden, deren einzelne Glieder die Form $Ax^m y^n$ haben, ſo daß A eine beſtändige Größe iſt. Das Differential jedes einzelnen Gliedes hat alſo die Form $Amx^{m-1} y^n\,dx + Anx^m y^{n-1}\,dy$, ſo daß P gleich einer Reihe, deren jedes Glied die Form $Amx^{m-1} y^n$ und Q gleich einer Reihe, deren jedes Glied die Form $Anx^m y^{n-1}$ hat. Wenn wir daher $\left(\frac{dP}{dy}\right)$ und $\left(\frac{dQ}{dx}\right)$ nehmen, d. h. P ſo differentiiren, daß darin nur y und Q ſo, daß darin nur x als veränderlich betrachtet wird, ſo erhalten wir beyde mal dieſelbe Reihe, deren Glieder die Form $Amnx^{m-1} y^{n-1}$ haben.

Hieraus folgt, daß für jede Differentialfunction:

$d\Phi(x, y) = P\,dx + Q\,dy$, $\left(\frac{dP}{dy}\right) = \left(\frac{dQ}{dx}\right)$ ſeyn müſſe, wenn die veränderlichen Größen x, y als von einander unabhängig ſollen beſtehen können.

Findet bey einer in der Anwendung wirklich vorkommenden Differentialfunction dieſe Bedingung nicht ſtatt, ſo müſſen x und y von einander abhängige Größen ſeyn.

4) Dieſelbe Bedingung findet auch ſtatt, wenn eine Differentialgleichung $P\,dx + Q\,dy = 0$ gegeben wäre, nur daß hier P und Q urſprünglich gemeinſchaftliche Factoren haben können, mit denen ſich die Gleichung aufheben läßt, ſo daß entweder $\left(\frac{dP}{dy}\right) = \left(\frac{dQ}{dx}\right)$ oder $\left(\frac{dL.P}{dy}\right) = \left(\frac{dL.Q}{dx}\right)$ ſeyn muß, wobey auch L irgend eine Function von x und y ſeyn kann.

Das Integral einer ſolchen Gleichung iſt dann eine unbeſtimmte Gleichung zwiſchen x und y, wodurch eine von dieſen Zahlen als Function der andern beſtimmt wird. Kommt alſo in der Anwendung auf einen wirklichen Fall in der Natur eine Differentialgleichung $Q\,dx + Q\,dy = 0$ vor, für welche die Bedingung $\left(\frac{d(L.P)}{dy}\right) = \left(\frac{d(L.Q)}{dx}\right)$ nicht gilt, ſo muß in der Natur der Sache noch eine andere Gleichung zwiſchen x und y beſtimmbar ſeyn, wodurch das eine als Function des andern und ſomit beyde durch zwey Gleichungen vollſtändig beſtimmt ſind.

§. 63.

Wir haben nun die Grundlagen aller der ſynthetiſchen Theile der allgemeinen Arithmetik beſprochen, welche ſich oben §. 22. zeigten. Beym Rückblick auf die Reihe dieſer Aufgaben läßt ſich die Frage aufwerfen, ob die Natur der Zahl nicht noch größere Zuſammenſetzungen ihrer Verhältniſſe zulaſſe, denen gemäß noch ganz andere Rechnungsarten möglich wären.

So wie nach und nach die Rechnungsarten mit einem geordneten Zahlenſyſtem, mit allgemeinen Zahlzeichen, mit Differentialen erfunden worden ſind, ſtehen nicht vielleicht neben dieſen noch andere ſchon erfundene Methoden über unabhängigen Grundlagen? oder können ſolche nicht noch erfunden werden?

Mir ſcheint es, als ob die ſyntaktiſche Entwicklung der Formen nach jeder dieſer Methoden und noch mehr in der Verbindung mehrerer noch immer weiter getrieben werden könne und kein Aeußerſtes zulaſſe; allein unabhängige neue Grundlagen einer ganz neuen Rechnungsart ſcheinen mir nach der Natur der Zahl nicht weiter möglich, ſondern alles Weitere wird in immer größern Zuſammenſetzungen über den obigen Grundlagen beſtehen.

Dies läßt ſich etwa mit folgenden Betrachtungen deutlich machen.

Bey der ſynthetiſchen Ausbildung arithmetiſcher Formen haben wir immer einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen gegebenen beſtändigen und veränderlichen Größen vorausgeſetzt. So wird eine Gleichung mit einem unbeſtimmten Zahlzeichen deſſen Zahl beſtimmen; eine

Gleichung mit zwey unbeſtimmten Zahlzeichen für dieſe veränderliche Zahlen beſtimmen, welche gegenſeitig zu Functionen von einander werden. In der Vergleichung mit der Natur der Dinge können wir aber die Betrachtungen, welche auf dieſe Gleichungen führten, bald mehr beſchränken, bald allgemeiner machen, wodurch im erſten Fall veränderliche Größen zu beſtändigen, im andern beſtändige zu veränderlichen werden.

Dieſe Erweiterungen und Beſchränkungen der Anſicht werden in allen Anwendungen allgemeiner Rechnungsarten, beſonders in der Bewegungslehre vom unmittelbarſten Gebrauch ſeyn, aber bey keinem Theile der allgemeinen Arithmetik eigne Methoden des Calculs ſelbſt fordern als in der Differenzen- und Differentialrechnung, weil in dieſen allein die Rechnungsart mit veränderlichen Größen eine andere iſt, als die mit beſtändigen. So bilden ſich hier die Methoden der Rechnung mit partiellen Differenzen und Differentialen und die noch weiter ausſehenden Methoden der Variationen. Dieſe beyden Rechnungsweiſen fordern aber nur die Kunſt einer größern ſyntaktiſchen Entwicklung der Rechnungsarten über denſelben theoretiſchen Grundlagen, welche ſonſt der Differenzen- und Differentialrechnung gehören.

Beſchränken wir uns bloß auf Differentiale, ſo iſt dies für die partiellen Differentiale leicht deutlich.

Sey V eine Function von x, y, z $= \varphi(x, y, z)$, ſo wird, wenn wir alle drey veränderlich nehmen, $dV = Pdx + Qdy + Rdz$, worin P, Q, R abgeleitete Functionen von x, y, z ſind. Partielle Differentiale von φ (x, y, z) heißen nun die Theile wie Pdx, in welchen nur x veränderlich, die andern Größen aber beſtändig genommen werden. Hier iſt klar, daß $d\,\varphi\,(x, y, z) = \frac{dV}{dx}\,dx + \frac{dV}{dy}\,dy + \frac{dV}{dz}\,dz$ ſeyn müſſe und alſo die Summe aller partiellen Differentiale, in welchen nach der Reihe immer nur eine Hauptgröße der Function veränderlich genommen wird, das vollſtändige Differential der Function gebe. Dieſer Satz wird dann der Hauptſatz, nach welchem jene unbeſtimmten Aufgaben behandelt werden müſſen, zu deren Löſung ſich nur Gleichungen zwiſchen partiellen Differentialquotienten anbieten.

Daneben ſtehen die Verhältniſſe von Lagrange's Variationsrechnung. Es ſey $V = \varphi\,(x, y, z)$, ſo betrachtet die gewöhnliche Differentialrechnung in $dV = \frac{dV}{dx}\,dx + \frac{dV}{dy}\,dy + \frac{dV}{dz}\,dz$ nur die Veränderungen von φ (x, y, z), welche unter dem vorausgeſetzten Verhältniß beſtändiger und veränderlicher Größen durch Veränderung der letztern entſtehen. Der Werth von V kann ſich aber außerdem noch ändern dadurch, daß φ oder die Form der Function ſelbſt verändert wird.

Dieſe Form der Function iſt nun unter einmal feſtgeſtellten Verhältniſſen ihrer veränderlichen und beſtändigen Größen der Ausdruck des Geſetzes, nach welchem die veränderlichen Größen zur Beſtimmung von V zuſammenwirken. Hier werden mancherſey die Veränderung der Form der Function betreffende Fragen vorkommen können, theils indem V von mehreren Geſetzen der Veränderung durch dieſelben oder durch verſchiedene veränderliche Größen zugleich abhängt, alſo mehrere Rückſichten neben einander beſtehen, nach denen V und deſſen Hauptgrößen differentiirt werden können, theils indem V als Integral durch Differentiale ſeiner Hauptgrößen beſtimmt wird, die zwar in der Functionsform $V = \varphi(x, y, z)$ von einander unabhängig bleiben, für welche man aber weiter eine Form der Function ſucht, durch die eine gewiſſen Bedingungen entſprechende Abhängigkeit der Hauptgrößen von einander beſtimmt wird.

Wie dem nun auch ſey, wir werden hier immer die Veränderungen von V unter einer gegebenen Functionsform φ denen entgegenſetzen, welche unabhängig von φ ſtatt finden und durch welche alſo die Functionsform ſelbſt verändert wird.

Nennen wir nemlich eine ſolche Aenderung von V eine Variation deſſelben und bezeichnen ſie durch δV, ſo muß ſich dieſe auf eine Veränderung der Verhältniſſe beziehen, wodurch gewiſſe in $\varphi(x, y, z)$ als beſtändig vorausgeſetzte Größen nun als veränderlich hervortreten.

Soll $V = \varphi(x, y, z)$ als variationsfähig erſcheinen, ſo muß $\varphi(x, y, z)$ nur als ein beſonderer Fall einer allgemeinen Function $(V + T)$ beſtimmt ſeyn, welcher ſich in $\varphi(x, y, z)$ verwandelt, wenn man $T = 0$ ſetzt.

T kann hier von x, y, z ganz oder zum Theil abhängig oder auch unabhängig ſeyn; es kann eine oder mehrere veränderliche Größen enthalten, welche in $\phi(x, y, z) = V$ Null waren und einige Glieder der Function $(V + T)$ verſchwinden ließen, oder es kann einen oder mehrere in V beſtändige Coefficienten als veränderlich enthalten. Da wir aber im letzten Fall den in V enthaltenen beſtändigen Theil vom veränderlichen abſondern können, ſo kommen wir immer, wie auch T beſchaffen ſeyn mag, auf die Forderung, daß T veränderliche Größen enthalten muß, welche $= 0$ geſetzt die Function $(V + T)$ in V verwandeln. Es käme alſo hier darauf an, den Bedingungen beſtimmter Aufgaben gemäß V und $(V + T)$ mit einander zu vergleichen, wodurch dieſe Rechnung mit den gewöhnlichen Methoden in Verbindung ſteht.

Die Sache ſo angeſehen, iſt die Variationsrechnung ein Theil der Methoden der partiellen Differentiale. Bey den gewöhnlichen Methoden der partiellen Differentiale ſind uns Verhältniſſe zwiſchen partiellen Differentialquotienten gegeben und Gleichungen, die deren Abhängigkeit von einander beſtimmen; wir ſuchen dieſe aufzulöſen. Bey den Methoden der Variationen hingegen ſind uns für dieſelbe veränderliche Größe y verſchiedene von einander unabhängige partielle Differentiale beſtimmbar, doch unter der Bedingung, daß wenn die veränderliche Größe des einen $= 0$ wird, y ſich in das Integral des andern verwandelt. Wir ſuchen durch Vereinigung dieſer uns ſo viel möglich des vollſtändigen Differentials der in

Frage ſtehenden Größe zu bemächtigen, oder umgekehrt gewiſſen Bedingungen gemäß dadurch unbeſtimmte Integrale zu ergänzen.

Es ſey für ein leichtes Beyſpiel die Gleichung einer rechtwinklichten Hyperbel zwiſchen den Aſſymptoten $xy = a^2$ alſo $y = \frac{a^2}{x}$ gegeben. Hier iſt $dy = -\frac{a^2dx}{x^2}$ das Differential von y. Wenn nun die Behandlung einer Aufgabe außerdem noch unabhängig von x Veränderungen des y gleich $\delta y'$ zeigte, ſo müßte dies daher kommen, daß die Function $y = \frac{a^2}{x}$ nur ein beſonderer Fall einer allgemeinern Function wäre, welche, wenn eine andere veränderliche Größe, von der y abhängt, $= 0$ wird, ſich in $\frac{a^2}{x}$ verwandelte. Dies könnte auf unendlich vielerley Weiſen geſchehen, z. B. wenn die Potenz der Hyperbel a^2 ſelbſt veränderlich wäre. Dann hätten wir alſo allgemein $dy = \frac{2xada - a^2dx}{x^2}$, welches für a als beſtändig das partielle Differential $-\frac{a^2dx}{x^2}$ und für x als beſtändig $\delta y = \frac{2ada}{x}$ gibt.

Nun ſey etwas allgemeiner $y = \varphi(x)$, ſo iſt $dy = D\varphi(x)dx$. Fände ſich nun daneben noch eine von x unabhängige Variation von y, ſo müßte y eigentlich eine allgemeinere, noch von einer andern veränderlichen Größe t abhängige Function $= \psi(x, t)$

ſeyn, welche ſich, $t = 0$ geſetzt, in $\varphi(x)$ verwandelte, ſo daß vollſtändig $dy = \frac{d\psi(x, t)}{dx} dx + \frac{d\psi(x, t)}{dt} dt$ und die Variation δy alſo $= \frac{d\psi(x, t)}{dt} dt$ würde.

Daraus ergibt ſich dann erſtens leicht, daß $\delta dy = d\delta y$ ſeyn müſſe. Sollen nemlich die Variationen von y irgend berechnungsfähig ſeyn, ſo muß $\varphi(x)$ von irgend einer feſten Functionsform $\psi(x, t)$ abhängig ſeyn, welche das Geſetz derſelben enthält. Iſt aber ψ eine ſolche Form, ſo iſt es auch das davon abgeleitete $\delta y = \frac{d\psi(x, t)}{dt} dt$. Wir können alſo für den Fall, daß überhaupt die Veränderungen von y nach einem berechnungsfähigen Geſetz erfolgen, immer $\delta y = \pi(y)$ ſetzen, ſo daß $\delta(y + dy) = \pi(y + dy)$ wird. Es iſt alſo $\delta(y + dy) - \delta y = \pi(y + dy) - \pi(y) = d.\pi(y) = d\delta y$. Weil aber auch $dy = (y + dy) - y$, ſo wird, wenn man hier die Variationen unmittelbar nimmt, $\delta dy = \delta(y + dy) - \delta y = \pi(y + dy) - \pi(y) = d\delta y$. Alſo $\delta dy = d\delta y$.

Ferner die Variationsrechnung wird die Fälle zu behandeln haben, wo die, gewiſſen Bedingungen entſprechenden, Functionsformen zwiſchen veränderlichen Größen das Geſuchte ſind, dabey werden ſich ihre Entwicklungen auf eine eigenthümliche Weiſe auf den Taylorſchen Lehrſatz zurückführen laſſen. Setzen wir nemlich in $\psi(x, t)$, $t + k$ für t und laſſen nur t ſich verändern, ſo wird $\psi(x, (t + k)) = \psi(x, t) + \frac{d.\psi(x, t)}{dt} \frac{k}{1} + \frac{d^2.\psi(x, t)}{dt^2} \frac{K^2}{1.2} \ldots$ Darin nun $t = 0$ und $k = t$ geſetzt, ergibt ſich

$$\psi(x, t) = \varphi(x) + \left(\frac{d.\psi(x, t)}{dt}\right) \frac{t}{1} + \left(\frac{d^2.\psi(x, t)}{dt^2}\right) \frac{t^2}{1.2} \ldots$$

denn das war die gegebene Bedingung, daß für $t = 0$, $\psi(x, t) = \varphi(x)$ werde. Die Differentialquotienten aber gelten hier alle ſo, daß ſie für $\psi(x, t)$ entwickelt mit dt dividirt werden müſſen, und dann darin $t = 0$ geſetzt wird, welches leztere den Unterſchied der Taylorſchen Reihe für Variationen von der für Differentiale ausmacht.

Wir erhalten alſo für die von den Veränderungen des x unabhängigen endlichen Veränderungen des y, dieſe $= \Delta y$ geſetzt:

$$y + \Delta y = \varphi(x) + \left(\frac{d.\psi(x, t)}{dt}\right) t + \left(\frac{d^2.\psi(x, t)}{dt^2}\right) \frac{t^2}{2} \ldots$$

Oder wenn ſich in $\psi(x, t)$ nur t um k verändert

$$'\Delta y = \left(\frac{d\psi(x, t)}{dt}\right) k + \frac{1}{1 \cdot 2} \left(\frac{d^2 \psi(x, t)}{dt^2}\right) k^2$$
$$+ \frac{1}{1 \cdot 2 \cdot 3} \left(\frac{d^3 \psi(x, t)}{dt^3}\right) k^3 \ldots\ldots$$

Da nun hier $\left(\frac{d\psi(x, t)}{dt}\right)$ und alle davon abgeleiteten Coefficienten von k unabhängig ſind und kein t enthalten, ſo haben wir $1 + {}'\Delta y = e^{k.\left(\frac{d\psi(x, t)}{dt}\right)}$

oder $k . \left(\frac{d\psi(x, t)}{dt}\right) = \log. (1 + {}'\Delta y)$ und

$k = \frac{\log.\,(1 + {'\Delta} y)}{\left(\frac{d\,\psi\,(x,\,t)}{d\,t}\right)}$, wenn in der Entwicklung die Potenzexponenten von $d\,\psi(x,\,t)$ mit der Charakteriſtik d verbunden und für $(d\,\psi\,(x,\,t))^n$ geſchrieben wird $d^n\,\psi\,(x,\,t)$. Welches auch geſchrieben werden kann $\left(\frac{D.\,\psi\,(x,\,t)}{\Delta t}\right) \Delta t = \log.\,(1 + {'\Delta} y)$.

Es hat aber dieſe Reihe der Variationen eine ganz andere Bedeutung als die Taylorſche Reihe. Im Taylorſchen Satz ſind die Coefficienten von einander und von ihrer urſprünglichen Function abhängig, ſo daß dort eins aus dem andern beſtimmt werden kann.

Hier hingegen bleiben in dem Ausdruck für $\psi(x,\,t)$ die Coefficienten $\left(\frac{d\,\psi\,(x,\,t)}{d\,t}\right)$, $\left(\frac{d^2\,\psi\,(x,\,t)}{d\,t^2} \cdot \frac{1}{2}\right)$ u. ſ. w. ſo wol von einander als von der Function $\varphi\,(x)$ unabhängig; wir können jedem den Bedingungen beſtimmter Aufgaben gemäß erſt einen beliebigen Werth beylegen. Dies wird ſo am klarſten.

Wir ſetzen eine unbeſtimmte Function $\psi\,(x,\,t) = y$ voraus, welche für $t = 0$ ſich in $\varphi\,(x)$ verwandelt. Hätten wir ihre Entwicklung nach den ganzen bejahten Potenzen von t, ſo würde ſie die Form haben

$$y = \varphi\,(x) + \varphi'\,(x)\,t + \varphi''\,(x)\,t^2 \,.\;.\;.\;.$$

worin $\varphi\,(x)$, $\varphi'\,(x)$, $\varphi''\,(x)\,.\;.\;.$ lauter unabhängige Functionen von x ſind, die für jeden beſondern Fall erſt einzeln beſtimmt werden müſſen.

Differentiirt man nun dieſe Reihe nur für t als veränderlich und ſetzt dann jedesmal $t = 0$, ſo iſt klar, daß $\left(\frac{d\psi(x,t)}{dt}\right) = \varphi' x$; $\left(\frac{d^2\psi(x,t)}{dt^2}\right) = 2\varphi''(x)$; $\left(\frac{d^3\psi(x,t)}{dt^3}\right) = 3 . 2 . \varphi'''(x)$ . . . . werden müſſe.

Die Bedeutung der Variationsrechnung kann alſo nur darin liegen, daß wir beſtimmten Aufgaben gemäß Bedingungsgleichungen ſuchen, um in $\left(\frac{d\psi(x,t)}{dt}\right)$ u. ſ. f. den Werth der Coefficienten, das heißt die dieſe bildenden Functionen von x einzeln zu beſtimmen. So wird der Fall der Anwendung vorzüglich, für unbeſtimmte Integrale innerhalb beſtimmter Grenzen die größten oder kleinſten Werthe zu finden.

§. 64.

Bey der jetzt ſo großen Verwicklung verſchiedener analytiſcher Methoden und Algorithmen wird es immer nöthiger, genau auf die Formen der mathematiſchen Abſtractionsweiſe zu ſehen, mit denen man es jedesmal zu thun hat.

Hier wird für die Metaphyſik der Rechnungsarten der Unterſchied in den Zwecken ihrer ſynthetiſchen Theorien ſehr wichtig, ob man nach directen Methoden in Zuſammenſetzungen aus gegebenen Elementen aufbauend fortſchreitet, oder ob man Formen für indirecte Methoden conſtruirt, um analytiſch für die Anwendung die Elemente erſt zu ſuchen, welche vorgefundenen zuſammengeſetzten Conſtructionen zu Grunde liegen.

Die rein mathematiſchen Theorien ſpielen bald in beſtimmteren bald in unbeſtimmteren Abſtractionen nur zu Vorbereitungen für die Anwendung. In der Anwendung ſelbſt vereinigen ſich aber im gewöhnlichen Differential-Calcul alle directen Methoden, die von gegebenen Elementen ausgehen. Die Variationsrechnung hingegen ſchließt ihre Kreiſe um geſuchte Elemente, deren Einwirkungsart auf die Veränderung der Function wir noch nicht kennen. Kenne ich z. B. in $\varphi (x, y)$ das Geſetz der Einwirkung von x und y auf die Bildung der Function, ſo iſt der Fall der Differentialrechnung gehörig, kenne ich hingegen nur das Geſetz von x, und ſuche erſt das von y, ſo iſt der Fall der Variationsrechnung gehörig.

Nun iſt aber jedes Wirkliche in der Natur ein durchaus beſtimmtes und daher wird das eigentliche Princip der Anwendbarkeit der Variationsrechnung auf Naturgeſetze das *Geſetz der kleinſten Wirkung*, nach welchem ſonſt unbeſtimmt bleibenden Integralen innerhalb beſtimmter Grenzen kleinſte oder größte Werthe beſtimmt werden, indem ihre Variationen gleich Null geſetzt werden müſſen.

Die größten oder kleinſten Werthe einer Function ſind nemlich die nicht durch beliebige Annahme, ſondern durch die Natur der Function ſelbſt beſtimmten *beſtändigen Werthe* derſelben, welche ich erhalte, wenn ich das Differential oder nach Verhältniß die

Variation der Function als gegen die Differentiale oder Variationen der ſie beſtimmenden veränderlichen Größen verſchwindend anſetze.

Die Bedeutung des Geſetzes der kleinſten Wirkung iſt alſo überhaupt: Aufhebung der durch die mathematiſchen Abſtractionen entſtehenden Unbeſtimmtheiten, wenn wir von allgemeinen Geſetzen auf die Beſtimmung des einzelnen Falles zurück gehen.

III.

Von der Geometrie.

§. 65.

Die wiſſenſchaftliche Ausbildung der Geometrie fordert die Vereinigung zweyer mathematiſcher Methoden, der eigenthümlich geometriſchen und der arithmetiſchen. Die Geometrie muß nemlich ihre Begriffe durch die bildliche Abſtraction der räumlichen Größen, das heißt durch Zeichnung der Figuren conſtruiren und ſich daher nach der zeichnenden Methode allen ihren Gehalt aneignen.

Allein auf ihre räumlichen Größen müſſen die Regeln der Meſſung und Berechnung eben ſo wie auf jede andere Art Größen angewendet werden. Die Grundlagen der Lehre werden alſo hier in den zeichnenden Theilen in der conſtruirenden Geometrie enthalten ſeyn, darauf aber werden die berechnenden Theile in Trigonometrie und analytiſcher Geometrie arithmetiſche Methoden anwenden.

Dieſe zeichnenden und rechnenden Methoden mußten ſeit der großen Ausbildung der Algorithmen der Buchſtabenrechnung in der Geſchichte der Wiſſenſchaft in einen eignen Wettſtreit mit einander gerathen. Die alten Meiſter, denen die künſtlichern analytiſchen Methoden noch nicht bekannt waren, muſten ſich der zeichnenden bedienen, bey den Neueren ſind hingegen die rechnenden Methoden, weil ſie weit leichter allgemeine Anſichten geben und von weit leichterer Entwicklung ſind, nach und nach beſonders in der Schule des Descartes immer mehr vorherrſchend geworden. Die zeichnenden Methoden aber gewähren eine größere Anſchaulichkeit, üben darum mehr den Blick des Mathematikers und erzwingen gleichſam eine größere Strenge der Methode. Daher ſind wir mit gutem Grunde ermahnt worden *), uns der Methoden der Alten wieder mehr zu befleißigen. Ich erlaube mir dazu nur eine Bemerkung. Bey dieſem Wettſtreit der zeichnenden und rechnenden Methode kommen zwey weſentlich verſchiedene Verhältniſſe in Frage.

1) Die Figuren der Geometrie geben überhaupt das anſchaulichſte Beyſpiel von Größenverhältniſſen, man kann ſie daher zur Hypotypoſe auch für jede Art von Zahlenverhältniſſen benutzen. So conſtruirt man Gleichungen durch Linien und Flächen. Hier wird alſo die geometriſche Methode der arithmetiſchen ſubſtituirt und es wird klar ſeyn, daß hier die zeichnenden Methoden wohl eine ſchöne Zugabe ſeyen, daß man aber nicht wohl thue, die freyere Bewegung der arithmetiſchen Methoden durch ſie zu beſchränken oder gar die Theorien in der Arithmetik durch ſie zu begründen.

2) Faſt umgekehrt ſteht aber der andere Fall, in

---

*) Siehe Unterſuchungen über den eigentlichen Sinn der höheren Analyſis von E. G. Fiſcher.

welchem man grade bey geometriſchen Aufgaben die rechnenden Methoden den zeichnenden ſubſtituirt hat, wie dieſes für Geometrie und Bewegungslehre beſonders Lagrange und Laplace ſo weit ausgeführt haben. Hier ſcheint mir die Vernachläſſigung derjenigen anſchaulichen Größenverhältniſſe, mit denen man es unmittelbar in höherer Geometrie und Bewegungslehre zu thun hat, ein weſentlicher Mangel. So wichtig es nemlich iſt, auch hier alle Vortheile der künſtlichſten Analyſis geltend zu machen, ſo ruhen doch die von der zeichnenden Methode verlaſſenen Darſtellungen der Wiſſenſchaft auf Grundabſtractionen, welche, ſo ſcharf ſie der Lehrer auch genommen haben mag, ſich doch weit unſicherer mittheilen; überhaupt die allgemeinen Begriffe ſind viel ſchwankender und es kann wohl treffen, daß man ganz ſicher fortrechnet, aber ſelbſt nicht mehr recht weiß, womit man es eigentlich zu thun habe.

In allen dieſen Lehren wird es daher von großem Nutzen ſeyn, die Grundlagen ſtreng nach den Methoden der Alten auszubilden. Wir werden damit vorzüglich auch dem wichtigen Zweck, die Mathematik als Mittel der allgemeinen Geiſtesbildung anzuwenden, weit beſſer entſprechen, als vermittelſt der rechnenden Methoden, wenn nur zugleich beym Unterricht die heuriſtiſchen Methoden an die Stelle der bloß oſtenſiven geſetzt werden.

Die ſyſtematiſche Darſtellung der Geometrie ſcheint mir rückſichtlich ihrer Vollſtändigkeit und Gründlichkeit nur zwey Schwierigkeiten zu zeigen, bey denen eine

Unterſuchung nach philoſophiſcher Methode förderlich ſeyn kann. Die erſte läßt ſich nach der Theorie der Parallelen, die andere nach den Beweiſen durch ſucceſſive Theilungen ohne Ende benennen.

Dieſe beyden Gegenſtände ſind es daher, auf welche ich hier meine Bemerkungen zu beſchränken habe.

1) Ueber die Theorie der Parallelen.

§. 66.

In Rückſicht der Lehre von den Parallellinien geht meine Abſicht nicht darauf, die Menge von Beweisverſuchen noch um einen zu vermehren, noch auch die bisher gemachten Verſuche einer Kritik zu unterwerfen. Ich werde vielmehr für dieſen Gegenſtand einen ſo allgemeinen Geſichtspunct zu wählen haben, daß wir in Stand geſetzt werden, über ihn abzuurtheilen, ohne uns auf eine Durchſicht aller einzelnen verſuchten Beweisconſtructionen einzulaſſen.

Jedes Räthſel behält ſein Intereſſe ſo lang, bis es gelöſt worden iſt, und dies Intereſſe ſteigt ſogar, je mehr vergebliche Verſuche zur Löſung vorangegangen ſind. So ſteht es mit unſerer ganzen Streitfrage. Jedermann ſieht leicht ein, daß unſre Geometrie mit einer richtigen Parallelentheorie keine Erweiterung erhält. Neue Wahrheiten werden darin gar nicht geſucht; das Ganze iſt vielmehr auf die leicht der Spitzfindigkeit zu zeihende Frage geſtellt: ob es denn nicht möglich ſey, die bekannteſten aller Wahrheiten noch ein wenig regelmäßiger zuſammen zu reihen, als es in Euklids Elementen geſchehen iſt. Aber dem ſey nun, wie ihm wolle, wer im Stande wäre, durch eine klare Entſcheidung die Unterſuchungen zu beendigen, der hätte wenigſtens das Verdienſt, zukünftigen Mathematikern ſehr viele Zeit erſpart zu haben.

Das Intereſſe dieſer Sache iſt ein ganz allgemeines ſyſtematiſches und äußert ſich eigentlich nur beyſpielsweiſe bey der Lehre von den Parallelen. Wir müſſen dafür auf die gleich anfangs gegebenen Bemerkungen über den Unterſchied kategoriſcher Methoden des philoſophiſchen Syſtems und hypothetiſcher Methoden der Mathematik zurückſehen. Das hypothetiſche Syſtem der Mathematik hat durch ſeine anſchaulichen Conſtructionen den Vortheil, mit willkührlich genommenen Begriffserklärungen und mit Grundſätzen anfangen zu können, indem die Conſtruction in reiner Anſchauung hier immer gleich die Einleuchtendheit mit zu den Begriffen und Sätzen bringt. Dieſe eigenthümlich mathematiſche Methode kann daher mit jedem Princip anfangen, dem ſie Evidenz zu geben vermag, wenn ſie es zu ihren Zwecken braucht. So verfuhren die Alten oft, z. B. Archimedes in der Kreismeſſung. Genug, daß ein Satz für ſich einleuchtend iſt, ſo kann er auch als Grundſatz dienen. Nachdem aber Euklides die Lehren der Geometrie ſo ſyſtematiſch angeordnet hatte, mußte ſich aus den Anforderungen der zergliedernden philoſophiſchen Methode nach und nach auch in der Mathematik die Forderung geltend machen, alles zu erklären, was ſich noch erklären laſſe, und alles zu beweiſen, was ſich noch beweiſen laſſe. Hierdurch erhielt die Mathematik alſo eine ihr eigentlich fremde Anforderung an ſyſtematiſche Vollſtändigkeit und Gründlichkeit, welche nur von philoſophiſchem Intereſſe iſt. Bey uns ſind die Lehrbücher von Johann Schultz am genaueſten in dieſem Intereſſe ausgebildet.

Eine ſolche Vereinfachung der Euklidiſchen Grundlehren bis auf die ganz unentbehrlichen ging nun ſehr leicht von ſtatten, das einzige eilfte Axiom ausgenommen, welches ſich nicht will vermeiden laſſen, und welches doch von mehreren Seiten für den Beweis in Anſpruch genommen werden kann. Damit kommen wir alſo auf die Lehre von den Parallellinien.

Die Beweiſe aus der Congruenz der Dreyecke laufen bey Euklides ſtreng fort bis zu Satz 27. welcher beweiſt: wenn bey graden Linien, die in einer Ebene liegen, die Wechſelswinkel gleich ſind, ſo ſind die Linien parallel. Dieſer Satz iſt auch umgekehrt wahr: wenn die Linien parallel ſind, ſo ſind die Wechſelswinkel gleich. Dies aber zu beweiſen, ſetzt Satz 29. das eilfte Axiom voraus, welches doch nichts anders als die Contrapoſition dieſes Satzes ſelbſt iſt, indem es ausſagt: wenn die Wechſelswinkel ungleich ſind, ſo ſchneiden ſich die graden Linien.

Ferner man kann dies Axiom auf mancherley Art wirklich beweiſen, wenn nur dies oder jenes andere,

z. B. die Summe der Winkel in jedem gradlinichten Dreyeck iſt gleich zwey Rechten, oder die Winkel in allen gleichſeitigen Dreyecken ſind einander gleich, oder die Winkel in allen regulären Vierecken ſind jeder gleich einem Rechten, oder irgend einer unter vielen ähnlichen Sätzen voraus zugegeben wird, endlich auch, wenn man ſich mit Schultz, Bertrand oder Legendre auf die Vergleichung unendlich großer Winkelflächen als gegebener Ganzen einlaſſen will.

Es bleibt alſo wenigſtens die Wahl, mit welchem unter vielen Sätzen als Axiom man anfangen wolle. Und daher entſtand dann die Frage: ſollte ſich nicht eine andere Schlußreihe als die Euklidiſche finden, oder auch dieſelbe Schlußreihe ſich ergänzen laſſen ſo, daß der Satz 27. zugleich mit ſeiner Umkehrung auf gleichförmige Art bewieſen würde?

§. 67.

Um dies zu beantworten, müſſen wir noch eine Bemerkung über Euklids Methode ausführen. Er folgt nemlich nicht nur bloß der mathematiſchen Methode, ſondern er beſchränkt ſich noch enger in ſeinen Beweiſen nur auf ſolche Conſtructionen, die er mit Hülfe ſeiner drey Forderungen (in den erſten Büchern auf einer gegebenen Ebene) wirklich zeichnen kann. Wahrheiten, die ſich nur diſcurſiv beweiſen laſſen, und denen er mit ſeinen Conſtructionen nicht beykommen kann (z. B. allgemeine Sätze über die Möglichkeit von Punct und Ebene im Raum; den Satz, daß zwey grade Linien nur einen Punct mit einander gemein haben, daß jeder Winkel einen dritten, ſiebenten Theil habe u. ſ. w.) nimmt er gar nicht mit auf und ſetzt nichts anders, was ſich nicht erwieſenermaaßen conſtruiren läßt, voraus, als nur um unmittelbar die Unmöglichkeit der Vorausſetzung zu zeigen.

Ich behaupte daher, daß ſeinem ganzen Syſtem außer dem eilften gar kein wahrhaft *geometriſches* Axiom zu Grunde liege; daß vielmehr *alles nur auf den Forderungen beruhe.* Unter den 12 den *Euklidiſchen* Elementen vorgeſetzten Axiomen (eigentlich dort nur κοιναὶ ἔννοιαι genannt), ſind nemlich nur das 8te, 10te, 11te und 12te geometriſche, die andern ſind allgemeine arithmetiſche Sätze.

1) Das 8te Axiom heißt: τὰ ἐφαρμόζοντα ἐπ' ἄλληλα ἴσα ἀλλήλοις ἐστί, *was einander deckt iſt einander gleich.* Dieſes läßt ſich, wie *Schultz* gezeigt hat, durch eine Wendung des Ausdrucks vermeiden. Wir nennen nemlich Dinge *congruent,* wenn ſie gleich und ähnlich ſind. Nun iſt es die Eigenſchaft congruenter geometriſcher Figuren, daß wir uns eine ganz in der Stelle der andern vorſtellen können, indem ſie ſich nur durch ihre verſchiedene Lage unterſcheiden, d. h. ſie decken einander. Die Beweiſe, welche *Euklides* mit Hülfe des 8ten Grundſatzes führt, laſſen ſich daher eben ſo wohl auf die Gleichheit und Aehnlichkeit hin führen. Wenn ſich aus beſtimmten gegebenen Stücken nach einem Geſetz der Zeichnung nur *eine* Zeichnung vollenden läßt, z. B. aus zwey Seiten und dem eingeſchloſſenen Win-

kel nur *ein* Dreyeck: ſo folgt ſchon, daß alle aus congruenten Stücken nach demſelben Geſetz vollendeten Zeichnungen auch congruent ſeyn müſſen. Bey *Euklides* vertreten nemlich dieſer achte und der neunte Grundſatz (das Ganze iſt größer als ſein Theil) eigentlich nur die geometriſche Begriffserklärung der Gleichheit und des Größenunterſchiedes. Sie ſagen: ein Ding iſt dem andern gleich, wenn es daſſelbe deckt, es iſt kleiner als ein anderes, wenn es nur ein Theil deſſelben iſt oder einen ſeiner Theile deckt.

2) Der Grundſatz 10.: *Alle rechten Winkel ſind einander gleich*, wird von *Euklides* anfangs nicht gebraucht und nach Satz 8. läßt er ſich beliebig beweiſen.

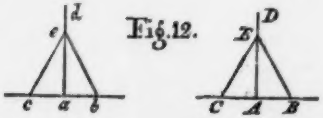


Fig. 12.

Z. B. ſo: A und a (Fig. 12.) ſeyen zwey gegebene rechte Winkel, man verlängere ihre Schenkel ab und AB nach c und C; mache $ab = ac = Ab = AC$, errichte über bc und BC gleichſeitige Dreyecke und ziehe ea und EA. So iſt $\triangle BCE = bce$ (Satz 8.) und $\angle C = \angle B = \angle c = \angle b$. Ferner (nach Satz 4.) $\triangle cea = \triangle bea = \triangle CEA = \triangle BEA$. Folglich $\angle eac = eab = R = \angle EAC = \angle EAB$. Dieſe 4 gleichen rechten Winkel müſſen aber auch den gegebenen dab und DAB gleich ſeyn, weil ſonſt gegen

Grundſatz 7. die Hälften von einem dritten einander nicht gleich wären.

3) Endlich Grundſatz 12.: δύο εὐθεῖαι χόριον οὐ περιέχουσιν, zwey grade Linien ſchließen keinen Raum ein, wird auf eine beſondere Art zu beſeitigen ſeyn, indem er nur die Stelle einer Begriffserklärung für die grade Linie vertritt. Man kann dieſen Grundſatz nemlich auch ausſprechen: zwiſchen zwey Puncten iſt nur eine grade Linie möglich. Nun erklärt Euklides die grade Linie: εὐθεῖα γράμμη ἐστιν, ἥτις ἐξίσου τοῖς ἐφ᾽ ἑαυτῆς σημείοις κεῖται, eine grade Linie iſt, welche den Puncten auf ihr gleichmäßig liegt.

Dieſer Ausdruck iſt aber ſo unbeſtimmt, daß er nie in der Anwendung gebraucht wird. Euklides hat alſo eigentlich erſt durch Grundſatz 12. beſtimmt, welche Art Linien er eigentlich unter den graden der erſten und zweyten Forderung verſtehe. Seinem Syſtem liegt daher dieſer Grundſatz eigentlich nur als Erklärung der graden Linie zu Grunde. Grade Linien ſind ſolche, deren zwiſchen zwey gegebenen Puncten nur eine ſtatt findet.

Es bleibt uns alſo nur Grundſatz eilf übrig, von dem aber auch Scheibel ſchon gezeigt hat, daß ihm der Werth einer Forderung mit zukomme, indem er die Möglichkeit begründet, ein Dreyeck zu zeichnen, deſſen eine Seite mit beyden anliegenden Winkeln gegeben iſt.

Auf dieſe Weiſe zeigt ſich ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der ächt Euklidiſchen Methode und der Methode für die moderne ſyſtematiſche Geometrie. Die Methode des Euklides bringt es mit ſich, daß in den Demonſtrationen die Grunderklärungen von Punct, Linie, grader Linie, Winkel u. ſ. w. gar nicht angewandt werden, denn ſeine Wiſſenſchaft ſtellt uns nicht erſt die Ausdehnung des unendlichen Raumes auf, ſondern unter der Vorausſetzung, daß dieſer Raum mit Ebenen und Puncten gegeben ſey, zeigt ſie einzig, nach welchen Geſetzen uns aus den einfachen Forderungen der Zeichnung grader Linien und Kreiſe zuſammengeſetztere Zeichnungen möglich werden.

Die moderne ſyſtematiſche Geometrie will hingegen Wiſſenſchaft von der räumlichen Ausdehnung ſeyn, dadurch verbindet ſie mit den rein mathematiſchen Anforderungen der Zeichnung auch noch philoſophiſche. Sie braucht dann mehrere Grundſätze, in denen die Anſchauung des Raumes und ſeiner Abmeſſungen, die Möglichkeit der Ebenen u. ſ. w. aufgeſtellt wird und ihre Grunderklärungen müſſen durch philoſophiſche Zergliederungen beſtimmt werden. Die Vollſtändigkeit dieſer Darſtellung wird aber die Behandlung der geometriſchen Grundbegriffe weitläuftig werden laſſen, weswegen wir in unſern Handbüchern immer nur einzelnes davon zu den Euklidiſchen Grundlehren mit eingereiht finden.

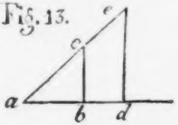
Nach dieſem Unterſchied in der Methode fallen nun für unſern Fall die Anſprüche an die Lehre von den Parallelen ſehr verſchieden aus. Mir ſcheint die Verwechſelung dieſer beyden Anforderungen mit einander alle Schwierigkeiten in dieſer Lehre veranlaßt zu haben.

Ich behaupte, daß nach ſtreng Euklidiſcher Methode dieſe Lehre nicht einfacher als bey Euklides behandelt werden kann, daß ſie ſich dagegen nach der neueren Anſicht allerdings ohne ein eigenthümliches Axiom mit ſtrengen Beweiſen durchführen laſſe.

Dies beydes verlangt Beweis.

a) Daß wir, wenn ſtreng nach Euklides Methode alle discurſiven Beweiſe vermieden werden, nur ſeinen Grundſatz mit einem andern ähnlichen vertauſchen müßten, wird durch eine nähere Anſicht der Aufgabe ſelbſt deutlich. Aecht Euklidiſche Vorausſetzungen für den geſuchten Beweis könnten nur in der Lehre von der Congruenz der Dreyecke liegen. Aus dieſer zeigt ſich nun: zwey Winkel im Dreyeck ſind zuſammen immer kleiner als zwey Rechte, und wenn zwey Winkel gegeben werden, deren Summe weniger als zwey Rechte beträgt, ſo iſt damit immer ein Dreyeck möglich. Es ſey im einfachſten Fall ein ſpitziger Winkel gegeben, ſo groß er immer ſeyn mag, ſo iſt mit ihm jedesmal ein rechtwinklichtes Dreyeck möglich, denn jedes Perpendikel von einem Punct ſeines einen Schenkels auf den andern Schenkel fällt zwiſchen die Schenkel.

Fig. 13.



So erhalten wir z. B. mit dem gegebenen Winkel a (Fig. 13.) das Dreyeck acb, auch wenn wir weiter einen von a entfernteren Punct c auf ac nehmen, erhalten wir ein anderes Perpendikel cd, welches jenſeits b auf ab trifft, ſo daß ſich alſo auch immer größere Dreyecke mit denſelben zwey Winkeln an der Grundlinie ergeben. Daß aber hier die Grundlinie ab in demſelben Verhältniß wachſen müſſe, wie die Hypotenuſe, dies kann aus den gegebenen Vorausſetzungen nicht abgeleitet werden. Am Beweis des Grundſatz 11. fehlt alſo immer noch, daß nicht gezeigt werden kann, wie auf jeder noch ſo großen Grundlinie ein Dreyeck möglich ſey, welches mit einem gegebenen zwey Winkel gemein hat. Der Satz, welcher durch Grundſatz 11. unmittelbar beſtimmt wird, iſt: daß die Summe der Winkel in allen gradlinigen Dreyecken gleich groß ſey, daß alſo in Rückſicht der Möglichkeit eines gradlinichten Dreyecks auf die Größe der Seiten im Verhältniß zu den Winkeln nichts ankomme. Wir müſſen daher nach Euklides Methode immer irgend einen Grundſatz vorausſetzen, wodurch dieſer Satz, der aus ſeinen Forderungen nicht folgt, geſichert werde.

Dieſer Satz folgt nemlich aus der Eigenthümlichkeit der graden Linien, welche das Geſetz ihrer Richtungen gegen einander beſtimmt, aber eben dieſe Eigenthümlichkeit iſt in Euklides Erklärungen zu unbeſtimmt angedeutet und mit Grundſatz 12. nicht feſtgeſtellt, ſie macht alſo noch ein eignes Axiom der Richtung nothwendig.

Dies können wir auch ausſprechen: die ſtreng Euklidiſche Methode erlaubt keinen andern Beweis der Gleichheit zweyer Größen als den, daß ſie ſich decken.

Dadurch aber läßt ſich die nothwendige Gleichheit aller Wechſelswinkel bey den Parallelen nicht darthun.

b) Aus dem ſo eben Geſagten ergibt ſich zugleich auch, wie wir dieſes Axiom doch entbehrlich machen können, nemlich indem wir durch richtige Erklärungen dieſes Geſetz der Richtungen unmittelbar ausſprechen. Die Behauptung, man dürfe nicht aus Definitionen beweiſen, darf dagegen nicht geltend gemacht werden, weil ſie nur dann Bedeutung hat, wenn man, nach der jetzigen Anordnung in Euklides Elementen, die Definitionen als bloße Wortbeſtimmungen vorausſchickt, ehe die Möglichkeit ihres Gegenſtandes geſichert iſt.

Es läßt ſich allerdings über die Euklidiſche Geometrie hinaus eine philoſophiſch modificirte Aufgabe an dieſe Wiſſenſchaft machen, deren ganzes Intereſſe ſich aber auf eine genaue Zergliederung der Grundbegriffe beſchränkt. Die rein geometriſche Anſchauung des Raumes iſt eine mathematiſche Abſtraction, in welcher wir aus unſrer anſchaulichen Erkenntniß nur die anſchauliche Verbindungsform oder die Form der mathematiſchen Zuſammenſetzung der außer einander gegebenen Realen herausheben und uns in abstracto zum Bewußtſeyn bringen, als anſchauliche Vorſtellung der durchgängigen Verbindung alles neben einander befindlichen Mannigfaltigen. Beſeitigen wir nun hier gleich die Fragen der philoſophiſchen Kritik: warum wir dieſe Anſchauung des Raumes und warum grade eines ſolchen Raumes in unſern Erkenntniſſen finden; nehmen wir vielmehr nur mit Euklides dieſe Anſchauung mathematiſch grade ſo auf, wie ſie ſich findet:

ſo läßt ſich doch außer den wirklichen geometriſchen Conſtructionen in dieſem Raum, deren Geſetze Euklides lehrt, noch eine Beſchreibung ſeiner vorfindlichen Eigenſchaften fordern, auf welche ſich Euklides ſo genau nicht eingelaſſen hat.

§. 68.

Dieſe Grundbegriffe ſind folgende:

1) Figuren ſind vollſtändig begrenzte räumliche Ausdehnungen nach dem Unterſchied der drey Abmeſſungen.

Eine nach allen drey Abmeſſungen, nach Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Figur iſt ein geometriſcher Körper.

Die Ausdehnung des Körpers an ſeinen Grenzen nach zwey Abmeſſungen iſt eine Fläche. Die Ausdehnung der Fläche an ihren Grenzen nach einer Abmeſſung iſt die Linie. Die Grenze aller Ausdehnung und der Linie iſt der Punct.

2) Die Verhältniſſe der Figuren werden nach Ort, Richtung, Lage und Bewegung des neben einander Befindlichen vorgeſtellt. Bewegung iſt ſtetige Veränderung der Lage im Raum. Der Punct iſt die Abſtraction eines einfachen Ortes. Durch die Richtung wird der Unterſchied des Graden, Winklichten und Krummen beſtimmt. Grade iſt, deſſen Theile alle in einer Richtung liegen. Die grade Linie iſt die Abſtraction einer einfachen Richtung. Winkel iſt der von einem Punct aus gemeſſene Unterſchied der Richtungen. Krumm iſt eine Ausdehnung, wenn in

ihrer Verlängerung oder Ausbreitung eine ſtetige Veränderung in der Richtung ihrer Theile beſtimmt iſt.

Die Grundbegriffe ſind hier eigentlich die von Ort und Richtung. Ort bezieht ſich auf die unter 1) angegebenen Verhältniſſe der Conſtruction nach den Abmeſſungen der Ausdehnung. Richtung bezeichnet das hier unter 2) neu hinzukommende räumliche Verhältniß. Die Lage einer Figur wird durch Ortbeſtimmungen und Richtungsbeſtimmungen in ihren Verbindungen mit einander conſtruirt. Bewegung iſt die Veränderung der Lage; Drehung iſt Veränderung der Richtung.

Der Abſchluß apodiktiſcher Conſtructionen in der Geometrie wird dadurch beſtimmt, daß im Raum nur dieſe beſtimmte Anzahl von Abmeſſungen (Dimenſionen) möglich iſt. So wie der Raum nur drey Abmeſſungen der Ausdehnung in Linie, Fläche und Körper hat, ſo hat er nur zwey Abmeſſungen der Drehung oder Veränderung der Richtung, nemlich erſtens diejenige, welche gemeſſen wird durch die Drehung der graden Linie in einer gegebenen Ebene um einen gegebenen Punct, alſo durch die Drehung, die den Kreis beſchreibt und mit der Vollendung von vier rechten Winkeln auf ihren Anfang zurück führt; zweytens diejenige, welche gemeſſen wird durch die Drehung der Ebene um eine feſte grade Linie, wobey die Kugel beſchrieben wird.

So ſind grade Linie und Kreis die Grundconſtructionen der ganzen Geometrie, indem die grade Linie das einfachſte Maaß der Ausdehnung und Richtung, der Kreisbogen das einfachſte Maaß der Drehungen in einer Ebene iſt.

3) Die Geometrie will Geſetze der Gleichheit und Aehnlichkeit ſtetig ausgedehnter Figuren angeben. Gleiche und ähnliche Figuren heißen congruent, weil man eine ganz in der Stelle der andern denken kann.

4) Beſchreibung der Figuren (Conſtruction) durch geometriſche Bewegung. Geometriſche Bewegung iſt nemlich die Abſtraction, in der wir nur auf den durch die Bewegung beſchriebenen Weg achten, ohne auf Zeit, Maſſe und Kraft zu ſehen. Die Linie iſt eine ſtetige Reihe von Puncten und kann durch die geometriſche Bewegung eines Punctes beſchrieben werden. Die Fläche iſt eine ſtetige Reihe von Linien und wird durch Bewegung einer Linie beſchrieben. Der geometriſche Körper iſt eine ſtetige Reihe von Flächen und kann durch Bewegung einer Fläche beſchrieben werden.

Aus dieſen Grundbegriffen erhalten wir dann auch eine regelmäßige Ueberſicht der Grundſätze. Erſtens die Axiome.

a) Axiome der Abmeſſungen.

1) Durch zwey Puncte iſt jedesmal eine grade Linie und nur eine grade Linie möglich.

2) Durch eine grade Linie und einen Punct außer ihr iſt jedesmal eine Ebene und nur eine Ebene möglich.

3) Durch eine Ebene und einen Punct außer ihr iſt jedesmal eine körperliche Ausdehnung (ein Raum) und nur eine möglich.

4) Die Ausdehnung jeder Figur läßt ſich ohne Ende verlängert denken.

b) Axiome der Richtung.

5) Zwey grade Linien durch einen Punct machen jedesmal einen Winkel.

6) Zwey Ebenen durch eine grade Linie machen jedesmal einen Flächenwinkel.

7) Es gibt nur einen Raum, in welchem alle unbegrenzten körperlichen Ausdehnungen (relativen Räume) ſich einander decken.

Durch Axiom 3. nehmen wir den Raum ſelbſt, ſeiner Lage nach, eben ſo verhältnißmäßig wie die Flächen und Linien in ihm. Die Geometrie hat es auch wirklich mit einem ſogenannten abſoluten Raum gar nicht zu thun, ſondern ſie mißt jede Lage nur in Beziehung auf gegebene Puncte ab. In dieſen Axiomen liegen alſo eigentlich folgende Geſetze für die Lage. Hat in Beziehung auf eine gegebene Figur nur ein Punct eine feſte Lage, ſo läßt ſich die Figur noch allſeitig um dieſen Punct drehen. Wird die Lage noch eines Punctes beſtimmt, ſo iſt mit dieſem die Lage der Figur gegen eine grade Linie beſtimmt, die Figur läßt ſich noch um dieſe als eine Axe umdrehen. Iſt ihre Lage gegen eine Ebene beſtimmt, ſo gibt es nur noch zwey mögliche Lagen der Figur an beyden Seiten der Ebene; kommt dann nur noch die Beſtimmung eines Punctes außer de Ebene hinzu, ſo bleibt endlich nur eine Lage der Figur möglich.

Der geometriſche Ort eines Punctes B gegen einen andern A iſt hier im erſten Falle eine Kugelfläche um A; im zweyten nur noch eine Kreislinie um A; im dritten hat man nur noch die Wahl zwiſchen zwey ähnlich liegenden Puncten über oder unter einer feſten Ebene, und im vierten Falle iſt alles beſtimmt. Derſelbe Satz ſpricht ſich auch aus: die Lage eines Punctes iſt vollſtändig beſtimmt, wenn ſie beſtimmt gegeben wird gegen die drey gegebenen auf einander ſenkrechten Lothe durch einen gegebenen Punct. Oder auch: Wenn in einer feſten Ebene (Horizont, Aequator) ein Punct und eine grade Linie durch ihn als Anfang der Richtungen gegeben iſt, ſo iſt die Richtung jeder graden Linie durch dieſen Punct vermittelſt eines Flächenwinkels (der conſtant und ein rechter ſeyn kann) und zweyer gradlinichter Winkel (Länge und Breite an der Kugeloberfläche) beſtimmbar. Die Lage jedes Punctes gegen einen gegebenen kann alſo durch ſeine Entfernung und zwey veränderliche gradlinichte Winkel beſtimmt werden.

Durch eben dieſes Geſetz der Abmeſſungen werden denn auch die Carteſiſchen Grundverhältniſſe der analytiſchen Geometrie beſtimmt. Nemlich für rechtwinklichte Coordinaten gehört

1) Eine Gleichung zwiſchen zwey veränderlichen Größen einer krummen Linie in einer Ebene.

2) Zwey Gleichungen zwiſchen drey veränderlichen Größen beſtimmen eine krumme Linie von doppelter Krümmung.

3) Eine Gleichung zwiſchen drey veränderlichen Größen gehört einer krummen Fläche.

Dieſe Axiome ſind die einzigen ächt geometriſchen; andere ſind entweder Folgerungen aus Erklärungen oder gehören der allgemeinen Größenlehre.

Was ferner die Forderungen betrifft, ſo haben wir darin nur die einfachſten Conſtructionen durch geometriſche Bewegung heraus zu heben. Dafür bleibt man leicht bey den Euklidiſchen Sätzen:

1) Von jedem Puncte nach jedem andern eine grade Linie zu ziehen.

2) Jede begrenzte grade Linie ſtetig grade aus zu verlängern.

3) Mit jedem Abſtand um jeden Mittelpunct einen Kreis zu beſchreiben.

Nur müſſen wir zu dieſem letzten bemerken, daß es ſchon das andere voraus ſetzt: durch jede grade Linie und einen Punkt außer ihr eine Ebene zu legen. Denn die Beſchreibung des Kreiſes fordert eine gegebene Ebene, in der er liegt.

Vergleichen wir nun dieſe Darſtellung mit der Euklidiſchen, ſo können wir zwey Bemerkungen machen.

a) In ſeinen Forderungen iſt die geometriſche Bewegung zwar nicht genannt, aber die Bewegung des Punctes, um die grade Linie zu ziehen, und die des Halbmeſſers, um den Kreis zu beſchreiben, doch vorausgeſetzt, denn die geometriſche Bewegung iſt die Hülfsvorſtellung der productiven Einbildungskraft bey dieſen Forderungen. Man meine alſo nicht, ohne den Begriff der Bewegung die Geometrie ausbilden zu können. Schultz ſcheint letzteres beabſichtigt zu haben, indem er in ſeinen Poſtulaten nur von der Möglichkeit grader Linien und Kreiſe ſpricht, aber er wendet ſie denn doch zum wirklichen Ziehen in Gedanken bey den Conſtructionen ſelbſt an, hat alſo durch den erſtern Ausdruck nichts gewonnen.

b) Was wir beſonders beachten müſſen, ſind die Lücken, welche des Euklides erſte Begriffserklärungen für die zergliedernde Behandlung der Begriffe laſſen.

Seine Erklärung der graden Linie iſt wegen ihrer Unbeſtimmtheit nicht weiter brauchbar. Wir müſſen die neuerdings gegebene: eine grade Linie iſt, deren Theile alle einerley Richtung halten, für die richtige erklären. Dem entſpricht die Erklärung der Ebene durch Zergliederung: Ebene heißt die grade Fläche, d. h. die Fläche, deren Theile alle in einer Richtung liegen. Die gewöhnliche Erklärung, daß jede grade Linie durch zwey Puncte ganz in ihr liegt, iſt eine Folgerung hieraus.

Gegen dieſe Beſtimmungen hat zwar Käſtner *) eingewendet: „wer hat einen Begriff von Richtung, ohne die grade Linie zu denken, durch welche die Richtung angegeben wird?“ Allein dieſe Einwendung beruht auf einer logiſchen Irrung. Wir nehmen als in der Logik nachgewieſen an, daß alle durch Erklärung dem Verſtand erſt zu gebenden Begriffe eine Reihe einfacherer Merkmahle als bekannt

---

*) Phil. mathem. Abhandlungen. S. 32.

vorausſetzen, welche ſich nur ſchematiſch unmittelbar mit Klarheit auffaſſen laſſen. Von der letzten Art ſind überhaupt die meiſten philoſophiſchen Begriffe und nothwendig alle Grundbegriffe der Geometrie, Punct, Linie, Fläche, Raum ſo gut als Lage, Gegend, Richtung u. ſ. w. Zergliedernde Erklärungen ſetzen ihren Begriff ſchon als bekannt voraus und wollen nur ſein Verhältniß zu andern deutlich machen. So iſt die grade Linie die einfachſte Abſtraction für die Einheit der Richtung, ſie dient Richtungen zu meſſen, oder die Vorſtellungen davon auf Begriffe zu bringen. Auch wird nicht leicht jemand, der nicht ſchon wußte, was grade Linie bedeute, dieſes durch die gegebene Erklärung lernen. Aber eben dieſes iſt ja überhaupt der Zweck zergliedernder Erklärungen gar nicht, ſondern dieſe ſollen in ſolchen Begriffen, die uns ſchon klar ſind, Verhältniſſe von Merkmahlen deutlich machen, die ſich nachher zu wiſſenſchaftlichen Ableitungen benutzen laſſen.

Neben dieſem müſſen wir noch des Euklides Erklärungen für den Winkel nach Zergliederungen der Begriffe ändern. Euklides ſagt: ἐπίπεδος δὲ γωνία ἐστιν, ἡ ἐν ἐπιπέδῳ δύο γραμμῶν ἁπτομένων ἀλλήλων, καὶ μὴ ἐπ' εὐθείας κειμένων, πρὸς ἀλλήλας τῶν γραμμῶν κλίσις, ebener Winkel iſt die Neigung zweyer Linien gegen einander, die in einer Ebene zuſammen treffen und nicht in einer graden Linie liegen. Ferner: ὅταν δὲ αἱ περιέχουσαι τὴν γωνίαν γραμμαὶ εὐθεῖαι ὦσιν, εὐθύγραμμος καλεῖται ἡ γωνία.

wenn aber die den Winkel einſchließenden Linien grade ſind, wird der Winkel gradlinicht genannt.

Dies iſt nur eine Beſchreibung der Conſtruction, welche entſteht, wenn zwey Linien, die nicht in einer graden Linie liegen, in einen Punct zuſammentreffen. Der Ausdruck kann aber nicht eigentlich Erklärung heißen, indem man bey Beſtimmung der Größe des Winkels nicht die Größe ihrer *Neigung* gegen einander, ſondern die ihrer *Abweichung* von einander mißt. So iſt der Ausdruck ſchon verbeſſert worden. Wir müſſen uns jedoch noch von einer genauern Zergliederung leiten laſſen. Die von *Euklides* angegebene Conſtruction fordert zum Winkel einen Scheitelpunct und zwey Linien als Schenkel deſſelben. Wie lang müſſen dieſe wohl ſeyn? Bey graden Linien kommt auf dieſe Länge gar nichts an, der Winkel wird nur durch die Abweichung, durch den *Unterſchied in der Richtung beyder Schenkel* beſtimmt. Bey jeder Linie nemlich kann von zweyerley die Rede ſeyn, von ihrer Länge und von der Richtung der Theile gegen einander. Zum letztern gehört die Vorſtellung des Winkels. Der Fortſchritt in der Linie iſt ein *grader*, wenn die Theile in derſelben Richtung bleiben, er iſt ein *krummer*, wenn die Richtung ſich *ſtetig* verändert, er iſt *winklicht*, wenn ſich an einem Punct *ſprungweis ein endlicher Unterſchied* in der Richtung zeigt. So kann der Uebergang der graden Linie in eine krumme ohne Winkel, oder mit einem unendlich kleinen Winkel geſchehen, indem der Bogen in ſeine Tangente ausläuft; nur gebrochene Linien bilden Winkel.

Der ebene gradlinichte Winkel iſt alſo der Unterſchied in der Richtung zweyer graden Linien, die von einem Puncte auslaufen. Da nun die grade Linie immerfort dieſelbe Richtung behält, ſo iſt dieſer Winkel die einfachſte Abſtraction vom Unterſchied der Richtungen von einem Puncte aus. Krummlinichte Winkel ſind hingegen eine weit unbeſtimmtere Vorſtellung, denn hier macht ſich der Unterſchied in der Richtung erſt nach und nach, er wächſt mit der Länge der Bogen. Daher z. B. die Schwierigkeiten in der Lehre von den Winkeln einer Tangente mit dem Bogen, der ſie berührt. Der gradlinichte Winkel iſt unmittelbar am Scheitel gegeben, der krummlinichte erſt durch das Geſetz der fortſchreitenden Krümmung.

Alſo die Geſetze der Richtungen müſſen durch den gradlinichten Winkel beſtimmt werden. Dazu bedurfte Euklides ſeinen Grundſatz 11. Wir können die Lehre auch durch beſtimmtere Erklärungen ordnen. Es gehört nemlich endlich auch der Begriff von graden parallelen Linien zu dieſen Vorſtellungen von der Richtung. Wir müſſen auch deren Erklärung noch beſtimmter geben. Euklides ſagt: παράλληλοί εἰσιν εὐθεῖαι, αἵτινες ἐν τῷ αὐτῷ ἐπιπέδῳ οὖσαι, καὶ ἐκβαλλόμεναι ἐπ' ἄπειρον ἐφ' ἑκάτερα τὰ μέρη, ἐπὶ μηδέτερα συμπίπτουσιν ἀλλήλαις. parallel ſind grade Linien, welche in derſelben Ebene ſind, und ins Unbegrenzte auf beyden Sei ten verlängert auf keiner Seite mit einander zuſammentreffen. Hierin ſind zwey Mängel, die Erklärung iſt verneinend und die Bedingung der Lage in einer Ebene iſt nur bey der Vergleichung von je zwey parallelen Linien nothwendig; drey unter ſich parallele grade Linien brauchen nicht in einer Ebene zu liegen, und bey zweyen iſt die Beſtimmung, daß ſie in einer Ebene liegen, nicht ein conſtitutives Merkmahl ihres Begriffs, ſondern ein Attribut deſſelben. Die genauere Erklärung iſt dieſe: grade Linien ſind parallel, wenn ſie von verſchiedenen Puncten aus dieſelbe Richtung halten und nicht Theile einer graden Linie ſind. Was dieſe Einerleyheit der Richtung ſagen wolle, iſt hier unmittelbar aus der reinen Anſchauung des Raumes als klar anzunehmen, denn die Richtung ſelbſt kann aus nichts anderm erklärt werden.

§. 69.

Mit Hülfe dieſer Erklärungen für grade Linien, gradlinichten Winkel und grade Parallelen macht ſich nun ein vollkommen ſtrenges Syſtem, welches aber einer discurſiven Beweisart ohne unmittelbare Conſtructionen folgt. Dieſe Anordnung der Lehre ſcheint mir von Karſten und von J. C. Schwab ſchon verſucht zu ſeyn. Wir können die Sätze auf folgende Art zuſammenſtellen.

Erklärungen.

1) Eine Linie iſt grade, wenn alle ihre Theile einerley Richtung halten.

2) Ebener gradlinichter Winkel heißt der Unterſchied in der Richtung zweyer von einem Puncte auslaufenden graden Linien.

3) Grade Linien heißen parallel, wenn ſie von verſchiedenen Puncten aus einerley Richtung halten, ohne Theile einer graden Linie zu ſeyn.

Axiom.

Zwey grade Linien durch einen Punct machen jedesmal mit einander einen Winkel.

Zuſatz 1. Zwey grade Linien, die in einem Punct zuſammentreffen, haben nie mehr als einen Punct gemein. Denn die kleinſte Länge der einen hält doch eine andere Richtung als die der andern und liegt alſo nicht in dieſer andern.

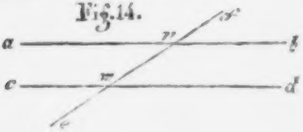
Zuſatz. 2. Zwey grade Linien durch einen Punct liegen in einer Ebene, denn wenn man durch die eine und einen Punct der andern eine Ebene legt, ſo liegt in dieſer Ebene auch die andere grade Linie ganz.

Zuſatz 3. Zwey grade Linien durch einen Punct machen immer einen ebenen Winkel mit einander.

Zuſatz 4. Parallele grade Linien treffen nirgends zuſammen. Denn wenn zwey grade Linien zuſammentreffen, ſo fallen ſie entweder in eine grade Linie zuſammen und ſind alſo nur Theile derſelben, oder ſie müſſen mit einander einen Winkel bilden, der einen Unterſchied ihrer Richtungen angäbe. Dann wären ſie alſo nicht parallel.

Zuſatz 5. Durch jeden Punct geht mit einer graden Linie nur eine parallel. Denn zwey würden an dieſem Punct Winkel bilden und alſo nicht einerley Richtung halten.

Fig. 14.



Satz 1.

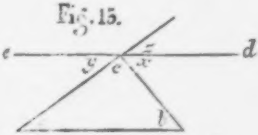
Wenn zwey in einer Ebene liegende grade Linien von einer andern ſo geſchnitten werden, daß die Wechſelswinkel und alſo auch die inneren und äußeren entgegengeſetzten Winkel gleich ſind, ſo ſind die Linien parallel.

Beweis. Die beyden graden Linien ab und cd (Fig. 14.) werden von der ef geſchnitten, ſo daß $\angle anc$ und $\angle fmd$ Wechſelswinkel ſind. Hier ſoll alſo $\angle fnb = \angle fmd$ ſeyn. Aber der Winkel fnb gibt den Unterſchied in der Richtung zwiſchen ef und ab, der Winkel fmd den Unterſchied in der Richtung zwiſchen ef und cd und zwar in derſelben Ebene nach derſelben Seite hin an. Da nun dieſe beyden Winkel gleich ſind, und die ef als eine grade Linie (Erklärung 1.) in n dieſelbe Richtung als in m hält, ſo ſind die Richtungen von ab und cd in derſelben Ebene um gleich viel von einer und derſelben Richtung der ef unterſchieden; ab und cd halten alſo einerley Richtung, d. h. ſie ſind parallel.

Zuſatz 1. Um mit der gegebenen cd durch den gegebenen Punct n die Parallele ab zu ziehen, nehme man auf cd beliebig einen Punct m, ziehe mn und verlängere ſie gegen f. Dann trage man in n auf nl in der Ebene dmn den Winkel $fnb \doteq \angle fmd$.

Zuſatz 2. Je zwey grade Parallelen liegen mit einander in einer Ebene. Denn man lege durch cd und den Punct n die Ebene cdn und ziehe in dieſer Ebene die Parallele mit cd durch den Punct n, ſo muß dieſe die ab ſeyn, weil durch den Punct n nur eine grade Linie parallel mit cd geht. (Axiom. Zuſatz 5.)

Fig. 15.



Satz 2.

In jedem gradlinichten Dreyeck iſt die Summe der Winkel gleich zwey Rechten.

Beweis. An der Spitze c des Dreyecks abc (Fig. 15.) lege man die grade Linie ed in der Ebene des Dreyecks ſo an bc, daß Winkel x gleich Winkel b wird. Dann iſt ed parallel mit ab und hält mit ihr einerley Richtung. Nun hält ac in c dieſelbe Richtung wie in a, folglich iſt, wenn ac über c hinaus verlängert wird, Winkel z gleich Winkel a. Folglich $\angle a + \angle b + \angle c = \angle z + \angle x + \angle c =$ zwey Rechten.

Dieſer Satz beherrſcht bekanntlich die ganze Lehre von der Gleichheit und Aehnlichkeit der Dreyecke, ſo läßt ſich dann endlich beſtimmt angeben, nicht nur daß ſich zwey grade Linien ſchneiden, die mit einer dritten zwey innere Winkel kleiner als zwey Rechte machen, ſondern auch wo nach Verhältniß der Winkel und Seiten der Durchſchnittspunct hinfallen werde. Es ſey nemlich nun wieder (Fig. 13.) ein ſpitziger Winkel a gegeben und eine Grundlinie ad, ſo groß man will: ſo wird auf ad jedesmal ein rechtwinklichtes Dreyeck ade mit dem gegebenen Winkel a zu conſtruiren ſeyn. Man fälle nemlich von einem beliebigen Punct c auf ac das Loth cb, ſo verhält ſich ab : ac = ad : ae der Länge auf ac, in welcher das Loth aus b auf ab mit ac zuſammentrifft.

Satz 2. zeigt die ganze Sache im einfachſten Verhältniß. Wenn ich ed ſo durch c lege, daß ſie mit cb einen eben ſo großen Winkel macht als die ab, ſo iſt nach der Natur der graden Linie überhaupt die Richtung der ab und ed dieſelbe; die ac muß alſo auch mit der einen wieder eben die Winkel an a machen, wie mit der andern an c. Das folgt aus dem Begriff der graden Linie. Bey **Euklides** müßte aber bewieſen werden: weil der < b den < x deckt, ſo müſſe auch < a den < z oder < q decken. Aber hier können uns die Lehrſätze von der Congruenz der Dreyecke kein ſolches Verhältniß zwiſchen < a und < z vermitteln. Die conſtruirende Methode bedarf alſo dafür einen eignen Grundſatz, und man wird nach **Euklides** Methode nur die Wahl haben, unter allen dahin gehörenden einleuchtenden Sätzen irgend einen zum eilften Axiom zu nehmen.

2) Die Beweiſe durch ſucceſſive Theilungen ohne Ende.

§. 70.

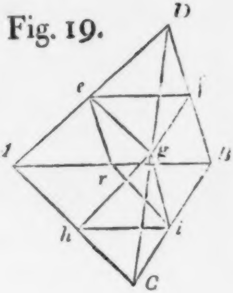
Neben der Parallelentheorie iſt die Beweisart durch ſucceſſive Theilungen ohne Ende oder mit Hülfe des unendlich Kleinen die einzige, wo in der Geometrie von theoretiſchen Schwierigkeiten geſprochen werden kann. Die Fälle ſind hier verſchieden. Dieſe Beweisart kommt vor 1) bey der Ausmeſſung der Parallelogramme, 2) bey der Ausmeſſung der Pyramide durch dieſe, 3) bey der Ausmeſſung von Kreis und Kugel.

1) Aus der Gleichheit zweyer Parallelogramme von gleicher Höhe auf gleicher Grundlinie folgt unmittelbar, daß ſich Parallelogramme von gleicher Höhe auf commenſurabeln Grundlinien wie die Grundlinien verhalten. Wird nemlich jede Grundlinie durch das gemeinſchaftliche Maaß eingetheilt und durch jeden Theilungspunct der Grundlinie eine Parallele mit den Seiten des Parallelogramms gezogen, ſo beſteht jedes Parallelogramm aus eben ſo viel gleichen Theilen, als ſeine Grundlinie deren zählt. Grundlinien und Figuren verhalten ſich alſo beyde, wie dieſe Zahlen der Theile.

Daß aber dieſes Verhältniß für incommenſurable Grundlinien auch gilt, fordert zuerſt den genannten Beweis. Hier indeſſen ohne Schwierigkeit. Wir berufen uns nur auf das allgemeine arithmetiſche Geſetz (§. 29. 1): wenn Dinge in allen rationalen Verhältniſſen proportionirt ſind, ſo ſind ſie es auch in irrationalen, denn durch ſucceſſive Halbirung des Maaßes kann ich mich jedem irrationalen Verhältniß durch rationale jenſeit jeder gegebenen Grenze annähern.

2) Durch dieſen Saz gelangen wir nun leicht zur Ausmeſſung aller Prismen, aber um von dieſen zur Pyramide überzugehen, bedürfen wir von neuem die genannte Beweisart. Hier iſt der jezt gewöhnlichſte Beweis in den Elementen nicht ſtreng, indem er jede Pyramide als die Summe unendlich vieler unendlich kleiner Theile anſieht; eine Betrachtungsweiſe, die nur als Integration gegebener Differentiale gerechtfertigt werden kann, hier aber in der vollendeten Theilung ins Unendliche einen Widerſpruch enthält. Euklides hat überall unſere Beweisart mit bewundernswürdiger Genauigkeit behandelt. Wir müſſen, um ſtreng zu verfahren, ſeinen Beweis wieder aufnehmen. Dieſer Beweis, welcher gar keine Summirung unendlich kleiner Theile verlangt, fließt aus den arithmetiſchen Geſetzen §. 29. 2. und 3. auf folgende Weiſe.

Fig. 19.



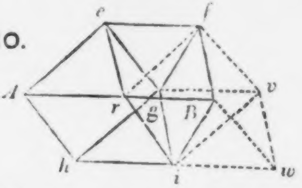
§. 71.

1) ABCD (Fig. 19.) ſey eine dreyſeitige Pyramide. Man halbire ihre Kanten AD, CD, BD in e, f, g und ziehe ef, fg, ge: ſo ſchneidet Δefg von ihr eine der ganzen ähnliche Pyramide efgD ab. Denn jede ihrer Kanten iſt die Hälfte der ähnlich liegenden in der ganzen und jede ihrer Seitenflächen der ähnlich liegenden in der ganzen gleichwinklig.

2) Nun verfahre man eben ſo an der Spitze C, ſo ſchneidet Δghi wieder eine der vorigen congruente Pyramide ghiC ab.

3) Halbirt man nun noch AB in r und zieht er, ri: ſo bleiben aus der ganzen Pyramide noch zwey dreyſeitige Prismen Aerigh = P und efgirB = Q übrig. Denn alle Seitenflächen der genannten Körper if, fr, rg, gA, Ai, ſind durch Parallelen zwiſchen Parallelen, alſo durch Parallelogramme begrenzt und ihre Grundflächen ſind je zwey congruente Dreyecke Aer und hgi; efg und rBi.

Fig. 20.



4) Dieſe beyden Prismen ſind einander gleich. Denn Ar = rB, alſo ΔrBi = ½ Arih. Denkt man ſich die Δefg und ΔrBi (Fig. 20.) zu den Parallelogrammen gf und iB ergänzt: ſo ergibt ſich zwiſchen

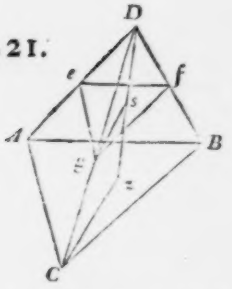
dieſen erſtlich ein Parallelepipedon e v w r, deſſen Hälfte das Prisma Q iſt; dann aber auch eins e v i A, deſſen Hälfte P iſt. Die beyden Parallelepipeda haben dieſelbe Baſis e v und gleiche Höhe, ſind folglich gleich, daher auch ihre Hälften P = Q.

5) Die beyden Prismen zuſammen machen mehr als die Hälfte der Pyramide aus. Denn wenn man wie in 1. und 2. auch an den Spitzen A und B den erſtbeſchriebenen congruente Pyramiden abſchneidet: ſo iſt die an A ein Theil des Prisma P, die an B ein Theil des Prisma Q; jedes iſt alſo größer als eine ſolche Pyramide, folglich ſind P und Q zuſammen größer als die beyden Pyramiden an D und C und, da ſie mit dieſen beyden die ganze Pyramide ausmachen, betragen ſie alſo mehr als ihre Hälfte.

6) Die an D und C abgeſchnittenen Pyramiden ſind beyde der ganzen ähnlich, laſſen ſich alſo wieder ſo theilen, in zwey Prismen mehr als ihre Hälfte betragend und zwey ihnen ähnliche Pyramiden u. ſ. f. ohne Ende.

7) Wenn zwey Pyramiden auf gleicher Grundfläche und unter gleicher Höhe wie im vorigen geſchnitten werden, ſo ſind die herausgeſchnittenen Prismen in beyden einander gleich und die abgeſchnittenen Pyramiden haben gleiche Grundfläche und gleiche Höhe.

Fig. 21.



Beweis. Von D (Fig. 21.) falle das Loth Dz auf die Grundfläche ABC und ſchneide efg in s. Da Dg : DC = Ds : Dz. ſo iſt Ds, oder die Höhe der abgeſchnittenen Pyramide, immer gleich der halben Höhe der Pyramide und da sz die Höhe des Prisma Q iſt, dieſe ebenfalls.

Ferner △ efg iſt ſowohl die Grundfläche der Pyramide D als des Prisma Q, er iſt aber dem △ ABC ähnlich und da ef = $\frac{1}{2}$ AB immer gleich $\frac{1}{4}$ △ ABC.

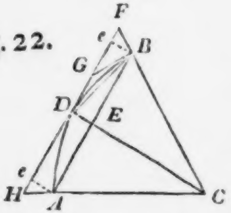
Haben alſo zwey Pyramiden gleiche Grundfläche und Höhe, ſo haben es auch die nach obigem herausgeſchnittenen Theile, folglich ſind die herausgeſchnittenen Prismen in beyden Pyramiden gleich.

8) Dreyſeitige Pyramiden mit gleicher Grundfläche und Höhe ſind einander gleich, denn ſie ſtehen nach dem eben Bewieſenen in dem Verhältniß (§. 29. 3.), daß ſich von jeder ohne Ende fort gleiche Theile wegnehmen laſſen, welche jedesmal mehr als ihre Hälfte betragen.

§. 72.

1) Bey den Ausmeſſungen von Kreis und Kugel kommt endlich dieſe Beweisart nochmals vor. Der erſte Satz: daß die Kreisfläche als ein reguläres Vieleck von unendlich vielen Seiten anzuſehen und darnach ihr Umfang und Inhalt zu beſtimmen ſey, wird in den neuern Darſtellungen, z. B. bey Käſtner, ſtreng behandelt.

Fig. 22.



a) Mit dem Halbmeſſer $AC = r$ (Fig. 22.) iſt ein Kreis um C beſchrieben, in ihn ein reguläres nEck deſſen Seite $AB = a$, um ihn ein reguläres nEck, deſſen Seite $FH = b$: ſo wird die Seite des innern 2nEcks $DB = c$ ſeyn und die des äußern 2nEcks $DG + GB = d$. Hier iſt nun $CE^2 = r^2 - \frac{1}{4}a^2$; $b = \frac{a \,.\, r}{CE}$.

b) Jedes Vieleck im Kreis iſt kleiner als er, denn es liegt in ihm; jedes Vieleck um den Kreis iſt größer als er, denn er liegt in demſelben.

c) Wenn wir aber durch wiederholtes Halbiren ein reguläres Vieleck von immer mehrern Seiten in den Kreis beſchreiben, ſo wachſen dieſe immer mehr und wir können uns durch Berechnung ſolcher Vielecke (deren Inhalt $= \frac{1}{2}$ na $\times$ CE) der Kreisfläche bis über jede gegebene Gränze annähern.

Durch jede folgende Halbirung gewinnen wir nemlich immer über die Hälfte des Unterſchiedes zwiſchen Kreis und Polygon. Denn das 2 n Eck beträgt über jeder Seite des n Ecks um Δ A D B mehr als dieſes; das Δ A D B iſt aber größer als die Hälfte des Kreisabſchnittes A D B D, weil ſein Doppeltes die beyden Parallelogramme DB und D A ausmachen würde, von deren andern Hälfte die noch übrigen Kreisabſchnitte über D B und D A doch nur ein Theil ſind.

d) Gleichfalls wenn wir durch wiederholtes Halbiren ein reguläres Vieleck von immer mehr Seiten um den Kreis beſchreiben, ſo bleibt dies ($\frac{1}{2}$ n . b . 1) zwar immer größer als der Kreis, der Unterſchied kann aber wieder unter jede gegebene Größe gebracht werden.

Denn hier vermindert ſich der Unterſchied zwiſchen Kreis und Polygon bey jeder folgenden Halbirung um mehr als die Hälfte. Ueber jeder halben Seite des n Ecks vermindert ſich das 2 n Eck gegen das n Eck um Δ G B F, welcher größer iſt als der Raum zwiſchen D G, G B und dem Bogen D B. D G $=$ G B iſt nemlich kleiner als G F, weil G F Hypotenuſe, G B Kathete des rechtwinkligen Dreyecks G B F iſt. Folglich iſt Δ D G B $<$ Δ G B F und noch vielmehr der genannte Raum, um den das 2 n Eck noch den Kreis übertrifft, weil dieſer nur ein Theil des Δ D G B iſt.

e) Das Loth CE aus dem Mittelpunkt auf die Polygonſeite kann dem Radius ſo nahe kommen, als man will. Denn es ſey DE eine ſolche Grenze, ſo errichte man auf CD in K das Loth AB, welches den Kreis in A und B ſchneidet und nun ſuche man durch Halbirungen nur einen Bogen kleiner als AB, ſo iſt deſſen Sehne eine Polygonſeite kleiner als die Sehne AB, alſo entfernter wie dieſe von C; CE alſo um weniger als um ED von r unterſchieden.

f) Da das innere Polygon $= \frac{1}{2}\, na \times CE$, das äußere $= \frac{1}{2}\, nbr = \frac{1}{2}\, na \frac{r^2}{CE}$: ſo verhalten ſich beyde wie $CE : \frac{r^2}{CE} = CE^2 : r^2$, welches Verhältniß der Gleichheit ſo nahe kommen kann, als man will. Der Unterſchied zwiſchen beyden kann ſo gering werden, als man will, und da der Kreis immer noch zwiſchen ſie fällt und eine feſte Grenze zwiſchen beyden bildet; ſo können wir dadurch ſeinen Juhalt ſo genau angeben, als verlangt wird.

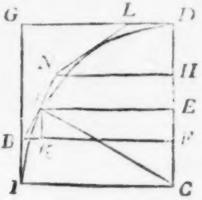
g) Der Umfang des innern Polygons wird immer größer, weil $c > \frac{1}{2} a$, da es Hypotenuſe, $\frac{1}{2} a$ aber nur Kathete iſt; dabey nähert ſich aber jeder folgende Umfang mehr dem Kreiſe, ſeine Peripherie muß alſo größer ſeyn, als der Umfang irgend eines anzugebenden innern Polygons.

h) Der Umfang der äußern Polygone nimmt immer ab, weil $d = DG + GB$; $\frac{1}{2} b = DG + GF$; aber $GB < GF$ iſt. Im Abnehmen nähert er ſich aber immer mehr der Peripherie des Kreiſes, dieſe muß alſo kleiner ſeyn, als jedes anzugebenden äußern Polygons Umfang.

1) Der Umfang des innern Polygons iſt = na, der des äußern $nb = na \frac{r}{CE}$. Das Verhältniß $r : CE$ kann aber der Gleichheit ſo nahe kommen, als man will, folglich kann der Unterſchied des äußern und innern Umfangs ſo nahe gleich werden, als man will. Da nun die Peripherie noch zwiſchen beyden liegt: ſo kommt dieſe alſo noch vielmehr jedem ſo nahe, als man will. Nun iſt der Inhalt des äußern Polygons $= \frac{1}{2} nbr$, wo nb der Peripherie ſo nahe kommt, als man will, während zugleich der Inhalt dem Kreiſe ſich ſo viel nähert, als man will: folglich iſt der Kreis von einem Dreyeck, deſſen Höhe der Radius und deſſen Grundlinie die Peripherie iſt, um keine anzugebende Größe unterſchieden.

2) Schwieriger ſind die Beweiſe für die Berechnung der Kugel aus dieſen Vorausſetzungen. Dabey berufen ſich unſere neuen Syſteme meiſt auf Summen unendlich kleiner Größen. Streng können wir ihn ſo ordnen.

Fig. 23.



a) Auf CD (Fig. 23.) ſey das Quadrat CG und der Quadrant DAI beſchrieben, um den letztern aber ein reguläres Vieleck einer graden Anzahl Seiten, deren einer Berührungspunkt in D, ſo iſt I wieder einer, zwiſchen beyden liegen beliebig viele. Eine Seite des Polygons heiße BN. Man fälle aus ihrer Mitte A, aus B und aus N Lothe auf CD, ziehe den Halbmeſſer AC und endlich das Loth AK von A auf BF.

Wird dieſe Figur um CD als feſte Axe umgedreht, ſo beſchreibt das Quadrat einen Cylinder, der Quadrant eine Halbkugel und das Viereck FBNH einen abgekürzten Kegel.

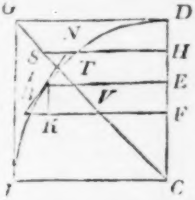
Die Seitenfläche dieſes Kegels iſt gleich $\pi BN (NH + BF)$. Aber $NH + BF = 2 AE$; folglich die Fläche $= 2\pi BN \times AE = 4\pi BA \times AE$. Wegen des rechten Winkels bey A iſt $\angle ABF = \angle ACD$; $\triangle BAK \sim \triangle CAE$, alſo $BA : AK = CA : AE$. $AK = FE$, daher $BA \times AE = CA \times FE$. Alſo iſt dieſe Fläche $= 4\pi CA \times FE = 2\pi CA \times FH$, d. h. ſie iſt gleich der krummen Seitenfläche eines Cylinders, deſſen Halbmeſſer die Grundfläche $= CA$, die Höhe $= FH$.

Vergleichen wir nun hiermit die ganze krumme Oberfläche des Körpers P, der durch Umdrehung des Polygons um CD entſteht, ſo entſpricht jeder Seite deſſelben außer der oberſten halben an D und der unterſten an I wieder ein ſolcher abgeſtumpfter Kegel, die unterſte halbe Seite BI beſchreibt ſelbſt eine Cylinderfläche mit dem Radius AC, die oberſte aber einen Kreis um Mittelpunct D. Die Höhen der Cylinder, wie CF, FH, HD, deren Seitenflächen die einzelnen Kegelflächen gleich ſind, liegen alle auf CD neben einander, ihre Summe iſt jedesmal $=$ CD. Die unterſte Cylinderfläche BI und alle Kegelflächen zuſammen ſind alſo $= 2\pi CA \times (CF + FH + HD) = 2\pi CA \times CD = 2\pi CA^2$; ſie ſind gleich der Seitenfläche des Cylinders, den das Quadrat der CD beſchreibt.

Nehmen wir alſo die Seite des Polygons $= b$, den Radius $= r$: ſo iſt die ganze Oberfläche des Körpers $P = 2\pi r^2 + \frac{1}{2}\pi b^2 = 2\pi (r^2 + \frac{1}{4}b^2.)$

Es läßt ſich aber durch fortgeſetztes Halbiren immer ein Polygon angeben, deſſen Seite kleiner als jede gegebene Größe iſt, deſſen Oberfläche alſo um weniger als jede gegebene Größe von $2\pi r^2$ oder der Seitenfläche des Cylinders verſchieden iſt. Aber ſo wie man b kleiner nimmt, nähert ſich über jede Gränze hinaus die Oberfläche von P der Kugelfläche um CD, die halbe Kugelfläche iſt alſo um keine anzugebende Größe größer als die Seitenfläche des Cylinders und die ganze Kugelfläche iſt $= 4\pi r^2$.

Fig. 24.



b) Um nun auch noch den Inhalt des Körpers P zu beſtimmen, ziehe man Fig. 24. in einer der vorigen ähnlichen Figur noch CG, ſo wird bey der Umdrehung ΔCDG einen ſenkrechten Kegel beſchreiben. Durch Parallelen, wie NH, BF wird beym Umdrehen der Körper P in lauter abgeſtumpfte Kegel getheilt, deren Höhen HF über einander auf CD liegen und mit dem Cylinder, deſſen Höhe BI (Fig. 33.) iſt, die ganze CD einnehmen. Zwiſchen allen dieſen Parallelen liegt jedesmal auch ein Stück des Kegels, der durch Δ CDG beſchrieben worden, welches zwiſchen allen Parallelen auch ein abgeſtumpfter Kegel iſt, außer unten an C, wo der Kegel mit der Höhe BI die Spitze des ganzen macht.

Hier iſt nun der Inhalt des abgeſtumpften Kegels, den HNBF beſchreibt $= \frac{1}{3}\pi HF\ ((NH + FB)^2 - NH \times FB)$; und weil $NH + FB = 2AE$, wird dies $\frac{1}{3}\pi HF \times (4AE^2 - NH \times FB)$. Aber $NH = AE - BK$; $BF = AE + BK$, folglich der Inhalt $= \frac{1}{3}\pi HF \times (4AE^2 - AE^2 + BK^2) = \frac{1}{3}\pi HF \times (3AE^2 + BK^2)$.

Auf derſelben Höhe HF beſchreibt aber SHFV ein abgeſtumpftes Stück des Kegels mit CGD, deſſen Inhalt $= \frac{1}{3}\pi HF\ ((SH + VF)^2 - SH \times VF) = \frac{1}{3}\pi HF \times (4TE^2 - SH \times VF)$. Es iſt aber $SH = CH$; $VF = FC$; $TE = CE$; dies wird alſo $\frac{1}{3}\pi HF\ (4CE^2 - CH\,.\,CF)$ und weil $CH = CE + EF$; $CF = CE - EF$, iſt dies $= \frac{1}{3}\pi HF\ (3CE^2 + EF^2)$.

Addirt man nun das Stück des Körpers P und des Kegels für dieſelbe Höhe HF zuſammen: ſo findet ſich die Summe =

$$\frac{1}{3}\pi HF\ (3AE^2 + BK^2 + 3CE^2 + EF^2).$$

Aber $AE^2 + CE^2 = r^2$; $FE^2 + BK^2 = BA^2 = \frac{1}{4} b^2$, alſo die Summe $= \frac{1}{3} \pi HF (3 r^2 + \frac{1}{4} b^2)$.

Für das unterſte Stück BI über C wird $HF = \frac{1}{2} b$. Dem Körper P gehört ein Cylinder mit dem Radius r und der Höhe $\frac{1}{2} b = \pi r^2 . \frac{1}{2} b$. Dem entſpricht die Spitze des Kegels, deren Radius und Höhe $= BI = \frac{1}{2} b$, der alſo $= \frac{1}{3} \pi . \frac{1}{4} b^2 . \frac{1}{2} b$; die Summe iſt alſo wieder $= \frac{1}{3} \pi . \frac{1}{2} b (3 r^2 + \frac{1}{4} b^2)$.

Dieſes $\frac{1}{2} b$ und alle Werthe von HF zuſammengenommen ſind aber $= CD = r$. Die Summe des Körpers P und des Kegels findet ſich alſo, wenn man r in jener Form I ſtatt HF ſetzt; ſie iſt $= \frac{1}{3} \pi r (3 r^2 + \frac{1}{4} b^2) = \pi r^3 + \frac{1}{3} \pi r . \frac{1}{4} b^2$.

Der erſte Theil πr^3 iſt gleich dem Cylinder, den das Quadrat der CD beſchreibt; der andere Theil $\frac{1}{3} \pi . \frac{1}{4} b^2 . r$ iſt ein Kegel, für den der Halbmeſſer der Grundfläche $\frac{1}{2} b$ und deſſen Höhe $= CD$. Die Summe von P und dem Kegel CDG übertrifft alſo immer den Cylinder um den letzt genannten Kegel. Je mehr Seiten aber das Polygon bekommt, deſto kleiner wird der zweyte Theil, zugleich nähert ſich P der Halbkugel, und da b unter jede Gränze fallen kann: ſo wird für die Kugel ihre Summe mit dem Kegel gleich dem Cylinder.

Die Summe von P und dem Kegel iſt $= \pi r^3 + \frac{1}{3} \pi r . \frac{3}{4} b^2$. Nun iſt der Kegel ſelbſt $= \frac{1}{3} \pi r^3$, alſo iſt P für jedes Polygon $= \frac{2}{3} \pi r^3 + \frac{1}{3} \pi r . \frac{1}{4} b^2$. P iſt immer um den letztgenannten Kegel größer als $\frac{2}{3}$ des Cylinders. Aber je kleiner b wird, und je mehr

Seiten das Polygon hat, deſto kleiner wird der letzte Theil, ja er ſinkt mit b unter jede gegebene Größe. Zugleich nähert ſich der Körper P immer mehr der Kugel, die Kugel kann alſo um nichts angebliches von $\frac{2}{3}$ des Cylinders unterſchieden ſeyn, ſie iſt $= \frac{2}{3}$ deſſelben.

Mit dieſer Darſtellung will ich keineswegs dem entgegen treten, was E. G. Fiſcher (über den eigentlichen Sinn der höhern Analyſis S. 123.) über dieſe Exhauſtionsmethode der Alten urtheilt. Die Anwendung dieſer Methode iſt vollgültig und conſequent eben deshalb, weil bey ihr die richtigen Begriffe vom unendlich Kleinen zu Grunde liegen. [Wollen wir uns darüber klarer werden, wie die gebrochenen Linien des innern und äußern Polygons in die Kreislinie, und im Allgemeinen wie die gebrochnen Linien aus Sehnen und die aus Tangenten in die krumme Linie zuſammen fallen, ſo müſſen wir unvermeidlich dabey die ausgebildeten Begriffe vom unendlich Kleinen anwenden, deren anſcheinende Schwierigkeiten eben dadurch gehoben werden, daß man allgemeiner anerkennt, wie die mathematiſche Demonſtration eigentlich eine Conſtruction für die reine Anſchauung ſey. Denn, für unſern Fall, alle Vergleichung der graden Linien mit krummen kann nur durch dieſe unmittelbare reine Anſchauung und nicht allein durch vermittelnde Schlüſſe erhalten werden. Es ſind z. B. Sätze von rein geometriſcher Evidenz, daß eine grade Linie am Berührungspunct mit einer krummen, deren Tangente ſie iſt, ein Differential gemein hat, daß hingegen zwey grade Linien durch einen Punct, die alſo einen endlichen Winkel mit einander machen, auch nicht einmal ein Differential mit einander gemein haben können.

Die erſte Aufklärung in dieſen Dingen wird nicht durch die Abmeſſung der Begriffe, ſondern durch die rein anſchauliche Conſtruction der ſtetig veränderten Richtungen erhalten. Daher ſind die größten Entdeckungen mit Hülfe dieſer Conſtructionen früher gemacht worden, als ein tadelfreyer Ausſpruch dieſer Theorien gefunden wurde. Volle Freyheit der Ueberſicht und volle Sicherheit der Methode fordert aber die Vereinigung von beyden.

Zweyter Theil.
Reine Bewegungslehre.

Einleitung.

§. 73.

Die zweyte Aufgabe, welche wir uns gegeben haben, war die philoſophiſche Unterſuchung der reinen Bewegungslehre. Dieſe Wiſſenſchaft iſt nemlich gleichſam die Philoſophie der angewandten Mathematik. Die reine Bewegungslehre, fanden wir oben, ſey eine auf metaphyſiſche Erkenntniß angewandte Mathematik, in ihr liege eigentlich das Syſtem der ganzen vollſtändig wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des Menſchen, ſie ſey der reine Theil der äußern Naturlehre.

Für dieſe Aufgabe wollten wir nun nicht die reine Metaphyſik, ſondern die Anwendung der Metaphyſik auf Mathematik betrachten, ſo weit dieſer eine philoſophiſche Beurtheilung noch förderlich ſeyn kann.

Die reine Bewegungslehre iſt uns als ſelbſtſtändige Theorie zuerſt von Newton ausgebildet worden, hat aber durch Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft von Seiten der Philoſophie her ganz neue Aufklärungen erhalten. Jetzt käme es darauf an, die Mathematik des Newton mit der Philoſophie des Kant glücklich zu vereinigen. Dies iſt bey uns mehrfach verſucht worden, aber bisher, wie in deutſcher Philoſophie gewöhnlich, von den verſchiedenen Lehrern auf ſo widerſtreitende Weiſe, daß ſich im Ganzen noch wenig ſicherer Erfolg ausgewieſen hat. Ich gebe zu dieſen Bemühungen hier auch meinen Verſuch und bleibe nochmals bey dem Begriff unſerer Aufgabe ſelbſt ſtehen, weil die Anſprüche an eine Erkenntniß a priori von der Materie unter uns, von mehrern unſrer einſichtsvollſten Mathematiker, namentlich von E. G. Fiſcher, dem trefflichen Verfaſſer der mechaniſchen Phyſik, noch für ungültig gehalten werden, auch Laplace *) daſſelbe vorauszuſetzen ſcheint.

Fiſcher wendet ein, daß aus dem anerkannt empiriſchen Begriff der Materie keine Erkenntniß a priori gewonnen werden könne und ſcheint ſo die metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft ganz zu verwerfen. Dieſes aber nur durch eine Irrung.

Allerdings kennen wir das Daſeyn keines Körpers anders als durch Erfahrung, auch können wir für irgend einen einzelnen Körper nur durch Erfahrung ausmachen, welche unter allen überhaupt möglichen körperlichen Eigenſchaften dieſem grade zukommen. Denn

---

*) Mecan. cel. l. I. ch. 2.

a priori erkennen wir nur allgemeine Geſetze und nicht Einzelweſen.

Erſt bey den allgemeinen Geſetzen kommt der Unterſchied in Frage. Allgemeine Geſetze lernen wir nemlich zuerſt immer nur durch Abſtractionen von einzelnen Erfahrungen, durch einen regreſſiven Gedankengang kennen. Aber dieſe Abſtraction iſt von zwey weſentlich verſchiedenen Arten. In den Fällen des ſpeculativen Verfahrens iſt ſie eine Zergliederung unſers eignen Gedankers und macht uns klar, welche allgemeine und nothwendige Wahrheiten jeder Menſch bey dieſer oder jener Art von Beurtheilungen unvermeidlich als wahr vorausſetze. Dieſes ſind die Erkenntniſſe a priori und aus ihnen bilden ſich die reinen Theorien der Wiſſenſchaften.

Die andern Fälle hingegen ſind die Fälle des inductoriſchen Verfahrens. Hier errathen wir mit Hülfe von unvollſtändigen Inductionen Naturgeſetze, die nur aus Erfahrungen folgen, aus dieſen bewieſen werden müſſen, und die wir nicht a priori erkennen. Aus ſolchen Geſetzen bilden ſich die empiriſchen Theorien. Wir erkennen z. B. bis jetzt die Geſetze, nach denen ſich die Lichtſtrahlen bewegen, die Geſetze der Elektricität und viele andere auf dieſe letztere Art.

Daß wir aber auch für die Materie vieles a priori erkennen, wird nun leicht klar ſeyn. Nach Geſetzen a priori machen wir alle Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie für ſie geltend und a priori erkennen wir die Beharrlichkeit der Maſſe, die Trägheit der Maſſe, ſo wie das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. In dieſen letztern aber ſind die beſtimmenden Begriffe von Weſen, Urſach und Wechſelwirkung von metaphyſiſchem Urſprung.

Der eigentliche Grund dieſer Irrungen ſcheint mir darin zu liegen, daß bisher der Anſpruch, den die reine Bewegungslehre an die Naturlehre zu machen hat, nicht klar genug angegeben wurde. Ich habe deswegen ſchon oben zu zeigen geſucht, daß hier alles auf die rechte Diſciplin der Hypotheſen ankomme.

Der Anfang aller Naturlehre iſt die Erfahrung. Die Erfahrung fordert uns für die Gebiete der Erſcheinungen Erklärungen ab. Aber wo ſollen wir die Erklärungsgründe erfragen und welches iſt die Prüfung der Tauglichkeit einer Erklärung?

Hier zeigt uns die reine Theorie die allgemeinſten Grundgeſetze aller Erklärungen für körperliche Erſcheinungen. Jede Maſſe nimmt einen Raum ein und bewegt ſich im Raum, und die reine Bewegungslehre gibt uns die nothwendigen allgemeinen Geſetze der Bewegung und der bewegenden Kräfte an; ſie zeigt uns die Arten möglicher Bewegungen und bewegender Kräfte; ſie beſtimmt uns, welche Bewegungsarten und welche Kräfte die einfachſten, welche dagegen die daraus zuſammengeſetzten ſeyen.

Die reine Theorie ſchreibt uns alſo nicht einen beſtimmten Erklärungsgrund beſtimmter Erſcheinungen vor, ſondern ſie leitet uns nur im Suchen und zeigt uns, wenn wir in irgend einem Gebiet das Ziel einfachſter Erklärungen erreicht haben.

Hierin weicht meine Anſicht von der Kantiſchen und noch beſtimmter von der Schultziſchen *) ab. Ich ſage z. B. gegen jene, es iſt unmöglich, daß die Philoſophie beweiſen könne: jede Materie müſſe eine Anziehungskraft haben, die in aller Materie der Maſſe proportional wirke. Der Begriff der Anziehungskraft läßt nemlich unzählige Grade der Stärke der Anziehung zu, und wie kann man unternehmen a priori zu beſtimmen, welcher von dieſen Graden für eine gewiſſe Quantität der Materie der zugehörige ſey? Das läßt ſich nicht denken. Wir müſſen die Möglichkeit ins Unendliche verſchiedener Grade der Anziehung und Zurückſtoßung für gegebene Maſſen vorausſetzen. Wenn aber die Erfahrung entſchieden hat, daß ſich ein Kreis von Erſcheinungen durch die Vorausſetzung einer der Maſſe proportionalen mit gegebenem Grad der Anziehung im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung wirkenden Kraft erklären laſſe, ſo ſagt die reine Theorie dazu, daß dies einer der geometriſch einfachſten Erklärungsgründe ſey und daß niemand für dieſe Erſcheinungen je eine noch einfachere Erklärung finden werde.

So entwickelt alſo die reine Theorie ihre allgemeinſten Geſetze nur in abstracto, ſie bietet ſie nachher als Erklärungsgründe für beſtimmte Claſſen von Erfah-

---

*) wie ſie in deſſen Anfangsgründen der reinen Mechanik dargeſtellt iſt.

rungen an, leitet dadurch im Suchen nach Erklärungen und beſtimmt am Ende, wie befriedigend eine verſuchte Erklärung ſey.

§. 74.

Das wichtigſte für meine Anſicht iſt aber die anfangs gegebene Behauptung, daß bey gelungener Ausbildung irgend eines Theils der angewandten Mathematik oder der mathematiſchen Phyſik die Erklärungsgründe ſelbſt nicht aus der Erfahrung, ſondern aus der reinen Bewegungslehre entlehnt werden müſſen.

Newton gab zuerſt dieſer reinen Bewegungslehre ihre Selbſtſtändigkeit, indem er nicht Erfahrungen, ſondern die a priori beſtimmbaren Geſetze von der Quantität der Bewegung, von der Beharrlichkeit und Trägheit der Maſſe und von der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung zu Grunde legte.

Allein er ſelbſt erkannte hier die rein mathematiſche Natur der Erkenntniß von den erſten Geſetzen der Bewegung nicht an und meinte, wie ſo viele ſeiner Nachfolger, namentlich Laplace in der eben angeführten Stelle, dieſe Grundgeſetze der Erfahrung abfragen zu müſſen. Laplace meint das Geſetz der Trägheit und ſelbſt das Geſetz $p = \frac{v}{t}$, nach welchem die Kraft p durch die entſtandene Geſchwindigkeit v und die Zeit t gemeſſen wird, der Beobachtung zu entlehnen. Wir haben es aber hier nur mit Grundbeſtimmungen a priori und mit unſern eigenen Begriffen zu thun. Dies geht daraus hervor, daß die Beobachtung dieſen Grundgeſetzen gar nicht widerſprechen kann, indem wir ſie ſchon als Principien der Beurtheilung jeder möglichen Beobachtung vorausſetzen. Wenn wir z. B. gewiſſe Erſcheinungen aus der Zuſammenwirkung beſtimmter angenommener Kräfte zu erklären verſuchen und die Erſcheinung nun mit dem Geſetz $p = \frac{v}{t}$ nicht übereinſtimmt, ſo würde die Beobachtung die Wahl laſſen, ob wir ein anderes Geſetz der Kraft oder noch andere als die bisher in Rechnung gebrachten Kräften zur Erklärung der Erſcheinungen vorausſetzen wollten. Aber noch nie hat ſich ein beſonnener Mathematiker auf dieſe Wahl eingelaſſen, ſondern jeder wird im fraglichen Fall das Geſetz $p = \frac{v}{t}$ unangetaſtet laſſen und die Beobachtung nur um andere mit einwirkende, bisher aber noch nicht aufgefundene, nach demſelben Geſetz wirkende Kräfte befragen. Dies aber offenbar deswegen, weil ſich uns jene Grundſätze von ſelbſt als nothwendige Principien aller Beurtheilung von Bewegungen aufdringen.

Aus dieſen Grundgeſetzen der reinen Bewegungslehre ſind nun zwey Methoden zur Ausbildung der Theorien abzuleiten. Ich will die eine die directe, die andere die indirecte nennen. Die directe Methode geht von einem gegebenen Geſetz der wirkenden Kräfte aus und leitet daraus den Erfolg der Bewegungen ab, wie dies z. B. in der Theorie der allgemeinen Gravitation geſchieht.

Die indirecte Methode hingegen ſetzt nur unbeſtimmte Geſetze der Beurtheilung von Bewegungen voraus, welche abgeſehen von der beſondern Beſchaffenheit der zwiſchenwirkenden Kräfte nach allgemeinen Verhältniſſen gelten, und wornach ſich manche Erfolge beurtheilen laſſen, wenn man auch die zwiſchenwirkenden Kräfte noch nicht kennt. Dahin gehören Regeln wie folgende: durch die innern Gegenwirkungen eines Syſtems von Maſſen kann der Schwerpunkt des Syſtems nicht verrückt werden; ein Punct ruht, wenn er mit gleicher Quantität der Bewegung nach grade entgegengeſetzten Richtungen bewegt wird. Eben dahin gehört Johann Bernoulli's Geſetz von der Erhaltung der lebendigen Kräfte und Maupertuis Geſetz der kleinſten Wirkungen.

Alle Theorie geht nun hier von der Erfahrung aus, aber die Erfahrung lehrt uns nicht die Geſetze der Bewegung, ſondern ſie fordert uns nur auf, ſie zu ſuchen und die Fälle der Anwendung reiner Geſetze auf die einzelnen Erſcheinungen zu beſtimmen. So wird man bey der Behandlung einzelner Erfahrungen immer zuerſt auf indirecte Methoden geführt werden, da wo man noch nicht alle Geſetze der einwirkenden Kräfte errathen hat.

Solche Theorien aber mußten anfangs mangelhaft bleiben, indem man ſich theils nur auf einzelne Erfahrungen ſtützte, um allgemeine Geſetze abzuleiten, theils um die Lücken zu ergänzen, philoſophiſche Begriffe mit einmengte, über die man ſich ſelbſt nicht recht verſtand.

Dahin gehören alle Irrungen und Streitigkeiten in der Mechanik.

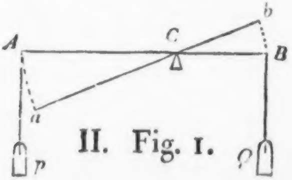
Descartes philoſophirte zu früh über die Geſetze des Stoßes und ſtellte deswegen falſche Regeln auf. Der Streit über das **Carteſianiſche** und **Leibnitziſche** Maaß der Kräfte entſtand im Grunde nur daher, weil man die Beharrlichkeit und Trägheit der Materie, anſtatt ſie nach allgemeinen Begriffen zu beſtimmen, von den Beyſpielen des Falles der Körper und des Stoßes ableitete.

Bernoulli ſtellte ſein Geſetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte, (welches er wol vorzüglich nur von der Wirkung ſolcher Maſchinen abgeleitet hatte, in denen fallende Maſſen die bewegende Kraft ſind und bey deren Theorien von Reibung und ähnlichem Widerſtand abgeſehen wird,) in zu unbeſtimmter Form auf und ſchützte es durch ein falſches Philoſophem.

Maupertuis fand ſein Geſetz der kleinſten Wirkung nur durch die Induction und begründete es fälſchlich aus teleologiſchen Principien, da es doch als ein ganz allgemeines Naturgeſetz der indirecten Methode aus den erſten Grundſätzen der Bewegung folgt.

Beſonders wichtig iſt mir aber der Fall der **Theorie des Hebels** und der früheren mislungenen Verſuche zu einer Theorie des Parallelogramms der Kräfte. Man legt gewöhnlich der Elementartheorie der angewandten Mathematik die Lehre vom Hebel wegen ihrer Leichtigkeit und Anſchaulichkeit zu Grunde. Wenn damit aber zugleich eine Grundlehre von der Bewegung überhaupt gegeben werden ſoll, ſo wird die Theorie des Hebels leicht für einfacher genommen, als ſie in der That iſt. Dieſe ganze Theorie beruht eigentlich auf den drey zugegebenen Sätzen: 1) Die Größe der Bewegung wird durch das Product der Maſſe in die Geſchwindigkeit gemeſſen; 2) wenn ein Punct mit gleicher Quantität der Bewegung nach entgegengeſetzten Richtungen bewegt wird, ſo iſt er in Ruhe; 3) der Satz vom Parallelogramm der Kräfte für den Winkelhebel.

Die Lehre vom Hebel macht dieſe Geſetze allerdings in einfachen Beyſpielen anſchaulich, allein ſie beweiſt nur unter Vorausſetzungen, deren theoretiſche Behandlung weit ſchwieriger iſt, als die Theorie dieſer Geſetze. Man täuſcht ſich immer, wenn man meint, eins dieſer Geſetze aus der Theorie des Hebels ableiten zu können. Ich betrachte nur den einfachſten Fall. A B (Fig. 1.) ſey ein doppelarmiger Hebel, deſſen Ruhepunct in C und der von den in A und B befeſtigten Gewichten P und Q niedergezogen wird. Hierbey ſetzen wir nun in der gewöhnlichen Behandlung voraus, daß durch die Seile A P und B Q und die unbiegſame Stange A B, ſo wie durch die Unterlage in C vermittelſt der



II. Fig. 1.

uns ſo wenig bekannten Geſetze der Starrheit und der Biegſamkeit, ein Syſtem der Gegenwirkung zwiſchen den Gewichten P und Q bewirkt werde, ſo daß Seil und Unterlage nicht nachgeben und die Stange ſich nicht biegt, alſo durch jedes der Gewichte nur eine Drehung des ganzen Syſtems um C bewirkt werden könnte. Dann können wir nach indirecter Methode bemerken, daß, ſo wenig uns die wirkenden Kräfte bekannt ſind, doch im Ganzen die Bedingung liege: wenn durch irgend eine Kraft die Stange gedreht und aus der Lage A B in die a b gebracht wird, ſo muß dieſe Kraft das ganze Syſtem in Bewegung ſetzen und daſſelbe um C D drehen. Dabey bewegt ſich der Punct A durch den Bogen A a und der Punct B durch den Bogen B b. Jeder Punct an der Stange hat ſeine vorgeſchriebene Geſchwindigkeit im Verhältniß zu jedem andern, und dieſe Geſchwindigkeiten verhalten ſich wie ähnliche Bogen, mit der Entfernung vom Ruhepunct als Halbmeſſer beſchrieben. Die Geſchwindigkeiten verhalten ſich alſo wie die Entfernungen vom Ruhepunct, wie A C : C B, und die Richtungen der Bewegungen auf entgegengeſetzten Seiten von C ſind ſich im Anfangsaugenblick ſenkrecht auf A B entgegengeſetzt. Sollen alſo hier zwey Kräfte ſich einander im Gleichgewicht halten, ſo müſſen, um gleiche Quantität der Bewegung gegen einander wirken zu laſſen, die Maſſen an entgegengeſetzten Seiten von C ſich umgekehrt wie die Entfernungen von C verhalten, d. h. es muß $P \cdot AC = Q \cdot CB$ ſeyn, wenn P und Q ſich einander das Gleichgewicht halten ſollen.

In der reinen Theorie muß alſo das Geſetz des ſtatiſchen Momentes aus dem Carteſianiſchen Geſetz und dem Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung gefolgert werden, und ſelbſt dies kann, ſo lange uns die Geſetze der Cohäſion ſo wenig bekannt ſind, nur nach indirecten Methoden geſchehen. Die gewöhnliche Behandlung iſt für die Anwendung in der angewandten Mathematik und beſonders für die Maſchinenlehre allerdings zulänglich. Allein wer da meint, durch ſie zu Grundlagen der reinen Bewegungslehre gelangt zu ſeyn, der irrt ſich ſehr.

Dieſe und die mathematiſche Naturphiloſophie fordern für ihre Theorien directe Methoden und müſſen von der metaphyſiſchen Feſtſtellung der Newtoniſchen Grundgeſetze ausgehen. Denn, wie wir oben ſchon gezeigt haben, Newton irrt, indem er meint, dieſe Geſeze der Erfahrung abgefragt zu haben. Sie machen ihre Anſprüche a priori und können nur nach Kant in der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft gerechtfertigt werden.

Allerdings bedarf auch die mathematiſche Naturphiloſophie der indirecten Methoden (wie z. B. Laplace ſie in der Theorie der Haarröhrchenwirkung und zur Erforſchung der Geſetze der ungewöhnlichen Strahlenbrechung angewandt hat,) da wo wir aus den Erfahrungen erſt die Geſetze der wirkenden Kräfte zu errathen ſuchen. Allein ein anderes iſt der ſynthetiſche Fortgang der Theorien ſelbſt. Dieſer fordert für ſich immer die directen Methoden. Die indirecten Methoden dienen nur, um den ſchon gewonnenen Theorien einzelne Fälle der Anwendung auszumitteln.

Durch die Reſultate der nach directen Methoden fortgeſetzten Unterſuchung werden wir immer genauer über die Tauglichkeit der Hypotheſen verſtändigt werden. Was die Disciplin der Hypotheſen betrifft, ſo werden wir jede der mathematiſchen Theorie nach gleich einfache Vorausſetzung wiſſenſchaftlich für gleich brauchbar erklären müſſen. Z. B. die Annahme zurückſtoßender im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung wirkender Kräfte iſt mathematiſch eben ſo einfach als die Annahme ähnlicher Anziehungen. Demgemäß wäre der Streit über die Möglichkeit negativ ſchwerer Stoffe für Gren zu entſcheiden. Hingegen die wirkliche Anwendbarkeit beſtimmter Erklärungsgründe in einem gewiſſen Kreiſe der Erfahrungen kann nur darnach beurtheilt werden, ob einfache Vorausſetzungen zur beſtimmten Erklärung mannigfaltiger und verwickelter Erſcheinungen dienen. Hypotheſen hingegen, unter denen die Erklärungen nur unbeſtimmt gegeben werden können, unter denen die Erklärungen Lücken laſſen, auch ſolche, die immer neuer Hülfshypotheſen bedürfen, oder endlich ſolche, bey denen die Vorausſetzungen nicht einfacher ſind, als die aus den Inductionen für die Erſcheinungen ſelbſt abgeleiteten Geſeze, haben wiſſenſchaftlich keine Anſprüche zu machen.

§. 75.

Unſre jetzige Aufgabe iſt, die in der Metaphyſik abgeleiteten allgemeinen Geſetze der Natur auf die im Raum bewegte Materie anzuwenden und eine Beſtimmung der mathematiſchen Grund-Conſtructionen für dieſe Anwendung zu verſuchen. Dies gibt folgende Ueberſicht.

1) Die Axiomen der Anſchauung, oder die Geſetze der ſtetigen ausgedehnten Größe, betreffen hier die Bewegungen der Körper im Raum. Es wird ſich in der neuerdings ſogenannten Phoronomie (Fiſcher's Phorometrie) eine rein mathematiſche Unterſuchung der Bewegung und ihrer Arten dem Folgenden zu Grunde legen laſſen, indem wir zur geometriſchen Abſtraction der Bewegung nur noch das Verhältniß zur Zeit, in der die Bewegung geſchieht, d. h. ihre Geſchwindigkeit hinzuſetzen. So wird hier die Bewegung von Puncten in Linien zu betrachten ſeyn.

2) Die Anticipation der Wahrnehmung oder das Geſetz, daß jedes Reale einen Grad habe, wendet ſich hier auf die Grade der Dichtigkeit an, mit denen die Materie ihren Raum einnimmt, ſo daß über die Null des leeren Raumes größere Grade der Dichtigkeit ins Unendliche möglich ſind.

Dieſe Unterſuchung wird aber zugleich Weſen und Eigenſchaft, Urſach und Wirkung in der Materie mit umfaſſen müſſen und iſt in dieſem Umfang von Kant die dynamiſche Unterſuchung der Materie genannt worden.

3) Die Analogien der Erfahrung, die Beharrlichkeit der Subſtanz, das Geſetz der Bewirkung und der Wechſelwirkung erſcheinen in der Anwendung auf Materie als die Geſetze der Beharrlichkeit von

Maſſe und Kraft, Geſetz der Trägheit und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Daraus müſſen ſich alle Geſetze des Gleichgewichts und der Bewegung ableiten laſſen. Die Lehre von dieſen Geſetzen, nach denen die Bewegung erfolgt, wird *Mechanik* genannt.

4) Endlich die *Poſtulate des empiriſchen Denkens* beſtimmen hier die Grundbegriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen in der Welt der Bewegungen und werden ſo eine Lehre von der *Erſcheinung der Bewegungen*, die *Phänomenologie* der Körperwelt geben.

Wir haben es hier alſo ganz mit denjenigen Lehren zu thun, welche *Kant* in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft behandelt hat. Ich mache auf dieſe einen neuen Verſuch der Entwicklung, weil beſonders die dynamiſchen und mechaniſchen Lehren bey *Kant* für eine in der Phyſik anwendbare Conſtruction der ſpecifiſchen Verſchiedenheiten in der Körperwelt noch nicht viel zu leiſten ſchienen.

Ich werde dem gemäß 1) die Grundlehren der *Phoronomie* darſtellen, 2) in der *Dynamik* die Grundbegriffe von der Natur der Materie aufſtellen, 3) in den Grundlehren der *Mechanik* die allgemeinſten Geſetze, nach denen die Bewegungen erfolgen, abzuleiten ſuchen. Hierauf aber (auch im Entwurf von *Kant* abweichend) 4) die allgemeinſten Geſetze über die Verſchiedenheit der Stoffe als Grundlehre der *Stöchiologie* und 5) die allgemeinſten Geſetze der Geſtaltung in der Körperwelt als Grundlehren der *Morpho*-

logie einſchalten, endlich mit den Grundlehren der Phänomenologie den Beſchluß machen.

Meine Abſicht mußte hierbey auf genaue Beſtimmung der Grundbegriffe und feſte Verbindung der philoſophiſchen Sätze mit den ihnen unterzuordnenden mathematiſchen Formen gehen. Ich habe mich auf mathematiſche Ausführung einzelner Sätze nur ſo weit eingelaſſen, als es mir für dieſen Zweck erforderlich ſchien.

I. Grundlehren der Phoronomie.

Von der Bewegung der Puncte in Linien.

1) Grundbegriſſe.

§. 76.

Die mathematiſch conſtruirbaren Zuſtände der Materie ſind ihr *in Bewegung* und *in Ruhe ſeyn*.

Bewegung iſt aber die ſtetige Veränderung des Ortes, und *Ruhe* die andauernde Gegenwart eines Dinges an demſelben Ort, wobey andauernd heißt, was eine Zeit hindurch exiſtirt.

Kant meinte den Begriff der Bewegung noch allgemeiner *als Veränderung der äußern Verhältniſſe eines Dinges zu einem gegebenen Raum* erklären zu müſſen. Es iſt aber dabey kein Vortheil, wenn wir nur die Bewegung eines ganzen Körpers von der Bewegung ſeiner Theile unterſcheiden. Die Bewegungen im Sonnenſyſtem ſind von der Ortsveränderung des ganzen Sonnenſyſtems verſchieden, aber auch bey jeder Bewegung im Sonnenſyſtem verändern diejenigen Körper, die hier bewegt ſind, ihre Orte.

Nöthiger iſt es, auf die Bemerkung zu achten, welche er in Ruckſicht auf den Begriff der Ruhe gibt. Ruhe iſt die Null der Bewegung, aber darum nicht eine bloße Verneinung der Bewegung, ſondern ein poſitiver Zuſtand der andauernden Gegenwart an einem Orte. Es ſind nemlich Bewegungen in entgegengeſetzten Richtungen, d. h. auf derſelben graden Linie von A nach B und von B nach A entgegengeſetzte Größen, welche nach dem Geſetz der Stetigkeit nur durch Null in einander übergehen können, d. h. durch eine Gegenwart des Punctes auf irgend einer Stelle der graden Linie, ſo daß ihm in dieſem Augenblick keine Bewegung zukommt. Dabey iſt noch zu bemerken, daß „im Zuſtand der Ruhe ſeyn“ und „in dieſem Zuſtande beharren“ verſchiedene Begriffe ſind, denn es kommt noch darauf an, ob der Zuſtand ſelbſt andauert oder nicht. Ein Körper werde z. B. ſenkrecht in die Höhe geworfen, er wird nach und nach immer langſamer ſteigen, in einer gewiſſen Höhe zur Ruhe kommen, aber dann ſogleich wieder zu fallen anfangen. Dieſer Körper iſt in ſtetiger Veränderung ſeiner Bewegung. Hörte die Schwerkraft der Erde in irgend einem Augenblick ſeines Aufſteigens auf, in ihn zu wirken, ſo würde er mit beſtimmter Geſchwindigkeit dieſes Augenblicks gleichförmig aufwärts fortgehen. Hörte die Schwerkraft während ſeines Zuruckfallens auf, auf ihn zu wirken, ſo würde er abwärts mit der Geſchwindigkeit des Augenblicks gleichförmig fortgehen, (wie dies an Athoods Maſchine gewieſen wird.) Hörte endlich die Schwerkraft grade in dem Augenblick auf, in ihn zu wirken, da er den höchſten Punct ſeines Aufſteigens erreicht hatte, ſo würde er hier in Ruhe bleiben. Er iſt alſo in dieſem Augenblick im Zuſtande der Ruhe, ohne jedoch bey freyer Gegenwirkung in der Natur, wo die Kraft nicht zu wirken aufhört, in demſelben wirklich zu beharren.

§. 77.

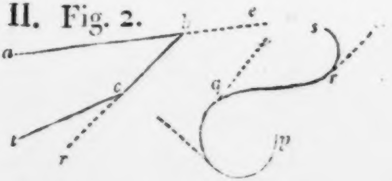
1) Geometriſch iſt die einfachſte Abſtraction eines Ortes der Punct. Wollen wir die Erkenntniß von Bewegung und Ruhe auf Begriffe bringen oder berechnen, ſo müſſen wir ſie durch die Bewegungen von Puncten in den bewegten Körpern beſtimmen. Daher ſind hier die einfachſten Verhältniſſe diejenigen, wo wir die Bewegung des ganzen Körpers durch die Bewegung eines Punctes in ihm zu beſtimmen vermögen.

Alle nach Begriffen beurtheilbare Bewegung muß alſo durch die Bewegung von Puncten (z. B. von Schwerpuncten beſtimmter Maſſen) beſtimmbar ſeyn und die Grundbegriffe werden nach der Bewegung von Puncten in Linien abgemeſſen.

2) Die Bewegung eines Punctes heißt *zuſammengeſetzt*, in wiefern ſie aus mehreren Bewegungen, welche ihre Theile ſind, beſteht.

3) In jeder Linie kommt es auf ihre *Länge* und die *Richtung* ihrer Theile gegen einander an.

II. Fig. 2.



Die grade Linie hält immer dieſelbe Richtung; in der winklichten Linie abcd (Fig. 2) geht die Richtung einer graden Linie ab an einem Punct b plötzlich um einen beſtimmten Winkel ebc in die Richtung einer andern graden Linie bc über. In der krummen Linie pqrs (Fig. 2.) findet ſich eine ſtetige Veränderung der Richtung, ſo daß die Richtung jedes Theils an ihr durch die Tangente an dieſem Punct derſelben, wie z. B. an q, r, gemeſſen wird.

Der Richtung nach beſteht alſo jede Bewegung aus gradlinigen Bewegungen, die winklichte iſt auf discrete, die krumme auf ſtetig veränderte Art aus gradlinigen Bewegungen zuſammengeſetzt. Die einfachſte Art der Bewegung iſt die gradlinige.

4) Wenn ein Punct ſich eine Zeit hindurch bewegt, ſo beſchreibt er eine gewiſſe Länge ſeiner Linie, welche immer einer beſtimmten graden Linie gleich iſt. Hier heißt die Bewegung *gleichförmig*, wenn der Punct in gleichen Zeiten gleiche Längen (*Wege, Räumen* der Bewegung) durchläuft, ſie heißt *ungleichförmig*, wenn die in gleichen Zeiten beſchriebenen Wege ungleich ausfallen.

Die ungleichförmige Bewegung iſt *beſchleunigt*, wenn in auf einander folgenden Zeittheilen die Wege für gleiche Zeittheile immer größer werden; *verzögert*, wenn dieſe Wege immer kleiner werden.

Jede ungleichförmige Bewegung iſt eine zuſammengeſetzte, welche aus discreten oder ſtetigen Veränderungen von gleichförmigen Bewegungen beſteht, und die einfachſte Art der Bewegung, aus der alle andere zuſammengeſetzt iſt, iſt die gleichförmige gradlinige.

5) Bey verſchiedenen gleichförmigen Bewegungen werden die in gleichen Zeiten beſchriebenen Wege von ungleicher Länge ſeyn, die eine iſt die *langſamere*, die andere die *ſchnellere*. Jede für ſich wird ihrer Art nach durch das Verhältniß des bey ihr beſchriebenen Weges zur verfloſſenen Zeit beſtimmt ſeyn. Man nennt dies Vechältniß des beſchriebenen Weges zu der Zeit, in der der Weg beſchrieben wurde, die *Geſchwindigkeit* der Bewegung, und nennt dieſe um ſo größer, je größer der in gleicher Zeit beſchriebene Weg iſt.

6) Die gleichförmige Bewegung erfolgt alſo mit *beſtändiger* Geſchwindigkeit, jede ungleichförmige mit veränderter Geſchwindigkeit.

Die einfachſte Bewegung iſt die mit unveränderter Richtung und unveränderter Geſchwindigkeit, d. h. die gleichförmige gradlinige. Ihre Geſchwindigkeit iſt aber eine intenſive Größe von beſtimmtem Grad,

unter dem es kleinere, über dem es größere geben kann.

7) Für verſchiedene gleichförmige Bewegungen mögen die Wege S, s, die zugehörigen Zeiten T, t und die Geſchwindigkeiten V, v heißen, ſo iſt $V : v = \frac{S}{T} : \frac{s}{t}$ oder $VT : vt = S : s$. Man ſetzt alſo $V = \frac{S}{T}$, $S = VT$.

8) Da nun jede ungleichförmige Veränderung in ihren unendlich kleinen Theilen als gleichförmig beurtheilt werden kann, (Theil 1. §. 54. 2.), ſo erhalten wir für jede Bewegung die Differentialgleichung $v = \frac{ds}{dt}$; die Geſchwindigkeit iſt in jedem Augenblick einer Bewegung dem Verhältniß gleich, in welchem das Differential des Weges zum Differential der Zeit ſteht. Oder es iſt $ds = v\,dt$.

9) Die ungleichförmige Bewegung heißt **gleichförmig beſchleunigt** oder **gleichförmig verzögert**, wenn ſich die Vermehrung oder Verminderung der Geſchwindigkeit in ihr wie die Zeit verhält. Nun mögen in einer beſtimmten Zeit T hier V und S zuſammengehören, ſo iſt $V : v = T : t$. Alſo $v = \frac{V.t}{T}$ und $ds = \frac{V}{T}\,t\,dt$. Alſo $s = \frac{1}{2}\,\frac{V}{T}\,t^2 + \text{Const.}$ Wenn nun Weg und Geſchwindigkeit zugleich $= 0$ wären, ſo iſt $\text{Const.} = 0$, $s = \frac{1}{2}\,\frac{V}{T}\,t^2$. Das heißt **bey gleichförmiger Beſchleunigung verhält ſich der zurückgelegte Weg wie das Quadrat**

der Zeit und, da ſich die Geſchwindigkeit wie die Zeit verhält, auch *wie das Quadrat der Geſchwindigkeit*. Ferner für $s = S$ iſt $S = \frac{1}{2}\,\frac{V}{T}\,T^2 = \frac{1}{2}\,VT$, d. h. der Weg mit gleichförmig beſchleunigter Bewegung iſt die Hälfte des Weges, welcher in gleicher Zeit gleichförmig mit der Endgeſchwindigkeit beſchrieben worden wäre.

§. 78.

1) Eine ähnliche Abſtraction wie die der Geſchwindigkeit für die Länge des Weges iſt die für das Maaß der Veränderung der Richtung bey einer Bewegung. Die bloße Veränderung der Richtung heißt *Drehung*, und das Verhältniß der Zeit zur Größe des Winkels, um den ſich in ihr die Richtung verändert hat, heißt die *Geſchwindigkeit der Drehung*. Die Drehung iſt gleichförmig, wenn die Winkel in einer Ebene bleiben und ſich die Veränderungen der Richtung wie die Zeit verhalten.

Das einfachſte Bild der drehenden Bewegung iſt die Beſchreibung der Kreislinie um einen gegebenen Mittelpunct, in gegebener Ebene, mit gegebener Weite; die einfachſten Beyſpiele ſind die Bewegung eines Körpers im Kreis und die Axendrehung, bey der jeder Punct eines Körpers Kreiſe beſchreibt, deren Mittelpuncte in einer graden Linie durch den Körper (der Axe) liegen und deren Ebenen alle ſenkrecht auf der Axe ſtehen.

2) Die obigen Gleichungen §. 77. 7., 8., gelten auch für gleichförmige Drehungen, wenn S. s hier die Winkel bedeuten, um welche ſich die Richtung geändert hat.

Die Drehung gehört aber einer ſich verändernden Bewegung und muß alſo aus gradlinigen Bewegungen conſtruirt werden.

3) Wenn wie vorhin zu den Zeiten T. t die Drehungen Z. z gehören und die Geſchwindigkeiten C. c, ſo iſt $C : c = \frac{Z}{T} : \frac{z}{t}$. Oder $c = \frac{z}{t}$ bey gleichförmiger Drehung.

4) Für jede Art drehender Bewegung haben wir aber $dz = cdt$.

5) Und für jede Bewegung eines Punctes gelten die beyden Gleichungen: $ds = vdt$ und $dz = cdt$. Folglich $\frac{ds}{v} = \frac{dz}{c}$ oder $\frac{ds}{dz} = \frac{v}{c}$.

6) Es ſind hier z und c durch die Größe von Winkeln, alſo durch Theile des Kreisumfangs beſtimmt. Setzen wie das Verhältniß des Halbmeſſers zum halben Umfang im Kreis $1 : \pi$, ſo kann man z und c durch Theile von π beſtimmt nehmen.

Wenn eine Bewegung nun gleichförmig fortſchreitend und gleichförmig drehend zugleich iſt, ſo iſt ſie gleichförmige Bewegung im Kreis. Dann haben wir zugleich $s = vt$ und $z = ct$, ſo daß s die Länge des Bogens, z die Zahl ſeiner Grade oder ſein Verhältniß zu π bezeichnet, wir alſo $z = \frac{1}{n}\pi$ ſetzen können.

7) Setzen wir den Halbmeſſer des Kreiſes, deſſen Umfang durch die gegebene Bewegung beſchrieben wird $= r$, ſo wird alſo $s = rz = \frac{1}{n} \pi r$.

8) Nun iſt $v = \frac{s}{t}$, $c = \frac{z}{t}$ folglich $\frac{v}{c} = \frac{s}{z} = \frac{zr}{z} = r$. Es iſt $\frac{v}{c} = \frac{s}{z}$ gleich dem Halbmeſſer des Kreiſes, deſſen Umfang die gegebene Bewegung beſchreibt.

9) Da wir nun das Differential einer jeden Bewegung gleichförmig nehmen dürfen, ſo iſt das Differential jeder krummlinigen Bewegung einer gleichförmigen Bewegung nach Weg und Drehung, d. h. einer Bewegung in irgend einem Kreiſe gleich zu ſetzen, welcher der Krümmungskreis der Bahn an dieſer Stelle genannt wird, und deſſen Halbmeſſer jedesmal gleich $\frac{ds}{dz}$, gleich dem Differential des Weges dividirt durch das Differential der Krümmung ſeyn muß.

Für die freye Bewegung eines Punctes in einer krummen Linie von einfacher Krümmung, wo die Conſtruction in einer Ebene bleibt, iſt dieſer Satz von leichter Anwendung. Erfolgt hingegen die Bewegung in einer krummen Linie von doppelter Krümmung, ſo wird die Ebene des Krümmungskreiſes veränderlich und bleibt ſelbſt noch einem eigenen Geſetz der Drehung unterworfen.

2) Verhältnißmäßigkeit aller Bewegung.

§. 79.

Alle unſre Vorſtellungen von der Lage der Dinge im Raume ſind ſo relativ, daß ich meine Beſtimmungen beliebig auf irgend einen gegebenen Körper beziehen kann. Ich gehe dann von dem Orte dieſes Körpers aus und ſetze einen Raum voraus, in welchem dieſer Körper ruht und in dem ich die Lage anderer Körper gegen den erſten beſtimme.

So haben wir immer nur von relativen Räumen, die ſelbſt beweglich ſind und in Bewegung gefunden werden können, zu ſprechen, ohne je auf einen abſoluten Raum einer gleichſam feſt ſtehenden Grundform der Welt zu kommen.

Wir beobachten die Bewegung eines Körpers nur im Verhältniß zu andern ihn umgebenden und werden verhältnißmäßig den den bewegten nennen, der von vielen andern umgeben iſt, welche im Verhältniß gegen einander ihre Lage nicht ändern.

Man bedenke dafür, wie wir die Bewegung eines Körpers auf einem Schiff beurtheilen und dann auch, wie wir die Bewegungen an der Erde beurtheilen, wenn wir ihre Axendrehung und ihren Umlauf um die Sonne nicht beachten.

Für den Raum, in welchem die Erdaxe ruht, bleibt eine von Oſten nach Weſten abgeſchoſſene Kugel nur hinter dem Gewehr zurück und das Gewehr bewegt ſich von ihr weg. Die von Weſten nach Oſten abgeſchoſſene Kugel eilt hingegen dem Gewehr voraus.

Die einfachſte Art der Bewegung, das heißt die gleichförmige gradlinige, wird uns alſo nur im Verhältniß eines Körpers zu einem vorausgeſetzten relativen Raum gegeben. Daher liegt hier allen unſeren Beurtheilungen der *Grundſatz* zu Grunde: *Jede gleichförmige gradlinige Bewegung als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhenden Raume oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit angeſehen werden.*

Hieraus folgt unmittelbar: *wir können jede in einem beſtimmten relativen Raum als Ganzes conſtruirte Bewegung als aus einer beliebigen Anzahl anderer Bewegungen zuſammengeſetzt anſehen, wenn wir die Conſtruction den Bedingungen unterwerfen, daß 1) jede Theilbewegung ſich ungeſtört nach ihrem eigenen Geſetz fortſetzt und 2) die geometriſche Conſtruction der Vereinigung aller dieſer Bewegungen in dem gegebenen relativen Raume eine zuſammengeſetzte Bewegung gibt, welche mit der gegebenen ganz zuſammenfällt.*

Ferner aus dem phoronomiſchen Grundſatz ergibt ſich die *Grundregel der Anwendbarkeit* von den Geſetzen der Bewegungslehre auf wirkliche Erfahrungen auf folgende Weiſe: *) die gegenſeitigen Bewegungen im Innern eines Syſtems von Körpern erfolgen ganz auf dieſebe Weiſe, der Raum, in welchem ſich dieſes Syſtem befindet, mag nun im Ganzen ruhen, oder ſich gradlinicht fortbewegen; welches auch ausgeſprochen werden kann: dieſe gegenſeitigen Bewegungen im Innern des Syſtems erfolgen auf dieſelbe Weiſe, welche gradlinichte Bewegung mit gleicher Geſchwindigkeit und parallelen Richtungen man auch allen Theilen des Syſtems gemeinſchaftlich geben mag.

Ohne Beyhülfe dieſes Princips würden wir für die Conſtruction jeder wirklich gegebenen Bewegung ins Unendliche zum Zuſammenhang immer größerer Syſteme im Weltraum fortgedrängt und erhielten keine ſichere Anwendung der Geſetze auf beſchränkte Erfahrungen, wie ſie doch allein in unſrer Gewalt ſind.

3) Die Zuſammenſetzung der Bewegung.

§. 80.

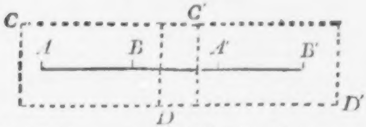
Die Zuſammenſetzung der Bewegung eines Punctes können wir für gleichförmige gradlinige Bewegung mit Hülfe des eben ausgeſprochenen Grundſatzes rein mathematiſch conſtruiren. **Kant** gab dieſe Conſtruction ſo, daß von zwey gegebenen Bewegungen die eine dem Punct, die andere dem Raum, in welchem man beobachtet, in entgegengeſetzter Richtung gegeben wird.

---

*) Newton Pr. phil. n. math. Ax. leg. 3. Cor. 5 et 6.

Noch einfacher wird die Darſtellung, wenn wir mit E. G. Fiſcher die eine Bewegung dem Punct, die andere einem relativen Raum zuſchreiben, in welchem dem Punct die erſtere zukommt. Z. B. indem wir die Bewegung eines Mannes, der auf einem Floße geht, welches den Fluß hinabtreibt, vom Ufer aus beobachten. Wir betrachten den einfachſten Fall der Zuſammenſetzung aus zwey Bewegungen. Dieſer enthält wieder drey Fälle unter ſich: 1) die beyden Bewegungen ſind in derſelben Richtung; 2) ſie ſind in derſelben graden Linie, aber in entgegengeſetzter Richtung; 3) ſie ſind in verſchiedenen Richtungen, die einen Winkel mit einander machen.

II. Fig. 3.



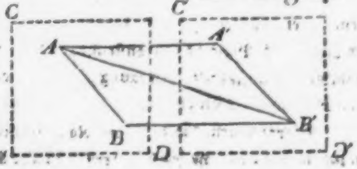
1) Es ſeyen zwey gleichförmige Bewegungen in derſelben Richtung AB' (Fig. 3.) gegeben, ſo daß in einer beſtimmten Zeit mit der einen der Punct den Weg AB, mit der andern AA' beſchreibe. Wir geben dem Punct zunächſt die Bewegung AB, laſſen ihn aber ſich damit in einem relativen Raum CD (z. B. auf einem Floß) bewegen, welcher in derſelben Zeit die Bewegung AA' macht. So iſt am Ende dieſer Zeit der relative Raum CD in die Lage $C'D'$ und die Stelle A auf ihm nach A' gekommen. Der Punct aber hat ſich im relativen Raum CD von A nach B bewegt und iſt alſo am Ende

der Zeit in B'. Für den Raum, in welchem ſich beyde Bewegungen vereinigen, (für das Flußufer,) iſt alſo der Punct von A nach B' gelangt und hat den Weg $AB' = AA' + AB$ beſchrieben, das heißt: *die zuſammengeſetzte Bewegung hat hier die Summe der beyden gegebenen Geſchwindigkeiten.*

2) Es ſey alles wie vorhin, nur ſey der Punct anfangs in B und bewege ſich mit den Bewegungen BB' und der in entgegengeſetzter Richtung genommenen BA zugleich. Man gebe die erſte dem relativen Raum, die andere dem Punct. So wird am Ende der Zeit der relative Raum in C'D' und der Punct auf ihm in A' ſeyn. Für den Raum, in welchem beyde Bewegungen zuſammengeſetzt ſind, hat der Punct alſo nur $BA' = BB' - AB$ beſchrieben. *Hier iſt die zuſammengeſetzte Geſchwindigkeit gleich der Differenz der beyden gegebenen.*

Wird alſo ein Punct mit gleicher Geſchwindigkeit nach entgegengeſetzter Richtung bewegt, ſo bleibt er in *relativer Ruhe*.

II. Fig. 4.



3) Es ſey nochmals wie zuvor, nur daß die beyden Bewegungen den Wegen AA' und AB (Fig. 4) gehören. Wir geben die erſte dem relativen Raum, die andere dem Punct, ſo kommt der relative Raum am Ende der Zeit nach $C'D'$ und der Punct auf ihm nach B'. Für den Raum, in welchem beyde Bewegungen zuſammengeſetzt ſind, hat alſo der Punct den Weg AB' zurücklegt, das heißt, wenn wir dem ſtetigen Fortſchritt eine Zeit hindurch folgen; er iſt immer auf der Diagonale des Parallelogramms hingegangen, welches aus den Wegen beyder gegebenen Bewegungen unter dem gegebenen Winkel beſchrieben wird. Die zuſammengeſetzte Bewegung iſt hier nach Richtung und Geſchwindigkeit durch dieſe Diagonale beſtimmt.

Dieſer nach einem ſchon von Huygens gebrauchten Verfahren von Kant gegegene Beweis für das ſogenannte Parallelogramm der Kräfte iſt der urſprünglichſte, wahrhaft phoronomiſche und anſchaulichſte, er iſt daher auch allen künſtlichen analytiſchen Beweiſen der Franzoſen vorzuziehen. Der Satz ſelbſt ſollte nicht nach den Kräften als Urſachen der Veränderung von Bewegungen, ſondern nach der Zuſammenſetzung der Bewegungen ſelbſt benannt werden, indem es für ihn nur darauf ankommt: die Bewegung eines Punctes zu conſtruiren, dem mehrere gleichförmige gradlinichte Bewegungen zu gleicher Zeit zukommen.

Die Phoronomie iſt die reine Mathematik in der Bewegungslehre, welche nachher erſt in der Mechanik auf die Grundbegriffe von Maſſe und Kraft und auf die metaphyſiſchen Geſetze der Wechſelwirkung in der Körperwelt angewendet werden muß. Der rein mathematiſche Grundſatz der Bewegungslehre iſt der von der Verhältnißmäßigkeit aller gradlinichten Bewegung; die Entwicklung der Wiſſenſchaft wird dieſen nur auf Geometrie anzuwenden haben. So beweiſen wir aus ihm das Geſetz der Zuſammenſetzung der Bewegung mit geometriſchen Conſtructionen, und der ganzen Entwicklung der Lehre liegen wieder grade Linie als Maaß der Ausdehnung, hier des zurückgelegten Weges, und Kreis als Maaß der Richtungen, hier der Drehungen, zu Grunde.

Die rein mathematiſchen Sätze von der Zuſammenſetzung der Bewegung ſind die Hauptſätze der ganzen Bewegungslehre, aus ihnen müſſen die ſogenannten Grundſätze der Statik und Dynamik erſt abgeleitet werden, indem wir ſie auf die metaphyſiſchen Principien vom Weſen und der Wechſelwirkung der Körper anwenden.

Wenn ich recht ſehe, ſind viele Dunkelheiten und Schwierigkeiten in dieſen Wiſſenſchaften daher entſtanden, daß man die rein mathematiſchen Begriffe von Geſchwindigkeiten und Beſchleunigungen gleich mit den metaphyſiſchen Begriffen von bewegenden Kräften verbunden betrachtet hat, und daher unter Kräften bald Geſchwindigkeiten, bald Beſchleunigungen, bald Quantitäten der Bewegung verſtand, anſtatt damit nur die Urſach zu bezeichnen, welche eine Bewegung hervorbringt. Die größeren Verwirrungen, welche früher beſonders in der Lehre vom Stoße ſtatt fanden, ſind zwar lange gelöſt, allein auch der jetzige Sprachgebrauch, welcher von Tangentialkraft, Schwungkraft u. ſ. w. ſpricht, iſt noch nicht ſcharf genug ausgebildet.

§. 81.

Aus dieſen Sätzen müſſen ſich alle Zuſammenſetzungen der Bewegung eines Punctes ableiten laſſen, ſo wie einem Punct zu einer Bewegung, die er ſchon hat, von Zeit zu Zeit neue hinzugegeben werden. Nur wird die vollſtändige Conſtruction dieſe Bewegung nicht wie hier in einer Ebene, ſondern nach allen drey Dimenſionen des Raumes betrachten, indem wir anſtatt der Diagonale eines Parallelogramms die eines Parallelepipedon beſtimmen.

Die einfachſte geometriſche Methode der Zuſammenſetzung und Zerlegung der Bewegungen wird die des *Maclaurin*, nach welcher man jede Bewegung auf drey feſte gegenſeitig auf einander ſenkrechte Coordinaten bezieht.

Geſchieht die Zuſammenſetzung auf eine ſtetige Weiſe mit ununterbrochenen unendlich kleinen Veränderungen, ſo entſteht daraus im erſten Fall die ſtetig beſchleunigte, im zweyten die ſtetig verzögerte Bewegung und im dritten Fall wird die Bewegung krummlinig werden.

Jede krummlinige Bewegung fordert alſo nach dem Geſez des Parallelogramms, daß die Bewegung des Punctes ſtetig von der Tangente abgelenkt werde durch die Zu-

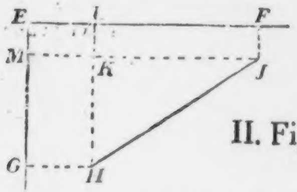
ſammenſetzung der Bewegung in der Tangente mit einer außer die Richtung derſelben fallenden.

Wir erhalten für die Conſtruction zuſammengeſetzter Bewegungen folgende Grundgeſetze.

1) a. Erfolgt die Veränderung ruckweiſe, ſo macht ſich die Conſtruction unmittelbar nach dem Parallelogramm. Hier muß (Fig. 4) $AA' = a$ als Maaß der Richtung und Geſchwindigkeit der erſten Bewegung; $AB = b$ als Maaß der Richtung und Geſchwindigkeit der neu hinzukommenden Bewegung und $A'AB = x$ der Winkel zwiſchen beyden gegeben ſeyn. Setzen wir dann die Diagonale $AB' = s$, ſo iſt das Maaß der hervorgebrachten Geſchwindigkeit $s = \sqrt{a^2 + b^2 + 2ab \cos. x}$, und für den Winkel $A'AB' = z$, um den ſich die Richtung der Bewegung geändert hat: $\sin z = \frac{b \,.\, \sin. x}{s}$.

Iſt der Winkel x ein rechter, ſo haben wir $\tang. z = \frac{b}{a}$; $\sin. z = \frac{b}{s}$; $\cos z = \frac{a}{s}$; $a = s \,.\, \cos. z$.

b) Nach dieſen Sätzen können wir jede gleichförmige gradlinige Bewegung und alſo jede Bewegung, welche einem Punct in einem beſtimmten Augenblick zukommt, in Seitenbewegungen unter gegebenen Winkeln zerlegen. Die bequemſte geometriſche Conſtruction dafür wird folgende ſeyn.



II. Fig. 4 b.

Dem Punct H (Fig. 4. b.) komme eine Bewegung in der Richtung HI mit der Geſchwindigkeit V zu, man zerlege dieſe in Seitenbewegungen, welche auf zwey aus einem gegebenen Punct E in einer Ebene mit HI liegende ſenkrechte Coordinaten EF und EG bezogen werden. Man nehme nemlich beliebig HI = f, ziehe aus I, IF = a und IM = b ſenkrecht auf EF und EG und eben ſo aus H, LH = p und GH = q. So iſt HK = p — a, KI = b — q, alſo

$$f = \sqrt{(p-a)^2 + (q-b)^2}.$$

Soll nun dieſe Conſtruction nicht auf eine Ebene beſchränkt bleiben, ſondern HI in Beziehung auf E in jeder Richtung genommen werden können, ſo müſſen wir an E noch die dritte auf EF und EG ſenkrechte Coordinate nehmen und HI als Diagonale eines ſenkrechten Parallelepipedon beſtimmen, deſſen Seiten mit jenen drey Lothen parallel genommen werden. So erhalten wir noch für die dritte Coordinate aus I das Loth c, aus H das Loth r. Alsdann wird

$$f = \sqrt{(p-a)^2 + (q-b)^2 + (r-c)^2}$$

und wir erhalten die Geſchwindigkeit der Seitenbewegungen nach jeder der drey Coordinaten = V cos. x, wenn z den Winkel bedeutet, welchen die einzelne mit HI macht. Hier iſt aber für die einzelnen $\cos. z = \frac{p-a}{f}, \frac{q-b}{f}, \frac{r-c}{f}$. Alſo die Seitenbewegungen $V . \frac{p-a}{f}, V . \frac{q-b}{f}, V . \frac{r-c}{f}$. Es ſind aber dieſe Werthe $\frac{p-a}{f}, \frac{q-b}{f}, \frac{r-c}{f}$ die partiellen Differentialcoefficienten von f, wenn man nur p, q, r jedes einzeln veränderlich ſetzt. Und daher ſind die Geſchwindigkeiten der Seitenbewegungen, wenn ſich die Bewegung des Punctes H verändert, in jedem Augenblick $V \left(\frac{df}{dp}\right), V \left(\frac{df}{dq}\right), V \left(\frac{df}{dr}\right)$.

Sey nun die Bewegung des Punctes H aus beliebig vielen Bewegungen in beliebigen Richtungen zuſammengeſetzt, ſo bleiben die Perpendikel p, q, r auf die Coordinaten für den Punct H dieſelben, nur V und f bekommen für jede Bewegung einen eignen Werth, die Geſchwindigkeiten nach der Richtung p ſummiren ſich aber alle zu einer und eben ſo einzeln die für q und r.

Daher können wir mit $\Sigma V \left(\frac{df}{dp}\right), \Sigma V \left(\frac{df}{dq}\right), \Sigma V \left(\frac{df}{dr}\right)$ die Summe aller Geſchwindigkeiten bezeichnen, welche der ganzen Bewegung von H nach den Richtungen p, q, r zukommen.

Iſt nun die ganze zuſammengeſetzte Geſchwindigkeit von $H = C$ und dafür der Werth von $HI = u$, ſo haben wir

$$C\left(\frac{du}{dp}\right) = \Sigma V \left(\frac{df}{dp}\right);\ C\left(\frac{du}{dx}\right) = \Sigma V \left(\frac{df}{dq}\right);$$

$$C\left(\frac{du}{dr}\right) = \Sigma V \left(\frac{df}{dr}\right).$$

Addirt man dieſe drey Gleichungen, ſo werden die partiellen Differentiale vollſtändig und es ergibt ſich:

$$C\,du = \Sigma\, V\, df.$$

Für das Gleichgewicht oder die Ruhe des Punctes H iſt aber $C = 0$, alſo $\Sigma\, V\, df = 0$ das allgemeine Geſetz des Gleichgewichtes für einen beſtimmten Punct H, wodurch zugleich, wenn die Bewegung des Punctes frey angenommen wird, die Geſchwindigkeit längs jeder einzelnen Coordinate für ſich $= 0$ ſeyn muß, weil bey rechtwinklichten Coordinaten die Geſchwindigkeiten längs der einen von denen längs der beyden andern weder vermehrt noch vermindert, alſo auch nicht aufgehoben werden können.

2) Iſt die Bewegung in einer Richtung gleichförmig beſchleunigt, ſo wiſſen wir ſchon, daß ſich vom Anfang der Bewegung an die Wege wie die Quadrate der Zeiten verhalten und folglich die Hälften des in gleicher Zeit mit der Endgeſchwindigkeit beſchriebenen Weges ſind.

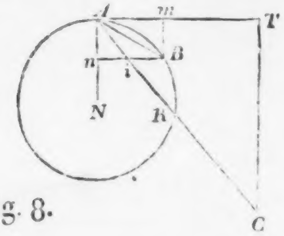
Vergleichen wir nun die gleichförmigen Beſchleunigungen verſchiedener Bewegungen ſelbſt, ſo werden ſie um ſo größer ſeyn, je größer die Geſchwindigkeit iſt, die in ihnen entſieht, und je kleiner die Zeit, in der dieſe entſtand. Iſt die gleichförmige Beſchleunigung $= P$, die Geſchwindigkeit, die ſie in der Zeit

T gibt, $= V$, ſo haben wir $P = \frac{V}{T}$ und weil $V = \frac{2S}{T}$ auch $P = \frac{2S}{T^2}$ für die gleichförmig beſchleunigte Bewegung von deren Anfang an gerechnet.

In jeder gradlinichten Bewegung iſt aber die augenblickliche Geſchwindigkeit $v = \frac{ds}{dt}$, wenn s den Weg und t die Zeit bezeichnet. Die Beſchleunigung des Augenblickes $= f$ iſt aber dem Differential der Geſchwindigkeit dividirt durch das Differential der Zeit gleich, alſo $= \frac{dv}{dt}$, und ſonach für jede gradlinige Bewegung $f = \frac{d \,.\, ds}{dt^2}$.

Bringen wir nun irgend eine augenblickliche Bewegung eines Punctes auf drey gegenſeitig ſenkrechte Coordinaten, ſo können die Bewegungen längs einer jeden von dieſen die längs der andern weder vermehren noch vermindern, jede wird unabhängig von der andern mit den auf ihre Richtung fallenden Beſchleunigungen verglichen werden können. Sind daher die Geſchwindigkeiten des Punctes längs den Coordinaten $\frac{dp}{dt}$, $\frac{dq}{dt}$, $\frac{dr}{dt}$ und die zugehörigen Beſchleunigungen f, f', f'', ſo haben wir allgemein $f = \frac{d \,.\, dp}{dt^2}$, $f' = \frac{d \,.\, dq}{dt^2}$, $f'' = \frac{d \,.\, dr}{dt^2}$ für jede Bewegung eines Punctes.

3) a. **Die einfachſte Art krummliniger Bewegungen iſt die gleichförmige Bewegung im Kreiſe. Dieſe Bewegung iſt nur dadurch möglich, daß der bewegte Punct in jedem Augenblick mit gleichförmiger Beſchleunigung in der gegen den Mittelpunct des Kreiſes gehenden Richtung aus der Tangente in die Richtung einer Sehne abgelenkt wird.** Dieſes beweiſen wir auf folgende Art.



II. Fig. 8.

In Fig. 8. bewege ſich der Punct A im Kreiſe um den Mittelpunct N. Er treffe mit der Geſchwindigkeit A m in der Richtung der Tangente in A ein, ſo ſoll er nach der Vorausſetzung mit gleichbleibender Geſchwindigkeit in der Sehne A B weiter gehen. Eine zu A m hinzugeſetzte, im Kreiſe nach Innen gerichtete Bewegung muß ihn aus A m in A B ablenken.

Demgemäß ſey m B ein aus A mit dem Halbmeſſer A m beſchriebener Kreisbogen, welcher A B = A m abſchneide. Dieſe Aenderung erfolgt aber im Kreiſe ſtetig; wenn nun A m unendlich klein wird, ſo wird der Winkel an der Spitze des gleichſchenkligen Dreyecks mAB auch unendlich klein und der Bogen mB fällt mit ſeiner Tangente zuſammen, der Winkel AmB wird ein Rechter.

Die Bewegung durch AB muß alſo im Rechteck AnBm aus Am und mB = An zuſammengeſetzt ſeyn, ſo daß der Winkel zwiſchen Am und An nothwendig ein Rechter wird. Da nun Am die Tangente am Kreis, ſo iſt An immer gegen den Mittelpunct N gerichtet; welches das erſte war.

Ferner da dieſe Ablenkung aus der Richtung der Tangente im ganzen Kreislauf für jeden Augenblick dieſelbe bleibt, ſo muß ſie auch mit gleichförmiger Beſchleunigung erfolgen; welches das andere war.

b) Nun haben wir, $AN = r$ geſetzt, nach den Proportionen beym Kreis $An : AB = AB : 2r$; $2An = \frac{AB^2}{r}$.

Es iſt aber An der während des Differentials der Zeit mit gleichförmiger Beſchleunigung beſchriebene Weg, alſo die Beſchleunigung $f = \frac{2An}{dt^2} = \frac{AB^2}{r \cdot dt^2}$. Nun iſt AB der Weg, der gleichförmig während dt beſchrieben wird, folglich $\frac{AB^2}{dt^2} = v^2$ und $f = \frac{v^2}{r}$, d. h. die Beſchleunigung, welche bey gleichförmigem Umlauf im Kreis gegen den Mittelpunct gerichtet iſt, verhält ſich wie das Quadrat der Geſchwindigkeit dividirt durch den Halbmeſſer.

c) Wir haben oben gefunden, daß wir das Differential jeder krummlinigen Bewegung als gleichförmige

Bewegung durch das Differential eines Krümmungskreiſes, deſſen Halbmeſſer $r = \frac{ds}{dz}$ ſey, anſehen dürfen. Sollte dieſe Bewegung nun in dieſem Kreiſe erfolgen, ſo müßte die ſtetige Ablenkung $An = \frac{ds^2}{2r} = \frac{1}{2} ds \,.\, dz$ ſeyn.

Wird ſie aber wirklich in einer andern krummen Linie beſchrieben, ſo erfolgt die Ablenkung in einer andern Richtung. In Fig. 8. erfolge ſie aus Am in AB durch eine ſtetige Beſchleunigung in der Richtung AC, ſo werden wir das Differential immer gleichförmig beſchleunigt annehmen dürfen. Nach dem Parallelogramm muß aber, wenn die gegebene Bewegung die Richtung Am hält und AB die Diagonale wird, die mit gleichförmiger Beſchleunigung beſchriebene Ablenkung $= Ai$ ſeyn.

Nun iſt $Ai : An = 2r : AR$

$$\frac{\begin{array}{l} An : AB = AB : 2r \end{array}}{Ai : AB = AB : AR}$$

Alſo $Ai = \frac{AB^2}{AR}$, und die Beſchleunigung in dieſem Augenblick $= f = \frac{2Ai}{dt^2} = \frac{2AB^2}{dt^2 \,.\, AR} = \frac{2v^2}{AR}$.

Ferner, wenn wir Ai beliebig nach C verlängern, und von C das Perpendikel CT auf die verlängerte Tangente Am fallen laſſen, ſo iſt $Ai : An = AC : CT$.

Hieraus ergeben ſich zwey allgemeine Grundgeſetze jeder krummlinigen Bewegung:

α) An jeder Stelle einer ſolchen krummlinigen Bahn verhält ſich die augenblickliche Beſchleunigung, wie das Quadrat der Geſchwindigkeit dividirt durch die in der Richtung der Beſchleunigung liegende halbe Sehne des Krümmungskreiſes dieſer Stelle, oder wie das Quadrat der Geſchwindigeit dividiet durch den im Krümmungskreis genommenen Sinus des Winkels, welchen die Richtung der Beſchleunigung mit der Tangente der Bahn macht.

β) In jeder krummlinigen Bewegung verhält ſich die augenblickliche Beſchleunigung zur Beſchleunigung, welche daſſelbe Differential der Bahn in ſeinem Krümmungskreis fordern würde, wie die Entfernung *y* irgend eines, in der Richtung der augenblicklichen Beſchleunigung liegenden Punctes C von A zu dem aus dieſem Punct auf die Tangente der Bahn an der fraglichen Stelle gezogenen Perpendikel $= p$.

Ferner da $Ai = \frac{y\,An}{p}$ und $An = \frac{ds^2}{2r}$, ſo iſt $Ai = \frac{y\,ds^2}{2pr}$ und die Beſchleunigung im Augenblick

$$f = \frac{2Ai}{dt^2} = \frac{y}{pr}\,\frac{ds^2}{dt^2} = \frac{yv^2}{pr} = \frac{y}{p}\,\frac{ds\,.\,dz}{dt^2} = \frac{y}{p}\,v\,.\,c.$$

Nun iſt $\frac{p}{y}$ gleich dem Sinus des Winkels, welchen die augenblickliche Richtung der Beſchleunigung mit der Tangente der Bahn macht: dieſe Beſchleunigung iſt alſo gleich dem Produkt der augenblicklichen Geſchwindigkeit in die Geſchwindigkeit der Drehung dividirt durch den Sinus des genannten Winkels.

d) Ai iſt hier das Reſultat der Zuſammenſetzung aller Bewegungen, welche dem Punct durch alle in dieſem Augenblick ihn treffenden Beſchleunigungen gegeben werden. Zerlegen wir nun die Beſchleunigung $f = \frac{2Ai}{dt^2}$ in zwey, deren eine in die Richtung der Tangente fällt, wir wollen ſie f' ſetzen, und eine andere auf dieſer ſenkrechte $= f''$: ſo wird durch f' die Geſchwindigkeit im Augenblick vermehrt und wir haben $f' = \frac{dv}{dt} = \frac{d\,.\,ds}{dt^2}$; durch f'' hingegen wird nur die Krümmung beſtimmt, f'' wird aber während dt durch An gemeſſen und es iſt $f'' = \frac{v^2}{r}$, gleich der Beſchleunigung, durch welche dieſes Differential der krummen Linie in ihrem Krümmungskreis beſchrieben werden würde.

Zerlegen wir überhaupt alle den Punct A im Augenblick treffenden Beſchleunigungen nach der Richtung der Tangente und irgend zwey auf dieſe und unter ſich ſenkrechte, ſo iſt die erſte f' und die zuſammengeſetzte der beyden andern f'', welche letztere in die Ebene der Krümmung fallen muß.

§. 82.

Durch die Gleichung $ds = vdt$ ſind wir im Stande, über die Möglichkeit gewiſſer Vorausſetzungen bey Bewegungen überhaupt zu entſcheiden.

1) Es ſey die Geſchwindigkeit eine Function der Zeit, ſo iſt $s = \int v \, dt + \text{Const.}$ Z. B. die Geſchwindigkeit verhalte ſich wie eine Potenz der Zeit. Es gehöre zuſammen:

$$\begin{array}{ccc} s & v & t \\ \sigma & \gamma & \tau \end{array}$$

ſo wäre $\gamma : v = \tau^n : t^n$ daher $v = \frac{\gamma t^n}{\tau^n}$ alſo $ds = \frac{\gamma t^n dt}{\tau^n}$; $s = \frac{\gamma t^{n+1}}{(n+1)\tau^n} + \text{Const.}$

Iſt hier n größer als -1, ſo wird, wenn wir s und t zugleich anfangen laſſen, die Const. $= 0$. Für $n = -1$ wird das Differential logarithmiſch und die Const. unendlich. Letzteres gilt auch für alle größern negativen Werthe von n. Alſo müſſen wir $n > -1$ nehmen.

Setzen wir $n = 0$, ſo wird $\gamma = v$, wir erhalten $s = vt$ die gleichförmige Bewegung. Iſt $n = 1$, ſo wird $s = \frac{\gamma t^2}{2\tau}$, die gleichförmig beſchleunigte Bewegung.

Iſt n zwiſchen 0 und $+1$, ſo verhält ſich die Geſchwindigkeit wie eine Wurzel aus der Zeit und der Raum wie eine Potenz der Zeit zwiſchen $+1$ und $+2$.

Iſt n zwiſchen 0 und -1, ſo verhält ſich die Geſchwindigkeit verkehrt wie eine Wurzel aus der Zeit und der Raum direct wie die Wurzel, die mit jener die Summe $= 1$ gibt.

Auch alle größern Werthe von n geben mögliche Beziehungen.

2) Die Geſchwindigkeit ſey eine Function des Raumes, ſo iſt $dt = \frac{ds}{v}$; $t = \int \frac{ds}{v} + \text{Const.}$

Die Geſchwindigkeit verhalte ſich wie eine Potenz des zurückgelegten Weges. So wird $\gamma : v = \sigma^n : s^n$ und $v = \frac{\gamma\, s^n}{\sigma^n}$. Alſo $dt = \frac{\sigma^n \,.\, s^{-n}\, ds}{\gamma}$, folglich $t = \frac{\sigma^n \,.\, s^{1-n}}{(1-n)\gamma} + \text{Const.}$

Wir werden hier den Weg mit der Zeit anfangend denken müſſen, ſo daß s und t mit einander $= 0$ werden. Daher kann n keinen negativen Werth bekommen, weil ſonſt die Geſchwindigkeit im Anfangsaugenblick für $s = 0$ unendlich genommen werden müßte. Auch kann n weder $= + 1$ noch größer als 1 genommen werden, weil dann die Const. zur Beſtimmung der Zeit unendlich würde. In allen wirklichen Bewegungen muß n ein bejahter eigentlicher Bruch ſeyn; die Geſchwindigkeiten müſſen ſich immer wie Wurzeln aus den Raumen verhalten. Hier wird die Const. für die Zeit $= 0$ und wenn man $n = \frac{1}{m}$ ſetzt im Allgemeinen

$$v = \frac{\gamma \,.\, s^{\frac{1}{m}}}{\sigma^{\frac{1}{m}}} \text{ und } t = \frac{m \,.\, \sigma^{\frac{1}{m}} \,.\, s^{\frac{m-1}{m}}}{(m-1)\gamma}.$$

3) Der zurückgelegte Weg ſey eine Function der Zeit, $v = \frac{ds}{dt}$. Man ſetze $s = \varphi(t)$, ſo iſt $v = D\varphi(t)$

und die Beſchleunigung $f = \frac{d^2s}{dt^2} = D^2\varphi\,(t)$. Iſt alſo $s = at$, ſo iſt $v = a$, $f = 0$. Iſt $s = at^2$, ſo iſt $v = 2at$, $f = 2a$ für gleichförmige Beſchleunigung vom Anfang der Bewegung an.

Iſt $s = at + bt^2$, ſo iſt $v = a + 2bt$, $f = 2b$, für gleichförmige Beſchleunigung, bey deren Anfang $v = a$.

Iſt $s = at^3$, ſo iſt $v = 3at^2$, $f = 6at$, eine Bewegung, welche vom Anfang an mit einer wachſenden der Zeit proportionalen Beſchleunigung fortgeſetzt wird.

Iſt $s = at^n$, ſo iſt $v = nat^{n-1}$, $f = n \,.\, n - 1 \,.\, at^{n-2}$ u. ſ. f.

Wenn alſo bey gradlinichter Bewegung der Weg im Verhältniß irgend einer Potenz der Zeit iſt, ſo wird die Geſchwindigkeit der um 1, die Beſchleunigung der um 2 niedrigern Potenz der Zeit verhältnißmäßig ſeyn.

II. Grundlehren der Dynamik.

Von dem Weſen und den Grundkräften der Materie.

§. 83.

Materie iſt das im Raum Gegenwärtige, von dem wir ſagen, *es nimmt den Raum ein*, d. h. es exiſtirt in ihm. Das Weſen (die Subſtanz) der Materie iſt daher das unmittelbar im Raum Vorhandene, von welchem wir mathematiſch nur die Zuſtände ſeiner Beweglichkeit erkennen. Die Quantität der Subſtanz in einem Körper nennen wir die *Maſſe* deſſelben.

Alle Grundvorſtellungen über das Weſen der Materie und ihre Kräfte ſind Erkenntniſſe a priori. Subſtanz und Kraft ſind Vorſtellungen von philoſophiſchem Urſprung und finden ſich hier a priori mit den mathematiſchen Vorſtellungen von der Bewegung verbunden. So beſtimmt ſich uns die directe Methode dieſer Unterſuchungen dahin, daß wir die metaphyſiſchen Grundbegriffe mit mathematiſchen Conſtructionen verbinden. Entweder wiſſen wir von dieſen Dingen gar nichts oder in einem ſolchen Philoſophem.

Dieſes muß gegen die früheren indirecten Methoden geſagt werden, nach denen man ſich dieſe Grundbegriffe meinte von der Erfahrung geben zu laſſen. Hier iſt die frühere Lehre ein merkwürdiges Beyſpiel der Hartnäckigkeit, mit welcher ſich, einmal wiſſenſchaftlich feſtgeſtellte, Vorurtheile behaupten. Man nennt hier Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erſte allgemeine Eigenſchaften aller Materie und hat oft behauptet, die Erfahrung lehre, daß alle Materie undurchdringlich ſey, auch wol gar, daß ſie zwiſchen ihren undurchdringlichen Theilen leere Zwiſchenräume habe. Die Erfahrung bleibt aber bey dieſen Streitfragen ganz partheylos und entſcheidet nichts. Die Erfahrung zeigt, daß einige ſtarre Körper, nemlich die von blättrigem, ſtrahligem, faſrigem Gefüge Zwiſchenräume haben, die ungleichartig erfüllt ſind; bey Flüſſigkeiten zeigt ſie nichts der Art. Die Erfahrung zeigt, daß manche Körper ſich durch Druck und Stoß einander Widerſtand leiſten und nicht durchdrungen werden; ſie zeigt aber auch daneben, daß viele Körper, ſo wie ſie mit einander in Berührung kommen, ſich mit großer Gewalt einander durchdringen, ſie zeigt, daß alle beobachteten elaſtiſchen Flüſſigkeiten ſich leicht einander durchdringen, daß die Wärme durch alle bekannten, das Licht durch alle durchſichtigen Körper dringt.

Der Streit darüber, wie man ſich die Undurchdringlichkeit zu denken und die Verſchiedenheiten der Dichtigkeit zu conſtruiren habe, iſt alſo ein philoſophiſch-mathematiſcher und kann durch die Erfahrung nicht entſchieden werden.

Die ſogenannte atomiſtiſche Lehre erhält ihre Hypotheſen durch das metaphyſiſche Geſetz, daß alles an ſich beſtehende Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehen müſſe, verbunden mit der natürlichen Vorliebe zu einer beſtimmt geſtaltenden Geometrie. Sie ſetzte daher Atomen als einfache Grundtheile der Materie von beſtimmter unveränderlicher Geſtalt voraus. Alles wurde hier aus abſolut unzuſammendrückbaren und unzerſprengbaren ſehr kleinen Kryſtallen aufgebaut, welche aber nur im Raume zerſtreut vorkommen und leere Zwiſchenräume zwiſchen ſich laſſen ſollten, durch deren Verhältniß zur Menge der Atomen die verſchiedene Dichtigkeit der Materie beſtimmt würde.

Johann Bernoulli wies dagegen ſchon nach, daß dieſe abſolute Härte des ſchlechthin Untrennbaren und Unzuſammendrückbaren ein mathematiſch unzuläſſiger Begriff iſt, indem hier eine unendliche Kraft des Widerſtandes vorausgeſetzt wird.

Aber erſt Kant gab der Sache die rechte Klarheit. Kant wies erſtlich nach, daß die als Solidität vorausgeſetzte Undurchdringlichkeit nicht eine Eigenſchaft der Materie genannt werden könne, ſondern daß ſie eine Wirkung abſtoßender Kräfte ſey. Maſſen erfüllen ihre Räume, wenn ſie, gegen einander bewegt, ſich einander zurückſtoßen und durch dieſe Gegenwirkung Widerſtand gegen das Eindringen einer andern Maſſe in ihren Raum leiſten. Er forderte zweytens eine vollſtändige Anwendung des Geſetzes der Stetigkeit. Setzen wir nemlich, wie die Mathematik gebietet, dieſe abſtoßenden Kräfte nach Graden beſtimmt voraus, ſo erhalten wir eine Conſtruction der Raumerfüllung, welche Kant die dynamiſche nennt, bey der wir eine ſtetige Erfüllung immer größerer Räume durch dieſelbe Maſſe erhalten ohne leere Zwiſchenräume. Eine Conſtruction der Materie, aus der ſich Grade der Dichtigkeit ins Unendliche zu- und abnehmend ergeben, ohne daß wir je zu einer Hypotheſe leerer Räume genöthigt werden könnten.

Nach dieſer Erläuterung iſt die Atomen-Lehre, wie ſie von Leukippos bis le Sage zu mechaniſchen Erklärungen in der Phyſik verwendet wurde, leicht zu verwerfen. Dieſe Urkryſtalle erfüllen ihre Räumchen mit Stetigkeit, gibt man alſo nur, wie man muß, ihren Kräften der Abſtoßung und des Zuſammenhangs Grade, ſo müſſen ſie nach der dynamiſchen Anſicht beurtheilt werden, ſie verlieren die Unveränderlichkeit ihrer Geſtalt und wir ſind genöthigt, eine ganz andere Conſtruction der ſpecifiſchen Verſchiedenheit unter den Maſſen zu ſuchen.

Man ſieht dann leicht, daß die Atomenlehre nur durch eine voreilige Bequemlichkeit erzeugt worden iſt. Sie nimmt das ſchwerſte, nemlich die Conſtruction beſtimmter Geſtalten voraus als gegeben an und will daraus das übrige erklären. Ihr Anfang widerſpricht alſo allen geſunden Anforderungen an eine Theorie. Die dynamiſche Anſicht hingegen hat einen geſunden Anfang, ſie erklärt die Natur ausdehnſamer Flüſſigkeiten leicht, hingegen zur beſtimmten Conſtruction anderer Beſchaffenheiten der Körper hätten wir ſie erſt noch zu führen.

Nach indirecter Methode kann man außer der Atomen-Lehre neben der richtigen Anſicht von der ihren Raum ſtetig einnehmenden Maſſe noch die Hypotheſe der Monaden-Lehre verſuchen, wie Boscovich dafür die Ausführungen gegeben hat. Hier ſoll jede Maſſe aus Puncten in endlicher Entfernung von einander beſtehen, die ſich gegenſeitig einander abſtoßen. Dieſe Annahme iſt gegen das Geſetz der Stetigkeit, denn im Punct iſt nichts und das, was zurückgeſtoßen werden ſoll, die Theile der Maſſe ſelbſt müßten hier doch nur geometriſche Puncte ſeyn. Wir hätten hier wol einen Mittelpunct der Kraft, aber nichts, das angezogen oder abgeſtoßen werden könnte. Dabey läßt dieſe Hypotheſe nur in die Ferne wirkende Grundkräfte zu und behält kein Princip der Vereinigung von Anziehungen und Zurückſtoßungen zwiſchen denſelben Monaden, welches doch von der Erfahrnng ſchlechthin gefordert wird. Die unten zu gebenden Nachweiſungen über die Natur elaſtiſcher Flüſſigkeiten oder das Mariottiſche Geſetz widerlegen Boscovich's Hypotheſe ſelbſt durch die Erfahrung.

Wir wollen nun unſre Darſtellung der Lehre von Beſtreitung der früheren falſchen Hypotheſen unabhängig nach directer Methode folgen laſſen.

§. 84.

1) Wir ſagen alſo: Materie iſt was einen Raum einnimmt; einen Raum einnehmen heißt aber in ihm vorhanden, in ihm gegenwärtig ſeyn. Das Weſen (die Subſtanz) der Materie iſt daher das un-

mittelbar im Raum Vorhandene. Die Quantität dieſer Subſtanz in einem Körper nennen wir die *Maſſe* deſſelben. Der Raum, in dem keine Maſſe gegenwärtig iſt, heißt der *leere* Raum.

2) Dieſe Begriffe von Materie und Maſſe ſind unmittelbare mathematiſche Grundbegriffe, und da wir dabey nichts anders denken, als das im Raum Exiſtirende, ſo müſſen wir jede Materie als *ausgedehnt* und als *ins Unendliche theilbar* vorausſetzen. Der Raum nemlich iſt ausgedehnt und nach geometriſchen Beweiſen ins Unendliche theilbar, folglich auch dasjenige, was als ihn einnehmend vorausgeſetzt wird. Denn man denke ſich den in Frage ſtehenden Raum in Theile getheilt und beachte die Theile für ſich; findet ſich in einigen von dieſen keine Materie, ſo wären ſie leer, und von denen war nicht die Rede, ſondern nur von den andern, in welchen ſich die Maſſe befindet. Sind wir aber dieſe gewahr geworden und ſchließen die leeren von unſerer Betrachtung aus, ſo werden ſich die, in denen die Materie iſt, immer weiter theilen laſſen und ſo viel Theile des Raumes ſo viel Theile der Maſſe in ihm laſſen ſich unterſcheiden. Iſt der Raum ins Unendliche theilbar, ſo iſt es auch die Maſſe in ihm.

Mancher Leſer kann bey der erſten Anſicht leicht die *Kantiſche* Erörterung für die unendliche Theilbarkeit der Materie *) der hier gegebenen vorziehen. *Kant* nemlich zeigt erſt, daß jede Materie ihren Raum *erfülle* nur durch zurückſtoßende Kräfte, welche anderer Materie Widerſtand leiſten, wenn ſie in dieſen Raum eindringen will. Und dann ſchließt er: auf dieſe Weiſe müſſe *in jedem Punct* eines erfüllten Raumes zurückſtoßende Kraft ſeyn. Der Beweisgrund dieſes Satzes iſt aber eben der von mir angegebene. Wenn *Kant* nicht vorausſetzte, ohne es beſtimmt auszuſprechen, daß jede Materie den Raum auch einnehme, den ſie erfüllt, ſo könnte die Erfüllung auch durch zurückſtoßende Kräfte, die in die Ferne wirken, (wie er in der Anmerkung ſelbſt zeigt,) erfolgen und er hätte nichts bewieſen. So behaupte ich hier daſſelbe mit ihm, allein er iſt zu ſeiner Darſtellung geführt worden, weil er urſprüngliche zurückſtoßende Kräfte in die Ferne für unmöglich hielt. Darin werde ich ihm im Verfolg widerſprechen müſſen.

---

*) Metaph. A. d. Naturwiſſ. Dynamik. Lehrſatz 4.

3) Den Raum, den eine Maſſe mit Stetigkeit einnimmt, nennen wir ihr *Volumen*, das Verhältniß der Maſſe zur Größe dieſes Volumens ihre *Dichtigkeit*, welche wir um ſo größer anſetzen, je mehr Maſſe in einem beſtimmten Volumen vorhanden iſt. Setzen wir M, m als die Maſſen, V, v als die zugehörigen Volumina, D, d als die Dichtigkeiten zweyer Körper, ſo iſt alſo $D : d = \frac{M}{V} : \frac{m}{v}$.

Dieſe Begriffe ſind von mathematiſcher Beſtimmung und in der Erfahrung von unbeſtimmterer Anwendung, wenn wir von einer Materie beſtimmter Art reden, bey der wir nicht wiſſen, ob ſie Zwiſchenräume, die von anderer erfüllt ſind, habe.

4) Leere Räume können weder als Zwiſchenräume, noch als jenſeit aller Materie der Welt im Raum gegeben, Gegenſtände unſrer Naturerkenntniß werden. Denn das beſtimmte Gegebene kennen wir nur als Gegenſtände der Erfahrung und in der Erfahrung lernen wir Räume nur vermittelſt der Materie in ihnen kennen.

Von einem wirklichen Raume aber, der kein möglicher Gegenſtand der Erfahrung wäre, zu ſprechen, iſt widerſinnig, da der Raum nur die Form der Erſcheinung der Außenwelt für uns iſt und nicht zum wahren Weſen der Dinge gehört.

§. 85.

1) Die Zuſtände der Materie, welche hier in Frage kommen, ſind *Zuſtände ihrer Bewegung*. Die Veränderungen, welche hier beobachtet werden, ſind die Veränderungen der Bewegung. Jede Veränderung einer Bewegung muß aber eine *Urſach* haben, welche durch die Geſetze der Wechſelwirkung der Körper beſtimmt wird, das heißt, welche in den *bewegenden Kräften* beſteht, die mehreren Maſſen gegenſeitig gegen einander zukommen.

Alle Eigenſchaften, welche wir hier den Maſſen beylegen können, ſind ihre bewegenden Kräfte und zwar die *Grundkräfte*, welche aus keiner andern wieder abgeleitet werden können.

Aus gegebener Lage und Bewegung der Maſſen in einem beſtimmten Zeitpunct und aus dieſen ihren Grundkräften müſſen ſich alle Veränderungen ihrer Bewegung, Lage und Geſtalt erklären laſſen.

Ich verſtehe aber hier unter Kraft nur den Begriff, nach welchem eine Maſſe unter einem beſtimmten Geſetz der Wechſelwirkung mit anderen Maſſen als Urſach der Vermehrung oder Verminderung von Bewegungen gedacht wird.

Der in der Mechanik übliche Sprachgebrauch hat große Mängel, indem ſo häufig die Geſchwindigkeit einer Bewegung auch Kraft genannt wird. So z. B. beym Gebrauch des Wortes Tangentialkraft, noch unbeſtimmter bey dem Ausdruck Schwungkraft, bey der Unterſcheidung todter und lebendiger Kräfte u. ſ. w. Ich werde dieſe Unbeſtimmtheit zu vermeiden ſuchen.

2) So wird jetzt unſre erſte Aufgabe, die Geſetze dieſer Grundkräfte abzuleiten. Dafür haben wir folgende mathematiſche Principien:

a) In mathematiſcher Erkenntniß müſſen ſich alle zuſammengeſetzten Verhältniſſe aus den einfachſten Verhältniſſen einer gewiſſen Art Größen ableiten laſſen. Nun iſt im Raum das einfachſte Verhältniß das zweyer Puncte durch die grade Linie zwiſchen ihnen. Jedes räumliche Verhältniß iſt eine ſtetige Zuſammenſetzung aus dieſen einfachſten und muß alſo mit Hülfe der höhern Analyſis daraus erklärt werden können.

Folglich iſt jede Grundkraft in der Materie eine Urſach der Veränderung dieſer graden Linie zwiſchen zwey Puncten. Alſo gibt es zwey Grundformen für die Grundkräfte. Dieſe ſind nemlich entweder Urſachen der Verkleinerung dieſer Entfernung zweyer Puncte, Anziehungskräfte, oder Urſachen der Vergrößerung dieſer Entfernung Abſtoßungskräfte.

b) Jede Grundkraft oder urſprüngliche Kraft iſt eine unmittelbare unveränderliche Eigenſchaft ihrer Maſſe. Es können daher wol abgeleitete Kräfte beobachtet werden, welche erſt der Erfolg der in gewiſſen Zuſammenſetzungen wirkenden Grundkräfte ſind und nach anderen Geſetzen wirkſam gefunden werden, aber jede Grundkraft wirkt nach folgenden Geſetzen: Sie wirkt von Punct zu Punct in den in Gegenwirkung begriffenen Maſſen nach einem beſtimmten Geſetz die Zeit hindurch 1) als eine ſtetig beſchleunigende Kraft, welche 2) Wirkungen äußert, die eine Function des räumlichen Verhältniſſes der wirkenden Maſſen ſind, 3) die Kraft iſt bey gleichartigen Maſſen in ihrer Wirkung von beſtimmter Stelle aus der Dichtigkeit der Maſſe proportional, denn ſie hängt in Vergleichung mit gleichartigen Maſſen ihrer Größe nach nur von der Quantität der wirkenden Maſſe ab.

c) Durch das Geſetz des Grades iſt beſtimmt: die Grade der Kraft, mit denen je zwey Maſſen in einander wirken, können ins Unendliche verſchieden ſeyn und welcher Grad der Kraft zwey gegebenen Maſſen gehört, kann nur durch die Erfahrung beſtimmt werden.

Dieſer Satz iſt der erſte, durch welchen mein Verſuch zur naturphiloſophiſchen Conſtruction von den früheren abweicht. Kant hat nemlich nach Newtons Vorgang aller Materie denſelben Grad der Anziehungskraft nach Verhältniß ihrer Maſſe vorausgeſetzt und dadurch ſeine Conſtructionen ſpecifiſcher Verſchiedenheiten unter den Materien widerrechtlich beſchränkt.

Es iſt durchaus nur Sache der Erfahrung, daß alle ſchweren Maſſen in unſerm Sonnenſyſtem denſelben Grad der Anziehungskraft zeigen. Wir ſind durch nichts veranlaßt, dieſen Satz auf das räumliche Weltall auszudehnen. Wer genauer vergleicht, wird es gewiß unmöglich finden, die 15 Fuß Fallhöhe für die Oberfläche der Erde philoſophiſch nachzuweiſen, und der Erfahrung zu anticipiren; was doch geſchehen müßte, wenn der beſtimmte Grad von Kraft, der einer beſtimmten Maſſe zukommt, ein conſtanter für alle Materie wäre.

Erweitern wir alſo den Spielraum der Hypotheſen, ſo könnte man durch die jetzige Kenntniß der chemiſchen neutraliſirenden Kräfte veranlaßt werden, wenigſtens vorauszuſetzen, daß einer beſtimmten Maſſe ihre Grundkraft ſchlechthin zukomme und daß ſie gegen jede Materie denſelben Grad der Kraft zeigen müſſe. Allein dieſe Hypotheſe entſpricht der Relativität aller unſrer Wahrnehmungen nicht und kommt ſo mit dem Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in Widerſpruch. Nach dieſer Vorausſetzung zögen ſich nicht zwey Maſſen einander an, ſondern wir müßten jedesmal die Activität der einen und die Paſſivität der andern genau von einander unterſcheiden und jede Bewegung für den ruhenden Raum der activen Maſſe conſtruiren.

Es bleibt alſo nichts übrig, als den Grad der Kraft zwiſchen je zwey Maſſen durch die Erfahrung kennen zu lernen.

d) Das Geſetz der Stetigkeit führt uns hier zu den beſtimmteſten Conſtructionen. Das Geſetz der Stetigkeit macht es nemlich nothwendig, daß die Grundkräfte entweder als *Flächenkräfte* unmittelbar *in der Berührung* nach einer Function des Raumes, den die wirkende Maſſe einnimmt, oder als *durchdringende Kräfte in die Ferne* nach einer Function der Entfernung der wirkenden Maſſen ſtatt finden müſſen.

e) Die Conſtruction muß jedesmal ſo genommen werden, daß eine einer *endlich großen Maſſe* inwohnende Kraft in *endlicher Zeit* an eine *endliche Maſſe* eine *endliche Geſchwindigkeit* gibt.

Heißt nun die Wirkung der Kraft während des Differentials der Zeit die *Sollicitation*, ſo muß die Sollicitation einer endlichen Maſſe auf einen Punct bey durchdringenden Kräften, welche augenblicklich zwiſchen endlichen Maſſen wirken, eine unendlich kleine Geſchwindigkeit ſeyn. Hingegen bey Flächenkräften findet die Gegenwirkung augenblicklich nur zwiſchen unendlich kleinen Maſſen ſtatt und dauert, wenn ſie Bewegung hervorbringt, nur einen Augenblick, hier muß daher die Sollicitation mit endlicher Geſchwindigkeit erfolgen.

Die unmittelbare Wirkung einer Grundkraft auf eine Maſſe iſt eine ſtetig beſchleunigte Bewegung jedes Punctes in ihr, ſo wie dieſe bey gleichförmiger Einwirkung oben (§. 81. 2.) als $P = \frac{V}{T} = \frac{2S}{T^2}$ beſtimmt wurde.

Es wird alſo bey gleichförmig beſchleunigter von Null anfangender gradlinichter Bewegung durch dieſes $P = \frac{2S}{T^2}$ die Wirkung der Kraft gemeſſen werden.

Allgemein aber fand ſich, wenn der zurückgelegte Weg = s eine Function der Zeit, $s = \varphi(t)$ iſt, die augenblickliche Geſchwindigkeit $v = \frac{ds}{dt} = D\varphi(t)$.

Die augenblickliche Intenſität der ſtetigen Beſchleunigung = f wird aber bey gradlinichter Bewegung während des Differentials der Zeit gleichförmig die Veränderung der Geſchwindigkeit dv hervorbringen, alſo $dv = f\,.\,dt$; $f = \frac{dv}{dt} = \frac{d\,.\,ds}{dt^2} = D^2\varphi(t)$ ſeyn.

Dieſes P oder f bleibt nun aber zu beſtimmen, wenn wir es auf Grundkräfte zurückführen wollen:

1) durch die ſpecifiſche Kraft der wirkenden Materie,

2) durch die Quantität der wirkenden Maſſe, und deren Vertheilung im Raum,

3) nach einer Function des Raumes, in welchem die Gegenwirkung erfolgt.

Hier ſind Maſſe und ſpecifiſche Kraft für den einzelnen Fall beſtändige Größen, die Functionen des Raumes hingegen ſind veränderliche.

Bey durchdringenden Kräften werden die letzteren eine Function der Entfernung der auf einander wirkenden Puncte und eine Function der Ausbreitung der wirkenden Maſſe im Raum enthalten und können ſo nach den Methoden der höhern Analyſis der Rechnung unterworfen werden.

Für einen genau beſtimmten Sprachgebrauch müſſen alſo Geſchwindigkeit = v, augenblickliche Beſchleunigung = f und der Grad der Kraft, ich will ihn = k ſetzen, wohl unterſchieden werden. Wir wollen weder Geſchwindigkeiten noch Beſchleunigungen Kräfte nennen, ſondern wir finden hier für deren Verhältniß folgende Gleichungen. Die Beſchleunigung eines bewegten Punctes = f wird beſtimmt durch die Kraft = k jedes wirkenden Theils multiplicirt mit der von einem Punct aus wirkenden Maſſe = m' und modificirt durch eine Function der Entfernung. Setzen wir alſo die Entfernung = a und dieſe Function = $\psi(a)$, ſo iſt

$$f = k\,m' \,.\, \psi(a)$$

und $k = \dfrac{f}{m' \,.\, \psi(a)} = \dfrac{D^2 \varphi(t)}{m' \,.\, \psi(a)}$.

Was hingegen dieſe Function des Raumes für die Gegenwirkung in der Berührung betrifft, ſo ſcheinen die dahin gehörenden directen Methoden der Berechnung noch nicht erfunden zu ſeyn.

§. 86.

Aus den Geſetzen des vorigen Paragraphen ergibt ſich, daß wir vier Formen der Grundkräfte vorausſetzen müſſen: 1) Anziehungskräfte aus der Ferne, deren einfachſte Wirkungsart die im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung wäre, 2) Abſtoßungskräfte in die Ferne nach demſelben Geſetz wirkend, 3) **Anziehung als Flächenkraft**, welche auf das einfachſte im umgekehrten Verhältniß des Raumes, den eine Maſſe einnimmt, das heißt nach dem Verhältniß ihrer Dichtigkeit wirkte, 4) **Abſtoßung als Flächenkraft** nach demſelben Geſetz.

Für dieſen Satz muß theils eine naturphiloſophiſche, theils eine mathematiſche Erörterung gegeben werden.

a) Naturphiloſohiſche Erörterung.

Wir wollen mit der (von Kant Dynamik Lehrſ. 8. Anm. 1. geltend gemachten) **naturphiloſophiſchen Erörterung** den Anfang machen.

1) Wenn eine Kraft allſeitig in die Ferne wirkt, ſo müſſen wir ihre Wirkſamkeit von jedem Punct ihrer Maſſe aus ſich ausbreitend in jeder Weite als eine Function der Entfernung von dieſem Puncte denken. Der Raum ſelbſt aber verbreitet ſich um dieſen Punct im Verhältniß der Kugeln um ihn als Mittelpunct. Für jede beſtimmte Entfernung von einem Puncte iſt alſo das Maaß der gleichförmigen Ausbreitung des Raumes um ihn in der Oberfläche einer Kugel gegeben, welche um ihn mit der gegebenen Weite als Halbmeſſer beſchrieben iſt. Dieſe Kugelflächen verhalten ſich aber wie die Quadrate ihrer Halbmeſſer, alſo wie die Quadrate der Entfernung. Breitet ſich alſo der Grad der wirkenden Kraft allſeitig nach dem einfachſten Geſetze aus, ſo wird ſeine Verminderung an jeder Stelle im Verhältniß der Quadrate der Entfernung

und alſo der Grad der Kraft ſelbſt an jeder Stelle im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung ſtehen.

Da nun in mathematiſchen Erkenntniſſen jedes zuſammengeſetztere Verhältniß aus den einfachſten erklärbar ſeyn muß, ſo iſt für allſeitige Wirkungen in die Ferne das angegebene Geſetz der möglichſt einfache Erklärungsgrund, und was nach ihm erklärt werden kann, läßt nie eine einfachere Erklärung zu. Was hingegen nach einem anderen Geſetz erklärt wird, führt immer noch die Anforderung mit ſich, es noch weiter auf dieſen einfachſten Erklärungsgrund zurückzuführen.

So ruhen z. B. alle gelungenen Erklärungen aus dem Geſetz der allgemeinen Gravitation auf dieſem einfachſten Erklärungsgrund und ſind alſo Beſtandtheile einer vollendeten Wiſſenſchaft. Sie etwa mit le Sage auf einen weit künſtlichern Erklärungsgrund figurirter Zahlen und ſucceſſiver Größe zurück zu führen, widerſpricht der geſunden wiſſenſchaftlichen Methode.

2) Wenn die Kraft einer Maſſe hingegen in der Berührung, alſo in dem Raum, den die Maſſe einnimmt, wirkt, ſo muß ſie als urſprüngliche Kraft in jedem Theile des Raumes nach dem Verhältniß wirkſam ſeyn, nach dem viel oder wenig von ihr in dieſem Raume gegenwärtig iſt, d. h. ſie wirkt nach dem Verhältniß ihrer Dichtigkeit und jede gegebene Maſſe wirkt im umgekehrten Verhältniß des Raumes, d. h. für ähnliche Räume im umgekehrten Verhältniß der Würfel ähnlich liegender Linien in ihm.

Dieſes ſcheint nun grade das Mariottiſche Geſetz zu ſeyn, welchem der Erfahrung gemäß die elaſtiſchen Flüſſigkeiten bey ihren Zuſammendrückungen und Wiederausdehnungen folgen. Indeſſen kommen wir hier mit Newton, und vielen, die ihm folgten, in Streit. Die Sache bedarf einer genauern mathematiſchen Conſtruction, welche wir im Folgenden ihres Orts verſuchen wollen.

3) Dieſe Flächenkräfte wirken gleichſam nach dem Verhältniß aller drey Dimenſionen durch den Raum, die allſeitig durchdringenden Kräfte hingegen wirken mit dem umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernungen gleichſam nur nach dem Verhältniß zweyer Dimenſionen. Demgemäß würde die naturphiloſophiſche Betrachtung noch weiter auf eine dritte Art von Kräften führen, welche wir Linienkräfte nennen könnten. Sollte es nicht bewegende Grundkräfte geben, welche nur nach einer Richtung wirken? Sollten dieſe nicht die geſtaltenden Kräfte, die kryſtalliſirenden und polariſirenden ſeyn?

Die naturphiloſophiſche Vergleichung führt offenbar auf dieſe Vorausſetzung und wird fordern, daß dieſe nach dem Geſetz ihrer Ausbreitung im umgekehrten Verhältniß der Entfernungen wirkſam ſeyn müßten.

Die mathematiſche Conſtruction fordert aber hier gewiſſe willkührliche erſte Vorausſetzungen, um dem Geſetz der Stetigkeit treu zu bleiben. Indeſſen wir wollen unten auch hierauf einen Verſuch machen.

b) Mathematiſche Erörterung.

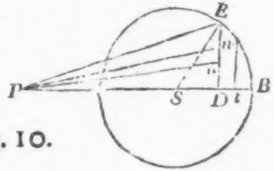
Die frühere mechaniſche Phyſik ging von dem Vorurtheil aus, daß alle Veränderungen der Bewegung aus dem Stoß bewegter Maſſen erklärt werden müßten, weil der todten Maſſe keine active Kraft beygelegt werden dürfe und im Stoß ſich die Maſſen nur leidend verhielten. Selbſt Newton ſcheute noch dieſes Philoſophem, indem er ſich dagegen verwahrte, ſeine allgemeine Anziehung einer Grundkraft zuſchreiben zu wollen. Kant hob dieſen Irrthum, indem er zeigte, die Gegenwirkung im Stoße werde ja ſelbſt nur durch active Zurückſtoßungskräfte gedacht, und indem er klar machte, daß wir metaphyſiſch die Urſach von Veränderungen der Bewegung gar nicht anders als durch ſtetig beſchleunigende Kräfte denken können.

Demgemäß wieß er nach, daß Körper ohne eine urſprüngliche Flächenkraft der Abſtoßung und eine urſprünglich durchdringende Kraft der Anziehung unmöglich ſeyen, beſchränkte aber zugleich die naturphiloſophiſche Conſtruction auf dieſe zwey Annahmen, indem er behauptete, andere Arten von Kräften ſeyen nicht a priori erkennbar, ſeyen keine nothwendigen Eigenſchaften der Materie, ſondern zufällige, deren Erforſchung der Erfahrung überlaſſen bleiben müſſe.

Da liegt aber eine widerrechtlich beſchränkende methodiſche Regel zu Grunde. Kant hat nicht bedacht, daß die Conſtruction a priori hier eigentlich der reinen Mathematik gehöre und nach deren Recht beurtheilt werden müſſe. So maßt ſich ſeine Metaphyſie zu viel an, indem ſie jeder möglichen Materie dieſe beyden Kräfte a priori zuſchreibt und ſogar den Grad der Anziehung beſtimmt. Sie unternimmt aber auf der andern Seite zu wenig, indem ſie die mathematiſche Natur dieſer Unterſuchungen verkennt.

Die Beſtimmung der Formen der Grundkräfte iſt eine rein mathematiſche Lehre aus geometriſchen Prämiſſen, ſo erſcheint ſie in der hier gegebenen Form und läßt noch eine weitere mathematiſche Entwicklung zu, mit welcher wir der Erfahrung in Rückſicht der Beſtimmung einzelner Materien nie vorgreifen, aber wohl beſtimmen, welche Hypotheſen zu Erklärungsgründen überhaupt zuläſſig ſeyen oder nicht.

Wir müſſen hier die Sätze genauer entwickeln, welche Leſeur und Jacquier im Commentar zu Newtons mathematiſcher Naturphiloſophie zu lib. 1. prop. 79. u. den folg. gegeben haben.



II. Fig. 10.

§. 87.

Es ſey AB (Fig. 10.) eine kugelförmige gleichförmig dichte Maſſe, welche mit einer ſtetig beſchleunigenden durchdringenden Anziehungskraft auf einen Punct P außer ihr ſo wirkt, daß die Wirkung jedes Theils der

Maſſe im Verhältniß einer Potenz der Entfernung vom Puncte P ſteht: man fragt, nach welchem Verhältniß dann die ganze Kugel A B auf P wirken werde.

Es ſey der Halbmeſſer der Kugel $AS = r$, die Entfernung des Punctes P vom Mittelpunct S derſelben $PS = a$. Nun iſt n irgend ein Punct in der Kugel, welcher nach Verhältniß irgend einer Potenz ſeiner Entfernung von P gleich Pn auf P wirkt. Wir wollen dieſe Potenz $= nP^{-m}$ ſetzen.

Von n ſey nD ſenkrecht auf P A S B gezogen und ſchneide den größten Kreis der Kugel A E B in E. Man nenne $nD = x$ und ziehe $SE = r$, ſo iſt leicht zu ſehen, daß $Pn = \sqrt{PD^2 + x^2}$, $SD = PD - a$, und $DE^2 = r^2 - (PD - a)^2$.

Wenn der Halbkreis A E B ſich um die Axe P A B umdreht, ſo beſchreibt er die Kugel, welche den Punct P anzieht. Bey dieſer Drehung beſchreibt DE einen Kreis ſenkrecht auf die Axe P A B und x einen in dieſem enthaltenen. Man nehme nn' gleich dx. Dieſes nn' beſchreibt bey der Umdrehung einen Ring, deſſen Theile alle mit gleicher Beſchleunigung (die durch $\frac{1}{nP^m}$ gemeſſen wird,) auf P wirken. Die einander gegenüberliegenden Theile dieſes Ringes heben gegenſeitig einen Theil ihrer Wirkung auf und es bleibt immer nur der Theil der Wirkung übrig, mit welchem jeder Theil des Ringes in der Richtung PD wirkt. Wir müſſen alſo die in der Richtung Pn gegebene Beſchleunigung in die Bewegung nach der Richtung PD und eine auf PD ſenkrechte theilen, dann wirkt jeder Theil des Ringes im Ganzen nur mit dem Theil $\frac{PD}{Pn}$ wirklich auf P.

Der Kreis mit dem Halbmeſſer nD iſt, (wenn wir das Verhältniß des Durchmeſſers zum Umfang des Kreiſes $1 : \pi$ ſetzen,) $= \pi x^2$; der Kreis mit $n'D = \pi(x + dx)^2$, der Ring nn' alſo $= \pi(x + dx)^2 - \pi x^2 = 2\pi x\,dx$. Alſo die Kraft $= dV$, mit welcher dieſer Ring auf P wirkt $= \frac{2\pi x\,dx}{{}_nP^m} \times \frac{PD}{{}_nP} =$

$$\frac{2\pi PDx\,dx}{{}_nP^{m+1}} = \frac{2\pi PDx\,dx}{(PD^2 + x^2)^{\frac{m+1}{2}}}$$

Integrirt kommt $V = \frac{2\pi}{1-m} PD(PD^2 + x^2)^{\frac{1-m}{2}}$ $+$ Const.

Da nun hier $V = 0$ für $x = 0$, ſo iſt $0 = \frac{2\pi}{1-m} PD \,.\, PD^{1-m} + \text{Const.}$; $\text{Const.} = -\frac{2\pi PD^{2-m}}{1-m}$. Und das Integral für $x = DE$ genommen $V =$

$$\frac{2\pi PD}{1-m}(PD^2 + DE^2)^{\frac{1-m}{2}} - \frac{2\pi}{1-m} PD^{2-m}.$$

Alſo $V = \frac{2\pi}{1-m} PD(r^2 - a^2 + 2aPD)^{\frac{1-m}{2}}$

$$- \frac{2\pi}{1-m} PD^{2-m}.$$

Dies iſt die Wirkung des Kreiſes mit DE auf P. Nehmen wir nun Dt gleich $d.PD$, ſo wird $V \times d.PD$

das Differential der Wirkung der ganzen Kugel ſeyn, welches wir = dV′ ſetzen.

$$dV' = \frac{2\pi}{1-m}\, PD\, (r^2 - a^2 + 2\, aPD)^{\frac{1-m}{2}} .\, dPD$$

$$- \frac{2\pi}{1-m}\, PD^{2-m} \times dPD.$$

Integrirt erhalten wir V′ =

$$\frac{2\pi PD (r^2 - a^2 + 2\, aPD)^{\frac{3-m}{2}}}{(1-m)\,(3-m)\,a} - \frac{2\pi (r^2 - a^2 + 2\, aPD)^{\frac{5-m}{2}}}{(1-m)(3-m)(5-m)a^2}$$

$$- \frac{2\pi PD^{3-m}}{(1-m)(3-m)} + \text{Const.}$$

Für $V' = 0$ iſt aber $PD = PA = a - r$, und für die ganze Kugel $PD = PB = a + r$. Das Integral zwiſchen dieſen Grenzen genommen wird alſo, weil, für $PD = a - r$, $r^2 - a^2 + 2\, aPD = (a-r)^2$ und für $PD = a + r$, $r^2 - a^2 + 2\, aPD = (a+r)^2$ vollſtändig

$$V' = \frac{2\pi\, (a+r)\, (a+r)^{3-m}}{(1-m)\,(3-m)\,a} - \frac{2\pi\, (a+r)^{5-m}}{(1-m)(3-m(5-m)a^2}$$

$$- \frac{2\pi\, (a+r)^{3-m}}{(1-m)(3-m)} - \frac{2\pi\, (a-r)\, (a-r)^{3-m}}{(1-m)\,(3-m)\,a} +$$

$$\frac{2\pi\, (a-r)^{5-m}}{(1-m)(3-m)\,(5-m)\,a^2} + \frac{2\pi\, (a-r)^{3-m}}{(1-m)(3-m)}.$$

a) Alles gehörig zuſammengezogen iſt V′ =

$$\frac{2\pi r\, \left((a+r)^{3-m} + (a-r)^{3-m}\right)}{(1-m)\,(3-m)\,a} - \frac{2\pi\, \left((a+r)^{5-m} - (a-r)^{5-m}\right)}{(1-m)(3-m)(5-m)a^2}.$$

Wenn P die Kugel berührt, ſo iſt a = r, alſo

$$V' = \frac{2\pi(2a)^{3-m}}{(1-m)(3-m)} - \frac{8\pi(2a)^{3-m}}{(1-m)\ (3-m)\ (5-m} =$$

$$\frac{2\pi(2a)^{3-m}}{(3-m)\ (5-m)},$$ für Werthe unter $m = 3$, wo $(a - r)^{3-m}$ verſchwindet, welches für höhere Werthe unendlich wird.

Wenn P in die Kugel fällt, werden wir nur $r - a$ für $a - r$ zu ſchreiben und das Zeichen im erſten Gliede zu ändern haben.

Erſtes Beyſpiel. Die Kraft wirke im graden Verhältniß der Entfernung. Hier iſt $m = - 1$. Alſo

$$V' = \frac{\pi r}{4a}\left((a+r)^4 + (a-r)^4\right) - \frac{\pi\left((a+r)^6 - (a-r)^6\right)}{24a^2}$$

$$= \frac{\pi r}{4a}(2a^4 + 12a^2r^2 + 2r^4) - \frac{\pi}{24a^2}(12a^5r + 40a^3r^3$$

$$+ 12a^5r)$$

$$= \frac{\pi r a^3}{2} - \frac{\pi r a^3}{2} + 3\pi a r^3 - \frac{5\pi a r^3}{3} + \frac{\pi r^5}{2a}$$

$$- \frac{\pi r^5}{2a}$$

$$= \tfrac{4}{3}\pi r^3 a.$$

Die Wirkung der ganzen Kugel ſteht alſo im zuſammengeſetzten Verhältniß der Größe der Kugel und der Entfernung des Punctes P von ihrem Mittelpunct.

Der Mittelpunct der Kräfte, d. h. der Punct, in welchem man ſich die ganze Kraft der Kugel vereinigt denken kann, iſt hier immer der Mittelpunct der Kugel.

Zweytes Beyſpiel. Die Kraft wirke im umgekehrten Verhältniß der Entfernung. Hier iſt $m = -1$. Für dieſen Fall, ſo wie für $m = 3$ und $m = 5$ können wir das angegebene Integral nicht anwenden, weil für dieſe Fälle alle oder einige der obigen Differentiale logarithmiſch werden. Für $m = +1$ trifft dies ſchon das erſte Integral.

Hier iſt $dV = \frac{\pi PD\, 2xdx}{(PD^2 + x^2)^{\frac{m+1}{2}}} = \frac{\pi PD\, 2xdx}{PD^2 + x^2}$.

Alſo $V = \pi PD \log. \text{nat.} (PD^2 + x^2) + \text{Const.}$

Für $V = 0$ iſt $x = 0$, und wir ſuchen das Integral für $x = DE$.

Alſo $V = \pi PD \log. (PD^2 + DE^2) - 2\pi PD \log. PD$.

$= \pi PD \log. (r^2 - a^2 + 2aPD) - 2\pi PD \log. PD$.

Demgemäß erhalten wir hier $dV' =$
$\pi PD \log. (r^2 - a^2 + 2aPD)\, dPD - 2\pi PD \log. PD\,.\,dPD$.

Um dies zu integriren ſetzen wir $(r^2 - a^2 + 2aPD) = Q$; ſo iſt $PD = \frac{Q - (r^2 - a^2)}{2a}$ und $d\,.\,PD = \frac{dQ}{2a}$. So wird

$$dV' = \frac{\pi Q}{4a^2} \log. Q \times dQ - \frac{\pi (r^2 - a^2)}{4a^2} \log. Q \times dQ \;(= A) - 2\pi PD \log. PD \times dPD \;(= B.)$$

Und zunächſt

$$\int A = \frac{\pi}{8a^2} Q^2 \log. Q - \int \frac{\pi}{8a^2} Q^2 \frac{dQ}{Q}.$$

$$- \frac{\pi}{16a^2} Q^2$$

$$- \frac{\pi(r^2 - a^2)}{4a^2} Q \log. Q + \int \frac{\pi(r^2 - a^2)}{4a^2} Q . \frac{dQ}{Q}$$

$$+ \frac{\pi(r^2 - a^2)}{4a^2} Q.$$

$$\int B = -\pi PD^2 \log. PD + \int \pi PD^2 \frac{dPD}{PD}$$

$$+ \tfrac{1}{2}\pi PD^2.$$

Vollſtändig iſt alſo $V' = \int (A + B) =$

$$\frac{\pi}{8a^2} Q^2 \log. Q - \frac{\pi}{16a^2} Q^2 - \frac{\pi(r^2 - a^2)}{4a^2} Q \log. Q$$

$$+ \frac{\pi(r^2 - a^2)}{4a^2} Q - \pi PD^2 \log PD + \tfrac{1}{2}\pi PD^2 + \text{Const.}$$

Für den ganzen Werth von V' iſt nun bey $V' = 0$, $PD = a - r$. für das ganze Integral aber $PD = a + r$. Alſo Q für die Conſtante $= (a - r)^2$ und für das vollſtändige Integral $= (a + r)^2$. Daher

$$V' = \frac{\pi}{4a^2} (a + r)^4 \log. (a + r) - \frac{\pi}{16a^2} (a + r)^4$$

$$- \frac{\pi(r^2 - a^2)}{2a^4} (a + r)^2 \log. (a + r) + \frac{\pi(r^2 - a^2)}{4a^2} (a + r)^2$$

$$- \pi (a + r)^2 \log. (a + r) + \tfrac{1}{2}\pi (a + r)^2 + \text{Const.}$$

Dies zuſammengezogen gibt:

$$V' = - \frac{\pi}{4a^2} (a + r)^2 \log. (a + r) (a - r)^2 +$$

$\frac{\pi}{16\,a^2}(a+r)^2((a-r)^2+2(a^2+r^2))$
$+$ Const.

Dieſe Conſtante entwickelt ſich ganz analog $= +$
$\frac{\pi}{4\,a^2}\log.(a-r)(a+r)^2(a-r)^2 - \frac{\pi}{16\,a^2}(a-r)^2$
$((a+r)^2+2(r^2+a^2))$.

Folglich beſtimmt ſich endlich für V' der kurze Ausdruck $V' = \frac{\pi(a+r)^2(a-r)^2}{4\,a^2}\log.\left(\frac{a-r}{a+r}\right) + \frac{\pi r(a^2+r^2)}{2\,a}$.

Es iſt aber $\log.\,n.\left(\frac{a-r}{a+r}\right) = \log.\,n.\left(\frac{1-\frac{r}{a}}{1+\frac{r}{a}}\right)$
$= -\frac{2r}{a} - \frac{2r^3}{3a^3} - \frac{2r^5}{5a^5} - \frac{2r^7}{7a^7}\ldots$ und daher $V' =$
$\frac{4\pi r^3}{3\,a} - \frac{4\pi r^3}{a}\left(\frac{r^2}{1\cdot3\cdot5\,a^2} + \frac{r^4}{3\cdot5\cdot7\cdot a^4} + \frac{r^6}{5\cdot7\cdot9\,a^6}\ldots\right)$

Setzen wir für den Fall der Berührung $a = r$, ſo wird die Conſtante $= 0$, alſo $V' = \pi a^2$. Die Kraft ſteht bey verſchiedenen Kugeln an ihrer Oberfläche im graden Verhältniß der Quadrate ihrer Halbmeſſer und verſchwindet alſo für die Berührung, wenn die Maſſe unendlich klein wird.

In der Berührung erreicht die Wirkung ein Maximum, indem der logarithmiſche Theil verſchwindet. Tritt P in die Kugel, ſo ſteht $r-a$ anſtatt $a-r$ und der logarithmiſche Theil wächſt wieder als abzuziehende

Größe, bis für den Mittelpunct der Kugel beyde Glieder unendlich werden und ſich einander aufheben.

Drittes Beyſpiel. Die Kraft wirke im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung. Hier iſt $m = +2$. Alſo

$$V' = -\frac{2\pi r((a+r)+(a-r))}{a} + \frac{2\pi((a+r)^3-(a-r)^3)}{3a^2}$$

$$= -4\pi r + \frac{2\pi(6a^2r+2r^3)}{3a^2}$$

$$= \frac{4\pi r^3}{3a^2}.$$

Die Kraft der ganzen Kugel iſt alſo im zuſammengeſetzten Verhältniß der Maſſe und verkehrt des Quadrates der Entfernung vom Mittelpunct der Kugel, welcher hier der beſtändige Mittelpunct der Kräfte iſt.

Wird $a = r$, ſo haben wir die Kraft an der Oberfläche der Kugel $= \frac{4}{3}\pi r$. Sie ſteht im graden Verhältniß des Halbmeſſers für gleichartige Maſſen, und verſchwindet, wenn Maſſe und Entfernung verſchwindend werden.

Fällt der Punct P in die Kugel, ſo müſſen wir für $(a-r)$ nun $(r-a)$ ſetzen.

$$V' = -\frac{4\pi r^2}{a} + \frac{2\pi(6ar^2+2a^3)}{3a^2}$$

$$= +\tfrac{4}{3}\pi a.$$

Die Kraft zieht im Innern im graden Verhältniß des Abſtandes nach dem Mittelpunct. Dies iſt aber nach dem Vorigen die Kraft, mit welcher die Kugel, an deren Oberfläche P ſteht, auf P wirkt. Die Kräfte einer hohlen Kugel auf einen Punct in ihr heben ſich alſo gegen einander auf.

Auch für die hohle Kugel iſt hier der Mittelpunct der Kräfte in ihrem Mittelpunct. Sie wirkt eben ſo, als ob ihre Maſſe gleichförmig in der ganzen Kugel vertheilt wäre.

Viertes Beyſpiel. Die Kraft wirke verkehrt wie die Würfel der Entfernung. Hier iſt $m = +3$ und das Differential der Kraft wird, wenn wir wieder

$r^2 - a^2 + 2aPD = Q$; $PD = \frac{Q - (r^2 - a^2)}{2a}$

$d.PD = \frac{dQ}{2a}$ ſetzen, $= - \frac{\pi PD\ dPD}{Q} + \frac{\pi dPD}{PD}$

welches logarithmiſch iſt, nemlich

$$= - \frac{\pi dQ}{4a^2} + \frac{\pi (r^2 - a^2) dQ}{4a^2 Q} + \pi \frac{dPD}{PD}.$$

Alſo $V' = - \frac{\pi Q}{4a^2} + \frac{\pi (r^2 - a^2)}{4a^2} \log. Q + \pi$

$\log. PD + \text{Const.}$

$$= - \frac{\pi (a+r)^2}{4a^2} + \frac{\pi (r^2 - a^2)}{2a^2} \log. (a+r)$$

$$+ \pi \log. (a+r)$$

$$+ \frac{\pi (a-r)^2}{4a^2} - \frac{\pi (r^2 - a^2)}{2a^2} \log. (a-r)$$

$$- \pi \log. (a-r).$$

$$V' = \frac{\pi (r^2 + a^2)}{2a^2} \log. \left(\frac{a+r}{a-r}\right) - \frac{\pi r}{a}.$$

Da nun $\log. \left(\frac{a+r}{a-r}\right) = \frac{2r}{a} + \frac{2r^3}{3a^3} + \frac{2r^5}{5a^5} \ldots$

ſo wird

$$V' = \frac{4\pi r^3}{3a^3} + \frac{(3+5)\pi r^5}{3.5.a^5} + \frac{(5+7)\pi r^7}{5.7.a^7}$$
$$+ \frac{(7+9)\pi r^9}{7.9.a^9} \ldots$$

Hier wird für $a = r$, oder wenn P die Kugel berührt $V' = \pi \log. \left(\frac{2a}{0}\right)$ alſo unendlich groß. Ein Werth, der nur der Erfolg der Gegenwirkung der ſich berührenden Puncte ſeyn kann, indem hier jede Einwirkung aus endlicher Entfernung endlich bleibt.

Im Innern der Kugel heben ſich dieſe unendlichen Einwirkungen allſeitig auf und die Einwirkung folgt einem dem vorigen ähnlichen Geſetz, für welches in der Formel nur $r - a$ anſtatt $a - r$ geſetzt werden muß.

Für die Berührung bleibt aber die Kraft unendlich, ſo klein auch r geſetzt werden mag. Wie natürlich, da hier die Maſſe in demſelben Verhältniß abnimmt, wie die Kraft wächſt.

Fünftes Beyſpiel. Die Kraft wirke verkehrt wie die vierte Potenz der Entfernung. Hier iſt $m = 4$, und

$$V' = \frac{2\pi r}{3a(a+r)} + \frac{2\pi r}{3a(a-r)} - \frac{4\pi r}{3a^2}$$
$$= \frac{4\pi r^3}{3a^2(a^2 - r^2)}.$$

Für $m = 5$ erhalten wir

$$V' = \frac{\pi r(a^2 + r^2)}{2a(a^2 - r^2)^2} - \frac{\pi}{4a^2} \log. \left(\frac{a+r}{a-r}\right).$$

Oder $V' = \frac{4\pi r^3}{a(a^2-r^2)^2}\left(\frac{1}{3} - \frac{r^2}{3\,.\,5\,.\,a^2}\right.$
$\left. - \frac{r^4}{3.5.7.a^4} - \frac{r^6}{5.7.9.a^6} - \frac{r^8}{7.9.11.a^8}\,..\right)$

Für $m = 6$ aber $V' = \frac{4\pi r^3}{3(a^2-r^2)^3} \times \left(\frac{5a^2-r^2}{5a^2}\right)$,

und für $m = 7$, $V' = \frac{4\pi a r^3}{3(a^2-r^2)^4}$.

Wollen wir nun für Werthe von $m > 3$ die Gegenwirkung in der Berührung beurtheilen, ſo werden wir am bequemſten die Entfernung des Punctes P von der Oberfläche der Kugel $PA = b$ ſetzen, alſo $a = b + r$ ſubſtituiren, und dann $b = 0$ ſetzen.

So erhalten wir:

Für $m = 4$; $V' = \frac{4\pi r^3}{3(b+r)^2 b(b+2r)}$; iſt darin b gegen r ſehr klein, ſo wird nahe

$V' = \frac{2\pi r^3}{3r^3.b} = \frac{2\pi}{3b}$.

Für $m = 5$; $V' = \frac{\pi r\,(r^2 + (b+r)^2)}{2\,(b+r)\,(b+2r)^2\,b^2}$
$- \frac{\pi}{4(b+r)^2}\log.\left(\frac{b+2r}{b}\right)$. Wird b darin unbedeutend, ſo iſt nahe $V' = \frac{\pi r^3}{4r^3\,.\,b^2} - \frac{\pi}{4r^2}\log.\left(\frac{2r}{b}\right)$. Für ein verſchwindendes b wird der erſte Theil ein Unendliches der zweyten Ordnung, der zweyte aber verſchwindet dagegen, indem er nur $= \frac{\pi}{4r^2}\log.\infty$ wird. Alſo $V' = \frac{\pi}{4b^2}$.

Für Werthe von $m > 5$ haben wir allgemein:

$$V' = \frac{2\pi r\,(b^{m-3} + (b+2r)^{m-3})}{1-m\,.\,3-m\,.\,(b+r)\,(b+2r)^{m-3}\,.\,b^{m-3}} - \frac{2\pi\,(b^{m-5}) - (b+2r)^{m-5})}{1-m\,.\,3-m\,.\,5-m\,.\,(b+r)^2\,(b+2r)^{m-5}\,.\,b^{m-5}}.$$

Wird hier b unbedeutend gegen r, ſo verſchwindet der zweyte Theil gegen den erſten, weil er b im Nenner in einer niedrigern Potenz hat als der erſte.

Es wird nahe $V' = \dfrac{2\pi r^{m-2}}{m-1\,.\,m-3\,.\,r^{m-2}\,.\,b^{m-3}}$

Für jeden Werth von $m > 3$ wird alſo für verſchwindende Werthe von b die Wirkung V' von der Größe der Kugel von r unabhängig und $V' = \dfrac{2\pi}{m-1\,.\,m-3\,.\,b^{m-3}}$; die Beſchleunigung ſteht im umgekehrten Verhältniß der $(m-3)$ten Potenz unendlich kleiner Entfernungen und wird in der Berührung ein unendlich Großes der Ordnung $(m-3)$ für die Gegenwirkung unendlich kleiner Maſſen.

§. 88.

Die Sätze des vorigen Paragraphen müſſen wir nun mit der zuvor gegebenen naturphiloſophiſchen Conſtruction genauer vergleichen.

1) Wenn zwey kugelförmige gleichförmig dichte Maſſen mit durchdringender Kraft auf einander wirken, ſo heiße der **Mittelpunct der Kräfte** derjenige Punct in einer ſolchen Kugel, in welchem man ſich die nach dem gegebenen Geſetz wirkende Kraft der ganzen Maſſe vereinigt denken kann,

ſo daß dieſe in beſtimmter Entfernung auf einen Punct der andern Maſſe eben ſo wirkt, wie die vereinigten Kräfte aller Theile der Maſſe.

Iſt hier die Entfernung ſo groß, daß der Durchmeſſer der Kugel dagegen unbedeutend wird, ſo hätten wir für jeden Fall $\frac{\frac{4}{3}\pi r^3}{a^m}$ als Maaß der Wirkung, man kann dann in jedem Fall den Mittelpunct der Kugel als Mittelpunct der Kräfte anſehen.

Kommt hingegen das Verhältniß der Entfernung zum Durchmeſſer der Kugel mit in Rechnung, ſo ergab ſich: der Mittelpunct der Kugel iſt der beſtändige Mittelpunct der Kräfte nur dann, wenn die Kraft ſich grade wie die Entfernung, oder verkehrt wie das Quadrat der Entfernung verhält. Jeder andere Fall fordert ſeine beſondere Regel und zeigt einen von der Entfernung abhängigen veränderlichen Mittelpunct der Kräfte.

2) **Durchdringende Grundkräfte, deren Wirkung im graden Verhältniß der Entfernung ſtehen ſollte, ſind mathematiſch unmöglich, weil ihre Wirkung bey wachſender Entfernung ins Unendliche wachſen müßte.**

Daß hingegen bey unendlicher Annäherung die im verkehrten Verhältniß irgend einer Potenz der Entfernung ſtehende Kraft der Rechnung nach unendlich groß wird, widerſpricht noch nicht ſchlechthin der Anwendbarkeit eines ſolchen Geſetzes, ſondern hier müſſen die Fälle genauer erwogen werden, weil die Rechnung im Allgemeinen es nur mit einer mathematiſchen Abſtrac-

tion zu thun hat und zwey endliche Maſſen ſich nie im Ganzen unendlich nahe kommen können.

3) Die Rechnungen des vorigen Paragraphen zeigen in Uebereinſtimmung mit der naturphiloſophiſchen Conſtruction, daß durchdringende Grundkräfte, welche im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung wirken, zuläſſig ſeyen. Der Mittelpunct der Kräfte iſt beſtändig im Mittelpunct der Kugel, die Kraft nimmt bis an die Oberfläche der Kugel im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung zu, im Innern der Kugel aber im graden Verhältniß des Halbmeſſers ab und verſchwindet im Mittelpunct.

Auch durchdringende Kräfte im umgekehrten Verhältniß der Entfernung ſind mathematiſch zuläſſig, wiewol das Geſetz ihrer Wirkſamkeit viel verwickelter wird und alſo naturphiloſophiſch für zuſammengeſetzt zu erklären ſeyn möchte.

Hingegen Flächenkräfte, welche im umgekehrten Verhältniß der Entfernung oder ihrer Quadrate wirken ſollten, ſind nach dem Geſetz der Stetigkeit unzuläſſig.

Iſt nemlich die Wirkung in endlichen Entfernungen endlich, ſo verſchwindet ſie mit dem Verſchwinden der Maſſe in der Berührung, indem ſie bey umgekehrtem Verhältniß der Entfernung grade mit dem Quadrate des Halbmeſſers, bey umgekehrten Verhältniß des Quadrates der Entfernung grade mit dem Halbmeſſer der Kugel abnimmt.

Dies läßt ſich auch ohne die Rechnung ins Unbeſtimmte ſo überſchlagen.

Die Maſſe nimmt hier mit dem Würfel des Halbmeſſers ab; ſteigt alſo die Kraft nur mit einer niedrigern Potenz ſeiner Abnahme, ſo muß die Wirkung in der Berührung verſchwinden.

Dieſes Reſultat ſcheint mir von großer Wichtigkeit, indem dadurch erſtens entſchieden iſt, daß Newtons Erklärung der ausdehnſamen Flüſſigkeit keine Erklärung aus Grundkräften ſeyn kann, wie nachher genauer erwogen werden ſoll.

Zweytens weil daraus folgt, daß die Erſcheinungen der Anziehung in der Berührung (der Cohäſion) nicht durch die allgemeine Schwerkraft erklärt werden können, ſondern eigne anziehende Flächenkräfte vorausſetzen.

4) Der letzte Satz iſt von den Naturforſchern ſehr verſchieden beurtheilt worden. Wir ſtimmen hier dem Newton bey, indem wir uns auf die Berechnungen des vorigen Paragraphen berufen. Laplace hat dagegen behauptet, daß, da die Stetigkeit der Körper nur ſcheinbar ſey, man nur die Durchmeſſer der Atomen gegen ihre Entfernungen von einander verſchwindend annehmen dürfe, um die Erſcheinungen der Cohäſion auf die allgemeine Anziehung zurück zu führen. Allein dabey iſt nicht bedacht, daß eine Maſſe nach dem Geſetz der allgemeinen Anziehung ganz auf gleiche Weiſe über ihre Oberfläche hinauswirkt, ſie mag nun in groſſer Verdichtung eine kleine oder ausgedehnter eine größere Kugel erfüllen. Für die mittlere Gewalt, mit der die Kraft auf eine ganze Fläche wirkt, und eben ſo für den Zuſammenhang der Theile eines Kör

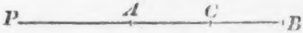
pers wird durch dieſe Hypotheſe des Laplace folglich gar nichts gewonnen.

Herr G. G. Schmidt behauptet ferner, durch unmittelbare Rechnung nachgewieſen zu haben, daß die Wirkung der Schwere in der Berührung bis ins Unendliche wachſe, indem die Anziehung eines ſehr ſchmalen Cylinders gegen einen Punct in ſeiner verlängerten Axe $= \frac{e^2 x}{a(a+x)}$ ſey, wenn a die Entfernung des Punctes von der nächſten Grundfläche des Cylinders, x des Cylinders Höhe und e^2 den Inhalt ſeiner Grundfläche bezeichne. Eben ſo gelte für die Wirkung eines hohlen abgeſtutzten Kegelringes auf den Punct in des Kegels Spitze die Formel

$$2\pi \sin. y^2 \cos. y \,.\, \log. \text{nat.} \left(\frac{a+x}{a}\right),$$

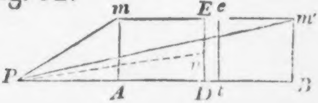
wenn y der Winkel der Seite mit der Axe, a die Höhe des weggeſchnittenen, x des abgeſtutzten Kegels bedeutet. Dieſe beyden Formeln werden, wenn $a = 0$ geſetzt wird, alſo der angezogene Punct die Oberfläche des anziehenden Körpers trifft, unendlich und daraus ſchließt Schmidt auf eine ſehr bedeutende Wirkung für kleine Entfernungen, wie ſie die Cohäſion fordert. Allein in ſeine Rechnungen müſſen ſich Fehler eingeſchlichen haben. Iſt die Wirkung, wie wir nach Newton bewieſen haben, an der Oberfläche einer Kugel endlich, ſo muß ſie dies auch an der Oberfläche eines Cylinders und Kegels ſeyn. Auf welche Weiſe nun auch Herr Schmidt geirrt haben mag, Irrthümer entſtehen hier leicht dadurch, daß man nur von der Anziehung zweyer Puncte redet, die gemäß dem umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung in der Berührung unendlich groß werden müßte, ſo klein ſie auch in endlicher Entfernung ſeyn mag. Allein dieſe Puncte ſind nur eine mathematiſche Abſtraction von der Ausgedehntheit jeder wirkenden Maſſe. In der Natur nimmt bey gleichförmiger Dichte die wirkende Maſſe mit dem Würfel der Entfernung ab, während die Kraft nur mit dem Quadrat der Entfernung wächſt. Ich vermuthe, daß Schmidt dies nicht gehörig berückſichtigt hat.

II. Fig. 11.



Es werde nemlich von einer Linie A B (Fig. 11.) ein in ihrer Verlängerung liegender Punct P nach dem Geſetz der Gravitation angezogen. Man ſetze $PA = a$, und nehme auf A B, A C veränderlich $= x$, ſo wird P von jedem Punct C im Verhältniß $\frac{1}{(a+x)^2}$ angezogen und das Differential dx der A C zieht ihn im Verhältniß $\frac{dx}{(a+x)^2}$. Integrirt iſt alſo die Wirkung von $AC = \frac{1}{a+x} + \text{Const.}$ Sie verſchwindet in A für $x = 0$, alſo $\text{Const.} = -\frac{1}{a}$, und die Kraft A B $= x$ geſetzt $= \frac{1}{a+x} - \frac{1}{a} = \frac{x}{a(a+x)}$. Nehmen wir nun an, daß A B die Höhe eines Cylinders oder Priſmas wäre, deſſen Grundfläche ſo klein iſt, daß ihr Durchmeſſer $Aa = e$ gegen $PA = a$ verſchwindet, ſo würde die anziehende Kraft dieſes ganzen Körpers durch $\frac{e^2x}{a(a+x)}$, wie **Schmidt** angibt, gemeſſen. Aber dieſe Formel gilt nur, ſo lange der Unterſchied in den Richtungen Pa und PA vernachläſſigt werden darf. In der größern Annäherung des Punctes P an A müſſen wir genauer rechnen und können dies nach den Angaben des vorigen Paragraphen leicht ausführen.

II. Fig. 12.



In Fig. 12 ſey $Amm'B$ ein Rechteck, durch deſſen Umdrehung um die Axe AB ein Cylinder beſchrieben wird. In der Verlängerung der Axe liege P ein angenommener Punct. Wir ſetzen $Am = DE$, den Halbmeſſer der Grundfläche des Cylinders $= r$; $Pm = g$, $Pm' = f$, die Höhe des Cylinders $AB = 2AS = 2c$.

Aus dem vorigen Paragraphen haben wir die Wirkung des Kreiſes mit DE oder

$$V = \frac{2\pi}{1-m}\,PD\,(PD^2 + DE^2)^{\frac{1-m}{2}} - \frac{2\pi}{1-m}\,PD^{2-m}.$$

Hier iſt $m = 2$ alſo $V = -\frac{2\pi PD}{(PD^2+DE^2)^{\frac{1}{2}}} + 2\pi$.

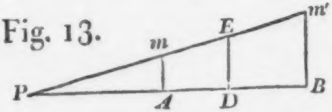
Folglich $dV' = -\frac{2\pi PD\,d.PD}{(PD^2+DE^2)^{\frac{1}{2}}} + 2\pi d.PD$ und

$$V' = -2\pi\,(PD^2 + DE^2)^{\frac{1}{2}} + 2\pi\,PD + \text{Const.}$$
$$= -2\pi PE + 2\pi PD + \text{Const.}$$

Dies Integral haben wir zwiſchen den Grenzen $PE = g$ und $PE = f$; $PD = PS - c$ und $PD = PS + c$ zu nehmen. Alſo

$$V' = -2\pi f + 2\pi g + 2\pi\,(PS + c) - 2\pi(PS - c)$$
$$= 2\pi\,(2c + g - f).$$ *)

II. Fig. 13.



Ferner ſey Fig. 13. für den ſenkrechten Kegel $Amm'B$ ein Trapezium, durch deſſen Umdrehung um die Axe AB der abgeſtumpfte Kegel beſchrieben wird, in deſſen Spitze wir den angezogenen Punct P ſetzen. Wir nehmen PB die Höhe des ganzen Kegels $= l$, AB die Höhe des abgeſtumpften Kegels $= c$, Pm' die Seite des Kegels $= f$; Bm' den Halbmeſſer ſeiner Grundfläche $= r$.

Hier iſt wieder $V = -\frac{2\pi PD}{(PD^2 + DE^2)^{\frac{1}{2}}} + 2\pi$ $= -\frac{2\pi PD}{PE} + 2\pi$. Aber $PD : PE = l : f$. $PE = \frac{fPD}{l}$ und $V = -\frac{2\pi l}{f} + 2\pi$. Folglich $dV' = -\frac{2\pi l}{f}\,dPD + 2\pi dPD$, und

---

*) Newton. Princ. ph. n. m. l. 1. prop. 91. Corol. 1.

$V' = -\frac{2\pi l}{f} PD + 2\pi PD + \text{Const.}$ Dies Integral ſoll aber zwiſchen den Grenzen $PD = PA = l - c$ und $PD = PB = l$ genommen werden. Daher vollſtändig: $V' = 2\pi c \frac{f - l}{f}$.

Dieſe beyden Formeln nun, $2\pi(2c + g - f)$ für die Walze, und $2\pi c \frac{f - l}{f}$ für den Kegel, geben ein endliches Größtes für den Fall, daß P in die Oberfläche des Körpers fällt. Für die Walze iſt dann $g = r$ und $f = \sqrt{4c^2 + r^2}$, alſo $V' = 2\pi(2c + r - \sqrt{4c^2 + r^2})$ und beym Kegel verſchwindet die Abſtumpfung, es wird $c = l$ und $f = \sqrt{l^2 + r^2}$, alſo $V' = 2\pi l - \frac{2\pi l^2}{\sqrt{l^2 + r^2}}$.

Es iſt alſo wie bey der Kugel die Einwirkung der endlichen Maſſe nach dem Geſetz der allgemeinen Anziehung an ihrer Oberfläche ein endliches Größtes, welches beym Verſchwinden der wirkenden Maſſe auch verſchwindet und alſo unmittelbar in der Berührung, oder für Flächenkräfte gar keine Wirkung zuläßt.

5) Wir betrachteten im vorigen Paragraphen ſtetig beſchleunigende Kräfte einer gleichförmig dichten Kugel, welche bey gegebener Entfernung des Körpers, auf den ſie wirken, gleichförmig beſchleunigende werden. Setzen wir nun die Wirkſamkeit der Kugel zur Beſchleunigung in einer beſtimmten Entfernung $= p$, und nennen c die Geſchwindigkeit, welche dadurch in der Zeit

t hervorgebracht wird, ſo iſt $p = \frac{c}{t}$, $pt = c$. Für die Beſtimmung dieſes p war im V. des vorigen Paragraphen das Volumen der Kugel und nach dem jedesmaligen Geſetz die Entfernung in Rechnung gebracht. Zur vollſtändigen Beſtimmung werden wir aber noch einen Coefficienten für die Dichtigkeit der Maſſe, (er heiße m) und einen zweyten (k) für den ſpecifiſchen Grad der Kraft, welcher einem beſtimmten Stoffe zukommt, nöthig haben. So wäre der vollſtändige Ausdruck $p = m k V'$.

Für unſere Betrachtung werden indeſſen m und k als beſtändige für jeden Fall beſonders gegebene Größen anzuſehen ſeyn und V' bleibt allein veränderlich. Wir können daher hier $V' t = c$ ſetzen, oder wenn nur nach der augenblicklichen Einwirkung in beſtimmter Entfernung gefragt wird, alſo V' beſtändig bleibt, auch $V' dt = dc$. Die endliche Maſſe der Kugel gibt während des Differentials der Zeit bey endlicher Entfernung des angezogenen Körpers ein Differential der Geſchwindigkeit, damit die Wirkung eine endliche Zeit hindurch eine endliche Geſchwindigkeit werde.

Für durchdringende Kräfte wird daher alle Wirkung verſchwinden, wenn V' verſchwindend wird. V' muß eine endliche Größe haben. Bekommt V' hier eine unendliche Größe bey endlicher Entfernung, ſo iſt dies ein Zeichen, daß die gemachte Vorausſetzung für durchdringende Kräfte unmöglich ſey.

Ganz anders aber iſt das Verhältniß der Flächenkräfte, welche unmittelbar in der Berührung wirken.

Hier nimmt die wirkende Maſſe mit der Entfernung bis zum Verſchwinden ab und die ganze Gegenwirkung kann nur eine unendlich kleine Zeit hindurch dauern, weil in jeder endlichen Zeit die in Berührung geweſenen Puncte ſich ſchon wieder von einander entfernt haben. Für Flächenkräfte muß alſo $V'dt = c$ ſeyn, d. h. V' mit dem Differential der Zeit multiplicirt muß eine endliche Größe geben, und zwar, wenn V' ſo beſtimmt wird, daß ſowol das Volumen der Maſſe als der Entfernung unendlich klein werden, ſo alſo daß r und a mit einander verſchwinden.

Dieſem gemäß müſſen wir die gefundenen Geſetze für Kräfte beurtheilen, welche im verkehrten Verhältniß höherer als der zweyten Potenz der Entfernung wirken.

Der erſte Fall iſt der des umgekehrten Verhältniſſes der Würfel der Entfernung. Hier ſteigt die Wirkung, wenn der angezogene Punct die Oberfläche berühret, ins Unendliche. Es iſt hier $V' = \frac{4\pi r^3}{3a^3}$

$$+ \frac{(3+5)\pi r^5}{3 \cdot 5 \cdot a^5} + \frac{(5+7)\pi r^7}{5 \cdot 7 \cdot a^7} + \frac{(7+9)\pi r^9}{7 \cdot 9 \cdot a^9} \ldots$$

Setzen wir darin $r = a$, ſo wird $V' = \pi(1 + \frac{2}{3} + \frac{2}{5} + \frac{2}{7} + \frac{2}{9} \ldots)$, d. h. es wird eine *conſtante*, durch den unendlichen hyperboliſchen Raum zwiſchen der Hyperbel und ihren Aſymptoten gemeſſene, *unendliche Größe, welche von der Größe des r unabhängig bleibt und für die Kugel bis zum Verſchwinden ihres Halbmeſſers ſich gleich bleibt.* Dies iſt alſo ein Verhältniß, um der Gleichung $V'dt = c$ für die Wirkung in der Berührung

Anwendbarkeit zu verſchaffen. Da nun hier V′ conſtant iſt, ſo hängt die Größe der Wirkung nur von m k, von der ſpecifiſchen Kraft des Stoffes und der Dichtigkeit der wirkenden Maſſe ab.

Für Kräfte, welche im umgekehrten Verhältniß höherer als der dritten Potenz der Entfernung wirken, fanden wir für die Berührung $V' = \frac{2\pi}{m-1 \,.\, m-3 \,.\, b^{m-3}}$, ſo daß b darin die verſchwindende Entfernung bezeichnet. Die augenblickliche Beſchleunigung wird hier alſo, wenn ſie in endlicher Entfernung endlich iſt, in der Berührung ein unendlich Großes der (m — 3)ten Ordnung. Wir haben $\frac{2\pi}{m-1 \,.\, m-3} \,.\, \frac{dt}{b^{m-3}} = c$.

Hierin ſcheint mir nun die Andeutung gegeben, daß wenn m = 4, und die Kraft in endlicher Entfernung endliche Wirkung gibt, ſie auch in unendlich kleiner Entfernung eine ſolche gebe, weil V′ dann nur ein unendlich Großes der erſten Ordnung. Für Kräfte, die nach höhern Potenzen wirken, würde hingegen der endlichen Wirkung in die Ferne eine unendliche große Wirkung in der Berührung entſprechen, welche unmöglich iſt. Wenn daher Grundkräfte dieſer Art in der Berührung eine nur endliche Wirkung zeigen ſollen, ſo muß ihre Wirkung in die Ferne ganz verſchwinden.

Demnach ſcheint aus dieſen Unterſuchungen ſich überhaupt zu ergeben:

1) **Wenn Grundkräfte von Punct zu Punct im umgekehrten Verhältniß der er-**

ſten oder zweyten Potenz der Entfernung wirken, ſo verſchwindet die Wirkung in der Berührung.

2) Wenn Grundkräfte von Punct zu Punct im umgekehrten Verhältniß der dritten oder vierten Potenz der Entfernung wirken, ſo wird mit der endlichen Wirkung in die Ferne zugleich eine endliche Wirkung unmittelbar in der Berührung verbunden ſeyn.

3) In umgekehrtem Verhältniß höherer Potenzen der Entfernung als der vierten iſt keine Wirkſamkeit einer Grundkraft in die Ferne möglich.

4) Eine jede unmittelbar in der Berührung wirkende Grundkraft gibt für V' einen conſtanten Werth, ſo daß die Größe der Wirkung nur von mk, von der ſpecifiſchen Kraft des Stoffes und der Dichtigkeit der wirkenden Maſſe abhängt.

Für alle unmittelbar in der Berührung wirkenden Grundkräfte hängt alſo die Wirkung einzig von der ſpecifiſchen Kraft des Stoffes und der Dichtigkeit der Maſſe an der Berührungsfläche ab.

Dies iſt aber das Mariottiſche Geſetz der Gegenwirkung, welches die Erfahrung bey allen Zuſammendrückungen und Ausdehnungen ausdehnſamer Flüſſigkeiten, ſofern ſie ohne Temperaturveränderungen erfolgen, beſtätigt. „Die zuſammendrückende Gewalt verhält ſich auf einer beſtimmten Oberfläche bey gegebener ſpecifiſcher Elaſticität der Flüſſigkeit grade wie die Dichtigkeit derſelben.“

Bey der großen Einfachheit dieſes Geſetzes ſtimmt es mit dem Geſetz der kleinſten Wirkung ſo leicht zuſammen, daß ſich leicht der Erfahrung anpaſſende Hypotheſen über die Natur elaſtiſcher Flüſſigkeiten haben erſinnen laſſen. Nicht dieſe Uebereinſtimmung mit der Erfahrung, ſondern die Einfachheit der Vorausſetzung, über dieſe hinzu, kann hier die Güte einer Hypotheſe beſtimmen. Deswegen wird jetzt niemand mehr mit Descartes und Daniel Bernoulli die Elaſticität der Luft durch Schwingungen ihrer kleinſten Theile und eben ſo wenig mit Johann Bernoulli und Euler durch Aetherwirbel in hohlen Bläschen erklären wollen.

Die Zurückführung auf zurückſtoßende in der Berührung wirkende Kräfte wird der dynamiſchen Anſicht allein angemeſſen ſeyn.

Dafür nun ſucht Newton *) zu beweiſen, daß die zurückſtoßende, nur zwiſchen den nächſten Theilen wirkſame Kraft in einer elaſtiſchen Flüſſigkeit in dem umgekehrten Verhältniß der (3m — 2)ten Potenz der Entfernung dieſer Theile ſtehen müſſe, wenn die zuſammendrückenden Kräfte im graden Verhältniß der mten Potenz der Dichtigkeit gefunden werden. Es werde nemlich eine elaſtiſche Flüſſigkeit aus einem größern Würfel in einen kleinern zuſammengepreßt und die

---

*) Princ. phil. nat. math. l. 2. prop. 23.

zuſammendrückenden Kräfte verhalten ſich auf gleicher Druckfläche wie die $m$te Potenz der Dichtigkeit. Setzen wir die Seite des Würfels $= a$, ſo verhält ſich die Dichtigkeit verkehrt wie ſein Volumen oder verkehrt wie die dritte Potenz der Seite, wie $\frac{1}{a^3}$. Alſo die zuſammenpreſſende Kraft wie $\frac{1}{a^{3m}}$. Nehmen wir nun an, daß dieſer Zuſammenpreſſung durch eine nach irgend einer umgekehrten Potenz n der nächſten Theile *nur zwiſchen nächſten Theilen wirkende* zurückſtoßende Kraft das Gleichgewicht gehalten werde, ſo wird dieſe der Zuſammenpreſſung gleiche Kraft der Abſtoßung im zuſammengeſetzten Verhältniß der an einer beſtimmten Druckfläche wirkenden Theile und der Kraft jedes Theiles ſtehen. Die Oberflächen der Würfel aber nehmen mit dem Quadrat der Seite ab und die an einer Stelle wirkenden Theile alſo im umgekehrten Verhältniß des Quadrates der Seite, wie $\frac{1}{a^2}$ zu. Die Entfernung der nächſten Theile aber verhält ſich wie a und die Wirkung jedes Theiles alſo wie $\frac{1}{a^n}$. Folglich iſt $\frac{1}{a^n} \cdot \frac{1}{a^2} = \frac{1}{a^{3m}}$, folglich $\frac{a^{3m}}{a^2} = a^n$; $n = 3m - 2$.

Dieſes endlich auf die Luft angewendet, bey der ſich die Preſſungen wie die Dichtigkeiten verhalten, wo alſo $m = 1$ iſt, gäbe auch $n = 1$ alſo zurückſtoßende Kräfte im umgekehrten Verhältniß der Entfernung. So weit Newton. Damit müßten wir aber dem oben Bewieſenen, daß ſolche Kräfte in der Berührung unwirkſam ſind, widerſprechen.

Kant erinnert ſchon, daß dieſe Newtoniſche Rechnung für das Mariottiſche Geſetz ein Verhältniß zeige, welches dem naturphiloſophiſch zu anticipirenden Grundgeſetz der in der Berührung wirkenden Kräfte nicht gemäß ſey, und folgert daraus, daß die Ausdehnungskraft der Luft keine urſprüngliche ſey. Mir ſcheint dies letztere anders, mir ſcheint die Newtoniſche Hypotheſe dem Mariottiſchen Geſetz nicht vollſtändig zu entſprechen. Die Newtoniſche Vergleichung der Oberfläche mit dem Volumen der Luftmaſſe paßt nur, wenn dies Volumen immer ähnlich bleibt, wenn Kugeln zu Kugeln, Würfel zu Würfeln zuſammengepreßt werden, und dabey Kräfte vorausgeſetzt werden, welche nach irgend einem Verhältniß der Entfernung wirken. Das Mariottiſche Geſetz hingegen hat es nur mit der Dichtigkeit der Maſſe zu thun, ihre Geſtalt ſey auch, welche ſie wolle. Und dies letztere ſcheint mir allein der Wirkſamkeit der Grundkräfte in der Berührung gemäß zu ſeyn.

Wäre von einer Maſchine die Rede, etwa von einem durch Stahlfedern geſpannten würfelförmigen Polſter, welches bey allſeitiger Zuſammendrückung im umgekehrten Verhältniß des Volumens Widerſtand leiſten ſollte: ſo käme Newtons Regel in Anwendung, die Federn müßten ihrer Verkürzung im umgekehrten Verhältniß ihrer Länge widerſtehen. Allein bey Grundkräften, welche in einer den Raum ſtetig einnehmenden

Maſſe in der Berührung wirken, möchte von gar keiner Veränderung der Kraft nach Verhältniß von Entfernungen die Rede ſeyn dürfen.

Hier iſt offenbar das einfachſte Verhältniß, alſo das der Grundkräfte, wenn eine Maſſe ganz auf gleiche Weiſe wirkt, ſie mag ſich nun für ſich allein befinden, oder in Zuſammenſetzung mit andern Maſſen in Gegenwirkung kommen. Dieſes nun iſt grade das Verhältniß des Mariottiſchen Geſetzes.

Die in der Berührung wirkenden Grundkräfte, welche von Punct zu Punct durch eine ganze Maſſe wirken, werden dieſe in ihrem Volumen gleichförmig ausbreiten und dann innerlich in einem Gleichgewicht ſtehen, welches nur durch Gegenwirkungen an der Oberfläche wieder aufgehoben werden kann.

Das einfachſte Verhältniß iſt hier alſo, wenn an der ganzen unveränderten Oberfläche eines Volumens eine Maſſe dieſelbe Kraft für ſich allein oder in Zuſammenſetzung mit andern äußert. Nun denke man ſich eine beliebige Anzahl gleicher Würfel mit Luft erfüllt und durch gleiche drückende Kraft auf ihren Raum beſchränkt. Preſſen wir alle dieſe Luft nach und nach in den Raum eines ſolchen Würfels zuſammen, ſo brauchen wir nach dem Mariottiſchen Geſetz ganz dieſelbe Quantität zuſammendrückender Kraft, wir mögen jeden Theil Luft in ſeinen Würfel einſchließen, oder mit ſteigender Verdichtung alle Luft in einen Würfel zuſammendrängen. Das heißt: das Mariottiſche Geſetz iſt das Grundgeſetz für Kräfte, die in der Berührung wirken.

Newtons Vergleichung aber gab ein anderes Reſultat, weil bey der Zuſammenpreſſung aus einem größern Würfel in einen kleinern durch die innern Gegenwirkungen bey verſchiedenen Graden der Zuſammenpreſſung ganz verſchiedene Theile der Kraft ſich ſelbſt einander ins Gleichgewicht ſetzen, wodurch, je weiter ich die Zuſammenpreſſung treibe, immer mehr an zuſammenpreſſender Kraft geſpart wird. Setze ich z. B. einen Würfel aus acht Würfeln zuſammen, ſo bildet ſich aus der Hälfte der Oberflächen der Theile die Oberfläche des Ganzen; bey 27 Würfeln beſteht ſie nur aus einem Drittheil von jenen, bey a^3 Würfeln nur aus $\frac{1}{a}$ derſelben. Iſt aber das kleinere Volumen dem größern unähnlich, ſo können wir nur jeden einzelnen Fall für ſich beurtheilen. Mir ſcheint daher der von Newton vorausgeſetzte Satz: die Zahl der auf einer Fläche von gegebener Größe wirkenden Theile an der Oberfläche eines Körpers verhalte ſich wie die Potenz $\frac{2}{3}$ der Dichtigkeit deſſelben, nicht allgemein wahr, ſondern es muß vielmehr bey Gegenwirkungen in der Berührung die Zahl der wirkenden Theile hier unmittelbar im Verhältniß der Dichtigkeit angenommen werden, wie ſich aus der ſo eben angeführten Vergleichung mehrerer gleicher in ein Volumen zuſammengepreßter Maſſen leicht ergibt.

Laplace *) drückt einmal daſſelbe, welches ich

---

*) Cl. L. Berthollet essai de statique chim. Vol. 1. sect. 5 et 6. die Noten.

hier behauptete, durch eine Vergleichung der Ausdehnſamkeit der Luft mit geſpannten Federn ſo aus: da die Wirkung gegen eine beſtimmte Fläche grade der Dichtigkeit, alſo der Zahl dieſer Federn proportional bleibt, ſo muß die Spannung jeder Feder das eine mal ſo groß als das andere ſeyn. Dann fährt er aber fort: „folglich hängt die Größe der Zurückſtoßungskraft zwiſchen den Lufttheilchen nicht von ihrer Entfernung ab, ſondern bleibt in jeder Entfernung dieſelbe.“ Dieſe letzte Folgerung macht ihn nachher wieder irre, er nimmt ſeine erſte Behauptung zurück und ſtimmt dem Newton bey.

Der Grund dieſer ſeiner Irrung liegt aber nur in ſeiner atomiſtiſchen Anſicht. Allerdings wenn die Luftatomen eine von ihrer Entfernung unabhängige zurückſtoßende Kraft hätten, ſo müßte dieſe in jeder Entfernung dieſelbe bleiben. Allein für uns iſt davon gar nicht die Rede, für die ſtetige Luftmaſſe, (wie wir ſie nach der dynamiſchen Anſicht vorausſetzen müſſen,) lautet Laplace's letzter Satz: „folglich hängt die Größe der Zurückſtoßungskraft zwiſchen den Lufttheilchen nicht von ihrer Entfernung ab, ſondern dieſe Kraft wirkt nur unmittelbar in der Berührung.“ Dies, meine ich, ſey die richtige Entſcheidung. Newton's Hypotheſe widerſpricht überdies dem Geſetz der Stetigkeit, wenn die Kraft der Zurückſtoßung eine Grundkraft ſeyn ſoll. Er muß ſie nemlich im umgekehrten Verhältniß der Entfernunng wirken laſſen und ihre Wirkung doch nur auf zwey nächſte Puncte beſchränken. Wodurch ſoll dann die Wirkung auf die entfernteren Puncte aufgehoben werden?

Dieſen Vorausſetzungen gemäß müſſen wir alſo alle in der Berührung wirkenden Kräfte aus urſprünglichen Anziehungen und Zurückſtoßungen erklären, deren Größe nur durch das Product der ſpecifiſchen Kraft des Stoffes in die Dichtigkeit der wirkenden Maſſe gemeſſen wird. Es ſcheint dieſer Erklärungsgrund zur Beherrſchung der wirklich gegebenen Erſcheinungen auch zuzulangen.

Bey der Ausdehnſamkeit der elaſtiſchen Flüſſigkeiten iſt in wirklicher Berührung der Theile nur eine augenblickliche Gegenwirkung unendlich kleiner Maſſen gegeben und alſo für Gleichgewicht oder Uebergewicht eine endliche Geſchwindigkeit beſtimmt.

Mag hingegen die Kraft in irgend angeblichen Entfernungen noch ſo klein ſeyn, bey der Annäherung zweyer Maſſen gegen einander kann ſie doch in der augenblicklichen Gegenwirkung immer kleiner werdender Maſſen, wenn die Kräfte im umgekehrten Verhältniß der dritten oder vierten Potenz der Entfernung wirken, jede beſtimmte Grenze überſteigen. Wenn daher zwey Maſſen im Stoß gegen einander bewegt werden und ſich in der Berührung abſtoßen, ſo können ſie nie einander zu durchdringen anfangen, indem ſie bey verzögerter Bewegung in irgend einem Punct der Annäherung gegen einander in Ruhe kommen und dann wieder mit derſelben Quantität der Bewegung aus einander getrieben werden, mit der ſie ſich zuvor einander näherten.

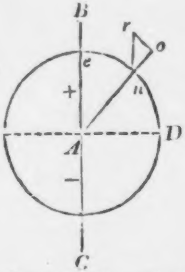
Wirkt hingegen eine anziehende Kraft in der Berührung, ſo wird bey beſchleunigter Bewegung die Durchdringung mit endlicher Geſchwindigkeit erfolgen, weil die Zeit des Durchſchnitts beyder Oberflächen unendlich klein wird.

Für die Berechnung der Gegenwirkung endlicher Maſſen unter dieſem Geſetz der Einwirkung von Punct zu Punct unmittelbar in der Berührung ſcheinen mir der Wiſſenſchaft die directen Methoden noch zu fehlen.

Wer uns in Beſitz derſelben zu verſetzen vermöchte, würde für die chemiſchen Kräfte, die des Zuſammenhangs, der Starrheit und der Kryſtalliſation eine neue Periode der Naturwiſſenſchaft eröffnen.

6) Endlich muß ich hier noch eine Anmerkung in Rückſicht der oben erwähnten Linienkräfte machen, von der ich nicht weiß, ob ſie nicht noch einmal brauchbare Folgen zeigen kann. Die mathematiſche Theorie zeigt uns neben den im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung wirkenden Grundkräften auch noch ſolche als möglich, die im umgekehrten Verhältniß der Entfernung wirken. Naturphiloſophiſch iſt nun aber dies nur das Verhältnis der Ausdehnung in einer graden Linie, wir würden alſo eine Kraft vorausſetzen müſſen, die nur in einer Richtung wirkſam wäre, die man eine Linienkraft nennen könnte.

II. Fig. 14.

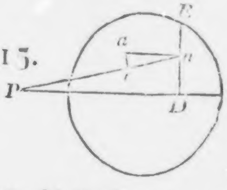


Wenn einem Punct A (Fig. 14) eine ſolche Kraft in der Richtung B A als Anziehungskraft zukäme, ſo müßte er daſſelbe, was er von B nach A angezogen hätte, unterhalb A von A nach C hin abſtoßen. Dabey müßten wir noch für die Vereinigung dieſer Hypotheſe mit dem Geſetz der Stetigkeit eine künſtliche Annahme wählen. Wie ſollte nemlich ein ſolcher Punct A auf einen außer BC liegenden wirken? Man müßte wol nach dem Parallelogramm der Kräfte entſcheiden. Ich nenne B A C die Axe der Kraft. In jeder Richtung ſenkrecht auf dieſe Axe B C ſey die Wirkung = 0. In ſchiefen Richtungen denke man ſich immer nur den Theil der Kraft, der auf dieſe Richtung fällt, noch wirkſam. Mit dem Halbmeſſer A e ſey ein Kreis um A beſchrieben. Iſt nun für den Punct e das Maaß der Beſchleunigung = B e und A n in einer ſchrägen Richtung = A e, ſo ziehe man n r parallel mit B C und mache es = B e. Theilt man nun die Geſchwindigkeit n r in die Richtung A n und die auf ihr ſenkrechte, ſo möchte A mit der Beſchleunigung n o den Punct n anziehen oder unter A D abſtoßen. Wenn der Winkel, den n A mit der Axe A B macht $= \varphi$, ſo iſt $no = nr \cdot \cos \varphi$.

Der Wirkungskreis eines ſolchen Punctes hätte eine Axe der ſtärkſten Wirkung B C, an dieſer aber entgegengeſetzte Wirkungen nach B und C, gleichſam entgegengeſetzte Pole, ich will ſie mit + und — bezeichnen. In der Mitte zwiſchen beyden würde die Wirkung in Richtungen wie A D indifferent.

Eine Maſſe aus Theilen dieſer Art zuſammengeſetzt würde, wenn dieſe Kräfte bedeutend genug wirkten, ein Princip der regelmäßigen Anordnung der Theile in ihr in ſich haben. Der einfachſte Fall wäre, wenn die Theile ſich mit ungleichnamigen Polen anzögen, mit gleichnamigen abſtießen. Wären z. B. in einer Kugel ſolche Theile ſo geordnet, daß ihre Axen alle parallel ſtünden, ſo würden ſie mit vereinigter Kraft nach gleichen Gegenden anziehend, indifferent und abſtoßend wirken.

II. Fig. 15.



Hier würde ſich die Kraft der ganzen Kugel auf einen Punct in ihrer verlängerten Axe nach dem vorigen Paragraphen ſo beſtimmen. Es iſt hier alles wie oben Fig. 11., nur daß hier für die Wirkung des

Punctes n nach Fig. 15. noch die Beſtimmung hinzukommt, daß ſeine Kraft parallel mit PD nach na gerichtet iſt und hier nur nach dem Theil in Rechnung kommt, den ſie noch in der Richtung Pn äußert. Würde ſie durch na gemeſſen, ſo wäre alſo nr der wirkſam bleibende Theil. Es iſt aber na : nr = Pn : PD. Daher haben wir oben in die Beſtimmung für dV noch den Factor $\frac{PD}{Pn}$ hinzuzuſetzen. Es wird $dV = \frac{2\pi x\,dx}{Pn^m} \times \frac{Pd^2}{Pn^2} = \frac{2\pi PD^2\,x\,dx}{nP^{m+2}}$ $= \frac{2\pi PD^2\,x\,dx}{(PD^2+x^2)^{\frac{m+2}{2}}}$.

Für unſern Fall wäre bey Wirkung in die Ferne $m = 1$ zu ſetzen, alſo $dV = \frac{2\pi PD^2\,x\,dx}{(PD^2+x^2)^{\frac{3}{2}}}$. $V = 2\pi PD$ $- \frac{2\pi PD^2}{(PD^2+DE^2)^{\frac{1}{2}}}$. Daher $dV' = 2\pi PD\,.\,dPD$ $- \frac{2PD^2\,.\,dPD}{(PD^2+DE^2)^{\frac{1}{2}}}$. Folglich

$$V' = \pi PD^2 - \frac{2\pi}{a} PD^2 (r^2 - a^2 + 2aPD)^{\frac{1}{2}} + \frac{4\pi}{3a^2} PD\,(r^2 - a^2 + 2aPD)^{\frac{3}{2}} - \frac{4\pi}{3\,.\,5\,.\,a^3} (r^2 - a^2 + 2aPD)^{\frac{5}{2}} + \text{Const.}$$

Da wir nun das Integral zwiſchen den Grenzen $PD = (a + r)$ und $PD = (a - r)$ zu nehmen haben: ſo ergibt ſich endlich die Wirkung der ganzen Kugel $= \frac{4\pi r^3}{3a} - \frac{8\pi r^5}{15a^3}$

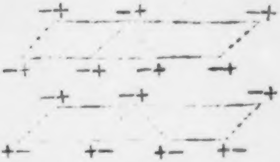
$= \frac{4}{3} \frac{\pi r^3}{a} \left(1 - \frac{2 r^2}{5 a^2} \right)$. Setzen wir hier $r = a$, ſo iſt die Wirkung an der Oberfläche $= \frac{4}{5} \pi r^2$, welche alſo mit r verſchwindet und nur eine Wirkung in die Ferne zuläßt.

Eine Maſſe, welche ſolche Kräfte in ihren Theilen beſäße, wurde verſchiedene Zuſtände der Polariſation und Depolariſation zulaſſen. Sie wäre polariſirt, wenn die Axen ihrer kleinſten Theile nach einerley Richtung geordnet wären, depolariſirt, wenn dieſe Axen ohne Ordnung nach allen Richtungen zerſtreut lägen. Im depolariſirten Zuſtand würde die ganze Maſſe keine Linienkräfte zeigen, indem ſich die Wirkungen der verſchiedenen Theile einander zerſtörten, im polariſirten Zuſtand würde die ganze Maſſe, wie ein Magnet, anziehende und abſtoßende Pole und dazwiſchen einen Indifferenzpunct haben.

Da aber dieſe Kräfte unmittelbar in der Berührung verſchwinden, ſo wurde eine depolariſirte Maſſe ſich nicht ſelbſt polariſiren, ſondern ihre Polariſation würde äußere Veranlaſſungen fordern, z. B. durch die Anziehungen und Abſtoßungen einer andern ſchon polariſirten Maſſe. Sie würde ſich verhalten wie das magnetiſch werdende Eiſen unter dem Strich des Magneten. Heftige innere Erſchütterungen oder unregelmäßige Bewegungen der kleinen Theile einer ſolchen Maſſe könnten ſie wieder depolariſiren.

Setzen wir im einfachſten Fall, daß in einer Maſſe nur eine Axe ſolcher Kräfte vorhanden, die Maſſe polariſirt und die Linienkraft in kleinen Entfernungen hinlänglich wirkſam ſey: ſo würden ſich in einer ſolchen Maſſe in der Richtung der Axe Linien bilden, in denen alles + aufwärts, alles — abwärts geordnet wäre, ſo daß ihre Theile in beſtimmter Ordnung zuſammenhafteten.

II. Fig. 16.



Wenn (Fig. 16.) eine andere Linie mit derſelben Richtung der Theile ſich neben der erſten befände, ſo würde ſie ſich mit der erſten durchaus anziehen, beyde würden an einander haften. Kämen ſie hingegen in umgekehrter Richtung zuſammen, ſo würden ſie ſich durchweg einander abſtoßen.

Sollten nun dieſes nicht die Grundkräfte der Geſtaltung, der Kryſtalliſation ſeyn?

Eine ſolche Maſſe mit einer Axe und ganz gleichartigen Theilen würde wenigſtens eine beſtimmte Structur (Gefüge ihrer Theile) mit zwey auf einander ſenkrechten Durchgängen der Blätter und einem Moment zur Zuſpitzung unter Winkeln von 60° und 120° erhalten.

Ein Körper, deſſen Theile neben allgemeinen Flächenkräften der Ausdehnung und des Zuſammenhangs ſolche Kräfte zeigten, würde dem Verſchieben ſeiner

Theile Widerſtand leiſten, ſtarr und nach beſtimmten Richtungen federhart und contractil erſcheinen.

Es wäre gegen die naturphiloſophiſchen Analogien, welche uns auf die Hypotheſe von Linienkräften führten, ſie nach einer andern Function der Entfernung als dem umgekehrten Verhältniß der Entfernung wirkſam anzunehmen, der mathematiſchen Vergleichung nach müßten wir ſie aber, wenn ſie in ſehr kleinen Entfernungen und unmittelbar in der Berührung zwiſchen ſehr kleinen Maſſen wirkſam bleiben ſollten, wenigſtens im umgekehrten Verhältniß der Würfel der Entfernung wirken laſſen. Dann müſſen wir $m = 3$ ſetzen und haben $dV = \frac{2\pi PD^2 x\,dx}{(PD^2 + x^2)^{\frac{5}{2}}}$; $V = \frac{2\pi}{3PD} - \frac{2\pi PD^2}{3(PD^2 + DE^2)^{\frac{3}{2}}}$.

Alſo $dV' = \frac{2\pi \,.\, dPD}{3PD} - \frac{2\pi PD^2 \,.\, dPD}{3(PD^2 + DE^2)^{\frac{3}{2}}}$.

Setzen wir zur Abkürzung $PD^2 + DE^2 = Q$, ſo wird $V' = \frac{2}{3}\pi \log. PD + \frac{2\pi PD^2}{3aQ^{\frac{1}{2}}} - \frac{4\pi}{3a^4} PD \,.\, Q^{\frac{1}{2}}$ $+ \frac{4\pi}{9a^3} Q^{\frac{3}{2}}$. Dies Integral zwiſchen den Grenzen $(a + r)$ und $(a - r)$ genommen gibt die Wirkung der ganzen Kugel $= \frac{4}{3}\pi \log. \left(\frac{a+r}{a-r}\right) + \frac{8\pi r^3}{9a^3} - \frac{4\pi r}{3a}$ $= \frac{4\pi r^3}{3a^3}\left(1 + \frac{3}{5}\frac{r^2}{a^2} + \frac{3}{7}\frac{r^4}{a^4} \ldots\right)$.

Dies wird für die Oberfläche oder für $r = a$ conſtant und unendlich, ſo daß nach obigem dieſem Geſetz folgende Flächenkräfte mathematiſch möglich ſind.

III. Grundlehren der Mechanik.

Von den Grundgeſetzen der Bewirkung von Bewegungen.

§. 89.

Newtons Grundgeſetze der Bewegung ſind von metaphyſiſchem Urſprung. Die metaphyſiſche Grundform unſrer Erkenntniß fordert nemlich, daß wenn ein Weſen der Dinge nach Naturgeſetzen vollſtändig beſtimmt erkannt werden ſolle, für dieſes Weſen der Dinge die drey *Analogien der Erfahrung* gelten müſſen. Es muß das Seyn der Dinge in Weſen (Subſtanzen) beſtehen, welche ſelbſt als unveränderlich beſtimmt nur veränderliche Zuſtände und zu dieſen gehörende veränderliche Eigenſchaften haben. Die Veränderungen ihrer Zuſtände müſſen aber durch Urſachen nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt werden und ſo alles zugleich Befindliche durch dieſe Urſachen, welche die Kräfte der Subſtanzen ſind, in Wechſelwirkung ſich befinden.

In der Anwendung dieſer Grundſätze auf die Körperwelt kommt noch hinzu, daß die Zuſtände der Bewegung und ihrer Veränderung durchaus nach rein anſchaulichen Beſtimmungen erkannt werden und ſchlechthin nur in äußeren Verhältniſſen beſtehen, ſo daß auch die Urſachen in der Körperwelt nur Urſachen äußerer Verhältniſſe ſind und das einzige Innere der Materie in ihren bewegenden Grundkräften beſteht, deren Wirkungen jedoch wieder nur äußere Verhältniſſe ſind. So gibt ſich denn hier folgende Reihe von Sätzen.

Erſter Satz. Geſetz der Größe der Bewegung. Die im Raum gegenwärtige Materie, deren Zuſtände die der Bewegung ſind, iſt die Subſtanz im Raume, und die *Maſſe* iſt die Quantität des Weſens der Dinge im Raume ſelbſt.

Die *Größe der Bewegung* muß daher gemeſſen werden nach dem zuſammengeſetzten Verhältniß der Menge der Maſſe, die in Bewegung iſt, und der Geſchwindigkeit, mit der ſie ſich bewegt.

Da wir aber die Maſſe als ſolche nur zur Anſchauung hinzu *denken* und ſie nicht ſelbſt wahrnehmen, ſo kann dieſe Größe der Bewegung erſt mittelbar aus Verhältniſſen der Gegenwirkung und unter Vorausſetzung des Geſetzes der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung erkannt werden, indem wir z. B. beobachten, wie Maſſen, die gleich geſchwind bewegt werden, ſich einander im Gleichgewicht halten.

Zweyter Satz. Geſetz der Beharrlichkeit von Maſſe und Kraft. Bey allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieſelbe, unvermehrt und unvermindert. Auch ihre Grundkräfte ſind unveränderlich und nur die Zuſtände ihrer Bewegung können verändert werden.

Wenn wir daher zwiſchen beſtimmten Maſſen die

Gegenwirkung in der Natur durch Grundkräfte berechnen wollen, ſo wird die vollſtändige Gleichung zur Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen dem Weg und der Zeit bey gradlinichter Bewegung, in wiefern ſich die Entfernung der gegenwirkenden Maſſen nicht ändert, $s = at + bt^2$ (§. 82. 3.) ſeyn, wobey $v = a + 2bt$, das Maaß der Kraft aber $= 2b$ iſt, denn jede höhere Gleichung würde einer *veränderlichen* in der Natur unmöglichen Grundkraft entſprechen. *) Jede zuſammengeſetztere Gleichung kann für die Natur nur dadurch beſtimmt werden, daß die Beſchleunigung von einer Function der Entfernung mit abhängt.

Dritter Satz. Geſetz der Trägheit. Alle Veränderung in der Materie hat eine äußere Urſach. Ein Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Urſach genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen.

Die Unveränderlichkeit von Maſſe und Kraft und die Gebundenheit der Veränderungen an Geſetze der Bewirkung iſt das Vorausgeſetzte, wenn die Erkenntniß der Körperwelt nur irgend nach Naturgeſetzen ſoll beurtheilt werden können. Was aber hier neu hinzukommt, iſt die *Aeußerlichkeit* aller Urſachen. Darin und darin allein beſteht die *Trägheit* der Materie. Alle Zuſtände der Materie beſtehen in äußern Verhältniſſen, ſie hat keine inneren Zuſtände und kein *Leben*, d. h. keine Kraft der innern Selbſtbeſtimmung.

---

*) Lagrange Théorie des fonct. §. 186.

Das einzige Innere der Maſſen iſt die Grundkraft derſelben, welche ſelber nur eine Urſach der Veränderung äußerer Verhältniſſe mehrerer Maſſen iſt, und welche wir, wie oben ſchon bemerkt wurde, ſo beſtimmen müſſen, daß wir ein ſpeciſiſches Verhältniß zwiſchen je zwey Maſſen möglich laſſen. Denn wollten wir auch den Grad der Kraft allein ſpeciſiſch verſchieden nehmen und vorausſetzen: eine beſtimmte Maſſe müſſe nach einem beſtimmten Geſetz der Wirkungsart auf alle Materie in gleicher Weiſe wirken, ſo blieben keine anderen Kräfte als Anziehung aus der Ferne und Zurückſtoßung in der Berührung möglich, durch welche als aller Maſſe gleiche Kräfte die ſpeciſiſchen Verſchiedenheiten der Maſſen ſchlechthin nicht erklärbar wären.

Die Behandlung dieſer Begriffe hat immer große Schwierigkeiten gefunden. Manche haben mit Empedokles und Kepler Eigenſchaften des lebendigen Geiſtes auch der Materie beygelegt, andere aus Scheu davor mit Demokritos und Epikuros auch nicht einmal einen Begriff von Kraft anzuwenden gewagt. Erſt Kant verdanken wir die Aufklärung der hieher gehörenden Begriffe und noch jetzt iſt es nöthig, auf den rechten Gebrauch derſelben beſonders aufmerkſam zu machen.

Man getraute ſich nicht, der Materie Kräfte beyzulegen, indem man fürchtete, wieder die verrufenen qualitates occultas der ſcholaſtiſchen Philoſophie dadurch zu Erklärungsgründen zu erheben. So wagte Newton nicht, ſeine allgemeine Anziehung als eine Grundkraft vorauszuſetzen, ſondern er beſtimmte ſie als ein Phänomen und nicht als Urſach des Phänomens, er ließ es unentſchieden, ob ſie nicht ſelbſt wieder aus höhern Erklärungsgründen abzuleiten ſey. Mehrere unſrer beſonnenſten Naturforſcher rühmten dies beſonders, *) noch de Luc ſpricht eifrig gegen eine ſolche Grundkraft ab.

Allein dies alles aus Misverſtändniſſen. Es gibt keine klarere Vorſtellung als die einer anziehenden und abſtoßenden Kraft und keine klareren Erklärungsgründe als dieſe. Wendet jemand ein: ich ſehe aber nicht ein, woher dieſe Kräfte entſpringen und wie ſie möglich ſind; ich ſehe nicht, woraus ſie zu erklären ſeyen, ſo erwiedern wir, ſo iſts grade mit den Principien der Geometrie, die können wir auch aus nichts anderm erklären und Bedingungen der Möglichkeit von Punct, grader Linie und Kreis ſehen wir ſo wenig ein, als die von dieſen Kräften.

Das Princip iſt ja eben, woraus anderes erklärt wird, und welches ſelbſt aus nichts anderem abgeleitet werden kann, ſondern nur für ſich angenommen werden muß.

Aber zum Princip dürfen wir nichts anderes ſchlechthin erheben als nur ein rein mathematiſch beſtimmtes, in ſeiner Art einfachſtes Verhältniß. Wo wir dagegen aber auch auf ſolche Principien gekommen ſind, hat die Wiſſenſchaft ihre Vollendung.

---

*) S. z. B. Gehler Phyſik. W. B. Art. Gravitation, Attraction.

Dieſes iſt nun genau unſer Fall. Die Beſtimmung der Formen der Grundkräfte iſt ſo zu ſagen eine rein geometriſche Aufgabe. Wir müſſen die ſo beſtimmten Formen als die höchſten Erklärungsgründe in der Naturwiſſenſchaft gelten laſſen und dürfen nur ſie als ſolche vorausſetzen. Wie vollſtändig oder unvollſtändig, wie ſpät oder früh es aber gelingen werde, beſtimmte Gebiete der Erfahrung dieſen einfachſten Erklärungsgründen zu unterwerfen, das bleibt dem Glück der Beobachtung und dem Geſchick des mathematiſchen Genies überlaſſen.

Doch der Grund dieſer Irrthümer iſt noch viel tiefer von metaphyſiſchem Urſprung. Der unerſchöpfliche Reichthum neuer Beobachtungen und Entdeckungen in den Naturwiſſenſchaften erinnert den Verſtand täglich ſo lebhaft an die Beſchränktheit unſrer jedesmaligen Kenntniſſe, daß ihm damit nothwendig auch die Erinnerung erwachen muß, wie wir mit unſern Sinnen nie in das innere Weſen der Dinge zu dringen vermögen, wie nach Hallers oft wiederhohlten Worten ſich unſer Aug am Kleid der Dinge ſtößt. Der Naturforſcher ahndet in der Unerſchöpflichkeit ſeiner Wiſſenſchaft die höheren Geheimniſſe der ewigen Wahrheit.

Steht ihm nun keine hinlänglich klare Metaphyſik zu Gebote, d. h. ſind ihm die Lehren des transcendentalen Idealismus vom Verhältniß aller Wiſſenſchaft zum Glauben, ſind ihm die Lehren von der Unbedeutſamkeit des Raumes, der Zeit, der Größe und der Naturgeſetze in Rückſicht auf ewige Wahrheit nicht ganz klar, ſo wird er wähnen, mit der Annäherung an die Grundkräfte in der Natur ſich dieſen Geheimniſſen oder dem göttlichen Urſprung aller Dinge zu nähern.

Daher halten die ſchwärmenden Naturphiloſophen dieſe Grundkräfte bald für gottverwandte Principien; die Aeonen und Sephiroth der Gnoſtiker und Kabbaliſten mit ſammt dem Adam Kadmon erſcheinen ihnen aufs neue.

Diejenigen hingegen, welche durch eine beſonnenere mathematiſche Ausbildung des Geiſtes vor dem Schwärmen in der Wiſſenſchaft geſichert ſind, fürchten ſich gleichſam vor der Erſcheinung jener Geſpenſter und wollen jeden a priori beſtimmten Erklärungsgrund verwerfen, ſich ängſtlich und einzig an der Hand der Erfahrung feſthaltend, aus Furcht von Träumen der Phantaſie irre geführt zu werden.

Wir aber haben durch die Erläuterungen aus Kants Kritik der Vernunft eine ganz andere Anſicht erhalten. Wir wiſſen, *) daß dieſe Formen der Naturgeſetze und Grundkräfte der Körperwelt nur die Werkzeuge unſers Geiſtes ſind und wie alle reine Mathematik nur a priori erkannt werden können. Dieſe Anſichtsweiſe der Dinge iſt wie reine Mathematik in ihren Principien ganz durchſchaubar, und ſo leicht auch die in der Natur von der Erfahrung gegebenen Zuſammenſetzungen aus dieſen Principien der Gewalt unſerer combinirenden Einbildungskraft überlegen ſeyn

---

*) Vergleiche meine populären Vorleſungen über die Sternkunde. Vorl. 7.

mögen, — in dieſen Principien iſt kein höheres Geheimniß verborgen. Die Geheimniſſe der ewigen Wahrheit ſind nicht hinter den Formen von Zahl und Rechnung, ſondern einzig im Geiſte zu ſuchen. Im ſittlichen Leben und in den Ideen der lebendigen Schönheit bewegt ſich die Ahndung derſelben allein.

Indem wir uns alſo anmaßen, die Grundformen aller Erklärungen in der Körperwelt der Erfahrung zu anticipiren und ſie rein a priori zu beſtimmen, dürfen wir weder fürchten noch hoffen, daß wir mit jenen Geheimniſſen in Verbindung kommen. Aber wir müſſen dabey auch ſtreng beachten, daß wir hier einzig mit mathematiſcher Wiſſenſchaft zu thun haben.

So haben wir vermittelſt der Kantiſchen metaphyſiſchen Aufklärungen an die Stelle der alten nur mechaniſchen Erklärungsgründe den freyen Gebrauch dynamiſcher Erklärungsgründe erhalten.

Dieſer neue Gedanke war aber nicht ſo leicht fehlerfrey in die Anwendung zu bringen. Nach Kants Worten: „Newton ſagt: die Geometrie iſt ſtolz darauf, daß ſie mit ſo wenigem, was ſie anderwärts hernimmt, ſo viel zu leiſten vermag. Von der Metaphyſik könnte man dagegen ſagen: ſie ſteht beſtürzt, daß ſie mit ſo vielem, als ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur ſo wenig ausrichten kann. Indeſſen iſt doch dies Wenige etwas, das ſelbſt die Mathematik in ihrer Anwendung auf Naturwiſſenſchaft unumgänglich braucht, die ſich alſo, da ſie von der Metaphyſik nothwendig borgen muß, auch nicht ſchä-

„men darf, ſich mit ihr in Gemeinſchaft ſehen zu „laſſen.“

Die Metaphyſik hat ſich hier einzig auf die Kritik der Principien zu beſchränken und der Mathematik ſteht der unendliche Reichthum der Entwicklung aus ihnen zu Gebote. Hier iſt aber mehr als gewöhnliche Geduld erforderlich, um die Philoſophie in ihren rechten Schranken zu erhalten.

Das hat ſich denn auch in der Ausbildung unſrer dynamiſchen Naturphiloſophie häufig gezeigt. Schelling beging den Fehler, aus der Kantiſchen Conſtruction die materielle Subſtanz, die Maſſe als Grundbegriff wegzulaſſen und nur durch entgegengeſetzte Kräfte die Conſtruction vollenden zu wollen. Dieſes Anziehen und Abſtoßen ohne etwas, das angezogen und abgeſtoßen wird, gibt aber keinen beſtimmten Begriff und iſt ein mathematiſch unbrauchbarer Gedanke. Daher wurden ihm und ſeiner Schule einige mathematiſche Zeichen und einige mathematiſche Kunſtausdrücke ein Spielzeug, welches ſie der Mathematik ganz widerſtreitend gebrauchten. Und daraus bildete ſich nachher der Haß dieſer Naturphiloſophie gegen die Genauigkeit der Mathematik und beſonders gegen die Newtoniſche Schule.

Auf dieſe Weiſe mußten der Schellingiſchen Naturphiloſophie alle mathematiſchen Principien bald verloren gehen und anſtatt deſſen nur leere logiſche Formeln wie z. B. der Gegenſatz des Idealen und Realen, die Indifferenz entgegengeſetzter Factoren und ähnliche übrig bleiben. Mit dieſer Aenderung verwandelte ſich aber nothwendig die ganze Methode aus Naturphiloſophie in bloße combinirende Naturlehre. Alle bedeutenden Lehrer in dieſer Schule haben ſich von den theoretiſchen Theilen der Phyſik weggewandt und nur auf die Naturgeſchichte und Phyſiologie des Organismus ihre Mühe verwendet, weil die bloß Erfahrungen combinirende Methode bis jetzt noch die einzige iſt, nach der ſich in dieſen Theilen der Naturwiſſenſchaft etwas ausrichten läßt. Es wäre aber ſehr zu wünſchen, daß man die fälſchlich für philoſophiſch begründet gehaltenen formalen allgemeinſten Klaſſenbegriffe wegließe und ſich nur an die Erfahrung anſchlöſſe; noch mehr, daß man das unbeholfene Spiel mit falſch angewendeten mathematiſchen Formeln ganz wegſchaffte.

Der Zweck dieſes meines Verſuches iſt daher: die Rechte der Methaphyſik in ihren Schranken feſter geltend zu machen; nachzuweiſen, daß alle oberſten Erklärungsgründe in der Naturlehre durch die Anwendung rein mathematiſcher Vorſtellungen auf die philoſophiſchen Grundbegriffe erhalten werden, und daß ſich daraus eine Anſicht der Wiſſenſchaft ergebe, aus der wenigſtens die Möglichkeit einer Erklärung aller Naturerſcheinungen gezeigt werden kann.

§. 90.

Vierter Satz. Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. In allen unmittelbaren Gegenwirkungen zwiſchen zwey Maſſen erhält jede die gleiche Quantität der Bewegung, aber die eine in entgegengeſetzter Richtung als die andere.

1) Dieſes Geſetz folgt aus der Anwendung des Geſetzes der Trägheit auf den metaphyſiſchen Grundſatz der Wechſelwirkung. Das Geſetz der Trägheit nemlich läßt keine innere Urſach von Veränderungen der Bewegung eines Körpers zu. Daher betrifft die Wechſelwirkung nur das Verhältniß zweyer Maſſen gegen einander, und bezogen auf zwey Puncte nur die Größe der graden Linie zwiſchen ihnen, welche in einer auf das Verhältniß zweyer Puncte beziehbaren Gegenwirkung durch dieſe entweder verkleinert oder vergrößert, aber nicht gedreht werden kann. Denn, was das letzte betrifft, eine Drehung dieſer graden Linie iſt keine Veränderung des Verhältniſſes beyder Puncte gegen einander, ſondern eine Veränderung ihrer gemeinſchaftlichen Verhältniſſe gegen den Raum und andere Puncte. Dieſe Drehung würde alſo eine innerlich beſtimmte Veränderung der Verhältniſſe, dieſer Puncte gegen den äußern Raum ſeyn, gegen das Geſetz der Trägheit.

Demgemäß werden wir die Bedingungen der Conſtruction bewirkter Bewegungen ſuchen müſſen.

Dafür unterſcheiden wir erſtlich mit Kant: zwey Körper wirken in Maſſe auf einander (wie z. B. zwey Körper durch ihr Gewicht an der Waage), wenn ſie mit allen ihren Theilen zugleich in Gegenwirkung kommen; ſie wirken aber im Fluſſe auf einander (wie z. B. das ſtrömende Waſſer auf die Schaufeln des unterſchlächtigen Waſſerrades), wenn ihre Theile ſucceſſiv mit einander in Gegenwirkung kommen.

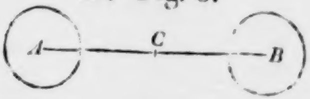
Folglich iſt für die einfachſten Fälle der Anwendung dieſes Geſetzes erforderlich erſtens, daß die

Körper in Maſſe auf einander wirken, und zweytens, daß die Bewegung der ganzen Körper vermittelſt der Verhältniſſe zweyer Puncte auf einer graden Linie conſtruirt werden könne.

Haben wir nun einen Fall in dieſer Einfachheit, ſo werden wir für die zwiſchen zwey gleichen Maſſen bewirkte Bewegung einer jeden dieſelbe Geſchwindigkeit beylegen müſſen, mit welcher die beyden Puncte auf der gegebenen graden Linie ſich bey der Anziehung einander nähern, bey der Zurückſtoßung von einander entfernen, und dieſe Bewegungen müſſen in dem relativen Raume conſtruirt werden, in welchem die beyden Puncte gegen einander in relativer Ruhe ſind.

2) So iſt der leichtere Fall der Anwendung der einer Gegenwirkung durch in die Ferne wirkende Grundkräfte, welche im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung wirken.

II. Fig. 6.



Es ſeyen A und B (Fig. 6.) zwey gleiche, gleichförmig dichte kugelförmige Maſſen dieſer Art, ſo wirken ſie (§. 87.) auf einander, als ob die Kraft von den Mittelpuncten der Kugel ausginge. Sie ſeyen in Ruhe gegen einander und fangen nun an, ſich aus der Ferne anzuziehen oder abzuſtoßen. Da keine eine innere Beſchaffenheit hat, wodurch ſie anders als auf das gegenſeitige äußere Verhältniß beyder Maſſen wirken kann, ſo iſt keine die anziehende und keine die angezogene, ſondern ihr gegenſeitiges Verhältniß wird nur ſo geändert, daß ſie ſich mit gleicher Geſchwindigkeit einander nähern oder von einander entfernen.

Sie erhalten eine Bewegung, durch welche ſie im Falle der Anziehung in der Mitte von A B in C zuſammentreffen würden. Sie bekommen alſo gleiche Quantität der Bewegung nur in entgegengeſetzter Richtung.

Nun laſſe man die Maſſe A 2, 3, 4mal ſo groß als B ſeyn und zwiſchen jedem Theil mit B dieſelbe Gegenwirkung ſtatt finden, ſo wird B jede ihm gleiche Maſſe ziehen wie vorhin und von jeder auch eben ſo gezogen werden. So wie alſo B einer jeden Maſſe dieſelbe Geſchwindigkeit ertheilt, werden ſich in ihr die Geſchwindigkeiten ſummiren, ſo wie A eine 2, 3, 4 oder n mal größere Maſſe hat, wird B eine 2, 3, 4 oder n mal größere Geſchwindigkeit erhalten. Sind alſo die Maſſen von A und B M, m und die Geſchwindigkeiten C, c, ſo wird immer M C = m c bleiben, ſo daß die erzeugte Quantität der Bewegung nur bey entgegengeſetzter Richtung immer gleich bleibt.

Sollen aber demgemäß die Gegenwirkungen verſchiedener Maſſen miteinander verglichen werden, ſo wird erſtlich für jede Gegenwirkung der Grad der Kraft = k beſtimmt werden müſſen und dann die Quantität der erzeugten Bewegung durch k . Mm durch das Product beyder Maſſen multiplicirt mit dem Grad der Kraft gemeſſen werden, weil gegenſeitig jeder Theil der einen Maſſe auf jeden der andern wirkt.

Iſt hingegen die Beſchaffenheit der Maſſen oder das

Geſetz der wirkenden Kraft von der Art, daß man die ganze Gegenwirkung der Maſſen nicht nur auf zwey Mittelpuncte der Kraft beziehen kann, ſo ſieht man wohl, daß jede Anwendung unſers Geſetzes eine fortgeſetzte Beyhülfe der höhern Analyſis fordert.

3) Daher iſt immer für *Flächenkräfte* dieſe Beurtheilung viel verwickelter.

Die Kraft der Zurückſtoßung in der Berührung iſt in jeder Maſſe eine Ausdehnungskraft und zwiſchen zwey Maſſen eine Kraft des Widerſtandes gegen Zuſammenpreſſungen und Durchdringungen. Sollen zwey Maſſen durch dieſe in Gegenwirkung kommen, ſo müſſen wir vorausſetzen, daß ſie ſich in entgegengeſetzten Richtungen gegen einander bewegen und zuſammenſtoßen.

Der einfachſte Fall iſt hier, daß zwey gleiche gleich dichte und gleich geſtaltete Maſſen in der graden Linie durch ihre Schwerpuncte und in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit und gleichförmiger Bewegung an einer auf die Richtung ihrer Bewegung ſenkrechten Berührungsfläche zuſammentreffen. Hier iſt auf beyden Seiten alles gleich und da die in der Berührung wirkende Zurückſtoßung im Augenblick jedem endlichen Andrang gewachſen iſt, ſo ſtellen ſich beyde Oberflächen im Augenblick der Berührung an einander in Ruhe. Aber die Theile jeder Maſſe drängen ſenkrecht gegen dieſe Berührungsfläche nach, die Gegenwirkung vertheilt ſich in jede Maſſe während einer Zuſammenpreſſung beyder Maſſen gegen die Berührungsfläche. Was nun im Ganzen aus dieſem Stoß erfolgen werde, läßt ſich nur beurtheilen, wenn die Natur der zuſammenſtoßenden Maſſen näher bekannt iſt.

Die urſprüngliche Ausdehnungskraft widerſteht der in einer Richtung erfolgenden Zuſammendrückung nach allen Richtungen. Es wird alſo bey der Zuſammendrückung am Rande der Berührungsflächen jedesmal ein Seitendruck erfolgen, wodurch die Geſtalt der zuſammenſtoßenden Maſſen verändert wird. Ob aber dadurch die Maſſe tropfenweis verſpritzen, ob ſie zerſprengt werden oder nur Riſſe bekommen wird, oder ob der Stoß gleichförmig während der Formänderung vertheilt werden wird, endlich ob im letztern Falle die veränderte Form das Reſultat des Stoßes bleiben oder die Elaſticität der Maſſe die vorige Geſtalt wiederherſtellen wird: dies alles entſcheidet ſich nach den Verhältniſſen, in denen die Kräfte des Zuſammenhangs in jeder Maſſe zu der Gewalt des Stoßes ſtehen.

Da wir die Körper alſo hier bey der Gegenwirkung durch Flächenkräfte im Allgemeinen nicht als in Maſſe auf einander wirkend beurtheilen können, ſo iſt die einzige directe allgemeine Anwendung des Geſetzes der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung die für den Anfangsaugenblick der Gegenwirkung zwiſchen den erſten Berührungsflächen.

Hier müſſen wir nemlich fordern, daß die Quantität der Bewegung in entgegengeſetzter Richtung, welche durch die Gegenwirkung hervorgebracht wird, in beyden Maſſen gleich ſey. Nun verhält ſich die Maſſe an der Berührungsfläche direct wie die Dichtigkeit, alſo ſtehen die Geſchwindigkeiten im umgekehrten Ver=

hältniß der Dichtigkeit der Maſſen an der Berührungsfläche.

Gleichförmige Gegenwirkung vorausgeſetzt, wird folglich

a) bey zurückſtoßenden Flächenkräften die Sollicitation zur Formänderung oder Zuſammendrückung an der Oberfläche der Gegenwirkung, d. h. die Geſchwindigkeit, mit welcher im Augenblick der Berührung jeder Punct der Oberflächen zurückweicht, im umgekehrten Verhältniß der Dichtigkeit der Maſſen ſtehen.

b) Bey anziehenden Flächenkräften hingegen die Sollicitation zur gegenſeitigen Durchdringung, d. h. die Geſchwindigkeit, welche jeder Punct an der Oberfläche der einen Maſſe im Augenblick der Berührung zum Eindringen in die andere erhält, ſich umgekehrt wie die Dichtigkeiten der Maſſen verhalten.

Nach dieſen beyden Geſetzen müßten die Differentialgleichungen für Flächenkräfte entworfen werden.

Nach dem Geſetz der Stetigkeit wird eine nur auf die Oberfläche einer Maſſe wirkende Flächenkraft durch eine Gegenwirkung eine endliche Zeit hindurch die ganze Maſſe in Bewegung ſetzen, wenn zwiſchen den Theilen der Maſſe ſelbſt ähnliche Kräfte wirken. Wenn z. B. im Stoße eine Zurückſtoßung auf die Oberfläche der anſtoßenden Maſſe wirkt und alle Theile der Maſſe ſich in der Berührung abſtoßen, ſo wird die Bewegung der Oberfläche ſich während eines fortgeſetzten Druckes an der Stoßfläche durch die Gegenwirkungen an allen innern Berührungsflächen der ganzen Maſſe mittheilen.

Auf ähnliche Art wird eine Anziehung in der Berührung, welche die Oberfläche eines Körpers trifft, eine Bewegung der ganzen Maſſe vermittelſt einer Gegenwirkung eine endliche Zeit hindurch bewirken können, wenn die Theile der Maſſe durch Flächenkräfte zuſammenhängen oder überhaupt ſich von einander zu trennen verhindert werden.

§. 91.

Die Mechanik wird überhaupt auf die Geſetze der Phoronomie dieſe Begriffe von Maſſe und Kraft und das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung anzuwenden haben. Sie wird dabey directen Methoden folgen, wenn ſie für die Formen der Grundkräfte unmittelbar ihre Conſtructionen verſucht, indirecten Methoden aber, wenn ſie gegebene Erfahrungen behandelt, um die Geſetze der dabey wirkenden Kräfte erſt zu errathen, oder auch die Erfolge der Bewegungen zu berechnen, wenn gleich die zwiſchenwirkenden Kräfte zum Theil unbekannt bleiben.

Ich habe ſchon in der Einleitung bemerkt, daß unſre Statik und Dynamik ſich immer aus dieſen Grundſätzen der indirecten Methoden entwickelt. Der Grund davon liegt vorzüglich darin, daß wir für den Einfluß der Flächenkräfte noch keine directe Methode in unſrer Gewalt haben und daß ſelbſt, wenn dieſe gefunden wäre, alle Bewegung auf vorgeſchriebenen Wegen nach den indirecten Methoden doch leichter wird berechnet werden können.

A) Daher findet ſich der Zweck aller jener künſtlichen Abſtractionen, um Grundgeſetze der Mechanik ſowol für das Gleichgewicht als die Bewegung eines Syſtems von Körpern aufzuſtellen, immer darin, daß man vermittelſt des Geſetzes der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung die directe Berechnung der ſich aufhebenden oder modificirenden innern Gegenwirkungen der Theile des Syſtems zu beſeitigen ſucht und dann doch ein Reſultat für Ruhe oder Bewegung des ganzen Syſtems erhält. Hier ſind die Hauptfälle:

1) Ich weiß, daß die Gegenwirkungen die gegenſeitige Lage der Theile im Syſtem nicht ändern.

Welche unbekannten Kräfte nun auch hier die gegenſeitige Lage der Theile vertheidigen mögen: ſo folgt aus geometriſchen Gründen, daß die augenblickliche Bewegung des ganzen Syſtems auf eine Axendrehung, deren Axe durch den Schwerpunct des Syſtems geht, und auf eine gleichförmige gradlinichte Bewegung des Schwerpuncts müſſe gebracht werden können.

Wenn keine Kräfte von außen einwirken, ſo kann dem Syſtem nur eine gleichförmige Axendrehung verbunden mit einer gleichförmigen gradlinichten Bewegung des Schwerpuncts zukommen. Aeußere Einwirkungen müſſen nach dem Princip der virtuellen Geſchwindigkeiten in Verbindung mit Dalembert's Grundſatz der Dynamik beurtheilt werden.

2) Wir wiſſen, daß die Theile des Syſtems ſich in Bewegung befinden und kennen einen Anfangs- und einen Endpunct der gegenſeitigen Verhältniſſe von Ruhe und Bewegnng.

Hier wird ſich nach indirecten Methoden der Erfolg und das Geſetz berechnen laſſen, wenn das Geſetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte Anwendung findet, und, wenn keine äußern Kräfte wirken, bleibt für das ganze Syſtem nur eine gleichförmige gradlinichte Bewegung des Schwerpuncts.

3) Wir wiſſen nur, daß nach irgend einem feſten Naturgeſetz das Syſtem von einem beſtimmten Anfangszuſtand zu einem beſtimmten Endzuſtand gelangt ſey. Dann wird das Geſetz der kleinſten Wirkung zur nähern Beſtimmung des hier waltenden Naturgeſetzes angewendet werden können.

4) Wir wiſſen, daß flüſſige Maſſen jeden in einer Richtung erfolgenden Druck auf ihre Oberfläche in jeder Richtung mit unveränderter Stärke mittheilen. Hier dienen die Geſetze der Hydroſtatik und Hydrodynamik zur Beurtheilung des Erfolges.

B) Im Allgemeinen werden wir nun auf dieſe Regeln der indirecten Methode geführt, theils indem wir für dieſelbe aus Newton's metaphyſiſch-mathematiſchen Grundgeſetzen eigne Principien abzuleiten vermögen, theils indem wir gewiſſe Vorausſetzungen einfacher in der Erfahrung etwa vorkommender Verhältniſſe machen, welche den Newtoniſchen Geſetzen unmittelbare Anwendbarkeit geben. Demgemäß geben ſich folgende Hauptregeln.

a) Können wir in einzelnen Fällen wegen Kürze der Zeit des Stoßes und wegen des gegebenen Verhältniſſes der widerſtehenden Kräfte den Stoß ſo berechnen, als ob die Körper in Maſſe gegen einander wirkten, ſo wendet ſich unmittelbar das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung an. Die Quantität der Bewegung, welche jede Maſſe durch den Stoß erhält, iſt bey entgegengeſetzter Richtung gleich.

b) *Das Geſetz des Gleichgewichtes*: Ein Punct iſt in Ruhe, wenn er mit gleicher Quantität der Bewegung nach entgegengeſetzten Richtungen bewegt wird. Dieſes iſt das eigentliche Princip der indirecten Methode, welches aus dem phoronomiſchen Geſetz der Ruhe durch das Geſetz von der Größe der Bewegung ſich ableitet, wenn man die Größe der Bewegung an die Stelle der bloßen Geſchwindigkeit eines Punctes ſetzt. In der Natur aber ſind immer Maſſen mit beſtimmten Geſchwindigkeiten in Bewegung, wenn wir alſo von den geometriſchen Abſtractionen der Phoronomie zu den wirklichen Verhältniſſen der Mechanik übergehen wollen, werden wir jede Bewegung nach dem *Carteſiſchen* Geſetz durch das *Product der Geſchwindigkeit in die Maſſe* zu meſſen haben.

Mit Hülfe geometriſcher Lehren von der drehenden Bewegung wird ſich aus dieſem Satz die Lehre vom *Hebel*, und mit Hülfe geometriſcher Lehren von den Mittelpuncten der Körper die Lehre von den *Schwerpuncten* oder *Mittelpuncten der Maſſe* ableiten laſſen.

So beſtimmen ſich folgende Sätze:

a) Wenn zwey in relativer Ruhe befindliche Maſſen durch ihrer eignen Kräfte Gegenwirkung in Maſſe bewegt werden, ſo iſt zwiſchen ihnen ein Punct, dem ſie ſich mit gleicher Quantität der Bewegung nähern und in dem ſie bey anziehenden Kräften zuſammentreffen würden, wenn die Bewegung ſo lange für ſich fortgeſetzt würde, oder ein Punct, von dem ſie ſich bey zurückſtoßenden Kräften auf ähnliche Art entfernen. Nennen wir dieſen Punct den Schwerpunct ihres Syſtems, ſo läßt ſich für jedes noch ſo zuſammengeſetzte Syſtem relativ ruhender Maſſen ein ſolcher Schwerpunct des Syſtems beſtimmen und dieſer Punct kann durch keine innere Gegenwirkung in dieſen Maſſen bewegt werden.

β) Jede zwey Maſſen, die größte und die kleinſte, ſind durch einander beweglich und nähern ſich dann ihrem gemeinſchaftlichen Schwerpunct oder entfernen ſich von ihm mit gleicher Quantität der Bewegung. Heben wir Bewegungen in entgegengeſetzter Richtung gegen einander auf, ſo iſt die bewirkte Bewegung jederzeit gleich Null.

So gerechnet kann durch alle Gegenwirkungen in der Körperwelt die Summe der Bewegungen in derſelben weder vermehrt noch vermindert werden.

γ) Bey Einwirkungen und Gegenwirkungen rückſichtlich eines beſtimmten Syſtems von Körpern vermittelſt durchdringender Kräfte heben ſich unmittelbar für jeden Punct gleiche Bewegungen in entgegengeſetzten Richtungen einander auf; abgeſehen vom Unterſchied der Richtungen wird die Quantität der von außen in das Syſtem gebrachten Bewegungen durch die innern Gegenwirkungen weder vermehrt noch verminderf, da die letztern nach dem Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung immer gleiche Quantitäten der Bewegung in entgegengeſetzten Richtungen erzeugen. Um aber zu beſtimmen, wie viel von dieſen in das Syſtem gebrachten Bewegungen zur Veränderung von Drehungen, wie viel hingegen zur Veränderung von fortſchreitenden Bewegungen werde verwendet werden, müſſen wir die Berechnung auf unſere metaphyſiſchen Geſetze in Verbindung mit den phoronomiſchen Geſetzen von der Zuſammenſetzung der Bewegung gründen, wie dies der folgende §. näher betrachtet, d. h. wir müſſen für Differentialgleichungen jede Bewegung nach dem Product der Quantität der Bewegung in das Differential des Weges nach einer beſtimmten Richtung ſchätzen.

δ) Für die Einwirkungen und Gegenwirkungen eines Syſtems von Körpern vermittelſt der Flächenkräfte beſitzen wir bis jetzt weder directe noch indirecte allgemeine Methoden, ſondern man behandelt nur einzelne Fälle.

Von allen den Fällen, wo ſie wie im chemiſchen Proceß, beym Erſtarren, beym Quellen u. ſ. w. unmittelbar die Bewegungen hervorbringen, beſitzen wir nur für die Haarröhrchenwirkung und zum Theil für Einwirkungen auf das Licht die Theorien, welche man Laplace verdankt.

Laplace hat zwar ſelbſt dieſe Theorien nur für Kräfte entwickelt, welche in die Ferne wirken, aber nach einem Geſetz, welches uns in jeder merklichen Entfernung die Wirkung ſchon verſchwinden läßt. Ich will daruder nicht ſtreiten, denn es kàme fùr den chemiſchen Proceß, die Adhäſion, die Haarröhrchenwirkung, das Licht u. ſ. w. nicht nur auf die allgemeinen Geſetze, ſondern auch noch auf Hypotheſen über die Natur der Oberflächen der Körper und dies für jeden dieſer Fälle im Beſondern an. Ich bemerke nur, daß Laplace's Theorie in ihren Rechnungen ſelbſt, da ſie die Sphäre der Einwirkung verſchwindend ſetzt, nicht zwiſchen Kräften, die nur in der Berührung wirken, und ſolchen, die in ſehr kleinen Entfernungen wirken, entſcheidet. Ferner daß er ſich gegen die Wirkung nur in der Berührung durch Berthollet's Anſichten über die Sättigungs-Capacität der chemiſchen Beſtandtheile von Miſchungen beſtimmen läßt, wir aber dieſe letztern wol nicht ſchlechthin als richtig annehmen dürfen. Ich meine oben bewieſen zu haben, daß, wenn von Grundkräften die Rede ſeyn ſoll, wir in allen dieſen Fällen eine Wirkung unmittelbar in der Berührung anzunehmen genöthigt ſind, ſollte aber zugleich eine Wirkung in kleine Entfernungen ſtatt finden, daß dieſe im umgekehrten Verhältniß der dritten oder vierten Potenz der Entfernung ſtehen müſſe.

Sonſt ſind die Flächenkräfte in die mechaniſchen Theorien nur aufgenommen worden nach den negativen Beſtimmungen, wie ſie in einzelnen Fällen die Mittheilung der Bewegungen und den Widerſtand gegen gegebene Bewegungen bewirken, ſo daß man im Allgemeinen Reſultate, ohne direct das Geſetz der wirkenden Kräfte in Rechnung zu nehmen, mit Hülfe gewiſſer vereinfachender Hypotheſen (nemlich der vollkommenen Starrheit, vollkommenen Flüſſigkeit, vollkommenen Elaſticität und vollkommenen Unelaſticität eines Körpers) berechnen kann.

Was die Zwiſchenwirkung der Flächenkräfte zur Mittheilung der Bewegung betrifft, ſo gehören dahin die beyden Hauptfälle der Maſchinenlehre.

(1) Wir wiſſen, daß unbekannte Kräfte dieſer Art die gegenſeitige Lage der Theile unveränderlich machen. Dahin gehören die Abſtractionen von unbiegſamen Linien und Flächen; von abſolut biegſamen, nicht dehnbaren Fäden. So liegt die Vorausſetzung der Mechanik der feſten Körper zu Grunde.

(2) In andern Fällen, denen der Mechanik des Flüſſigen, wiſſen wir hingegen grade umgekehrt, daß die gegenſeitige Lage der Theile von gar keiner Kraft vertheidigt wird und jeder in einer Richtung angebrachte Druck ſich nach jeder Richtung mit gleicher Stärke mittheilt.

Was den andern Fall des bloßen Widerſtandes betrifft, ſo enthält er wieder zwey Extreme unter ſich. Hier finden nemlich Kräfte ſtatt, welche die beſtehende gegenſeitige Lage der Theile vertheidigen, aber dieſe werden durch die Gegenwirkungen zum Theil überwunden und die Geſtalt der Körper geändert. Man betrachtet nun

(1) den Fall, wo dieſe Aenderung zwar während der Gegenwirkung eintritt, aber am Ende derſelben durch die Kraft der Elaſticität wieder ganz aufgehoben wird, ſo daß der Körper nach der Gegenwirkung dieſelbe Geſtalt wie zuvor zeigt. Durch dieſe Gegen-

wirkung geht im Fall innerer Gegenwirkungen keine in ein geſchloſſenes Syſtem von Körpern mitgebrachte Bewegung verloren, im Fall einer Einwirkung von Außen aber ebenfalls nicht, wenn der Widerſtand unbeweglich iſt, und man den Unterſchied der Richtungen nicht beachtet.

(2) Wo eine Aenderung der Geſtalt gegen den innern Widerſtand bewirkt wurde, aber der vollkommen unelaſtiſche Körper gar keine Kraft beſitzt, ſeine Geſtalt wieder herzuſtellen, wo alſo dieſe Aenderung der Figur Erfolg der Gegenwirkung bleibt. Durch dieſen Widerſtand, den Reibung und Zuſammenhang der Theile den Veränderungen der Figur entgegenſetzen, muß allmählich alle in ein Syſtem die Figur ändernder Gegenwirkungen mitgebrachte Bewegung aufgehoben werden.

Wenn daher für Maſchinen die Vertheilung der Bewegung zwiſchen Kraft und Laſt ohne Einwirkungen und Gegenwirkungen der letzten Art bewirkt oder berechnet wird, ſo bleibt, abgeſehen vom Unterſchied der Richtungen, die Quantität der Bewegungen dieſelbe für jeden Zuſtand, ſie mag nun nur der Kraft bleiben, oder auf irgend eine Art zwiſchen Kraft und Laſt vertheilt ſeyn.

Die Kräfte der Reibung und Cohäſion (Steifigkeit der Seile, Reibung an Zahn und Zapfen, unvollkommene Elaſticität der Federn, unvollkommne Flüſſigkeit des Waſſers u. ſ. w.) werden hingegen dieſe Einwirkung der Kraft beſtändig vermindern und jede auf immer fortgeſetzte Bewegung (wie beym Pendel) berechnete Maſchine bald zum Stillſtand bringen.

c) Endlich gehört hierher auch *Maupertuis* Geſetz der kleinſten Wirkung, welches (nach einem *Wolfiſchen* Ausdruck) nur eine Folge des Grundſatzes vom zureichenden Grunde iſt.

Bey künſtleriſchen Vorrichtungen (im Syſtem der Endurſachen) kann der Menſch die zu Gebote ſtehenden Hülfsmittel beſſer oder ſchlechter benutzen, es gibt oft mancherley Mittel, um zu demſelben Zwecke zu gelangen, und unter dieſen kann das eine kürzer zum Ziele führen als das andere. Unter Naturgeſetzen (im Syſtem der wirkenden Urſachen) iſt hingegen jede Wirkung gegebener Urſachen eine *völlig beſtimmte Größe*, die weder kleiner noch größer ſeyn kann, als ſie wirklich iſt.

Wenn wir daher einen bewegten Körper erſt in einem Zuſtand und dann in einem veränderten beobachten, ſo können wir uns vielleicht mancherley Möglichkeiten erſinnen, wie er aus dem einen Zuſtand in den andern gekommen ſeyn könnte, aber unter allen dieſen Möglichkeiten enthält nur eine die wirkliche Wirkung und von dieſer weiß ich, daß ſie aus den wirklich vorhandenen Urſachen eine *völlig beſtimmte beſtändige Größe* ſey, für welche ich den Differentialquotienten einer ſie beſtimmenden Function gleich Null ſetzen und ſie durch kleinſte oder größte Werthe der Function beſtimmen muß.

Vermögen wir alſo die Bedingungen der Wirkung, ohne die wirkenden Urſachen genau zu kennen, irgendwo durch die Beobachtung genau genug zu beſtimmen, um eine ſolche Differentialgleichung zu entwerfen, ſo werden wir durch dieſe in Stand geſetzt ſeyn, noch mehrere Bedingungen des Phänomens und ſeiner Geſetze zu errathen und desfalls gemachte Vorausſetzungen zu prüfen.

§. 92.

Ich will nun noch zeigen, daß die Grundgeſetze der Statik und Dynamik, wie ſie gewöhnlich gegeben werden, in der That auf der hier nachgewieſenen metaphyſiſchen Grundlage ruhen. Ich ſchließe mich dafür an Laplace's Darſtellung in der Mechanik des Himmels an.

A) Wir haben oben (§. 81. 1.) das Grundgeſetz der Zuſammenſetzung der Bewegung für die Bewegung eines Punctes auf die Theilung nach Parallelen mit drey rechtwinklichten Coordinaten gebracht durch die zwey Sätze:

1) Jede dem Punct zukommende Bewegung theilt ſich in drey Theile nach jenen Coordinaten, ſo daß jede Seitengeſchwindigkeit durch das Product der ganzen Geſchwindigkeit in den Coſinus des Winkels, unter dem ſie mit der Parallele jeder Coordinate zuſammentrifft, beſtimmt wird.

2) Die Geſchwindigkeiten auf einer Ordinate ſummiren ſich mit einander. Dies gab die Formeln

$$C\,du = \Sigma V\,df$$ *)

und für das Gleichgewicht

$$0 = \Sigma V\,df.$$ **)

a) Wollen wir nun von der phoronomiſchen Anſicht zu den Kräften übergehen, ſo können wir für eine Differentialgleichung jede Kraft ſtetig beſchleunigend ſetzen und dann auf folgende Weiſe verfahren ***)

Meſſen p, q, r für die drey Coordinaten die nach jeder zurückzulegenden Wege, ſo ſind die Geſchwindigkeiten nach der Richtung jeder Coordinate im Augenblick $\frac{dp}{dt}$, $\frac{dq}{dt}$, $\frac{dr}{dt}$. Nennen wir nun P, Q, R das Maaß der Intenſität der Beſchleunigung nach jeder Coordinate, ſo ſind $P\,.\,dt$, $Q\,.\,dt$, $R\,.\,dt$ die augenblicklichen Veränderungen der Geſchwindigkeiten. Aber dieſe ſind den Differentialen der Geſchwindigkeit $d\,.\,\frac{dp}{dt}$, $d\,.\,\frac{dq}{dt}$, $d\,.\,\frac{dr}{dt}$ gleich.

Nun mögen δp, δq, δr ins Unbeſtimmte die augenblickliche Veränderung von p, q, r bedeuten, ſo iſt

$$\Sigma V\,df = P\,.\,dt\,.\,\delta p + Q\,.\,dt\,.\,\delta q + R\,.\,dt\,.\,\delta r$$
$$= d\,.\,\frac{dp}{dt}\,.\,\delta p + d\,.\,\frac{dq}{dt}\,.\,\delta q + d\,.\,\frac{dr}{dt}\,.\,\delta r.$$

Oder für ein beſtändiges dt

$$P\,.\,\delta p + Q\,.\,\delta q + R\,.\,\delta r = \frac{d^2p}{dt^2}\,.\,\delta p + \frac{d^2q}{dt^2}\,\delta q$$

---

*) Mec. cel. l. 1. §. 2.

**) Ebend. l. 1. §. 3.

***) Ebend. l. 1. §. 7. 8.

$+\frac{d^2r}{dt^2} \,.\, \delta r$. Iſt nun δp, δq, δr nur von P, Q, R abhängig, d. h. ſind P, Q, R das Reſultat aller auf den Punct wirkenden Kräfte, ſo ſind ſie den Differentialen dp, dq, dr gleich zu ſetzen und wir erhalten das Integral: $\frac{dp^2 + dq^2 + dr^2}{dt^2} = 2\int(P \,.\, \delta p + Q \,.\, \delta q + R \,.\, \delta r) + \text{Const.}$; $\frac{dp^2 + dq^2 + dr^2}{dt^2}$ iſt aber der Werth des Quadrates der Geſchwindigkeit für die ganze Bewegung des Punctes. Wir ſetzen dieſe $= v$ und haben

$$v^2 = \text{Const.} + 2\int(P \,.\, \delta p + Q \,.\, \delta q + R \,.\, \delta r).$$

β) Wenn nun letzteres ein vollſtändiges Integral iſt, d. h. wenn p, q, r oder alle Veränderungen der Geſchwindigkeit für den bewegten Punct eine Function der in P, Q, R berechneten ſtetig wirkenden Kräfte ſind, ſo iſt auch

$$v\delta v = P \,.\, \delta p + Q \,.\, \delta q + R \,.\, \delta r.$$

Setzen wir dann das Element der krummen Linie, in welcher ſich der Punct bewegt $= ds$, ſo haben wir $ds = v \,.\, dt$ und $ds = \sqrt{dp^2 + dq^2 + dr^2}$.

Das letztere gibt

$$\delta \,.\, ds = \frac{dp \,.\, \delta dp + dq \,.\, \delta dq + dr \,.\, \delta dr}{ds}$$

Folglich

$$\frac{ds}{dt} \,.\, \delta ds = \frac{dp \,.\, \delta dp + dq \,.\, \delta dq + dr \,.\, \delta dr}{dt}$$

Nun iſt $\frac{ds}{dt} = v$, daher $\frac{ds}{dt} \,.\, \delta ds = v \,.\, \delta ds$.

$ds = v\,dt$ gibt aber

$$\frac{ds\;\delta v}{dt} = P\delta p + Q\delta q + R\delta r$$

$$= \frac{d\,.\,dp}{dt^2}\,\delta p + \frac{d\,.\,dq}{dt^2}\,\delta q + \frac{ddr}{dt^2}\,\delta r.$$

Alſo $ds\,.\,dv = \dfrac{d^2p\,.\,\delta p + d^2q\,.\,\delta q + d^2r\,.\,\delta r}{dt}$.

Addiren wir nun $v\,.\,\delta\,ds$ und $ds\,.\,\delta v$, ſo iſt

$$v\,.\,\delta ds + ds\,.\,\delta v = \delta\,(v\,ds) =$$

$$= \frac{dp.\delta dp + ddp.\delta p + dq.\delta dq + ddq.\delta q + dr.\delta dr + ddr.\delta r}{dt}$$

$$= \frac{d\,(dp\,.\,\delta p + dq\,.\,\delta q + dr\,.\,\delta r)}{dt}.$$

Hier können wir für d auf beyden Seiten integriren und erhalten:

$$\delta\!\int(v\,ds) = \frac{dp\,.\,\delta p + dq\,.\,\delta q + dr\,.\,\delta r}{dt} + \text{Const.}$$

Erſtrecken wir nun dieſes Integral auf die ganze vom Punct beſchriebene krumme Linie und nehmen wir deren äußerſte Puncte unveränderlich, d. h. wird ein beſtimmter einzelner Fall in Rechnung genommen und ſind in P, Q, R alle einwirkenden Kräfte berechnet, ſo wird die Conſtante = 0 und ebenfalls die Variationen δp, δq, δr. Alſo ergibt ſich $\delta\!\int(v\,ds) = 0$.

Das heißt, von allen krummen Linien, nach welchen der bewegliche den Beſchleunigungen P, Q, R unterworfene Punct von einem gegebenen Punct zu einem andern gegebenen kommen kann, wird er die beſchreiben, für welche das Integral $\int(v\,ds)$ ein Kleinſtes wird.

B) Wir haben alſo für die Ruhe und die freye Bewegung eines Punctes drey Hauptgleichungen.

1) Aus dem Geſetz der Zuſammenſetzung der Bewegung

(a) $C\,du = \Sigma V\,df$ für die Bewegung;

$o = \Sigma V\,df$ für die Ruhe.

Aus dem Geſetz der Gleichförmigkeit jeder ſtetigen Beſchleunigung während des Differentials der Zeit

$$v^2 = C + 2 \int (P\,.\,\delta p + Q\,.\,\delta q + R\,.\,\delta r) \quad \text{(b)}$$

Aus dem Geſetz der Anwendbarkeit der Variationsrechnung

$$\delta\,.\int (v\,ds) = o. \quad \text{(c)}$$

Von dieſen phoronomiſchen die Beſchleunigung eines Punctes betreffenden Differentialgleichungen werden wir nun zu den Grundgeſetzen der Mechanik geführt, indem wir aus ihnen die Geſetze des Gleichgewichts und der Bewegung für ein Syſtem von Körpern ableiten, alſo an die Stelle der Geſchwindigkeit eines Punctes die Quantität der Bewegung in die Gleichungen einführen.

Dieſe Ableitung gelingt aber nur, indem man 1) die Beweiſe auf die metaphyſiſchen Grundgeſetze der Mechanik gründet und 2) für die bis jetzt ausgebildeten Methoden die Maſſen (m, m', m'' u. ſ. w.) der im Syſtem verbundenen Körper jede in einem Puncte vereinigt denkt.

2) So folgt erſtlich aus der Gleichung (a), vorausgeſetzt die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung und daß alle Theile des Syſtems auf eine unveränderliche Art mit einander verbunden ſind:

$$\Sigma m V df = 0.$$ *)

oder das Geſetz der virtuellen Geſchwindigkeiten, welches ſich ausſprechen läßt: „Multiplicirt man die augenblickliche Größe der Bewegung jedes Theils in einem Syſtem von Körpern mit dem Differential ſeines Weges in der Richtung dieſer ſeiner Bewegung und nimmt die Summe dieſer Producte, ſo wird ſich ein Körper unter allen Gegenwirkungen, die ſeine Geſtalt und überhaupt die gegenſeitige Lage ſeiner Theile nicht ändern, in Ruhe befinden, wenn dieſe Summe gleich Null iſt.“

Dieſe Gleichung unterſcheidet ſich von (a) nur darin, daß an die Stelle der Geſchwindigkeiten V. die Größe der Bewegung oder das Product der Maſſe in die Geſchwindigkeit mV geſetzt wird. Der Beweis derſelben wird alſo fordern, 1) daß man für einen beweglichen Punct dieſe Subſtitution rechtfertige und 2) nachweiſe, in wiefern ſie auch für alle Puncte eines Syſtems von Körpern, die in Gegenwirkung ſind, gelte. Dies ſteht nun ſo.

In der Natur wird jeder Punct in einem Syſtem von Körpern durch die Gegenwirkung beſtimmter Maſſen bewegt, wir können ſeine Bewegung alſo nicht nach bloßen Geſchwindigkeiten berechnen, ſondern wir müſſen beſtimmte Quantitäten der Bewegung auf ihn beziehen und ſo der Rechnung das Geſetz der Größe der Bewegung zu Grunde legen.

Sind wir alſo für ein Syſtem von Körpern im

---

*) Ebend. §. 14.

Stande, die Maſſen, Geſchwindigkeiten und Kräfte ſeiner Theile auf beſtimmte Puncte als Schwerpuncte jedes Theiles, in denen ſich Maſſe, Kraft und Geſchwindigkeit des Theiles vereinigt denken läßt, zu beziehen: ſo werden wir die Gleichung (a) auf die Bewegung und Ruhe eines Punctes unmittelbar durch das Geſetz der Größe der Bewegung anwenden können. *) Es verhält ſich hier alles wie oben §. 81. 1., nur daß wir bey der Zerlegung nach verſchiedenen Coordinaten durch $V \cos. z$ nicht das Verhältniß der Theilgeſchwindigkeit zur ganzen, ſondern das Verhältniß getheilter Größen der Bewegung zur ganzen zu denken haben. Die geometriſchen Bedingungen der Zerlegung bleiben wie in der Phoronomie, wenn wir daher die Maſſe m nennen, ſo wird $m V \cos. z$ hier das Verhältniß der nach einer Coordinate genommenen Theilbewegung zur ganzen Bewegung ausdrücken.

Wenn daher verſchiedene Quantitäten der Bewegung mV, $m'V'$, $m''V''$ u. ſ. w. in verſchiedenen Richtungen ſich für einen Punct vereinigen und ſeine ganze Quantität der Bewegung MC in der Richtung u iſt, ſo haben wir hier immer $MCdu = \Sigma mVdf$ und für die Ruhe eines Punctes

$$\Sigma mVdf = 0.$$

Sehen wir nun weiter zur Vergleichung mehrerer ſolcher Puncte (n, n', n'' u. ſ. w.) eines Syſtems, ſo kommt erſtlich jedem Punct eine augenblickliche

---

*) Lagrange analytiſche Mechanik. S. 174. der deutſchen Ueberſ. von Murhard.

Quantität der Bewegung zu, welche er in dieſem Augenblick unabhängig von den innern Gegenwirkungen des Syſtems beſitzt, und zweytens eine Quantität der Bewegung im Verhältniß zu jedem andern Punct des Syſtems durch Gegenwirkung mit dieſem.

Nun wollen wir die von den innern Gegenwirkungen unabhängigen Quantitäten der Bewegung für die Puncte n, n', n'' u. ſ. w., mV, $m'V'$, $m''V''$ u. ſ. w. die Maaße der Richtungen dieſer Bewegungen aber p, p', p'' ſetzen.

Ferner bezeichnen wir die Größe der Bewegung, welche dem Punct n durch die Gegenwirkung mit n' zukommt (wie Poiſſon) mit $[n, n']$ und ſo das ähnliche; die Maaße der Richtungen daben aber mit (n, n') u. ſ. ferner, endlich die unendlich kleine Variation der Entfernung zwiſchen n und n', in wiefern ſie von n beſtimmt wird, durch $\delta'(n, n')$; in wiefern durch n' durch $\delta'(n', n)$; in wiefern durch beyde durch die Charakteriſtik δ ohne Accent $\delta(n, n')$. Wir haben folglich $\delta'(n, n') + \delta'(n', n) = \delta(n, n')$ und ſo ferner.

Dieſes vorausgeſetzt gibt uns $\Sigma m V d f = 0$ für die Ruhe jedes einzelnen Punctes folgende Gleichungen.

$$mV\delta p + [n, n']\,\delta'(n, n') + [n, n'']\,\delta'(n, n'') + [n, n''']\,\delta'(n, n''') + \,.\,.\, = 0.$$

$$m'V'\delta p' + [n', n]\,\delta'(n', n) + [n', n'']\,\delta'(n', n'') + [n', n''']\,\delta'(n', n''') + \,.\,.\, = 0.$$

$$m''V''\delta p'' + [n'', n]\,\delta'(n'', n) + [n'', n']\,\delta'(n'', n') + [n'', n''']\,\delta'(n'', n'''] + \,.\,.\, = 0.$$

und ſo ferner.

Bedenken wir nun hier, daß nach dem Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung die Quantität der Bewegung, welche n von n' erhält oder $[n, n']$, der welche n' von n erhält, oder $[n', n]$ gleich ſeyn müſſe und daß dies von jedem Paar Puncte gilt; dazu daß $\delta' (n, n') + \delta' (n', n) = \delta (n, n')$, ſo wird klar, wie aus der Addition dieſer Gleichung folgende entſteht:

$$\begin{aligned} & mV\delta p + m'V'\delta p' + m''V''\delta p'' \ldots + [n, n']\,\delta \\ & \quad (n, n') + [n, n'']\,\delta (n, n'' + \ldots \\ & \quad + [n', n'']\,\delta (n', n'') + [n', n''']\,\delta \\ & \quad (n', n''') + \ldots \\ & \quad + [n'', n''']\,\delta (n'', n''') + \ldots = 0. \end{aligned}$$

Sind nun durch die Bedingungen des Syſtems die gegenſeitigen Lagen der Puncte n, n', n'' u. ſ. f. unveränderlich, ſo ſind deren Entfernungen conſtant, und alſo die Variationen derſelben $= 0$. Folglich bleibt nur $mV\delta p + m'V'\delta p' + m''V''\delta p'' \ldots = 0$, das heißt: auch für alle Puncte eines ſolchen Syſtems iſt $\Sigma m V d f = 0$.

Aber auch umgekehrt, wo dieſe Bedingung ſtatt findet, iſt das Syſtem im Gleichgewicht. Denn geſetzt die einzelnen Puncte bewegten ſich mit Geſchwindigkeiten K, K', K'' in Richtungen k, k', k'' ſo würde das Gleichgewicht hergeſtellt ſeyn, wenn man jedem Punct noch eine Geſchwindigkeit K, K', K'' in entgegengeſetzter Richtung gäbe. Dann wäre $mV\delta p + m'V'\delta p' \ldots + mK\delta k + m'K'\delta k' + m''K''\delta k'' \ldots = 0$. Alſo auch $mK\delta k + m'K'\delta k' + m''K''\delta k'' \ldots$

$= 0$. Allein die Richtungen k, k', k'' ſind für die neu angebrachten Geſchwindigkeiten K, K', K''.. alle in der entgegengeſetzten Richtung der angenommenen Bewegung der Puncte, alſo haben alle Glieder der Gleichung einerley Zeichen und folglich muß jedes für ſich gleich Null ſeyn, d. h. es kann keine Bewegung in dieſem Syſtem ſtatt finden.

3) Gehen wir ferner, von der Gleichung (a) wie oben für einen Punct nun für ein Syſtem von Körpern auf die Betrachtung der die Bewegung deſſelben beſtimmenden Kräfte über, ſo wird, wenn für einen Theil n in einem Augenblick die Geſchwindigkeit nach einer der drey rechtwinklichten Coordinaten $= \frac{dp}{dt}$, und, ſeine Maſſe $= m$ geſetzt, die Größe ſeiner Bewegung $= m \cdot \frac{dp}{dt}$, im folgenden Augenblick aber $= m \left(\frac{dp}{dt} + d\,\frac{dp}{dt}\right)$ ſeyn. Iſt nun die Intenſität der Beſchleunigung, welche dieſer Theil n augenblicklich in das Syſtem bringt, nach dieſer Coordinate $= P$, ſo iſt die dadurch im Augenblick erzeugte Bewegung $= m \cdot P \cdot dt$.

Dieſes gilt für jedes n, n', n'' u. ſ. f. nach allen drey Coordinaten.

Der Theil n bewegt ſich im neuen Augenblick im Syſtem mit der Geſchwindigkeit $\left(\frac{dp}{dt} + d\,\frac{dp}{dt}\right)$, ihm wird aber für ſich die Geſchwindigkeit $\left(\frac{dp}{dt} + P \cdot dt\right)$

alſo muß der Unterſchied der dadurch beſtimmten Quantitäten der Bewegung des Theils n, nemlich $m(d\frac{dp}{dt} - P \,.\, dt)$ durch die innern Gegenwirkungen des Syſtems aufgehoben werden. Aber dieſe nach den drey Coordinaten auf alle Theile des Syſtems ($n, n', n'' \ldots$) bezogenen Quantitäten der Bewegung ſind es ja ſelbſt, welche die innere Gegenwirkung des Syſtems beſtimmen, ſie heben ſich alſo in jedem Augenblick ſelbſt einander auf und bilden unter ſich jeden Augenblick ein Syſtem des Gleichgewichts. Folglich können wir auf ſie das Geſetz der virtuellen Geſchwindigkeit anwenden und erhalten, wenn man dt conſtant nimmt:

$$\Sigma m \left((\frac{d^2p}{dt^2} - P)\,\delta p + (\frac{d^2q}{dt^2} - Q)\,\delta q + (\frac{d^2r}{dt^2} - R)\,\delta r \right) = 0 \;{}^{*)}$$

als allgemeines Grundgeſetz der Bewegung eines Syſtems von Körpern.

4) Hieraus folgt verbunden mit der Gleichung (b) $\Sigma m v^2 = C + 2\Sigma \int m\,(P dp + Q dq + R dr).$ *)

So ſpricht dieſe Gleichung das Geſetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte aus, deſſen Anwendbarkeit offenbar davon abhängt, ob in einem Syſtem dieſes Integral vollſtändig iſt. Das wird es aber ſeyn, wenn die Maſſen m, m' . . . conſtant und

---

*) Ebend. §. 18.

**) Ebend. §. 19.

P, Q, R Functionen von p, q, r, d. h. wenn die Beſchleunigungen eine Function der Entfernungen der wirkenden Maſſen ſind, die Kräfte von außen von feſten Puncten aus wirken und alle innern Gegenwirkungen mit der Maſſe proportionalen Kräften erfolgen. Dieſes Geſetz ſpricht ſich dann aus: „wenn man in einem ſolchen Syſtem die Größe der Bewegung jeden Theils mit ſeiner Geſchwindigkeit multiplicirt und dieſe Producte addirt, ſo wird die Summe dieſer Producte gleich groß bleiben, welche Bewegungen gleich den Theilen zwiſchen beſtimmten Endpuncten zukommen mögen. Wirken aber keine äußern Kräfte auf das Syſtem, ſo iſt dieſe Summe eine beſtändige Größe.“

5) Endlich aus dieſem Geſetz folgt wieder analog der Ableitung der Gleichung (c) aus (b) der Satz der kleinſten Wirkung

$$\Sigma \delta \int (m v d s) = 0$$ *)

Oder noch allgemeiner

$$\delta \Sigma \int (m . \varphi (v) . d s) = 0$$ **)

d. h. „ſobald die auf ein Syſtem von Körpern wirkenden Kräfte als Functionen der veränderlichen Geſchwindigkeiten für jeden Theil berechnet werden können, ſo iſt die Summe der Integrale aller Producte der Quantität der Bewegung jedes Theils in das Element ſeiner Richtung ein Kleinſtes.“

In Rückſicht dieſes letzten Satzes verweiſe ich auf die Schlußbemerkung, welche ich über die Aufgabe der

---

*) Ebend. §. 23.

**) §. 24.

Variationsrechnung gemacht habe. Man wird finden, daß das Geſetz der kleinſten Wirkung als allgemeinſtes indirectes Grundgeſetz der Berechnung für die Bewirkung von Bewegungen eigentlich nur aus der Aufhebung aller in den Abſtractionen liegenden Unbeſtimmtheiten für die Beſtimmung des einzelnen Falles liege.

6) Wir werden wol, wenn wir nicht nach dem ſubjectiven Mechanismus unſerer Berechnungen, ſondern nach der Nothwendigkeit des Erfolges in der Natur entſcheiden, das Geſetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte, mithin das Geſetz der kleinſten Wirkung für allgemein geltende Naturgeſetze erklären müſſen.

Bleibt uns nemlich bey der Berechnung einzelner in der Natur vorkommender Fälle das Differential $m\,(P\,\delta p + Q\,\delta q + R\,\delta r)$ unvollſtändig, ſo rührt dies doch nur daher, daß wir die Rechnung nicht auf alle einwirkenden Verhältniſſe auszudehnen im Stande ſind. Dieſe Geſetze gelten nicht bey Berechnung des Stoßes unvollkommen elaſtiſcher Körper, weil wir die Aenderung ihrer Figur nicht mit in der Rechnung haben; ſie gelten nicht bey der Bewegung in widerſtehenden Mitteln, weil die Maſſe und Bewegung des widerſtehenden Mittels nicht in der Rechnung iſt; ſie gelten nicht, wenn die äußern Einwirkungen nicht von feſten Puncten aus wirken, weil die Gegenwirkungen dann wieder nicht vollſtändig in der Rechnung ſtehen; endlich ſie gelten nicht bey ſogenannten plötzlichen Veränderungen, weil alle Einwirkungen in der Natur ſtetig erfolgen und die Berechnung wieder unvollſtändig bleibt, ſo lange ſie von dieſem Geſetz der Stetigkeit abweicht.

Ferner wird aus unſerer Vergleichung deutlich ſeyn, daß in dieſen Principien der Mechanik eigentlich nur die in die Ferne wirkenden Kräfte berückſichtigt ſeyen und für Flächenkräfte nur negative Beſtimmungen vorkommen, daß alſo die eigenthümlichen Methoden für deren Berechnung noch von zukünftigen Entdeckungen zu erwarten ſeyen. Man wird die Theorien in der Mechanik des Flüſſigen nicht dagegen anführen, denn dieſe ruhen neben ſpeciellern Hypotheſen im Allgemeinen auf dem Erfahrungsſatz, daß eine flüſſige Maſſe einen Druck, der in einer Richtung ihre Oberfläche trifft, in jeder Richtung mit unveränderter Gewalt mittheilt. Dieſe Eigenſchaft iſt aber erſt eine Folge der urſprünglichen Ausdehnungskraft alles Flüſſigen verbunden damit, daß im Flüſſigen der Verſchiebung der Theile an einander nicht widerſtanden wird.

Endlich wird aus unſerer Darſtellung erhellen, daß ohne die Newtoniſchen Grundgeſetze gar kein Uebergang von phoronomiſchen Regeln zu Maſſe und Kraft der Mechanik ſtatt fände, daß dieſe Grundgeſetze alſo nicht durch Inductionen aus der Erfahrung entlehnt ſeyn können, ſondern daß ſie die nothwendige metaphyſiſch-mathematiſche Vorausſetzung der ganzen Wiſſenſchaft ſind.

IV. Grundlehren der Stöchiologie.

Von den Arten und der Zuſammenſetzung der Maſſen.

§. 93.

Körper in phyſiſcher Bedeutung heißt eine Maſſe, in wiefern ſie einen Raum innerhalb beſtimmter Grenzen einnimmt. **Formen der Aggregation** werden die verſchiedenen Arten der Nebenordnung oder Zuſammenhäufung der Theile in einer Maſſe genannt.

Die Arten der Maſſen dürfen nicht mechaniſch nach verſchiedener Zuſammenſetzung nebengeordneter Theile, ſondern ſie müſſen dynamiſch nach den verſchiedenen Verhältniſſen ihrer Grundkräfte unterſchieden werden. So bekommt der Begriff eines **Stoffes** (in chemiſcher Bedeutung des Wortes) naturphiloſophiſche Bedeutung. Wenn wir nemlich Maſſen, deren nebengeordnete Theile als gleichartig angeſehen werden, mit einander vergleichen, ſo können wir nach ihrem dynamiſchen Verhalten, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit ihrer Grundkräfte Arten derſelben unterſcheiden und eine ſolche Art der Maſſe nennen wir einen **Stoff**.

Nach der atomiſtiſchen Anſicht ſollte alle Materie von einerley Stoff ſeyn und ſich nur nach mechaniſchen Verhältniſſen der Zuſammenſetzung unterſcheiden. Selbſt Newton ſieht dies noch (Cor. 2. Prop. 6. Lib. 3. Princip. phil. Nat.) als einen ausgemachten Satz an. Wir hingegen werden beſtimmte Geſetze für die Verſchiedenheit möglicher Stoffe nachzuweiſen im Stande ſeyn.

§. 94.

In Rückſicht der Formen der Aggregation, ſo wie ſie beſtimmten Körpern in einzelnen Zuſtänden zukommen, wollen wir die Hauptunterſchiede vorläufig nur der Erfahrung gemäß benennen, die Verbindung dieſer Beſtimmungen mit den mathematiſchen Conſtructionen wird ſich im Verfolg von ſelbſt geben.

Eine Maſſe heißt flüſſig, wenn die Theile in ihrem Innern einer Kraft, welche auf Veränderung der gegenſeitigen Berührungen dieſer Theile wirkt, keinen Widerſtand entgegen ſetzt. Eine Maſſe heißt feſt oder ſtarr, wenn dieſer Verſchiebung ihrer Theile an einander in ihr widerſtanden wird. Eine flüſſige Maſſe heißt ausdehnſam oder elaſtiſch, wenn der Grad ihrer Dichtigkeit durch äußere Zuſammendrückung derſelben beſtimmt wird, ſie ihr Volumen vergrößert oder verkleinert, je nachdem dieſer Druck kleiner oder größer wird. Eine Maſſe heißt hingegen tropfbar flüſſig, wenn der Grad ihrer Dichtigkeit nicht unmittelbar von dem Grade des Druckes auf ihre Oberfläche abhängt, ſondern von der innern Gegenwirkung ihrer Theile auf eine conſtantere Weiſe beſtimmt iſt. Eine Maſſe endlich heißt ſtrahlend flüſſig, wenn ihre Bewegung vorherrſchend von in ihr wirkenden durchdringenden Kräften der Zurückſtoßung beſtimmt wird.

Nach einer alten Meinung, welche die Geſchichte dem Empedokles zueignet und die Ariſtoteles von dieſem annahm, zählte man demgemäß vier Grundſtoffe, Elemente στοιχεῖα genannt, nemlich Erde als ſtarres, Waſſer als tropfbar, Luft als elaſtiſch, Feuer als ſtrahlend flüſſiges Element. Aber dieſer Unterſchied gehört nicht den Stoffen und ihren Grundkräften unmittelbar, ſondern nur den dadurch erſt mittelbar beſtimmten Verhältniſſen der Nebenordnung, nach denen Theile in einem Körper verbunden ſind. Daher theilt ſich uns nur die mathematiſche Lehre in der Mechanik nach dieſen Unterſchieden in Mechanik feſter, tropfbar-flüſſiger, luftförmiger Körper, und die des Lichtes,*) weil die Geſetze der Bewegung der Körper, in ſo fern ſie von Flächenkräften abhängen, vorzüglich nach dieſen Unterſchieden modificirt werden. Die Stoffe ſelbſt können aber nicht nach dieſen Formen der Aggregation, ſondern ſie müſſen nach Verſchiedenheit der Verhältniſſe der Grundkräfte in ihnen unterſchieden werden.

---

*) Stereodynamik, Hydrodynamik, Aerodynamik und Optik.

§. 95.

Wir betrachten zuerſt die urſprünglichen Flächenkräfte.

1) Wenn die nebengeordneten Theile einer Maſſe ſich in der Berührung abſtoßen, ſo entſteht in ihr eine *urſprüngliche Ausdehnungskraft*, abſolute Elaſticität genannt; die Maſſe beſtrebt ſich, ihren Raum immer mehr zu erweitern, und wird ſich immer weiter ausdehnen, wenn ihr nicht durch Gegenwirkung Schranken geſetzt werden.

Ein Raum heißt *erfüllt*, wenn ihn eine Maſſe mit urſprünglicher Ausdehnungskraft einnimmt.

Gegenwirkungen gegen dieſe Ausdehnungskraft werden eine Zuſammenziehung oder Zuſammendrückung der Maſſe in einen engern Raum zu bewirken ſtreben. Dadurch aber kann eine urſprünglich elaſtiſche Maſſe nie aus dem Raum verdrängt werden, nie kann der Raum, den ſie einnimmt, vernichtet werden. Denn die Kraft ihres Widerſtandes wächſt im Verhältniß ihrer Dichtigkeit (§. 88.), alſo im umgekehrten Verhältniß des Raumes, den ſie einnimmt, und kann daher bis ins Unendliche verſtärkt werden. Jede gegebene Kraft der Zuſammendrückung wird daher auch bey dem geringſten Grade urſprünglicher Elaſticität einen Stand des Gleichgewichts in der Gegenwirkung finden. Dieſe Eigenſchaft elaſtiſcher Maſſen nennen wir ihre *mechaniſche Undurchdringlichkeit*.

2) Nach dem Geſetz der Beharrlichkeit der Subſtanz muß jede Maſſe mechaniſch undurchdringlich

ſeyn, weil ſie ſonſt durch Zuſammendrückung aus dem Raum verdrängt werden könnte.

Daraus ergibt ſich:

a) Sollten die gleichartigen nebengeordneten Theile einer Maſſe in der Berührung ſich nicht zurückſtoßen, ſo ſtünde ihrer Vernichtung durch Zuſammendrückung vermittelſt äußerer ſie zuſammendrückender Kräfte nichts entgegen, wenn ſich dieſe Theile nicht in die Ferne abſtoßen. Man könnte zwar auch noch annehmen, daß ſie von keinem Stoffe in der Berührung zurückgeſtoßen werden könnten, dann aber wäre dieſe Maſſe kein möglicher Gegenſtand der Wahrnehmung. Die Möglichkeit ſolcher Maſſen fordert daher, daß ſich ihre Theile in die Ferne abſtoßen, denn der im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung alsdann zunehmende Widerſtand würde auch jeder von außen zuſammenpreſſenden Kraft einen Stand des Gleichgewichtes beſtimmen.

b) Indeſſen dieſe Vorausſetzung gibt auch nur dann ein mathematiſch mögliches Reſultat, wenn die Theile der Maſſe in der Berührung gar nicht auf einander wirken. Es iſt unmöglich, daß die gleichartigen Theile einer Maſſe ſich in Berührung einander anziehen. Denn eine ſolche Maſſe würde, wenn in ihr nur anziehende Kräfte wirkten, von jeder noch ſo kleinen zuſammenpreſſenden Kraft ganz aus dem Raum verdrängt werden. Geben wir ihr aber Zurückſtoßung in die Ferne zu ihrer Anziehung in der Berührung, ſo erhielten wir darin eine widerſinnige Conſtruction, daß dieſe Maſſe ſich ihren eignen Kräften überlaſſen an die Oberfläche einer Kugel zuſammenzöge, von deren Mittelpunct aus die zurückſtoßende Kraft wirkte und die ſelbſt leer bliebe. Jede von außen dieſe Kugel zuſammendrückende Materie würde zwar einen Stand des Gleichgewichts finden, bey dem ſie nicht weiter in den Raum der leeren Kugel einzudringen vermöchte, allein alsdann hätte ſie den Raum der Maſſe ſelbſt ſchon in die Oberfläche der Kugel hinein ganz vernichtet.

Der Verſuch einer mathematiſchen Conſtruction eines Stoffes, deſſen gleichartige Theile ſich in der Berührung anzögen, gibt nemlich folgendes auffallende Reſultat. Man denke ſich eine kugelförmige gleichförmig dichte Maſſe, deren Theile einen Augenblick in Ruhe wären und auf welche nur gegenſeitige Anziehung in der Berührung wirkte. Im Innern der Kugel heben ſich die Anziehungen für jeden Punct allſeitig auf, allein jeder Punct der Oberfläche wird nach dem Mittelpunct der Kugel ſollicitirt und dieſer Bewegung wid[illegible] nichts, weil die Theile einer ſolchen Maſſe ſich un[illegible]ndert durchdringen könnten. Eine ſolche Maſſe müßte von ihrer Oberfläche herein ſich in ihren Mittelpunct zuſammenziehen, ſo daß jeder Punct der Oberfläche eine gleichförmige Bewegung nach dem Mittelpunct der Kugel erhielte, mit deren Geſchwindigkeit er durch den Mittelpunct durchginge. Allein wenn er jenſeits die Oberfläche wieder erreichte, würde die Kugel ſich ſchon mehr zuſammengezogen haben, alſo dichter geworden ſeyn und er verlöre nicht nur ſeine mitgebrachte Geſchwindigkeit, ſondern würde wieder nach dem Mittelpunct der Kugel zurückgezogen. Eine ſolche Kugel würde alſo mit einer oscillirenden Bewegung ihrer Theile ſich nach und nach in ihren Mittelpunct zuſammenziehen und ihr Volumen in dieſem Mittelpuncte vernichten, welches dem Geſetz der Beharrlichkeit der Maſſe widerſpricht. Geben wir der Kugel aber daneben Zurückſtoßung in die Ferne, ſo würden ähnliche Oscillationen an ihrer Oberfläche entſtehen und die Maſſe würde ihr Volumen in dieſe Oberfläche vernichten.

§. 96.

Für die durchdringenden Kräfte findet ſich im Allgemeinen keine Beſchränkung. Daher müſſen wir zuerſt zwey Arten von Materien oder von Stoffen unterſcheiden, nemlich *ſchwere, wägbare* (ponderable) *Stoffe* und *ſtrahlende Flüſſigkeiten, Lichtſtoffe.*

1) In ſchweren Maſſen iſt mit der Ausdehnungskraft eine durchdringende Anziehungskraft verbunden. Dieſe wird einer ſolchen ſich ſelbſt überlaſſenen Maſſe in kugelförmiger Anhäufung eine Grenze ihrer Ausdehnung ſetzen, indem die Ausdehnungskraft mit der Dichtigkeit alſo ſelbſt bey gleichförmiger Dichte mit dem Würfel des Halbmeſſers, die Anziehung an der Oberfläche der Kugel aber nur mit dem Quadrat des Halbmeſſers abnimmt.

Schwere Stoffe werden ſich der Form der Aggregation nach für ſich als permanent elaſtiſche Flüſſigkeiten nach dem Mariottiſchen Geſetz verhalten.

Der naturphiloſophiſche Erklärungsgrund für die Gasform oder Luftform iſt alſo unmittelbar in der urſprünglichen Ausdehnungskraft ſchwerer Maſſen gegeben. Nur die von der Luftform abweichenden Formen der Aggregation fordern beſondere Erklärungsgründe ihrer Möglichkeit.

2) Wenn die gleichartigen Theile einer Maſſe ſich in die Ferne abſtoßen, ſo werden ihre Theile mit einer Beſchleunigung, die im umgekehrten Verhältniß des Quadrats ihrer Ausbreitung ſteht, aus ihrem Mittelpunct in kugelförmigen Wellen aus einander getrieben, ſo daß jeder Theil der Maſſe aus dieſer Entwicklung eine gradlinige Wurfbewegung erhält. Dieſe Theile bewegen ſich wie Lichtſtrahlen und ſtrahlende Wärme.

3) Die größte Mannigfaltigkeit ſpecifiſcher Verſchiedenheiten unter den Stoffen wird ſich wol durch die Vorausſetzung von ihnen eigenen Linienkräften conſtruiren laſſen, indem wir in dieſen Erklärungsgründe ſpecifiſcher Geſtaltung finden, falls Hypotheſen dieſer Art überhaupt zuläſſig ſeyn ſollten.

§. 97.

Bisher betrachteten wir die gleichartigen Theile einer Maſſe. Nun wollen wir verſchiedenartige Maſſen in Verhältniß gegen einander ſtellen.

Sehen wir wieder zuerſt auf die Flächenkräfte, ſo können ungleichartige Theile ſich in der Berührung entweder abſtoßen oder anziehen.

Geſetz des Stoßes und der Undurchdringlichkeit.

1) Die Abſtoßung gibt das *mechaniſche Verhältniß der Berührungsflächen.*

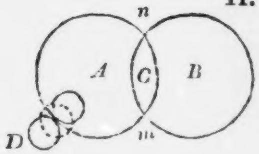
Treffen zwey Maſſen, die ſich in entgegengeſetzter Richtung bewegen und in der Berührung abſtoßen, zuſammen, ſo erfolgt die Gegenwirkung im *Stoß*. Wie groß hier auch die Geſchwindigkeit ſeyn mag, mit der ſie gegen einander bewegt werden, nie kann eine in die andere eindringen, ſondern da die Kraft der Abſtoßung zwiſchen ihnen im umgekehrten Verhältniß wenigſtens der Würfel unendlich kleiner Entfernungen wirkt, ſo wird hier jede endliche Geſchwindigkeit der Oberflächen im Augenblick der Berührung aufgehoben und der Erfolg iſt Zuſammenpreſſung beyder Maſſen gegen die Berührungsfläche, bis ſie in relative Ruhe gegen einander kommen.

Dies Verhältniß des Stoßes iſt das Grundverhältniß der Möglichkeit der Erfahrungen über die Körper, denn nur dadurch grenzt ſich das Verſchiedenartige gegenſeitig ein und verhindert, daß nicht in gegenſeitigen Durchdringungen die Maſſen geſtaltlos vor unſrer Wahrnehmung verſchwinden.

Geſetz der chemiſchen Wirkſamkeit.

2) Das Verhältniß zweyer Maſſen, deren ungleichartige Theile ſich in der Berührung anziehen, iſt das *chemiſche Verhältniß* der Maſſen.

II. Fig. 5.



Man denke ſich (in Fig. 5.) zwey Maſſen A und B, deren Theile ſich in der Berührung einander anziehen. Hier wird dem Eindringen einer Maſſe in die andere nicht nur nichts widerſtehen, ſondern, wenn ſie in Berührung kommen, wird an der Berührungsfläche dieſes Eindringen ſogar begünſtigt werden.

Man nehme an: die beyden Maſſen A und B hätten angefangen ſich einander zu durchdringen und wären in der Lage, die die Figur zeigt, in Ruhe. Wie wirken jezt die Kräfte? In dem Raume C, in welchem beyde Maſſen ſich durchdrungen haben, iſt jeder Theil von A gleichförmig und allſeitig von Theilen der B umgeben, die Anziehungen heben ſich einander auf.

Nur an den Oberflächen n A m und n B m ſezt ſich die Anziehung fort. Allein an n B m liegt jeder Theil von A in B und es wirkt keine bewegende Kraft auf ihn, nur die Theile von B, welche außerhalb A liegen, werden in die Oberfläche von A hineingezogen und eben ſo an der Oberfläche n A m die Theile von A in B hinein.

Was wird erfolgen? Hier müſſen wir mehrere Fälle unterſcheiden.

Sind a. die Maſſen elaſtiſche Flüſſigkeiten unter einem beſtimmten Druck von außen, deren Theile der eignen Ausdehnungskraft frey überlaſſen ſind, ſo wird ſich A frey durch den Raum von B, B durch den Raum von A bewegen, ſie werden ſich einander nach Daltons Geſetzen *) frey durchdringen.

b) Iſt aber die Ausdehnungskraft in A und B, wie in tropfbaren Flüſſigkeiten ſchon gebunden, ſo wird, wenn die äußern Theile von B an der Berührungsfläche n B m in A hinein gezogen werden, die Elaſticität von B dieſer Bewegung widerſtehen, die Theile von B ſtoßen einander zurück und die Bewegung wird nur durch eine Zuſammenpreſſung der Theile und ſomit durch eine Fortbewegung der ganzen Maſſe B gegen A hin erfolgen können.

Daher wird ein ſolcher chemiſcher Proceß ungeachtet der Stärke der Anziehung ſehr langſam vor ſich gehen, wenn nicht eine Bewegung der Theile der Maſſen gegen einander zu Hülfe kommt, die ſich dann leicht fortſetzt.

c) Dringt nemlich eine kleine Maſſe D, deren Theile ſich in der Berührung mit A anziehen, in den Raum der Maſſe A mit beſtimmter Geſchwindigkeit ein, ſo wird ihre Bewegung, ſo lange ſie im Durchgang

---

*) Ich meine hiermit aber nur Dalton's Nachweiſungen aus der Beobachtung und nicht ſeine hinzugegebene Erklärung, ſondern verweiſe in Rückſicht der letzten auf Fiſchers Darſtellung der Lehre von der Verdunſtung.

durch die Oberfläche von A iſt, immer mehr beſchleunigt werden. Iſt ſie ganz eingedrungen, ſo hat ſie eine beſtimmte Geſchwindigkeit erhalten, mit der ſie ſich ungehindert durch A fortbewegt, und erſt wenn ſie an anderer Stelle wieder aus A austritt, wird A wieder auf ſie einwirken, ſie zurückhaltend, ſo daß ſie außer A ſich mit derſelben Geſchwindigkeit weiter bewegen wird, die ſie vor ihrem Eintritt hatte.

Es iſt die Bewegung des Lichtes durch durchſichtige Körper.

d) Jede chemiſche Gegenwirkung wird fordern, daß einer der einwirkenden Beſtandtheile in flüſſigem Zuſtande ſey, weil eine Flüſſigkeit jeden andern Körper flächenweiſe berühren kann und alſo in der Berührung vollſtändige Gegenwirkungen durch Flächenkräfte möglich macht. Zwey ſtarre Körper hingegen werden ſich in der Regel nur punctweiſe berühren und alſo der Einwirkung von Flächenkräften bedeutende Hinderniſſe in den Weg legen.

e) Es iſt hier alſo ſchlechthin von keinem Eindringen einer Maſſe in die Zwiſchenräume anderer die Rede, ſondern von einer unmittelbaren chemiſchen Durchdringung der Maſſen. Es entſteht nach chemiſchem Sprachgebrauch kein Gemeng, in welchem die ungleichartigen Theile, ſo klein ſie auch ſeyn mögen, neben einander liegen, ſondern Auflöſung oder Miſchung, deren nebengeordnete Theile ganz gleichartig ſind.

Kant, der die Möglichkeit einer ſolchen Durchdringung erkannte, hat ſich doch noch durch das ato miſtiſche Vorurtheil beſtimmen laſſen, die Miſchungen als Gemenge zu conſtruiren, die nur ins Unendliche immer feiner werden könnten; er zweifelt daran, daß in der Natur wirkliche Durchdringungen erfolgen und hält ſie für unzerſetzbar. Darin ſind mehrere ſeiner ſcharfſinnigſten Nachfolger mit ihm einſtimmig. Allein wir müſſen dieſe Begriffe wie Fiſcher *) beurtheilen und werden dann einſehen, daß die Gleichförmigkeit der Auflöſungen gar nicht durch die Stärke der wirkenden Kräfte, ſondern durch die Form der Aggregation beſtimmt wird. Völlig gleichförmige Auflöſungen können oft durch ſehr geringe Kräfte wieder geſchieden werden. Es kommt dabey bloß auf das Verhältniß der Kräfte verſchiedener Maſſen gegen einander an. So müſſen ſich zwey Luftmaſſen nach Daltons Geſetz einander durchdringen, ſobald ſie ſich einander in der Berührung nur nicht abſtoßen; ſie ſind aber dabey gar nicht chemiſch an einander gebunden, wenn nicht eine Anziehung in der Berührung hinzu kommt.

f) Setzen wir nun voraus, daß zwey elaſtiſche Flüſſigkeiten ſich nach a. einander durchdrungen haben und ſuchen wir die Wirkung der nun zwiſchen die Ausdehnungskräfte jeder Maſſe getretenen Anziehung des Ungleichartigen.

Ich ſage, die Miſchung wird nach Verhältniß der Stärke dieſer Anziehung zur Elaſticität der Grundſtoffe in immer höherm Grade die Natur einer tropf-

---

*) In der Darſtellung der Lehre von der Verdunſtung. S. 32. u. f.

baren Flüſſigkeit angenommen haben, d. h. ſie bleibt elaſtiſch, aber ſie beſtimmt ſich durch die innere Gegenwirkung ihrer Kräfte (eben ſo wie eine elaſtiſche Flüſſigkeit durch Druck von außen) einen beſtimmten Grad der Dichtigkeit und erhält eine innere Kraft des Zuſammenhangs (der Cohäſion) ihrer Theile, welche der Maſſe ein Beſtreben gibt, in möglich kleinſter Berührung mit dem Aeußeren zu ſtehen und welche dem Eindringen von außen einen gewiſſen Widerſtand entgegenſetzt.

Da nemlich die Anziehung des Ungleichartigen hier nur in der Berührung wirkt, ſo wird durch ſie die Abſtoßung des Gleichartigen nicht auf Null reducirt, ſondern jede Maſſe behält in der Miſchung ihre Elaſticität, aber ſie kommt in poſitive Gegenwirkung mit der Anziehung der ungleichartigen Theile. Die verbundenen Maſſen vertheidigen ihren Raum mit der Summe ihrer beyden Elaſticitäten, allein ſie werden auf ihrer Oberfläche ein Beſtreben der gegenſeitig angezogenen Theile nach innen erhalten, wodurch die Maſſe bis zu einer Spannung des Gleichgewichts zwiſchen der Elaſticität jedes Beſtandtheils und der Anziehung der ungleichartigen Beſtandtheile zuſammengepreßt wird. Zugleich iſt in der Maſſe neben der Abſtoßung der gleichartigen Theile beſtändig eine Anziehung der nebeneinander liegenden ungleichartigen, und dadurch entſteht ein Moment der Anhaftung (Adhäſion) derſelben an einander, welches jeder die Berührung vermindernden Kraft einen Widerſtand entgegen ſetzt.

Dieſe Anziehungskraft iſt alſo die Verwandtſchaft (Affinität) der Chemie. Nach dem Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung wird dieſe, wenn ſich Gasarten zu tropfbarer Flüſſigkeit verbinden, Verbindungen bewirken, in welchen jeder Beſtandtheil um ſo feſter gehalten würde, je geringer ſeine Maſſe im Verhältniß zu der des andern Beſtandtheils iſt. Es wirken nemlich hier die Stoffe mit einem gegebenen Moment der Durchdringung nach Verhältniß ihrer Dichtigkeit auf einander. Jede Maſſe wird die andere im umgekehrten Verhältniß ihrer eignen Dichtigkeit verdichten und ſo werden ſich beyde nach einem gewiſſen Verhältniß zum Volumen der dichteren verbinden und in der Verbindung zuſammenziehen.

Sobald aber von einem der Beſtandtheile mehr zur Verbindung tritt, wird die Zurückſtoßung des Gleichartigen der Anziehung des Ungleichartigen überlegen ſeyn und dieſer Antheil wird ungebunden erſcheinen, während die früheren Antheile ſich einander binden.

Kommt ein dritter Stoff hinzu, welcher mit einem Beſtandtheil in Abſtoßung, mit dem andern in Anziehung ſteht, ſo werden nun beyde Kräfte ſich einander Abbruch thun, und es fragt ſich, welche die ſtärkere iſt. So wird erſtlich Aneignung erfolgen, wenn die Anziehung des einen Stoffes zu zwey andern ihren Abſtoßungen überlegen iſt. Zweytens Wahlverwandtſchaft und Ausſcheidung des einen Beſtandtheils, wenn auf der einen Seite die Anziehung, auf der andern die Abſtoßung überwiegt.

Dabey widerſteht aber die Abſtoßung nur dem Eindringen und nicht der Anhaftung. Im letztern Falle werden alſo bloße *Adhäſionen* ſolcher Stoffe erfolgen, deren Beſtandtheile ſich zum Theil ſuchen, zum Theil fliehen.

Durch Aneignung können ſich Stoffe mit einander miſchen, deren Theile ſich in der Berührung zurückſtoßen. Sollte nun der aneignende Beſtandtheil auf irgend eine Weiſe der Miſchung wieder entzogen werden, ſo würde dies an ſich keine Ausſcheidung der andern beyden Beſtandtheile bewirken, ſondern die Zurückſtoßung der ungleichartigen Theile würde nur die Elaſticität (Ausdehnſamkeit) der Miſchung vergrößern. Die Ausſcheidung aber würde erſt beſondere Urſachen daneben fordern, z. B. wenn die Ausdehnſamkeit eines Beſtandtheils dadurch frey würde, während der andere tropfbar oder ſtarr bliebe, wenn eine beſondere Einwirkung von Feuerſtoffen dazwiſchen ſpielte, oder wenn eine andere Wahlanziehung eines Beſtandtheils von Außen wirkte u. ſ. w.

Geſetz der Gravitation und der negativen Schwere.

3) Den durchdringenden Kräften nach theilten ſich die Maſſen in *ſchwere Maſſen* und ſtrahlende Flüſſigkeiten.

Verſchiedene ſchwere Maſſen können ſich aber ſelbſt aus der Ferne entweder einander anziehen oder abſtoßen. Im erſten Fall werden ſie ſich nach dem Geſetz der Schwere oder allgemeinen Gravitation gegen einander verhalten, im andern Falle aber die Erſcheinungen der negativen Schwere zeigen.

4) Aus den bisher aufgeſtellten Geſetzen des Stoßes und der Undurchdringlichkeit, ſo wie der chemiſchen Wirkſamkeit werden ſich die Erklärungsgründe für die durch Flächenkräfte beſtimmten Verhältniſſe *wägbarer Materien* unter einander entnehmen laſſen. So einfach ſind uns aber nicht leicht die Grundlagen beſtimmter Erfahrungen, indem zwiſchen dieſe wägbaren Stoffe immer noch andere wirkend eintreten, welche ich im Allgemeinen *Feuerſtoffe* nennen will.

Es ſtehen nemlich hier den wägbaren Stoffen nicht nur die *ſtrahlenden Flüſſigkeiten*, ſondern alle Stoffe mit ſehr überwiegenden Zurückſtoßungs-Kräften an der Seite.

Solche Feuerſtoffe werden theils als ſtrahlende Flüſſigkeiten, als *Lichtſtoffe*, deren Theile ſich in die Ferne abſtoßen, theils als *Wärmeſtoffe*, deren Theile einen ſehr hohen Grad von Abſtoßung in der Berührung, d. h. von urſprünglicher Ausdehnungskraft zeigen, vorkommen können.

Bey dieſem Gebrauch der Worte Lichtſtoff und Wärmeſtoff wird aber, gemäß einer Bemerkung von *Soldner*, darunter nicht ein den chemiſchen Grundſtoffen beyzuordnender Stoff, ſondern eine *eigne Form der Aggregation* verſtanden.

Dieſe Stoffe werden durch Flächenkräfte, vielleicht auch durch Linienkräfte, mannigfaltig auf wägbare Stoffe einwirken, ſich unter einander und mit wägbaren Stoffen miſchen können, und ſo die Erklärungsgründe für große Kreiſe von Erfahrungen werden.

Geſetze der Wärme.

a) Es iſt hier leicht einzuſehen, daß Stoffe mit überwiegenden Ausdehnungskräften, die ſich zwiſchen andern bewegen, von denen ſie in der Berührung angezogen werden, ſich nach den Crawfordiſchen Geſetzen der Erwärmung, Wärmeleitung und der ſpecifiſchen Wärme verhalten müſſen.

Wirkt in ihnen zugleich Zurückſtoßung in die Ferne, das heißt, ſind ſie mit Lichtſtoffen gemiſcht, ſo werden ſie ſich nach den Geſetzen der ſtrahlenden Wärme bewegen.

Wärmeſtoffe müſſen durch die Gewalt ihrer Anziehungskräfte in der Berührung bey ſteigendem Grade ihrer Wirkſamkeit das allgemeine Auflöſungs und Aneignungs-Mittel für alle ſchweren Stoffe werden, wodurch alle Geſtaltung zerſtört, alle tropfbare Flüſſigkeit in Dünſte verwandelt und jede Miſchung ſchwerer Stoffe endlich als eine gleichartige elaſtiſche Flüſſigkeit müßte dargeſtellt werden können.

Geſetze des Lichtes.

b) Ein Proceß des Selbſtleuchtens muß entſtehen, wenn ſtrahlende Flüſſigkeiten ſich aus irgend einer Verbindung entwickeln, ſo daß die in die Ferne zurückſtoßenden Kräfte ihrer Theile frey werden.

Dieſe Vorausſetzung zur Erklärung der Bewegungen des Lichtes ſteht gleichſam in der Mitte zwiſchen der **Newtoniſchen** und **Euleriſchen**. Die Bewegung im Lichtſtrahl wird eine den leuchtenden Mittelpunct fliehende freye gradlinige Bewegung jedes Lichttheils ohne bedeutende Seitenwirkung, wie es die Erſcheinungen des Lichtes fordern und die **Newtoniſche** Anſicht vorausſetzt. Wir ſind aber nicht genöthigt, discrete Lichtatomen im Strahl einander folgen zu laſſen, ſondern wir dürfen annehmen, daß ſich von jedem leuchtenden Punct aus, ſo lange er leuchtet, ſtetige kreisförmige Lichtwellen einander folgen, denn nach **Daniel Bernoulli's** Geſetz der Coexiſtenz kleiner Störungen des Gleichgewichts in einem Syſtem von Körpern *) wird ſo gut hier wie bey den Schwingungen in elaſtiſchen Mitteln jede Welle im Durchkreuzen mit andern ihre Bewegung ungeſtört fortſetzen.

Treffen nemlich gleichartige Lichttheile in zuſammenſtoßenden Wellen an einander, ſo ſtoßen ſich die Theile in der Berührung zurück und der Fall iſt ganz den ſich kreuzenden Wellen im Waſſer analog zu beurtheilen; treffen ungleichartige Theile zuſammen, ſo werden dieſe wegen der Anziehung in der Berührung ſich einander durchdringen. Völlig ungeſtört erfolgten aber dieſe Durchdringungen, wenn die Theile der ſtrahlenden Flüſſigkeit in Lichtſtoffen mit gar keinen Flächenkräften auf ſich ſelbſt einwirkten.

Geſetz der elektriſchen Wirkſamkeit.

c) **Das elektriſche Verhältniß wird** beſtimmt durch ſtrahlende Flüſſigkeiten, welche von den ſchweren Maſſen in verſchiedenen Graden in der Berührung angezogen werden.

---

*) Poisson traité de mecanique. II. §. 476.

a) Maſſen, von denen ſie nur angezogen werden, ſind ihre Leiter. Sie bewegen ſich, ihrer Zurückſtoßung in die Ferne überlaſſen, frey in einer ſolchen Maſſe und drängen ſich an ihre Oberfläche, wo ſie, wenn abſtoßende oder minder anziehende Flächen in Berührung ſind, elektriſche Spannungen bilden, welche durch gewölbte Oberflächen ſich ſelbſt im Gleichgewicht halten, an Spitzen aber ausſtrömen.

Maſſen, an denen ſie nur adhäriren, ohne eindringen und ohne ſich frey an ihrer Oberfläche hin bewegen zu können, ſind ihre Iſolatoren.

b) Geſetzt (nach den Vorausſetzungen von Coulomb und Laplace) verſchiedene Arten ſolcher ſtrahlenden Flüſſigkeiten, deren jede im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung ſich abſtoßende Theile hat, ziehen ſich gegenſeitig aus der Ferne nach demſelben Geſetz an, ſo entſteht hier ein Geſetz der elektriſchen Entgegenſetzung und Ausgleichung, wenn dieſe ſich miſchen.

Gleichartige elektriſche Spannungen ſtoßen einander ab, ungleichartige ziehen ſich an und werden ſich miſchen, wo kein Hinderniß iſt. Da aber hier von demſelben Mittelpunct aus die gleichartigen Theile abgeſtoßen und die ungleichartigen angezogen werden, ſo werden dieſe Kräfte ſich einander auf Null reduciren, wenn die beyden verſchiedenartigen Elektricitäten ſich in einem gewiſſen Verhältniß verbunden haben. Dieſe

Verbindung wird ein unſperrbares elaſtiſches Flüſſiges indifferente Elektricität als ein Wärmeſtoff ſeyn.

c) Geſetzt, ein Raum wäre mit indifferenter Elektricität erfüllt, ſo würden dieſe Stoffe, da ſie nur in die Ferne auf einander wirken, ſchon durch kleine Anziehungen in der Berührung ausſcheidbar ſeyn. Wo ſich alſo in einem ſolchen Medium ungleichartige Oberflächen einander berühren, werden ſie ſich gegenüber elektriſche Spannungen entgegengeſetzter Art bilden, wie die Elektricität durch Reibung und die galvaniſche in der Berührung zeigen.

Wir werden ſo einen möglichen Erklärungsgrund der Voltaiſchen Geſetze in unſrer Gewalt haben.

Starrheit und die Geſetze der Geſtaltung.

5) Eine beſtimmte von der Kugelform weſentlich abweichende Geſtalt kann die Materie nur im Zuſtand der Feſtigkeit oder Starrheit zeigen. Darin vereinigen ſich mehrere Verhältniſſe der Kräfte. Dehnbar, biegſam, contractil können Körper durch die Kräfte des Zuſammenhangs oder der Anhaftung erſcheinen, die ſich vorhin ſchon fanden; weſentlich neu kommt aber hinzu, um Starrheit zu bewirken, die im ſpröden Körper überwiegende Kraft der Reibung. Reibung iſt nemlich Widerſtand gegen die Veränderung der Berührungen unter den Theilen einer Maſſe, Widerſtand gegen die Verſchiebung der Theile an einander.

Die Natur dieſer Starrheit und der Kräfte der Reibung iſt das große Räthſel der mathematiſchen Naturphiloſophie. Die Atomiſtik überſpringt freylich hier alle Schwierigkeiten, indem ſie ſich die Geſtalt der erſten Theilchen unmittelbar aus der Hand des Welturhebers geben läßt, aber dies iſt offenbar gegen alle Grundſätze der wiſſenſchaftlichen Methode. Die Aufgabe bleibt: eine Conſtruction der Geſtaltungen zu geben. Dies wird die dynamiſche Naturphiloſophie immer anerkennen, wenn es ihr auch noch ſo lange nicht gelingen ſollte, dieſe Conſtruction ſelbſt zu finden. Ich meine folgendes zur Vorbereitung aufſtellen zu können.

Der Widerſtand gegen die Verſchiebung der Theile ſetzt offenbar eine Wahlanziehung der Theile unter einander voraus, wodurch eine beſtimmte Nebenordnung derſelben vertheidigt und der Veränderung derſelben entgegen gewirkt wird. Der Grund einer ſolchen Wahlanziehung muß aber durch eine innere Ungleichförmigkeit der Maſſentheile bedingt ſeyn, zwiſchen denen theils anziehende, theils zurückſtoßende Kräfte wirken, ſo daß die beſtimmte Geſtalt des ſtarren Körpers und das Gefüge der Theile in ihm Reſultat des Gleichgewichtes unter dieſen Kräften wird. Mögen nun dieſe Kräfte beſchaffen ſeyn, wie ſie wollen, wir können ſchon, ohne uns auf Hypotheſen darüber einzulaſſen, einige Hauptunterſchiede unter den ſtarren Körpern im Allgemeinen erläutern.

Der größere oder kleinere *Zuſammenhang* (Cohäſion in beſtimmterer Bedeutung) der Theile unter einander, welcher auch im Flüſſigen ſtatt finden kann, iſt Folge einer vorherrſchenden Anziehung als Flächenkraft, welche zwiſchen den neben einander liegenden ungleichartigen Theilen einer Maſſe wirkt und iſt an ſich von den Kräften der Reibung unabhängig. Die verſchiedenen Grade von Härte und Weichheit meſſen hingegen den Grad der Starrheit oder des Widerſtandes gegen das Verſchieben der Theile ſelbſt. Dafür nun ergeben ſich aus der Natur der Sache folgende Unterſchiede. Das Gleichgewicht der Kräfte, welches die Starrheit einer Maſſe beſtimmt, kann ein mehr oder weniger beharrliches ſeyn. Wird es durch äußere Gewalt zwar geſtört, aber in ſo geringem Grade, daß die Störung ſeiner Beharrlichkeit nicht überlegen iſt, ſo werden die Kräfte mit einigen Oscillationen daſſelbe innerhalb gewiſſer Grenzen der Störung wiederherſtellen und darin beſteht der Grad der Elaſticität (Federkraft) einer Maſſe. Iſt hingegen die Störung dieſer Beharrlichkeit des Gleichgewichts überlegen, ſo werden die Theile von einander getrennt und der Körper iſt ſpröde, wenn ſich keine neue veränderte Verbindung derſelben wieder herſtellt, dehnbar hingegen, wenn die Anordnung ſeiner Theile leicht wieder ein neues Gleichgewicht entſtehen läßt, nachdem das vorige aufgehoben worden.

Was nun aber das Verhältniß der fraglichen Kräfte ſelbſt betrifft, ſo können darüber mehrere Hypotheſen zur Erklärung der Erſcheinungen neben einan[illegible] verſucht werden.

Die ausgeführteſte Hypotheſe dieſer Art iſt wohl die einiger franzöſiſchen Phyſiker, welche Biot *) in Uebereinſtimmung mit Laplace **) annimmt.

Die verſchiedenen Stoffe, ſagt man hier, beſtehen aus Moleculen von beſtimmter Geſtalt, welche ſich gegenſeitig einander in ſehr geringen Entfernungen anziehen und nach Verſchiedenheit der Temperatur durch die Ausdehnſamkeit der Wärme in beſtimmten Entfernungen von einander ins Gleichgewicht gebracht werden. Sie werden aber dieſes Gleichgewicht nach Verſchiedenheit ihrer Geſtalt nur in gewiſſen gegenſeitigen Lagen behaupten können, wenn nemlich bey beſtimmter mittlerer Entfernung ihrer Volumina die Schwerpuncte anliegender Moleculen möglichſt nahe zuſammengebracht ſind.

Aus dieſem letztern wären die Geſetze der Kryſtalliſation abzuleiten.

Dieſe Hypotheſe iſt atomiſtiſch; ich habe weiter unten (§. 108. 2.) meine Gründe gegen dieſelbe ausführlicher ausgeſprochen und mache hier nur gelten, daß für ihre Zuläſſigkeit zuerſt ein Erklärungsgrund für die Geſtalt der Moleculen ſelbſt gefordert werden müſſe. Damit kommen wir auf eine dynamiſche Anforderung und da zeigen ſich mir neben einander zweyerley Vorſchläge zu Hypotheſen.

Die erſte könnte ein Gemeng verſchieden auf einander wirkender ungleichartiger Theile, die andere könnte urſprüngliche, nur in beſtimmten Richtungen wirkende Kräfte vorausſetzen.

---

*) Traité de Phys. V. I. ch. 12.

**) Exposition du syst. du monde. l. 4. ch. 17. und ausführlicher in der Théorie de l' action capillaire l. 4.

A) Was nun die erſte Art der Vorausſetzungen betrifft, ſo denke man ſich die Nebenordnung ſchwarzer und weißer Felder auf dem Schachbrett und nehme an, daß die ungleichartigen Theile ſich ſtärker anziehen als die gleichartigen. Durch dieſe Anziehung würde dem Verſchieben der Theile an einander widerſtanden, ſobald eine äußere Einwirkung die Berührung des Ungleichartigen vermindern und die des Gleichartigen vermehren will. Wollten wir z. B. in grader Linie eine Reihe Felder an der andern hinſchieben, ſo würde dadurch die Berührung zwiſchen weiß und ſchwarz vermindert und eine Berührung zwiſchen weiß und weiß, ſchwarz und ſchwarz hergeſtellt, und wir müßten erſt die Anhaftung der verſchiedenen Farben an einander überwinden. Hätten wir aber die Verſchiebung nur ſo weit bewirkt, daß die Reihe nur um ein Feld verrückt wäre und die gleichen Farben hafteten gar nicht an einander, ſo würde das ganze Brett auf dieſer Linie zerſprengt ſeyn. Es wäre das Verhältniß eines ſpröden Körpers.

Wäre hingegen die Verſchiebung geringer oder es hafteten auch die gleichartigen Theile an einander und der Widerſtand hörte auf, ſo würden ſich die Theile wieder in die vorige Ordnung zurückziehen. Es wäre das Verhältniß contractiler Elaſticität.

Wären aber hier die Theile ſehr klein und nach einem ſehr einfachen Geſetz nebengeordnet, ſo würden ſich bey bewirkten Verſchiebungen ſehr leicht wieder neue Lagen des Gleichgewichts finden und der Körper würde jede Geſtalt behaupten, die man ihm gäbe. Es iſt das Verhältniß der dehnbaren feſten Körper.

Würde endlich die Verſchiebung der Felder des Schachbrettes nach der Diagonale verſucht, ſo wären nur an den Ecken des Brettes Verbindungen aufzuheben, denn im Innern würden nur Berührungen des Ungleichartigen mit einander verwechſelt, wodurch kein Widerſtand bewirkt wird. Dies zeigte alſo verſchiedenartige Cohäſion nach verſchiedenen Richtungen im Innern des Körpers. Es wäre ein Analogen des Durchgangs der Blätter in kryſtalliniſchen Maſſen.

So ließe ſich eine Conſtruction der Haupteigenſchaften ſtarrer Körper erwarten, wenn ſich Erklärungsgründe für die Entſtehung und Erhaltung ſolcher Gemenge angeben laſſen. Dafür bieten ſich mir folgende Anſichten an.

a) Ich denke mir zwey Flüſſigkeiten, deren Theile, (wie hier nach 2., ſ. durch die Verhältniſſe der Flächenkräfte möglich iſt,) gegenſeitig adhäriren und zwar ſtärker als jede für ſich cohärirt, ſo jedoch, daß ſie ſich einander nicht durchdringen. Dieſe werden in unruhige Berührung gebracht, ſich mengen und endlich nach den Geſetzen der Haarröhrchen-Wirkung eine in der andern ſuſpendirt bleiben, ſo daß das Gemeng ſehr gleichförmig wird, der Ausſcheidung durch die Schwere widerſteht und proportionirt ausfällt, indem nur nach Verhältniß der Stärke der Adhäſionskraft der ſpecifiſch leichtere Beſtandtheil einen beſtimmten Antheil des ſchwerern ſuſpendirt halten kann.

Ein ſolches Gemeng wird von der Temperatur abhängen. Löſen ſich beyde Beſtandtheile in höherer Wärme auf, ſo wird dieſe aneignend wirken und das Ganze in eine flüſſige Auflöſung verwandeln; bey noch höherer Temperatur aber elaſtiſch flüſſig erſcheinen laſſen durch das völlige Uebergewicht der Elaſticität der Wärme.

Wenn eine ſolche tropfbare Flüſſigkeit wieder erkaltet, ſo haben die zwiſchen den verſchiedenen Beſtandtheilen wirkenden Zurückſtoßungskräfte ein Moment für die Wiederausſcheidung der Auflöſung in ein bloßes Gemeng, da aber in der Auflöſung die Theile ganz gleichförmig vertheilt ſeyn werden, ſo wird erſt noch ein eignes Moment zur Aufhebung des Gleichgewichts erforderlich ſeyn, um den Proceß der Ausſcheidung einzuleiten, der dann einmal angefangen ſich von ſelbſt fortſetzen wird.

Dieſes ſind Andeutungen für die Verhältniſſe der **Kryſtalliſation**, die ſich hier von ſelbſt anbieten. Entſpricht dies nicht den Erfahrungen über die Bildung der Kryſtalle in tropfbaren Flüſſigkeiten und denen über das Erſtarren gefrierender Maſſen?

b) Wenn ſich nun auf dieſe und ähnliche Weiſe Flüſſigkeiten aus einer Auflöſung entweder durch Erkältung oder irgend durch Entziehung eines Löſungsmittels, alſo durch Vernichtung der **aneignenden** Kraft, welche allein die Auflöſung hier möglich machte, wieder in ein bloßes **Gemeng** zerſetzen und, wie an der Erde immer der Fall iſt, indifferente elektriſche Stoffe mit gegenwärtig ſind, ſo wecken leicht die im

Auseinandertreten der Beſtandtheile entſtehenden Tropfen im Entſtehen vertheilend auf die Elektricität wirken, die Tropfen der verſchiedenen Beſtandtheile werden entgegengeſetzte elektriſche Spannungen in ſich ziehen und können ſo als *elektriſirte Tropfen* nach eigenen Geſetzen beſtehen.

Wenn nemlich der Tropfen durch anziehende Flächenkraft einen Theil des elektriſchen Stoffes in ſich feſt hält, ſo wird der Tropfen durch die in die Ferne zwiſchen den elektriſchen Theilen wirkende Zurückſtoßung zu einer elaſtiſchen kugelförmigen Blaſe (ähnlich den Dunſtbläschen) angeſchwellt werden; bey der Ausdehnung dieſer kleinen Kugel wird aber mit der Vergrößerung ihrer Oberfläche die Cohäſion ihrer Theile immer ſtärker gegenwirken und kann ſich ſo mit der elektriſchen Zurückſtoßung ins Gleichgewicht ſetzen.

Es können alſo hier die Anziehung zwiſchen der Maſſe des Tropfens und dem elektriſchen Stoffe, die ſpannenden Kräfte der Elektricität und die Cohäſion der Theile des Tropfens zu einem feſten Gleichgewicht zuſammenwirken, in welchem das Beſtehen einer ſolchen elaſtiſchen kugelförmigen Blaſe vertheidigt wird, bis elektriſche oder chemiſche Einwirkungen von außen die Verhältniſſe wieder ändern. Dieſe Bläschen werden nach Verſchiedenheit der ſchweren Stoffe von verſchiedener Größe, verſchiedenem Gewicht und verſchiedenem Verhalten in allen Arten von Gegenwirkungen ſeyn. Wenn wir aber annehmen, das die an der Erde wirkenden elektriſchen Stoffe überall gleichartig ſind, ſo wird jedem ſchweren Stoffe ſeine eigenthümliche Größe, ſein Gewicht, ſeine Natur des aus ihm gebildeten Bläschens beſtimmt ſeyn.

Unſre Hypotheſe führte ſich alſo darauf zurück: alle Geſtaltungen der feſten Körper gleichſam aus dieſen Bläschen aufzubauen und alles eigenthümliche Verhalten ſtarrer Körper dieſem Bau gemäß zu erklären. So wären wenigſtens die kugelförmigen Moleculen des Ampère *) nach dynamiſchen Grundſätzen abgeleitet und wir hätten an ihnen nicht nur Leukippiſche Atomen, ſondern Anaxagoräiſche Homoiomerien, welche weiteren hypothetiſchen Conſtructionen mit großer Mannigfaltigkeit zu Grunde gelegt werden können. —

Im Allgemeinen können wir noch folgende Andeutungen machen.

1) Wenn verſchiedenartige ſolche Bläschen mit entgegengeſetzter Elektricität neben einander gebildet würden, ſo würden die gleichartigen ſich abſtoßen, die ungleichartigen ſich anziehen; die Theile würden ſich regelmäßig zu einem kryſtalliniſchen Ganzen ordnen, welches nach den Verhältniſſen der Größe der verſchiedenartigen Kugeln und nach Verhältniß der Zahl der Beſtandtheile vielerley Durchgänge der Blätter und vielerley Bruch zeigen könnte.

Dabey würde das Beſtehen dieſes Gebildes von der Temperatur abhängig bleiben. Wenn durch Vermehrung der Wärme die Anziehung zwiſchen der Elektricität und den Beſtandtheilen vermindert wird, ſo

---

*) Annales de Chim. V. 90. p. 43.

muß bey einem gewiſſen Grad derſelben die Anziehung der entgegengeſetzten Elektricitäten überwiegen; ihre entgegengeſetzten Spannungen werden ſich ausgleichen; es wird indifferente Elektricität entſtehen, welche als Wärme reagirt und die Temperatur erhöht; dabey wird ſich das Ganze wieder in eine gleichartige Flüſſigkeit verwandeln. Die Verhältniſſe wären alſo grade ſo, wie die Erfahrung ſie beym Schmelzen ſtarrer Körper zeigt.

2) Ein andermal können ſich aber auch Bläschen einer Art durch ihre Abſtoßung in einer ihnen anhaftenden Flüſſigkeit vertheilen. Dann würde bey weniger zwiſchen haftender Flüſſigkeit das Ganze ebenfalls ſtarr erſcheinen, bey mehrerer flüſſig werden.

3) Auch könnte anhaftend Flüſſigkeit jeder Art zwiſchen die Bläschen nach der erſten Anordnung treten und die Verhältniſſe der Erſcheinung des Starren noch weiter modificiren.

Unter den erſten Bedingungen müßten proportionirte Verbindungen entſtehen, deren Verhältniſſe faſt ganz von der elektriſchen Gegenwirkung beſtimmt würden, und in der Beſchaffenheit der Bläschen für jeden chemiſchen Stoff dieſem die Einheit ſeines Miſchungsgewichtes beſtimmt enthielten. Wir werden ſehen, daß der Erfahrung nach dies der Fall mit den neutralen chemiſchen Verbindungen zu ſeyn ſcheint.

Unter den Bedingungen der zweyten und dritten Art wären aber Verbindungen wie die Löſungen zu erwarten, bey denen nur der eine Beſtandtheil eine Sättigung zuläßt, der andere dagegen nach Belieben vermehrt werden kann.

Endlich die nach dieſen Vorausſetzungen entſtehende innere Ungleichförmigkeit der Maſſe wird in unmeßbaren Entfernungen von der Oberfläche des Körpers Anziehungen und Abſtoßungen der kleinſten Theile neben einander möglich machen, wie ſie ſich in den Gegenwirkungen des Lichtes zeigen. Hingegen für größere Entfernungen wird in der Regel keine Wirkung der ganzen Maſſe erfolgen können, indem ſich da die entgegengeſetzten Einwirkungen der kleinen Theile einander aufheben müſſen.

B) Dies wäre der eine Vorſchlag. Nach dem andern ſollten nur in beſtimmten Richtungen wirkende Kräfte vorausgeſetzt werden. Hypotheſen dieſer Art laſſen ſich in großer Mannigfaltigkeit mit geometriſchen Conſtructionen ausführen. Wir könnten nach den drey Dimenſionen des Raumes jedem Stoffe drey Hauptaxen ſeiner Linienkräfte geben und dieſe nach Verſchiedenheit der Stoffe unter verſchiedenen Winkeln gegen einander geneigt ſeyn laſſen, wodurch gleichſam ſchon jedes Differential der Maſſe die Beſtimmung der Winkel für den Durchgang der Blätter in ſeinen Kryſtallen in ſich trüge.

Es iſt klar, daß die Erſcheinungen des Magnetismus durch in die Ferne wirkende ſpecifiſche Kräfte dieſer Art im Allgemeinen ſehr leicht erklärt würden.

Es iſt ferner unleugbar, daß die aſſimilirenden Anziehungen, durch welche ſich ein Kryſtall in einer Flüſſigkeit bildet, vorzugsweiſe nach beſtimmten Richtungen wirken, auch daß in den Gegenwirkungen des Lichtes ſich an beſtimmte Richtungen gebundene Anziehungen und Abſtoßungen zeigen.

Dagegen aber muß bemerkt werden, daß ſich die letztern Erſcheinungen wol auch nach Vorausſetzungen der vorigen Art werden erklären laſſen, daß alle Conſtructionen durch Linienkräfte eine ungenügende Willkührlichkeit ihres erſten Anfangs behalten, daß die verwickelten Geſetze, nach welchen hier die Wirkung in die Ferne berechnet werden müßte, beym Magneten nicht mit der Erfahrung ſtimmen, daß es gegen die naturphiloſophiſchen Analogien iſt, Flächenkräfte dieſer Art vorauszuſetzen, und doch die erwähnten Erſcheinungen der Kryſtalliſation, Kräfte die nur in kleinen, die des Lichtes aber Kräfte, welche nur in unmerklichen Entfernungen wirken, zur Erklärung fordern.

Die weitere Ausbildung der Wiſſenſchaft wird entſcheiden, ob Hypotheſen dieſer Art brauchbar ſeyen oder nicht. Auf jeden Fall müſſen alle Gravitations-Proceſſe, ſo wie alle phlogiſtiſchen und chemiſchen Proceſſe durch allſeitige durchdringende Kräfte und Flächenkräfte erklärt werden. Die Hypotheſe der Linienkräfte aber wäre nur zuläſſig, wenn ſie, in Verbindung mit den andern, einen mathematiſchen Erklärungsgrund für morphotiſche Proceſſe gewährte.

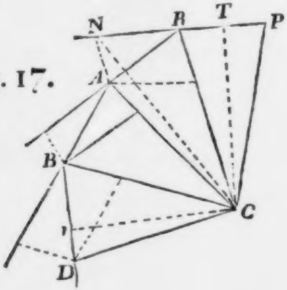
V. Grundlehren der Morphologie.

Von den Formen der Wechſelwirkung in der Körperwelt oder von den phyſiſchen Proceſſen und den Naturtrieben.

§. 98.

1) Wenn von dem ruhenden Schwerpunct C einer Maſſe der Schwerpunct A eines gegen C in ſchräger Richtung AB bewegten Körpers mit ſtetiger Beſchleunigung angezogen und dadurch die Bewegung des A beſtimmt wird, ſo beſchreibt A eine krumme Linie, es verhält ſich die jedesmalige Geſchwindigkeit deſſelben umgekehrt wie ein Perpendikel aus C auf die Tangente der krummen Linie an dem fraglichen Punct und die krummlinige Bahn liegt in der Ebene durch **AB** und **C**.

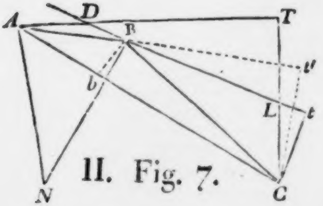
II. Fig. 17.



In Fig. 17. werde nemlich ein Körper ruckweis, z. B. jede Secunde einmal, von C aus angezogen. Er durchlaufe in einer Secunde den Weg PR, ſo würde er in der zweyten Secunde in derſelben Richtung durch $RN = RP$ gehen. Allein in R erhält er einen beſtimmten Zug gegen C hin, der ihn nun durch die Diagonale des Parallelogramms RA führt, ſo daß er am Ende der zweyten Secunde in A iſt. In A wird er wieder gegen C gezogen, anſtatt alſo in der dritten Secunde in der Richtung AR mit gleicher Geſchwindigkeit fortzugehen, durchläuft er die Diagonale des Parallelogramms AB und ſo ſetzt ſich ſeine Bewegung fort. Hier haben nun die Dreyecke RCP und RCN gleiche Höhe TC und gleiche Grundlinien $NR = RP$: ſie ſind folglich gleich. Ferner die Dreyecke RNC und RAC haben die gleiche Grundlinie RC und ſtehen zwiſchen den Parallelen RC und AN; auch ſie ſind gleich. Folglich iſt auch $\Delta RCP = ACR$, denn jedes iſt $= NCR$. Es ſind dieſe Dreyecke aber die Flächen, welche der Radius Vector, d. h. die grade Linie von C aus nach dem bewegten Körper in gleichen Zeiten beſchreibt. Nun bleibt ſich dieſes Verhältniß für die ganze Fortſetzung der Bewegung gleich und es bleibt auch noch gültig, ſo klein man auch die Linien PR, AR nehmen mag; es muß folglich auch für jede krummlinige Bahn gelten.

Die Geſchwindigkeiten an verſchiedenen Stellen der Bahn verhalten ſich wie die Diagonalen RP, RA, AB u. ſ. w., weil dieſe in gleichen Zeiten gleichförmig beſchrieben werden. Dieſe Diagonalen ſind aber die Grundlinien der immer gleich bleibenden Dreyecke, welche der Radius Vector in einem Zeittheil beſchreibt. Hieraus folgt, daß ſich die Geſchwindigkeit des Körpers in jeder Stelle der Bahn umgekehrt verhalte wie die Perpendikel aus dem anziehenden Mittelpunct auf die Richtung der Bewegung oder die Tangente der krummlinigen Bahn. CT und Cr ſind zwey ſolche Perpendikel. Nun iſt $\Delta RPC = \frac{1}{2} RP . CT$; $\Delta DCB = \frac{1}{2} DB . Cr$, und $\Delta RPC = DCB$, alſo $RP . CT = DB . Cr$, oder $RP : DB = Cr : ST$. Daß endlich die ganze Bahn $PRABD$ u. ſ. f. in der Ebene PRC bleiben müſſe, wenn nur aus C wirkende Kräfte die Bewegung verändern, ergibt ſich aus der ganzen Conſtruction von ſelbſt; das Parallelogramm AR liegt in der Ebene PRC und ſo beſtimmt jedes Parallelogramm die Ebene des ihm folgenden.

2) Soll ſich alſo A im Kreis um den Mittelpunct C bewegen, ſo muß, wenn die Kraft aus C conſtant iſt, weil im Kreis dieſe Perpendikel alle gleich ſind, die Bewegung gleichförmig ſeyn und die auf A von C aus wirkende Kraft muß eine gleichförmige Beſchleunigung geben, welche durch das Quadrat der Geſchwindigkeit der Bewegung von A dividirt durch den Halbmeſſer des Kreiſes gemeſſen wird, (§. 81. 3.)



II. Fig. 7.

3) Nun ſey bey ungleichförmiger Bewegung (Fig. 7.) AB ein Element der krummen Linie, in welcher A um C geht, $= ds$. Man ziehe an A die Tangente AT, an B die Tangente DBt, verlängere die Sehne AB zwiſchen ihnen durch und laſſe aus C auf jede ein Perpendikel CT, Ct', Ct fallen. Wird AB unendlich klein, ſo fallen alle dieſe Perpendikel zuſammen, ſie ſind endliche Linien, deren Unterſchiede verſchwinden und wir haben $DT = At' = Dt$ oder DL. Auch $CT = Ct' = Ct = p$.

Man ziehe ferner den Radius Vector $CA = y$ und CB, beſchreibe mit CB den Kreisbogen Bb, ſo iſt $AB = dy$.

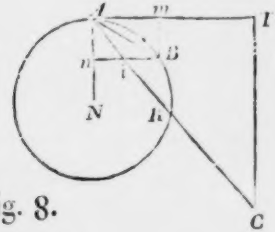
Weil nun noch bey t ein rechter Winkel und Ct unendlich nahe an CL, ſo fällt der unendlich kleine Kreisbogen mit Ct gegen CT in die Tangente tL und LT iſt $= dp$.

Nun iſt $AB : Ab = CA : At'$

$$ds : dy = y : At'$$

Ferner $TL = DL \,.\, \sin. LDT$ oder weil $DL = At'$, $dp = At' \,.\, \sin. LDT$. Aber der Winkel

LDT, den die Tangenten an A und B mit einander machen, iſt das Differential der Krümmung für das Element ds. Alſo $< LDT = dz$ (§. 81. 3.,) und $At' = \frac{dp}{dz}$. Folglich $\frac{v\,dy}{dp} = \frac{ds}{dz}$. Dies aber iſt gleich dem Halbmeſſer des Krümmungskreiſes für das Element ds (§. 78. 9.,) welchen wir $= r$ ſetzen wollen.



II. Fig. 8.

4) In Fig. 8. ſey alles wie zuvor, nur ſey noch der Krümmungskreis mit dem Halbmeſſer NA gezogen, in welchen das Element AB fällt.

Der Punct A geht alſo in ſeiner Bahn, indem er aus der Richtung der Tangente Am in die Sehne AB übergeht, mit gleichförmiger Bewegung durch den unendlich kleinen Kreisbogen AB, mit dem Halbmeſſer $AN = r$. Hierbey ſey ſeine Geſchwindigkeit $= v$, ſo iſt $v = \frac{ds}{dt}$.

Der Punct A wird von C aus angezogen, und in A aus der Richtung Am in AB abgelenkt. Der Weg, den ihn die Kraft aus C allein in der Zeit dt führt, iſt alſo (nach dem Geſetz der Zuſammenſetzung der Bewegung) $= Ai$. Setzen wir dieſe Kraft $= f$, ſo haben wir, weil hier die Kraft in beſtimmter Entfernung von C gleichförmig beſchleunigend wirkt, $f = \frac{2Ai}{dt^2}$.

Hier iſt nun alles, wie oben (§. 81. 3., c., β.) und alſo $f = \frac{yv^2}{rp}$.

5) Nun war vorhin $r = \frac{y\,dy}{dp}$. Dies gibt $f = \frac{v^2 dp}{p\,dy}$. Eine Gleichung, welche ganz allgemein für jede aus C wirkende ſtetig beſchleunigende Anziehung gilt, was auch f für eine Function der Entfernung ſeyn möchte. In dieſer Gleichung hängen aber v und p ganz im Allgemeinen von einander und f von y ab. Dafür wären die beſtändigen Größen zu beſtimmen.

Nun nehmen wir an, an einer Stelle der Bahn ſey die Tangente ſenkrecht auf den Radius Vector alſo $y = p$ und hier ſey dieſe Entfernung $= a$, und die Geſchwindigkeit $= c$ bekannt. So iſt (hier nach 1)) $p : a = c : v$; $v = \frac{ac}{p}$.

Ferner für die Abhängigkeit des f von y ſetzen wir den Fall der Grundkräfte, alſo f mit dem Quadrate der Entfernung abnehmend. Nun ſey die Kraft von C ſchlechthin $= k$, ſo iſt $k = fy^2$.

Und nun die Gleichung $\frac{k\,dy}{y^2} = \frac{a^2c^2\,dp}{p^3}$. Die ſes integrirt gibt $\frac{k}{y} = \frac{a^2c^2}{2p^2} + \text{Const.}$ Zu Beſtimmung der Conſtante wiſſen wir aber, daß y und p zugleich = a werden. $o = \frac{\frac{1}{2}ac^2 - k}{a} + \text{Const.}$ Folglich $\frac{k}{y} = \frac{a^2c^2}{2p^2} + \frac{2k - ac^2}{2a}$; oder

$$2kp^2 = a^2c^2y + \frac{2k - ac^2}{a}p^2y.$$

$$p^2y - \frac{2ak}{2k - ac^2}p^2 + \frac{a^3c^2}{2k - ac^2}y = o.$$

Dies iſt die Gleichung für Kegelſchnitte, aus dem Brennpunct, ſo daß wenn A die Axe und B der Parameter $p^2y - Ap^2 + \frac{1}{4}ABy = o$.

Alſo $A = \frac{2ak}{2k - ac^2}$ und $B = \frac{2a^2c^2}{k}$.

Die Axe aber wird durch den Radius Vector für den $y = p = a$ beſtimmt.

Bringen wir daher die Gleichung auf rechtwinklichte Coordinaten für x als Abſciſſen und q als Ordinaten, ſo iſt die Gleichung für den Scheitel als Anfang der Abſciſſen $q^2 = \frac{2a^2c^2}{k}x - \frac{ac^2(2k - ac^2)}{k^2}x^2$.

Oder für den Anfang aus dem Brennpunct C:

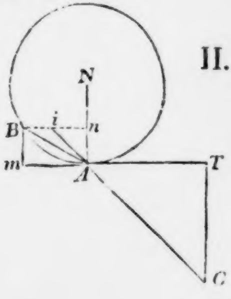
$$q^2 = \frac{a^4c^4}{k^2} + \frac{2a^2c^2(k - ac^2)}{k^2}u - \frac{ac^2(2k - ac^2)}{k^2}u^2,$$

wobey $x = u + \frac{1}{2}A - \frac{1}{2}\sqrt{(AA - AB)} = u + a$.

Da die Axe $= \frac{2ak}{2k - ac^2}$, ſo ſieht man, daß die Art des Kegelſchnittes von der Wurfgeſchwindigkeit des A im Verhältniß zu Kraft und Entfernung abhängt. Die Axe bleibt poſitiv, die Bahn des A wird alſo eine Ellipſe ſo lang $c^2 < \frac{2k}{a}$, die Bahn wird zur Parabel, nemlich die Axe unendlich, wenn $2k = ac^2$ und die Bahn wird eine Hyperbel, hohl gegen den Brennpunct genommen, wenn $c^2 > \frac{2k}{a}$.

6) Wo alſo die urſprüngliche durchdringende Anziehungskraft die Bewegungen ordnet, da wird ein Syſtem von Körpern beſtändig an einander gebunden ſeyn und in elliptiſchen Bahnen ein immer wiederkehrendes Spiel von Bewegungen zeigen, wenn die einzelnen Maſſen nicht allzu entgegengeſetzte oder allzu verſchiedene Wurfgeſchwindigkeiten haben.

Ueberwiegen dieſe Wurfgeſchwindigkeiten, ſo gehen ſolche Körper, wenn ſie einander nahe kommen, nur einmal an einander vorüber in paraboliſchen oder hyperboliſchen Bahnen.



II. Fig. 9.

7) Iſt die Kraft eine in die Ferne abſtoßende urſprüngliche, deren Wirkung mit dem Quadrat der Entfernung abnimmt, ſo ſteht die Rechnung wieder ganz wie in 5), nur daß A hier eine gegen C erhabene Bahn beſchreiben muß und CA (wie Fig. 9.) gegen Ai jetzt die entgegengeſetzte Lage hat. Wir werden die vorige Rechnung benutzen können, wenn wir nur die Zeichen für ein negatives k ändern. Die Gleichung wird:

$$\frac{k}{y} + \frac{a^2 c^2}{2 p^2} + \text{Const.} = 0. \text{ Folglich:}$$

$$\frac{k}{y} + \frac{a^2 c^2}{2 p^2} - \frac{2k + ac^2}{2a} = 0 \text{ und daher:}$$

$$p^2 y - \frac{2ak}{2k + ac^2} p^2 - \frac{a^3 c^2}{2k + ac^2} y = 0.$$

Hier iſt alſo die Axe immer poſitiv $= \frac{2ak}{2k + ac^2}$, der Parameter aber negativ $= - \frac{2a^2c^2}{k}$. Die Gleichung aus dem Scheitel für rechtwinklichte Coordinaten wird $q^2 = - \frac{2a^2c^2}{k} x + \frac{ac^2(2k + ac^2)}{k^2} x^2$.

Oder $q^2 = - Bx + \frac{B}{A} x^2$.

Alſo die Bahn eine Hyperbel und C der Brennpunct, für welchen hier aber nur, (da für uns x nicht negativ werden kann, wenn C abſtoßend wirkt,) der entgegengeſetzte gegen ihn convexe Arm der Hyperbel gilt; welches man auch ſo ausſprechen kann, es iſt die Gleichung für eine Hyperbel vom Scheitel aus, für welche nur negative Abſciſſen gelten, ſo wie bey anziehender Kraft hier nur die poſitiven Abſciſſen Bedeutung haben.

§. 99.

Durch die Nachweiſungen des vorigen Paragraphen wird klar, daß die *Formen der Wechſelwirkung* in der Körperwelt von den Geſetzen der Gegenwirkung durch Grundkräfte allein nicht vollſtändig beſtimmt werden. Wenn wir nur metaphyſiſch aus dem Geſetz, nach welchem die urſprüngliche Anziehung wirkt, den Erfolg der fortgeſetzten Anziehung zwiſchen zwey Körpern beurtheilen wollten, ſo würde ſich ergeben, daß ſie nach einer beſtimmten Zeit in ihrem Schwerpunct zuſammentreffen müßten. Allein dies erfolgt nur, wenn ſie zu Anfang der Einwirkung gegen einander in Ruhe oder in einer Bewegung waren, deren Richtungen in derſelben graden Linie liegen. Hat hingegen die eine gegen die andre eine Wurfbewegung in einer ſchrägen Richtung gegen ſie, ſo gelten die Entſcheidungen, welche wir eben erhielten, die Körper bewegen ſich gegen einander in Kegelſchnitten und ihre Schwerpuncte treffen nicht zuſammen.

Wir müſſen alſo für die Formen der Wechſelwirkung immer noch neben dem metaphyſiſchen Verhältniß der Grundkräfte rein geometriſch *das Verhältniß der bewegten Maſſen zum Raume* beachten und durch Verbindung von beyden das Geſetz der Wechſelwirkung beſtimmen.

Da nun den Erfahrungen und dem Wechſel der Erſcheinungen, wie wir ihn beobachten, als urſachliche Momente immer dieſe ganzen Formen der Wechſelwirkung in der Vereinigung der Grundkräfte mit den räumlichen Verhältniſſen zu Grunde liegen, ſo werden wir die zunächſt zur Erklärung der Erſcheinungen anzuwendenden Prädicate auf dieſe Formen der Wechſelwirkung zu beziehen haben.

Nun nennen wir den Begriff von einer gewiſſen Klaſſe Naturerſcheinungen einen phyſiſchen Proceß, in wiefern wir vorausſetzen, daß alle unter ihm ſtehenden Erſcheinungen ſich aus einem Geſetz der Wechſelwirkung werden erklären laſſen. Das Geſetz eines beſtimmten phyſiſchen Proceſſes (des chemiſchen, elektriſchen, organiſchen) werden wir alſo nicht durch die Grundkräfte allein, ſondern nur auf die angegebene zuſammengeſetzte Weiſe zu beſtimmen vermögen. Ich nenne daher eine beſtimmte Form der Wechſelwirkung, das heißt das urſachliche Moment eines beſtimmten phyſiſchen Proceſſes zum Unterſchied von den Grundkräften einen Naturtrieb und meine, daß ſich dieſer Sprachgebrauch durch den Verfolg dieſer Betrachtungen von ſelbſt rechtfertigen wird.

Dieſem gemäß können wir die Aufgabe der reinen Theorie in der mathematiſchen Naturphiloſophie dahin angeben: die Hauptarten der Naturtriebe mathematiſch zu conſtruiren. Daher wird der aus dem vorigen leicht zu folgernde Satz ſehr wichtig: man darf nie zum Erklärungsgrund eines phyſiſchen Proceſſes unmittelbar einen beſondern Stoff oder eine beſondere Kraft vorausſetzen, ſondern dieſer Erklärungsgrund liegt jedesmal in einem Naturtrieb, deſſen Geſetz ſich aus den Grundkräften und den hinzukommenden geometriſchen Bedingungen muß conſtruiren laſſen. Niemand wird z. B. meinen, den Proceß der Kryſtalliſation erklärt zu haben, dadurch allein, daß er eine Kryſtalliſationskraft in den Körpern annimmt. Wir finden vielmehr in den Erſcheinungen nur einen Trieb gewiſſer Körper zum Kryſtalliſiren angedeutet, den wir noch näher zu erklären hätten. Aber eben ſo wenig dürfen wir den Bildungstrieb, deſſen Wirkungen uns in den organiſchen Proceſſen des Pflanzen- und Thierlebens erſcheinen, eine unerklärliche Grundkraft gewiſſer Stoffe, nemlich der organiſchen Materie nennen, ſondern auch dieſen Bildungstrieb müſſen wir erklärlich halten aus dem Geſetz einer beſtimmten Form der Wechſelwirkung in der Körperwelt.

Die Conſtruction der Naturtriebe wird nun nach Verſchiedenheit der phyſiſchen Proceſſe mit ſehr verſchiedenem Glück gelingen. Wir können bey der Unterſuchung aber wieder im Allgemeinen zwey Wege einſchlagen. Der eine iſt der der directen Methode oder der conſtitutiven Theorie, welche aus den a priori gegebenen Grundanſichten die Entwicklung fortſetzt, ſo weit es bis jetzt gelingen mag. Dieſe Aufgabe liegt uns hier am nächſten, und ſo wenig wir auch bis jetzt darin zu leiſten vermögen, müſſen wir ihr doch zu folgen ſuchen.

Der andere Weg iſt der der indirecten Methode, welcher durch die Beobachtung der phyſiſchen Proceſſe ihr Geſetz zu beſtimmen ſucht. Er führt zu allen Reichthümern der Experimentalphyſik. Wir verſuchen hier nur zu ſeinem Gebrauch die oberſten Erklärungsgründe zu ordnen.

§. 100.

Dieſe phyſiſchen Proceſſe und die ihnen entſprechenden Naturtriebe müſſen ſich unterſcheiden theils nach den ſtöchiologiſchen Unterſchieden der in Gegenwirkung begriffenen Stoffe, theils nach der Verſchiedenheit der die Gegenwirkung beſtimmenden Grundkräfte. So ergeben ſich folgende allgemeinſte Arten:

1) *Gravitationsproceſſe*, in welchen ſchwere Maſſen durch urſprüngliche Anziehung aus der Ferne in Gegenwirkung ſind.

2) *Chemiſche Proceſſe*, welche durch die Gegenwirkung ſchwerer Maſſen in Miſchungen und Ausſcheidungen durch ihre Flächenkräfte beſtimmt werden.

3) *Phlogiſtiſche Proceſſe*, in welchen das Geſetz der Gegenwirkung durch Feuerſtoffe beſtimmt wird.

4) *Morphotiſche Proceſſe* der Erſtarrung und Schmelzung, Proceſſe der Geſtaltung und Umgeſtaltung, deren Naturtriebe *Bildungstriebe* genannt werden, in welchen die Gegenwirkung vorherrſchend durch die die Starrheit bedingenden Kräfte beſtimmt wird.

Mit ganz verſchiedenem Glück hat ſich die Naturlehre für dieſe phyſiſchen Proceſſe der reinen Theorie bemächtigt oder genähert. Die Gravitationsproceſſe ſind nach dem Newtoniſchen Princip allein vollſtändig in der Gewalt der reinen Theorie; für die phlogiſtiſchen Proceſſe ſind dieſe Theorien zum Theil gelungen; indirecte Methoden haben die Lehre von der Adhäſion und die allgemeinen Geſetze ſchwingender Bewegungen ſchon feſt mit reinen Theorien verbunden, aber die übrigen erwarten ihre Grundconſtructionen erſt von der Zukunft. Die größte und entſcheidendſte Aufgabe iſt hier die einer Theorie der morphotiſchen Proceſſe. Einfach und reich und mit der größten geometriſchen Beſtimmtheit ihrer Conſtructionen ſtehen dabey die Fragen nach einer reinen Theorie des Kryſtalliſationsproceſſes an der Spitze.

Wer wird uns ihre Beantwortung bringen? Wer es auch ſey, er wird die größte Epoche zum Anfang einer neuen Periode der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft beſtimmen.

So lange aber dies nicht geleiſtet iſt, kann die reine Theorie ihre Conſtructionen in der Morphologie nicht fortſetzen, wir können uns bis jetzt dabey einzig empiriſcher Methoden bedienen.

§. 101.

Wir haben daher hier nur noch den allgemeinſten Unterſchied in der Form der Naturtriebe zu beſprechen, welcher für alle phyſiſchen Proceſſe, mögen die beſtimmten Verhältniſſe der Gegenwirkung in ihnen gleich ſeyn, welche ſie wollen, ſeine Anwendung findet; das heißt, den Unterſchied zwiſchen Trieben des Mechanismus und Trieben des Organismus. Der mechaniſche Trieb enthält durch das Geſetz der Gegenwirkung bey aufgeregter Bewegung ein Streben zur Ruhe im Gleichgewicht in ſich, der organiſche Trieb hingegen enthält ein Streben nach der Reproduction, nach der periodiſchen Wiederhohlung einer Reihenfolge von Bewegungen, ſo daß alſo die Erſcheinungen eines organiſchen Proceſſes gleichſam einen Kreislauf darſtellen, in welchem das Ende wieder auf den Anfang zurückführt.

Für dieſen Unterſchied können wir die einfachſten Verhältniſſe der Gegenwirkung vergleichen.

Die poſitiv bildenden Kräfte ſind die anziehenden. Die abſtoßenden Kräfte wirken in den Naturtrieben für ſich nur als die negativen Principien. Die Zurückſtoßung in die Ferne wirkt nemlich für ſich nur ausſcheidend und in der Berührung nur widerſtehend, ſo daß alle beſtimmte Bildung erſt durch Anziehungen vermittelt werden muß.

Hier erhalten wir das Geſetz: alle frey durch ſtetig beſchleunigende anziehende Kräfte beſtimmten Proceſſe gehören organiſirenden Naturtrieben: hingegen die durch Anziehung in der Berührung ohne Beſchleunigung beſtimmten gehören einem Streben nach der Ruhe im hergeſtellten Gleichgewicht.

So gibt die urſprüngliche durchdringende Anziehung zunächſt die organiſchen Triebe der Planetenbahnen.

1) In freyer Gegenwirkung zweyer Maſſen, die durch ſie zu einer andauernden Wechſelwirkung geführt werden, die elliptiſchen Bewegungen des vorigen Paragraphen.

2) Wenn hinlänglich weiche Maſſen durch die allgemeine Anziehung in eine Maſſe zuſammengezogen werden, ſo werden ſie ſich durch ſie kugelförmig zuſammenballen und nach den Geſetzen der Schwere an ihren Mittelpunct der Kräfte gebunden ſeyn. Die im Stoß zuſammentreffenden Maſſen werden aber die Bewegungen jedes Theiles im Stoß gegenſeitig ausgleichen, ſo daß ein Beharrungszuſtand erſt erreicht wird, wenn ſie alle in gleicher Seitenbewegung mit einander verbunden ſind zu einer gleichförmigen Axendrehung der Kugel. So wie ſich die Axe dieſer Kugel aber beſtimmt hat, wird die Kugel durch den ungleich vertheilten Schwung ein an den Polen abgeplattetes Sphäroid mit unveränderlicher Axe und die Axendrehung kann durch die innern Gegenwirkungen weder beſchleunigt noch verzögert werden, ſo lange ſich die Kugel weder ausdehnt noch zuſammenzieht. Die freye Axendrehung gehorcht alſo auch einem organiſchen Trieb.

3) In allen Fällen, wo ein Gleichgewicht ſtetig beſchleunigender Kräfte aufgehoben iſt, wird ein Proceß eingeleitet werden, der ſich ſelbſt erhält und alſo einem organiſchen Trieb gehört. Die Kräfte werden nemlich hier mit ſtetiger Beſchleunigung zur Herſtellung des Gleichgewichts wirken und ſo jeden Theil des Syſtems in die Stellung des Gleichgewichts zurückführen.

Allein in dieſer Stellung kommt nun jeder Theil mit einer beſtimmten Geſchwindigkeit an, welche ihn nach entgegengeſetzter Richtung wieder darüber hinausführt, und da auf jener Seite die Kraft gleichförmig entgegenwirkt, ſo wird die Bewegung aufhören, wenn hier die Abweichung vom Gleichgewicht eben ſo groß als anfangs geworden iſt, ſo daß nun der Proceß von dieſer Seite wieder von vorne beginnt.

Dahin gehört die Gegenwirkung durch den Stoß elaſtiſcher Körper. Sind dieſe, indem ſich ihre Mittelpuncte anziehen, ruhig in Berührung, ſo werden ſie ſich mit einem gewiſſen Druck gegen einander im Gleichgewicht halten. Sind ſie aber anfangs entfernt von einander, ſo werden ſie nun mit einer gewiſſen Quantität der Bewegung im Stoß zuſammentreffen und mit derſelben Quantität der Bewegung wieder aus einander getrieben werden. Gegen dieſe aber wirkt die Anziehung umgekehrt wie zuvor und wenn ſie ihre anfängliche Entfernung wieder erreicht haben, werden ſie zur Ruhe kommen und den erſten Verlauf wiederhohlen.

Eben dahin gehört das Geſetz aller freyen oscillirenden Bewegung, die Schwingung des aus dem Gleichgewicht gehobenen Pendels; die Bewegung des Waſſers im Wellenſpiel; die Bewegung der ſchwingenden Saite oder der ſchwingenden Schallwellen in der Luft. Wird z. B. das Waſſer über das Niveau emporgehoben, ſo fällt es mit Beſchleunigung in das Niveau zurück, aber mit der erhaltenen Geſchwindigkeit wird es abwärts zu drücken fortfahren, bis es mit gleicher

Gewalt unter das Niveau gewirkt hat, ſo daß nun wieder dieſelbe Kraft erforderlich iſt, um das Gleichgewicht herzuſtellen.

5) So erfolgt aber der Proceß nur nach ſeinem eignen innern Geſetz zwiſchen gegebenen Maſſen. Wirken hingegen die Kräfte in der Berührung durch Reibung und Stoß dazwiſchen, ſo wird nun eine mechaniſche Gegenwirkung entſtehen, indem die Geſchwindigkeit in Formänderungen verloren geht oder ſich in der Vertheilung nach außen beym Widerſtand des Mittels, in dem die Bewegung erfolgt, an immer größere Maſſen vertheilt.

6) Alle Proceſſe der Anhaftung und Auflöſung, welche unmittelbar durch die Anziehung in der Berührung beſtimmt werden, ſtreben nach einem Gleichgewicht der gleichförmigen Berührung oder Durchdringung.

7) Die Proceſſe der Erleuchtung und Erwärmung werden unmittelbar durch Zurückſtoßung belebt: die des elektriſchen Verhältniſſes durch eine Gegenwirkung, welche ſich zunächſt auch in einem Zuſtand des Gleichgewichts zur Ruhe bringen wird.

8) Wenn wir aber zuſammengeſetzter das elektriſche Verhältniß zwiſchen andern wirkend vorausſetzen, ſo werden hier nach dem Schema der galvaniſchen Säule und auf andere Art organiſirende Triebe ſich bilden können, indem ſich ein Spiel wiederhohlt entſtehender und ſich immer wieder ausgleichender elektriſcher Spannungen, alſo ein Spiel ſich ſelbſt erhaltender elektriſcher Ströme ergibt. So entſtünden organiſirende

Triebe, in deren Kreislauf auch chemiſche und vermittelſt deren morphotiſche Proceſſe gezogen werden könnten. —

§. 102.

Für die Naturphiloſophie iſt die Entſcheidung von Wichtigkeit, *welcher dieſer Triebe*, (Streben nach Gleichgewicht oder Streben nach Kreislauf,) *im Ganzen der Naturverwandlungen der herrſchende ſey.* Den einen oder andern Fall vorausgeſetzt erhalten wir gleichſam für die Geſchichte der Welt ganz entgegengeſetzte Geſtalten. Nehmen wir das Streben nach dem Gleichgewicht als den herrſchenden Trieb an, ſo müſſen wir die Geſchichte der Welt mit einem Chaos anfangen, in welchem alle Stoffe in der höchſten Gährung begriffen waren und der Ablauf der Begebenheiten wird eine allmähliche Beſänftigung dieſes Ungeſtüms bringen bis zur gänzlichen Erſtarrung im Gleichgewicht, wo mit der Aufhebung aller Bewegung auch die Welt für die Erſcheinung vernichtet wäre. Dies gäbe eine unſrer Auffaſſung von Zeit und Raum nicht entſprechende endliche Geſchichte der Welt. Nehmen wir hingegen die organiſirenden Triebe als die herrſchenden an, ſo gibt es nur relativen Anfang oder Ende und keine abſoluten Anfänge, *die Geſchichte der Welt wird unendlich und die Größe der Bewegung in ihr erhält ſich im Ganzen immer in gleicher Höhe.*

Hier wird die Geſchichte der Welt nicht von einem erſten ſchlechthin geſtaltloſen Chaos auslaufen, ſondern jeder Anfang iſt nur ein verhältnißmäßiger Anfang einer gewiſſen Reihe von Begebenheiten, welche mit einem aus der Vorzeit beſtimmten Zuſtand der Geſtaltung anfängt und ihre Bildungen durch eine beſtimmte Reihenfolge von Geſtaltenwechſel fortſetzt. Jedes in ſich geſchloſſene Syſtem von Körpern wird unter der Herrſchaft organiſirender Triebe, (gemäß jener griechiſchen, namentlich ariſtoteliſchen Vorſtellung vom anfangsloſen und endloſen Kreislauf der Geſtirne,) durch ſeine innern Gegenwirkungen eine periodiſch wiederkehrende Reihenfolge von Begebenheiten ohne Anfang und Ende zeigen. Dieſe kleineren Kreiſe werden durch äußere Einwirkungen aus einem größern Syſtem abgeändert und gebrochen werden können, herrſcht aber in dieſem größern Syſtem wieder ein organiſirender Trieb, ſo geſchieht dies nur durch Verſchlingung in größere Kreiſe nach einem Geſetz der Wiederkehr der Erſcheinungen nach längeren Zeiträumen.

Aus dieſen Verſchlingungen kleinerer Kreiſe in größere gibt ſich eine unendliche Geſchichte der Welt, welche in der Gegenwirkung durch den unendlichen Raum einen unendlichen Wechſel der Erſcheinungen enthält, in welchem die Geſchichte in der Erneuerung ihrer Perioden nie genau auf ihren vorigen Zuſtand zurückkehrt. *)

Dazu kommt nun noch, daß wir die Erſcheinungen des geiſtigen Lebens an die Schickſale der Organismen in der Körperwelt gebunden finden. Das im Kreislauf organiſcher Triebe ſich Geſtaltende erſcheint

---

*) Vergl. meine Vorl. über die Sternkunde. S. 361. u. f.

uns lebendig, das im Gleichgewicht Erſtarrte erſcheint uns todt.

Der Einklang unter unſern verſchiedenen Vorſtellungsweiſen fordert alſo die Herrſchaft der organiſirenden Triebe und damit ſtimmt zuſammen, was wir hier gefunden haben.

Kommt eine Maſſe nur zufällig in den Wirkungskreis einer andern, ſo wird ſie auf dem entgegengeſetzten Arm der Parabel oder Hyperpel mit derſelben Geſchwindigkeit aus ihm austreten, mit der ſie auf der andern Seite eingetreten war. Wird hingegen durch durchdringende Kräfte ein andauernder Proceß zwiſchen ihnen eingeleitet, ſo iſt dieſer entweder ein elliptiſcher Umlauf oder eine Axendrehung und gehört einem organiſirenden Naturtrieb. Dieſes ſind alſo die Proceſſe der Anziehung aus der Ferne. Aber die Anziehung aus der Ferne muß die vorherrſchend geſtaltende Kraft ſeyn, indem durch ſie alles mit jedem in Wechſelwirkung kommt, während die nur in der Berührung wirkende Kraft einen viel beſchränkteren Einfluß zeigt, weil durch ſie nur die in Berührung befindlichen Maſſen in Gegenwirkung kommen. Mit der Herrſchaft der durchdringenden Anziehungskraft in den Naturtrieben iſt alſo zugleich im Großen die Herrſchaft der organiſirenden Naturtriebe in der ganzen Natur beſtimmt.

So wird mittelbar auch in den geſtaltenden Naturtrieben, in den Bildungstrieben, das Geſetz des Kreislaufes und der Selbſterhaltung das herrſchende ſeyn. Unter den höheren Bedingungen eines ſolchen von der durchdringenden Anziehung beſtimmten Kreislaufes werden vermittelſt elektriſcher Gegenwirkungen auch durch Auflöſungen und Ausſcheidungen, ſomit durch in beſtändiger Umwandlung begriffene Kryſtalliſationen organiſche Proceſſe entſtehen.

Jedes ſolche Geſetz eines Naturtriebes gilt indeſſen nur für das Innere eines beſtimmten Syſtems von Maſſen. Alſo auch jeder Organismus, der ſich aus ſeinem innern Princip ſelbſt erhält, kann durch äußere Einwirkungen zerſtört werden. Dagegen aber kann auch durch dritte Einwirkung alles Ausgeſchiedene wieder verbunden, alles Aufgelöſte ausgeſchieden und jeder geſtörte Kreislauf wieder erneuert werden.

§. 103.

Ein andauerndes körperliches Gebild, welches durch einen mechaniſchen Trieb alſo nur nach einem Geſetz des Gleichgewichts geſtaltet iſt, können wir ein *maſchinenmäßiges* Gebilde nennen und es wird ein *todter Körper* heißen. Ein andauerndes körperliches Gebild hingegen, welches durch einen organiſchen Trieb, alſo nach einem Geſetz der Selbſterhaltung ſeiner Bewegungen geſtaltet iſt, heißt ein *organiſirtes* Gebild und wird ein *belebter* Körper genannt.

Hier nemlich entſteht uns ein Begriff von der *körperlichen Seele*, (der οὐσία μορφὴ als οὐσία ἐντελέχεια des *Ariſtoteles*,) als Begriff vom Princip der innern Selbſterhaltung einer gewiſſen Form von verbundenen Geſtaltungen und Bewegungen.

Aus metaphyſiſchen Gründen ſind unſre meiſten Begriffe von körperlichem Daſeyn nicht durch die *Art der Maſſen*, ſondern durch dieſe *Art des Gebildes*, durch die Art der Geſtaltung entſtanden. Dinge ſind uns ſo nicht nur erſtarrte Geſtalten, wie Kryſtalle und Gebirge, die in Ruhe bleiben, ſondern vorzüglich *Formen des Werdens*, Reihenfolgen von Begebenheiten, deren Form unter einem anerkannten Geſetz fortdauert. So ſind Quellen, Flüſſe, Pflanzen und Thiere Dinge der letzten Art, welche durch eine ihnen inwohnende Seele, das heißt, durch einen organiſchen Naturtrieb beſtehen.

Dieſe Begriffsbeſtimmung wird gewöhnlich nur bey den feſt geſtalteten einzelnen Körpern an der Oberfläche der Erde angewendet, indem wir hier die anorganiſchen (todten) Naturproducte *Mineralien*, die organiſchen Naturproducte *Pflanzen* und *Thiere* nennen, und den letzteren *Leben* zuſchreiben.

Zwar iſt neben dieſem in älterer und neuerer Zeit immer auch noch von einem *allgemeinen Leben der Erde*, ja von einem *Leben der ganzen Natur* die Rede geweſen. Allein dieſe Vorſtellungsweiſe wurde ſo leicht verworren myſtiſch, daß ſich die geſunde Naturwiſſenſchaft gleichſam mit Widerwillen von ihr gewendet hat.

Wir hingegen werden ohne alle Gefahr myſtiſcher Verworrenheit ähnliche Ausdrücke anwenden können und anwenden müſſen.

Es kommt hier nemlich nur darauf an: durch eine wiſſenſchaftlich ſtreng gebildete Sprache alle Verwechſelung zwiſchen dem geiſtigen Leben und den Körperformen zu verhüten.

Die Einheit eines organiſchen Triebes oder das Princip der Lebensbewegungen in einem organiſirten Körper iſt das Hülfsmittel, durch welches wir allein äußere Verhältniſſe des geiſtigen Lebens zu erkennen vermögen. So findet jeder Menſch ſich ſelbſt in der Körperwelt und dem analog andere Menſchen in Geſellſchaft mit ſich. Ja dieſelbe Analogie läßt uns geiſtiges Leben oder geiſtige Bedeutſamkeit anerkennen und ahnden im Thierleben, im Pflanzenleben — durch das Ganze der Natur, wo uns die Körperwelt unter organiſchen Formen erſcheint.

Dieſe Anerkennung des geiſtigen Lebens iſt jedoch über die uns verwandteſten Thierformen hinaus durchaus nur von äſthetiſcher Bedeutung und leidet gar keine wiſſenſchaftliche Ausbildung.

Aber grade der Einklang unſrer äſthetiſchen Weltanſicht mit dem Ganzen der Erſcheinung der Dinge unter Körperformen hängt davon ab, wie ſich dieſe Bedingungen der Organiſation im großen Ganzen der Körperwelt zeigen und darum wird uns der eben nachgewieſene Satz: die Natur iſt ein organiſirtes Ganzes; der allgemeine Proceß der Naturumwandlungen an der Oberfläche der Erde gehorcht einem organiſirenden Trieb, (welcher die Seele der Erde iſt,) — ſo wichtig.

Wir können alſo in Beziehung auf das Körperliche von Seele und Leben ſprechen, indem wir nach den eben nachgewieſenen Analogien mit dem Geiſt die-

Worten metonymiſch eine körperliche Bedeutung geben und das Princip der Einheit in jedem organiſirten ſich ſelbſt erhaltenden Gebilde deſſen Seele nennen. Wir verſtehen aber dann unter Seele weder einen Geiſt, noch auch eine Grundkraft oder einen Grundſtoff der Materie, ſondern nur die Form der Wechſelwirkung körperlicher Theile, welche einem ſolchen Gebilde unter dem Geſetz eines organiſirenden Triebes zukommt. Wir verſtehen dann ebenfalls unter Leben nicht wie für den Geiſt ein wahrhaft inneres Vermögen ſeine Zuſtände zu verändern, ſondern nur ein Analogon deſſelben, indem ſich zwar in dem organiſirten Körper, in Pflanze und Thier als einem Ganzen ein ſolches inneres Princip der Selbſtgeſtaltung und Selbſtentwicklung zeigt, dieſes aber bey genauerer Beobachtung doch nur als der Erfolg äußerer Gegenwirkungen zwiſchen den Theilen des organiſirten Körpers erſcheint.

Seele und Leben in den Körperformen ſind alſo nur die einem gewiſſen geſtaltenden Naturtrieb oder Bildungstrieb entſprechenden Formen der Wechſelwirkung in der Körperwelt, welche als einem beſtimmten phyſiſchen Proceß entſprechend eine Erklärung aus den allgemeinen Geſetzen der Bewegung fordern.

§. 104.

Im Verlauf dieſer Erörterungen haben wir dem Wort Organismus eine weitere Bedeutung gegeben, als es in der Naturbeſchreibung gewöhnlich zu haben ſcheint, eine ſo weite Bedeutung, daß ſie auf dem Griechiſchen nicht mehr ohne Künſteley abgeleitet werden kann. Wir müſſen aber grade auf dieſe Beſtimmung des Begriffes halten, indem es ein Bedürfniß für die Wiſſenſchaft iſt, ihn ſo weit zu nehmen.

Wollen wir nemlich nach einem innern Unterſcheidungsgrund und nicht nur nach äußern Verhältniſſen den organiſirten Körper vom unorganiſirten unterſcheiden, ſo werden wir den Begriff dahin beſtimmen müſſen: in einer Organiſation ſind alle weſentlichen Theile derſelben durch ihre Wechſelwirkung zugleich Wirkung und Urſach. Wirkung, indem ſie durch die Gegenwirkungen im Ganzen erſt gebildet werden, und Urſach, indem ohne ihr Eingreifen in die Gegenwirkungen das Ganze nicht beſtehen kann.

Von einem ſolchen Ganzen kann man denn auch ſagen, in ihm ſey kein weſentlicher Theil umſonſt, es ſey ſo geordnet, als ob in ihm alle Theile zugleich Mittel und auch Zweck ſeyen.

Dieſer Begriff eines Ganzen, in welchem durch die Wechſelwirkung der Theile alles zugleich Urſach und Wirkung iſt, wird nun ganz durch das von mir angegebene Geſetz des organiſchen Triebes beſtimmt. Es kommt dabey nicht auf die Art der Geſtaltung und die Bildung der Organe, nicht auf beſondere Beſchaffenheiten der Pflanzen und Thiere, ſondern nur auf die Selbſterhaltung (Reproduction) eines Spiels von Bewegungen an. Jeder Proceß, der ein Princip der Wiederkehr ſeiner Bewegungen oder des Kreislaufes in ſich hat, läßt ſich nach jenem Gedanken der Wechſelwirkung und bildlich nach einem teleologiſchen Syſtem von Mittel und Zweck deuten.

Belege dafür giebt es in der Geſchichte der Wiſſenſchaft genug dem ähnlich, wie Fermat und Maupertuis die Anwendung des Geſetzes der kleinſten Wirkung bey der Bewegung der Lichtſtrahlen auf Zweckgeſetze deuten und wie vor Baco von Verulam ſo viele Naturerſcheinungen aus Zweckgeſetzen erklärt wurden.

Von den Grundgeſetzen der Planetenbewegung hängt der Kreislauf des Lebens an der Oberfläche der Erde, das Ausdampfen des Waſſers in die Wolken und das Niederfallen im Regen ab, und durch dieſes wird erſt dem Pflanzenleben und Thierleben ſeine Möglichkeit beſtimmt.

Sind wir nun hier bey der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen in den letzten Gebieten nur an Naturbeſchreibung ohne Erklärung gebunden: ſo können wir das ſogenannte teleologiſche Princip der Naturbeurtheilung mit dem beſten Erfolg anwenden.

Aber der beſonnene Naturphiloſoph weiß ſehr wohl, daß die Worte Mittel und Zweck nur für Urſach und Wirkung bildlich gebraucht werden, indem es von keiner Bedeutung iſt, die körperlichen Naturumwandlungen nach einem Princip von geiſtigem Urſprung, wie das des Willens, welcher Mittel nach Zwecken ordnet, wiſſenſchaftlich deuten zu wollen. Doch, um mich nicht zu ſehr zu wiederhohlen, überlaſſe ich deſſen nähere Beleuchtung der praktiſchen Philoſophie, in welcher allein die Zweckgeſetze einheimiſch ſind.

Nennen wir alſo alle diejenigen Formen phyſiſcher Proceſſe organiſche, in denen jeder weſentliche Theil zugleich Urſach und auch Wirkung, alſo kein weſentlicher Theil umſonſt iſt, ſo ſteht unter dieſem Begriff der Kreislauf der Tageszeiten und Jahrszeiten bey der Bewegung der Erde, ja das Steigen und Fallen der Meereswellen ſo gut wie die Lebensbewegungen in Thier und Pflanze. Nach dieſem allgemeinen Begriff müſſen aber überhaupt die Formen organiſirender Naturtriebe den Grundgeſetzen der Naturphiloſophie untergeordnet werden.

Indeſſen iſt auch leicht zu bemerken, wie unter allen Erſcheinungen an der Oberfläche der Erde eben dieſer Begriff des Organismus bey dem Leben der Pflanzen und Thiere ſeine ausgezeichnetſte Anwendung findet, indem hier das Leben der organiſirten Körper uns die einzigen anſchaulichen Beyſpiele gibt von einem im Großen ſich ſelbſt erhaltenden und ſelbſterneuenden phyſiſchen Proceß. Jede Art der Schwingungen gibt freylich ſchon ein Beyſpiel der Reproduction, aber dieſe Schwingungen ſind von zu kurzer Dauer und verfließen zu ſchnell in ein größeres Ganzes. Der organiſirte Körper hingegen ſetzt im abgeſchloſſenen Kreis ſeine Lebensſpiele länger fort und läßt nach dem Geſetz der Erhaltung der Arten gleichſam die Herrſchaft der organiſirenden Triebe in der Natur ſelbſt vor die Beobachtung treten.

Baco von Verulam förderte die Fortbildung der Naturlehre ungemein durch die Wegweiſung aller Zweckgeſetze aus den Erklärungsgründen der Naturerſcheinungen. Seitdem ſind denn auch im engern Gebiet der Experimentalphyſik alle klaren Denker mit ihm einig geworden. Allein ſo wie ſich die Naturbetrachtung der Organologie nähert und ſomit den Theilen der Naturwiſſenſchaft, in denen wir noch keine conſtitutiven Theorien beſitzen, fangen dieſe Begriffe ſich leicht wieder an zu verwirren; unſre meiſten Philoſophen verwechſeln dann wieder die Intereſſen der ethiſchen und äſthetiſchen Beurtheilung der Dinge mit den Intereſſen der Naturlehre und behalten in der letztern zum Theil teleologiſche Erklärungsgründe bey. Es wird auch dieſe Unklarheit nicht eher ganz verſchwinden können, als bis die mathematiſche Theorie der Bildungstriebe, wenigſtens ihrer Aufgabe nach, in der Naturlehre allgemein richtig anerkannt iſt.

VI. Grundlehren der Phänomenologie.

Von der Art, wie uns die Körper erſcheinen.

§. 105.

In unſern frühern Unterſuchungen haben wir alles beſprochen, was ſich a priori über die Natur der Körperwelt ſowohl aus philoſophiſchen als aus mathematiſchen Quellen feſtſtellen läßt. Jetzt werden wir zum Schluß die Modalität dieſer naturphiloſophiſchen Erkenntniß noch nach ihrem Verhältniß zur Wahrnehmung und Erfahrung beſtimmen müſſen. Dabey wird es ankommen 1) auf das Verhältniß der mathematiſchen Erkenntniß zur Wahrnehmung wirklicher Bewegungen, 2) auf das Verhältniß der Sinnesanſchauung zur Erkenntniß der Bewegungen und 3) auf das Verhältniß der reinen Theorie überhaupt in der Naturlehre zu den inductoriſchen Theorien durch Erfahrung.

1) Mathematiſche Erkenntniß und Wahrnehmung.

§. 106.

Die mathematiſchen Grundgeſetze der Erkenntniß wirklicher Bewegungen ſind die drey Kantiſchen.

1) Die gleichförmige gradlinige Bewegung eines Körpers in Anſehung eines empiriſchen Raumes iſt, zum Unterſchied von der entgegengeſetzten Bewegung des Raumes, ein bloß *mögliches Prädicat*. Eben dieſelbe in gar keinem Verhältniß zu einem Körper außer ihr, d. i. als abſolute Bewegung gedacht, iſt *unmöglich*.

2) Jede zuſammengeſetzte oder veränderte Bewegung eines Körpers, (mag ſie nun beſchleunigte oder verzögerte gradlinige ſeyn, mag ſie in gebrochenen oder krummen Linien erfolgen,) iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raumes, ein *wirkliches Prädicat* deſſelben; dagegen iſt die entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raumes, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloßer *Schein*.

3) Jede Bewegung, welche einem Körper nach dem Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung zugeſchrieben wird, muß ihm mit *Nothwendigkeit* beygelegt werden.

Dieſe Regeln, nach welchen wir die Modalität unſrer Urtheile über die erſcheinenden Bewegungen der Körper beſtimmen, folgen leicht aus den früher entwickelten Geſetzen.

Die erſte Regel, welche beſtimmter als bey *Kant* nur von gleichförmiger gradliniger Bewegung ſpricht, iſt eine Folgerung aus dem phoronomiſchen Grundſatz, welcher die gleichförmige gradlinige Bewegung eines

Körpers in einer und die des relativen Raumes in der entgegengeſetzten Richtung für gleichgeltend erklärt.

Dieſe Bewegung beſtimmt uns nur den Zuſtand eines Körpers in der Erſcheinung ſeines Verhältniſſes zu andern Körpern. Sobald hingegen Veränderungen dieſes Zuſtandes in der erſcheinenden Bewegung beobachtet werden, ſo müſſen wir nach dem Geſetz der Bewirkung Urſachen derſelben vorausſetzen; dieſe Veränderung muß die Wirkung bewegender Kräfte ſeyn und ſo kommt es darauf an, aus der Beobachtung den wirklich bewegten Körper zu beſtimmen, denn auf den Raum ſelbſt können keine Kräfte wirken.

In jeder Beobachtung veränderter Bewegungen liegt uns alſo die Aufgabe, die bewegenden Kräfte zu ſuchen, welche dieſe Veränderung bewirkt haben, und gelingt es dieſe zu finden, ſo werden wir dann die erſcheinende Begebenheit aus dem Geſetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung mit Nothwendigkeit zu conſtruiren haben.

Die durchgängige Relativität aller gleichförmigen gradlinigen Bewegung und die Unmöglichkeit, dieſelbe in einem abſolut ruhenden Raume erfahrungsmäßig darzuſtellen, haben wir ſchon oben in der Phoronomie dargethan. Aber für die Erſcheinung findet dieſe durchgängige Verhältnißmäßigkeit auch bey veränderten Bewegungen ſtatt. Wir können in der Sternkunde eben ſowohl vorausſetzen, daß der Himmel ſich über der ruhenden Erde, als daß ſich die Erde in entgegengeſetzter Richtung unter dem ruhenden Himmel im Kreiſe bewege. Wir können der nur phoronomiſchen Conſtruction nach die Bewegungen im Sonnenſyſtem eben ſowohl nach den Epicykeln des Hipparch oder denen des Tycho de Brahe als nach den Vorausſetzungen des Kopernikus und Keppler erklären. Allein ſobald wir nach den Urſachen dieſer erſcheinenden Bewegungen fragen, entſcheidet die Erfahrung für die Axendrehung der Erde und die Vorausſetzungen des Kopernikus und Keppler.

Unſre erſte modaliſche Regel führt die Unbeſtimmtheit der ganzen menſchlichen Erkenntniß von Bewegungen auf ihren einfachſten Ausdruck zurück. Die zweyte Regel leitet uns im Aufſuchen der Urſachen von Bewegungen und die dritte enthält die Forderung: wenn wir meinen die wirkenden Kräfte errathen zu haben, nur den Erklärungen der Erſcheinungen zu vertrauen, welche aus den Grundgeſetzen der Bewirkung von Bewegungen für den einzelnen Fall eine nothwendige mathematiſche Conſtruction der Erſcheinungen geben.

2) Die Qualitäten aus der Sinnesanſchauung im Verhältniß zur Bewegung.

§. 107.

Das zweyte modaliſche Verhältniß iſt das der Sinnesanſchauung zur Erkenntniß der Bewegungen. Hier iſt ſchon oben erörtert worden, daß die Wiſſenſchaft mit der Welt der Bewegungen eine reine mathematiſch beſtimmte Vorſtellungsweiſe ſucht. Die äußern Sinne zeigen uns freylich zunächſt Geſchmack, Geruch, Wärme, Schall und Farbe als Beſchaffenheiten der Gegenſtände in der Empfindung, aber die Wiſſenſchaft ſucht vermittelſt dieſer die Lage, Geſtalt und Bewegung der Körper im Raume.

Für dieſe iſt nun unſre ganze Erkenntniß der erſcheinenden Körper vorherrſchend durch das Auge beſtimmt, unſre ganze Phyſik iſt die Phyſik des Auges. Wiewol uns nemlich die Betaſtung zunächſt in die Raumwelt einführt und mancher andere Sinn Wahrnehmungen von Körpern einleitet, ſo iſt doch gegen das, was wir ſehend erkennen, jede andere Wahrnehmungsweiſe außerſt beſchränkt und unvollſtändig. Alle wiſſenſchaftliche Naturbeobachtung wird die mit Hülfe des Auges. Hier denke man nur an das Diopternlineal des Geometers und man wird leicht inne werden, daß mit der Vorausſetzung: Gegenſtände ſeyen in einer graden Linie mit dem Auge, wenn der nächſte alle folgenden verdeckt, — die Vorausſetzung der gradlinichten Verbreitung der Lichtſtrahlen die Grundlage aller unſrer Erkenntniß von wirklichen Lagen, Geſtalten und Bewegungen wird.

Vergleichen wir alſo die Verhältniſſe der Sinne unter einander, ſo werden wir leicht die Uebermacht des Auges als Zeugen gewahr und ſo muß uns wohl für unſre Naturlehre das Licht die erſte Kraft werden. Es wird aber eben aus dieſer Anſicht auch folgen, daß die hohe Stelle, welche wir dem Licht in der Natur überhaupt anweiſen, ihm nicht nothwendig als einer Grundkraft in Ruckſicht der ganzen Natur zugeſchrieben werden müſſe, ſondern daß dieſe ſubjectiv für unſern Standpunct beſtimmt ſey, indem nur durch das

Licht der Lebensproceß unſers Organismus, nur durch das Auge unſere Anſchauung der Welt beſteht.

Die Erkenntniß des Wirklichen in der Körperwelt wird uns alſo auf keine Weiſe in Rückſicht alles Vorhandenen, ſondern nur nach beſondern Verhältniſſen zum Licht. Wir erkennen die Natur überhaupt nicht nach der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Stoffe, Kräfte und Triebe, ſondern nur nach dieſem einzelnen ſubjectiv beſtimmten Verhältniß. Es iſt grade nur der Naturtrieb, durch welchen unſer Organismus beſteht, welcher dies auch ſey, durch den uns die Kenntniß der Natur wird. Dieſer wird die Grundeinheit, nach der ſich für uns alles fügen muß, weil wir nur im Verhältniß zu ihm die Natur kennen.

Es iſt für die allgemeine mathematiſche Theorie nur ein einzelnes Moment aus ſehr vielen, welches den Grundtrieb unſers Organismus beſtimmt, aber eben dadurch wird dieſes eine der beſtändige Beziehungspunct, Geſetz und Regel für unſre Kenntniß der Natur; nur im Verhältniß zu dieſem Naturtrieb giebt es Klang, Wärme, Farbe, Duft u. ſ. w. in dieſer Welt.

Es kann z. B. leicht außer dem Licht noch andere Gegenwirkungen geben, nach denen ein Einfluß anderer Weltkörper auf die Erde ſtatt findet. Wären dieſe in größerer Indifferenz mit unſerm Organismus, ſo blieben ſie uns unmittelbar unerkannt und zeigten ſich vielleicht erſt in ſo entfernten Wirkungen, daß wir den Zuſammenhang nicht zu errathen vermöchten. Zum Beyſpiel dafür kann der Streit über den Einfluß des

Mondes auf die Witterung dienen, bey dem Lichtenberg ſagt: ein ſolcher Einfluß dürfe nicht ſtatt finden und finde doch ſtatt. Sein Einfluß durch Gravitation und Licht reicht nemlich zu keiner Erklärung hin. Es könnte aber wohl manche andere ſtrahlende Einwirkung ſtatt finden, die weder leuchtete noch wärmte und alſo gegen die Naturtriebe, nach denen wir die Natur beobachten, zu indifferent wäre, um unmittelbar wahrgenommen zu werden.

Dieſem gemäß kann es anfangs ſcheinen, als ob unſre Naturwiſſenſchaft aus lauter abgeriſſenen Bruchſtücken ohne innere Einheit beſtehen werde. Genauere Erwägung wird uns aber für das Syſtem derſelben beſſere Hoffnungen wecken und dieſen entſpricht die Erfahrung täglich mehr. Aus dem Makrokosmos, d. h. aus der Weltordnung im Großen verſtehen wir freylich nur das, was mit dem Mikrokosmos, d. h. der Ordnung des Lebenstriebes in unſrer Organiſation in näherer Verbindung ſteht.

Allein der Proceß dieſes menſchlichen Lebenstriebes hat eine feſtgeſchloſſene innere organiſche Einheit und iſt dabey die höchſte unter allen jetzt beſtehenden irdiſchen Ausbildungen: ſo daß dieſes uns vermuthen läßt, dem Menſchen müſſe möglich ſeyn, eine gewiſſe Einheit in die Erkenntniß des Lebens der Erde zu bringen, wenn wir die Einheit des organiſchen Proceſſes unſers Körpers zum Mittelpunct aller unſrer vergleichenden Naturwiſſenſchaft machen.

So wie die organiſirenden Triebe überhaupt die herrſchenden in der Welt ſind, werden die organiſirenden Triebe an der Oberfläche der Erde wohl auch als die grundgeſtaltenden aller irdiſchen phyſiſchen Proceſſe anzuſehen ſeyn, in deren Kreis andere Proceſſe nur als Theile oder Anreger mit eintreten, noch andere aber als ihr Product erſcheinen.

So wird uns die Aufgabe der Geologie oder allgemeinen Naturgeſchichte der Erde, von der ſich hoffen läßt, daß ſie dereinſt unſre ganze Naturwiſſenſchaft nach combinirender Methode in ein Syſtem der Naturlehre zu verbinden im Stande ſeyn werde.

Aber dafür iſt wohl zu beachten, daß eine ſolche Vergleichung des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos und daraus zu erhaltende Regeln für die Naturbeurtheilung überhaupt keine philoſophiſchen Aufgaben ſeyen. Dieſe Geologie und die ganze Naturwiſſenſchaft nach combinirenden Methoden ſteht vielmehr mit ihren Eigenthümlichkeiten ganz und gar auf dem Boden der Erfahrung. Sie will nach inductoriſchen Methoden ausgebildet ſeyn und wer ihre Geſetze mit mathematiſch-philoſophiſcher Nothwendigkeit verwechſelt, wird ſich mit gehaltloſen Hypotheſen nur in leeres Formelſpiel verlieren. Denn wir ſehen hier, daß die Abſchließung eines ſolchen geologiſchen Syſtems nicht durch die Nothwendigkeit der allgemeinen Naturgeſetze beſtimmt wird, ſondern nur durch das für die Natur im Ganzen zufällige Verhältniß, daß wir grade nur dieſen Theil aus dem Ganzen zu beobachten vermögen. Die menſchliche Naturlehre muß immer aus zwey weſentlich verſchiedenen Theilen, dem der conſtitutiven Theorien und dem der combinirenden Methoden zuſammengeſetzt bleiben.

Zu deſſen beſſerer Beurtheilung will ſich hier die reine Theorie noch genauer mit den Ausbildungen der Naturlehre auf dem Wege der Erfahrung vergleichen.

3) Die reine Theorie in der Naturlehre im Verhältniß zu den Inductionen aus der Erfahrung.

§. 108.

Unſre letzte Aufgabe wäre nun noch, die reine Theorie mit den Anforderungen der Erfahrung an ſie zu vergleichen und zu fragen, wieviel die reine Theorie der Erfahrung zur wirklichen Erklärung der Erſcheinungen durch die von ihr angebotenen Erklärungsgründe leiſte.

Da wollen wir wohl gern Kants Worte wiederhohlen: „die Metaphyſik ſieht beſtürzt, daß ſie mit ſo vielem, als ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur ſo wenig ausrichten kann.“ Jedoch können wir dreiſt die Behauptung daneben ſtellen, daß die Ergebniſſe unſrer Unterſuchungen bedeutend mehr zu leiſten verſprechen, als die frühern Verſuche zur mathematiſchen Naturphiloſophie. Eine Behauptung, welche nicht anmaßlich erſcheinen wird, wenn wir ſie mit der Bemerkung begleiten, daß wir weniger poſitive Erweiterung der Principien der Naturlehre geltend machen wollen, ſondern mehr nur bemüht ſind, die ſchon gewonnenen Theorien von dem Einfluß der ſie bisher beläſtigenden Irrthümer zu befreyen.

Wir haben bisher in den reinen Theorien der Naturlehre die Verbindung der philoſophiſchen Naturgeſetze mit der Mathematik unterſucht. Jetzt käme es noch darauf an, dieſes Ganze der rein vernünftigen Naturlehre in ſeiner Verbindung mit der Erfahrung zu betrachten. Indem wir aber über die Grenzen der conſtitutiven reinen Theorien hinaus ſchreiten, verlaſſen wir auch das Gebiet der Philoſophie und können nur von der Erfahrung belehrt werden. Die philoſophiſchen Regeln, welche wir mit hinüber nehmen, können daher nur von methodiſcher Art ſeyn und müſſen hier im Allgemeinen als aus der angewandten Logik bekannt vorausgeſetzt werden. Dort lernten wir die Regeln über den Gebrauch der Inductionen und Hypotheſen *), auch die inductoriſchen Methoden für die theoretiſchen Wiſſenſchaften überhaupt kennen. **) Es ergibt ſich daraus, daß die empiriſche Naturlehre ſich nicht von der reinen Theorie losreißen und auf ihr eignes gutes Glück ſich in Unternehmen einlaſſen dürfe. Sie ſoll vielmehr immer mit den mathematiſchen Theorien in Verbindung bleiben, indem ſie aus ihnen die höchſten leitenden Maximen entlehnt, ohne welche keine geſunde wiſſenſchaftliche Induction gelingen kann, und indem ſie nur unter dieſen höhern Bedingungen alle Stufen der inductoriſchen Methoden in Anwendung bringt.

---

*) Mein Syſt. d. Logik. §. 100 — 105.

**) Ebend. §. 127. 128.

Ich habe dafür hier nur den einen Punct näher zu erläutern, wie die reine Theorie überhaupt bey den Methoden des Experiments mit der Erfahrung in Verbindung tritt.

Den durch die Methode des Experiments zu erhaltenden Theorien liegen von der einen Seite die Combinationen der Erfahrung, von der andern Seite die mathematiſchen Conſtructionen der reinen Theorie zum Grunde. Die Combinationen der Erfahrung machen ſich durch inductoriſche Schlüſſe; es wird darin eine Ueberſicht der Erſcheinungen nach allgemeinen Regeln erhalten, indem man die Theorie vorbereitet, aber ohne damit eigentlich die Theorie anzufangen, ohne noch eigentlich hypothetiſche Erklärungsgründe für den Zuſammenhang der Erſcheinungen, (welche nur der reinen Theorie entlehnt werden können,) einzuführen. Der eigentliche Verſuch zur Theorie geht hingegen von mathematiſchen Conſtructionen unter Vorausſetzung ſolcher Erklärungsgründe aus.

Dieſe beyden Verfahrungsarten gehen aber in großen Verwicklungen und nach ſehr feinen Unterſchieden in einander uber oder in Verbindung mit einander ein. Der theoretiſche Naturforſcher wird ſich dieſen Unterſchied genau bekannt machen muſſen, um den Werth gewiſſer Unterſuchungen richtig beurtheilen zu können. Ich gebe daher noch Beyſpiele. Wir erhalten durch die bloße Induction aus der Erfahrung das Reſultat: jeder fallende Körper bekommt eine ſtetig beſchleunigte Bewegung gegen den Mittelpunct der Erde. Durch mathematiſche Conſtructionen unter dieſer Regel laſſen ſich nun viele einzelne Verhältniſſe beym Fall z. B. das Abrollen oder Abgleiten der Körper auf der ſchiefen Ebene, die Bahn geworfener Körper u. ſ. w. erklären, allein für das Geſetz des Falles ſelbſt ſpricht dieſe Regel nur den Thatbeſtand und keinen Erklärungsgrund deſſelben aus. Wenn wir hingegen ſagen: jene ſtetig beſchleunigte Bewegung wird bewirkt durch eine Anziehungskraft, die zwiſchen jedem Theil der Erdmaſſe und dem fallenden Körper wirkt, ſo bringen wir nun die Hypotheſe eines aus der reinen Theorie entlehnten Erklärungsgrundes hinzu und können mit deſſen Hülfe durch die Rechnungen der Newtoniſchen Analyſis das Geſetz des Falles ſelbſt einer Erklärung unterwerfen.

Ferner wenn wir behaupten: gleichnamige Elektricitäten ſtoßen einander ab, ungleichnamige ziehen ſich an, ſo iſt dies Sache der bloßen Induction. Setzen wir aber ſtrahlende Flüſſigkeiten als Urſachen dieſer Abſtoßungen und Anziehungen voraus, ſo verſuchen wir nun einen von der reinen Theorie angebotenen Erklärungsgrund.

Derſelbe Unterſchied wird ſich bey Unterſuchung der Erſcheinungen von Magnetismus, Wärme, Licht und mehreren andern leicht anwenden. Wir werden durch ihn mehrere unſrer folgenden Beurtheilungen müſſen beſtimmen laſſen. Denn die Ausbildung der Naturlehre wird ſich immer erſt da ihrer Vollſtändigkeit mehr nähern, wo wir einen ſolchen Erklärungsgrund aus der reinen Theorie mit Glück anzuwen den vermögen und ſomit den Anfang conſtitutiver Theorien finden. Allein dagegen müſſen wir uns auch ſehr vor voreiligem und oberflächlichem Gebrauch ſolcher Erklärungsgründe in Acht nehmen, durch welchen ſchon ſo viele mathematiſch ſcheinende unbrauchbare Theorien gebildet worden ſind. Willkührlich erſonnene mathematiſche Hypotheſen zur Erklärung gewiſſer Erſcheinungen wie die Wirbel des Carteſius und ſo viele Fictionen der atomiſtiſchen Naturlehre haben nur hindernd wirken können, weil ſie mit den Inductionen nicht in hinlänglich genauer Verbindung blieben. Galilei, Newton und la Place geben uns dagegen die Beyſpiele muſterhafter Verbindung zwiſchen reiner Theorie und Induction.

Wir hätten nun alſo noch die von uns entwickelten reinen Theorien in Verhältniß zu ſtellen mit den allgemeinſten leitenden Maximen für das Ganze der empiriſchen Naturlehre.

Für dieſen Zweck muß ich zuerſt den hier gegebenen Verſuch mit anderen polemiſch vergleichen. Ich laſſe mich aber dabey nur mit den Verſuchen zu wirklich mathematiſcher Naturphiloſophie in den Streit ein und ſehe die Sache gegen ſolche Lehrer, die das Claſſenſyſtem mit der Theorie verwechſeln, die nach bloß logiſchen Unterſcheidungen erklären oder mit irgend einer Art nur combinatoriſcher Methoden das Ziel einer erklärenden Naturlehre erreicht zu haben meinen, als ſchon oben entſchieden an.

Auch dann bleibt uns noch ein zweyfacher Streit. 1) Gegen die engländiſch-franzöſiſche Erfahrungsphiloſophie überhaupt, welche nach ihrer Anſicht von der Natur der Inductionen eigentlich alle metaphyſiſche reine Theorie der Naturlehre leugnet.

2) Gegen andere wirklich ausgebildete reine Theorien.

1) Mit den eigenthümlich deutſchen wiſſenſchaftlichen Anſichten werden wir in Rückſicht der hier geforderten Rechte der reinen Theorie nicht leicht in Streit kommen. Allein in Rückſicht der newtoniſchen Schule und der ganzen engländiſch-franzöſiſchen Erfahrungs-Philoſophie treffen uns wieder die Irrungen, von denen ſchon §. 6. und nachher wieder §. 73. 74. die Rede war. Der tiefſte Grund unſrer Entzweyung mit dieſer Erfahrungsphiloſophie liegt nemlich darin, daß in den Philoſophemen des Baco, Locke, Condillac u. ſ. w. der Erkenntnißgrund aller allgemeinen Geſetze in den Inductionen geſucht, dafür aber eine falſche empiriſche Theorie der Inductionen gegeben wird. Dieſe Philoſophen, welche die große Macht und Unentbehrlichkeit der Inductionen kennen lehrten, meinten fälſchlich die Beweisart durch Induction auf eine unabhängige Weiſe für ſich anwenden zu können und verwechſelten ſie zum Theil mit dem mathematiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchluß.

Jene erſten Lehrer haben ausdrücklich alle Vernunfterkenntniß auf das Geſetz der Identität, alſo auf Logik und die leeren analytiſchen Urtheile beſchränkt, alles andere von der Wahrnehmung der Thatſachen ableitend. Als Folge davon müßten nur empiriſche, bloß aus der Zuſammenzählung ähnlicher Fälle gebildete Inductionen übrig bleiben. Die Kritik der Vernunft hingegen weiſt den ganzen Inbegriff der mathematiſch beſtimmten metaphyſiſchen Principien, d. h. die ganze reine Theorie als ſynthetiſche reine Vernunfterkenntniß auf und hat ſo in ihr den wahren Widerhalt für die leitenden Maximen der rationellen Induction.

Ich habe nemlich in der Logik *) gezeigt, daß die allein zuläſſigen rationellen Inductionen nur durch ihre von den Principien a priori abhängigen leitenden Maximen über verwerfliche nur empiriſche Inductionen erhoben werden können.

Unſre ganze metaphyſiſch-mathematiſche reine Theorie iſt mit allen conſtitutiven Entwicklungen eigentlich nur beſchäftigt, jene leitenden Maximen für die Erfahrungswiſſenſchaften vollſtändig aufzuweiſen, unter denen die Induction der Erfahrung Naturgeſetze abzufragen und die Hypotheſe ihre Erklärungsgründe zu errathen vermag.

2) Unſern Verſuch zur reinen Theorie haben wir im Allgemeinen theils mit jeder Art Atomiſtik, theils mit dem Kantiſchen Verſuch zur Dynamik zu vergleichen.

Ueber alle Atomiſtik erhalten wir fürs erſte den großen Vortheil, daß wir zur Erklärung der verſchiedenen Dichtigkeit und für die Möglichkeit durchdringender Bewegungen der immer ſpielend willkührlichen Lehre von Poren oder leeren Zwiſchenräumen nicht be-

---

*) A. a. O. §. 105.

dürfen. Lehren, mit denen jede Atomiſtik auch nach den neueren Anſichten von Hauy, Dalton oder Ampère immer inconſequent wird. In der Kryſtalllehre z. B. müſſen wir, wenn etwas erklärt ſeyn ſoll, die Atomen faſt bis zur Berührung zuſammenrücken; in der Lehre vom Lichte hingegen treiben wir ſie wieder ſo weit aus einander, daß man ſie gegen die leeren Zwiſchenräume kaum mehr bemerkt.

Zweytens aber können wir den Widerſpruch gegen jede Atomenlehre noch ſchärfer ſtellen, indem wir behaupten, daß keine derſelben, die Sache naturphiloſophiſch angeſehen, auch nur irgend etwas erkläre. Die einzige Schwierigkeit der mathematiſchen Naturphiloſophie liegt nemlich in der Möglichkeit des Starren. Wird dieſe, d. h. werden Körper unter beſtimmten Geſtalten, oder was daſſelbe ſagt, werden Körper, die nicht flüſſig ſind, und wenn es nach Ampère's Meinung auch nur lauter kleine Kugeln wären, als gegeben vorausgeſetzt, ſo können wir freylich nach Belieben dynamiſch oder atomiſtiſch, aus dieſen Kryſtalle und Organiſationen zuſammen bauen. Aber damit iſt der Knoten zerhauen und nicht gelöſt. Wer ſich hundert kleine Dreyecke geben läßt, um ein großes daraus zuſammenzuſetzen, der erklärt nicht die Möglichkeit der Dreyecke, ſondern er ſetzt ſie voraus. Dies iſt nun aber der Fall aller atomiſtiſchen Hypotheſen, jede fängt mit ſolchen Grundkörperchen von unveränderlicher Geſtalt als dem erſten gegebenen an.

Wir folgen z. B. dem Hauy mit dem größten Intereſſe, wenn er uns zeigt, daß alle Kryſtallformen regelmäßig aus den einfachſten Geſtalten des Tetraeder, des dreyſeitigen Prisma und des Parallelepipedon, jedem Mineral nach eigenthümlichen feſt beſtimmten Winkeln, nach denen ſich die Ebenen des Durchganges der Blätter gegen einander neigen, — zuſammengeſetzt werden können. Eine Fülle von Thatſachen der Erfahrung läßt ſich ſo unter wenige einfache Principien geordnet erkennen. Allein die einzige naturphiloſophiſche Frage dabey wäre: nach welchem Princip bildet ſich denn dieſes einfache Geſetz des Durchgangs der Blätter? Haben wir dies einmal, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſich der Kryſtall in Kernkryſtalle und molecules integrantes werde zertheilen laſſen müſſen. Die Atomiſtik hingegen nimmt grade dieſes als gegebene Vorausſetzung ohne Erklärung an.

Ich nenne zweytens Dalton's Hypotheſe, über die wir ganz ungünſtig zu entſcheiden haben. Als die einfachen ſtöchiometriſchen Geſetze der proportionirten chemiſchen Verbindungen eben aufgefunden wurden, entwarf Dalton ſeine Hypotheſe zur Erklärung. Er nahm kugelförmige Atome an, die ſich weder zuſammendrücken noch ausdehnen laſſen, (eine mathematiſch unzuläſſige Vorausſetzung.) Dieſe Atomen ſollen ſich gegenſeitig anziehen und dadurch größere Maſſen bilden, jedoch ſoll jedes von einer Wärmeſphäre umgeben ſeyn, wodurch große Zwiſchenräume zwiſchen ihnen bleiben. Zu chemiſchen Verbindungen ſollen ſich ſolche verſchiedenartige Atomen nur nach den einfachſten Zahlenverhältniſſen neben einander ordnen.

lauter Willkührlichkeiten, welche höchſtens die Bedinguugen des Phänomens wieder erzählen, aber nichts erklären. Wir fragen nur weiter: worin beſteht denn die Wärme? Warum umgibt ſie die getrennten kleinen Theile? Warum ſind dieſe Kugeln? Warum verbinden ſie ſich nach den ſtöchiometriſchen Geſetzen? Erſt mit der Antwort auf dieſe Fragen würde hier die naturphiloſophiſche Theorie anfangen, und darüber hat uns Dalton nichts geſagt.

Auch Biot legt in ſeinem Meiſterwerk *) zur Erklärung der verſchiedenen Formen der Aggregation eine ganz ähnliche vorzüglich von Laplace ausgebildete Hypotheſe zu Grunde. Biot ſagt: zwiſchen den Theilen der Maſſen wirken anziehende und abſtoßende Kräfte im Widerſtreit mit einander; überwiegt die Anziehung, ſo ſind die Körper ſtarr (solide); ſtehen beyde im Gleichgewicht, ſo ſind ſie tropfbar flüſſig; überwiegt die Zurückſtoßung, ſo ſind ſie ausdehnſam flüſſig. So lange wir die Ausdrücke in dieſer Unbeſtimmtheit halten, ſo ſind wir einig. Allein er ſagt weiter: die kleinſten Theile der Materie werden durch dieſe beyden Kräfte in gewiſſen Entfernungen von einander gehalten, welche von der höhern oder niedrigern Temperatur derſelben abhängen, und dieſe Theile haben beſtimmte Geſtalten, vermöge deren nur in gewiſſen gegenſeitigen Lagen ihre Schwerpuncte ſich einander am nächſten kommen und ein beharrliches Gleichgewicht

---

*) Traité de physique. T. 1. ch. 12. Forces qui determinent les divers etats des corps.

möglich machen; dieſes würde wol der Erklärungsgrund der Kryſtalliſation ſeyn. Ferner die Wärme würde wol als die Urſach der genannten Zurückſtoßungen angeſehen werden müſſen.

Hiergegen gelten wieder unſre allgemeinen Einwendungen. Geſetzt auch, man könnte, wiewol ich deſſen Möglichkeit nicht einſehe, Geſtalten der Moleculen erſinnen, bey denen im Innern einer Maſſe jeder Veränderung ihrer gegenſeitigen Lage mit großer Gewalt entgegen gewirkt würde, ſo ſcheint mir doch kein Geſetz der in die Ferne wirkenden Kräfte möglich, bey dem nicht dieſelbe anziehende Kraft der ganzen Maſſe auch noch in meßbaren Entfernungen merklich bleiben müßte. Ferner in der Lehre von der Kryſtalliſation müßten dieſe Moleculen ſehr nahe an einander gebracht werden, damit der Einfluß der Geſtalt auf ihre Gegenwirkung noch merklich bleibe; in der Lehre von der Durchſichtigkeit hingegen müſſen ſie ſo weit von einander entfernt werden, daß mathematiſch erweislich ein ſolcher Einfluß ihrer Geſtalt nicht mehr ſtatt finden kann. Endlich überhaupt da ja Größe und Kleinheit nur verhältnißmäßig ſtatt finden, ſo iſt mit der Erklärung des kryſtalliniſchen Gefüges aus der Geſtalt der Moleculen nichts ausgerichtet, wenn man nicht zuvor erklärt hat, wie die Geſtalt der Moleculen beſtimmt, durch welche Kräfte ſie hervorgebracht und vertheidigt werde. Für dieſe Aufgabe werden wol die oben §. 97. 5. angedeuteten Vorausſetzungen weiter verfolgt werden müſſen. Der Erklärungsgrund für die Verſchiedenheiten der Geſtalt kann nur in der verſchiedenartigen Gegenwirkung der nebengeordneten Theile einer Maſſe nach beſtimmten Richtungen liegen, welche ſelbſt entweder durch Ungleichartigkeit der Theile oder durch Linienkräfte beſtimmt wird.

Was die Hypotheſe betrifft, daß die Wärme die allgemeine Urſach der hier geforderten Zurückſtoßungen ſey, ſo fehlt erſtlich die Erklärung, auf welche Art die Wärme dabey wirke, ganz, und zweytens iſt es der Erfahrung gar nicht entſprechend, die Wärme auch als Urſach der Luftform anzuſehen. Denn mit der größten Regelmäßigkeit erſcheint der Einfluß der Wärme beym Schmelzen und Wiedererſtarren, bey der Verdunſtung und dem Niederſchlag der Dünſte; dieſes iſt aber keinesweges bey den Veränderungen der Luftform der Fall. Luftarten verbinden ſich wohl zuweilen zu tropfbar flüſſigen oder feſten Körpern mit großer Erhöhung der Temperatur, aber ähnliche Erhöhungen der Temperatur finden auch ſtatt, wenn ſich ſtarre Körper in Luftarten auflöſen, und wenn Luftarten ſich ausſcheiden. Hingegen wie oft entwickeln ſich nicht Luftarten aus ſtarren und tropfbaren Körpern ohne bedeutenden Einfluß auf die Temperatur. Der Induction aus den Erfahrungen zufolge fordert offenbar die Luftform einen ganz andern Erklärungsgrund als das Schmelzen und die Verdunſtung. Und das iſt es, womit die dynamiſche Theorie durchaus übereinſtimmt.

Was ferner Kants eigne Darſtellung der Dynamik betrifft, ſo fordern wir, wie oben ſchon vorkam, einerſeits mehr, andrerſeits weniger als er. Kant ſchreibt jeder Maſſe einen nothwendigen Grad durchdringender Anziehungskraft und einen zufälligen Grad der Ausdehnungskraft in der Berührung zu und meint, dies ſeyen die einzigen a priori beſtimmbaren Eigenſchaften der Materie, neben denen den Maſſen noch manche nur empiriſch beſtimmbare Kräfte zukämen.

Auf dieſe Weiſe iſt die naturphiloſophiſche Conſtruction der Materie äußerſt beſchränkt, das Geſetz der Gravitation und die elaſtiſche Flüſſigkeit wären das einzige a priori Beſtimmbare, alles andere bleibt in einem unklaren Gegenſatz nur empiriſch beſtimmbar.

Dagegen fanden wir, daß ſich der Grad keiner Kraft a priori ausmeſſen laſſe und daß einzig die Ausdehnungskraft in der Berührung zwiſchen den gleichartigen Theilen jeder Maſſe wirken müſſe, daß aber dagegen jeder Begriff von bewegender Kraft ein mathematiſcher und folglich a priori conſtruirbarer ſey; wir jedoch durch dieſe Conſtruction nur eine Ueberſicht der höchſten naturphiloſophiſchen Erklärungsgründe erhielten, aus denen die Hypotheſen zur Erklärung einzelner Gebiete der Erſcheinung erfahrungsgemäß gewählt werden müßten.

Unſre Ausbildung der Kantiſchen Dynamik bietet alſo eine viel größere Mannigfaltigkeit metaphyſiſch-mathematiſcher Erklärungsgründe an als Kants eigene Lehre, ſo daß aus ihr wol mathematiſche Erklärungsgründe für jede Klaſſe der äußern Naturerſcheinungen zu entlehnen ſeyn werden. Das wichtigſte iſt aber dabey, daß ſo unvollkommen unſre Ausführung bleiben mag, wir doch im Allgemeinen bewieſen haben: es müſſen ſich alle phyſikaliſchen Theorien auf rein mathematiſch beſtimmbare Erklärungsgründe zurückführen laſſen.

§. 109.

Kommen wir nun auf unſre eigne Unternehmung zurück, ſo haben wir alſo zuerſt genauer zu bedenken, was nur überhaupt die Erfahrung von der reinen Theorie fordern dürfe. Leicht werden wir dann die Schranken der reinen Theorie anerkennen.

1) Wir ſehen aus den allgemeinen Geſetzen wohl, daß ſich bey der Ausbildung der Körperwelt in größeren Räumen nur gegenſeitig ſchwere Maſſen durch ihre durchdringende Anziehungskraft verbinden und die ſich in die Ferne zurückſtoßenden ſchweren Maſſen ſich ausſcheiden werden.

Die völlige Gleichartigkeit aller ſchweren Maſſen in unſerm Sonnenſyſtem rückſichtlich der allgemeinen Anziehung iſt hingegen nur eine Thatſache der Erfahrung, von der Ausnahmen zu erwarten ſind, die ſich auch wol in den Erſcheinungen der Kometenſchweife gezeigt haben.

2) Wir erhalten aus den Anſichten der allgemeinen Theorie Begriffe von unſperrbaren, ſtrahlenden und durchdringenden elaſtiſchen Flüſſigkeiten, den Feuerſtoffen, nach dem Unterſchied von Licht, Wärme und Elektricität.

Es bezeichnen aber, wie Soldner für das Licht ſchon bemerkt hat, dieſe Begriffe nicht beſondere Arten chemiſcher Stoffe, ſondern eine Form der Aggregation, welche ſehr verſchiedenartigen Stoffen zukommen kann.

und es bleibt ganz der Erfahrung überlaſſen, zu beſtimmen, welche beſondern Lichtſtoffe, Wärmeſtoffe und elektriſche Verhältniſſe derſelben ſich an der Oberfläche der Erde wirklich finden.

3) Wir finden durch die reine Theorie die Grundbegriffe der chemiſchen Verwandtſchaft, der Auflöſung und Ausſcheidung beſtimmt, auch daß dieſe Erſcheinungen immer von der Zwiſchenwirkung der Feuerſtoffe modificirt werden müſſen. Allein Zahl und Art der chemiſchen Stoffe, ihr Verhältniß der Acidität, Baſicität und Neutralität und jedes ähnliche kann nur durch die Erfahrung beſtimmt werden.

4) Endlich die reine Theorie beſtimmt die Herrſchaft der organiſirenden Triebe in den Erſcheinungen der Körperwelt. Allein die Art der Organiſationen an der Oberfläche eines einzelnen Weltkörpers z. B. das Vorkommen vom Kreislauf des Waſſers an der Oberfläche der Erde, wie er durch die planetariſche Bewegung der Erde verbunden mit dem Einfluß des Sonnenlichtes beſtimmt wird, und noch mehr die Mannigfaltigkeit einzelner Geſtalten im Pflanzen- und Thierreich kann nur durch die Erfahrung beſtimmt werden.

Unter dieſen Beſchränkungen nun, meine ich, befriedige die Metaphyſik alle Anforderungen, welche hier an ſie gemacht werden können, aber für die Mathematik bleiben noch viele und große Aufgaben zu löſen übrig.

§. 100.

Da unſer Blick bey der Naturbeobachtung nur mitten in ein unendliches Ganzes fallen kann, ſo iſt von keinem uranfänglichen Zuſtand der Materie etwa im Chaos und von keiner Urmaterie als der Mutter aller verſchiedenen Stoffe zu reden, ſondern es iſt in jedem Zuſtand des Theils der Körperwelt, den wir erblicken, die ganze Mannigfaltigkeit ſeiner Stoffe ſchon mit einander in Gegenwirkung.

Die Geſchichte theilweiſer Ausbildungen und Umgeſtaltungen in einzelnen Syſtemen werden wir aber vorſchreitend in der allmählichen Entwicklung der Geſtaltungen und organiſchen Formen aus dem Zuſtand der gänzlichen Geſtaltloſigkeit, zurückſchreitend aus beſtimmten Geſtaltungen zur Auflöſung in Geſtaltloſigkeit finden.

Hier ſtimmt die Theorie mit der Erfahrung. Herſchel läßt uns gleichſam am Himmel beobachten, wie ſich aus ſelbſtleuchtenden Dunſtmaſſen allmählich Weltkörper und Sonnenſyſteme bilden. Der Theorie nach aber würde die Auflöſung der ganzen Maſſe eines Sonnenſyſtems in die alles auflöſenden Feuerſtoffe ſolche Dunſtmaſſen bilden. Ein allmählicher Erkältungsproceß würde hier die ſich zurückſtoßenden Maſſen aus einander treiben laſſen, und die ſich anziehenden allmählich in eine große ſich um ihre Axe drehende Dampfkugel zuſammenballen. Hieraus hat uns Laplace mit ſiegender Wahrſcheinlichkeit die Bildungsgeſchichte unſers Sonnenſyſtems abgeleitet. *)

So treten die organiſch feſtgeordneten Sonnenſyſteme hervor, in welchen rotirende dichtere kugelförmi-

---

*) Meine Vorl. über die Sternkunde. S. 334. u. f.

ge ſchwere Maſſen in Umläufen um den Mittelpunct des Syſtems durch die allgemeine Anziehung verbunden bleiben und außerdem nur durch ſtrahlende Flüſſigkeiten auf einander einwirken.

Die weitere Ausbildung haben wir dann alſo an den Oberflächen dieſer einzelnen Kugeln, der Weltkörper zu ſuchen.

Hier wird gleichſam die eigne Lebenskraft des Weltkörpers wieder durch die allgemeine Anziehung, nemlich durch die Macht der Schwere (durch die Fallhöhe für die Secunde, welche an ſeiner Oberfläche ſtatt findet,) gemeſſen, *) denn dadurch wird die Größe des Druckes der Atmoſphäre und jedes Widerſtandes gegen die Bewegung der Maſſen an ſeiner Oberfläche beſtimmt und ſomit die Kraft gegeben, durch welche hier geordnete Bewegungen in organiſchen Proceſſen vertheidigt werden können.

Jede nähere Unterſuchung können wir nur in Rückſicht der Oberfläche der Erde fortſetzen, indem wir den Geſetzen der himmliſchen Bewegungen die Geſetze der irdiſchen Bewegungen an die Seite ſtellen.

Wollen wir nun hier Theorie und Erfahrung mit einander vergleichen, ſo ergiebt ſich nach den allgemeinſten phyſiſchen Proceſſen, wie ſie oben §. 100. unterſchieden wurden:

1) Gravitations-Proceſſe bedürfen hier keiner weitern Berückſichtigung, indem ſie aus dem Princi

---

*) A. a. O. S. 323. u. f.

der durchdringend anziehenden Grundkraft vollſtändig der Rechnung unterworfen ſind.

Daneben ſtanden:

2) phlogiſtiſche, nemlich Wärme, Licht, Elektricität u. ſ. w., welche durch unſperrbare und ſtrahlende Flüſſigkeiten beſtimmt werden;

3) chemiſche der Miſchung und Ausſcheidung ſchwerer wägbarer Maſſen durch anziehende Flächenkräfte;

4) endlich morphotiſche der Geſtaltung, welche wir für die Erde weiter in anorganiſch geſtaltende (der Kryſtalliſation) und in organiſche des Pflanzenlebens und Thierlebens theilen müſſen.

Wir kommen auf das zurück, was rückſichtlich der reinen Theorie ſchon oben §. 100. geltend gemacht worden.

Die Naturproceſſe, welche aus den Geſetzen der Schwere und denen der bloßen Adhäſion ihre Erklärungsgründe erhalten, laſſen ſich in mathematiſchen Theorien auf eine den Inductionen aus der Erfahrung weit überlegene Weiſe behandeln. Hingegen für alle andern phlogiſtiſchen, chemiſchen und morphotiſchen Proceſſe, ſo wie für die meiſten Geſetze ſchwingender Bewegungen haben uns die Inductionen aus der Erfahrung mit der Fortbildung und Bereicherung der Wiſſenſchaft zu immer leichtern und einfachern Ueberſichten geführt. Die Theorien aus rein mathematiſcher Conſtruction der Erſcheinungen ſind aber hier bis jetzt noch ſehr hinter den Inductionen aus der Erfahrung zurück geblieben.

Es läßt ſich mit großer Wahrſcheinlichkeit das Problem nennen, welches von der mathematiſchen Theorie zunächſt gelöſt werden müßte, um ihr wieder größere freye Fortſchritte zu geſtatten, und es iſt dies kein anderes als die mathematiſche Conſtruction der ſpannenden Kräfte, welche durch die Gegenwirkung von in unmerklichen Entfernungen wirkenden Anziehungen und Abſtoßungen die eigenthümlichen Beſchaffenheiten der ſtarren Körper beſtimmen. Von der Löſung dieſes Problems würde unmittelbar abhängen

a) die Erklärung der contractilen Elaſticität und ſomit die Erklärung der Chladniſchen Figuren;

b) die Erklärung der Geſetze der einfachſten Kryſtalliſationen;

c) ſomit der Geſetze der doppelten Strahlenbrechung, die von der Axe des Kryſtalls abhängig gefunden wird;

d) der Geſetze der Seebekiſchen Figuren, die offenbar durch Modificationen dieſer Spannungen hervorgebracht werden;

e) die elektriſche Polarität durch Erwärmung, welche durch Geſetze einer ungleichförmigen Kryſtallbildung bedingt gefunden wird.

Im Allgemeinen wird die Ueberſicht, welche ich hier noch folgen laſſe, zeigen, wie uns alle Lücken in den bis jetzt ausgebildeten Theorien immer wieder auf die Löſung dieſes Problems als auf dasjenige hinweiſen, was hier zunächſt geleiſtet werden müßte, um wieder ſichre Fortſchritte machen zu können.

Die der reinen Theorie vollſtändig angeeigneten Gravitations-Proceſſe ſind die einzigen, in Rückſicht auf welche unſre Beobachtungen von untergeordneten empiriſchen Bedingungen der Gegenwirkungen an der Oberfläche der Erde hinlänglich frey bleiben. Alle andern Theile der Naturlehre können wir alſo bis jetzt nur als irdiſche Naturlehre weiter ausführen. So können wir die Verhältniſſe der reinen Theorie zur Erfahrung noch auf folgende Weiſe weiter verfolgen.

a) Geologie.

§. 111.

Ueberblicken wir das Ganze der irdiſchen Naturproceſſe, *) ſo erſcheint uns die Erde als eine kugelförmige Maſſe, deren wägbare Stoffe durch eine ganz gleichmäßige Anziehung aller Theile zuſammengehalten werden. Dieſe Gewalt der Schwere (an der Oberfläche der Erde durch die 15,625 Fuß Fallhöhe für die erſte Secunde gemeſſen,) vertheidigt alle Ordnung und Regelmäßigkeit in den Bewegungen an der Erde. Dazu kommt die tägliche Axendrehung der Erde, welche ſeit langen Zeiten weder innern noch äußern Störungen unterworfen geweſen iſt, deren Schwung ihr eine feſte Axe beſtimmt hat, durch welche noch ſicherer eine blei-

---

*) Ich gebe hier nur eine ſehr kurze Darſtellung, um nicht zu wiederhohlen, was ich ſchon in meinen Populären Vorleſungen über die Sternkunde und in meinem Entwurf des Syſtems der theoretiſchen Phyſik geſagt habe.

bende Ordnung in allen Umwandlungen an der Oberfläche der Erde vertheidigt wird.

So iſt nach den Geſetzen der Schwere Waſſer und Luft über den feſten Kern der Erde geordnet. Die Kräfte im Innern ſcheinen ſeit langen Zeiten ſich im Gleichgewicht zu halten. Einzig die Einwirkungen des Sonnenlichtes geregelt durch den Kreislauf der täglichen und jährlichen Bewegung der Erde haben an der Oberfläche der Erde dieſes Gleichgewicht aufgehoben und eine organiſirte Gegenwirkung zwiſchen Atmoſphäre, Waſſer und der Rinde des feſten Kerns hergeſtellt.

Durch dieſe Einwirkungen des Sonnenlichtes wird erſtlich der Kreislauf der täglichen und jährlichen Erwärmung und Wiedererkältung der Erdoberfläche gegeben und zweytens höchſt wahrſcheinlich das Spiel der elektriſchen Gegenwirkung der Atmoſphäre.

Die Stärke aller Lebensbewegungen an der Erde ſcheint von dieſem erſten Verhältniß abzuhängen, nemlich von dem Verhältniß der elektriſchen Proceſſe zum Feſthalten der Sonnenwärme an der Erde oder zur Beſchleunigung ihrer Wiedererkältung. Bey einer gewiſſen größern Beſchleunigung dieſes allgemeinen Wiedererkältungsproceſſes würden alle jetzt beſtehenden Lebensbewegungen an der Erde erſchlaffen, durch Verzögerung deſſelben wird ihre Stärke gehoben werden.

Von dieſen beyden Proceſſen in Verbindung wird weiter der Kreislauf des Waſſers, Aufdampfen in die Luft, Wolkenbildung, Regen, Abſtrömen an den ſchiefen Flächen, des über das Meer hervorragenden feſten Landes, hervorgebracht und erhalten. Dieſer iſt der Grund alles Lebens an der Erde.

Der Kreislauf der Erwärmungen und Erkältungen bringt die großen Oſtſtröme in Meer und Luft.

Zu dieſem hinzu kommen dann noch die drey Bildungstriebe der Erde, der mineraliſche, welcher den Proceſſen der Salzbildung oder der freyen Kryſtalliſation das Geſetz gibt, und die beyden organiſchen Bildungstriebe, der vegetative im Pflanzenleben und der animaliſche im Thierleben.

Dieſe genannten Kräfte und Naturtriebe ſcheinen ſeit langen Zeiten allein die Umwandlungen an der Erdoberfläche beſtimmt zu haben, welche, ſo weit wir zurück zu blicken vermögen, nur durch irdiſche Gegenwirkungen beſtimmt und im Großen langſam erfolgt zu ſeyn ſcheinen. Denn im Verhältniß zur Größe der Erdkugel finden ſich nur ſehr kleine Ungleichförmigkeiten an ihrer Oberfläche und die großen mineraliſchen Geſetze der Gebirgsbildung ſind überall dieſelben.

Im Dunkel der Vergangenheit zeigt ſich eine Vorzeit, in welcher die gewaltigen Kryſtalliſationen des Urgebirges, weit höher als ſeine Spitzen jetzt ſtehen, die Grundlage der jetzigen feſten Erdrinde bildeten.

Durch jene Vertheilung iſt das breite Auslaufen des Landes gegen Norden und ſeine Zuſpitzung gegen Süden beſtimmt worden.

Alle Fortbildungen, von dieſem Zuſtand aus, ſcheiven aber den jetzt wirkenden Naturtrieben zugeſchrieben werden zu müſſen.

Der große Oſtſtrom des Meeres, der von Amerika um die halbe Erdkugel ungehindert gegen Oſtindien anſtrömt, traf dort das Land mit der größten Gewalt, drang in den oſtindiſchen Archipelagus ein, durchbrach den Damm zwiſchen Neuholland, den Sunda-Inſeln und der Halbinſel von Malakka, traf mit verminderter Gewalt die afrikaniſchen Küſten bis an die Meerenge von Suez, mit größerer wieder die amerikaniſchen Küſten, drang dort in den weſtindiſchen Archipelagus ein und wurde von den hohen Mexikaniſchen Gebirgswällen gehemmt.

Demgemäß erklärt ſich uns jetzt alle weitere Vertheilung der Meeresſtröme und alle Ausbildung der Küſtenländer durch die Gegenwirkung nach dem Geſetz der Oſtſtröme.

Die periodiſch ſich verändernde Lage der Erdbahn in Verbindung mit den in Erdbeben, Vulkanen und ähnlichem noch fortwirkenden mineraliſchen Proceſſen gaben ein periodiſches Aufſteigen des feſten Landes über das Meer und Wiedereinſinken in daſſelbe. Dabey haben Luft und Waſſer die Spitzen der alten Gebirge immer mehr angegriffen und den Schutt in den ſecundären Gebirgsbildungen vorzüglich hinter den Dämmen aufgehäuft.

Aber dazwiſchen wirkten die organiſchen Naturtriebe, indem die Bildungen des Pflanzenreiche überwiegend auf dem feſten Land, die des Thierreichs überwiegend unter dem Meer die Rückſtände gebildet haben mögen, aus welchen, nach *Steffens* Analogien, auf der vegetativen Seite die thon- und kohlehaltigen, auf der animaliſchen Seite die kalkhaltigen Gebirgsarten entſtanden.

b) Die phlogiſtiſchen Proceſſe an der Erde.

§. 112.

Die phlogiſtiſchen Proceſſe an der Erde ſind die Proceſſe der *Wärme*, des *Lichtes*, der *Elektricität* und des *Magnetismus*. Zu ihrer Erklärung werden bis jetzt folgende Hypotheſen als die einfachſten erſcheinen.

1) Seit der Entdeckung der Geſetze der ſpecifiſchen Wärme iſt der frühere Verſuch die Temperaturveränderungen durch Erſchütterungen und Schwingungen in den Körpern zu erklären ganz von der Hand gewieſen. Setzen wir hingegen voraus ſehr ausdehnſame und zum Theil ſtrahlende Flüſſigkeiten, welche durch ſpecifiſche Anziehungen in der Berührung alle irdiſchen Stoffe zu durchdringen vermögen, ſo gibt ſich dadurch eine ſehr einfache Theorie der Temperaturveränderungen, indem dieſe Wärmeſtoffe ſich nach dem Maaße verbreiten, wie die in ihnen wirkenden zurückſtoßenden Kräfte durch die ſpecifiſchen Anziehungen der wägbaren Maſſen beſchränkt werden. Aus derſelben Theorie erklären ſich zugleich die Verhältniſſe der Wärme zu Licht und Elektricität leicht, ſo wie im Allgemeinen auch die chemiſchen Einwirkungen der Wärme und die Veränderungen der Formen der Aggregation durch ſie.

Bleibt in der Ausführung der leztern Erklärungen noch manches unbeſtimmt, ſo liegt der Mangel offenbar nicht in unſrer Theorie der Wärme, ſondern darin, daß uns eine beſtimmtere Conſtruction der Starrheit noch fehlt.

Zum Erklärungsgrund der Ausdehnſamkeit der Luftarten werden wir die Wärme nicht fordern dürfen, denn nach unſern Grundbegriffen muß jede ſchwere Maſſe aus durchaus gleichartigen Theilen ausdehnſam erſcheinen.

Theorie und Erfahrung ſtimmen zuſammen, daß es eigentlich drey weſentlich verſchiedene Formen der Aggregation gibt. Die ſtrahlende Flüſſigkeit durch Zurückſtoßung in die Ferne, die beſtändige ausdehnſame Flüſſigkeit durch Zurückſtoßung in der Berührung und die dritte Form der durch Anziehungen gebundenen Ausdehnſamkeit, welche unter verſchiedenem Einfluß der Wärme und der Elektricität bald als Dunſt, bald als tropfbar flüſſig, bald als ſtarr erſcheint.

Ob die irdiſchen Wärmeſtoffe von der irdiſchen wägbaren Maſſe in die Ferne angezogen oder abgeſtoßen werden, ob ſie alſo poſitiv oder negativ ſchwer ſind, müßte die Erfahrung entſcheiden. Da aber alle Feuerſtoffe mit ſo außerordentlich geringer Maſſe in die irdiſchen Proceſſe eintreten, ſo ſind ſolche Beobachtungen ſehr ſchwer mit Sicherheit anzuſtellen. Die früheren Verſuche von Fordyce, Morveau, Gouvenain und Chauſſier ſtimmen für die negative Schwere der Wärme. So viel nun gegen die Sicherheit dieſes Reſultats zu erinnern ſeyn mag, ſo könnte man demſelben doch auch leicht deßwegen zu wenig Glauben beygelegt haben, weil die meiſten Naturforſcher durch ein theoretiſches Vorurtheil überhaupt gegen die Hypotheſe einer negativen Schwere eingenommen waren.

2) Zum Erklärungsgrund der elektriſchen Proceſſe bot ſich uns aus der allgemeinen Theorie gleichſam von ſelbſt das Verhältniß zweyer Arten ſtrahlender Flüſſigkeiten an, deren gleichartige Theile ſich in die Ferne abſtoßen, während die ungleichartigen ſich aus der Ferne anziehen. *)

Hieraus giebt ſich ein einfacher Erklärungsgrund.

a) Für alle Verhältniſſe der Neutraliſation

---

*) Dieſe mathematiſche Theorie der elektriſchen Erſcheinungen würde freylich weit genügender erſcheinen, wenn ſich die vielverſprechenden Reſultate aus Coulomb's Verſuchen, (denen Biot noch im Jahr 1816 unbefangen beyſtimmte,) daß nemlich die elektriſchen und magnetiſchen Kräfte im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung wirkten, feſt beſtätigt hätten. Denn dann wären wir hier zu einem einfachſten Erklärungsgrund durchgedrungen. Müſſen wir hingegen Simon's Nachweiſungen nachgeben und annehmen, daß die elektriſchen Abſtoßungen im umgekehrten Verhältniß der Entfernung erfolgen, (womit Muſchenbroek's erſte Reihe von Verſuchen über die magnetiſche Anziehung genau übereinſtimmt, die übrigen aber gar nicht,) ſo würde dieſe Theorie weit unſichrer, weil für dies Geſetz der Anziehung und Abſtoßung noch ein anderweiter Erklärungsgrund zu fordern bliebe. Indeſſen ſcheint mir auf dem Wege des Verſuches dieſe Sache noch nicht entſchieden, ſo lange Coulomb's Verſuche nicht beſeitigt und der Grund ſeines Irrthums nachgewieſen iſt.

oder der Polarität und Indifferenz. Nennen wir nemlich dieſe beyden ſtrahlenden Flüſſigkeiten entgegengeſetzte Elektricitäten, die eine die poſitive, die andere die negative, ſo wird bey einer gewiſſen Miſchung der poſitiven mit der negativen, die Anziehung des Ungleichartigen die Abſtoßungen des Gleichartigen grade aufheben und dieſe Miſchung, d. h. die indifferente Elektricität wie ein Wärmeſtoff wirken, ſich in den elektriſchen Gegenwirkungen neutral verhalten, aber ſehr leicht die poſitive und negative elektriſche Wirkſamkeit aus ſich wecken laſſen.

b) Da nemlich dieſe Flüſſigkeiten nur aus der Ferne auf einander wirken, ſo werden ſie bey mächtigen Gegenwirkungen in die Ferne, doch durch Flächenkräfte anderer Stoffe außerordentlich leicht ausſcheidbar ſeyn.

So müſſen ſich, wenn die wägbaren Stoffe ſpecifiſche Anziehungen und Abſtoßungen in der Berührung gegen die elektriſchen Flüſſigkeiten beſitzen, bey Reibung und Berührung ungleichartiger Oberflächen entgegengeſetzte elektriſche Spannungen einander gegenüber bilden.

c) Stoffe, welche von den elektriſchen Flüſſigkeiten frey durchdrungen werden, werden als Leiter vielleicht der zweyten Klaſſe wirken.

Stoffe, an denen ſie adhäriren und ſich an ihren Oberflächen frey bewegen können, wären Leiter vielleicht der erſten Klaſſe.

Stoffe, an denen ſie adhäriren, an denen aber ihrer Ausbreitung Widerſtand entgegengeſetzt wird, wären die Iſolatoren der Elektricität.

Warum aber die Elektricität ſich zwiſchen zwey iſolirenden Oberflächen frey auszubreiten verhindert wird, bedürfte noch eines eignen Erklärungsgrundes.

Dies vorausgeſetzt werden ſich aus dem gegebenen Erklärungsgrund alle elektriſchen Proceſſe, wie ſie durch die Apparate der Elektriſirmaſchine, des Elektrophor, der Kleiſtiſchen Flaſche und der galvaniſchen Vorrichtungen geleitet werden, ergeben; es werden ſich dadurch auch ihre Verhältniſſe zu Wärme und Licht erklären.

Wahrſcheinlich ſtammen die elektriſchen Entgegenſetzungen der Erdatmoſphäre aus dem Sonnenlicht. Wenn wir aber bedenken, wie die elektriſchen Ströme im Stoß vorzüglich beym Durchbrechen iſolirender Körper wirken, und damit vergleichen, wie ſie wägbare Stoffe in den Strömen der Voltaiſchen Säule mit ſich führen: ſo werden wir zu der Vermuthung geführt, daß in den elektriſchen Stoffen das Sonnenlicht ſchon irdiſch modificirt, mit irdiſchen Stoffen verbunden ſey, doch ſo, daß in der Verbindung die Zurückſtoßung der ſtrahlenden Flüſſigkeit noch überwiegend bleibt.

Wir werden ferner vermuthen, daß die elektriſchen Stoffe ſo gut wie Wärme und Licht in der Durchdringung der wägbaren Maſſen gebunden vorkommen können.

Die magnetiſchen Erſcheinungen ſind durch die Oerſtädtiſche Entdeckung den elektriſchen ſo nahe gebracht, daß eine mathematiſche Theorie derſelben wol ganz von dem guten Glück abhängen wird, mit welchem man die Theorie der Elektricität weiter wird bearbeiten können.

3) Zur Erklärung der Geſetze, nach denen ſich das Licht bewegt, ſind theils Hypotheſen der Verbreitung von Schwingungen, theils Hypotheſen der gradlinigen Bewegung von aus dem Leuchtenden ausſtrömenden Stoffen verſucht worden. Allerdings ſtimmen die erſten Geſetze der Gleichheit des Einfalls- und Zurückwerfungswinkels und des beſtändigen Verhältniſſes zwiſchen den Sinus des Einfalls- und des Brechungswinkels ſo leicht mit dem Satz der kleinſten Wirkung, daß man dafür mehrere Hypotheſen durchführen könnte: allein ſchon Newton hat in den Fragen zur Optik unwiderleglich bewieſen, daß nach den Geſetzen der Verbreitung von Schwingungen keine Schatten möglich und die Eigenſchaften des Lichtes, welche ſich bey der doppelten Strahlenbrechung zeigen, ſchlechthin unerklärlich ſeyen.

Die Hypotheſe aus dem Leuchtenden ausfließender Lichtſtoffe konnte dagegen freylich im atomiſtiſchen Syſtem die Durchſichtigkeit auf keine taugliche Art erklären, aber nach unſern Grundbegriffen wird ſie von dieſen Schwierigkeiten nicht gedruckt. Uns wird für allſeitige Durchſichtigkeit nur eine hinlänglich in ihrem Innern gleichförmige Maſſe, welche das Licht in unmerklichen Entfernungen anzieht, gefordert. Wir können ſogar bey der innern Ungleichartigkeit der Lichtſtoffe annehmen, daß ſich die Lichtſtrahlen, wenn ſie ſich gleich in ſtetigen Wellen verbreiten, doch einander im Fortfließen nicht ſtören.

Zu Erklärung der Bewegungen des Lichtes können wir alſo die erſte Vorausſetzung machen: im Selbſtleuchtenden entwickeln ſich ſtrahlende Flüſſigkeiten, welche aus anderweiten Verbindungen frey werden und nun ihren eignen zurückſtoßenden Kräften folgen. Wir ſehen durch die gradlinige Bewegung dieſer Flüſſigkeiten, wenn ſie mit gewiſſer Geſchwindigkeit das Auge treffen.

Nehmen wir dann weiter an, daß dieſe ſtrahlenden Flüſſigkeiten im Sonnenlichte von verſchiedenen Arten ſeyen und von den wägbaren irdiſchen Stoffen auf ſpecifiſche Art in unmerklichen Entfernungen angezogen und abgeſtoßen werden, ſo laſſen ſich die Geſetze der Spiegelung, der gewöhnlichen Brechung und der Farbenzerſtreuung ſehr leicht aus den Vorausſetzungen erklären. Auch hat Laplace gezeigt, daß die ungewöhnliche Brechung in den Kryſtallen ſo erfolgt, als ob zur Kraft der gewöhnlichen Brechung noch eine hinzukomme, welche das Quadrat der Geſchwindigkeit im Verhältniß des Quadrates vom Sinus desjenigen Winkels, den der gebrochne Strahl mit der Axe des Kryſtalls macht, verändert; wobey nach Biot's genaueren Unterſuchungen in einigen Kryſtallen die Kraft eine anziehende, in andern eine abſtoßende iſt. Endlich die Erſcheinung der Beugung des Lichtes, wenn der Strahl nahe an der Berührungsfläche des durchſichtigen Mittels, in welchem er ſich bewegt, mit einem andern Körper hinſtreift, wird ſich wol auch auf dieſelben Erklärungsgründe zurückführen laſſen.

Die große Zahl verwickelter Erſcheinungen, welche hier auf verhältnißmäßig einfache Erklärungsgründe zurückgeführt werden, die Genauigkeit, mit der die hiebey wirkenden lichtbrechenden und farbenzerſtreuenden Kräfte der Körper gemeſſen werden können, und die genaue Verbindung der Geſetze der Brechung und Farbenzerſtreuung mit der chemiſchen Natur der einzelnen Körper leiſten uns für die Richtigkeit dieſer Hypotheſen im Allgemeinen mit großer Sicherheit die Gewähr.

Dem ſchließt ſich denn auch das Verhältniß des Lichtes zu Wärme und Elektricität an und die Beobachtungen der chemiſchen Einwirkungen des Lichtes ſtreiten wenigſtens nicht mit dieſen Vorausſetzungen.

Was das Verhältniß zwiſchen Licht und Wärme betrifft, ſo bieten unſre Grundbegriffe ungeſucht eine Unterſcheidung an, welche ſich leicht mit Deluc's Hypotheſe vereinigt. Die Urſachen der Temperaturveränderungen, alſo die Wärmeſtoffe, müſſen überwiegend ausdehnſame Stoffe mit Zurückſtoßung in der Berührung, die ſtrahlenden Flüſſigkeiten, alſo die Lichtſtoffe, müſſen Stoffe ſeyn, deren Zurückſtoßungskraft in die Ferne wirkt. Strahlende Flüſſigkeit oder Licht für ſich würde nicht wärmen, aber mit ſehr ausdehnſamem Stoff verbunden wird es deſſen Ausdehnungskraft bedeutend verſtärken. So könnte nach Deluc und Sauſſure die wärmende Eigenſchaft der Sonnenſtrahlen größtentheils irdiſchen Urſprungs ſeyn; es erklärte ſich der Unterſchied der gewöhnlichen Temperaturveränderung und der ſtrahlenden Wärme; der Uebergang der ſtrahlenden Wärme in leuchtende beym Gluhen; die Natur der elektriſchen Stoffe. Sonnenlicht würde gleichſam im Durchgang durch dir Atmoſphäre immer mehr von Wärme beladen und durch die Wärme endlich in dunkeln Körpern feſt gehalten, die Wärme ſelbſt wieder erhöhend. Es erklärte ſich ſo, wie helles Leuchten ohne verhältnißmäßige Wärmeentwicklung vorkommen kann, da wo ſich nur ſtrahlende Flüſſigkeit entwickelt; auch wie bey Verbrennungen Wärme und Licht ſich wieder trennen, indem beyde, ſo feſt ſie ſich binden mögen, doch nach ganz verſchiedenen Geſetzen, nemlich denen der Flächenkraft der Zurückſtoßung die Wärme, denen der durchdringenden Kraft der Zurückſtoßung aber das Licht, entgegenwirken. Endlich auch manche andere Modificationen des Lichtes könnten vielleicht irdiſchen Urſprungs ſeyn.

Allein neben dieſem allen zeigt uns die Beobachtung über die Bewegung der Lichtſtrahlen noch ſo viel anderes. Was iſt der Grund des farbigen Lichtes erleuchteter Körper? woher kommt es, daß alle Spiegel auch Farbe zeigen und vom Sonnenlichte erwärmt werden? woher kommt es, daß alle durchſichtigen Körper zugleich ſpiegeln, Farbe zeigen und im Sonnenlichte warm werden? Ferner welches iſt die Urſach der Farben, welche dünne durchſichtige Blättchen nach ihrer Dicke verſchieden zeigen? was iſt die Urſach jener Wechſel leichterer Reflexion und leichterer Refraction der Theile im Lichtſtrahl, welche ſich an ſehr dunnen zwiſchen anderen durchſichtigen Mitteln eingeſchloſſenen Blättchen zeigen, wenn dieſe von allmählich abnehmender oder zunehmender Dicke ſind? was iſt die Natur der vier Seiten des Lichtſtrahls, nach denen er in allen Proceſſen des polariſirten und depolariſirten Lichtes nach einer Viertel-drehung auf gewiſſe entgegengeſetzte Weiſen wirkt?

Alle dieſe Puncte bedürfen neuer Hülfshypotheſen, um unter unſre erſte Vorausſetzung geordnet zu werden. Aber die reine Induction aus der Erfahrung gibt hier ſo einfache Ueberſichten, daß dieſen wohl noch die verſuchten Theorien nicht genügen möchten. Wenigſtens ſcheint es mir, als ob die Induction hier alle Erſcheinungen um die zwey Geſetze ordne, welche **Newton's** Scharfſinn ſchon bey ſeinem viel engern Kreis der Beobachtungen erblickte. Ich meine die folgenden.

1) Bey der Annäherung an die Berührungsfläche verſchiedenartiger Mittel und beym Durchgang durch dieſelbe wird jeder Theil eines Lichtſtrahls in wechſelnde Zuſtände leichterer Brechung und leichterer Zurückwerfung deſſelben verſetzt, wovon der Grund zum Theil in der Einwirkung der brechenden und ſpiegelnden Mittel liegt, ſo daß ſich für beſtimmte Mittel die Dimenſionen, in welchen dieſe Wechſel erfolgen, durch die Beobachtungen mit dünnen Blättchen genau beſtimmen laſſen. Hier iſt **Newton** nach vielem Streit und falſchen Beurtheilungen durch **Biot's** Scharfſinn und Beobachtungskunſt vollkommen gerechtfertigt worden. Wir durfen dieſes Geſetz nicht eigentlich eine Hypotheſe nennen, es iſt nur eine inductoriſche glückliche Vereinigung vieler Beobachtungen unter einen Ausdruck. Dagegen aber gibt es auch keine Erklärung der Er-

ſcheinungen, ſondern fordert nur auf, einen gemeinſchaftlichen Erklärungsgrund für alle die unter eine Regel vereinigten Erſcheinungen zu ſuchen.

2) Die Theile jedes Lichtſtrahls haben vier Seiten, von denen die gegenüberliegenden gleiche, die anliegenden entgegengeſetzte Eigenſchaften beſitzen. Ein Lichtſtrahl iſt polariſirt, wenn die gleichartigen Seiten aller ſeiner Theile einerley Richtung halten. Durch dieſe Eigenſchaft des Lichtes werden alle Spiegelungen und Brechungen ſo bedingt, daß die dahin gehörenden Erſcheinungen nach einer Drehung von 90° die entgegengeſetzten Einwirkungen zeigen.

Jede durchſichtige ſpiegelnde Fläche polariſirt einen Theil des zurückgeworfenen Lichtes nach der einen, einen Theil des gebrochnen nach der entgegengeſetzten Seite und dieſe Einwirkung erreicht unter einem beſtimmten Einfallswinkel ihr Maximum.

Jeder durchſichtige Kryſtall, deſſen Kerngeſtalt nicht der Würfel oder das Oktaeder iſt, polariſirt das doppelt gebrochne oder doppelt zurückgeworfene Licht durch ſeine Axe ſo, daß das gewöhnlich gebrochne nach einer, das außerordentlich gebrochne nach der entgegengeſetzten Seite polariſirt wird.

Dünne vollkommen kryſtalliſirte Blättchen heben durch eine Einwirkung ihrer Axen dieſe Polariſirung wieder auf, geben aber dabey dem Strahl die Eigenſchaft, daß er, wenn er wieder polariſirt wird, der Dicke des Blättchens entſprechende harmoniſche Farben zeigt, wobey die Dicke der wirkenden Blättchen mit ihrer Wirkung unter 1. zuſammentrifft.

Unvollkommen kryſtalliſirte durchſichtige Maſſen zeigen die Seebekiſchen Figuren dadurch, daß ſie nach Verhältniſſen ihrer Cohäſion und Geſtalt das polariſirte Licht an manchen Stellen unverändert durchlaſſen, an andern Stellen mit oder ohne Farbe depolariſiren, endlich das an ihren inneren Seiten ſpiegelnde polariſirte Licht unter beſtimmten Winkeln farbig depolariſiren.

Durch die Entdeckungen von Malus, Arrago, Biot, Seebek und Brewſter iſt hier der Geſichtskreis für die Beobachtungen ſehr erweitert worden, dieſe Beobachtungen werden ſich alle unter die hier angedeuteten Regeln ordnen laſſen, durch welche aber wieder nur eine Ueberſicht gegeben und nicht erklärt wird.

Den durchgreifendſten Verſuch, dieſe mannigfaltigen Erſcheinungen durch Induction auf wenige Grundgeſetze zurückzuführen, verdanken wir bis jetzt einzig Biot's Scharfſinn, eigentlich erklärende Theorien fehlen noch. Iſt hier vielleicht auf die elektriſchen Spannungen Rückſicht zu nehmen, die ſich an den ſpiegelnden und brechenden Flächen finden? Sollte nicht die Hypotheſe der Linienkräfte mit der Wirkung der Axen der Kryſtalle und mit den Seiten des Lichtſtrahls verglichen werden können?

c) Die chemiſchen Proceſſe an der Erde.

§. 113.

Die chemiſchen Proceſſe an der Oberfläche der Erde müſſen wir der Erfahrung zu Folge in die anorganiſchen und die organiſchen thei len, welche letztern unter beſtimmter Mitwirkung der organiſchen Bildungstriebe erfolgen. Wir müſſen die anorganiſchen als die einfacheren zuerſt betrachten. Hier hat die Wiſſenſchaft überraſchend ſchnelle Aufklärungen erhalten, beſonders ſeitdem Berzelius das von Richter entdeckte Geſetz der doppelten Wahlverwandtſchaft ſo glücklich anwenden lehrte.

Will man verſuchen, eine mathematiſch-naturphiloſophiſche Theorie dieſer Proceſſe zu entwerfen: ſo iſt leicht entſchieden, daß die im chemiſchen Proceß erſcheinenden Miſchungen und Ausſcheidungen der Erfolg von Anziehungen und Abſtoßungen ſind, welche in unmerklichen Entfernungen wirken. Allein es wird keineswegs gelingen, eine chemiſche Theorie zu bilden durch die einfache Hypotheſe ſpecifiſcher Flächenkräfte der einzelnen Stoffe. Die Erfahrung zeigt hier in der Regel keine ſolche unbedingte Anziehungen oder Abſtoßungen. Denn für die Herſtellung der meiſten Auflöſungen werden beſondere Kunſtgriffe erfordert; nur nach Verhältniſſen wirken die Stoffe ſo oder entgegengeſetzt auf einander, mit Beyhülfe des löſenden Waſſers oder anderer löſender Flüſſigkeit, mit Hülfe der Hitze, der Dampfform, gewiſſer zuſammengeſetzter Gegenwirkungen. Wir ſehen auch wohl, daß ein Grund der größern Zuſammengeſetztheit der chemiſchen Proceſſe in den zwiſchenwirkenden Feuerſtoffen und in den Urſachen der Starrheit zu ſuchen ſey.

Wer die allgemeine Theorie des chemiſchen Proceſſes weiter zu bilden unternehmen will, wird ſich unſrer Zeit immer noch an Cl. L. Berthollet's chemiſche

Statik als an das Hauptwerk anſchlieſſen müſſen, obgleich ſeine Verdienſte vorzüglich wegen der falſchen Beſtimmung des Grundbegriffes und der bald nachher erfolgten Entdeckungen über die Natur der proportionirten Verbindungen von manchen Lehrern zu gering angeſchlagen worden ſind.

Theoretiſche Verſuche wie die des Dalton hingegen, welche ſich nur auf die Bildung der proportionirten Verbindungen aus ihren kleinſten Theilen beſchränken, können wir nach dem oben Nachgewieſenen gar nicht als Theorien gelten laſſen. Denn wenn auch der chemiſche Proceß lauter proportionirte Verbindungen zeigte, was nicht der Fall iſt, ſo geben ſie doch ſelbſt für dieſe nur das Factum wieder und erklären nichts.

Um die Aufgabe einer Theorie des anorganiſchen chemiſchen Proceſſes in ganzer Allgemeinheit zu faſſen, können wir etwa folgende Ueberſicht nehmen.

Wir finden alle dem Verſuch unterworfenen wägbaren Stoffe an der Erde als aus einer verhältnißmäßig geringen Anzahl bis jetzt unzerlegt gebliebener Grundſtoffe zuſammengeſetzt. An der Spitze ſteht der Sauerſtoff, welcher mit dem Waſſerſtoff das Waſſer bildet und nächſt dem Stickſtoff der Hauptbeſtandtheil der atmoſphäriſchen Luft iſt. Jeder unter dieſen erſcheint für ſich als eine Luftart. Neben ſie tritt eine längere Reihe von Grundſtoffen, deren Gegenwirkungen mit ihnen und unter einander wir um den Salzbildungsproceß ordnen können.

Alle vollſtändigen Salze beſtehen nemlich aus einer Säure und einer Salzbaſis: ſie ſtellen einen Körper dar, der meiſt nach Hauy's Geſetzen nach den einfachſten gradlinigen ſtereometriſchen Conſtructionen kryſtalliſirt.

Jede Salzbaſis (nur vielleicht das Ammoniak ausgenommen) enthält ein Metall, d. h. einen Grundſtoff als weſentlichen Beſtandtheil, welcher undurchſichtig iſt, ſtarr erſcheinen kann und ſich dann vom Dehnbaren nie bis zum Zerreiblichen entfernt, wenn er kryſtalliſirt das regelmäßige Oktaeder als Kernkryſtall zeigt, die Elektricität leitet, wenig ſpecifiſche Wärme hat, in der Regel um ſo lebhafter in dieſe Proceſſe eingreift, je ſpecifiſch leichter er iſt. Dieſes Metall iſt in der Salzbaſis mit wenigerm Sauerſtoff verbunden, welche Verbindung für ſich in Pulverform erſcheint, und meiſt durchſichtige oder durchſcheinende Kryſtalle oder Gläſer giebt, die in der Regel Iſolatoren der Elektricität ſind.

Jede Säure hingegen ſcheint einen Grundſtoff zu enthalten, der ſich mit größerm Antheil von Sauerſtoff oder mit Waſſerſtoff verbunden hat.

Ordnen wir dieſe Stoffe dem gemäß, wie ſie an der Voltaiſchen Säule aus ihren Verbindungen ausgeſchieden werden, ſo werden ſie nach demſelben Unterſchied am poſitiven Pol unter dem Sauerſtoff der Stickſtoff und die ſauern Elemente, am negativen unter dem Waſſerſtoff die baſiſchen Elemente erſcheinen.

Die Verbindungen zwiſchen dieſen Stoffen zeigen folgende Hauptſtuffen:

1) Zum Theil finden ſich Verbindungen ohne Grenzen des quantitativen Verhältniſſes der Beſtandtheile und dieſe ſind meiſt die ſchwächſten. So miſchen ſich alle Gasarten und die meiſten miſchbaren tropfbaren Flüſſigkeiten, wenn die Form der Aggregation nicht verändert wird; ſo erfolgen die meiſten Zuſammenſchmelzungen.

2) Bey andern Verbindungen gibt es einen Sättigungspunct nur für das quantitative Verhältniß eines Beſtandtheils. So geſchieht es meiſt, wenn tropfbare Flüſſigkeiten Gasarten abſorbiren oder ſtarre Körper löſen.

3) Die feſteſten Verbindungen erfolgen aber in der Regel bey genau beſtimmten Proportionen aller einzelnen in ſie eintretenden Beſtandtheile. Dahin gehören die meiſten durch Kryſtalliſation, Deſtillation und durch die faſt einzig dem Sauerſtoffgas und Chlorgas gehörende Verbrennung (d. h. die mit Entwicklung von Licht und Wärme verbundene Auflöſung) entſtehenden Verbindungen.

Für dieſe letztern proportionirten Verbindungen hat die Induction aus den Verſuchen neuerdings die überraſchend einfachen Geſetze gezeigt.

a) Jeder Stoff tritt mit einem eigenthümlichen conſtanten Miſchungsgewicht in den Proceß der Salzbildung.

b) Nur nach den kleinſten ganzen Zahlen ſind die Verhältniſſe der Miſchungsgewichte verſchiedener Stoffe in dieſen Verbindungen beſtimmt.

c) Bey Luftarten und Dünſten treten Volumina zuſammen, deren Verhältniſſe wieder durch die kleinſten ganzen Zahlen gemeſſen werden, und dabey erfolgen eben ſo einfach meßbare Verdichtungen.

d) Nur die in der elektrochemiſchen Reihe entfernt von einander ſtehenden Stoffe geben in der Regel feſte proportionirte Verbindungen.

e) Alle dieſe Verbindungen machen ſich zweytheilig und wie die Zahl der Stoffe größer wird, werden die Verbindungen ſchwächer und unregelmäßiger.

Für die Aufgabe einer Theorie aller dieſer Erſcheinungen können wir bey dem jetzigen Zuſtand der Wiſſenſchaft zwey Unterſuchungen unterſcheiden.

1) Man ſucht die Bedingungen der Entſtehung und Umwandlung der chemiſchen Verbindungen überhaupt. Hier ſcheint Berthollet an die Stelle der alten Lehre von der Wahlverwandtſchaft eine beſſere Darſtellung gebracht und den Weg zur Erklärung gezeigt zu haben.

2) Man fordert eine Theorie der proportionirten Verbindungen. Dafür iſt die Aufgabe durch die Induction auf die einfachſten Formen gebracht im Geſetz der conſtanten Miſchungsgewichte und der einfachen Verhältniſſe der Volumina bey Verbindung der Luftarten und der Dünſte. Aber hier fehlte Berthollet in den Grundbegriffen, die Unterſuchung wird einen andern Weg nehmen müſſen, ich kenne aber noch keinen Verſuch, der über die Induction hinaus hier etwas Weſentliches leiſtete.

Bergmann's Begriff der *Wahlverwandtſchaft* hat immer nur Verhältniſſe der Beobachtung bezeichnen können, und wird ſo im Gebrauch bleiben, ohne Anſprüche daran zu machen, daß er einen Erklärungsgrund andeute. Mit *Berthollet* hingegen werden wir allerdings in Rückſicht auf die Entſtehung und Umwandlung chemiſcher Verbindungen den Verlauf meiſt genügend zu erklären vermögen, wenn wir erſtlich von der Erfahrung die Kräfte als Erklärungsgründe entlehnen, welche die Formen der Aggregation beſtimmen, die löſende Kraft als Urſach des Tropfbarflüſſigwerdens, Cohäſion nach *Berthollet's* Sprachgebrauch als Urſach des Zuſammenhangs und der Starrheit, und Ausdehnungskraft als Urſach der elaſtiſchen Flüſſigkeit; wenn wir ferner mit dieſen die äußern Verhältniſſe des Proceſſes im einzelnen Fall vergleichen.

In Rückſicht dieſer äußern Verhältniſſe fragt ſich, wie genau bey dieſem oder jenem Verfahren die Beſtandtheile in Berührung kommen; mit wieviel Maſſe jeder in den Proceß tritt; unter welchen begünſtigenden oder ſtörenden Nebenwirkungen der Proceß erfolge.

Die Nothwendigkeit der genauen Berührung, um die chemiſchen Kräfte in Wirkſamkeit zu ſetzen, gibt zunächſt allen unſern chemiſchen Proceſſen die Form. Wir müſſen faſt immer Flüſſigkeiten mit in den Proceß bringen, weil dieſe allein eine flächenweiſe Berührung geben. Daher fordern die Verbindungen ſtarrer Körper entweder Löſungsmittel oder Schmelzung. So wird bey allen Proceſſen auf naſſem Wege das Löſungsmittel ſehr bedeutſam, indem es die Stoffe dichter oder verdünnter zuſammenbringt, durch ſeine eignen Kräfte dazwiſchen wirkt, nach den Verhältniſſen der Verdampfung und denen der Löslichkeit oder Unlöslichkeit theils die Kryſtalliſation, theils gradezu die Ausſcheidung befördert oder hindert. Auf trocknem Wege wirkt ähnlich die verſchiedene Schmelzbarkeit und Verdampfbarkeit der Beſtandtheile.

Die Löſungsmittel und die Wärme beſtimmen in jedem Proceſſe durch die Verdichtung und Verdünnung erſt das chemiſche Moment, mit dem die Stoffe in die Miſchung treten, ſo daß die Verdichtung für die Auflöſung wirkt, bis ſie zur Starrheit führt, durch die ſie dann die Berührungen hindert; die Ausdehnung dagegen wirkt gegen die Auflöſung, außer wiefern ſie den Zuſtand der Flüſſigkeit herbeyführt, den Druck ſich entwickelnder Dämpfe und mit der Form der ausdehnſamen Flüſſigkeit die ungehinderte Durchdringlichkeit der Stoffe (§. 97. 2.) beſtimmt. Aller chemiſche Erfolg hängt alſo noch neben der Verwandtſchaft von dieſem Spiele der Erſtarrung und Flüſſigmachung bey Verdichtung und Ausdehnung ab. Faſt alle Miſchungen ſind mit Verdichtungen verbunden, welche, wenn ſie zur Erſtarrung führen, nothwendig dem Proceß ein Ende oder eine beſtimmte Abſtuffung geben müſſen. Dazu kommt nun noch mancherley, was auf Verdichtung und Verdünnung Einfluß haben muß, wie Druck der Luft, Licht, Elektricität.

Wenn wir mit Berthollet alle dieſe Verhältniſſe genau genug beachten, ſo werden wir die einzelnen Erfolge in den Gegenwirkungen der Wahlverwandtſchaft meiſtentheils zu erklären im Stande ſeyn, nur werden ſich für die ſo einfachen Geſetze der proportionirten Verbindungen dadurch keine Gründe finden.

Der Grundbegriff bey allen dieſen Erklärungen iſt nun aus theoretiſchen naturphiloſophiſchen Gründen ſicher das chemiſche Moment, (wie Fiſcher ſehr gut Berthollet's chemiſche Maſſe überſetzt,) d. h. das Product der wirkenden Maſſen in die ſpecifiſche anziehende Flächenkraft zwiſchen zwey Stoffen. Aber dieſes chemiſche Moment wirkt hier offenbar immer nur auf eine ſehr vermittelte Weiſe.

Die Erfahrung hat wenigſtens in einigen Fällen, (bey Morveau's Verſuchen,) darauf hingewieſen, daß die im chemiſchen Moment enthaltene Anziehungskraft die Adhäſion ſo gut wie die chemiſche Auflöſung beſtimme. In Rückſicht der letztern iſt ſie aber immer ſchon als eine der höheren Urſachen in den Kräften der Flüſſigmachung, des Zuſammenhangs und der Erſtarrung mit vorauszuſetzen, und ſteht dabey immer mit andern noch weniger genau conſtruirten Urſachen in Verbindung. So erfolgen denn auch die Salzbildungsproceſſe in ihren wichtigſten Grundverhältniſſen nicht einfach nach ihrem Geſetz. Wenn man etwa Schwefelſäure, Kali oder Kalk mit Waſſer in Berührung bringt, ſo erfolgt die Auflöſung wohl dem gemäß, und überhaupt, wenn in tropfbar flüſſigem Zuſtand gebildete Säure und gebildete Salzbaſis zuſammentreffen, wird die Wirkung einfacher dieſen Anziehungen gemäß erfolgen. Ganz anders aber ſteht es mit den Grundverhältniſſen.

Ammoniak z. B. geht als eine ſtarkwirkende Salzbaſis leicht in die Salzbildung ein, es beſteht aus der Verbindung von 1 Miſchungsgewicht Stickſtoff mit 3 Waſſerſtoff, aber wir vermögen es nicht aus der Vermiſchung dieſer Luftarten zu erzeugen, ſondern bedürfen dazu ganz anderer Proceſſe. — Salpetergas mit Sauerſtoffgas in Berührung gebracht verbindet ſich auf der Stelle nach Verhältniß zu ſalpetrichter Säure oder Salpeterſäure; aber das Salpetergas ſelbſt beſteht ſchon aus 1 Miſchungsgewicht Stickſtoff und 2 Sauerſtoff, und wird doch durch die Zuſammenbringung dieſer Gasarten allein nicht erzeugt werden. Eben ſo in vielen Fällen.

Das gewöhnlichſte iſt, daß für die erſten Verbindungen, um Säuren oder Baſen zu bilden, erſt Verbrennungen erforderlich ſind, um die Auflöſung entſtehen zu laſſen. Die Miſchung von Sauerſtoffgas und Waſſerſtoffgas in gewiſſen Verhältniſſen gibt Knallluft, aber für ſich nicht Waſſer. Der kleinſte elektriſche Funke hingegen oder eine Flamme, aber nicht ein glühender ſtarrer Körper damit in Berührung gebracht, wird ſie entzünden, es wird Licht und Wärme frey und das Waſſer bildet ſich im Dunſt. Eben ſo bey der Berührung des Sauerſtoffes mit Schwefel, Kohle, den meiſten Metallen u. ſ. w., es muß eine Verbrennung eingeleitet werden, um die Verbindung zur Säure oder Baſis herzuſtellen.

Wir ſehen alſo, daß die Grundbeſtandtheile der Salze gleichſam erſt aufgeſchloſſen werden müſſen, um in den Salzbildungsproceß eingehen zu können, und dieſe Aufſchließung beſteht offenbar in veränderten Verhältniſſen der Stoffe zu gebundenem Licht, gebundener Wärme und Elektricität. Das Metall z. B. geht mit den Säuren nicht in die Salzverbindung ein, wenn es nicht zum Oxyd geworden iſt, und ſo das ähnliche.

Dieſe Verhältniſſe ſcheint mir Berthollet nicht richtig berückſichtigt zu haben. Er erklärt zwar anfangs die Verwandtſchaft ſchlechthin durch gegenſeitige Anziehung der Moleculen, nachher beſchränkt er ſich aber mehr auf die gegenſeitige Einwirkung der Säuren und Alkalien zur Bildung neutraler Salze und ſagt daher: *) „Da die wechſelſeitige Sättigung zwiſchen Säuren und Alkalien eine unmittelbare Wirkung ihrer wechſelſeitigen Verwandtſchaft iſt: ſo muß ſie als das Maaß ihrer Verwandtſchaft angeſehen werden, wenn man die reſpectiven zur Hervorbringung dieſer Wirkung nöthigen Mengen in Betracht zieht. Hieraus folgt, daß die Verwandtſchaften der Säuren gegen die Alkalien oder der Alkalien gegen die Säuren ihrer Sättigungsfähigkeit proportional ſind.“ — „Um die chemiſchen Momente zu beſtimmen, vergleiche ich die Sättigungsfähigkeiten ſowol aller Säuren gegen eine Grundlage, als aller Grundlagen gegen eine Säure.“ Berthollet mißt alſo mit ſeinem Grad der Verwandtſchaft etwas ganz anderes, als was die alte Lehre Grad der Verwandtſchaft nennt. Die alte Lehre verſteht unter Graden der Verwandtſchaft die Gewalt, mit der ſich z. B. Säuren und Alkalien in Neutral-

---

*) A. a. O. der Fiſcherſchen Ueberſ. S. 18.

ſalzen einander feſt halten und ſucht dieſe zu meſſen, theils an der Leichtigkeit, mit der die Beſtandtheile Verbindungen eingehen, theils an der Schwierigkeit, mit der ſich die eingegangenen Verbindungen wieder trennen laſſen. Darauf kommt nun Berthollet's Meſſung nach Sättigungsfähigkeiten gar nicht zurück; hier wird nicht die Bergmanniſche Verwandtſchaft, ſondern nur die Kraft der Beſtandtheile zur gegenſeitigen Neutraliſation gemeſſen, welche von der vorigen ganz verſchieden iſt.

Ziehen wir nemlich die von Richter entdeckten und vorzüglich von Berzelius beſtätigten Geſetze der proportionirten Verbindungen zu Rathe, ſo ergibt ſich, daß in Berthollet's Sinne jede Säure einen beſtimmten Grad der Verwandtſchaft, d. h. ein beſtimmtes Neutraliſationsvermögen hat, welches im Verhältniß gegen jedes Alkali daſſelbe bleibt, und eben ſo jedes Alkali hat ſein Neutraliſationsvermögen, welches im Verhältniß gegen jede Säure daſſelbe bleibt, überhaupt jeder Stoff geht in alle ſeine proportionirten Verbindungen einer Stuffe mit ſeinem conſtanten Miſchungsgewicht ein.

Z. B. es findet die Neutralität ſtatt

zwiſchen	42,5	Theilen	Ammoniak
	50,0	—	Bittererde
	71,4	—	Kalkerde
	77,7	—	Natron
	116,4	—	Kali
	190,0	—	Schwererde

und 53,8 Theilen Kohlenſäure
67,5 — Salzſäure
73,0 — Phosphorſäure
78,5 — ſchwefligter Säure
100,0 — Schwefelſäure.
135,0 — Salpeterſäure.

Aus dieſer Darſtellung läßt ſich leicht abnehmen, daß der Factor, den Berthollet fälſchlich in ſein chemiſches Moment aufnimmt, nicht das Maaß der alten Verwandtſchaft, aber auch nicht das Maaß der anziehenden Kraft ſey, durch welche ſich die Beſtandtheile in den Miſchungen einander durchdringen.

Doch ich mache dieſe Bemerkungen nicht, um mich mit Berthollet zu ſtreiten, welcher ſein Maaß des chemiſchen Momentes gewiß nicht verſucht haben würde, wenn zu der Zeit, als er ſeine Theorie bildete, die Geſetze der proportionirten Verbindungen ſo gut bekannt geweſen wären, als wir ſie vorzüglich durch Prouſt, Berzelius, Davy, Gay-Luſſac und die andern Ausbildner der Stöchiometrie kennen gelernt haben. Meine Abſicht iſt nur, das klar zu machen, daß das conſtante Neutraliſationsvermögen jedes Stoffes, wodurch ſein conſtantes Miſchungsgewicht in allen proportionirten Verbindungen beſtimmt wird, von den Kräften der Verwandtſchaft oder den urſprünglichen chemiſchen Anziehungskräften ganz verſchieden ſey.

Ob eine Verbindung zu Stande kommen kann, wie feſt ſie iſt, wie ſie wieder aufgehoben werden kann, wird durch chemiſche Verwandtſchaften, d. h. durch ſpecifiſche Anziehungskräfte beſtimmt, welche jedem Stoffe im Verhältniß gegen dieſen oder jenen andern in ſehr verſchiedenem Grade zukommen. Das Neutraliſationsvermögen, mit dem er in die proportionirten Verbindungen tritt, hängt hingegen nicht von ſeinem Verhältniß zu dieſem oder jenem beſondern Stoff ab, ſondern es iſt jedem Stoff ein conſtantes gegen jeden andern.

In Rückſicht des Einfluſſes auf die Neutralität der Verbindungen zeigt jeder Stoff durchaus daſſelbe Verhältniß gegen jeden andern; in Rückſicht des wirklichen zu Stande kommens der Verbindungen und in der Wahlverwandtſchaft zeigen ſich häufig ſpecifiſche Verhältniſſe. Z. B. die Alkalien und die Schwererde ziehen die Schwefelſäure der Sauerkleeſäure; Kalkerde und Talkerde die Sauerkleeſäure der Schwefelſäure vor. Schwefelſäure und Phosphorſäure ziehen die Kalkerde den Alkalien; Salpeterſäure und Salzſäure die Alkalien der Kalkade vor und ſo durch die unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Verhältniſſe. In Rückſicht der Neutraliſation hingegen fallen dieſe ſpecifiſchen Verhältniſſe weg, jeder Stoff hat hier ſeinen Grad des Neutraliſationsvermögens, der gegen jeden Stoff, mit dem er ſich neutral verbindet, derſelbe bleibt.

Für dieſes jedem Stoff gegen jeden andern in gleichem Maaße zukommende conſtante Neutraliſationsvermögen werden wir alſo vorausſetzen müſſen, daß es für alle in die Salzbildungsproceſſe eingehende Beſtandtheile durch ein und daſſelbe beſtimmende Verhältniß bewirkt ſey. Und welches Verhältniß iſt dieſes wohl?

Wenn wir das vergleichen, was ich vorhin die Ausſchließung der Beſtandtheile für den Salzbildungsproceß nannte, und dabey bedenken, daß die Stoffe durchweg in den elektrochemiſchen Ausſcheidungen nach derſelben Reihenfolge auftreten, nach der ſie in der Salzbildung ihre Rolle ſpielen: ſo werden wir Winterl's Hypotheſe (abgeſehen von ſeiner einſeitigen Naturphiloſophie,) ſo wie ſie den elektrochemiſchen Theorien des Ritter, Davy, Berzelius und anderer zu Grunde liegt, beytreten müſſen. Es iſt das Verhältniß zu den beyden Elektricitäten, welches das Neutraliſationsvermögen der Stoffe beſtimmt. Die Neutralitäten erfolgen durch gewiſſe Bindungen der entgegengeſetzten Elektricitäten und deren Ausgleichungen in den Miſchungen.

Dies ſtimmt denn auch vollkommen mit den von uns gefundenen allgemeinſten mathematiſch-naturphiloſophiſchen Geſetzen (§. 97. 5, A.) zuſammen. Wollen wir den chemiſchen Proceß nur durch die anziehenden Flächenkräfte jedes Stoffes im Conflict mit der Ausdehnſamkeit jedes Beſtandtheils conſtruiren, ſo zeigen ſich nur die Verhältniſſe jener loſeren Verbindungen, bey denen keine beſtimmten Sättigungsverhältniſſe vorkommen. Es erklärt ſich daraus wohl, daß ſich die Miſchung zu einem beſtimmten Grad der Dichtigkeit verdichtet und tropfbar werden kann; es erklärt ſich, daß ein Stoff, der nur in kleiner Menge zu einem andern gebracht wird, feſter gehalten wird, als die in größerer Menge hinzukommenden Theile, daß alſo die Theile immer weniger gebunden und leichter abtrennbar erſcheinen werden, je mehr man von einem Beſtandtheil beymengt, allein beſtimmte Grenzen, Stufen einfacher feſter Proportionen werden dadurch nicht beſtimmt.

Ferner da wol am Ende alle wägbare ungleichartige Maſſe an der Erde ſich in der Berührung anzuziehen ſcheint, ſo würden darin gar keine andern Bedingungen der Ausſcheidung liegen als die durch die Ausdehnſamkeit jedes Stoffes gegebenen.

Hingegen zwey Arten ſtrahlender Flüſſigkeit, die ſich in die Ferne einander anziehen, müſſen das einfache Phänomen der *Polarität und Indifferenz* zeigen (§. 97. 4., b.). In einem gewiſſen feſten Verhältniß zuſammentretend vernichten ſich die gegenſeitigen Anziehungen und Abſtoßungen, jeder Ueberſchuß der einen läßt die Spannung ihres Poles frey erſcheinen.

So wird wol Neutralität die im chemiſchen Proceß erſcheinende elektriſche Indifferenz, hingegen Acidität und Alkalität werden die entgegengeſetzten im chemiſchen Proceß erſcheinenden elektriſchen Polaritäten ſeyn.

Bey der bis jetzt noch ſo unbeſtimmten Vorſtellung von chemiſch gebundener Elektricität werden ſich aus dieſem Erklärungsgrund freylich noch keine beſtimmten Entwicklungen geben laſſen. Die Entſcheidung iſt aber beſtimmt und für die chemiſche Theorie höchſt wichtig,

1) daß wir die unmittelbar miſchenden und ausſcheidenden Kräfte der chemiſchen Verwandtſchaft von den Bedingungen unterſcheiden müſſen, welche das Miſchungsgewicht der Beſtandtheile, alſo die Neutralität der Verbindungen und die dabey ſtatt findenden Proportionen der Beſtandtheile beſtimmen; 2) daß dieſe letztern Bedingungen ihre einſt zu findende Erklärung von dem Verhältniß des elektriſchen Proceſſes zum chemiſchen zu erwarten haben.

Wir werden alſo bis jetzt die Verhältniſſe der Beſtandtheile in den proportionirten Verbindungen nur nach den Inductionen der Stöchiometrie zu erklären haben; für die Bedingungen der Möglichkeit gewiſſer Verbindungen, die Grade ihrer Feſtigkeit und alle Umwandlungen der Verbindungen in Auflöſungen und Ausſcheidungen werden wir aber auf die Geſetze von Berthollet's chemiſcher Statik zurückgewieſen.

§. 114.

Auf die mannigfaltigſte Weiſe miſchen und mengen ſich die Grundſtoffe des anorganiſchen chemiſchen Proceſſes in den freyen natürlichen Bildungen des Geſteins. Der Einfluß des vegetativen und animaliſchen Bildungstriebes auf den chemiſchen Proceß ſchützt aber daneben ſeine eigenthümlichen noch zuſammengeſetzteren und feineren Auflöſungen, bey welchen das Geſetz der zweygliedrigen Zuſammenſetzung nicht mehr gilt. Dieſe organiſchen Verbindungen entſtehen nicht nur mit Hülfe der organiſirenden Triebe, ſondern ſie können meiſt auch nur unter deren Schutz erhalten werden. Aus den Lebensverhältniſſen von Pflanze oder Thier getrennt und den anorganiſchen Gegenwirkungen ausgeſetzt werden ſie den Gährungsproceſſen unterworfen und dadurch zuletzt wieder auf zweygliedrige anorganiſche Verbindungen zurückgeführt.

In den eigenthümlichen organiſch-chemiſchen Verbindungen tritt zu den Beſtandtheilen des Waſſers und der atmoſphäriſchen Luft, zu Sauerſtoff, Waſſerſtoff und Stickſtoff vorherrſchend noch der Kohlenſtoff, welcher im Diamant den härteſten, hellſten, das Licht am ſtärkſten anziehenden Kryſtall; in der Kohle den ſchwärzeſten, am meiſten Licht verſchluckenden Körper bildet. Zu dieſen vier Stoffen kommen hier auf ſehr untergeordnete Weiſe nur noch Schwefel, Phosphor und im Thierreich vielleicht Kalk und Eiſen.

Stickſtoff gehört hier vorherrſchend dem Thierreich, er erſcheint in vegetativen Gebilden nur ſo wie ſie dem Saamen näher ſtehen oder thierähnlicher werden. Dem chemiſchen Theil nach erſcheint die Gegenwirkung von Waſſer- und Kohlenſtoff als Grundlage des vegetativen, die Gegenwirkung von Waſſer, atmoſphäriſcher Luft und Kohlenſtoff als Grundlage des animaliſchen Triebes.

Uns ſchienen oben ſchon die beyden organiſchen Naturtriebe die mächtigſten Urſachen der Ausbildung der Erdoberfläche. Sollte ihnen nicht auch urſprünglich die chemiſche Specification der irdiſchen wägbaren Stoffe gehören? Aus naturphiloſophiſchen Gründen haben wir wenigſtens jeden ſtarr erſcheinenden Stoff für zuſammengeſetzt anzuſehen.

In anorganiſchen chemiſchen Verbindungen treten noch jetzt in die vegetativen und animaliſchen Gebilde die Grundlagen aller aciden Elemente außer Boron, die Metalle der meiſten Alkalien und meiſten Erden, von den ſchweren Metallen kommen aber einzig Eiſen und Mangan vor. Werden dieſe Grundlagen nicht noch jetzt durch die Gegenwirkungen in den organiſchen Bildungen erzeugt?

Gehören dagegen vielleicht die Entſtehungen der meiſten ſchweren Metalle mit ihrer Theilung in acide und baſiſche einer Vorzeit vor der Bildung der jetzigen Urgebirge, in welcher die organiſirenden Triebe der Erde von ganz anderer Natur waren als je im Pflanzenleben und Thierleben?

d) Die morphotiſchen Proceſſe an der Erde.

§. 115.

Die morphotiſchen Proceſſe an der Erde zeigen ſich, wie mehr erwähnt, unter der Herrſchaft der drey Bildungstriebe, des *mineraliſchen*, des *vegetativen* und des *animaliſchen*.

a) Unter dem Geſetz des mineraliſchen Bildungstriebes ſtehen die mannigfaltigen Formen der Gebirgsarten und der darin enthaltenen Mineralien. Es wird aber jetzt klar ſeyn, daß das eigentlich morphotiſche Princip in allen dieſen Geſtaltungen in den mit dem Salzbildungsproceß verbundenen *Geſetzen der freyen Kryſtalliſation* liege, welche gemäß den größtentheils von Hauy entdeckten Geſetzen nach den einfachſten gradlinigen Conſtructionen der Geometrie erfolgen, ſo daß jede Miſchung beſtimmter chemiſcher Beſtandtheile ihre eigenthümliche conſtante Kerngeſtalt ihrer Kryſtalle und ihr eigenthümliches Geſetz des Durchganges der Blätter beſitzt.

So ſtehen wir hier wieder vor unſerm Hauptproblem, der Mangel ſeiner beſtimmteren Löſung verwehrt der Theorie bis jetzt gleichſam den Eingang in die irdiſche Morphologie.

b) Mit den Anfängen einer organiſch-chemiſchen Gegenwirkung ſchließt ſich in den Anfängen der Schwämme, Flechten, Conferven und Infuſorien an die freye Kryſtalliſation auch die organiſche Bildung an, gewinnt aber, ſo wie das Flüſſige mit in die Geſtaltung tritt, gleich eine ganz andere Natur, indem in die organiſche Bildung alle andern phyſiſchen Proceſſe auf eine geſteigerte Weiſe mit eintreten.

1) Der Kryſtall wird wohl durch aſſimilirende Anziehungen, aber nur durch äußere Anſätze vergrößert, im Organismus iſt immer Intusſusception, Einſaugen flüſſiger aſſimilirter Stoffe und Geſtaltung von Innen heraus.

2) Sehr mannigfaltig zeigen ſich durch Abſorption und Secretion in der Säftebildung des Pflanzen- und Thierreichs die organiſch-geſteigerten chemiſchen Gegenwirkungen.

3) Das Eigenthümlichſte der organiſchen Bildungstriebe iſt der organiſch-geſteigerte Kryſtalliſationsproceß in der gallertartigen Kryſtalliſation, der Ge-

fäßbildung, bey der die Flüſſigkeit als ſolche mit in die Geſtaltung tritt.

Mit dieſer Gefäßbildung iſt nun zugleich Bewegung der Säfte im Innern und die Form eines Proceſſes der Selbſterhaltung, der Reproduction gegeben.

4) Organiſation aus Gefäßen iſt die allgemeine Bedingung der organiſchen Gebilde, und dieſes Gefäßleben für ſich iſt das Leben der Pflanze. Ueber bloßes Gefäßleben erhebt ſich das Thierleben durch ſein eignes noch dazu kommendes Moment organiſch geſteigerter phlogiſtiſcher oder höherer phyſiſcher Proceſſe in den Erſcheinungen, welche gewöhnlich die der Irritabilität und Senſibilität genannt werden. Contractilität der Faſer ſcheint auch Pflanzenfaſern, aber Irritabilität nur der thieriſchen Faſer, der Muskelfaſer zu gehören. Die letztere erſcheint in jedem Thier unter zwey Formen. Einmal im unwillkührlichen Muskelſpiel, welches ſelbſt nach dem Tode durch galvaniſche Reize erregbar iſt, und dann im willkührlichen Muskelſpiel, indem jedes Thier durch Sinne gefaßt mit willkührlicher Bewegung ſeine noch nicht aſſimilirte Nahrung nimmt. Das letztere iſt die Senſibilität, welcher in jeder höheren Ausbildung des thieriſchen Lebens das Nervenſyſtem gehört. Wir werden in dieſen die organiſch geſteigerten Proceſſe von Licht, Wärme und Elektricität zu vermuthen haben, indem unter andern der ſie gleichſam erſetzende galvaniſche Reiz darauf hinweiſt und wir überhaupt für alle durch Nerven vermittelten Gegenwirkungen nach den

uns bis jetzt bekannten Analogien keinen andern Erklärungsgrund nennen können.

Das Gefäßleben der Pflanzen, (in welchem die Nahrung durch einen Aſſimilationsproceß aufgenommen wird,) und das mit Irritabilität und Senſibilität verbundene Gefäßleben der Thiere, (in welchem die Nahrung erſt durch innere Gegenwirkungen aſſimilirt wird,) ſcheinen zwey von einander unabhängige Triebe der organiſchen Bildung zu ſeyn, indem jede dieſer Lebensformen ihre eigne Reihe immer vollendeterer Geſtaltungen zeigt, deren Anfänge bey Infuſorien, Steinflechten und Schimmel ganz von einander getrennt ſind. In andern Formen der Conferven, Pilze und Zoophyten gehen hingegen beyde ſo in Verbindung mit einander ein, daß das Thier gleichſam nur Blüthe und Saamen an einer Pflanze wird und die zergliedernde Chemie vegetabiliſchen und animaliſchen Stoff kaum mehr zu unterſcheiden im Stande iſt.

5) Die Bildungstriebe im Pflanzen- und Thierreich erſcheinen alſo in chemiſch bedingten organiſchen Kryſtalliſationsproceſſen. Zu dem Unverſtandenen ihrer Grundgeſetze kommen aus der Betrachtung ihrer geologiſchen Verhältniſſe als noch völlig unerklärt die Feſtigkeit der Form aller Keime und der Urſprung der Keime an der Erde.

Ein unendlich-mannigfaltiges Spiel von feinen Gegenwirkungen bringt den Keim hervor und entwickelt ihn, und doch gehört dabey jeder Art von Keimen bis ins Kleinſte ihr ſo feſtes Geſetz der Geſtaltung. In jedem Stengel, jedem Auge der Pflanze, in jedem Keim im Saamenkorn oder im Ey liegt das ganze Geheimniß ſeiner Organiſation und dabey gehört jedem Keim ein ſo individualiſirendes eignes Geſetz, daß wie beſonders Köhlreuters Verſuche zeigen keine Art dauernd verändert werden kann, daß alle Abweichungen in Spielarten, Zwittern, Baſtarden und ſelbſt Misgeburten nach Blumenbach's Nachweiſungen noch ſo beſtimmte Regelmäßigkeit behaupten.

Seit Blumenbach's Unterſuchungen über den Bildungstrieb kann es keinem Zweifel unterworfen werden, daß die Keime von Pflanzen und Thieren täglich neu gebildet werden. Aber nur bey den unvollkommenſten Anfängen unter Pflanzen und Thieren geſchieht dies jetzt an der Erde frey wie bey der Bildung der anorganiſchen Kryſtalle. Alle vollendetere Keime bilden ſich nur nach den Geſetzen der Abſtammung aus lebenden Organiſmen derſelben Art, und dieſes geſchieht an der Erde immer nach einer von den zwey Regeln, entweder nach der des Augentreibens und der Verzweigung oder durch die Erzeugung von Saamen und Eyern vermittelſt des Geſchlechtsverhältniſſes. Selbſt die ohne Keime von derſelben Art ſich frey bildenden kryptogamiſchen Gewächſe, Infuſorien, Würmer und vielleicht Inſekten ſcheinen doch nur in andern Organiſationen zu entſtehen oder unmittelbar aus deren Zerſtörung hervorzugehen.

In allen Organiſationen des Pflanzenreichs und Thierreichs müſſen wir alſo den individuellen und den ſpeciellen Organiſmus unterſcheiden. Die Beobachtung gibt uns den freyen Ueberblick über die

Proceſſe des individuellen Organismus, d. h. über das Leben der einzelnen Pflanze und des einzelnen Thiers; über Erzeugung und Entwicklung eines Keimes, in der Reihenfolge des Erzeugtwerdens, Aufwachſens, Wiederabſterbens. Allein das Leben der Erde iſt eigentlich durch das Geſetz des speciellen Organismus, durch das Geſetz der Erhaltung der Arten im Pflanzenreich und Thierreich. Das Leben der einzelnen Pflanze und des einzelnen Thiers hat nur ſeine beſchränkte Reproductionskraft in ſich, deren Kreislauf der Selbſterhaltung nach und nach ins Stocken kommt und zum Stillſtand gebracht wird. Hier wird der organiſirende Trieb von einem mächtigern zerſtörenden mechaniſchen Naturtrieb beherrſcht. Hingegen die Herrſchaft der organiſirenden Triebe an der Erde wird durch den ſpeciellen Organismus durch die Geſetze der Erhaltung der Art gegründet.

Hier ſchließt ſich nun vor unſrer Beobachtung der Kreis der Erſcheinungen nicht. Die Erde ſetzt in ihren jetzigen Umwandlungen ein Leben fort, welches ihr in frühern Zeiten nach Verhältniſſen entſtanden iſt, über welche uns nicht vergönnt wurde, irgend eine Erfahrung zu machen.

In irgend einem früheren Zuſtand der Umbildung der Erdoberfläche muß die Erde ihr Pflanzenleben und Thierleben neu erzeugt haben. Wie aber dieſes an irgend einem Weltkörper geſchehen könne, davon haben wir gar keine Kenntniß.

c) Dies alles wohl erwogen, wird es uns leicht klar werden, daß ſich eine Naturlehre des Organismus, eine wahre Theorie des Pflanzenlebens und Thierlebens ſobald noch nicht wird ausbilden laſſen.

Unſre Wiſſenſchaft beſitzt in der Naturbeſchreibung von Pflanzen und Thieren erſtlich in Pflanzenkunde und Thierkunde einen großen Reichthum an Kenntniſſen ihrer verſchiedenen Arten, zweytens in der Anatomie der Pflanzen und Thiere einen großen Reichthum an Kenntniſſen über die inneren Gebilde in Pflanze und Thier, auch drittens in ſogenannter Phyſiologie des Organismus eine reiche Kenntniß der Lebensbewegungen durch alle dieſe Gebilde und beſonders von den Geſetzen der chemiſchen Umwandlung der Beſtandtheile: allein das Princip der Einheit des ganzen Proceſſes der Keimbildung und Keimentwicklung, wodurch alle dieſe Gebilde zuſammengehalten und die ſie erzeugenden und ſchützenden Lebensbewegungen an den Kreislauf ihrer Selbſterhaltung gebunden werden, hat uns noch niemand genannt.

Wir ſehen auch ſo eben, es fehlt uns ſogar für die bloße Beobachtung der Ueberblick des Phänomens in Rückſicht des ſpeciellen Organismus.

Sollen wir uns aber dereinſt einer Conſtruction dieſer Proceſſe nähern, ſo ſieht man wohl:

1) Alle an der Oberfläche der Erde vorkommenden morphotiſchen Proceſſe finden in der Unterordnung unter die allgemeinen §. 102. aufgeſtellten Geſetze ſtatt. Der Kreislauf des Waſſers, der die Quellen fließen läßt, bedingt ſo gut die hier an der Erde vorkommenden mineraliſchen als die organiſchen Bildungs-

Proceſſe. Dieſer Kreislauf des Waſſers mit dem ihm verbundenen elektriſchen Proceß ſtammt aber aus der Gegenwirkung des Sonnenlichtes mit dem Waſſer und dieſe hängt von dem jährlichen und täglichen Kreislauf der Erde ab.

2) Innerhalb dieſes ganzen Umfanges der Erſcheinungen ſind beſtimmte Erklärungen nicht eher möglich, bis vorläufig uns die Theorie des einfachſten morphotiſchen Proceſſes, des der freyen Kryſtalliſation erſt ganz gelungen ſeyn wird. Dann würde ſich die Frage ſtellen: wie kann ein ſolcher morphotiſcher Proceß organiſch werden? wie iſt ein ſich ſelbſt erhaltendes Spiel eines Geſtaltungsproceſſes möglich?

Da ergab ſich oben §. 102. 8) als das einzige uns bekannte Geſetz des Kreislaufes in phlogiſtiſchen Proceſſen das der galvaniſchen Kette, im Spiel ihrer immer neu erzeugten und wieder ausgeglichenen elektriſchen Ströme. Dieſe elektriſchen Ströme könnten ein Spiel chemiſcher Verbindungen und Wiederausſcheidungen leiten, welches ſelbſt die Bedingung eines ſich fortſetzenden morphotiſchen Proceſſes würde.

Damit allein könnten wir alſo das Verhältniß der Keimbildung und Keimentwicklung vergleichen. Die Einwirkungen des Galvanismus auf die Irritabilität und dieſes, daß die Kryſtalliſation unter Einfluß der galvaniſchen Kette in metalliſchen Vegetationen gleichſam Stamm- und Blattbildung zeigt, ermuntern der Analogie zu folgen.

Wenn die elektriſchen Ströme der galvaniſchen Kette ſo geleitet würden, daß ſie die im Contact mit dem Leiter der zweyten Klaſſe entſtehenden Oxyde wieder wegſchafften, (welches in der Pflanze durch den Desoxydationsproceß der Blätter geſchehen könnte,) und den Stoff der Leiter wieder erſetzten, ſo würde ein ſich ſelbſt erhaltender, ein organiſirter morphotiſcher Proceß entſtehen.

Sollte wohl an der Erde das morphotiſche Geſetz der Keimbildung auf dieſe Weiſe beſtimmt werden? Iſt vielleicht die Pflanze eine ſich ſelbſt erhaltende offene galvaniſche Kette, deren Wurzelpol ableitet, während der iſolirte Pol Blätter und Blüthen treibt? Iſt vielleicht das Thier eine ſich ſelbſt erhaltende geſchloſſene galvaniſche Kette, welche alſo auch ihren eigenen Magnetismus in ſich hielte?

Doch dem ſey, wie ihm wolle, wir ſehen einerſeits, daß wir ſobald noch nicht im Stande ſeyn werden, eine eigentliche Naturlehre für die morphotiſchen Proceſſe an der Erde zu entwerfen. Andrerſeits beweiſt aber auch die große Einfachheit der Kerngeſtalten aller Kryſtalle und die Verbindung derſelben mit der chemiſchen Beſchaffenheit der Körper, ſo wie die einfache Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit der Geſtaltung der Organe und der chemiſchen Veränderungen ihrer Beſtandtheile ſowol durch alle Pflanzenclaſſen als auch durch alle Thierclaſſen hindurch, daß von der Zukunft allerdings große Fortſchritte in dieſen Theorien zu erwarten ſeyen, wenn die Mathematik nur erſt einmal den Eingang in dieſe Conſtructionen gefunden haben wird.

§. 116.

1) Bey dem unermeßlichen Reichthum naturhiſtoriſcher, anatomiſcher, phyſiologiſcher, diätetiſcher, noſologiſcher und therapeutiſcher Kenntniſſe vom Pflanzen- und Thierreich mußte ſich das Bedürfniß einer ſyſtematiſchen Ueberſicht ſo gewaltſam zeigen, daß ungeachtet der Unzulänglichkeit unſerer Einſicht in den Zuſammenhang der Erſcheinungen immer neue Hypotheſen und aus dieſen Verſuche zu Theorien gewagt wurden lange vorher, ehe man ſich ruhig über die Methode dieſes Theils der Naturwiſſenſchaft und die Möglichkeit, in ihr mit Erklärungen etwas auszurichten, befragte. So wechſelten mechaniſche, pneumatiſche, chemiſche, mathematiſche und dynamiſche Theorien und Hypotheſen mannigfaltig mit einander ab, in Rückſicht auf welche in neuerer Zeit eine nur methodiſche Ueberlegung zum voraus hätte warnen können, daß mit allen ſolchen Verſuchen nichts auszurichten ſey. Endlich trat Brown mit ſeinem Syſtem auf, welches bey uns unter dem Namen der Erregungstheorie weiter ausgebildet wurde. Dabey ſcheint der große Zweck geweſen zu ſeyn: unſre phyſiologiſchen, noſologiſchen und therapeutiſchen Kenntniſſe ſyſtematiſch geordnet dem Heilverfahren zu Grunde zu liegen, ohne irgend unzuverläſſige Hypotheſen mit einzumengen.*)

---

*) Hierüber habe ich meine Meinung in einer kleinen Schrift: Regulative für die Therapeutik. Leipzig bey Hinrichs ſchon im Jahr 1803 ausgeſprochen.

Der größte Theil unſrer Naturphiloſophen und ſyſtematiſchen Aerzte blieb aber nur kurze Zeit bey dieſem Verſuch ſtehen, indem Schelling die Formen der Erregungstheorie erweiterte und in einen eignen Verſuch zur Naturphiloſophie überhaupt verwandelte, mit deſſen Ausbildung noch viele der unſern beſchäftigt ſind.

Mir ſcheinen die Sachen hier ſo zu ſtehen.

Sobald wir eine Hypotheſe als Erklärungsgrund an die Spitze einer Theorie ſtellen, ſo müſſen wir die Ausbildung einer conſtitutiven Theorie *) wagen, dieſes Verfahren taugt alſo für keinen Theil der Wiſſenſchaft, welchen wir bis jetzt nur noch nach heuriſtiſchen Maximen, alſo nach combinirenden Methoden zu behandeln im Stande ſind.

Und dies letztere trifft ſowol die Lehre von den organiſchen Bildungstrieben als überhaupt die allgemeine Naturgeſchichte der Erde, in welcher wir im Ueberblick aller phyſiſchen Proceſſe an der Erde die Einheit des Ganzen aller Gegenwirkungen an ihr verſtehen wollen. Nun lag, wenn ich recht ſehe, dem Verſuch der Erregungstheorie dieſer wichtige Gedanke zu Grunde: die Phyſiologie des menſchlichen Organismus frey von allen Hypotheſen nur nach combinirender Methode zu behandeln, und Schelling erweiterte dieſen Verſuch in ſeiner ſogenannten Naturphiloſophie bis zum Ueberblick der ganzen Natur der Erde.

Allein bey der Erweiterung der Aufgabe erkannte ſchon Schelling ſelbſt das Weſen dieſer Methoden

---

*) S. mein Syſt. d. Logik §. 127. 128.

nicht und ſo ſchlichen ſich gleich von Anfang an zwey große Fehler in dies ganze Unternehmen ein. Erſtens die nur geologiſch für die Erde bedeutſamen Vergleichungen wurden kosmogoniſch gedeutet, weil man ihre empiriſchen Reſultate für philoſophiſch hielt, und zweytens man nahm aus demſelben Grunde die leerſten Formen heuriſtiſcher Maximen für conſtitutive Principien der Naturlehre und baute daher oft das Syſtem nur mit leeren Worten fort.

Wenn ich recht ſehe, ſo muß man ſich hier leitender Maximen bedienen, welche nur Vergleichungsgründe und keine Erklärungsgründe ſind.

In manchen Gebieten der Naturwiſſenſchaft gelingt es nemlich wol, die Form zu erkennen, unter welcher die Kräfte in Gegenwirkung ſind, ohne noch die Natur dieſer Kräfte ſelbſt errathen oder gar conſtruiren zu können; die Inductionen aus der Erfahrung langen dann wol zu, um morphologiſch oder auch ſtöchiologiſch Geſetze des Proceſſes zu beſtimmen, aber ſie geſtatten uns noch nicht dieſe Geſetze mit den Principien der Dynamik und Mechanik in Verbindung zu bringen und aus dieſen zu conſtruiren. So iſt z. B. das ſogenannte Geſetz der Polarität die bloße Form der Gegenwirkung zweyer entgegengeſetzter Kräfte, abgeſehen von der Natur der im einzelnen Fall wirkenden Kräfte ſelbſt. Welches auch dieſe Kräfte ſeyn mögen, wir werden hier immer ins Unbeſtimmte voraus ſagen können, daß wo dieſe Kräfte mit gleicher Stärke zuſammen treffen, die Wirkung Null werde; daß überwiegt die eine, die Wirkung poſitiv; überwiegt die andere, die Wirkung negativ werde. Ein ähnliches Geſetz iſt das der teleologiſchen Naturbeurtheilung. Erkennen wir irgend wo einen organiſirenden Trieb als herrſchend an, ohne die in ihm wirkenden Kräfte ſelbſt zu kennen, ſo wiſſen wir doch der Form nach, daß in einem organiſchen Gebilde jeder weſentliche Theil zugleich Urſach und Wirkung iſt, daß ſich alſo die Verbindung der Theile in einem ſolchen Gebilde nach der Regel: „daß kein Theil in ihr umſonſt ſey“, müſſe vergleichen laſſen.

Eben dahin gehören alle Grundgeſetze der ſogenannten Erregungstheorie.

Es iſt aber leicht einzuſehen, daß es gar keine Bedeutung haben könne, ſolche Geſetze, bey denen ja die Natur der wirkenden Kräfte unbekannt bleibt, als eigentliche Erklärungsgründe für die Erſcheinungen geltend machen zu wollen. Sie ſind vielmehr bloße Vergleichungsgründe, ſie ſind nur regulative Principien für combinirende Methoden. Sie werden da immer und nur da mit Vortheil angewandt werden können, wo unſre Abſicht noch nicht auf die Erklärung der Erſcheinungen gerichtet ſeyn kann, wo wir uns vor der Hand mit einer Ueberſicht des Zuſammenhangs unter ihnen begnügen müſſen, indem der Naturforſcher gleichſam nur ſeinen Witz in der Vergleichung der verſchiedenen Geſtalten übt.

Allzu allgemeine und leere Formeln der Art ſind dann ſehr leicht und mit großer Willkührlichkeit anwendbar, geben aber nur ein oberflächliches loſes Spiel, womit die Wiſſenſchaft nichts gewinnt, und doch dem

Schüler die eitle Einbildung gegeben wird, als ſey er ſchon im Beſitz der Lehre, ob es ihm gleich noch ſo ſehr an Sachkenntniß fehlen mag. Das Talent des Naturforſchers für vergleichende Naturbeobachtung beſteht eben darin, recht ſpecielle, dem einzelnen Gebiet angehörende leitende Maximen aufzufinden und ſich nicht nur mit den leeren allgemeinen, überall hin paſſenden Formeln zu begnügen. Allerdings werden aber dieſe ſpeciellern Geſetze den Gehalt der Kräfte im einzelnen Proceß mit in Anſpruch nehmen und nicht ohne alle Verbindung mit Hypotheſen fortgebildet werden können. Die Hauptſache iſt hier alſo, daß die Vergleichungsgründe in den leitenden Maximen nur dann wiſſenſchaftliche Brauchbarkeit haben, wenn ſie dem Eigenthümlichen eines Erfahrungskreiſes entlehnt ſind, in dem ſie angewendet werden ſollen und für den wir bisher noch nicht im Stande ſind Erklärungsgründe geltend zu machen; ferner wenn ſie dabey in beſtimmte Unterordnung unter höhere conſtitutive Principien gebracht werden.

Der Grundfehler der hier zu tadelnden naturphiloſophiſchen Verſuche iſt nemlich, daß man in ihnen unabhängige leitende Maximen braucht und ſie mit den wahren Grundgeſetzen der Wiſſenſchaft verwechſelt. Dieſer Fehler iſt derſelbe, den Kant gegen die Metaphyſik des Leibnitz als Amphibolie der Reflexionsbegriffe nachgewieſen hat und deſſen Gründe ich im §. 111. meiner Kritik der Vernunft im Allgemeinen gezeigt habe. Wer dieſe Amphibolie nicht zu vermeiden weiß, der muß am Ende meinen, in den leerſten mathematiſchen und logiſchen Formeln die Hauptwahrheiten der Naturwiſſenſchaft zu beſitzen. So ſind denn wirklich leere Formeln, wie z. B. Jedes Ding hat zwey Seiten; drey Seiten; vier Seiten; — Jedes Ding hat Anfang, Mittel und Ende; — Alle Dinge ſind gleichartig und ungleichartig; poſitiv und negativ; — haben innere und äußere Verhältniſſe; — haben Gehalt und Form, — für Principien der Naturlehre angeſehen worden. Dieſer Fehler iſt ſchon ſehr alt. Jenes Pythagoräiſche: Gegenſätze ſind die Principien der Dinge, und das: μονάς, δυάς καὶ τριάς, oder die Angabe des Ariſtoteles: ὕλη, εἶδος und στέρησις ſeyen die Principien der Naturlehre, ſo wie ſo manches andere, unterliegen demſelben Tadel. Mit Sicherheit kann ſich nemlich niemand von dieſer Amphibolie befreyen, wenn ihm der Unterſchied zwiſchen den analytiſchen und den ſynthetiſchen Erkenntnißformen nicht ganz klar geworden iſt.

Dieſem gemäß wiederhohle ich gegen die Bemühungen in der Schellingiſchen Schule den Vorwurf, daß ſie den leerſten allgemeinen Vergleichungsformeln ein viel zu großes Vertrauen geſchenkt und damit dann ſehr unſichre, der allgemeinen Naturgeſchichte der Erde gehörende Hypotheſen verbunden hat, endlich aber, was das Nachtheiligſte iſt, daß ſie dieſe leeren und unzuverläſſigen Vergleichungsformeln für Grundgeſetze der Naturphiloſophie hält.

Dem Studium der Mathematik und aller gründlichen theoretiſchen Naturforſchung iſt dadurch bedeutend geſchadet worden.

2) In Rückſicht auf unſern Fall der telluriſchen Organologie wollen wir gern das erfreuende Spiel für die Phantaſie anerkennen, ſich gleichſam auf den Standpunct der frey geſtaltenden Natur zu verſetzen und in Verwandtſchaft und Gegenſätzen allſeitig, ſowol die Theile eines Organismus als die unermeßliche Fülle verſchiedener Geſtalten im Pflanzen- und Thierreich mit einander zu vergleichen und daraus Verſuche zu natürlichen ſyſtematiſchen Zuſammenſtellungen zu machen. Nur bitten wir die nur ſcheinbaren naturphiloſophiſchen Einleitungen und Begründungen weg zu laſſen und neben dieſen halbdichteriſchen Auffaſſungen des Erdenlebens das Bedürfniß und die ſtrengeren Anforderungen der beſchreibenden und erklärenden Wiſſenſchaft nicht zu verkennen.

Was hier die *Naturbeſchreibung* in der Organologie betrifft, ſo habe ich ſchon §. 5. zu zeigen geſucht, wie die ſtreng ausgebildeten, von allem Unſichern der Kennzeichen und allen Hypotheſen befreyten *Klaſſenſyſteme nach äußern Kennzeichen* der Wiſſenſchaft weſentliches Bedürfniß bleiben, damit man nur jedesmal wiſſen könne, wovon dann die Rede ſey. Dies iſt hier das erſte Bedürfniß für die ſyſtematiſche Wiſſenſchaft, der eigentliche Reichthum der Lehre wird aber immer in der *ausführlichen Naturbeſchreibung* aller ihrer einzelnen Gegenſtände beſtehen.

Was ferner die Vorbereitung zur *Naturlehre* in der Organologie betrifft in phyſiologiſchen und den damit verbundenen noſologiſchen und therapeutiſchen

Verſuchen: ſo wird wol klar ſeyn, daß die empiriſchen Schulen für große Perioden in der Geſchichte der Wiſſenſchaft immer den beſſern Ruhm davon tragen, die rationellen Syſteme hingegen nur ein der Mode unterworfenes Spielzeug auf den Univerſitäten bleiben werden, ſolang es nicht gelingt, die rationelle Behandlung der Wiſſenſchaft andauernd von dem Einfluß allzu unſichrer Hypotheſen und von dem nur täuſchenden Gebrauch allzu allgemeiner Vergleichungsformeln zu befreyen.

Zu dieſem Ziel ſollten die neueren rationellen Verſuche zur Phyſiologie in der Ausbildung der Erregungstheorie dienen, indem man anſtatt beſtimmter Hypotheſen, (wie die der humoralpathologiſchen, nevropathologiſchen, iatromathematiſchen, iatrochemiſchen u. a. Schulen,) eben nur die Geſetze der Form des organiſchen Lebens als leitende Maximen für ſyſtematiſche Vergleichungen zu Grunde legte, und damit aus dem Gehalt der Phyſiologie immer beſtimmtere Regulative zu verbinden ſuchte.

Soll dieſer Entwurf mit Glück verfolgt werden, ſo wird alſo alles darauf ankommen, daß man die Grundform dieſes ganzen Syſtems als eine bloße logiſche für ſich leere Form anerkennt, welche nur die Form der Wechſelwirkung im Organismus ohne die organiſchen Kräfte ſelbſt in Anſpruch zu nehmen, als Regulativ aufſtellt, und daß man damit keine Anſprüche macht, eine naturphiloſophiſche Theorie zu geben.

Die Grundbegriffe dieſer Form der organiſchen Wechſelwirkung werden dann ſeyn Selbſterhaltung (oder Reproduction) und Erregbarkeit. Selbſterhaltung oder Reproduction ſeiner ſelbſt iſt das, was den Proceß der Bildungstriebe im Pflanzenleben und Thierleben zum Organismus macht. Nun ſind andere Naturtriebe von der Beſchaffenheit, daß die Wiederkehr der Bewegungen in ihrem Proceß oder die Selbſterhaltung des Proceſſes nur von innern Gegenwirkungen des Syſtems abhängt; ſo reproduciren ſich die Schwingungen des einmal gehobenen Pendels, ſo führt der Proceß den Planeten, der einmal ſeine Tangentialgeſchwindigkeit erhalten hat, von Sonnennähe zur Sonnenferne und zur periodiſchen Wiederkehr.

Hingegen die Proceſſe im Pflanzenleben und Thierleben konnen ſich durch ihre innern Gegenwirkungen allein nicht fortſetzen, ſondern bedürfen täglich neuer Anregungen durch Wechſelwirkung mit dem Aeußern, durch Gegenwirkung mit Nahrungsſtoff und Luft. Die ſogenannte Lebenskraft in Pflanze und Thier iſt keine ſelbſtſtändige Kraft, ſondern nur ein erregbarer Lebenstrieb, der beſtändig fortgeſetzte äußere Reize braucht, um die Lebensſpiele ſeiner Selbſterhaltung zeigen zu können.

Durch die nach ihren eigenen Geſetzen erfolgenden bildenden Gegenwirkungen im Innern dieſer Organismen verbunden mit einem beſtimmten Maaß der äußern Anregungen gibt ſich dieſes Leben in Pflanze und Thier ſelbſt ſeinen Lebenstrieb der Selbſterhaltung oder der Stärke der Geſundheit. Für jeden Verſuch zur Phyſiologie des Organismus, der nach heuriſtiſchen Maximen unternommen werden ſoll, ſind alſo dieſe Begriffe von der Form der organiſchen Wechſelwirkung die Grundbegriffe und zwar ſo wie ſie ſich um den Begriff der Kraft der Geſundheit als Kraft der Selbſterhaltung ordnen, nach den verſchiedenen Normen der innern Gegenwikungen ſowohl als der äußeren Reizungen.

Andere einzelne Gegenſätze, wie z. B. die der Spannung und Abſpannung der Muskeln oder der Syſtole und Diaſtole, wie das Schema der Polarität entgegengeſetzter Factoren, von dem wir gefunden haben, daß es eigentlich den elektriſchen Proceſſen gehöre, und wie ſo manche andere, werden nur auf untergeordnete Weiſe gebraucht werden können, indem ſie nur für einzelne Theile des organiſchen Lebens die Form beſtimmen. Polarität entgegengeſetzter Factoren iſt nemlich, wie mehr erwähnt, an ſich eine allzu allgemeine leere Formel, welche für das Ganze des organiſchen Proceſſes in Pflanze und Thier gar nicht paßt. Dieſe Formel benennt nur Verhältniſſe der Indifferenz oder Neutralität, hingegen in den organiſchen Proceſſen gleichen die entgegengeſetzten Factoren ihre Wirkungen bei normaler Gegenwirkung nicht zur Null, ſondern zu dem rechten Maaße poſitiver Lebensäußerungen als normaler Erregung und mit dieſer zu einem poſitiven Lebenstrieb der Selbſterhaltung oder der Stärke der Geſundheit aus.

Ich habe zuvor beyſpielsweiſe auch Haller's Irritabilität oder Muskelkraft erwähnt, um durch dies Beyſpiel eine andere Warnung klarer zu machen. Dieſe eigenthümliche zitternde und ſchwingende Beweglichkeit der Muskelfaſer wird durch die Erfahrung als eine der wichtigſten thieriſchen Lebensfunctionen beſtimmt, und gehört, ſo weit wir ſehen, nur dem thieriſchen Leben. Von ihr hängt unmittelbar die Anſpannung und Erſchlaffung der Muskeln, mittelbar das Spiel des Pulsſchlages, der Gegenſatz der Streckmuskeln und Beugemuskeln und ſo viel anderes ab. Ja da dieſe Beweglichkeit die einzige iſt, welche dem Willen Folge leiſtet, ſo wird uns ihr Spiel von Hebungen und Senkungen äſthetiſch das Eigenthümliche einer belebten Bewegung im Gegenſatz der todten, es beſtimmt für die belebte Bewegung im Rhythmus den Wechſel der Arſis und Theſis, des guten und ſchlechten Takttheiles. Wie ungeſchickt iſt es nun nicht, dieſes ſo ſpecificirte Eigenthum thieriſcher Lebensfunctionen nur mit einem allgemeinen mathematiſchen, überall anwendbaren Unterſchied benennen oder wol gar naturphiloſophiſch erklären zu wollen? Und dennoch wie wiederhohlt iſt nicht dieſen Begriffen der unbeſtimmte allgemeine mathematiſche Unterſchied von Zuſammenziehung und Ausdehnung (Contraction und Expanſion) gleichſam als naturphiloſophiſcher Erklärungsgrund untergeſchoben worden?

Solche Verwechſelungen eigenthümlicher Begriffe eines beſtimmten Theils der Naturlehre mit allgemeinen formalen Begriffen ſind die Krankheit der ſogenannten *Schellingiſchen* Naturphiloſophie, deren Uebertreibungen endlich den geſunden wiſſenſchaftlichen Geiſt in allen erklärenden Theilen der Naturwiſſenſchaften ertödten müßten, indem der Schüler die ganze Aufgabe der Erklärung von Naturerſcheinungen nicht mehr kennen lernt und anſtatt deſſen mit einigen witzigen Vergleichungen abgefunden wird.

Wir müſſen dagegen für jeden Theil der Naturwiſſenſchaften, der bis jetzt nur nach combinirenden Methoden ausgebildet werden kann, fordern, 1) daß er nach einer klaren Ueberſicht des Ganzen der Wiſſenſchaft dieſem Ganzen ein- und untergeordnet und ſo mit den mathematiſchen Theorien in Verbindung geſtellt werde; 2) daß man ſich durch dieſe Ueberſicht über die allein in ihm zuläſſigen Erklärungsgründe orientire; 3) daß man dieſem gemäß die leitenden Maximen in ihm zwar ſo allgemein als möglich nehme, ſie aber doch nur *ſeinem eigenthümlichen Erfahrungskreis* entlehne.

Was nun dann insbeſondere die Aufgabe der irdiſchen Organologie betrifft, ſo ſcheint es mir nothwendig, als leitende Maxime jenen Grundgedanken der Erregungstheorie, nemlich die Anordnung der Unterſuchung in der Phyſiologie der Pflanzen und Thiere nach dem Begriff eines *erregbaren ſich ſelbſt erhaltenden Lebenstriebes*, beyzubehalten. Denn durch dieſe leitende Maxime allein wird die *Einheit des ganzen organiſchen Proceſſes* als Princip der Unterſuchung anerkannt, ſo weit wir auch von der Entdeckung ihres Geſetzes entfernt ſeyn mögen.

Nur unter dieſem ordnenden Gedanken können wir den unendlichen Reichthum der Erfahrungen zu einem Ganzen verbinden, der ſonſt nur in lauter zerſtreuten Einzelnheiten aus einander geworfen bleibt. Mögen noch ſo genau chemiſch die verſchiedenen Beſtandtheile einzelner organiſcher Gebilde und der Ausſcheidungen durch ſie nachgewieſen werden, der organiſch-chemiſche Proceß kann losgeriſſen von der Einheit des ganzen Lebens im Organismus gar nicht einmal als ein eigner phyſiſcher Proceß gedacht werden. Wir dürfen alſo durchaus keine chemiſchen Principien zu den oberſten leitenden Maximen in der Phyſiologie machen. Eben ſo einleuchtend iſt aber, daß daſſelbe auch gelte von allen mechaniſchen Nachweiſungen deſſen, wie die organiſchen Gebilde aus einfachen Faſern und aus Bläschen des Zellgewebes zuſammengeſetzt ſeyen, wie die Organe gegenſeitig an einander gefügt und durch den Säfteumtrieb und im Thier durch die Nerven mit einander verbunden ſeyen. Denn für den organiſchen Proceß gilt durchaus das Princip des Ariſtoteles: Das Ganze iſt nothwendig früher als der Theil. Nur wer hier das Princip der Einheit des Lebenstriebes verſtünde, würde auch die Bedeutung der Theile vollſtändig anzugeben vermögen; durch die bloße Zuſammenſetzung der Theile kann hier niemand das Ganze begreiffen. Haben wir alſo gleich noch kein Princip, nach dem ſich die Einheit dieſes Ganzen erklären läßt, ſo müſſen wir doch wenigſtens die zerſtreuten Beobachtungen unter die eine leitende Maxime zuſammenordnen, welche dem Begriff jener organiſchen Einheit ſelbſt entlehnt iſt.

§. 117.

Mit dieſen methodiſchen Regeln für die combinirende Naturbetrachtung wird ſich der Kreis derjenigen Unterſuchungen ſchließen, welche wir uns hier zum Zweck geſetzt haben und welche mit Recht naturphiloſophiſch genannt werden dürfen. Allen weitern Entwicklungen der Naturlehre liegt die allgemeinſte philoſophiſche Naturgeſetzgebung zu Grunde; wir waren hier bemüht, deren Principien eng und feſt genug ſowol mit den Principien der mathematiſchen Entwicklung als mit denen der Induction aus der Erfahrung zu verknüpfen.

Die weitern Entwicklungen ſelbſt werden aber nicht mehr von der Philoſophie dürfen in Anſpruch genommen werden: ſie haben nur theils mathematiſchen, theils empiriſchen Methoden zu folgen.

Ueberdenken wir nun nochmals die Ergebniſſe aller vorſtehenden Vergleichungen der reinen Theorie mit der Erfahrung, ſo finden wir uns zu den Sätzen zurückgeführt, welche wir ſchon §. 3. ausgeſprochen haben. Die ganze auf Erfahrung ruhende äußere Naturlehre theilt ſich uns nach dem jetzigen Zuſtand der Ausbildung der Wiſſenſchaft in zwey große Theile, von denen der erſte gewöhnlich die Experimentalphyſik genannt wird, der andere aber die weitere Ausführung der Stöchiologie und Morphologie oder die telluriſche Chemie und telluriſche Morphologie in ſich enthält.

In der Experimentalphyſik nemlich erfolgt bey den Lehren von der Schwere, dem Licht und der Wärme, der Elektricität und dem Magnetismus, dem Zuſammenhang, der Elaſticität u. ſ. w. wenigſtens die Auffaſſung der Erſcheinungen nach Methoden der angewandten Mathematik; hingegen die Verſchiedenheit der Stoffe in der Chemie iſt ganz erfahrungsmäßig zu faſſen und läßt bis jetzt gar keine mathematiſche Conſtruction zu; davon aber ſind alle Beobachtungen in der telluriſchen Morphologie mit abhängig.

Dieſer zweyte Theil kann alſo nur nach empiriſchen Methoden ausgebildet werden, und in Rückſicht der Naturlehre nur nach combinirenden Methoden ohne alle conſtitutive Theorie. Die Aufgabe der Naturlehre (im Gegenſatz der Naturbeſchreibung) an dieſe Unterſuchungen wäre nun aber der ganz empiriſche Theil jener oben (§. 107.) genannten Geologie oder allgemeinen Naturgeſchichte der Erde. Soll aus dieſem Kreis von Beobachtungen eine gewiſſe Einheit und Vollſtändigkeit der ſyſtematiſchen Ueberſicht erhalten werden, ſo kann die Hoffnung dazu einzig auf der Vergleichung der makrokosmiſchen Erſcheinungen mit den mikrokosmiſchen beruhen, d. h. mit andern Worten darauf, daß die Wechſelwirkung der Kräfte und Naturtriebe, durch welche die Lebenseinheit des menſchlichen Organismus beſtimmt wird, auch die Verhältniſſe alle bedingt, nach denen wir überhaupt die Gegenwirkungen in der Welt wahrzunehmen vermögen.

Da aber die *eigenthümlichen* leitenden Maximen, vermittelſt denen hier das Syſtem gebildet werden muß, ganz aus der Erfahrung entſpringen, ſo können ſie für ſich den Verſuchen zu Theorien durchaus keine feſte Grundlage geben, neue Entdeckungen können uns jedesmal das ganze Gebäude wieder umwerfen und die Ausführung jedes Verſuches bleibt ein innerhalb beſtimmter Schranken willkührliches Spiel des Witzes und Scharfſinns.

Jeder ſichre wiſſenſchaftliche Gebrauch der Inductionen bedarf nemlich philoſophiſch oder mathematiſch begründete leitende Maximen, damit die Inductionen *rationell* werden und nicht bloß *empiriſch* bleiben;*) die leztern geben in der That nicht Wiſſenſchaft, ſondern nur Spiele zur Unterhaltung.

So wird die allgemeine Naturgeſchichte der Erde eine reiche und herrliche Wiſſenſchaft, wenn wir ſie vorzüglich nach *Humboldt's* Beyſpiel über den Grundlagen der mathematiſchen Theorie der Erde auszubilden verſuchen und keine größere theoretiſche Ausbildung der Lehre erzwingen wollen, als ſich bis jezt ohne willkührliche Hypotheſen erreichen läßt.

Ein durchgreifender Verſuch würde mathematiſche Geonomie, die Lehren der ſogenannten phyſiſchen Geographie, Gebirgskunde, Mineralogie und Organologie, ſo weit wir in allen dieſen Lehren noch Erklärungen der Erſcheinungen verſuchen können, in ein Ganzes zu verbinden haben.

---

*) S. mein Syſt. d. Log. §. 103.

Mit den letzten Theilen dieſer Aufgabe treffen wir dann auf das, was in der Schellingiſchen Schule Naturphiloſophie genannt wird. Allein die hier ſeit Schelling's und Steffens erſten Verſuchen ſo vielfach ausgebildete Lehre iſt, wie mir ſcheint, gerade nur der Verſuch, die telluriſche Stöchiologie und Morphologie theoretiſch und doch losgeriſſen von ihren mathematiſchen Grundlagen zu behandeln, indem ein philoſophiſcher Irrthum hoffen ließ, man könne mit der bloßen Beyhülfe einiger metaphyſiſchen Formeln von der ewigen Einheit aller Dinge hier ſchon zu einer vollſtändigen Theorie gelangen.

Die Irrigkeit der letzten Vorausſetzung habe ich nachgewieſen und will nun auch noch über die wahre empiriſche Grundlage dieſer Syſteme zu verſtändigen ſuchen.

Die Möglichkeit, einem nur erfahrungsmäßig gegebenen Ganzen eine theoretiſche Geſtalt durch ſchicklich gewählte Hypotheſen zu geben, beruht darauf, daß uns die Erfahrung ſelbſt für das große Ganze auf wenige und beſtimmte Verſchiedenheiten hinweiſt. Dies iſt nun hier entſchieden der Fall.

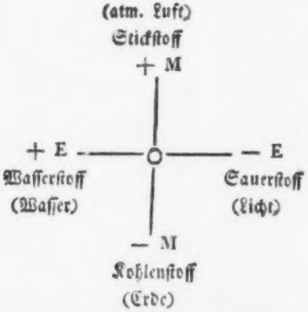
1) Für die Morphologie treten ſo beſtimmt die drey Arten der mineraliſchen, vegetativen und animaliſchen Bildung neben einander.

Durch die Beſtimmtheit, mit welcher die Natur ſelbſt uns die Verſchiedenheit ihrer Kryſtallformen, Pflanzenarten und Thierarten vor das Auge ſtellt, wird der Menſch gleichſam gezwungen in der Naturbeſchreibung dieſer Geſtalten zu ſyſtematiſiren. Allein zur Naturlehre würde ihn das ſchwer zu faſſende Geſetz der Bildung und Umbildung ſo ſchnell nicht führen, wenn ſich dafür nicht die einfacheren Unterſcheidungen der Stofflehre von ſelbſt zu Grunde legten.

2) In der Stöchiologie führen ſich nemlich die Hauptverſchiedenheiten der chemiſchen Grundſtoffe auf wenige ganz allgemeine irdiſche Verhältniſſe zurück. Wir ſahen oben in der organiſchen Chemie Sauerſtoff, Waſſerſtoff, Stickſtoff und Kohlenſtoff die Hauptrollen ſpielen und finden dieſe zugleich in nahen Verhältniß zu Licht, Waſſer, atmoſphäriſcher Luft und der Form der Aggregation in ſtarren Körpern.

Wollen wir alſo zu den natürlichen Syſtemen der Naturbeſchreibung von Mineralien, Pflanzen und Thieren einen Erklärungsgrund hinzuſuchen, warum ſich hier Geſtalt und Art grade ſo finden, wie ſie die Beobachtung zeigt, ſo werden wir bis jetzt die Hypotheſen dafür nur jenen chemiſchen Grundſtoffen und deren allgemeinſten Verhältniſſen entlehnen können, dabey aber an ganz unſichere empiriſche Inductionen gebunden bleiben.

Daher liegen die weſentlichen Grundlagen aller jener ganz empiriſchen Theorien in dieſem Schema.



Nemlich, alle Gegenwirkungen an der Erde ſind gegeben durch die vom Sonnenlicht vermittelten Gegenwirkungen zwiſchen der Atmoſphäre, dem Waſſer und der Oberfläche des feſten Kerns der Erde.

3) Das Princip aller *Belebung* iſt dabey im Proceß der Einwirkung des *Sonnenlichtes* auf das *Waſſer* enthalten, denn alles hängt von dem großen Kreislauf des Waſſers ab. Mit dieſem Proceß iſt aber, wie die Witterungskunde zeigt, und die Chemie beſtätigt, der *elektriſche Gegen~~en~~ſatz* herbeygeführt, und der *Magnetismus* wird nach *Oerſteds* Verſuchen durch eine transverſale Gegenwirkung der Elektricitäten bewegt.

4) Das Princip der beſtimmten *Geſtalten* liegt hingegen in der Verſchiedenartigkeit der anderweiten chemiſchen Stoffe an der Erde, wie die Kryſtallehre zeigt, und die organiſche Chemie läßt darin den Ge-

genſatz des Stickſtoffes und Kohlenſtoffes als den Hauptgegenſatz hervortreten.

5) Der elektriſche Gegenſatz für ſich vermittelt die Geſtaltungen des mechaniſchen Naturtriebes im Mineralreich, wie ſich oben ergab.

6) Der offene Kreis durch Waſſerſtoff, Kohlenſtoff und Sauerſtoff gibt den vegetativen Naturtrieb im Pflanzenreich; dies folgt aus den Stoffbildungen der organiſchen Chemie und daraus, daß in der Pflanze Ernährung von Außen nach Innen und Aufſteigen der Säfte gegeben iſt.

7) Der geſchloſſene Kreis durch alle Elemente gibt den animaliſchen Naturtrieb des Thierreichs, wie wieder die Stoffbildungen der organiſchen Chemie, die Ernährung von Innen nach Außen, die Reſpiration und der Kreislauf der Säfte ausweiſen.

Man wird finden, daß dieſe ganz empiriſchen Inductionen, ſie mögen nun ſo viel oder wenig gelten als es ſich trifft, allen ſogenannten naturphiloſophiſchen Syſtemen der Schellingiſchen Schule zu Grunde liegen, ſobald man dieſe Syſteme von ihren metaphyſiſchen Formeln entkleidet. Man wird dann zugleich finden, daß die Anwendung dieſer Hypotheſen auf die einzelnen Theile der Naturbeſchreibung von Mineralien, Pflanzen und Thieren und die Ausführung der Erklärungen im höchſten Grad willkührlich und größtentheils Spiel der Phantaſie bleibt, welches zur Unterhaltung einem jeden nach ſeiner Weiſe gegönnt ſeyn kann, worüber zu ſtreiten aber nicht der Mühe lohnt.

Für die Fortbildung der Wiſſenſchaft wird indeſſen der Irrthum, welcher den Werth dieſer Art von Betrachtungen überſchätzte, immer den Vortheil bringen, daß man in der Naturgeſchichte unzählige kleine Analogien mit großem Eifer aufſucht, welche ſonſt wol noch unbeachtet geblieben ſeyn würden.

Druckfehler und Verbeſſerungen.

Seite 33 Zeile 1 a. Gebrauch abſtracten lies Gebrauch von abſtracten.
— 61 — 11 v. o. Von lies Vor.
— 61 — 12 v. o. Von lies Vor.
— 68 — 15 v. o. noch lies nach.
— 70 — 5 v. u. ſein Element lies ſeine Elemente.
— 87 — 3 v. o. , allein lies . Allein.
— 91 — 9 v. u. log. x^n lies n log. x.
— 147 — 6 v. o. $d + x = y - x$ lies $d + x = y + x$.
— 159 — 14 v. o. entwickette lies entwickele.
— 177 — 8 v. u. $\overset{-1}{M} . \frac{A-(m-1)}{m} x^m$ ſtünde beſſer $\overset{-1}{R} . \frac{A-(r-1)}{r} x^r$
— 183 — 5 v. o. Reihe lies Reihe = A.
— — — 6. v. o. oder A fällt weg.
— 194 — 8 v. o. entwicklungsfähige lies brauchbare.
— 201 — 5 v. o. graden Exponenten lies graden oder irrationalen Exponenten.
— 202 — 4 v. o. iſt fortzufahren:

Hier kann m jeden auch irrationalen Werth haben. Wenn a oder cos. φ negativ ausfallen, ſo bleibt zwar $\sqrt[2n]{a}$ und $\sqrt[2n]{\cos. \varphi}$ unmöglich, allein wir haben $\sqrt[m]{-a} = \sqrt[m]{a} . \sqrt[m]{-1}$ und $\sqrt[m]{-\cos. \varphi} = \sqrt[m]{\cos. \varphi} . \sqrt[m]{-1}$. Ferner $(-1) = \frac{1}{4}(1 + \sqrt{-1})^4$, folglich $(-1)^m = 4^{-m} . (\cos. 45^\circ)^{-4m} (\cos. 4m . 45^\circ + \sin. 4m . 45^\circ . \sqrt{-1})$. Es bleibt alſo auch hier nur $\sqrt{-1}$ als eingebildete Formel ſtehen.

— 210 — 7 v. u. $\frac{d^2\varphi(y)}{dy^2}$ lies $\frac{1}{2} \frac{d^2\varphi(y)}{dy^2}$.
— 216 — 2 v. u. $\overset{n-1}{A} = -\overset{1}{a}\overset{n}{A} - \overset{2}{a}\overset{n-2}{A} \ldots$ lies $\overset{n+1}{A} = -\overset{2}{a}\overset{n}{A} - \overset{3}{a}\overset{n-1}{A} \ldots$

Seite 227 Zeile 8, 10 u. 12 v. o. $a+b\sqrt{a}$ lies $c+b\sqrt{a}$.

— 233 — 12 v. o. g^{m-1} lies ag^{m-1}

— 244 — 2 v. u. bey den lies beyder.

— 250 — 5 v. u. welchen lies welcher.

— 304 — 15 v. o. unendlich kleinen fällt weg.

— 305 — 9 v. o. Arbogeſt lies Arbegaſt.

— 319 — 7 v. u. $)\frac{1}{4}$ lies $\frac{1}{2})$.

— 321 — 5 v. u. $(1+Dy)^i$ lies $(1+\Delta y)^i$ und c^{iDy} lies e^{iDy}.

— 321 — 2 v. u. Saldner lies Soldner.

— 326 — 3 v. o. $\left(\frac{n}{a-1}\right)$ lies $\left(\frac{n}{\frac{n}{a-1}}\right)$

— 339 — 7 v. u. Qdx lies Pdx.

— 360 — 8 v. u. Ab lies AB.

— 361 — 14 v. u. eigentlich fällt weg.

— 380 — 11 v. o. b lies d und ab lies ad.

— 390 — 10 v. u. die Grundfläche lies der Grundfläche.

— 391 — 10 v. o. $\frac{1}{2}\pi b^2$ lies $\frac{1}{4}\pi b^2$ u. $\frac{1}{4}b^2$ lies $\frac{1}{8}b^2$.

— 403 — 11 v. o. Kräften lies Kräfte.

— 407 — 13 v. o. CD lies C.

— 461 in Figur 10 fehlt zwiſchen P und S der Buchſtabe A.

— 465 Z. 7 und 8 v. o. und das Zeichen im erſten Glied zu ändern — fällt weg.

— 469 — 2 v. o. unendlich werden und — fällt weg.

— 499 — 3 v. u. $\frac{1}{3}\pi \log.$ lies $\frac{2}{3}\pi \log.$

— 511 — 13 v. o. lies:
in relativer Ruhe ſind oder ſich mit gleicher Geſchwindigkeit in entgegengeſetzter Richtung bewegen.

— 529 — 4 v. o. $ds \,.\, dv$ lies $ds \,.\, \partial v$.

— 575 — 9 v. u. AB lies Ab.

— 577 — 3 v. o. dieſe Kraft lies die augenblickliche Beſchleunigung durch dieſe Kraft.

Die Lehren
der
Liebe, des Glaubens und der Hoffnung,

oder

die Hauptſätze der Tugendlehre und Glaubenslehre,

für den

ſpätern Unterricht an Jünglinge und Mädchen geordnet

von

Jakob Friedrich Fries.

> Ihr Lieben, laſſet uns unter einander lieb haben: denn die Liebe
> iſt von Gott, und wer lieb hat, der iſt von Gott geboren,
> und kennet Gott. Wer nicht lieb hat, der kennet Gott nicht:
> denn Gott iſt die Liebe. 1. Joh. 4, 7. 8.

Heidelberg,
bey Chriſtian Friedrich Winter.
1823.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Meiner Frau

Eleonore Amalie Charlotte
geb. Leporin,

und meiner Schweſter

Chriſtiana Eliſabeth
verwitt. Hofräthin Schmidt, geb. Fries

zugeeignet.

Euch, Ihr Lieben, muß ich vor Allen dieſe Blätter, denen unſre gemeinſchaftliche häusliche Vorſorge das Entſtehen gab, mit dankbarer Liebe überreichen. Euch, Ihr Lieben, die Ihr unſern Kindern treu und fromm die ſo früh verlorne Mutter erſetztet; Euch, Ihr Lieben, die Ihr unſern Kindern die verlorne Mutterliebe wieder gabet, die Ihr unſre Kinder die reine Liebe lehrtet, in ihnen die auflebende pfleget und leitet!

Ihr ſagt es mit mir: im Menſchen bleibt die feſte, ernſte Kraft des Willens roh, die gründlichſte Einſicht leer und bedeutungslos, der feinſte Geſchmack kalt, wenn nicht allen dieſen erſt aus der innerſten Tiefe des Gemüthes die Wärme und das Leben der Frömmigkeit und reinen Liebe geweckt wird. Ihr ſagt es mit mir: daß das geſunde Herz nicht von ſchmachtender und klagender, ſondern von heiterer und freudiger frommer Liebe bewegt wird. Ihr ſtrebt mit mir in dieſem Geiſte unſre Kinder zu führen.

Wird aber dem nicht die freundlichſte Gabe Gottes im Erdenleben, dem er gewährt: auf ſeiner irdiſchen Blumenflur die ſchönſten Blüthen zu pflegen, jene Blüthen, die nur dem ewigen Lichte, welches allein das Geiſtesauge ſieht, entgegenblühen, — die heitre, fromme Liebe im Kindesherzen!

Darum wohl, Ihr Lieben, laßt mich in dieſer Gottesverehrung Euch verbunden bleiben!

Vorrede.

Der Verfaſſer entwarf dieſe Schrift zunächſt als Leitfaden zur Unterweiſung ſeiner eignen Kinder. Er beabſichtigte dabey eine durchaus gemeinverſtändliche, gutgeordnete und vollſtändige Ueberſicht der Lehren von Tugend und Frömmigkeit, ſo wie dieſe der eignen Einſicht des menſchlichen Verſtandes klar werden, und wollte daher nicht nur einer einzelnen Gefühlsſtimmung entſprechen, ſondern jedem Element des ſittlichen Lebens ſeine eigenthümliche Schilderung geben. Er ſuchte die Rede ſo ausführlich zu machen, daß ſie vorbereiteten ernſten Mädchen und Jünglingen ſchon beym Leſen verſtändlich würde, der Lehrer aber, der ſich ihrer als Leitfaden beym Unterricht bedienen will, mehr nur die Wahl der Beyſpiele angedeutet, als Ausführungen derſelben erhielte.

Mit der Hoffnung, in ſeinem Volke manchen ihm gleich Geſinnten zu finden, legt er die Schrift zugleich zur öffentlichen Beurtheilung vor.

Jena, den 22. Januar 1823.

Grundzüge der folgenden Betrachtungen.

Einleitung.

§. 1. Die zwey wichtigſten Lehren für den Menſchen ſind die Tugendlehre oder Sittenlehre, welche zeigt, worin der Menſch gut ſey oder wie er gut werden könne, und die Religionslehre oder Glaubenslehre, welche zeigt, was er zu glauben und zu hoffen habe.

Beyde muß der Menſch erſt lernen. Wir als Chriſten wollen ſie nach chriſtlicher Lehre lernen.

§. 2. Unſerm jetzigen Zweck gemäß ſo, wie man durch eignes Nachdenken zur Einſicht in dieſelben gelangt, d. h. als freygläubige Chriſten.

Als ſolche meiden wir allen Aberglauben, befleißigen uns aber der Duldſamkeit, und finden uns äußerlich allen Chriſten verbunden durch die von Jeſus Chriſtus ſelbſt geweihten Gebräuche der Taufe und des Abendmahls.

§. 3. Gott hat dem Menſchen den Grundgedanken dieſer heiligen Wahrheiten ſo tief und ſo hell ins Herz geſchrieben, daß es keinem Menſchen einfallen kann, daran zu zweifeln, wenn er ihn nur einmal inne geworden iſt.

Dieſer Grundgedanke iſt: Liebe Gott über alles, und deinen Nächſten als dich ſelbſt.

Wer dies erkannt hat und nach der Liebe ſtrebet, dem wird mit dem innern Frieden des Herzens auch der Glaube und die Hoffnung gegeben.

Erſter Abſchnitt. Vom Geiſte des Menſchen.

1) Seele und Leib.

§. 4. Sich ſelbſt erkennt der Menſch als ſeinen Geiſt, und dieſen als die Seele ſeines Leibes.

Dem Geiſt ſchreiben wir als ſeine Handlungen die willkührlichen Bewegungen des Leibes zu.

Daneben hat er vom körperlichen verſchieden: 1) Vermögen Dinge zu erkennen, 2) Herz oder Gemüth, weiches von Wohlgefallen und Mißfallen bewegt wird, 3) Willenskraft, mit der er nach Zwecken und Abſichten zu handeln ſtrebt.

2) Vernunft und Sinnlichkeit.

§. 5. Vernunft iſt die lebendige Selbſtthätigkeit unſers Geiſtes in der Erkenntniß, dem Gemüth und der Willenskraft.

§. 6. Sinnlichkeit iſt die Beſchaffenheit unſers Geiſtes, vermöge deren er es immer erſt bedarf zu den Aeußerungen ſeiner Vernunft in Empfindungen angeregt zu werden, in denen er beſonders vom Körper abhängig iſt.

3) Verſtand oder Selbſtbeherrſchung.

§. 7. Der vernünftige Menſch iſt zugleich ein verſtändiges Weſen durch die Gabe der Aufmerkſamkeit, d. h. durch eine innere Gewalt, welche er über ſich ſelbſt üben, und durch die er zur Selbſtbeherrſchung gelangen kann.

Durch dieſe gelangt er zur höheren Ausbildung ſeines Geiſtes, die ihn über Roheit oder Wildheit erhebt, und ihm möglich macht gut zu werden.

4) Von der menſchlichen Erkenntniß.

a) Sinnliche Erkenntniß.

§. 8. Unſre Erkenntniſſe, ſie mögen nun das Bewußtſeyn unſers Geiſtes oder die Dinge außer uns betreffen, ſind theils ſinnliche, theils verſtändige.

Die ſinnlichen Erkenntniſſe nennen wir Kenntniſſe oder Erfahrungen. So weit ſie die Dinge außer uns betreffen ſammelt ſie der menſchliche Verſtand aus den Belehrungen, welche uns die fünf Sinne geben.

Die fünf Sinne dienen dem Geiſt 1) zur Anregung ſeines Lebens, 2) zur Kenntniß der Welt außer ihm, 3) zur Erlangung aller Geſchicklichkeiten und zur Erlernung aller Gewerbskünſte.

Aber die wahren Zwecke des Geiſteslebens liegen im Wahren, Schönen und Guten; dieſe lernen wir nur in der geiſtigen Selbſterkenntniß und deren Ausbildung durch den Verſtand kennen.

b) Verſtändige Erkenntniß.

§. 9. Die verſtändigen Erkenntniſſe nennen wir Einſichten. Sie werden durch Nachdenken erhalten.

Die Hauptgegenſtände der Einſicht ſind: 1) die Geſetze der Größe; 2) der Zuſammenhang von Gründen und Folgen, den wir nach allgemeinen Regeln beurtheilen, und wodurch wir die Naturgeſetze erkennen; 3) die Ideen des Guten und Schönen; 4) die Glaubenswahrheiten; 5) durch die Sprache läßt uns die Einſicht auch das kennen lernen, was andere Menſchen in Erfahrung gebracht haben.

Die Verhältniſſe der Größe und den Zuſammenhang der Gründe und Folgen begreifen wir; die Grundgedanken des Schönen und Guten, ſo wie der Glaubenswahrheiten fühlen wir.

c) Gedächtniß und Erinnerung.

§. 10. Das Gedächtniß verſchafft uns die

Erinnerung an die Vergangenheit, und macht, daß uns die einmal erworbenen Kenntniſſe und Einſichten nicht verloren gehen.

d) Die Einbildungskraft.

§. 11. Einbildungskraft iſt das Vermögen uns Gegenſtände ganz abgeſehen von ihrem Daſeyn vorzuſtellen.

Sie iſt uns höchſt nöthig zur Erinnerung und bey alle dem, was wir durch Nachdenken lernen.

Außerdem hat ſie ihr eignes Reich theils in den Träumen, theils in den Dichtungen.

5) Vom Herzen des menſchlichen Geiſtes, ſeinem Wohlgefallen und den Begierden.

a) Vom Vergnügen, oder vom ſinnlichen Wohlgefallen und Mißfallen.

§. 12. Dem Herzen oder Gemüth ſchreiben wir die Luſt und Unluſt, das Wohlgefallen und Mißfallen zu, welches wir an den Dingen haben.

Dieſes Wohlgefallen und Mißfallen iſt theils ſinnlich, theils verſtändig.

Das ſinnlich Wohlgefällige, welches uns wohlgefällige Empfindungen bringt, nennen wir Angenehm. Wohlgefällige Empfindungen gewähren uns Vergnügen, mißfällige Schmerz.

Wir unterſcheiden hier vorzüglich die durch Befriedigung unſrer körperlichen Bedürfniſſe gegebenen körperlichen Vergnügen, von den innerlich im Geiſte erregten Freuden.

b) Von dem Schönen und dem verſtändigen Wohlgefallen.

§. 13. Das verſtändige Wohlgefallen iſt die Liebe zum Schönen; was nemlich unſerm denkenden Geiſt an und in ſich ſelbſt wohlgefällt, nennen wir ſchön, was ihm mißfällt, häßlich.

Die niedern Arten des Schönen ſind die der äußern Naturſchönheiten und die Schönheit der menſchlichen Geſtalt.

Die höchſte Schönheit iſt die Schönheit der Seele, welche der menſchliche Geiſt in den Tugenden und allen tugendhaften Handlungen zeigt.

§. 14. Im Urtheil über das wahrhaft Schöne iſt aber der Menſch oft dem Irrthum ausgeſetzt, und bedarf erſt der Belehrungen.

c) Von der Begierde und dem Willen.

§. 15. Wir begehren, daß die Dinge ſo beſchaffen ſeyn mögen, wie ſie uns wohlgefallen.

Die Begierden ſind daher wie das Wohlgefallen theils ſinnliche, theils verſtändige.

Die Begierde nach dem Angenehmen heißt Zuneigung zu demſelben, die Begierde nach Entfernung des Unangenehmen, heißt Abneigung gegen dasſelbe.

Die verſtändige Begierde nennen wir den Willen; was der denkende Verſtand als das wahrhaft Begehrenswerthe für den Willen erkennt, das iſt das Gute.

Dieſes iſt theils an ſich gut, theils wozu gut.

Das an ſich Gute iſt das höchſte Gute, und beſteht in der Schönheit der Seele.

Tugend heißt jede ſchöne, alſo auch an ſich gute Eigenſchaft des Geiſtes.

Pflichten ſind die Tugenden und tugendhaften Handlungen, die jedem Menſchen geboten ſind, damit er an ſich gut ſey oder handele. Edel dagegen nennen wir Geſinnungen und Handlungen, welche eine Schönheit der Seele enthalten, die nicht von jedem Menſchen gefordert wird.

Was der Pflicht zuwider iſt, iſt ſchändlich, böſe. Schändliche Eigenſchaften unſers Geiſtes ſind Laſter, ſchändliche einzelne Handlungen Sünden. Dagegen heißen die vielen geringeren Mängel eines Menſchen, die nur ſeiner edleren Ausbildung Abbruch thun, Untugenden.

Wozu gut ſind alle nützlichen, brauchbaren Dinge, welche wir nur begehren als die Mittel, um zu etwas anderem unmittelbar Wohlgefälligen zu gelangen.

Zufrieden iſt, wer ſich nach Wunſch und Willen befriedigt fühlt.

Unſerm Wunſch und Willen ſchweben Ideale der Befriedigung vor, denen wir unſer Leben nur anzunähern verlangen, zur Zufriedenheit theils mit unſrer äußeren Lage, theils mit uns ſelbſt. Das höchſte dieſer Ideale iſt das der Seligkeit; für äußeres Glück ſchwebt das der Glückſeligkeit, für innere Geiſtesbildung das der Vollkommenheit vor, deren höchſte Gedanken im Ideal der Sittlichkeit der Pflicht huldigen.

§. 16. Der Wille des Menſchen gibt nicht immer dem Guten den Beyfall; oft wird er durch Irrthum verleitet, das Gute zu verkennen, oft durch ſinnliche Begierden verführt, dem Guten untreu zu werden.

Thorheit beſteht in einer unrichtigen Schätzung des Werthes der Dinge; Unklugheit in einer unrichtigen Beurtheilung des Nutzens. Das Schändliche ſteht der Pflicht entgegen, eine rohe und eine niedrige Handelweiſe den Anfoderungen an ein edleres Leben.

6) Von dem thätigen Leben des Menſchen, der Willenskraft und ihren Beſtrebungen.

§. 17. 1) Wenn ein Menſch nichts dafür thun kann, um das Begehrte zu erhalten, ſo bleiben ſeine Begierden bloße Wünſche.

2) Können wir etwas dafür thun, ſo regen ſie die Beſtrebungen der Willenskraft an, in denen ſich unſer thätiges Leben zeigt. Der Wille beſtimmt die Willenskraft zu Handlungen, in welchen er das Begehrte als ſeinen Zweck zu bewirken ſtrebt.

3) Die Willenskraft iſt theils die äußere körperliche, der willkührlichen Bewegung unſers Körpers, theils die innere, verſtändige, welche auch die ſittliche Willenskraft oder der Charakter eines Menſchen genannt wird.

Die Willenskraft handelt nach Entſchließungen, welche theils ſinnliche, theils verſtändige ſind. Die ſinnlichen folgen nur der Uebermacht einer ſinnlichen Begierde, die verſtändigen erfolgen mit Ueberlegung beſonnen und frey. Nur die letzten ziemen der ſittlichen Willenskraft.

4) In der ſittlichen Willenskraft kann der Menſch ſelbſt gut werden.

Dafür muß er erzogen werden. Die Erziehung gelingt theils durch Nachahmung, theils durch gute Gewöhnung von Jugend auf, welche aber beyde durch den Verſtand geordnet werden müſſen, ſo daß Uebung und Stärkung der Selbſtbeherrſchung immer das Wichtigſte in der ganzen Erziehung bleibt.

§. 18. Die beyden Fragen der Tugendlehre ſind alſo: 1) wie muß die ſittliche Willenskraft des Menſchen beſchaffen ſeyn? 2) was iſt dieſer ſittlichen Willenskraft zu thun vorgeſchrieben?

Zweyter Abſchnitt. Von der Geſundheit der Seele, oder von der ſittlichen Willenskraft.

§. 19. Die Geſundheit des menſchlichen Geiſtes hat drey Haupterforderniſſe.

1) Bey *Mäßigung* denken wir daran, daß der Menſch mit geſunder Kraft und Lebendigkeit des Willens ſeiner ſinnlichen Luſtgefühle und Begierden Herr bleiben ſoll.

2) Bey *Lauterkeit* denken wir daran, daß der Menſch zur geiſtigen Selbſterkenntniß gelangen, und immer beſonnen handeln ſolle.

3) Bey *Reinheit des Herzens* denken wir daran, daß die Willenskraft des Menſchen ſich ſeinen Ueberzeugungen von der Pflicht unterwerfen ſolle.

1) Mäßigung und Stärke der Willenskraft.

§. 20. Die Forderungen der Mäßigung ſind:

1) Wir dürfen uns durch die Furcht vor Unannehmlichkeiten die Beſonnenheit nicht rauben laſſen. Dies fordert *Tapferkeit*.

2) Wir ſollen unvermeidliche Unannehmlichkeiten ertragen lernen. Dies fordert *Geduld*.

3) Wir ſollen unſer Verlangen nach ſinnlichem Genuß und Annehmlichkeiten beſonnen beherrſchen

lernen. Dies fordert *Mäßigung* in engerer Bedeutung, worin enthalten iſt die Herrſchaft a) unmittelbar über *Sinnenluſt*, b) über *Gemüthsbewegungen*, c) über *Leidenſchaften*.

a) Von der Tapferkeit.

§. 21. Tapferkeit gewährt uns in allen Lagen des Lebens *Beſonnenheit*, *ruhige* und *feſte Entſchloſſenheit*, *Furchtloſigkeit*.

b) Von der Geduld.

§. 22. Geduld als Seelenſtärke ſollen wir beſitzen im Ertragen des Unglücks, im Umgang gegen andere Menſchen, in der Ausdauer bey unſern eignen Thätigkeiten.

Dann wird ſie uns Seelenruhe und Zufriedenheit bereiten.

c) Von der Beherrſchung der Sinnenluſt und ſinnlichen Begierde.

§. 23. Hier fordert die Selbſtbeherrſchung zur Vorſorge in Rückſicht des Körpers die Tugenden der *Mäßigkeit*, *Genügſamkeit*, *Reinlichkeit* und *Sittſamkeit*.

Für die Geſundheit des Geiſtes aber *Arbeitſamkeit* und *Ordnungsliebe*.

d) Von der Herrſchaft über die Gemüthsbewegungen.

§. 24. *Gemüthsbewegungen* nennen wir die einzelnen Aufregungen von Luſt oder Unluſt, von Begierden und Beſtrebungen, beſonders wenn ſie heftig werden.

Dieſe ſind theils den Geiſt aufregend, theils niederſchlagend, in beyden Fällen aber der Geſundheit der Seele gefährlich, ſobald ſie zu heftig werden, indem uns die aufregenden leicht die Beſonnenheit rauben, die niederſchlagenden die Geiſteskraft ſchwächen oder lähmen.

Wir ſollen alſo lernen ihrer Meiſter zu bleiben, und dies gelingt durch die Tugenden der Heiterkeit, Milde und Sanftmuth.

e) Von der Herrſchaft über die Leidenſchaften.

§. 25. Gewöhnung iſt ein mächtiges Bildungsmittel für den menſchlichen Geiſt, aber den, der ſich nicht ſelbſt zu beherrſchen weiß, führt ſie eben ſo leicht zum Schlechten als zum Guten. Wo alſo dieſe Macht des Menſchen über ſich ſelbſt fehlt, da werden niedrige Luſtgefühle und Begierden durch Gewöhnung leicht übermächtig, bilden ſich zu ſchlechten Leidenſchaften aus, welche die Geſundheit der Seele gänzlich zerſtören.

Hüte dich vor jedem Anfang einer ſchlechten Gewöhnung, allzu leicht reißt ſie dich ſonſt mit ſich fort.

Gegen die Macht niedriger Leidenſchaften müſſen wir beſonders die Tugenden der Freyheit des

Geiſtes, der Freymüthigkeit und einer großartigen Denkungsart rühmen.

2) Weisheit und Lauterkeit.

§. 26. Die Tugenden der Erkenntniß des Guten ſind 1) Weisheit als Einſicht in das Gute ſelbſt, 2) Lauterkeit als Tugend der ſittlichen Selbſterkenntniß.

a) Von der Weisheit, der Klugheit und der Geſchicklichkeit.

§. 27. Weisheit gewährt die Einſicht in das Schöne und Gute, in die Endzwecke des Lebens; geſchickt iſt, wer die Mittel kennt, um einen Zweck zu erreichen; Klugheit lehrt dieſe Mittel richtig zu verwenden.

b) Von der Lauterkeit und dem Gewiſſen.

§. 28. Lauterkeit iſt die Aufrichtigkeit, die Wahrhaftigkeit des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Weisheit und Lauterkeit müſſen in uns gemeinſchaftlich die Selbſtſucht und Selbſtgefälligkeit bekämpfen.

Lauterkeit macht allein die Herzlichkeit guter Geſinnungen möglich, ſie iſt das Geiſteslicht unſers ſittlichen Lebens, welches uns das ſittliche Gefühl und das Gewiſſen erleuchtet.

Gewöhnet euch von Jugend auf, mit rechtem Ernſt der Stimme des Gewiſſens zu horchen.

Gewöhnet euch von Jugend auf zu einer ernſten Selbſtprüfung im *Gebet*.

3) Sittlichkeit oder Reinheit des Herzens.

§. 29. 1) *Wer reines Herzens iſt*, der huldigt dem Wohlgefallen am Schönen und Guten, und wird dadurch zur *uneigennützigen* Handelsweiſe geführt. 2) Er handelt nicht nur geſetzlich, ſondern *ſittlich*, d. h. aus *Treue* gegen ſeine Ueberzeugungen vom Guten. Durch Sittlichkeit werden nicht nur einzelne Handlungen des Menſchen, ſondern *der Menſch* ſelbſt gut. 3) So weit die ſittliche Ausbildung eines Menſchen vollendet iſt, wird er von der *reinen Liebe* geführt, aber wir Menſchen bedürfen neben dieſer der *Achtung* und *Ehrfurcht* vor der Pflicht. 4) Die Pflicht gebietet *Gehorſam*. Der Gehorſam aber iſt von drey Arten. Gehorſam aus Furcht, aus Liebe oder aus Achtung. Der ſittliche Gehorſam vereinigt Liebe und Achtung. Das religiöſe Gefühl verbindet damit die Gefühle der Anbetung, und der erhabenſte Gedanke des Gehorſams iſt dieſer ſittliche Gedanke des Gehorſams gegen Gott, den heiligen Urheber alles Schönen und Guten. Darin erſcheinen die Reinheit des Herzens und die Sittlichkeit zugleich als *Frömmigkeit*.

Dritter Abſchnitt. Von den Geboten der Pflicht und von den Vorſchriften der Schönheit der Seele.

1) Die perſönliche Würde des Menſchen; Pflicht und Recht.

§. 30. 1) Der Grundgedanke aller Pflicht und alles rein Liebenswürdigen liegt in der Idee der *perſönlichen Würde* des Menſchen.

Nur mit Menſchen iſt der Menſch in *Geſellſchaft*, denn mit allen andern Gegenſtänden der Natur, die er kennt, kann er nur in körperliche Verbindung kommen, mit Menſchen allein in *Geiſtesgemeinſchaft*. Nur Menſchen ſind unter dieſen geiſtig *Seinesgleichen*.

Alle andern körperlichen Dinge nennen wir daher *Sachen*, welche von den Menſchen nach Belieben behandelt werden dürfen. Menſchen hingegen ſind *Perſonen*, die ſich wechſelſeitig *verpflichtet* ſind, und denen gegenſeitig gegen einander *Rechte* zuſtehen.

2) Dieſe Verbindlichkeiten bilden die *Geſetze des ſittlichen Lebens*, und betreffen theils Sachen der *Pflicht*, theils Sachen der *Liebe*.

3) Das Gebot des Rechtes verpflichtet jeden Menſchen 1) ſich ſelbſt im *Ehrgefühl*, ſeine eigne perſönliche Würde zu achten, 2) im *Rechtsgefühl*

in engerer Bedeutung, die perſönliche Würde eines jeden Nebenmenſchen zu achten.

2) Ehrgefühl oder ſittliches Selbſtgefühl.

§. 31. Das Ehrgefühl iſt ſittliches Selbſtgefühl, der edle Stolz, der auf ſich ſelbſt zu halten weiß für die Würde ſeines Geiſtes.

Leicht wird dies Selbſtgefühl von Selbſtſucht und im beſondern von Ehrgeiz, Hochmuth und Eitelkeit unterſchieden werden.

Im Ehrgefühl lebt uns der edle Stolz, in der Pflicht, auf uns ſelbſt zu halten, uns gegen niemand etwas zu vergeben.

Dieſe ſteht der falſchen Nachgiebigkeit, Kriecherey und Schmeicheley, auch der Trägheit und Gleichgültigkeit entgegen.

Sie zwingt den Menſchen, ſich vor ſich ſelbſt zu ſchämen, etwas Unrechtes oder Unedles zu thun. So wird das Ehrgefühl der Beſchützer aller Tugenden, der Gebieter des Gehorſams gegen jede Pflicht, und der Freund jeder Geiſtesſchönheit.

Es treibt vorzüglich den Jüngling in den Ernſt des Geſchäftslebens, und ſchützt den Frauen die Frauenwürde.

3) Die Liebe zur Schönheit im eignen Leben.

§. 32. Geiſtigſchön ſind alle Dinge einer geſunden und feinen Ausbildung des Geiſtes, ja ſelbſt die vom Geiſte geförderte Ausbildung des Körpers.

1) Halte auf geſunde, kräftige, gewandte und anmuthige Erſcheinung deines Körpers.

2) Schön iſt die Wahrheitsliebe und die mit ihr verbundene geſunde Wißbegierde.

3) Schön iſt jede Schönheitsliebe und die mit ihr verbundene geſunde Feinheit des Gefühls.

4) Schön iſt der geſunde Eifer in der Berufsthätigkeit und das geſunde Streben nach Ruhm und Auszeichnung.

4) Gerechtigkeit und Treue.

a) Rechtsgefühl.

§. 33. Aus dem Rechtsgefühl geht die Rechtlichkeit und Gerechtigkeit hervor, welche der Anmaaßlichkeit entgegenſteht.

Rechtlichkeit fordert nicht nur, daß wir geſetzlich und ehrlich leben ſollen, ſondern auch noch Billigkeit, Beſcheidenheit und Friedfertigkeit.

b) Austheilende und vergeltende Gerechtigkeit.

§. 34. Die äußeren Bedingungen des Menſchenlebens machen es zur erſten äußeren Forderung der Gerechtigkeit an jeden Bürger eines gebildeten

Staates: daß er den Geſetzen deſſelben Gehorſam leiſte.

Durch dieſe Geſetze ſoll dem ganzen Leben des Volkes theils ein Geiſt der austheilenden, theils ein Geiſt der vergeltenden Gerechtigkeit gewonnen werden.

§. 33. Die austheilende Gerechtigkeit verpflichtet jeden Menſchen: ſeinem Mitbürger, ſo wie es das Recht geordnet hat, das Seine zu laſſen oder zu geben.

1) Den freyen Gebrauch ſeines Leibes;

2) ſeine äußere Freyheit;

3) ſeine äußere Habe;

4) ſeine freye geiſtige Ausbildung;

5) ſeinen guten Ruf.

6) Auch beleidige niemand muthwilligerweiſe, weder durch That noch durch Worte.

§. 36. Das Gebot der vergeltenden Gerechtigkeit iſt: jeder Arbeiter iſt ſeines Lohnes werth.

Daher finden ſich in jedem Staate die Geſetze der Bezahlung der Arbeit; die Geſetze für Belohnungen und Ehrenbezeugungen mancher Art, ſo wie auch für Strafen ſchädlicher Thaten.

Jedem Bürger ergeben ſich daraus die Verpflichtungen:

Ehre dem Ehre gebührt.

Verlange von niemand unbezahlte Arbeit.
Drücke keinen Armen, der für dich arbeitet.

c) Wahrhaftigkeit und Treue.

§. 37. Wahrhaftigkeit iſt das erſte Erforderniß, wenn Menſchen in Geiſtesgemeinſchaft mit einander leben wollen. Daher entſteht die tiefe ſittliche Bedeutung der Wahrhaftigkeit und die Verderblichkeit der Lüge.

Wahrhaftigkeit fordert Liebe zur Wahrheit überhaupt, Wahrhaftigkeit gegen uns ſelbſt in der Lauterkeit, Wahrhaftigkeit gegen Andere in der Treue.

In der Treue vereinigt ſich der innerſte Geiſt des Ehrgefühls mit dem des Rechtsgefühls, und die Gerechtigkeit mit der Wahrhaftigkeit.

Sey treu jedem Geſetz, das deiner Handelweiſe vorgeſchrieben iſt; treu jedem Recht; treu jeder Liebe. Darum bleibe treu deinen guten Vorſätzen; treu deinem Worte; treu deinem Freund, ein treuer Gatte, ein treuer Sohn, ein treuer Vater; ein treuer Bürger deinem Volke, ein treuer Unterthan den Geſetzen und der Obrigkeit.

5) Von der Freundſchaft, oder von der Liebe zu andern Menſchen.

§. 38. Freundſchaft iſt die Geiſtesſchönheit im geſelligen Leben, ſie verbindet uns durch gegenſeitige Liebe und Achtung.

Mit jedem unſrer Mitbürger ſtehen wir im bürgerlichen Rechtsverhältniß, aber nur mit wenigen führt einen Jeden Familie, Jugendleben oder enge Geſchäftsverbindung in die engeren Kreiſe der Freundſchaft.

Wer jedermans Freund ſeyn will, behält keinen Freund.

a) Wohlwollen, Wohlthätigkeit und Dankbarkeit.

§. 39. Demungeachtet haben wir jedem Menſchen die wohlwollende Geſinnung anzurühmen, welche ſich überall an fremdem Wohlergehen erfreut.

Aus dieſer gehen die zarten Tugenden der Dienſtfertigkeit, der Bereitwilligkeit zur Hülfe hervor.

Beſonders gibt uns dieſe Geſinnung auch die Tugend der Humanität, die lebendige Theilnahme an allem allgemein menſchlich Wichtigen, Großen und Schönen, und mit dieſem die Vaterlandsliebe.

§. 40. Wohlwollen führt zum Wohlthun. Der Geiſt der Liebe bringt nicht nur die feineren Gefühle der Theilnahme, ſondern auch das Beſtreben nach wohlthätigen Hülfleiſtungen an Freunde, oder Leidende oder irgend Bedürftige.

§. 41. Wohlthaten wecken in dem, der ſie empfängt die Gefühle der *Dankbarkeit* und *Erkenntlichkeit*.

§. 42. Wir müſſen im Leben nach und nach lernen, die rechtlichen Geſchäftsverhältniſſe und die Verbindungen der Freundſchaft genau von einander zu unterſcheiden.

b) Freundſchaft.

§. 43. *Freundſchaft* lebt im lautern Vertrauen, welches uns gegenſeitig nicht nur der äußern That, ſondern auch innerlich der Herzlichkeit in der treuen Liebe gewiß macht.

Später im Leben werden wir uns einem Andern nur mit Beſonnenheit und Vorſicht freundſchaftlich nähern dürfen. Strebet aber von Jugend auf nach inniger Freundſchaft; *Jugendfreundſchaft* iſt die reinſte und feſteſte.

Das *Familienleben* gab uns die gütige Natur ſelbſt, um Freundſchaft unter den Menſchen zu ſtiften. Wir ſollen die Liebe in allen ſeinen Verhältniſſen heilig halten; in der *ehrfurchtsvollen* Liebe der Kinder gegen die Eltern, der *vorſorgenden* der Eltern gegen die Kinder, der *herzlichen* Geſchwiſterliebe und der *treuen* Gattenliebe.

Vierter Abſchnitt. Vom Glauben und der Hoffnung, oder von Gott und dem ewigen Leben.

1) Von der Frömmigkeit.

§. 44. Mit der Herzlichkeit unſrer Geſinnungen finden Herzensreinheit und Sittlichkeit in der Frömmigkeit ihre Vollendung.

Frömmigkeit bringt die Religion zur Herzensreinheit, das religiöſe Gefühl zum Gewiſſen, indem ſie unſern ſittlichen Leben die drei Gefühlsſtimmungen der Andacht, Ergebenheit in Gottes Willen und der Begeiſterung eigen macht.

Andacht iſt das Gefühl der Erhabenheit, welches der Gedanke an Gottes heilige Allmacht in uns weckt. Nur in Demuth läßt uns aber das Gefühl unſrer eignen Mangelhaftigkeit vor das Heilige treten, und dieſe Demuth bringt uns die Ergebenheit in Gottes Willen. Jedoch iſt mit dieſer Demuth zugleich das geiſtige Selbſtvertrauen in uns, welches in der ſittlichen Begeiſterung oder der religiöſen Erhebung des Geiſtes mit der Achtung und Liebe des Guten und Schönen den Glauben an eine höhere ewige Beſtimmung des Menſchen vereinigt.

§. 45. Tauſendfältig drängt ſich uns im Leben ein Gefühl unſrer eignen Mangelhaftigkeit und ein

Gefühl unſerer Abhängigkeit von einer höheren Macht auf.

Beyde wecken uns das Bedürfniß der Religion, das Bedürfniß zu einer feſten Beruhigung ſowohl in Rückſicht unſrer Abhängigkeit als unſrer Unzulänglichkeit, zu jener Beruhigung zu gelangen, die wir den Frieden Gottes in uns nennen.

Den Frieden Gottes erhalten wir mit dem Glauben an die ewige Liebe.

Wir glauben an einen heiligen Welturheber. Darum glauben wir an eine Welt des Guten und Schönen, in welcher dem Menſchen ſeine ewige Beſtimmung zu Theil wird, indem die ewige Liebe alle unſre Schickſale leitet. Wir glauben, daß Gottes ewige Liebe ſich unſrer ſittlichen Schwäche erbarmen, und unſrer Willenskraft eine ewige Reinigung und Heiligung bereiten wird.

§. 46. Die fromme Ergebenheit in Gottes Willen wird uns alſo zugleich eine Erhebung des Geiſtes, indem ſie uns an das Ebenbild Gottes in uns glauben läßt.

Hier gilt nur die Würdigung des Menſchenlebens, welche die Weisheit anerkennt; die Weisheit, die nicht nach Belohnung oder Strafe um ſich ſieht, ſondern einzig den Gehorſam aus Pflicht und Liebe fordert.

Die Gaben der Pflicht und Liebe ſind aber ein gutes Gewiſſen, das Gefühl der Unſchuld und Herzensreinheit, ſomit der Friede Gottes im Herzen. Dieſe ſind höher als alle irdiſchen Gaben des Glückes.

Darin lebt die fromme Erhebung des Geiſtes, daß der Geiſt in ſich ſelbſt taugen will durch die lautere Herzlichkeit, mit der er ſich dem Schönen und Guten hingibt, daß er ſich nur von der reinen Liebe den Werth des Lebens beſtimmen läßt.

Hierin glauben wir an die Gemeine der Heiligen und an das Reich Gottes auf Erden als an das Reich der Liebe.

Dies iſt die Geſinnung und die Gefühlſtimmung, in welcher wir uns zur Gottesverehrung vereinigen ſollen.

2) Vom Glauben an das ewige Leben.

§. 47. Der Glaube an das Ewige iſt in unſerm Geiſte auf ſich ſelbſt gegründet, aber die Liebe iſt des Glaubens Zeuge.

§. 48. Das Wiſſen des Menſchen muß ſich an die endlichen Erſcheinungen des Vergänglichen in Raum̃ und Zeit halten; der Glaube erhebt darüber die ewige Wahrheit des Vollendeten, und die Ahndung verklärt unſer Wiſſen in dem Lichte der ewigen Wahrheit.

§. 49. Die Mangelhaftigkeit alles menſchlichen Wiſſens zeigt ſich

1) in dem ſtückweiſen, unvollſtändi-

gen einer jeden an Raum und Zeit gebundenen Erkenntniß der Dinge.

2) Darin, daß der Menſch den Geiſt nur in ſich ſelbſt zu erkennen vermag, das Geiſtige außer ſich aber nur höchſt mangelhaft durch Körperformen.

3) Kein Menſch verſteht mit wiſſendem Verſtande auch nur ſein eignes Daſeyn vollſtändig.

4) Wir wiſſen nicht um den Zweck der Welt.

5) Aber dies beſagt nichts gegen die ewige Wahrheit des Guten und Schönen.

Dabey hat aber der Menſch das *Bedürfniß des Wiſſens*, und ohne die Ausbildung der Wiſſenſchaft keinen klaren Gedanken.

Wir ſchwärmen uns keine höhere Menſchenweisheit, die ohne das Wiſſen gelänge, ſondern der Glaube weiſt uns zu den *Geheimniſſen der ewigen Wahrheit* hin, die wir inne werden in der *Ahndung* des Heiligen und ewig Schönen.

§. 30. Der *Glaube lebt im Vertrauen* und ſein Vertrauen iſt gerichtet auf das *unſichtbare* Reich Gottes, welches das Reich der Liebe iſt, und nicht auf das ſichtbare Reich der Natur.

In der *ſittlichen Ordnung* der Dinge, in der *Heiligkeit der Pflichtgebote* werden wir die höhere ewige Wahrheit inne, deren Grundgedanke die *perſönliche Würde* und *Unverderblichkeit* des Geiſtes iſt.

***

Darin ſind wir der Geheimniſſe des Glaubens an Gott, des Reiches Gottes und der Unſterblichkeit der Seele gewiß.

Und ſo lebt uns die Ahndung der ewigen Wahrheit in der Schönheit und Erhabenheit der Naturerſcheinungen, noch tiefer aber in der Geiſtesſchönheit und den erhabenen Ideen von der ewigen Beſtimmung des Menſchen.

3) Der Glaube an Gott.

§. 51. Nur auf menſchliche Weiſe können wir von Gott reden.

1) Wir verehren Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt, als den Einen, ewigen, unveränderlichen und allmächtigen Urheber der Welt.

Heiden ſuchten die Bilder des Göttlichen, ja die Gottheit ſelbſt in der ſichtbaren Welt; Moſes lehrte dagegen ſein Volk ohne Bild an Gott den einen unſichtbaren höchſten Geiſt glauben; aber Jeſus Chriſtus gab unſern Vorfahren zuerſt die reinen Lehren der heiligen Wahrheit.

§. 52. 2) Wir verehren Gott als den höchſten vollkommenſten Geiſt; wir denken uns Gott als den ſeligen, allwiſſenden, allgegenwärtigen, allweiſen und heiligen Herrn der Welt.

Wir glauben an die göttliche Vorſehung, das heißt: wir glauben, daß Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt alles vollkommen gut gemacht habe, daß in der Welt nichts geſchieht, welches nicht unter der Vorſorge ſeiner allwaltenden Liebe ſteht.

3) Darum verehren wir Gott als die ewige Liebe, als den allgütigen, allerbarmenden Herrn der Welt.

4) Von der Beſſerung des Menſchen, dem Gebet und dem Vertrauen auf Gott.

§. 53. Unſre ewigen Hoffnungen beruhen auf dem demüthigen Vertrauen zu Gottes Güte, daß wir im ewigen Leben geführt von ſeiner heiligen Liebe zur vollendeten Reinheit des Herzens, und in dieſer zur ewigen Seligkeit gelangen werden, wenn wir im Erdenleben die Treue im Eifer zum Guten und im Streben nach Beſſerung bewahren.

§. 54. Das mächtigſte Heilmittel unſers Geiſtes iſt die Anbetung Gottes, das Gebet.

Gebet heißt die Erhebung unſrer Gedanken zu Gott. Die Zwecke des Gebetes ſind: die Bekräftigung im Guten und die Beruhigung zum innern Frieden des Herzens.

* **Dieſe Beruhigung wird uns durch das Vertrauen auf Gott.**

Das Vertrauen auf Gott iſt aber nicht auf irdiſche Freuden und Leiden gerichtet, ſondern in unſerm Herzen ſoll das Licht der ewigen Liebe leuchten, der wir uns auch in allen Leiden kindlich vertrauen bis zum Tode und über den Tod hinaus für das ewige Leben.

Einleitung.

§. 1.

Die beyden wichtigſten Fragen, welche der menſchliche Verſtand ſich aufwerfen kann, ſind die zwey:

1) was habe ich zu thun, wie habe ich zu handeln und zu leben, um *gut* zu ſeyn oder zu werden?

2) was habe ich zu glauben und zu hoffen? In welchem Verhältniß ſtehen wir Menſchen zu Gott und dem ewigen Leben?

Die erſte Frage iſt die nach der *Sittlichkeit* des Menſchen, die andere die nach der *Religion*.

Kein Kind wird nun gleich im Stande ſeyn, ſich aus ſich ſelbſt dieſe Fragen zu beantworten, und ſo iſt es auch dem *menſchlichen Geiſte* überhaupt gegangen. Wie in einem Kinde ſo hat ſich auch im Ganzen unter den Menſchen der Verſtand erſt allmählich ausbilden müſſen und iſt nur von

Stufe zu Stufe zu einer reineren und helleren Auffaſſung der Wahrheit gelangt.

Soll der einzelne Menſch in dieſer Ausbildung ſeines Verſtandes ſchnellere Fortſchritte machen, ſo bedarf er der Belehrung durch Andere, die die Wahrheit ſchon beſſer haben einſehen lernen.

Solche Belehrungen über die Sittlichkeit oder die Lehren von der Liebe nennen wir Tugendlehre, Sittenlehre, auch Moral; die Belehrungen über die Religion oder die Lehren des Glaubens und der Hoffnung aber Religionslehre oder Glaubenslehre.

Dieſe Belehrungen alſo ſind den Menſchen nur nach und nach heller geworden. Noch leben viele wilde Völkerſchaften, welche über Sittlichkeit und Religion faſt gar keine Belehrungen kennen, viele andere Völker, bey denen man wohl ſolche Belehrungen giebt, die aber viel dunkler und vielmehr mit Irrthümern verfälſcht ſind, als die unſrigen.

In dankbarer Erinnerung müſſen uns daher die Namen derjenigen Lehrer fortleben, durch welche wir zu den reineren und helleren Einſichten in die Sittlichkeit und in die Religion gelangt ſind.

Unſre Vorfahren haben aber die wichtigſten unter dieſen Belehrungen aus den Lehren Jeſu Chriſti erhalten, darum nennen wir in der Erinnerung ſeines Namens die reine Lehre der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung die chriſtliche Lehre, und uns, die wir uns zu dieſer Lehre bekennen und ihr folgen wollen, die Chriſten.

Wir erinnern uns hier gleich zu Anfang der Hauptgedanken unſrer chriſtlichen Lehre.

Wir Chriſten glauben an Einen Gott, den heiligen Urheber der Welt, den Einen Vater aller Menſchen, den wir nur im Geiſte verehren ſollen.

Wir glauben an die Gemeine der Heiligen oder die Geiſteswelt, als das unſichtbare Reich Gottes, welches unter der Herrſchaft der göttlichen ewigen Liebe ſteht und zu deſſen Theilſchaft alle Menſchen berufen ſind.

Wir glauben, daß die Menſchen ſchon in dieſem Erdenleben der Kindſchaft Gottes und der Bürgerſchaft in ſeinem Gottesreiche theilhaft werden können, wenn ſie lernen, ſich in demüthiger Bruderliebe mit einander zu vereinigen.

Wir ſagten alſo erſtlich: wir Chriſten glauben an Einen Gott, den heiligen Urheber der Welt, den Einen Vater aller Menſchen, den wir nur im Geiſte verehren ſollen.

Darin unterſcheidet ſich nun die Lehre der Chriſten von allen ſogenannten heidniſchen und von den jüdiſchen Lehren. Denn die Heiden lehren nicht nur von einem Gott, ſondern von vielen

Göttern neben einander, und verehren dieſe meiſt nicht nur im Geiſte, ſondern ſuchen ſie in der Körperwelt, vorzüglich unter den Geſtirnen.

Hingegen die Juden glauben auch wie wir an Einen Gott und verehren ihn im Geiſte, allein ſie halten ſich für das von Gott vorgezogene auserwählte Volk und die andern Völker dagegen für von Gott verworfen. Von der jüdiſchen Lehre alſo unterſcheidet ſich die unſrige darin, daß wir an Gott den Einen Vater aller Menſchen glauben, welcher alle Menſchen mit gleicher Liebe und Barmherzigkeit zur Kindſchaft Gottes berufen hat.

Wir glauben ferner an die Gemeine der Heiligen, das heißt an die wahre, höhere, unſichtbare Welt, in welcher heilige, das heißt vollkommen gute, reine Geiſter bey Gott ſind, in welcher nur das vollendet Schöne und Gute lebt, und die Herrſchaft der ewigen Liebe beſteht.

Wir glauben endlich, daß zu dieſer Gemeine der Heiligen, zu dieſem unſichtbaren Reich Gottes auch alle Menſchen berufen ſind, indem ein jeder gut erzogene Menſch im Stande iſt, ſchon im Erdenleben an dieſem unſichtbaren Reiche unter der Leitung der göttlichen Liebe Theil zu nehmen.

Um nun im Erdenleben dieſer Berufung treu erfunden zu werden, ſollen die Menſchen ſich von aller Gewaltthat wegwenden, und durch den Geiſt der

Liebe und des Friedens ihr geſelliges Leben zu Recht und Freundſchaft ausbilden.

Wenn aber der einzelne Menſch ſich beſinnt, wie weit er wohl in ſeinem Leben dem Heiligen, dem fehlerfreyen vollendet Guten entſpreche, ſo wird er ſeine Beſtrebungen ſtets mangelhaft und unvollkommen finden. Darum nennen wir hier auch die Demuth, das heißt das Gefühl unſrer Mangelhaftigkeit in Vergleichung mit dem Heiligen, vollkommen Guten, ewig Reinen, und ſagen: in demüthiger Bruderliebe ſollen ſich die Menſchen mit einander verbinden.

§. 2.

Auf ſolche Weiſe können wir mit wenigen Worten vorläufig die allen Chriſten gemeinſchaftlichen Grundlehren andeuten, welche wir für Sittlichkeit und Religion, für Liebe, Glaube und Hoffnung uns nach und nach durch unſer eignes Nachdenken zu unſrer eignen Einſicht näher entwickeln wollen, ſo wie uns dies jetzt, durch die von unſern Vorfahren erhaltenen Belehrungen möglich wird.

Freylich ſind die Chriſten zur Zeit noch in viele mit einander uneinige Partheyen getrennt. Sie halten nemlich, jede Parthey auf ihre Weiſe, auf gewiſſe poſitive Lehren, das heißt ſolche, deren Wahrheit der Menſch nicht durch eigne Einſicht erforſchen kann, ſondern nur auf die Ueberlieferung von den Vorfahren hin annehmen muß. Dieſe poſitiven Lehren der Ueberlieferung beſtehen theils in Geſchichtserzählungen, theils in bildlichen Vorſtellungen von Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit, theils in mancherley geweihten Gebräuchen.

Was nun auf ſolche Weiſe Partheyen trennt, das erfragen wir hier nicht. Wer geſunden Menſchenverſtand und ein unverderbtes Herz hat, der kann zur eignen Einſicht in die Wahrheiten der Sittlichkeit und Religion gelangen, und die ſo gefundenen Wahrheiten gelten für alle Chriſten auf gleiche Weiſe. Nur dieſe Lehren werden wir uns hier klar zu machen ſuchen und damit ſchließen wir uns den ſogenannten freygläubigen Chriſten an.

Dieſe freygläubigen Chriſten ſind nemlich einerſeits allem Aberglauben feind und hüten ſich vor demſelben, andrerſeits aber machen ſie ſich Duldſamkeit zum ſtrengen Geſetz.

Die ewigen Wahrheiten der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung ſelbſt beſtehen nicht in den bildlichen Vorſtellungsarten, nicht in den geweihten Gebräuchen irgend einer Religionsparthey. Abergläubig iſt nun derjenige, der ſolche Bilder oder Gebräuche auf irgend eine Art mit den heiligen Wahrheiten ſelbſt verwechſelt, und dieſer Aberglaube wirkt grundverderbend ſowohl auf Sittlichkeit als auf Religion.

Wenn nemlich jemand die Gebräuche und die Bilder ſeiner Religionsparthey für die ewige Wahrheit ſelbſt hält, ſo wird er leicht zur Unduldſamkeit verführt werden, das heißt, er wird ſich leicht verleiten laſſen, andere Menſchen deswegen zu verachten oder gar zu haſſen, weil ſie nach andern Religionsgebräuchen leben als er. Dadurch aber wird die fromme Bruderliebe der Menſchen unter einander auf die gefährlichſte Weiſe geſtört.

Ferner, der Aberglaube verleitet die Menſchen leicht den Glauben an das Unſichtbare, die Gottesverehrung und Frömmigkeit mit irdiſchen Gewerben der Menſchen zu verwechſeln, wodurch der Aberglaube an Wahrſager- und Zauberkünſte entſtanden iſt. Dieſe aber verderben das ganze religiöſe Leben; ſie geben den Menſchen gar vielen verderblichen Irrthümern und Betrügereyen preiß, indem ſie von der Frömmigkeit, deren Zwecke nur in der Schönheit unſers Geiſteslebens liegen ſollen, irdiſchen Gewinn und Vortheil zum Lohn fordern, welche doch von dem hellſehenden Menſchen nur als der Erfolg einer klugen Arbeitſamkeit erwartet werden können.

Bey dem lebhafteſten Widerwillen gegen den Aberglauben werden wir aber doch zwiſchen verſchiedenen chriſtlichen Religionsgeſellſchaften die Duldſamkeit fordern. Denn dieſe Religionsgeſellſchaften unterſcheiden ſich, wenn kein Aberglaube dazwiſchen käme, eigentlich nur nach verſchiedenen geweihten

Gebräuchen und verſchiedenen bildlichen Vorſtellungsarten. Zwar werden hier die Bilder und Gebräuche der einen Parthey viel beſſer und ſchöner als die der andern ſeyn und dann kann es uns keinesweges gleichgültig bleiben, welcher Geſellſchaft wir uns anſchließen. Aber in Zeichen und Bildern beſteht doch die ewige Wahrheit nicht ſelbſt, und in der Wahl von Zeichen und Bild kann der eine Menſch ſo leicht irren als der andere. Ferner die Glaubenswahrheiten ſelbſt können dem Menſchen nur im Innern ſeines Geiſtes zu Einſicht und Ueberzeugung werden, ſie ſollen nicht durch Gewaltthat, ſondern nur durch friedliche Belehrung verbeſſert werden: daher dürfen wir die Mitglieder anderer Religionsgeſellſchaft weder anfeinden, noch haſſen, noch verachten wollen.

Der freygläubigen Religionsanſicht gemäß erwähnen wir hier unter den geweihten Gebräuchen der Chriſten nur der Taufe und des Abendmahls, weil dieſe die von unſerm erſten Lehrer Jeſus Chriſtus ſelbſt angeordneten, faſt ohne Ausnahme allen Chriſten geltenden geweihten Zeichen der erſten Glaubenswahrheit ſind.

Die Weihe der Taufe empfängt das neugeborne Kind zum Zeichen, daß es zur Kindſchaft Gottes berufen ſey. Eltern und Freunde erinnern ſich, daß ihnen das Kind nicht nur dem Körper, ſondern auch ſeiner unſterblichen Seele nach gegeben worden ſey, damit ſie es dem Geiſte der Liebe und des Glaubens erziehen mögen.

Die Einweihung zum Abendmahlsgenoſſen empfängt die mehr herangewachſene Jugend zum Zeichen des Eintrittes in das unſichtbare Reich Gottes auf Erden. Wir geben den Jünglingen und Mädchen dieſe Weihe, wenn ſie bis zu der Reife des Verſtandes gediehen ſind, daß ſie uns öffentlich zeigen können, ſie wiſſen jetzt ſelbſt, was die Liebe von ihnen fordere, und worin unſer Glaube und unſre ewige Hoffnung beſtehe. Denn alsdann iſt ein Jeder im Stande, ſelbſt ein Mitglied des Reiches Gottes auf Erden zu werden.

Jede Gemeine aber wiederhohlt von Zeit zu Zeit den Genuß des Abendmahls, um in der Erinnerung an die Lehre, das Leben und den Tod Jeſu wieder lebhaft inne zu werden, daß wir ſchon auf Erden in der Gemeinſchaft (oder Communion des Reiches Gottes leben, alſo Recht und Friede im Lande, Liebe und Freundſchaft in jedem Hauſe walten laſſen ſollen.

§. 3.

Um nun aber zur richtigen Einſicht in die Wahrheiten der Sittlichkeit und der Religion zu gelangen, ſo müſſen wir zuerſt darnach fragen: wie der Menſch dazu gelange, ſeinem Geiſte nach ſchön und gut zu werden. Denn wenn uns einmal die rechte Anſicht von der Liebe und Geiſtesſchönheit gegeben worden iſt, ſo werden uns Glaube und Hoffnung des ewigen Lebens von ſelbſt zufallen.

Hiergegen könnte zwar jemand einwenden wollen: haben nicht oft ſehr gebildete, ſcharfſinnige Männer an den Glaubenswahrheiten gezweifelt und ſind an ihnen irre geworden? Wie können wir ſicher ſeyn, daß wir nicht auch im Irrthum befangen bleiben?

Darauf müſſen wir aber antworten: Gott hat dem menſchlichen Geiſt den eigentlichen rechten Grundgedanken aller heiligen Wahrheiten ſo tief und ſo hell ins Herz geſchrieben, daß es keinem Menſchen je einfallen kann, daran zu zweifeln, wenn er ihn nur einmal inne geworden iſt.

Wenn jemand an heiligen Wahrheiten zweifelt, ſo kommt dies nur daher, daß er dieſen rechten Gedanken noch nicht gefunden hat. Ein ſolcher weiß nicht, oder hat nicht verſtanden, was Jeſus lehrte: Liebe Gott über alles und deinen Nächſten als dich ſebſt, in dieſem Grundgedanken iſt alle heilige Wahrheit enthalten. — Ein ſolcher hat nicht verſtanden, was der Apoſtel Paulus ſagt: Unſer Wiſſen iſt Stückwerk, — es bleibet aber Glaube, Liebe, Hoffnung, dieſe drey; aber die Liebe iſt die größeſte unter ihnen. Strebet nach der Liebe!

Daran hat noch nie ein Menſch gezweifelt und daran kann keiner zweifeln: ob die Anforderungen der reinen Liebe das Gute und Schöne ſeyen oder nicht. Bedenkt einmal ſelbſt: wenn in einem Lande das Geſetz den Bürgern ihre Rechte ertheilt und die Obrigkeit ſie einem Jeden ſchützt, die Bürger im Frieden zuſammen leben; wenn dagegen in einem andern Lande Gewaltthat unter den Bürgern waltet, der Starke den Schwachen mißhandelt: welches von beyden iſt hier das Schöne und Gute, welches das Häßliche und Verwerfliche? Nicht wahr? Jeder Menſch antwortet: Friede und Recht ſind das Schöne und Gute, Gewaltthat iſt häßlich und verwerflich.

Wenn in einem Hauſe Friede und Freundſchaft die Familie vereinigt, in einem andern Streit und Zwietracht herrſchen: ſo muß jeder Menſch ſagen, das erſte iſt ſchön und gut, das andere verwerflich.

So ſind alſo die Wahrheiten der Liebe von der Schönheit der Freundſchaft und der friedlichen Geſelligkeit unter den Menſchen ein zweifelsfreyes Eigenthum der Ueberzeugung jedes gebildeten Menſchen. In ihnen und mit ihnen werden uns aber auch die Glaubenswahrheiten klar.

Und nicht nur dieſes entſcheidet, daß wir die Einſicht erhalten in das geiſtig Schöne und Gute, ſondern das wichtigſte iſt ja, daß wir dieſer Einſicht gemäß handeln. Strebet nach der Liebe! Wer dieſer Einſicht treu bleibt und die Werke der

Liebe übt, dem wird Zufriedenheit, dem wird der innere Friede des Herzens ſicher gegeben und mit dieſem die unantaſtbarſte, die unumſtößlichſte Ueberzeugung.

Darum laſſet uns der reinen Liebe vertrauen, ſie wird uns in die ewige Wahrheit leiten!

Suchen wir nun den Anfang unſrer fernern Betrachtungen, ſo iſt für ſich klar: wenn wir einſehen wollen, worin der menſchliche Geiſt ſchön und gut ſey, ſo müſſen wir erſt dieſen menſchlichen Geiſt ſelbſt kennen lernen und darum zerfällt unſre Betrachtung in folgende vier Abſchnitte:

1) Vom Geiſte des Menſchen.

2) Von der Geſundheit der Seele und der ſittlichen Willenskraft.

3) Von den Geboten der Pflicht und den Vorſchriften der reinen Liebe.

4) Von Glaube und Hoffnung, oder von Gott und dem ewigen Leben.

Erſter Abſchnitt.

Vom Geiſte des Menſchen.

1) Seele und Leib.

§. 4.

Wenn ein Menſch „Ich“ ſagt, oder von Sich ſelbſt ſpricht, ſo meint er damit ſeinen Geiſt. Dieſen Geiſt findet er aber als die Seele ſeines Leibes, das heißt, er iſt dasjenige Weſen, durch welches ſein Leib auf geiſtige Weiſe belebt wird.

Um uns dieſes Verhältniß des Menſchengeiſtes als Seele ſeines Leibes deutlich zu machen, bemerken wir folgendes:

Ich gebe einem kleinen Kinde eine Feder in die Hand und führe die Hand zur Schrift eines Briefes. Wer hat dann eigentlich den Brief geſchrieben? Nicht wahr? Ich und nicht das Kind. Denn nach meinem Willen bewegte ſich die Feder und ich beſtimmte den Sinn der Worte.

Wenn ich einen Brief erhalte, den jemand ſeinem Schreiber dictirt hat: von wem werde ich da ſagen den Brief erhalten zu haben? Nicht wahr? von dem Dictirenden. Denn nach deſſen Willen wurde der Sinn der Rede beſtimmt.

Ein Jäger ſchießt nach dem Wild, die Kugel trifft und das Wild ſtürzt todt nieder, ſo werden wir ſagen: der Jäger hat das Wild getödtet, denn der Erfolg hing von ſeinem Willen ab.

Aber wenn unter einem Maurer, der hoch an einem Hauſe arbeitet, unglücklicherweiſe das Gerüſte bricht, er herunterſtürzt und im Fallen einen Menſchen trifft, und dieſen verwundet, ſo werden wir ſagen: der Beſchädigte iſt freylich durch den Körper des Fallenden verwundet, aber wir dürfen dem letztern keinen Vorwurf darüber machen, denn der Erfolg hing nicht von ſeinem Willen ab.

Hieraus nehmen wir denn ab: ein Menſch thut eben nicht alle dasjenige, was durch ſeinen Leib geſchieht, ſondern nur das, was durch ſeinen Geiſt hervorgebracht wird.

Durch den Geiſt des Menſchen geſchehen nur diejenigen Bewegungen ſeines Leibes, bey denen der Körper ſich unſerm Willen gemäß bewegte.

Neben dieſen *willkührlichen Bewegungen* des Leibes kommen unſerm Geiſte aber noch Beſchaffenheiten zu, welche dem Körper gar nicht angehören, in Rückſicht welcher der Geiſt nicht geſehen, nicht betaſtet, überhaupt durch äußere Sinne nicht wahrgenommen werden kann. Wir merken uns zunächſt, daß dieſe Beſchaffenheiten

1) in einem Vermögen das Daſeyn von Dingen zu erkennen,

2) im Herzen oder Gemüth,

3) in der Willenskraft unſers Geiſtes beſtehen.

Zum Erkenntnißvermögen gehört zuerſt das Bewußtſeyn, das heißt das Vermögen, unſern Geiſt ſelbſt zu erkennen. So ſind wir uns bewußt, daß wir da ſind und leben, daß wir denken, daß wir Freude oder Leid fühlen und ſo durch alle Thätigkeiten unſers Geiſtes hindurch.

Neben dem erkennen wir aber auch andere Dinge um uns her. Jedes Kind wird hier leicht Beyſpiele finden, wie wir z. B. durch das Auge Gegenſtände ſehen, durch das Ohr Töne hören u. ſ. w.

Dem Herzen oder Gemüth unſers Geiſtes gehören das Wohlgefallen und Mißfallen an den Dingen. Wir ſagen, unſer Herz, unſer Gemüth ſey bewegt, wenn uns ein lebhaftes Wohlgefallen oder Mißfallen zu Theil wurde, z. B. wenn uns eine lebhafte Freude oder Betrübniß begegnet. Auch hier wird uns jedes Kind leicht Beyſpiele des Wohlgefallens und Mißfallens angeben. Z. B. die Blume gefällt uns, weil ſie ſchön iſt; der ſüße Geſchmack der Frucht, weil er angenehm iſt. Die Krankheit hingegen mißfällt uns, weil ſie uns in unſern Geſchäften hindert und viele unangenehme Empfindungen verurſacht.

Das wichtigſte endlich iſt das thätige Leben unſers Geiſtes, welches in ſeinen Handlungen beſteht, die durch die Willenskraft erfolgen. Die Willenskraft wird aber durch unſer Wohlgefallen und Mißfallen an den Dingen bewegt. Wenn wir handeln, ſo leitet das Wohlgefallen die Beſtrebungen der Willenskraft nach Zwecken und Abſichten.

Machen wir uns hier vorläufig an einem Beyſpiel klar, wie die Menſchen durch ihre Willenskraft handeln, indem ihre Willenskraft vom Wohlgefallen des Herzens geleitet ſich Abſichten oder Zwecke vorſetzt, in ihren Beſtrebungen aber auf vielerley Weiſe erſt Mittel ſucht, um durch dieſe ihre Zwecke zu erreichen.

Wir ſehen einem Fiſcher zu, der ſeinen kleinen Kahn den Strom bald hinauf bald hinabtreibt, und von Zeit zu Zeit ſein Netz eintaucht und wieder herauszieht. In alle dieſem ſehen wir zunächſt ſeine Beſtrebungen, wir kennen auch ſeinen Zweck Fiſche zu fangen. Die Mühe der Beſtrebungen iſt ihm gewiß, aber ob er den Zweck erreicht, iſt unſicher, bald glückt es, daß er Fiſche bekommt, bald mißlingt es. Aber wozu will er die Fiſche? Zum Theil vielleicht, weil ſie ihm zur Speiſe gefal-

len, größtentheils aber, weil er ſie verkaufen will, um Geld zu bekommen. Der Fiſchfang dient ihm zum *Mittel*, ſeine Abſicht iſt, Geld zu verdienen.

Aber wozu will er das Geld? Wenn er kein thörichter Geizhals iſt, wieder nur als Mittel zu andern Zwecken. Er will ſich Dinge dafür kaufen, die ihm gefallen; vielleicht einmal ein Kleid. Auch dieſes iſt ihm aber noch Mittel, ſeine *Abſicht* iſt, warm zu werden und ſich vor den Leuten zeigen zu können. Im warm werden kam nun z. B. ein letzter Zweck eine *Endabſicht* erreicht ſeyn, denn dies muß uns für unſer körperliches Befinden ſelbſt wohlgefallen, weil es ein Bedürfniß iſt.

So müſſen wir alſo in dem Leben unſers Geiſtes die Erkenntniſſe des Daſeyns der Dinge, die Arten des Wohlgefallens und Mißfallens und ſeine Willenskraft näher kennen lernen.

2) Vernunft und Sinnlichkeit.

§. 5.

Ehe wir weiter gehen, werden wir uns erſt noch einige gewöhnliche Ausdrücke näher bekannt machen müſſen, welche alle Thätigkeiten unſres Geiſtes gemeinſchaftlich betreffen.

Wir nennen den menſchlichen Geiſt ein *vernünftiges Weſen*, wir ſagen, er hat *Vernunft* oder auch, er iſt eine *Vernunft*. Damit meinen wir nur dasjenige, welches wir ſo eben beſchrieden haben. Wir verſtehen unter der Vernunft den Inbegriff aller jener Eigenſchaften unſers Geiſtes, die dem Körper nicht angehören und in denen ſich der menſchliche Geiſt als *ein ſelbſtthätiges lebendiges Weſen* zeigt.

Denn alle Erkenntniſſe, alle Bewegungen des Gemüthes in Wohlgefallen und Mißfallen und alle Beſtrebungen unſerer Willenskraft laſſen uns unſern Geiſt als ein ſelbſtthätiges lebendiges Weſen erſcheinen.

Werden z. B. die Saiten des Flügels gerührt, ſo trifft der Schall an dein Ohr, aber darin beſteht nicht die Wahrnehmung der Töne oder das Wohlgefallen, mit dem die Accorde dein Gemüth bewegen. Möchte das Ohr noch ſo oft getroffen werden, es würden keine Töne wahrgenommen, es würde kein Wohlgefallen gefühlt, wenn nicht dein lebendiger ſelbſtthätiger Geiſt dabey wäre, der durch die Rührungen deines Ohres zu Empfindungen geführt wird, in denen er die Töne hört.

Ein Schlag trifft deine Hand, du wirſt dadurch den Stab gewahr, der die Hand ſchlug, und fühlſt den Schmerz. Aber der Schlag auf die Hand iſt weder dieſe Wahrnehmung noch dieſer Schmerz; beyde würden gar nicht erfolgen, wenn nicht dein lebendiger ſelbſtthätiger Geiſt dabey wäre, welcher durch die Berührungen deiner Hand zu Empfindungen geführt wird, welche ihm bald angenehm, bald unangenehm ſind und in denen er die berührenden Gegenſtände wahrnehmen kann.

So finden wir unſern Geiſt ſchon lebendig und ſelbſtthätig beym Sehen und Hören, und bey dem körperlich veranlaßten Wohlgefallen und Mißfallen. Noch klarer zeigt ſich aber dieſe Selbſtthätigkeit in allen Beſtrebungen der Willenskraft, von denen wir ſchon Beiſpiele gegeben haben, und dann bey den vom Körper unabhängigen Erkenntniſſen und Arten des Wohlgefallens. Für die vom Körper unabhängigen Erkenntniſſe wollen wir uns jetzt z. B. nur die Wahrheiten der Tugendlehre und Religionslehre merken. Nur inwendig in unſerm Geiſte lebt uns der Glaube an die Unſterblichkeit unſrer Seele und an die heilige Allmacht Gottes; nur inwendig in unſerm Geiſte wird es uns geſagt, wie geiſtig ſchön die Tugend ſey. Nur in unſerm lebendigen Innern ſpricht die Stimme, welche uns ſagt, wie die Freundſchaft, die Wahrhaftigkeit, die Treue herrlich und edel ſeyen, und zur Schönheit der Seele gehören; wie häßlich und ſchändlich dagegen Zwietracht, Lügenhaftigkeit und Untreue ſeyen. Dies iſt die Stimme der Vernunft.

Mit dieſem Lob der Tugend ſeht ihr zugleich auch ein, daß es im Herzen des menſchlichen Geiſtes ein ſolches Wohlgefallen giebt, nemlich das an der Tugend, welches ganz unabhängig vom Körper nur dem ſelbſtthätigen vernünftigen Weſen in ſich ſelbſt erweckt wird.

Endlich in Rückſicht der Willenskraft gehört eben ſo dem ſelbſtthätigen vernünftigen Weſen in ſich die ſittliche Willenskraft, mit der wir uns ſelbſt beherrſchen, mit der wir z. B. der ausgelaſſenen Freude oder den Zorn, die hervorbrechen wollen, in uns Widerſtand zu leiſten vermögen.

§. 6.

Auf dieſe Weiſe erkennen wir alſo unſern Geiſt als ein vernünftiges Weſen. Aber was bedeutet es nun daneben, daß wir ihn auch ein ſinnliches Weſen nennen, ihm Sinnlichkeit zuſchreiben?

Darunter verſtehen wir die Abhängigkeit unſerer Vernunft, oder unſers Geiſtes von andern Dingen, welche wir beym Anfang jeder Geiſtesthätigkeit gewahr werden, und worin wir unſern Geiſt vorzüglich von ſeinem Körper abhängig finden.

Wir nennen die Zuſtände, in welchen unſer Geiſt ſolche ſinnliche Anregungen ſeiner Lebensthätigkeit empfängt, Empfindungen. Wollen wir dieſe näher kennen lernen, ſo brauchen wir nur die Hauptverhältniſſe zu beachten, nach denen ſich unſer Geiſt vom Körper abhängig findet, und die eben ſo viele Beſtimmungen ſeiner Sinnlichkeit ſind. Dieſe ſind nun folgende:

1) **Geſundheit und Krankheit.** Wenn der Körper geſund und wohl iſt, ſo gehen auch alle Verrichtungen des Geiſtes gut von ſtatten. Das Nachdenken wird uns leichter, die Beſinnung und Erinnerung iſt hell, das Herz wird leicht von Luſt und Freude bewegt, und die Beſtrebungen der Willenskraft ſind ſicherer und kräftiger, Fuß und Hand verſehen willig ihren Dienſt. Iſt hingegen der Körper krank, ſo wird uns die Beſinnung leicht verdunkelt, das Nachdenken wird uns ſchwer, es erregt leicht Kopfweh und Schwindel; das Herz wird leichter traurig und verdießlich geſtimmt und dem Willen gelingen ſeine Geſchäfte ſchlechter.

Bey manchen beſondern Krankheiten wird dieſe Abhängigkeit des Geiſtes vom Körper noch viel fühlbarer. Bey der Ohnmacht verſchwindet das Bewußtſeyn ganz, der Menſch weiß gar nichts mehr von ſich ſelbſt. In Fieberphantaſien und Geiſteskrankheiten, wie z. B. im Wahnſinn, in der Tollheit wird aber oft der Geiſt des Menſchen ganz verwirrt, er meint Dinge zu ſehen, zu hören, anzutaſten, die gar nicht da ſind, dadurch verwirrt ſich auch ſein Denken; ſein Wohlgefallen und ſeine Begierde werden närriſch verunſtaltet und ungeſtüm, ſeine Willenskraft wird oft ſchrecklich gewaltthätig, er tobt und wüthet im Zorn.

2) Eine zweyte nothwendige Abhängigkeit vom Körper iſt die des geſunden Geiſtes bey dem

Wechſel von Wachen und Schlafen. Der Körper bedarf täglich zur Ruhe und Erholung einer gänzlichen Abſpannung aller ſeiner willkührlichen Bewegungen, und dabey verſchwindet im geſunden Zuſtand dem Geiſt ganz ſein Bewußtſeyn, das heißt, der Geiſt ſchläft mit dem Körper.

3) Wenn unſer Geiſt etwas erkennen ſoll, müſſen die Sinnesorgane des Körpers ihn führen. Dieſes iſt für ſich klar. Wir finden die Dinge um uns her nur mit Hülfe der fünf Sinne.

4) Eben ſo einleuchtend iſt, daß unſer Wohlgefallen und Mißfallen großentheils Einwirkungen auf unſern Körper betrifft, z. B. bey der Stillung von Hunger und Durſt; Geſchmack und Geruch geben uns bald angenehme, bald unangenehme Empfindungen; Krankheit bringt uns Schmerzen, die Geneſung Wohlbehagen. Durch das Ohr wird uns das Gefühl der ſchönen Muſik, durch das Auge der Anblick ſchöner Blumen und Landſchaften.

5) Endlich die Einwirkungen unſrer Willenskraft in die Außenwelt hängen von der Bewegung unſers Körpers ab, wir mögen uns dazu nun des Armes oder der Sprache bedienen.

In alle dieſem zuſammengenommen zeigt ſich alſo die Sinnlichkeit unſers Geiſtes, wir ſehen daraus ein, daß wir den ganzen menſchlichen Geiſt ein ſinnlich-vernünftiges Weſen nennen müſſen. Ein vernünftiges Weſen wegen des ſelbſtthätigen

Lebens in ihm; ein ſinnliches Weſen aber, weil er in dieſem ſeinem Leben das Bedürfniß hat, erſt von etwas anderem zu ſeinen Lebensthätigkeiten angeregt zu werden, und ſo in allen ſeinen Lebensäußerungen vom Körper abhängig bleiben muß.

3) Verſtand oder Selbſtbeherrſchung.

§. 7.

Wir nennen endlich den vernünftigen Geiſt des Menſchen auch ein verſtändiges Weſen und ſchreiben ihm Verſtand zu, weil er die ganz beſondere Gabe der Aufmerkſamkeit, die Gabe, innerlich Gewalt über ſich ſelbſt üben zu können, empfangen hat. Durch dieſe kann er zur Selbſtbeherrſchung und zur eignen innern Ausbildung ſeines Geiſtes gelangen.

Dieſen Verſtand haben die Thiere nicht. Manche Thiere machen zwar auch ſehr künſtliche Dinge; ihr wißt, wie die Biber, die Bienen, die Ameiſen, viele Vögel zu bauen, wie die Spinnen zu ſpinnen vermögen. Aber die Thiere brauchen dies nicht allmählich zu lernen, ſondern ſie können dies gleich durch einen Naturtrieb. Manche Thiere vermögen zwar auch vielerley zu lernen, aber ſie können ſich dabey nicht ſelbſt lehren, ſondern ſie müſſen von Menſchen erſt gezähmt, und dazu abgerichtet werden. Dagegen kann kein Menſch ſchon durch ſeine Naturtriebe eine Kunſt, ſondern er muß jede

Kunſt erſt allmählich erlernen, und dies Lernen ſoll nicht darin beſtehen, daß ſein Erzieher ihn abrichtet, ſondern wir lernen nichts Rechtes, wenn wir uns nicht ſelbſt dafür Gewalt anthun und mit ſtrenger Aufmerkſamkeit Fleiß und Mühe anwenden.

So kann der Menſch durch ſeinen Verſtand innerlich Herr über ſich ſelbſt werden, er kann viel mannigfaltigere Künſte lernen, als ein anderes Thiergeſchlecht der Erde, und kann ſein ganzes geſundes Leben hindurch immer fort noch etwas neues lernen und ſich überhaupt zu einem höheren inneren Leben erheben.

Dem gemäß ſind nun folgendes die vorzüglichſten Folgen des Verſtandes im menſchlichen Geiſte.

1) Der Menſch erkennt die Dinge nicht nur vermittelſt ſeiner Sinne, ſondern er lernt durch ſeinen Verſtand auch über dieſe Erkenntniſſe nachdenken; er findet ſo durch Nachdenken, durch Ueberlegung höhere Wahrheiten, welche die Sinne nicht erreichen. Dafür haben wir vorhin ſchon z. B. den Glauben an Gott und an die Unſterblichkeit der Seele, ſo wie unſre Ueberzeugungen von der Tugend angeführt. Später ſprechen wir noch genauer davon.

Vermittelſt dieſer Erkenntniß durch Nachdenken gelangen wir nun auch dazu, Sprache erlernen und ſogar erfinden zu können. Durch dieſe Sprache gelingt es uns aber, andern Menſchen unſre Gedanken mitzutheilen; ſo lernen ſich die Menſchen einander ihrem Geiſte nach kennen; vermögen ſich gegenſeitig durch Belehrungen zu Hülfe zu kommen und ſo gelingt es endlich durch die gegenſeitigen Unterſtützungen in ganzen Völkern, daß die Menſchen nach und nach an verſtändigen Erkenntniſſen und Lebenseinrichtungen immer reicher werden.

Erinnert euch dafür z. B. an die Erfindung der Schreibekunſt, die Erfindung des Compaſſes und der Buchdruckerkunſt, und ſo manche euch bekannte Erfindung in den Gewerben.

2) Auch Herz und Gemüth des Menſchen gewinnen dadurch, daß der Verſtand ſein Licht der Selbſtbeherrſchung in das Innere unſers Geiſtes trägt, erſt ihr höheres Leben. Nun beſteht unſer Wohlgefallen nicht mehr nur in Sinnenluſt, ſondern der Verſtand weckt das höhere Gefühl, durch welches uns das Wohlgefallen am Guten und Schönen wird.

Jetzt erwacht dem Herzen der reinere Geſchmack, welcher unſre Gefühle für das Schöne und Erhabene in Natur und Kunſt leitet, und unſer Gemüth durch Muſik, Dichtkunſt und alle ſchönen Künſte belebt.

Das Höchſte aber, welches uns hier wird, iſt das Gefühl für Sittlichkeit, indem der Verſtand uns das Schöne und Gute im Geiſte ſelbſt in Recht, Freundſchaft und Tugend klar werden läßt.

3) Am mächtigſten zeigt ſich die verſtändige Selbſtbeherrſchung in der Willenskraft, zu der ſie eigentlich gehört.

Jedes Thier muß den blinden Naturtrieben ſeiner ſinnlichen Begierden gehorchen, der Menſch hingegen kann durch ſeinen Verſtand ſich ſelbſt Gewalt anthun, die ſinnlichen Begierden überwältigen lernen; er kann ſo die Macht der Ueberlegung zwiſchen ſeine Begierden ſtellen und nach der Einſicht, was gut und recht ſey, wählen und handeln.

Dieſe Selbſtbeherrſchung der überlegten Handlung ſollen wir von Jugend auf lernen, dann kann es der Menſch darin ſehr weit bringen; er kann für einen edeln und großen Gedanken die heftigſten Schmerzen ruhig ertragen, dem Tode ruhig entgegen gehen, in den härteſten Entbehrungen leben lernen.

Ihr wißt z. B. wie die Spartaner ihre Jugend übten, wie um der Tapferkeit willen gefangene Indianer die ſchrecklichſten Qualen ruhig ertragen, und, noch mehr, ihr wißt aus der Geſchichte, wie ſo mancher große Mann für ſeine Brüder kämpfte und duldete.

So viel wird glücklicherweiſe nicht von jedem Menſchen gefordert, aber Entſagungen aus Liebe und Freundſchaft (z. B. am Krankenbett eines Freundes) und Entſagungen aus Amtstreue, (daß man z. B. lerne ſein Geſchäft ſtets dem Vergnügungen vorgehen zu laſſen,) ſoll jeder Menſch lernen.

Ueberhaupt dieſe Selbſtbeherrſchung, die innere Gewalt über uns ſelbſt müſſen wir von Jugend auf und immerdar unabläſſig in uns zu üben ſuchen, denn dadurch erhält der Menſch alles, was ihn weſentlich über das Thier erhebt, in Einſicht, feinem Gefühl und ſittlicher Willenskraft. Daher wollen wir ſpäter in der Moral genau betrachten, worauf es dabey ankommt.

Ein Menſch bleibt alſo wild oder roh, wenn er dieſe Gewalt über ſich ſelbſt noch nicht erhalten hat und wir werden ihm einen um ſo gebildetern Geiſt zuſchreiben, je mehr er gelernt hat, ſich ſelbſt zu beherrſchen.

Den rohen Menſchen fehlt feinere Einſicht, ihnen fehlt Kunſt und Geſchicklichkeit; ihr Geſchmack wird nur von ſinnlichen Begierden geleitet und ihre Willenskraft leicht von ſinnlichen Gemüthsbewegungen beherrſcht. Das Leben der rohen Menſchen wird daher leicht durch Gewaltthätigkeit, Zorn und Raubſucht zerrüttet; bleibt es ſich ſelbſt überlaſſen, ſo fehlen ihm auch die Bequemlichkeiten des Lebens; immer aber mangelt ihm die Ausbildung des ſittlichen Gefühls und das ſittliche Leben.

Wenn wir Menſchen oder ein Volk mit Familienliebe in Friede und Eintracht bey der größten Ungeſchicklichkeit und Dürftigkeit leben ſehen, ſo werden wir dieſen eine größere Bildung des Geiſtes zuſchreiben als andern, die in der größten Ueppigkeit und dem größten Glanze leben, deren Herz aber immer mit Gewaltthat, Todtſchlag, Zorn und Raub erfüllt war.

Nur mit Schauder können wir uns vorſtellen, wie es innerlich in dem Gemüth eines ſolchen Menſchen ausſieht.

Jedoch ein roher, wilder Menſch iſt nach menſchlicher Einſicht eigentlich noch weder *bös* noch *gut*, er wüthet zerſtörend nur wie die Feuerflamme; denn er weiß nicht klar, was er thut, weil das ſittliche Gefühl in ihm noch nicht erwacht iſt.

Hingegen im gebildeten Menſchen iſt das ſittliche Gefühl erwacht, ihm ſagt das Gewiſſen, was für ihn gut und recht iſt. So nennen wir den gebildeten Menſchen einen *guten* Menſchen, wenn er dasjenige thut, was ihn ſein Verſtand als das Gute und Schöne hat erkennen laſſen.

Wenn aber ein gebildeter Menſch ſeinen Verſtand nur braucht, um dem ſinnlich Wohlgefälligen im Widerſtreit mit dem zu folgen, was ſein Verſtand als gut erkannt hat, ſo weiß er, was das Gute ſey und thut es doch nicht, damit begeht er *böſe* Handlungen.

Auf dieſe Weiſe kommt in dem menſchlichen Leben alles auf die Ausbildung ſeines Geiſtes durch die verſtändige Selbſtbeherrſchung an. Dadurch ſoll er von der Wildheit und Roheit entfernt und zur *Geiſtesbildung* erhoben, dadurch ſoll der Gebildete dann in Stand geſetzt werden, das *Gute* und *Böſe* zu unterſcheiden, und nach eigner Wahl dem Guten zu folgen.

So wollen wir denn im folgenden nach den verſchiedenen Anlagen unſers Geiſtes näher kennen lernen, welches die Erforderniſſe ſowohl der ſinnlichen Anregung als der verſtändigen Ausbildung unſers vernünftigen Lebens ſeyen.

4) Von der menſchlichen Erkenntniß.

a) Die ſinnliche Erkenntniß.

§. 8.

Nun wollen wir die Erkenntniß, das Gemüth und die Willenskraft des Menſchen, jedes noch näher betrachten und fangen mit der Erkenntniß an.

Hier erinnern wir uns zuerſt aus dem, was wir ſchon beſprochen haben, daß wir theils *Bewußtſeyn* haben, in welchem der menſchliche Geiſt ſich ſelſt erkennt, theils *Erkenntniſſe von Dingen außer uns*. In Rückſicht dieſer beyden ſind unſere Erkenntniſſe theils *ſinnliche*, theils *verſtändige*.

Die ſinnlichen Erkenntniſſe, (von denen wir zuerſt ſprechen wollen,) nennen wir **Kenntniſſe** oder *Erfahrungen*.

So weit dieſe Dinge außer uns betreffen, ſammelt ſie der Verſtand aus den Belehrungen, welche uns die fünf Sinne geben.

Wir ſehen durch das Auge die Farben der Gegenſtände und erkennen dadurch Geſtalt und Lage der Körper um uns her. Wozu nützt uns nun dieſer Sinn des Sehens?

Dieſer Sinn zeigt uns am ſchnellſten und klarſten eine große Menge von Gegenſtänden, er allein leitet unſre Kenntniß der Dinge in größern Entfernungen, ja bis an den geſtirnten Himmel.

Nur mit ſeiner Hülfe lernten die Menſchen die Gegenſtände an der Oberfläche der Erde bis um das Rund der Erde kennen, nur durch ihn kennen wir die Sterne am Himmel. So dient er der Wahrheit, indem er uns die Körperwelt kennen lehrt, aber dieſer Sinn iſt es auch, der es uns möglich macht, die Schönheit der Körperwelt zu fühlen. Nur ſehend finden wir die Schönheit der Menſchengeſtalt, der Thiergeſtalten, der Blumen, der Wälder und Landſchaften, nur durch das Auge die Erhabenheit des geſtirnten Himmels.

Durch das Ohr hören wir die Töne. Wozu nützt uns der Sinn des Gehörs?

Der Sinn des Gehörs trifft für Wahrheit und Schönheit mehr innerlich das Lebensgefühl unſers Geiſtes. Ihr wißt, wie an der Stimme eines Menſchen Gemüthsruhe und Eifer, Angſt, Zorn und auch Freundlichkeit, kurz alle Gemüthsbeſtimmungen ſich zu erkennen geben. Eben ſo iſt es auch mit der Muſik. Die Schönheit der Tonſpiele ergreift uns mehr innerlich, indem ſie das Gemüth bewegt.

Nun iſt mit dieſem Sinne zugleich das Vermögen des Menſchen, ſprechen zu können, verbunden, und in dieſer Verbindung erreicht der Sinn des Gehörs ſeine wichtigſten Zwecke. Die Töne treffen ſo ſtark unſer Lebensgefühl und dazu ſtammt die Sprache des Menſchen aus dem Athem unſers Lebens, beyde, Gehör und Sprache, ſind den ſinnlichen Bedingungen unſerer geiſtigen Lebensbewegungen ſehr nahe verbunden, daher lernen ſich die Menſchen auf geiſtige Weiſe vorzüglich durch die Sprache kennen. So wie das Auge uns unter die Körper führt, bringt das Ohr uns in die Geiſtesgemeinſchaft der Menſchen.

Taſtend, vorzüglich durch die Hände, lernen wir die nächſten Körper um uns her kennen. Was leiſtet uns nun dieſer Sinn?

Er hilft allerdings dem Auge bey der genaueren, feinern Erkenntniß der Geſtalt der Körper, aber ſein Hauptzweck bleibt nicht die Erkenntniß, ſondern ſein Zweck wird eigentlich das thätige Leben, unſer Einwirken auf die Körperwelt. Durch Hand und Fuß verrichtet der Menſch ſeine äußerlichen Geſchäfte, und daher dient uns der Sinn der Betaſtung vorzüglich bey der Ausbildung und Anwendung aller äußern Geſchicklichkeiten und Künſte.

Endlich durch die Sinne des Geſchmackes und Geruches ſpricht der Naturtrieb unſrer körperlichen Selbſterhaltung unſern Geiſt an. Der Geſchmack warnt uns bey dem Genuß von Speiſe und Trank; für den geſunden, nicht verwöhnten Geſchmack iſt das Nährende angenehm, das Schädliche widrig. Der Geruch hingegen iſt vorzüglich der Wächter des Athems und warnt, wo uns durch Einathmen Gefahr droht.

Indeſſen der Menſch ſoll ſich nicht blindlings von Naturtrieben, ſondern durch den Verſtand leiten laſſen. Wir dürfen alſo auch hier den Verſtand nicht den ſinnlichen Annehmlichkeiten unterwerfen, ſonſt würde er nur von ihnen verführt werden; ſondern der Verſtand ſoll zwar auf die Warnungen dieſer Sinne achten, aber ſie zu beherrſchen wiſſen.

Was helfen dem Menſchen nun alle dieſe fünf Sinne zuſammen genommen?

1) Sie nützen dem Geiſte zur Anregung ſeines Lebens. Wenn wir nicht durch Auge, Ohr und Betaſtung die Dinge um uns her kennen lernten, ſo hätten wir nichts, worüber wir nachzudenken vermöchten, nichts, deſſen wir uns erfreuen oder das uns betrüben könnte, nichts, nach dem unſer Wille zu ſtreben vermöchte.

Alſo ohne dieſe Sinne könnte die Vernunft in uns nicht aufleben, der Verſtand ſich nicht entwickeln.

2) Sie zeigen dem Menſchen die äußeren Gegenſtände in der Welt um ihn her, ſowohl unmittelbar nach ihrem körperlichen Weſen, als auch mittelbar durch die Sprache in der geiſtigen Gemeinſchaft der Menſchen unter einander.

3) Die durch die Sinne erworbenen Kenntniſſe und Erfahrungen dienen uns zur Erlangung aller Geſchicklichkeiten und zur Erlernung aller Gewerbskünſte, durch welche wir die Mittel zur Befriedigung unſrer Bedürfniſſe und zur Erreichung der höheren Zwecke des Lebens ſammeln und anwenden.

Es wird nicht nöthig ſeyn, dies weitläuftig mit Beyſpielen zu belegen. Jedermann weiß es, wie wir durch ſinnliche Erfahrungen zur Kenntniß des Feldbaues und der Bereitung der Nahrungsmittel, zum Spinnen, Weben und Färben, zum Schmieden, Zimmern und Bauen, kurz zu den Geſchäften aller Handwerke gelangen müſſen.

Allein die höheren Zwecke, die wahren Endabſichten des geiſtigen Lebens, lernen wir in den Ideen der Wahrheit, der Schönheit und des Guten nur durch geiſtige Selbſterkenntniß und deren Ausbildung durch den Verſtand kennen.

Dieſes ſind denn die Belehrungen, denen wir eigentlich jetzt nachſtreben. Die geiſtige Selbſterkenntniß iſt der wichtigſte Theil der ganzen menſchlichen Erkenntniß und ihre Ausbildung die ganze Abſicht unſrer jetzigen Betrachtnngen.

b) Die verſtändige Erkenntniß.

§. 9.

Dadurch, daß der Verſtand über die Kenntniſſe, welche ihm die Sinne gewähren, nachdenkt, gelangt er zu den Einſichten in die Natur und das Weſen der Dinge. Wir merken uns hier folgende Hauptgegenſtände der menſchlichen Einſicht.

1) Die Einſicht in die Geſetze der Größe. Unſre Erfahrungen erhalten dadurch ihre Klarheit, Schärfe und Sicherheit, daß der Verſtand meſſen, zählen und rechnen, d. h. die Größe der Dinge beſtimmen lernt.

Auf welche Weiſe dem Verſtand dieſes gelingt, könnt ihr Euch an den kleinſten Beyſpielen deutlich machen, wie durch Nachmeſſen und Rechnen die Ordnung und Sicherheit im Hausweſen erhalten wird. Wer ein Stück Band im Ganzen kauft, wird erſt meſſen, wie viel Ellen es hält, um einzuſehen, ob er mit ſeinem Kauf gut oder ſchlecht ſteht. Einnehmen und Ausgeben läuft im Hausweſen neben einander her, wer aber da nicht nachrechnet, wird nicht wiſſen, wie er ſteht. Rechnet er hingegen, ſo zeigt ihm ſein Verſtand, ob er ſo fortfahren dürfe, oder ob er ſich in Zukunft einſchränken müſſe.

Auf ähnliche Weiſe geben uns die Meßkünſtler oder Mathematiker über den ganzen Haushalt der menſchlichen Naturerkenntniſſe Beſcheid. Während unſer Blick an der Erde nur über wenige Meilen langt und unſer Augenmaaß noch viel enger beſchränkt iſt, weiß der nachdenkende Verſtand uns doch durch Maaß und Rechnung die Geſtalt der ganzen Erde und die Entfernungen von Sonne, Mond und Planeten anzugeben.

2) Der denkende Verſtand gewährt uns die Einſicht in den *Zuſammenhang von Gründen und Folgen*, läßt uns die *Geſetze der Natur* erkennen, und daher die Dinge nach *allgemeinen Regeln* beurtheilen.

Jede Begebenheit in der Natur, jede Handlung der Menſchen erfolgt aus ihren beſtimmten Gründen und den Zuſammenhang dieſer Gründe mit dem Erfolgenden beſtimmen Geſetze, die wir in allgemeinen Regeln erkennen.

Sonnen- und Mond-Finſterniſſe z. B. ſind Begebenheiten. Wir wiſſen: der Grund der erſteren liegt darin, daß der Mond zwiſchen die Sonne und die Erde tritt und ſeinen Schatten auf die Erde wirft, der Grund der andern aber darin, daß der Mond durch den Schatten der Erde geht. Da gelten die Regeln: der Mond wird verfinſtert durch den Schatten der Erde, die Sonne für diejenigen Länder an der Erde, auf die der Mondſchatten fällt. Wenn ich nun die Geſetze kenne, nach denen der Mond in ſeinem Umlauf um die Erde, bald in ihren Schatten kommt, bald ſeinen Schatten auf die Erde wirft, ſo ſehe ich hier den Zuſammenhang von Gründen und Folgen ein, und habe damit nicht nur eine Kenntniß einer einzelnen Finſterniß, ſondern eine Einſicht in die ganze Reihenfolge dieſer Begebenheiten.

Ueberhaupt wo wir einmal die Einſicht in die Regel des Zuſammenhangs gewiſſer Erfolge mit ihren Gründen erhalten haben, da iſt der denkende Verſtand in Stand geſetzt, um ſich nachher in den unzähligen Fällen der Anwendung leiten zu laſſen. So wird unſer Verſtand in der Jugend über die Regeln einer Wiſſenſchaft, einer Kunſt, die Regeln unſrer Geſchäfte belehrt, um nachher mit Nachdenken dieſe Regeln in allen einzelnen Fällen im Leben anwenden zu können, und auf dieſe Weiſe giebt uns die Einſicht in die Geſetze, nach welchen die Folgen von ihren Gründen abhängen, den ganzen Vortheil des Denkens oder der verſtändigen Erkenntniß über die bloße Empfindung.

Denn jeder Ablauf der Begebenheiten in der Natur erfolgt nach Geſetzen und die Menſchen haben ſich ſelbſt ihre Geſellſchaft nach ihren eignen Geſetzen geordnet.

Haben wir daher in irgend einem Gebiet Einſicht in die Naturgeſetze erlangt, ſo ſehen wir die Folgen voraus, welche unſre Handlungen in der

Natur haben müſſen. So gelangt in allen Gewerben der arbeitende Menſch zu ſeinen Zwecken als dem Lohne ſeiner Arbeit. Z. B. der Landmann, indem er die Regel kennt, nach der die Natur Zeit der Saat und Zeit der Erndte geordnet hat, und nun darnach verfährt; der Bergmann, indem er die Regel kennt, nach der die Metalle, das Salz in der Erde verborgen liegen und auf ähnliche Art jeder Künſtler, jeder Handwerker.

Haben wir die Geſetze des bürgerlichen Lebens in unſerm Staate kennen gelernt, ſo wiſſen wir die rechtlichen Folgen unſrer Handlungen voraus; ſehen ein, welche Rechte oder Verbindlichkeiten uns daraus erwachſen werden. So gelangen wir zur bürgerlichen Ordnung des Lebens, und ſo hat der Verſtand bis ins Kleinſte in Haus und Stadt unſer Leben regelmäßig geordnet, z. B. in den Regeln, wer dies oder jenes Geſchäft zu betreiben habe, wo und wie man kaufe und verkaufe, wo und wie man ſich vergnüge. Nur der kann ſich unter uns wohl befinden, der ſo nach den Regeln unſerer Gebräuche und Geſetze zu leben weiß.

3) Die wichtigſten Einſichten ſind die in das Gute und Schöne, welche uns die Tugendlehre und die in die ewigen Glaubenswahrheiten, welche uns die Religionslehre mittheilt. Beyde wollen wir ſpäter genau betrachten.

Endlich neben dieſen Einſichten verſchafft uns der Verſtand durch die Sprache auch das große Hülfsmittel der Bereicherung unſrer Kenntniſſe, daß wir uns fremde Erfahrungen mittheilen laſſen und ſie uns bekannt machen können.

Wie wenig würden wir von der Erdbeſchreibung und der ganzen Natur, wie wenig auch von der Geſchichte der Menſchen wiſſen, wenn wir nur unſre eignen Erfahrungen kennten!

Dieſes iſt es, was durch die verſtändige Ausbildung im Gebiet der menſchlichen Erkenntniß gewonnen wird.

Vergleichen wir nun unſre Einſichten in die Verhältniſſe der Größen und in den Zuſammenhang der Gründe und Folgen mit unſrer Einſicht in das Weſen des Guten und Schönen, und in die Glaubenswahrheiten, ſo wird uns der Unterſchied deſſen, was wir begreifen und deſſen, was uns das innere Gefühl lehrt, ſehr wichtig.

Wo wir etwas nach Größenverhältniſſen beurtheilen, oder wo wir den Zuſammenhang von Gründen und Folgen, in der Natur oder im Treiben der Menſchen verſtehen, da begreifen wir die Ergebniſſe. Z. B. begreifen muß ich die Regel, nach der eine Rechnungsart vollführt wird; wir begreifen den Zuſammenhang deſſen, nach welchen Zwecken die Menſchen im Geſchäftsleben ſtreben, wie z. B. der Arbeiter um des Lohnes willen thätig iſt; wir begreifen den Erfolg der Erſcheinungen, wenn wir das Naturgeſetz einſehen, nach dem ſie ſich ereignen, z. B. den Wechſel von Tag und Nacht, und den Wechſel der Jahreszeiten, wenn wir die Bewegung der Erde einſehen.

Aber wenn mich jemand um die letzten Gründe fragt, warum ich die Tugend ſchön, das Recht unverbrüchlich finde, ſo kann ich nur antworten: ſo ſpricht mein ſittliches Gefühl. Ich begreiſe nicht, wie ein Gott ſey, wie meine Seele unſterblich ſey, aber mein Gefühl lehrt mich daran glauben.

Dies Gefühl nun iſt die erſte, innerſte und unmittelbarſte Thätigkeit des denkenden Verſtandes, welche wir höher zu achten haben, als alles Begreifen, denn was wir begreifen, das begreifen wir nur aus einem andern, deſſen wir ſonſt ſchon gewiß ſind, und dieſes andere lernten wir zuletzt nur durch das Gefühl einſehen.

c) Gedächtniß und Erinnerung.

§. 10.

Neben den Erfahrungen und den Einſichten gehören zur menſchlichen Erkenntniß noch das Gedächtniß und die Erinnerungskraft.

Es würde uns nichts helfen, Kenntniſſe einmal gehabt und durch Nachdenken Einſichten ausgebildet zu haben, wenn wir nicht im Gedächtniß ein Vermögen beſäßen, das einmal Erworbene feſt zu halten und aufzubewahren, auch wo wir es gelegentlich wieder brauchen, uns deſſelben erinnern zu können.

Durch die Erinnerungskraft gewinnen wir, daß die Vergangenheit unſerm Geiſte nicht verloren geht, denn die Erinnerung giebt uns immer von neuem das Bewußtſeyn deſſen, was in der verfloſſenen Zeit ſich zugetragen hat und erhält uns den Beſitz alles desjenigen, was wir durch Nachdenken einmal einſehen lernten.

Darum iſt es ſo wichtig, ſein Gedächtniß von Jugend auf zu üben und eine geordnete, ſichere Erinnerung des Gelernten ſich zu erwerben; darum iſt im Gegentheil Vergeßlichkeit eine höchſt nachtheilige Schwäche. Wir wollen uns dieſe Unentbehrlichkeit eines guten Gedächtniſſes recht lebhaft vorſtellen, um uns den oft ermüdenden Anſtrengungen zur Stärkung deſſelben in der Jugend williger und fleißiger zu unterwerfen.

d) Einbildungskraft.

§. 11.

In der ſinnlichen Wahrnehmung des Gegenwärtigen, in der Erinnerung an die Vergangenheit und in dem Nachdenken des Verſtandes, vermittelſt deſſen wir zu den Einſichten auch zur Aufnahme mitgetheilter fremder Erfahrungen gelangen, beſteht der ganze Schatz der menſchlichen Erkenntniſſe.

Mit dieſen Vermögen entwickelt ſich in unſerm Geiſte zugleich noch die Einbildungskraft, das heißt das Vermögen, uns Gegenſtände ganz abgeſehen von ihrem Daſeyn weder als gegenwärtig, noch als vergangen, noch als zukünftig vorzuſtellen.

Mit dieſer Einbildungskraft ſeyd ihr ſchon lange bekannt. Beſinnt euch, wie euch die Abentheuer des Robinſon und allerley Feengeſchichten, die man euch erzählte, gefallen haben. Da war nicht die Rede davon, ob ſich etwas Aehnliches wirklich zugetragen habe, ſondern ihr vergnügtet euch an bloßen Spielen eurer Einbildung. So verſieht z. B. die Einbildung eine ſchöne Menſchengeſtalt mit Flügeln zum Bild eines Engels, ſo belebt ſie Feenländer mit ganz andern Blumen und Thiergeſtalten, mit ganz andern Landſchaften, als an der Erde wirklich vorkommen.

Wozu helfen uns nun wol dieſe Vorſtellungsſpiele der Einbildung?

Wir bemerken zweyerley:

1) Dieſe Einbildungen ſind uns höchſt nöthig zur Erinnerung und zu alle dem, was wir durch Nachdenken lernen.

Es iſt z. B. Sache der Einbildungskraft, uns abweſende Freunde, entfernte Gegenden, an die wir denken, gleichſam in der Erinnerung zu vergegenwärtigen.

Beſonders aber brauchen wir ſie auch da, wo wir etwas durch fremde Erfahrungen lernen. In der Erdbeſchreibung und in der Geſchichte mahlt man euch fremde Naturerſcheinungen und Beſchaffenheiten der Länder, fremde Geſtalten, Sitten und Gebräuche der Völker, auch die Thaten großer Vorfahren: da iſt es wieder eure Einbildungskraft, welche euch dieſen Beſchreibungen und Erzählungen folgen läßt und euch Bilder davon entwirſt.

2) Außerdem aber hat die Einbildungskraft noch ihr ganz eignes Reich in den Träumen und in den Dichtungen. Denn wenn wir träumen oder dichten, ſo ſpielt unſre Einbildungskraft nur zur Unterhaltung mit Vorſtellungen, denen gar keine wirklichen Dinge zu entſprechen brauchen.

Hier ſollen ihre Träume freylich nur dem Schlafe gehören. Am Tage müſſen wir uns vor der übeln Angewohnheit hüten, unſer Nachdenken und unſre Beſchäftigungen mit leeren Träumereyen zu unterbrechen. Man verdirbt ſich ſonſt ſehr viel Zeit damit und verſäumt ſeine Geſchäfte.

Hingegen in der beſonnenen Dichtung erhält auch dieſe bloße Unterhaltung mit Vorſtellungen, denen gar keine wirklichen Dinge entſprechen, einen hohen Werth. Die dichtende Einbildungskraft belebt unſern ganzen Geiſt; ſie kann dienen, um uns alle wichtigen Geiſteswahrheiten und vorzüglich alle höheren und feineren Gefühle lebendiger werden zu laſſen. Daher werden bey allen gebildeten Menſchen die würdigen Dichter ſo hoch in Ehren gehalten.

5) Vom Herzen des menſchlichen Geiſtes, ſeinem Wohlgefallen und den Begierden.

a) Vom Vergnügen oder vom ſinnlichen Wohlgefallen und Mißfallen.

§. 12.

Wir haben oben gelernt, daß neben dem Vermögen, das Daſeyn der Dinge zu erkennen, in unſerm Geiſte das Herz oder Gemüth lebe, durch welches uns die erkannten Dinge, Luſt oder Unluſt gewähren, uns wohlgefallen oder mißfallen.

Dieſes Wohlgefallen und Mißfallen iſt wieder theils ein ſinnliches, welches wir empfinden, theils ein verſtändiges, deſſen ſich nur unſer denkender Geiſt bewußt wird.

Wir ſprechen zuerſt von den ſinnlichen Anregungen unſers Gemüthes. Was uns wohlgefällige Empfindungen bringt, nennen wir Angenehm. Eine wohlgefällige Empfindung gewährt uns Vergnügen; zu den mißfälligen Empfindungen gehört der Schmerz.

Alles dieſes Vergnügen und alle Annehmlichkeiten ſtammt aus dem Bedürfniß der ſinnlichen Anregung und Erhaltung unſers geiſtigen Lebens, und zeigt ſich bey den *Befriedigungen dieſer ſinnlichen Bedürfniſſe* unſers Lebens. Daher werden wir hier zunächſt wieder zu den vom Körper abhängigen Sinnen zurückgeführt. Die Empfindungen des Geſchmackes und Geruches geben uns viele Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten neben einander; mit ihnen verbinden ſich noch mancherley unbeſtimmtere *Lebensempfindungen*, welche uns bald Vergnügen, bald Schmerz bereiten.

Alle dieſe ſinnliche Luſt und Unluſt ſtammt aus den Bedürfniſſen der *körperlichen Selbſterhaltung* unſers Lebens. Die wichtigſten dieſer Bedürfniſſe ſind euch bekannt. Wir führen an:

Hunger und Durſt, und das Bedürfniß der *Sättigung* unſers Körpers.

Das Bedürfniß der *Wärme*.

Das Bedürfniß der wechſelnden *Bewegung* und *Ruhe*. Dem Ermüdeten iſt es unangenehm, ſeine Bewegung fortſetzen zu müſſen; angenehm, wenn er ausruhen kann. Dem Ausgeruhten wird es unangenehm, ſtille ſitzen zu müſſen.

Das Bedürfniß der Abwehr von Krankheiten, indem die Empfindungen der Geſundheit Vergnügen gewährt, die Krankheiten aber viele unangenehme Empfindungen mit ſich bringen.

Ferner auch innerlich aus dem Geiſte ſelbſt werden uns angenehme und unangenehme Empfindungen beſtimmt. Die erſten nennen wir Freude, die andern Leid, Betrübniß, Traurigkeit.

Freude und Leid wird uns nicht nur durch körperliches Wohlſeyn und Uebelſeyn, ſondern auch durch jedes geiſtige Gelingen oder Mißlingen. Ja, wenn es unſerm Körper nicht gar zu übel geht, werden uns dieſe geiſtigen Freuden und Leiden weit wichtiger als die nur körperlichen Vergnügungen. Jedes Glück, das uns in der Hoffnung erſcheint oder ſich wirklich ereignete, jedes Gelingen in unſern Geſchäften, vor allem die Freundlichkeit und Liebe derer, die uns theuer ſind, wird uns Freude, das Gegentheil Betrübniß geben.

So bewegt ſich unſer Leben in den Freuden und Leiden in der Unterhaltung mit unſern Geſchäften, welche uns die ſicherſte Gegenwehr gegen die Langeweile verſchaffen, dann auch in ſpielender Thätigkeit zur Erhohlung und Erheiterung, endlich im geſelligen Leben, beſonders wenn dieſes durch das Wohlwollen gegen andere Menſchen bewegt wird.

b) Von dem Schönen und dem verſtändigen Wohlgefallen.

§. 13.

Nicht in dem gröberen gemeinen ſinnlichen Genuß, ſondern in den höheren und feineren Vergnügungen ſollen wir die Freuden unſers Lebens ſuchen. Dieſes Höhere und Feinere kommt aber in unſre Vergnügungen durch die Liebe zum Schönen. Darum ſagen wir uns: Strebet nach dem Schönen; meidet das Häßliche.

Was iſt nun dieſes Schöne?

Dasjenige, was unſerm denkenden Geiſt an und in ſich ſelbſt wohlgefällt, nennen wir ſchön, was ihm mißfällt, iſt häßlich. Dem gemäß ſuchen wir das Schöne nach ſeinen verſchiedenen Geſtalten kennen zu lernen.

Die niederen Arten des Schönen ſind die der äußern Naturſchönheiten und der Schönheit der menſchlichen Geſtalt.

Einen unendlichen Reichthum des Schönen zeigt die Natur in ihren Landſchaften, wie das Licht auf ihnen ſpielt, bey allem Wechſel der Jahreszeiten; gleiche Fülle der Schönheit tritt uns in den Wäldern, Wieſen und Blumen des Pflanzenreichs, ähnliche in den Geſtalten des Thierreichs entgegen. Ferner an dieſe Naturſchönheiten ſchließt ſich die künſtleriſche Schönheit an, am mächtigſten in der Muſik, dann aber auch in der künſtlichen Wohlgeſtalt alles deſſen, was uns im Haus, im Zimmer, im Garten umgiebt.

Da rufe ich euch nun dringend zu: weckt und belebt euch die Liebe zum Schönen, das Wohlgefallen an der Schönheit! Die Freude in der Beſchauung des Schönen der Natur, ſelbſt die Sorge für Wohlgeſtalt und Ebenmaaß in dem geringfügigſten unſrer Umgebungen iſt edler als alles Vergnügen an der Befriedigung körperlicher Bedürfniſſe.

Nur da wird dem Menſchen ein reiches, geſundes und feines Gemüthsleben zu Theil, wo er lernte, ſich von dieſem Leben der Natur in ſeiner Friſche, ſeinen Harmonien, dem Ebenmaaß ſeiner Geſtalten führen und wohlthätig berühren zu laſſen.

Ganz für euch ſelbſt ſucht euch dieſe heitere Liebe zum Schönen! Ihr werdet freylich oft ſehen, daß ſie von Eitelkeit, Ziererey und Empfindeley mißbraucht und verunſtaltet wird, aber weder Mißbrauch noch Verunſtaltung darf euch irre machen oder verführen.

Die reine Liebe zum Schönen iſt ſo unſchuldig, wie die Freude des Kindes über ſchöne Blumen!

Das zweyte iſt die Schönheit der Menſchengeſtalt in der Wohlgeſtalt und dem Ebenmaaß des ganzen Körpers, in dem Ebenmaaß ſeiner Bewegungen, und beſonders ſeiner Geſichtszüge und ſeiner Stimme.

Da meinet nun nicht, daß dieſe Schönheit nur eine glückliche Gabe des Schickſals ſey, auf die nichts ankomme oder zu der ein Menſch nichts könne. Nein! Sie iſt im feinſten und wichtigſten Theile unſer eignes Werk. Dieſe feinere körperliche Schönheit, nach der ein Menſch in ſeiner äußern Erſcheinung liebenswürdig gefunden wird, kann ſich auch an einem gebrechlichen oder durch Unglück verkümmerten Körper zeigen.

Von Jugend auf ſollen unſre Erzieher und dann auch wir ſelbſt, um der Liebe zur Schönheit willen, dafür Sorge tragen, daß die Geſundheit des Körpers erhalten werde, daß man ſich an einen feſten und ſichern Anſtand in der Haltung, an Ebenmaaß und Gewandtheit in der Bewegung des Körpers gewöhne, und beſonders auf milde und feine Ausbildung der Geſichtszüge und eine reine melodiſche Ausbildung der Stimme achte. Grobheit, Verdrießlichkeit, Haß und dumme Unarten drücken ſich hier nach und nach ſo gut wie Sanftmuth, Freundlichkeit und Heiterkeit in ſtehenden Zügen aus.

Ueppigkeit und Vornehmthuerey in der Befriedigung körperlicher Bedürfniſſe hat vor der einfachen Gewöhnung deſſen, der überall mit Brod und Waſſer vorlieb nimmt, gar keinen Vorzug. Aber die Liebe zum Schönen, betreffe ſie feine Sitte oder unſre äußern Umgebungen, hat auch beym Kleinſten ihren innern Werth.

Verwechſelt mir aber wieder dieſe Sorge für Harmonie und Ebenmaaß im äußern Benehmen nicht mit Eitelkeit, Ziererey und Empfindeley. Gebt ihr euch nur etwas Mühe um die Bildung eures Geſchmackes, ſo werdet ihr weder im Hoffärthigen noch im Schmachtenden, weder im Flitterſtaat noch im Liebäugeln mit dem Spiegel, weder im Prunk noch im Buntſcheckigen das Feine und Schöne ſuchen.

Der wahre Geſchmack liebt nur das Einfache, das Natürliche, das Feine und Reine!

Doch gleich anfangs ſagten wir: dieſes beydes ſind nur die niedern Arten des Schönen. Die Liebe zu beyden muß zurücktreten, muß ſich unterordnen der Liebe zur höchſten Schönheit. Dieſe höchſte Schönheit, der Gipfel alles rein-geiſtigen Wohlgefallens iſt die Schönheit der Seele, welche der menſchliche Geiſt in den Tugenden und allen tugendhaften Handlungen zeigt.

Da iſt nun alſo unſre Hauptfrage, worin dieſe Schönheit der Seele oder die Tugend beſtehe, worin der Geiſt des Menſchen ſelbſt ſchön werde? Das ſinnliche Wohlgefallen und Mißfallen verweilt nur in dem, was der Menſch leidet, was ſich durch äußere Umſtände mit ihm ereignet; das verſtändige Wohlgefallen an der Geiſtesſchönheit verweilt in dem, was der Menſch thut, in dem Leben des Geiſtes ſelbſt. So ſind die Tugenden und die tugendhaften Handlungen das geiſtig Schöne.

Beyſpielsweiſe in Fleiß, Sanftmuth, Treue und Freundſchaft, in jedwedem Streben nach der reinen Liebe kennt ihr dieſe Schönheit der Tugend ſchon. Vollſtändiger werden wir ſuchen ſie in der Tugendlehre kennen zu lernen, dafür machen wir ja alle unſre jetzigen Vorbemerkungen; die ganze Tugendlehre iſt nichts anderes als die Lehre von der Schönheit der Seele.

§. 14.

So wie wir indeſſen hier das verſtändige Wohlgefallen als Liebe zum Schönen geſchildert haben, gilt es nicht unmittelbar allen Menſchen. Der Verſtand des Menſchen iſt der Gefahr des Irrthums unterworfen, dieſer Irrthum verfälſcht ihm daher auch oft ſein Wohlgefallen.

So verwechſelt Mancher den Sinnengenuß, Ueppigkeit, Glanz und Prunk mit dem Schönen, ſo zieht Mancher Macht und Reichthum dem Rechte und der Freundſchaft vor.

Darin liegt uns ein Hauptgrund, der uns die Belehrungen der Sittenlehre eifrig ſuchen heißt, denn dieſe ſollen uns von ſolchen Irrthümern frey machen.

c) Von der Begierde und dem Willen.

§. 15.

Wenn nun das Herz dem Menſchen Wohlgefallen oder Mißfallen erweckt hat, ſo wird auch die

Begierde rege, denn wir begehren, daß die Dinge ſo beſchaffen ſeyn mögen, wie ſie uns wohlgefallen, und nicht, wie ſie uns mißfallen. Daher hängen die Begierden des Menſchen ganz von den Arten ſeines Wohlgefallens oder von dem ab, woran er Luſt und Unluſt hat.

Auch die Begierden ſind deswegen eben wie das Wohlgefallen theils ſinnliche, theils verſtändige.

Die ſinnlichen Begierden betreffen ganz das Vergnügen und die Annehmlichkeiten, ſo wie wir ſie oben, ſowohl nach den körperlichen, als nach den geiſtigen beſchrieben haben. Die Begierde nach dem Angenehmen heißt Zuneigung zu demſelben; die Begierde nach der Entfernung des Unangenehmen heißt Abneigung gegen daſſelbe.

Bei der Beſchreibung dieſer unſrer Neigungen brauchen wir nicht zu verweilen, weil wir ſie zugleich mit dem Vergnügen und der nothwendigen Befriedigung unſrer ſinnlichen Bedürfniſſe ſchon kennen lernten. Z. B. der Hungrige begehrt Sättigung, der Ermüdete Ruhe; Zuneigung haben wir zu körperlichem Wohlſeyn und zur Freude, Abneigung gegen Krankheit und Traurigkeit.

Wir gehen alſo gleich zur Betrachtung der verſtändigen Begierden fort. Dieſe verſtändige Begierde nennen wir den Willen und das verſtändige begehren heißt wollen.

Was nun der denkende Verſtand als das wahrhaft Begehrenswerthe für den Willen erkennt, das iſt das Gute. Hier kommen wir alſo auf die Frage: was für den Menſchen das Gute ſey? Zu deren Beantwortung vergleicht und beurtheilt der denkende Verſtand alle Arten des Wohlgefälligen, ordnet das niedere Angenehme dem höhern Geiſtesſchönen unter, bedenkt auch die Mittel, wie wir zu jeder Art des Wohlgefälligen gelangen können, und nennt ein Jedes nach den Bedingungen dieſer Unterordnung in ſeiner Weiſe gut.

Das höchſte Wohlgefällige beſteht nun in der Schönheit der Seele, das heißt in den Tugenden und den tugendhaften Handlungen, darum werden dieſe auch das höchſte Gute, das an ſich Gute genannt.

Hier bemerken wir uns gleich einige Ausdrücke genauer.

Tugend heißt jede ſchöne, alſo auch an ſich gute Eigenſchaft unſers Geiſtes.

Dieſes an ſich Gute in Tugenden und tugendhaften Handlungen beſteht theils in Pflichten, denen jeder Menſch nothwendig gemäß ſeyn muß, wenn er gut oder geiſtig ſchön gefunden werden ſoll, theils in edeln Geſinnungen und Handlungen, welche auch Schönheit der Seele enthalten, aber nicht von jedem Menſchen gefordert ſind.

So ſind z. B. Ehrlichkeit, Treue und Wahrhaftigkeit Tugenden, die zugleich Pflicht ſind; das heißt, die jeder gute Menſch beſitzen ſoll. Dagegen giebt es viele Tugenden, die wir nicht einem Jeden zumuthen, die aber auch eine Zierde des Geiſtes ſind, wie z. B. Feinheit im äußern Benehmen, Ausbildung für eine Wiſſenſchaft, Ausbildung des Geſchmackes und feineren Gefühls.

Demgemäß werden wir auch, was dem einen oder andern von dieſen zuwider iſt, mit verſchiedenen Ausdrücken bezeichnen. Was der Pflicht zuwider iſt, nennen wir ſchändlich, was nur dem Edeln widerſtreitet, unedel.

Iſt das Schändliche eine Eigenſchaft unſers Geiſtes, ſo heißt es Laſter, wie z. B. Hochmuth, Feigheit, Faulheit und Falſchheit. Wenn das Schändliche hingegen in einzelnen Handlungen beſteht, ſo heißt es Sünde, z. B. Betrug, Lüge.

Dagegen die vielen Mängel eines Menſchen, welche nur ſeiner edlern und feineren Ausbildung Abbruch thun, z. B. Unbeholfenheit, Mangel an Feinheit im äußern Benehmen, Verdrießlichkeit, — dieſe nennen wir nur Untugenden.

Neben dem an ſich Guten müſſen wir noch das wozu Gute bemerken, welches wir nur wollen um eines Andern willen, auf das eigentlich unſre Begierde gerichtet iſt. Wozu gut ſind nemlich alle nützlichen, brauchbaren Dinge, welche wir nur begehren als Mittel, um zu etwas anderem unmittelbar Wohlgefälligen, ſey es nun Vergnügen oder Tugend oder ſonſt etwas Schönes, zu gelangen.

Nach dieſem Nützlichen und Brauchbaren iſt in der größten Mannigfaltigkeit die Nachfrage im Leben, denn in langen Reihen ordnen ſich die Mittel dem eigentlich Begehrten unter. Z. B. du verlangſt Geld, was willſt du damit? — Ein Buch kaufen. — Wozu das Buch? — Es zu leſen. — Wozu das Leſen? — Die Gedanken des Verfaſſers kennen zu lernen. — Wozu dieß? — Um Belehrung dadurch zu erhalten und zur Bildung meines Geiſtes zu gelangen. — Gut! Die Geiſtesbildung willſt du hier, das andere iſt nur Mittel dazu.

Der Menſch ſelbſt iſt in ſeiner Arbeit, im Geſchäftsleben ein brauchbares Mitglied der Geſellſchaft. Bedenkt, wie viel vorausgehen mußte, ihn zum Geſchäft tüchtig werden zu laſſen. — Eben ſo jede Habe, Geld, Kleid, Gebäude, bedenkt, wie man ſie erhält und wie verwendet: in alle dieſen Fällen werdet ihr auch leicht ſelbſt die langen Reihen von Mittel und Zweck durchlaufen können, aus denen ſich das Treiben der Menſchen zuſammen ſetzt, um ſeine eigentlichen Abſichten, ſeine Endzwecke zu erreichen, welche dann nicht mehr in dem wozu Guten, ſondern entweder ſinnlich in Befriedigung eines Bedürfniſſes oder verſtändig in dem an ſich Guten beſtehen.

Nun faſſen wir zuſammen, was der Menſch alles will. Der wahre Werth des menſchlichen Lebens liegt in der Schönheit der Seele, in der Tugend. Aber im Erdenleben ſind wir daneben an viele ſinnliche Bedürfniſſe gebunden, welche die geſunde Erhaltung unſers Körpers fordert. Und um dieſe Bedürfniſſe befriedigen zu können, müſſen die Menſchen durch ihre Arbeit alle Gewerbekünſte üben, um ſich alles Nützliche, Brauchbare, das heißt, die Mittel zur Befriedigung dieſer Bedürfniſſe zu verſchaffen und ſie nachher anzuwenden.

Darum ſoll das Wohlgefallen des Menſchen zwar zu höchſt bey der Tugend verweilen, aber er wird daneben auch arbeitſam dem Nützlichen nachſtreben müſſen und ſeine ſinnlichen Bedürfniſſe zu befriedigen gezwungen ſeyn.

Unſer ganzes Leben theilt ſich in die Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe, in Arbeit, Erhohlung und Ruhe, und nur an dieſem und mit dieſem kann ſich die Tugend geſtalten. So wie die Schönheit einer Blume nicht in ihren einzelnen Theilen, dem Stängel, dem Blatt, dem Griffel oder Staubfaden liegt, ſondern in der Harmonie ihrer ganzen Geſtalt: ſo iſt es auch mit der Tugend als Schönheit der Seele; wir gehen in Arbeit, Erhohlung und Ruhe zunächſt meiſt nur mit Befriedigung ſinnlicher

Bedürfniſſe oder wenigſtens mit untergeordneten körperlichen Dingen um, aber im geſelligen Leben bringen Recht und Liebe die Harmonie des geiſtigen Lebens hinzu, in welcher ſeine Schönheit beſteht. Z. B. die ſchönſten Tugenden der Liebe können ſich nur darin zeigen, daß wir an den ſinnlichen Bedürfniſſen eines Freundes unmittelbar oder mittelbar Theil nehmen. Ich pflege den Kranken, ich ſpeiſe den Hungrigen oder welches ähnliche, ſo iſt die Dienſtleiſtung ſelbſt eigentlich etwas Geringes, aber durch die Liebe, die bey ihr iſt, zeigt ſie uns eine ſchöne Entfaltung des Lebens.

Den Zuſtand, in welchem ſich der Menſch in ſeinem Wohlgefallen, ſeinem Wünſchen und Wollen befriedigt fühlt, nennen wir *Zufriedenheit*, und können dieſe alſo für uns gleichſam als das Ziel alles unſers Wollens und Wünſchens bezeichnen.

Der Zufriedenheit ſchweben in unſerm Geiſte *Ideale* vor, die freylich kein Menſch erreichen kann, denen ſich aber doch ein Jeder anzunähern verlangt.

Das allumfaſſende Ideal der Zufriedenheit, das volle Ideal deſſen, wie es einem Menſchen oder höheren Geiſte ganz nach Wunſch und Willen gehe, iſt die *Seligkeit*. Selig iſt kein Menſch, ſondern der, der in nichts unbefriedigt bliebe, der keinen Mangel fühlt und dabey die Fülle aller Geiſtesſchönheit in und um ſich hätte.

Die Annäherung an dieſes Ideal, welche dem Menſchen im Erdenleben werden kann, würde ihm gewährt in einem mit tugendhaften Handlungen erfüllten Leben, welches ihm zugleich glückliche Erfolge ſeiner Bemühungen zeigte.

Darin ſind ihm zwey Hauptanforderungen der Zufriedenheit verbunden, nämlich günſtige äußere Lebensverhältniſſe, wie Geſundheit, Vergnügen, Reichthum und Macht, und dann innere Güte des Geiſteslebens ſelbſt.

Das erſtere nimmt die Zufriedenheit mit unſrer äußeren Lebenslage in Anſpruch und alles, was dieſe fördert, nennen wir Glück. Das Ideal eines vom Glück vollſtändig begünſtigten Lebens wollen wir unter der Glückſeligkeit verſtehen.

Dann fordert aber die Glückſeligkeit nur ſinnliches Wohlergehen, und daß uns alle Mittel zur Erreichung unſrer Zwecke zu Gebote ſtehen. So wird für den gebildeten Geiſt dieſes Ideal ſich ſelbſt nicht befriedigend ausbilden, ſondern dieſer ſtrebt nach dem höheren Ziel der Selbſtzufriedenheit. Deren unerreichbares Ideal heißt Vollkommenheit, und beſteht in der höchſten Ausbildung des Menſchen, nach allen ſeinen Vermögen und in allen Tugenden zum vollen Ideal der Schönheit der Seele.

Aber annäherungsweis macht dieſes Ideal ſeine Anſprüche für die Selbſtzufriedenheit an den gebildeten Menſchengeiſt. Wir ſtreben von ihm belebt nach einer allſeitigen geiſtigen Ausbildung, uns wohl beſcheidend, daß jeder einzelne Menſch nur in beſonderen Theilen dieſes Ziel verfolgen und in keinem Theil das höchſte erreichen kann, aber doch zugleich belebt von dem Verlangen eines inneren Ebenmaaßes und ſchönen Zuſammenklanges in allen Theilen unſers geiſtigen Lebens.

Aus alle dem, was für dieſe geiſtige Vervollkommnung dem Menſchen genannt werden kann, hebt ſich aber endlich noch das Gebot der Pflichten allein hervor, und giebt uns das Ideal der Sittlichkeit, oder der vollkommnen Ausbildung der Pflicht und ihrer Tugend. Dieſes iſt das erhabenſte Ideal der Selbſtzufriedenheit, erfüllt unſern Geiſt mit der ernſteſten Achtung und Ehrfurcht, und macht die ernſteſten Anforderungen an unſer Leben, beherrſcht alſo alle Betrachtungen der Tugendlehre.

§. 16.

Unſre letzte Bemerkung in Rückſicht des Wohlgefallens müſſen wir auch hier in Rückſicht des Willens und des Guten wiederhohlen. Wir haben von dem geſprochen, was nach der wahrhaften Einſicht in das Wohlgefällige und Begehrenswerthe als Zweck unſers Willens beſtimmt werden ſollte, indem wir alle ſinnliche Luſt der höchſten Schönheit und jedes Mittel ſeinen höheren Zwecken richtig unterordnen lernen. Aber der Wille des Menſchen giebt nicht immer dem Guten den Beyfall, iſt ſelbſt nicht immer gut. Er wird vielmehr oft durch Irrthum verleitet, das Gute zu verkennen, oft durch ſinnliche Begierden verführt, dem Guten untreu zu werden. Daher ſtellte ſich vorhin dem Guten das Böſe und Schändliche entgegen, wo ein Menſch ſeiner Pflicht untreu wird, oder auch nur eine niedrige, rohe Handelweiſe, da wo ein Menſch den Anforderungen an ein edleres Leben zuwider handelt. Hier müſſen wir dieſem Tadel aber noch den des unklugen und thörichten an die Seite ſetzen, worin ein Menſch nur den Nutzen und die Brauchbarkeit der Dinge unrichtig beurtheilt aus Mangel an Klugheit, und unrichtig ſchätzt aus Thorheit. Z. B. Lüge und Betrug ſind ſchändlich; Grobheit nnd Unhöflichkeit ſind roh, Mangel an Theilnahme und an Wohlwollen gegen andere Menſchen iſt niedrig. Wenn jemand das Geld für ſich liebt, ohne auf einen nützlichen Gebrauch deſſelben zu ſehen, ſo überſchätzt er darin ein bloßes Mittel und verfällt in die Thorheit des Geizes. Läßt er ſich aber durch dieſe verleiten, gegen Andere ungerecht zu handeln, um ſich Geld zu verſchaffen, ſo widerſpricht nun ſein Geiz der Pflicht, er wird ſchändlich, er wird ein Laſter. Unklugheit endlich zeigt z. B. ein Menſch, wenn er ſich im Handel übervortheilen läßt, auch wenn er unvorſichtig gefährliche Dinge unternimmt, etwa feuchtes

Heu auf ſeinem Boden aufhäuft, oder friſche Aſche in hölzernen Käſten verwahrt.

Wir wollen uns bemühen, dieſe verſchiedenen Arten des Lobes und Tadels genau unterſcheiden zu lernen, denn nur dann vermögen wir die Handlungen der Menſchen richtiger zu würdigen.

Wir werden dann wohl einſehen, daß ohne Klugheit, ohne richtige Schätzung des Nützlichen und Brauchbaren kein Menſch im Leben zurecht kommen kann, aber zugleich werden wir wiſſen, daß dies Nützliche nirgendwo für ſich ſelbſt und um ſein ſelbſt willen gilt, daß nur in der Tugend und der Schönheit der Seele der wahre innere Werth des Lebens liegt. Wir werden alſo auch nie die bloße Verkennung von Nutzen und Vortheilen ſo verwerflich beurtheilen wollen, wie die Nichtachtung der Pflicht. Das erſtere iſt immer nur mehr oder weniger *Unglück* für den Menſchen, das letzte *ſeine eigne Schande*.

6) Von dem thätigen Leben des Menſchen, der Willenskraft und ihren Beſtrebungen.

§. 17.

Die Begierden wirken im menſchlichen Geiſte auf zweyerley Weiſe. Erſtlich, wenn der Menſch nichts dafür thun kann, um das Begehrte herbey zu führen, bleiben die Begierden bloße *Wünſche*.

Zweytens können wir aber etwas dafür thun, ſo regen ſie die Beſtrebungen der Willenskraft an.

1) Wir ſprechen zuerſt von dem Leben in bloßen Wünſchen. Z. B. wie eifrig ich auch verlangen mag zum Feſttag ſchönes Wetter zu bekommen, ſo bleibt die Begierde doch nur Wunſch, denn ich kann nichts dafür thun, um das Wetter zu ändern.

Eben dahin gehört die Sehnſucht, auch der Gram. Wir ſehnen uns nach dem verlornen Freund, der ſich von uns entfernen mußte, oder den der Tod uns entriß. Der Heimwehkranke ſehnt ſich nach dem Vaterland, wenn ihm die Heimreiſe unmöglich iſt. Leicht wird ſich ein Mann grämen, der ſich durch eigne Unklugheit einen großen Verluſt zuzog.

Beſonders gehört in dieſes Reich der Wünſche das Spiel der Hoffnungen und Befürchtungen, je nachdem uns frohe und trübe Erwartungen wechſeln. Z. B. wir wiſſen um die Krankheit eines abweſenden Freundes; wir können nichts thun, um ſie zur Geneſung zu lenken, nur unſre ſorgenden Wünſche ſind mit ihm. Da wird uns jede gute Nachricht die frohe Hoffnung, jede Nachricht, daß es ſchlimmer geht, wieder trübe Befürchtungen wecken.

So wird das Reich der Wünſche ein eignes Gebiet in unſerm Geiſtesleben, in welchem Luſt und Begierde ſpielen, ohne uns noch zur That zu treiben.

2) Das zweyte und wichtigſte iſt aber die Einwirkung der Begierden auf unſer thätiges Leben. Die Willenskraft wird von den Begierden angeregt, um das uns Wohlgefällige zu erſtreben. Die Begierden, alſo auch der Wille, führen uns zu Beſtrebungen; der Wille beſtimmt die Willenskraft zu Handlungen, in welchen er das Begehrte als ſeinen Zweck zu bewirken ſtrebt.

Die Betrachtung der Antriebe zu unſeren Handlungen bringt uns alſo auf unſre früheren Betrachtungen zurück. Beſtrebung und That hängen von der Begierde, die Begierde hängt vom Wohlgefallen ab. Alſo werden unſre Zwecke und Abſichten im Leben ebenfalls vom Wohlgefallen beſtimmt. Wir ſtreben nach dem Wohlgefälligen; die Abſicht unſrer Handlungen iſt auf das gerichtet, was uns gefällt. Alſo der Wille handelt nach Zweck und Abſicht, aber die Lehre von den Zwecken und Abſichten des Menſchen fällt ganz mit dem zuſammen, was wir vom Angenehmen, Schönen und Guten ſchon gelernt haben.

Alle Endzwecke liegen dem menſchlichen Geiſt im Leben des Geiſtes ſelbſt; das Angenehme und Nützliche erſtrebt er nur um dieſes Lebens willen.

Wir wiſſen nemlich ſchon, daß das Nützliche, z. B. Werkzeuge, Maſchinen, nur geſucht wird, als Mittel zu einem anderen Zweck. Worin liegt nun der Zweck ſelbſt? Wir wiſſen: entweder im *Vergnügen* oder im *Schönen*.

Das Vergnügen gefällt uns aber, weil wir darin unſer Leben angeregt, gehoben, befördert fühlen; es gefällt uns folglich um des Lebens willen. Denkt euch wieder die Beyſpiele der Sättigung, Ruhe, Geneſung und ihr werdet bey allen finden, daß ohne die Luſt am Lebensgefühl das Vergnügen in ihnen nicht ſtatt finden könne.

Endlich das Schöne und Gute iſt ja das dem Verſtande wahrhaft wohlgefällige Geiſtesleben in der Tugend ſelbſt, für den Gebildeten werden alle Zwecke des Lebens in den Endzweck der reinen Liebe in die Schönheit des Geiſteslebens zuſammen fallen.

3) So kennen wir alſo die Zwecke des Menſchen nach ihren verſchiedenen Arten ſchon aus dem Vorigen und fragen hier weiter, wie zeigt ſich die Willenskraft ſelbſt und ihre Beſtrebung im Dienſte dieſer Zwecke?

Die Willenskraft iſt theils die *äußere körperliche*, theils die *innere verſtändige*. Die äußere zeigt ſich in der *willkührlichen Bewegung unſers Körpers*, mit der wir aus uns hinaus ſtreben, außer uns unſre Zwecke verfolgen. Die innere Willenskraft iſt der Verſtand oder die innere Macht des Geiſtes über ſich ſelbſt. Sie zeigt ſich in der *willkührlichen Aufmerkſamkeit*, durch welche wir unſre Vorſtellungen, Luſtgefühle und Begierden in unſre Gewalt bekommen können, indem wir ſie nach Belieben feſtzuhalten, zu beleben, aber auch zu verdrängen vermögen.

Hierbey erinnern wir uns deſſen wieder, was wir oben (§. 7.) ſchon von der Selbſtbeherrſchung und von ihrem Einfluß auf die Ausbildung unſers Geiſtes gelernt haben.

Dieſe verſtändige Willenskraft nennen wir auch die *ſittliche Willenskraft* oder den *Charakter* eines Menſchen. Sie ſoll Meiſter über das ganze Leben unſers Geiſtes werden. Worauf es nun dabey ankomme und was dafür zu thun ſey, ſoll uns die ganze Tugendlehre lehren. Jetzt bedürfen wir vorläufig nur noch eine Erläuterung des *verſtändigen* oder *freyen Entſchluſſes*, nach welchem die ſittliche Willenskraft handelt.

Alle unſre Beſtrebungen werden nemlich durch die *Willkühr*, das heißt, das Vermögen zu *wählen* oder einen *Entſchluß* zu faſſen, geleitet. Es bieten ſich mir zu gleicher Zeit mehrere Dinge an, die mir zu thun wären, z. B. mehrere Geſchäfte müſſen abgemacht werden und zugleich wird mir ein Vergnügen zur Erhohlung angeboten. Da überlege ich, wie ich die Geſchäfte am beſten ordne und ob ich noch Zeit zum Vergnügen behalte. Glückt das letztere, ſo faſſe ich meinen *Entſchluß* demgemäß. Ich *wähle* die dringendſten Geſchäfte aus, mache ſie vorher ab, folge dann dem Vergnügen und verſchiebe das minder dringende bis zu meiner Zurückkunft.

So zeigt ſich Wahl und Entſchluß überall in unſern Handlungen, ſobald der Wille mehrere Antriebe zu verſchiedenen Handlungen zugleich bekommt. Die Entſchließungen ſind dann theils ſinnliche, theils verſtändige.

Der ſinnliche Entſchluß wird bloß von blinden Naturtrieben oder Inſtincten beſtimmt, das heißt, er hängt nur von der Uebermacht einer ſinnlichen Begierde ab. So wird die Willkühr der Thiere getrieben. Auch bey den Thieren erfolgen nemlich viele Handlungen gleichſam nach einer Wahl, aber dieſe wird immer nur durch einen Widerſtreit ſinnlicher Begierden beſtimmt, ohne daß eine innere Selbſtbeherrſchung dabey wäre. Wir ſehen z. B. einen Hund vor ſeinem Futter ſtille liegen und ſich nicht rühren. Der Hunger wird ihn zwar zu dem Futter hintreiben, der Zorn wird ihn treiben, einen andern Hund davon zu verjagen, aber diesmal war die Furcht vor ſeinem Herrn ſtärker als Hunger und Zorn, und nur dieſe ſinnliche Gewalt hielt ihn zurück.

Nach ſolchen ſinnlichen Entſchlüſſen handeln auch Menſchen oft in der ſinnlichen Ueberwältigung durch eine Begierde. Z. B. wenn jemand ſich der Gierigkeit überläßt; wenn jemand in der Uebereiſung des Zorns Schimpfreden ausſtößt oder ſich zu Gewaltthätigkeiten hinreißen läßt; wenn jemand im Schrecken oder im blinden Eifer, oder in der Ausgelaſſenheit Widerſinniges verübt.

Aber ſo ſollen Menſchen nicht handeln. Die ſittliche Willenskraft kann dagegen machen, daß unſre Handlungen durch verſtändige freye Entſchließungen geregelt werden. Denn im menſchlichen Geiſt tritt die Kraft der Selbſtbeherrſchung als eine eigene innere Gewalt des Geiſtes über ſich ſelbſt zwiſchen die ſinnlichen Begierden, läßt uns erſt *überlegen*, welcher Antrieb zur Handlung für unſern Willen der zweckmäßigſte, der angemeſſenſte ſey und läßt uns dem gemäß unſre Entſchließungen faſſen.

So bringt dieſe Selbſtbeherrſchung erſt noch die Antriebe des Guten und Schönen zwiſchen die ſinnlichen Begierden, und ſchafft ihnen ſelbſt erſt die Kraft, mit der ſie auf die Willkühr wirken. In der verſtändigen Ausbildung des Geiſtes erzeugt die Selbſtbeherrſchung erſt in uns die *Achtung*, mit der wir der Pflicht gehorchen, und die *Liebe*, mit der wir dem Schönen folgen.

In dieſer innern Gewalt des Menſchen über ſich ſelbſt zeigt ſich alſo eine Unabhängigkeit ſeines Entſchluſſes von den erſten ſinnlichen Antrieben, ſomit eine *Freyheit* ſeiner Willenskraft, und indem wir durch Ueberlegung uns bewußt ſind, was wir wollen und warum wir es wollen, entſteht zugleich in uns die Beſonnenheit, welche das Eigenthümliche einer verſtändigen Handlungsweiſe iſt. Der Menſch handelt nemlich unbeſonnen, wenn er blindlings ſinnlichen Antrieben folgt, beſonnen hingegen, wenn er ſich zuvor überlegt hat, was er will.

4) Durch dieſe ſeine ſittliche Willenskraft kann nun der Menſch ſelbſt gut werden, wenn er mit verſtändiger Willenskraft demjenigen folgt, was vom Verſtande als wahrhaft begehrenswerth, als das Gute erkannt wird.

Für dieſen Zweck muß aber der Menſch erzogen werden, das heißt, er kann zum Gutſeyn nur gelangen, wenn er theils durch den Verſtand anderer Menſchen, theils durch eigne Selbſtbeherrſchung dazu nach und nach ausgebildet wird.

Es wird zur Erziehung oder zur guten Ausbildung unſers Geiſtes gefordert, daß der Menſch ſeine ſinnlichen Luſtgefühle und Begierden beherrſchen lerne und daß alle ſeine Vorſtellungen, Luſtgefühle, Begierden und Beſtrebungen eine zweckmäßige Leitung empfangen. Dieſes alles gelingt nun theils durch Nachahmung, theils durch gute Gewöhnung von Jugend auf, welche aber beyde durch den Verſtand geordnet werden müſſen, ſo daß Uebung und Stärkung der Selbſtbeherrſchung immer das Wichtigſte in der ganzen Erziehung bleibt.

Wir müſſen uns hier alſo genauer bekannt machen und für das Folgende merken, wie der Menſch eigentlich durch Nachahmung und Gewöhnung erzogen wird, wie aber dabey die Leitung zum Guten nur gelingt, wenn beyde der verſtändigen Selbſtbeherrſchung unterworfen werden.

Erſtlich alſo den blinden Naturtrieb der Nachahmung kennt ihr vorzüglich aus den Erzählungen von den Affen, die ihr gehört habt. Auch werdet ihr wiſſen, daß er auf die Menſchen ganz ähnlich wirkt. Z. B. wenn in einer Geſellſchaft Kinder eines für ſich etwas zu treiben, zu ſpielen anfängt, ſo wißt ihr, wie leicht dann jedes nach demſelben greift; und ſo viel Aehnliches. So geht dieſer Antrieb durch das jugendliche Leben mit uns und reizt uns, alle dasjenige auch zu verſuchen, was wir Andere treiben ſehen.

Wir ſehen alſo, daß der Menſch durch die Nachahmung leicht, wie die Affen, zu Albernheiten, in ſchlechter Geſellſchaft auch zu ſchlechtem Leben verführt werden kann. Dieſes dürfen wir aber ja nicht gegen die Nachahmung ſelbſt, ſondern nur gegen ihren Mißbrauch geltend machen wollen. Ohne Nachahmung kämen wir zu gar keinem Anfang unſerer Ausbildung. Nur durch dieſen Trieb der Nachahmung lernt das Kind allmählich ſtehen, gehen, ſprechen, leſen, ſchreiben — kurz den Anfang einer jeden uns im Leben nothwendigen Geſchicklichkeit.

Wir merken uns alſo, daß der Trieb der Nachahmung das erſte Hülfsmittel zur Erziehung des Menſchen iſt, daß er aber erſt vom Verſtand beherrſcht und geleitet werden muß, um uns zum Guten zu führen. Ohne dieſe Beſonnenheit des Verſtandes iſt er blind und greift eben ſo leicht nach dem Albernen und Schlechten, als nach dem Guten, Zweckmäßigen.

Neben der Nachahmung ſteht dann auf ganz ähnliche Weiſe die Gewohnheit und beherrſcht wieder in ihrer Art unſer ganzes Leben. Die Nachahmung leitet in allen Theilen unſre Lebensweiſe ein, die Gewöhnung aber bildet ſie dieſer Einleitung gemäß aus, denn was wir fortgeſetzt auf eine gewiſſe Weiſe erleiden oder thun, das wird uns zur Gewohnheit und ſomit zur andern Natur. Ohne die Einübung durch Gewöhnung erlernen wir nichts, aber die Gewöhnung iſt für ſich eben ſo blind wie die Nachahmung. Grobheit oder Feinheit, Genügſamkeit oder weichliche Verwöhnung wird uns durch Gewöhnung gleich leicht zur andern Natur; Gewohnheit alſo lehrt uns die ſchädliche Lebensweiſe ſo leicht als die taugliche, führt uns zum Laſter, wie zur Tugend.

Darum auch hier wie vorhin. Die Ausbildung des Menſchen zum Guten gelingt nur mit Hülfe der Gewöhnung und am leichteſten der Gewöhnung von Jugend auf. Aber ſoll durch die Gewöhnung das Gute erreicht werden, ſo muß der Verſtand die Gewöhnungen des Menſchen von Jugend auf erſt zum Guten leiten, und unſer eigner Verſtand muß ſie nachher beherrſchen lernen und ihnen ſtets überlegen bleiben.

Alles Taugliche müſſen wir durch Nachahmung ergreifen, alle gute Lebensordnung müſſen wir uns durch Gewöhnung gewinnen. Aber auch im Guten ſollen wir nicht nur in Nachahmung und Gewöhnung leben, daraus entſteht Nachäffung und Pedantery, ſondern wir ſollen unſerm Leben durch eignen Verſtand ſeinen *eignen Geiſt* zu geben wiſſen. Darum erſcheinen uns ſolche Menſchen, die immer nur in der Nachahmung Anderer leben, oder allzu kleinlich an ihre Gewöhnungen gebunden ſind, lächerlich und armſelig. Zur geſunden und ſchönen Erſcheinung des menſchlichen Geiſtes wird immer erfordert, daß der Menſch ſich durch Selbſtbeherrſchung als Meiſter ſeiner ſelbſt zeige. Nur darin iſt wahres Leben des Geiſtes; bloße Nachahmung und blinde Gewöhnung ſind dagegen gleichſam nur der todte Abdruck eines fremden Lebens.

§. 18.

Aus allen unſern Betrachtungen des menſchlichen Geiſtes ergiebt ſich jetzt, daß wir durch unſre verſtändige Willenskraft unſre verſtändige Erkenntniß für die *Wahrheit*, unſer verſtändiges Wohlgefallen für die *Schönheit*, und unſre verſtändigen Beſtrebungen für das *Gute* ausbilden ſollen; daß dabey ferner unſre Beſtrebungen von der Begierde, unſre Begierden vom Wohlgefallen des Herzens angeregt und geleitet werden, dem Wohlgefallen aber durch die verſtändige Erkenntniß des *Schönen und Guten* ſeine wahren Gegenſtände gezeigt werden ſollen. Gut iſt alſo ein Menſch, wenn er *eine geſunde ſittliche Willenskraft* beſitzt und dabey *ſein Herz für das Schöne und Gute gewonnen* iſt.

Nach dieſen Vorbemerkungen ſind wir alſo im Stande beſtimmter uns die Frage zu geben: *was hat der Menſch zu thun, um gut erfunden zu werden?*

Wir ſehen jetzt ein, daß in ihr folgende zwey enthalten ſind.

1) Wie muß die ſittliche Willenskraft des Menſchen beſchaffen ſeyn?

2) Was iſt dieſer ſittlichen Willenskraft zu thun vorgeſchrieben?

Dieſe Fragen wollen wir nun in der *Tugendlehre* nach ihren beyden Abſchnitten beantworten.

Zweyter Abſchnitt.

Von der Geſundheit der Seele, oder von der ſittlichen Willenskraft.

§. 19.

Die wahre Geſundheit des menſchlichen Geiſtes beſteht darin, daß er mit ſeiner verſtändigen Willenskraft ſelbſt ſeiner Handlungen Meiſter bleibt und dann ſeine Handlungen den Anforderungen des Guten unterwirft.

Hierin liegen uns drey Haupterforderniſſe für die Geſundheit der Seele.

1) Geſunde Kraft und Lebendigkeit des Willens, um beſonnen handeln zu können, iſt die erſte Grundlage des ſittlichen Lebens, deren Nothwendigkeit jederzeit unter gebildeten Menſchen anerkannt werden mußte.

Dieſe Stärke und dieſe Lebendigkeit der Willenskraft zeigt ſich vorzüglich in der Mäßigung, das heißt, in der Beherrſchung der Gewohnheiten, der Sinnenluſt und der ſinnlichen Begierden. Wir wollen daher dieſes erſte Erforderniß nach der Mäßigung benennen.

2) Iſt dies erſte erhalten, ſo zeigt ſich eine feinere und höhere Anforderung darin, daß die ſittliche Handelweiſe nicht nur in der äußerlichen Befolgung von Vorſchriften und Gebräuchen beſtehe, ſondern innerlich aus den Geſinnungen des Herzens hervorgehen ſolle. Dieſe Anforderung iſt ſchon eine ächt chriſtliche. Die chriſtliche Lehre fordert nicht nur die beſonnene Befolgung äußerer Gebräuche, nicht nur die für ſich todten Werke, ſondern, daß das Gute im Glauben geſchehe, aus dem innern Vertrauen des Herzens hervorgehe.

Dazu iſt nun erforderlich eine eigne innere Ausbildung der Selbſterkenntniß, welche uns immer beſonnen handeln läßt, uns ſagt, was wir thun und warum wir es thun.

Dieſes zweyte Erforderniß wollen wir nach der Lauterkeit, das heißt, nach der innern Aufrichtigkeit eines Menſchen gegen ſich ſelbſt benennen.

3) Sind Mäßigung und Lauterkeit gewonnen, ſo iſt es dem Menſchen möglich gemacht, ſeinen Ueberzeugungen vom Guten zu folgen. Die dritte Anforderung iſt alſo jetzt, daß er dieſes auch wirklich thue. Es iſt die Anforderung der Ueberzeugungstreue, welche wir die Reinheit des Herzens benennen wollen, denn dieſe beſteht in der

Geſinnung, die Willenskraft ſtets unſern Ueberzeugungen von der Pflicht zu unterwerfen.

1) Mäßigung und Stärke der Willenskraft.

§. 20.

Mit der Forderung: erwirb dir Mäßigung, nennen wir die Grundlage aller ſittlichen Ausbildung des Menſchen. Denn das erſte Erforderniß dazu iſt, daß dem Menſchen die Kraft des Willens zum Guten gewonnen werde. Darin erhebt er ſich erſt über das Thier, daß er ſeiner ſelbſt mächtig, ruhig und nach beſonnenen Entſchließungen handle. Und doch iſt mit dieſer Selbſtbeherrſchung über alle ſinnlichen Begierden, Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften ſchon ſehr viel gewonnen. Ja wir können wol ſagen, daß, wo für den einzelnen Menſchen oder auch, wo in einer ganzen bürgerlichen Geſellſchaft dieſer Sieg vollſtändig errungen wäre, wo die Gewalt aller Leidenſchaften und Gemüthsbewegungen gebrochen, jede Anforderung der Sinnenluſt hinlänglich gezähmt würde, da wäre zugleich ſchon die Herrſchaft des Guten und Schönen gewonnen; die andern ſittlichen Anforderungen der Lauterkeit und Reinheit des Herzens würden uns dann nach und nach von ſelbſt zufallen, denn die Macht ihrer Feinde wäre vernichtet und die Willenskraft ihrem Gehorſam vorbereitet.

Die Forderung der Mäßigung enthält ſehr viele Forderungen unter ſich, welche wir erſt neben einander aufführen und dann jede einzelne genauer beſprechen wollen.

1) Wir dürfen uns durch die Furcht vor Unannehmlichkeiten die Beſonnenheit nicht rauben laſſen. Dies fordert *Tapferkeit*.

2) Wir ſollen unvermeidliche Unannehmlichkeiten ertragen lernen. Dies fordert *Geduld*.

3) Wir ſollen unſer Verlangen nach ſinnlichem Genuß und Annehmlichkeiten beſonnen beherrſchen lernen. Dies fordert *Mäßigung in engerer Bedeutung*.

Aber auch bey dieſer kommt noch weiter neben einander in Frage a) unmittelbare Herrſchaft über die *Sinnenluſt*, b) Herrſchaft über *Gemüthsbewegungen*, c) Herrſchaft über die *Leidenſchaften*.

a) Von der Tapferkeit.

§. 21.

Der *Tapfere* ſieht ruhig und beſonnen der Gefahr, und andern Unannehmlichkeiten entgegen. Tapferkeit iſt das Gegentheil der Feigheit und Furchtſamkeit. Sie iſt gleichſam die erſte, aber für ſich auch die roheſte aller Tugenden, weil ſie eben nur einen *ſtarken* Willen fordert, ſie giebt nur eine gute Anlage zu einem geſunden ſittlichen Leben.

Bey Tapferkeit werdet ihr leicht nur an den Krieg denken und ſie für eine Kriegertugend halten, aber das iſt ſie keinesweges allein, ſondern auch ein Jeder unter uns bedarf ihrer, wie ihr leicht einſehen werdet, wenn ihr bedenkt, wo alles im Leben Furchtloſigkeit, Beſonnenheit und ruhige Entſchloſſenheit uns fördern.

Zunächſt fällt uns da freylich die Gefahr ein; ein Kind fällt, Feuer iſt verwahrloſt, jemand iſt im Waſſer verunglückt, ich trete gerade hinzu und kann helfen. Hier führt mich die Tapferkeit mit Ruhe und Beſonnenheit zum guten Ziel; Feigheit würde mich verwirren und zaudern laſſen, der Augenblick wäre verſäumt und leicht könnte mir dann bittere Reue dem geſchehenen Unglück folgen.

Aber auch viel mehr im täglichen Leben begegnet uns die Tapferkeit. So ſehr wir Feinheit und Reinlichkeit achten, ſo wird doch der tapfere Knabe Mühe und Schmerz nicht ſcheuen, wenn es Geſchäfte oder Hülfe an den Freund erheiſcht, es wird auch das tapfere Mädchen in Haus und Küche ſich vor dem Schmutz und dem Schmerz nicht fürchten, wenn die Hülfe an Mutter, Freunde oder Kranke es nöthig macht — und nur in dieſen Uebungen wird ſie zur tüchtigen Hausfrau heranwachſen.

Ferner Entſchloſſenheit klingt euch vielleicht ebenfalls wie eine ſeltene Männertugend, aber auch dieſe lebt täglich in dem Tapferen und wird ihm hellſam. Grade in den kleinen täglichen Ereigniſſen ſollen wir uns vor dem Schwanken der Meinung und der Unentſchloſſenheit hüten, ſollen uns gewöhnen, einen entſchiedenen Willen zu haben. Dieſer iſt keinesweges Eigenſinn, ſondern ebenfalls Tapferkeit.

In einer Geſellſchaft werde z. B. gefragt: wohin wollen wir gehen? was wollen wir ſpielen? — ſo wird jeder tapfere muntere Geiſt bald ſeine entſchiedene Wahl haben und nicht zweifelnd ſchwanken; wenn aber die Mehrheit gegen ihn ſtimmt, wird er gern auch dieſer nachgeben. Eigenſinnig wäre er erſt dann, wenn er im letztern Falle nur ſeine Meinung ertrotzen wollte. Beyde, der Eigenſinnige, der auch in Kleinigkeiten und in Sachen des bloßen Vergnügens andern nichts nachgeben mag, und der Unentſchloſſene verderben ſich ihre Verhältniſſe in der Geſellſchaft; der letztere durch ſeine Unzuverläſſigkeit, der erſte durch ſeine Unverträglichkeit.

So wird uns die Tapferkeit jedem Menſchen, wer es auch ſey, ruhig und entſchloſſen entgegen treten laſſen, ohne falſche Scheu, aber auch ohne Frechheit und ohne Anmaaßung.

Endlich wird vorzüglich die Tapferkeit auch der Furchtſamkeit entgegen treten. Hier bedürfen wir der Warnungen jetzt eben nicht mehr ſo viele, ſeitdem die Geiſterfurcht mit dem Aberglauben an Hexen und Geſpenſter unter gebildeten Leuten meiſt verſchwunden iſt. Doch wird es nicht unnütz ſeyn, die Sache einmal zu erwähnen.

Menſchen von melancholiſchem Temperament und ſolche, deren Gemüth durch Empfindeley und Frömmeley abgeſchwächt iſt, bekommen leicht eine krankhafte Vorliebe für das Schauerliche und Dunkle. Da finden ſich denn Geheimnißkrämer dazu, welche jenen die Einbildung erhitzen, ſie ſo zu alle jenem albernen Aberglauben verleiten, und ihnen eine finſtere und ſchwachſinnige Lebensanſicht aufſügen. Kommt man in ſolche Geſellſchaft, ſo bedarf es allerdings der eignen tapfern Munterkeit des Geiſtes, um die verderblichen Träume von ſich abzuhalten.

b) Von der Geduld.

§. 22.

Tapferkeit iſt thätig, Geduld iſt leidend; Tapferkeit trotzt dem Ungemach, ſo lange noch Widerſtand möglich iſt, Geduld iſt die Macht der Selbſtbeherrſchung, welche ſich den unvermeidlichen Widerwärtigkeiten zu fügen weiß.

Geduld iſt nicht Schwäche, ſondern Stärke des Willens und als ſolche eine edle Tugend. Geduld beſteht nicht in falſcher Nachgiebigkeit, welche da die Hände in den Schooß ſinken läßt, wo wir das Unglück noch von uns abhalten können, oder die gar da zurücktritt, wo gegen Unrecht Widerſtand gefordert wird.

Vielmehr werden wir in drey Geſtalten die Kraft der Geduld beachten müſſen.

Erſtlich zeigt ſich die Geduld darin, daß wir Schmerzen, Leiden, Trauer und Unglück aller Art, welche das Schickſal ſo über uns verhängt, daß wir zum Widerſtand zu ſchwach ſind, mit Faſſung ertragen, ohne falſche Unruhe, ohne Gram und ohne Mißmuth. Der Geduldige z. B. wird den Schmerz um den verlornen Freund, den ihm der Tod entriß, treu im Herzen bewahren, ihn aber tragen mit Ruhe und ohne Mißmuth.

Zweytens ſollen wir auch Geduld gewinnen im Umgang mit andern Menſchen. Hier wird ſie es uns gewähren der heiligen Pflicht der Friedfertigkeit treu zu bleiben. Sie wird uns die nöthige Ruhe geben, daß wir jeden Menſchen nach ſeiner Weiſe beurtheilen, und von keinem fordern, daß er nur nach unſerm Willen lebe. Sie wird uns auch verträglich ſtimmen, daß wir die Mängel Anderer glimpflich beurtheilen und ſo weit Recht und Ehre es erlauben, nachſichtig behandeln.

Drittens, Geduld ſollen wir auch zeigen in der Ausdauer bey unſern eignen Thätigkeiten, ohne uns die Mühe verdrießen, ohne uns durch Schwierigkeiten gleich abſchrecken zu laſſen.

Haben wir uns dieſe Selbſtbeherrſchung in der Geduld erworben, ſo wird ſie uns belohnen mit jenem hohen Gut, dem Frieden im Herzen, der ungeſtörten Seelenruhe und Zufriedenheit.

Denn wer das unabwendliche Ungemach und Unglück mit ruhiger Faſſung ertragen lernte, dem bleibt die Zufriedenheit geſichert, wie auch das Schickſal über ſeine äußere Lage verfügen mag. Wer aber friedfertig und verſöhnlich gegen ſeine Nebenmenſchen bleibt und ſich der rechten Ausdauer in ſeinen Geſchäften bewußt iſt, dem bleibt auch das Höhere, die Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, wie glücklich oder unglücklich ohne ſeine Schuld gleich der Erfolg ſeiner Bemühungen bleiben mag.

Wir nennen dieſen innern Frieden auch den Frieden Gottes in uns, weil er am leichteſten durch ein frommes Herz zu erhalten iſt. So werden wir ihn in der Religionslehre näher betrachten. Hier ſehen wir ihn nur als eine Gabe der geſunden Selbſtbeherrſchung an.

c) Von der Beherrſchung der Sinnenluſt und ſinnlichen Begierden.

§. 23.

Wie gelangen wir nun wol zu Tapferkeit und Geduld, und der Selbſtbeherrſchung in ihnen? Das wird ſich zeigen, wenn wir die Anforderungen der Mäßigung, die Uebung in der Herrſchaft über Sinnenluſt, Gemüthsbewegung und Leidenſchaft näher betrachten.

Die Beherrſchung der ſinnlichen Luſt und Begierde fordert theils Vorſorge in Rückſicht des Körpers, theils unmittelbare Vorſorge für den Geiſt.

Was den Körper betrifft, ſo ruft uns die Mäßigung zu: ſtrebe nach Mäßigkeit, Genügſamkeit, Reinlichkeit und Sittſamkeit.

Für den Geiſt aber: ſtrebe nach Fleiß und Ordnungsliebe.

Gegen rohe Unmäßigkeit und Ausſchweifung in jeder Art von Sinnenluſt brauche ich euch nicht weitläuftig zu ſprechen. Es iſt nur zu bekannt, wie dieſe die Geſundheit des Körpers und die der Seele mit einander zerſtört.

Aber auf das Lob der Genügſamkeit bitte ich euch wohl zu achten. Abhärtung und einfache Sitte in Rückſicht der Befriedigung aller ſinnlichen Bedürfniſſe fordern ein hohes Lob im Gegenſatz gegen Weichlichkeit und Ueppigkeit. Mag immer derjenige, der mannigfaltige und feine Speiſen und Getränke, der weiches Lager, übermäßig warme und prunkende Kleidung und Wohnung bedarf, es verſtehen, dabey doch ſeine Geſundheit zu ſchonen: wir tadeln ſeinen thörichten Aufwand von Mühe und Zeit; er ißt und trinkt, nicht um den Hunger zu ſtillen, ſondern um die Langeweile von ſich abzuhalten, weil er nichts Beſſers zu thun weiß. Der Genügſame hingegen bleibt geſund ohne große Vorſorge und ſpart ſich Zeit und Koſten für beſſere Freuden und für die Wohlthätigkeit.

Daneben iſt Reinlichkeit genannt. Ihr meint mit Recht, dies ſey eine Vorſorge der Gewöhnung für kleine Kinder und ich hoffe, ihr ſeyd darin ſchon länger zur feſten Gewohnheit gekommen. Aber habt ihr wol ſchon einmal bedacht, wie wichtig dieſe Gewöhnung zur Reinlichkeit für die ganze Ausbildung des Menſchengeſchlechtes iſt? Bedenkt es einmal! In einer Wohnung z. B., aus der Rauch und Schmuz nicht entfernt werden kann, iſt keine ſchöne Auszierung möglich, da hält ſich kein ſchönes Kleid, da iſt keine feine Ausbildung der Menſchengeſtalt möglich. So gilt es im Allgemeinen: die ſchönen Künſte und ſelbſt die Wiſſenſchaften können nur da gedeihen, wo ein hoher Grad von Sauberkeit ihnen in der menſchlichen Geſellſchaft den Grund und Boden bereitet hat.

Ferner Sittſamkeit, Keuſchheit und Schaamhaftigkeit iſt gleichſam die Reinlichkeit des Geiſtes ſelbſt, eine feine und hohe Beſchützerin der Schönheit der Seele. O lernet früh, ihren leiſen Anmahnungen gehorchen! Haltet fern von euern Gedanken und euern Phantaſien alles Grobe, Schmuzige, Unanſtändige und Unkeuſche! Nur unter dem Schutze dieſer Tugend blüht der heitere Friede einer ſchönen Seele auf, nur ſie vermag die Zartheit und Reinheit des geiſtigen Lebens zu ſchützen. Alle äußere

Feinheit und äußerer Glanz wird euch vor dem innern Unfrieden und ſeiner Unbehaglichkeit nicht ſchützen, wenn ihr dieſer Tugend nicht früh gehorchen lerntet.

Endlich nannten wir dem Geiſte ſelbſt als nothwendig zur Selbſtbeherrſchung ſeiner ſinnlichen Begierden die Arbeitſamkeit, Fleiß und Ordnungsliebe.

Ihr beſinnt euch wol, wenn ihr eine neue Arbeit zu lernen anfingt, ſo machte ſie euch Freude, aber gar bald kam eine Zeit nach, wo ſie euch unbequem fiel und unluſtig wurde, ſetztet ihr indeſſen Fleiß und Ausdauer dagegen, ſo gewannt ihr nachher wieder Liebe zur Sache und dieſe blieb euch dann fortwahrend.

Hier wurde eure erſte Freude nur durch den Reiz der Neuheit gegeben, denn ſonſt thut uns jede geordnete Arbeit einen Zwang an, der uns im Anfang unangenehm iſt, und den wir nur allmahlich durch Gewöhnung überwinden können. Hat aber die Gewöhnung den Sieg davon getragen, ſo wird uns die Arbeit ſelbſt zur angenehmen Beſchäftigung.

Warum ſollen wir uns nun dieſen Zwang der Mühe und Ordnung auflegen? Da könnt ihr freylich für jede Art des Geſchäftes leicht antworten, wie dieſes Geſchäft uns im Leben zum Bedürfniß wird, und wie man nicht gut leben kann, wenn es nicht jemand für uns verrichtet. Aber dieſe Nützlichkeit der Geſchäfte meinen wir jetzt eigentlich nicht, ſondern, wenn jemand auch die Mittel in Händen hätte, ſich alle Arbeiten von andern Leuten machen zu laſſen, ſo rathen wir ihm doch: *ſuche dir ein Geſchäft um der Geſundheit deines eignen Geiſtes willen.*

Denn ein regelmäßiges Geſchäft vertreibt uns von ſelbſt die Zeit und die Anſtrengung bekräftigt und belebt den Willen. So wird geordnete Arbeit der einzig ſichere Schutz gegen die Langeweile, und ſomit gegen die Ueberläſtigkeit unſrer eignen ſinnlichen Begierden.

Ein arbeitſcheuer Menſch muß nur in Zerſtreuungen den Schutz gegen die Langeweile ſuchen, aber deren Reiz ſtumpft ſich dann bald ab und der Mangel an Anſtrengung erſchlafft ſeinen Willen. Daher wird er in allem Jagen nach Sinnenluſt doch bald keine Befriedigung mehr finden und in Unzufriedenheit ein unwürdiges Leben führen.

d) Von der Herrſchaft über die Gemüthsbewegungen.

§. 24.

Die einzelnen Anregungen von Luſt oder Unluſt, von Begierden und von Beſtrebungen nennen wir *Gemüthsbewegungen* oder *Affecten*, und zwar beſonders wenn ſie plötzlich und überhaupt heftig angeregt werden. Dafür müſſen wir uns erſtlich einige Beyſpiele bekannt machen.

Freude iſt die Gemüthsbewegung aus der lebhaften Empfindung unſers inneren Wohlſeyns.

Traurigkeit iſt eine Gemüthsbewegung der Unluſt, welche ſich in vielen Geſtalten des ganzen Geiſtes bemächtigen kann, z. B. in der Sehnſucht oder dem anhaltenden Verlangen nach einem verlornen Gut, auch im Gram, das heißt, der Erinnerung an einen Verluſt, den wir noch fortwährend ſchmerzlich fühlen.

Muth iſt der Affect im Vertrauen auf eigne Kraft; **Furcht** im Gefühl eigner Schwäche.

Beſtürzung und **Verwirrung** ſind Gemüthszuſtände, in denen die Beſonnenheit zerſtört iſt, wodurch der Menſch bloß ſinnlichen Entſchließungen ohne Ueberlegung preis gegeben wird. So iſt z. B. Schrecken die Beſtürzung bey plötzlich drohender Gefahr; Verzweiflung die Verwirrung, die das ganze Gemüth in einem Unglücksgefühl verloren gehen läßt; Wuth die Verwirrung, in welcher der Menſch in blinde Gewaltthätigkeit ausbricht.

Zorn iſt der rüſtige, **Aerger** der niederſchlagende Affect im Gefühl beleidigt oder gekränkt worden zu ſeyn.

Reue und **Gewiſſensangſt** gehören zu den quälendſten Gemüthsbewegungen; ſie ſind die Affecten der Vorwürfe, die wir uns ſelbſt über begangene Fehler machen und Gewiſſensangſt beſonders, wenn dieſe Fehler ſittliche waren.

Mitleid iſt die Gemüthsbewegung der Theilnahme an fremden Leiden.

Bewunderung iſt der Affect in der Betrachtung des Großen und Erhabenen, ſie wird Verehrung, wenn ihr Gegenſtand ſittlich erhaben iſt.

Begeiſterung iſt die Gemüthsbewegung im thätigen Leben, angeregt durch die Gefühle des Schönen und Erhabenen.

Andacht die Gemüthsbewegung in dem Gedanken an die Heiligkeit Gottes.

Dieſe Gemüthsbewegungen ſind in unſerm Leben von ſehr verſchiedenem Urſprunge. Manche, wie z. B. Freude, Betrübniß, Muth, ſind von ganz unſchuldigem; andere, wie Mitleid, Bewunderung, Begeiſterung, Andacht, ſind vom edelſten; wieder andere aber, z. B. meiſtentheils Zorn und immer Gierigkeit, Neid, Schadenfreude, ſind von ganz verwerflichem Urſprung.

Indeſſen können ſie alle, ſelbſt die vom edelſten Urſprung, wenn ſie zu heftig werden und die Selbſtbeherrſchung unterdrücken, der Geſundheit der Seele höchſt nachtheilig werden. Wir müſſen bey ihnen allen lernen, auf unſrer Huth zu ſeyn.

In Rückſicht dieſer ihrer Gefährlichkeit theilen ſie ſich in zwey verſchiedene Klaſſen.

Sie ſind nehmlich theils aufregende, theils niederſchlagende Gemüthsbewegungen. Aufregende ſind z. B. Freude, Muth, Zorn, Begeiſterung. Niederſchlagende oder wenigſtens beſänftigende ſind dagegen Traurigkeit, Gram, Reue, Aerger, und auch Andacht.

Bewachen wir die aufregenden Gemüthsbewegungen nun nicht mit Selbſtbeherrſchung in ihrer Aufregung, ſo können ſie zu einer Heftigkeit anſchwellen, bey der ſie unſern Geiſt in einen Zuſtand des blinden Eifers, der Beſtürzung und Verwirrung ſtürzen, in welchem der Menſch leicht unbeſonnen das Thörichteſte und Verderblichſte unternimmt.

Steigt hingegen die niederſchlagende Gewalt der Affecten, ohne von der Selbſtbeherrſchung bezwungen zu werden, ſo wird oft die Geſundheit des Körpers geſchwächt bis zum Tode, die Geiſteskraft wird niedergedrückt, gelähmt, oft auch in trübe Verwirrung gebracht.

Wir wollen dafür unſre Beyſpiele durchgehen.

So heilſam aufregend eine mäßige Freude auf Geiſt und Körper wirkt, ſo hat die Ausgelaſſenheit in der Freude doch ſchon Manchen zu den thörichteſten unbeſonnenen Handlungen verleitet, ſo wie ihr wißt, daß ausgelaſſene Kinder ſich leicht ſelbſt zu Streit und Verdruß führen. Ja allzu große Ueberraſchung der Freude macht krank, hat zuweilen ſchnell den Tod herbey geführt.

Der Traurigkeit überlaſſe ſich ja niemand blindlings, niemand vertiefe ſich abſichtlich in ſie, denn ſie iſt in Sehnſucht, Wehmuth, Gram und ähnlichen Gemüthsſtimmungen einer der verzehrendſten Affecten, welcher oft alle Geiſtesthätigkeit lähmt und dabey den Körper unheilbar krank macht.

Furcht in ihrer Heftigkeit reibt ebenfalls Geiſt und Körper auf, indem ſie bald, wie im Schrecken, niederſchlagend und lähmend, bald wie in Verwirrung und Verzweiflung unbeſonnen aufregend wirkt, und ſo den Geiſt bald in blödſinnige Unthätigkeit verſenkt, bald zu den verwirrteſten ſelbſt raſenden Handlungen verleitet.

Verwandt mit Furcht iſt der ſchreckliche Affect der Gewiſſensangſt, welcher in der Verzweiflung ſo manchen Menſchen zum Todtſchlag an ſich oder andern verführte.

Muth dagegen iſt eine geſunde und edle Gemüthsbewegung; aber er ſoll nur die Selbſtbeherrſchung beleben, darf ihr nicht überlegen werden, ſonſt artet er in Uebermuth und Tollkühnheit aus, und reißt den Menſchen zu den unbeſonnenſten Handlungen fort.

Zorn in ſeiner Heftigkeit iſt wieder einer der ſchrecklichſten Affecten, indem er ſo ſchnell zu den ſchändlichſten Gewaltthätigkeiten führen kann. –

Der niederſchlagende Aerger ſteht ihm zur Seite, verderbt aber nur den Menſchen in ſich ſelbſt, indem er den Geiſt lähmt und den Körper krank macht.

Mitleid iſt eine ſchöne Gemüthsbewegung, wo es zu thätiger Liebe anregt, aber unbewacht hat auch das Mitleid ſchon großen Schaden angerichtet, indem es die Empfindeley nährte; machte, daß Freunde ſich gegenſeitig in Wehmuth und Unglücksgefühl vertieften und verliebten, dadurch aber geiſtig kränklich, ſchwächlich, abgeſchmackt und ungerecht gegen anders Denkende wurden.

Endlich ſogar Begeiſterung und Andacht werden verderblich, wenn man ſie der Selbſtbeherrſchung übermächtig werden läßt. Denn dann machen ſie die Menſchen zu Schwärmern, welche anſtatt geſunder Andacht, ſich nur in düſtere Gefühle vertieſen, mit dieſen tändeln, dem heitern thätigen Leben, ſeiner Liebe und ſeinem Recht aber untreu werden, oder welche anſtatt der geſunden Kraft der Begeiſterung, zu den unbeſonnenſten Handlungen in fanatiſchem Ungeſtüm hingeriſſen werden.

Das Entgegengeſetzte aller dieſer krankhaften Zuſtände durch Gemüthsbewegung iſt nun die Ruhe der Seele, welche wir oben den innern Frieden des Herzens nannten und als den Lohn der Geduld rühmten. Die Herrſchaft über uns ſelbſt ſoll uns dahin führen, dieſe Ruhe der Seele gegen alle Gemüthsbewegungen zu behaupten.

In welchen Tugenden wird ſie uns alſo wohl die Geduld zu eigen werden laſſen und ſomit die Ruhe der Seele vertheidigen? Wir nennen ſie Heiterkeit und frohen Muth, Milde und Sanftmuth.

Das erſte iſt alſo Heiterkeit, ein ſtets fröhliches Herz und froher Muth. Ihr fragt vielleicht: kann man ſich dieſes denn ſelbſt geben, iſt es nicht der Erfolg deſſen, ob es uns wohl oder übel ergeht?

Darauf antworte ich euch jetzt nicht, daß es oft unſre eigne Schuld ſey, wenn es uns übel ergeht, denn das Unglück kann auch oft nur Wille des Schickſals ſeyn. Ich behaupte vielmehr, daß ihr unmittelbar ſehr viel dazu thun könnt, um euch Heiterkeit und frohen Muth zu erhalten. Das Wichtigſte dabey iſt die Gottergebenheit eines frommen Herzens, von der wir in der Religionslehre genauer ſprechen werden. Jetzt wollen wir zuſehen, was ein Jeder durch Selbſtbeherrſchung dafür thun kann, wenn er von Jugend auf auf ſich Acht giebt.

Dazu hilft uns die Gewöhnung, wenn wir uns von Jugend auf Mühe geben, uns in Freude und Betrübniß zu mäßigen, auch das Leid mit Ruhe zu ertragen; ferner hilft uns, wenn wir uns gewöhnen, mehr darauf zu achten, ob wir mit uns ſelbſt zufrieden ſeyn können, als ob es uns das Schickſal recht gemacht hat, endlich darin fördern uns vor allem Genügſamkeit und Arbeitſamkeit.

Wenn ihr lernen werdet, die Menſchen um euch her genauer zu beobachten, ſo werdet ihr finden, daß Heiterkeit und froher Muth nicht eben das vorzügliche Eigenthum der äußerlich begünſtigt Scheinenden, ſondern weit mehr der Genügſamen und Arbeitſamen ſind.

Doch müſſen wir daneben noch bedenken, daß es allerdings manchen Menſchen durch eine natürliche Anlage weit leichter als Andern wird, immer froh und heiter zu bleiben, wo dies nicht vom äußern Glücke abhängt. Dies geſchieht durch die Verſchiedenheit der ſinnlichen Gemüthsanlagen, welche wir Temperamente nennen.

Manche Menſchen haben durch ihren Körper eine Anlage zum Frohſinn, andre zum Trübſinn oder zur Schwermuth; manche ſind von Natur heftig, andere ruhig.

Jede von dieſen Anlagen artet leicht in eigenthümliche Fehler aus, aber da meinet nun ja nicht, daß ihr nichts gegen dieſe Fehler thun könnt, ſondern recht von Jugend auf müßt ihr lernen, euch gegen ſie zu ſchützen.

Dem Frohſinnigen hat die Natur allerdings gar Vieles leicht gemacht, manche Sorge, manche Unannehmlichkeit hindert ihn im Leben weniger als Andere. Aber dagegen wird er gar leicht in Leichtſinn und Oberflächlichkeit verfallen. Hier darf nun niemand entſchuldigend ſagen: das kann ich nicht ändern, das iſt ſo meine Art, ich kann die Sachen nicht ſo ernſt nehmen. Nein, antworten wir, grämlich, weinerlich, trübe ſollſt du die Sachen freylich dir nicht machen, aber ernſt ſollſt du das Wichtige aufnehmen lernen; eben dieſen Ernſt kannſt du dir um ſo leichter anbilden, da dich Frohſinn und gute Hoffnung begünſtigen.

Der von Natur leichter, trübſinnig und ſchwermüthig Geſtimmte wird dagegen freylich Manches ſchwerer haben, er wird ſich leicht in die Trauer vertiefen, und das Leben grämlich anſehen. Aber auch dieſer ſoll ſich nie ſagen: das geht nicht anders! Nein, wenn er ſich früh Gewalt anthun lernt, ſo wird es ihm gelingen, von ſolchen Verſtimmungen nicht mehr gehindert zu werden.

Dagegen erkenne er an, daß auch ſeine Anlage ihm herrliche Tugenden ſehr erleichtert. Ihm wird es leichter, ſich in ernſten Stimmungen zu erhalten, ihm wird es leichter, ein tiefes Gefühl für alles Schöne und Erhabene, ſo wie für Freundſchaft in ſich zu wecken. Viele große Geiſter haben ſich aus dieſer Anlage entwickelt.

Dabey aber hüte er ſich nochmals, bey der tiefern Ausbildung des Gemüthes nicht wieder nach dem Trüben und Weinerlichen fehl zu greifen. In die Trauer können wir uns viel leichter vertiefen, als in die Freude. Es gewinnt daher für ein Gemüth von ſchwermüthiger Anlage gar leicht ein beſonderes Intereſſe in Trauer, Unglücksgefühl, Wehmuth und Sehnſucht ſich zu verſenken und gleichſam darin zu ſchwelgen; oder auch mit ſchauerlichen und grauſenden Einbildungen gern zu ſpielen; oder auch alles im Leben mit verdrießlichen Blicken anzuſehen, es armſelig und verächtlich zu finden. Alle dieſe Gemüthsſtimmungen beeinträchtigen aber die Geſundheit der Seele, ſie machen den Geiſt krank und erſchlaffen ſeine Kräfte. Darum hütet euch vor der Theilnahme an aller trüben und unglücksfrohen Empfindeley, ſo wie an aller ſchmachtenden Frömmeley. Noch mehr aber hütet euch vor dem Spiel mit ſchauerlicher Geheimnißkrämerey, und am meiſten vor einer verächtlich ſpottenden verdrießlichen Lebensanſicht.

Ich warne ſchon die Jugend vor dieſen Verkehrtheiten, weil ihr die erſten von dieſen Fehlern im Leben leicht einmal unter dem Schein der Frömmigkeit, oder einer tiefern Gemüthsbildung, die letztern unter dem Schein einer hellen vorurtheilsfreyen Denkungsart gelobt und beliebt finden könnt.

Wir haben neben der frohen und trüben noch die von Natur heftige und die ruhige Sinnesart genannt. Deren Betrachtung führt uns zugleich auf das zweyte zur Beherrſchung der Affecten Geforderte, auf die Tugenden der *Milde* und *Sanftmuth*.

Wir fordern dieſe Sanftmuth ſowohl für die innere Ruhe des geſunden Geiſtes in ſich ſelbſt, als auch für das Benehmen gegen Andere. Sie wird uns in uns ſelbſt gegen blinden Eifer, Heftigkeit, Ausgelaſſenheit, Verdrießlichkeit und Aerger, ſie wird uns im Benehmen gegen Andere gegen Zorn, Grobheit und Frechheit ſchützen. Meinet dabey ja nicht, daß die rechte Milde dem Weichlichen und Weinerlichen verwandt ſey. Nein! dieſe Schwächen meinen wir nicht, wenn wir die Milde loben, ſondern ſie iſt grade die Zierde eines feſten, entſchloſſenen und mit Selbſtvertrauen begabten Willens im gebildeten Geiſt, denn dieſer iſt ſeiner Sache gewiß, und behauptet daher leichter die Ruhe; dagegen wird ein Menſch leichter auffahrend und heftig werden, bey dem eigentlich Angſt und Furchtſamkeit im Hintergrunde ſtehen.

Dieſen Tugenden der Sanftmuth ſollen wir auch, wie geſagt, unſre Sinnesart durch Uebung und Gewöhnung unterthan machen.

Manche Sinnesart iſt freylich von Natur heftig und wird daher leicht zu Zorn, blindem Eifer, Eigenſinn und Verdrießlichkeit verleitet werden. Aber auch dieſes nur, wenn wir uns nicht ſelbſt beherrſchen lernten, unterthan der Selbſtbeherrſchung, erleichtert uns dieſe Sinnesart viele edle Tugenden. Sie wird gern raſch zur That greifen, alſo wohl geleitet arbeitſam und unternehmend machen, uns leicht die edeln Ziele großer Thätigkeit, die edeln Ziele des Ruhmes im Hauſe und unter unſern Mitbürgern anerkennen machen.

Endlich eine Sinnesart, welche die Ruhe des Gemüthes vorzüglich leicht erhalten läßt, wird allerdings einen Menſchen leichter ſorglos und unthätig hinleben, ihn in Gleichgültigkeit verſinken laſſen. Aber dieſer Erfolg iſt ganz vorzüglich des Menſchen eigne Schuld, denn dieſe geſunde ruhige Stimmung des Gemüthes erleichtert uns gar ſehr den Gewinn der Selbſtbeherrſchung, macht es uns vorzüglich leicht, immer mit beſonnener Ueberlegung zu handeln, und uns mit Ueberlegung ein edles Lebensziel zu ſetzen.

So wird in einem Menſchen, der mit Beſonnenheit ſich ſelbſt beherrſchen lernte, eine jede ſinnliche Gemüthsanlage zur Tugend ausgebildet werden konnen.

Das weibliche Gemüth bedarf vorzüglich der Zartheit und feinen Ausbildung ſeiner Gefühle. Daher wird für die Ausbildung des Mädchens alles dasjenige, was wir hier von der Dämpfung ſinnlicher Begierden, von der Milde und Sanftmuth geſagt haben, ganz beſonders wichtig ſeyn. Keine Lüſternheit, keine Härte im Umgange, keine Heftigkeit ſoll ſich ein Mädchen unbeachtet und ohne ſie ſich ſelbſt zu ahnden hingehen laſſen.

c) Von der Herrſchaft über die Leidenſchaften.

§. 25.

Wir haben ſchon früher (§. 17. 4)) gefunden, daß uns Menſchen alles dasjenige, was wir lernen, vorzüglich durch Nachahmung und durch Gewöhnung oder Einübung gewonnen werden müſſe. Dabey aber wurden wir auch gewahr, daß dieſe mächtigen Bildungsmittel des menſchlichen Geiſtes im Verſtande eines höheren Meiſters bedürfen, wenn ſie uns zum Guten führen ſollen. Denn durch Nachahmung und Gewöhnung lernt der Menſch, wenn dieſe ſich ſelbſt überlaſſen bleiben, eben ſo leicht das Schlechte, als das Gute. Ja, da durch Gewohnheit dem Geiſte neue Eigenſchaften feſt und ſchwer austilgbar einwurzeln, ſo hat das Gute in unſerm Gemüth keine gefährlichern Feinde, als ſchlechte und böſe Angewöhnungen.

Darum fordern wir: der Menſch ſoll von Jugend auf in guten Gewöhnungen aufwachſen und die ſchlechten Gewöhnungen ſollen von ihm abgehalten werden. Dies iſt im Anfang die Sorge unſrer Erzieher und das Kind kann nur durch Gehorſam gegen ſeine Erzieher gedeihen. So wie uns aber der Verſtand in uns heranwächſt und zur Selbſtbeherrſchung erwacht, richtet ſich dies Gebot auch an uns ſelbſt, wir ſollen uns üben mit Nachahmung und Gewohnheit zu kämpfen, die gute Gewöhnung in uns ſchützen, die ſchlimme von uns abhalten, oder im Nothfall wieder vertilgen.

Darin beſteht der Kampf unſrer Willenskraft mit ſchlechten Leidenſchaften. So nennen wir nemlich ſinnliche und andere unterzuordnende Begierden, wenn ſie durch ſchlechte Angewöhnungen die Herrſchaft über unſern Willen erhalten haben.

Ich will euch kein Gemählde aller dieſer gefährlichſten Laſter und Untugenden geben, denn ferne wollen wir ſie von uns halten; aber einige müſſen wir beyſpielsweiſe erwähnen, damit ihr die Warnungen dagegen beſſer verſtehen lernt.

Zu ſolchen ſchlechten Leidenſchaften gehören die Sucht des im Eſſen oder Trinken Unmäßigen, die Sucht des Neidiſchen, des Schadenfrohen, der Haß, die Spielſucht, Ehrſucht, Habſucht, Herrſchſucht.

Hier müſſen wir nun wohl merken, daß wir uns nicht für zu gut halten dürfen, um ſelbſt vor der ſchlechteſten unter dieſen Leidenſchaften außer aller Gefahr zu ſeyn. Denn wie entſtehen ſie?

Sie nehmen jedesmal ihren Urſprung aus uns allen natürlichen und unvermeidlichen Begierden, welche nur durch ſchlechte Gewöhnungen ausarten, oder überhaupt nur durch Gewohnheit zu ſtark werden.

Unvermeidlich iſt das Bedürfniß der Sättigung, natürlich iſt das Vergnügen an der Annehmlichkeit von Speiſen und Getränken. Nur Verwöhnung verunſtaltet dieſe Begierden, und läßt ſie in das Laſter der Unmäßigkeit ausarten.

Unvermeidlich wird uns mancher Menſch durch ſeine Unarten widerlich, mancher durch ſeine Laſter verächtlich. Aber hüten wir uns, daß dieſe Abneigungen nicht durch Gewohnheit übermächtig werde, und zur Leidenſchaft des Haſſes anwachſe, die uns antreibt, einen ſolchen Menſchen zu beleidigen, uns an ſeinem Schaden zu erfreuen, oder leicht gegen ihn in Zorn zu gerathen.

Ja ſelbſt die abſcheulichen Leidenſchaften des Neidiſchen und Schadenfrohen erwachſen aus eben ſo natürlichen, ja unvermeidlichen Begierden. Selbſt bey einem Freunde werden wir bey etwas minder Wichtigem, in welchem wir mit ihm wetteifern, uns geſtehen müſſen, daß es uns im erſten Augenblick eine angenehme Empfindung mache, wenn ihm darin ein Unglück zuſtößt. Und wie leicht denkt man nicht bey Glück und Freude eines Andern einmal: o, wäre dir das lieber wiederfahren! Bey ſolchen Gelegenheiten wollen wir uns nicht weiß machen, daß wir von aller Anregung zu Neid und Schadenfreude frey wären, ſondern wir wollen auf unſrer Huth ſeyn, ſolchen Gedanken und Begierden ja nicht nachzuhängen, damit ſie nicht zur Gewohnheit werden, und wollen ihnen nie einen Einfluß auf unſre Handelsweiſe geſtatten.

Erhohlung und Zerſtreuung ſind dem Fleißigen Bedürfniß, und das Vergnügen an ihnen iſt heilſam und natürlich. Wo aber dieſe Luſt durch Nachahmung oder Gewohnheit übermächtig wird, da entſteht eine jener Geſtalten der Spielſucht, deren Verderblichkeit ihr aus Erzählungen kennt.

Es iſt ein edler Wunſch ſich in ſeiner Geſellſchaft geliebt und geſchätzt zu finden, und Ruhmbegierde iſt eine hohe Tugend. Wenn aber Verwöhnung dieſes Verlangen übermächtig werden läßt, ſo wird es als Ehrſucht den Menſchen mißleiten, ſo daß er nur in Schein und Tand ſeine Auszeichnungen ſucht, und zu vielen andern Fehlern verführt wird.

Betriebſamkeit und Sparſamkeit ſind edle Tugenden, aber wo ſie durch Gewöhnung die Wünſche des Menſchen aus dem Gleichgewicht bringen, werden ſie in den Leidenſchaften der Habſucht bald die Thorheiten des Geizes, bald die Laſter des Eigennutzes hervortreten laſſen, welche den Menſchen zu Betrug und Mißgunſt verführen.

Endlich, ein froher und munterer Geiſt wird in der Geſellſchaft wirken wollen, und ſeinen Einfluß zu behaupten ſuchen. Wo aber die Verwöhnung dieſes Beſtreben zu ſtark werden läßt, wird es in der Leidenſchaft der Herrſchſucht zur Beeinträchtigung und Unterdrückung Andrer verführen.

Darin liegt uns nun die wichtige Lehre, daß wir von Jugend auf gegen ſchlechte Gewöhnungen mit allen Tugenden der Willenskraft kämpfen und auf unſrer Huth ſeyn ſollen. Beſonders aber rufe ich einem Jeden zu: hüte dich vor jedem Anfang einer ſchlechten Gewöhnung, allzu leicht wird die einmal erwachte dich mit ſich fortreißen. Denn das iſt grade die Macht der Gewohnheit, daß wenn ſie einmal eine Begierde nur wenig zu ſteigern anfing, ſie dieſe dann leicht immer ſchneller und ſchneller verſtärkt.

Wir müſſen alſo der Macht der Leidenſchaften beſonders noch diejenigen Tugenden entgegenſetzen, welche der Vorherrſchaft der Gewohnheit widerſtehen. Denn wir wiſſen ja, ſo nützlich die Gewöhnungen ſind, ſo ſollen ſie doch nie unſer Leben beherrſchen, ſondern wir ſollen mit höherer Willenskraft des Verſtandes über ihnen ſtehen und ihrer Meiſter bleiben.

Dieſes gelingt durch die Tugenden der Freymüthigkeit, der Freyheit des Geiſtes und der großartigen Denkungsart.

Die Gewohnheit ſichert uns wol in ihren Richtungen die Kraft des Willens, aber wo der Menſch ihr Sklave wird, da geht ihm die innere Freyheit des Geiſtes, das wahre Leben der Tugend verloren. Wir ſollen auch das Rechte nicht nur ſo blindlings hin thun, weil wir es nicht anders gewohnt ſind, ſondern der geſunde Geiſt ſoll in jeder einzelnen Handlung wiſſen, was er will, und in rechter Lebendigkeit ſeiner Meiſter bleiben. Dann werden wir freymüthig und freyſinnig leichter im Stande ſeyn, jedem Anfang ſchlechter Gewöhnungen vorzubeugen, wir werden nicht nur träumeriſch dem gemeinen Schlendrian nachgehen, uns nicht deſſen Vorurtheilen, deſſen Aberglauben blindlings unterwerfen, ſondern mit eignem Geiſte leben und handeln.

Wir werden uns dadurch vorzüglich die Tugend einer großartigen Denkungsart erwerben, welche unſern Blick über das Alltägliche und Unbedeutende hinausführt, und ihn nur bey dem Edeln, dem Schönen und Großen verweilen läßt. Dieſe Tugend ſteht beſonders der Kleinlichkeit entgegen, ſie wird uns vor dem Splitterrichten und dem kleinſtädtiſchen Urtheil ſchützen, ſie wird uns darüber erheben, daß wir nicht jedes kleine Ungemach, welches uns oder unſre Freunde trifft, gleich weinerlich oder gar ärgerlich empfinden; ſie wird uns darüber erheben, daß wir nicht in allen Kleinigkeiten von unſern Freunden und Bekannten verlangen, eben ſo zu leben, zu urtheilen und ſich zu vergnügen wie wir.

Indem uns dieſe Tugend nun einen freyeren Blick über das Leben ſchenkt, und uns die Liebe zu allem Schönen und Großen weckt, wird ſie unſerm Geiſt wehren, ſich in ſinnliche und andere untergeordnete Begierden zu vertiefen, denn ſie belebt ihm das Ehrgefühl, welches ihn nur nach würdigern Zielen des Seelenadels ſtreben läßt, und giebt ihm die fromme Begeiſterung für das Schöne und Gute, die ihn ſtets an die Würde ſeines Weſens mahnt und vom Unwürdigen zurück hält.

Der gebildete Menſch fällt in die Gewalt niedriger Leidenſchaften meiſt nur aus der Langenweile, welche ſich ſeiner bemächtigte, weil die Liebe zum Schönen in ihm nicht warm und kräftig genug wurde, um ihn einem ihrer edeln und würdigen Ziele nachjagen zu laſſen.

2) Weisheit und Lauterkeit.

§. 26.

In Tapferkeit, Geduld und Milde, in Genügſamkeit, Keuſchheit, Heiterkeit und Freymüthigkeit erſchienen uns bisher die Kraft und die Lebendigkeit unſers verſtändigen Willens. Haben wir nun nach dieſen Vorſchriften der Mäßigung eine verſtändige Willenskraft und geſunde Lebendigkeit derſelben erhalten, ſo wird, um dieſe zum Guten anwenden zu können, das zweyte Erforderniß ſeyn, daß wir erkennen, was das Gute ſey. Daher werden wir weiter zu den **Tugenden der Erkenntniß des Guten** geführt.

Hierin ſind zwey Forderungen enthalten, welche wir nach einander betrachten.

1) **Weisheit** ſoll uns die Einſicht gewähren, worin das Gute beſtehe.

2) Um dieſe Einſicht aber in unſerm eignen Leben anwenden zu können, bedürfen wir einer wahrhaften Selbſterkenntniß, welche uns zeigt, wie weit wir das Gute erreicht haben, oder noch davon entfernt ſind. Dafür iſt die **Lauterkeit des Geiſtes** das erſte Erforderniß.

a) Von der Weisheit, der Klugheit und der Geſchicklichkeit.

§. 27.

Weisheit gewährt uns die Einſicht in die wahren Endzwecke des ſchönen Lebens, ſowohl nach dem, was die Pflicht gebietet, als nach dem, was was ſonſt zum Adel der Seele gehört.

Geſchickt nennen wir denjenigen, der die Mittel kennt, um einen Zweck zu erreichen.

Klugheit lehrt dieſe Mittel für unſre Zwecke richtig zu verwenden.

Dieſe Weisheit, Klugheit und Geſchicklichkeit ſind die drey Tugenden der Erkenntniß des Guten. Wir werden das Eigenthümliche einer jeden unter ihnen am beſten kennen lernen, wenn wir erſtens die Klugheit mit der Geſchicklichkeit und dann die Weisheit mit der Klugheit vergleichen.

Das Verhältniß der Geſchicklichkeit zur Klugheit wird beyſpielsweiſe leicht klar, wenn wir die

Geſchäfte vergleichen, welche Handwerksleute mit Kaufleuten machen, die ihnen ihre Waaren abnehmen, um ſie weiter zu verkaufen. Ein Handwerker, z. B. ein Weber muß geſchickt ſeyn, um feine und ſchöne Waare verfertigen zu können, allein alle Mühe und Geſchicklichkeit wird ihn nicht fördern, wenn er nicht zugleich die Klugheit beſitzt, oder von Kaufleuten ſo klug geleitet wird, ſolche Waaren zur Anfertigung auszuwählen, die jetzt grade auf dem Markt geſucht werden. So bedarf jedes Geſchäft im Leben ſeine eigenthümlichen Geſchicklichkeiten und dann noch die Klugheit, welche uns ſagt, wie wir dieſe, wenn wir ſie gewonnen haben, auch im Leben anwenden können.

Das Wichtigſte für uns iſt aber hier das Verhältniß der Klugheit zur Weisheit.

Die Weisheit iſt unter den Tugenden der Erkenntniß des Guten die vornehmſte. Die Weisheit ſagt uns, was wir thun ſollen, um den Vorſchriften der Schönheit der Seele getreu zu bleiben; Klugheit hingegen ſagt uns nur, was wir thun müſſen, um einmal gewählte Zwecke im Leben zu erreichen.

Wenn wir unſre Zwecke im Leben einmal feſtgeſetzt haben, ſo ſagt uns die Klugheit, wie nach der Natur der Dinge alle uns zu Gebote ſtehenden Mittel anzuwenden ſeyen, um dieſe zu erreichen. Die höhere Frage aber, was dieſe Zwecke ſelbſt wohl gelten mögen, ob ſie edel oder unedel, ob ſie ſchön oder verwerflich ſeyen, dieſe geht die Klugheit für ſich nichts an, ſondern bleibt die Sache der Weisheit. Z. B. die Frage, ob ein Geſchäft einträglich oder uneinträglich ſeyn werde, beantwortet die Klugheit, ob es aber gerecht oder ungerecht, wohlthätig oder lieblos ſey, ſagt die Weisheit; die Kunſt, den Krieg glücklich zu führen, iſt Sache der Klugheit, die Entſcheidung, ob ein Krieg gerecht ſey, Sache der Weisheit.

Die Lehren der Weisheit alſo ſind für das ſittliche Leben die höchſten und wichtigſten. Nur durch deren Befolgung wird der Menſch ſelbſt gut und erlangt die Schönheit der Seele. Aber demungeachtet müſſen wir auch für die Klugheit ſorgen. Wer da meint, nur mit den Vorſchriften der Weisheit auslangen und die Klugheit entbehren zu können, der iſt ein Schwärmer und gelangt nicht zum Ziel. Denn es iſt ja nicht genug, die Ideen des Guten und Schönen zu kennen, ſie zu lieben, ſelbſt mit Begeiſterung an ihnen zu hängen, ſondern im Leben ſollen wir uns ihnen treu zeigen und ihnen gemäß handeln. Wie dies aber geſchehen könne, das lehrt uns erſt die Klugheit.

Hier iſt es ein leicht vorkommender Fehler der mehr herangewachſenen noch unerfahrenen Jugend von feinerer Bildung, daß ſie meint, an der Liebe zum Schönen und Guten ſey es ſchon genug, mit der Anwendung gebe es ſich von ſelbſt, daß ſie alſo den klugen Rath der Erfahrnen nicht achtet, und ſich um Erwerbung dieſer, von der Klugheit geforderten Kenntniſſe, die Mühe verdrießen läßt. Hüthen wir uns davor, in dieſen Fehler ſelbſt zu verfallen, auch Andere auf ſolche Weiſe falſch zu beurtheilen.

Es fordert eine höhere Willenskraft, den Forderungen der Weisheit, als denen der Klugheit treu zu bleiben. Die Sprüche der Weisheit ſind leicht zu lernen, ſchwerer iſt es, ihnen zu folgen; hingegen klug wird ein Jeder leicht handeln, wenn er nur erſt die Vorſchriften der Klugheit kennen lernte, aber zu dieſer Erkenntniß zu gelangen, erfordert für jede Lebenslage ſeine beſondere Kunſt.

Ohne Klugheit kann kein Menſch weiſe ſeyn, leider aber wohl ohne Weisheit klug. Das äußere Glück des Lebens wird durch die Klugheit, die Schönheit der Seele nur durch die Weisheit erlangt.

Lernen wir alſo vor allem den Lehren der Weisheit gehorchen, aber vergeſſen wir zugleich nie, daß wir der Klugheit bedürfen, um dieſen Gehorſam an die Weisheit leiſten zu können.

Die Lehren der Weisheit ſind die Lehren von der Pflicht und der Schönheit der Seele. Dieſe ſuchen wir durch unſre jetzigen Betrachtungen kennen zu lernen. Die Lehren der ihr dienenden Klugheit ſind hingegen ſehr mannigfaltig, dahin gehört die Kunſt des Umgangs mit Menſchen, dahin die Kenntniß von Anſtand und Schicklichkeit in allen Lebenslagen, dahin jede Kunſt, dem Glücke richtig nachzujagen. In dieſen Sachen der Klugheit lernen wir niemals aus, ſie müſſen wir mehr im Leben durch Uebung als durch Unterricht erlangen und unſer ganzes Leben hindurch fortbilden.

b) Von der Lauterkeit und dem Gewiſſen.

§. 28.

Wenn nun dieſe Lehren der Weisheit ihrem Schüler etwas frommen ſollen, ſo iſt das erſte Bedürfniß, daß er zur Lauterkeit gelangt ſey. Lauterkeit iſt nemlich die Tugend der innern geiſtigen Selbſterkenntniß, der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Ihr werdet leicht verſtehen, wie dieſe Lauterkeit neben der Mäßigung ein unentbehrliches Erforderniß iſt, um zum ſittlichen, ſchönen und guten Leben gelangen zu können. Denn wer kann dem unlautern Menſchen zum Guten verhelfen, wenn er ſich ſelbſt betrügt?

Weisheit und Lauterkeit müſſen in uns gemeinſchaftlich die falſche Selbſtliebe und Selbſtgefälligkeit bekämpfen. Die Weisheit nemlich lehrt uns erſt, worin das Gute und Schöne beſtehe, was eigentlich der Mühe werth ſey, daß ein Menſch es für ſich erſtrebe, und worin eigentlich ein Menſch ſuchen ſolle, ſich ſelbſt zu gefallen. Allein dieſe erlangte Weisheit hilft uns nichts, wenn wir nicht den lautern Blick in uns ſelbſt erlangt haben, der uns nun auch wahrhaft ſagt, wie weit wir den Anforderungen der Weisheit nachgekommen ſind, und wo wir uns dagegen noch zu tadeln haben.

Falſche Selbſtſucht verleitet uns leicht, unſer Vergnügen oder eignen Vortheil dem geiſtig Schönen, der Liebe, wohl gar dem Recht vorzuziehen. Die Weisheit mahnt uns dagegen, beyde ſtets der Pflicht und Geiſtesſchönheit unterzuordnen und das lautere Gemüth wird lernen, dieſes auf ſich ſelbſt anzuwenden.

Selbſtgefälligkeit wird uns leicht der Eitelkeit, der Prahlerey und der falſchen Sucht zu glänzen preis geben, indem ſie uns bald eigne Vorzüge in Dingen vorgaukelt, die keines Ruhmes werth, wohl gar zu tadeln ſind, bald uns vorſpiegelt, im Beſitz von wahren Vorzügen zu ſeyn, die wir uns doch in der That noch gar nicht erworben haben. Auch hiergegen müſſen wir uns alles Ernſtes der Lauterkeit befleißigen.

So iſt die Lauterkeit eine feine Zierde des Geiſtes, ohne welche es keinem Menſchen gelingt, wahrhaft in ihm ſelbſt gut zu werden. Menſchen mit der größten Erfahrenheit, welche mit den ſchärfſten Blicken der Klugheit um ſich her ſpähen und die

Pläne des Lebens zu berechnen wiſſen, ſtehen ohne dieſes innere Leben der Selbſterkenntniß doch in wahrer Geiſtesbildung ſehr zurück gegen denjenigen, dem dieſes Licht der Lauterkeit in ihm ſelbſt aufgegangen iſt. Lauterkeit iſt die ächt chriſtliche Tugend der in ſich gehenden, verſtändigen Selbſtbeherrſchung, durch welche uns die Geſinnung ſelbſt gewürdigt werden kann, und nicht nur die äußeren Thaten. Der gebildete Verſtand kann ohne ſie äußere Gebräuche, alle Rechtsregeln, Anſtand und Sitte beobachten lernen, aber die Herzlichkeit wird ohne ſie dem Leben fehlen, und mit dieſer der wahre Glanz ſeiner innern Schönheit. Denn was ſind ohne dieſe Herzlichkeit alle Liebe und Freundſchaft? Was ſind ohne ſie ſelbſt Rechtsgefühl und Ehrgefühl anders als Ziererey, Prahlerey oder wenigſtens nur todte Ordnungsliebe?

Wie aber wollen wir nun richtig nach dieſer Lauterkeit ſtreben, wie die erworbene uns erhalten?

Ich nenne euch dafür zweyerley, welches mit der Lauterkeit überhaupt zum Fortſchreiten im angefangenen Guten ſo wichtig wird:

1) Gewöhnet euch von Jugend auf, mit rechtem Ernſt der Stimme des Gewiſſens zu horchen!

2) Gewöhnet euch von Jugend auf zu einer ernſten Selbſtprüfung im Gebet!

Das ſittliche Gefühl und mit ihm das Gewiſſen begleitet jeden gebildeten Menſchen als ein innerer Geſetzgeber und Richter. Das ſittliche Gefühl läßt uns in jedem Augenblick unſers Lebens fühlen, worin wir recht und gut handeln oder nicht, und ſpricht einem jeden Menſchen um ſo klarer, reiner und feiner, mit je mehr Ernſt und Aufmerkſamkeit er ſich die Lehren der Weisheit zu eigen gemacht hat. Das Gewiſſen aber bezieht dieſe Ausſprüche richtend auf uns ſelbſt, es warnt uns im Voraus, es belohnt mit ſeinem beruhigenden Gefühl den recht Handelnden, und ſtraft mit Unruhe und Reue den Fehlenden.

Darum laßt uns ja uns ernſtlich gewöhnen, dieſer Stimme des Gewiſſens zu horchen und treulich Folge zu leiſten.

Zwey große Fehler ſtehen hier der Jugend leicht im Wege, der Leichtſinn, welcher dieſe reine warnende Stimme nicht achtet, und die Eigengerechtigkeit, welche ſich ihr entſchuldigend widerſetzt. Vor beyden müſſen wir ſtets auf unſrer Huth ſeyn.

Alles wird hierbey darauf ankommen, daß wir gleich fern von Leichtſiun, wie von Aengſtlichkeit uns mit Ernſt an Selbſtbeachtung und Selbſtprüfung gewöhnen.

Oft iſt für dieſe ſtete Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt der Jugend die Führung eines Tagebuches angerathen worden. Ich kann euch dazu für dieſen

Zweck nicht rathen. Es iſt eine gute Angewöhnung, ſich täglich aufzuzeichnen, was uns Freudiges oder Trauriges wiederfahren, und damit Betrachtungen zu verbinden, die ſich augenblicklich dem Verſtand, der Einbildungskraft oder dem Gemüth anboten. Aber zu Selbſtprüfungen wendet dies nicht an, was ſollen dieſe auf dein Papier? Das Aufſchreiben verleitet euch leicht zur Ziererey gegen euch ſelbſt.

Zeichnet eure eignen Fehler nicht auf, aber noch weniger die eurer Freunde; ihr wißt nicht, in weſſen Hände ein ſolches Blatt fallen kann, und könnt euren Freunden damit großes Unrecht thun.

Wird es euch Bedürfniß, eure Selbſtprüfungen zu äußern, ſo wendet euch damit an eure Eltern oder an eure Erzieher. Nichts aber kann uns die dem Gewiſſen nöthige Ehrfurcht vor dem Guten mächtiger wecken und erhalten, als der fromme und ernſte Gedanke an Gottes heiligen Willen und ſeine ewige Liebe.

Darum ſollen wir uns von Jugend auf an das Gebet gewöhnen. Das heißt, wir ſollen täglich in unſerm Herzen ernſtlich bittend vor Gott treten, und mit dem Gedanken der Andacht uns ſelbſt prüfen und mahnen, daß uns ſowohl die Ehrfurcht vor dem Guten, als die Liebe zum Guten friedfertig, wahrhaft, treu und fleißig leben laſſe.

Wenn ein Menſch ſich in ernſter Andacht kindlich bittend zu Gott wendet, ſo wird er in ſolchen geweihten Augenblicken vor dem Allwiſſenden, der das Innerſte unſers Herzens kennt, ſich ſelbſt nicht unlauter in falſcher Eitelkeit täuſchen mögen, er wird im Gedanken an die ewige Liebe, der er kindlich vertraut, mit tiefem Ernſt die Geſinnung bewahren, daß er gut ſeyn, daß er ſich im Guten noch immer mehr ſtärken möge.

3) Sittlichkeit oder Reinheit des Herzens.

§. 29.

Durch die bisher betrachteten Tugenden haben wir die geſunde Kraft des Willens und dann die Einſicht, was das Schöne und Gute ſey, gewonnen. Nun kommt die dritte und höchſte Forderung hinzu, die Forderung, daß der Menſch mit lauterer Beſonnenheit ſeinen Willen den Ideen des Guten unterwerfe, daß er wirklich ſo lebe, wie er es als ſchön und gut erkannt hat.

Die Tugend, welche dieſer Anforderung entſpricht, iſt es, welche den *Menſchen ſelbſt* gut macht, ſie beſteht in der *Reinheit des Herzens*, in der *Sittlichkeit* oder in der *Frömmigkeit*. Denn reines Herzens, ſittlich und wahrhaft fromm ſeyn, gilt im Leben eigentlich das Eine und Gleiche, nur indem wir dieſelbe Tugend von verſchiedenen Seiten her betrachten, brauchen wir den einen oder andern von dieſen Ausdrücken.

1) Ein Menſch iſt reines Herzens, wenn er in ſeinem Leben nicht nur der Sinnenluſt und ſeinem Vortheil nachſtrebt, ſondern dem reinen verſtändigen Wohlgefallen am Schönen und Guten huldigt. Wem dieſe Reinheit des Herzens fehlt, dem fehlt überhaupt die Tugend, dem fehlt der ſittliche Werth des Lebens. Ein ſolcher Menſch handelt nur eigennützig, d. h. nur ſein Vergnügen und ſein Vortheil ſind ihm die Zwecke ſeiner Handlungen. Ein ſolcher Menſch mag noch ſo klug ſeyn und noch ſo glücklich für ſich zu ſorgen wiſſen, der allein wahre Werth des Geiſtes, die Schönheit der Seele fehlt ihm doch.

Hingegen wer reines Herzens iſt, der beſitzt darin die Schönheit der Seele, daß er uneigennützig zu handeln im Stande iſt, er wird ſeinen Genuß, ſeinen Vortheil, ſein Leben dem Schönen und Guten unterzuordnen und aufzuopfern lernen. Er wird nicht nur nach ſinnlichen Freuden haſchen, ſondern die Ausbildung ſeines Geſchmackes und ſeiner Einſicht höher als dieſe halten; er wird nicht nur nach ſeinem Vortheil ſtreben, ſondern dieſen ſeiner Pflicht und dem Rechte Anderer jederzeit nachſetzen, er wird keinen Vortheil ſuchen, den er nur durch Erniedrigung ſeiner ſelbſt, keinen, den er nur erhalten könnte, indem er jemand Anderem Unrecht thäte. Endlich, wer reines Herzens iſt, wird ſich in ſeinen Handlungen lieber durch Liebe und Freundſchaft zu andern Menſchen, als nur durch ſeinen Vortheil treiben laſſen, weil er im erſten geiſtesſchön erſcheint, im andern nicht.

2) Wer reines Herzens iſt, der lebt im Glauben, das heißt, er ſtrebt nicht nur in äußern Thaten geſetzlich zu erſcheinen, ſondern er will überdieß innen im Herzen gut oder ſittlich erfunden werden. Die Sittlichkeit eines Menſchen beſteht nicht nur darin, daß er dem Gebot gemäß handelt, ſondern ſie fordert, daß wir dem Gebote nicht nur zufällig, ſondern um des Gebotes willen, aus Treue gegen unſre Ueberzeugung vom Guten und Schönen, Folge leiſten, ſie fordert nicht nur eine Geſetzlichkeit äußerer Thaten, ſondern eine Geſetzlichkeit der Geſinnungen.

Z. B. Ehrlichkeit iſt Pflicht, du darfſt niemand im Geſchäft betrügen, niemand übervortheilen. Wenn nun ein Kaufmann ehrlich handelt, niemand falſche Preiſe macht, ſo daß jedes Kind bey ihm ſo ſicher als der erfahrenſte Waarenkenner kauft, ſo handelt er darin auf jeden Fall geſetzlich, ob aber ſeine Handlung auch ſittlich ſey, das können wir erſt entſcheiden, wenn wir ſeine Geſinnung kennen. Er hat die ſittliche Geſinnung der Ehrlichkeit, wenn ihn das Gefühl für Pflicht und Recht leitet, ehrlich zu verkaufen; es könnte ihn aber auch die Berechnung ſeines Vortheils, die Hoffnung beſtimmt haben, mehr Zulauf von Käufern zu erhalten, wenn er niemand übervortheile. Dann bliebe ſeine Handelweiſe zwar geſetzlich, aber ſie hätte keinen ſittlichen Werth. Vielmehr wenn ihn nur dieſer Antrieb des Vortheils beſtimmte, ſo könnte er leicht unter veränderten Umſtänden zur Unehrlichkeit verleitet werden.

Wohlthätigkeit iſt eine ſchöne Geſinnung der Theilnahme an Leiden und Freuden anderer Menſchen. Wer nun Wohlthaten ſpendet, der wird immer daran geſetzlich handeln; ſittlich aber nur dann, wenn ihn wirklich das ſchöne Gefühl der Menſchenliebe beſtimmte. Dagegen aber könnte er ſo gehandelt haben, nur um nicht gegen den für Wohlhabende ſchicklichen Anſtand zu verſtoßen, oder gar aus Stolz, oder aus Prahlerey, oder um ſich eine Parthey im Volke zu gewinnen. Auch hier bleibt ſeine Handelweiſe geſetzlich, wiewol ſie in den letzten Fällen ſogar bis zur Unſittlichkeit herabſinkt.

Auf ähnliche Art nennen wir ein Kind nicht eben darum ſchon gehorſam gegen ein Verbot, weil es etwa eine Zeit lang daſſelbe nicht übertrat. Erſt dann, wenn wirklich Reize vorkamen, das Gebot zu übertreten, und das Kind dieſe überwunden hat, und zwar nicht aus Furcht vor der Strafe, ſondern um des Verbotes willen, — erſt dann ſind wir eigentlich berechtigt, dem Kind das Lob des Gehorſams zu geben, denn dann iſt ihm dieſer zur Geſinnung geworden.

Daher unterſcheiden wir noch die guten Handlungen von dem, daß der Menſch ſelbſt gut ſey. Jede ehrliche, jede wohlthätige Handlung z. B. iſt für ſich als äußere Handlung eine geſetzliche und gute Handlung. Aber ein Menſch ſelbſt wird erſt durch die Sittlichkeit, durch die Ueberzeugungstreue gut, indem er im Glauben an das Gute handelt. Deswegen werden für ſich geſetzliche Handlungen, denen dieſer Glaube fehlt, nur todte Werke genannt, welche oft ſehr nützlich ſeyn können, aber keinen ſittlichen Werth haben.

3) So weit die ſittliche Ausbildung eines Menſchen vollendet iſt, wird er von der reinen Liebe für das Schöne und Gute bewegt und geführt. Gern und mit Freuden thut er dann, was dieſe reine Liebe von ihm fordert, es koſtet ihm dann keine Selbſtüberwindung mehr, einem Vergnügen zu entſagen, und dieſem Edleren, Schönen zu folgen. So wird jeder gute Menſch oft mit Freuden ſeinen Lieben, ſeinen Freunden eigene Vortheile, eigenes Vergnügen aufopfern, weil ihm das Gefühl der Freundſchaft und des Wohlwollens mehr werth iſt, als manches Vergnügen.

Da wird es nun für das ſittliche Leben eine herrliche Sache ſeyn, dieſe reine Liebe recht in uns zu pflegen und zu ſchützen, uns früh zu gewöhnen, daß wir ihrer Stimme lieber horchen, als der Sinnenluſt.

Daneben aber dürfen wir uns nicht weiß machen wollen, daß wir es ſo leicht im ganzen Leben bis zu dieſer Vollendung bringen werden. Das iſt nicht die Stimmung, in der der Menſch ſicher wird, der Pflicht immer treu zu bleiben. Hier iſt nicht von unſerm Gelüſten oder Belieben die Rede, ſondern von unverbrüchlichen Geboten der Pflicht. Aber Sinnenluſt und ſinnliche Begierde werden leicht mächtig in uns, ihnen müſſen wir lernen den Gedanken der Pflicht mit Selbſtbeherrſchung entgegen zu ſetzen, dieſes geſchieht in der Achtung, in der Ehrfurcht vor der Pflicht und vor der Heiligkeit ihres Gebotes.

Nur derjenige, in dem dieſe Gefühle der Achtung und Ehrfurcht mächtig geworden ſind, iſt ſicher den Vorſchriften der Pflicht nicht wieder untreu zu werden.

4) Ernſt ſtehen im ſittlichen Leben die Gebote der Pflicht allen andern Anforderungen der Luſt, des Wohlgefallens und Mißfallens entgegen, und fordern unverbrüchlichen Gehorſam. So iſt in der Reinheit des Herzens die Wurzel unſers ganzen ſittlichen Lebens in der Treue des Gehorſams gegen die Pflicht gegeben.

Durch den Gehorſam gegen die Geſetze wird das Menſchenleben geordnet. Dieſer Gehorſam aber iſt dreyerley:

Gehorſam aus Zwang folgt dem Geſetz nur aus *Furcht* vor den Folgen der Uebertretung.

Gehorſam aus Liebe folgt dem Geſetz, weil er dem Geſetzgeber liebt und ehrt.

Gehorſam aus Achtung oder aus Pflicht folgt dem Geſetz, weil er die Heiligkeit des Gebotes einſieht und anerkennt.

Gehorſam aus Zwang, wie die Furcht ihn in der Kinderzucht und in der Wirkung der Strafgeſetze im Staate herbeyführt, bleibt nur ein unentbehrliches Nothmittel, um die Roheit zur Ordnung zu gewöhnen. Im ſittlichen Leben hingegen führen nur Liebe und Ehrfurcht zum Gehorſam.

So ſoll das Kind von frühe an ſeinen Eltern und Erziehern nicht aus Furcht, ſondern aus Liebe und Ehrfurcht gehorchen lernen, dies iſt ſeine erſte Einweihung in den Ernſt des ſittlichen Lebens. Hat es ſich dann an dieſe geduldige Folgſamkeit gewöhnt, ſo wird ihm weit leichter die ruhige Ueberlegung ohne Widerſpänſtigkeit klar werden laſſen, wie die Führung ſeiner Eltern ihm zum Beſten gereiche.

Eben ſo ſoll der gebildete Bürger den Geſetzen im Staate nicht aus Furcht vor der Strafe unterthan bleiben, ſondern er ſoll ſich die Treue gegen Geſetz und Regierung bewahren aus Vaterlandsliebe und aus Ehrfurcht gegen das Recht, gegen das Geſetz, ſein Volk und die Regierung.

Dem gemäß werden uns der häusliche Gehorſam des Kindes und der geſetzliche Gehorſam des Bürgers im Staate ein Bild für die Treue und Ehrfurcht, mit der wir alle dem ergeben ſeyn ſollen, was wir als ſchön und gut, was wir als Pflicht erkannt haben. Die Weisheit läßt es uns zur eigenen Einſicht unſers Verſtandes werden, was das Schöne und Gute ſey, und weckt ſo in unſerm Herzen die Liebe und Ehrfurcht, welche uns im ſittlichen Leben führen.

Gott aber hat dem Menſchen ins Herz geſchrieben, was Pflicht und was das geiſtig Schöne ſey. Darum iſt der erhabenſte Gedanke des Gehorſams derjenige, welcher alle Vorſchriften des Guten, die er durch ſeine gebildete Einſicht erkennt, gleichſam aus Gottes Hand nimmt; den Gehorſam aus Pflicht und Liebe mit dem Gefühl der Anbetung, mit dem Gefühl der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott verbindet. Dieſes iſt das Gefühl, um welches willen wir die Reinheit des Herzens, die Sittlichkeit zugleich Frömmigkeit nennen. In jedem menſchlichen Gemüth, in welchem der Glaube an die Heiligkeit Gottes lebendig geworden iſt, werden Reinheit des Herzens, Sittlichkeit und Frömmigkeit in ein Gefühl verſchmelzen.

Der Glaube an das Heilige und die Liebe zum Schönen und Guten leben uns hier in einem Gedanken, der alle unſre folgenden Betrachtungen bewegen ſoll. Die Reinheit des Herzens als Sittlichkeit fragt nun genauer: welches ſind denn die Gebote der Pflicht, und die Vorſchriften der Liebe zum Geiſtesſchönen? Die Frömmigkeit hingegen für ſich fragt nach dem Glauben an das Ewige. — Und dieſe beyden Fragen wollen wir nun nach einander zu beantworten ſuchen.

Dritter Abſchnitt.

Von den Geboten der Pflicht und von den Vorſchriften der Schönheit der Seele.

---

1) Die perſönliche Würde des Menſchen. Pflicht und Recht.

§. 30.

1) Wenn ein Menſch reines Herzens iſt, ſo wird er herzlich verlangen zu wiſſen, worin denn für ihn das Gute beſtehe, was ihm die Pflicht gebiete, was reine Liebe ihm als das Edle auszeichne.

Hier liegt nun der Grundgedanke aller Pflicht und alles reinen Liebenswürdigen in der perſönlichen Würde des Menſchen, in der Idee, vermöge welcher wir unter allen Gegenſtänden, die wir in der Sinnenwelt erkennen, die Menſchen allein als Weſen höherer Art zu achten genöthigt ſind.

Wenn ein Menſch von Menſchen verlaſſen, der menſchlichen Geſellſchaft beraubt, auch von dem größten Glanze anderer Naturgegenſtände oder von dem lebendigſten Gewühl der Thiere umgeben wäre, ſo würde er ſich doch einſam, allein, ohne Geſellſchaft finden. Alle dieſe andern Dinge nemlich kann der Menſch nur körperlich und nicht geiſtig behandeln. Nur mit Menſchen können wir in Geiſtesgemeinſchaft treten, und daher findet der Menſch nur unter Menſchen die Weſen Seinesgleichen. Dieſe Geiſtesgemeinſchaft, dieſes geiſtige Zuſammenleben entſcheidet, dieſem gehören die ſittlichen Lebensverhältniſſe, und die Ordnung der Geiſtesgemeinſchaft wird uns die ſittliche Ordnung der Dinge. Nur mit Menſchen können wir alſo in ſittliche Lebensverhältniſſe treten, aber wo ein Menſch aller menſchlichen Geſellſchaft entbehren muß, da wird ihn ſchon ein zahmes Thier, das ſeiner Stimme hört, ſehr erfreuen können, eben weil ihm hier die Theilnahme ſchon etwas der Geiſtesgemeinſchaft alſo auch etwas dem ſittlichen Leben Aehnliches gewährt.

Alle andern Dinge, die uns erſcheinen, und mit denen wir nicht in Geiſtesgemeinſchaft treten können, nennen wir daher Sachen, welche von den Menſchen nach Belieben behandelt, und für jeden verſtändigen Zweck ihres Lebens verwendet werden dürfen. Denken wir uns einen Menſchen allein von Sachen aller Art umgeben, es wird ihn kein Pflichtgefühl abhalten, dieſe Dinge nach ſeinem Belieben zu behandeln, dieſe Dinge werden keine Rechte gegen ihn haben, nur von körperlicher Gewalt wird in der Einwirkung auf ſie die Rede ſeyn. Er darf dem Baum ſeine Früchte nehmen zur Speiſe, darf ihn umhauen, um ſich Feuer anzuzünden, oder ein Haus zu bauen; er darf die Blumen im Walde ausheben, um ſie ſich etwa im Garten zuſammen zu ſtellen; er darf die Thiere einfangen und zähmen, um ſie ſich nützlich zu machen.

Hingegen ſobald ein Menſch einem andern Menſchen gegen über tritt, ſo ſagt das gebildete ſittliche Gefühl: dieſer iſt Deinesgleichen; du darfſt ihn nicht nach Belieben behandeln; was du nicht willſt, daß er dir thun ſolle, das thue du ihm auch nicht. Zwiſchen Menſchen ſoll nicht die Körperkraft entſcheiden, ſondern nach Pflicht und Recht eine Geiſtesgemeinſchaft geſtiftet werden.

Darum nennen wir jeden Menſchen eine Perſon. Mit Perſonen ſollen wir nicht nur auf körperliche Weiſe, wo nur die Stärke entſcheidet, umgehen, ſondern wir ſollen mit ihnen in Geiſtesgemeinſchaft treten, in welcher Jedem gegen den Andern wechſelſeitig Rechte zuſtehen, welche wieder Jeder dem Andern zu laſſen verpflichtet iſt. In dieſem Bewußtſeyn von Recht und Verbindlichkeit kündigt ſich unſerm Gefühl die unantaſtbare perſönliche Würde eines jeden Menſchen an, welche ihm zukommt, nur weil er ein Menſch iſt.

Aus der Achtung vor dieſer perſönlichen Würde fließen alle Pflichtgebote an den Menſchen, und zugleich auch alle Anforderungen der reinen Liebe.

Wir verſtehen nemlich hier unter Verpflichtung nicht den Gehorſam aus Zwang, welcher die Menſchen nur aus Furcht vor der Gewalt den Geſetzen unterthan macht, denn durch dieſen Gehorſam, der nur durch Gewalt herbey geführt würde, herrſcht ja die körperliche Kraft, darin iſt alſo keine wahre Geiſtesgemeinſchaft. Wir reden hier nur von dem ſittlichen Gehorſam durch Liebe und Achtung, dieſer erhält ſeine Verpflichtung immer nur aus dem Bewußtſeyn der perſönlichen Würde des Menſchen.

2) Die Verbindlichkeiten aber, welche ſich der freye Geiſt des Menſchen, um der Menſchenwürde willen vorſchreibt, ſind zunächſt von zwey Arten, theils Sachen der Pflicht, theils Sachen der Liebe.

Es kann einem Menſchen nicht aufgegeben werden, für jeden andern zu ſorgen, ſondern jeder ſelbſtſtändige Menſch ſoll für ſich ſelbſt zu ſorgen wiſſen; es iſt ſogar widerrechtlich, ſich unberufen in fremde Angelegenheiten zu mengen. Allein ich darf keinen Menſchen ſeiner Würde und den daraus folgenden Anſprüchen zuwider behandeln. Dieſes iſt die Beſchränkung, welche die Idee des Rechtes mir in meinem Betragen gegen jeden Menſchen vorſchreibt, und zu der Achtung dieſes Rechtes verbindet mich die Pflicht.

Hingegen nur in viel engeren Kreiſen ſind Menſchen mit Menſchen durch die Freundſchaft verbunden. Nur an dieſe freundſchaftlichen Kreiſe ergehen die Anmahnungen der Liebe, daß Jeder auch für den Anderen ſorge, und ſich ſeiner Angelegenheiten annehme.

3) Die Achtung der perſönlichen Würde eines jeden Menſchen legt uns darin unſre Pflichten auf, daß wir jedem Menſchen ſein Recht laſſen ſollen.

Dieſes verpflichtet jeden Menſchen erſtens ſich ſelbſt, und dann auch jedem andern Menſchen, mit dem er lebt, und dem gemäß haben wir hier zwey Gebote der Pflicht zu bemerken.

Das erſte Gebot iſt: achte deine eigne perſönliche Würde, und vergib ihr nichts, gegen wen es auch ſey. Dieſes ruft jedem Gebildeten das wahre Ehrgefühl zu.

Daneben ſteht aber das andere Gebot: achte die perſönliche Würde eines jeden Nebenmenſchen, mit dem du auf irgend eine Weiſe in Geiſtesgemeinſchaft kommſt. So ſpricht das Rechtsgefühl uns zu.

Laßt uns nun die Aufforderungen der Ehre und des Rechtes nach einander näher betrachten, und mit jeder von dieſen Betrachtungen die Anmahnungen der Liebe zur Geiſtesſchönheit verbinden.

2) Ehrgefühl oder ſittliches Selbſtgefühl.

§. 31.

Das geſunde Ehrgefühl iſt ſittliches Selbſtgefühl, das unmittelbare Gefühl der Selbſtſtändigkeit und Würde meines Weſens, es iſt daher die Wurzel alles ſittlichen Lebens.

Wir werden dieſes ſittliche Selbſtgefühl leicht von Selbſtſucht und Eigennutz unterſcheiden. Selbſtſucht und Eigennutz ſtreben nur nach eignem Vergnügen und Vortheil, das Ehrgefühl aber einzig nach der Würde unſers Geiſtes, und gebietet uns oft Vergnügen und Vortheil gegen die Pflicht und gegen das Geiſtesſchöne hintanzuſetzen.

In dieſem Ehrgefühl lebt uns der edle Stolz, als die Pflicht: auf uns ſelbſt zu halten, uns gegen andere Menſchen nichts zu vergeben, welche eine unerlaßliche Bedingung des geſunden ſittlichen Lebens iſt.

Ihr werdet dieſes geſunde Gefühl der eignen Würde daher auch nicht verwechſeln mit der ſtreitſüchtigen Laune ſolcher Menſchen, die ſich durch Kleinigkeiten beleidigt und gekränkt fühlen; nicht mit dem falſchen Stolz des Hochmüthigen, der ſich äußerlich oder innerlich Vorzüge über andere anmaaßt, die ihm nicht zuſtehen, auch nicht mit Eitelkeit und Glanzſucht, darin ein Menſch ſich einbildet, Vorzüge zu beſitzen, die ihm nicht eigen ſind, oder ſich auf Flitterſtaat und andern Tand etwas zu gute thut, als ob darin wahre Vorzüge eines Menſchen zu finden wären.

Ihr ſollt vielmehr lernen, erſtens durch dieſes Gefühl der eignen Würde alle feige Nachgiebigkeit, Kriecherey und Schmeicheley von euch abzuhalten. Feige Nachgiebigkeit ſteht dem Mann von Ehre niemals an, und wird ſich gar bald in Kriecherey verwandeln. Die Kriecherey beſteht nemlich darin, daß ein Menſch die Selbſtſtändigkeit und Freyheit ſeines Geiſtes aufgibt, und ſich zum Werkzeug eines andern unterordnet, ſie wird zur Schmeicheley, wenn ſich jemand durch dieſe Untern[illegible]it die Gunſt anderer zu erwerben ſucht. Dag[illegible]a fordern wir, daß ein Jeder auf ſich ſelbſt halten lerne, ſich gegen niemand etwas vergebe; wer das nicht lernte, der wird ſich in Geſellſchaft bald gedrückt fühlen, und der Anmaaßlichkeit Anderer preis gegeben bleiben.

Zweytens, dieſes Gefühl unſrer eignen Würde ſoll uns lehren, der Faulheit und Gleichgültigkeit, aller Roheit und Ungerechtigkeit entgegen zu arbeiten. Wenn nemlich dieſes ſittliche Selbſtgefühl in uns ſtark geworden iſt, ſo wird es uns innerlich erwecken zu allem Guten, denn wer mit ſittlichem Ernſt auf ſich ſelbſt zu halten lernte, der wird ſich vor ſich ſelbſt ſchämen, irgend etwas Unrechtes oder Unedles zu thun; er wird mit dieſem Selbſtgefühl einen eignen Antrieb erhalten nach jeder eigenen ſittlichen und nach jeder ſchönen Ausbildung des Geiſtes.

Auf eigenthümliche Weiſe wird dieſes ſittliche Selbſtgefühl im Leben den gebildeten Jüngling und das gebildete Mädchen führen.

Den Jüngling nimmt es vorzüglich für das Geſchäftsleben in der bürgerlichen Geſellſchaft in Anſpruch, daß er zu einer wackern und tüchtigen Thätigkeit gelange. Der Jüngling, der etwas auf ſich ſelbſt hält, ſoll in Zeiten daran denken, daß er ſich als reifender Mann bald eine ſichere und feſte Stellung in der Geſellſchaft geben, eine feſte Wahl ſeiner Berufsthätigkeit beſtimmen müſſe, denn nur dieſes ſichert ihm eine ehrenhafte Rolle in der Geſellſchaft. Läßt er ſich darin allzu lang von veränderlichen Launen bewegen, indem er vielleicht unter dem Vorwand der Genialität die Freyheit dem Geſchäftszwang vorzuziehen meint, ſo wird er ſich ſehr bald in der Geſellſchaft zurückgeſetzt und gekränkt, ſein Ehrgefühl auf mannigfaltige Weiſe beleidigt fühlen, und im unglücklichen Kampf mit dieſen geſelligen Verhältniſſen ſelbſt ſchon ſo verwöhnt ſeyn, daß es ihm ſpater nur ſehr ſchwer gelingt, ſich noch eine angemeſſene Thätigkeit zu verſchaffen.

Für das weibliche Geſchlecht hingegen iſt dieſes ſittliche Selbſtgefühl der Wächter und Beſchützer der *Frauenwürde*, beſonders im Umgang mit Männern. Freundlichkeit und Umgänglichkeit (im

Gegenſatz gegen Sprödigkeit) ſind eine feine Zierde des weiblichen Weſens, aber das Mädchen muß dabey durch dieſes ernſte ſittliche Selbſtgefühl geführt, nie die zarteſte Feinheit im geſelligen Benehmen vergeſſen; das gebildete Mädchen wird durch dieſes Selbſtgefühl jede falſche Vertraulichkeit und jede geckenhafte Zudringlichkeit von ſich abhalten lernen.

3) Die Liebe zur Geiſtesſchönheit im eignen Leben.

§. 32.

Wer des Ehrgefühls theilhaft worden, der liebt ſich *ſittlich* ſelbſt, er verlangt vor Allem das Schöne und Gute von ſich ſelbſt, und ordnet Vergnügen und Vortheil dieſem unter. Er wird ſich ſelbſt antreiben zur Erlangung aller Tugenden der Mäßigung, Lauterkeit und Reinheit des Herzens, ſo wie der Rechtlichkeit, Treue und Liebe; er wird getrieben, nach jeder Schönheit der Seele zu ſtreben, und dabey zur Reue über jeden Fehltritt.

Daher wird der Ehrliebende fragen: was gehört denn alles zur Schönheit der Seele?

Geiſtigſchön, das heißt an ſich gut ſind alle Dinge einer *geſunden und feinen Ausbildung des Geiſtes*, ja ſelbſt die vom Geiſte geförderte Ausbildung des Körpers.

1) Was alſo zuerſt die körperliche Ausbildung betrifft, ſo haben wir dafür nur auf früher ſchon

Beſprochenes (§. 13.) zurück zu weiſen. Wir fordern:

Halte auf geſunde, kräftige, gewandte und anmuthige Erſcheinung deines Körpers. Und dieſes nicht nur, weil es das Wohlbefinden uns zum Bedürfniß macht, und weil es für die Geſchäfte uns unentbehrlich wird, ſondern auch, wie wir es hier beſonders meinen, weil es ſchön iſt.

Darum hüte dich vor Weichlichkeit, die krank — vor Trägheit, die ſchwach und linkiſch macht; hüte dich vor allen ſchlechten Angewöhnungen, die nach und nach den Körper und ſeine Bewegungen verunſtalten.

2) Was aber die Ausbildung des Geiſtes betrifft, ſo haben wir ſchon gelernt, die Erkenntniß ſoll nach der Wahrheit, das Herz nach der Schönheit, die Willenskraft nach dem Guten ſtreben. Das Streben nach dem Guten nun iſt der Gegenſtand aller unſrer Betrachtungen in der Tugendlehre, hier werden wir daher vorzüglich die Wahrheitsliebe und die Schönheitsliebe ſuchen, in Rückſicht des Guten aber nur einige beſondere Vorſchriften zu merken haben.

Geiſtigſchön iſt die Wahrheitsliebe, die uns hier zur geſunden Wißbegierde führt. Dieſes Streben nach Vermehrung unſrer Kenntniſſe und Einſichten muß jedem Menſchen auf eigenthümliche Weiſe geleitet werden, damit er darin dem Einklang und Ebenmaaß ſeines innern Lebens treu bleibe.

Kein Einzelner vermag ſich in den Beſitz aller menſchlichen Wiſſenſchaften zu verſetzen. Ein Jeder muß nach ſeiner Berufsthätigkeit ſich ſeinen Kreis des zu Erlernenden abmeſſen, aber es wird jedem Gebildeten daneben immer noch Zeit bleiben, auch nach jenen Kenntniſſen von allgemein menſchlichem Intereſſe zu greifen, welche für jeden Menſchen zur ſchönen Ausbildung des Geiſtes gehören. Begreiflich iſt hier die Aufgabe für Jünglinge eine ganz andere als für Mädchen.

Den Männern ſtehen mannigfaltig beſtimmt eingegrenzte Gebiete der Berufswiſſenſchaften neben einander. Auch bey dem allgemein Intereſſanten ziemt es dem Manne, dasjenige, wornach er greift, mit größerer wiſſenſchaftlicher Strenge zu treiben. Wir werden daher beſonders dem Gelehrten nicht tadelnd den Vorwurf der Vielwiſſerey machen, weil er ſich einen ſehr weiten Kreis des ihm Wiſſenswürdigen abſteckte, ſobald er nur, was er treibt, mit Ernſt und Strenge treibt. Es frommt jedesmal der ſchönen männlichen Geiſtesbildung, ſich irgend ein wichtiges Gebiet des menſchlichen Wiſſens mit Ernſt bekannt gemacht zu haben. Tadeln werden wir dabey nur den Oberflächlichen, der ſich nur den Schein zu geben ſucht, als ob er eine Wiſſenſchaft kenne, in die er nicht im Ernſt eingedrungen iſt, und den Kleinigkeitskrämer, der ſich auf kleinliche Weitläuftigkeit unwichtiger Kenntniſſe etwas einbildet und ſich damit die Zeit verdirbt.

Für das weibliche Geſchlecht hingegen iſt die Berufsthätigkeit faſt allen dieſelbe, das häusliche Leben und der Kreis ſeiner Sorgen. Jedes Mädchen lerne vor Allem die dafür erforderlichen Geſchicklichkeiten, ſchaffe ſich dann die Kenntniſſe zu aller Art von Vorſorge für das Hausweſen, ſo wie endlich die Kenntniſſe der Vorſorge für Erhaltung der Geſundheit, für Kinderpflege und Krankenpflege. Neben dieſem werden wir ihr alles wiſſenſchaftliche Gelehrtthun gern erlaſſen, aber doch meinen, daß ihr Zeit genug bleibe, ſich auf eine anmuthige Weiſe die Kenntniſſe und Einſichten von allgemein menſchlichem Intereſſe zur vollendeten ſchönen Geiſtesbildung zu verſchaffen.

Das Ehrgefühl nimmt alſo vor allem die Wißbegierde im Dienſt der Berufsthätigkeit in Anſpruch, damit ein Jeder die ihm anwendbaren Einſichten und Kenntniſſe erwerbe, ohne die er ſeine Stelle in der Geſellſchaft auf keine tüchtige Weiſe ausfüllen kann.

Aber daneben verlangt die Wahrheitsliebe für die Schönheit der Seele noch eine allgemein menſchliche Anerkennung eines Intereſſes für Wahrheit, welches nicht um eines anderweiten Nutzens willen, ſondern für die ſchöne Geiſtesbildung ſelbſt die wichtigſten Einſichten und Kenntniſſe ſucht. Für jeden Gebildeten muß es wichtig ſeyn, im Allgemeinen die

Geſetze der Natur und das Leben in der Natur, im Allgemeinen die Menſchengeſchichte, beſonders die unſers Volkes und die Art und Weiſe des Lebens in unſerm Volke kennen zu lernen. Wir werden dadurch das innere Leben unſers Geiſtes kräftiger machen, indem wir uns eine reichere Gedankenfülle und den eignen Gedanken ihr rechtes inneres Licht, die Geiſtesklarheit verſchaffen, welche uns vom Aberglauben befreyt, unſern Blick von aller düſtern oder empfindelnden Schwärmerey wegwendet, uns die Geſundheit und Heiterkeit der Seele ſchützt.

3) Das andere war die Liebe zum Schönen, in der das feiner ausgebildete Gefühl und Gemüth lebt. Für dieſe haben wir oben (§. 13.) ſchon geſprochen und ihr den Vorzug vor allem Streben nach ſinnlichem Genuß gegeben. Beſonders können wir es dem weiblichen Gemüth nicht lebhaft genug wiederhohlen, wie wichtig es ihm ſey, auch in den kleinſten, zarteſten und feinſten Verhältniſſen des geſellſchaftlichen Benehmens und aller äußern Umgebungen dieſem Gefühl für das Schöne treu zu bleiben, und wie ſich deſſen Wichtigkeit ſteigert in allen zarteren Berührungen des Wohlwollens und der Freundſchaft.

Das Herz oder Gemüth iſt die ſtille innerſte Tiefe unſers geiſtigen Lebens, darum hängt alle Feinheit der geſunden geiſtigen Ausbildung von dieſer Hinneigung des Gemüthes zur Liebe des Schönen ab.

Dafür lobe ich euch beſonders die lebendige Ausbildung eines reinen Geſchmackes, ſowohl in Rückſicht des Schönen und Erhabenen der Natur, als des Schönen und Großen im ſittlichen Leben, als endlich auch jeder Art des edeln Kunſtſchönen. Lernt jedes von dieſen rein auffaſſen und lieben, und bemüht euch darum, vorzüglich die Werke der geſundeſten und edelſten Dichter, vor allem unſers Volkes, dann aber auch fremder Völker und Zeiten euern Geiſt anſprechen zu laſſen.

Ich will euch dabey nicht wehren, in Feyerſtunden der Unterhaltung mit unſchuldigen, leicht bewegten bunten Bildern und der heitern Gedankenbewegung durch ſcherzende Phantaſien Raum zu geben: doch iſt es dies nicht, was wir hier ſuchen. Wir ſuchen die Dichtungen, in welchen ein großer Geiſt mit tiefem Gemüth von der Schönheit und Erhabenheit der Natur, von Seelengröße, reinem Wohlwollen und heiliger Freundſchaft im ſittlichen Menſchenleben, oder von der Sehnſucht nach dem ewig Reinen und ſeiner ewigen Liebe ergriffen, uns zu ſeinen begeiſterten Phantaſien mit fortführt. Ihr könnt leicht lernen, ohne Ziererey oder irgend eine Art Unlauterkeit durch ſolche Führer, euer Gefühl erheben und läutern zu laſſen.

4) Endlich auch in Rückſicht des an ſich Guten haben wir hier für die innere Schönheit des eignen Lebens Einiges beſonders zu beachten, wiefern das ſittliche Selbſtgefühl uns Manches zur Schönheit unſers Lebens fordert, was zunächſt nur von der Klugheit nach ſeiner Nützlichkeit bedacht werden muß. Dieſes betrifft den Eifer im Geſchäftsleben und unſre Berufsthätigkeit.

Lerne früh edlere und höhere Intereſſen des Lebens faſſen, die dein Gemüth über die gemeinen Vergnügungen erheben; ſie werden dein Selbſtgefühl bekräftigen, daß es dem leeren Schein und den Verführungen zu widerſtehen vermöge.

Dann wird die Liebe zum Schönen in deinem Innern Ebenmaaß und Harmonie erhalten, damit Fleiß und Arbeitſamkeit von Habſucht, Vorſicht und Sparſamkeit vom Geiz, Lebensluſt und Freygebigkeit von Verſchwendung entfernt bleiben.

Beſonders wird hier das Ehrgefühl über unſre Berufsthätigkeit wachen.

Es giebt freylich der edeln Berufsthätigkeiten in der Geſellſchaft ſo viele neben einander, daß die Tugendlehre niemand gebieten wird, welchen Beruf er ergreifen ſolle. Die Tugendlehre läßt hier jede Wahl frey, ſie kennt keinen Stolz des vornehmern und beſſern Berufes, ſondern hält alle Geſchäfte gleich werth, deren Zwecke das Gemeinwohl der bürgerlichen Geſellſchaft erheiſcht. Nur die

Klugheit kann da dem Einzelnen rathen, zu welchem Geſchäft er die meiſte Geſchicklichkeit hat, oder in welches einzutreten, er die beſte Gelegenheit findet.

Allein überhaupt wird das Ehrgefühl einen Jeden, ſowohl im männlichen, als im weiblichen Leben, fortwährend antreiben, ſeine Stelle in der Geſellſchaft, in deren Verbindung er lebt, auf eine geſunde und kräftige Weiſe einzunehmen. So frey daher gleich das Ehrgefühl einem Jeden die Wahl läßt, welches Geſchäft er ergreifen wolle, ſo wird es ihn doch dafür in Anſpruch nehmen, daß er irgend eines ergreife, und beſonders, daß er das Ergriffene mit Ernſt und Eifer betreibe.

Mit dieſer Anmahnung zum Eifer in unſrer Berufsthätigkeit wird das Ehrgefühl leicht auch in uns das edle Beſtreben wecken, Achtung und Liebe, auch Ruhm und Auszeichnung in der bürgerlichen Geſellſchaft zu verdienen. Schön und groß iſt es, dieſes Ziel auf eine würdige Weiſe zu erreichen; reizend zeigt die Geſchichte dafür ihre großen Vorbilder der Nachwelt. Aber hüte ſich ein Jeder, anſtatt der würdigen Ziele ſich von falſchem Stolz und Eitelkeit nur nach Tand und leerem Glanze hintreiben, darin ſeine Befriedigung finden zu laſſen.

Ueberhaupt bedenke zuerſt die dir nahe liegenden Pflichten, ehe du nach dem Außerordentlichen greifſt. Du kannſt dir damit große Verdienſte erwerden, aber nur, wenn du keine deiner Pflichten darüber vernachläſſigſt.

Weit leichter und ſicherer iſts, auf gewohnter Bahn zu einer ehrenhaften Berufsthätigkeit zu gelangen, als eine ungewohnte Bahn mit Glück zu verfolgen. Ehe du aus dem Gewohnten heraus trittſt und Außerordentliches unternimmſt, bedenke reiflich, ob du ihm gewachſen ſeyn magſt, du läufſt dort weit mehr Gefahr, dich nur in den Kampf mit Irrthum und Mißlingen zu verlieren.

Wird dir aber das geſunde, beſonnene Selbſtvertrauen, nach einem ungewöhnlichern edeln Ziele zu laufen, ſo ſoll das Ehrgefühl dich lehren, wo es den Eifer für das Große und Gute gilt, eigne Vortheile und eigne Bequemlichkeiten hintanzuſetzen und den guten Kampf zu wagen. Das außerordentliche Unternehmen fordert vom Menſchen meiſt auch außerordentliche Aufopferungen.

4) Gerechtigkeit und Treue.

a) Rechtsgefühl.

§. 33.

Dasjenige Pflichtgefühl, welches aus der Achtung der Menſchenwürde in jedem andern Menſchen hervorgeht, nannten wir das Rechtsgefühl.

Damit iſt freylich nicht gefordert, daß wir jedem andern Menſchen verehren oder bewundern ſollen, aber ſtreng liegt darin der Gedanke, daß wir jedem Menſchen ſein Recht laſſen, jeden, wer er auch ſey, als Unſersgleichen anſehen und uns nie über ſeine Menſchenwürde erheben ſollen.

Dieſes Gefühl erzeugt in uns die Tugend der Rechtlichkeit, in deren Befolgung die Gerechtigkeit eines Menſchen beſteht. Wir werden dieſe Rechtlichkeit und die Gerechtigkeit in verſchiedenen Geſtalten kennen lernen müſſen.

Der rechtlichen Geſinnung ſtehen am unmittelbarſten entgegen die Laſter des Hochmuthes, der Anmaaßlichkeit, der übermüthigen Erhebung über Andere. Ich brauche euch dieſe nicht näher zu beſchreiben, ſie ſind der Ausbruch einer gefährlichen Roheit des Geiſtes. Jeden geſund gebildeten Menſchen ſoll ſchon ſein eignes Ehrgefühl davor bewahren, er ſoll ſich vor ſich ſelbſt ſchämen, auch bey Untergebenen, bey den Aermſten, den Geringſten je zu vergeſſen, daß die gleiche Menſchenwürde mit uns auch in ihnen lebt.

Weiter aber müſſen wir Rechtlichkeit und Gerechtigkeit noch in verſchiedenen Geſtalten kennen lernen.

Sie fordern erſtens, daß der Menſch geſetzlich und ehrlich leben ſoll, das heißt: daß er einem Jeden gern ſein ſtrenges, vor dem Richter erweisliches Recht laſſe, und ſich willig in die bürgerlichen Ordnungen des Volkes füge, unter dem er lebt.

Sie fordern zweytens aber noch über dieſes Billigkeit, Beſcheidenheit und vorzüglich Friedfertigkeit.

Welcher Gebildete denkt in ſeinem rechtlichen Benehmen gegen Andere gern daran, wie viel er vor dem Richter wol für ſich werde erſtreiten können? Er wird lieber hierin ſeinem eignen Urtheil folgen und dem Andern gern zugeſtehen, was dieſer rechtlich von ihm fordern kann. In dieſer Bereitwilligkeit, jedem Andern auch in Kleinigkeiten, ſowohl in Geſchäften mit ihm, als im Urtheil über ihn, gern ſein Recht zu laſſen, beſteht die billige Geſinnung.

Auch in Rückſicht der Anmaaßlichkeit iſt es nicht genug, daß wir Anderen nicht hochmüthig in den Weg treten, ſondern auch in den feineren und kleinern geſelligen Berührungen ſollen wir alle Anmaaßlichkeit und ſelbſt den Schein derſelben, ſowohl im Geſchäft als im Urtheil über uns ſelbſt und Andere, vermeiden lernen. Darin beſteht die Beſcheidenheit.

Endlich die wichtigſte Forderung der Gerechtigkeit an die Geſinnung jedes Menſchen, die Forderung, welche auch alle anderen in ſich ſchließt, iſt die Friedfertigkeit.

Nicht im Streit und Krieg ſollten die Menſchen mit einander leben. Jeder Streit und Krieg iſt vom Uebel, iſt ein Werk der Ungerechtigkeit, gibt ein Leben, in welchem die Menſchenwürde verkannt und zu Boden getreten wird, denn in ihm entſcheidet nur rohe Körperkraft und nicht das Geiſtesrecht. Ueberall ſollten die Menſchen ihr Zuſammenleben im Frieden ordnen, nach den Geſetzen der Geiſtesgemeinſchaft.

Allein nicht immer ſteht es in der Macht des Einzelnen den Streit zu vermeiden oder den Frieden zu ſtiften. Darum fordert die Gerechtigkeit von uns nur die Friedfertigkeit. Unſre Geſinnung ſoll nicht ſtreitſüchtig, nicht feindſelig werden, ſondern verträglich und ohne Haß gegen irgend einen Menſchen bleiben.

Der Friedfertige vermeidet den Streit, ſo lang er kann, der Friedfertige wird nie durch ſeine Schuld Streit entſtehen laſſen, der Friedfertige wird, wo Streit entſtanden iſt, immer bereitwillig ſeyn, ihn auf eine ehrenhafte Weiſe zu ſchlichten, und wieder ernſten und aufrichtigen Frieden zu machen.

b) Austheilende und vergeltende Gerechtigkeit.

§. 34.

Die Menſchen finden ſich ſelbſt nur in der Körperwelt, gebunden an körperliche Umgebungen. Ein

Jeder bedarf, um leben zu können, eines mannigfaltigen Gebrauches von körperlichen Sachen, wie uns ſchon die erſten Bedürfniſſe Wohnung und Kleidung, Speiſe und Trank ausweiſen.

Die Menſchen müſſen dieſe Dinge für ihre Bedürfniſſe verwenden, großentheils aber erſt durch ihre Arbeit zubereiten, um ſie brauchen zu können.

Durch die Körperwelt finden ſich alſo auch die Menſchen erſt einander, und ihre Geiſtesgemeinſchaft beſteht nur in einer geiſtigen Anordnung ihres geſelligen Zuſammenwirkens in der Körperwelt.

Daraus bilden ſich die verſchiedenen Formen des Rechtes unter den Menſchen.

Vor allen müſſen für das friedliche Zuſammenleben in der bürgerlichen Geſellſchaft die Geſetze geordnet und geſchützt werden, nach denen einem jedem erſtlich das Seinige zugetheilt wird, wodurch er die ſichere Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe ungeſtört von Anderen und ſo viel möglich ungeſtört von der Natur erhalte; zweytens, nach denen noch vielmehr jedem ſeine Arbeit zugewieſen, und die Arbeit aller im Gewerbfleiß des Volkes durch alle Handwerke und Künſte, durch alle Stände ſo geordnet wird, daß durch den vereinigten Fleiß Aller einem Jeden ſeine Bedürfniſſe vollſtändig zu Theil werden.

Daher wird die erſte äußere Forderung der Gerechtigkeit an jeden Bürger eines gebildeten Staates, daß er den Geſetzen deſſelben Gehorſam leiſte.

Nicht die Furcht vor der Strafe ſoll dieſen Gehorſam erzwingen, ſondern das Rechtsgefühl ſoll einen jeden Bürger willig den Geſetzen und den Befehlen der Obrigkeit unterordnen, denn nur dieſe bürgerliche Ordnung im Staate unter Geſetz und Regierung gewährt einem Jeden ſeine Rechte, verdrängt die rohe Gewaltthat, ſtiftet den Frieden und bringt mit ihm die geſellige Achtung der Menſchenwürde. Nur dieſe friedliche bürgerliche Lebensordnung hat unſer Leben über das rohe Umherſchweifen und das täglich von der Natur gefährdete Leben der Wilden erhoben.

Dankbar werden wir die Verdienſte unſrer Vorfahren anerkennen, welche durch lange Lebenserfahrungen in Gewohnheit und Herkommen, ſo wie durch beſonnene Geſetzgebung der Regierungen uns dieſe friedlichen Lebensordnungen ſtifteten. Leicht werden wir einſehen, daß dieſe Grundlagen für das Wohl der ganzen Geſellſchaft zwar wie alles Menſchenwerk beſtändiger Verbeſſerungen fähig und bedürftig ſeyen, daß ſie aber auf eine gute und friedliche Weiſe nur langſam, und mit großer Vorſicht geändert werden dürfen.

Die ſo geſtiftete Rechtsordnung wird ſich im thätigen Leben unter zwey Formen zeigen. Erſtlich müſſen in der Geſellſchaft die Sachen vertheilt werden, ſo daß ein Jeder das Seinige bekomme. Dies fordert in jeder Rechtsgeſellſchaft einen Geiſt *der austheilenden Gerechtigkeit.* Zweytens im bürgerlichen Leben eines jeden gebildeten Volkes herrſcht ein großer Verkehr durch die gegenſeitigen Hülfsleiſtungen, welche Einer dem Andern durch die Vertheilung der Arbeit gewährt. Hier verlangt jede Arbeit ihren *Lohn*, ihre *Vergeltung*. Dies fordert für jede Rechtsgeſellſchaft einen *Geiſt der vergeltenden Gerechtigkeit.*

Die Verpflichtungen, welche aus dieſen beyden Bedingungen hervorgehen, wollen wir nun näher kennen lernen.

§. 35.

Die austheilende Gerechtigkeit verpflichtet jeden Menſchen: *ſeinem Mitbürger, ſo wie es das Recht geordnet hat, das Seine zu laſſen oder zu geben;* — zu laſſen, indem wir nie in die Rechte eines Andern ohne ſeine Einwilligung eingreifen dürfen, — zu geben, da wo wir ihm durch irgend ein Geſchäft zu einer Leiſtung verpflichtet worden ſind. Dies wendet ſich auf vielfache Weiſe an.

1) Unſer erſtes körperliches Bedürfniß iſt der *freye Gebrauch unſers geſunden Leibes.* Daher verſteht ihr leicht die erſte Forderung: kein Menſch darf dem Andern an ſeinem Leibe oder deſſen Geſundheit Schaden zufügen.

2) Jeder Menſch ſoll unter ſeinen Mitbürgern ſeine *äußere Freyheit* behalten.

Wir unterſcheiden hier die äußere Freyheit von der *inneren*. Die innere Freyheit des Menſchen beſteht darin, daß er innerlich in ſeinen Geſinnungen ſeinen eignen Willen hat, und ſich ſelbſt zu beherrſchen vermag. Dieſe innere Freyheit kann unmittelbar kein Menſch dem andern antaſten, wol aber mittelbar dadurch, daß er ihm durch Drohungen Furcht erregt, oder ihn zum Irrthum verleitet, und ſomit ſeine Gedanken verwirrt und ſein inneres Leben ſtört. Dies wollen wir nachher betrachten. Hier zuerſt reden wir nur von der äußeren Freyheit, welche darin beſteht, daß ein Menſch äußerlich nach ſeinem eignen Willen lebt, und nicht nur den Befehlen anderer folgen muß.

Hier ſagen wir nun: jeder Bürger im Staat, der unbeſcholten iſt, und ſeinen geſunden Verſtand hat, ſoll einen Wirkungskreis ſeiner äußern Freyheit behalten.

Freylich wenn jemand die Geſetze übertritt, alſo nicht unbeſcholten iſt, ſo iſt es ſeine eigne Schuld, wenn ſeine äußere Freyheit beſchränkt werden muß; hat aber jemand ſeine Verpflichtungen gegen die Geſetze redlich erfüllt, ſo ſoll er im Uebrigen ſeinen eignen Willen haben.

Denn erſtens, zu Vergnügen und Genuß kann man niemand zwingen, da iſt jedem Menſchen nur wohl, wenn er ſeinem eignen Geſchmack folgen darf. Zweytens, es iſt der Würde des Menſchen zuwider, daß ein Menſch wie eine Sache dem Belieben eines andern preis gegeben bliebe; kein Diener ſollte als Sklave ein willenloſes Werkzeug ſeines Herrn werden. Wenn ein Menſch von andern abhängig wird, ſo ſollte dies immer entweder nach einem verſtändigen Geſetz geſchehen, welches, indem es ihn verpflichtet, ihm dagegen auch ſein Recht ſichert, oder auch durch gegenſeitige freywillige Einwilligung Zweyer, die ſich in einem Vertrag einander ſagen, wie ſie es unter einander halten wollen, wozu ein jeder verbunden und wieder berechtigt ſeyn ſolle.

3) Niemand beeinträchtige den Andern an ſeiner Habe. Das heißt, du darfſt nicht ſtehlen, aber noch mehr, du ſollſt dich auch ſonſt nicht nach dem Eigenthum eines Andern gelüſten laſſen, auf welche Weiſe es gleich ſey. Du darfſt alſo auch im Handel niemand übervortheilen, und dich überhaupt keiner ſolchen krankhaften Habſucht überlaſſen, denn dieſe zerſtört allmählich das Rechtsgefühl. Es kommt nicht darauf an, daß ein Menſch reich ſey, ſondern daß ihm die Schönheit der Seele gewonnen werde.

4) Keiner beeinträchtige den Andern an ſeiner geiſtigen Ausbildung und ſomit an der innern Freyheit ſeines Geiſtes.

Kein Menſch darf dem Andern ſeine Ueberzeugungen gewaltſam aufdringen wollen. Der einzige richtige Weg zur Mittheilung von Ueberzeugungen iſt friedliche Belehrung oder Mittheilung der Meinungen zur gegenſeitigen Verſtändigung.

Kein Menſch darf daher auch den andern davon mit Gewalt abhalten, geiſtige Ausbildung zu ſuchen.

Es haben zwar beſchränkte Köpfe oft ſelbſt auf wohlmeinende Weiſe gegen die allgemeine Aufklärung des Geiſtes geſprochen, aber dieſe haben ſich nur täuſchen laſſen, indem ſie dieſe beyden Vorſchriften nicht neben einander beachteten. Den, der Licht ſucht, darf ich nicht hindern; es wird immer verdienſtlich ſeyn, ihm zu helfen. Hingegen zudrängen ſoll ſich niemand mit ſeinen Ueberzeugungen zu Anderen, die ſie nicht ſuchen. Bewahren wir einem jeden unter uns dieſe Freyheit des Geiſtes, ſo werden wir die Aufklärung allmählich verbreiten, ohne weder dem Volke, noch dem Einzelnen zu ſchaden.

Die ſogenannte ſchädliche Aufklärung iſt immer nur dadurch entſtanden, daß man dem, der heller zu ſehen ſuchte, auf halbem Wege Hinderniſſe in den Weg legte, welche ihn dann verwirrten und in Irrthum verſtrickten. So hat der Aberglaube oft ſelbſt den Unglauben erzeugt und nachher die Geſellſchaft in die ſchrecklichſten aller Streitigkeiten, in gewaltthätige Religionsſtreitigkeiten verwickelt.

Das härteſte Verbrechen iſt hier das der Verführung, wo ein Menſch den andern wiſſentlich zum Irrthum, zu unrechten Handlungen, oder gar zum Laſter verleitet. Ein ſolcher wirft ſich gar weg, und entwürdigt ſich zum Diener des Böſen.

5) Keiner beeinträchtige den Andern an ſeinem guten Rufe.

Befleißige dich der freundlichen Nachrede. Hüte dich beſonders vor der Verläumdung, das heißt davor, jemand fälſchlich Böſes nachzureden. Aber eben darum hüte dich vor aller Klatſcherey und jeder Art gehäſſiger Nachrede. Sehr leicht irren wir uns in der Beurtheilung der Sittlichkeit Anderer, und du biſt nicht zum Richter über die Sittlichkeit eines Fremden geſetzt. Die ſchändliche Sucht der gehäſſigen Nachrede unter dem Vorwand der eigenen Gerechtigkeit, oder gar der warnenden wohlwollenden Theilnahme iſt in der Geſellſchaft ein freſſender Wurm, welcher die Freundſchaft tödtet und herberes Unglück anrichtet, als ſelbſt Diebſtahl und Raub.

6) Endlich ruft uns die Friedfertigkeit zu: beleidige niemand auf muthwillige Weiſe, weder durch That, noch durch Worte.

Dies bedarf für auffallendere Beleidigungen keiner Erläuterung, aber es liegt darin noch eine ſehr wichtige feinere Warnung. Lerne bald die rechte Vorſicht in feineren geſelligen Berührungen; hüte dich, niemand, wer es auch ſey, mit gehäſſigem, beiſſendem oder ſpottendem Urtheil, niemand mit vernachläſſigendem Benehmen kränkend entgegen zu treten! Du kannſt leicht damit viel tiefer verwunden, als mit vielleicht anſcheinend weit härteren Beleidigungen. Ich ſage euch das nicht nur um der Klugheit willen, damit ihr euch nicht ohne Noth Feinde macht, ſondern um der Gerechtigkeit und der Schönheit eures eignen Geiſtes willen. Der altklug oder gar muthwillig Kränkende und der Spötter ſind häßliche geiſtige Erſcheinungen, welche man nur mit Faunengeſichtern mahlt.

Scherz iſt aber nicht Spott, lerne Scherz vertragen; doch hüte dich zugleich, im Scherz nicht beleidigend zu werden. Eine ſolche unvorſichtige Beleidigung oder Vernachläſſigung kann dir leicht nachher lange wehe thun, ohne daß du weißt, wie du ſie wieder gut machen ſollſt.

§. 36.

Das Gebot der vergeltenden Gerechtigkeit iſt: jeder Arbeiter iſt ſeines Lohnes werth!

Dieſes findet nun ſeine Anwendungen vorzüglich im Ganzen des bürgerlichen Lebens, ſo wie darin die Ordnung des Verkehrs und die Geſetze über Kauf und Verkauf die Bezahlung der Arbeit beſtimmen, wie die Geſetze manche Art von Belohnungen und Ehrenbezeugungen anordnen, dagegen aber auch für die Uebertretung der Geſetze, und ſomit für die Begehung ſchädlicher Thaten die Strafen verfügen.

Indeſſen liegen in dieſen Anforderungen der vergeltenden Gerechtigkeit doch auch beſondere Verpflichtungen, deren jeder Einzelne bey ſeinen Handlungen eingedenk ſeyn ſoll. Wir ſprechen ſie aus in den bekannten Lebensregeln:

Ehre dem Ehre gebührt!

Verlange von niemand unbezahlte Arbeit!

Drücke keinen Armen, der für dich arbeitet!

Wir verweilen hier nur noch bey der Betrachtung unſers Verhältniſſes zu den Armen. Es iſt für die Gerechtigkeit freylich ſehr unbedeutend, ob jemand in größerm oder kleinerm Ueberfluß lebt, aber in drückender Armuth mit Mangel kämpfend ſollte in einem wohlgeordneten bürgerlichen Leben niemand ohne ſeine eigne Schuld zu leben gezwungen ſeyn. Indeſſen iſt es bis jetzt den Menſchen noch nicht gelungen, ihre bürgerlichen Einrichtungen ſo vollkommen zu ordnen, daß dieſe drückende Armuth von jedem Mitglied der Geſellſchaft abgehalten bliebe.

Mögen alſo die Wohlhabenderen immer deſſen eingedenk ſeyn, daß ſie in der bürgerlichen Ordnung ſo viele Vorzüge vor den Aermern genießen; mögen ſie ſich daher ſtets verpflichtet fühlen, ſo viel in ihren Kräften ſteht, ſich den Armen hülfreich zu zeigen!

Der größte Vorzug, den hier der Einzelne ſeinen Vorfahren, beſonders ſeinen Eltern oder Pflegeeltern zu danken hat, iſt eine beſſere Erziehung. Ein gut erzogener, geſunder Mann wird in unſerm Volke, welches auch ſonſt ſeine Lebensverhältniſſe ſeyn mögen, ſich eine ehrenhafte Stelle im bürgerlichen Leben ſichern können, wenn ihn nicht ganz beſonderes Unglück trifft. Aber Mangel an Erziehung, Krankheit und ſtockender Verkehr, welcher die Gelegenheit zur Arbeit nimmt, werden doch noch Manchen der drückenden Armuth preis geben. Dagegen haben unſre Vorfahren durch milde Stiftungen und deren öffentliche Verwaltung mannigfache Hülfe angeordnet. Allein die öffentliche Vorſorge allein wird hier ſelten zulangen. Daher hat in unſrer Zeit der Geiſt der Wohlthätigkeit auch viele Privatgeſellſchaften zu gleichem Zwecke belebt, welche, wo ſie geſund gedeihen, eine ſchöne Zierde der Gemeinen und der Staaten ſind. Die Kranken zu tröſten, den Verlaſſenen Arbeit, und vor allem den Kindern Erziehung verſchaffen, dies ſind hier die ſehr verdienſtlichen Werke.

Daran nehme ſich jeder in ſeinen Hülfleiſtungen an Arme die Lehre, daß nur eine geordnete und beſonnene Vorſorge für Arme wirkliche Hülfe bringt, ungeordnetes Ausſtreuen kleiner Gaben aber öfter ſchadet als nützt.

Indeſſen hüte ſich ein Jeder, mit der Wohlthätigkeit nicht etwa nur ſeiner Eitelkeit und kleinlichen Herrſchſucht zu ſchmeicheln, oder gar auf Koſten

Anderer den Wohlthäter zu ſpielen, um ſich etwa dafür bewundern zu laſſen.

c) Wahrhaftigkeit und Treue.

§. 37.

In Friedfertigkeit und Billigkeit ſtellt ſich die Rechtlichkeit mehr äußerlich der rohen Gewaltthätigkeit entgegen, aber neben dieſer letzteren hat ſie im innerſten Herzen noch verderblichere Feinde an der Lügenhaftigkeit, der Falſchheit und dem Betrug. Dieſen entgegen ruft ſie die Tugenden der *Wahrhaftigkeit* und *Treue* auf.

Wenn nemlich Menſchen mit einander in Geiſtesgemeinſchaft treten wollen, ſo iſt das erſte Erforderniß dazu, daß ſie ſich einander *ihre Gedanken mittheilen* und durch den Austauſch der Gedanken geiſtig mit einander leben.

Der Gedanke nun aber kann in ſich nichts taugen, wenn er nicht *Wahrheit* hat, und wenn ein Menſch dem andern ſeine Gedanken mittheilen ſoll, ſo kann dies nur durch die äußern Zeichen in irgend einer *Sprache* geſchehen. Ohne den ſichern und unverbrüchlichen Gebrauch der Sprache findet alſo keine geordnete Gedankenmittheilung, ſomit keine Geiſtesgemeinſchaft unter den Menſchen ſtatt.

Hierdurch beſtimmt ſich nach mehreren Rückſichten die tiefe ſittliche Bedeutſamkeit der *Wahrhaftigkeit* und das Verderbliche der *Lüge*. Wahrhaftigkeit wird von uns gefordert, theils um der Wahrheitsliebe, theils um der Lauterkeit, theils um der Treue willen.

Die Tugend der Wahrheitsliebe lernten wir ſchon kennen, als eine weſentliche Tugend für die geſunde und ſchöne Ausbildung unſers Geiſtes.

Nur bey der Wahrheit iſt die Geſundheit der Seele; jeder Aberglaube, jeder Irrthum iſt eine krankhafte Verunſtaltung unſers Geiſtes. Aus Wahrhaftigkeit in uns ſelbſt ſollen wir alſo die Wahrheit überall lieben, nur weil ſie Wahrheit iſt, wollen wir niemals Aberglaube oder Irrthum begünſtigen.

Es mag manchen Wahn, manchen Traum geben, der uns Glück und Vergnügen vorſpiegelt, der geſunde Geiſt aber wendet, ſobald er die Täuſchung erkannt hat, den Blick mit Widerwillen davon, denn nur die Wahrheit iſt zuverläſſig, und wer dem Irrthum vertraut, wird ſich endlich doch betrogen finden. Der geſunde Geiſt wird beſonders bey alle dem, was ſeine Phantaſie und ſein Gemüth heftig zu bewegen im Stande iſt, ſtets auf ſeiner Huth ſeyn, ſich nicht vom Irrthum blenden zu laſſen.

Beſonders aber wird dem geſunden Geiſt die Bemühung Aberglaube und Irrthum zu ſchützen, oder gar unter den Menſchen weiter zu verbreiten, zu dem Schmählichſten und Widerwärtigſten gehören, was ein Menſch unternehmen kann.

Endlich der wichtigſte Theil der Wahrheitsliebe iſt die Wahrhaftigkeit eines Menſchen innerlich gegen ſich ſelbſt, die innere Aufrichtigkeit, welche uns uns ſelbſt richtig beurtheilen läßt, ohne unſre Fehler uns ſelbſt zu verheimlichen, oder gegen uns ſelbſt zu beſchönigen, — dieſe Tugend der Lauterkeit, welche wir oben (§. 28.) kennen lernten, ohne die kein Anfang einer wahren ſittlichen Ausbildung gewonnen werden kann.

So lernen wir die Wahrheitsliebe als eine innere an uns ſelbſt gerichtete Stimme kennen. Neben dieſem macht nun noch die Wahrhaftigkeit gegen Andere die mächtigſten Anforderungen der Pflicht an uns. Ohne wahrhafte Gedankenmittheilung, ohne dieſes Recht der Sprache iſt ja keine Geiſtesgemeinſchaft unter den Menſchen möglich, und darum hat jeder Menſch an jeden andern, der mit ihm leben will, den Rechtsanſpruch: eine wahrhafte Mittheilung ſeiner Gedanken von ihm zu fordern. Das Gegentheil in Lüge, Falſchheit und Betrug, macht den Menſchen das friedliche Zuſammenleben ganz unmöglich.

Darum vereinigt ſich der innerſte Geiſt des Ehrgefühls mit dem des Rechtsgefühls in der edelſten aller Tugenden, der Treue.

Ein treues Gemüth ſchließt das ganze Heiligthum des ſittlichen Lebens in ſich. Erwerbet und bewahret euch die Treue! In der Treue iſt euch die Unſchuld des Lebens mit der Kraft verbunden, zur ſichern Gewinnung der Herzensreinheit und zur Heiligung eures Willens. Als Treue zeigt ſich die Gerechtigkeit mit der Wahrhaftigkeit verbunden in allen Geſtalten des thätigen Lebens.

Treu ſoll alſo der Menſch ſeyn jedem Geſetz, daß ſeiner Handelweiſe vorgeſchrieben iſt, treu jedem Recht, treu jeder Liebe. Darum alſo ſey ein jeder: treu ſeinen guten Vorſätzen; treu ſeinem Worte; treu ſeinem Freund, ein treuer Gatte, ein treuer Sohn, ein treuer Vater, ein treuer Bürger ſeinem Volke, ein treuer Unterthan den Geſetzen und der Obrigkeit des Staates, in dem er lebt, und in dem er ſeine Rechte empfängt.

Nur in der Treue erhält ſich der Menſch den Adel ſeiner Seele. Wir ſagen: bleibe deinen guten Vorſätzen treu, denn nur in dieſer innern Feſtigkeit des Willens erhältſt du dir den Charakter, die ſittliche Stärke des Willens; dem Wankelmüthigen, der täglich von andern Entſchließungen geleitet wird, geht ſie verloren.

Wir verlangen damit nicht, daß ein Menſch all ſein Thun und Treiben auf ausgeſprochne Grundſätze zurückführen, und jedesmal darnach berechnen ſolle, dies gibt eine ängſtliche, pedantiſche Lebensweisheit, welcher gerade das geſunde Vertrauen auf ſich ſelbſt fehlt. Dem geſunden Selbſtvertrauen, welches gelernt hat, feſte Vorſätze zu faſſen, wird durch die

Treue ſeines Willens, ſobald es beſonnen auf ſich ſelbſt achtet, dieſe Folgerichtigkeit ſeiner Handlungen von ſelbſt zufallen.

Wir ſagten ferner: ſey treu deinem Worte! Das gilt nicht nur gegen Falſchheit und Betrug, die freylich dem treuloſen Leben im tiefſten Innern ſeinen ſittlichen Werth nehmen, ſondern es gilt auch in allen Kleinigkeiten des täglichen Lebens gegen jede Art von Unzuverläſſigkeit: bleibe ein Mann von Wort! halte jede deiner Zuſagen; ſey langſam im Verſprechen, ſtreng im Halten des Verſprochenen! Nur in dieſer Strenge bewahrt dir die Treue die edle Haltung deines Willens, welche jedem Unzuverläſſigen fehlt.

Du ſollſt nicht lügen! iſt das ſtrenge Verbot, welches uns wehrt unwahre Geſinnungen zu hegen gegen irgend einen Menſchen, denn in jeder unwahrhaften Geſinnung iſt Falſchheit und Betrug. So gilt es nicht nur von dem Eide, dem Worte, welches du feyerlich mit der Erinnerung an die Ehrfurcht vor Gott und vor dem Rechte im Vaterlande geſprochen haſt, ſondern auch von dem einfachſten Verſprechen, welches du einem Menſchen gabeſt.

Darum hütet euch überall auch wohlmeinend und ſcherzend mit der Wahrhaftigkeit zu ſpielen. Die Gewöhnung verführt, und der Schwätzer wird leicht zum Lügner.

Wir ſagen drittens: bleibe treu einem jeden Recht! — Die meiſten Rechtsverhältniſſe ſind in der Geſellſchaft für die Familie, die Gemeine und alle Bürger im Staate zu ihrem gegenſeitigen Vortheil, Nutzen oder Vergnügen geordnet. Allein ſobald hier vom Rechte die Rede iſt, ſo tritt die Idee der Menſchenwürde dazwiſchen, und die Berechnungen der Vortheile allein entſcheiden nichts mehr. Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit machen das Recht unverbrüchlich und gebieten, daß die Treue gegen das Recht allen Vortheil und alles Vergnügen hintanſetze, fordern, daß der Seelenadel in der Treue höher gehalten werde, als alle Vortheile und Vergnügen.

Endlich viertens: bleibe treu deiner Liebe! — Du haſt dir ein Geſchäft gewählt für dein Leben. Anfangs gefiel es dir, du weißt aber nicht, ob dir dies Wohlgefallen bleiben wird, dein Geſchmack kann ſich ändern, du findeſt wohl gar, daß du dich in deinen Erwartungen geirrt haſt.

Gleiche Gewöhnung, gleicher Geſchmack, gleiche Gefühlsſtimmung und Zuneigung haben dich einen Freund gewinnen laſſen, aber du weißt nicht, ob dies ſo bleiben wird. Ihr könnt von einander entfernt werden nicht nur durch den Raum, mehr noch durch veränderte Zuneigung, veränderten Geſchmack, widerſtreitende Geſchäfte.

Ja ſogar: du haſt dir auf dein Leben einen Gatten gewonnen, vielleicht geführt von der lebhafteſten Zuneigung, aber auf dieſe kannſt du dich nicht verlaſſen; Zuneigung, Geſchmack und Gefühlsſtimmungen können ſich ſtörend ändern!

Wie nun die Geiſtesſchönheit bewahren in allen dieſen Verlegenheiten? Der einzig ſichere Führer dabey iſt die Treue. Treu will ich ſeyn meinem Geſchäft, wenn es mir auch minder gefällt; die Treue ſoll mich lehren, den Widerwillen überwinden! — Treu bleibe ich meinem Freunde, mögen uns noch ſo viele Zufälligkeiten im Leben trennen, ja er ſelbſt ſich von mir wenden. — Endlich treu bleibe ich meinem Gatten Zeit Lebens, mag auch ſonſt kommen, was da wolle! Ja, ſollte ich ſo unglücklich ſeyn, daß er ſelbſt das Geheimniß der Treue nicht verſtünde, daß er von mir ſchiede — ich müßte mich von ihm wenden, aber im Herzen will ich ihm doch treu bleiben.

5) Von der Freundſchaft, oder von der Liebe zu andern Menſchen.

§. 38.

Freundſchaft iſt nicht eine auf Vortheil berechnete Genoſſenſchaft derjenigen, die zu einem Geſchäfte verbunden ſind, ſondern ſie iſt die Geiſtesſchönheit im geſelligen Leben, welche nur da iſt, wo

Menſchen durch gegenſeitige Achtung und Liebe mit einander verbunden leben.

Durch Liebe zuerſt; welches iſt aber dieſe Liebe in der Freundſchaft? Sie iſt nicht nur die eigennützige Zuneigung zu einem Menſchen, weil er mir Vortheile ſchafft, weil er mir Gutes erweiſt, weil ſein Umgang mir gefällt, ſondern die uneigennützige Hinneigung meines Gefühles zu einem Freunde, deſſen geiſtiges Leben mir wohlgefällt, mit dem mich Wohlwollen und Theilnahme vereinigt, deſſen Wohl und Wehe auch mir gilt, deſſen Sorgen ich theilen, mit dem ich in gemeinſamer Sorge verbunden ſeyn möchte. Aus eurem Kinderleben werdet ihr die Liebe kennen in der Hinneigung eures Gefühls zu euren Eltern und Erziehern, in dem Verlangen ihnen zu gefallen und ihren Wünſchen zuvor zu kommen, noch mehr in ihrer Sorge um euer Wohl, ihrer Theilnahme an Allem, was euch betrifft; ihr werdet ſie ebenfalls kennen in der Freude des Umgangs mit euern Geſpielen, aber ich wünſche euch, daß ihr ſie noch tiefer und inniger in reiferen Jahren kennen lernen möget.

Zum Andern fordern wir aber auch gegenſeitige Achtung bey der Liebe, damit die Freundſchaft ihre Würde behaupte, denn Achtung iſt der Grundgedanke unſers ſittlichen Gefühls; wen ich nicht achten kann, dem kann ich auch nicht in reiner Liebe zugethan bleiben.

Darum hütet euch, daß ihr euch nicht ſchlechten Menſchen freundſchaftlich nahet, daß ihr keinem ſchlechten eure Liebe vertrauet. Denn ſchenkt ihr dem Schlechten irrigerweiſe eure Achtung, ſo werdet ihr Gefahr laufen, euch mit ihm zu verderben, könnt ihr ihn aber nicht achten, ſo iſt keine Lauterkeit bey der Freundſchaft, und ihr ſündigt gegen die Wahrhaftigkeit, wenn ihr euch von einem ſolchen nicht zurück ziehet.

Mit jedem unſrer Mitbürger ſtehen wir im bürgerlichen Rechtsverhältniß, und haben darum wahrhaft und treu einem Jeden das Seinige zu gewähren. Dieſes Band des Rechtsgefühls ſoll die ganze Menſchheit umſchlingen, und uns jedem Menſchen verbinden, mit dem wir in geſellige Berührung kommen. Allein damit wird dem ſittlichen Leben nur ſein Grund und Boden bereitet, die Blumen des ſittlichen Lebens, welche dieſem Boden entſprießen, entfalten ihre zarten Blüthen erſt in der Freundſchaft; erſt in der Freundſchaft iſt das wahre Menſchenleben.

Dieſe Freundſchaft aber ſoll, ſo wie uns Familie, Jugendleben und enge Geſchäftsverbindungen zuſammenführen, nur Wenige in jedem ihrer engen Kreiſe vereinigen zu gemeinſamer Sorge, Theilnahme und Liebe.

Suche nicht jedermans Freund zu werden; wer jedermans Freund ſeyn will, wird bald keinen

Freund mehr behalten, und es iſt eine häßliche Untugend, ſich in fremde Angelegenheiten ungeſucht zu mengen, ihnen nachzuſpüren, ſie auszukundſchaften, oder gar zu verlangen, daß jeder Andere in allen Kleinigkeiten es treiben ſolle, wie wir.

Suche alſo ein Jeder ſich ſeinen engen Kreis der treuen Freundſchaft zu bewahren! Doch langt die wahre Liebe mit ihrer Theilnahme weit über dieſen Kreis hinaus. Wir haben daher hier nach einander zweyerley zu betrachten, erſtlich das allgemeinere Werk der Liebe im Menſchenleben, und zweytens die heiligen Kreiſe der Freundſchaft ſelbſt.

a) Wohlwollen, Wohlthätigkeit und Dankbarkeit.

§. 39.

Obgleich wir die geweihten Kreiſe der Freundſchaft enger zu beſchränken haben, ſo ſoll doch der Geiſt der Liebe ſich über das ganze geſellige Leben der Menſchen verbreiten. Jedem Menſchen haben wir die wohlwollenden Geſinnungen anzurühmen, welche ſich jedes Schönen und Guten, welche ſich überall des fremden Wohlergehens erfreuen.

Aus dieſem Wohlwollen der allgemeinen Menſchenliebe gehen erſtlich die zarten Tugenden der Dienſtfertigkeit hervor, und der Bereitwilligkeit auch dem Fremden zu helfen, wo und wie ſich die Gelegenheit dazu findet. So wird das Wohlwollen uns vorzüglich vor allen feindſeligen Neigungen der Mißgunſt und Schadenfreude bewahren und ſelbſt dem, der uns beleidigt haben ſollte, ſobald es die Ehre erlaubt, wieder friedfertig entgegen führen.

Ferner, wir werden freylich jedem Fremden nicht mit Freundſchaft, ſondern nur mit rechtlichen Gefühlen der Achtung, wir werden auch jedem unſrer Mitbürger nicht mit Freundſchaft, ſondern ebenfalls nur mit den rechtlichen Gefühlen der Achtung entgegen treten wollen, aber demungeachtet wird durch dieſes Wohlwollen der Geiſt der Liebe uns der ganzen Menſchheit und beſonders unſerm Volke verbinden.

Der ganzen Menſchheit nemlich in jenen ſchönen Geſinnungen, welche man in edlerer Bedeutung die der Humanität (Menſchlichkeit) benannt hat, das heißt in der Tugend der lebendigen Theilnahme an allem allgemein menſchlich Wichtigen, Großen und Schönen. Dem friſchen geſunden Geiſte wird dieſe ſchöne Tugend der Humanität mit der feineren Geiſtesbildung von ſelbſt zufallen, und ſie wird die mächtigſte Führerin, welche uns über beſchränkte Neigungen, Selbſtſucht und Engherzigkeit erhebt, indem ſie es uns gewährt, uns an Allem zu erfreuen, was Menſchenwohl fördert, im Großen oder Kleinen, betreffe es Einſicht oder Gefühl für das Schöne, betreffe es das Wohl im bürgerlichen Leben, im Staat oder für die Religion. Dieſe Humanität belebt den wahren Geiſt eines öffentlichen Lebens, in welchem allein ein einzelner Menſch oder ein einzelnes Volk dem Ganzen der Menſchheit geiſtig verbunden wird, denn ein Geiſt belebt die ganze Menſchheit nur in dem öffentlichen Weſen der allgemeinen immer beſonnenern Anerkennung des Wahren, der immer reineren und edleren Huldigung an das Schöne, der immer kräftigern friedlichern und gerechteren Ausbildung des geſelligen Lebens zum Guten, und dies in der Ausbreitung über alle Völker der Erde.

Im engeren Kreiſe weckt die Tugend der Humanität jedem einzelnen Volke die Vaterlandsliebe, jene hohe Tugend, ohne deren ſchützende Macht kein Volk die höhere Bildung zu Friede, Recht und Geiſtesfreyheit zu erringen oder die errungene zu behaupten vermochte.

Es beſteht aber die wahre Vaterlandsliebe nicht in dem Stolz, welcher etwa unſer Volk als das erſte und vortrefflichſte über alle andern erhebt, oder gar verlangt, es zum Herrn anderer Völker zu erheben, auch nicht in der Anhaftung unſrer Fußſohlen an ſeine Erdſchollen, ſondern in der dankbaren Anerkennung aller Wohlthaten, welche die friedlichen Ordnungen unſers bürgerlichen Lebens jedem Einzelnen gewähren, in der treuen und willigen Unterordnung unſers Privatvortheils unter das Wohl des Ganzen, in der willigen Unterthanſchaft unter ſeine Geſetze und jede edle heimiſche Sitte, endlich in dem frommen

Vertrauen, daß der Geiſt unſeres Volkes fähig ſey, mit geſunder Kraft jedem ſchönen und großen Ziel menſchlicher Geiſtesbildung nachzuſtreben.

§. 40.

Wohlwollen führt zum Wohlthun. Der Geiſt der Liebe wird euch nicht nur die feineren Gefühle der Theilnahme an Freude und Leid eines jeden uns näher ſtehenden erwecken, ſondern euch auch wohlthätige Hülfleiſtung an jeden Leidenden, Unglücklichen oder ſonſt Bedürftigen zur Freude gereichen laſſen.

Damit iſt aber hier nicht gemeint, das Pfennige Spenden an vorüber gehende Arme, dieſes kann nur der gute Wille, der dabey ſeyn mag, entſchuldigen. Wir haben vielmehr neulich ſchon erwogen, wie die von der Billigkeit geforderte Theilnahme der Wohlhabenden an Armen nur bey größerer Beſonnenheit wahrhaft Hülfe gewähren könne. Hier aber rühmen wir die Tugenden der thätigen Theilnahme für eine tiefere und feinere Ausbildung eures eignen Gemüthes.

Es iſt eine feine, oft ſchwere und doch ſo ſchöne Ausbildung des Herzens, daß wir lernen ernſten und thätigen Antheil an Andern zu nehmen, ohne das Gefühl des Unglücklichen zu verletzen!

Außerdem führe ich euch hier noch drey Dinge näher an, welche vorzüglich für das weibliche Leben ſo wichtig werden.

Lernet früh die ſtets aufmerkſame, kleine liebende Sorge um alle diejenigen, die euch nahe ſtehen, wie Eltern und Geſchwiſter, und denen ihr Kleines täglich zu leiſten habt!

Lernet früh die rechte Milde und Geduld in der Pflege von Schwachen und Kranken!

Lernet früh die Sorge für kleinere Kinder! Kinder liebt jeder Menſch von geſundem Herzen, merkt euch aber für die Kinderliebe noch beſonders, daß ja die noch ſo zarte Empfindlichkeit kleiner Kinder nicht falſch gereizt werden darf. Darum: ärgere niemand, aber am wenigſten ein Kind.

Schmeichle niemandem, am wenigſten einem Kinde.

Verleite niemand, am wenigſten ein Kind.

Schilt niemand, am wenigſten ein Kind.

§. 41.

Wohlthaten empfangen wir alle in großer Zahl von Jugend auf aus der Hand anderer Menſchen, durch Eltern, Erzieher, Beſchützer, die uns in das Leben oder in unſre Geſchäfte einführen, endlich beſonders von der ganzen bürgerlichen Ordnung des Vaterlandes, durch welche uns unſre Geiſtesbildung, ſo weit ſie ſich über Roheit erhebt, allein möglich wurde.

Bey allen dieſen Wohlthaten wird uns Liebe zum Wohlthäter hin ziehen, und den Wunſch, ihm zu vergelten in den Gefühlen der Dankbarkeit wecken. Dieſe Liebe zum Wohlthäter wird in der Dankbarkeit ein Verlangen nach ihrer Wechſelſeitigkeit, ein Verlangen nach freundſchaftlicher Verbindung mit ihm erzeugen. Nur wo es gelingt, aus Liebe und Dankbarkeit dieſes Band der Freundſchaft zu flechten, iſt dieſes Lebensverhältniß in ſeiner ganzen Schönheit gelungen.

Wahre Wohlthaten wollen aber nicht bezahlt, ſondern nur durch die freundſchaftlichen Gefühle der Erkenntlichkeit erwiedert ſeyn.

Darum entziehe dich der Erkenntlichkeit des Armen nicht, wenn es dir gelang, ihm Wohlthaten zu erweiſen.

Wenn es dagegen jemand gelang, dir große Wohlthaten zu erweiſen, ſo ſtrebe nach deſſen Freundſchaft, aber denke nicht, ihn zu bezahlen.

Hingegen eben darum mögen wir Fremden oder Bedürftigeren geringere Gefälligkeiten, die doch noch keine Freundſchaft knüpfen, nicht gern ſchuldig bleiben, ohne ſie vergeltend zu erwiedern.

§. 42.

Vorhin habe ich euch ſchon überhaupt die Verbindungen der Freundſchaft und rechtliche Geſchäftsverhältniſſe von einander unterſchieden. Wir müſſen im Leben nach und nach lernen, dieſen Unterſchied wohl in Acht zu nehmen. Von den Verhältniſſen, bey denen er beſonders in Frage kommt, kennt ihr das zum Geſinde.

Bey dieſem müſſen wir immer bedenken, daß es ein Geſchäftsverhältniß iſt, und zunächſt kein Verhältniß der Freundſchaft. In allen ſolchen Verhältniſſen iſt aber ſtrenge Regelmäßigkeit des Geſchäftes, ſtrenge Ordnung und Fleiß für beyde Theile das Wichtigſte.

Treue und Fleiß fordern wir vom Untergebenen, gewähren wir dem Uebergeordneten.

Vertraulichkeit fordern wir hier nicht, und gewähren ſie auch nicht; Dankbarkeit haſt du vom Untergebenen nicht zu fordern; Wohlthätigkeit erweiſe, wo die Gelegenheit ſich zeigt.

Wenn jemand es aber vermag, auch für das ganze Lebensglück von Untergebenen zu ſorgen, ſo iſt es ſchön, auch mit ihnen eine eigne Art häuslicher Freundſchaft zu ſtiften; ja ſelbſt die Vorſicht räth dies oft. Der Schwächſte kann zuweilen dem Mächtigen eine Wohlthat erweiſen, die dieſer nicht zu vergelten im Stande iſt.

b) Freundſchaft.

§. 43.

Nun treten wir den geweihten Kreiſen der Freundſchaft ſelbſt näher; jener engeren Geiſtesgemeinſchaft, welche die lebendigſte und ſchönſte Blüthe im ganzen ſittlichen Menſchenleben iſt. Welches ſind die geſunden Lebenstriebe der Freundſchaft? Die Liebe gibt uns gegenſeitige Theilnahme, Sorge des Einen für den Andern, und Treue über Alles, auch in jeder Noth. — Die Achtung aber ſagt: kein Freund verlange vom andern, daß er ihm diene, denn Gleichheit der gegenſeitigen Achtung ſoll in jeder wahren und reinen Freundſchaft ſeyn. Darum laſſe auch bey der offenſten Vertraulichkeit die Achtung immer der Liebe verbunden bleiben; vergiß auch hier nie deine, nie des Freundes Würde.

Die innerſten Tugenden der Freundſchaft ſind Vertrauen und Lauterkeit im Vertrauen. Dieſe Aufrichtigkeit ohne allen Rückhalt iſt hier ein großes Wort. Daß wir es gegenſeitig fühlen, wie wir es im Herzen gut mit einander meinen, Einer ſich nicht nur auf die äußere That des Andern und deren Treue verlaſſen könne, ſondern daß er innerlich der Liebe des Andern und der Treue in der Liebe gewiß ſey.

Hier ſeht ihr das innigſte reinſte Glück des Lebens mit der lebendigſten Schönheit deſſelben verbunden!

Freundſchaft wird durch das Band der Familie, durch Zuſammenleben von Jugend auf, und ſpäter durch die Verbindungen im Geſchäftsleben geſtiftet.

Dieſe ſpätere Freundſchaft fordert ſchon Beſonnenheit und Klugheit. Hier dürfen wir uns nicht nur ſo unbedacht gehen laſſen, dürfen uns nicht unbeſtimmt an Jederman anſchließen, ſondern wir ſollen ſchon klar wiſſen, was wir wollen und mit Bedacht die Vertrauten ſuchen. Wer ſich zu unbeſtimmt an Jedermann hingibt, der wird im Umgang bald mit tauſend Verlegenheiten beſtraft werden.

Der Grund der Freundſchaften für das ganze Leben wird früh gelegt. Im jugendlichen Erwachen zeigt das Leben ſeine heiterſten Farben; der frühe Zuſammenklang der Gefühle während der Unſchuld und Sorgloſigkeit des Jugendlebens bindet daher die Herzen am feſteſten zuſammen. Strebet alſo von Jugend auf nach herzlicher und inniger Freundſchaft; Jugendfreundſchaft iſt die reinſte, bleibt die feſteſte. Ihr werdet euch dadurch eine herrliche Zierde für euer ganzes Leben bereiten.

Wo das Leben irgend wieder getrennte Jugendfreunde zuſammen führt, da ſchenkt es uns einen ſeiner geiſteshellſten, ſchönſten Tage.

Das Familienleben gab uns die gütige Natur ſelbſt, um Freundſchaft unter den Menſchen zu ſtiften. Hier kann das Leben auch in ſeinen kleinſten Bewegungen der Geiſtesſchönheit dienen. Stündlich neu bringt es uns ja im Familienkreiſe in die Berührungen der Sorge und Theilnahme. Es gilt ja da nicht die Handreichung, ſondern die Liebe, die bey der Handreichung iſt. Hier leben Herzlichkeit, Freundlichkeit, auch Treue täglich neu mit uns. Das Familienleben iſt die Schule, in welcher das Menſchengeſchlecht zum ſittlichen Leben erzogen wird. Seine Liebe bricht am leichteſten die Selbſtſucht, lehrt das Kind uneigennützig ſorgen und handeln, und wird den Eltern der ernſteſte und ſicherſte Beſchützer der gewonnenen edeln Denkungsart. Nicht nur die Milde, ſondern auch die meiſte geſunde Kraft im Menſchenleben iſt durch die Lebenswärme der Familienliebe gediehen.

Ich will auch euch mein Bild der Familienliebe vorſtellen.

An der Bruſt der Mutter erwacht das Kind fühlend ins Erdenleben, und Mutterliebe empfängt es ſchützend, pflegend, liebelehrend.

Wächſt nun im Knabenalter das Leben kräftiger in Schaft und Blätterſchmuck hervor, ſo wird die aufſtrebende eigne Kraft mit wilderem Sinn die erſte Liebe brechen, dann ſoll der Ernſt väterlicher Freundſchaft ſchützend und ſtärkend zur Seite ſeyn.

Der Knabe wird zum Jüngling. Hier gedeiht das Leben zur erſten Selbſtſtändigkeit, der Jüngling tritt an den Scheideweg der Entſcheidung über Lebenswerth und Lebensplan. Da empfängt ihn die Liebe zum Mädchen, die Liebe des Mädchens. Friſcher treibt das Leben jetzt wieder alle ſeine Knoſpen des Gefühls, und läßt ihre Blüthen ſich entfalten.

Noch in Unſchuld, unangetaſtet von fehlgreifender That, ſteht da das Leben, ſich mit Begeiſterung jedem edeln Ziel, jeder großen Idee hingebend, in ſeiner reinſten Geiſtesſchönheit, und iſt zugleich in Verehrung und Freundſchaft am empfänglichſten für reine Liebe zur Schönheit in fremdem Leben.

Die Blüthen fallen ab, aber die Frucht drängt vor, und auch ſie wird zur Reife gedeihen durch Liebeswärme. Die Leidenſchaft der Liebe ſoll ſich zu ruhigerem Vertrauen in ernſtere Freundſchaft entwickeln, doch wird ſie, wie Morgenlicht am Eichenwalde ſtreift, auch dieſer Freundſchaft ihres Farbenglanzes Widerſchein erhalten. Auch dem Ernſt des männlichen Lebens reicht Freundſchaft die führende Hand; liebende Sorge für Weib und Kinder mahnt im innerſten Herzen am feſteſten zur Pflicht und zur Reinhaltung des Charakters.

Und welkt endlich das Erdenleben wieder hin, ſo wird in Kindesarmen der Greis verſcheiden, von liebender Sorge emporgehoben zur ewigen Liebe.

Laßt uns alſo die Liebe in allen Verhältniſſen des Familienlebens heilig halten!

Deren erſtes iſt das Verhältniß der Eltern und Kinder. Der Kinder Liebe zu den Eltern werde von der Ehrfurcht beherrſcht. Die beſte Gabe, welche die Eltern ihren Kindern ins Leben mitgeben können, iſt, daß ſie die Kinder früh an ſtrengen Gehorſam gewöhnen, dann wird Ehrfurcht mit Liebe verbunden das ganze ſittliche Gefühl, das ganze Herz der Kinder den Eltern gewinnen. Unendlich wichtig iſt es den Kindern zur Beſtärkung in jedem guten Entſchluß, daß ihnen dieſe ehrfurchtsvolle Liebe zu den Eltern das ganze Leben hindurch bleibe. Dieſe ehrfurchtsvolle liebende Anhänglichkeit an das elterliche Haus iſt die ſchönſte Mitgift, welche der Knabe mitnehmen kann, wenn er in das zerſtreutere größere Leben der bürgerlichen Geſellſchaft hinaus treten muß. Der heilige Ernſt dieſer Anhänglichkeit wird ihn am ſicherſten gegen irreführende verleitende Luſt, gegen allen verderblichen Schimmer eines unreinen unſittlichen Lebens, gegen unkluge Lebensplane oder Liebe zum Abentheuer bewahren.

Das andere iſt Geſchwiſterliebe. Pfleget ſorgfältig die zarte Pflanze in euerm Herzen, ihr ſollt ja das ganze Leben hindurch einander verbunden bleiben!

Leicht entſteht einmal Gleichgültigkeit, wol gar Unfriede unter euch, weil ihr ſo alltäglich an einander gewöhnt ſeyd. Dann denkt daran, daß euch das Schickſal einmal von einander trennen wird, und verſöhnt euch ſchnell wieder; nach der Trennung wird jede Kälte, jedes kleine Verſehen, das ihr euch gegen einander vorzuwerfen habt, in der Erinnerung tief ſchmerzen.

Das heiligſte unverbrüchlichſte Band der Freundſchaft iſt das, welches durch die Gegenſeitigkeit der

Gattenliebe geſchlungen wird. Dieſes dem ſchönen Leben unauflösliche Band knüpft ein Entſchluß, meiſt der wichtigſte des Lebens, der ja über das ganze künftige Leben entſcheidet.

Lerne hier mit Lauterkeit dich ſelbſt richtig verſtehen!

Die Farben der jugendlichen leidenſchaftlichen Zuneigung ſind unſerm Leben meiſt durch die Dichtung verliehen. Aber ſelbſt ſchöne Gemälde in unſern anſprechendſten Dichtungen führen das jugendliche Gemüth hier leicht irre. Die Schwächlichkeit der Phantaſie neuerer Völker hat ſie nemlich in ihren beliebteſten Dichtweiſen faſt einzig mit dieſer leidenſchaftlichen Zuneigung zwiſchen Mädchen und Jüngling ſpielen laſſen. Laßt euch da von dem nicht täuſchen, was in den Roman nur des lebhaftern Eindrucks wegen hineingedichtet iſt, und dem Leben nicht gilt. Darum laure niemand auf den Zauberſchlag einer augenblicklichen Entzückung, die ihm ſein Schickſal verkünden ſoll.

Es gibt keine Zauberkraft der Leidenſchaft, die uns unüberwindlich feſſelte, wenn wir uns nicht ſelbſt die Feſſeln ſchmieden. Darum hüte dich vor allen verlockenden Phantaſien. Haſt du dich freylich einmal in einen ſolchen Traum eingewiegt, dann wird er dich leicht verderblich verfolgen, und oft hat hier die Erfüllung des Traumes ſelbſt ihn auf unglückliche Weiſe zerſtört.

Liebenswürdig wirſt du manchen finden, darum aber allein wirſt du dich nicht an ihn anſchließen wollen.

Lerne die rechte Unbefangenheit im Umgang; gezierte Zurückgezogenheit iſt eben ſo wenig das Schöne als freches Vortreten.

Und wenn du dann der Wahl dich näherſt, ſo werden treue Eltern dich zu keiner Verbindung nöthigen, aber ſich wohl vorbehalten, dir eine unbedachtſame zu wehren.

Für die Wahl ſelbſt aber merke dir: die Leidenſchaftlichkeit der jugendlichen Zuneigung iſt nicht das ſittliche Ziel der Gattenliebe. Sie iſt eure Blume, deren ihr euch erfreut, in der allein aber nicht die Geiſtesſchönheit des ehelichen Lebens liegt. Verlaßt euch nicht auf dieſe erſte Zuneigung allein! In ihr täuſcht leicht die Phantaſie euch ſelbſt, und der Ernſt des Lebens verjagt den ſchönen Traum, wenn ihr nicht von Anfang an der lautern Freundſchaft gedachtet, und an ihrem Altar in euerm eignen Herzen den Schwur der Treue gabet.

Die Geiſtesſchönheit der Gattenliebe liegt nur im lautern Vertrauen und der Treue der Freundſchaft.

Ihr bleibt mit Herz und Blick euch Zeit Lebens verbunden, weil ihr euch die Treue gelobtet! Gewährt euch dies, und ihr werdet mit der Geiſtesſchönheit zugleich das reinſte Glück empfangen.

Vierter Abſchnitt.

Vom Glauben und der Hoffnung, oder von Gott und dem ewigen Leben.

1) Von der Frömmigkeit.

Ich habe euch nun zu ſagen geſucht, was das Schöne und Gute ſey. Ihr ſollt aber dieſe Lehren nicht nur einmal anſehen, ſondern ſie euch wiederhohlt und ernſt überlegen.

Es kommt ja hier nicht nur darauf an, daß man es wiſſe, ſondern Herz und Gefühl des Menſchen ſoll von Jugend auf für das Gute gewonnen werden, damit ein Jeder mit reinem Herzen ſittlich und fromm darnach handle. Herzlich lieb und herzlich eigen ſoll uns alles dasjenige werden, was wir hier beſprochen haben; Freundſchaft und jede Liebe zum Geiſtesſchönen ſoll uns im Leben als Herzensangelegenheit gelten. Mit dieſer Herzlichkeit finden Herzensreinheit und Sittlichkeit in der Frömmig-

keit ihre Vollendung. Laßt uns noch weiter mit einander von der Frömmigkeit ſprechen.

Frömmigkeit iſt Licht und Lebenswärme unſers ganzen ſittlichen Lebens, denn ſie gibt uns den lebendigen Geiſt der Erhebung über alles Irdiſche in dem Glauben an das Göttliche. Sie verbindet der reinen Liebe zum Schönen und Guten im Menſchenleben den ſicherſten und erhabenſten Grundgedanken unſers Geiſtes in der anbetenden Liebe gegen Gott, in dem Gefühl, welches unſer ganzes Seyn und Weſen nur aus Gottes Hand empfängt, aus der Hand ſeiner heiligen Liebe.

So kommt in unſerm Innern durch das Gefühl der Unterthanſchaft des Menſchengeiſtes unter Gottes Gebote und Fügungen in der Frömmigkeit die *Religion* zur *Herzensreinheit*, das *religiöſe Gefühl* zum *Gewiſſen*.

Drey Gefühlsſtimmungen bringt uns die Frömmigkeit neu zum ſittlichen Leben. Die *Andacht*, die *Ergebenheit in Gottes Willen* und die *Begeiſterung*.

Andacht iſt der Grundgedanke aller Tugend im Glauben an Gott, den heiligen Urquell alles Lebens, die heilige Allmacht. Hocherhaben und doch auch allbeſänftigend ſteht uns über allem Wandel zwiſchen Geburt und Grab, über allem Schimmern und Schwinden des Glückes der ewig reine und unwandelbare Gedanke des Gottesfriedens — der allwaltenden heiligen Liebe. Anbetend blicken wir auf zur allvorſehenden Weltregierung, welche die ewige Gerechtigkeit und auch die ewige Liebe iſt.

Aber auch in ſeinen beſten Beſtrebungen lebt der Menſch im Gefühl der Mangelhaftigkeit ſeines Willens. Er kann dem ewig Reinen und Heiligen nur in frommer Demuth gegen über treten, und in Demuth mit Ergebenheit in den höheren heiligen Willen Gebote und Fügungen aus Gottes Hand annehmen.

Doch ſelbſt vor dem Heiligen darf der Menſch ſich nicht wegwerfen, ſondern er ſoll mit frommer Demuth, aber auch mit frohem Ernſt in Glaube und Hoffnung hinausblicken zum ewigen Lichte, ſich im Erdenleben demüthig der höheren Schickung unterwerfen, aber ſich ſelbſt vertrauen, daß er unter dem Schutz der heiligen Allmacht wieder zur ewigen Reinheit gelangen werde.

In dieſem Selbſtvertrauen wird uns die religiöſe Erhebung des Geiſtes, die Begeiſterung, welche uns mit der Achtung und Liebe des Guten und Schönen den Glauben an eine höhere ewige Beſtimmung des Menſchen vereinigt, welche uns über die niedrigern Lebensanſichten der bloßen Klugheit erhebt und uns erkennen läßt, daß nur der Geiſt ſich ſelbſt gelte in geſunder eigner Kraft und eigner Selbſtſtändigkeit.

Das religiöſe Gefühl lebt alſo in dieſen Gefühlen der Andacht, der Ergebenheit in Gottes Willen und der Begeiſterung. Jedes von dieſen Gefühlen wird dem Menſchen zuerſt geweckt durch die Gefühle ſeiner Abhängigkeit von einer höheren Macht und durch das Gefühl ſeiner eignen Mangelhaftigkeit.

Dieſes Gefühl der Abhängigkeit drängt ſich uns ja jeden Augenblick tauſendfältig von außen auf in der Freude wie im Schmerz, im Gelingen wie im Fehlſchlagen, im Glück wie im Unglück. Nirgends langt im Großen unſre eigne Kraft mit Sicherheit aus, ſondern die Hoffnung ſo gut wie die Furcht bewegt ſich uns nur mit dieſen Gefühlen der Abhängigkeit.

Für die Erhaltung unſers Lebens, für die Freuden, für die Zierden deſſelben bringt uns mit höherer, dem Menſchen unerreichbarer Macht die freundliche hülfreiche Natur den unendlichen Reichthum ihrer Gaben und Schönheiten, läßt unter ihrem heitern Himmel die Flur erglänzen, ſchüttet über ſie die Segen ihrer Fruchtbarkeit aus, und läßt in warmer reiner Luft die Menſchen Geſundheit athmen.

Aber dagegen auch wieder gleichſam zürnend entzieht uns die unerreichbare höhere Macht die Fruchtbarkeit, läßt die Menſchen in Krankheiten verderben, oder in ſchrecklicher Roheit gegen ſich ſelbſt wüthen. So hat der Menſch zuletzt nur von dieſer unwiderſtehlichen Macht zu erwarten, ob ſeinen Hoffnungen oder ſeinen Befürchtungen der Erfolg entſprechen werde. Ja bis an den Tod und bis über den Tod hinaus erſtreckt ſich dieſe bald hoffende, bald fürchtende Frage, und hier zuletzt antwortet nur das unbedingte Gefühl unſrer Abhängigkeit.

Indeſſen über dieſes äußere Spiel der Hoffnung und Furcht vermag ſich der gebildete Geiſt wohl noch in ſich aus eigner Kraft zu erheben im Bewußtſeyn der ſittlichen Ideen, welche ihm ſagen, daß gegen Herzensreinheit und ein gutes Gewiſſen alle dieſe äußeren Dinge nichts gelten. Allein wenn wir uns nun ſo auf die Würde des eignen Weſens verlaſſen wollen, ſo drängt ſich uns hier wieder ein zweytes tieferes und eben ſo unüberwindliches Gefühl der Mangelhaftigkeit in uns ſelbſt auf. Kein lauterer Menſch von klarem Verſtande wird ſich gegen ſich ſelbſt und vor dem Heiligen einer vollendeten Tugend rühmen können oder mögen.

Daraus entſteht uns alſo das Bedürfniß, zu einer feſten Beruhigung zu gelangen, ſowohl in Rückſicht der Gefühle der Abhängigkeit von höherer Macht, als noch mehr in Rückſicht des Bewußtſeyns unſrer eignen ſittlichen Schwäche und Unzulänglichkeit.

Dieſes iſt das Bedürfniß der Religion. Die religiöſe Ueberzeugung, welche wir die höhere Ueberzeugung im Glauben nennen, ſoll uns dieſe Beruhigung geben und erhalten.

Sie ſoll uns befreunden mit allen höheren Fügungen, die uns im Leben treffen, und ſie ſoll uns zugleich tröſten in Rückſicht unſrer eignen Fehler und Schwächen.

Wir wollen uns alſo hier deutlich machen, wie die Religion oder der Glaube uns in Andacht und Ergebenheit dieſe Beruhigung, das heißt, den Frieden Gottes bringe, und uns darin die geſunde Kraft des ſittlichen Lebens erhalte.

Sehr einfach und klar ſind die Grundgedanken dieſes Glaubens.

Der Friede Gottes wird uns ſicher ins gläubige Herz gegeben mit dem Glauben an die ewige Liebe.

Wir glauben an einen heiligen Welturheber; ſomit an eine Welt des Schönen und Guten, in welcher dem Menſchen eine ewige Beſtimmung zu Theil wird, indem die ewige Liebe alle unſre Schickſale leitet.

Und ob wir uns gleich im Erdenleben ſelbſt unzulänglich fühlen für die Reinheit der ſittlichen Ideen, ſo wird uns der Glaube an die ewige Liebe doch zugleich ein Glaube an den Allerbarmenden, welcher unſrer Willenskraft eine ewige Reinigung und Heiligung bereiten wird.

So lebt unſer Glaube zu innerſt in der Andacht in dem reinen Gedanken an Gottes heilige Liebe. Dieſe aber bringt uns zugleich die Ergebenheit in den Willen Gottes und die religiöſe Erhebung des Geiſtes, welche uns im thätigen Leben dem Schönen und Guten treu erhalten ſoll.

Der andächtige Glaube an die Liebe Gottes beruhigt uns zuerſt über die äußern Schickſale unſers Lebens. Mit dem Bewußtſeyn unſrer eignen Mangelhaftigkeit werden wir dem Welturheber nicht trotzig entgegen treten, und Glück und Leben von ihm fordern, ſondern nur in demüthigem Vertrauen ſeinen Fügungen nachgeben, auch der Trübſal und dem Tode uns befreunden.

Denn wir werden eines Höheren inne in der ewigen Beſtimmung unſers Lebens, gegen welche die äußeren Bedingungen unſers irdiſchen Daſeyns nicht zu achten ſind. Mit Gottergebenheit werden wir Erdenfreuden, ja das irdiſche Leben willig aufopfern gegen die höheren Güter des Geiſtes, ſo wie es Gott über uns verfügt.

Dieſe Ergebenheit iſt alſo keine irdiſche Gebeugtheit oder Niedergeſchlagenheit, ſondern für die geſunde Kraft des Menſchenlebens die *Erhebung des Geiſtes* über alles, was nur von irdiſcher Bedeutung iſt.

Munter laufe deine Bahn, wie Ehre und Recht gebieten, wie die Liebe dich führt, aber daneben lerne der Andacht huldigen, die am ſicherſten den Kern des Herzens ſchützt, daß in ihm die reine Flamme der Tugend ungetrübter lodere.

So wird uns die religiöſe Erhebung den Glauben an das Ebenbild Gottes in uns geben, welchem wir in Ehrfurcht und Liebe treu bleiben ſollen. In der ſittlichen Begeiſterung ſchwebt dieſes Ebenbild uns vor als das allein würdige Ziel aller unſrer Beſtrebungen auch ſchon im Erdenleben.

Erinnern wir uns, um dieſes beſſer zu verſtehen, was wir von der Erhebung der Weisheit über die Klugheit früher gelernt haben.

Klugheit, ſagten wir, bringt äußeres Glück, Weisheit fordert die Schönheit der Seele.

Die Weisheit legt den wahren Werth des Menſchenlebens nur in die Herzensreinheit. Die Weisheit beurtheilt die Handlungen der Menſchen nicht nur nach ihren Erfolgen, ſondern nach der Geſinnung, aus der ſie entſpringen.

Ihr werdet davon reden hören, daß den unrechten Handlungen, den Fehltritten, den Mißgriffen, die ein Menſch begangen hat, natürliche Strafen folgen in den Nachtheilen, welche daraus hervorgehen, daß hingegen mit den guten und rechten Handlungen eben ſo natürliche Belohnungen in äußeren günſtigen Erfolgen verbunden ſeyen. Dies iſt allerdings eine ſehr wichtige Lehre, auf die wir bei unſern Handlungen wohl-achten mögen, aber mißverſtehet ſie ja nicht! Es iſt dies nur die Sprache der Klugheit und nicht die Sprache der Weisheit. Und wie wir gelernt haben, daß der Menſch ohne Klugheit auch nicht weiſe leben kann, ſo haben wir dies wohl zu bedenken. Aber in dieſer Lehre wird uns nicht der Werth des Lebens beſtimmt.

Strafe iſt das äußere Uebel, welches einen Menſchen trifft, als rechtlicher Erfolg ſeines Ungehorſams gegen die Geſetze. Wo alſo der Gedanke an die Strafe unſre Handlungen beſtimmt, da herrſcht die Furcht vor dem Ungemach, welches ſie bringt. Der Gehorſam wird ein Gehorſam aus Furcht, von dem wir eingeſehen haben, daß er keinen ſittlichen Werth habe. Darum ſieht die Weisheit nicht nach Strafe oder Belohnung um ſich, ſondern ſie will nur den *Gehorſam aus Pflicht und Liebe*.

So ſind denn auch die ſogenannten natürlichen Strafen nicht eben die Folgen unſrer Fehltritte gegen die Weisheit, ſondern nur die Folgen der Unklugheit und Unvorſicht. Ein einziger unkluger Mißgriff beſtraft ſich, auf dieſe Art zu reden, oft auf Zeit Lebens. Z. B. wenn eine unvorſichtige Erkältung eine unheilbare Krankheit bringt; wenn eine einzige Unvorſicht der Pflegerin Schuld an der Verkümmerung eines Kindes wird.

Dabey aber kann ein Menſch wohlhabend, geſund, mit Verſtand, Anſehen und Macht verſehen ſeyn, wenn er der Klugheit folgt, ohne eben der Weisheit Gehör zu geben. Wer nur für ſeine Geſundheit und die Förderung ſeines bürgerlichen Wohlſtandes die Vorſorge nie vergißt, und ſich in Acht nimmt, ſich ohne Noth Feinde zu machen, der wird in der Regel äußerlich glücklich ſeyn. Ob er daneben die höheren Gebote der Weisheit überhört, nur roherer Selbſtſucht ergeben iſt, auch unrechtlichen böſen Geſinnungen folgt, das ändert dieſes äußere Gelingen nicht. Hingegen der edelſte Aufſchwung des Geiſtes für das Schöne und Große wird von der Vorſicht verlaſſen, gar leicht mit Unglück endigen, ja in den erhabenſten Ereigniſſen der Menſchengeſchichte haben die größten Männer dem hohen Aufſchwung der Ideen immer mit dem ergebenen Gefühl der Aufopferung ihres äußeren Glückes und mit Verzichtleiſtung auf glänzende Erfolge für ihre Selbſtſucht Folge geleiſtet.

Der ſittlich Begeiſterte rechnet nicht mit dieſer Klugheit ab, ſondern ihm ſoll ſie ſtets die Dienerin der Weisheit bleiben; der ſittlich Begeiſterte läßt ſich nur von Pflicht und Liebe führen.

Die Liebe dienet nicht um Lohn und arbeitet nicht um Bezahlung; auch die Ehrfurcht buhlt nicht um Vergeltung.

Nur in der Liebe gedeihen Gerechtigkeit und Freundſchaft als die einzigen Blüthen in Gottes Garten auf Erden.

Die Gaben der Pflicht und Liebe ſind gutes Gewiſſen, das Gefühl der Unſchuld und

Herzensreinheit, der Friede Gottes im Herzen. Dieſe ſind höher als alle irdiſchen Gaben, als aller Glanz des Wohllebens und Reichthums.

Dagegen liegt der Unwerth des Liebloſen und Pflichtvergeſſenen nicht äußerlich im Unglück, ſondern in der innern Häßlichkeit oder Schändlichkeit ſeiner Seele ſelbſt. Das iſt die Verdammniß des Verbrechers ſchon im Erdenleben, daß ihm der reinſte Glanz der Seelenſchönheit für dieſes Leben unwiederbringlich verloren gegangen iſt. Er kann anderes Sinnes werden und ſich beſſern, aber mit dem Verluſt der Gefühle der Unſchuld hat er das höchſte Kleinod in der Reinheit des Herzens verloren.

Darin lebt alſo die fromme Erhebung des Geiſtes, daß der Geiſt in ſich ſelbſt taugen will in Gerechtigkeit und Freundſchaft. Nicht das Spiel mit Gefühlen, und wären es die erhabenſten, genügt dieſer Erhebung des Geiſtes, ſondern die That fordert ſie, und die That in Gerechtigkeit und Freundſchaft. Aber für den Werth dieſer That entſcheidet die lautere Herzlichkeit, mit der wir uns dem Schönen und Guten hingeben. Dieſe Herzlichkeit ſoll uns lehren die Achtung alles Schönen und Groſſen, ſie ſoll uns lehren jene ſchönere Ausbildung des Gemüthes, welche uns in allen geſelligen Berührungen in feinerer liebender Theilnahme leben läßt, ſie ſoll uns lehren die Entſchloſſenheit zur Aufopferung für das Gute, ſie ſoll uns endlich auch lehren ſtill im Innern des Herzens die Gefühle der Frömmigkeit, mit denen wir in Gottes Frieden leben.

Die fromme Erhebung des Geiſtes führt uns in das ewige Reich der Liebe, als deſſen treue Unterthanen wir uns in tiefſter Ehrfurcht fühlen ſollen.

Nur die Herzlichkeit der Liebe bringt hier des Lebens Werth in einer Lebensanſicht, die uns ihr reines Licht der ſittlichen Wahrheit auch über die kleinſten Begebenheiten des Lebens ſtrahlen läßt.

Wir lernten früher (§. 15.) einſehen: ſo wie die Schönheit einer Blume nicht in ihren einzelnen Theilen, dem Stängel, dem Blatt, dem Griffel oder Staubfaden liegt, ſondern in der Harmonie ihrer ganzen Geſtalt: ſo iſt es auch mit der Tugend als Schönheit der Seele. Wir gehen in Arbeit, Erhohlung und Ruhe zunächſt meiſt nur mit Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe oder wenigſtens mit untergeordneten körperlichen Dingen um, aber im geſelligen Leben bringen Recht und Liebe die Harmonie des geiſtigen Lebens hinzu, in welcher ſeine Schönheit beſteht. Die ſchönſten Tugenden der Liebe können ſich nur darin zeigen, daß wir an den ſinnlichen Bedürfniſſen eines Freundes Theil nehmen; da iſt die Dienſtleiſtung ſelbſt eigentlich etwas Geringes, aber durch die Liebe, die bey ihr iſt, zeigt ſie uns eine ſchöne Entfaltung des Lebens. So erhalten wir in der frommen Erhebung die ſittliche Verklärung des Lebens.

Die wahre Geſundheit iſt uns dann nicht die Geſundheit des Körpers, ſondern die Geſundheit des Herzens in der lauteren Anhänglichkeit an das Schöne und Gute; die wahre Kraft iſt uns nicht in der Kraft des Armes, ſondern innen in der Kraft der Selbſtbeherrſchung, welche uns dem Guten treu erhält; die Ehre iſt uns nicht in Pracht und äußerem Gelingen, ſondern innen in der Würde und Reinheit des Geiſtes; die Gerechtigkeit iſt uns nicht nur in der geſetzlichen Ordnung des Lebens, ſondern innen in der Friedfertigkeit und Menſchenachtung; auch die wahre Freude iſt uns nicht in Behaglichkeit und Wohlleben, ſondern innen in treuer Freundſchaft und in der Liebe zur Schönheit der Seele.

So blickt der Begeiſterte auf nach den Schätzen, die nicht von dieſer Welt ſind, die nicht nur dem Erdenleben angehören, ſondern die uns ſchon auf Erden fühlen laſſen, daß wir nur im ewigen Lichte wahrhaft leben.

Hierin glauben wir an die Gemeine der Heiligen und das Reich Gottes auf Erden. Darum ſagte ich euch gleich zu Anfang: wir Chriſten glauben an die Gemeine der Heiligen, das heißt an die Geiſteswelt als das unſichtbare Reich Gottes, welches unter der Herrſchaft der göttlichen ewigen

Liebe beſteht, und zu deſſen Theilſchaft alle Menſchen berufen ſind.

Wir glauben, daß die Menſchen ſchon im Erdenleben der Kindſchaft Gottes und der Bürgerſchaft in ſeinem Gottesreiche theilhaft werden können, wenn ſie lernen, ſich in demüthiger Bruderliebe mit einander zu vereinigen. Denn dieſes Geiſtesreich iſt die Welt des Guten und Schönen, das Reich der Liebe.

Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott. Die Liebe verbindet uns alle zu der wahren Geiſtesgemeinſchaft, welche die Gemeinſchaft des Reiches Gottes iſt.

Dies iſt denn der große Gedanke, um deswillen jede Gemeine, jedes Volk ſich zur öffentlichen Andacht vereinigen, und in geweihten Gebräuchen ſich den Gedanken an das Reich Gottes auf Erden vergegenwärtigen ſoll.

Mit dieſem Gefühl der Liebe alſo, und mit der Erinnerung an das Reich Gottes auf Erden, welches uns alle umſchließt, wollen wir jedesmal in den andächtigen Kreis der Gemeine treten, und in der Gottesverehrung uns verbunden fühlen durch die allen gleiche Liebe Gottes mit denen, die vor uns lebten, denen, die mit uns leben, denen, die uns folgen werden.

Und wenn wir dann in der Erinnerung an unſern erſten Lehrer Jeſus Chriſtus, der für das

Heil der Menſchen in den Tod ging, zum geweihten Bundesmahle treten, ſo wollen wir inne werden ſeiner heiligen Lehre, daß Gott die Liebe ſey, daß Gott mit ewiger Liebe alle ſeine Heiligen, auch uns Menſchen alle umfaßt, und daß er einſt im ewigen Leben die Mängel aller derer tilgen wird, die im Glauben nach ihrer Beſſerung ſtreben.

Wir wollen uns ein Jeder innen im Herzen ermahnen, daß wir im Leben dieſer Erhebung des Geiſtes und ſeiner Liebe treu bleiben mögen, und darum wollen wir im Gebet unſer Herz verſenken in die Sehnſucht nach unſerer höheren Heimath, der wir uns ſtets im Erdenleben entfremdet fühlen, auch da noch, wo uns die reinſte Menſchenfreundſchaft tröſtet und belebt. Wir verſenken unſer Herz in die unausſprechlichen Gefühle der erhabenen ewigen Liebe, in das kindliche Vertrauen zur allerbarmenden göttlichen Güte, in dieſe Gefühle, welche allein dem Erdenleben jene Sehnſucht ſtillen.

So wollen wir lernen uns Muth, Ruhe und Heiterkeit auch im Leiden zu erhalten, und mit Kraft und Vertrauen zu wirken, wie reine Liebe und Ehre uns führen, denn wenn auf Erden gleich Nacht und Tag noch wechſeln, ſo ſieht des Glaubens Auge doch den Stern der ewigen Hoffnung mit ſeiner heiligen Ruhe in nie getrübtem Lichte ſtrahlen.

2) Vom Glauben an das ewige Leben.

Wir haben in unſern letzten Betrachtungen die Ideen der Frömmigkeit kennen gelernt und gefunden, daß ſie auf dem *Glauben an Gott und an das ewige Leben* beruhen.

Worin iſt nun aber uns Menſchen der Glaube an Gott und an das ewige Leben gegründet? worin wird er dem Menſchen lebendig?

Gegründet iſt er auf ſich ſelbſt, er ſtrahlt in ſeinem eignen Lichte, aber dem Menſchen empfängt er ſein Leben in der Liebe.

Meine Kinder! Lernet das Geheimniß der Liebe! Lernet an die Liebe glauben, die Liebe überwindet den Tod.

Was iſt denn die Liebe?

Wo der Menſch fromm und mit reinem Herzen in irgend einem Theile ſeines Lebens die vollendete ſittliche Ausbildung gewonnen hat, daß ſein Herz dem Guten ganz zugethan und eigen geworden iſt: da lebt er in der *reinen Liebe*, und ſein Leben wurde Liebe. Hier wird ein Jeder unter uns in ſich ſelbſt die Liebe kennen.

Aber daneben wiſſen wir wohl, der Menſch vermag es nicht, ſein ganzes Leben der eignen reinen Liebe anzuvertrauen. Der Friede des Herzens muß für den Menſchen ein höherer, ein *Friede Gottes* werden, und ſein Vertrauen muß in einem höheren gegründet werden, in der Liebe Gottes, welche allein die Liebe ſelbſt iſt.

Des Menſchen Leben iſt ein Wechſel von Gelingen und Fehlen; der Menſch bedarf in ſeinem ſittlichen Leben des Kampfes und des Sieges, nemlich der Herrſchaft über die ſinnlichen Neigungen: darum iſt der Geiſt der Pflicht im Menſchen nicht die reine Liebe allein, ſondern Ehrfurcht und Achtung vor den Geboten der Pflicht.

Mit feyerlichem Ernſte ſteht das ſittliche Gebot über deinem Willen; der Menſch kann die innere Freyheit des Geiſtes nur darin fühlen, daß er ſich dem hocherhabenen Gebote der Gerechtigkeit unterwerfen, daß er den Gehorſam lernt. Im Gehorſam gegen die Pflicht wächſt die Menſchen-Tugend auf, und Ehrfurcht iſt ihre Führerin.

Aber in Gott, in dem Heiligen und ewig Reinen iſt kein Kampf um das Gute und kein Sieg des Guten, ſondern ein vollkommenes Walten des Guten von Anbeginn.

Darum gewähren uns Menſchen weder Ehrfurcht, noch Achtung, noch Muth und Kraft zum Widerſtand die Bilder des Heiligen und der göttlichen Güte, ſondern das einzige Bild, wornach wir uns die Heiligkeit denken können, iſt die reine Liebe zum Guten und Schönen. Gott iſt uns der Urquell des ewig Schönen; Gott iſt die Liebe!

Wie der Apoſtel Paulus ſagt: Unſer Wiſſen iſt Stückwerk — es bleibet aber Glaube, Hoffnung, Liebe, dieſe drey; aber die Liebe iſt die größeſte unter ihnen. Strebet nach der Liebe!

Und wie Johannes ſagt: Ihr Lieben, laſſet uns unter einander lieb haben: denn die Liebe iſt von Gott, und wer lieb hat, der iſt von Gott geboren und kennet Gott. Wer nicht lieb hat, der kennet Gott nicht: denn Gott iſt die Liebe!

So wird uns die Liebe des Glaubens Zeuge, in der Liebe ſollen wir des Glaubens gewiß werden.

Wenn wir nun aber jetzt Belehrungen darüber ſuchen, wie in uns der Glaube beſteht und in der Liebe lebendig wird, ſo müſſen wir mit dem Apoſtel Paulus von der Erkenntniß der Mangelhaftigkeit aller menſchlichen Wiſſenſchaft ausgehen.

Der Menſch weiß zunächſt nur um die körperlichen Dinge. Hier aber müſſen wir lernen, uns im Glauben über das Körperliche zu erheben und im Gefühl der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes zu leben. Nur in der unſichtbaren Welt des Geiſtes waltet die Liebe.

Das Wiſſen des Menſchen iſt nur in ſeiner Mangelhaftigkeit an die körperlichen Vorſtellungen von den Dingen gebunden. Der Glaube aber erhebt ſich über dieſe Mängel des menſchlichen Wiſſens zur vollendeten ewigen Wahrheit und durch den Glauben verklärt die Ahndung unſer Wiſſen mit dieſem Lichte der ewigen Wahrheit, wenn wir im Gefühl die Schönheit und Erhabenheit des geiſtigen Lebens und der äußeren Naturerſcheinungen anerkennen.

Um dieſes deutlicher zu machen, zeige ich euch zuerſt in fünf Stücken die Mangelhaftigkeit alles menſchlichen Wiſſens.

1) Wir Menſchen müſſen uns durch unſre Sinne führen laſſen, um irgend ein Daſeyn wirklicher Dinge zu erkennen. So reihen ſich vor unſerer Anſchauung die Dinge im Raume und die Abwechſelungen in ihren Erſcheinungen in der Zeit zuſammen.

Aber dieſe Art die Dinge zu erkennen bleibt immer unvollſtändig. Mögen wir auch vieles Einzelne von den Dingen erfahren haben, in Raum und Zeit läßt ſich doch kein Ding vollſtändig, keines bis in ſeine letzten Theile erkennen. In Raum und Zeit bleibt alle Vorſtellung von den Dingen ſtückweiſe, ſie kann nie zu einem wahrhaften vollendeten Ganzen werden. Wir meſſen und rechnen auf Erden und durch die Himmelsräume, aber wir können damit nie zur Vollendung gelangen. So klein eine Zahl ſeyn mag, es gibt immer noch eine kleinere; ſo groß eine Zahl ſeyn mag, es gibt immer noch eine größere. Jeder

Anfang hat in der Zeit eine Vergangenheit hinter ſich, jedes Ende ſieht hier eine Zukunft vor ſich.

Alſo auf dieſe Weiſe wird der Allwiſſende die vollendete Wahrheit nicht erkennen. Für den Allwiſſenden iſt keine Zeit und kein Raum, ſondern über allen mangelhaften Vorſtellungsweiſen des menſchlichen Wiſſens iſt eine unveränderliche, vollendete ewige Wahrheit. An dieſe ewige Wahrheit glauben wir.

2) Wir Menſchen leben jetzt ein Jeder eingeſchloſſen in ſeine Schranken in der Körperwelt, beengt von Körperformen. Nur in ſich ſelbſt findet ein Jeder unmittelbar den Geiſt und das Leben. Andere Weſen, andere Geiſter können wir nur unter den Körperformen aufſuchen, andere Geiſter nur vermittelſt der Körperformen auffinden.

Aber ich ſelbſt bin keine Körperform, den Geiſt und ſeine Liebe erkenne ich nicht als einen Körper. Nur derjenige wird die höhere Wahrheit beſitzen, der den Geiſt ſelbſt und die Welt des Geiſteslebens zu ſchauen vermag. Der Allwiſſende und ſeine reinen Geiſter bedürfen keines Körpers um andere Geiſter zu erkennen und um wirken zu können. Dieſe reine Geiſteswahrheit iſt die ewige Wahrheit vor Gott und vor ihr allein das ewige Leben, an welches wir glauben. Die Welt des ewigen Lebens iſt die reine Geiſteswelt, in welcher ſich die Geiſter nicht nach ihrer Erdenhülle, ſondern in ihrer Gerechtigkeit und Liebe erkennen.

3) Wir Menſchen verſtehen mit wiſſendem Verſtande auch ein Jeder ſein eignes Daſeyn nicht vollſtändig.

Die zeitliche Erſcheinung auch unſers Geiſteslebens ſchwindet vorüber zwiſchen Geburt und Grab. Aber der Geiſt ſelbſt lebt nicht nur in dieſen Schranken, ſein Gedanke überfliegt dieſe Schranken bis ins Unendliche, er vermag mit einem Gedanken den Raum und die Zeit zu umfaſſen, ja in unſerm Herzen lebt jene Sehnſucht nach der höheren Heimath bey dem ewig Schönen, jene Sehnſucht, die durch alle Schätze der ſichtbaren Welt nicht geſtillt werden kann.

Nur im ewigen Leben, wo die Stillung dieſer Sehnſucht iſt, iſt unſers Geiſtes wahres Leben.

4) Ein Jeder von uns kann wol verſtehen lernen, was ihm die Pflicht gebietet und was ihm die Liebe vorſchreibt, aber was über unſer inneres Leben hinaus der Zweck der Welt ſey, was die wahre Bedeutung der Dinge außer uns, was ſelbſt die Bedeutung unſers eignen Zeitlebens ſey, das begreift keine menſchliche Wiſſenſchaft.

Es drängt ſich unſerm betrachtenden Verſtande wol auf, daß die freundliche Natur die Triebe der Fruchtbarkeit über Meer und Land ausgegoſſen hat zur Erhaltung des Lebens an der Erde.

Sie gab uns und andern Thiergeſchlechtern das Auge, daß wir ſehen, das Ohr, daß wir hören, Arm und Hand, daß wir außer uns wirken; ſie gibt den Vögeln Flügel, daß ſie fliegen, den Fiſchen Floßen, daß ſie ſchwimmen, — und mit unausforſchbarer Künſtlichkeit des Gebildes ordnete ſie jedes dieſer Werkzeuge dem Zweck gemäß, für den wir es brauchen müſſen.

Aber was ſoll nun dieſes Ganze? was iſt der Zweck in ihm? — Das kann unſre Wiſſenſchaft nicht verſtehen, denn ſie überblickt ja kein Ganzes. Sie blickt nur in vereinzelte anfangsloſe und endloſe Umwandlungen, in denen Zerſtörung in Zerſtörung greift, und nichts unwandelbar beſteht, als die Geſetze der Vergänglichkeit ſelbſt.

Darum mögen wir uns hier Zwecke der Welt ausklügeln, wo und wie wir wollen, keinem entſpricht der Erfolg.

5) Wenn nun aber darum jemand ſagen wollte: es herrſche kein Zweck des Guten in der Welt, — ſo antwortet der rechte Glaube nur wieder mit der Unwiſſenheit des Menſchen.

Vermagſt du Wind und Wetter zu ordnen? Weiſt deine Hand die Jahrtauſende hindurch dem Meere die feſten engen Schranken an, von denen das Leben der ganzen Menſchheit abhängt?

Die zahlloſen Sonnen, kennſt du ſie? Die Fülle des Lebens an einem einzigen Sterne, vermagſt du ſie auszudenken? Weißt du dir auch nur das Bild eines einzigen Sonnenlebens zu entwerfen?

Oder auch: verſtehſt du das Leben in einem einzigen Waſſertropfen? Einen Grashalm nur, das Spiel einer Mücke im Sonnenſchein, verſtehſt du es?

So gibt jedes Leben in der Natur, das größte wie das kleinſte dir die Beweiſe der Mängel in deinem Wiſſen. Du mit deinem Wiſſen vermagſt freylich die Zwecke der Welt nicht zu verfolgen, aber darum wirſt du nicht gegen ſie abſprechen.

Die Welt der Zwecke, die Welt des Guten und Schönen iſt die Welt der ewigen Wahrheit. Du verſtehſt davon nur Pflicht und Liebe deines eignen Lebens, und wirſt ſie inne in den Gefühlen des Schönen und Erhabenen.

Beſchränkt iſt alſo das Wiſſen des Menſchen und wenig genügt die Erkenntniß der ſichtbaren Welt für die vollendete Wahrheit. Darum iſt der erſte Spruch des Glaubens: brüſte dich nicht mit deinem Wiſſen, du Menſchengeiſt! Das Wiſſen dringt nicht durch zur ewigen Wahrheit; dieſe iſt eine höhere, welche uns nur im Glauben klar wird. Dieſes Wiſſen iſt nur ein Menſchenbedürfniß um unſerer Sinnlichkeit willen.

Aber wir ſind Menſchen und haben dieſes Bedürfniß. Darum wenden wir den Blick noch einmal zurück nach dem Wiſſen, und merken uns, daß wir es menſchlich nicht geringſchätzen dürfen. Wir wollen uns unſrer Kraft nicht überheben und uns keine Menſchenweisheit ſchwärmen, die ohne das Wiſſen gelänge. Die geſunde Klarheit des menſchlichen Geiſtes bedarf der Wiſſenſchaft. Selbſt über unſern Glauben werden wir uns nur klar, wenn es in unſerm Wiſſen hell geworden iſt.

Der gebildete Geiſt ſoll eben lernen, ſein Wiſſen in ihm ſelbſt zu demüthigen, und darum anzuerkennen, daß über dem, was er wiſſen kann, die Geheimniſſe der ewigen Wahrheit ſtehen.

In dieſem Erdenleben ſchauen wir das Vollendete nicht, begreifen es nicht, verſtehen es nicht. Aber unſer vernünftiger Geiſt wird der vollendeten Wahrheit inne als eines heiligen Geheimniſſes, welches er nur gläubig vorausſetzt und zu fühlen vermag in der Ahndung des Heiligen und ewig Schönen.

Merket euch alſo: die ewige Wahrheit iſt für den Menſchen im Erdenleben ein heiliges Geheimniß, auf welches ihn nur der Glaube hinweiſen kann. Denn offenbar iſt uns nur das, was wir wiſſen, das heißt nur das, was wir zu ſchauen vermögen, nur das Sichtbare. Nur die Verhältniſſe des Sichtbaren vermögen wir zu verſtehen und zu begreifen.

Aber dieſe betreffen ja nur das Endliche, Vergängliche, Unvollendete. Ueber dieſes weiſt uns der Glaube hinauf zur Vollendung, zu einem höheren Lichte und einer höheren Wahrheit, welche der ſinnlich-beſchränkte Blick nicht zu erreichen vermag. Der Glaube ſagt: Suchet nicht zu ſchauen die ewige Wahrheit, ſondern lernet: *nicht ſehen und doch glauben!*

Dies iſt das Geheimniß des *unſichtbaren Reiches Gottes*, in welchem wir ſchon jetzt allen Heiligen und ſeiner ewigen Liebe verbunden leben.

Das Wiſſen des Menſchen iſt an Raum und Zeit, und an die Schranken der Körperwelt gebunden. Das Geheimniß aber, deſſen wir im Glauben inne werden, iſt das *Geheimniß der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes*, das Geheimniß der *reinen Geiſteswahrheit*.

Glaube und Ahndung der ewigen Wahrheit ſind nur dem Geiſte in ſich ſelbſt vernehmlich, und für ſie gilt nur das Geiſtesleben und ſeine Liebe frey von allen Körperformen. Darum ſagt die ewige Wahrheit: unſer Bürgerrecht iſt im Himmel, das Himmelreich aber inwendig in uns! — Und wenn ſie weiter lehrt: Gott ſchuf den Menſchen zu ſeinem Ebenbilde, ſo iſt dies nicht geſagt von der Erdenhülle, in der wir irdiſch leben, ſondern inwendig von dem Geiſte. Der Geiſt allein iſt der Tempel Gottes.

Alſo der Glaube lebt nur in einer ewigen Wahrheit des unſichtbaren Geiſterreiches, in welchem die Herrſchaft der ewigen Liebe gegründet iſt.

Wie wird nun aber der menſchliche Geiſt geführt, um dieſe Wahrheit inne zu werden? — Durch die Liebe, ſagten wir.

Der Glaube lebt nicht im Schauen, ſondern nur im Vertrauen. Sein Vertrauen aber iſt gerichtet auf die Wahrheit der Liebe. Alles unſer Wiſſen um Recht und Liebe, ſo wie die Ehrfurcht, welche uns der Pflicht gehorſam macht, ſtammt nicht aus der Wahrheit der ſichtbaren Welt, ſondern aus einem innern Vertrauen des Geiſtes, welches der Glaube an die ewige Liebe ſelbſt iſt.

Im eignen Innern geht uns das Geiſtesleben auf. Hier im eignen Innern wird dem Menſchen eine andere Wahrheit, die reine Geiſteswahrheit klar, die Wahrheit des Schönen und Guten. Hier geht vor unſerm Geiſtesauge die Welt der ſittlichen Ordnung der Dinge, der Gerechtigkeit, Freundſchaft und jeder Geiſtesſchönheit auf. In dieſer ahndet der Menſch die ewige Wahrheit.

In der Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit der Pflichtgebote erſchallt uns im Innern des Geiſtes das Wort der ewigen Liebe; es wird uns hier die Idee einer Weltgeſetzgebung gegeben, die von einem anderen, von allem ſichtbaren verſchiedenen, ewig Unveränderlichen redet, von der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes nemlich als der Weſenheit der Welt des Guten und Schönen.

Darum ſagen wir: nur wer der Liebe vertraut, der hat den Glauben an das ewige Leben. Es gilt hier nicht die Wahrheit des ſchauenden Sinnes, ſondern die Herzenswahrheit, die Wahrheit des Vertrauens auf das Gute und Schöne. Dieſes iſt nemlich die ſittliche Wahrheit in uns ſelbſt, die unantaſtbar gewiſſe, an der kein Menſch zweifeln kann, der ihrer inne wurde, die Wahrheit der Gerechtigkeit, Liebe und Freundſchaft, welche der Unwahrheit, der Ungerechtigkeit und Gewaltthat entgegen ſteht.

Die ſittliche eigne Wahrheit des Geiſtes iſt nun aber keine Wahrheit dieſer ſichtbaren Sinnenwelt. Denn ihr Grundgedanke iſt, wie wir einſehen lernten, die Würde des perſönlichen Geiſtes, die Selbſtſtändigkeit und Unantaſtbarkeit des Geiſtes. In der Zeit dagegen ſchwindet das Geiſtesleben hin, ſo gut wie jede Körperform.

Die ſittliche Wahrheit der Pflichtgebote iſt die ewige Wahrheit des Reiches Gottes und nicht die ſinnliche Wahrheit des Reiches der Natur.

Das Reich der Natur beſteht in den Geſetzen, nach denen wir Menſchen die Dinge in Raum und Zeit vorüber gehen ſehen. Dieſes gewährt nur ein

Bild der Dinge, wie es dem ſinnlichen Menſchen zunächſt wird. Erheben wir uns nun darüber zur Wahrheit ſelbſt, welche die ewige Wahrheit iſt, ſo wird unſer Gedanke zum Reiche Gottes und ſeinem ewigen Leben geführt in dem Glauben an die Welt der Liebe. Wie der Apoſtel Paulus ſagt: Unſer Wiſſen iſt Stückwerk — wenn aber kommen wird das Vollkommene, ſo wird das Stückwerk aufhören. Wir ſehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angeſicht zu Angeſicht. Jetzt erkenne ich es ſtückweiſe, dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin. Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, dieſe drey; aber die Liebe iſt die größeſte unter ihnen. Strebet nach der Liebe!

Alſo nur wer der Liebe vertraut, der hat den Glauben an das ewige Leben. Dies iſt das Geheimniß der Unſterblichkeit der Seele.

In Gott iſt die Vollendung der Geiſteswahrheit, welche die ewige Wahrheit der Welt des Guten und Schönen iſt.

In dieſer gilt es nicht wie in der Zeitlichkeit, wie in der Welt des Vergänglichen, daß das Schöne vorüberſchwindet, und das Gute verkannt und verworfen wird. In ihr iſt vielmehr die innere Würde des Geiſtes das Unwandelbare, Unvergängliche und Unverderbliche. In ihr iſt die Seele des Menſchen unſterblich und frey, und bey allen ihren Mängeln durch

Gottes heilige Allmacht der ewigen Reinheit fähig. Denn Himmel und Erde werden vergehen, aber die Liebe bleibet ewig.

Laßt alſo in euch lebendig werden dieſen Glauben an das ewige Leben, an das unſichtbare Reich Gottes und die allwaltende göttliche Liebe.

Mit dieſem Glauben regt ſich in uns dann auch das ahndende Gefühl der ewigen Schönheit in aller zeitlichen Schönheit und Erhabenheit der Natur. Bey der Betrachtung der Natur klingen in uns ſelbſt die ewigen Ideen an, und laſſen uns ſichtbare Bilder und Zeichen der ewigen Wahrheit, in dem tiefen Eindruck der Muſik, in Lichtglanz, Blüthenflur und Sternenhimmel erſcheinen. In allen Umwandlungen der Naturerſcheinungen regen ſie in uns dieſe Ahndungen des höheren Lebens an in Sonnenglanz wie in milder Mondeshelle, oder im Sternenfunkeln.

Schön erglänzt im Sonnenlichte die beſchneite Flur und der bereifte Wald, ſchöner im Lenz die Flur mit ihrem tauſendfältigen Blüthenſchmuck, und der Wald mit ſeinen Laubkronen. In allen ihren lieblichen Umgeſtaltungen bringt uns die Natur die Bilder der Liebe. Aber auch in dem Gewaltigen in Donner und Gewitterſturm, in Felſenhöhen und Waſſerſtürzen ſpricht ſie zu uns die geheimnißvolle Sprache unſerer höheren geiſtigen Abkunft.

Und trittſt du des Nachts hinaus unter die Wölbung des Himmels, ſo ruft dir das Funkeln der zahlloſen Sterne Ruhe, heilige Ruhe ins Herz, und du bedenkſt dann: jeder dieſer Lichtpunkte eine Sonne, der Lebensquell unzählicher lebendiger Schönheit! Da bleibſt du ſtille im innern Gedanken: *das Weltall iſt der unendliche Tempel der heiligen Liebe!* — Dein Glaubensauge richtet ſich kindlich vertrauensvoll auf zu Gott, dem heiligen Urheber aller Dinge.

Aber alle Herrlichkeit der ſichtbaren Welt regt nur deine Sehnſucht an̄ nach der höheren Heimath, welche allein bey dem ewig Schönen iſt, jene Sehnſucht, die durch alle Schätze der ſichtbaren Welt doch nicht geſtillt werden kann, die uns im Erdenleben den Weg der Liebe führt, und in Gerechtigkeit und Freundſchaft die rohe Kraft des ſittlichen Lebens bewegt.

Nicht wandern durch die Sterne will der Glaube, ſondern dahin, wo kein Himmel iſt und keine Erde; heimkehren will er zu dem ewig reinen Lichte der heiligen Liebe, zu der Gemeine der Heiligen.

Der Menſch iſt in ſich reicher als Himmel und Erde, und hat, was dieſe nicht geben können. Die Weisheit und Ordnung, die er in der ſichtbaren Natur zu finden meint, legt er mehr in ſie hinein, als er ſie aus ihr heraus nimmt; denn er könnte ihrer ja nicht gewahr werden, wenn er ſie nicht auf etwas, das er in ſich hat, beziehen könnte.

Mitten in der Herrlichkeit der Schöpfung iſt und fühlt er ſich größer als alles, was ihn umgibt, und ſtrebt nach etwas Anderem, denn er hat in ſich das Vertrauen zur Kindſchaft Gottes zu gelangen, und das Bewußtſeyn des ewigen Lebens im Reiche der reinen Geiſter, denen wir in Glaube, Hoffnung und Liebe verbunden ſind.

3) Der Glaube an Gott.

Näher werden wir nun geführt auf den erhabenſten Gedanken nicht nur unſers menſchlichen Geiſtes, ſondern auch aller heiligen Geiſter auf den Gedanken an die göttliche Liebe, welche die Welt erſchaffen hat.

Menſchen können das Weſen Gottes nicht umfaſſend begreifen, wir können nur auf menſchliche Weiſe von ihm reden. Wir Menſchen nun müſſen Gott verehren:

1) als den Schöpfer und Erhalter der Welt; als den Einen, ewigen, unveränderlichen und allmächtigen Urheber der Welt.

2) als den höchſten vollkommenen Geiſt, den wir nur vergleichungsweiſe mit unſerer Vernunft nach Erkenntniß, Herz und Willenskraft denken können. Darum denken wir Gott als den allwiſſenden, allweiſen, allgegenwärtigen, ſeligen und heiligen Herrn der Welt.

3) als die *ewige Gerechtigkeit* und *ewige Liebe*, als den *allgütigen* und *allerbarmenden* Herrn der Welt.

Laßt uns nun nach und nach näher betrachten, welche Bedeutung uns dieſe einzelnen menſchlichen Vorſtellungen von Gott haben ſollen.

Alſo erſtens ſagten wir: Wir Menſchen verehren Gott als den Einen, ewigen, unveränderlichen und allmächtigen Urheber der Welt.

Dieſes erſte iſt es, welches wir in der Gotteserkenntniß mehr dem denkenden Verſtande ſagen, als dem Herzen.

Wir ſagen: Gottes Weſen iſt *ewig* und *unveränderlich*, das heißt, er iſt über Zeit und Raum erhaben. Nur dem ſchwachen Menſchengeiſt werden die vergänglichen Erſcheinungen der Dinge in Zeit und Raum gegeben; alles wahrhafte Seyn iſt ewig und unveränderlich.

Ferner ſagen wir: Gott iſt der ewige *Eine Schöpfer* und *Erhalter* der Welt.

Wir Menſchen verſtehen durch unſre Kunſt nur Verhältniſſe der Dinge unter einander zu verändern, können aber nichts neu entſtehen und nichts vergehen laſſen. Auch die Natur zeigt in der Körperwelt nur Umwandlungen der Erſcheinungen. Z. B. im wiederkehrendem Wechſel ſteigt das Waſſer unſichtbar von Meer und Land in die Wolken, fällt dann im Regen wieder nieder, befruchtet neu das

Land und fließt in den Strömen abermals dem Meere zu. So zeigen ſich die Naturerſcheinungen regelmäßiger oder unregelmäßiger im Wechſeln, in denen aber kein Weſen entſteht und keines vergeht.

Allein alle Weſen, welche die Menſchen erkennen, ſind in ſolchen Umwandlungen einem Wechſel ihrer Zuſtände nach Naturgeſetzen unterworfen, und ſind darin abhängig vom Zuſammenhang der Gründe und Folgen.

Da ſie indeſſen aus dieſem Zuſammenhang der Gründe und Folgen, aus den Naturgeſetzen nicht entſtehen können, ſo müſſen wir ſie uns als beſtehend denken durch eine höhere Urſach, welche ſie den Geſetzen und dem Zuſammenhang von Grünten und Folgen unterworfen hat. Darum nennen wir die Welt, welche der Menſch erkennt, eine erſchaffene Welt, die Weſen in ihr erſchaffene Weſen, und glauben an Gott, den Schöpfer und Erhalter derſelben.

Dieſe erſchaffene Welt erkennen wir als abhängig von der einen Nothwendigkeit der Natur, die in ihren Geſetzen liegt. Aber ihre Geſetze ſind weſenlos, wir können ſie nicht denken, ohne einen Geſetzgeber, der ſie ordnete und die Welt ihrer Regel unterwarf, vorauszuſetzen. Darum ſpricht ſich unſer Glaube an Gott aus als Glaube an den Einen Schöpfer der Welt.

Endlich ſagen wir: Gott der Eine ewige Urheber der Welt iſt allmächtig, das heißt, er iſt unbedingt der Herr der Welt; ihm widerſteht nichts, ihn bindet nichts; vor Gott iſt kein Ding unmöglich.

Für uns Menſchen erſcheint vieles als unmöglich, wie z. B. die Veränderung desjenigen, was ſchon geſchehen iſt. Allein dies gilt nicht für unſre Idee von Gottes Wirkſamkeit, denn Gott iſt über die Zeit und über die Naturgeſetze erhaben und ſein Wille iſt unveränderlich.

Alſo du Menſch! überhebe dich nicht, und maaße dir nie an, Gottes Weſen begreifen zu können.

Es iſt für die Religionserkenntniß ſehr wichtig geworden, dieſe unbedingte Allmacht und Einheit Gottes anzuerkennen. Wir dürfen uns die Macht Gottes ja nicht ſo vorſtellen, als ob Gott wie der menſchliche Verſtand nach Regeln erkenne und nach Regeln wirke.

Aus der falſchen Auffaſſung dieſes Gedankens ſtammt aller Aberglaube. Man bildet ſich dann ein, daß eine Natur Gottes erkennbar ſey, man bildet ſich ein, daß eine Wiſſenſchaft zu erlangen ſey, in der ſein Verhältniß zur Welt von Menſchen begriffen würde, man beurtheilt ihn ſo, als ob man auf ihn wie auf andere Naturgegenſtände oder auf Menſchen wirken könne.

Aber man erhält daraus nur eine aberwitzige Lehre, welche den Aberglauben gebiert.

Um dies beſſer zu verſtehen, wollen wir zuſehen, wie uns die chriſtliche Lehre allmählich über den Aberglauben erhoben hat. Wenn wir dann aber erkennen, daß wir in der chriſtlichen Lehre einer reineren Wahrheit theilhaft werden, als unſre Vorfahren in früheren Zeiten, ſo laßt uns darin nicht unſern Stolz und Ruhm ſuchen, uns nicht für beſſer halten, als früher die Heiden waren. Unſer Verdienſt dabey iſt klein. Der menſchliche Geiſt ſoll ſich allmählich über den Irrthum erheben und zu größerer Klarheit gelangen. Was wir lernten, iſt die Gabe unſrer erleuchteten Vorfahren, und durch ſie die Gabe Gottes an uns, die wir dankbar annehmen.

Auch vor der Zeit des Chriſtenthums waren der Heiden viele, die ſich nach der Erkenntniß [illegible]tes ſehnten und in der Erwartung ſeines ewigen Heiles lebten. Sie fürchteten den Tod nicht, ſondern ſie erwarteten jenſeits das Land des Heils.

Egyptiſche Lehrer lehrten: Charon, das heißt, der freudige Führer werde die Seelen nach dem Tode empfangen und ſie über den Strom der Vergeſſenheit alles Erdenelendes in das Land der Freude hinüber geleiten. Aber wenn man nun fragte, wo fließt denn dieſer Strom, wo finden wir dieſen Führer, da wieſen ſie wol auf Erden über den

Ocean hinaus in ferne Länder, aber ſie wieſen an die Sterne und zeigten: ſeht! dort eben fließt der Strom der Vergeſſenheit und dort ſteht der Führer zwiſchen den Geſtirnen.

Dagegen gründete Moſes neu den Dienſt des Jehovah, des unausſprechlichen, des unnennbaren Gottes, und lehrte gegen alle Heiden: du ſollſt keine andern Götter haben neben mir, du ſollſt dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das unter der Erde iſt. Moſes wies ſein Volk hinaus aus den Träumen der Körperwelt hin zum unſichtbaren Gott.

Dies war der erſte große Schritt zur Veredlung der Religionslehre für die Völker; dieſe Anerkennung eines unſichtbaren Gottes ohne allen Bilderdienſt.

Warum war es nun wol ſo wichtig, die Menſchen zurück zu bringen von der Verehrung Gottes in Bildern der ſichtbaren Welt?

Es iſt unſrer Idee von Gott unwürdig, ihn nach irgend einem Gegenſtande der ſichtbaren Welt zu denken, nur das rein Geiſtige, nur der Grundgedanke unſers ſittlichen Lebens iſt dieſer Idee angemeſſen.

Der minder gebildete Menſch verwechſelt aber leicht die Bilder mit der Sache, und ſo geht ihm durch ſinnliche Bilder der Gottheit der Gedanke ſeiner Heiligkeit ſelbſt in ſeiner Seele nicht auf, und darum lernt er auch für uns Menſchen die reine ſittliche Anſicht des Lebens nicht kennen.

Mochten die Menſchen in den kindiſchſten Götzenbildern oder im Trieb der Fruchtbarkeit des Waſſers, oder in der Kraft der Erzeugung in Feuer und Licht, oder auch in den Geſtirnen das Göttliche verehren, alles dies machte das Göttliche zu einem natürlichen Gegenſtande, und erhob den Gedanken nicht zu dem vollkommenſten der Geiſter.

Alle dieſem Bilderdienſt entſprach daher eine Gottesverehrung, in welcher man die höhern Kräfte durch Zaubermittel ſich zu gewinnen ſuchte, oder menſchenähnliche höhere Weſen vorausſetzte, die man der Sinnenluſt, der Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften empfänglich hielt, denen man mit Opfergaben, Gebetsformeln oder Lobpreiſungen zu ſchmeicheln, ſie wol gar damit zu beſtechen, wenigſtens zu begütigen ſuchte.

Den einen allmächtigen Gott können wir nur als den unſichtbaren Gott, als den vollkommenſten Geiſt denken. Nach ihm hatte Moſes die Sehnſucht geweckt, und die Folgen ſeiner Lehren erfüllten allmählich das Herz ſeiner Nachfolger mit der Erwartung des Reiches, welches nicht von dieſer Welt iſt. Wo aber dieſes unſichtbare Reich, wo das Ziel, die Stillung jener Sehnſucht ſey, wurde in jener Lehre nicht klar. Dieſes Licht der göttlichen Wahrheit brachte Jeſus Chriſtus der Menſchheit.

Denn Jeſu's lehrte: Selig ſind, die nicht ſehen und doch glauben. Gott iſt ein Geiſt, und die ihn anbeten, die ſollen ihn im Geiſte und in der Wahrheit anbeten.

Und ferner: Gott iſt die Liebe. — Für uns Menſchen aber: Liebe Gott über alles und deine Nebenmenſchen wie dich ſelbſt. Ein neu Gebot gebe ich euch, liebet euch unter einander.

Für den Glauben an dieſe Lehre und die Befolgung ihrer Vorſchriften verſprach er dann die Erſcheinung des Reiches Gottes auf Erden.

So empfingen wir von ihm die reinen Grundgedanken der ewigen göttlichen Wahrheit, und die Belehrung, daß für uns in ehrfurchtsvoller Liebe die alleinige wahre Gottesverehrung beſtehe.

Unſer Herz ſoll der Tempel Gottes werden. Von der Außenwelt verſtehen wir nicht, wie ſie Gottes ſey, wir ahnden es nur von dem Glauben an die Liebe geführt.

Die Lehre Jeſu vernichtete allen Aberglauben an Opferdienſt, Gebetsformeln und beſondere Gegenwart Gottes in Tempeln. Nicht nur im Tempel zu Jeruſalem, ſondern überall, wo zwey oder drey verſammelt ſind in ſeinem Namen, iſt Gottes Liebe mitten unter ihnen.

Wenn wir in der Kirche um Zeichen und in geweihten Gebräuchen vereinigt ſind, ſo thun wir nicht Gott einen Dienſt damit, ſondern uns ſelbſt, denn wir wollen uns darin nur lebhafter den Gedanken an die höhere ewige Beſtimmung der menſchlichen Geiſtesgemeinſchaft vergegenwärtigen.

Kein Opfer reinigt, kein Weiheſpruch entſündigt. Reinigung und Heiligung wird uns nur zu Theil, wenn wir mit treuem Eifer im Erdenleben nach unſrer Beſſerung ſtreben.

So weit redeten wir von Gott, als dem allmächtigen Schöpfer der Welt. Zum andern aber ſagten wir: wir verehren Gott als den höchſten vollkommenſten Geiſt. Wir müſſen ihn uns menſchlich, geführt durch die Kenntniß unſers vernünftigen Geiſtes, daher als den ſeligen, allwiſſenden, allgegenwärtigen, allweiſen und heiligen Herrn der Welt denken.

Selig, denn in ihm iſt kein Mangel, und er bedarf nichts; allwiſſend, dem in der Welt, die ſein Werk iſt, nichts verborgen ſeyn kann; allgegenwärtig, der überall wirket, wie er will; allweiſe und heilig, in dem die Vollendung des ewigen Gutes lebt.

So denken wir in dieſem Allen, und beſonders in der Heiligkeit Gottes die Weltherrſchaft der ewigen Güte, den Glauben an die göttliche Vorſehung, das heißt, den Glauben, daß Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt alles vollkommen gut gemacht habe, daß in der Welt nichts iſt und geſchieht, welches nicht unter der Vorſorge ſeiner allwaltenden Liebe ſteht.

Ueber dieſen Glauben müſſen wir uns näher belehren laſſen.

Wenn wir freylich in Augenblicken der Freude in das jubelnde Leben der Natur hinausblickend von ihrer tauſendfältigen Schönheit bald, bald von ihrer ſtillen großen Erhabenheit gerührt werden, wenn wir daneben bedenken, wie Unzähliches in der Natur zum Nutzen und zur Freude der Menſchen geordnet iſt: ſo werden wir jenem großen Gedanken uns leicht hingeben.

Aber es kommen auch andere Stunden, wo unſer Blick auf Leid und Uebel mancher Art fällt. Ueber dieſe müſſen wir uns verſtändigen.

Bey ſo vielen Uebeln, bey ſo großer Mangelhaftigkeit, die wir in uns und um uns her gewahr werden, entſteht leicht die Frage, wie hat der heilige Urheber aller Dinge dieſe Uebel verhängen oder zulaſſen mögen? Wie ſtimmt dieſe Erſcheinung des Uebels mit unſerm Glauben an die göttliche Vorſehung?

Wir unterſcheiden dabey zwey Arten der Uebel, die natürlichen und die ſittlichen.

Unter natürlichen Uebeln verſtehen wir alles dasjenige, was in den äußern Naturbegebenheiten dem äußern Wohl der Menſchen oder auch der Erhaltung des Lebens, und der Fruchtbarkeit auf der Erde zuwider iſt. Unter den ſittlichen Uebeln dagegen die Verderbtheit des menſchlichen Herzens und der menſchlichen Willenskraft, wodurch die Geſinnungen des Menſchen von Pflicht und Liebe abweichen.

Die natürlichen Uebel beſtehen alſo z. B. in Krankheit, Geiſtesſchwäche und Tod, in Sturm und Ungewitter, Waſſers- und Feuersnoth, Mißwachs, Erdbeben, auch der Gewaltthätigkeit und Grauſamkeit, womit ein Menſch von andern gequält wird.

Ehe wir nun fragen: warum hat Gott dieſe Uebel an der Erde angeordnet, müſſen wir uns erſt bedenken: für wen ſind ſie denn eigentlich Uebel? und da finden wir: für die Wünſche und Bedürfniſſe der Menſchen nach ihren irdiſchen Intereſſen.

Es ſind Dinge, die uns nicht gefallen, aber damit iſt ja nicht geſagt, daß ſie dem Herrn der Welt mißfällig ſeyn müſſen.

Laßt euch hier nicht auf Klügeln und Spitzfindigkeit ein, ſondern ſagt euch ganz einfältiglich: wir verſtehen den großen Lauf der Natur nicht, wir kennen die Zwecke Gottes in der äußeren Welt keinesweges.

Daraus, daß es uns nicht behagt, folgt nicht, daß es Gottes Wille nicht ſeyn ſolle.

Freylich trifft es ſich oft, daß das, was man für ſehr nachtheilig hielt, ſpäter ſich als etwas vortheilhaftes zeigt, aber aus ſolchen einzelnen Betrachtungen macht euch nicht weiß, daß wir Menſchen etwas von dieſer Sache verſtehen.

Wir ſagen uns nur gläubig, daß wir den Lauf der Natur nicht verſtehen, daß aber unſre Schickſale in Gottes Hand liegen.

Unſre äußeren Schickſale laſſen wir Gottes Fügungen; unſer Herz nur ſoll Gottes Tempel ſeyn, und hier wiſſen wir, was uns für das Erdenleben das Schöne und Gute ſey.

Die äußeren Uebel, Vergänglichkeit und Tod ſollen uns nur erinnern, daß die Dauer in der Zeit nicht das ewige Leben ſey.

Das Schönſte geht in der Zeit ſchnell wie Morgenroth vorüber.

Wir wiſſen es ja, daß für die ewige Wahrheit nur in Pflicht und Liebe, nur in Gerechtigkeit, Freundſchaft und Geiſtesſchönheit, nur im ſittlichen Leben der Werth des Menſchenlebens liege. Die äußern Begünſtigungen und Hinderniſſe der zeitlichen Erſcheinung des Menſchenlebens, Freude und Schmerz, Krankheit und Tod haben für ſich keine ewige Bedeutung, und können alſo der ewigen Wahrheit nach weder als Uebel, noch als das Gute angeſehen werden.

Uns erſcheint die Welt mangelhaft, weil wir nur eine mangelhafte Erkenntniß derſelben haben. Wir haben aber eine mangelhafte Erkenntniß, weil wir ſelbſt mangelhaft ſind. So werden wir zu der Betrachtung der ſittlichen Uebel in der Welt fortgeführt; dieſe liegen in der ſittlichen Mangelhaftigkeit in uns ſelbſt, und ſind des Menſchen eigne Schuld.

Gott hat uns den freyen Willen gegeben der eignen Ueberzeugung von Pflicht und Liebe zu folgen oder nicht. Waren wir ihr untreu, ſo iſt dies unſre eigne Schuld.

Fragen wir dann alſo weiter: warum aber ließ es Gott zu, daß wir unſre Freyheit mißbrauchten? — ſo iſt wieder die Antwort: Wir verſtehen es nicht, aber wir demüthigen uns darum vor dem Heiligen, und wollen nicht mit ihm rechten.

Dem gebildeten Menſchen bleibt der Vorwurf der Uebel in der Welt nur ein Vorwurf gegen ſich ſelbſt innen in ſeinem Herzen, gibt ihm innerlich nur das Gefühl ſeiner Entfremdung von der reinen ewigen Schönheit, und mit dieſem die Sehnſucht nach der höhern Heimath, in der er wieder der Vollendung des ewig Guten inne werden könne.

Und hier hat der heilige Herr der Welt uns im Glauben den Gedanken des Troſtes ins Herz gegeben.

Schrieb er uns nicht menſchlich geſprochen ins Herz: daß nur in Gerechtigkeit und Liebe das ewige Leben ſey? Darum wird auch er, der ewig Treue, uns zur lauteren Liebe zurück.führen, wenn wir unſern Willen dem Schönen und Guten hingeben.

Darum endlich verehren wir Gott als die ewige Gerechtigkeit, welche die ewige Liebe iſt, als den allgütigen, allerbarmenden Herrn der Welt.

Das Walten ſeines heiligen Geiſtes fühlen wir in aller Schönheit der Natur, durch die Stimme ſeines heiligen Geiſtes in unſerm Herzen wird uns das Geiſtesſchöne und Gute klar.

Und darum gibt uns auch ſein heiliger Geiſt den Glaubenstroſt ins Herz, daß er uns nicht verlaſſen wird, die er ja zu ſeinem Ebenbilde erſchaffen hat.

Er wird uns behalten in ſeiner Liebe, wenn wir ihm im Herzen Treue geloben. Allgütig wird er uns führen, ſo daß wir der ewigen Reinheit wieder theilhaft werden können, deren wir uns ſelbſt verluſtig gemacht haben.

4) Von der Beſſerung des Menſchen, dem Gebet und dem Vertrauen auf Gott.

Unſre himmliſchen Hoffnungen beruhen auf dem demüthigen Vertrauen zur Güte Gottes, daß wir im ewigen Leben, geführt von ſeiner heiligen Liebe, zur vollendeten Reinheit des Herzens, und in dieſer zur ewigen Seligkeit gelangen werden.

Wir haben einſehen lernen, daß nur im ſittlichen Leben des Menſchen wahres Leben und die Ahndung ſeiner ewigen Beſtimmung erſcheine.

Alles äußere Glück oder Unglück, Freude oder Leid, Geſundheit oder Krankheit, Macht oder Armuth, Greiſenalter oder früher Tod gehören nur der endlichen irdiſchen Geſtaltung des Lebens, und von ewiger Bedeutung bleibt allein die geſunde Willenskraft, welche mit Ehrfurcht und Liebe der Gerechtigkeit und jeder Schönheit der Seele huldigt.

Das Streben nach dieſer Ehrfurcht und Liebe, und der ernſte Wille in ihnen der Reinheit des Herzens immer mehr theilhaft zu werden, ſind alſo das Höchſte und allein ewig Bedeutſame, worin wir leben ſollen.

Mit welchem Ernſt und mit welcher Anſtrengung wir nun aber auch im Erdenleben dieſes Ziel verfolgen, immer wird uns das Gefühl unſrer Ungenugſamkeit und Mangelhaftigkeit bleiben. Kein Menſch wird ſich mit Lauterkeit zutrauen können, im Erdenleben zur vollendeten Reinheit des Herzens, zur vollendeten Tugend, zum reinen Abbild des Heiligen gelangen zu können.

Hier belebt nur der Glaube unſre ewigen Hoffnungen. Wir vertrauen einzig der allgütigen göttlichen Liebe, daß ſie uns im ewigen Leben zur Vollendung führen werde, *wenn wir im Erdenleben der Stimme des heiligen Geiſtes in unſerm Herzen treu geworden ſind.*

In dieſem letzten liegt alſo die Aufgabe unſers irdiſchen Daſeyns. Halte dich feſt im Guten, und ermüde nicht im Eifer des immer weiteren Fortſchreitens. So wie alle wahre *Gottesverehrung* in der Demüthigung unſer ſelbſt vor Gottes heiligem Weſen, und in dem anbetenden Vertrauen zur allwaltenden Liebe beſteht, ſo iſt der wahre *Gottesdienſt* einzig, daß wir uns im Erdenleben fortwährend der zeitlichen *Beſſerung*, des ſtetigen Wachsthums in der Tugend befleißigen.

Daher werden wir hier zuerſt von der *Treue* im Eifer zum Guten, und im Streben nach Beſſerung ſprechen; dann bedenken, wie mit dieſer Treue die Hoffnung der *ewigen Seligkeit* gegeben wird; endlich, wie dem Menſchen für die *Zufriedenheit* in der Anbetung Gottes und dem Vertrauen auf Gott das ſicherſte Schutzmittel der Beſſerung und Beruhigung gewonnen werde.

Im Erdenleben alſo ſollen wir *treu* ſeyn im Eifer nach dem Guten, dann wird uns das übrige von ſelbſt zufallen. Wir ſollen uns der Geiſtesſelbſtſtändigkeit befleißigen, und in allen irdiſchen Dingen *uns ſelbſt zu helfen* bemüht ſeyn. Unſer ewiges Heil legen wir vertrauensvoll in Gottes

Hand, aber für das irdiſche Gelingen unſrer Unternehmungen ſollen wir ſelbſt ſorgen lernen, und nicht etwa müſſig vom Schickſal die günſtige Lenkung erwarten.

Nie lernen wir dabey aus, weder in Klugheit, noch in Weisheit, noch in Herzensreinheit.

Eben ſo wie der Menſch, je länger er mit geſunder Geiſteskraft gelebt hat, für die Klugheit immer mehr an Erfahrenheit und Vorſicht lernt, ſo ſoll er auch ſtets noch in den Einſichten der Weisheit wachſen. Hier ſind freylich die Grundgedanken der Tugend ſchon dem jugendlichen Leben leicht klar zu machen und zur eigenen Einſicht zu erheben. Aber damit iſt die Schule der Weisheit nicht beendigt, denn immer mehr müſſen wir für die Anwendung im Leben erſt inne werden, was denn die tiefere Bedeutung jeder Anforderung der Tugend ſey, immer mehr müſſen wir zu der innern Ruhe der Seele und dem befriedigten Bewußtſeyn gelangen, wie wenig auf Glück und äußere Vortheile im Leben ankomme im Gegenſatz gegen Tugend und Frömmigkeit; immer ſicherer müſſen wir uns erheben lernen über die Unruhe ſinnlicher Wünſche und Begierden zu dem, was allein den innern Frieden des Herzens gewähren kann.

Da erkannten wir als die Hauptſache an, daß wir nicht nur die klare Einſicht in das Gute bekommen, ſondern daß unſer Herz dem Guten gewonnen werde, daß wir den Lehren der Weisheit gemäß leben lernen. Das Wichtigſte, welches wir uns für die Beſſerung angelegen ſeyn laſſen ſollen, iſt, daß wir in der Herzensreinheit zunehmen, daß wir mit immer kräftigerem und ruhigerem Willen auch thätig dem Guten folgen. Darum bleibt das gute Gewiſſen das höchſte Kleinod im ſittlichen Leben und die wichtigſte Sorge, daß wir uns dieſes bewahren.

Aber leicht wird auch der beſte unter uns in einzelnen Thaten und Geſinnungen ſich nicht genügen. Da wird dem guten Menſchen, dem Menſchen, deſſen Herz dem Guten zugewandt worden, auf jedes Verſehen ein Vorwurf des Gewiſſens folgen, der ihm den Schmerz der Reue bereitet.

Meinet aber nicht, daß die Reue ſchon Buße ſey. Durch den Schmerz der Reue allein wird nichts gebeſſert, und der Fehler nicht getilgt. Die Beſtrebung, ſich nur in ſchmerzliche Empfindungen der Reue zu vertiefen, taugt ſo wenig als jede andere Kaſteyung etwa durch Singen oder Faſten. Das Gefühl der Reue ſoll uns nur anregen, damit wir uns immer eifriger bemühen, im Guten kräftiger zu werden und nicht wieder zu fehlen. In der Beſſerung allein iſt die Tilgung der Fehler zu finden.

Allzu rohe Menſchen freylich ſind der Reue wenig empfänglich, und es iſt das größte ſittliche Verderbniß eines Menſchen, wenn ein Gebildeter von der Reue nicht mehr getroffen werden ſollte. Einen ſolchen nennen wir verſtockt gegen das Gute; er ſieht ein, was das Gute ſey, folgt ihm aber doch nicht, weil er ſein Herz von dem Guten weggewendet hat.

Rohe und verſtockte Menſchen ſind einzig den niederen ſinnlichen Antrieben im Leben ergeben, und wenn ihr denkender Verſtand gleich Ehre, Recht und Liebe erkannte, ſo haben ſie doch ihr Herz dem Guten nicht hingegeben. Sollen dieſe zum ſittlichen Leben gelangen, ſo bedürfen ſie einer gänzlichen Geſinnungsänderung, welche wir die Bekehrung nennen. Dem rohen Menſchen muß hier erſt der denkende Verſtand von Sinnenluſt, Streit und Gewaltthat weg auf Friede, Recht und Liebe gerichtet werden, damit das ſittliche Gefühl in ihm erwache, ſein Herz allmählich kräftiger bewege, und ſomit das Gewiſſen in ihm wecke. Hingegen dem Verſtockten kann nur die eigne Kraft der Selbſtbeherrſchung in ihm helfen, damit er die böſen Gewöhnungen in ſich allmählich breche, ſein Herz in Frömmigkeit Gott zuwende, und den Gehorſam gegen die Stimme des heiligen Geiſtes in ſeinem Innern lerne.

Iſt es nun einem Menſchen gelungen, ernſtlich auf den Weg der Beſſerung zu gelangen, ſo wird ihm mit dem Gefühl der fortſchreitenden Reinheit des Herzens die feſte Hoffnung der ewigen Seligkeit gegeben.

Seligkeit nannten wir neulich das Ideal der vollkommenen Zufriedenheit, in welchem der Wille eines Geiſtes vollendet befriedigt iſt. Dieſe Seligkeit kann nur dem Heiligen und ewig Reinen zukommen; aber dieſem iſt ſie auch ſicheres Eigenthum.

Denn ſchon wir Menſchen können ja im Gefühl der religiöſen Erhebung des Geiſtes uns über Schmerz und Unglück erheben, alle Wechſel des Erdenlebens gering achten, indem unſre Sehnſucht über Geburt und Grab emporſteigt. Nur Ehrfurcht und Liebe, nur die innere Heiligung unſers Herzens durch und durch bleiben dann das Ziel unſers Verlangens, und mit ihm der innere Friede Gottes im Herzen.

Selig iſt, wer vollkommen reines Herzens iſt, und darum den Frieden Gottes in ſich trägt.

Wir haben auch einſehen lernen, daß die anbetende Ehrfurcht, mit der wir den Gedanken zu Gott erheben, nicht Furcht vor Strafe ſeyn könne. Vor Gott haben wir nicht an Strafe zu denken; der Allerbarmende wird unſer keinen verderben, ſondern er wird einem Jeden die Beſſerung frey laſſen, der ſich dem Glauben an das Gute wieder ergibt. Aber innerer Unfriede und Unſeligkeit ſind nothwendig bey dem, der noch nicht zur Reinheit des Herzens durchgedrungen iſt.

Es ſoll keinem verſtockten Menſchen, keinem Verbrecher die Unſeligkeit genommen werden, wenn er ſich nicht ſelbſt hilft, wenn er nicht mit dem Vertrauen der Liebe auf die Stimme des heiligen Geiſtes in ſeinem Herzen hört, ſich zur Bekehrung wendet, und ihr Folge leiſtet. Denn wie kann dem der innere Friede werden, der mit eignem Widerſtreben ſich ſelbſt verdirbt.

Hingegen dem Bekehrten, der ſein Herz dem Guten zuwendete, der mit Eifer und Ernſt um die Reinheit des Herzens bemüht iſt, der auf ſich Acht gibt, daß er der Pflicht und Liebe treu bleibe, — dem wird der innere Friede der Selbſtzufriedenheit erwachen, und ſomit der Troſt der ewigen Seligkeit gegeben.

Das mächtigſte Heilmittel unſres Geiſtes, um zur Reinheit des Herzens zu gelangen, und uns den Frieden Gottes zu bewahren, iſt nun die Anbetung Gottes, das Gebet. Gebet heißt nemlich die Erhebung unſrer Gedanken zu Gott. Darin wird uns der beſte Schutz für die Ruhe und Kraft zum Guten, daß wir uns früh gewöhnen, alle Fügungen unſers Lebens mit dem Gedanken an Gottes ewige Liebe aufzunehmen, und jeden ſittlichen Entſchluß mit dem Gedanken an Gottes heiligen Willen zu faſſen.

Wenn wir verſtändig geworden ſind, ſo wollen wir alſo im Gebet nicht Formeln herſagen, wie man etwa kleine Kinder unterweiſt, um ihnen die erſten Gefühle der Andacht anzuregen: ſondern wir wollen mit unſern eignen, ernſten Gedanken dabey ſeyn.

Auch wollen wir mit dem Gebet nicht Gott dienen, ihn nicht loben und rühmen um ſeinetwillen, ſondern wir wenden mit anbetender Ehrfurcht unſern Gedanken zu ihm um unſertwillen, um unſers ſittlichen Lebens willen, damit der erhabenſte Gedanke unſers Geiſtes uns ſelbſt läutere und reinige.

Darum wollen wir beten für zwey Hauptzwecke; einmal damit der erhabene Gottesgedanke uns bekräftige in allem Guten, und zum andern, damit er uns beruhige, uns den innern Frieden bewahre und erhalte.

Erſtens alſo: das Gebet ſoll uns im Guten bekräftigen, warnen gegen Fehltritte, und wo wir fehlten, die Reue fruchtbar werden laſſen zur Beſſerung. Davon ſprach ich euch ſchon, denn wir ſahen, wie zur Lauterkeit Selbſtprüfung, für ernſte Selbſtprüfung aber die Sammlung unſrer Gedanken vor Gott nothwendig ſey.

Bey allen Gedanken, die nur innen in unſerm Herzen verſchloſſen bleiben, bey allen Handlungen, die wir vollbringen, ohne einen Menſchen zum Zeugen zu haben, laßt uns ja des eingedenk bleiben: vor den reineren Geiſtesaugen des Heiligen, vor dem Allwiſſenden iſt nichts verborgen, ihm iſt jedes Unrecht und jede Unlauterkeit offenbar.

So wird uns die Andacht im Gebet die Aufrichtigkeit und den Ernſt der Selbſtprüfung bewahren. Zugleich aber wird ſie uns auch den ſicherſten Schutz für die fromme Erhebung unſers Geiſtes gewähren, welche uns abhält, uns mit Leben und Gedanken nur in die niederen Intereſſen des Lebens zu verlieren, und das einzig Bedeutſame unſers Lebens, die höheren Gedanken der Gerechtigkeit und Liebe zu vernachläſſigen.

Der andere hohe Zweck des Gebetes iſt die Beruhigung des Herzens. Das Gebet ſoll uns den Frieden Gottes bringen und erhalten, indem es uns beſtärkt im Vertrauen auf Gott.

Wir haben die göttliche Beruhigung im Herzen durch den Glauben an ſeine allwaltende Liebe, ſobald wir uns bewußt ſind, der Stimme des heiligen Geiſtes in uns Gehör geben, mit wahrem Ernſt dem Guten treu bleiben zu wollen. Denn wir ſind dann im Glauben beruhigt über unſre eigne ewige Beſtimmung, und über die äußeren Schickungen in unſerm Leben.

Laßt uns hier früh inne werden, daß in unſerm Vertrauen auf Gott irdiſche Freuden und Leiden nicht entſcheiden, ſondern in unſerm Herzen das Licht der ewigen Liebe leuchten ſoll, der wir uns auch in allen Leiden kindlich vertrauen.

Glück und Freude wollen wir aus Gottes Hand dankbar annehmen, wenn er ſie uns ſchenkt; aber wir fordern ſie nicht von ihm.

Wir lernten einſehen, daß in dem äußeren Wohlergehen der Friede Gottes nicht zu finden ſey. Sein

Friede iſt nicht der Friede dieſer Welt, das heißt der Beruhigung in ſinnlichen Vergnügungen, ſondern nur der Friede im innerſten Heiligthum unſers Herzens.

Aeußeres Unglück in Krankheit und Gefahren kann das Herz oft beſſer auf ſich zurückweiſen, und uns des göttlichen Friedens lebhafter inne werden laſſen, als die lachend heitern Tage.

Die Tage der Angſt und Sorge verbinden das innigere Gefühl oft weit lebhafter zur Freundſchaft, zu gegenſeitiger Liebe als die des ungeſtörten Wohlergehens.

Wo aber jemand ſich im Leben allein fühlt, gleichſam von allen Menſchen verlaſſen, da werde er inne, daß er allein bleibe in den Armen der ewigen Liebe.

Einmal in einem ernſten Augenblicke geht jeder von uns ſeinen Weg allein, — in der Sterbeſtunde. Das Vertrauen auf Gott gibt es uns aber mit heiterer Ruhe dem Tode entgegen zu ſehen.

Denkt der Menſch an den Tod, ſo ſchwindet ihm aller wechſelnde Glanz der Erſcheinung der Dinge um ihn her, dunkle Farbe wie heitere, die Freude mit dem Schmerz. Wann aber alle Töne ausgeklungen haben, und die ganze lebendige Welt mit dem Spiel ihrer Geſtalten und Farben unter uns hinabſinkt, wir in der finſtern Stille des Todes allein bleiben: ſo ſtehen wir allein der allwaltenden Liebe gegen über, fühlen uns im Arm des Allerbarmers. Darin wird uns der Tod reinigender und ſtärkender Gedanke, daß uns in ihm nur das Wort himmliſcher Erwartungen noch klingt. Wo du dich in dem Arm der Allmacht über dir fühlſt, — da fühle dich auch an dem Herzen der ewigen Güte!

Der Tod führt uns den Weg zur höheren Geiſtesklarheit, zur höheren Reinheit des eignen Willens. Dorthin gingen ſchon viele uns voraus; der Tod wird uns denen wieder vereinigen, denen wir in *reiner Liebe* verbunden blieben.

So wahr die *ewige Liebe* die Welt beherrſcht!

00:18

Sehnſucht

und

eine Reiſe ans Ende der Welt.

Eine Arabeſke.

[illegible] d/m. E.
J. J. [illegible].
v/m C. A. [illegible]

Von

Jakob Friedrich Fries.

Jena,
in der Cröker'ſchen Buchhandlung.
1820.

P. G. o. 2073

Bayerische
Staatsbibliothek
München

G291428L

An
Ferdinand Hand.

Mein Beſter!

Sehr leicht mag es ſeyn über das Ende der Welt ins Reine zu kommen, ſchwer aber bleibt es, das Weſen der Sehnſucht zu ergründen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß Ihr Platoniker ſeid und ich nicht. Wenn man Euch aber beym Worte nehmen will, ſo weicht ihr aus und ſagt: Auszuſprechen iſt es nicht, beſſer läßt ſich's fühlen!

Fragt man Euch hingegen nicht, ſo ſprecht ihr es doch aus, nämlich: die Liebe ſey bedürftig immerdar und Freundſchaft werde erdarbt.

Ihr meint, was hilft es die Körbe mit dem Himmelsbrod aufzuſtellen, wenn keiner da iſt, der den wahren Hunger hat; Schaugerichte ſollen es nicht ſeyn. Hunger meint ihr, ſey der Erſte und Liebe die zweyte; Platon folgert: ſo iſt Liebe kein Gott, ſondern höchſtens ein Schutzgeiſt. Ihr wollt das nicht annehmen und werdet nur verdrießlich und glaubt mir gar nicht, wenn ich Euch zum Troſte ſage: „Kinder, der Hunger iſt der Böſe, nämlich der Verſucher und Verführer. Habt keinen Hunger!“ Es iſt der einzige Fehler, daß Ihr mit Ariſtoteles die Beraubung, den Mangel als das dritte urſprüngliche gelten laßt, da es doch nur Ein urſprüngliches giebt, das ſchlechthin Vollendete ohne allen Mangel.

Ihr ſeht, fahre ich fort, die Sache der Sehnſucht iſt ganz metaphyſiſch und alle Deduction der Principien apriori bedarf eine Form der objectiven ſynthetiſchen Einheit.

O wie langweilig! ruft Ihr.

Ich entgegne: „die Länge der Weile liegt nie in der Weile (die Welt ſelbſt iſt unendlich kurz), ſondern im

Weilenden, und laſſe mich nicht irre machen in meiner Rede.

Freundſchaft iſt die objective ſynthetiſche Einheit des Ich und Du; ſie beſteht aus dreyen, dem Ich, dem Du und der Liebe. Liebe iſt die Syntheſis ſelbſt in der Freundſchaft.

Sehnſucht aber iſt die objective ſynthetiſche Einheit des Du und der Schönheit.

Sollte nun irgend wo ein Principium anzutreffen ſeyn, welches lautete: Du = Schönheit, ſo haben wir die Sehnſucht in der Liebe und beide in der Freundſchaft. Wie nun? Iſt es nicht des Liebenden, daß er meint der Geliebte ſey der Schöne? Nicht?

Ich rede aber nicht nur von der Andacht eines Menſchen oder ſonſt einem liebenden Gefühl unter den Menſchen; denn die ſind nicht urſprünglich; ich rede von dem urſprünglichen, nämlich von der Vollendung.

Wer ein wenig die Metaphyſik kennt, der wird ſonach nicht läugnen können das eigentliche Ich = Ich, die wahre totale Indifferenz des ſubjectiven und objectiven und der eigentliche Satz des Bewußtſeyns ſey dieſes: Du = Schönheit, in welchem das Weſen der Welt beſteht. Denn in der Vollendung iſt das Ich der Eine und der Du das All, das Ganze aber die objective ſynthetiſche Einheit des Ein und All. Ihr begreift, daß der Eine der Liebende iſt und das All in der Sehnſucht beſteht, das Ganze aber iſt die Freundſchaft, in welcher das Wort, welches Fleiſch ward, die Welt erhält.

Nun werdet ihr mit einem male ganz verdrießlich und wendet Euch ſchmerzlich von mir, aber der Harms wendet ſich zu mir, nimmt ſeinen Krummſtab zur Hand, wirft ihn nach mir und ruft: Hochgebornes, Hochwohlgebornes und Hochwürdiges Conſiſtorium, ſeid ihr nicht die Gotthelfe, welche Gott beyſpringen ſollen in ſeiner Noth! ſeht dort der, den ich treffe, iſt ein Gotteslåſterer! O daß er nur ein Heide wåre! Er redet von Gott und ſeinen Heiligen auf eine uns ganz unanſtåndige Weiſe.

Ich aber laſſe ihn machen und wende mich nur zu Euch: O ihr Guten, wenn man ſich über die Liebe verzankt, ſo muß der Hunger (verzeiht, ich meine den Böſen) gar ſehr ſein Spiel dabey haben. Laſſen wir das, bis wir wieder ruhiger ſind! Reden wir von etwas anderem!

Wenn man nichts zu thun hat, ſo ſpielt man. Wir pflegen dann zu ſpinnen, — Ihr nicht gern.

Flachs hatten wir noch genug um den alten langen Faden fortzuſpinnen, ich ſagte ihr aber: reiße ihn ab und bringe die Blumen, daß wir ſie ordnen.

Ueber dem Ordnen meinte ſie: der Faden iſt die Metaphyſik der Blumenſchnur.

Dürr, dünn, feſt und biegſam nach den vier Momenten der Kategorientafel, antwortete ich, das iſt ſchon faſt zu viel für eine gute Metaphyſik.

„Weich iſt ſehnſuchtsvoller,“ warf ſie ein.

Bedenke, ſagte ich, daß manche Blumen auf ſehr hohen Bäumen wachſen, welche einen ſtarken Stamm haben.

Andere, erwiederte ſie, auf noch weit höheren Bergen.

Die Berge, ſagte ich, geben die ſchönſten Farben und das beſte Gewürz.

Abſchneiden müſſen wir die Blumen aber doch, antwortete ſie, denn wir können Stamm und Berg nicht mit einwinden.

Lang genug, ſagte ich, iſt der Faden, aber es muß ſonſt etwas fehlen. Ich gebe nach, ſchneide ſie nur ab.

Wir ſchienen dießmal einig und flochten mit dem Faden, welchen wir geſponnen hatten, die Blumen welche wir nicht geſponnen hatten, zuſammen.

Jetzt gehörten drey Dinge zur Schnur: erſtens Gedanken, nämlich ſehr zerpflückte, wie Roſenblätter oder Citate, alſo Hochſchulenwunder, zweytens eine gebende Phantaſie, und drittens eine empfangende.

Hier Freund, reiche ich dir die Schnur. Ihr wißt, es iſt ein Excurſus über den Text: „weich iſt ſehnſuchtsvoller!“ — eine Abhandlung über Herrſchaft und Klarheit der Gefühle und über die Irrſale der Metaphyſik.

Sehnſucht
und
eine Reiſe ans Ende der Welt.

Holde Cäcilie, du meine Lilie, Blume der Blumen! —

Iſt es nicht ſo: an dem Einen ewig Schönen hängt mit nie zu befriedigender Sehnſucht alles Erſchaffene und Jedes hat nur in der unendlichen Sehnſucht ſein Weſen und Daſeyn, ſeines Lebens Beginn, Dauer und Unverderblichkeit. Cäcilie, du meine Lilie — biſt ja eine Blume der ewigen Schönheit auch — laß mein ganzes Gefühl eine Thauperle der Sehnſucht in deinem Kelche ſeyn!

Morgen Cäciliens Geburtstag, dachte ich. Ich rief dem Mädchen. Maria trat freundlich herein.

Gute Marie, einen Korb mit den ſchönſten Blumen für Morgen! —

Ich weiß ſchon, erwiederte ſie lächelnd und entfernte ſich. Maria, dachte ich, vergißt ſich ſelbſt. Blume der Sehnſucht, kannſt du dich auch an fremder Sehnſucht aufrichten?

Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt
Glücklich allein iſt die Seele, die liebt!

Angelo trat herein. Er hörte mich noch und ſang mit der himmliſchen Stimme mir nach:

Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt,
Glücklich allein iſt die Seele, die liebt!

Eile, ſagte er, wir müſſen in die Geſellſchaft. Freylich, erwiederte ich, wie zierlich ſchon, wie die blonden Locken über die Schultern wallen, wie das Barett ſo fein ſteht und die Federn ſo abgemeſſen überfallen. Schade nur, daß du die ſchönen Falten des Mantels vor der Thüre entfalten und die Federn ſinken laſſen mußt, ſchade nur, daß Ida die Herrlichkeit doch nicht ſieht. — Ja, jetzt freylich, antwortete er, warum machſt du auch ſo lang.

Ich, erwiedere ich, ich muß auf Marien warten, Morgen iſt Cäciliens Geburtstag —

Das giebt ſich! Komm' nur! Cäcilie und Ida ſind ja beide dort. —

Heute Abend? —

Heute Abend! —

Ich war fertig. Maria brachte die Blumen; ich ſtellte den Korb ins Fenſter, Roſen, Lilien, das ſchönſte dem duftenden gepaart.

Unübertrefflich, liebe Marie, ſagte ich.

Sie trat ſehr vergnügt zurück, blickte im Hinausgehen nach Angelo und ſprach für ſich: O! der ſchöne Junge! — Das dachte ich auch. —

Wir giengen zur Geſellſchaft. Auf dem Wege begegnete uns Ida mit ihrer Mutter. Ich bot der Mutter den Arm, Angelo führte die Schöne hinauf. Wir legten Mantel und Barett ab. Ida meinte: jetzt da die Kopfbedeckung der Herren ſo ſchön ſey, ſolle man ſie auch im Zimmer dulden.

Wohl damit die Faſtnachtsnarren uns das ganze Jahr nicht aus den Augen kämen, erwiederte die Mutter.

Wir traten ein. Cäcilie bemerkte mich nicht. Man bot mir Thee. Aimez cet A ſtand mit einer Chiffer an der Taſſe. Ich nehme keinen Thee, antwortete ich, und dachte in mir: „die Taſſe hat gewiß Arnold ins Haus geſchenkt, ſieh dort ſpricht er mit Cäcilien. Ich weiß mir nichts elenderes als Porcellain; kann nicht verwelken und wenn's auch wollte; zerbricht's, ſo giebts nur Scherben.“ — Cäcilie verließ ihn, grüßte mich, ſagte: ſie kommen ſo ſpät; ich wartete — ich meine, ich hoffte — nein, ich will ſagen, laſſen ſie uns doch an das Clavier gehen.

Ich ſah' ihr ins Auge, bot ihr den Arm; wir ſetzten uns ans Clavier und ſpielten zuſammen. Unſere Töne gefielen der Geſellſchaft, weit mehr noch gefielen wir uns ſelbſt. Cäcilie zog endlich die Hand zurück. Ich phantaſirte immer wilder, dann aber auch immer ſehnſuchtsvoller und vergaß ganz, daß ich ſie auf dem Sitz eingeſperrt hielt. Ich phantaſirte leiſer in einen ihrer Geſänge hinein und wagte einen Blick nach ihrem Auge. Sie fing an zu ſingen und ich begleitete ſie phantaſirend. Ihr Geſang hob ſich höher und höher. Ich zog die Hand zurück. — Ich ſah einen Adler durch die Wolken ſteigen und immer gewaltiger gegen die Sonne fliegen. Unbedacht rief ich: „Meine Augen ſind zu ſchwach, ich kann ſo lang nicht in die Sonne ſehen.“ Aber ich war kein Adler, ſchwebte nicht über Wolken, ſondern ſaß hier unten am Clavier. Verwirrt ſprang ich auf, wagte keinen Blick ſeitwärts; nur die Lobeserhebungen der Geſellſchaft entzogen mich der erſten Verlegenheit; ich ſetzte mich in eine Ecke ins

Fenſter. Angelo ſetzte ſich neben mich und ſchlang ſeinen Arm um mich.

„Ach Lieber, ſagte ich, mit mir iſt es aus. Cäcilie ſieht mich nicht mehr an; Arnold erhält ſie.“ —

„Ach Lieber, entgegnete Angelo, ſieh doch dort durch die Leute die zwey großen blauen Augen, die uns ſuchen. Mich doch nicht?“ —

Ich wagte nicht aufzublicken. — „Sieh das Feuer der beiden ſchwarzen Augen dort, die ſuchen dich! ſagte ich. —

„Nun ja!“ antwortete er. Ida ſetzte ſich uns gegenüber ins Fenſter. Cäcilie eilte zu ihr, theilte ihren Sitz und ſchlang, wie ſie pflegt, den Arm um ihren Nacken. „Sieh doch,“ rief Angelo. — Ich wagte nicht aufzublicken.

Man gieng auseinander. Ich gieng mit Angelo allein zurück, überwältigt von ſchmerzlicher Sehnſucht. „Verlaß mich nicht, Angelo, bleib bey mir,“ — ſagt ich ihm; ich zog ihn zu mir hinauf.

Die Blumen ſtanden im Fenſter, wir rückten einen Tiſch daneben und tranken. „Wir müſſen fort von hier, rief ich aus, und jetzt gleich; wir müſſen reiſen. Gehſt du mit?“

Warum nicht? erwiederte Angelo, gleich Morgen früh aber und fort bis ans Ende der Welt.

„Ans Ende der Welt?“ fragte ich, wo iſt das Ende der Welt? „Haben wir es gefunden, ſo werden wir es wiſſen, entgegnete Angelo, „die Welt iſt rund, geh grade aus, ſo muß es ſich finden.“ —

Das ſchien mir damals klar. Wir ſchnürten unſer Reiſebündel und warfen es auf den Tiſch. Angelo ſtellte ſeinen weißen Stab mit der Eiſenſpitze und der Flöte daneben und wir legten uns ſchlafen.

Vor Sonnenaufgang waren wir im Felde. Angelo lief, wirbelte den weißen Stock in die Luſt und fing ihn wieder. Es hatte friſchen Schnee gelegt. Wie zur Jagd zog ein Jäger mit Hunden durchs Feld. Angelo trillerte ſo wunderhell in die Morgenluſt: Hey Juchhey, ich lobe mir die Jägerey! —

Deine Töne fliegen auf ins Morgenroth, ſagte ich, wie Raphaels Mutter Gottes mit dem Sohn auf dem Arm über die Engelköpfchen in den Engelbrey des Himmels.

Was du nicht ſiehſt, meinte Angelo, o das Wunder der ſchwarzen Augen, Raphaels Meiſterwerk, Krone der Sehnſucht! —

Was ſchwarze Augen; blaue Augen hat die Mutter Gottes, entgegne ich. —

Ich dachte an Müllers Kupferſtich, meinte Angelo. — Ich ſagte: auf dem ſah ich noch nie ein ſchwarzes Auge.

Angelo trillerte noch einmal: Hey Juchhey, ich lobe mir die Jägerey! Gutes Kind, wandte er ſich dann zu mir und zeigte nach der aufgehenden Sonne, du ſiehſt unter der Himmelskönigin die beiden Engel über die Tafel lehnen und himmelwärts blicken. Nicht wahr!

„Hell und ſchön und voller Sehnſucht, erwiederte ich. „Der links bin ich, der rechts biſt du,“ fuhr er fort; ich ſchaue in die ſchwarzen, du in die blauen Augen der Himmelskönigin.

Er that einen Sprung vorwärts, warf ſeinen Stock weit höher als zuvor, daß er gar manchmal umſchlug; ich bog auf die Seite, daß er mir das Auge nicht treffe; aber Angelo fing ihn, wie immer. Indem holen wir den Leipziger ein, der ſchon lange vor uns hinſtrich. „Ihr müßt gute Zeit haben, ſagte der Leipziger, daß ihr ſolche Spielerey unterwegs treibt; aber hindert nur den Nachbar nicht!"

Siehſt du nicht, wie ſchön wir angezogen ſind, entgegnete Angelo, mit Mantel und feinem Kragen und den Federn, und ſo luſtig iſt der Schnee aufgeſtreut über Höhen und Thal. Wir haben wohl weiter als ihr.

Nun, wohin geht die Reiſe? fragte jener.

Ans Ende der Welt? antwortete ich.

Ans Ende der Welt? da könnt ihr nicht hin, meinte der Leipziger, die Welt iſt mit Brettern vernagelt.

Ja, das wiſſen wir; drum eben ſuchen wir den Bretterzaun, entgegnete ich.

Jener aber: das hilft euch nichts, wenn ihr daran ſteht, daß euch die Naſen daran ſtoßen, ſo ſtoßen auch eben die Naſen daran; aber was wollt ihr nun? Drüber könnt ihr nicht, er iſt zu hoch! drunter durch; unmöglich! Darunter iſt nichts!

„Ja unſer Plan iſt gemacht, ſagte ich, Ich und der Angelo hier, ihr ſeht ihn, wir gehen bis in den nächſten Ort vor der Bretterwand; dort beym Schmidt, verſteht ihr wohl! kaufe ich, achtet wohl auf, ich kaufe die Axt und nehme ſie; dieſer aber, der Angelo hier, kauft Hammer, Zange und Meiſſel — Auch eine Raſpel, fiel Angelo ein, — Ja freylich, fuhr ich fort, damit nun gehen wir hin und hauen oder ſchneiden eine Thüre hinein, daß man durchſehen kann.“ — „Durchſehen? meinte der Leipziger, durchſehen, hinten iſt ja nichts? Was wollt ihr ſehen? —

Schlechte Sorge, meinte Angelo, wenn wir nur erſt am Ende der Welt ſind! Kehren wir zurück, ſo ſagen wir euch das weitere. Wo euch dann finden?

„Das iſt noch nicht richtig, entgegnete der Leipziger, Ich danke euch, ihr lauft gut, ſo friert man nicht. Ich habe nicht weit, aber ſehr eilig. Ich will nur den ſprechen dort vor uns, ihr ſeht ihn, den mit dem grünen Hut und der Meßſtange. O er iſt der ſchönſte der Menſchen, mein ganzes Leben hängt an ihm; mit ihm erwachte mir die Jugend; ich verlor ihn." —

Sehnſucht! rief ich dazwiſchen, lieber Angelo! und umarmte ihn. — „Kinder, ſagte jener, unauslöſchliche Sehnſucht, nur in ihr leben, weben und ſind wir und mit ihr in der ewigen Liebe! Eilt nur! Fünf Jahre ſchon gehe ich ihm nach und nun ſoll ich ihn erreichen, ergreifen!"

Der mit der Meßſtange wollte ſeitab biegen, ſchneller konnten wir nicht mehr, wir furchten ihn zu verlieren. Wie heißt er, rief Angelo. — Porphyrio, ſagte jener. — Halt, Porphyrio, halt! Er hörte nicht. — Angelo warf mit Gewalt ſeinen Stock die Straße lang, daß die Flöte im Winde klang. Jener blickte um und ſchmollte, aber er erkannte den Freund; vergaß uns, den Froſt und die Sonne, ſie ſanken ſich in die Arme. — „Aber mein Lieber, „ſagte endlich der Leipziger, „mich irrt etwas. Damit wir allein bleiben, laß uns erſt mit dieſen enden. — Dieſer ſchöne Junge heißt Angelo, die beiden reiſen ans Ende der Welt. Das leuchtet mir nicht ein.“ — Der mit der Meßſtange lachte hell auf, Ey Sapperment, rief er, die große Kunſt. Die Welt iſt kugelrund, auf der Welt iſt überall das Ende oder nirgends.“ — Nirgends, meine ich, ſagte Angelo, nirgends, wohl geſprochen, da wollen wir hin! — „Hin,“ erwiederte jener, indem er ſich zu mir wandte. „Hier liege eine Kugel auf meiner Hand rund um abgeſchloſſen, zieh den Finger darauf herum, wo iſt der Anfang, wo das Ende? Wo iſt der Anfang nicht, wo das Ende nicht? — Ich meine doch, ſagte ich, das Ende eines Dinges iſt das Aeußerſte deſſelben, oder wo das Ding aufhört — nicht wahr? — Ja! — Aber nun die Welt? —

Ach das iſt zu metaphyſiſch, ſagte der Leipziger, die Welt wißt ihr iſt mit Brettern vernagelt und da kann man nicht ans Ende.

Ach Lieber, erwiederte der mit der Meßſtange, jedem ſeinen Glauben! Aber die Bretterwand iſt jeder Gartenzaun, der noch keine Riſſe bekam. Da drüben ſtell dich dran, ſo haſt du das Ende —

Nein, Guter, meinte Angelo, dieß Ding iſt nicht das Aeußerſte oder wo ein Ding aufhört, denn ſieh nur hinuber, drüben geht das Feld weiter. —

Wenn du hinüber ſiehſt, entgegnet jener, ſo iſt es nicht das Ende; wenn du aber nicht hinüber ſiehſt, ſo iſt es das Ende. —

Ach ihr Wunderlichen, kommt mit, man muß da zuſehen, dann giebt es ſich, ſprach ich dazwiſchen. —

Laßt uns nur, wir haben keine Zeit, ſagten jene. Gut, recht gut, antwortete ich, ihr habt euch gefunden. Stillt nur eure Sehnſucht nicht. —

Nein, nein, ja nicht, rief der Leipziger. —

Doch ſagte Angelo, indem er ſeinen Stock wieder aufnahm, (er war ſehr weit geflogen,) ihr habt jetzt Zeit langſamer zu gehen; wir aber eilen, wenn wir wieder kommen, finden wir euch und dann ſollt ihr es ſchon erfahren.

Stopfen ſie noch eine Pfeiſe, wenns gefällt, ich rauche floreat Saxonia, er macht guten Rauch, den man auch im Winde ſpielen ſieht, erwiederte der mit der Meßſtange, auf dem Schild iſt die Welt kugelrund und Fortuna berührt ſie nur eben mit der Fußſohle.

Angelo entgegnete: dacht ichs doch; ſehen Sie! Wären wir am Ende der Welt, ſo könnten wir vielleicht der Fortuna grade unter die Fußſohlen ſehen! Wir danken indeſſen, wir rauchen nicht. Ich habe immer mit dem Stock ein wenig zu thun und mein Freund hier, den ihr kennt, mit dem Mantelkragen.

Wir liefen hin, Angelo ließ die Flöte weit durch die Flur ſchallen. Das war ſchon unter Dornburg. Wir liefen nach Jena hinein in die Sonne. Sie ſcheint am Markt. Abends ſangen die Burſchen vielſtimmig kräftige Lieder. Menſchenkraft iſt doch nur Sehnſucht, die höchſte die klarſte. Dann ſchrieen auch etliche Verderber dazwiſchen, damit man den Takt halten lerne. Am andern Tage gingen wir an den Häuſern hin. Der meſſingene Thürklopfer mahnte uns an das Aepfelweib; wir gingen hinein, hinten an die Gatterthür zum Garten. Im Garten war Geſellſchaft. Die Sonne ſchien ſchön; Weiber und Kinder ſaßen; zwey Herren gingen davor auf und ab, der Eine ſchien von der Sehnſucht, der andere von der Reiſe bis ans Ende der Welt zu ſprechen. Wir traten hinein, machten unſre Verbeugung gegen die Frauen; ein Junge lief mir gegen die Federn am Barett. Otto, rief ſtrafend eine Frau. „Das ſind ja Burſchen,“ erwiederte der Junge, aber die Herren vertraten ihm den Weg. Verlegen ſagte ich: wir ſind zwey Reiſende. Die Herren Profeſſoren griffen an die Taſchen. Wir griffen jeder einem an die Hand; „bemühen Sie ſich ja nicht,“ ſagten wir, wir verfehlten nur den Weg und bitten um Auskunft, wo geht es hier gegen das Ende der Welt? — Der, den ich anhielt, war ebenderſelbe, welcher vorhin von dieſer Reiſe zu ſprechen ſchien. Er antwortete: „Meine Herren, es hat friſchen Schnee gelegt, Sie konnten nicht beſſer kommen. Ich könnte Sie hier die Treppe hinauf führen, aber da hätten Sie einen gewaltigen Sprung hinunter. Kommt lieber (er wurde ſchon vertraulicher) hier heran. Da über die Planke in den Nachbarsgarten, es iſt meiner, dann links über die Mauer und durch den Graben, hat keine Schwierigkeit; dann ſeyd ihr am Graben.“ — O! wenn wir nur erſt am Graben ſind, meinte Angelo. — Aber, fuhr der Profeſſor fort, bedenkt den Hausberg und die Kunizburg, unten um die Ruine herum, und dann rechts hinauf.

Wir dankten ſchön, grüßten die Frauen, ſprangen über die Planken, über die Mauer; Weiber von oben zankten, das gehe nicht, aber der Profeſſor hatte recht, wir waren am Graben. Angelo kannte das, führte mich nach Ziegenhayn hinten an den Fuchsthurm hinauf, blies die Flöte und lief auf den Grath des Berges, rechts und links in die Schneegegend hinabblickend, vor an die Weinbergsſtange, die vom vorigen Herbſt ſtehen geblieben war, und hinunter, daß ich ihm kaum folgen konnte. Unten wandte er ſich um: „wir müſſen ja noch auf die Kuniz!“ — Sehr wohl, ſagte ich. — Wir lieſen hin über die Wieſen an die Felſen hinan. Das Gemäuer ſtand lockend oben. Rechts herum, das iſt ein ſteiler Weg. Wir glitſchten oft mehr abwärts, als wir uns aufwärts wanden. Die Flöte war verſtummt. „Warte doch,“ rief Angelo verſtimmt und hing an Sträuchen ohne Boden unter ſich. Ich nahm ihm die Flöte ab und half ihm. Wir kamen gegen oben. Siehſt du, die Welt hört auf, rief er, wenn du die Luft nicht mitrechnen willſt, dort grenzt der Boden an das Nichts. Wir kamen hinauf; lieſen vor ans Gemäuer, ſtiegen in die zwey Fenſter; die ſinkende Sonne glänzte golden herüber durch die Nebel. Wir ſchwangen uns ans Ende der Mauer, links lehnte ich an der Mauer, rechts war nichts als Nebel ringsum im letzten Sonnenglanz. Angelo hielt mich umſchloſſen: Hier iſt's wie Weltende, ſagte er. — Und Sehnſucht nach wie vor, entgegnete ich. — Ida, ſagte er leiſe; Cäcilie, ich; ich fühlte ſeine Thränen. Komm fort, rief ich ihm zu, wir ſtürzten kühn hinunter, gingen unten im Dorf in das Wirthshaus ins Oberſtübchen und harrten der kommenden Sonne.

Den andern Morgen ſchien die Sonne freundlich, ſchmeichelte Frühling und thaute. Wir ließen fort durch das Rauhthal, durch Weimar der Straße nach. Wir bekamen den Thüringer Wald zur Linken und die weiße Spitze des Inſelbergs. Wären wir da oben, meinte Angelo. Hinterm Berge wohnen auch noch gute Leute, ſagte ich, aber wir wollen ja auf die Wartburg. Nun gut, erwiederte er. Wir fanden dort freundliche Leute. Wir gingen hinauf, ließen uns von allerley Herzogen und Rüſtzeug, von Luther, Feſten und Gefängniſſen viel vorerzählen, indem wir durch die Burg zogen. Angelo ging voraus und blies unabläſſig die Flöte. War ich wohl Papageno? Tamina konnt' ich doch nicht ſeyn.

Wir ſtiegen hinten den Thurm hinan. Die Luft war mild, die Sonne hell. Wir waren nicht allein, Männer, Weiber und Kinder waren mit uns. Wir tranken und ſcherzten. Angelo hatte die Flöte endlich weggelegt. „Du bläſt nicht immer," ſagte ich ihm. — „Jetzt nicht," erwiederte er, ſchlug einen Kork gut auf die leere Flaſche, ſchwang ſie in der Rechten, warf ſie hinunter in Ritter Jürges Grund und ſang, daß es in die Berge ſchallte, in ſeiner Weiſe:

Himmelhoch jauchzend zum Tode betrübt
Glücklich allein iſt die Seele, die liebt.

Das Comma vor „die“ hat gefehlt, ſagte der Conrector, und bewies es. Ich ſinge ſo! entgegnete Angelo. Thue es nur, meinten einige; es waren auch Mädchen dabey, einer war Ida ſogar bekannt. Mit glänzenden Augen ſah' Angelo um ſich: „Ihr ſeyd liebe Leute, ſagte er, aber manches iſt uns noch nicht klar, wir müſſen weiter.“— Kann nicht anders ſeyn, verſicherte ich. Mein Nachbar ein Magnetiſeur meinte: „Sie ſehen es, können Sie es leugnen, es giebt Leute, die wenig oder nichts ſagen und doch allgemein gefallen. Bedenken Sie es und urtheilen Sie weniger hart.“ — „Weich ſcheint ſehnſuchtsvoller,“ meinte ich. — „Iſts freylich nicht immer,“ ſagte der Magnetiſeur. Kommt! rief Angelo; unten wandten wir nach der hohen Sonne hinauf und zogen unſere Straße. An der hohen Sonne rennt uns ein Junge an mit einer Flaſche in der Hand. „Sie ſind die Herren, die da droben auf der Wartburg ſangen und die Flaſche fallen ließen.“ „Verflucht höflich, du Schlingel, mit dem Sie; haſt du nicht beſſer reden gelernt," fuhr ihn Angelo an. — „Ey ſo ein ſchöner Herr und ſo grob, erwiederte der Junge, ich wollte dir nur die Flaſche wieder bringen; ganz iſt ſie noch!" — Dacht' ichs doch, ſagte Angelo, wir kommen ans Ende der Welt und zu Ida zurück. — „Wahrſager!" erwiedere ich. — „Nun du Grober freuts dich? was giebſt du mir dagegen?" ſagte der Junge. — Geld willſt du nicht, meinte Angelo, alſo einen ſchönen Dank. — „Nun warum kein Geld?" — „Was weißt du! Wirſt doch deinem Mädchen kein Geld ſchenken?"— Ich? Nein. — „Nun, was willſt du mit den Geld anfangen, wenn du es haſt?" — Ich weiß ja nicht, was Du mir giebſt, ob ich ein Band oder ein Mützenfleck dafür kaufen kann; Morgen iſt Markt in Eiſenach. Es iſt für meine Schweſter; ihr Liebhaber hat nichts." — Angelo gab ihm einen Ring. — „Nein Herr, das geht nicht, das glaubt mein Vater nicht." — Dir nicht, Junge? —

Jetzt ſahe ich erſt, wie wunderſchön er war. — „So müſſen wir mit dir gehen,“ ſagte Angelo. — „Ja kommt, wenn ihr wollt!“ — Er gab Angelo die rechte, mir die Linke und zog uns hinunter durch dick und dünn. Unten kam uns ein wunderſchönes Mädchen entgegen und ſchleppte Holz. Friedrich, rief ſie, der Förſter will uns anzeigen. — Der Junge riß ſich von uns los, biß die Zähne auf einander. — „Ey ſo laß dich gerben, wenn den Vater nur nicht friert,“ ſchrie er, indem aber nahm er ihr das Holz ab, warf es hin, ſchlang ſie in die Arme und ſagte ſanft: „Nicht doch, dich nicht; ich bin es ja und jetzt halt dein Maul.“ Der Förſter kam. Der Junge rief ihm entgegen: ich bins nicht, dieſe da war es.“ — Nein, ſagte der Förſter, du biſt's. — „Nun gut, ich bin der Friedrich!“ — „Jetzt gehe nur hin, antwortete der Förſter, ich will dich ſchon finden.“ — „Siehſt du, ſagte dann der Junge zu Angelo, und faßte ihm die Hand, hätte ich nicht gelogen, ſo hätte ers nicht geglaubt." — Er reichte der Schweſter den Ring: „da, Minchen, ſieh den ſchönen Ring, der Herr giebt ihn mir." — Ach geh, antwortete Minchen verlegen. — „Nimm ihn," ſagte er ſo gut, daß niemand hätte widerſtehen können. Sie nahm ihn und ließ ſich nicht wieder ſehen. — Ich fragte: um wieviel ſtraft man dich. „Ach wir nehmen kein Holz, ſagte er, außer, daß der Vater nicht friert. Was kann es helfen, mögen ſie mich ſchlagen; ich ſchlage die Arm über einander und ſage in mir: der Vater hat doch nicht gefroren." — Ich faßte ihn feſt und küßte ihn. — „Laß mich," ſagte er, „hier iſt unſer Haus."

Wir ließen uns von ihm bewirthen und zogen dann weiter. Wir liefen die Straße nach Süden. Unfern Hanau ſteht ein Wirthshaus an der Straße; wir kamen des Morgens vorbey, die Sonne ſchien freundlich der ſchönen Jungfer unter der Thür ins Geſicht. Angelo war ſchon vorbey geeilt, als er ſich wieder umwandte und rief:

„Ey welch ein ſchönes Kind. Laß uns da eintreten.“ An der Thür fragt das Mädchen, was unſer Verlangen ſey. Ich antwortete: wir haben da noch etliche Batzen in der Hand und ein freundlich Geſicht dazu, dafür giebt uns ein ſo ſchönes Kind wol ein Glas Wein oder etliche. — „Ey warum denn nicht; ihr ſeyd ein Paar ſchöne Jungen,“ ſagte ſie. — Wir gingen hinein, ſie ſetzte uns klaren Wein auf den Tiſch und ſich auf den dreybeinigen Schemmel zwiſchen uns; ſchlug den Arm um die Lehne und ſah mit noch weit klareren Aeuglein zwiſchen uns durch.

„Was ihr für ſchöne Locken habt, ſagte ſie zu Angelo, ihr ſeid gewiß ein Haarkräusler.“

„Ja, in gereinigten Deutſch nennt man mich ſo, ſonſt ein Friſeur. Ich wandere darauf, ſuche mir ſchöne Haare und nehme ſie mit auf meinen Kopf; habe ich genug ſo denke ich mich in Paris niederzulaſſen und groß Aufſehen zu erregen, dort bringt das Haarkräuſeln noch etwas ein.“

„Das glaube ich; möchte doch eure Kundſchaft ſehen. Sie muß ſchön geſchrieben ſeyn, auch wüßte ich dann euren Namen.“

„Ja nun, ſie iſt mir nicht gleich zur Hand, Angelo heiße ich, ſagte er und mit einem geſchickten Griff löſte er ihr Haar vom Kamm, daß die Locken ihr halb über die Stuhllehne hinaus, halb in den Schoos wallten. Sie hatte gar ſchöne blonde Locken, trotz Angelo.

„Jetzt, Angelo, ordne mir das Haar wieder, wenn du es kannſt.“

„Warum das nicht, wenn du mir einen Kuß gibſt und mir deinen Namen ſagſt.“

„Nur nicht albern! Mathilde heiße ich und jetzt ordne mir die Haare wieder.“

„Nicht gleich ſo böſe, entgegnete Angelo, ich komme ja ſchon.“ Er fing an ihr das Haar wieder zu binden und zu flechten: er weiß ſo mancherley. — Ueber der Arbeit ſagte er ihr: „ein vornehmer Name.“

„Gefällt er Euch?

„Das wollt' ich meinen. Ihr ſeyd wohl die Wirthstochter?“ „Was wollt' ich die Wirthstochter ſeyn, des Beckers Tochter von Gernsbach bin ich.“

„Alſo in Gernsbach gibt es auch einen Becker und der hat Töchter?

„Ja! zwey hat er, ich bin die älteſte. Meine Schweſter heißt in Gernsbach nur die ſchöne Beckerstochter; Brüder habe ich nicht?“

„Aber doch einen Liebhaber?“

„Ich nicht, aber meine Schweſter, die wohl! Nun, wie kommſt du aber hierher?“

„Der Wirth iſt mein Onkel, aber rauſe mich nicht.“

„Ja du willſt Vatersbruder ſagen, das irrte mich.“

„Nun ſchon gut mein Vatersbruder; ja ſo muſt du flechten, hübſch ſanft, du muſt ſchon lang haarkräuſeln gelernt haben.“

„Ey warum nicht? Aber wie kommſt du denn hierher? zu Hauſe iſts doch beſſer.“

Sie ſeufzte und ſagte: „ja gewiß und gar in ſo einem Wirthshaus. Aber, wenn ihr mich nicht verrathen wollt, das war es eben. Meine Schweſter, die wollte des Burgemeiſters Hannes gern. Ihr ſeid ja in Gernsbach bekannt?“

„Wer wird das nicht ſeyn, da ſteht ja die ſchöne Burg des Prinzen gerade darüber, von welcher man ſo luſtig über das Murgthal nach Herrenalp hinüber ſchaut.“

„Ich ſehe ſchon, ihr wißts genau. Nun wollte mein Onkel“ — ey du mußt nicht immer raufen — Vatersbruder wollt' ich ſagen, 'gern eine von uns ins Haus haben und die Jüngſte wollten die Eltern lieber geben, weil ich doch das Haus ſchon mehr verſtand. Hier ſind ſonſt Leute genug.

„Ich habe noch niemand geſehen.“

„Ja ihr ſeid auch frühe Leute. Hättet mich auch nicht geſehen, aber jetzt denke ich alle Morgen und Abend, der Hannes ſoll kommen.“

„Nun wie ging es.“

„Ja ſo! Wir zwey Schweſtern dachten, ſo muß die vom Hannes weg und von den Eltern auch; wir weinten zuſammen und da ſagte ich ihr: ich wolle gehen, ich wollte es ſchon mit der Mutter machen. Und ſo hab ichs gemacht; die Muhme hier iſt auch ſehr gut! Aber was half es. Der Burgemeiſter will und will nicht, daß der Hannes die Ottilie, ſo heißt meine Schweſter, haben ſoll. Da iſt der Hannes verdrießlich geworden und auf und davon gegangen und war mit den Preußen draußen in Rußland. Aber jetzt kommt er wieder. Nicht wahr, das ſeht ihr mir an?“

Ich ſagte: Ja ja deine Augen ſagten vorhin ſo etwas, jetzt verſtehe ichs genau.

„Der Krauſe iſt ſo ſtill, ſagte ſie zu Angelo,

„aber er giebt doch Achtung.“ — Ja der hat gut ſtille ſeyn, er reiſt ans Ende der Welt. —

„Nun das muß ein großes Geſchäft ſeyn,“ ſie maaß mich mit den Augen und ich ließ mir es gern gefallen. —

Jetzt ſoll alſo die Ottilie den Hannes haben, fragte Angelo, da war es doch gut, daß du zur Muhme gingſt. —

„Die Ottilie den Hannes, nein ſo gut iſts nicht. Er muß noch Geld hinüber zahlen, ehe er drüben bleiben kann; das haben wir nicht und der Vater gibts ihm nicht. Auch will der Vater immer noch nichts von der Ottilie wiſſen. Weiß Gott, wie das werden ſoll!

Wie viel Geld dann?

„Zehn Carolin fehlen noch.“

Ich zählte dieſe auf den Tiſch, (auf dieſer Reiſe hatte ich immer Geld übrig, was ſonſt meine Sache nicht leicht iſt.) Sie fragte: Was machſt du da?“

Ach ſagte ich, der Angelo macht ſo lang mit deinen Haaren, ſo wollte ich einſtweilen den Wein bezahlen; nun ſprichſt du von Zehn Carolin und da habe ich von ungefähr die auf den Tiſch gezählt.

„Du weißt ja gar noch nicht; ob der Wein nicht noch mehr koſtet.“

Je nun, ſo thue ichs noch dazu. Aber, wenn ich recht verſtand, der Hannes, ich kenne ihn, kann ja wol die zehn Carolin brauchen. Willſt du ihn von mir grüßen und ſie ihm geben, wenn er kommt?

Sie ſprang auf, weinte überlaut und rief: „Nein, damit müßt ihr keinen Spaß treiben!“

Was Spaß, ſagte Angelo, nur noch einen Augenblick, ich bin ja noch nicht fertig, (indem ordnete er ihr Haar zu Ende), wir ſpaßen nicht, willſt du das Geld nicht für den Hannes aufheben?

„Aber mein Gott! Nun wie heißt denn du?“ —

Der Angelo hier iſt mein Freund.

„Angelo's Freund und weiter nichts ſoll ich ſagen?“

Ach das iſt ſchon viel, das iſt genug. —

„Schon viel,“ wiederholte ſie und ſah mich mit großen Thränen an.

Der Krauſe mag die blauen Augen ſo gern, ich die ſchwarzen, ſagte Angelo, nicht wahr Mathilde, deine ſind blau? Gieb ihm einen Kuß.

Mathilde erwiederte: Und der Hannes hat ſo ſchöne ſchwarze wie du. Sie küßte mich. — Angelo nahm Stock und Barett.

„Und nun wollt' ihr nur ſo wieder gehen?“ —

In friſcher Luft iſt's gut, wir haben viel zu thun.

„Aber nicht mehr Haare zu kräuſeln.“ — Sie trat vor den Spiegel, die Locken ſtanden ihr ſchön; aber ſie zierte ſich jetzt ein ganz klein wenig. Wir gingen.

„Mach, daß wir nach Gernsbach kommen, ſagte Angelo, lief nach ſeiner Art und blies die

Flöte, daß es ſchallte. Wir liefen quer über durch den Odenwald. Der Angelo ſchwang ſeinen weißen Stab über den Melibocus und über das Steinmeer; bey den Harniſchen des Grafen von Erbach waren wir auch, und gingen durch Heidelberg. Der Angelo fing wieder einmal entſetzlich an zu laufen. Es begegnete uns viel Vieh nach Bruchſal auf den Viehmarkt; Angelo mußte den Stab ſtille halten, weil die Ochſen von dem Schwenken wild wurden. Endlich ſahen wir auch einen jungen Mann, der einige Ochſen trieb, einen wunderſchönen Jungen. Angelo bläſt ihm ein Paar Töne auf der Flöte an die Ohren, und ſagt: Was iſt's? wollt ihr mit euren Ochſen weiter als wir? —

„Schwerlich, ihr ſcheint Bürſtenbinder zu ſeyn.“

„Weiß ſchon, ſagte Angelo, man hält die für die beſten Läufer.“

„Ihr lauft aber auch ganz entſetzlich, wo ihr nur den Athen zu kaufen bekommt.“

Den haben wir umſonſt, höre nur:

Sehnſuchtsvoll, ſorgenfrey
Hey Juchhey!
Kaufſt du Sehnſucht wohl um Sorgen,
Will dir hundert Thaler borgen
Hey Juchhey!

„Ihr ſeyd wunderliche Leute, dachte ich doch in meinem Leben daran nicht. Sorgen ſoviel ihr wollt, nur Sehnſucht dazu, und ich brauche euer Geld nicht!“ — Er trieb die Ochſen an. —

Angelo meinte; die Bruchſaler Ochſentreiber ſeyen große Philoſophen.

„Mein, ſagte der ſchöne Junge, wo wollt ihr denn hin? Auf dem Bruchſaler Viehmarkt werdet ihr für Sorgen nicht viel kaufen, und Sehnſucht bieten die Leute nicht feil; als ob aber das Geld bey Euch zum Ausleihen liegen bliebe, darnach ſeht ihr mir nicht aus.“

Angelo ſagte: Wir brauchen freylich viel und haben noch weit.

„Drum lauft ihr ſo, wohin geht es? Doch zu den Türken aufs Schloß?"

Nicht doch! Ans Ende der Welt.

„Das muß weit ſeyn, aber ſagt mir, ihr mit eurer Sehnſucht, da kommt ihr nicht hin. Die Welt iſt mit Brettern vernagelt."

Das wiſſen wir!

„Nun da könnt' ihr ja nicht durch."

Das wird euch mein Freund gleich klar machen.— Ich fing an zu erzählen von der Schmiede in dem letzten Ort vor der Bretterwand und von meinem Beil, — aber ſeine Ochſen fuhren auseinander, der Hund bellte dazwiſchen. „Laßt mich in Frieden, ſagte er, lauft zu, ihr haltet mich nur auf, dann ſind die Juden fort und ich bleibe mit meinen Ochſen ſtehen und bekomme kein Geld."

Du willſt ja keins!

„Ich kein Geld! —

Ach, ſagte Angelo, die Leute, die Geld wollen, ſehe ich nie, und dich ſahe ich doch von ferne.

„Biſt du ein Narr?“

Grob biſt du! Aber ſage, die Juden betrügen dich doch, was willſt du dich betrügen laſſen. —

„Ja wenn ich auch etwas weniger bekomme. Geld muß ich haben.“

Je warum nicht gar! Nicht wahr auf Oſtern, Burſche, Sorgen und Sehnſucht! Nun ſie ſoll hoch leben. —

„Die Clara meint ihr? Kennt ihr mich denn?“ —

Warum das nicht, du biſt ja der Clara ihr Bräutigam und nach Oſtern ſoll die Hochzeit ſeyn. —

Nein, das ſage ich; wir müſſen ein Glas zuſammen trinken, mir die Hand darauf, ſchlag ein! — Angelo ſchlug ein und fragte: aber wo bleibſt du denn in Bruchſal? — „Da im Ochſen, den Türken gegen über, es wird euch zu ſchlecht ſeyn?“ — Geh Bruder, wenn es euch gut genug iſt, wir ſind nicht verwöhnt. Nicht wahr Krauskopf? — Leider nicht, ſagte ich, der Bräutigam iſt freylich vornehmer im Reiche der Sehnſucht als der Freyer. — Wir warten, „ſagte Angelo und ſchwang den Stab in die Luft. — „Adies“ jener.

In Bruchſal gab er ſeine Ochſen für ein Spottgeld hin; wir ſaßen zwiſchen Käufern und Verkäufer und tranken mit ihnen der Sehnſucht lebe hoch. Dann blieben wir in der Ecke allein, geriethen ins philoſophiren über die Sehnſucht und das Ende der Welt und vergaßen das Schloß darüber. Endlich ſagte ich noch, es war ſchon faſt dunkel: wir müſſen ja weiter und doch erſt das Schloß und die Türken ſehen. Wir gingen hinüber.

Das Schloß war ganz verwandelt. Die dunkeln Alleen waren dem Garten genommen und es war angelegt herrlich, wie ich nie einen ſah.

Ein Kreis von himmelhohen gradaufgeſchoſſenen Tulipanenbäumen ſtand in der Mitte in voller Blüthe. Dahinter liefen weite Bogen von Lattenwerk umher ganz überhängt mit der Blüthenfülle von Lianen und Paſſifloren. Dieſe ſchloſſen in der Mitte grade vor dem Kreis der Tulipanenbäume in ein ganz umhangnes Blüthenzelt zuſammen unter welchem in marmernen Becken das Bad der Fürſtin verborgen war. Zwiſchen dem Kreis der Bäume und dem Geländer wetteiferten Jaſmin, Akazien, Traubenkirſchen, Goldregen und Lilla um die größere Fülle der Blüthen. Vorn aber lagen Blumenſtücke. Dort blühten Lilien, die ſonſt nirgends ſtehen, auf zwey kleinen Hügeln neigten ſich gegen einander die purpurrothe und die himmelblaue Lilie auf hohem Stengel; unter der blauen war der Hügel mit einem Raſen von Muſkathyacinthen überzogen, unter der rothen dufteten Tuberoſen in Menge.

Es ward dunkel. Der Mond trat hervor. Sulamith tritt aus der Thüre des Schloſſes unter die Blumen; ſehnſuchtsvoll mit klagenden Tönen zieht ſie durch den Garten: ſagt mirs ihr

Wächter, wo iſt der, den meine Seele liebt, der unter den Roſen weidet. Euch Blüthen alle läßt der Mond in Sehnſucht glänzen, und ihr fühlt ſeinen ſtrahlenden Blick. Sehe ich ihn nimmer, den meine Seele liebt? Sie trat zwiſchen die Lilien, der Duft der grünen Liebestrauben zog ſie an ſich; ſie ſinkt nieder an die Muskathyacinthen und zwiſchen die Tuberoſen. Abulhaſſan, ruft ſie mit gepreßter Bruſt, Abulhaſſan! Feſter umklammert mir Sehnſucht die Bruſt, als das Rubinenſchloß am Gürtel der Fürſtin, aber auch glänzender. Sie zieht durch den Garten, trift an die Bäder der Fürſtin; ſie kann dem Reiz nicht widerſtehen, ſie läßt den Strom der wohlriechenden Waſſer ſich ergießen, wirft ihr Gewand von ſich, und taucht in das Bad der Fürſtin. Ihre Geſpielinnen ſtürzen aus dem Schloß: wehe Sulamith iſt in das Bad der Fürſtin geſtiegen; Mond verdunkele dich; ſtrafender Wächter, wo weilſt du! Abulhaſſan iſt der Wächter, riefen ſie. Abulhaſſan kam mit den Wächtern; Sulamith warf triefend ihr Gewand um, aber die Sohlen hatte ſie vergeſſen, die Nachtkühle feuchtete ihren zarten Fuß und die bunten Kieſel des Wegs verletzten ihn. Ihre Geſpielinnen zogen ſie hervor nach dem Schloſſe. „Abulhaſſan, wie kannſt du das mir thun, rief ich dir nicht, und du hörteſt nicht?“— „Sulamith, rief jener, wie kannſt du dich vergeſſen in das Bad der Fürſtin zu ſteigen?“ Sie führten die weinende Sulamith in den Kerker; Abulhaſſan entfernte ſich. Wer weinte mehr: Sulamith oder Abulhaſſan, wem floſſen die Thränen bitterer? Aber des irdenen Geſchirrs zerſchlagene Scherbe glänzt noch ſchön, wenn die Wellen des Baches über ſie ſpielen.

Wir eilten weiter. Der Regen fiel in Strömen. Durchnäßt liefen wir durch das Thor von Ettlingen. Der Thorſchreiber ruft uns nach: wohin ihr naſſen Burſchen? Zeigt mir erſt eure Kundſchaft. — Wir ſind freylich Kundſchafter, ſage ich, aber wir haben die Kundſchaft noch nicht, wir gehen darnach, nämlich nach dem Ende der Welt. — Was Ende der Welt, kauft Euch drüben beym Buchbinder, (er hatte den Stilling geleſen,) den grauen Mann oder die Siegesgeſchichte, oder das Heimweh, dafür brauchts nicht, ſo naß zu werden. Zeigt mir eure Päſſe. Aber Angelo hatte neben dem Buchbinder einen Kramladen gewahrt, da lief er hin, kaufte eine ſchöne Tabacksdoſe und Spaniol hinein. Als er wieder kam, bot er dem Mann eine Prieſe. — Das iſt vornehmer, erwiederte jener dankend. — Wir ſchnupfen nicht, erwiederte Angelo, behaltet die Doſe. — Er hatte ſie, und wir gingen zwiſchen ſeiner natürlichen Höflichkeit und amtlichen Grobheit mitten durch in die Stadt hinein und weiter. Wir kamen bald nach Mückenſturm, welches von der Menge Fliegen, die dort unvertilgbar hauſen, ſeinen Namen hat. Am Wirthshauſe hielt ein Wagen, die Leute wollten nicht ausſteigen, ſondern bemühten ſich, darin Honig zu eſſen, aber die Fliegen hatten ſich alle zu ihnen ins Trockne geflüchtet, und ſie konnten nicht, ohne die Fliegen mit zu eſſen. Ich ſah hinein, und ſagte ihnen, entweder macht die Büchſe zu oder eßt die Fliegen mit. Der hät recht, ſagte die eine, und machte die Büchſe zu. Ihr habt nicht die wahre Sehnſucht nach Honig, erwiederte ich, ſonſt würdet ihr die Fliegen miteſſen. — Nach Honig, ſagte die andere, wir aßen doch wohl ſonſt ſchon die Fliegen mit. — Ihr ſcheint ſüßeres zu wiſſen, als den Honig, antwortete ich. — Ja wohl, entgegnete ſie. — Gern möchte ich mich mit Euch darüber beſprechen, aber man wird zu naß.

Angelo war ſchon drin in der Wirthsſtube und ſchlug mit einer großen Klappe Fliegen todt. Niemand war ſonſt da, wir hingen unſere Oberkleider an den Ofen. Endlich trat ein wunderſchönes Mädchen ein. Angelo grüßte ſie: verzeiht, daß wir uns trocknen, wir waren allzu naß, und ſahen Niemand als dort hinter dem Ofen auf den Großvaterſtühlen den Großonkel und die Großtante, die ging ich an und ſie ſagten nichts darwider. — „Ihr irrt, ſagte das Mädchen, auf dem einen Stuhl, das iſt der Kater und auf dem anderen der Mops der Tante.“ — Verzeiht, ich ſehe in ſolchen Dingen nicht gut; der Kater und der Mops, wie ihr ſie zu nennen beliebt, haben die behagliche Ruhe des guten Alters, dabey aber eine etwas mürriſche Gemüthsart unter ſich ſowol als gegen andere. — Ja, antwortete das Mädchen, Onkel und Tante waren wohl auch ſo, ſie haben manches liebe Jahr gegen einander über geſeſſen und immer ein wenig gegen einander, auch mit uns geknurrt. Als der Onkel ſtarb, rief die Tante den Kater neben ſich. Aber ſie machte es nicht lang, ſie ſehnte ſich gleich nach des Onkels Ende und folgte ihm bald nach. Nachher legte ſich der Mops an ihre Stelle. — „Wo Sehnſucht iſt, iſt Liebe,“

ſagte Angelo. — Das Mädchen weinte ſehr. — Was iſts? Wie heißt du? — „Gertrud.“ — Gertrud, das ſteht ſchön, das röth und ſchwarze Mieder mit den ſilbernen Kettlein und alle Regenbogenfarben um den Rock. Aber höre einmal, das tragen ja ſonſt die Mädchen in Mückenſturm ſo nicht. — „Ach nein, aber der Caſpar, der mochte das ſo gern, er iſt aus dem Schwarzwald.“ — Und nach dem Caſpar ſehnſt du dich ſo, nicht wahr? der muß ein ſchöner Junge ſeyn! — „Ach, die Augen ſollſt du nur ſehen, er iſt ein Kohlenbrennerbube, ſchwarz ſind ſie, wie friſch gebrannte Kohle und dann doch feurig, wie die glühenden; ſeh dort deinen Freund an, gerade ſolche Augen hat er.“ — Das ſind ſchöne Augen, erwiederte Angelo, und mit denen geht es nicht gut. — „Ach, was wollte es gehen! Ich ſage es ja, es iſt ein Kohlenbrennerbube; hier in der Nähe hat er lang gearbeitet und dem Onkel, er iſt Schmidt, brachte er ſtets die Kohlen, und da wollte ich ihm gern, aber die Mutter wollte nicht und der Onkel Schmidt auch nicht. Nun ſie haben auch recht, wo wollte ich mit dem armen Burſchen hin. Aber das thut doch weh." — Ja es wäre beſſer, ihr hättet ihn nie geſehen. — „Mein ſagt doch das nicht. Iſts nicht beſſer ſich in Sehnſucht die Augen ausweinen, als ohne Liebe lachen." — Mein Freund da meint das auch ſo. Indeſſen Gertrud hat ihre Augen noch und ſieht den Kaspar noch immer gern. — „Ach ſehen! Als er fühlte, daß es nicht ſeyn könnte, ging er weg, wieder nach Hauſe und brennt dort Kohlen." — Wo brennt er denn die, mein Freund möchte ihn wohl kennen lernen. — Gertrud lachte, „den Kohlenbrennerbuben! Wer ſeyd ihr denn?" — Ich bin der Angelo und der iſt mein Freund. — „So, du haſt einen Freund?" — Ja freylich, und mit dem wollte ich zum Kaspar gehen. — Gertrud meinte, „ſpaßt doch nicht ſo, über der Hölle iſts wo, da brennt er die Kohlen," Weiß ſchon, ſagte Angelo, bey Freyburg links ins Gebirge dem Fluß nach, da kommt man zur Hölle. — „Ach, wenn er unter dem armen Volke nur nicht ſchlecht wird. Ich weine oft darum; neulich brachten ſie einen Kohlenbrennerbuben, der hatte geſtohlen. Kaspar hat auch nichts!" — Ich verlaßt Euch auf mich, meinte Angelo, Vier iſt viel: zwey ſchwarze Augen, ein Herz und ein Liebchen; ich weiß Leute, die mit weniger vorlieb nehmen. — „Ach aber gar kein Geld!" — Mein, das [illegible] ihr ja und noch ein Haus dazu. — „Ja, wenn das die Leute glaubten!" —

Nicht wahr die Leute ſagen, auf porcellainenen Taſſen blühen die Blumen weit ſchöner, als im Garten. — „Mit deinen porcellainenen Taſſen," entgegnete ich. — Je nun, ſagte er, Gertrud ich grüße ihn von Euch! Doch ich ſehe unſere Kleider ſind trocken, wir müſſen fort, wir haben noch weit bis Gernsbach, aber wir laufen ſehr. —

Gertrud weinte und reichte ihm die Hand zum Abſchied.

An der Favorite hätten wir uns bald gezankt: ich wollte über Baden und Eberſteinburg durchs Gebirg, er wollte gerad nach Gernsbach und Schloß Eberſtein; die Forellen, ſagte er, wären in Forbach weit beſſer, und ich wollte mit den ſchwarzen Augen alles durchſetzen. Da ich ihm nun immer nachgebe, ſo lieſen wir ſtreitend nach Gaggenau. Hier endlich ſagt er, nun meinetwegen, ſo laß uns nach Baden gehen. Das iſt viel zu ſpät, entgegnete ich, der Umweg iſt gemacht, wir ſind ja ſchon halben Weg nach Gernsbach. — „Siehſt du, daß ich recht hatte, meinte Angelo, — „Ja freylich,“ ſagte ich.

Wir gingen in Gernsbach zum Burgermeiſter ins Quartier. Kaum hatten wir uns hingeſetzt, ſo ſagte Angelo, ich habe hier einen nothwendigen Gang zu thun, kommſt du mit? — Herzlich gern, wenn nur nicht die Taſſe dort in der Ecke ſtünde! entgegnete ich. — Er nimmt die Flöte ſpielt und ſingt: Scheiden, ach ach, wer hat doch das Scheiden erdacht, das hat mein jung friſch Herzchen, ſo früh ſchon traurig gemacht! — Ich weinte! — Ach meinte Angelo, vergißt auch endlich ganz, was Ottfried von Ludwig dem Franken ſingt:

In ſeines ſelbſtes Bruſti
Iſt Herza ſilu feſti.

Laß mich, ſagte ich; da nahm er den Mantel um und bließ zur Thüre hinaus: Ach du lieber Auguſtin alles iſt hin! Ich blieb allein: Aimez cet A. o wehe mir! Ich ſetzte die Taſſe vor mich auf den Tiſch, weinte und ſang in mich hinein:

Glühend Herz
Fühlt den Schmerz
Fühlt der Sehnſucht ſüße Leiden
Fühlt der Liebe bittre Freuden
Glühend Herz
Fühlt den Schmerz

Und doch magſt um dieſe Leiden
Nimmer mehr die Sehnſucht meiden
Und der Liebe herbe Schmerzen,
Reißen Liebe nicht vom Herzen!

Den andern Morgen ſaßen wir beym Burgemeiſter zum Frühſtück, (das iſt ſo bey ihm, er läßt die Einkehr mit ſich eſſen und trinken.) Der Barbier kam: Gevatter, Nachbar, meinte er, was neues: die ſchöne Bäckerstochter iſt verſprochen! — „Hm hm, iſt die ſo ſchön!“ — Der Barbier war eben dran mit großem Eifer Schaum zu ſchlagen: Schönheit iſt relativ, wirft er ihm entgegen. — „Was der Gevatter doch immer gelehrt iſt, relativ, oder wie war das?“ Der Burgemeiſter hatte nun das Kinn glatt, ach ſagte er, was mag aber nun mein armer Hannes treiben, ſie ſagen, er wäre aus Rußland zurück, aber wer nur was wüßte. Es war doch ſo ein feiner Junge, ich habe keinen ſo wieder und um das Mädchen. — Angelo war aufgeſtanden und trat dazwiſchen:

Herr Burgemeiſter, haben Sie noch mehr Jungen als den Hannes. — Ey ſehn ſie denn nicht, das unruhige Volk, wie es Thür auf, Thür zu, hin und her läuft? — Ich habe manchmal ſchwache Augen, meinte Angelo, und ſehe manches nicht recht, ich meinte, wir wären bey der Mühle und hörten das Wehr rauſchen. Aber eben ſehe ich; haben Sie nicht eine warme Mütze auf dem Kopfe und ein Paar feuchte Augen darunter? — „Was wollen Sie, mein Herr!“ — Je nun den Hannes, mein ich, mein Freund dort, der kennt ihn. — „Ach iſts möglich, nun wo ſahn ſie ihn denn, lebt er denn noch.“ — Ja er war mit den Preußen draußen in Rußland! — „Ach das weiß ich ja, wenns weiter nichts iſt?“ — Aber nun ſteckt er in der Mark im Sande bis an den Hals, doch er watet durch — bis an die Knie war er ſchon heraus, als wir ihn verließen. — Der Burgemeiſter fing an zu lachen, „Sagt ihr mirs, der Blonde iſt wunderlich, aber ihr, ihr habt gerade die Augen, wie der Hannes.“ — Das ſagte die Bäckers Tochter draußen, bey Hanau auch, ſagte ich, die weiß das mit dem Hannes, er will bald kommen. — „Zu mir?“ — Ja freylich und zur ſchönen Bäckerstochter, erwiederte Angelo. — „Ach du lieber Gott, du lieber Gott, er hat ja das Geld nicht. Sie werden ihn beyſtecken.“ — Ja das iſt es eben, ſagte Angelo, da mein Freund hier, ihr kennt ihn, der hat ihm die zehn Carolin zurückgelaſſen, da kann er es ſchon machen. — „Herr, ich weiß nicht, wie ihr mir vorkommt, fuhr der Burgemeiſter auf, wer heißt Euch meinen Sohn loskaufen, das kann ich wohl ſelbſt!“ — Drum eben, entgegnete ich, hier iſt die Quittung, ich habe ſie geſchrieben, gebt ihr mir das Geld wieder! — Er ſetzte die Brille auf, brummte in den Bart und las und ſagte: „aber ihr Herren, die Quittung vom Hannes iſt nicht dabey, daß ers auch hat.“ — Ja das weiß ich nicht, ſag' ich, ich habe die Quittung von des Bäckers Tochter, (ich griff mir aufs

Herz,) hier heb' ich ſie auf, ſie iſt mit Thränen geſchrieben, aber mit recht freundlichen, ihr könnt das nicht leſen, nicht wahr! — „Ach, was ihr wollt,“ ſagt er. — Ich — behaltet nur die Quittung, dann iſt es gut. — „Nein Herr, (er hatte ſeine Perücke ſchon aufgeſetzt,) das leid' ich nicht: hier iſt das Geld!“ — Er zahlte in pro patria Thalern. — Ich ſtrich das Geld ein! — Indem ſteckt der Barbier den Kopf zur Thüre herein: Nein Herr Gevatter Nachbar, was ihr ein heimlicher Mann ſeyd; jetzt hab' ichs recht erfahren, mit eurem Hannes iſt ja die Ottilie verſprochen. — „Schon gut; ſchon gut, erwiederte der Burgemeiſter verdrießlich, das weiß ich ja!“ — Wir grüßten die Ottilie zum Abſchied und gingen weiter.

Wir verirrten uns durch die Berge nach der Iburg hinauf und ſtritten im Abendglanz, ob wir den Straßburger Münſter ſähen oder nicht.

So müſſen wir hingehen, meinte Angelo; nun gut, ſagte ich.

Wir gingen hinunter. Als wir nach Straßburg kamen, ſtellten wir uns dem Münſter gegenüber und ſtaunten hinauf. Wir hatten zu Hauſe einmal Baggeſens Schwindeln hinauf bis in die Krone geleſen; einer wollte damals gerade abreiſen, mir that wohl, daß es Arnold nicht war, denn Cäcilie ſagte ihm freundlich, nur nicht bis in die Krone auf dem Münſter, in die Laterne, das leide ich noch. So dachte ich, ich müßte hinauf, und wie mir auch ſchwindelte auf den Wendelſtufen und oben im Freyen in den ſteineren erſtarrten Blumengeſtalten und drüber hinausblickend in die ferne Tiefe, Angelo zog mich hinauf, wir ſaßen oben in der Krone, und er ſang gellend in der Fiſtel hinaus nach dem glühenden Abendroth: glücklich allein iſt die Seele, die liebt! Lieber Angelo, du thuſt mir weh, ſagte ich ihm. Er nahm die Flöte und phantaſirte ſanft mir beruhigten Cäciliens ſorgende Augen entgegen; ich blickte in das tiefe Blau der Friede bringenden Sterne und dachte: „vielleicht doch denkt ſie dein.“ Den anderen Abend gingen wir in der Gallerie des Freyburger Doms die Runde, dreymal für Cäcilien, dreymal für Ida. Den folgenden Morgen flog wieder Angelos Stab zehnmal höher als gewöhnlich, da wir nach der Hölle durch die Hölle wanderten. Denn der Treiſam munteres Wellenſpiel und der Felſen Höhe und Vielgeſtalt gab uns allen Zauber der Sehnſucht in freudigem Ernſt. Wir müſſen auch da hinauf, meinte Angelo. Gut, ſagte ich. Wir ſtiegen mühſam einen Felſenſtieg hinauf. Nun ſtanden wir oben. Ich nahm die Flöte, Angelo ſang, indem ſind wir von ſchwarzen Kohlenbrennerbuben umlagert, die mit gehobenen Schüreiſen auf uns angiengen, und riefen: Geld oder Blut! Angelo nahm mir den weißen Stab, ſchraubte langſam die eiſernen Spitzen ab. — „Was ſoll das, du rührſt dich nicht, rief einer. — Gemach, ſagte Angelo, wies mit dem Stab auf einen Jugen, der am entfernteſten ſtand, und rief: Kaspar, Gertrud trauert um dich und ſagt, du ſollſt nicht böſe werden. Indem erkannte auch ich ihn an den ſchwarzen Augen. — Herr Jeſus, die kennen uns, ſchrie einer; werft ſie die Felſen hinunter, ein anderer. Aber Kaspar rannte mit funkelndem Blick dazwiſchen: „ich geb euch an oder ihr haltet Ruhe!“ — Ich räusperte mich und ſprach: meine Freunde wir ſind alle Menſchen, ihr ſeyd nur von Kohlenſtaub ſo ſchwarz; ehe ihr zur Kirche geht, tretet ihr an die Quelle und waſcht euch ab, und dann ſeyd ihr in der Kirche ſo weiß wie wir! Zwiſchen uns iſt nur der Streit wegen des Geldes, welches wir haben und ihr nicht. Den Streit müßt ihr nicht ſchlichten, wenn ihr ſo erhitzt ſeyd, und ſo ſchwarz und die Schüreiſen führt. Das thut nicht gut. Waſcht euch erſt und geht dann in die Kirche, ſingt das Lied mit, aber auch aufmerkſam, und dann ſeht den Pfarrer auf die Kanzel ſteigen, und hört ihn das Gebet ſprechen, und wie er dann predigt: wir ſterben jeder einmal und jeder nur einmal, (du da! iſts nicht wahr, gib Acht,) und wenn wir denn todt ſind, da gilts gleich, ob einer ein Kohlenbrennerbube geweſen iſt, oder ein Graf, allein, ob er auch ein ordentlicher Kohlenbrenner und Graf geweſen iſt oder nicht, das iſt nicht gleich. Nicht wahr Kaspar, mit der Gertrud bin ich einig darüber. Die Leute ſtanden ſtill gegen einander und ſahen ſich an. Angelo nahm meinen Beutel, gab jedem einen Thaler und ſagte: macht Euch da luſtig, aber macht nie wieder ſo dumme Streiche, und du Kaspar komm mit, führ uns den beſſern Weg hinunter. Kaspar warf die Krücke weg und ſtieg mit uns hinab. Wir erzählten ihm von der Gertrud und ihrem ſchönen bunten Rock. — „Den trägt ſie noch,“ ſagte er weinend. O, wer nur hin könnte zu ihr.“ — Ihr habt Sehnſucht, ſagte ich. — „Ach bey Gott“

rief er, und ſchlug ſich auf die Bruſt, daß mir der Kohlenſtaub Huſten machte. — Höre, ſagte ich ihm, ich habe hier herum einen Freund, wenn du ordentlich wärſt, du könnteſt ſein Knecht werden, und wenn du ordentlich bleibſt, ein ſchmucker ordentlicher Reitknecht, und wenn du dann ſo in der bunten Jacke mit der Schärpe, ſchönen Treſſe um den runden Hut nach Mückenſturm ritteſt, mein Freund iſt manchmal dort — Wie da? — Der Junge ſtürzte ſich heulend an den Felſen: „O ich zu Pferde vor der Gertrud Hauk.“ — Alles weiß gewaſchen nur die Locken und die Augen nicht! Entgegnete ich. — Wir waren unten, ich beſchied ihn und gab ihm noch etliche Thaler mit. Sie waren von den pro patria Thalern. Ich bemerkte es erſt, als er ſie ſchon hatte, ſtille ſagte ich ihm: ſiehſt du, da ſteht pro patria darauf; wenn dich die Leute fragen, was du damit willſt, ſo ſage: das muß ſich von einem Tabackspacket abgerieben haben, ich rauche pro patria, es iſt ein renomirter Taback und die Tabacksſchilder ſind noch cenſurfrey! — Was meint ihr, fragte er. Nichts weiter, ſagte ich. Angelo küßte ihn, er ſtieg wieder den Felſenſtieg hinan, und ſang durch den Wald mit wunderheller reiner Stimme: himmelhoch jauchzend zum Tode betrübt, glücklich allein iſt die Seele, die liebt. — Ach die ſchöne Melodie, meinte Angelo, merke ſie dir, er hat noch eine beſſere Melodie, als wir.

Wir gingen weiter hinauf gegen Schaffhauſen zu. Im Abendglanz lagen die fernen Firnen der Alpen roſenroth glühend vor uns, ſanken verbleichend mit tiefem Blau in die Nacht. Wir gingen im Finſtern abwärts. Wir kamen einem Gartenzaun uns zur Rechten vorbey; Angelo ſieht hinüber: Ach die Blumenfülle ruft er, wir müſſen hinein. Er ſprang hinüber, ich ihm nach. Tulipanen aller Farben ſchloſſen in üppiger Fülle unſern Weg auf beiden Seiten ein, die Blumen wurden höher, es folgten Lilien! es folgten Roſen.

Von hohen Roſenbäumen eine Allee im voller Blüthe, dazwiſchen Lattenlauben, die uns ganz umhüllten, und mit ihren Blüthenranken überſchütteten. Gaisblatt aller Farben, das purpurrothe mit den gelben Lippen wetteiferte mit der blauen Waldrebe, dann das Gedränge der Blüthenranken von Winden, Ipomeen, Paſſifloren, Erdnüſſen und Dolichos. Wir traten in eine weitere Laube; der Aſtern vielfarbige Sternaugen ſtehen unter hohen allfarbigen Dahleen und umſchließen einen Waſſerbehälter, in welchem Goldfiſchchen unter den Blättern des blauen Lothos ſpielten, und ſeinen Goldſtaub in die Wellen plätſcherten. Woher aber das milde Licht jetzt zur Nacht in dieſer Blüthenlaube? Wir ſahen vor uns durch den Bogengang. Die milde Blumenſonne ſchien uns entgegen, die würzige vielſtrahlige Blüthe der großblumichten Fackeldiſtel ruhend auf einem Blüthenhügel, deſſen Fuß mit gefüllten Veilchen eingefaßt, darüber allfarbige Aurikeln, Ranunkeln, und blaue

Gentianen trug. Ueberdeckt mit den Rieſenblättern der Paradiesfeige, zwiſchen welchen große weiße Blüthentrauben der Königspalme hinein langten.

Wo nun aber wieder hinausfinden aus dieſen Irrgärten?

Angelo bog rechts einige Palmblätter aus einander, wir ſchmiegten uns an den Stacheln des Palmſtammes durch und traten an den Zaun und ſprangen eben mit aufgehender Sonne über ihn. Lieber Angelo, welche herrliche Nacht war das! — Ach ſieh mein Schönſter und welcher herrliche Morgen iſt das. Lerchen ſtiegen wirbelnd in die Luft und Nachtigallen begleiteten ihren Geſang. Die Fluren glänzten im friſchen Grün, die Wieſe ſchmeichelte vorne mit roſenrothen Primeln und drüber hinaus mit den glänzenden goldenen Aeuglein der Butterblumen. Wir kamen gegen Schaffhauſen am Abend, bogen gleich rechts ab und gingen dem Rheinfall zu. Der Rhein ſtürmte mit weißem Wogenſchaum und mit den Farben des Regenbogens ſpielend ſeine Sehnſucht nach der Ruhe ſeiner alten Mutter in die Tiefe. Wir fuhren drunter hin und ſtiegen drüben nach Schloß Laufen hinauf. Das Mädchen vom Schloß führte uns wieder in die Gallerie. Uns erſchütterte die Macht des tobenden Waſſers, ſie hatte Reuſen gelegt, und ſah, ob es Fiſche gäbe. Und du gehſt, ſagte Angelo, auf den bebenden Brettern nur deinem Gewerbe nach? — „Ach der Vater ißt doch die Fiſche ſo gern; auch dächte ich, Euch könnte das nichts Neues ſeyn, ihr haſelirt ja mit euerm Stock ſchlimmer als der Rhein mit meiner Gallerie.“ Sie zog einen Fiſch vor und warf ihn ins Netz. — Was ſagen denn die Fiſche zu dieſer Herrlichkeit? — „Ich hörte ſie noch nicht darüber philoſophiren, die hieſigen kennen das Liedlein: hättens gern beſſer und kriegens nie! noch nicht und ſcheinen zu ſchweigen.“ — Ja wohl, meinte Angelo, die tiefſte Empfindung iſt ſtumm.

Uebrigens ſchnalzt euer Fiſchlein im Netze ſchlimmer als der Stock in meiner Hand. — „Je drum köntet ihr die Sache wohl ſatt geſehen haben und wieder mitkommen.“ — Gut, komme nur! — „Aber wohin denn euer Weg ihr wunderlichen Leute?“ — Ans Ende der Welt. — „So dorthin! Das iſt jetzt königlich Sardiniſch, habt ihr auch rechte Päſſe?“ Sie meinen Unterſchrift vom Sardiniſchen Geſandten? — „Nein, das Amadeus ſelbſt.“ — Amadeus ſelbſt? Da fällt mir ein Skrupel bey: ſollte es nicht Amadeum heißen? — Das Mädchen antwortete: „ich habe einen grundgelehrten Onkel, er iſt Profeſſor, ein Philolog und Grammaticus, den fragte ich einmal darum, er aber antwortete: geh mir weg mit der Diplomatik, ich bleibe bey dem, was meines Amtes iſt und verlange nichts an der Könige Namen zu beſſern.“ — Angelo meinte: aber Gottlieb ſey doch offenbar außer Tieks Zerbino oder geſtiefelten Kater, (er beſann ſich nicht recht,) kein Königsname, Liebegott hingegen ſey und bleibe einer, der jedem ſtreng und ernſt ins Auge blicke. Doch lebt wohl! — Weiter hin trat uns einer an: „Nun ihr ſcheint doch geradenwegs aus dem Zauberring davon gelaufen zu ſeyn? Wißt ihr nicht, wo der Otto geblieben iſt, ich bin eben den erſten Theil zu Ende gekommen. „Dort oben über der erſten Mühle begegneten wir ihm, er ſtand ſtill und ſchien auf jemand zu warten, auf den er nicht viel hält. Das ſeyd ihr wohl.“ — „Mein ſagt, wie wißt ihr das?“ — Ach oben im Schloß Laufen lernten wir die ſtumme Fiſchphiloſophie und ſo ſahen wir es ihm an. — Noch weiter, wir gingen gerad langſamer, ſtreicht uns einer vorbey grüßend: Wo hinaus? doch ohne Antwort abzuwarten. Aber Angelo rief ihm nach: ans Ende der Welt. — „Was? wendet ſich jener verwundert um, die Welt iſt mit Brettern vernagelt, da kommt ihr nicht hinaus.“ — Ey warum denn nicht? Ich erzählte ihm unſer Vorhaben mit dem Schmidt im letzten

Orte, das leuchtete ihm ein; doch meinte er, wir liefen ihm zu ſchnell und blieb zurück.

Sieh, der ſieht es doch ein, wie wir, ſagte ich; und wir liefen ſehr zufrieden weiter. Den anderen Morgen ſehr früh zogen wir durch Morgenthal, es liegt an der Straße nach Bern. Eine Frau ſagt einer Frau, die beym Schulmeiſter zum Fenſter hinaus ſieht: Ja der Pfarrer kann nun nicht mit der Leiche gehen, er iſt enrhumirt. Mein Mann, liebe Frau, eben ſo wenig, er ſchwitzt, es kann ihm den Tod geben. „Sorgt nicht, ihr lieben Leute, ich bin ein Candidat und will gern die Rede am Grabe halten, gebt nur der Frau die Schlüſſel, wir gehen mit,“ ſagte ich. Des Schulmeiſters Frau war es gern zufrieden: wir zogen hinaus. Ein ſechsjähriges Mädchen war verſchieden, weinende Eltern folgten mit einigen Freunden. Sie hatten die Leiche mit Blumen umflochten und ließen ſie einſenken. Dann ſagte ich ihnen:

Euer Pfarrer konnte nicht kommen: ich bin ein Candidat und kann auch zu euch reden. Menſchentroſt verſchlägt hier nichts, ob er alſo ſpreche oder ich. Wir blicken nach der Höhe, (ich wieß aufwärts, wie wir zu träumen pflegen) Wir ſuchen Troſt aus der Höhe. Dort ihr Traurenden blickt hin, die Sonne ſteigt auf über die lachende Flur: Chriſtus iſt auferſtanden, und wir werden ewig leben mit ihm!

Mit Blumen, den Zeichen eurer traurenden Liebe, eurer bitterſüßen Sehnſucht habt ihr die Leiche eures Kindes umwunden, ſenktet ihr mit dieſen Blumen eure Tochter hinein? O nein, ſage ich Euch! Nicht wahr der Blick ihres Auges, den ihr liebtet, war erloſchen, die Züge ihres Mundes, die Euch liebten, waren erſtarrt, ehe ihr die Leiche einſenktet. Agnes war von Euch gegangen, ihr durftet ihr noch nicht folgen. Hier unten weilt ſie nicht, oben weilt ſie in dem Arm der ewigen Liebe! So ſchauen wir aufwärts, wo ſie hin ſtieg zu Gott unſerm ewigen Vater!

Was iſt denn aber das Geheimniß des Todes und warum ſollen wir traurend an ihrem Grabe weilen? Ich frage Euch: wie heißt Gott uns Chriſten? Liebe heißt Gott! Reine Liebe! und die ſind Gottes, die in ſeiner Liebe bleiben. Sehnſucht nach der reinen Liebe iſt das ganze Geiſtesleben des Menſchen. Merkt es Euch: reine Liebe iſt das Geheimniß des Todes, das Geheimniß des Grabes. Dieſes iſt es: wenn der Geliebte von uns ſchied, ließ er mit dem irdiſchen Leben alle Feindſchaft, allen Hader, allen Streit fallen, und nur in der Liebe iſt er uns geblieben, in jener reinen Liebe, wie keine Erdenliebe iſt.

Nicht wahr, als eure Agnes noch um euch ſpielte, da blickte die Schmeichlerin oft ſo liebevoll in eure Augen und ihr herztet ſie. Des gedenkt ihr jetzt und werdet ihr ſtets gedenken. Aber war es immer ſo? Nein ſage ich: ihr wart zuweilen ungeduldig über ſie, ſie war oft unartig gegen Euch. Aber das iſt entſchwunden und vergeſſen — und nur die Liebe bleibt.

So iſt das Geheimniß des Todes, das Geheimniß der ewigen Seligkeit — die reine Zorn und Hader befreyte Liebe!

Darum ſchaffet, daß ihr in der Liebe bleibet! Und der kleine, jetzt von Euch aufgehobene Engel, trete warnend und tröſtend zwiſchen Euch und winke Euch mit der Lilie der Unſchuld, daß ihr in der Liebe verharret.

Nicht wahr, ihr lieben Eltern, ihr liebet Euch unter einander? (Sie weinten ſehr und umarmten ſich näher.) Aber ihr zürnet auch zuweilen mit einander und werdet ungeduldig. Ihr werdet über Euch und wenn Euch jüngere Kinder heran wachſen, auch gegen dieſe zürnen und ungeduldig werden. Jetzt aber bitte ich Euch, denkt an eure Agnes; Agnes ſchwebe zwiſchen Euch und warne

Euch ſüß lächelnd, aber nie mit einer Thräne! Nicht wahr? Verſprecht Euch das!

Und wir alle, wir rufen betend uns zu: Schaffet, daß ihr in der Liebe bleibet! Amen.

Angelo nahm die Flöte und phantaſirte ein Vorſpiel; dann ſang er ihnen:

Liebe reift in Sehnſuchtsſchmerzen
Dauert nur, wo Schmerz im Herzen,
Willſt du ſchmerzenfrey veralten,
Laß dein Herzlein früh erkalten!
Frühroth ſtrahlt mit ſchnellen Flimmer
Abendroth im raſchen Schimmer
Doch jungfräulich ſterben beyde
Kurz iſt jede reine Freude!
Nie iſt ſehnſuchtsreiches Lieben
Zeitlich ungetrübt geblieben
Alles hat die Zeit verbleicht,
Was der Tod nicht früh erreicht.

Die guten Leute, wollten, daß wir ihnen folgen ſollten, aber wir vermochtens nicht, wir mußten weiter.

Wir kamen endlich auch nach Chamouny den Montblanc und ſein Eismeer zu ſehen. Den erſten Tag nahmen wir Führer, ließen uns rechts den Berg hinan durch den Wald führen auf den Montanvert und das Eismeer. Wir traten auf das Eis hinaus, leichte Nebel flogen um die Spitzen der Felſenſäulen, ſpielend um ihre Scheitel, und verſchwindend. Wir ſtiegen den Fußſteig hinab, unten an die Quelle des Arveiron. Unten hatten wir Eis-überthürmte Felſen zur rechten, von denen Waſſerſtröme herabſtürzten, höher oben die Spitzſäule des Dru, die in die Wolken reichte und drüber hinaus den Felſenberg von Argentiere. Unter dem Dru, öffneten ſich die geheimnißvollen Eisgewölbe, aus denen der Arveiron hervortritt. Wir gingen auf einem Damm herabgeſtürzter Eisblöcke rechts näher heran. Ein Hirtenjunge folgte uns, bließ auf ſeinem Horn in das Gewölbe hinein und ſeine Bogen ſtürzten zuſammen, der Donner rollte in die Tiefe, der Arveiron hörte auf zu fließen. Fliehet, ſagten die Führer, wir flohen und kaum daß wir die Höhe erreicht hatten, riß der Strom wieder ſeine Eisdämme und brach mit Gewalt zu unſern Füßen durch.

Dann ſtiegen wir auf den Montblanc hinauf. Wir erreichten den andern Tag den ſchneeglänzenden Dom und ſahen hinaus in die unendliche Weite. Schwindelnde Höhe, hellglänzend und weit bis zum Nichts ſehen — biſt du die höchſte der Höhen? Einer der Führer war Nachts mein Camerad am Feuer geweſen. Ich ließ ihn auch mit in froſtiger Sonnenhitze der Höhe unter meinem Sonnenſchirm gehen. Hinabwärts als wir in den Wald beym Gletſcher Tacconay kamen, gab er ſich ſchon vertrauter und fing an zu philoſophiren. Ich habe Land und Leute geſehen, ſagte er. Als Knabe lernte ich zwey Worte Deutſch:

Dinte kauf, kauf Dinte! ſie bekamen mir ſchlecht; ich klagte es einem Kameraden. Schuhputzen iſt beſſer, meinte dieſer. Er hatte Recht. Ich wurde artiste decroteur im Palais royal und lernte vornehme Stiefel kennen. Nun ging mirs eigen, mochte wohl von meinem Geſchäfte kommen, oft konnte ich den Mann zu den Stiefeln kaum finden, ſchienen nur die Schieber an den Stiefeln, daß ſie zu mir konnten und wieder von mir. Auch ſah ich in Städten über Hausthüren bald Schön Julchen gemahlt, bald den heiligen Georg, einen Rieſen, einen Hirſch in Stein gehauen. Allein weit öfter ſchienen mir ſich ſelbſt bewegende Zahlen (ich bin ein Pythagoräer) eben ſo nur Hacken zum Aufhängen von Geldbeuteln z. B. an den Gurt eines Bräutigams, oder den Gürtel der Braut oder Schilder an Häuſern. Menſchen ſchienen weit öfter um der Geldbeutel, Häuſer und ähnlicher Dinge willen da zu ſeyn, als umgekehrt. — Du biſt ein Arzt, fiel ihm Angelo an, du kennſt meine

Krankheit, ich verſtehe dich. Krauskopf, du weißt wie mirs mit den Ochſen von Bruchſal und den Kindern in Gernsbach ging, auch ſonſt allerwärts. Andere Leute ſahen ſo viele Menſchen, die ich nicht finden konnte, ein andermal ſah ich wohl gar den Kater für den Großonkel an. — „Warum nicht gar den Kater, ſagte jener.“ — Den Kater ſagte ich, ſagte Angelo. Aber Freund ich merkte etwas. Manche Sachen, mein Freund, machen die Geiſter unſichtbar, manche ſichtbar, eine ſichtbar will ich ſagen; die Sehnſucht, meint ich, wollt ich ſagen. — O meine ſchöne kleine Nannette, ja die Sehnſucht, ſagte der Führer, er war ſehr ſchön, aber er glitſchte wiederholt aus, ich mußte ihn führen. — Verzeiht, ſagte er, es iſt mir etwas ins Auge gekommen, ich ſehe nicht recht. — Ich verſtehe, ſagte ich, die Sehnſucht meinſt du, ſie fühlt ſich feucht an, glänzt wie Perlen, läßt uns hinein ſchauen, mehr als hinaus, aber man wird dadurch ſichtbarer. Ach Cäcilie! Oben vom Montblanc herunter, ich geſtehe', ich ſah wenig, aber zwey blaue Sterne zwiſchen Dornburg und Leipzig mußte es ſeyn, die ſah ich. — „Unmöglich, ſagte ein Phyſicus, der mit uns war, ſo weit ſieht man nicht.“ — Wohl möglich, ſagte ich — er unterbrach mich: „bitt' um Vergebung!“ — Richtig, fuhr ich fort, wohl möglich, daß das unmöglich iſt, wir ſprachen von der Sehnſucht. — Hm, ſchien jener antworten zu wollen, aber Angelo ſagte dazwiſchen: Mein! mit wem ſprichſt du denn, ich ſehe Niemand. Er hätte den Phyſicus bald umgerannt, doch ich hielt ihn noch zurück. Indem kamen wir wieder nach Chamouny.

Wir gingen den andern Tag allein weiter. „Simon,“ rief ein Burſche, der einen Eſel eben beym Ohr gehabt hatte, einem Bauern zu, „Simon dein Eſel wird wieder wild, der Geiſt iſt wieder in ihn gefahren.“ — „Sind die Eſel hier auch Energumenen? fragt ich den Bauer. — Er machte den Mund auf und ſah aus, als wüßte er nicht, was ich wollte — aber bald fluchte er: alle Wetter ſoll ich dem verdammten Schmidt ſchon wieder um nichts einen Zehner geben, der verdammte Bube!“ — Der Eſel ſchlug und ſperrte ſich und war nicht zu bändigen. „Meiſter Schmidt, rief jener in großer Angſt, Meiſter Schmidt geſchwind, ſonſt iſts um ihn (er meinte den Eſel) geſchehen.“ Der Schmidt erhielt ſein Geld, nahm dem Eſel einigen brennenden Schwamm aus dem Ohre und dieſer ging ruhig weiter. Der verdammte Bube, ſagte mir der Bauer, verhext mir jetzt allzu oft meinen Eſel, und jedesmal muß ich dem Schmidt, er verſteht es, einen Zehner geben. — Lieber Freund, der Bube hat ihm brennenden Schwamm ins Ohr geſteckt, laß dich nicht narren, nimm ihn ein andermal ſelbſt heraus. — Was? Ihr wollt es natürlich erklären, wollt nicht einmal an Zauberey glauben? da müßte ich kein guter Chriſt ſeyn! — Nun ſiehſt du, ſagte Angelo. — Kein guter Chriſt, meint er, ſagte ich.

Wir ſtiegen die Allée blanche hinauf, wo man nach Courmayeur hinüber geht, nichts als Fels und Schnee und Eis, aber herrlich ragten die ſonnigen glanzenden Höhen in das tiefe Blaue des Himmels.

Angelo wirbelte den Stock in die Höhe und ſang nach Caſpars Melodie: himmelaufjauchzend zum Tode betrübt, glücklich allein iſt die Seele, die liebt.

O Liebe, o Sehnſucht, wie wird mir, wo bin ich? Wir traten indem er ſang um eine Felſenſpitze herum, ein Orangenwäldchen mit Blüthen und reifenden Früchten empfing uns über blumigem Raſen und über Kaſtanienwäldern glänzte der Dom des Montblanc aus der Ferne. Majolica, rief ein kleiner Junge, einem Mädchen zu, geh den Herren aus dem Weg, ſie eilen ſehr. Es waren vier Kinder ein Widder und ein Schaaf. An Blumenketten führte Majolica den Widder, der Junge ein Schaaf, auf dem Widder ritt ein kleiner

Knabe, auf dem Schaaf ein Mädchen. Blumen hatten die Kinder in den Haaren und nur mit einer Blumenſchnur zum Gürtel war das weiße Kleidchen zuſammengehalten. „Wohin gehen wir“ fragte ich das Mädchen. Dort ſind ſie „antwortete Majolica. Wir blickten vor uns. Unter Palmen an der Seite eines Gebüſches von Roſen und Orangen lagerte eine Geſellſchaft gekleidet, wie die Kinder. Zwey Mädchen ſaßen einander gegenüber und hatten einen großen Korb mit Trauben, ſolche ſah ich noch nie, zwiſchen ſich. Hinter ihnen ſtanden zwey Jünglinge auf Schäferſtäbe gelehnt, und ſchienen ſich mit den Mädchen zu unterhalten. Wunderſchöne Geſtalten, nur Schade, daß ihre Hüte das Geſicht faſt verdeckten. Was iſt ein Menſch ohne Augen? doch nein! die Mädchen riefen uns an, welche Stimmen! (Was iſt ein Menſch ohne Augen und ohne Stimme!) „Angelo die Stimmen ſcheinen ſo bekannt?“

Höre doch erſt! –

Sie ſagten: der Weg geht dort zwiſchen den Myrthen den Lorberhain hinauf. Wenn ihr den Weg nach Courmayeur verfehlt habt, dann oben link's, ſonſt führt auch einer rechts. — „Den Weg verfehlt, ich zweifle, antwortete Angelo. — „Je nun, ſetzt Euch hier uns gegenüber, ihr werdet Durſt haben, ſagten jene.

Der eine Jüngling reichte meiner Nachbarin einen kryſtallenen Kelch. Sie preßte den Saft einer Traube hinein und reichte mir den Moſt. — Begehrt ihr auch, fragte der andere Jüngling. Ohne euch zu bemühen, ſchöne Nachbarin! entgegnete Angelo. — Ihr verſteht es nicht, meinte der Jüngling und die Quelle iſt nahe, hier unter den Palmen, daß ſie den Traubenſaft von der Hand waſche. Angelos Nachbarin preßte ihm den Saft in einen Kelch und reichte ihn ihm. Wie gefällt Euch der Trunk, fragte mich Angelos Nachbarin. „Nie trank ich noch ſo ſtarken und ſo ſüßen Wein“ entgegne ich. Indem verſchob ſich ihr Hut, ſie trug Tuberoſen im Haar, zwey Blüthenſtengel trafen ſich in ihren dunkeln Locken über der Stirn. Das iſt Ida, liſpelt Angelo mir zu. Ihr meint, ich heiße Ida, nein Nina iſt mein Name, „ſagte jene.“ Ihr wollt doch nicht gar glauben, daß meine Nachbarin, „(eben nahm ihr der Wind den Hut, blaue Augen hatte ſie, und trug Roſenknoſpen im Haar) Cäcilie heiße, ſie heißt Giulietta. Ich getraute mich nicht die Jünglinge anzuſehen, ich fürchte wir ſeyen es ſelbſt. — Oh Cäcilie über Berggipfel, adlergleich durch Wolken ziehen, hub ich an. — Verzeiht unterbrach mich Nina, meine Freundin heißt Giulietta und nicht Cäcilie ſagte ich Euch ja.

„Um auf etwas anderes zu kommen,“ hub Giulietta an, „wollt ihr nicht nach Courmayeur, ſo wollt ihr wohl ans Ende der Welt? Nicht wahr? — Allerdings, Cäcilie, ſagte ich. — Ich heiße Giulietta, ſagte ſie. Aber ihr wißt den Weg nicht, es wird jemand mit Euch gehen müſſen.

„Nicht nöthig, erwiederte der eine Jüngling,“ weißt ihr es ihnen hier; oben iſt Frühling und wehrt den Vögeln ab, der zeigt es dann genauer. „Auch wahr, ſagte Nina, ſo ſeht dort rechts zwiſchen den Palmen durch, Seht ihr?“ — „Es iſt etwas undeutlich und wie Nebel. „Trinkt noch einmal, ſagte Giulietta ſehr freundlich, „dann wird es ſich klarer machen.“ Wir tranken. Angelo ſprang auf und deutete mit ſeinem Stabe hinaus und hinauf: eine Bretterwand, eine ſehr hohe in weiter Ferne. Dort iſt das Ende der Welt.“ „Oh Cäcilie,“ rief ich nochmals. „Laß uns von etwas andern reden, entgegnete Giulietta. — „Nicht von der Sehnſucht,“ ſagte ich. — „O nein,“ ſagte ſie, ſondern von dem Ende der Welt. — Ich deutete voll Sehnſucht hinaus: dort das Ende der Welt?“ — „Ja dort,“ ſagte Giulietta, „ihr werdet alles ſehen.“

„Die Wand iſt aber wohl ſehr hoch?“

„Sie ſteht auf einem Felſenabhang. Hier die Gebirge ſind ein Sandkorn dagegen und langt durch die Himmel der Himmel.“

„Diſſeits das Etwas, jenſeits das Nichts, erhabener Gedanke!“ ſagte ich, „Kann Gott über die Wand hinaus?

„Iſt Gott Etwas? fragte Nina dagegen. — „Nein, Etwas iſt er nicht.“ — Alſo Nichts? — „Eher Nichts als Etwas,“ meinte Angelo. — „Nein Nichts iſt er nicht,“ ſagte ich. — Nicht etwas nicht Nichts; nicht wahr, höher als Etwas, tiefer als Nichts? —

Das iſt ſehr metaphyſiſch, mehr als eure Blüthengürtel, antwortete ich.

Nina fragte: Nun wie ſonſt? Was iſt Gott?

Der eine Jüngling, er ſtand mir gegenüber, ſagte: „Das Schönſte iſt Gott.“ — Was iſt ſchön, fragte Giulietta. „Muth,“ ſagte ich. — Roßaufbäumen in der Feldſchlacht und des Kriegers funkelnder Blick, ſprach Nina.

„Roſenknoſpen“ ſagte ich; „Tuberoſen“ entgegnete Angelo. „Was iſt ſchöner,“ fragte Giulietta. — Majolica kam mit den Kindern. — „Kinder ſind ſchöner, ſagte ich, Kindes Augen ſind das ſchönſte!“ — Iſt Gott im Kindesauge, fragte ſie. — Gott iſt allgegenwärtig, antwortete ich. — Du haſt geſagt, was das ſchönſte iſt und haſt es auch nicht geſagt, ſprach der Jüngling.

Liebe! fuhr ich auf, Liebe! liebe Cäcilie iſt das ſchönſte. „Allgegenwart der Liebe,“ ſagte Nina leiſe, (noch höre ichs, wie ſie dies ſagte!) Giulietta aber: „wir ſprachen doch wohl von etwas anderem.“

Von dem Etwas und nichts, meinte Angelo, aber er hatte Thränen im Auge, wenn man das Nichts geſehen hätte, könnte man eher darüber weiter ſprechen. — „Geht hinauf,“ ſagte Giulietta. — „Iſt nicht etwa noch ein Ort hier oben, nämlich eine Schmiede, wir ſind noch nicht mit Beil und Hammer und Meiſel," — die Raſpel nicht zu vergeſſen, meinte Angelo, — verſehen, der Wand wegen.

„Oh Ihr Lieben, (dies klang ſehr ſanft) tragt doch keine Sorgen, ſeht doch nur ganz rechts hinaus, dort iſt ja das Aeußerſte oder wo die Wand aufhört."

Es iſt etwas undeutlich, erwiederte ich.

Geht nur hinauf, fuhr ſie fort, dort ſeht ihr es deutlicher und dann zieht ein Weg, er iſt freylich etwas ſteil, rechts hinab, wollt ihr nicht nach Courmayeur, nun gut, ihr geht hin. Unten tretet ihr an die Ecke der Wand und ſeht —

„Das Ende der Welt, o das unendliche des ewigen Nichts daneben! unterbrach ich ſie. Iſts möglich? Mit dieſen meinen leiblichen Augen?" — „Nun dies wollte ich eben nicht ſagen, ſagte Giulietta, haſt du denn leibliche Augen? Siehſt du mich damit?" — Ich dächte! — „Und dich ſelbſt?" — Ich griff unwillkührlich nach meinem Gewand, um mich zu faſſen, dann ſagte ich: „Nein, mich nicht! — „Bin ich weniger und ſchlechter als du," fragte Giulietta. — „O du engelholde himmliſche Cäcilie, mehr, mehr!" rief ich aus. — Du irrſt dich immer wieder, rief ſie, davon ſprachen wir ja nicht, ſondern vom Ende der Welt." — Ich war aufgeſprungen, gewiß nicht, um zu gehen. — „Ihr wollt weiter," ſagten die Mädchen, „Glückliche Reiſe!" —

Wir umſchloſſen uns feſt und giengen ſehr betrübt zwiſchen die Myrthen und Lorbeeren hinein.

Wir kamen den Lorbeerhain hinauf wieder in die Felſen. In Roſenlicht glänzende Nebel flogen an den hohen Felſenzacken vorüber und verfloſſen in das heitere Blau. Endlich aber umhüllten uns die Roſennebel ganz. Angelo ſang:

Friedensreiche
Schön und Gute
Liliengleiche
Wohlgemuthe

Deinen Frieden mir du Reiche
Deine Ruhe Liliengleiche
Ewger Schönheit reiner Spiegel
Gib mir deines Friedens Siegel!

Nicht wahr! entgegne' ich:

Dringt durch allen Roſenſchimmer
Zweyer Aeuglein heller Schein!

Und Angelo:

Wie bewegt das Leben brauſe
Leiſe wehe, Sturmwind ſauſe,
Senken ſich dem Herzen immer
Lieb' und Sehnſucht tiefer ein!

Oben durch die letzten fliegenden Roſennebel erſcheint die glänzende Geſtalt eines Jünglings gekleidet wie jene, doch anſtatt des Hutes einen Kranz von feuerfarbenen Blüthen und Reſeda im Haar. Wer biſt du, fragte Angelo. „Frühling,“.

heiße ich, erwiederte jener, „Ihr wollt nach Courmayeur, fuhr er fort, es iſt ein ſchöner Weg, oben freylich noch kalt und kahl, aber unten, ich verſichre Euch, ein liebliches Thal. Hier links, ich bitte Euch.“ Nein wir gehn rechts hinunter, ſagte Angelo. „O, ſagte jener, Etwas iſt doch beſſer als Nichts, nicht wahr? — Angelo meinte, es laſſe ſich darüber wohl ernſtlich nachdenken, aber wer erſt einmal das Nichts geſehen, könne ſchon beſſer vergleichen.“ — Indem greift der Jüngling in einen Sack voll Steine, den er umhängen hatte, und wirft eine Hand voll in die Luft in einen Zug Vögel, die rechts flogen. Sie fielen an uns nieder, einen wunderſchönen nahm er auf. „Du haſt ihm den Flügel gebrochen,“ ſagte ich, „warum thuſt du das.“ „O nein,“ antwortete jener, berührte den Vogel ſanft mit ſeinen roſigen Fingern und der Vogel flog fröhlich ſingend davon und link's hinauf. „Ach die guten Vögel verirren ſich ſo leicht da rechts hinunter und was wollen ſie dort im Nichts? Ich erhalte ſie hier.“ — „Das iſt Vögeln gut, ſagte Angelo, aber wir müſſen hinunter.“ — Frühling faßte mich noch am Mantel: bleibt doch ihr Guten, rief er; Ich ſah ihm ins Auge, dem wunderlieblichen und vermochte kaum zu widerſtehen, aber Angelo hatte mich umfaßt und rannte nun mit mir hinab. Es iſt ſehr ſteil und geht lange abwärts. Die letzte Sonne ſank hinab. Klarer Sternenhimmel breitete ſich über uns, heiter ohne Mondſchein, der Sternlein letztes Funkeln. Orion und des Stiers rothſchimmerndes Auge im Aufſteigen, auch ſie ſinken hinab und O Friede! Wir ſtehn am Ziel. Ich lehne links am äuſſerſten der Bretterwand oder wo ſie aufhört, Angelo hält mich umfaßt. Wir ſehen vor uns und rechts um uns her in die Wunder des uranfänglichen Nichts. Ganz glatt gearbeitet ſteigt die Bretterwand himmelwärts ohne Anfang und Ende. Der Felſengrund unter ihr, weicht unter uns zurück gegen das Etwas, in der

Tieſe dem Nichts mehr Stätte gewährend. Und was ſahen wir? Oben die reine, unbewegte ewig ruhige Heitere des Lichts, ohne einen zitternden Strahl. In die Tieſe hinab ſchwebt die Heitere in das ewige Dunkel und wunderbar geſtaltlos woget das Nichts in das Nichts. Unten die uralte Mutter Nacht, die ewige Finſterniß. Ich ſagte zu Angelo: ſiehſt du hier das Wogen des Nichts ins Nichts in ſeiner Herrlichkeit. Da iſt weder Geſtalt noch Farbe, noch Klang. Da iſt keine Ecke, keine Härte oder Erſtarrung, ſondern nur die ewige Bildung des Rund in das Nichts, doch ohne die Abruudung der Kugel in Etwas. Sehr klar, ſagte Angelo, aber mir iſt ein Zweifel: welches iſt mehr Nichts die Heitere oben oder die Finſtere unten.

Ich antwortete: jedes Ding iſt mehr in dem, was es iſt, als in dem was es nicht iſt. Es hat aber auch ein jedes ſein Aeußerſtes und eine Mitte. Du ſiehſt die Rechte Mitte in dem Wogen des Nichts ins Nichts, darüber iſt das Etwas nichts, darunter iſt das Nichts ſchlechthin, welches nicht ſo ſehr nichts iſt, als das heitere Etwas nichts, denn das letztere Iſt das Nichts. Du verſtehſt mich? — Ja wohl! Aber du widerſprichſt dir: Es kann ja doch zwiſchen dem Etwas und Nichtetwas kein Drittes, weder als Aeußerſtes noch als Mitte geben, ſondern ſie ſind nur Zwey, das Etwas und das Nichts. — Wie? entgegne ich, bedenke doch, wie wollte ein ſolcher Sprung und Gegenſatz ohne die Mitte gegeben werden, du wirſt immer an der Mitte noch das Nicht Etwasnichts und das Etwas Nichtetwas genau geſchieden finden und die Mitte dazwiſchen.

Nun ja, ſagte Angelo, du biſt ein großer Metaphyſicus und meinſt am Ende der Welt zu ſtehen, aber ich gewahre, du ſtehſt noch nicht recht am Ende der Welt. Dein linker Fuß iſt am weiteſten vor, aber ſiehe, er reicht noch nicht das Ende der Bretterwand ab. Er nahm ſeinen weißen Stab, oben an der Flote war ein kleiner

Maßſtab eingelegt, und maß. Gerade noch Ein und Dreyviertheil Zoll fehlen, bis ans Ende. Tritt vor Lieber. Indem entfiel ihm ſeine Flöte, er wollte ſie wieder ergreifen, der Boden war ſehr abſchüſſig und etwas glatt, wir ſtürzten zuſammen hinunter. Ich ſank ſchneller und immer ſchneller, bald verlor ich den Angelo. Donner rollen rückwärts welterſchütternd, vernichtend. Die Berge ſinken ein; Nur fluthende Roſennebel umfließen mich noch, mir nach in die Tiefe; Blüthenregen folgen, eine Blüthenwelt, allfarbig ſchimmernd, allgeſtaltig ewig wechſelnd ſchüttet ſich über mich, mit mir hinab. Durch der Blüthen Duft und Farbe dringt ein leiſer langgehaltener Harmonikaton, ſchwillt auf höher und höher, voller und voller; er ſinkt tiefer und tiefer — Orgelton — der tiefſte Orgelton langgehalten hinab, hinab in die ewige Ruhe der Nacht. Blüthen? Blinkten Augen durch die Blüthen? — Jetzt auch keine Blüthen mehr! O lieber Angelo, wie wird mir! Du ewige Ruhe, du ſeliges Hinſchwinden in das uranfängliche Nichts! Weggeſunken von Schimmer, Geſtalt und Ton! — Nur noch zwey Sternlein in letzter ferner Tiefe — Sterne oder ſind es Augen? Augen? — Ich und Du, Du und Ich! — O Ewigkeit der Liebe!

Ich ſinke hinab durch alle Heitere des Nichts, die Wogen des Nichts ins Nichts umfangen meinen Buſen. Unnennbare Wonne der heiligen Vollendung aller Sehnſucht, Allverſchmolzenheit in das All des Nichts! Balſam der Ruhe hier im Uranfang ohne Geſtaltung in Selbſtvernichtung!

Schlaf! du liebes Kind, haſt auch Geſtaltungen des Nichts ins Nichts in deinen bunten Träumen. Aber ſie preſſen noch die Bruſt und drängen verwirrte Geſtalten durch einander. Sterben! ja ſterben; hier iſt die heilige Ruhe. Tod Allbeſänftiger! Allvereiniger, der du die Sehnſucht löſcheſt in der Liebe, der Liebe vereinigſt alles in allem! Sterben, fühle ich deine Wonne?

O Himmel! o Wonne! Die uralte ewige Finſterniß naht nun ſelbſt dem Sinkenden, immer Sinkenden. Berührt ſie mich? Nein, halt, noch nicht! — Aber tiefer und tiefer. — O Mutter! Umfängſt du deinen ſterbenden Sohn!

* * *

Ich erwachte. Der Korb mit den Blumen ſtand im Fenſter. Die erſten Strahlen des Morgenlichtes ſpielten mit ſeinen Farben. Doch waren einige Blumen an den Boden gefallen. Ich hatte die Riemen meines Reiſebündels unvorſichtig darüber hingeworfen. Heiter ſchien die Sonne zu Cäciliens Geburtstag. Angelo ſaß unten auf meinem Bette und blies die Flöte.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Jakob Friedrich Fries's

polemiſche Schriften.

Erſter Band.

Enthaltend:
eine neue verbeſſerte und mit neuen Beylagen vermehrte
Auflage der Schrift: Reinhold, Fichte und Schelling.

Halle und Leipzig,
bey Reinicke und Comp.
1824.

Vorrede zur zweyten Auflage.

Das Verlangen der Verlagshandlung und die wiederholte Aufforderung von Freunden führen mich an dieſe Streitſchrift zurück, welche ich vor zwanzig Jahren zuerſt bekannt machte. Zwanzig Jahre Zwiſchenzeit, während welcher Fichte in edler ſich aufopfernder Menſchenliebe, Reinhold treu bis ans Ende ſeiner reſignirenden Wahrheitsliebe von uns ſchieden, verlangen wohl einen friedlichern Ton des Streites, darum laſſe ich das Vorwort der erſten Auflage weg.

Was aber die Sache ſelbſt betrifft, ſo wende ich mich gern an den alten Streit zurück, denn er gehört zu den ernſteſten und zugleich friedlichſten, welche in philoſophiſchen Wiſſenſchaften geführt werden können.

Es gibt zwey Arten in rein philoſophiſchen Wiſſenſchaften eine ernſte und würdige Polemik zu führen. Die erſte ernſteſte und ſtrengſte bedenkt, daß das Philoſophem jedes ſelbſtdenkenden Lehrers nur das Ergebniß ſeiner philoſophiſchen Methode iſt, daß alſo die Fehler in der Methode hier die verderblichſten, und die Berichtigungen der Methode für die Fortbildung der Wiſſenſchaft das wichtigſte ſind. Dieſe Polemik beurtheilt alſo nur die Methode des Lehrers, zeigt deren Fehler, warnt vor denſelben und ſucht ſie zu berichtigen. Die andere Art, welche einen lebhaftern und gemeinverſtändlichern Streit zuläßt, geht hingegen von dem Gedanken aus, daß das gebildete Gefühl unter gebildeten Menſchen ſchon über die Hauptideen der ſittlichen und religiöſen Ueberzeugungen entſchieden habe, wir alſo auch außerhalb der philoſophiſchen Schule ſchon entſcheiden können, welche ſittlichen und religiöſen Grundideen das Ergebniß einer wahren Philoſophie ſeyn müſſen. Ohne eigentlich ſchulmäßig die Methode des Lehrers zu prüfen, ziehen wir ihn hier vor den Richterſtuhl des geſunden und gebildeten Menſchenverſtandes und richten ihn nach deſſen Ausſprüchen.

Wir werden dieſe beyden Arten der Polomik zulaſſen müſſen, indeſſen erhellt doch leicht, daß wiſſenſchaftlich die zweyte ſchwächer iſt als die erſte. Nicht nur kann der Streitende hier leicht ſeine poſitiven nur zufälligen Sitten oder Gebräuchen huldigenden ſittlichen Anſichten mit den wahren Grundideen der perſönlichen Würde, oder ſeine poſitiven nur bildlichen Religionsanſichten mit den wahren Grundideen des Glaubens verwechſeln und vermengen, folglich an den Gegner ganz falſche Anſprüche machen, ſondern, was die ſchwächſte Seite dieſer Art zu ſtreiten bleibt, er wird auch bey den richtigſten eigenen Anſichten dem Gegner doch nie die Gründe ſeiner Irrthümer nachzuweiſen vermögen. Der Streitende kann hier wol nachweiſen, daß der Gegner irre, aber da er auf des Gegners eigenen Gedankengang nicht genau eingehe, ſo kann er den Schein, der jenen täuſcht, nicht zerſtören und wird dann auch beym leidenſchaftloſen Gegner leicht im Verdacht einer bloßen Verketzerungsſucht bleiben.

Ich habe mich daher immer der erſten, wenn gleich wiſſenſchaftlich ſchwierigern und weit trocknern Art der Polemik bedient und die Hülfsmittel der andern höchſtens da in Anſpruch genommen, wo der ſchädliche Erfolg der ſchon nachgewieſenen methodiſchen Fehler nur an Beyſpielen klar gemacht werden mußte.

In dieſer Schrift aber iſt auch von letzterem gar nicht die Rede, ſondern ich beſchränke mich einzig auf den Streit über die einzig richtige, das große Ganze allein fördernde Verfahrungsart beym Philoſophiren. Wenn alſo hier gegen unſern gemeinſchaftlichen großen Lehrer Kant, wenn gegen Reinhold den glücklichen Anreger jenes allgemeinen Intereſſes für die kantiſchen Unterſuchungen

Tadel ausgeſprochen werden, wenn ſogar verſucht wird, die fichtiſche und ſchellingiſche Art zu ſpekulieren als eine ganz untaugliche darzuſtellen: ſo iſt dabey von keinem Tadel des Charakters und der ſittlichen Kraft dieſer Lehrer die Rede, auch ſoll nicht beurtheilt werden, auf welche günſtige oder ungünſtige Weiſe, mit welcher Kraft und welchem Geiſte ſie auf ihr Zeitalter einzuwirken wußten, noch wie edel oder unedel ihre Lebensanſicht und Weltanſicht geweſen ſey. Keines dieſer bloß perſönlichen Verhältniſſe iſt hier von mir beabſichtigt, ſondern mein Zweck liegt einzig in den allgemeinen Hülfsmitteln für das große Ganze einer ſichern allmählichen Fortbildung unſrer Wiſſenſchaft zu klaren, einleuchtenden, unter den Kennern als unveränderlich anzuerkennenden Ausſprüchen ihrer Wahrheiten. Dafür aber kommt es einzig auf die großen methodiſchen Ueberſichten der Aufgaben, auf die Entdeckung und Befolgung der richtigen Methode an.

Selbſtdenkende philoſophiſche Lehrer bringen meiſtentheils ihre Lebens- und Weltanſichten aus dem Leben in die Schule und nicht leicht umgekehrt. Sie nehmen eine Lebensanſicht nicht an, weil ſie ſie bewieſen haben, ſondern ſie ſuchen Beweiſe derſelben, weil dieſe Anſicht zum voraus ihnen als die richtige erſchien. So liegt es in der Natur der philoſophiſchen Erkenntniß; vorzüglich die ganze Geſchichte der politiſchen Philoſophie und der Religionsphiloſophie liefert die Belege dafür. Aber in der Schule und auf die wiſſenſchaftliche Nachwelt wirkt der Lehrer, ſobald ſein nur perſönlicher Einfluß vorüber iſt, gerade umgekehrt nur durch die Haltbarkeit und das Glück ſeines Beweisverfahrens und ſeiner ganzen ſyſtematiſchen Begründungsmittel. Behält eine falſche Methode ihre Anhänger, ſo kann damit auf lange Zeit der Zuſtand der Wiſſenſchaft verdorben werden, ſo zeigt es die Geſchichte aller myſtiſchen Syſteme und z. B. auch die Naturlehre der Carteſianer; aber auch eine große Anſicht des Lehrers wird von hellſehenden Schülern leicht verworfen, wenn die Begründungsmittel des Lehrers nichts taugten, ſo verläßt z. B. Ariſtoteles ſeines Lehrers große Anſichten von der überſinnlichen Welt, weil die Dialektik der platoniſchen Ideenlehre unhaltbar war; endlich die ſichern Fortſchritte zur Aufklärung der ganzen Wiſſenſchaft können nur durch die Verbeſſerungen der Methode gewonnen werden.

Dieſe Betrachtungen laſſen es auch jetzt noch wichtig erſcheinen, daß wir auf den alten Streit wieder zurück gehen. Das Intereſſe an ſpekulativen Unterſuchungen iſt ſeit dieſer Zeit freylich in Deutſchland weit weniger laut geworden, wir gehen mit übereinſtimmenden oder widerſtreitenden Lehren mehr gleichgültig als friedlich neben einander her, jeder treibt es nach ſeiner Weiſe, ohne ſich viel um den Nachbar zu kümmern. Beſonders iſt auch die Theilnahme an der ſogenannten Naturphiloſophie weit weniger lebhaft geworden, als ſie damals war, allein im Ganzen iſt der Contraſt der Meinungen nach faſt derſelbe geblieben, und wenn auch weniger Kräfte auf den Streit verwendet werden, ſo wird doch keine Parthey ſich eben des Sieges rühmen dürfen. Vielmehr zeigen die Fehler der fichtiſchen und ſchellingiſchen Art zu ſpekuliren noch immer ihren ſehr bedeutenden Einfluß auf den jetzigen deutſchen philoſophiſchen Geiſt im allgemeinen.

Dies ſcheint mir ſo in zwey Hauptpunkten, Erſtens die Methoden beyder Männer haben eine Willkührlichkeit der philoſophiſchen Sprachbildung in ihren Schulen herrſchend werden laſſen, durch welche die deutſche Philoſophie im Ganzen jene geſetzgebende Gewalt der Logik verloren hat, ohne die ſich die Gebildeten eines Volkes die wichtigen philoſophiſchen Fragen nicht auf eine gemeinverſtändliche Weiſe klar und beſtimmt ausſprechen können. Die dadurch entſtehenden mehr oder weniger nur dem Sprechenden ſelbſt verſtändlichen Sprachen, müſſen die philoſophiſche Unterhaltung in einer ſolchen Geſellſchaft dann bald in einen taumeligen Zuſtand verſetzen, in welchem nach und nach träumende Phantaſien die philoſophiſche Wiſſenſchaft verdrängen und in philoſophiſchen Angelegenheiten alles

Intereſſe an ſcharfen und beſtimmten Begriffen vernichten. Dadurch iſt bey uns der Myſticismus ſo gewaltſam begünſtigt worden und Schellings eigne Kunſtſprache hat ſich ganz in myſtiſche Phantasmagorien verloren.

Zweytens Schellings Naturphiloſophie hat für viele unter unſern Naturforſchern ganz die geſetzgebende Gewalt der mathematiſchen Naturlehre vernichtet, ohne welche doch auch die Naturlehre ſich nur in träumende Phantaſien verlieren muß.

Dieſe beyden Fehler zuſammen genommen haben bis jetzt unter vielen Gebildeten wieder eine Vorliebe für religiöſen und phyſikaliſchen Aberglauben erweckt und noch weit mehrere wenigſtens der wieder wachſenden Macht des Aberglaubens gleichgültig zuſehen laſſen. Dieſe Gleichgültigkeit gegen die helle und feſte Einſicht in die Wahrheit iſt hier das verderblichſte und raubt der geſunden Fortbildung der Wiſſenſchaften ſo manchen talentvollen und kenntnißreichen Mann, der ſich nun wieder in den Thorheiten veralteter Schwärmereyen oder nur in eignen Träumen gefällt.

Setzen wir alſo immer den Kampf gegen dieſe Irrthümer unermüdet fort, bis wir der geſammten deutſchen Philoſophie wieder eine helle, feſte und allgemein anerkannte Sprache errungen haben!

Geſchrieben im Februar 1824.

Inhaltsanzeige.

Vorrede.
Einleitung . . . . S. 1

Erſter Abſchnitt.

Ueber die in Fichtes Schriften enthaltene Begründung der Philoſophie oder Wiſſenſchaftslehre in einer Kritik dieſer Schriften.

A. Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre . . . 4
B. Die Beſtimmung des Menſchen 31
C. Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre . 60
D. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie 79

Zweyter Abſchnitt.

Beurtheilung der Grundlage von Schelling's Syſtem der Philoſophie . . . . . . S. 91

A. Ueber die Grundlage der Schellingiſchen Spekulation überhaupt 93

Syſtem des transcendentalen Idealismus . . 94

Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik. Zweyten Bandes, zweytes Heft 110

B. Ueber Schellings Idee der ſpekulativen Phyſik oder Naturphiloſophie 127

1) Die erſten Grundbegriffe, von denen Schelling in ſeinem Raiſonnement über Naturphiloſophie ausgeht, ſind von einer falſchen Abſtraktion abhängig, die er von Fichte mit aufgenommen hat 129

2) Die Konſtruktion der Natur a priori iſt in Schellings Syſtem ein leeres Wort . . . 136

3) Wo Schellings naturphiloſophiſche Konſtruktionen von der Philoſophie ausgehen, ſind ſie leer, ſie beſtimmen gehaltloſe Formen . . . 140

4) Es iſt keine andere Konſtruktion der Materie a priori möglich, als die philoſophiſch-mathematiſche, welche Kant im Ganzen richtig in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft aufgeſtellt hat 159

5) Unvollſtändigkeit der bisherigen Schriften von Schelling über dieſen Gegenſtand . . . 166

6) Die Leichtigkeit, mit der ſich ſo viele Erfahrungen unter die von Schelling angegebenen Geſetze fügen, rührt gröſtentheils von der Unbeſtimmtheit der Sprache und dieſer Geſetze ſelbſt her 172

7) Ueber die Mittheilung des Magnetiſmus, der Elektricität und der Wärme . . . S. 180

8) Das Licht 182

9) Etwas über Steffens Gegenſatz der Reihe von der Kieſelerde zur Vegetation mit derjenigen, die von der Kalkerde bis zur thieriſchen Organiſation fortgeht 101

10) Der Organiſmus 195

Philoſophiſch-mathematiſche Formen für die Naturwiſſenſchaft nach heuriſtiſchen Ideen . . 204

Dritter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Philoſophie bey Reinhold, Fichte und Schelling.

A. Reſultate aus dem vorigen.

1) Fichte 208

2) Schelling 235

B. Ableitung der Grundidee von Reinholds, Fichtes und Schellings Philoſophem aus dem Kantianiſmus . 258

Kant 250

Reinhold 260

Fichte und Schelling 270

Vierter Abſchnitt.

Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft oder Reflexion und intellectuelle Anſchauung . 28

Fünfter Abſchnitt.

Die Ariſtoteliſche und Platoniſche Abſtraktion oder Kant und Schelling . . . . . . S. 299

Anhang I.

Beurtheilung einiger Werke von Fr. Bouterwerk, G. E. Schulz und J. F. Herbart 317

Anhang II.

Von der Aufgabe der anthropologiſchen Kritik der Vernunft 335

Einleitung.

Alles Intereſſe der Bearbeitung einer Wiſſenſchaft, alſo auch jede kritiſche, oder gar polemiſche Schrift, fällt in die Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft. Es ſind zwey ihrer Tendenz und ihrem Weſen nach ganz verſchiedene Arbeiten, davon eine den Werth einer gegebenen Lehrmeinung zu beſtimmen, oder eine ſolche Meinung gegen andre gangbare gelten zu machen ſucht; die andere aber auf beſtimmte Weiſe den Verſuch macht, eine Wiſſenſchaft ſelbſt aufzuſtellen. Je weniger ganz ſicheres und unbeſtreitbares eine Wiſſenſchaft in ihrer Sphäre befaßt, deſto wichtiger und einflußreicher wird hier die erſte Art von Bearbeitung gegen die zweyte ausfallen, und endlich die Fortbildung einer ſolchen, in der, wie in Philoſophie nichts unangreifbar feſt ſteht, wird ganz durch Arbeiten der erſten Art bewirkt werden, die entweder kritiſcher oder polemiſcher Natur ſind. Wer hier einmal eine beſtimmte Anſicht, Verfahrungsart oder Grundlage des Ganzen geltend gemacht hat, dem kann man gegen die Art der weitern Ausführung nur dann bedeutende Einwendungen machen, wenn man über dieſes erſte mit ihm einverſtanden iſt.

Meine Abſicht iſt hier eine ſolche, theils polemiſche theils kritiſche Darſtellung der neueſten Geſchichte der Philoſophie, in der Entwickelung der Idee des Fichtiſchen Syſtems als transcendentalen Idealismus (nach ſeinem uſurpirten Nahmen) aus dem ſogenannten buchſtäblichen Kantianismus und der Läuterung dieſes Idealismus bis zum rein dogmatiſchen Syſtem, welches Schelling als Syſtem der Identität ausbildet. Mein Gegenſtand wäre alſo die Geſchichte der Philoſophie in Jena unter Reinhold, Fichte und Schelling.

In Rückſicht einer ſolchen Beurtheilung läßt ſich nun einem jeden, der etwas Geduld hat, zu zu hören, leicht zeigen, daß der Geiſt eines philoſophiſchen Syſtems, oder jeder Bemühung eines denkenden Kopfs um Philoſophie einzig in der Verfahrungsart, d. h. in den Regeln der Methode, nach denen er überhaupt philoſophirt, zu ſuchen ſey. Denn darin werden wol alle einig ſeyn, daß Philoſophie ihrer Form nach nicht ein Gegenſtand des hiſtoriſchen Auswendiglernens, ſondern ein eignes Produkt jedes philoſophirenden ſeyn müſſe: Es kommt alſo in der Geſchichte der Philoſophie bey der Beurtheilung eines Philoſophen alles auf die Art des Philoſophirens an, und nichts auf die angebliche Philoſophie deſſelben (daß es freilich nur Eine wahre Philoſophie giebt, verſteht ſich von ſelbſt), als Reſultat, dieſe mag übrigens ſo conſequent oder inconſequent, ſo orthodox oder ketzeriſch ſeyn, als es die Umſtände eben geben wollen. Der Geiſt des Philoſophirens würde bey jedem Philoſophen dann in ſeiner Idee vom Ganzen und in den erſten Grundmaximen ſeines Verfahrens zu ſuchen ſeyn. Wollte ich aber hier mich unmittelbar an dieſen erzeugenden Geiſt der Philoſophie wenden, und nur dieſen in der neueſten Geſchichte aufſuchen und verfolgen, ſo müßte ich fürchten, wenig gehört und gar nicht verſtanden zu werden. Ich bin daher genöthigt, zuerſt bey dem Buchſtaben der hierher gehörigen Schriften ſtehen zu bleiben, und dieſe nur in Rückſicht deſſelben, d. h. nur aus ſich ſelbſt und ohne einen andern erſt hinzugetragenen Maaßſtab einer Kritik zu unterwerfen. Indem aber hier über diejenigen Schriften von Reinhold, welche ein Werk ſeiner unabhängigen Selbſtthätigkeit ſind, genug geſprochen und abgeurtheilt worden iſt: ſo wende ich mich allein an Fichte und Schelling. Es werden bey einer ſolchen Beurtheilung ihrer Schriften gar keine anderweiten Reſultate einer künſtlichen Spekulation, ſondern einzig die Regeln der gemeinen Reflexion vorausgeſetzt werden dürfen. Der erſte Theil dieſer Schrift wird alſo in zwey Abſchnitten eine Kritik von denjenigen Schriften der Profeſſoren Fichte und Schelling enthalten, in denen die Idee ihrer eignen Syſteme ausgeſprochen wird.

Erſter Abſchnitt.

Ueber die in Fichtens Schriften enthaltene Begründung der Philoſophie oder Wiſſenſchaftslehre, in einer Kritik dieſer Schriften.

A. Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre oder der ſogenannten Philoſophie.

Da es uns um die eigenthümliche *Fichtiſche* Idee von der Philoſophie überhaupt, alſo um das Ganze ſeiner Philoſophie zu thun iſt: ſo haben wir hier nur auf vier von ſeinen Schriften Rückſicht zu nehmen; Erſtlich auf die Abhandlung: *Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre*, ſodann auf die *Grundlage der Wiſſenſchaftslehre* ſelbſt, drittens auf *die Beſtimmung des Menſchen*, und viertens auf den *ſonnenklaren Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie.* Wir machen mit einer kritiſchen Anſicht der erſten Abhandlung den Anfang, indem ſie uns die Fichtiſche Idee der Philoſophie in ihrem Urſprunge zeigt. Da wir Idee und Abſicht der Schrift erſt aus ihr ſelbſt müſſen kennen lernen: ſo fange ich gleich mit Bemerkungen zum Einzelnen an.

§. 1.

Hypothetiſch-aufgeſtellter Begriff der Wiſſenſchaftslehre.

Das Raiſonnement geht von einer Expoſition des Begriffes der Wiſſenſchaft aus, in welcher deutlich gemacht wird, wie auſſer der ſyſtematiſchen Form derſelben, es noch auf die Gewißheit der Sätze in ihr ankomme. Fichte ſagt, daß die ſyſtematiſche Verbindung nur darauf ausgehe, die Gewißheit der Sätze der Wiſſenſchaft von einem einzigen vor der Verbindung gewiſſen, dem Grundſatz abzuleiten, und dann S. 9. der zweyten Auflage: „Eine Wiſſenſchaft kann auſſer dem vor der Verbindung vorher gewiſſen Satze noch mehrere Sätze enthalten, die erſt durch die Verbindung mit jenem überhaupt als gewiß und auf dieſelbe Art und in demſelben Grade gewiß, wie jener, erkannt werden. Die Verbindung beſteht darin, daß gezeigt werde, wenn der Satz A gewiß ſey, müſſe auch der Satz B — und wenn dieſer gewiß ſey, müſſe auch der Satz C u. ſ. f. gewiß ſeyn;“ und dieſe Verbindung heißt die ſyſtematiſche Form des Ganzen, das aus den einzelnen Theilen entſteht. — Wozu nun dieſe Verbindung? Ohne Zweifel nicht um ein Kunſtſtück des Verbindens zu machen, ſondern um Sätzen Gewißheit zu geben, die an ſich keine hätten: und ſo iſt die ſyſtematiſche Form nicht Zweck der Wiſſenſchaft, ſondern ſie iſt das zufällige nur unter der

Bedingung, daß die Wiſſenſchaft aus mehrern Sätzen beſtehen ſolle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zweckes. — Die Wiſſenſchaft ſey ein Gebäude, der Hauptzweck dieſes Gebäudes ſey Feſtigkeit. Der Grund iſt feſt und ſo wie dieſer gelegt iſt, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im bloßen Grunde nicht wohnen kann — ſo führt man auf denſelben Seitenwände und über dieſen ein Dach auf. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde und unter ſich ſelbſt zuſammengefügt und dadurch wird das Ganze feſt; aber man baut nicht ein feſtes Gebäude, damit man zuſammenfügen könne, ſondern man fügt zuſammen, damit das Gebäude feſt werde u. ſ. w."

Ich finde in dieſem Raiſonnement einerſeits Zweydeutigkeiten, anderſeits Unbeſtimmtheiten, welche für das Folgende von entſcheidendem Einfluſſe ſind. Erſtlich beſtimmt Fichte das Wort Wiſſenſchaft nach ſeiner ſonſt ungewöhnlichſten Bedeutung, indem er etwas wiſſen und Wiſſenſchaft davon haben, für gleichbedeutend annimmt; dagegen der gewöhnlichen logiſchen Wortbeſtimmung nach nur ein ſyſtematiſches Ganzes mehrerer Erkenntniſſe, ſey es nun gegründet oder ungegründet, ſey es gleich nur eine Theorie der Luftgeiſter, Wiſſenſchaft heißen könnte. Doch auf dieſe Weiſe würden wir nur auf einen leeren Wortſtreit gerathen, aber mit der Expoſition des Begriffes des Syſtematiſchen ſteht es mißlicher. Ohne ſich irgend auf eine nähere Unterſuchung einzulaſſen, wird im Allgemeinen angenommen, ſyſtematiſche Verbindung beſtehe einzig darin, daß die Gewißheit eines Satzes aus einem andern gefolgert werde. So wenig wir aber ein

Haus bauen, nur um etwas feſtes zu haben, ſondern um ein Haus zu haben, und ſo wie wir ein feſtes Haus nur ſuchen, um deſto länger ein Haus zu haben, ſo wenig wird gerade jedesmal nur die Gewißheit der Sätze der Zweck der Verbindung ſeyn, die Vernunft kann dabey andere Zwecke haben, und macht darum noch keine zweckloſe Kunſtſtücke des Verbindens.

Das Raiſonnement enthält eine Zweydeutigkeit, die wichtig wird, in Rückſicht der Gewißheit. Man ſpricht von der Ableitung der Gewißheit eines Satzes von der eines andern, ohne auf den Unterſchied der ſubjektiven und objektiven Gewißheit Acht zu haben, ohne auf den Unterſchied der Evidenz, welche von der Anſchauung und dem Sinne ausgeht, und der Allgemeingültigkeit, welche vom Begriffe und der Vernunft abſtammt, zu merken: da doch die aufgeworfene Frage nach dieſen zwey Rückſichten ganz verſchiedene Beantwortungen fordert. Jeder ſyſtematiſche Vortrag iſt entweder regreſſiv, er geht von der Evidenz des beſondern zu der Gewißheit des Allgemeinen über, oder progreſſiv, er geht von der Wahrheit des Allgemeinen zu der des Beſondern fort. Nur das Syſtem nach progreſſiver Methode iſt eigentlich das Syſtem einer Wiſſenſchaft; das regreſſive aber enthält den ſubjektiven Zuſammenhang der Gewißheit der Sätze. Z. B. Nach dem Syſtem der Wiſſenſchaft fällt der Stein, weil er ſchwer iſt; ich erkenne aber aus der Wahrnehmung ſeines Falles erſt ſeine Schwere. Dieſe Unterſcheidung iſt bey der Nachfrage nach der Ableitung der Gewißheit des einen vom andern für die endliche Vernunft ganz unentbehrlich. Gewißheit und Wahrheit ſind in unſerm Geiſte in Trennung; Evidenz iſt oft bey dem ſubjektivgültigſten und das Allgemeingültige iſt am Schwerſten auszumitteln. Dieſer Unterſchied in der Unterordnung der Sätze bezieht ſich nemlich eben auf das Intereſſe unſrer Vernunft, welches uns antreibt, Syſteme zu machen. Die Beſchaffenheit unſers Verſtandes nur in einzelnen Anſchauungen den Stoff zu finden, um durch Begriffe ein Analytiſch-allgemeines vorzuſtellen, dagegen ihm das Synthetiſch-allgemeine, ein Univerſum in der Anſchauung nicht gegeben iſt, macht das Syſtem unſrer Erkenntniſſe (in ihrer objektiven Gültigkeit für die Vernunft überhaupt) zu einem analytiſch-allgemeinen Ganzen aus allgemeinen Geſetzen, durch Regeln, d. h. durch Begriffe ausgedrückt. Um dieſes Syſtem nun darzuſtellen, iſt unſre Vernunft daher genöthigt, ihre Arbeit in zwey Theile zu theilen, indem in der objektiven Gültigkeit des Syſtems das Allgemeinſte der Grund ſeyn, das Beſondere nur als Folge gelten ſoll; dagegen der ſubjektiven wirklichen Gültigkeit der Sätze nach das einzelne der Anſchauung unmittelbar gewiß iſt, wir alſo vorläufig erſt genöthigt werden, regreſſiv aus dem einzelnen Gewiſſen der Erfahrung die Gewißheit des Allgemeinen zu ſuchen, um durch dieſe Unterſuchung erſt zur Grundlage des Syſtems der objektiven Gewißheit zu gelangen. Es liegt alſo dieſer Fichtiſchen Darſtellung die Vorausſetzung ſtillſchweigend zu Grunde, daß das oberſte Allgemeine, der oberſte Grundſatz auch das evidenteſte in unſerm Wiſſen ſey; eine Vorausſetzung, welche dem Weſen unſrer Vernunft durchaus widerſtreitet, da ſie in dem ganzen Wiederbewußtſeyn ihrer Erkenntniſſe, welches jede Wiſſenſchaft vorausſetzt, an Begriffe gebunden iſt.

Ferner iſt Fichtes obiges Raiſonnement darin auf bedeutende Weiſe unbeſtimmt, daß er einzig auf den Grund des Intereſſes der Vernunft am Syſtem der Wiſſenſchaften ſieht, welcher in der Begründung der untergeordneten Sätze liegt, da dieſer doch bey weitem nicht der einzige iſt. Die Gewißheit der einzelnen Sätze geht in jeder Erfahrungswiſſenſchaft ſchon vor dem Syſtem her und es iſt ein weit allgemeineres Intereſſe, welches die Vernunft am Syſteme nimmt, überhaupt Einheit in unſre Erkenntniſſe zu bringen, ſie zu einem Ganzen zu machen. Die einfachen wiſſenſchaftlichen Syſteme ſind daher, wie in der Logik erwieſen wird, gemäß den Arten, wie mannigfaltig es überhaupt verbunden wird im kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven Satz auch dreyerley: philoſophiſche der Einordnung, mathematiſche der Unterordnung und hiſtoriſche der Beyordnung der Gewißheit ihrer Sätze.

Ich ſage beyläufig einiges zur Erläuterung dieſes Satzes, da er ſo beſtimmt in den Lehrbüchern der Logik noch nicht vorkommt. Wiſſenſchaft iſt ein künſtliches Produkt unſers Verſtandes, dasjenige, was in derſelben zu unſern Erkenntniſſen hinzukommt, iſt die ſyſtematiſche Form und dieſe wird eigentlich durch die analytiſche Erkenntnißart, das iſt, durch die Logik, beabſichtigt. Die allgemeine reine Logik iſt ihrer Abſicht nach formale Wiſſenſchaftslehre. Der logiſche Verſtand kann, um ſein analytiſches Syſtem, welches Wiſſenſchaft heißt, zu Stande zu bringen, nichts thun, als unter das gegebene

Allgemeine das Beſondere ordnen. Dieß geſchieht unmittelbar durch Schlüſſe; die Syſteme ſind daher urſprünglich dreyfach, wie die Schlußarten, kategoriſche, hypothetiſche oder conjunktive. Das kategoriſche Syſtem iſt das Syſtem einer Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen, indem es die Gewißheit der beſondern Sätze als identiſch mit der, der ihnen übergeordneten allgemeinen aufweiſt und daher das Syſtem der Einordnung der Gewißheit heißen kann. Die Principien oder Grundſätze ſind hier die Sätze aus den allgemeinſten Begriffen, dieſen Begriffen werden beſondere ſubſumirt in Erklärungen und alsdann die beſondern durch die allgemeinen in Folgeſätzen als Schlußſätzen beſtimmt. Wenn alſo die Grundſätze und die beſondern Begriffe gegeben ſind, ſo iſt hier der logiſche Verſtand ſich ſelbſt genug, um das Syſtem zu bauen. Im hypothetiſchen Syſteme wird zwar wohl auch die Gewißheit eines Satzes, der eines andern untergeordnet, aber nicht wie vorhin, als in derſelben unmittelbar enthalten, ſondern nur als unter der Bedingung derſelben ſtehend. Der logiſche Verſtand iſt ſich hier nicht ſelbſt genug, ſondern das Syſtem kommt durch eine Beziehung auf Anſchauung zu Stande, welche den Grund des Zuſammenhanges der Urtheile enthalten. Z. B. das eigenthümliche Syſtem der Mathematik iſt hypothetiſch. Wollten wir den Lehrſatz: daß aus zwey gegebenen Seiten und einem gegebenen eingeſchloſſenen Winkel nur *ein* Dreyeck konſtruirt werden kann, nach dem kategoriſchen Syſteme beweiſen, ſo würde das viele Spitzfindigkeiten fordern und ſehr weitläuftig werden, nach dem hypothetiſchen hingegen bedürfen wir nur der Definition eines

Dreyecks und dem Grundſatz vom Decken auf gerade Linien und Winkel angewandt, indem wir nun in der Anſchauung zwey und mit ihnen alle Dreyecke unter der verlangten Bedingung über einander legen und ſo zeigen, daß der genannte Lehrſatz unter der Bedingung gilt, wenn zwiſchen zwey Punkten nur Eine gerade Linie möglich iſt. Im conjunktiven Syſteme findet für ſich gar keine Unterordnung der Gewißheit der Sätze ſtatt, ſondern dieſe werden nur unter einem allgemeinen Begriffe einander nebengeordnet. Dieſes Syſtem gehört der hiſtoriſchen Erkenntniß im Gegenſatz der rationellen, indem eigentlich hier nur ein Syſtem der Begriffe ſtatt findet und alſo zu den Urtheilen der logiſche Verſtand gar nichts hinzuthut. Die regelmäßigſten Syſteme der Art ſind Klaſſenſyſteme.)

Einzig im erſteren dem philoſophiſchen Syſteme unſers Wiſſens iſt alle objektive Gewißheit der Wiſſenſchaft ſchon in der Gewißheit der Grundſätze enthalten, im mathematiſchen hingegen wird nur mit Hülfe der reinen Anſchauung die Gewißheit der übrigen Sätze derjenigen der Grundſätze untergeordnet und in hiſtoriſchen der Geſchichte und beſonders eines Klaſſenſyſtems hängt die objektive Gewißheit des einen Satzes gar nicht von der des andern ab, denn gerade das Zufällige im Daſeyn mannigfaltiger Dinge macht den Gegenſtand dieſer letztern aus, demungeachtet findet auch hier eine Anordnung der Sätze nach Begriffen in einem Syſteme ſtatt; aber nur in der regreſſiven für das Syſtem vorläufigen Unterſuchung kann Unterordnung der Gewißheit vorkommen. Joſephus hat nicht zur Zeit der Zerſtörung Jeruſalems gelebt, weil wir aufweiſen können, daß wir noch ſeine eigenen Nachrichten darüber haben, ſondern wir verſchaffen uns durch dieſes Aufweiſen nur die ſubjektive Gewißheit von der ganz unabhängigen Thatſache: Er lebte zur Zeit der Zerſtörung Jeruſalems und es iſt dabey überhaupt nur davon, daß er lebte und nicht warum er lebte, die Rede. Fichtes Behauptung, daß ein Syſtem überhaupt nur in der Ableitung der Gewißheit der Sätze vom Grundſatze beſtehe, enthält alſo die Hypotheſe, daß der ganze Inbegriff unſers Wiſſens in einem philoſophiſchen Syſteme zuſammen gehöre, eine Hypotheſe, welche bey einer beſtimmtern Anſicht der logiſchen Form unſrer Erkenntniſſe ſogleich als nichtig erſcheinen muß; indem eine ſolche Form des Syſtems keine ſynthetiſche erweiternde Methode, ſondern bloße analytiſche Entwickelungen zuläßt.

Die dieſer Schrift zu Grunde liegende Hauptidee wird ſchon S. 4. ſo ausgeſprochen. Jede Wiſſenſchaft hat ſyſtematiſche Form; alle Sätze hangen in ihr in einem einzigen Grundſatze zuſammen. Fichte behauptet, daß dieſes allgemein zugeſtanden ſey. Dies möchte wenigſtens heut zu Tage ſehr unrichtig ſeyn. Dieſer durch Reinhold ſo berühmt gewordene Satz, auf welchen er die größten Hoffnungen für die Philoſophie baute, welche jetzt glücklicherweiſe wohl größtentheils wieder verſchwunden ſind, iſt ſchon von manchem und neuerdings von dem letzten Ausleger der durch die Wiſſenſchaftslehre erzeugten Philoſophie, D. Hegel, in ſeiner Differenz des Fichtiſchen und Schellingiſchen Syſtems wenigſtens als unnütz verworfen worden. Ich ſage deshalb nur folgendes.

Nach der gewöhnlichen Anſicht iſt es wohl begreiflich, wie aus einem Grundſatze eine ganze Wiſſenſchaft entwickelt werden kann. Der Grundſatz ſtellt eine aus bloßen Begriffen entſpringende Idee der Vernunft auf und die Ausbildung der Wiſſenſchaft geſchieht dadurch, daß dieſe Idee auf die mannigfaltigen Gegenſtände der Erfahrung angewendet wird. So wird z. B. im Grundſatz des Naturrechts die Idee der perſönlichen Gleichheit als Geſetz der freyen Wechſelwirkung vernünftiger Weſen aufgeſtellt und die Wiſſenſchaft dadurch gebildet, daß ich dieſe Idee auf Menſchen in ihren irdiſchen Verhältniſſen anwende. Allein unter Fichtes Vorausſetzung, daß in der Wiſſenſchaft kein vor der ſyſtematiſchen Verbindung vorher gewiſſer Satz ſeyn ſolle außer dem Grundſatze iſt die obige Behauptung klarer Widerſpruch, wie ſich leicht zeigen läßt. Denn die Ableitung eines Satzes von einem andern geſchieht durch einen Schluß und jeder vollkommne Schluß fordert zwey Prämiſſen, die unabhängig von ihm wahr ſind. Es müßten alſo wenigſtens zwey Grundſätze da ſeyn. Ferner aus zwey Prämiſſen iſt nur ein Schluß möglich, wir brauchen alſo für jeden wirklich neuen Schluß in der Wiſſenſchaft auch eine neue Prämiſſe. Durch einen gegebenen Grundſatz werden wir alſo nicht einmal zum zweyten Satze der Wiſſenſchaft gelangen können. Einheit der Wiſſenſchaft beruht vielmehr auf Einheit des Syſtems; Einheit des Syſtems aber auf der Einheit des Princips, und wenn das Princip einer Wiſſenſchaft, wie es in philoſophiſchen vielleicht der Fall ſeyn möchte, in Grundſätzen ausgeſprochen werden muß, ſo kann es doch eben ſo leicht der Fall ſeyn, daß es ſich, wie in der reinen Mathematik · nur durch mehrere Sätze ausdrücken läßt; ja wenn wir alles vor der Verbindung gewiſſe in der Wiſſenſchaft mit zum Princip rechnen, ſo wird jeder neue Hauptſatz der Wiſſenſchaft ſeinen eignen Grundſatz fordern. Mit einem Worte, genau zugeſehen iſt das Suchen nach einem ſolchen oberſten Grundſatz alles unſers Wiſſens die vergebliche Mühe um ein allgemeines Kriterium der Wahrheit aller Erkenntniſſe ihrer Materie nach, welches ſich ſelbſt im Begriffe widerſpricht. (M. ſ. Kants Kr. d. r. V. S. 83. oder ein beliebiges Handbuch der Logik.)

Ich gehe weiter in der Fichtiſchen Abhandlung. Nachdem er gezeigt hat, daß jede Wiſſenſchaft einen eignen Gehalt und Form braucht, ſo ſtellt er S. 11 u. f. den Begriff der Wiſſenſchaftslehre als einer Wiſſenſchaft von der Wiſſenſchaft überhaupt, als der Wiſſenſchaft auf, welche zeigen ſoll: wie Gehalt und Form einer Wiſſenſchaft überhaupt möglich ſey. Eine ſolche Wiſſenſchaft müßte alſo, ſollte man denken, erſtlich die Gründe des menſchlichen Wiſſens überhaupt und die der ſyſtematiſchen Einheit unterſuchen und dann dies auf die einzelnen Wiſſenſchaften anwenden, um dieſen ihre Principien und ihre Methodenlehre zu geben. Das heißt, ſie wäre nach gemeinem Sprachgebrauche eine philoſophiſche Wiſſenſchaftskunde und fände ihren Platz in der angewandten Logik, ſie wäre die Ausführung der Idee, welche Kant Kr. d. r. V. Methodenlehre Kap. 3. die Architektonik alles menſchlichen Wiſſens nennt. Herr Fichte findet etwas anderes.

§. 2.

Entwickelung des Begriffes der Wiſſenſchaftslehre.

Dieſe Entwickelung ſetzt ganz den ſo eben von uns als unſtatthaft aufgewieſenen Begriff von Syſtem voraus und baut auf die Hypotheſe, daß unſer geſammtes Wiſſen ein einziges philoſophiſches Syſtem ſey, welches ſich auf einen einzigen oberſten Grundſatz gründet. Daraus würde dann freylich ſehr leicht folgen:

1) daß die Wiſſenſchaftslehre jeder andern Wiſſenſchaft ihre Grundſätze und ſyſtematiſche Form liefern müſſe;

2) daß ihr Grundſatz unmittelbar gewiß ſeyn und in einer gewiſſen Einſchachtelung alles, was wir wiſſen, in ſich enthalten müſſe.

Außerdem kommt aber der Wiſſenſchaftslehre noch ſyſtematiſche Form zu, welche eben die Auswickelung anderer Sätze aus dem Grundſatze enthält. Hierbey iſt Fichte räthſelhaft einſylbig. So viel iſt gewiß, da alles Wiſſen hier bewieſen werden ſoll, ſo muß in dieſem Grundſatze auch liegen, wie die ſyſtematiſche Form der Wiſſenſchaftslehre zu Stande gebracht werden ſoll. Sie kann alſo nicht, wie ſonſt in Schlußketten, in Beweiſen beſtehen, ſondern wiewohl durch ſie die Gewißheit anderer Sätze aus dem Grundſatze hervorgebracht wird, ſo muß ſie doch etwas ganz anderes der Wiſſenſchaftslehre Eigenthümliches ſeyn. Sie darf aber auch nicht erſt aus dem Grundſatze der Wiſſenſchaftslehre entwickelt werden, denn da ſie die Regel enthält, wie man aus ihm entwickeln ſoll, ſo könnte man ſie ſelbſt ja nicht entwickeln, folglich muß ſie im Grundſatze ſelbſt ſchon da liegen. Um begreiflich zu machen, wie dieſes zugeht, wird S. 19. beſtimmt: dasjenige, von dem man etwas weiß, heiße der Gehalt, und dasjenige, was man davon weiß, die Form eines Satzes. Der erſte Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre muß alſo, wie jeder Satz, Gehalt und Form haben. Daraus werden nun für ihn allerley Folgen gezogen, welche ich eben nicht zugeben möchte; ich will aber erſtlich nur fragen, wie dann durch das alles deutlich wird, auf welche Art Gehalt und Form anderer Sätze aus dem erſten Grundſatz gezogen werden können? und es fehlt darauf ganz an einer Antwort, denn, daß er ihnen Gehalt und Form beſtimmt, wie Fichte ſagt, iſt nur ein anderer Ausdruck für die Aufgabe. Durch das, was ſpäter in Sachen der Wiſſenſchaftslehre geſchehen iſt, iſt dieſes Räthſel allerdings leicht aufzulöſen. Es iſt die intellektuelle Anſchauung, welche hier ins Mittel tritt und vermittelſt der eigentlich allein das Syſtem der Wiſſenſchaftslehre konſtruirt wird. Von dieſer werden wir an andern Orten mehr ſprechen müſſen. Hier aber kann ſelbſt ihre Idee Herrn Fichte nicht aus der Verlegenheit helfen. Denn, was durch die Anſchauung gewiß iſt, das iſt unmittelbar für ſich gewiß. Durch die Anſchauung wiſſen wir nicht, daß etwas gewiß ſey, wenn oder weil etwas anderes gewiß iſt; ſondern jedes einzelne durch die Anſchauung gewiſſe hat die gleiche Gewißheit mit dem andern. Durch die Anſchauung wird alſo nichts aus einem gegebenen Grundſatze abgeleitet werden. Das Räthſelhafte in der Methode der Wiſſenſchaftslehre liegt vielmehr eben in der vorhin angegebenen Schwierigkeit, um welcher willen aus einem Grundſatze durchaus keine philoſophiſche Wiſſenſchaft möglich iſt.

Ich mache einige Bemerkungen, wegen der Folgerungen S. 20. u. f. Da wir hier einen oberſten Grundſatz fordern, ſo muß freylich jeder andere von ihm abhängig ſeyn; Fichte nimmt aber dennoch an, daß andere zum Theil von ihm anabhängig ſeyn können. Vielleicht. Aber wenn es iſt, warum ſoll dieſe Unbedingtheit, wie Fichte will, einzig in einem ganz abſoluten Gehalt oder einer ganz abſoluten Form beſtehen? Warum kann nicht ein Theil des Gehaltes oder ein Theil der Form, oder etwas von beyden zugleich unbedingt ſeyn? Oder warum ſoll es außer dem abſoluten Gehalt und der abſoluten Form des oberſten Grundſatzes eben nur noch einen abſoluten Gehalt und eine abſolute Form geben? Dafür iſt gar kein Grund da, das ganze Raiſonnement reiht nur eine Hypotheſe an die andere.

S. 23. und 24. widerſpricht das Reſultat geradezu demjenigen, was S. 20. und 21. geſagt wurde. Dort nahm man einen untergeordneten Grundſatz an, deſſen Gehalt abſolut war, hier heißt es: wenn unſre Vorausſetzung richtig ſeyn und es einen abſolut erſten Grundſatz unſers Wiſſens geben ſollte, ſo müßte der Gehalt dieſes Grundſatzes derjenige ſeyn, der allen möglichen Gehalt in ſich enthielte, ſelbſt aber in keinem andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt ſchlechthin, der abſolute Gehalt. Aber dies letztere wird eben auch nicht bewieſen, ſondern nur die Hypotheſe aufgeſtellt, daß aller mögliche Gehalt beſſer als irgend ein einzelner ſeine Form ſchlechthin beſtimmen könne — das heißt in einem ungewöhnlichen Ausdruck, unmittelbar objektiv gewiß ſeyn könne; indem ſo doch der Gehalt alles Wiſſens ſchon im Grundſatz läge.

Das folgende Raiſonnement über andere Ideen vom Syſtem unſeres Wiſſens, betrachtet unſer Wiſſen wiederum nur unter der Hypotheſe, daß alles unſer Wiſſen in Reihen von Schlußketten beſtehe, Unerweislichkeit eines Satzes wird von der unmittelbaren Evidenz einer Erkenntniß in der Anſchauung gar nicht unterſchieden; kurz man iſt viel zu einſylbig, um etwas ausgemacht zu haben.

Endlich ſagt Herr Fichte ſelbſt, daß ſeine Idee nur Hypotheſe ſey und der Grundſatz ſoll ſogar überhaupt nur hypothetiſch aufgefunden werden können. Aus dieſen letztern Satze ließe ſich in Rückſicht der Idee des Herrn Fichte ſehr viel folgern, wenn es hier ſchon der Ort wäre, über den von Kant angegebenen Unterſchied des kritiſchen und dogmatiſchen Verfahrens weitläuftig zu werden. Bey jeder doctrinalen Aufſtellung eines Syſtems ſind allerdings die Principien, von denen man ausgeht, in Rückſicht dieſes Syſtems Hypotheſen. Aber ſo ſchlimm ſteht es mit der Philoſophie keinesweges, daß ſie überhaupt ihre Grundſätze nur hypothetiſch und gleichſam zum Verſuch, ob man damit auslangen werde, aufſtellen müßte. Wenn man nur die Rechte der innern Anſchauung und Erfahrung anerkennt, ſo wird man leicht finden, daß zwar über den Satz: ein Grundſatz kann nicht bewieſen werden, eben nicht viel Worte nöthig ſind; daß aber doch durch eine Deduktion jeder Grundſatz als ſolcher aufgewieſen werden kann.

Ueberſehen wir nun den ganzen Gewinn dieſes Paragraphen, ſo erhalten wir eigentlich folgendes Reſultat. Wenn unſer ganzes Wiſſen aus nichts beſteht, als aus Reihen, die nach Art von Schlußketten in einen oberſten Grundſatz zuſammenlaufen, ſo können dieſe zwar keine Schlußketten ſeyn, ſondern eine ganz beſondere, der Wiſſenſchaftslehre eigenthümliche Art, Sätze von Sätzen abzuleiten, und der oberſte Grundſatz muß ein unerweislicher Satz ſeyn. Die erſte Vorausſetzung iſt aber offenbar unrichtig und das Raiſonnement alſo unnütz.

§. 3.

Erörterung des Begriffs der Wiſſenſchaftslehre.

Herr Fichte ſpricht hier über die Stelle, welche die Wiſſenſchaftslehre im Syſtem unſers Wiſſens einnehmen ſoll. Man macht auch hier wieder keinen Unterſchied zwiſchen regreſſiver und progreſſiver Unterſuchung, ſondern man erkennt überall nur einerley Art zu beweiſen an, ohne zu ſagen welche, und ſtellt alsdenn die Wiſſenſchaftslehre mit dem einzig unerweislichen Grund oben an.

§. 4.

In wie fern kann die Wiſſenſchaftslehre ſicher ſeyn, das menſchliche Wiſſen erſchöpft zu haben?

Um ſich hier nicht auf eine bloße Induktion in Rückſicht unſers bisherigen Wiſſens verlaſſen zu müſſen, gibt Fichte hypothetiſch an, wie man ſicher ſeyn könnte, daß die Wiſſenſchaftslehre erſchöpft wäre. Sie ſoll nemlich wieder auf ihren Grundſatz zurückführen und denn am Ende ſeyn (oder vielmehr wieder von vorne anfangen). Wie dies zugehen ſolle, klärt ſich erſt ſpäter auf, wenn

Fichte beſtimmter über die Methode der Wiſſenſchaftslehre ſpricht.

Wenn dieſe Hypotheſe aber gültig wäre und man aus einem gegebenen Grundſatze ein ſolches Syſtem machen könnte, ſo ſoll nun kein anderer oberſter Grundſatz außer ihm, der von ihm unabhängig wäre, im menſchlichen Geiſte ſeyn können, als ein ihm gerade entgegengeſetzter. Der Beweis dieſer Behauptung S. 37. iſt ſehr mißrathen. Wenn es einen erſten höchſten, alleinigen abſoluten Grundſatz des menſchlichen Wiſſens gibt, ſo gibt es allerdings auch nur ein Syſtem des menſchlichen Wiſſens. Wenn aber der Folgeſatz in unſerm Wiſſen vorkommt: es iſt ein einiges Syſtem in unſerm Wiſſen, ſo kann dieſer nach Fichtes Ideen ja nur daraus folgen, daß der oberſte Grundſatz unſers Wiſſens ſich ſelbſt als alleinigen abſoluten Grundſatz ankündigt, ſonſt würde jener Folgeſatz gar nicht unter ſeinen Folgen vorkommen. Jenes hypothetiſche Raiſonnement beweiſt alſo gar nichts, denn wenn es mehrere unabhängige Grundſätze, und ſomit nach Fichtes Anſicht Syſteme unſers Wiſſens gibt, ſo wird ſchon deßhalb jener Folgeſatz in unſerm Wiſſen gar nicht vorkommen. Den Zirkel in dieſem Beweiſe, wenn man die Richtigkeit deſſelben ſo nennen will, führt nun wol Fichte auch weitläuftig an, meint aber er müſſe dennoch als beweiſend angenommen werden, weil ja ſonſt gar nichts ſicheres und gewiſſes in unſerm Wiſſen angetroffen werden könne. Ich hielte es aber für rathſamer, das unerweisliche unerwieſen zu laſſen, anſtatt zu thun, als könnte man es beweiſen. Vielleicht würde man dadurch eben veranlaßt werden, genauer über die Quelle der Gewißheit nachzudenken, aus der dasjenige gewiſſe entſpringt, was Beweiſe weder bedarf noch zuläßt.

§. 5.

Welches iſt die Grenze, die die allgemeine Wiſſenſchaftslehre von der beſondern durch ſie begründeten Wiſſenſchaft ſcheidet?

Die Antwort wird wiederum nur hypothetiſch gegeben. S. 41. „Man ſetze, die Wiſſenſchaftslehre enthalte diejenigen beſtimmten Handlungen des menſchlichen Geiſtes, die er alle, ſey es nun bedingt oder unbedingt, gezwungen und nothwendig vollbringt; ſie ſtelle aber dabey als höchſten Erklärungsgrund jener nothwendigen Handlungen überhaupt ein Vermögen deſſelben auf ſich ſchlechthin ohne Zwang und Nöthigung zum Handeln überhaupt zu beſtimmen: ſo wäre durch die Wiſſenſchaftslehre ein nothwendiges und ein nicht-nothwendiges oder freyes Handeln gegeben. Die Handlungen des menſchlichen Geiſtes, in ſo fern er nothwendig handelt, wären durch ſie beſtimmt, nicht aber in ſo fern er frey handelt.“ — „Man ſetze ferner: auch die freyen Handlungen ſollten aus irgend einem Grunde beſtimmt werden, ſo könnte dies nicht in der Wiſſenſchaftslehre geſchehen, müßte aber doch, da von Beſtimmung die Rede iſt in Wiſſenſchaften, und alſo in beſondern Wiſſenſchaften geſchehen.“

Dieſer ganze Vortrag iſt durchaus hypothetiſch, und abgeriſſen, wie er hier ſteht, zu unbeſtimmt, als daß es nützlich ſeyn könnte, viel darüber zu ſtreiten; aber doch muß ich ſeine Grundlage etwas näher betrachten. Die Wiſſenſchaftslehre ſoll alle nothwendigen Handlungen des menſchlichen Gemüthes enthalten; dieſe ſind aber mehr als Wiſſenſchaft, wiefern man Wiſſenſchaft eine Handlung des Gemüths nennt, da gehört noch Begehren, Wollen u. ſ. w. außer dem Erkennen dazu. Folglich kann das hier nicht heißen, dieſe Handlungen machen den Inhalt; ſondern ſie machen den Gegenſtand der Wiſſenſchaftslehre aus, ſie ſind nicht dasjenige, was darin gewußt wird, ſondern dasjenige, wovon man darin weiß. Ferner alle Wiſſenſchaften unſers Geiſtes ſollen auch nur Handlungen unſers Geiſtes enthalten. Das kann nun nicht ihren Gegenſtand, der ja das ganze Univerſum iſt, ſondern nur ihren Inhalt, nicht das gewußte, ſondern nur das Wiſſen in ihnen betreffen; wie wir es auch an den Beyſpielen und nachher von der Logik ſehen; Alſo ſchließt ſich das mit dem erſtern Gliede der Eintheilung gar nicht wechſelſeitig aus. — Und dieſe Handlungen ſollen frey ſeyn? Was ſoll hier wol Freyheit heißen? Etwa Willkührlichkeit? Aber iſt denn nicht die Wiſſenſchaftslehre als aufgeſtellte Wiſſenſchaft ſelbſt ein Produkt dieſer Freyheit? — und als Naturanlage iſt da nicht jede Wiſſenſchaft nothwendig? Allerdings können wir im Raume willkührliche Konſtruktionen machen, aber im Syſteme der Geometrie iſt die Folge der Sätze ſo gut beſtimmt, als ſie es immer in dem der Wiſſenſchaftslehre ſeyn mag.

Für uns iſt hier folgendes das wichtigſte: Die Wiſſenſchaftslehre ſoll die nothwendigen Handlungen des menſchlichen Geiſtes enthalten. Alsdann iſt ſie ja gerade die nemliche Wiſſenſchaft, welche man gemeinhin empiriſche Pſychologie, Erfahrungsſeelenlehre nennt. Doch

Fichte hat ſchon oft ſeinen Widerwillen gegen dieſen Nahmen erklärt, und geſagt, es gäbe für ihn gar keine Pſychologie; uns geht es damit faſt eben ſo, wir wollen alſo lieber den Ausdruck philoſophiſche Anthropologie brauchen, und dadurch die Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung bezeichnen; alſo denjenigen Theil der empiriſchen Naturlehre, welcher die innere Natur zum Gegenſtande hat.

Hier könnte es nun ſcheinen, als wenn wir in Rückſicht unſers Begriffes von der Wiſſenſchaftslehre ganz desorientirt wären. Anfangs erſchien ſie als Wiſſenſchaft von der Wiſſenſchaft als philoſophiſche Wiſſenſchaftskunde; nachher zeigte ſich, daß in derſelben unſer Wiſſen unter ſeine höchſten Grundſätze geordnet enthalten ſeyn ſoll — ſie wäre alſo Philoſophie — endlich wird ſie als philoſophiſche Anthropologie beſchrieben. Aber eben die Vereinigung dieſer drey heterogenen Begriffe im Fichtiſchen Begriffe der Wiſſenſchaftslehre iſt geſchichtlich von großer Wichtigkeit. Ich mache hier nur vorläufig darauf aufmerkſam; bey Betrachtung des letzten Paragraphen dieſer Schrift wird das Verhältniß noch deutlicher werden, und in der Geſchichte des Urſprungs vom Fichtiſchen Syſtem aus dem Kantiſchen wird ſich auch der Urſprung dieſer Idee nachweiſen laſſen.

§. 6.

Wie verhält ſich die allgemeine Wiſſenſchaftslehre insbeſondere zur Logik.

Beyde, ſagt Fichte, ſcheinen für alle mögliche Wiſſenſchaft die Form aufſtellen zu wollen; wie unterſcheiden ſie ſich alſo? Die Logik beſtimmt ihnen nur die Form, Wiſſenſchaftslehre, Gehalt und Form. — Dabey mache ich darauf aufmerkſam, daß Fichte diejenige Form, welche unſerm Wiſſen durch die Wiſſenſchaftslehre beſtimmt wird, gar nicht von der Form unterſcheidet, welche durch die Logik beſtimmt wird, ſondern beyde für identiſch annimmt. Eine Bemerkung, welche bald für uns wichtig werden wird.

Sodann wird nach der Hypotheſe des vorigen §. der Unterſchied zwiſchen Logik und Wiſſenſchaftslehre ſo beſtimmt, daß die freye Handlung bey der Logik die Abſtraktion ſey, um dieſe aber möglich zu machen, werde Reflexion erfordert. Man ſieht leicht, daß dies nach der gemeinen Anſicht der Sache nichts anders beſagt, als: die Logik ſtellt die Geſetze auf, welche aus der Art Gegenſtände mittelbar durch Begriffe vorzuſtellen entſpringen. Die Begriffe entſpringen durch Abſtraktion, um aber abſtrahiren zu können, bedürfen wir erſt der Reflexion, der Ueberlegung und Vergleichung der Vorſtellungen unter einander. Abſtraktion und Reflexion aber freye Handlungen zu nennen iſt ſehr unſchicklich, indem ſie nur willkührlich ſind.

S. 46. heißt es: „Hieraus ergibt ſich das beſtimmte Verhältniß der Logik zur Wiſſenſchaftslehre. Die erſtere begründet nicht die letztere, ſondern die letztere begründet die erſtere. Die Wiſſenſchaftslehre kann ſchlechterdings nicht aus der Logik bewieſen werden; es muß gezeigt werden, daß die in ihr enthaltenen Formen wirkliche Formen eines gewiſſen Gehaltes in der Wiſſenſchaftslehre ſeyen. Alſo entlehnt die Logik ihre Gültigkeit von der

Wiſſenſchaftslehre, nicht aber die Wiſſenſchaftslehre die ihrige von der Logik u. ſ. w." Allerdings ſo ſollte es ſeyn, wenn die Wiſſenſchaftslehre die Ableitung aller Gewißheit aus einem Grundſatz enthält, aber dann darf ſie auch nicht aus Sätzen beſtehen, denn jedes Urtheils Richtigkeit ſetzt ſchon die Regeln der Logik voraus.

Dieſe gewöhnliche Einwendung gegen Reinholds ehemaligen Glauben an einen oberſten Grundſatz wird kein Vertheidiger deſſelben jemals gründlich beantworten können, vielmehr ſollte ſie jeden gleich darauf aufmerkſam machen, daß das einleuchtende und gefällige jener Reinholdiſchen Vorausſetzung zum Theil doch wohl nur Täuſchung ſey.

§. 7.

Wie verhält ſich die Wiſſenſchaftslehre als Wiſſenſchaft zu ihrem Gegenſtande.

S. 50. „Das Objekt der Wiſſenſchaftslehre iſt nach allem das Syſtem des menſchlichen Wiſſens. Dieſes iſt unabhängig von der Wiſſenſchaft deſſelben vorhanden, wird aber durch ſie in ſyſtematiſcher Form aufgeſtellt. Was iſt nun dieſe neue Form, wie iſt ſie von der Form, die von der Wiſſenſchaft vorher vorhanden ſeyn muß, unterſchieden; und wie iſt die Wiſſenſchaft überhaupt von ihrem Objekte verſchieden," u. ſ. w.

Das Syſtem des menſchlichen Wiſſens wurde nach obigem (§. 1.) ganz für philoſophiſch gehalten, alſo heißt hier Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſo viel als Syſtem der Philoſophie. Dieſes ſoll nun Gegenſtand der Wiſſenſchaftslehre ſeyn; ſie iſt alſo die Wiſſenſchaft von unſerm philoſophiſchen Wiſſen, ſie wird zeigen, welche philoſophiſche Erkenntniſſe wir haben können. Sie muß alſo eine Kenntniß der Organiſation unſrer Vernunft enthalten, wiefern dieſe eine Erkenntnißkraft und die philoſophiſchen Erkenntniſſe ihre urſprünglichen Handlungen ſind. Das heißt ſie gründet ſich auf innere Erfahrung und Anthropologie; ſie iſt nichts anders als das, was Kant transcendentale Kritik genannt hat, die Wiſſenſchaft von der Organiſation unſrer Vernunft, um daraus erfahrungsmäßig zu zeigen, welche urſprüngliche Erkenntniſſe wir allein beſitzen. Hier zeigt ſich alſo die transcendentale Kritik oder das Wiſſen um unſer Wiſſen als Zwiſchenglied zwiſchen der Philoſophie und der Anthropologie, wodurch wohl die oben bemerkte Vermiſchung von beyden im Begriffe der Wiſſenſchaftslehre motivirt ſeyn könnte. Wenn Fichte hier noch einen Unterſchied zwiſchen dem Syſtem unſers Wiſſens als Naturanlage und als wirklich aufgeſtellte Wiſſenſchaft macht, ſo iſt es beyde Mal daſſelbe Objekt, nur einmal ſo, wie wir uns deſſelben wieder bewußt ſind (es innerlich wahrnehmen), das andere Mal, wie daſſelbe in unſrer Vernunft liegt, ohne daß wir darauf reflektiren. Die Aufſtellung dieſes Syſtems iſt das Reſultat der transcendentalen Kritik, nicht dieſe Kritik ſelbſt.

Das weitere enthält Folgerungen aus dem vorhergehenden. Zum Schluſſe ſtehen zwey Anmerkungen, wo es in der erſten heißt: „Ich mache mich noch deutlicher: das, was die Wiſſenſchaftslehre aufſtellt, iſt ein gedachter in Worte gefaßter Satz; dasjenige im menſchlichen Geiſte, welchem dieſer Satz korreſpondirt, iſt irgend eine

Handlung deſſelben, die an ſich gar nicht nothwendig gedacht werden müßte. Dieſer Handlung muß nichts vorausgeſetzt werden, als dasjenige, ohne welches ſie als Handlung unmöglich wäre; und das wird nicht ſtillſchweigend vorausgeſetzt, ſondern es iſt das Geſchäft der Wiſſenſchaftslehre, es deutlich und beſtimmt als dasjenige aufzuſtellen, ohne welches die Handlung unmöglich ſeyn würde."

Alſo iſt die Wiſſenſchaftslehre nichts anders als eine Theorie der Handlungen des Gemüthes, d. h. ſie iſt die Theorie der Gemüthsvermögen, folglich eine Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung, und ſetzt nicht nur Logik, ſondern auch Metaphyſik und Erfahrungsſeelenlehre voraus; ſie hat es nicht mit Beweiſen der Grundſätze der Logik, Metaphyſik u. ſ. w. zu thun, ſondern nur mit einer Ableitung derſelben aus den Bedingungen des Gemüthes, aus denen ſie entſpringen. Das war alſo das Geheimniß, welches die ſonderbare Unterordnung der Sätze in ihr oben unverſtändlich machte, daß das logiſche Schlußreihen werden ſollten, was wirklich innerlich phyſiſche Reihen von Gründen und Folgen ſind. Wenn Fichte dieſen Einfluß anderer Wiſſenſchaften auf die Wiſſenſchaftslehre, wobey die Gewißheit der Sätze derſelben vorausgeſetzt und angewandt wird, nur zur Verſtändlichmachung rechnen will: ſo gereicht überhaupt jeder Grundſatz nur dazu, ſeine Folgeſätze verſtändlich zu machen; und die Unabhängigkeit der Wiſſenſchaftslehre von andern Wiſſenſchaften iſt und bleibt ein leeres Wort.

Fichte macht alſo hier ganz beſtimmt aus ſeiner Wiſſenſchaftslehre die transcendentale Kritik als Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung; ſeine Idee iſt folglich aus einer Vermiſchung und Verwechſelung von Wiſſenſchaftskunde, Philoſophie und Anthropologie entſtanden.

Das Reſultat unſrer Beurtheilung iſt alſo folgendes: Die Idee der Wiſſenſchaftslehre iſt einzig aus einer zweyfachen Verwechſelung entſtanden. Erſtlich hat er das Wiſſen um unſer Wiſſen mit dieſem Wiſſen ſelbſt verwechſelt, die transcendentale Kritik mit der Philoſophie. Es ſoll alſo bey ihm eine Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung nach einer ihr ganz heterogenen Methode nothwendiger und allgemeiner Erkenntniſſe behandelt werden. Was hiermit eigentlich geſagt ſey, wird ſich ſpäter deutlicher zeigen. Zweytens liegt hier immer die Idee zu Grunde: das ganze menſchliche Wiſſen mache zuſammen ein Syſtem, und ſomit die Aufgabe alles unſer Wiſſen in der Form dieſes Syſtems aufzuſtellen. Dabey hat Fichte aber die ſynthetiſche Vereinigung alles unſers Wiſſens zu einem Ganzen, welches auch Syſtem heißt, mit der logiſchen Form einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft, dem Syſtem von Urtheilen verwechſelt, welches doch nur analytiſch iſt. Dies zweyte werde ich hier deutlicher zu machen ſuchen.

Allerdings fällt alles unſer Wiſſen in einem Syſteme zuſammen, dies folgt aus der Form der Vernunft ſelbſt, indem all mein Wiſſen in derſelben Vernunft vereinigt iſt. Dieſe Vereinigung iſt aber eine Verbindung unter dem Geſetze der nothwendigen objektiven Einheit alles mannigfaltigen, welche von der logiſchen Form der Wiſſenſchaft ganz verſchieden iſt, indem dieſe logiſche Form nur den leeren Mechanismus der Reflexion enthält, wodurch wir uns jener Einheit bewußt werden. Dieſe beyden ganz verſchiedenen Formen unſers Wiſſens, die ſynthetiſche und analytiſche, hat nun Fichte hier verwechſelt, wie erſtlich daraus erhellt, daß er, wie oben erinnert wurde, die Form der Logik von der der Wiſſenſchaftslehre nicht unterſcheidet, am deutlichſten aber zweytens aus der ſchon beym erſten Paragraphen erwähnten Verwechſelung von Princip und Grundſatz. Daß es ein Princip aller Einheit in unſerm Wiſſen geben müſſe, wird vorausgeſetzt, daß dieſes in einem Grundſatz beſtehe, aber von Fichte angenommen und daraus eigentlich die ganze erſte Jde der Wiſſenſchaftslehre gebildet.

Princip aber bezeichnet einen weit allgemeinern Begriff als Grundſatz, einen Begriff, der eben in ſeiner ſynthetiſchen vom Grundſatz ganz verſchiedenen Bedeutung am fruchtbarſten iſt. Das logiſche Princip einer Wiſſenſchaft beſteht in den allgemeinſten Begriffen und Grundſätzen derſelben, aus denen die Definitionen und Lehrſätze im Syſtem derſelben abgeleitet werden; das methodiſche Princip derſelben beſteht in den Regeln, nach welchen das Syſtem einer Wiſſenſchaft aus der gemeinen Erfahrung heraus gebildet wird; das konſtitutive Princip derſelben endlich, um welches es allein zu thun iſt, wenn man nach der Einheit alles unſers Wiſſens fragt, beſteht in der Einheit derjenigen unmittelbaren Erkenntnißart, welche in der Wiſſenſchaft durch die Reflexion wiederholt, uns mittelbar zum Bewußtſeyn gebracht wird. So beſteht z. B. das logiſche Princip der Mathematik in den Grundſätzen und den in den Definitionen enthaltenen allgemeinſten Merkmalen bey jeder Disciplin ihr methodiſches Princip liegt in der willkührlichen Konſtruktion der Figuren und das konſtitutive endlich in der reinen Anſchauung der quantitativen Zuſammenſetzung der Erſcheinungen, bey der Geometrie z. B. in der Anſchauung des unendlichen Raumes. Eben ſo beſteht das logiſche Princip der Philoſophie in ihren Grundſätzen und allgemeinſten Begriffen; das methodiſche Princip, um hier nicht zu ſtreiten, entweder in der Vorſchrift des kritiſchen Verfahrens: zuerſt das mannigfaltige der Erfahrung einzeln aufzufaſſen und es dann nach und nach unter das Geſetz der Einheit zu bringen, oder in der Vorſchrift des dogmatiſchen Verfahrens: gleich die oberſte reine Idee der Einheit feſt zu halten, und aus dieſer die Beſtimmungen alles mannigfaltigen abzuleiten; endlich das konſtitutive Princip in der unmittelbaren Erkenntniß der nothwendigen objektiven Einheit.

Es iſt hier am Beyſpiel der Geometrie leicht zu ſehen, daß das konſtitutive Princip eigentlich der Geiſt des Ganzen iſt. Die Anſchauung des unendlichen Raumes wird nicht in einem oder etlichen Grundſätzen der Geometrie ausgeſprochen, ſondern ſie begleitet uns durch die ganze Wiſſenſchaft und macht jede Konſtruktion derſelben erſt möglich.

Wenn die Idee der Wiſſenſchaftslehre alſo aus bloßen Verwechſelungen entſprungen iſt, ſo läßt ſich vorausſehen, daß ſie bey ihren weitern Ausbildungen meiſtentheils mehr oder weniger verändert erſcheinen wird, je nachdem bey der Ausarbeitung mehr die eine oder andere, der in ihr verbundenen Ideen vorwaltete. Die erſte weitere Behauptung aber, die ich aufſtelle, iſt: daß

Fichtes Grundfehler in fehlerhaften innern Selbſtbeobachtungen liegt, aus denen dann jene Verwechſelung reſultirte. Um dies zu zeigen, wird diejenige ſeiner Schriften, welche am freyſten von der Terminologie ſeiner Schule iſt: die Beſtimmung des Menſchen am beſten geeignet ſeyn.

B. Die Beſtimmung des Menſchen.

Herr Fichte gibt die Abſicht dieſes Werkes dahin an: dasjenige, was von ſeinen philoſophiſchen Ideen einer populären Behandlung fähig iſt, auch außer der Schule bekannt zu machen. Aber ſelbſt mit dieſer beſtimmteſten Rückſicht hat es mich Wunder genommen, wie dieſes Werk ſo allgemeinen Beyfall finden konnte, bey der Seichtigkeit, mit der in allen Abſchnitten deſſelben gerade die Hauptideen behandelt worden ſind. Ich hoffe, folgendes wird hinlänglich ſeyn, um dieſes Urtheil zu beſtätigen.

Erſtes Buch.

Im erſten Buche, welches Zweifel überſchrieben iſt, wird der Widerſpruch zwiſchen Natur und Freyheit für den Standpunkt der gemeinen Erfahrung, auf welchem der Gegenſatz des Endlichen und Ewigen Seyns nicht beſtimmt aufgefaßt wird, dargeſtellt. Erſtlich wird der unabänderliche Mechanismus der Naturnothwendigkeit gezeichnet; dann dieſem die bloße Denkbarkeit der Idee der Freyheit entgegengeſtellt, und ſo auf einen für ſich unauflöslichen Zweifel geführt, indem der Verſtand mit dem Naturmechanismus und der durchgängigen Erklärlichkeit der Erſcheinungen durch denſelben befriedigt mit den Wünſchen und Hoffnungen des Willens in Widerſpruch kommt, welche ſich aber nur auf die leere Denkbarkeit einer Idee ſtützen. Gegen dieſe Art die Hauptſache der ſpekulativen Metaphyſik populär zu behandeln, bin ich eben nicht geſonnen, Einwendungen zu machen. Meine Beſchwerden gehen einzig auf die Ausführung. Denn erſtlich iſt die Fichtiſche Darſtellung des Mechanismus der Natur gar nicht dem gemeinen Bewußtſeyn angemeſſen, für welches doch allein jener Widerſtreit ſtatt finden kann, ſondern das Reſultat gerade der Fichtiſchen Spekulation; zweytens aber, was das ſchlimmſte iſt, hat ſich Fichte in der ganzen Unterſuchung niemals nur erſt bis zum wahren metaphyſiſchen Begriffe der Freyheit erhoben, er bleibt immer nur bey innerer Selbſtthätigkeit ſtehen, und zeigt ſeine Unbeholfenheit in der Behandlung von Gegenſtänden der innern Natur, indem ihm hier diejenigen Abſtraktionen der Metaphyſik gar nicht zu Gebote ſtehen, mit denen ſie ſich an das gemeine Bewußtſeyn der Erfahrung anſchließt.

Erſtlich ſeine ganze Vorſtellung des Mechanismus der Natur iſt gar nicht diejenige, welche dem gemeinen Bewußtſeyn die natürlichſte iſt, ſondern ein ganz beſonderes Produkt einer einſeitigen Spekulation aus Begriffen von allgemeinen Geſetzen, ohne der empiriſchen Anſchauung ihre Rechte zu laſſen. Hierdurch werden aber die Reſultate weſentlich geändert. Fichte ſtellt hier das Univerſum unter nothwendigen Naturgeſetzen als Produkt gewiſſer urſprünglicher Kräfte (unter denen die bildende Kraft, die eigenthümliche Bewegungskraft, die Denkkraft der Natur genannt werden), oder einer Grundkraft der Natur vor, deren Subſtrat einzig die Natur genannt wird. Dies iſt nun aber der gemeinen Vorſtellungsart gar nicht gemäß, dieſe ſetzt die Realität des Wirklichen gar nicht in ſolche allgemeine durch das Ganze waltende Kräfte, ſondern giebt dieſen erſt Realität durch ihr Subſtrat die Subſtanz. Ihm beſteht das Univerſum durch das koordinirte Daſeyn vieler Subſtanzen, welche durch ihre Kräfte unter Geſetzen der Wechſelwirkung vereinigt ſind. Lieber bildet ſich hier der gemeine Verſtand irgend eine Gottheit oder einen Genius als ſelbſtſtändiges Subſtrat einer allgemein in der Natur waltenden Kraft, als daß er dieſer, loßgeriſſen von allem einzelnen Beſtehen der Subſtanz, ein unfaßliches Daſeyn geben ſollte. Dieſe Vorſtellungsart, welche der Ausſage der empiriſchen Anſchauung traut, und nur mit dieſer die allgemeinen Begriffe verbindet (welche ſich ja doch augenſcheinlich erſt von ihr losgeriſſen haben, nur ihr ihren Inhalt verdanken), wird alſo alles Andauern und Beſtehen in dem Seyn dieſer einzelnen Subſtanzen finden. Sie wird ſich nun eben ſo gut zu einem ſpekulativen Ganzen ausbilden laſſen, als die Fichtiſche. Die Reſultate kontraſtiren dann aber ſehr. Fichte ſagt S. 48 — 50. „Ich bin eine durch das Univerſum beſtimmte Aeußerung einer durch ſich ſelbſt beſtimmten Naturkraft. Meine beſondern perſönlichen Beſtimmungen vermittelſt ihrer Gründe einzuſehen iſt unmöglich, denn ich kann: in das Innere der Natur nicht eindringen. Aber ich werde mir derſelben unmittelbar bewußt. Ich weiß ja wol, was ich in dem gegenwärtigen Momente bin, ich kann mich größtentheils erinnern, was ich ehemals war, und ich werde ja erfahren, was ich ſeyn werde, dann, wenn ich es ſeyn werde. Von dieſer Entdeckung Gebrauch für mein Handeln zu machen, kann mir nicht einfallen, denn ich handle ja überhaupt nicht, ſondern in mir handelt die Natur; mich zu etwas anderm zu machen, als wozu ich durch die Natur beſtimmt bin, dies kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn ich mache mich gar nicht, ſondern die Natur macht mich ſelbſt und alles was ich werde. Ich kann bereuen und mich freuen und gute Vorſätze faſſen; — unerachtet ich der Strenge nach auch dies nicht einmal kann, ſondern alles mir von ſelbſt kommt, wenn es mir zu kommen beſtimmt iſt: — aber ich kann ganz ſicher durch alle Reue und alle guten Vorſätze nicht das geringſte an dem ändern, was ich nun einmal werden muß. Ich ſtehe unter der unerbittlichen Gewalt der ſtrengen Naturnothwendigkeit; beſtimmt ſie mich zu einem Thoren und Laſterhaften, ſo werde ich ohne Zweifel ein Thor oder ein Laſterhafter; beſtimmt ſie mich zu einem Weiſen und Guten, ſo werde ich ohne Zweifel ein Weiſer und Guter werden. Es iſt nicht ihre Schuld noch Verdienſt, noch das meinige." Nur das individuelle, hier gar nicht erwieſene, der Fichtiſchen Anſicht der Naturkräfte beſtimmt dieſe Reſultate ſo, wie ſie ſind. Setzen wir dagegen die ſo eben beſchriebene Vorſtellungsart an die Stelle der Fichtiſchen, ſo wird der erſte Satz eben ſowol heißen können: Mein Handeln iſt eine durch das Univerſum veranlaßte Aeußerung meiner Kraft: Ich bin eine durch mich ſelbſt beſtimmte Naturkraft. Und dann weiter: Von dieſer Entdeckung Gebrauch für mein Handeln zu machen, kann mir nicht einfallen; ich handle zwar veranlaßt durch die Natur, aber mich zu etwas anderm machen zu wollen, als was ich beſtimmt durch mich ſelbſt bin, dies kann ich mir gar nicht vornehmen wollen, denn ſo wie ich bin, ſtehe ich in allen Aeußerungen meines Weſens unter der unerbittlichen Gewalt der ſtrengen Nothwendigkeit. Ich kann bereuen und mich freuen und gute Vorſätze faſſen — aber ich kann ganz ſicher durch alle Vorſätze nicht das geringſte ändern an dem, was ich nun einmal bin. Bin ich beſtimmt durch mich ſelbſt ein Thor oder Laſterhafter, ſo werde ich ohne Zweifel ein Thor oder Laſterhafter bleiben; bin ich beſtimmt durch mich ſelbſt ein Weiſer und Guter, ſo werde ich ohne Zweifel ein Weiſer und Guter bleiben. Schuld oder Verdienſt iſt das meinige, aber wehe mir, wenn Schuld es ſeyn ſollte, denn ich ſtehe unter den unerbittlichen Geſetzen meines eignen unabänderlichen Weſens, und habe mich dann ſelbſt zu ewiger Reue und Qual verdammt.

So würde alſo der ganze Streit, anſtatt zwiſchen Natur und Freyheit geführt zu werden, in eine Unterſuchung über meine Selbſtſtändigkeit in der Natur verwandelt; und anſtatt der in der einſeitigen Anſicht der Natur begründeten Verwerfung von Schuld nnd Zurechnung werden dieſe gerade zu einem Verdammungsurtheil jedes Sünders gebraucht. Fichte hat den rechten Geſichtspunkt nicht gefaßt, von dem aus der Widerſpruch der Natur mit der für die Haltbarkeit der moraliſchen Begriffe poſtulirten Freyheit ſich deutlich zeigt, vielmehr geht ſeine ganze Darſtellung nur auf Vernichtung meiner Selbſtſtändigkeit, aber auch dafür hat er, wie ich glaube gezeigt zu haben, keinen ſtrengen Beweis gegeben.

Allein wie wollte er auch hier den rechten Geſichtspunkt treffen, da er den wahren Begriff von der Freyheit nicht einmal gefaßt hat. S. 57 — 60. wird der Beweis der Denkbarkeit der Freyheit neben der Naturnothwendigkeit folgendermaßen geführt. „Ich will frey ſeyn — heißt: ich ſelbſt will mich machen zu dem, was ich ſeyn werde. Ich müßte ſonach — dies iſt das höchſt befremdende, und dem erſten Anſcheine nach völlig widerſinnige, was in dieſem Begriffe liegt, — ich müßte, was ich werden ſoll, in gewiſſer Rückſicht ſchon ſeyn, ehe ich es bin, um mich dazu auch nur machen zu können; ich müßte eine doppelte Art des Seyns haben, von denen das erſte den Grund der Beſtimmung des zweyten enthielte. Beobachte ich nun hierüber mein eignes Selbſtbewußtſeyn im Wollen, ſo finde ich folgendes. Ich habe die Kenntniß mannigfaltiger Handelsmöglichkeiten, unter denen allen, wie es mir ſcheint, ich auswählen kann, welche ich will. Ich durchlaufe den Umkreis derſelben, erweitere ihn, kläre mir das einzelne auf, vergleiche es gegen einander und wäge ab. Ich wähle endlich eins unter allen, beſtimme darnach meinen Willen, und es erfolgt aus dem Willensentſchluſſe eine demſelben gemäße Handlung. Hier bin ich nun allerdings im bloßen Denken meines Zweckes vorher, was ich hernach und zufolge dieſes Denkens durch Wollen und Handeln wirklich bin; ich bin vorher als Denkendes, was ich Kraft des Denkens ſpäterhin als Handelndes bin. Ich mache mich ſelbſt: Mein Seyn durch mein Denken; mein Denken ſchlechthin durch das Denken. — Alſo nur ſolche Kräfte, die ſich lediglich durch ein Seyn äußern, aber des Bewußtſeyns unfähig ſind, ſind ohne Freyheit. — Freyheit iſt nur in Intelligenzen denkbar, in ihnen aber iſt ſie es ohne Zweifel.“

Was iſt nun mit dieſem eigentlich geſagt? Nichts weiter, als daß man jetzt ſchlechtweg die Selbſtſtändigkeit der Intelligenz behauptet, welche vorhin zu Liebe der Naturkräfte geleugnet wurde. Ohne weitern Beweis heißt es jetzt: Ich mache mein Seyn durch mein Denken; mein Denken ſchlechthin durch das Denken. Warum trauerte man vorhin ſo ſehr, daß unſer Handeln und Denken nur fremdes Produkt der allgemeinen Denkkraft der Natur ſey. Es muß uns damals nur eben nicht eingefallen ſeyn, daß das ja wirklich ſich gerade umgekehrt verhalte. Der Grundirrthum liegt offenbar in dem Begriffe der Freyheit ſelbſt. Fichte meint die Denkbarkeit der Freyheit ſchon gerechtfertigt zu haben, wenn er nur den Begriff des Wollens aufgeführt hat. Was kann aber mit dieſem: in gewiſſer Rückſicht ſchon ſeyn, was ich erſt werde, gewonnen ſeyn? Ich mache mein Seyn durch mein Denken, und mein Denken durch ſich ſelbſt; fragt ſich da nicht eben ſo und mit der gleichen Schwierigkeit: wie kann mein Denken ſich ſelbſt machen? als ſich vorhin fragte: wie kann ich mich ſelbſt machen?

Es iſt allerdings eine ganz richtige Folgerung aus der Annahme der Freyheit: daß ich mich ſelbſt zu dem machen ſoll, was ich bin; oder, daß ich, was ich bin, durch mich ſelbſt ſey, d. h. daß ich ſelbſtſtändig ſey. Allein mit dem, was Fichte zunächſt wieder hieraus folgert, iſt dem Ganzen eine falſche Wendung gegeben. „Ich müßte, was ich werden ſoll, in gewiſſer Rückſicht ſchon ſeyn, ehe ich es bin,“ durch dieſe Aufgabe ſoll das Räthſel der Freyheit gelöſt werden; dann wäre es in der That ſehr leicht zu löſen. Iſt nicht eben dies, das durch Naturgeſetze allein erklärliche: wie etwas ſeyn kann, was es actu iſt; und wie etwas werden kann, was es potentia ſchon iſt? Die Schwierigkeit in der Rechtfertigung der Freyheit liegt eben darin: wie etwas werden kann, was es weder actu noch potentia ſchon iſt. Das Raiſonnement aus dem gegebenen Satze: ſich ſelbſt zu machen zu dem, was man ſeyn wird, hätte vielmehr dazu dienen können, um den Kontraſt der Freyheit mit der Naturnothwendigkeit zu zeigen. Für den Beweis hingegen: daß Freyheit neben der Naturnothwendigkeit beſtehen kann, iſt im Buche gar nichts geſchehen.

Ein ſolcher Beweis könnte nicht durch Aufweiſung irgend einer Art von Urſach oder Thätigkeit in der Natur geführt werden, ſondern einzig dadurch, daß gezeigt wird, wie dem Seyn der Dinge in der Natur überhaupt ein anderes Seyn der Freyheit entgegen geſetzt werden könne. Nicht durch eine beſondere Beſtimmung am Begriffe der Urſach, ſondern dadurch: daß wir das Daſeyn ſelbſt in ſeiner eigenſten Wurzel auffaſſen, können wir Freyheit neben die Natur ſtellen. Wir zeigen alsdann, daß das endliche Seyn überhaupt nur Erſcheinung des Ewigen iſt, daß aber die Erkenntnißart des Endlichen nur aus der Beſchränkung unſrer Vernunft entſpringt, welche ſie zwingt, ſtatt einer abſoluten Einheit, nur durch quantitative Zuſammenſetzung das Seyn der Dinge zuſammen zu faſſen. Das Geſetz der quantitativen Zuſammenſetzung wird alſo für das ewige Seyn als aufgehoben gedacht, und ſomit wird eine abſolute Urſach in dem Ewigen Seyn der Dinge ſtatt finden.

Freyheit, deren Begriff ſchon durch Negation gebildet iſt, kann nur für die Reflexion gedacht werden. Wir fragen nach ihr, um die Möglichkeit unſrer ſittlichen Ueberzeugungen gegen die Anſprüche der Naturerkenntniß zu rechtfertigen. Dabey werden wir zunächſt auf das von Fichte genannte Vermögen einer freyen Wahl geführt, indem wir durch bloße Selbſtbeſtimmung ſollen thun oder laſſen können. Dieſe Forderung einer freyen Wahl, d. h. einer Urſach, die da ſeyn könnte, ohne daß doch ihre Wirkung nothwendig erfolgen müßte, iſt nun im klaren Widerſpruch mit der Naturnothwendigkeit, indem ſie den Zuſammenhang der Begebenheiten in der Zeit unterbricht. Näher zugeſehen kommt es aber auf dieſes Vermögen gar nicht an. Wäre ein heiliger Wille da, der immer gut handelte, ſo brauchte der jenes Vermögen der unabhängigen Veränderung gar nicht, ſeine Selbſtbeſtimmung durch ſich ſelbſt genügte ihm. Jenes Vermögen wird nur erfordert, wenn wir wahre Beſſerung des Schuldigen in der Natur denkbar finden ſollen, es iſt alſo nur etwas zufälliges für die Entſcheidung des Ganzen. Die Hauptſache iſt, daß eben ein ſolcher heiliger Wille, von dem wir die Idee haben, in der Natur nicht möglich iſt. Hier müſſen wir die Freyheit neben der Natur retten. In der Natur ſteht jede Kraft unter dem Geſetze der quantitativen Zuſammenſetzung, daß es eine größere geben kann, als ſie. Es kann alſo auch jeder noch ſo ſtarke Antrieb der Tugend durch irgend eine Neigung überwältigt werden, und die ſtrenge Forderung der Pflicht mit ihr die Zurechnung, iſt in der Natur ein leeres Wort. Eine ſolche fordert Freyheit, d. h. Exemtion von dem Geſetze dieſer quantitativen Zuſammenſetzung, ein Geſetz des Daſeyns, welches nicht das Geſetz der Natur iſt. Dieſes aber wird allein darin aufgewieſen daß die Natur nur Form der Erſcheinung, Form des Endlichen iſt, in dieſem Endlichen aber das Ewige erſcheint, deſſen urſprüngliches Seyn ein freyes Seyn iſt.

Es findet alſo bey einer richtigen Darſtellung der Sache der Fichtiſche Zweifel gar nicht ſtatt, denn die Aufweiſung der Denkbarkeit der Freyheit iſt zugleich die Vernichtung der alleinigen Anſprüche der Natur. Es kann nicht alles durch die bloßen Geſetze des Mechanismus erklärt werden, indem dieſer, als innerer Mechanismus im Denken, ſich ſelbſt nur als Erſcheinung erklärt, ſich ſelbſt die Freyheit entgegenſtellt.

Zweytes Buch.

Das zweyte Buch, welches Wiſſen bezeichnet, iſt das eigenthümlichſte dieſer Schrift, leichtlich aber auch das leichteſte. Fichte wird zuweilen ziemlich derb gegen diejenigen, welche ihm in dieſen Gegenden der innern Selbſtbeobachtung nicht recht folgſam ſeyn wollen. Oft genug freylich, weil es dieſen zu mühſam war, recht zu zu ſehen. Er hätte aber doch manchmal vorſichtiger ſprechen mögen, da vielleicht eben ſo oft der Fehler in ſeinem eignen unachtſamen Beobachten und Bemerken liegt. Das ganze Raiſonnement des zweyten Buches beruht auf der kleinen Grundlage von S. 74 bis 79, welche aber außerordentlich ſchwach und fehlerhaft iſt. Der Inhalt dieſes Grundraiſonnements iſt folgender:

1) Ich nehme Gegenſtände außer mir wahr nur durch meine äußern Sinne.

2) Alſo es ſind wahrnehmbare Gegenſtände für mich vorhanden lediglich zu Folge einer Beſtimmung meines äußern Sinnes: ich weis von ihnen lediglich vermittelſt meines Wiſſens von dieſer Beſtimmung meines Sehens, Fühlens u. ſ. w. Meine Ausſage, es ſind Gegenſtände außer mir, ſtützt ſich auf die, ich ſehe, höre u. ſ. w.

3) Daß ich ſehe und fühle, und was ich ſehe und fühle, weiß ich unmittelbar und ſchlechthin; ich weiß es, indem es iſt, und dadurch, daß es iſt, ohne Vermittelung und Durchgang durch einen andern Sinn.

4) Ich bin in meinem Sehen und Fühlen das ſehende und fühlende, und indem ich mir meines Sehens bewußt bin, bin ich mir einer Modifikation meiner ſelbſt bewußt.

5) Ich kann keinen Gegenſtand durch Geſicht, Gefühl u. ſ. w. erkennen, ohne zu wiſſen, daß ich ſehe, fühle u. ſ. w.

6) Sonach wäre das unmittelbare Bewußtſeyn meiner ſelbſt und meiner Beſtimmungen die ausſchließende Bedingung alles andern Bewußtſeyns; ich weiß etwas nur, in wiefern ich weiß, daß ich dieſes etwas weiß; es kann in dem letztern nichts vorkommen, was nicht in dem erſten liegt.

7) In aller Wahrnehmung nehme ich zunächſt nur mich ſelbſt und meinen eignen Zuſtand wahr, und in aller Wahrnehmung nehme ich lediglich meinen eignen Zuſtand wahr.

Hier ſind nun der 2), 3) und 7) Satz unrichtige Beobachtungen, und der 5) iſt nur in einer Bedeutung wahr, auf welche Fichte hier nicht wohl reflektiren durfte.

Wenn ich etwas wahrnehme, ſo muß ich mir wieder erſt bewußt werden (innerlich wahrnehmen), daß ich es wahrnehme, um nur darüber ſprechen zu können. Dies gilt aber von jeder ſowohl äußerer als innerer Wahrnehmung. Weil nun hier die äußere Wahrnehmung erſt wieder innerlich wahrgenommen werden muß, ſo meint Fichte, ſie ſey für mich nur durch dieſe innere Wahrnehmung, in der ſie wahrgenommen wird. Dies iſt falſch. Der Satz, welchen Fichte in 6) ſo ausdrückt: ich weiß etwas nur, in wiefern ich weiß, daß ich dieſes etwas weiß — enthält hier eine ſinnloſe Behauptung. Ich weiß, vermittelſt einer Wahrnehmung, nicht, wiefern ich dieſe Wahrnehmung wahrnehme, mir ihrer wieder bewußt werde, ſondern ich kann durch ſie ſchon zum Wiſſen gelangen, nur wiefern ſie in mir vorhanden iſt. Müßte ich, um zu Wiſſen, dieſes Wiſſen erſt wiſſen, ſo würde dann auch erſt ein Wiſſen des Wiſſens vom Wiſſen erforderlich ſeyn, um das Wiſſen vom Wiſſen möglich zu machen u. ſ. f. ins unendliche; ich gelangte niemals zum Wiſſen. Erſt wenn ich über meine Empfindung denke, und nicht unmittelbar (z. B. beym Sehen) bin ich mir meines Sehens als einer Modifikation meiner ſelbſt bewußt. Unmittelbar ſchaue ich im Sehen etwas gefärbtes außer mir an. Die Wahrnehmung von etwas außer mir iſt um kein Haar mehr oder weniger erklärlich, als die von etwas in mir. Mein Sehen, Fühlen u. ſ. w. erhält ſeinen Antheil an meinem Wiſſen nicht allein dadurch, daß ich mir dieſes Sehens u. ſ. w. wieder bewußt werde, ſondern es beſtimmt das Bewußtſeyn, Anſchauen, Erkennen und ſelbſt das Bewußtſeyn dieſes meines Sehens ſelbſt in der Vernunft dadurch, daß es in mir wirklich iſt. Nur für die Thätigkeiten der Reflexion und dasjenige, was im Wiſſen durch Reflexion iſt, d. h. die logiſchen Funktionen des Verſtandes wird dieſe Wahrnehmung der Wahrnehmung nothwendig vorausgeſetzt. Es iſt alſo unter 2) die Behauptung: ich weiß von Gegenſtänden außer mir lediglich vermittelſt meines Wiſſens von gewiſſen Beſtimmungen meines Sehens u. ſ. w. — durchaus unrichtig. Ich weiß von Gegenſtänden außer mir lediglich vermittelſt dieſer Beſtimmungen des Sehens u. ſ. w. aber eben nicht vermittelſt des Wiſſens von dieſen Beſtimmungen.

Die idealiſtiſch gemeinte Behauptung: für mich ſey nur dasjenige, von dem ich weiß, — wird hier für die innere Selbſtbeobachtung widerſinnig, indem das Seyn eines wirklichen Wiſſens in mir doch früher iſt, als das Wiſſen um dieſes Wiſſen. Ueberhaupt wird ſich aus dieſem Satze eben nicht viel erhebliches folgern laſſen, und der Gegenſatz von Wiſſen und Seyn im allgemeinen, wie ihn die neueſte Philoſophie oft braucht, möchte unhaltbar ſeyn. Doch davon an einem andern Orte.

Eine andere falſche Behauptung iſt im 3) direkt ausgeſprochen, und hier mag vielleicht der Grundirrthum des ganzen Fichtiſchen philoſophiſchen Raiſonnements liegen. Ich weiß von meinen innern Thätigkeiten, indem ſie ſind, und dadurch, daß ſie ſind, ohne Vermittelung und Durchgang durch einen andern Sinn. Dieſes iſt eine Behauptung, der eine hinlänglich feine und richtige Selbſtbeobachtung durchaus widerſprechen muß. Gibt es nicht dunkle Vorſtellungen, von denen ich beweiſen kann, daß ich ſie gehabt habe, und habe, ohne mir ihrer unmittelbar bewußt zu werden? Spricht nicht Fichte ſelbſt im größten Theile ſeiner Wiſſenſchaftslehre ausdrücklich von ſolchen Thätigkeiten des Ich, deren wir uns nicht unmittelbar bewußt werden? Gehört nicht zu jeder Vorſtellung, Begierde u. ſ. w. ein beſtimmter Grad von Stärke, damit ich mir derſelben unmittelbar bewußt werden kann? Oder wie ſoll überhaupt dieſes unmittelbare Bewußtſeyn organiſirt ſeyn, dieſe innere Selbſtanſchauung, deren Objekt ſich beſtändig ändert, und immer im Wechſel iſt, dieſes Vermögen empiriſcher Beſtimmungen des reinen Selbſtbewußtſeyns, wenn wir nicht einen innern Sinn annehmen, der afficirt wird, und dadurch in uns die Wahrnehmung unſrer Thätigkeiten beſtimmt? Dieſes Fichtiſche und Reinholdiſche unmittelbare Bewußtſeyn iſt alſo nichts anders, als eine ſinnliche innere Anſchauung, der nur das reine Selbſtbewußtſeyn als beſtändiges Korrelat, welches dadurch empiriſch beſtimmt wird, immer zu Grunde liegt. Verfolgen wir dieſe Beobachtung genau weiter in Betreff des Weſens der produktiven und reproduktiven Einbildungskraft und des willkührlichen Denkens: ſo wird uns ein ganz neues Licht über die Natur der Reflexion ausgehen, es werden ſo erſt beſtimmt der analytiſche logiſche Verſtand und die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft auseinandertreten, und damit wird es endlich zuerſt möglich werden, das konſtitutive Princip der Philoſophie ſeinem wahren Weſen nach kennen zu lernen.

Hingegen durch die Annahme eines innern unmittelbaren und nicht-ſinnlichen Bewußtſeyns mußte Fichte nothwendig innere Anſchauung mit intellektueller Anſchauung verwechſeln: durch dieſe Verwechſelung wird die Geſchichte der intellektuellen Anſchauung eigentlich motivirt, wie wir dies an einem andern Orte deutlicher zeigen müſſen.

Aus dem bisher geſagten folgt denn unmittelbar, daß auch das Reſultat dieſes Fichtiſchen Grundraiſonnements, welches der ſiebente Satz aufſtellt, unhaltbar und falſch iſt. Die Wahrnehmung meines Zuſtandes iſt keinesweges die einzige, die ich habe, vielmehr macht ſie nur eine beſtimmte Art meiner unmittelbaren Wahrnehmungen aus, welche innere Wahrnehmung genannt wird; dieſer ſtehen dann die äußern Wahrnehmungen entgegen, welche von dieſen innern unabhängig und für mich gleich urſprünglich ſind, wie jene. Mit dieſem ſiebenten Satze fällt denn auch die ganze Grundlage des hier zu entwickelnden Idealismus und dieſer zugleich mit.

Das richtige in der hier bey Fichte zu Grunde liegenden Idee möchte eigentlich ſeyn, daß ich kein vollſtändiges Wiſſen, wenigſtens kein ſolches, von dem ich wieder ſprechen kann, ohne Beyhülfe der Reflexion erhalte, und daß alle Reflexion ein Wiſſen des Wiſſens vorausſetzt, daß alſo hierdurch alle mein mitzutheilendes Wiſſen, und wenn ichs auch nur mir ſelbſt mittheile, von der innern Wahrnehmung abhängt. Daraus folgen aber gerade Reſultate, welche Fichtes Philoſophie wenig günſtig ſind. Die mittheilbare Ueberzeugung jedes einzelnen iſt durch empiriſche Wahrnehmung ſeiner Zuſtände vermittelt, und daher immer nur ein größerer oder kleinerer Grad von Wahrſcheinlichkeit. Eben deßhalb iſt Zuſammenſtimmung aller der ſicherſte Probierſtein der Wahrheit für mich; auf die Sicherheit meines Wiſſens zu trotzen, und ſie nicht im Verhältniß zur Wahrheit ſelbſt nur als Meinung des einzelnen gelten zu laſſen, iſt ein lächerlicher Wahn, ſo ſtolz oder erhaben er ſich zuweilen auch ausnehmen mag. Aber eben wie über unzählige Vorausſetzungen aus der Erfahrung im gemeinen Leben, ſo können wir auch hier uns über die innern Erfahrungen verſtändigen, und dann durch Beobachten und Vergleichen ausmitteln, welche nothwendige und unabänderliche Wahrheiten durch das Weſen der Vernunft ſelbſt ausgeſprochen werden.

Es würde zweckwidrige Weitläuftigkeit ſeyn, dem ganzen Raiſonnement dieſes zweyten Buches zu folgen. Ich gehe ihm nur noch durch die erſten Abſchnitte nach, um das ſchon geſagte noch deutlicher zu machen. Im zweyten Abſchnitte von S. 79 — 85. wird der Satz weiter ausgeführt, welcher S. 84. lautet: „Ich fühle mich afficirt auf diejenige Weiſe, die ich roth, blau, glatt, rauh nenne; ich ſollte dieſe Empfindungen lediglich in mich ſelbſt verſetzen, nicht aber ſie auf einen gänzlich außer mir liegenden Gegenſtand übertragen, und für Eigenſchaften dieſes Gegenſtandes ausgeben, was doch nur meine Modifikation iſt.“ Hier zeigt ſich wieder derſelbe Fehler der innern Selbſtbeobachtung oder ein ähnlicher. Erſtlich fühle ich mich nie afficirt, ſondern ich ſchließe nur da auf Affektion, wo ich wahrnehme, daß veränderliche Thätigkeiten ohne mein Zuthun in mir vorkommen. Doch dies gehört hier weniger her. Zweytens aber, ich nenne niemals eine Modifikation meiner Thätigkeit, ſondern jederzeit nur das objektive, welches bey Gelegenheit einer Empfindung angeſchaut wird, roth, blau u. ſ. w. Mein Empfinden, Anſchauen, Begreifen, Meinen, Glauben, Wiſſen, Erkennen u. ſ. f. ſind Modifikationen meiner Thätigkeit; alle dieſe Thätigkeiten ſind Vorſtellungen und in allen dieſen Vorſtellungen kommt immer das jederzeit ſich gleiche Verhältniß der Vorſtellung zum Vorgeſtellten, oder wie man jetzt wol ſagt, des ſubjektiven zum objektiven vor; ein Verhältniß, welches eben ſo gut in der erſten empiriſchen Anſchauung bey der Empfindung, als im vollſtändigen Wiſſen eines philoſophiſchen Syſtems enthalten iſt. Dieſes Verhältniß hat aber Fichte leider ganz verkannt. Vorſtellen iſt eine beſondere Art thätig zu ſeyn, welche wir nur aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn der innern Erfahrung kennen, indem wir beobachten, daß wir vorſtellen. Zu jedem Vorſtellen gehört ein Subjekt, welches vorſtellt, und ein Objekt, welches vorgeſtellt wird. Dieſes Verhältniß des Vorſtellenden zum Vorgeſtellten iſt aber durchaus kein Kauſalverhältniß irgend einer Art; vorgeſtellt werden heißt weder hervorgebracht, noch erzeugt werden, noch auch Grund einer Affektion ſeyn. Was es heißt, kann jeder nur aus ſeiner innern Selbſtbeobachtung erfahren. Es iſt ein Verhältniß eigner Art, das zu einer *innern* Thätigkeit gehört, und alſo durch keine äußere Thätigkeit deutlich gemacht werden kann. Hierin liegt die Aufklärung eines wichtigen Irrthums, den Fichte mit manchem andern Philoſophen gemein hat. Alle die Bemühungen zur Vorſtellung als meiner ſubjektiven Thätigkeit das Objekt erſt hinzuzuſchaffen, hätte man erſparen können, wenn die innere Selbſtbeobachtung weiter gediehen geweſen wäre. Denn wo Vorſtellung iſt, da hat ſie auch ihr Objekt, dieſes kann auf keine Weiſe erſt zu ihr hinzugetragen werden, am allerwenigſten durch ein Kauſalverhältniß.

Der dritte Abſchnitt beginnt bey Fichte mit folgendem Raiſonnement S. 86 u. f.

1) Ich habe allemal, wenn ich ſehe, eine beſtimmte Geſichtsempfindung, z. B. von dieſer rothen Farbe.
2) Dieſes Roth iſt etwas poſitives, eine einfache Empfindung, ein beſtimmter Zuſtand meiner ſelbſt.
3) Ich ſollte ſonach das rothe ſchlechtweg als einfach ſehen, als mathematiſchen Punkt, und ſehe es auch wol nur als ſolchen. In mir wenigſtens als meine Affektion iſt es doch offenbar ein einfacher beſtimmter Zuſtand ohne alle Zuſammenſetzung.
4) Nun aber verbreite ich dieſes einfache Rothe über eine breite Fläche, die ich ohne Zweifel nicht ſehe, da ich nur roth ſchlechtweg ſehe. Dieſe Fläche kommt auch dadurch nicht zur Anſchauung, daß ſie etwa nicht überall im gleichen Grade roth wäre oder dergleichen.
5) Denn *in demſelben ungetheilten Momente*

kann ich nicht auf entgegengeſetzte Weiſe empfinden — auf eine ſich gegenſeitig aufhebende Weiſe afficirt ſeyn.

6) Jene verſchiedenen Grade wären aber entgegengeſetzte Empfindungen, die in mir auf einander folgen. Ich müßte ſie als nach einander folgende Veränderungen deſſelben mathematiſchen Punktes, und nicht als nebeneinander, als gleichzeitige Eigenſchaften mehrerer Punkte in einer Fläche ſetzen.

Dies Raiſonnement enthält wieder einen neuen Fehler der Selbſtbeobachtung, welcher beſtimmt in 5) in dem Ausdruck: *in demſelben ungetheilten Momente*, ausgeſprochen wird. Ich empfinde gar nicht in ungetheilten Momenten, ſondern in der Zeit; die Zeit iſt aber nicht aus dem untheilbaren in derſelben, dem Augenblick, ſondern aus ins unendliche theilbaren Zeittheilen zuſammengeſetzt; der Augenblick iſt nur die Gränze zwiſchen zwey Zeittheilen. Es iſt überhaupt nichts einfaches reales, alſo auch keine einfache Empfindung in der Zeit. Es iſt offenbarer Irrthum, wenn Fichte glaubt, es gebe kein mannigfaltiges zugleich im innern Bewußtſeyn. Nicht das mannigfaltige zugleich, ſondern eine reine Form der innern Anſchauung des zugleich befindlichen fehlt der innern Erfahrung, welche wie der Raum für äußere Anſchauung eine Konſtruktion deſſelben möglich machte. Denn dieſe Form iſt hier nur das reine Selbſtbewußtſeyn, welches gar keine Anſchauung iſt. Fichtes Meinung von der Einfachheit der Empfindung iſt überhaupt nicht auf Beobachtung gegründet, ſondern nur eine hinzugetragene unſtatthafte Hypotheſe. Die Beobachtung lehrt mich vielmehr das gerade Gegentheil. Wenn ich etwa im Freyen ſpaziere, alle Farben einer Gegend vor mir ſehe, die mannigfaltigen Töne einer Muſik höre, und dabey denke, ſo kann ich mir alles dieſes verſchiedenen mannigfaltigen zugleich kontinuirlich eine Zeit hindurch bewußt werden, und ich ſpringe keinesweges nur immer vom einen zum andern, wiewohl ich bald dem einen, bald dem andern die vorzüglichere willkührliche Aufmerkſamkeit zuwenden werde.

Das oben abgebrochene Raiſonnement führt nun bey Fichte weiter zu der Beobachtung, daß nur durch meine Selbſtthätigkeit erſtlich die Vorſtellung vom Raume und von den Verhältniſſen in demſelben zur Empfindung hinzukomme; zweytens aber ebenfalls auf ähnliche Art zu dem Bewußtſeyn meiner Empfindung das Bewußtſeyn eines Dinges, eines Gegenſtandes hinzugeſetzt werde. Dieſes zweyte iſt eine der mißlungenſten Darſtellungen des ganzen Buches. Von S. 101 — 122. wird eine Vorſtellungsart ausgeführt, welche S. 102. mit folgenden Worten angedeutet iſt: „Ich bin afficirt, dies weis ich ſchlechthin; dieſe meine Affektion muß einen Grund haben: in mir liegt dieſer Grund nicht, ſonach außer mir. So ſchließe ich ſchnell und mir unbewußt; und ſetze als einen ſolchen Grund den Gegenſtand.“ Ich habe ſchon gezeigt, daß eine hinlänglich feine Selbſtbeobachtung erſtlich den Unterſchied zwiſchen blos ſubjektiven Vorſtellungen, dem bloßen Bewußtſeyn einer Modifikation in mir und einer objektiven Vorſtellung vom Gegenſtande aufhebt. Jede Vorſtellung hat ein Vorgeſtelltes ihr Objekt, das bringt die Natur des Vorſtellens ſo mit ſich. Eine

Vorſtellung von einer Modifikation in mir hat eben dieſe Modifikation zum Objekt, und darin ſieht ſie jeder andern Vorſtellung ganz gleich, ſie iſt nur eine beſtimmte Art der objektiven Vorſtellung. Ferner eine hinlänglich feine Selbſtbeobachtung zeigt, daß die Wahrnehmung von Gegenſtänden außer mir als äußere Wahrnehmung eben ſo unmittelbar ſey, als irgend eine innere Wahrnehmung von Zuſtänden meiner Thätigkeit. Schon in der erſten Empfindung ſchaue ich bey äußerer Wahrnehmung etwas an, das ich nachher als etwas außer mir denke. Die Behauptung, daß ich, oder mein Zuſtand ſüß, ſauer, roth, glatt u. ſ. w. ſey, iſt nur ein Mißgriff einer verunglückten Spekulation. In der innern Selbſtbeobachtung kommen mir nur Vorſtellungen zu, zu denen ich in der Empfindung genöthigt bin, oder zu denen ich mich ſelbſt thätig beſtimme. In der Vorſtellung bey der Empfindung ſchaue ich etwas außer mir unmittelbar als ſüß, ſauer, roth u. ſ. w. an. Die Vorſtellungsart: den Gegenſtand außer mir nur als Grund meiner Affektion in der Empfindung zu denken, welche Fichte hier annimmt, iſt eine unbehülfliche Hypotheſe, deren widerſprechendes ſich auf zwey Seiten leicht zeigen läßt, einmal indem ſie mich erſt durch einen Schluß zur Vorſtellung eines Gegenſtandes außer mir gelangen läßt, und dann, indem ſie das zu erklärende, nemlich wie die Vorſtellung eines Gegenſtandes in meine Vorſtellung komme, ſchon vorausſetzt. Die Anſchauung eines Gegenſtandes bey der Empfindung entſpringt gar nicht einmal aus dem Bewußtſeyn, daß ich afficirt bin, kann alſo noch weniger Vorſtellung des Grundes dieſer Affektion ſeyn. Durch das

Bewußtſeyn, daß ich afficirt bin, können wol Gefühle und Begierden erregt werden, aber nicht Anſchauungen; denn dieſe ſind ein unmittelbares Bewußtſeyn, welches hier aus der Affektion ſelbſt, und nicht aus dem Bewußtſeyn derſelben entſpringt.

Das widerſprechende der genannten Vorſtellungsart wird ſich auf folgende Weiſe am leichteſten ergeben. Erſtlich Fichte gelangt durch einen Schluß zum Bewußtſeyn des Gegenſtandes. Nun kann aber doch im Schlußſatz eines Schluſſes kein Begriff enthalten ſeyn, der nicht ſchon in den Prämiſſen liegt. Der Gegenſtand muß alſo entweder ſchon im Oberſatz vorkommen, und dann würde nicht erklärt werden, wie wir zum Bewußtſeyn des Gegenſtandes kommen, ſondern dies wäre im Oberſatz ſchon vorausgeſetzt; oder der Begriff deſſelben würde durch die Verbindung beyder Prämiſſen erſt erzeugt. Allein den Begriff eines Dinges oder Gegenſtandes wird wol niemand erſt aus andern Begriffen, dem eines Grundes und einer Affektion zuſammenſetzen wollen, denn der Grund ſowol, als die Affektion, ſetzen den Begriff eines Gegenſtandes ſchon voraus. Der zuſammengeſetzte Begriff müßte alſo hier der eines Gegenſtandes außer mir ſeyn, (und hier möchte wol wieder eine neue Verwechſelung liegen, welche Fichte öfter macht; die, daß er den Begriff eines Dinges oder Gegenſtandes überhaupt mit dem eines Gegenſtandes außer mir, ganz gegen das Weſen der Vorſtellung, für Wechſelbegriffe nimmt). Aber auch alsdann wird hier nichts erklärt; denn ich ſoll zeigen, wie ich zur Vorſtellung eines Gegenſtandes außer mir komme, und nehme das Bewußtſeyn eines Grundes außer mir, der bey jeder Affektion vorausgeſetzt würde, ſchon an.

Was iſt aber Grund außer mir anders als Gegenſtand außer mir, der als Urſach gedacht wird? ich hätte alſo hier höchſtens gezeigt, wie das im Satze des Grundes im allgemeinen gegebene Bewußtſeyn von Dingen außer mir im einzelnen angewendet würde, wornach doch gar nicht gefragt wurde. Selbſt dieſe Anwendung kann aber nicht auf dem Satze des Grundes, oder irgend auf Schlüſſen beruhen: Denn alles Schließen beruht auf allgemeinen Begriffen, und dieſe gehören nur zum mittelbaren Denken des logiſchen Verſtandes. In Begriffen alſo kann keine Vorſtellung entſpringen, denn dieſe wiederholen nur mittelbar eine Vorſtellung, welche in einer unmittelbaren Vorſtellung, Bewußtſeyn, Erkenntniß ſchon in mir iſt. Die Frage muß hier alſo nothwendig ſeyn: in welcher Anſchauung oder andern unmittelbaren Erkenntniß entſpringt uns die Vorſtellung eines Dinges außer mir? Hier iſt es nun ſchon etwas durchaus widerſprechendes dieſe Vorſtellung auf die eines Grundes zurückführen zu wollen, denn der Grund iſt ja ſchon außer dem begründeten, ich muß früher ein außer mir überhaupt denken können, als einen Grund außer mir. Wenn in der Fichtiſchen Darſtellung nun irgend eine Antwort auf dieſe Frage liegen ſoll, ſo zeigt ſich das unzulängliche derſelben ſehr deutlich S. 121. in dem Satze: „Das Bewußtſeyn des Gegenſtandes iſt nur ein nicht dafür erkanntes Bewußtſeyn meiner Erzeugung einer Vorſtellung vom Gegenſtande.“ Es iſt hiermit durchaus nicht angedeutet, wie wir zur Vorſtellung vom Gegenſtande überhaupt kommen, ſondern nur, wie aus dieſer, wenn wir ſie haben, ein angebliches Bewußtſeyn des Gegenſtandes wird. Dieſes angebliche Bewußtſeyn ſoll aber wieder aus dem Satze des Grundes entſpringen, und wird alſo auf gar kein unmittelbares Erkennen zurückgeführt.

Wir haben gezeigt, daß das Bewußtſeyn des Gegenſtandes außer mir eben ſo urſprünglich in der Anſchauung liegt, als das Bewußtſeyn meines Zuſtandes; und daß das Verhältniß des Gegenſtandes zur Anſchauung, des Rothen zu meinem Zuſtand, indem ich Roth anſchaue, unmittelbar gar kein Kauſalverhältniß, ſondern ein eignes Verhältniß der Vorſtellung zum Vorgeſtellten iſt.

Um mich hierüber noch deutlicher zu machen, nehme ich nur noch auf eine Stelle des Buches Rückſicht, S. 128 u. f.; „Wie kann, da das Ding nicht von ſich weiß, ein Wiſſen vom Dinge entſtehen; wie kann, da ich nicht ſelbſt das Ding bin — ein Bewußtſeyn des Dinges in mir entſtehen? Wie kommt das Ding herein in mich? Welches iſt das Band zwiſchen dem Subjekte, Mir, und dem Objekte meines Wiſſens, dem Dinge? Dieſe Frage findet in Abſicht meiner nicht ſtatt. Ich habe das Wiſſen in mir ſelbſt, denn ich bin Intelligenz. Was ich bin, davon weiß ich, weil ich es bin; und wovon ich unmittelbar dadurch weiß, daß ich überhaupt nur bin, das bin ich, weil ich unmittelbar davon weiß. Es bedarf hier keines Bandes zwiſchen Subjekt und Objekt, mein eignes Weſen iſt dies Band. Ich bin Subjekt und Objekt" u. ſ. w.

Ich bleibe hier nur bey dem letztern ſtehen. „Dieſe Frage findet in Abſicht meiner nicht ſtatt." Hier liegt wieder ein Fehler der Selbſtbeobachtung zu Grunde. Ein Ding, das ich vorſtelle, deſſen ich mir bewußt bin, kommt gar nicht in mich hinein, vielmehr iſt jederzeit das Gewußte außer dem Wiſſen. Das Gewußte kann, und das iſt bey innerer Anſchauung der Fall, im Wiſſenden (als Ich oder meine Thätigkeit, mein Leiden, mein Zuſtand) ſeyn, aber nicht in dem nemlichen Wiſſen ſelbſt. Mag das gewußte ein Ding außer mir oder ich ſelbſt ſeyn, ſo iſt doch immer das Wiſſen verſchieden von dieſem Gewußten; das Gewußte außer dem Wiſſen. Es iſt in der Selbſterkenntniß ganz das nemliche, gleich unerklärliche Verhältniß der Vorſtellung zum Vorgeſtellten, wie in der Erkenntniß eines Dinges außer mir, und der Begriff des Vorſtellens hat dieſe Unerklärlichkeit mit jeder gegen die innere Erfahrung beſtimmten Qualität gemein. Es iſt eben ſo gut bloße Thatſache der innern Wahrnehmung, daß ich mir meiner und meiner Zuſtände, als daß ich mir eines Dinges außer mir bewußt werde. Eins iſt ſo wenig weiter zu erklären, als das andere, denn das Verhältniß des Vorgeſtellten zur Vorſtellung ſowol im Selbſtbewußtſeyn als ſonſt iſt kein Kauſalverhältniß, ſondern ein eignes Verhältniß aus innern Qualitäten. Für denjenigen, der nicht fein genug beobachtet, liegen aber allerdings Gründe genug zu dieſer Verwechſelung in der Natur der Sache; aus denen eigentlich die ganze Wichtigkeit der Frage nach dem Subjekt-Objekt in der neuſten Philoſophie entſprungen iſt. Ein ſolcher Grund iſt erſtlich der angegebene, daß innerlich das Wiſſende und Gewußte identiſch werden kann; ein anderer noch iſt der: daß, da ich doch *ſeyn* muß, um *wiſſend ſeyn* zu können, der bloße Satz des Widerſpruchs mein Seyn garantirt, wenn ich weiß. Das Wiſſende iſt alſo allerdings bey *ſeinem* Seyn, wenn es weiß, dagegen noch Schwierigkeiten gegen das Seyn eines angeblich gewußten Dinges außer mir ſtatt finden können. Es iſt aber in der Nachfrage nach der Realität des Wiſſens mit dieſem Unterſchied des Selbſtwiſſens vom Wiſſenden und des Wiſſens von einem nicht-wiſſenden oder überhaupt andern Dinge nicht viel zu machen. Denn die Nachfrage nach der Realität geht auf das Seyn ohne Unterſchied und zwiſchen die verlangte Identität des Wiſſenden und Gewußten tritt doch immer noch die Differenz des Wiſſens um dieſes Wiſſen von dieſem Wiſſen ſelbſt, indem die Nachfrage nach jener Realität doch erſt bey dem Wiſſen um jenes Wiſſen entſtehen kann. Es iſt hier auf beyden Seiten das gleiche Verhältniß: Das ſich ſeiner ſelbſt bewußte Ich iſt, *wenn* es ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt — und der blühende Baum iſt, *wenn* er blüht. Kurz es iſt ein ganz falſcher Geſichtspunkt, von dem aus dergleichen Unterſuchungen folgenreich ſcheinen können.

Das bisher geſagte wird hinreichen, um die ſchwache Seite dieſer ganzen Fichtiſchen Spekulation zu bezeichnen. Mangel an Feinheit in der Selbſtbeobachtung in der Beſtimmung deſſen, worin das Selbſtbewußtſeyn ſich von anderm Bewußtſeyn unterſcheidet, iſt der Grund aller Irrthümer in dieſer Darſtellung, ein Erbfehler, den Fichte von Reinhold ſchon erhalten hat. Hier aber vorzüglich geht die Schiefheit in der Anſicht des Ganzen von der falſchen Richtung aus, welche die Grundbehauptung beſtimmt: ich nehme nichts als lediglich meinen eignen Zuſtand wahr, — welches nie behauptet worden wäre, wenn man beſtimmter beobachtet und zergliedert hätte, was Vorſtellen und Erkennen überhaupt ſey. Mit der richtigen Beſtimmung deſſen, was Vorſtellung iſt, und wie das urſprüngliche Verhältniß der Vorſtellung zum Vorgeſtellten beſchaffen iſt, erhält die Unterſuchung über die Realität unſrer Erkenntniſſe zuerſt Deutlichkeit und Licht; zugleich wird aber auch dieſer ganzen oberſten Spekulation ein ganz anderer Standpunkt angewieſen.

Nunmehr maße ich mir an, kurz im Ganzen anzugeben, was die Meinung des Geiſtes von unſerm Wiſſen ſey: *Mein ganzes Wiſſen beſteht nur in einem Bewußtſeyn meines Bewußtſeyns von einzelnen Zuſtänden einerſeits meines Leidens und dann meines Thuns. Das objektive in meinen Vorſtellungen, das bleibende Seyn in denſelben, iſt nur die im Reflex vor mir hingeſtellte Endlichkeit meines eignen Weſens. Ja genau zugeſehen (S. 170. u. f.) wird nicht nur das Ding immer zum Bewußtſeyn meines Zuſtandes, ſondern ein Zuſtand immer nur zum Bewußtſeyn des andern hinzugedacht, und ſelbſt Ich, als Realgrund jenes Leidens und Thuns, bin nur ein ſolches Hinzugedachtes. Kurz mein ganzes Wiſſen löſt ſich in das Bild eines Bildes von Bildern, in einen Traum im Traume auf.*

Dadurch ſoll nun gewonnen ſeyn, was Fichte S. 161. u. f. ſo ausdrückt: „Du wirſt nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken iſt, nicht länger fürchten von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eignen Produkte ſind, nicht länger dich, das denkende, mit dem aus dir ſelbſt hervorgehenden gedachten in eine Klaſſe ſtellen. — Jetzt nachdem du eingeſehen haſt, daß alles dies nur in dir ſelbſt und durch dich ſelbſt iſt, wirſt du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, was du für dein eigenes Geſchöpf erkannt haſt." Daß dieſe Vorſtellungsart von unſerm Wiſſen hier nicht begründet worden iſt, habe ich gezeigt; ich muß nur noch dazu bemerken, daß ſelbſt in Rückſicht des eben angeführten Zweckes, wozu dieſe Anſicht führen ſollte, ſchon durch die Art, wie die Aufgabe geſtellt wurde, der Zweck nicht zu erreichen war.

Das Raiſonnement geht zunächſt davon aus, daß die Dinge außer mir nur Produkte meines Vorſtellens ſind, dadurch würde aber doch die Nothwendigkeit im Zuſammenhang meiner eignen Affektionen, meiner Zuſtände nicht aufgehoben. Was würde mich aber wol die Nothwendigkeit der Natur um mich her ängſtigen oder fürchten laſſen? Möchten doch die Dinge außer mir unabänderlich ihren nothwendigen Geſetzen folgen. Wenn nur nicht eben dieſe Nothwendigkeit in mein inneres Weſen eingriffe, meine innere Freyheit vernichtete und mit kalter Hand mein inneres Leben berührte, daß es zum Tode erſtarrt. Oder ſoll ich mich dadurch tröſten, daß all mein Wiſſen, auch das von mir ſelbſt nur Bild und Traum iſt? So ſagt der Geiſt: Du wirſt Dich doch nicht fürchten vor dem, was dein eignes Geſchöpf iſt. Aber bin ich der gedachte denn nicht eben ſo gut Geſchöpf meines

Denkens, bin ich nach eben der Sprache zu reden, nach der alle jene Naturnothwendigkeit nur in meinem Denken iſt, denn nicht ſelbſt mit in jenem Denken? So wird ſich eben das eine meiner Geſchöpfe vor dem andern fürchten, und woher ſoll mir nun neben jener Naturnothwendigkeit die Freyheit kommen?

Was Fichtes Abſicht bey dieſer ganzen Darſtellung war, iſt leicht einzuſehen. Er wollte durch Entwickelung der Kantiſchen Idee von der Erſcheinung zeigen, daß nur in dem Freyen abſolute Realität ſey und ſonſt keine. Allein durch die erſten Mißgriffe löſt ſich der Gegenſtand des Wiſſens bey ihm in bloßen Schein und Traum ſtatt der Erſcheinung auf. Erſcheinung aber iſt nicht Schein, ſondern wo Erſcheinung iſt, da muß auch etwas ſeyn, das erſcheint. Die Erſcheinung hat empiriſche Realität, und ſetzt alſo Realität überhaupt voraus. Erſcheinung iſt das Bild des ewigen Seyns in der endlichen ſinnlich-beſchränkten Vernunft. Eine endliche Vernunft aber, welche den Gegenſtand ihres Wiſſens als Erſcheinung anerkannt, nennt ſomit ihr Erkennen ein vernünftiges Erkennen, und nicht ein bloßes Spiel des Sinnes, oder eine Täuſchung der Einbildungskraft; ſie bezieht ſich auf ein ewiges Seyn an ſich, und ſetzt mit dieſem einen Glauben nothwendig im Innerſten ihres Weſens voraus, der nur durch das Bewußtſeyn der Pflicht und des Rechtes aufgeregt und lebendig gemacht werden darf, aber nicht erſt erzeugt wird.

Dagegen wird in der Fichtiſchen Darſtellung, wo alle Realität des Wiſſens verſchwindet, jene ſittliche Ueberzeugung und jener Glaube, der dem dritten Buche zu

Grunde liegt, ein widerſprechendes Fürwahrhalten, indem es ſich an nichts unmittelbares anlegen, nirgends einen feſten Punkt finden kann. Alle meine Thätigkeit im Erkennen wird von Fichte in eine willkührlich beſtimmte und eben darum wandelbare Selbſtthätigkeit der Vernunft verwandelt; der Glaube wird ihm ein Fürwahrhalten, welches ich mit freyer Wahl annehmen ſoll, da doch alles Fürwahrhalten ſelbſt in die Natur fällt, und die Forderung durchaus abſurd iſt: etwas für wahr zu halten, nur weil ich es für wahr halten will.

Was endlich die Darſtellung des Glaubens ſelbſt im dritten Buche betrifft, ſo iſt hier nicht der Ort, weitläuftig von der Lächerlichkeit der gewöhnlichen hier auch ausgeführten Vorſtellung der Theologie der Natur zu ſprechen, in welcher man ſich freut, wie es mit der Welt immer beſſer werden ſoll. Einmal ſey es ziemlich ſchlecht geweſen; jetzt gehe es gottlob etwas beſſer; bald werde es ziemlich gut ſeyn, und nach einer unendlichen Zeit, d. h. niemals, da wird es einmal ganz außerordentlich gut ſeyn. Gut werden iſt in der That ein ſehr mißliches Ding für das, was nicht ſchon gut iſt, und wenn es ſelbſt die Welt wäre.

C. Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre.

Bis dahin glaube ich gezeigt zu haben, daß die Idee der Wiſſenſchaftslehre durch Fehler der Selbſtbeobachtung entſtanden ſey, und ihre Ausführung von eben denſelben heftig afficirt werde. Es iſt mir noch übrig von der geſammten Wiſſenſchaftslehre zu ſprechen. Seitdem man aber in der Subjekt-Objektivität des Ich und der Urſprünglichkeit des Selbſtbewußtſeyns, ſo wie in der intellektuellen Anſchauung beſtimmtere Formeln für das Princip des Fichtiſchen Syſtems gefunden hat: iſt der Werth dieſer Grundlage bey ihrer ſo ſehr unbeholfenen und unbeſtimmten Sprache ſehr gefallen. Doch da man ſich noch manchmal auf ihre Scharfſinnigkeit beruft, und Fichte ſonſt noch nicht beſtimmter über die Hauptſache geſprochen hat: ſo muß ich meine Proteſtation dagegen auch mit Gründen zu belegen ſuchen. Die Hauptſache ſind hier die Grundſätze des Ganzen und die Methode. Von dieſen beyden Gegenſtänden werde ich alſo im folgenden ſprechen.

§. 1.

Erſter ſchlechthin unbedingter Grundſatz.

Wir nehmen mit Fichte irgend einen Satz, der als Thatſache im empiriſchen Bewußtſeyn vorkommt, und uns ohne Widerrede zugegeben wird; von dieſem ſondern wir die empiriſchen Beſtimmungen ſo lange ab, bis dasjenige, was ſich ſchlechthin nicht wegdenken, und wovon ſich weiter nichts abſondern läßt, rein zurückbleibt, womit wir denn den geſuchten Grundſatz erhalten ſollen: Darüber wollen wir weiter nicht ſtreiten, ſondern nur mit thun, was Fichte thut, indem wir ſeinen Nummern Schritt für Schritt folgen.

1) „Wenn man irgend einen Satz z. B. den A iſt A ſchlechthin und ohne Beweis anerkennt, ſo ſchreibt man ſich das Vermögen zu: etwas ſchlechthin zu ſetzen.“

2) „Wenn ich ſage: A iſt A, ſo ſage ich nicht, daß A ſey, ſondern: Wenn A ſey, ſo ſey A.“ Dies iſt unrichtig. Wenn ich ſage: A iſt A, ſo ſage ich damit noch keinesweges: Wenn A iſt, ſo iſt A. Jeder dieſer Sätze iſt ein identiſcher Satz, aber darum ſind doch beyde nicht einerley, ſondern im zweyten heißt das iſt ſo viel als exiſtirt, iſt d[illegible] ein Begriff, der im erſten gar nicht vorkommt. Man erhält den zweyten, wenn man im erſten ſtatt A, welches irgend einen Begriff oder Gegenſtand vorſtellt, den problematiſchen Satz: A exiſtirt, ſetzt. Das A im erſten Satz kann auch jeden Begriff bedeuten, dem im zweyten wird Exiſtenz zugeſchrieben, es muß alſo unter der Form des Subjektes im Urtheil, als Gegenſtand vorgeſtellt werden. Schon dies bringt einige Unbeſtimmtheit in das folgende.

Weiter: „in dem Satz, wenn A iſt, ſo iſt A wird nicht geſetzt, daß A ſey, ſondern nur das Wenn, ſo iſt es, welches ſchlechthin geſetzt wird, das heißt der nothwendige Zuſammenhang zwiſchen beyden = X.“ Dies wird zweydeutig. X iſt dasjenige, was eigentlich hier geſetzt wird; dies kann nun eben ſo wol dasjenige, welches hier eigentlich meine Handlung, mein Setzen iſt, wenn ich ſetze: Wenn A iſt, ſo iſt A, als auch den eigentlichen Gegenſtand meines Setzens in dieſem Satze, das, was darin als ſeyend vorgeſtellt wird, bedeuten. Dies hat Folgen im nachſtehenden:

3) „Unter welcher Bedingung iſt nun A?

a) X wenigſtens iſt im Ich und durch das Ich geſetzt, denn das Ich iſt es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X als einem Geſetze urtheilt, welches mithin dem Ich gegeben, und da es ſchlechthin und ohne allen weitern Grund aufgeſtellt wird, dem Ich durch das Ich ſelbſt gegeben ſeyn muß."

Darin iſt manches unbeſtimmte. Ich bin es, welcher urtheilt, ich ſetze X, alſo iſt X *durch* mich geſetzt, aber zu ſagen es ſey *in* mir geſetzt, iſt unbeſtimmt ausgedrückt. Das Setzen ſelbſt im Satze: Wenn A iſt, ſo iſt A (X in der erſten Bedeutung) iſt nicht als Inhärenz, ſondern als Dependenz des Ich beſtimmt, es iſt eigentlich nur *durch* das Ich. X aber, wenn es das in jenem Satze eigentlich vorgeſtellte bedeutet, iſt gar nicht *im* Ich, ſondern findet ſelbſt unabhängig von jedem ſetzenden Gemüthe ſtatt, und wird nur *durch* daſſelbe als ſeyend vorgeſtellt. Der Ausdruck: Ich urtheile nach X als einem Geſetze, iſt falſch. X war der nothwendige Zuſammenhang zwiſchen dem Subjekte A iſt, und dem Prädikate A iſt, im obigen Satze, welches durch das *Wenn* ſo angezeigt, und in jenem Satze eigentlich geſezt, d. h. für ſchlechthin gewiß behauptet wurde; ich könnte jenen Satz ausdrücken ſchlechthin: X iſt. X iſt hier (nach der zweyten obigen Bedeutung) keine Eigenſchaft und keine Handlung des Ich. Die Eigenſchaft, vermöge welcher das Ich hier ſezt, iſt das Vermögen ſo zu urtheilen; dieſem Vermögen kommt eine Handlungsweiſe zu, welche im allgemeinen durch ein Geſetz gedacht wird. Aber X iſt nicht dieſes Geſetz, ſondern der Gegenſtand des Setzens; welches Setzen ſelbſt die Handlung des Ich, als Aeußerung dieſes Vermögens iſt. „Dieſe Handelweiſe iſt dem Ich gegeben“ iſt unbeſtimmt und „ihm durch ſich ſelbſt gegeben“ wird nicht bewieſen. Es folgt nur ſo viel: dieſe Handlungsweiſe muß, ſo wahr Ich X ſetze, dem Ich zugeſchrieben werden. Der von Fichte für die letztere Behauptung angegebene Grund: „Weil der Satz ſchlechthin und ohne allen weitern Grund aufgeſtellt wird,“ iſt gar nicht treffend. Der Satz wird ſchlechthin behauptet, kann nur ſo viel ſagen, er ſoll aus keinem andern Satze bewieſen werden, ſondern er iſt für ſich ſelbſt einleuchtend, er bedarf keines anderweiten Erkenntnißgrundes; aber ein Grund im Ich, warum es dieſen Satz der Identität ſetzt, läßt ſich ſehr wohl angeben. Dieſer iſt nemlich, daß durch eine und dieſelbe Handlung ein Gegenſtand im Subjekt oder im Prädikat durch einen Begriff vorgeſtellt wird.

Unter b) werden verſchiedene Bedeutungen des Wortes Setzen ohne Unterſchied neben einander gebraucht. „X iſt nur in Beziehung auf ein A denkbar; nun iſt X durch das Ich wirklich geſetzt, mithin muß auch A durch das Ich und im Ich geſetzt ſeyn (durch das Ich gedacht werden), in ſo fern X darauf bezogen wird. Das Seyn von X ausſagen und A als einen Begriff denken, wird alſo hier beydes ſetzen genannt; ſetzen wäre demnach Vorſtellen in der weiteſten Bedeutung.

c) Enthält ein gänzlich irriges Raiſonnement. Es heißt: „X bezieht ſich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logiſche Stelle des Subjektes einnimmt, eben ſo, wie auf dasjenige, welches im Prädikate ſteht; denn beyde werden durch X vereinigt. Beyde alſo ſind, in ſo fern ſie geſetzt ſind, im Ich geſetzt; und das im

Prädikate wird unter der Bedingung, daß das im Subjekte geſetzt ſey, ſchlechthin geſetzt; und der obige Satz läßt demnach ſich auch ſo ausdrücken: Wenn A *im Ich* geſetzt iſt, ſo *iſt es geſetzt*; oder — ſo iſt *es*.“ Die letztere Formel für den Satz: Wenn A iſt, ſo iſt A, folgt keinesweges aus den angegebenen Prämiſſen. Denn nur unter der Bedingung, daß das A im Subjekt ſchlechthin geſetzt iſt oder iſt — iſt auch das im Prädikat ſchlechthin; — unter der Bedingung aber, daß erſteres, durch das Ich, geſetzt iſt — iſt auch letzteres durch das Ich geſetzt. So vieldeutig hier auch das Wort *ſetzen* iſt: ſo kommt alſo dennoch die Folgerung: Wenn A im Ich geſetzt iſt, ſo iſt es, nicht heraus: aus dieſer aber eben ſoll weiter geſchloſſen werden.

Daher iſt der erſte Hauptſatz in 4) „Es wird demnach durch das Ich vermittelſt X geſetzt: A *ſey für das urtheilende Ich ſchlechthin und lediglich Kraft ſeines Geſetztſeyns im Ich uberhaupt*,“ der eben hieraus folgen ſoll, auch nicht bewieſen, und wird ſich wol auch durch die Betrachtung keines identiſchen Satzes ableiten laſſen. Der ganze Zuſammenhang des Raiſonnements iſt hier unterbrochen.

Die weitere Folgerung iſt dann der ſalto mortale zum vorausgeſtecktem Ziele; aber ſelbſt in dem zuletzt angeführten Satze liegt noch kaum einige Vorbereitung für den Schlußſatz: „Es wird geſetzt, daß im Ich etwas ſey, das ſich ſtets gleich, ſtets ein und daſſelbe ſey; und das ſchlechthin geſetzte X läßt ſich auch ſo ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich.“ *Fichte* wäre in der That ſicherer und leichter zum Ziele gekommen, wenn er gerade zu dem letzten Schlußſatz des erſten Paragraphen: „das Ich ſetzt urſprünglich ſchlechthin ſein eignes Seyn“ dem empiriſchen Bewußtſeyn ſeines Schülers ſtatt des Satzes: A = A, abgefragt hätte.

Was die Abſicht dieſes Raiſonnements war, läßt ſich eben ſo leicht einſehen, als daß ſie dadurch nicht erreicht iſt. Es ſollte erſtlich gezeigt werden, daß die Geſetze, nach denen wir Gewißheit und Wahrheit der Erkenntniſſe beſtimmen, ſubjektive Geſetze unſers Geiſtes ſeyen, oder wie *Fichte* ſich ausdrückt: *A ſey für das Ich ſchlechthin und lediglich Kraft ſeines Geſetztſeyns im Ich*. Um dies aber zu zeigen, hätte er weit mehr Vorbereitung, die ganze Kenntniß von dem Erkenntnißvermögen des Ich, der Organiſation der Vernunft gebraucht; er hätte dies nur durch eine weitläuftige anthropologiſche Unterſuchung erhärten können, den Stoff dazu aber leicht bei *Kant* gefunden. Am wenigſten durfte er ſich mit der Betrachtung eines Urtheils begnügen, denn Urtheile ſind es eben, deren Gewißheit durch etwas anders begründet wird, nemlich durch unmittelbare Erkenntniß; in Rückſicht ihrer eben findet Irrthum ſtatt, alles Unwahre in unſrer Erkenntniß beſteht in unwahren Urtheilen, er hätte alſo durchaus zur unmittelbaren Erkenntniß übergehen müſſen, um über den angegebenen Satz etwas auszumachen. Zweytens aber ſoll die Ableitung des Grundſatzes ſelbſt in einer ſehr unbeholfenen Sprache darſtellen, was *Kant* ſo ausgedrückt hat: Das *iſt* als Verbindungswort im Urtheil bezeichnet die Einheit der transcendentalen Apperception. Laſſen wir nun hier auch den Buchſtaben des Fichtiſchen Raiſonnements ganz fallen, und halten wir uns an den Geiſt, der gern darin ausgeſprochen ſeyn wollte: ſo hat Fichte dennoch das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt mit der *Einheit des Selbſtbewußtſeyns*, mit der Einheit der transcendentalen Apperception verwechſelt. Nicht das Selbſtbewußtſeyn, ſondern die Einheit deſſelben, die urſprüngliche formale Apperception der Nothwendigkeit und objektiven Einheit iſt das in jedem Urtheile ſich gleiche X. Aber wie wollte er auch mit ſo unbedeutender Vorbereitung in dieſe ſchwerſten Theile einer Theorie der Vernunft Licht bringen. Das Ich = Ich deutet höchſtens nur in einer äußerſt unbeholfenen Sprache das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt in ſeiner Identität an, aber bis zu jener Abſtraktion, welche die urſprüngliche Einheit der Apperception rein darſtellt, ſcheint ſich Fichte nie erhoben zu haben. Er hätte in ſeiner Abſtraktion anſtatt vom erſten Ich bin Ich zum reinen Ich (welches nach ſeiner neueſten Erklärung im ſonnenklaren Bericht doch nichts weiter iſt, als der Begriff von einem Ich überhaupt), fortzuſchreiten, das Ich dabey ganz fallen laſſen, lieber zu dem A iſt A zurückgehen, und darin die reine Einheit des Bewußtſeyns feſthalten ſollen. Oder um mich *Hegels* Darſtellung in ſeiner Diff. d. F. u. S. Syſtems zu nähern: anſtatt in der Thatſache des reinen Selbſtbewußtſeyns das ſubjektive Subjekt-Objekt als Ich feſtzuhalten, hätte er ſich bis zu der in der Indifferenz deſſelben liegenden reinen Identität erheben ſollen. Aber, wer nicht vorher ſchon durch innere Erfahrung und Beobachtung das Weſen ſeiner Vernunft kennt, der wird dieſe Abſtraktionen nicht zu machen, oder wenn er ſie macht, nicht richtig zu faſſen wiſſen.

§. 2.

Zweyter ſeinem Gehalte nach bedingter Grundſatz.

Konnten wir mit dem erſten Grundſatze nichts ausrichten, ſo geht es uns mit dieſem auch nicht beſſer. Durch die Richtigkeit des Satzes: Nicht-A iſt nicht A oder — A nicht = A wird hier unter den Thatſachen des Bewußtſeyns das Entgegenſetzen als eine Handlung des Ich aufgezeigt. Man behauptet hier, ſie ſey eine urſprüngliche nicht weiter abzuleitende Handlung des Ich. Nehme man aber unter allen gangbaren Bedeutungen des Wortes: Entgegenſetzen, welche man will, oder ziehe man ſich dieſen Begriff aus dem gegebenen Satze ſelbſt auf irgend eine richtige Weiſe, ſo iſt die angegebene Behauptung unrichtig. Wir haben im allgemeinen an der Tafel der Reflexionsbegriffe eine Tafel der Entgegenſetzungen, aber dieſe gehören zur mittelbaren logiſchen Vorſtellungsart, nemlich zur Vergleichung, indem verſchiedene Vorſtellungen zugleich in einer innern Wahrnehmung aufgefaßt werden. Gehen wir aber weiter auf den Grund dieſer Vorſtellungsart zurück, ſo finden wir, daß ſie zuletzt möglich wird, durch das Vermögen überhaupt mannigfaltiges vorzuſtellen oder zu ſetzen. Angenommen nun, Fichte nenne dieſes entgegenſetzen, und das iſt das äuſerſte, was er darunter verſtehen kann, was aber im gegebenen Satze nicht einmal unmittelbar liegt: ſo wird hier nur etwas und noch etwas davon verſchiedenes geſetzt, das Ich und noch etwas, das nicht Ich wäre. Allein hieraus ließen ſich die Folgerungen lange nicht ziehen, welche Fichte braucht, und da kommen wir auf eine der ſchlimmſten Verwechſelungen von Begriffen im Fichtiſchen Syſteme. Er verſichert ausdrücklich, ſein Nicht-Ich wäre kein diſkurſiver dem Ich entgegengeſetzter Begriff, alſo iſt es nur ein vom Ich verſchiedenes, aber dieſe beyden Begriffe, widerſprechend und verſchieden ſeyn, werden im ganzen Syſteme zuſammengewirrt. Wenn ich einen Gegenſtand von andern unterſcheide nach den Begriffen von Einerleyheit und Verſchiedenheit, ſo kommt ihm ein Merkmal zu, welches den andern nicht zukommt, und wenn der erſte A iſt, ſo könnte ich den andern Nicht-A nennen. Aber wenn ich ein Merkmahl einem andern entgegenſetze, ſo wird durch das erſte das Setzen deſſelben in einem bejahenden Satz, durch das andere das Aufheben deſſelben in einem verneinenden Satze an einem Subjekte verſtanden, nach den Begriffen der Einſtimmung und des Widerſtreites, und dies bezeichnet gemeinhin die Logik mit Non-A; dort kam dem einen nur ein Merkmahl zu, welches dem andern abgeſprochen wird, hier werden alle Merkmahle des einen Begriffes im andern als aufgehoben gedacht, und dieſe ſo klare Sache verwirrt Fichte auf eine wirklich unverzeihliche Weiſe, wie man 11) leſen kann: Von allem, was dem Ich zukommt, muß Kraft der bloßen Gegenſetzung dem Nicht-Ich das gerade Gegentheil zukommen — mit welchem Satze im ganzen Fichtiſchen Syſteme ein unverzeihlicher Mißbrauch getrieben wird. Nur diſkurſive Begriffe können ſich widerſprechen, andere Vorſtellungen ſind nur verſchieden.

§. 3.

Dritter ſeiner Form nach bedingter Grundſatz.

Es iſt leicht zu ſehen, daß mit den Grundſätzen hier eben nicht die identiſchen Sätze Ich = Ich und Ich nicht = Nicht-Ich gemeint ſeyen, ſondern etwas anderes, was zwar nicht geſagt, aber doch vorausgeſetzt wird. So ergiebt ſich denn auch aus dem Ganzen, daß mit dem erſten angeblichen Grundſatz die Einheit der Vernunft, mit dem andern ihre Beſchränktheit, die Bedingung angedeutet werde, jeden Stoff ihrer Erkenntniß als eines in mannigfaltigem zu ſetzen. Dem dritten Grundſatz wird dann die erſte Folgerung aus dieſen beyden Beſtimmungen zu Grunde liegen, daß jede Einheit in der Erkenntniß unſerer Vernunft eine Einheit des mannigfaltigen, ſynthetiſche Einheit ſeyn müſſe. So finden wir es dann auch, Fichte iſt hier vorzüglich mit dem Poſtulate der Syntheſis beſchäftigt. Es liegen in dieſen Grundſätzen eigentlich auf eine unbeſtimmte Weiſe die Elemente zu einer Deduktion der Kantiſchen Tafel der Kategorien, welche ſich denn auch in der Ausführung des Buches nach und nach zeigt (gleich anfangs ſchon hat man es mit der Vorſtellung des mannigfaltigen in der Einheit alſo mit den Begriffen der Quantität und Qualität zu thun). Allein da durch die Verwechſelung der Begriffe von Verſchiedenheit und Widerſpruch ein Irthum in das Raiſonnement gekommen iſt, ſo fordert die Fichtiſche Methode, von der wir gleich näher ſprechen müſſen, daß jede Syntheſis in der Auflöſung eines Widerſpruches beſtehen ſoll, und dadurch wird die

Grundlage des Raiſonnements über den dritten Grundſatz zu einer unſchuldigen Spielerey mit Worten.

S. 24. A. 1) „In ſo fern das Nicht-Ich geſetzt iſt, iſt das Ich nicht geſetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben. Nun iſt das Nicht-Ich im Ich geſetzt; — Mithin iſt das Ich im Ich nicht geſetzt, in ſo fern das Nicht-Ich darin geſetzt iſt.

2) Aber das Nicht-Ich kann nur in ſo fern geſetzt werden, in wiefern im Ich ein Ich geſetzt iſt, dem es entgegengeſetzt werden kann. Mithin muß in demſelben, in ſo fern das Nicht-Ich geſetzt ſeyn ſoll, auch das Ich geſetzt ſeyn.“ Dieſe beyden Sätze widerſprechen ſich, wie läßt ſich nun dieſer Widerſpruch ausgleichen? S. 27. 28. unter 6) — 8) erfährt man dadurch, daß Ich ſowol als Nicht-Ich theilbar geſetzt werden, ſich einander beſchränken. Dann muß es wol mit dem völlig aufgehoben ſeyn des Ichs durch das Nicht-Ich unter 1) nicht ſo ganz ſeine Richtigkeit gehabt haben. Ueberhaupt aber muß der Leſer wol ſehr gutmüthig ſeyn, der bey dieſem Widerſpruch den Spaß nicht verſteht, ehe die Erklärung kommt. Wenn ich entgegenſetze, ſo muß ich eins und ein anderes, alſo nicht nur eins, ſondern wenigſtens zwey ſetzen. Hier iſt nun das Setzen des einen nicht das Setzen des andern, dies wird unter 1) unbeſtimmt ausgedrückt; beyde aber müſſen mit einander geſetzt ſeyn, wird in 2) behauptet, welches dann recht wol zuſammen beſteht.

Hierdurch wird wol wenigſtens deutlich geworden ſeyn, daß Fichtes Aufſtellung der Grundſätze der Wiſſenſchaftslehre ein mißlungener Verſuch ſey, eine Idee auszuſprechen, welche er ſich ſelbſt nicht beſtimmt genug dachte. Es iſt leicht zu bemerken, wie dieſe Darſtellung aus der oben aufgewieſenen verworrenen Idee von Wiſſenſchaftslehre entſpringen mußte. Der Zuſammenhang des Ganzen zeigt uns, daß Fichte eigentlich die Principien für eine Theorie der Organiſation unſrer Vernunft geben wollte, um daraus die ſynthetiſche Einheit im Syſtem unſrer Erkenntniſſe abzuleiten, daß er aber verleitet durch jene Idee verſuchte, einer anthropologiſchen Wiſſenſchaft, welche ſich alſo auf innere Erfahrung gründet, die logiſche Form einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft zu geben, welche es nicht mit einzelnen Thatſachen, ſondern mit allgemeinen und nothwendigen Regeln in abſtracto zu thun hat.

Es wäre mir alſo jetzt nur noch übrig, von der eigenthümlichen Methode der Wiſſenſchaftslehre zu ſprechen. Fichte ſpricht hiervon an mehreren Orten unter andern, in der nächſten Beziehung auf dieſe Grundlage der Wiſſenſchaftslehre, hier in den Entwickelungen des dritten Grundſatzes. Er ſagt S. 34.

3) „Antithetiſch verfahren, heißt im Verglichenen das Merkmahl aufſuchen, worin ſie entgegengeſetzt ſind; ſynthetiſch verfahren heißt im Entgegengeſetzten dasjenige Merkmahl aufſuchen, worin ſie gleich ſind.“

4) „Es iſt keine Syntheſis ohne Antitheſis, und umgekehrt.“

5) „Wir haben im dritten Grundſatze eine Syntheſis zwiſchen dem entgegengeſetzten Ich und Nicht-Ich, vermittelſt der geſetzten Theilbarkeit beyder vorgenommen — dieſe iſt ſchlechthin möglich, man iſt zu ihr ohne allen weitern Grund befugt.“

6) „Alle übrigen Syntheſen müſſen in dieſer enthalten ſeyn. — Unſer ganzes Verfahren wird von nun an ſynthetiſch ſeyn; jeder Satz eine Syntheſis enthalten. — Wir haben demnach in dem durch die oberſte Syntheſis verbundenen Ich und Nicht-Ich, in ſo fern ſie durch dieſelbe verbunden ſind, übrig gebliebene entgegengeſetzte Merkmahle aufzuſuchen, und ſie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchſten aller Beziehungsgründe enthalten ſeyn muß, zu verbinden: in den durch dieſe erſte Syntheſis verbundenen Entgegengeſetzten abermals neue Entgegengeſetzte zu ſuchen, dieſe durch einen neuen, in dem erſt abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden; und dies fortzuſetzen, ſo lange wir können, bis wir auf Entgegengeſetzte kommen, die ſich nicht vollkommen verbinden laſſen, und dadurch in das Gebiet des praktiſchen Theils übergehen."

7) „Antitheſis und Syntheſis ſind nicht möglich ohne Theſis, d. h. ohne ein Setzen, durch welches ein A (das Ich) keinem andern gleich oder entgegengeſetzt, ſondern ſchlechthin geſetzt wird."

Ich habe hier nichts mehr über die Beziehung des Raiſonnements auf den dritten Grundſatz zu ſagen, ſondern ich bleibe nur bey der Form dieſer Methode dem antithetiſchen und ſynthetiſchen Verfahren ſtehen. In der gegebenen Erklärung und weitern Ausführung ſind das antithetiſche und ſynthetiſche Verfahren offenbar nichts anders als die logiſchen Handlungen des Unterſcheidens und Beziehens, und es iſt faſt lächerlich, wie dieſe Begriffe hier durch die Worte analytiſch und ſynthetiſch den Kantiſchen Begriffen gleich geſtellt werden.

In beyden Fällen werden bey Fichte ja nur Merkmahle aufgeſucht, welche in dem verglichenen ſchon liegen, wodurch dieſe unterſchieden oder unter ein gemeinſames Merkmahl gebracht werden ſollen; beyde Fälle gehören alſo zur Analyſis der Begriffe, es kann daraus nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gar keine neue Syntheſis entſtehen. Denn wenn ich einem Subjekte ein Merkmahl beylege, durch welches es ſchon gedacht wurde (Jeder Vogel iſt ein Thier), oder eins abſpreche, durch deſſen Gegentheil es gedacht wurde (Keine Pflanze iſt ein Thier), ſo entſpringt dies Urtheil aus der bloßen Analyſis, ſelbſt das erſte, nach Fichte ſynthetiſche noch beſtimmter als das letztere. Hingegen wenn ich verſchiedene Merkmahle (z. B. Veränderung und Wirkung) erſt zu dem Begriff eines Subjektes zuſammenfaſſe, ſo enthält das Urtheil, worin dies geſchieht (Jede Veränderung iſt eine Wirkung), eine eigne Syntheſis dieſer Merkmahle.

Das Fichtiſche antithetiſche und ſynthetiſche Verfahren ſind alſo beyde ſeinen Worten nach nichts als analytiſches Verfahren, Zergliederung von Begriffen. Aber Fichte verſteht unter dem Aufſuchen des gleichen Merkmahls in Entgegengeſetzten auch das Verbinden, und das Ganze bekommt in der Anwendung ein anderes Anſehen, indem, wie oben erwähnt, unter entgegengeſetzt, verſchieden ſeyn, und in Widerſpruch ſeyn, verworren gedacht werden. Im Buche ſelbſt beſteht daher das antithetiſche Verfahren immer darin, daß man zwey widerſprechende Sätze aus einem gegebenen folgert, und dieſen Widerſpruch in der Syntheſis vereinigt. Ein logiſcher Widerſpruch zwiſchen zwey Sätzen iſt aber immer entweder nur ein Scheinwiderſpruch, oder er wird auch unauflöslich ſeyn. Ein Syſtem durch eine Kette von aufzulöſenden Widerſprüchen darzuſtellen, iſt alſo eine nichtige Idee. Man kommt aber doch im Buche von Begriff zu Begriff immer weiter, es wird alſo dieſem Auflöſen von Widerſprüchen wol etwas anderes poſitives zu Grunde liegen müſſen. Mann kann hier wieder leicht bemerken, daß Fichte etwas anderes geſagt als gedacht hat; die logiſche Form des Vortrages iſt etwas fremdartiges, welches dem anthropologiſchen Inhalte gar nicht angemeſſen iſt.

Was nun dieſer eigentliche Grund der Fichtiſchen Methode ſeyn mag, läßt ſich aus andern Erklärungen, die er gibt, leicht abnehmen. Er erklärt alsdann das ſynthetiſche Verfahren als ein Anknüpfen eines Satzes an den andern, ſo, daß wenn A (als Grundſatz) geſetzt iſt, A nicht geſetzt ſeyn könne, wenn B nicht geſetzt wird; B aber nicht geſetzt werden könne ohne C u. ſ. ferner bis man auf A zurückkommt, wodurch der Kreis der Wiſſenſchaftslehre geſchloſſen wird. Es darf hier aber B, C u. ſ. w. nicht als anlytiſch aus A herausgenommen vorgeſtellt werden, ſondern es kommt das B als etwas neues zum A, C als etwas neues zum B u. ſ. f. hinzu, denn ſonſt verwandelte ſich das Ganze wieder in eine bloße Analyſis des A.

Gegen dieſe Beſchreibung der ſynthetiſchen Methode drängt ſich nun gleich die Einwendung auf, A, der Grundſatz erſcheint als bedingt durch B ſeine Bedingung, C iſt die höhere Bedingung vom B u. ſ. f. Es würde alſo hierdurch nur eine Reihe von Poſtulaten gemacht, indem man immer die Bedingung zum Bedingten hinzufordert. Anſtatt, daß eine direkte Darſtellung des Syſtems das Bedingte von ſeiner Bedingung ableitet, ſucht man hier nur vorläufig die Bedingungen eines gegebenen Bedingten auf.

Drückten wir den Fichtiſchen Grundſatz Ich = Ich ſo aus: Ich bin, was ich bin: ſo könnte man zwar behaupten: die bloße Entwickelung ſeines Inhalts führe auf das ganze Syſtem unſers Wiſſens. Aber dieſer Satz enthält die Mittel ihn zu entwickeln nicht in ſich, und die Entwickelung könnte keine ſyſtematiſche Form erhalten. Alles nemlich, was nicht auf irgend eine Weiſe mittelbar oder unmittelbar mit mir in Gemeinſchaft iſt; alſo gar nicht auf mich einwirkt, das iſt für mich gar nicht; die Welt für mich iſt nur diejenige, die irgend mit mir in Gemeinſchaft kommt, es wirkt alſo auch alles mittelbar oder unmittelbar auf mich ein, und trägt zur Beſtimmung deſſen bey, was Ich bin. Aber um dies von dem Satze: Ich bin, was ich bin, aus zu erörtern, müßte ich bald regreſſiv, bald progreſſiv verfahren; bald die ſubjektive, bald die objektive Gültigkeit der Sätze vorausſetzen; ich erhalte kein Syſtem, und mit einer ſolchen Behauptung wird wol niemand etwas Neues entdeckt, oder auch etwas Nützliches geſagt haben wollen.

Man ſehe die Darſtellung im Buche ſelbſt. Dem unabhängigen Selbſtbewußtſeyn des erſten Grundſatzes wird im zweyten das Setzen eines Nicht-Ich als Beſchränkung des erſten Bewußtſeyns entgegengeſtellt. Hierin findet man einen Widerſpruch, und wiewol man denſelben ſchon im dritten Grundſatz aufgelöſt glaubte, ſo ſieht man doch, daß alle Auflöſungen nur immer weitere Vertröſtungen ſind, ohne zu einem endlichen Ziele zu führen. Man fährt fort: Es muß ein Anſtoß von außen auf das Ich geſchehen: das iſt unmöglich, alſo muß dem Ich Einbildungskraft zukommen, ein Vermögen, den Gegenſtand ſelbſt zu produciren; aber der Anſtoß muß doch noch da ſeyn, um die Einbildungskraft möglich zu machen — das Ich muß alſo das Nicht-Ich ſelbſt beſtimmen; aber der Anſtoß muß doch noch da ſeyn, um das Ich hierzu zu beſtimmen, das Nicht-Ich muß alſo doch im Gefühl (in der Empfindung) auf das Ich einwirken. Alſo wirkt doch entweder ein unabhängiges Nicht-Ich auf das Ich ein oder nicht. Mit Entſcheidung dieſes Streites hätte nun wol füglicher das Syſtem anfangen ſollen, denn alsdann hätte man erſt wahre Ableitungen machen können: man hätte entweder gleich anfangs das Ding an ſich dem Ich zu fühlen gegeben, oder die Freyheit des Ich beſtimmt, als ein Vermögen, eine Welt ſchlechthin zu ſezen.

Doch dem ſey wie ihm wolle. Es läßt ſich noch auf eine intereſſantere Weiſe zeigen, daß dieſe Methode das nicht leiſtet, was geſucht wird. *Die Fichtiſche Methode des ſynthetiſchen Verfahrens ſteht durchaus höher als ſein Syſtem, und beherrſcht daſſelbe.* Es war die Aufgabe, alles unſer Wiſſen von einem oberſten Princip A (Ich-Ich) abzuleiten. Wie geſchieht das nun hier? Dadurch, daß man zeigt, A könne ohne B nicht ſeyn u. ſ. f. Allein, wenn A das oberſte und allein unmittelbare abſolute Princip iſt, ſo wird ja, wenn A geſetzt iſt, daſſelbe nicht bedingt, ſondern unbedingt geſetzt werden müſſen. Es kann alſo in dieſem Setzen des A nicht liegen, daß B vorausgeſetzt werde um A ſetzen zu können, ſondern die Methode muß noch höhere Principien im Rückhalt haben, wodurch erſt die Bedingungen gemacht werden, welche aber unmittelbar nie erſcheinen. A iſt alſo nicht das höchſte Princip. Oder deutlicher; man ſagt: A iſt, wenn aber A ſeyn ſoll, ſo muß B ſeyn. Um den zweyten Satz ſetzen zu können, muß ich nun nothwendig mehr wiſſen, als das bloße A, welches doch das alleinige höchſte Princip ſeyn ſollte. Es muß irgend ein höheres Princip vorausgeſetzt werden, durch welches überhaupt Bedingungen erkannt werden, unter denen A ſteht. Dieſes Princip, welches die ſynthetiſche Methode vorausſetzt, iſt alſo ein noch höheres als A. Wenn mir nichts gegeben iſt, wie hier, als eine unbedingte Theſis, Ich bin, oder nichts als eine unbedingte Syntheſis: Ich bin, und im Gegenſatz mit mir iſt ein Nicht-Ich, ſo kann ich daraus wol vielleicht analytiſch Folgerungen machen, aber durch ſich ſelbſt kann doch dies unbedingt geſetzte nicht auf Bedingungen leiten, unter denen es ſelbſt ſteht; die Geſetze, unter denen dieſe Theſis ſteht, ſind höher, als ſie ſelbſt, und in dieſen müßte alſo zunächſt das wahre Princip geſucht werden. Die Methode ſteht alſo höher, als das Princip, und ſomit über dem Syſtem. Nirgends zeigt ſich Fichtes Methode deutlicher von dieſer Seite, als in den Deduktionen und Konſtruktionen der Welt, wie wir ſie leibhaftig vor uns ſehen, aus und um den bloßen Begriff einer reflektirenden Vernunft, in ſeinem Naturrechte.

Doch Herr Fichte hat in den allerneueſten Erklärungen über die Wiſſenſchaftslehre viel von ihren erſten Anſprüchen zurückgenommen, indem er ſich den anfangs verworrenen Begriff derſelben nur einſeitig deutlicher macht. Dies wird ſich aus folgendem ergeben.

D. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie.

Die beſtimmteſte und deutlichſte Erklärung über die Methode der Wiſſenſchaftslehre gibt Fichte endlich im ſonnenklaren Bericht über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie. Dieſes geſchieht, wie folgt.

a) „Im ganzen Bewußtſeyn eines endlichen vernünftigen Weſens iſt enthalten folgendes:

1) Die Grundbeſtimmungen ſeines Lebens als ſolche, das gemeine Bewußtſeyn, das in unmittelbarer Erfahrung vorkommende. Dies iſt ein durchaus geſchloſſenes vollendetes Syſtem; für alle, lediglich die durchaus individuellen Beſtimmungen abgerechnet: völlig daſſelbe. Die erſte Potenz.

2) Die Reflexion hierüber und Repräſentation deſſelben, das freye Trennen, Zuſammenſetzen ins unendliche; welches nach dem verſchiedenen Gebrauche unſrer willkührlichen Thätigkeit verſchieden iſt. Die höheren Potenzen.

3) Eine vollſtändige Ableitung des Bewußtſeyns der erſten Potenz ohne alle Rückſicht auf die wirkliche

Erfahrung aus dem bloßen nothwendigen Verfahren der Intelligenz überhaupt. Die Wiſſenſchaftslehre als abſolut höchſte Potenz. (S. 165—166.)

b) „Das gemeine Bewußtſeyn der erſten Potenz iſt ein ſyſtematiſches Ganzes, welches aber im Leben ſich nicht nach der Ordnung des Syſtems zeigt. Die Wiſſenſchaftslehre beſteht nur darin, daß ſie dieſes Bewußtſeyn gemäß der Einheit dieſes Syſtems im Bilde konſtruirt, oder jeden in ſich konſtruiren läßt.“

c) (S. 61.) „In dieſen Grundbeſtimmungen macht die Wiſſenſchaftslehre nun noch eine weitere Unterſcheidung zwiſchen demjenigen, wovon jedes vernünftige Weſen behauptet, daß es für jedes andere vernünftige Weſen gleichfalls eben ſo ſey und für alle Vernunft gelten müſſe: und zwiſchen demjenigen, wovon jeder ſich beſcheidet, daß es nur für unſre Gattung für uns Menſchen, oder wol gar nur für uns, als dieſes beſondere Individuum, da ſey. Von dem letzteren ſteht ſie gleichfalls ab, und ſo bleibt für ihre Unterſuchung nur der Umfang des erſteren übrig.

d) „Dabey verfährt nun die Wiſſenſchaftslehre ſo: S. 81. u. f.) Sie faßt im reinen Selbſtbewußtſeyn die Einheit dieſes Syſtems auf, indem ſie in demſelben die Ichheit oder Subjekt-Objektivität als das abſolut unbedingte und charakteriſtiſche des Selbſtbewußtſeyns aufſtellt, als bloße Identität des Bewußtſeyenden und Bewußten, abgeſehen von meiner Individualität. Von dieſen leitet ſie denn weiter alle nähern Beſtimmungen des Bewußtſeyns bis zu einem durchaus beſtimmten endlichen Selbſtbewußtſeyn ab.

e) (S. 100 — 116 u. f.) „Dieſe Ableitung geſchieht aber keinesweges durch Begriffe oder etwas dergleichen, ſondern durch (intellektuelle) Anſchauung (gleich der der Mathematik). Man geht von dem reinen Ich als der Anſchauung in ihrer höchſten Abgezogenheit, der Grundhandlung der Intelligenz aus und leitet immer nur durch Fortleitung dieſer Anſchauung die nothwendigen weitern Beſtimmungen dieſer Handlung ab; mit jedem Schritt der gethan wird, fügt ſich ein neues Glied an die Kette an, deſſen nothwendige Anfügung eben in der Anſchauung nachgewieſen wird.

f) „Die Evidenz dieſer Darſtellung beruht darauf, daß ich unmittelbar überzeugt bin, jedermann müſſe in ſeiner Erzeugung ſeines Bewußtſeyns in den Grundbeſtimmungen deſſelben eben ſo verfahren, wie ich."

Ich laſſe hier die unter a) gemachte Unterſcheidung auf ſich beruhen und ſpreche einzig von den Angaben in Rückſicht der Methode. Dieſen liegen zwey methodiſche Grundſätze zu Grunde. Erſtlich, die Wiſſenſchaftslehre ſoll aus Einem Princip dem reinen Ich entwickelt werden, welche Forderung der Einheit aber in der Darſtellung des ſonnenklaren Berichts nur Nebenſache iſt. Zweytens, die Wiſſenſchaftslehre iſt eine Wiſſenſchaft aus Anſchauung, nemlich eine Geſchichte (nicht der Entſtehung, ſondern) des beſtehenden Lebens der Intelligenz aus ſeiner innern Anſchauung. Auf dieſe Anſchauung kommt es mir nun eigentlich hier an. Fichte kommt auf dieſelbe durch die Nachfrage nach der Evidenz und Nothwendigkeit der Erkenntniß der Wiſſenſchaftslehre und ſomit aller Erkenntniß überhaupt. Er geht hier davon aus, daß er zeigt: wir muthen jedermann an, daß er in der Art ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu ſeyn, in der Art Ich zu denken, eben ſo verfahre, wie wir; und zeigt dann an einem mathematiſchen Beyſpiele, wie hier der Grund der Allgemeingültigkeit in der Anſchauung liege und alſo das reine Ich eigentlich die Anſchauung in ihrer höchſten Abgezogenheit ſey. Dabey kommen aber wieder beträchtliche Fehler der Selbſtbeobachtung vor.

S. 93. 94. u. f. zeigt Fichte, daß wir in der Art uns unſer ſelbſt bewußt zu ſeyn und andern Grundbeſtimmungen des Bewußtſeyns überzeugt ſind, daß jedes andere vernünftige Weſen darin eben ſo verfahren müſſe, wie wir, und ſelbſt uns wieder das gleiche Verfahren zumuthen müſſe. Er fragt: Woher die Evidenz und Allgemeingültigkeit dieſer Behauptungen? Dies ſoll an einem mathematiſchen Beyſpiele gezeigt werden. S. 109 — 112. heißt es: „Durch die Konſtruktion eines einzelnen beſtimmten Triangels vermag ich Geſetze zu erkennen, welche für Dreyecke überhaupt gelten. Offenbar ſehe ich alſo in der Allgemeinheit meiner Behauptung von der Beſtimmtheit des Winkels und der Seiten, die ich voraus ſetzte und durch die dritte Seite ſchloß, ab. — Ich muß ſonach auch in der Konſtruktion des Triangels ſelbſt und in meiner Beobachtung deſſelben von jener Beſtimmtheit abgeſehen haben. — In dieſer Beobachtung blieb mir alſo nichts übrig, als das bloße Ziehen von Linien und Winkeln. Dieſes ſonach müßte es eigentlich ſeyn, was ich beobachtet hätte. — Dieſes über alle Wahrnehmung hinausliegende Bewußtſeyn meines Linienziehens wird nun Anſchauung genannt.“

Hier könnte man nun Fichte erſtlich vorwerfen, warum er, der hier offenbar auf Kantiſche Abſtraktionen weiter baut, in der Erklärung des Wortes Anſchauung unnöthiger Weiſe die Terminologie ändert, da doch eben durch die Anſchauung, nach Kants Wortbedeutung die Evidenz der mathematiſchen Erkenntniſſe begründet wird. Aber dieſe Abweichung iſt nur Folge des Hauptfehlers in dieſer Selbſtbeobachtung.

Das Ziehen von Linien, das Konſtruiren mathematiſcher Figuren iſt für Fichte eine äußerſt wichtige Handlung, auf welche ſich viele ſeiner Erklärungen gründen. Er hätte aber leicht bemerken können, daß dieſes Linienziehen und Konſtruiren nur Nebenſache bey der Unterſuchung iſt. Ich konſtruire eine Figur, oder laſſe den Schüler ſie konſtruiren, nur um ihm eine einzelne Anſchauung vorzuſtellen. Hat der Lehrer die nöthigen Figuren z. B. ſchon vorher auf dem Papier, ohne irgend darauf zu ſehen wer ſie konſtruirt hat und wie ſie konſtruirt ſind, ſo kann der Schüler eben ſo leicht an dieſen ſchon fertigen Figuren, als an ſelbſt gemachten, ſeine Beweiſe verſtehen; die Handlung des Konſtruirens ſelbſt iſt nur zufällig dabey.

Fichte hat darin vollkommen Recht, daß er die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit einer Erkenntniß von einer urſprünglichen Thätigkeit der Vernunft ableitet und ihre Evidenz davon, daß ſie Anſchauung iſt. Er begeht aber darin einen Fehler, daß er unter der Selbſtthätigkeit der Vernunft nur die willkührliche Thätigkeit in der Reflexion verſteht, oder ſich wenigſtens dieſelbe zu ſehr nach der Form einer ſolchen willkührlichen Thätigkeit, wie

z. B. hier die einzelne konſtruirende Thätigkeit der Einbildungskraft im Gegenſatz gegen die urſprüngliche Grundanſchauung des Raumes iſt, vorſtellt. Eine richtige Selbſtbeobachtung zeigt hier folgendes. Die Allgemeingültigkeit der mathematiſchen Erkenntniſſe beruht darauf, daß ſie urſprüngliche Handlungen der Vernunft ſind; die Evidenz derſelben aber darauf, daß dieſe Handlung eben ein Anſchauen iſt, d. h. eine ſolche Thätigkeit im Erkennen, deren wir uns unmittelbar (ohne Beyhülfe der Begriffe) wieder bewußt werden. Allein einer urſprünglichen Handlung der Vernunft werden wir uns immer nur bey Gelegenheit eines einzelnen empiriſchen Bewußtſeyns wieder bewußt, dazu dient nun hier das Linienziehen und Konſtruiren der Einbildungskraft im einzelnen, wenn ich nicht ſchon gezogene Linien, konſtruirte Figuren vor mir habe. Die mathematiſche Anſchauung, auf welche es hier ankommt, iſt alſo nicht, wie Fichte will, das Bewußtſeyn meiner Handlung; ſondern die Handlung ſelbſt, deren ich mir bewußt bin, die ich dann wieder innerlich anſchaue, z. B. mein urſprüngliches Anſchauen des Raumes.

Dies giebt der Sache eine ganz andere Wendung. Nicht deßhalb iſt die mathematiſche Erkenntniß nothwendig und allgemein, weil ich mir hier nur meiner Handlung bewußt bin, denn das empiriſche Anſchauen iſt eben ſo gut, wie das reine meine Handlung; ich bin das Anſchauende, das Anſchauen iſt meine Thätigkeit; aber dieſe Thätigkeit iſt bey der mathematiſchen Anſchauung, worauf es allein ankommt, eine urſprüngliche, bey der Empfindung eine nur momentan erregte.

Jene Allgemeingültigkeit und Evidenz ſind alſo in der That nur in der mathematiſchen Erkenntniß verbunden, indem hier die urſprüngliche Thätigkeit der Vernunft im Erkennen Anſchauung wird. Philoſophiſche Erkenntniſſe hingegen, welche auch jene Allgemeingültigkeit haben, können doch dieſelbe Evidenz nicht erlangen, denn hier wird die urſprüngliche Thätigkeit nicht Anſchauung, ſondern ſie kommt erſt mittelbar durch Begriffe, d. h. durch vermittelte Reflexion zum Bewußtſeyn.

Wenn Fichte nun S. 114. ſagt: „Die Anſchauung iſt daher die ſich ſelbſt unmittelbar als ſolche konſtituirende Auffaſſung der Handelweiſe der Vernunft überhaupt auf einmal und mit einem Blicke. — Es läßt ſich begreifen, wie auf dieſe Anſchauung und auf ſie allein unmittelbar Evidenz, Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit von allen und für alle, ſonach alle Wiſſenſchaftlichkeit ſich gründet“ — ſo dehnt er das, was für Mathematik gilt, viel zu weit aus. Allerdings wäre es eine leichte Sache um die Aufſtellung der Philoſophie oder der Wiſſenſchaftslehre, wenn ſie eben auf ſolcher Anſchauung beruhte, wie Mathematik. Aber das iſt gerade die Schwierigkeit, daß für eine endliche Vernunft in Rückſicht der philoſophiſchen Erkenntniſſe keine ſolche Auffaſſung der Handelweiſe der Vernunft auf einmal und mit einem Blicke ſtatt finden kann, indem ſie in dem Wiederbewußtſeyn ihrer Thätigkeit an den innern Sinn und den Abfluß der Erſcheinungen in der Zeit gebunden iſt, ſie alſo nur theilweis und mittelbar zu den Bewußtſeyn ihrer urſprünglichen Handelweiſe gelangt.

Worauf beruht nun aber denn doch die Evidenz in jenem der Wiſſenſchaftslehre zu Grunde liegenden? Wer Ich denkt, der denkt Identität des Subjektes und Objektes; dies ſetze ich von jedem voraus; wer Dinge außer ſich anſchaut, ſchaut ſie im Raum an u. ſ. w. Worauf beruht hier die evidente Allgemeingültigkeit, wenn ſie nicht, wie bey der Mathematik in einer unmittelbaren Anſchauung liegen ſoll? Hierauf liegt die Antwort ſehr nahe in Fichtes Worten S. 94: „dieſes Verfahren iſt der Gedanke Ich ſelbſt.“ Ich zu denken iſt nicht etwa ein Zweck, der durch vielerley Mittel erreichbar wäre, ſondern ich bezeichne hier unmittelbar durch dieſe Worte eine beſtimmte Handelweiſe. Der Satz heißt alſo: Wer Ich denkt, der denkt Ich; d. h. er folgt aus dem Satze der Identität. Und wer vernünftig iſt, der denkt Ich, wie Ich, denn eben darum nenne ich ihn vernünftig.

Was aber die andern Grundbeſtimmungen des Bewußtſeyns betrifft, welche (nach d) durch eben dieſe Anſchauung herbeygeführt werden ſollen: ſo irrt Fichte gar ſehr, wenn er meint, dieſe würden mit gleicher Allgemeinheit ausgeſprochen. Denn ſchon in der nächſten weitern Beſtimmung (welche er S. 97. durch die Worte andeutet: „Erſcheint dir z. B. dieſes Denken deiner ſelbſt nicht als ein Uebergehen aus einem andern Zuſtand in dieſen beſtimmten), wird meine individuelle Vernunft, und alle die ihr gleich ſind, als endliche Vernunft beſtimmt, der ich denn doch eine nicht endliche entgegenſetzen kann, und ſo kommen durch die nähern Beſtimmungen, vermittelſt der Anſchauung, immer mehrere Beſchränkungen hinzu, wodurch ich immer weniger von aller Vernunft überhaupt und immer beſtimmter nur von meiner eigenen ſpreche. Die Antwort des Leſers S. 98. „Es iſt hier dieſelbe unmittelbare Evidenz, wie oben,“ iſt alſo nicht richtig.

Dieſe Sätze der Wiſſenſchaftslehre müſſen in Rückſicht des Bewußtſeyns irgend einer Vernunft alſo eigentlich ausgeſprochen werden: wenn du vernünftig biſt, ſo denkſt du ich; wenn die Grundorganiſation deiner Sinnlichkeit iſt, wie die meinige, ſo ſchauſt du Dinge an in Raum und Zeit; wenn du Augen haſt, die organiſirt ſind, wie die meinigen, ſo ſehen dir die Blätter jenes Baumes grün aus, wie mir u. ſ. w. Die Evidenz und Allgemeingültigkeit jener Sätze beruht nun auf folgendem: Erſtlich, die Wahrheit der hypothetiſchen Sätze ſelbſt auf dem Satze der Identität; zweytens, den Inhalt der Vorderſätze oder Nachſätze erhalte ich aus meiner eignen innern Erfahrung; drittens ſetzen wir aber doch dieſe Uebereinſtimmung mit andern Menſchen voraus.

Was das erſte betrifft, ſo läßt ſich der Grund der Evidenz des Satzes der Identität hier nicht beſtimmt angeben, denn es iſt ein philoſophiſcher Satz, in welchem eine ursprüngliche Handlungsweiſe der Vernunft nur mittelbar zum Bewußtſeyn kommt. Dieſe urſprüngliche Handlungsweiſe aufzuzeigen, müßten wir die Organiſation der Vernunft im reflektirenden Verſtande, wie dieſe zum Vermögen des Begreifens, Urtheilens und Schließens wird, aufweiſen; wozu hier nicht der Ort wäre; ſie iſt aber eben darum keine Anſchauung, weil ſie erſt in und mit Begriffen im Bewußtſeyn erſcheint.

Zweytens, was in jenen Sätzen von mir ausgeſagt wird, wenn ich von meiner Individualität abſtrahire, alſo auch von jeder ſo wie Ich organiſirten Vernunft, dieſes entlehne ich allerdings aus der Anſchauung, und zwar aus meiner innern Anſchauung. Fichte irrt aber ſehr, wenn er glaubt, daß die Evidenz dieſer Anſchauung mit denſelben Anſprüchen auf Allgemeingültigkeit verbunden ſey, wie die mathematiſche. Ich urtheile aus derſelben vielmehr nur über mich, natürlich dann aber auch, nach dem Satze der Identität, über meines Gleichen. Ich beſtimme erſtlich aus dem am meiſten charakteriſtiſchen in meinem Weſen, dem klaren Selbſtbewußtſeyn, den Begriff der Vernunft, beſtimme ſodann meine Vernunft als eine endliche Vernunft, und bringe durch jede Beſtimmung, die ich aus innerer Anſchauung nehme, eine Beſchränkung der Vernunft mehr hinzu, wodurch meine Vernunft als Art unter den möglichen vernünftigen Weſen überhaupt beſtimmt wird. Gilt dieſe Anſchauung nun einmal nicht für alle Vernunft, ſondern nur für die endliche, wie will Fichte denn in ihr finden, daß jede endliche Vernunft wie die ſeinige organiſirt ſeyn müſſe? und führen uns nicht die letzten Beſtimmungen dieſer Anſchauung ſelbſt auf Unterſchiede in der Organiſation einer menſchlichen Vernunft vor der andern? Kurz dieſe Anſchauung iſt durchaus nicht das, wofür Fichte ſie anſieht, ſondern ſie entſpringt durch Affektionen des innern Sinnes, iſt eine innere ſinnliche Anſchauung, und hat zunächſt nur Gültigkeit in Rückſicht meiner innern Beſchaffenheit.

Daß wir aber dennoch durch dieſe Anſchauung bis auf einen gewiſſen Grad die Organiſation aller menſchlichen Vernunft kennen lernen, dies beruht nicht auf einer mathematiſchen Allgemeinheit bey der Evidenz derſelben (dagegen iſt ſchon die Beſchränkung auf einen gewiſſen Grad), ſondern einzig und allein auf Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen, in der Vergleichung meiner äußern Erfahrung mit der innern.

Die Anſchauung, welche hier als Princip der Wiſſenſchaftslehre erſcheint, wird alſo von Fichte nur durch eine Täuſchung für abſolute Anſchauung der unmittelbaren Vernunft gehalten, ſie iſt vielmehr ſinnlich, und die Erkenntniß aus derſelben iſt innere Erfahrung. Es würde alſo, wenn wir dieſer neueſten Beſchreibung folgen wollen, die Wiſſenſchaftslehre eine ſyſtematiſche erfahrungemäßige Beſchreibung der Organiſation einer menſchlichen Vernunft überhaupt ſeyn. Fichte kann hier gegen die pſychologiſche Beſchaffenheit ihrer Grundlage nichts einwenden, als daß das Wort pſychologiſch überhaupt nicht gebraucht werden ſoll, welches wir ihm gern zugeben und dagegen ſagen, ſie iſt eine Wiſſenſchaft aus anthropologiſchen Prämiſſen.

Alsdann verſteht es ſich von ſelbſt, daß auf dieſe Weiſe die erſte oben angeführte methodiſche Maxime der Ableitung von allem aus einem oberſten Princip in dieſer Wiſſenſchaft höchſtens, wenn es ganz gut geht, dazu dienen könne, um dadurch die Kantiſche Theorie der Vernunft vollendet darzuſtellen. Etwas durchaus Neues läßt ſich damit nicht leiſten, denn in jeder empiriſchen Wiſſenſchaft iſt das Mannigfaltige das erſte und unmittelbare, und nicht die Einheit.

Fichte hat alſo hier aus ſeiner erſten verworrenen Idee der Wiſſenſchaftslehre, wie wir ſie anfangs aufgewieſen haben, den philoſophiſchen Theil ganz fallen laſſen, und nur den anthropologiſchen zurückbehalten. Alsdann aber hat er ſehr übel daran gethan, von einer ſolchen Idee ſo viel Aufhebens zu machen, und das unter ſeiner dunkeln Sprache verborgene als neue Entdeckung auszurufen. Iſt denn nicht dieſe ſyſtematiſche Kenntniß von der Organiſation der Vernunft eben das, was Kant unter dem Namen einer Kritik der Vernunft bearbeitet hat, um die allgemeinen und nothwendigen Erkenntniſſe als urſprüngliche Handlungsweiſen der Vernunft, welche den Inhalt der Mathematik und Philoſophie ausmachen, daraus ableiten zu können? Hat denn nicht Kant mit mehr Genauigkeit, und wenigſtens in einer weit verſtändlichern Sprache, als Fichte, daſſelbe ſchon lang geleiſtet, womit Fichte erſt einen Anfang gemacht hat? Was kann man nicht mit ein wenig Renommiren und einem guten Vortrag in der Philoſophie alles ausrichten!

Zweiter Abſchnitt.

Beurtheilung der Grundlage von Schellings Syſtem der Philoſophie nach den eigenen Darſtellungen derſelben in ſeinen neueſten Schriften.

Bey der erſten Ueberſicht der Schellingiſchen Schriften nehmen ſich dieſe aus, wie ein Protokoll aus der Rathsſitzung der Elohim, in welcher ſie ſich über die Erſchaffung der Welt berathſchlagten, und einer nach dem andern ſeinen Plan vorlegte. Vergleichen wir ſie aber näher mit einander, ſo findet ſich eine durchgängig gleiche allen zu Grunde liegende Idee. In den früheſten Schriften: ſeiner Abhandlung über die Form der Philoſophie und ſeinem Buche vom Ich, erſcheint die bloße Form ſeiner Philoſophie; in der ganzen Reihe ſeiner ſpätern Schriften ſehen wir dieſe Form im Kampfe mit der Materie, in welchem ſie endlich Sieger bleibt; ſo zeigt ſie ſich in der Ueberwältigung der Materie durch die Form vorzüglich im Journal für ſpekulative Phyſik.

Um die Grundlage dieſes Syſtems kennen zu lernen, werden wir uns alſo nur an die neueſten Darſtellungen deſſelben halten. Dabey liegen zwey Hauptideen zu Grunde. Einmal wird die Fichtiſche Wiſſenſchaftslehre zum Syſteme des transcendentalen Idealismus ausgebildet; und zweytens wird dieſem die Idee einer Naturphiloſophie als einer durchaus dynamiſchen ſpekulativen Phyſik entgegengeſetzt. In Rückſicht des erſtern führt Schelling die Fichtiſche Idee des reinen Ichs oder Subjekt-Objektes zur intellektuellen Anſchauung der abſoluten Identität fort, ſtellt in dieſer, als dem höchſten Princip des Ganzen, die höchſte Einheit der Einheit mit dem Gegenſatz überhaupt dar und weiſt ſo die durchgängige Identität des Endlichen in ſeiner Unendlichkeit mit dem Abſoluten Ewigen, abſolut Identiſchen auf. Hierin liegt die oberſte Grundlage ſeiner Spekulation überhaupt. Die zweyte ihm urſprünglich eigene Idee iſt die Idee einer rein dynamiſchen Phyſik nicht nur im Gegenſatz gegen die atomiſtiſche, ſondern im allgemeinſten Gegenſatz gegen mathematiſche Phyſik überhaupt, indem ihm die einfache Aktion, die reine Kraft das tiefverborgene erſte iſt, dagegen das Subſtrat des Seyns die Subſtanz (wovon die Mathematiker ausgehen, denen die Kraft auf den höchſten Fall nur das ſekundäre iſt), die letzte zu erklärende Folge wird.

Ich glaube im vorhergehenden gezeigt zu haben, daß welche tief gedachte Idee auch dem Fichtiſchen Syſteme zu Grunde gelegen haben mag, es doch auf jeden Fall Fichten nicht gelungen ſey, dieſe auszuſprechen. Das gleiche von Schelling aufzuweiſen, iſt nun jetzt meine erſte Abſicht. Ich werde meine Beurtheilung deßhalb nach den beyden angegebenen Ideen eintheilen müſſen, indem ich erſtlich die Darſtellung der Grundlage ſeiner Spekulation in ſeinen neueren Schriften aufſuche, und mich dann zur Naturphiloſophie wende.

A. Ueber die Grundlage der Schellingiſchen Spekulation überhaupt in ſeinem Syſtem des transcendentalen Idealismus und der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, zweyten Bandes, zweytes Heft.

Dieſe Grundlage von Schellings Spekulationen zeigt zwey verſchiedene Anſichten, nach denen ſie ſich betrachten ließe: einmal die intellektuelle Anſchauung als Organ aller Philoſophie, und dann das durch ſie dargeſtellte Princip der abſoluten Identität. Wir wollen uns fürs erſte einzig an die Darſtellung der Sache, wie Schelling ſie bisher geliefert hat, halten.

Für oder wider die intellektuelle Anſchauung läßt ſich überhaupt polemiſch nichts ausrichten, denn denjenigen, der zu ſehen glaubt, kann ich nicht zu überreden hoffen, daß er nicht ſehe; wol aber nach Gelegenheit, daß er das nicht ſehe, was er zu ſehen glaubt. Nach der neueſten philoſophiſchen Terminologie zu reden, wird ſich alſo der Streit zwiſchen Reflexionsphiloſophie und intuitiver Philoſophie nicht auf polemiſche, ſondern nur auf eine rein kritiſche Weiſe, ohne alle beſondern Beziehungen entſcheiden laſſen. Dazu will ich ſpäter einen Verſuch mittheilen.

Wir bleiben hier alſo bey der zweyten Anſicht, dem oberſten Punkt des Syſtems der Philoſophie ſelbſt. Schelling baut in ſeinen neueſten Schriften auf der Grundlage fort, welche zuerſt im Syſtem des transcendentalen Idealismus und dann am vollſtändigſten im zweyten Heft des zweyten Bandes der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik erſchienen iſt. Wir fangen mit Beurtheilung des Syſtems des transcendentalen Idealismus an.

Syſtem des transcendentalen Idealismus.

Dieſes Werk mußte ſchon deßhalb mit Auszeichnung aufgenommen werden, weil es zuerſt in dieſer Art der Darſtellung die Reſultate von allen drey Kantiſchen Kritiken in einem Ganzen vereinigte. Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögens baute einzig auf die Kritik der reinen Vernunft, und wurde durch den Einfluß der Kritik der praktiſchen Vernunft vernichtet; Fichtes Wiſſenſchaftslehre beſteht ganz eigentlich in dem Verſuche, die Reſultate dieſer beyden Kritiken zu einem Ganzen zu vereinigen, aber es gelang ihm nicht auch die Reſultate der Kritik der Urtheilskraft ganz in ſein Syſtem zu verſchlingen. Eine ſolche Vereinigung, und ſomit eine gewiſſe vollendete Einheit des Ganzen ſtellt uns nun Schellings Syſtem des transcendentalen Idealismus auf.

Aer wir haben es hier mit dieſer Schrift nicht in Rückſicht ihrer Reſultate, ſondern nur mit dem Quell des Eigenthümlichen derſelben, ihrer Grundlage zu thun.

Dieſe zeigt ihren Urſprung aus der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre bey jedem Schritte, den man darin weiter geht. Wir werden bald finden, daß ſie manchen Fehler mit dieſem Fichtiſchen Raiſonnement gemein hat, aber doch ſich darinn vortheilhaft von demſelben unterſcheidet, daß bey den ſchon mehr verarbeiteten Begriffen und der mehr ausgebildeten Sprache die Darſtellung von einem feſtern Geſichtspunkte aus geſchieht, und von den Verwirrungen, welche in der Fichtiſchen Idee der Wiſſenſchaftslehre vorkommen, mehr frey bleibt. So iſt es ſchon ein ſehr vortheilhaftes Zeichen, daß hier mehr nur auf ein oberſtes Princip, und nicht eben auf einen Grundſatz geſehen wird. Die Darſtellung des Ganzen iſt auf beſtimmte Weiſe eine Geſchichte der Organiſation der Vernunft, in dem Fortſchritte von der Empfindung zur produktiven Anſchauung, von dieſer zur Reflexion und endlich zum abſoluten Willensakte. Ich komme zur Sache ſelbſt und zwar mit Uebergehung der Einleitung gleich auf S. 24. u. f. indem von dem Gegenſaz des Subjektiven und Objektiven, von dem die Einleitung ausgeht, beſſer an einem andern Orte die Rede ſeyn wird.

Erſter Hauptabſchnitt. Vom Princip des transcendentalen Idealismus. Erſter Abſchnitt. Von der Nothwendigkeit und Beſchaffenheit eines hochſten Princips des Wiſſens.

1) „Wenn alles Wiſſen auf einer Uebereinſtimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven beruht, ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen aus Sätzen, die nicht unmittelbar wahr ſind, die ihre Realität von etwas andern entlehnen. — Es muß alſo etwas allgemein Vermittelndes in unſerm Wiſſen geben, was einziger Grund des Wiſſens iſt.“

Ich behaupte, daß hier ein Fehler der Selbſtbeobachtung zu Grunde liegt. Die erſte Folgerung iſt unrichtig. Denn eben weil kein Satz unmittelbar wahr ſeyn kann, ſondern nur durch etwas anderes, ſo kann auch unſer Wiſſen nicht aus bloßen Sätzen beſtehen. Vielmehr ſind alle Sätze nur eine Wiederholung des unmittelbar wahren, (der Anſchauung und der freylich noch zu wenig bekannten unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft) für unſer Wiederbewußtſeyn des Wiſſens.

2) „Das Syſtem unſers Wiſſens muß den Grund ſeines Beſtehens in ſich ſelbſt haben, d. h. das Princip deſſelben muß innerhalb des Wiſſens liegen.“

3) „Dieſes Princip kann nur eins ſeyn, denn die Wahrheit iſt nur eine und in allem Wiſſen die gleiche.“

4) „Es iſt gar nicht die Rede von einem abſoluten Princip des Seyns, ſondern von einem abſoluten Princip des Wiſſens, als ſolchen.“

„Nun iſt aber offenbar, daß, wenn es nicht eine abſolute Grenze des Wiſſens — etwas gäbe, das uns, ſelbſt ohne daß wir uns ſeiner bewußt ſind, im Wiſſen abſolut feſſelt und bindet, und das uns, indem wir wiſſen, nicht einmal zum Objekt wird, eben deswegen, weil es Princip alles Wiſſens iſt — daß es alsdann überhaupt nie zu einem Wiſſen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte.“

„Für uns muß es irgend ein erſtes Wiſſen geben, und dieſes erſte Wiſſen iſt das Selbſtbewußtſeyn.“

Ich mache hierin auf den Begriff des Princips aufmerkſam, der unbeſtimmt gehalten iſt. Syſtem wird ein

Ganzes von Erkenntniſſen nur durch ſeine Form; das Princip eines Syſtems iſt zunächſt der Grund der Einheit in demſelben, und es iſt eben nicht nothwendig, daß aus ihm zugleich der Inhalt des Syſtems fließe: Alle Einheit in unſern Erkenntniſſen iſt ſynthetiſche Einheit, in welcher Einheit als Form und Mannigfaltiges als Inhalt zuſammentreffen, vielleicht aus verſchiedenen Quellen.

Das unmittelbare im Wiſſen, worin in 4) das Princip geſucht wird, iſt daher mit dem genannten Grunde der Einheit eines Syſtems nicht nothwendig daſſelbe. Jene abſolute Grenze des Wiſſens, als ſolchen, iſt ja, wenn wir nicht über das Wiſſen ſelbſt hinaus gehen, ſchon in jeder Anſchauung erreicht. Das Selbſtbewußtſeyn iſt freylich das *urſprünglichſte* im unmittelbaren; aber im Wiſſen, als bloßen Wiſſen, iſt jede Anſchauung eben ſo *unmittelbar*, wenn gleich nicht ſo urſprünglich als daſſelbe.

Was S. 33. u. f. unter 5) geſagt wird, kommt auf eine unbeſtimmte Fichtiſche Formel hinaus, indem die logiſche Form der Wiſſenſchaft und die eigentliche Form des Wiſſens nicht gehörig unterſchieden werden. Die logiſchen Formen ſind bloße Formen der Reflexion, das heißt Formen des Wiſſens um unſer Wiſſen, und keinesweges die in abſtracto vorgeſtellten Formen des Wiſſens ſelbſt, wofür ſie doch die Wiſſenſchaftslehre in ihren Deduktionen immer anſieht. Die eigentlichen Formen des Wiſſens ſelbſt ſind vielmehr dasjenige, was *Kant* ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori nennt. Ob dieſe Benennung richtig ſey oder nicht, mag hier unausgemacht bleiben: aber daß es etwas ſolches, wie die mathematiſche Anſchauung, die naturwiſſenſchaftlichen Grundbegriffe, metaphyſiſche, praktiſche und äſthetiſche Ideen, in unſerm Wiſſen wirklich gebe, wird niemand läugnen, der einigermaßen in dieſen Gegenden der innern Erfahrung orientirt iſt, und daß in dieſen allen wirkliche Formen unſers Wiſſens enthalten ſind, wird jeder finden, der ſich mit Aufmerkſamkeit beobachten will.

Die Folgen dieſer Verwechſelung zeigen ſich ſogleich.

Zweiter Abſchnitt. Deduktion des Princips ſelbſt.

1) „Wiſſen wir irgend etwas, ſo iſt dieſes Wiſſen entweder ein bedingtes oder ein unbedingtes. — Bedingt? — ſo wiſſen wir es nur, weil es zuſammenhängt mit etwas unbedingtem. Alſo kommen wir auf jeden Fall auf ein unbedingtes Wiſſen.“

Unbedingtes Wiſſen nennt Schelling hier alſo ein unmittelbares Wiſſen, wo ich weiß, nicht **weil** ich etwas anders weiß, ſondern unmittelbar.

2) „Unbedingt weiß ich nur das, deſſen Wiſſen einzig durch das ſubjektive nicht durch ein objektives bedingt iſt. — Nun wird behauptet nur ein ſolches Wiſſen, was in identiſchen Sätzen ausgedrückt iſt, ſey allein durch das ſubjektive bedingt.“

3) „Aber in allem Wiſſen wird ein Objektives gedacht als zuſammentreffend mit einem Subjektiven. — In identiſchen Sätzen iſt das Wiſſen bloß durch mein Denken bedingt. Wenn nun alle Sätze, in welchen Subjekt und Prädicat nicht bloß durch die Identität des Denkens, ſondern etwas dem Denken fremdartiges, von

ihm verſchiedenes vermittelt ſind, ſynthetiſche heißen: ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen alſo in lauter ſynthetiſchen Sätzen und nur in ſolchen iſt ein wirkliches Wiſſen, d. h. ein ſolches das ſein Objekt außer ſich hat.“

5) „Das abſolut wahre kann nur ein identiſches Wiſſen ſeyn; (2), da nun aber alles wahre Wiſſen ſynthetiſch iſt, ſo muß jenes abſolut wahre, indem es ein identiſches Wiſſen iſt, nothwendig zugleich wieder ein ſynthetiſches ſeyn; wenn es alſo ein abſolut wahres gibt, ſo muß es auch einen Punkt geben, worin das identiſche und ſynthetiſche Eins iſt oder einen Satz, der indem er identiſch zugleich ſynthetiſch und indem er ſynthetiſch zugleich identiſch iſt.

Dieſe Darſtellung iſt ſehr mißrathen, denn ſie verwickelt ſich den Worten nach in Widerſprüche mit ſich ſelbſt.

a) Die letzte Aufgabe (5), einen Punkt zu finden, der identiſch und ſynthetiſch zugleich iſt, iſt unmöglich zu löſen; denn kein Satz kann, nach der in (3) gegebenen Erklärung zugleich identiſch und ſynthetiſch ſeyn. Synthetiſch werden ſolche Sätze genannt, die nicht bloß durch mein Denken bedingt ſind; der geforderte Satz müßte alſo bloß durch mein Denken bedingt ſeyn und zugleich nicht bloß durch mein Denken bedingt ſeyn.

b) Aus 2) folgt unmittelbar das Gegentheil von dem, was **Schelling** beweiſen will. Er ſagt, wenn es etwas unbedingt wahres geben ſoll, ſo iſt dies nur in einem Punkte möglich, worin das identiſche und ſynthetiſche, das nur durch ein Subjektives und das durch ein Objektives bedingte Eins ſind, wo alſo Subjektives und Objektives Eins ſind. Vorher in 2) heißt es aber: Unbedingt weiß ich nur das, deſſen Wiſſen einzig durch ein Subjektives und nicht durch ein Objektives bedingt iſt. Wenn alſo irgend wo ein Subjektives mit dem Objektiven Eins iſt oder irgend wo das Subjektive mit dem Objektiven zuſammen fällt, ſo gibt es da kein unbedingtes Wiſſen, denn ein ſolches wäre ja durch das dem Subjektiven gleiche Objektive, alſo doch überall durch ein Objektives, bedingt, das durch ein Objektives bedingte Wiſſen ſoll aber nicht unbedingt, ſondern eben das bedingte Wiſſen ſeyn. — In den Punkt, wo objektives und ſubjektives, identiſches und ſynthetiſches Eins ſind, fällt alſo nur ein bedingtes Wiſſen, d. h. das gerade Gegentheil von erſterm, oder es gäbe demnach vielmehr gar kein unbedingtes Wiſſen.

c) Die Beſtimmung des unbedingten Wiſſens iſt mißrathen. Nach 1) heißt es: ein bedingtes Wiſſen wiſſen wie nur, weil es zuſammenhängt mit einem unbedingten Wiſſen. Das unbedingte Wiſſen iſt aber doch ein Subjektives; nun iſt nach 2) das Wiſſen unbedingt, welches nur durch ein Subjektives bedingt iſt, folglich iſt jedes bedingte Wiſſen ein unbedingtes, welches ſich widerſpricht.

d) Sehen wir von der logiſchen Mangelhaftigkeit der Darſtellung ab, ſo leitet ſich alsdann die in 5) angegebene Aufgabe doch nur aus den Fehlern ab, die wir eben vorhin aufgewieſen haben, aus der Verwechſelung der logiſchen Form mit der Form des Wiſſens überhaupt. Unſer Wiſſen wird wieder (in 3.) als nur in Sätzen enthalten vorgeſtellt, und die Möglichkeit alles unbedingten im Wiſſen wird in die logiſche Identität des Denkens geſetzt (2). Alsdenn könnte man wol getroſt behaupten, es ſey gar kein ſynthetiſcher Satz und eigentlich auch kein analytiſcher möglich, denn jeder Satz iſt erſt etwas vermitteltes, er wird erſt durch eine unmittelbare Erkenntniß möglich auf die er ſich bezieht. Wenn es aber eine unmittelbare Erkenntniß als Anſchauung oder eine unmittelbare Erkenntniß der Vernunft gibt, von welcher die Einheit des ſynthetiſchen Satzes nur der Abdruck iſt, ſo iſt die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze leicht zu zeigen, ohne daß wir auf die von Schelling gemachte Forderung kommen. Es muß nur ein Punkt aufgewieſen werden, in welchem ein unmittelbares Wiſſen der Einheit des mannigfaltigen eintritt, welchen wir dann in jeder Anſchauung und der mehr genannten unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft finden. Der Satz: alles mein unmittelbares Wiſſen iſt nur durch das Subjektive bedingt, iſt eben ſo wol für das ſynthetiſche Ganze unſers Wiſſens anwendbar als für die bloßen aus dem Denken ſelbſt entſpringenden analytiſchen Formen der Logik. Auch in der Anſchauung iſt mein Wiſſen nur mein Anſchauen ſelbſt, ich weiß und ich ſchaue an, iſt hier einerley. Alſo nur durch meine ſubjektive Thätigkeit, nicht etwa durch ein einwirkendes Objekt wird im Wiſſen ſelbſt mein unmittelbares Wiſſen beſtimmt.

Dieſes Raiſonnement beruht alſo wieder auf dem früher bey Fichte ſchon gerügten Fehler, daß die logiſche Form des Syſtems mit der ſynthetiſchen Form des Wiſſens verwechſelt wird. Jedoch hängt Schelling nicht unbedingt von dieſem Irrthum ab, er findet den geſuchten Vereinigungspunkt des identiſchen und ſynthetiſchen vielmehr ſelbſt nicht in einem Satze, ſondern im reinen Selbſtbewußtſeyn, indem da der Punkt ſeyn ſoll, in dem Subjekt und Objekt unvermittelt Eins ſind. Nehmen wir alſo den reinen Gehalt dieſes Raiſonnements, ſo erhalten wir folgendes.

S. 33. und a. a. O. erklärt **Schelling** beſtimmt: er mache ſich hier die Aufgabe willkührlich: Alle Beſtimmungen des Wiſſens aus dem Wiſſen zu erklären unter der Vorausſetzung, daß das Wiſſen ein ſelbſtſtändiges und ſchlechthin unabhängiges ſey. Hieraus wird ſich nun allerdings folgern laſſen: ein ſolches Wiſſen kann nur in der Identität des Subjektes und Objektes d. h. durch ein identiſches Selbſtwiſſen des Wiſſens von ſich ſelbſt beſtehen und alle andern Beſtimmungen deſſelben können nur in und mit dieſer gegeben ſeyn. **Schelling** thut aber Unrecht dieſes Selbſtwiſſen des Wiſſens das Selbſtbewußtſeyn zu nennen. Ich habe oben ſchon erinnert, daß im Selbſtbewußtſeyn nur eine Identität des Wiſſenden und Gewußten, aber keinesweges eine Identität des Wiſſens und des Gewußten enthalten ſey; aber eben auf letztere kommt es hier an.

Deswegen iſt es ganz richtig das Ich, welches dieſe Identität des Wiſſens und des Gewußten ſeyn ſoll, wie **Schelling** gleich nachher thut, einen bloßen Akt, eine Thätigkeit, ein Werden zu nennen. (S. 45. u. f.) Ich will auch hier die Richtigkeit eines ſolchen Begriffes von Thun ohne Thätiges, das thut und im Gegentheil auch die Unrichtigkeit der Behauptung S. 45. c) daß durch jeden Akt uns etwas (doch wol von dieſem Akte ſelbſt verſchiedenes?) zu Stande kommt, nicht in Anſpruch nehmen, wiewol das erſtere bis auf Fichte für einen Widerſpruch gehalten wurde und das letztere durch die innere Erfahrung widerlegt werden kann. Wir ſehen nur, was aus unſrer Annahme unmittelbar weiter folgt.

Die Hauptſache, wodurch Schellings Raiſonnement weiter geleitet wird, iſt immer die, daß Gegenſätze d. h. hier einander entgegenwirkende Thätigkeiten im Selbſtbewußtſeyn aufgezeigt werden. Wir finden wieder ganz die Fichtiſche Methode der ſynthetiſchen Vereinigung von entgegengeſetztem, nur daß wir es hier beſtimmter mit einer Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns zu thun haben, das Aufheben logiſcher Widerſprüche alſo nur Nebenſache iſt, indem eigentlich auf die Syntheſis entgegengeſetzter Thätigkeiten durch eine dritte geſehen wird. Iſt dieſes Spiel einmal eingeleitet, ſo mag es auch wohl mit gleichem Rechte bis zur Vollendung fortſpielen. Es kommt alſo alles auf den erſten Schritt an. Wie wird bewieſen, daß das Selbſtbewußtſeyn eine Syntheſis entgegengeſetzter Thätigkeiten ſey? Dies geſchieht S. 67. u. f. dadurch, daß Schelling zeigt: Die Thätigkeit des urſprünglichen Wiſſens muß nothwendig unendlich und beſchränkt zugleich ſeyn; es muß alſo der urſprünglich unendlichen Thätigkeit eine ſie beſchränkende entgegenſtehen. Von dieſem Beweiſe hängt die ganze Möglichkeit des Schellingiſchen transcendentalen Idealismus ab, d. h. die Möglichkeit der Ableitung aller Beſtimmungen des Wiſſens aus dem vorausgeſetzten abſolut ſelbſtſtändigen Wiſſen, in der Identität des Wiſſens mit dem Gewußten.

Ich folge Schellings Sätzen Schritt vor Schritt: „Der allgemeine Beweis des tranſcendentalen Idealismus wird allein aus dem im vorhergehenden abgeleiteten Satze geführt: durch den Akt des Selbſtbewußtſeyns wird das Ich ſich ſelbſt zum Objekt.“

„In dieſem Satze laſſen ſich ſogleich zwey andere erkennen:

1) „Das Ich iſt überhaupt nur für ſich ſelbſt Objekt“ u. ſ. w. Dies folgt nicht unmittelbar aus dem gegebenen Satze, wenn ich nicht die Allgenugſamkeit jenes Aktes mit voraus ſetze. Doch dieſer Satz wird hier nicht weiter gebraucht.

2) „Das Ich wird Objekt; alſo iſt es nicht urſprünglich Objekt. Wir halten uns an dieſen Satz, um von ihm aus weiter zu ſchließen.“

a) „Iſt das Ich nicht urſprünglich Objekt, ſo iſt es das entgegengeſetzte des Objektes. Nun iſt aber alles Objektive etwas ruhendes, fixirtes, das ſelbſt keiner Handlung fähig, ſondern nur Objekt des Handelns iſt. Alſo iſt das Ich urſprünglich Thätigkeit. — Ferner im Begriff eines Objektes wird der Begriff eines begränzten oder beſchränkten gedacht. Alles Objektive wird eben dadurch, daß es Objekt wird, endlich. Das Ich alſo iſt urſprünglich (jenſeits der Objektivität, die durch das Selbſtbewußtſeyn darin geſetzt wird), unendlich — alſo unendliche Thätigkeit.“

c) „Daß dieſe urſprünglich unendliche Thätigkeit Objekt für ſich ſelbſt, alſo endlich und begränzt werde, iſt Bedingung des Selbſtbewußtſeyns. Die Frage iſt: wie die Bedingung denkbar ſey? Das Ich iſt urſprünglich *reines* ins Unendliche gehendes Produciren, vermöge deſſen allein es nie zum Produkt käme. Das Ich alſo, um für ſich ſelbſt zu entſtehen, muß ſeinem Produciren Gränzen ſetzen.“

Von dieſen Schlüſſen hängt alles folgende ab, denn durch ſie wird die erſte Duplicität des beſchränkbaren und beſchränkenden in die Identität geſetzt. Wir unterwerfen ſie daher einer genauern Prüfung, welche aber ſehr gegen dieſelbe ausfällt.

1) Ich zeige zuerſt, daß faſt bey jedem Schritte falſch geſchloſſen wird.

Das Ich wird Objekt; alſo iſt es nicht urſprünglich Objekt; iſt das Ich nicht urſprünglich Objekt, ſo iſt es das entgegengeſetzte des Objektes. Dieſe Folgerung iſt unrichtig. Das Ich, als das ſelbſtſtändige Wiſſen ſelbſt, beſteht, nach *Schellings* Vorausſetzungen (S. 45. u. f.), wie wir ſo eben angeführt haben, hier in einem bloßen Akte, einem reinen Werden; es *iſt* alſo nicht, ſondern es *wird*; und es *iſt* nicht deshalb nicht Objekt, weil es etwas anders iſt, ſondern weil es überhaupt nicht *iſt*, ſondern nur wird. Ueberhaupt kann das Ich keinesweges das entgegengeſetzte des Objektes ſeyn, denn im Ich, als dem urſprünglichen Akte des Wiſſens fallen ja gerade das Wiſſen und das Objekt in abſoluter Identität zuſammen; es iſt alſo das mit dem Objektiven identiſche Subjektive und nicht ihm entgegengeſetzt.

Ferner: Geſetzt aber auch das Ich wäre das entgegengeſetzte des Objektes, ſo iſt doch der Schluß darauf nur dadurch gezogen, daß es erſt Objekt wird und alſo nicht ſchon iſt. Daraus folgt aber nur, daß es etwas vom Objekt verſchiedenes geweſen ſeyn muß und Entgegenſetzung heißt hier ſo viel als Verſchiedenheit. Dadurch werden die nachſtehenden Folgerungen, beſonders die auf die unendliche Thätigkeit des Ich unſicher. Denn daß das Ich nur Thätigkeit iſt wiſſen wir ſchon aus dem vorigen, hier wird das Objekt als das entgegengeſetzte der Thätigkeit beſchrieben, darin unterſcheiden ſich alſo beyde ſchon, ob ſie ſich nun auch noch in Rückſicht des Endlichen und Unendlichen unterſcheiden werden, können wir aus den angegebenen Daten nicht wiſſen.

Aber mit der Behauptung, das Objekt ſey das entgegengeſezte der Thätigkeit, verwickeln wir uns ſchon wieder in einen neuen Widerſpruch. Der Satz: Alles Objektive iſt etwas das ſelbſt keiner Handlung fähig iſt, muß laut alles vorhergehenden nothwendig falſch ſeyn, denn das Ich wird Objekt, das Ich kann aber nur Thätigkeit werden und ſeyn, alſo muß das Objektive auch Thätigkeit ſeyn können.

Ferner im Begriffe des Objektes wird der Begriff eines begränzten oder beſchränkten gedacht. — Davon hätten wir ausgehen ſollen, dann hätten wir die Unmöglichkeit dieſes transcendentalen Idealismus ja gleich anfangs eingeſehen. Das Ich, das unbeſchränkte, ſelbſtſtändige Wiſſen wird Objekt, alſo etwas beſchränktes, folglich kann es nicht unbeſchränkt ſeyn und wir müſſen unſre ohnehin nur willkürlich angefangene Unternehmung aufgeben.

In dem Unbeſchränkten z. B. dem Univerſum können wol entgegengeſetzte Thätigkeiten ſich einander beſchränken, aber das Univerſum ſelbſt wird von dieſer Beſchränkung nicht afficirt werden, ſondern ſchrankenlos bleiben. Darauf käme es nun aber hier nicht an; nicht genug, daß im Ich (als einem Univerſum, einer Totalität und nicht reiner abſoluter Identität) entgegengeſetzte Thätigkeiten als ſich beſchränkend vereinigt aufgewieſen werden, das Ich ſelbſt wird Objekt, alſo nach dem angeführten Satze beſchränkt, es iſt alſo kein Univerſum, ſondern etwas im Konflikt des Univerſums begriffenes einzelnes — es gibt kein abſolut ſelbſtſtändiges Wiſſen.

Endlich: Das Ich alſo iſt urſprünglich (jenſeits der Objektivität die durch das Selbſtbewußtſeyn darin geſetzt wird), unendlich. — Unmöglich! Das Ich iſt und wird ja nur durch das Selbſtbewußtſeyn und im Selbſtbewußtſeyn, iſt und wird ja nur das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt, iſt durchaus mit ihm identiſch; es iſt und wird alſo jenſeits deſſen, was durch das Selbſtbewußtſeyn darin geſetzt wird, gar nichts, alſo auch nicht unendliche Thätigkeit.

2) Schelling wird in dieſer Deduktion ſeinem eignen Plane untreu.

Es ſollte alles aus dem oberſten Princip des Wiſſens, dem Ich-Ich oder dem Selbſtwiſſen des Wiſſens um ſich ſelbſt abgeleitet werden. Hier geſchieht aber gerade das Gegentheil, man ſchließt auf die Beſchaffenheit dieſes Ich (unter a) gerade erſt aus gewiſſen Beſtimmungen des Objektes, indem man annimmt, von dieſen müſſe dem Ich das Gegentheil zukommen. Man weiß hier unmittelbar, das Objekt ſey keiner Handlung fähig, beſchränkt, endlich, und ſchließt daraus erſt: das Ich ſey thätig, unbeſchränkt, unendlich. Alſo ganz gegen die erſte Vorausſetzung leitet man nicht aus dem aufgefundenen Princip ab, ſondern hat andere Quellen des Wiſſens neben ihm.

3) Woher weiß man nun alſo wohl: daß alles Objektive etwas ruhendes, keiner Handlung fähig; jedes Objekt ein beſchränktes ſey und alles Objektive dadurch, daß es Objekt wird, endlich wird? Wo anders her als aus der innern Erfahrung? Hier treffen wir auf einen für Schellings Methode ſehr wichtigen Satz, der ſich beſonders in der Naturphiloſophie deutlich macht. Seine Deduktionen und Konſtruktionen ſind durchgängig nichts als ein Wiedererzählen der aufgefundenen Erfahrungen in einer beſondern Sprache. Er geht von einer erſten Vorausſetzung aus; erklärt aber nicht aus dieſer weiter, ſondern ſagt eigentlich nur: nun finden wir in der Erfahrung dieſes A und dieſes B, und dieſes C, um dieſes nach einander aus unſrer Vorausſetzung abzuleiten, müſſen wir nothwendig vorausſetzen, daß auch noch dieſes a und dieſes b und dieſes c ſey; alſo anſtatt abzuleiten, ſetzt man nur immer eine Hülfshypotheſe an die andere.

Bleiben wir hier bey unſerm Falle ſtehen. Wir gehen von der Identität des Selbſtbewußtſeyns aus, nun zeigt uns aber die Erfahrung, daß es viele, endliche durch einander beſchränkte Objekte des Wiſſens gebe, alſo müſſen wir annehmen, daß im Wiſſen Beſchränkungen vorkommen. Aber der Erfahrung nach kommt das Ich ſelbſt als ein endliches und beſchränktes Objekt vor, wir müſſen alſo annehmen, daß es ſich ſelbſt andere Objekte entgegenſetze u. ſ. w. Es wird alſo die Grundlage dieſes transcendentalen Idealismus nichts anders ſeyn, als eine Beſchreibung der Intelligenz gemäß der innern Erfahrung nach ihren Thätigkeiten im Erkennen und Wollen. Da er aber nicht für Erfahrungswiſſenſchaft angeſehen wird, ſo wird man nothwendig alles dieſes bey falſchem Lichte beobachten, zuweilen die Wahrheit treffen, eben ſo oft ſie verfehlen, im Ganzen aber auf gewiſſe Formen (der Syntheſis des entgegengeſetzten) den meiſten Werth legen, die doch nur in Worten beſtehen.

4) Wir kommen alſo hier bey Schellings Syſtem des transcendentalen Idealismus wieder auf das nemliche Reſultat, welches wir oben bey Fichtes Wiſſenſchaftslehre ſo ausdrückten: die Methode des Syſtems ſteht höher als das Syſtem ſelbſt. Man nimmt das Selbſtbewußtſeyn als einziges höchſtes Princip an, findet aber ſogleich, (freylich nur durch innere Erfahrung) daß es etwas bedingtes ſey, das ſelbſt noch unter höhern Bedingungen ſteht. Dieſe Bedingungen ſind nun eigentlich erſt das Princip, aus dem die Methode ableitet, daraus entſpringen die Geſetze über das, was Objekt und Subjekt ſeyn kann, was Akt, Produkt, ſetzen, entgegenſetzen u. ſ. w. der ganze Apparat dieſer Schulterminologie eigentlich bedeutet. Dieſe Bedingungen ſchleichen ſich aber unvermerkt aus der Erfahrung in das Syſtem ein, und beleben es, ohne für das erkannt zu werden, was ſie wirklich ſind. Das Ganze beſteht alſo in der That in einer bloßen Täuſchung, welche durch Unkunde deſſen veranlaßt wird, was man ſelbſt thut, um ſeine Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen.

Schellings transſcendentaler Idealismus iſt alſo nichts anders als die Wiſſenſchaftslehre nach ihrer anthropologiſchen Bedeutung, das heißt ein Verſuch zur transſcendentalen Kritik, der aber mißlingen muß, weil man einer falſchen Methode folgt.

Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik. Zweyten Bandes zweytes Heft. Darſtellung des Syſtems der Philoſophie.

a) Dieſe Darſtellung vernichtet ſich ſelbſt.

Schelling nennt das Syſtem des transſcendentalen Idealismus und den Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie ſelbſt nur einſeitige Darſtellungen eines Syſtems, welches hier erſt in ſeiner Vollendung erſcheint. Mit dieſer neueſten Darſtellung iſt aber erſt ein ſo kleiner Anfang gemacht, daß außer der Grundlage nur der Anfang des naturphiloſophiſchen Theils erſchienen iſt. Wir bleiben alſo fürs erſte bey dieſer Grundlage ſtehen. Meine Beurtheilung folge derſelben Schritt vor Schritt.

„§. 1. Erklärung. Ich nenne Vernunft die abſolute Vernunft oder die Vernunft, in ſo fern ſie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.“

Dieſe Vorſtellung der Vernunft wird erhalten dadurch, daß man im Denken der Vernunft vom Denkenden ſelbſt abſtrahirt.

„§. 2. Außer der Vernunft iſt nichts und in ihr iſt Alles. — Denn man ſetze, es ſey etwas außer ihr, ſo iſt es entweder für ſie ſelbſt außer ihr; ſie iſt alſo das Subjektive, welches wider die Vorausſetzung iſt, oder es iſt nicht für ſie ſelbſt außer ihr, ſo verhält ſie ſich zu jenem außer ihr wie Objektives zu Objektivem, ſie iſt alſo objektiv, allein dies iſt abermals gegen die Vorausſetzung §. 1. Es iſt alſo nichts außer ihr und alles in ihr.“

Der Schluß des Beweiſes geht zu ſchnell. Aus dem Beweiſe folgt allerdings, daß nichts außer der Vernunft §. 1. ſeyn könne, aber nicht deßhalb, weil alles in ihr iſt, ſondern deßhalb, weil alles Seyn durch ſie aufgehoben wird. Es folgt aus §. 1. unmittelbar, daß die Vernunft weder Subjektives noch Objektives ſey, woraus auch der Beweis §. 2. geführt wird. *Für jemand*, *für etwas ſeyn*, heißt ſich zu demſelben wie Objektives zu Subjektivem, oder mittelbar, indem beyde wieder für ein drittes ſind, wie Objektives zu Objektivem verhalten. Iſt alſo etwas für ſich, ſo wird es ſich ſelbſt Objekt, wider die Vorausſetzung §. 1.; iſt es für etwas anders, ſo iſt es Objekt dieſes anderen, ebenfalls wider die Vorausſetzung §. 1. Alſo iſt die Vernunft überhaupt nicht, ſondern es iſt in ihr vielmehr alles Seyn aufgehoben.

Doch dieſer Satz iſt nur vorläufig. Wir kommen zu §. 3. dem eigentlichen Axiom des Ganzen.

In §. 1. ſind eigentlich nur die Bedingungen der erwähnten Abſtraktion angegeben, was durch dieſe Abſtraktion poſitiv vorgeſtellt wird iſt nun:

„§. 3. *Die Vernunft iſt ſchlechthin Eine und ſchlechthin ſich ſelbſt gleich.*“

Ueber dieſen Satz iſt hier nicht zu ſtreiten, denn er iſt das Axiom des Ganzen. Wer ihn nicht zugibt, der iſt der intellektuellen Anſchauung nicht mächtig, der kann ſich das Wahre an ſich, das Abſolute nicht wieder zum Bewußtſeyn bringen, für eine ſolche ſchlafende Intelligenz iſt die ganze Darſtellung nicht geſchrieben. Alſo weiter:

„§. 4. Das höchſte Geſetz für das Seyn der Vernunft und, da außer der Vernunft nichts iſt, für alles Seyn, iſt das Geſetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch den Satz A = A ausgedrückt wird. — Der Beweis folgt aus §. 3. und den vorhergehenden unmittelbar.“

Nicht ſo ganz. Dieſes höchſte Geſetz iſt vielmehr nur aus der zweyten, zweydeutigen Hälfte von §. 3. abgeleitet, aus dem Satze: Die Vernunft iſt ſchlechthin ſich ſelbſt gleich, A = A, oder dem Weſen nach: Vernunft = Vernunft. Aber weit reiner iſt der erſte Satz in §. 2.: die Vernunft iſt ſchlechthin (im abſoluten Sinne) Eine. Hieraus folgt aber vielmehr das Geſetz der Einheit in und von Allem, der Allheit von Einem, das reine ἓν καὶ πᾶν; Eins iſt alles und Alles iſt eins.

Indeſſen wir wollen auch hier noch den Schellingiſchen Sätzen weiter folgen.

„§. 6. Das einzige Seyn, welches durch den Satz A = A geſetzt wird, iſt das der abſoluten Identität ſelbſt.“

„§. 8. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin.“

„Zuſ. 1. Es gehört zum Weſen der abſoluten Identität zu ſeyn.“

Zuſ. 2. „Das Seyn der abſoluten Identität iſt eine ewige Wahrheit.“

§. 9. „Die Vernunft iſt Eins mit der abſoluten Identität.“

Zuſ. „Das Seyn gehört eben ſo zum Weſen der Vernunft, als zu dem der abſoluten Identität.“

§. 10. „Die abſolute Identität iſt ſchlechthin unendlich.“

§. 11. „Die abſolute Identität kann als Identität nie aufgehoben werden.“

§. 12. „Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt.“

Zuſ. 1. „Alles was iſt, iſt an ſich Eines. Dieſer Satz iſt die bloße Inverſion des vorhergehenden, und folgt daher unmittelbar aus demſelben.“

Zuſ. 2. „Die abſolute Identität iſt das einzige, was ſchlechthin oder an ſich iſt; alſo iſt alles nur in ſo fern an ſich, als es die abſolute Identität ſelbſt iſt, und in ſo fern es nicht die abſolute Identität ſelbſt iſt, iſt es überhaupt nicht an ſich.“

Hier fehlt noch ein Zuſatz, von dem die folgenden Sätze: „Nichts iſt dem Seyn an ſich nach entſtanden; nichts iſt an ſich betrachtet endlich“ u. ſ. w. nur Bruchſtücke ſind. Nemlich der Satz: Zwiſchen dem an ſich und dem nicht an ſich iſt keine Differenz; alles iſt an ſich und nichts iſt nicht an ſich; es iſt überall keine Differenz möglich, denn alles, was iſt, iſt abſolute Identität und ſchlechthin Eines.

Dieſer Satz läßt ſich auch noch aus andern Paragraphen ableiten.

Erſtlich §. 22. Zuſ. „Es findet zwiſchen Subjekt und Objekt kein Gegenſatz an ſich ſtatt.“ Darüber, daß jeder mögliche Gegenſatz ein Gegenſatz zwiſchen Subjekt und Objekt ſeyn mußte, kann hier kein Zweifel ſtatuirt werden. Nun müßte die Differenz zwiſchen dem an ſich und dem nicht an ſich doch an ſich ſeyn; ſie iſt alſo überhaupt nicht.

Zweytens nach §. 23. iſt keine andere als quantitative Differenz möglich. Nach §. 25. iſt in Bezug auf die abſolute Identität keine quantitative Differenz denkbar. Nun iſt aber alles (§. 12.) nicht nur in Bezug auf die abſolute Identität, ſondern ſogar die abſolute Identität ſelbſt, es iſt alſo überhaupt keine Differenz und kein Gegenſatz, weder an ſich noch nicht an ſich denkbar.

Was ſollen wir nun mit dieſer widerſinnigen Behauptung, daß überhaupt gar keine Differenz, keine Mannigfaltigkeit denkbar ſey, anfangen? Ich bleibe bey Schellings eignen Worten. Aus §. 25. wird im Zuſatz gefolgert: „Die quantitative Differenz iſt nur außerhalb der abſoluten Identität möglich,“ durch dieſes außerhalb entſtehen dann die Begriffe der Totalität und des Univerſums, auf denen alles folgende beruht. Aber nach §. 2, §. 3 und §. 12. iſt überhaupt kein außerhalb der abſoluten Identität möglich: dieſer Zuſatz iſt alſo der mit klaren Worten ausgeſprochene Beweis, daß wenn es Erkenntniß, Wiſſen oder Philoſophie geben ſoll, dieſe nur mit der Umſtürzung des hier vorausgeſetzten Grundaxioms beſtehen könne, und wir ſind wieder auf den Punkt gekommen, auf dem die *Schellingiſche* Spekulation ſich ſelbſt vernichtet.

Jene reine und ungetrübte Identität und Einheit kann auch nicht einmal als das an ſich im Verhältniß zu unſerm Wiſſen als einem nicht an ſich beſtehen, ſondern hat für das Wiſſen überhaupt weder Sinn noch Bedeutung. Wenn das an ſich in unſrer Erkenntniß das poſitive wäre, und nicht einzig durch die höchſte aller Negationen gedacht würde; ſo wäre überhaupt gar kein: *nicht an ſich*, denkbar, denn das Nicht an ſich kann doch nur dadurch etwas ſeyn, daß es an der Realität des an ſich Theil nimmt, wird ihm aber das *an ſich* ſelbſt poſitiv an die Seite geſtellt, ſo wird es ſofort ſelbſt zu einer bloßen Negation, der gar kein Gehalt zu Grunde liegt, zu einer Negation der Realität überhaupt, zu einem bloßen Nichts.

Der Kunſtgriff, durch welchen *Schellings* Darſtellung des Syſtems der Philoſophie aus ihrem Axiom herausgebreitet wird, anſtatt in ihm zu verſinken und in ihm beſchloſſen zu ſeyn, iſt der, daß in und mit der abſoluten Identität ſchon eine Duplicität und nicht nur dieſe, ſondern Multiplicität ins unendliche geſetzt wird, ſo viel man auch dagegen proteſtirt.

Anſtatt von der abſoluten Einheit der Vernunft auszugehen nach §. 3. wird in §. 4 durch die Formel einer *abſoluten Identität*, da Identität oder Einerleyheit ſchon etwas relatives iſt, wenigſtens Platz gewonnen für ein Zeichen, welches außer dem zweymal geſetzten A noch das Gleichheitszeichen enthält. Wenn nun gleich anfangs nur die totale Indifferenz der Subjektivität und

Objektivität berührt wird, ſo legt man hierdurch doch ſchon ihre mögliche Differenz mit hinein.

Ferner §. 17. wird auf eine unrechtmäßige Art der Beweis erſchlichen: es gebe eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität. Dadurch iſt wenigſtens Erkenntniß als ein Subjektives in ſeiner Differenz mit dem Objektiven geſetzt und ſomit wäre Duplicität da. Aber dieſe würde wenig weiter helfen, daher muß erſt §. 23. die Multiplicität ins unendliche von quantitativen Differenzen erſchlichen werden, aus der man denn wol endlich ein Univerſum wird conſtruiren können. Ich behaupte hier der Beweis von §. 17. und von §. 23. ſey bloße Erſchleichung.

§. 17. „Es gibt eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität und dieſe iſt unmittelbar mit dem Satze A = A geſetzt. Denn es gibt ein Erkenntniß derſelben überhaupt. §. 7.“ Dies ſoll alſo aus §. 7. folgen, der lautet: „Die einzige unbedingte Erkenntniß iſt die der abſoluten Identität. Denn der Satz A = A iſt, weil er allein das Weſen der Vernunft ausdrückt, auch der einzige unbedingt gewiſſe, aber unmittelbar durch dieſen wird auch die abſolute Identität geſetzt.“ Hier iſt offenbar nur bewieſen, daß, wenn eine Erkenntniß der abſoluten Identität iſt, dieſe die einzig unbedingte ſey; daß aber eine ſolche ſey, mußten wir vorausſetzen, eben weil wir von der Identität ſprechen. Bewieſen iſt nichts, ſondern die Nothwendigkeit jener Vorausſetzung iſt vielmehr eine Folge davon, daß wir ohne Differenz überhaupt keinen Inhalt der Erkenntniß haben. Differenz aber muß eben ſo urſprünglich als die Einheit in und mit dieſer geſetzt werden und es gibt nicht Differenz (Duplicität) überhaupt, ſondern immer nur dieſe oder jene beſtimmte Differenz. Die Erkenntniß unſrer Vernunft iſt, abſtrahirt von den einzelnen ſinnlichen Erregungen derſelben nichts als eine leere Form, und wenn die „Natur der Philoſophie alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterſchied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmiſcht, aufhebt:“ ſo ſieht ſie in den Dingen nichts als Realität überhaupt unter der Form der Aufhebung der Schranken aller endlichen Realität.

Ferner §. 23. „Zwiſchen Subjekt und Objekt iſt keine andere als quantitative Differenz möglich. Denn 1) es iſt keine qualitative Differenz denkbar. Beweis. Die abſolute Identität iſt unabhängig von A als Subjekt und Objekt (§. 6.) und ſie iſt in beyden gleich unbedingt. Da es nun dieſelbe gleich abſolute Identität iſt, welche als Subjekt und Objekt geſetzt iſt, ſo iſt keine qualitative Differenz möglich.“ — Weßhalb nur keine qualitative Differenz! was thut das qualitative zur Sache, es folgt ja aus dem Beweiſe unmittelbar, daß gar keine Differenz möglich ſey. Aus dieſer willkührlichen gar nicht abgeleiteten Unterſcheidung einer qualitativen und quantitativen Differenz wird nun weiter geſchloſſen, man nimmt den Satz nur in der willkührlichen Beſchränkung auf Qualität, es iſt alſo auch wieder nur ſein negativer Theil wahr. Allerdings folgt hier, daß keine qualitative Differenz möglich ſey, aber auch keine quantitative, denn es iſt überhaupt keine. Auf die quantitative Differenz wird aber hier nur aus dem Nichtſeyn der qualitativen geſchloſſen. „Es bleibt ſonach 2) da keine Unterſcheidung beyder in Anſehung des Seyns ſelbſt möglich iſt, nur eine quantitative Differenz das heißt eine ſolche, welche in Anſehung der Größe des Seyns ſtatt findet, übrig.“ Der poſitive Theil des Beweiſes iſt alſo bloße Erſchleichung.

b) Ueber Schellings Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven.

Aus dem bisher geſagten wird deutlich ſeyn, daß dieſe ganze Schellingiſche Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie ſich in ihrer Grundlage ſelbſt vernichtet. Aus der abſoluten Einheit oder Identität ſelbſt werden wir keine Mannigfaltigkeit oder Differenz heraus zwingen; dieſe muß vielmehr eben ſo unmittelbar als jene als zweytes Element zu unſrer Erkenntniß hinzukommen. Das ſcheinbare Princip dieſer Darſtellung, wie es in §. 3 und §. 4 ausgeſprochen wird, iſt alſo nicht das wirkliche, ſondern es liegt wenigſtens noch der als nothwendig vorausgeſetzte Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven als gleich urſprünglich mit der abſoluten Identität zu Grunde. Dieſer Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven iſt eigentlich das erſte und oberſte in Schellings Spekulation, von dieſem geht das Syſtem des transcendentalen Idealismus eben wie dieſe Darſtellung aus. Subjekt und Objekt, ſubjektives und objektives, Vorſtellung und Gegenſtand, Begriff und Anſchauung, ideelles und reelles, Wiſſen und Seyn bezeichnen ihm den nemlichen urſprünglichen Gegenſatz. Ich behaupte aber, daß er dieſen nicht richtig ſpekulativ zu nutzen gewußt hat.

Schelling ſagt im S. d. transc. Ideal. Einl. §. 1. „Wir können den Inbegriff alles bloß Objektiven in unſerm Wiſſen Natur nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das Ich oder Intelligenz. Beyde Begriffe ſind ſich entgegengeſetzt. Die Intelligenz wird urſprünglich gedacht als das Vorſtellende, die Natur als das bloß Vorſtellbare, jene als das Bewußte, dieſe als das Bewußtloſe.“ An andern Stellen wird hingegen ſtatt des Gegenſatzes von Subjekt und Objekt auch der von Seyn und Wiſſen, der von Vorſtellung und Gegenſtand gebraucht. Schelling hat hier unvorſichtig eine falſche Fichtiſche Abſtraktion ohne Prüfung mit aufgenommen.

Erſtlich der Natur entgegengeſetzt iſt die Freyheit. Es liegt im obigen alſo die Vorausſetzung, daß Intelligenz, daß das Vorſtellende, Bewußte und das Freye eins und daſſelbe ſey. Die Sphäre des Bewußtſeyns ſoll ſchon die Sphäre der Freyheit ſeyn. Dieſe falſche Behauptung fanden wir oben weitläuftig von Fichte auseinander geſetzt in der Beſtimmung des Menſchen, erſtes Buch. Aber es ſteht ja das Bewußtſeyn, die Intelligenz eben ſo gut unter Naturgeſetzen, als die äußere Natur, ihr gehört die ganze innere Natur. Wir erklären das Anſchauen und Denken, das Erkennen und Wollen eben ſo aus nothwendigen Geſetzen der innern Natur, wie wir die Erſcheinungen der Elektricität und des Magnetismus Geſetzen der äußern Natur unterwerfen. Hieraus wird ſchon erhellen, daß der Gegenſatz zwiſchen Natur und Intelligenz kein reiner Gegenſatz ſey, indem ſich beyde einander nicht wechſelſeitig ausſchließen.

Zweytens dadurch, daß man den Gegenſatz des Vorſtellenden und Vorſtellbaren mit dem des Vorſtellbaren und der Vorſtellung gleich ſetzt, wird die berühmte heroiſche Abſtraktion von Fichte mit aufgenommen, welche Schelling ſelbſt einmal als einen der niedern Grade der Einweihung in die Geheimniſſe der Transcendentalphiloſophie angibt; nemlich die Abſtraction durch welche das Ich als reiner Akt, als ein bloßes Thun vorgeſtellt wird, nach der man Thun ohne thätiges, Handlung ohne handelndes, Werden ohne etwas das wird und ohne ein zu Grunde liegendes Seyn, Kauſalität ohne Urſach, accidentelles Seyn ohne Subſtanz denken kann. Fichte pflegt zur Rechtfertigung dieſer Abſtraction zu ſagen, daß nur die Vernunft genöthigt ſey immer ein Subſtrat beym wandelbaren hinzuzudenken. Dies iſt aber eine nichts beſagende Erklärung. Unſre Vernunft iſt eben ſo gut nur genöthigt das Thun, das Handeln zu denken, als das thätige und handelnde dabey. Beyde gehören in einem Bewußtſeyn der Vernunft ohne Trennung zuſammen; nur daß das Thun ſelbſt dem Sinne näher liegt und das Bewußtſeyn deſſelben alſo unmittelbarer in die Wahrnehmung fällt. Dieſe ganze Abſtraction iſt wieder durch mangelhafte Selbſtbeobachtung der Art, wie wir erkennen, entſtanden. Ihr Urſprung iſt leicht nachzuweiſen.

Die Skeptiker (z. B. Hume und Aeneſidemus) wurden, durch ihre Bemühung im Streite mit dem Rationalismus ohne Vernunft und doch nicht unvernünftig zu ſeyn, auf das Experiment geleitet, das Selbſtbewußtſeyn aus ſich ſelbſt heraus zu radiren, und dann doch noch die einzelnen ſinnlichen Erregungen deſſelben in dem Bewußtſeyn unſrer veränderlichen Thätigkeiten übrig zu behalten, um ſo die Trennung des Sinnes von der Vernunft im Hinzuſetzen von Subſtraten an der innern Erfahrung zu demonſtriren. Aber das Unternehmen mußte mißlingen, denn was an ſich eins iſt, läßt ſich nicht in getrennte Theile auseinander legen; in unſrer Sinnlichkeit iſt aber die Vernunft ſelbſt, und der Sinn iſt nichts anders als die Empfänglichkeit der Vernunft, es war alſo unmöglich in irgend einer Erkenntniß den bloßen Antheil des Sinnes für ſich darzuſtellen, dem die Skeptiker, indem ſie immer mit den Empirikern gemeine Sache machen, allein trauen. Auf keinen Fall durfte da von Thätigkeiten, Handlungen, Produktivitäten u. ſ. w. geſprochen werden, denn dieſe ſind immer noch vom Subſtrate afficirt; wenigſtens hätte die Abſtraktion doch bis zum bloßen vorübergehenden ſchlechthin, dem nakten Werden ohne werdendes und gewordenes ſich fortſetzen ſollen.

Fichte nahm nun, um ganz ſicher zu gehen, eben dieſes ſelbſt von den Skeptikern nicht geläugnete ſinnliche Reſiduum der innern Erfahrung, als das einzig unmittelbare in der Erkenntniß auf, und hoffte ſo ſicher auf feſten Grund zu bauen. Er beging dabey aber den ſonderbaren Fehler, daß er hier gerade das nemliche urſprüngliche Bewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit, das Grundbewußtſeyn der Vernunft, von dem alle Reflexion ausgeht, und welches er ſonſt als intellektuelle Anſchauung ſo hoch anſetzt, aus ſeinem eignen Selbſtbewußtſeyn wegließ und den Verſuch mit machte, um der bloßen Vernunft willen, ohne Vernunft, vernünftig zu ſeyn. Es zeigt ſich hier deutlich, daß die Fichtiſche Spekulation aus heterogenen Principien zuſammengefloſſen ſeyn muß. Wenn er nemlich ſonſt immer nur die Einheit im Differenten ſieht und ſucht, und ſich nie mit Trennungen und Scheidungen abgibt: ſo liegt doch hier beym Anfangspunkte eine der gewaltſamſten Trennungen zu Grunde, welche der Vernunft durch Worte abgezwungen werden kann. Er reißt hier das innig vereinigte ſinnliche und vernünftige der Erkenntniß auseinander, und will dem einzelnen ſinnlichen Theil, der für ſich weder Selbſtſtändigkeit, noch irgend Beſtehen hat, das Ganze wieder gewinnen, da er doch ſonſt immer nur bey der Vernunft iſt, und den Sinn wenig achtet. Schelling hat nun eben dieſe falſche Abſtraktion in dem Gegenſatz von Wiſſen und Seyn, Vorſtellung und Gegenſtand mit aufgenommen, aus ihr entſpringt die unhaltbare Idee eines ſelbſtſtändigen Wiſſens, bey dem nach keinem Wiſſenden, deſſen Thätigkeit es ſey, gefragt wird, welche dem Syſtem des transcendentalen Idealismus zu Grunde liegt. Doch wir werden ſpäter wieder auf dieſe Abſtraktion zurückgeführt.

Ich betrachte Schellings Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven noch aus einer andern Stelle, die oben ſchon vorkam. „Ich nenne die Vernunft, ſagt er, die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.“

Wir dürfen unter dieſer totalen Indifferenz nicht bloß jene Subjekt-Objektivität des Selbſtbewußtſeyns verſtehen, welche an der Spitze des Idealismus ſteht, ſondern indem wir vom Denkenden im Selbſtbewußtſeyn abſtrahiren, ſollen wir den gemeinſchaftlichen oberſten Punkt des Idealismus und der Naturphiloſophie, die reine Vorſtellung des an ſich oder des Abſoluten faſſen. Nicht die innigſte Vereinigung von Subjekt und Objekt, ſondern die wechſelſeitige Vernichtung der Objektivität und Subjektivität in ihrem Gegenſatz, ſoll hier gedacht werden.

Ueberhaupt bezeichnet totale Indifferenz zunächſt die wechſelſeitige Aufhebung der Wirkungen von entgegengeſetzten Kräften, als Reſultat eines realen Widerſtreites. In einer gewiſſen Analogie mit dieſem könnte man nun das Ewige oder das Abſolute vorſtellen durch eine totale Indifferenz eines logiſch entgegengeſetzten. Wenn ich die totale Indifferenz des ſterblichen und nicht-ſterblichen, des lebendigen und nicht-lebendigen, oder allgemein des Endlichen und Nicht-endlichen denke, ſo erhalte ich dadurch die Vorſtellung, nicht von einem einzelnen in der Sphäre des endlichen einem andern entgegengeſetzten, ſondern die Vorſtellung von einer Realität, für welche die Beſchränkung der quantitativen Zuſammenſetzung, alle Schranken der Syntheſis des einen zum andern, kurz alles das, was durch die ſinnliche Beſchränkung in die Erkenntniß unſrer Vernunft kommt, aufgehoben gedacht wird, d. h. die Idee des Ewigen, nach religiöſer Bedeutung.

Dieſe Idee ſcheint dunkel bey Schellings Ausdruck einer totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu Grunde gelegen zu haben. Aber er iſt hierbey Schwierigkeiten ausgeſetzt, von denen ſich ſeine Vorſtellungsart überhaupt nicht frey machen läßt. Jene Idee des Abſoluten entſpringt eben daraus, daß ich in Rückſicht einer Erkenntniß den logiſchen Gegenſatz überhaupt aufgehoben denke, ich denke Negation der Negation. Der Gegenſatz zwiſchen Subjekt und Objekt iſt aber weder ein logiſcher Gegenſatz, noch ein Gegenſatz reeller widerſtreitender Kräfte, ſondern ein einzelner Gegenſatz aus innerer Erfahrung, der von einem beſondern empiriſchen Verhältniß abſtrahirt wird, welches beym Vorſtellen vorkommt; es iſt ein Gegenſatz, der nur in der Naturgeſchichte des Erkennens vorkommen kann, welche einen einzelnen Theil der innern Naturlehre ausmacht. Eben deswegen gibt die Indifferenz von Subjekt und Objekt, wenn ſie gleichſam als Neutraliſation gedacht werden ſoll, keine beſtimmte Vorſtellung. Jedes Subjektive iſt ſelbſt ein Objektives für ſich oder ein anderes, aber was nur für ein anderes Objekt wird, iſt nie ein Subjektives. Jedes Vorſtellende iſt vorſtellbar, aber nicht jedes Vorſtellbare ſchon ſeinem Begriffe nach vorſtellend. Schelling hat die Differenz des Subjektiven und Objektiven, wie einen oberſten Allgemeinbegriff der Spekulation, etwa gleich dem eines Gegenſtandes überhaupt, oder gleich der Differenz von Etwas und Nichts, oder vom Möglichen und Nothwendigen behandelt, aber eben hierin gefehlt, weil dieſer Gegenſatz nur in die beſondere Sphäre der innern Erfahrung gehört.

Wenn Spinoza einen ähnlichen Gegenſatz der Ausdehnung und des Denkens in den Attributen der einzigen Subſtanz annimmt, ſo hat er es damit weit beſſer getroffen. Um das Seyn einer endlichen Natur denken zu können, müſſen wir nothwendig erſt eine Vorſtellung von einzelnem accidentellen Seyn haben, gewiſſe beſtimmte Formen des veränderlichen und nicht allgemeine Begriffe allein. Nun finden ſich als ſolche Formen in unſrer Erkenntniß nur die des in Bewegung Seyns der Materie und des Vorſtellens der Intelligenz. Ausdehnung iſt daher bey Spinoza als Attribut der höchſten Subſtanz die allbefaſſende Form für das unendliche Werden des beweglichen; das urſprüngliche Denken der unendlichen Intelligenz eine ähnliche Form für alles einzelne Vorſtellen. Jene höchſte Subſtanz aber iſt die totale Indifferenz der Ausdehnung und des Denkens; denn dieſe beyden können wir nur durch die Idee des Einzigen Seyns der urſprünglichen Realität vereinigen, weil dieſes Seyn und dieſe Realität das einzige ſind, wodurch aller Inhalt unſrer Erkenntniß umfaßt wird, das Bewegliche und das Denkende aber wirklich ſich in einer ächt ſpekulativen Abſtraktion entgegenſtehen, in keiner engern Sphäre zuſammenfallen, ſondern allen Inhalt unſrer Erkenntniß in ihrem Gegenſatze ausfüllen. Schelling irrt, wenn er ſeinen Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven dieſem Gegenſatz des Spinoza gleich ſetzen will, der leztere iſt rein ſpekulativ, der erſtere aber nur durch den Reinholdiſchen Mißgriff, wodurch ihm die Idee ſeiner Elementarphiloſophie entſtand, in die Spekulation hinein gezogen worden, da er doch für ſich durchaus empiriſch iſt.

Von dieſem Fehler in der Grundbeſtimmung ſeiner Begriffe hängt nun nothwendig der Erfolg von Schellings Spekulation überhaupt ab. Der Gegenſatz von Subjekt und Objekt, der nur in der beſchränkten Sphäre der innern Naturgeſchichte des Erkennens von Bedeutung ſeyn kann, beherrſcht anſtatt des Unterſchiedes von Materie und Intelligenz, vom Innern und Aeußeren, ſo wie anſtatt des Gegenſatzes von Natur und Freyheit ſein ganzes Syſtem. Wenn wir alſo gleich hier noch nicht bis zur wirklich erzeugenden Idee des Schellingiſchen Syſtems durchgedrungen ſind, ſondern nur die Auffindung derſelben vorbereitet haben, ſo wird doch ſo viel klar ſeyn, daß er eine wahre oder wenigſtens tiefer liegende Idee, die ihm vorſchwebte, nicht auszuſprechen vermochte.

c) Die Methode ſteht auch in dieſer Darſtellung höher als das Syſtem.

Wir können jetzt leicht die vollſtändigen Elemente der Konſtruktion zuſammenſtellen, durch welche dieſe ganze Darſtellung des Syſtems der Philoſophie entwickelt werden ſoll. Ihr Materiale iſt die Idee der abſoluten Identität und der Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven. Sie ſind daher in folgenden Paragraphen enthalten.

§. 12. „Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt und an ſich Eines.“

§. 20. „Das Selbſterkennen der abſoluten Identität in ihrer Identität iſt unendlich.“

§. 21. „Die abſolute Identität kann nicht unendlich ſich ſelbſt erkennen, ohne ſich als Subjekt und Objekt unendlich zu ſetzen.“

§. 23. „Zwiſchen Subjekt und Objekt iſt nur eine quantitative Differenz möglich.“

Dieſe quantitative Differenz des ſubjektiven und objektiven in der abſoluten Identität iſt die einzige allgemeine Grundlage dieſer Darſtellung. Was läßt ſich nun aus dieſer weiter entwickeln? Ohne Dazwiſchenkunft der Erfahrung gar nichts. Denn jene quantitative Differenz iſt für ſich etwas ſtetiges, in welcher ſich nach Begriffen keine Eintheilung machen läßt, deren Sphäre für ſich alſo auch nicht in beſtimmte Potenzen auseinanderfällt. Entwickelung aus dieſem Princip iſt unmöglich, es werden daher nur einzelne Theile der Erfahrung nach und nach unter daſſelbe geordnet. Das Princip ſelbſt iſt alſo ganz müſſig, es dient nur dazu, den aufgefundenen Abſtuffungen der Erfahrung neue Benennungen zu geben. Die ganze Darſtellung muß alſo eigentlich in Erfahrungswiſſenſchaften gehören, die philoſophiſche Form derſelben iſt bloßes Spiel mit Worten, und ihre Nothwendigkeit bloße Täuſchung. Dieſes allgemeine Urtheil ſoll dann im folgenden durch das einzelne ſeine Beſtätigung finden.

B. Ueber Schellings Idee der ſpekulativen Phyſik oder der Naturphiloſophie.

Schellings Naturphiloſophie oder ſpekulative Phyſik iſt die einzige originelle, große Idee, welche ſeit der Erſcheinung von Kants Hauptſchriften im Gebiete der freyen Spekulation ſich in Deutſchland gezeigt hat. Hier wurde zum erſtenmale ſeit der neuen Ausbildung der Naturwiſſenſchaften das Ganze der Phyſik mit einem Blicke überſehen, und vorzüglich dieſe Wiſſenſchaft von jenem Erbfehler befreyt, welcher noch beſtimmt und gleichſam am korrekteſten ausgeſprochen in Kants Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft als philoſophiſcher Grundſatz aufgeſtellt iſt; ich meine den Glauben an den Grundſatz: der Organismus laſſe ſich aus den immanenten, eigenthümlichen Geſetzen der Naturlehre nicht beherrſchen oder ableiten, ſondern man müſſe in Rückſicht ſeiner zu einer

Teleologie nach Begriffen ſeine Zuflucht nehmen. Schelling entriß zuerſt den Glauben an die Einheit des Syſtems der Natur den Träumen von Schwärmern, und ſtellte mit Beſonnenheit den Grundſatz auf, daß die Welt unter Naturgeſetzen ein organiſirtes Ganzes ſey; er ſetzte ſomit den Organismus, welcher ſonſt immer nur ein beſchwerlicher Anhang der Phyſik blieb, eigentlich in ihren Mittelpunkt, und machte ihn zum belebenden Princip des Ganzen.

Die Wahrheit dieſer Idee dringt ſich bey der erſten nähern Bekanntſchaft mit derſelben gewaltſam auf, und doch iſt dieſe Idee ſo innig mit jenen oberſten Beſtimmungen ſeiner ganzen Spekulation verbunden, denen wir unſern Beyfall gar nicht geben konnten. Dieſes Verhältniß aufzuklären iſt die Abſicht des folgenden.

Es iſt in der That nicht geringen Schwierigkeiten unterworfen, das Ganze dieſer Naturphiloſophie zu beurtheilen. Die Idee derſelben entſpringt aus der Vereinigung ſo verſchiedener Elemente, ſie umfaßt eine ſolche Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden, 'und enthält ſo verſchiedenartige in einander greifende philoſophiſche und phyſiſche Ideen, daß eine genaue Beurtheilung des Ganzen nach allen ſeinen Theilen ein ſehr weitläuftiges Werk werden würde. Mein Zweck erlaubt es mich mehr einzuſchränken. Zwar wäre es leicht, die methodiſche Grundidee des Ganzen aufzufaſſen, und dadurch deutlich zu machen, daß wir, wie oben geſchehen, Schellings ſpekulative Phyſik als dynamiſche Phyſik nicht der atomiſtiſchen, ſondern jeder mathematiſchen Phyſik überhaupt entgegenſetzten, allein mit einer ſo allgemeinen und iſolirt aufgeſtellten methodiſchen Abſtraktion würde wenig gewonnen ſeyn, indem ſie ſich immer noch der Anwendung entzöge.

Ich werde mich alſo allerdings an das einzelne der Schellingiſchen Unterſuchungen halten müſſen, brauche dabey aber nur einige Hauptſätze zu Grunde zu legen, durch deren Entwickelung die in Schellings Idee einer ſpekulativen Phyſik vereinigten Momente in diejenige Trennung auseinander treten werden, welche ich für die fernern Reſultate beabſichtige.

Der erſte Satz, den ich zu beweiſen ſuche, iſt folgender:

1) Die erſten Grundbegriffe, von denen Schelling in ſeinem Raiſonnement über Naturphiloſophie ausgeht, ſind von der oben gerügten falſchen Abſtraktion abhängig, die er von Fichte mit aufgenommen hat.

Fichte kam zu dem Satze: das Ich iſt ein Akt, zu dem Begriffe, einer Handlung ohne handelndes, einer Thätigkeit ohne thätiges Subſtrat nur durch den Verſuch, es ſelbſt dem gröbſten Empirismus eines Skeptikers unmöglich zu machen, ihm ſeine Grundlage, d. h. das unmittelbarſte im unmittelbaren innern Bewußtſeyn, abzuleugnen. Er machte dabey aber nur jenen Skeptikern die Fehler ihres Empirismus nach, indem er, um das rein Vernünftige zu erhalten, mit jenen verſuchte, den bloßen Antheil des Sinnes an der innern Anſchauung, den bloßen Wechſel innerer Thätigkeiten, von dem vernünfti gen Subſtrat derſelben los zu trennen. Ein unmögliches und zweckwidriges Unternehmen! Jenes Bewußtſeyn des Subſtrates im Selbſtbewußtſeyn iſt der Vernunft durchaus eben ſo eigen, als das Bewußtſeyn der Thätigkeit deſſelben. Der Fehler geht davon aus, daß, gegen die Regeln einer richtigen Beobachtung, man früher verſuchte, unſre Erkenntniſſe mit etwas außer ihnen liegendem ihnen fremdem, als ſie unter ſich zu vergleichen. Man ſieht gleich auf das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenſtande, und richtet darnach ſeine Unterſuchung ein, anſtatt zu bedenken, daß die Erkenntniß unſrer Vernunft auf jeden Fall ein Ganzes ſeyn müſſe, und nur als ſolches auf ihr Objekt bezogen werden könne, daß man alſo vor allen Dingen ſich müſſe durch innere Selbſtbeobachtung eine richtige Vorſtellung von dieſem Ganzen zu machen ſuchen. Alsdann würde man finden, daß unſre Vernunft ohne Sinn keinen Inhalt, ohne ihre Form keine Einheit der Erkenntniß haben könne, daß aber, ſo wie ſie iſt, alle Theile ihrer Erkenntniß für ſie ſelbſt abſolut gleichzeitig ſind, und nur für die Reflexion getrennt werden, man würde finden, daß, wo ich Thätigkeit erkenne, auch ein Subſtrat derſelben vorausgeſetzt werde.

Dieſe von Fichte nur in der innern Erfahrung angewendete Abſtraktion macht Schelling in der Grundlage ſeiner Naturphiloſophie im Entwurf ſowol, als in der Einleitung zum Entwurf objektiv, und legt ſie dem Ganzen zu Grunde. Er geht von dem Begriffe einer unendlichen Produktivität, einer unendlichen Thätigkeit der Natur aus, (wobey ich vor der Hand nicht von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit das Endliche durch Einſchränkung eines Unendlichen vorzuſtellen, ſprechen will, ſondern nur den Begriff der Thätigkeit feſt halte;) macht es zum oberſten Grundſatz der Naturphiloſophie: der Begriff des Seyns als eines urſprünglichen ſoll aus der Naturphiloſophie ganz eliminirt werden. Er geht von einem unendlichen Werden aus, ohne ein beharrendes Seyn zu Grunde zu legen; er ſagt von Kant, daß er nur das vollendete Produkt im Seyn der Subſtanz auffaſſe, anſtatt der Entſtehung deſſelben. Das beharrende Seyn wird nur als Scheinprodukt des fortfließenden Werdens angeſehen, die Thätigkeit iſt das urſprüngliche, Subſtanz nur im Produkte der Thätigkeit.

Gegen dieſe Vorſtellungsart könnte man ſchon das Bild ausführen, welches Schelling ſelbſt für die Hemmung der unendlichen Produktivität in der Natur angibt (Einleitung, S. 30.). Jene Produktivität iſt gleich einem Strome, der um einzelne Hemmungen Wirbel ſchlägt; hier iſt aber das Strömen ſelbſt doch nicht ohne ein Subſtrat, das ſtrömende. Doch ohne Bild, der Urſprung der Begriffe von Thätigkeit, Werden, Subſtanz und Beharrlichkeit zeigt leicht, daß beyde gleichzeitig in unſerm Wiſſen ſind, und daß keiner ohne den andern Anwendung finden kann.

Werden iſt ja nichts anders, als ein Anfangen zu ſeyn, und ein veränderliches und wechſelndes Seyn iſt uns nichts ohne ein zu Grunde liegendes permanentes. Der Begriff der Thätigkeit aber braucht nur näher betrachtet zu werden, ſo wird ſich zeigen, daß er mit der Kauſalität eins und daſſelbe ſey. Kauſalität oder Thätigkeit iſt die Beſchaffenheit, wodurch die Urſach als Urſach beſtimmt wird, Gegenſatz der Dependenz, welche die Wirkung als Wirkung beſtimmt. Der Begriff der Urſach und mit ihm der Thätigkeit iſt aber für unſre Erkenntniß nicht anwendbar ohne den der Kraft, d. h. ohne eine Subſtanz, welche als Urſach gedacht wird. Subſtantialität und Kauſalität ſind zwey Kategorien, welche durchaus nicht ohne einander in unſrer Erkenntniß ſeyn können, und permanentes Seyn und Werden ſind die Schemate derſelben. Es wird alſo mit einer Trennung der Thätigkeit vom Subſtrate gar nichts zu gewinnen ſeyn, vielmehr werden wir daſſelbe doch verſteckt immer wieder auf irgend eine Art hinzudenken.

Wollten wir nun nur dieſe eine einſeitige Abſtraktion aus Schellings Naturphiloſophie eliminiren, ſo würden wir ſchon ſehr große Modifikationen erhalten. Ich führe nur die zunächſt liegende Folgerung an.

Schelling ſagt (in der Einl. z. Entw. ſ. Syſt. d. Nph. S. 10, 11, 12 und 13.) „Es iſt davon die Rede, daß alle Erſcheinungen in Einem abſoluten und nothwendigen Geſetze zuſammenhängen, aus welchem ſie alle abgeleitet werden können, kurz, daß man in der Naturphiloſophie alles, was man weiß, abſolut a priori wiſſe.“

„Durch die Ableitung aller Naturerſcheinungen aus einer abſoluten Vorausſetzung verwandelt ſich unſer Wiſſen in eine Konſtruktion der Natur ſelbſt, d. h. in eine Wiſſenſchaft der Natur a priori.“

„Wir wiſſen urſprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelſt der Erfahrung und in ſo fern beſteht unſer ganzes Wiſſen aus Erfahrungsſätzen. Zu

Sätzen a priori werden dieſe Sätze nur dadurch, daß man ſich ihrer als nothwendiger bewußt wird, und ſo kann jeder Satz zu jener Dignität erhoben werden, da der Unterſchied zwiſchen Sätzen a priori und a poſteriori nicht etwa ein urſprünglicher an den Sätzen ſelbſt haftender Unterſchied, ſondern ein Unterſchied iſt, der bloß in Abſicht auf unſer Wiſſen und die Art unſers Wiſſens von dieſen Sätzen gemacht wird, ſo daß jeder Satz, der für mich bloß hiſtoriſch iſt, ein Erfahrungsſatz, derſelbe aber, ſobald ich unmittelbar oder mittelbar die Einſicht in ſeine innere Nothwendigkeit erlange, ein Satz a priori wird.“

„Nicht alſo wir kennen die Natur, ſondern die Natur iſt a priori. d. h. alles Einzelne in ihr iſt zum Voraus beſtimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Aber iſt die Natur a priori, ſo muß es auch möglich ſeyn, ſie als etwas, das a priori iſt, zu erkennen.“

Hier wird offenbar beſonders im dritten Satze Nothwendigkeit des Gegenſtandes der Erkenntniß und Apodikticität der Erkenntniß verwechſelt. Jede mögliche Erkenntniß muß mit Nothwendigkeit beſtimmbar ſeyn in ihrer Stelle im Ganzen, eben weil dies Ganze Natur iſt, in der kein Zufall ſeyn kann. Aber deßhalb bleibt doch für unſre endliche Vernunft ein Unterſchied des apodiktiſchen und nicht apodiktiſchen.

Nur dasjenige in unſrer Erkenntniß, was durch die Form der Vernunft, durch die Erregbarkeit derſelben zur Erkenntniß ſelbſt beſtimmt wird, iſt apodiktiſche Erkenntniß; dagegen bleibt aller einzelne Inhalt, welcher von der Erregung durch den Sinn abhängt, immer nur empiriſch. Jedes einzelne Seyn, daß der Mond, die Sonne, dieſe Landſchaft, dieſer Menſch iſt, iſt für meine Erkenntniß nur zufällig. Damit wird nicht geſagt: es ſey objektiv etwas zufälliges, daß dies oder jenes ſey, ſondern: im Verhältniß zum Begriffe einer endlichen Vernunft überhaupt iſt es etwas zufälliges, ob dieſes empiriſche Bewußtſeyn in den Erkenntniſſen dieſer oder jener einzelnen, beſtimmten, individuellen Vernunft vorkommt oder nicht.

Nun gehört es aber eben zum Weſen unſrer endlichen Vernunft, daß ſie nur durch einzelne Affektionen des Sinnes zum Erkennen erregt werden kann, d. h. daß Erfahrung für ſie nothwendig iſt, oder, daß ihr der Inhalt der Erkenntniß nur unter dem Geſetze der Zufälligkeit im Zuſammentreffen des mannigfaltigen außer einander in der mathematiſchen Zuſammenſetzung gegeben wird. Es iſt daher für uns nur diejenige Erkenntniß urſprünglich oder a priori, welche durch die Form der Vernunft beſtimmt iſt, d. h. alle Erkenntniß a priori beſteht in allgemeinen Formen, der Inhalt aber iſt nur durch die Erfahrung, er iſt und bleibt empiriſch. Die Zufälligkeit in der Auffaſſung des Einzelnen gehört zum Weſen unſrer endlichen Vernunft in ihrem Erkennen; für ſie iſt alſo die apodiktiſche Form und der empiriſche Inhalt in nothwendiger Trennung, wenn gleich in der Vernunft jedes empiriſch gegebene Einzelne durch die ſynthetiſche Einheit in das nothwendige Ganze fällt. Es gibt für das Ganze unſrer Erkenntniß eine objektive Nothwendigkeit; was iſt, das iſt nothwendig ſo, wie es iſt: aber es hat nicht jede menſchliche Vernunft denſelben Inhalt der Erkenntniß, wol aber dieſelbe Form, daher wird dieſe Form als das a priori von dem empiriſchen Inhalt, dem a poſteriori, unterſchieden, und Schellings Behauptung, daß dieſer Unterſchied nur in Abſicht auf unſer Wiſſen der Sätze ſtatt finde, ſo daß derſelbe Satz a priori und a poſteriori ſeyn könne, iſt in Rückſicht des reinen a priori irrig.

Eben daraus folgt aber auch, daß die Schellingiſche Konſtruktion der Natur a priori, das Rekonſtruiren, gleichſam Wiedererſchaffen derſelben eine unmögliche, der mathematiſchen Beſchaffenheit unſrer Erkenntniß widerſtreitende Forderung ſey. Nur das formale unſrer Erkenntniß iſt urſprüngliches Eigenthum der Vernunft, aller Inhalt kommt ihr erſt durch die einzelnen ſinnlichen Erregungen ihrer Thätigkeit. Die Formen der mathematiſchen Syntheſis ſind ſelbſt noch a priori erkannt, ſie zeigen ſich aber in der Geometrie und Arithmetik unter dem Geſetze willkührlicher ins unendliche zuſammenſetzbarer und modificirbarer Konſtruktionen; hier können wir daher in Rückſicht der Erkenntniß der Natur den einzelnen Fall und das Geſetz der Konſtruktion des einzelnen Falles unmöglich a priori konſtruiren. Das heißt wir können wol Formen für die Möglichkeit von Weltſyſtemen, Formen für die Möglichkeit der Chemie eines einzelnen Weltkörpers u. ſ. w. im allgemeinen a priori aufſtellen; aber die einzelne Form des einzelnen gegebenen Sonnenſyſtems und der Chemie z. B. der einzelnen Erde unmöglich a priori ableiten; es läßt ſich vielmehr nur empiriſch beſtimmen, welche einzelne von allen möglichen Formen der mathematiſchen Konſtruktion hier die wirkliche ſey.

Ich gehe weiter, und ſtelle folgenden zweyten Hauptſatz auf:

2) Die Konſtruktion der Natur a priori iſt in Schellings Syſtem ein leeres Wort: das Syſtem enthält eigentlich nur Kombinationen von Erfahrungen, die angebliche Konſtruktion iſt nichts als eine wiederholte Erzählung der Erfahrung ſelbſt in veränderter Sprache, ſie beſteht niemals in Ableitungen von einem Princip, ſondern in bloßen Poſtulaten zur Erklärung gegebener Erſcheinungen.

Der ausführliche Beweis dieſes Satzes ließe ſich durch eine detaillirte Vergleichung mit allen Schellingiſchen Schriften über Naturphiloſophie führen. Ich kann nur auf einiges Rückſicht nehmen, und es muß dabey immer bedacht werden, daß die Darſtellung der Sache in der Einleitung und im Entwurf in der That großentheils nach Schellings eigner Abſicht nur eine Kombination der Erfahrungen enthält, wodurch dieſe erſt auf die Principien der Konſtruktion a priori zurückgeführt werden ſollen, (alſo in ſo fern kritiſch und nicht doktrinal iſt.) Indeſſen folgt meine Behauptung entſchieden für das Ganze ſchon aus der allgemeinen Grundlage wie dieſe in der Einleitung und im Entwurf vorkommt, wegen des zweyten Heftes B. 2. der Zeitſchrift brauche ich aber nur an das obige zu errinnern.

Ueberall verfährt Schelling nach der ſchon mehrmals beſchriebenen angeblich ſynthetiſchen Methode. Er geht von einer abſoluten Vorausſetzung hier der abſoluten Produktivität der Natur aus, von dieſer wird aber nicht als von einem oberſten Princip, wie er doch behauptet, abgeleitet, ſondern man macht nur Schritt vor Schritt immer neue Poſtulate, wodurch ſie bedingt und beſchränkt wird. Vorausgeſetzt wird die abſolute Produktivität der Natur, da es bey dieſer aber nicht zu endlichen Produkten kommen würde, ſo muß angenommen werden, ein abſolut hemmendes Princip in der Natur, welches jener Produktivität entgegengeſetzt iſt. Aber auch ſo käme es nicht zum Produkte, wir müſſen alſo noch ein neues Poſtulat hinzuſetzen, zu dieſem wieder eins u. ſ. f. Ich mache hier auf folgendes aufmerkſam: Wäre nichts vorausgeſetzt, als die abſolute Produktivität, ſo würde daraus auch weiter nichts folgen. Der Fortſchritt der angeblichen Konſtruktion wird hier nicht durch dieſe Produktivität, ſondern durch eine Aufgabe erhalten, welche ſich etwa ausſprechen ließe: Man ſoll erklären, wie es in der Natur zu einem endlichen Werden und zu endlichen Produkten komme. Woher nun dieſe Aufgabe? Offenbar aus der Erfahrung: wir finden eine Natur vor, die eine unendliche Reihe von endlichem Werden und bald beſtehenden, bald vergehenden Produkten zeigt; nun ſetzen wir als oberſten Erklärungsgrund die abſolute Produktivität der Natur voraus, aus der allein aber läßt ſich die Endlichkeit nicht erklären, wir müſſen alſo noch mehreres annehmen, und zwar ſo, daß daraus jene Endlichkeit reſultire. Vereinigen wir aber nachher auch alle dieſe Annahmen, ſo werden wir finden, daß ſelbſt dadurch noch eigentlich keine Erklärung der Endlichkeit gegeben wird, ſondern daß wir nichts anders thun, als in jeder neuen Annahme hemmender Thätigkeiten u. ſ. w. das Faktum der endlichen Natur, wie wir ſie in der Erfahrung wirklich vor uns ſehen, mit gewiſſen Kunſtausdrücken noch einmal, oft ſogar unrichtig, wiedererzählen. Dieſes Verfahren geht durch das ganze Syſtem der Einleitung und des Entwurfes durch.

Um mich deutlicher zu machen ſchließe ich mich genau an die Darſtellung der Einleitung S. 26 u. f. an.

a) „Im Begriffe des Werdens wird der Begriff der Allmähligkeit gedacht. Aber eine abſolute Produktivität wird empiriſch ſich darſtellen als ein Werden mit unendlicher Geſchwindigkeit, wodurch für die Anſchauung nichts reelles wird.“

b) „Daß die Evolution der Natur mit endlicher Geſchwindigkeit geſchehe und ſo Objekt der Anſchauung werde, iſt nicht denkbar ohne ein urſprüngliches Gehemmtſeyn der Produktivität.“

c) „Aber iſt die Natur abſolute Produktivität, ſo kann der Grund ihres Gehemmtſeyns nicht außer ihr liegen.“

d) „Aber fällt der Grund jenes Gehemmtſeyns in die Natur ſelbſt, ſo hört ſie auf, reine Identität zu ſeyn — ſie muß nicht Identität, ſondern Duplicität ſeyn.“

e) „Iſt die Natur urſprünglich Duplicität, ſo müſſen ſchon in der urſprünglichen Produktivität entgegengeſetzte Tendenzen liegen.“

f) „Damit es zum Produkt komme, müſſen dieſe entgegengeſetzte Tendenzen zuſammentreffen. Aber da ſie als gleich geſetzt werden, ſo werden ſie ſich wechſelſeitig an einander vernichten, ihr Produkt wird = 0 werden."

„Es iſt ſchlechterdings kein Beſtehen eines Produktes denkbar ohne ein beſtändiges Reproducirtwerden. Das Produkt muß gedacht werden, als in jedem Moment vernichtet und in jedem Moment neu reproducirt."

g) „Das Produkt iſt urſprünglich nichts als bloßer Punkt, bloße Grenze, erſt indem die Natur dagegen ankämpft, wird es zur erfüllten Sphäre zum Produkte gleichſam erhoben."

h) „Jenes Scheinprodukt, das in jedem Momente reproducirt wird, kann nicht ein wirklich unendliches, aber auch kein endliches Produkt ſeyn. Es müßte alſo endlich und unendlich zugleich, es müßte nur ſcheinbar endlich, aber in einer unendlichen Entwickelung ſeyn."

„Es iſt nur Ein urſprünglicher Hemmungspunkt der Produktivität, aber es können unzählige Hemmungspunkte der Evolution gedacht werden."

i) „Das Produkt verbreitet ſich ins unendliche. In dieſer Evolution kann alſo nichts vorkommen, was nicht noch Produkt iſt und in neue Faktoren zerfallen könnte."

k) „Denkt man ſich aber die Evolution als vollendet, ſo könnte ſie nicht bey etwas ſtille ſtehen, das noch Produkt iſt, ſondern nur bey dem rein produktiven.

l) „Dieſes müßte ſich darſtellen als etwas, das obgleich ſelbſt nicht im Raume, doch Princip aller Raumerfüllung — der letzte Grund aller Qualität, reine Intenſität, eine Aktion iſt, worin die abſolute Produktivität am urſprünglichſten gehemmt erſcheint."

Bey den erſten Nummern muß ich vorläufig einiges bemerken, was nicht unmittelbar zum vorgeſetzten Beweiſe gehört. In a) und b) wird das allmähliche Werden und die endliche Geſchwindigkeit durch die Hemmung einer unendlichen Produktivität konſtruirt. Dies iſt aber eine durchaus unſtatthafte Vorſtellung, welche nur aus Bildern zuſammengefloſſen iſt. Beſchränkung ſetzt immer Theilung voraus. Das Endliche wäre aber nur ein unendlich kleiner, das heißt hier gar kein Theil des Unendlichen, eine Vergleichung der Art kann zwiſchen Endlichem und Unendlichem gar nicht ſtatt finden; was nicht für ſich endlich iſt, wird es auch durch Beſchränkung nicht werden. Die Hemmung der urſprünglichen Produktivität wird ferner unter e) durch entgegengeſetzte Tendenzen erklärt, die man aber unter f) ſo beſtimmt, daß gar kein Produkt heraus kommen kann. Wenn ſich entgegengeſetzte Thätigkeiten ſo beſchränken ſollen, daß durch ihre Beſchränkung ein Produkt entſteht, ſo darf man ſie nicht als ein rein mathmatiſches + und — anſehen, nicht wie Vorwärts- und Rückwärtsziehen, ſondern z. B. wie Expanſiv- und Attraktiv-Kraft vergleichen, nur alsdenn erhält man ein Produkt. Nimmt man ſie aber gleich und im Verhältniß eines reinen + und — der Mathematiker, ſo hilft auch das angeführte beſtändige Reproducirtwerden nichts; denn das Produkt iſt nicht in beſtändigem Kommen und Schwinden, ſondern beharrlich = 0, es wird alſo damit gar nichts erklärt. Eine ſolche nicht als + und — beſtimmte Entgegenſetzung kennen wir aber nur aus der Erfahrung, oder der rein mathematiſchen Anſchauung des Raumes,

d. h. immer nur als dieſe beſtimmte und nicht im allgemeinen.

Nun zur Sache ſelbſt. In a) und b) liegt beſtimmt die Aufgabe: ein allmähliches endliches Werden ſoll erklärt werden, dem gemäß nimmt man an, die abſolute Produktivität der Natur ſey gehemmt, durch dieſe Hemmung kann es aber nicht zum Produkte kommen, ſondern nur zu einem Scheinprodukt, das weder endlich noch unendlich iſt. Hier iſt nun erſtlich die Aufgabe ſelbſt bloße *Erfahrungsſache*, ſodann wird durch den unbeſtimmten Ausdruck: des weder endlichen noch unendlichen, die Vorſtellung einer Entwickelung ins unendliche, das heißt des Werdens, ſo wie wir es wirklich in der Erfahrung vorfinden, gelegentlich mit in das Raiſonnement gezogen, wiewol es gar nicht abgeleitet iſt. Abgeleitet war nichts als die Verlegenheit, daß entgegengeſetzte Thätigkeiten, anſtatt, wie verlangt wurde, ein Produkt zu geben, ſich gegenſeitig aufheben; der neue Begriff kommt alſo rein aus der Erfahrung hinzu und iſt ein bloßes Wiedererzählen derſelben.

Ganz der gleiche Fall iſt es mit der Lehre von den Aktionen. Schon in der angeführten Stelle ſieht man, ausführlicher aber im Entwurf von S. 14. an, daß dieſe Aktionen die urſprünglichen einfachen Qualitäten ſeyn ſollen. Jede Qualität iſt hier eine Aktion von beſtimmtem Grad, ſie iſt einfach, gleichſam eine Naturmonade, es gibt für ſie kein anderes Maaß, als ihr Produkt. (S. 17. 18.) Dieſes Produkt iſt aber Raumerfüllung unter einer beſtimmten Geſtalt, (S. 16. 25. u. f.) die Aktion iſt nicht ſelbſt im Raume, ſondern nur ihr Produkt, ſie iſt einfache Urſache dieſer Raumerfüllung.

Woher nun hier wieder die Raumerfüllung und die Geſtaltung, wodurch allein etwas beſtimmtes unter der Aktion gedacht wird? Wir ziehen dies wieder als das zu konſtruirende aus der Erfahrung herbey, und leiten die Konſtruktion ſelbſt nur durch die Erfahrung (S. 25.). In dieſer ſehen wir alles ſtarre immer ſich unter beſtimmten Geſtalten zeigen, das flüſſige läßt ſich als Indifferenz der Geſtalt denken; alſo nehmen wir an einfache Urſachen der Raumerfüllung unter beſtimmter Geſtalt, die nicht in den Raum fallen, durch die und ihren Konflikt aber der Raum erfüllt wird. Hier wird nun in der That zu der bloßen Erfahrungsſache, dem Spiel der Geſtaltungen in den Bildungen der Natur nichts hinzugethan, als der leere Begriff von Urſache deſſelben außer dem Raume, Aktion genannt, und das heißt Konſtruktion der Erſcheinung. Aber ſelbſt dieſe angebliche Urſache läßt ſich nicht einmal ſo hinzudenken, wie Schelling will. Die Erfüllung des Raumes kann durchaus nicht als Wirkung einfacher Aktionen, die ſelbſt nicht in den Raum fallen, vorgeſtellt werden. Die Urſach der Raumerfüllung muß vielmehr ſtetig, und im Raume ſelbſt vorhanden ſeyn. Denn Raumerfüllung iſt nichts anders als urſprüngliche Elaſticität des Subſtrates (nach Schelling des Produktes); dieſe aber ſetzt voraus, daß von jedem Punkte im erfüllten Raume expanſive Kraft nach allen Richtungen wirke. Die Urſache, welche hier von jedem Punkte aus nach allen Richtungen wirkt, iſt alſo ſelbſt im Raume, und eben ſo ins unendliche theilbar als der Raum.

Eben ſo wenig zeigt ſich in der Aufſtellung der Organiſation, der einzelnen Organiſation, des Anorganiſchen u. ſ. f. wirkliche Konſtruktion.

In der Einleitung S. 46. kommt man auf die Organiſation überhaupt durch folgende Formel: „Die Natur wird alſo urſprünglich das Mittlere aus beyden ſeyn, und ſo gelangen wir zu dem Begriffe einer auf dem Uebergange ins Produkt begriffenen Produktivität, oder eines Produktes, das ins unendliche produktiv iſt.“ Hier iſt der erſte Ausdruck: die auf dem Uebergange ins Produkt begriffene Produktivität, noch ſehr unbeſtimmt, ſeine Gleichheit mit dem folgenden, dem ins unendliche produktiven Produkte, ganz willkührlich angenommen; aber die Zweckmäßigkeit dieſer Metamorphoſe leuchtet bald ein. Das produktive Produkt ſieht dem Organismus ſchon ſehr ähnlich, während bey jenem Uebergange gar nichts beſtimmtes gedacht wird. Der Organismus iſt alſo hier wieder nicht abgeleitet, ſondern nur aus der Erfahrung herbeygezogen.

Im Entwurfe wird von S. 40 — 66. u. f. die Organiſation und als ihre Bedingung das Anorganiſche abgeleitet, durch das Poſtulat einer dynamiſchen Stuffenfolge der Natur. Auf dieſes Poſtulat kommt man S. 40. durch folgendes: „Nun ſoll aber jene unendliche Naturthätigkeit, die in allen einzelnen Aktionen ſich regt, empiriſch ſich darſtellen. Es iſt alſo nothwendig, daß jenes unendliche Produkt auf jeder Stuffe des Werdens fixirt werde.“ Was heißt dies anders als: die unendliche Naturthätigkeit ſtellt ſich der Erfahrung nach in einzelnen endlichen Produkten dar? Es iſt gar keine

Nothwendigkeit aufgewieſen, ſondern nur wieder das Faktum der Endlichkeit erzählt, und eine nähere Beſtimmung deſſelben erfahrungsmäßig angegeben. Eben ſo iſt S. 41. die Antwort auf die Frage: wie Hemmungen des Produktes auf einzelnen Entwickelungsſtuffen möglich ſeyen, nicht abgeleitet, ſondern nur erzählt: dieſe Hemmungen ſtellen ſich wirklich in der Form einzelner beſtimmter Geſtalten dar. Es wird alſo damit nur die Erfahrungsſache angedeutet: daß Erſcheinung einzelner beſtimmter Geſtalten für unſere Anſchauung vorausgeſetzt wird. Es iſt in allen dieſen Ableitungen keine weitere Nothwendigkeit als die ſchon unmittelbar in der Erfahrung ſelbſt liegt. Nur ſo weit iſt dieſe Konſtruktion richtig, als ſie bloße Wiederholung der Erfahrung iſt.

Genau dieſelbe Willkührlichkeit herrſcht ferner auch in der ganzen Auflöſung der Aufgabe: Man ſoll eine dynamiſche Stuffenfolge in der Natur a priori ableiten. Das a priori iſt hier durchaus müſſig. Denn genau zugeſehen, thut man hier gar nichts, als daß man in der Erfahrung ſelbſt das Wirkliche aufweiſt, aber gar keine Nothwendigkeit der Konſtruktion, warum es ſo ſeyn müſſe. Deutlich zeigt dies der erſte Schritt (S. 66. u. f.). „Das Individuelle in der Natur, heißt es, kann ſich nur durch einen Wiederſtreit ſeines Innern mit einem Aeußern erhalten, alſo muß ihm, als beſonderem Organismus, eine anorganiſche Welt entgegenſtehen.“ Wie willkührlich! Warum könnte nicht z. B. ein beſonderer Organismus für den andern das Aeußere ſeyn und mit ihm zuſammengenommen den höhern ausmachen? Die Einführung der anorganiſchen Welt iſt alſo wieder erzwungen, ſie iſt nicht abgeleitet, ſondern bloßes Faktum. Aber auch das Daſeyn des Individuellen iſt ſchon bloße Erfahrungsſache und der allgemeine Organismus liegt mit in dem erſten Vorausgeſetzten. So geht denn die Unterſuchung zu einzelnen Beſtimmungen von Maſſe, Schwere, von Weltordnungen, Magnetismus, Elektricität und chemiſchem Proceß für die anorganiſche Welt, auf Bildungstrieb, Irritabilität und Senſibilität für die organiſche fort, ohne daß man je etwas reelles mehr erhielte, als was ſich an der Hand der Erfahrung als wirklich zeigt. Ja da, wo es die Konſtruktion nur irgend wagt, über die Erfahrung hinauszugehen, und höhere Geſetze zu errathen, verwickelt ſie ſich meiſt in offenbare Fehler. So kommt z. B. die ganze Theorie der Bildung eines Weltſyſtems S. 111. bis 135. zuletzt auf die Idee zurück, daß ein Planetenſyſtem ſich durch Exploſionen aus der Sonne bilde. Allein nach den allgemeinen Geſetzten der Bewegung würde ja jede ſolche explodirte Maſſe, wenn ſie ſich im Fluge gleich noch ſo ſehr theilte, nach einem beſtimmten ſenkrechten oder ſchrägen Aufſteigen von der Sonne gleich wieder in ſie zurückſtürzen; anſtatt alles Kreislaufes würde ein einziges Stück einer Ellipſe beſchrieben werden, welche die Maſſen wieder mit der Sonnenmaſſe vereinigte.

So beſtätigt ſich durch alle dieſe Schriften der Satz, daß eigentlich in Schellings Naturphiloſophie nichts a priori konſtruirt wird, ſondern daß dieſe Konſtruktion eine bloße Täuſchung iſt, welche die Erzählung der Erfahrungen nur nochmals wiederholt. Daraus läßt ſich ſchon vorläufig beurtheilen, was eigentlich der wahre

Werth dieſer Naturphiloſophie ſeyn wird. Schelling nennt ſie zuweilen ſelbſt abſoluten Empirismus, und daran thut er ſehr recht. Die philoſophiſchen oder halb mathematiſchen Konſtruktionen der Erſcheinungen ſind eine bloße Beſchwerung für die reine Darſtellung der Erfahrung; erſt wenn das Ganze von dieſen durchaus befreyt würde, würde es ſich in ſeiner ſchönſten Geſtalt darſtellen, der wahre Werth liegt einzig in den großen Kombinationen der Erfahrungen ſelbſt als ſolcher.

Um dies deutlicher zu machen, muß ich aber noch ins beſondere eine dritte Behauptung aufſtellen und zu beweiſen ſuchen. Es wird aus dem vorigen erhellen, daß Schelling, wenn er von der Erfahrung ausgeht, dieſe auch in ſeiner Konſtruktion nur wiederholt, ohne ein Princip a priori hinzuzuthun oder ſie von etwas höherem abzuleiten. Allein es liegen ſeinem Syſteme denn doch auch philoſophiſche Prämiſſen zu Grunde nach denen dies Ganze geordnet wird. In Rückſicht dieſer behaupte ich nun:

3) Wo Schellings naturphiloſophiſche Konſtruktionen von der Philoſophie ausgehen, ſind ſie durchaus leer, ſie beſtimmen gehaltloſe Formen durch die nichts erklärt wird. Seine Kategorien der Phyſik ſind ein unhaltbarer Gedanke, und mit der ganzen Deduktion der Grundkräfte und der Ableitung des Magne-

tismus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes aus denſelben iſt nichts gewonnen.

Schellings Ideen laſſen ſich leicht genetiſch verfolgen. Er gieng aus von einer allgemeinen Kombination unſers Wiſſens überhaupt nach ſeiner Identität und Differenz. Hier zeigten ſich folgende Hauptmomente.

1) Unſer ganzes Wiſſen trennt ſich in das Wiſſen um die Intelligenz und um die äußere Natur; Idealismus und Realismus zwiſchen denen die höchſte Indifferenz liegt.

2) In den einzelnen Theilen geht eine dreytheilige Eintheilung durch alles durch, welche auf der ideellen Seite z. B. als Anſchauung, Reflexion und abſoluter Willensakt vortritt.

3) Auf der reellen Seite zeigt ſich die Natur als ein ohne Ende fortgehendes endliches Werden, welches im allgemeinen als dynamiſcher Proceß gedacht werden kann. In dieſem unterſcheiden ſich leicht eine niedere anorganiſche und eine höhere organiſche Potenz, welche zweyte mit der ideellen Seite in Berührung kommt. (Zwiſchen beyden wird wegen der dreyfachen Eintheilung ſpäter eine zweyte Potenz geſtellt, welche durch das Licht ſich andeutet.)

4) In der anorganiſchen Natur zeigt ſich jene Dreyheit als Magnetismus, Elektricität, chemiſcher Proceß, in der organiſchen als Bildungskraft, Irritablität, Senſibilität.

So viel willkührliches in dieſer Kombination iſt, ſo läßt ſich doch wirklich durch dieſelbe ein Ganzes darſtellen, und das regulative Princip, überall dreyfache Eintheilungen vorauszuſetzen, war wenigſtens im allgemeinen durch das philoſophiſche Princip der ſynthetiſchen Eintheilung überhaupt (Bedingtes, Bedingung und Begriff des Bedingten unter ſeiner Bedingung nach Kant; Theſis, Antitheſis, Syntheſis nach Fichte oder das Endliche, Unendliche und Ewige) ſchon gegeben, ſomit alſo auch die Erlaubniß überall damit einen Verſuch zu machen.

Es kam nun darauf an die empiriſch aufgefundenen Momente abzuleiten. Dabey bleiben wir bey der erſten Potenz der anorganiſchen Natur ſtehen. Schelling vergleicht die drey Potenzen des niedern dynamiſchen Proceſſes zuerſt Einl. S. 59. u. f. mit der Form der Syntheſis überhaupt. Die Form alles anorganiſchen dynamiſchen Proceſſes iſt Indifferenziirung differenter, entgegengeſetzter Thätigkeiten d. h. jedes Phänomen entſteht hier durch die Gegenwirkung verſchiedener Kräfte, welche ſich ſelbſt überlaſſen in Gleichgewicht oder Indifferenz der Wirkungen ausgeht. Dies wird vorausgeſetzt, und daraus ſoll nun S. 69. folgen: „Es ſoll ſo viele Stufen des dynamiſchen Proceſſes geben, als es Stufen des Ueberganges aus Differenz in Indifferenz gibt.“ Hieraus werden denn Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß abgeleitet, aber ganz willkührlich nach einem fremden Eintheilungsgrund, nemlich dem, ob die Differenz ſich in demſelben Subſtrat zeigt wie beym Magnetismus oder in verſchiedenen wie bey Elektricität und chemiſchen Proceß. Der Unterſchied der letztern kommt nicht einmal rein heraus, man hilft ſich mit dem unbeſtimmten Ausdruck:

„Auf der zweyten Stufe hatte der eine Faktor des Produktes nur ein relatives Uebergewicht, auf der dritten wird er ein abſolutes erlangen.“

Dieſe Unterſcheidung der drey Proceſſe iſt nun ſo formell und gehaltlos, daß ſich daraus gar nichts weiter folgern läßt. Wenn wir von dieſen drey Proceſſen nichts wüßten als, beym magnetiſchen zeigt ſich die Differenz in demſelben Subſtrat, beym elektiſchen in verſchiedenen mit relativem, und beym chemiſchen mit abſolutem Uebergewicht des einen Faktors, ſo würden wir daraus die Natur jener Proceſſe auf keine Weiſe ableiten können.

Später führte Schelling im Syſt. d. t. Ideal. S. 176. u. f. und im erſten Bande der Zeitſchrift für ſpek. Phyſ. in der Deduktion der Kategorien der Phyſik die Idee aus, daß jene Eintheilung mit der Trennung der drey Dimenſionen des Raumes und der Erfüllung deſſelben nach ſeinen drey Dimenſionen zuſammenhänge. Dieſe Idee hat auf den erſten Anblick viel für ſich. Im Magnetismus treten entgegengeſetzte Kräfte von einem Punkte aus in entgegengeſetzten Richtungen auseinander, welches in einer Dimenſion konſtruirbar iſt; die Elektricität afficirt nur die Oberfläche der Körper; im chemiſchen Proceſſe durchdringen ſich Maſſen einander. Weiter verfolgt erſcheint aber dieſe Idee nur als ein witziger Einfall mit dem nichts anzufangen iſt. Der Ausdruck, die Länge, Breite und Dicke wird durch den magnetiſchen, elektriſchen und chemiſchen Konflikt der Kräfte konſtruirt, iſt ganz falſch; es liegt darin weiter nichts, als ohne Länge, Breite und Dicke können dieſe Proceſſe nicht vorgeſtellt werden. Wenn ich mir das Auseinandertreten entgegengeſetzter Kräfte von einem Punkte aus vorſtellen ſoll, ſo muß ich mir Länge, oder Nebeneinanderſeyn nach einer Dimenſion vorſtellen können; wenn ich mir mannigfaltige Verhältniſſe verſchiedener Punkte gegen einander vorſtellen ſoll, ſo wird Breite d. h. Nebeneinanderſeyn nach zwey Dimenſionen erfordert u. ſ. w. Ich kann jene Proceſſe nur im Raume nach ſeinen drey Dimenſionen denken, aber jene Dimenſionen entſtehen mir nicht durch dieſe Gegenſätze, ſondern ſie ſind für mich weit urſprünglicher, und ich kann neben jenen Proceſſen noch eben ſo gut andere nach den gleichen Formen beurtheilen. Z. B. eine Kraft der zweyten Dimenſion braucht eben nicht eine elektriſche zu ſeyn, eine Kraft, welche als von einem Punkte in die Ferne ſich ausbreitend vorgeſtellt werden kann, muß nach den Verhältniſſen der Kugelflächen um einen Punkt ſich ausbreiten, ſie iſt alſo ebenfalls eine Kraft der zweyten Dimenſion. Oder jede Kraft, die nur ſo vorgeſtellt werden kann, daß ſie von jedem Punkte aus nach allen Richtungen wirkt, kann nur durch den Raum nach allen drey Dimenſionen fortwirken, ſie iſt alſo eine Kraft der dritten Dimenſion. Ferner auf ähnliche Art, wie das Auseinandertreten verſchiedener Kräfte von einem Punkte aus in demſelben Subſtrate, läßt ſich auch bey verſchiedenen Subſtraten das Auseinandertreten entgegengeſetzter Kräfte von einem Punkte aus nach entgegengeſetzten Richtungen, oder das Zuſammentreten nach einem Punkte hin in der erſten Dimenſion konſtruiren.

Unter der letzten Form können ſelbſt alle chemiſche Auflöſungs- und Ausſcheidungsproceſſe gedacht werden. Wenn ich ſie nicht ſchon im Raume ſo vor mir ſähe, nach ſeinen drey Dimenſionen, ſo ließe ſich die bloße Form des Auseinander- und Zuſammentretens in denſelben auch in einer Dimenſion konſtruiren, mehr kann alſo auch nicht abgeleitet ſeyn. Oder ein anderes Beyſpiel. Die Schemate, Linie, Winkel und Dreyeck, welche Schelling für die drey Proceſſe angibt, entfernen ſich genau zugeſehen nicht von der erſten Dimenſion, und der Galvaniſche Proceß kann nach dieſer Vorſtellungsart nicht einmal als ein Proceß der dritten Dimenſion angeſehen werden, ſondern er iſt ein bloß unter der Bedingung von zwey Dimenſionen möglicher Proceß der erſten; ſeine Form beruht auf der Kette d. h. auf der in ſich zurückkehrenden Linie. Bey der Berührung heterogener Metalle wird durch die Vertheilung der Elektricität ein Proceß der erſten Dimenſion bewirkt; durch die Verbindung der Metalle nach entgegengeſetzter Richtung in der Kette durch bloße Leitung aber die Bedingung zu einer ſich immer wiederholenden Reaktion gelegt, indem die unmittelbare Berührung der Metalle immer trennt, die mittelbare wieder verbindet. Außerdem zeigt ſchon die Voltaiſche Säule fur ſich einen eben ſo reinen Längenproceß als der Magnet. Doch dies führe ich hier nur an, um die Willkührlichkeit der obigen Kombination zu zeigen. Der beſtimmte Beweis für meine Behauptung wird dadurch geführt, daß ich die Richtigkeit der Schellingiſchen Deduktion ſelbſt zeige.

a. *Schellings* Deduktion ſetzt immer ſchon den Raum mit ſeinen drey Dimenſionen voraus, wenn er ihn konſtruiren will.

Man ſehe erſtlich die Deduktion im Syſt. d. transc. Ideal. von S. 169. — 185. Hier wird gleich anfangs die erſte poſitive Grundkraft durch *Expanſion von einem Punkte aus vorgeſtellt*; eine Vorſtellung, die nur für den Bedeutung hat, dem die Anſchauung des Raumes ſchon bekannt iſt. Aber am vollſtändigſten ſteht dieſe Deduktion in der Deduktion der Kategorie der Phyſik a. a. O. Man geht davon aus: die Materie ſoll durch die Gegenwirkung entgegengeſetzter Kräfte conſtruirt werden. §. 6. wird gezeigt, daß dieſe Kräfte in abſolutem und nicht in relativem Gegenſatz ſeyn müſſen. Das würde nun eigentlich heißen, ſie ſeyen ein reines plus und minus gegen einander, aber ſo will es hier nicht verſtanden ſeyn; vielmehr erklärt man den Ausdruck ſo: „ſie müſſen ſich von einem Punkte aus nach entgegengeſetzten Richtungen entgegenſtehen.“ Wer nun hier nicht ſchon aus der reinen Anſchauung des Raumes oder allenfalls der Zeit die Vorſtellung von Punkt und Gegenſatz der Richtung mitbringt, dem wird ſie nicht konſtruirt oder auch nur aufgewieſen, ſondern ſie wird ſchlechthin vorausgeſetzt. §. 8. wird dieſer Gegenſatz näher ſo beſtimmt: daß die poſitive Kraft expandirend vom Punkte A aus, die negative aber *unmittelbar in die Ferne* wirken könne.“ Hier wird eben ſo die Vorſtellung von Nähe und Ferne aus der Anſchauung des Raumes vorausgeſetzt. Oder um dieſes unbedeutende der angeblichen Konſtruktion ganz deutlich zu ſehen, ſo leſe man §. 18. 19. wie folgt:

„§. 18. Beyde Kräfte ſo lange ſie in relativem Gleichgewichte ſtehen, beſtimmen ſich wechſelſeitig die Direktion, ſo, daß die negative nur in der entgegengeſetzten der poſitiven, dieſe nur in der entgegengeſetzten Richtung der negativen, beyde von dem gemeinſchaftlichen Punkte C aus ſich trennen können. Sobald nun dieſer Punkt aufgehoben iſt, ſo wird erſtens die expanſive Kraft von dem Punkte A aus ihre Wirkung nach allen Richtungen erſtrecken können. Man betrachte den Punkt A vorerſt bloß als einen mechaniſch beweglichen, ſo kann dieſer Punkt als umgeben von einer unzähligen Menge Richtungspunkte gedacht werden, gegen welche er alle ſich bewegen kann, jedoch ſo, daß wenn er ſich für die Eine Richtung entſchieden hat, er ferner nur dieſer Einen folgen kann. Da nun aber dieſer Punkt eine dynamiſche Bewegungskraft hat, ſo wird er nach allen dieſen Punkten zugleich ſich bewegen können. Man abſtrahire aber indeß davon und laſſe ihn nur der einen Richtung nach B folgen, ſo wird er ſchon in dem nächſten Punkte der Linie, den wir durch c bezeichnen, wieder von einer gleichen Menge Richtungspunkte umgeben ſeyn, unter welchen auch der Richtungspunkt B mit begriffen iſt. Da er nun nach allen dieſen Richtungen ſich bewegen kann, ſo wird er zwar fortfahren in der Richtung A B ſich zu bewegen, aber zugleich in c und jedem folgenden Punkte der Linie anderen Richtungen folgen, welche mit der urſprünglichen A B Winkel bilden. Es wird alſo zu der urſprünglichen Dimenſion der Länge die der Breite hinzu gekommen ſeyn.“

„§. 19. Daſſelbe läßt ſich nach dem, was §. 17. erinnert worden iſt, auf gleiche Weiſe von der negativen oder attraktiven Kraft zwar weniger anſchaulich, jedoch eben ſo ſtreng beweiſen. Die negative Kraft wirke von einem Punkte A aus, ſo wird, wenn A ein Gleichgewichtspunkt beyder Kräfte iſt, die negative nur in der entgegengeſetzten Richtung der poſitiven alſo z. B. in der Richtung A C wirken.“

„Sind aber beyde Kräfte abſolut getrennt, ſo wird die negative ſchon in A, und wieder in jedem Punkte der Linie A C ihren negativen Einfluß nach allen Richtungen zu erſtrecken, alſo eben ſo wie die poſitive in Länge und Breite wirken.“

Ich frage woher weiß man hier etwas von Bewegung, woher hat man die Nachricht, daß von jedem Punkte c neben A wieder viele Richtungen möglich ſeyen, welche mit den erſtern Winkel machen, wenn man nicht den ganzen Raum ſchon vorausſetzt. Von einer Konſtruktion oder Deduktion des Raumes kann alſo hier gar nicht die Rede ſeyn.

b. Durch das Verhältniß, welches Schelling für die Grundkräfte annimmt wird die Erfüllung des Raumes nicht konſtruirt, ja ſeine eigne Vorſtellungsart nicht einmal möglich gemacht.

Es war leicht einzuſehen, daß durch einen bloßen reellen Gegenſatz der Kräfte (reines + und —) nichts auszurichten ſey. Schelling ſtellt daher die poſitive Kraft als Expanſion durch den Raum von einem Punkte aus, die negative als Beſchränkung der Expanſion als Kontraktion vor. Dadurch allein iſt aber weder Attraktion verſchiedener Punkte noch Undurchdringlichkeit geſetzt, dieſe ergibt ſich erſt durch die dritte Kraft, die Schwere. (Wenn ich nemlich eine elaſtiſche Maſſe annehme, in der Attraktion nach einem Punkte ſtatt findet, ſo iſt Kontraktion wol Folge der Attraktion, aber wenn ich blos Kontraktion für ſich ſetze, ſo ſetze ich damit nur Schranken der Expanſion ohne Attraktion.) Er ſollte daher auch nie die Worte Expanſions- und Kontraktions-Kraft oder poſitive und negative Kraft mit denen der Repulſiv- und Attraktiv-Kraft ſynonym gebrauchen, denn ſowol Repulſion (Undurchdringlichkeit) als Attraktion wird ihm erſt durch die Schwerkraft wirklich. Wie aber alsdann die Repulſivkraft eigentlich konſtruirt wird, läßt ſich nicht wohl einſehen. Die Schwerkraft für ſich wird bloß für die Attraktion verſchiedener Punkte poſtulirt (a. a. O. Heft. 2. im Anfange), die Undurchdringlichkeit ſoll durch ihren Konflikt mit der Expanſion reſultiren. Aber dieſe Expanſionskraft, bloße Kraft der Ausbreitung von irgend etwas durch den Raum iſt ein laxer Begriff, daß ſich damit gar nichts anfangen läßt. Die Materie (nach Schelling als Produkt) erſcheint als erfüllter Raum. Kant konſtruirte dieſe durch Repulſiv- und Attraktiv-Kraft, Schelling vereinigt die beyden Kantiſchen Kräfte im Begriffe ſeiner Schwerkraft, ſetzt dieſer aber noch zwey urſprüngliche Kräfte an die Seite, eine expandirende und eine für die Expanſion ſchlechthin negative, kontrahirende Kraft, durch welche allein die zwey erſten Dimenſionen des Magnetismus und der Elektricität konſtruirt werden ſollen. Ich behaupte aber, daß dieſe beyden Kräfte uns nichts als bloße Worte geben.

Mann könnte Schelling erſtlich ſchon einwenden, da dieſe Kräfte für ſich ohne alle Rückſtoßung und Undurchdringlichkeit und ohne alle Anziehung gar nicht in die Erſcheinung fallen können, wie denn da doch Kohäſion, Magnetismus und Elektricität, welche durch ſie allein konſtruirt werden, in dieſer Erſcheinung vorkommen können. Allein ich wähle lieber die anſchaulichſte Darſtellung. Seine beyden Kräfte laſſen die Trennung, wodurch Magnetismus und Elektricität motivirt wird, gar nicht zu. Man leſe nur den vorhin angeführten §. 19. und vergleiche damit die erſten Angaben über die negative Kraft §. 6. Offenbar wird hier die Denkbarkeit einer für ſich ohne Gegenſatz ſich verbreitenden Kontraktionskraft nur erſchlichen. Sie war ja nach §. 6. etwas nur negatives, beſchränkendes, und was kann man ſich auch bey Kontraktion anders denken? für ſich iſt ſie alſo gar nicht vorſtellbar. Sie kann nicht einmal im Magnetismus ſich von einem Punkte aus von der expandirenden trennen, denn ſie zeigt ſich nur da, wo die Expanſion Grenzen hat, darüber hinaus iſt ſie gar nicht, ſonſt müßte ſie etwas poſitives für ſich ſeyn gegen die Vorausſetzung. Noch vielweniger aber läßt ſie ſich nach §. 19. im elektriſchen Gegenſatz denken, wo ſie ſich allein von einem Punkte aus verbreiten ſoll, denn ſie iſt ja ihrem Weſen nach gerade das Gegentheil der Verbreitung oder Expanſion, ſie iſt bloße Beſchränkung der Expanſion. Selbſt die magnetiſche Linie läßt ſich alſo aus Schellings Prämiſſen gar nicht konſtruiren, denn ſie hat für jede Richtung der Expanſion §. 8. vom Punkte A aus nur noch einen Punkt B, in dem die Expanſion begränzt wird und über den hinaus durch den Punkt A nichts geſetzt iſt, das verlangte Auseinandertreten der Kräfte nach entgegengeſetzten Richtungen, welches der empiriſche Magnet zeigt, iſt alſo gar nicht abgeleitet.

Ich will aber Herrn Schelling hier wohl aufweiſen, was er eigentlich hat ſagen wollen, was ihm aber nicht ganz gelungen iſt. Er hat ſeinen Gegenſatz aus der Erfahrung von den magnetiſchen und elektriſchen Kräften abſtrahirt und daher hätte er eigentlich ungefähr folgende Reſultate erhalten ſollen.

1) Die abſolute Produktivität der Natur muß urſprünglich gehemmt werden, dies iſt nur durch eine in ihr liegende Differenz möglich. Damit aber dieſe Differenz in die Identität der Natur komme, muß es allgemeines Geſetz des Homogenen werden, daß es ſich entzweye. Dagegen iſt aber jedes heterogene in der Identität befaßt und muß ſonach eine Tendenz zur Vereinigung zeigen.

2) Die Form der urſprünglichen Entgegenſetzung im Raume iſt Abſtoßung und Anziehung, als Kraft der Entfernung und Annäherung (die Folge davon iſt Expanſion und Kontraktion für das einzelne).

3) Die Konſtruktion der Materie geſchieht durch das beſtändige Anziehen des heterogenen und das Abſtoßen des homogenen, wodurch

4) unmittelbar bey einem Punkte, in dem entgegenge-

ſetztes noch vereinigt, aber in Trennung begriffen iſt, Kohäſion in die Länge bewirkt wird = Magnetismus (Auseinandertreten).

5) Dieſes wechſelſeitig anziehende und abſtoßende in zwey Subſtrate getrennt, gibt unbeſtimmte Verhältniſſe der zweyten Dimenſion = Elektricität (Ausbreitung).

6) Die nemliche Anziehung und Abſtoßung in der dritten Dimenſion gibt Intusſusception und Sekretion = chemiſchem Proceß (Durchdringung).

7) So würde durch die gradweiſe Homogeneität und Heterogneität von allem gegen alles die undurchdringliche, ſchwere Raumerfüllung als Materie konſtruirt.

Konſequenter wäre dieſe Darſtellung wenigſtens als die von Schelling gegebene. Aber eben um ſo leichter läßt ſich der Fehler in derſelben zeigen. Sie hält keine mathematiſche Kritik aus, weil jeder einzelnen Angabe die Schärfe einer mathematiſchen Begriffsbeſtimmung fehlt. So liegt in 3) der Hauptfehler, daß wir nur nach einem unbeſtimmten philoſophiſchen Ausdruck Anziehen des ungleichartigen und Abſtoßen des gleichartigen nennen, anſtatt eine mathematiſche Konſtruktion der bewegenden Grundkräfte zu geben. Dieſe fordert die Angabe eines beſtimmten Geſetzes, nach welchem die Kraft in die Ferne oder nur in der Berührung wirkt, und nur durch die Verſchiedenartigkeit ſolcher Geſetze kann eine Konſtruktion der Materie a priori gelingen. Uebrigens hat dieſe unſre Darſtellung vor der Schellingiſchen immer noch den Vorzug, daß ſie von gegebenen Subſtraten, welche angezogen und abgeſtoßen werden können, ausgeht, während Schelling nur auf eine mathematiſch ganz unausdenkbare Weiſe von Expandiren und Kontrahiren ſpricht ohne etwas, das expandirt und contrahirt wird. So iſt dann auch die ſtarre Kohäſion in 4) wodurch ein Magnet ſich an den andern reihen ſoll nur eine abgeleitete Kraft, weil, um einen Magneten möglich zu machen, ſchon eine ſtarre Linie gegeben ſeyn muß, in der wenigſtens drey Theile die zwey Pole und der Indifferenzpunkt unterſchieden werden können.

Wenn wir dieſe letzteren Reſultate nur ein wenig genauer anſehen; ſo ergibt ſich aus ihnen folgender Satz:

4) Es iſt keine andere Konſtruktion der Materie a priori möglich, als die philoſophiſch-mathematiſche, welche Kant im Ganzen richtig in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft aufgeſtellt hat.

Ich werde dieſe Behauptung dadurch rechtfertigen, daß ich erſtlich Schellings Darſtellung auf die Kantiſche zurückführe und dann zeige, welche Fehler der Kantiſchen Vorſtellungsart ſie eigentlich in Mißkredit gebracht, durch die es nemlich ſchien, als ob die qualitative Differenz der Materie durch dieſe Kantiſche Konſtruktion nicht möglich gemacht werde. Ich werde zeigen, daß nach einiger Berichtigung, nicht eine Erklärung der qualitativen Differenzen der Materie, denn die wäre eine unmögliche Forderung, ſondern eine Aufſtellung der wirklich vorhandenen Differenzen unter den Bedingungen der Kantiſchen Konſtruktion möglich ſey.

Der weſentliche Unterſchied in Schellings und Kants Verſuch einer Konſtruktion der Materie a priori liegt darin, daß Kant vom Subſtrate, dem Seyn der materiellen Subſtanz ſelbſt ausgeht. Selbſt Anhänger der Kantiſchen Naturwiſſenſchaft haben geglaubt, Kant wolle die Materie nur durch einen Konflikt der bewegenden Kräfte konſtruiren und ſo das bewegliche ſelbſt zum Produkte machen. Dies iſt aber irrig. Er geht vielmehr unmittelbar von dem beweglichen als materieller Subſtanz aus und betrachtet die Kräfte nur als Eigenſchaften dieſer Subſtanz.

Dagegen behauptet Schelling alles dieſes Subſtrat ſey nur Produkt der urſprünglichen Thätigkeit und in dieſer liege der letzte Grund aller Konſtruktion a priori. Es iſt aber oben ſchon gezeigt worden, daß Schellings Behauptung hier nur von einer falſchen Fichtiſchen Abſtraktion herrührt, durch welche er verleitet wurde, nur reine Produktivität als urſprünglich anzunehmen und in dem beharrenden Seyn ein todtes Produkt zu ſehen, da doch eben nur die ſinnliche Beſchränkung unſrer Erkenntniß uns zwingt die Natur im vorübergehenden Werden aufzufaſſen. Subſtanz und Thätigkeit ſind durchaus für unſre Erkenntniß gleichzeitig und Schellings Begriff vom Daſeyn entſpringt nur aus einer Verwechſelung empiriſcher Begriffe mit rein philoſophiſchen. Urſprünglich iſt das beharrliche Seyn der Subſtanz durchaus das erſte Vorausgeſetzte, in der Erfahrung aber iſt freylich die beharrliche Form in der

Erſcheinung oft nur das in einem Produkte gehemmte Werden. Schelling muß doch zuletzt ſelbſt wieder ſeine Aktionen, das rein produktive als ein beſtehendes, einfaches denken.

Die Sache wird deutlicher durch folgendes. Schelling ſagt ſelbſt in der oben angeführten Stelle der Einleitung, daß alle unſre Erkenntniß durch und durch nichts als Erfahrung ſey. Die Erfahrung aber geht in der Erkenntniß der äußern Natur von der ſinnlichen Anſchauung aus, beſtimmt durch dieſe den Gegenſtand der äußern Natur, zuletzt durch lauter Bewegung und Geſetze der Bewegung. In der That enthält auch alles, was Schelling hier konſtruiren will, Magnetismus, Elektricität, chemiſcher Proceß u. ſ. w. nichts als Geſetze für Bewegungen, wiewol Schelling nur ſelten beſtimmt auf dieſe Seite der Sache achtet. Wie läßt ſich aber Bewegung vorſtellen, ohne etwas, das in Bewegung iſt, ohne bewegliches, welches das unmittelbarſte vorauszuſetzende iſt. Es iſt alſo hier das Subſtrat als bewegliche Subſtanz im Raume durchaus gleich unmittelbar mit der Thätigkeit in unſrer Erkenntniß. Bewegliche Subſtanz iſt das erſte Vorausgeſetzte ohne welches keine Bewegung und keine Thätigkeit oder Kraft im Raume denkbar iſt. Thätigkeit und Kraft kommen in die Erkenntniß der Materie ſobald ihre Bewegung als veränderlich wahrgenommen wird. Nicht die Kraft iſt das bewegliche, ſondern das Subſtrat des Seyns die Subſtanz ſelbſt, deren Eigenſchaft die Kraft iſt. Was aber auch dieſes am anſchaulichſten macht, iſt wieder die urſprüngliche Elaſticität, wodurch allein der Raum erfüllt wird. Denn dieſe iſt durchaus nur denkbar, wiefern jeder Punkt in einer elaſtiſchen Maſſe nach allen Richtungen zurückſtößt, d. h. indem ich der im Raume ſelbſt gegenwärtigen ſtetigen beweglichen Subſtanz die Aktion der Rückſtoßung in ihrer Theilbarkeit ins Unendliche beylege.

Wenn ſich dieſes nun wirklich ſo verhält, wenn wir von dem Vorhandenſeyn der quantitativ beſtimmten ſtetigen Subſtanz des beweglichen, dem Subſtrat der Materie, als dem urſprünglichen ausgehen müſſen, dem die urſprünglichen Kräfte der Zurückſtoßung und Anziehung als Prädikate zukommen, ſo wird es zur Rechtfertigung unſrer Behauptung vorzüglich noch darauf ankommen zu zeigen, daß die Kantiſche mathematiſch-dynamiſche Konſtruktion hinlange, um das Hauptproblem, die Erklärung der Differenzen materieller Subſtanzen zu erklären. Die Urſach, warum ſich die Kantiſche Konſtruktion bey dieſer Aufgabe verdächtig gemacht hat, lag einerſeits in einem Fehler und anderſeits in einem Mangel.

Der Fehler iſt, daß Kant mit Newton behauptet, die urſprüngliche Anziehungskraft ſtehe nothwendig im Verhältniß mit der Maſſe, das heißt mit der Quantität der Subſtanz, wodurch es denn unmöglich gemacht wird, andere Unterſchiede als die der ſpecifiſchen Gewichte zu erklären, welches Schelling ſehr richtig einſieht.

Der Mangel iſt, daß Kant kein Princip der Geſtaltung anzugeben wußte, und ihm das Starre ein bloßes Problem bleibt.

Dieſen Fehler hat Schelling mit aufgenommen, den dadurch veranlaßten Mangel aber durch andre Vorausſetzungen gehoben. Hingegen der Mangel eines Princips der Starrheit macht auch ihm viel zu ſchaffen. Anfangs ſind ſeine Aktionen einfache Principien einzelner Geſtalten, dieſe verſchwinden aber in der neuen Darſtellung des Syſtems ſeiner Naturphiloſophie (Zeitſchr. f. ſpek. Phyſ. B. 2. H. 2.) ganz und treten ihre Functionen an die Kohäſion ab. Der Begriff der Kohäſion iſt aber von Schelling ſehr mißhandelt worden. Er hätte beſſer gethan bey den Kantiſchen Unterſcheidungen zu bleiben. Die Kraft, welche dem Verſchieben der Theile widerſteht, gibt ihnen auch eine beſtimmte Figur, macht ſie ſtarr. Starre Körper von viel Zuſammenhang ſind hart und dehnbar, von wenig Zuſammenhang ſpröde. Nun heißt kohäriren doch offenbar nichts weiter als zuſammenhängen und eine Maſſe, welche frey ihrer Kohäſionskraft überlaſſen iſt, wird ſo ſehr zuſammenhängen als möglich, ſie wird bey einiger Anziehung ihrer Theile in die Ferne in die kleinſte Berührung mit dem äußern treten, Tropfen bilden. Starrheit aber widerſteht der Tropfenbildung, ſie iſt alſo von dem Zuſammenhange ganz verſchieden, letztere beſteht für ſich einzig in der Anziehung als Flächenkraft (das heißt nach Kant Anziehung, die nur in der Berührung wirkt, alſo mit endlichem Momente der Sollicitation), dieſe mag nun durch Druck von außen oder wie ſonſt konſtruirt werden; das Phänomen jeder als Flächenkraft wirkenden Anziehung wird Kohäſion ſeyn.

Aus Mangel an Mathematik (m. ſ. Entw. S. 24. die Anmerkung) hat Schelling Kanten hierüber ſehr mißverſtanden. Er ſagt: (Zeitſchr. f. ſpek. Phyſ. B. 1. H. 2. S. 66.) „Was Kant über die Kohäſion der flüſſigen Körper ſagt, hat ſeinen Grund in ſeinen mangelhaften Begriffen über dieſe Eigenſchaft, die er für eine Flächenkraft hält, (daher er ſie auch durch den Druck einer äußern Materie begreifen zu können glaubt) — und darin, daß er ſich die Neigung der flüſſigen Körper zur Kugelgeſtalt nicht anders, als aus einer Tendenz zur größtmöglichen Berühtung der Theile unter einander zu erklären weiß.“ Kant hat die Schellingiſche Kohäſion, (welche nach ihm Vereinigung von Kohäſion und Starrheit iſt) nie für eine Flächenkraft gehalten. Kohäſion und Flächenkraft bezeichnen beyde bey Kant ganz andere Begriffe als bey Schelling. Ueber die Neigung der flüſſigen Körper zur Tropfenbildung konnte Kant gar nicht in Verlegenheit ſeyn, denn ſie folgte ja unmittelbar aus ſeinen Anziehungskräften, er hat dieſe Neigung und jene angeführte Tendenz nur als verſchiedene Ausdrücke für dieſelben Folgen einer Kohäſion ohne Starrheit angegeben.

Es wäre alſo nach alle dieſem hier eigentlich darum zu thun, den eben genannten Fehler zu verbeſſeren und den Mangel zu heben. In dieſer Rückſicht ſtelle ich folgende Reſultate zuſammen.

1) Die Grundkräfte der Bewegung ſind die Urſachen der einfachſten Verhältniſſe der Bewegung, aus denen alle Bewegung zuſammengeſetzt iſt.

2) Alle Bewegung iſt relative Bewegung; die einfachſte iſt die geradlinige mit einem beſtimmten Grade von Geſchwindigkeit relativ zwiſchen zwey Maſſen gedacht; Annäherung oder Entfernung.

3) Die Grundkräfte ſind urſprüngliche Kräfte der Annäherung oder Entfernung, welche zwey Maſſen relativ auf einander zukommen. Dieſe haben mathematiſch die Hauptverſchiedenheit, daß ſie entweder mit unendlich kleiner Sollicitation nach einem beſtimmten Geſetz in die Ferne wirken als durchdringende Kräfte, oder mit endlicher Sollicitation nur in der Berührung als Flächenkräfte. So fordert die Wechſelwirkung der Maſſen im Raum nothwendig eine ſie verbindende Anziehungskraft, welche in die Ferne wirkt, und die mechaniſche Undurchdringlichkeit, ohne die wir keine Materie wahrnehmen könnten, iſt nur durch die urſprüngliche Ausdehnungskraft das heißt die zwiſchen den gleichartigen Theilen einer Maſſe wirkende Zurückſtoßungskraft als Flächenkraft möglich.

4) Zwey gegebenen Maſſen kommt bey gegebener Entfernung oder in Berührung ein beſtimmter kleinerer oder größerer Grad einer urſprünglichen Anziehung oder Abſtoßung zu, wodurch nach Beſchaffenheit der Umſtände eine mechaniſche oder chemiſche Reaktion zwiſchen beyden bewirkt wird.

Alle Verhältniſſe der Grundkräfte ſind alſo ſpecifiſch; und eben daß in unſerm Sonnenſyſtem in den großen Verhältniſſen der Anziehung ſich keine ſpecifiſche Verſchiedenheiten zeigen, beweiſt: daß die Gravitation hier durch eine phyſikaliſche höhere Urſach modificirt wird, wodurch dieſe Homogeneität der Maſſe in unſerm Sonnenſyſtem bewirkt wurde. Urſprünglich iſt die Maſſe nicht nothwendig im Verhältniſſe mit der Schwere. Es läßt ſich vielmehr a priori gar kein Verhältniß der Kräfte zur Maſſe beſtimmen, ſondern dieſe Verhältniſſe ſind eben das ſpecifiſche, wodurch die Differenz der Materie beſtimmt wird; ſie ſind das rein empiriſche, das zufällige in der einzelnen mathematiſchen Zuſammenſetzung.

Durch dieſe Sätze wäre alſo wenigſtens die Möglichkeit gezeigt, die erſte vorhin angegebene Beſchwerde zu heben. In Rückſicht eines Princips der Geſtaltung hingegen wußte Kant ſelbſt keinen Ausweg (a. a. O. S. 93.) und doch lag dieſes Princip ihm ſehr nahe, allein er hatte zu ſeinen mathematiſchen Konſtruktionen hier ſelbſt nicht hinlängliches Zutrauen.

5) Wenn bey einer chemiſchen Durchdringung das ungleichartige ſich ſtärker anzieht als das gleichartige, ſo wird der Ueberſchuß dieſer Anziehung ein Moment des Widerſtandes gegen die Verſchiebung der Theile, weil dadurch der Zuſammenhang des ungleichartigen aufgehoben und der des gleichartigen hergeſtellt werden würde, wo aber dem Verſchieben der Theile in einer Maſſe widerſtanden wird, da iſt Starrheit. Ferner jedes ſtarre iſt unter einer beſtimmten Figur. Das Princip der Geſtaltung iſt alſo zugleich mit der chemiſchen Durchdringung in die Konſtruktion eingeführt, wenn es gleich noch nicht gelungen iſt dieſe Konſtruktion mathematiſch weiter auszuführen.

Wir begnügen uns hier die Möglichkeit einer Löſung der Aufgabe aus den Principien der Kantiſchen Konſtruktion gegeben zu haben.

Für jeden, der eine einigermaaßen gebildete mathematiſche Anſchauung beſitzt, wird es deutlich ſeyn, daß durch das bisher geſagte die Möglichkeit einer allgemeiner Konſtruktion der Materie a priori aufgewieſen ſey. Allein für die Fortſetzung dieſer Konſtruktion bis zum einzelnen fehlen uns durchaus die Kräfte.

Die Mathematik ſpielt in dem tiefverborgenen Innern der Natur in unermeßlichen Zuſammenſetzungen eine Intrigue, von der wir nur die entfernteſten Folgen zu erblicken vermögen. Wir können in der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft niemals weiter, als bis zur Beſtimmung der allgemeinſten Formen gelangen; jede weitere Ableitung würde Zuſammenſetzungen fordern, deren Mühſamkeit ſich nicht belohnte, oder deren Verwicklungen unſrer Einbildungskraft weit überlegen wären. Indeſſen ließe ſich freylich dieſe Wiſſenſchaft noch ſehr viel weiter ausbilden, aber, daß dies ſo bald geſchehen wird, iſt nicht zu vermuthen, weil dieſe Ausbildung uns vor der Hand wenig Vortheile verſpricht und die Experimentalphyſik dagegen nach einer andern Idee bearbeitet werden kann, welche uns ſchneller und gerade auf die intereſſanteſte Weiſe mit der Natur bekannt macht. Ich meine diejenige Idee, welche in ihrer größten Allgemeinheit ausgeſprochen in Schellings Schriften zuerſt erſchien und das Wahre in ſeiner Naturphiloſophie ausmacht. Wir nehmen nach dieſer Idee nur die allgemeinſten Regulative aus der Philoſophie und Mathematik auf, halten uns aber übrigens einzig an die Erfahrung, um aus de bloßen Kombination derſelben die Geſetzmäßigkeit ihrer großen Formen zu errathen. Unſer Gewinn iſt hier eine ungleich weniger mühſame zugleich lebendigere Darſtellung; dort arbeitete die in Feſſeln gehaltene mathematiſche Einbildungskraft, hier iſt die Phantaſie faſt im freyen Spiele thätig; dort war Arbeit, hier iſt faſt nur Unterhaltung, welche aber vor der Hand bey ungeübten leicht in Spielerey ausartet.

Es wird nöthig ſeyn, dieſen Unterſchied einer mathematiſchen Naturwiſſenſchaft von der Schellingiſchen regulativen ſpekulativen Phyſik noch genauer zu beſtimmen. Um aber dazu im Stande zu ſeyn, müſſen wir noch mehr zur Trennung des fremdartigen aus der Schellingiſchen Darſtellung ſelbſt beytragen.

5) Unvollſtändigkeit der bisherigen Schellingiſchen Schriften über dieſen Gegenſtand.

Eine Ueberſicht der Schellingiſchen Naturphiloſophie wird dadurch ſehr erſchwert, daß für ihn ſelbſt die Wiſſenſchaft noch in Metamorphoſen begriffen iſt. Man vergleiche z. B. was Einleitung S. 77. über den Galvanismus geſagt wird mit Zeitſchr. B. 2. H. 2. S. 88—90. und überhaupt die ganze Verſchiedenheit der Darſtellung des Entwurfes und jenes Heftes der Zeitſchrift. Letztere Darſtellung iſt die neuere, an ſie müſſen wir uns alſo eigentlich halten. Aber bey der Umſetzung der Ideen in dieſelbe iſt darin ein großer Fehler vorgefallen, daß es eigentlich in derſelben gar kein Princip des außer und neben einander gibt. Die Aktionen des Entwurfes ſind hier weggefallen, die Funktionen derſelben muß der Magnetismus als Bedingung der Kohärenz mit übernehmen. Aber eben, daß hier von Kohärenz außereinander befindlicher Theile geſprochen wird (nach §. 67. und §. 71.) iſt bloße Erſchleichung.

Der Zuſammenhang der Sätze iſt folgender:

„§. 65. A und B (Attraktiv- und Expanſivkraft) in relativer Identität der zweyten Potenz geſetzt, ſind unter der Form der Linie §. 46. Zuſ. geſetzt.“

„§. 67. Die Form dieſer Linie iſt das bedingende der Kohäſion. Denn in jedem Punkte derſelben ſind A und B, Attraktiv- und Expanſivkraft in relativer Identität. Es iſt alſo zwiſchen je zwey Punkten dieſer Linie eine Kraft, welche ihrer Entfernung von einander widerſteht d. h. Kohäſion.“

„Zuſatz. Das identiſche A = B unter der Form der relativen Identität von A und B geſetzt, iſt alſo Kohäſionskraft.“

„§. 68. Die Form dieſer Linie iſt die des Magnetismus.“

„§. 71. Der Magnetismus iſt das bedingende der Geſtaltung. Folgt aus §. 67. Zuſ.“

Davon abgeſehen, daß in §. 67. höchſtens Zuſammenhang bewieſen iſt und in §. 71. gleich auf Geſtaltung, Starrheit geſchloſſen wird, ſo beruht der Hauptſache nach das Ganze auf der Linie §. 46. Zuſatz.

Dieſer Zuſatz ſagt aus: Die Form des Seyns der abſoluten Identität kann allgemein unter dem Bilde dieſer Linie gedacht werden

$$\begin{array}{ccc} \overset{+}{A = B} & & \overset{+}{A = B} \\ \hline & A = B & \end{array}$$

worin Subjektivität (A) und Objektivität (B) nach entgegengeſetzten Richtungen überwiegend geſetzt werden. Nach dieſem Schema laſſen ſich nun allerdings einzelne Potenzen (§. 23.) denken, in denen das identiſche A = A unter A oder B mit überwiegender Objektivität oder Subjektivität geſetzt wird, oder Metamorphoſen (§. 76.) in denen das überwiegende Subjektive und Objektive nach den entgegengeſetzten Richtungen mehr oder weniger auseinander tritt.

Und wenn nach §. 47. die konſtruirte Linie die Form des Seyns der abſoluten Identität im einzelnen wie im Ganzen iſt, ſo kann ich dies auch bey der Identität und Totalität jeder einzelnen Potenz oder Metamorphoſe wiederholen. Aber, was hier ganz unmöglich bleibt, iſt in das einzelne B für ſich, die Ausdehnung (nach §. 44.) oder in das A für ſich, den Gedanken (§. 44.) irgend eine Trennung zu bringen, Theile in der Ausdehnung oder ein ausgedehntes neben dem andern, einen Gedanken neben dem andern vorzuſtellen. Denn überall iſt das gleiche A = A nur mit überwiegenden A oder B geſetzt (§. 46. Erläuterung). Es werden durch dieſe Linie durchaus nur graduelle Unterſchiede von Intenſitäten aber keine Extenſion möglich gemacht. Es iſt alſo mit dieſer Linie durchaus kein außer und nebeneinander ſeyn z. B. im

Raume abgeleitet, ſondern ſie geht nur auf Unterſcheidungen von Artbegriffen, wodurch das ganze $A = A$ unter irgend einer Form des Seyns im einzelnen mit überwiegenden A oder B geſetzt wird. Daher könnten wol Geſetze, (wie z. B. §. 72.) wodurch ſich Arten von Materien unterſcheiden laſſen oder ein Geſetz, wie §. 78. Zuſ. Alle Materien ſind Metamorphoſen des Eiſens, von jener Linie abhängig ſeyn, aber keine Konſtruktion des neben einander befindlichen, mit gleicher Quantität, denn es gibt darin nur graduelle Trennungen der Intenſion aber keine Theile des ausgedehnten.

Ueberhaupt ſcheinen die Aktionen des Entwurfes als einfache, eine beſtimmte Geſtalt producirende Entelechien nur Reſte einer früheren Vorſtellungsart des Verfaſſers zu ſeyn, indem keine theoretiſche Einheit im Syſteme iſt, ſo lang die Erfüllung des Raumes einmal durch dieſe und dann durch die bewegenden Grundkräfte konſtruirt wird. Aber damit, daß er ſie ſpäter ganz weg läßt, begeht er wieder einen Fehler, indem jene Kräfte ihre Stelle nur halb erſetzen; die Erfüllung des Raumes zu konſtruiren iſt wol durch ſie ein Verſuch geſchehen, aber die theilbare Ausdehnung ſelbſt iſt nicht konſtruirt.

Mehrere Beyſpiele von Veränderungen, die bey der unbeſtimmten Sprache leicht abgeleugnet werden könnten, will ich hier nicht anführen. Unfehlbar würden aber dieſe Veränderungen noch weit größer geworden ſeyn, wenn die Hauptunterſcheidungen und Gegenſätze des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes oder der Bildungskraft, Irritabilität und Senſibilität nicht durch die angeblich philoſophiſche Begründung vor Angriffen geſichert wären.

Ueberhaupt iſt die Darſtellung der Naturphiloſophie in der Zeitſchrift durchaus ſpekulativ, ſie entſpringt hier aus den oberſten Principien von Schellings Spekulation überhaupt. Gegen dieſe Spekulation haben wir uns ſchon oben erklärt, wir haben gezeigt, daß die Konſtruktion des Univerſums durch die Entgegenſetzung eines Subjektiven und Objektiven in der abſoluten Identität nichtig ſey, indem der Unterſchied von Subjekt und Objekt, ſo gut wie jeder andere in der Erfahrung gegebene, nur empiriſch, den andern nicht übergeordnet, ſondern nebengeordnet ſey. Das philoſophiſche dieſer neuen Darſtellung, ihre ganze Grundlage muß alſo wegfallen; in Rückſicht der Erfahrung aber ſteht ſie den frühern meiſtentheils ſehr nach. Eben durch dieſes philoſophiſche iſt ſie ſehr monoton und leer geworden. Ihr faſt einziges Princip iſt §. 81. „Jeder Körper hat im Allgemeinen das Beſtreben ſeine Kohäſion im Ganzen zu erhöhen." Was wird durch dieſe Wanderungen der Kohäſion nicht alles erklärt! Aber auch auf welche monotone Weiſe. Man erfährt wol: daß die magnetiſchen und elektriſchen Verſchiedenheiten der Körper, die Verſchiedenheiten der Temperatur und die der Farben nur auf verſchiedenem Verhältniß der Faktoren der Kohäſion beruhen, wie aber Magnetismus, Elektricität, Wärme und Licht ſich eigentlich ſelbſt unterſcheiden bleibt ſo gut wie unerklärt.

6) Die Leichtigkeit mit der ſich ſo viele Erfahrungen unter die angegebenen Geſetze fügen

> rührt größtentheils von der Unbeſtimmtheit der Sprache und dieſer Geſetze ſelbſt her, wozu noch der weite Abſtand allgemeiner philoſophiſcher Geſetze von der einzelnen ſubſumirten Beobachtung kommt, welche das Verhältniß noch unbeſtimmter macht und den Schein von Uebereinſtimmung befördert.

Es muß für jeden unpartheyiſchen Beurtheiler ein vortheilhaftes Licht auf Schellings naturphiloſophiſche Darſtellungen werfen, daß er neben der Einheit im Ganzen ſeines Syſtems mit ſo großer Leichtigkeit faſt jedes Phänomen, das ihm vorkommt, zu erklären oder ihm ſeine Stelle anzuzeigen weiß. Es entſteht alſo die Frage: Warum läßt ſich hier alles mit ſo großer Leichtigkeit entwickeln und beweiſen? welche mich vorzüglich angeht, indem ich gegen Schelling ſpreche.

Zur Beantwortung könnte ich wol ſagen: allerdings liegt Schellings Naturphiloſophie eine ſehr gewichtige, große Idee zu Grunde, ſeine Kombinationen der Erfahrung ſind ſehr vollſtändig und mit vielem Geiſte entworfen, kein Wunder daß alſo auch eine gelungene Darſtellung der ganzen Naturwiſſenſchaft daraus reſultiren muß. Allein die Sache hat zwey Seiten. Auf der andern Seite gereicht eben dieſe leichte Erklärlichkeit von allem aus Schellings Formeln ſeiner Darſtellung zum Vorwurf. Geſetze, die ſo unbeſtimmt oder allgemein ausgedrückt ſind, daß die Erfahrung dadurch gar nicht beſchränkt wird, müſſen freylich mit der Erfahrung zuſammenſtimmen, dieſe mag ausfallen, wie ſie will, aber eben nur, weil durch dieſelben gar nichts geſagt, alſo auch nichts erklärt wird. Dieſe unbeſtimmte Sprache und dieſe Allgemeinheit der Geſetze iſt nun beſonders in der neueſten Darſtellung ſehr häufig, und dabey ſtehen die philoſophiſchen Formeln ſo weit von der Erfahrung ab, daß in der Kombination von beyden nothwendig viel willkührliches bleiben muß. Was kann ich z. B. in Rückſicht eines gegebenen Widerſtreites reeller Thätigkeiten unbeſtimmteres und weniger beſagendes ausführen, als daß ich die entgegenſtehenden Thätigkeiten als poſitive und negative unterſcheide, und doch ſpielt dieſer Ausdruck vorzüglich in der Weltſeele eine ſo große Rolle, iſt faſt immer das einzige, was über die bloße Erfahrung noch zur Darſtellung hinzukommt. Oder was kann ich weniger zur Vergleichung von zwey Dingen ſagen als: ſie ſind ſich in einigem gleich, in einigem ungleich. Das gilt von jeden zwey Dingen überhaupt, denn wären ſie nicht verſchieden, ſo wären es auch nicht zwey Dinge, wären ſie nicht in etwas gleich, ſo ließen ſie ſich gar nicht vergleichen. Und dennoch enthält Schellings Darſtellung manche Formeln die durchaus nichts näheres beſtimmen. Man ſehe §. 35. Zuſ. $+ E = + M$; $- E = - M$. Poſitive Elektricität iſt gleich dem poſitiven Magnetismus, natürlich nicht in allem, denn ſie ſoll ja Elektricität ſeyn und doch wird weiter nicht angegeben, worin ſie ſich gleich ſind. Damit muß nun freylich die Erfahrung wol zuſammenſtimmen, es mag auch fallen, wie es will. Noch auffallender iſt §. 114. „In dem chemiſchen Proceß ſind alle anderen nicht nur potentia ſondern actu enthalten. Hinwiederum werden eben deſſwegen auch alle andern dynamiſchen Proceſſe als chemiſche angeſehen werden können; z. B. nichts verhindert zu ſagen, der Pol, welcher ſich in der Kohäſion erhöht, oxydire ſich auf Koſten des entgegengeſetzten." Es bleiben hier alſo die Beſtimmungen ſo allgemein, daß der innere Unterſchied des magnetiſchen und elektriſchen Proceſſes vom chemiſchen noch gar nicht angegeben worden iſt, und doch ſind auch jene immer in dieſem enthalten. Damit ſind nun freylich unzählige Erfahrungen, die vielleicht einmal gemacht werden können, angedeutet, widerſprechen werden ſie auch zuverläſſig dieſen Geſetzen nicht, aber dadurch beſtimmt ſeyn noch weniger. Anſtatt aller ſolcher Geſetze hätte er nur ein für allemal zu ſagen brauchen: Jedes einzelne in der Natur iſt mit jedem andern in Verbindung, was Jedermann zugeben muß, und wodurch eben ſo viel erklärt wäre, als durch jene einzelnen Geſetze.

Ein anderes Hülfsmittel, wodurch man oft zu erklären ſcheint, indem man ſich ſo unbeſtimmt ausdrückt, daß freylich jedes Phänomen mit der aufgeſtellten Regel zuſammenpaſſen muß, iſt, daß der gewählten Methode nach, häufig zwey Geſetze neben einander ſtehen, die ſich ſchon in ihrer Allgemeinheit beynahe widerſprechen, wo alſo die aus der Entfernung herbeygezogene Erfahrung nothwendig anpaſſend ſeyn muß, für das eine oder das andere. Man vergleiche z. B. §. 84. „Indifferente Körper, die ſich berühren, ſtreben in ſich wechſelſeitig Kohäſionsverminderung zu ſetzen," — und §. 115. „Indifferente Körper, die ſich berühren, ſetzen in ſich ſelbſt ſowohl, als zwiſchen ſich wechſelſeitig aktive Kohäſion."

Oder man leſe Entwurf S. 89. „So hat das Leben zween höchſte Punkte, zwiſchen denen es gleichſam pulſirt, und von deren einem es unmittelbar in den andern übergeht. Das Maximum der Thätigkeit = dem Minimum der Receptivität, aber das Minimum der Receptivität auch = dem Minimum der Thätigkeit, das heißt dem Maximum der Receptivität." In der That es wäre ſehr unartig von der Erfahrung, wenn ſie ſo beſcheidenen Anſprüchen der Theorie noch widerſprechen wollte!

Das allgemeinſte iſt aber die Unbeſtimmtheit des Ausdruckes überhaupt, wodurch man ſich mit der Erfahrung abfindet, ohne etwas in Rückſicht ihrer auszumachen. Man beobachte die Art, wie Schelling ſelbſt die aufgeſtellten Geſetze mit der Erfahrung vergleicht. Z. B. §. 72. „Die Zu- und Abnahme der Kohäſion ſteht in einem beſtimmten umgekehrten Verhältniß zu der Zu- und Abnahme des ſpecifiſchen Gewichtes." (Es iſt mein Geſchäft nicht, die einzelnen falſchen Sätze der Schellingiſchen Schrift nachzuweiſen (z. B. §. 133. Zuſ. 1.) ich ſpreche nur von der Methode überhaupt, und bemerke daher hier nur beyläufig, daß das angeführte Geſetz der Erfahrung nach unrichtig iſt. Denn im Ganzen genommen ſtehen Kohäſion und ſpecifiſches Gewicht vielmehr im geraden Verhältniß, die cohärentere Materie iſt auch die ſchwerere. Eigentlich mache ich aber hier auf die Art aufmerkſam, wie in der Anmerkung zu dieſem Paragraphen das Geſetz erläutert wird). „Das ideelle Princip liegt mit der Schwerkraft im Kriege, und da dieſe im Mittelpunkte das größte Uebergewicht hat, ſo wird es ihr in der Nähe deſſelben auch am eheſten gelingen, beträchtliches ſpecifiſches Gewicht mit Starrheit zu vereinigen, alſo A und B ſchon bey einem geringen Momente der Differenz unter ihre Herrſchaft zurückzubringen. Je größer dieſes Moment wird, deſto mehr wird die ſpecifiſche Schwere überwunden, aber in deſto höherem Grade tritt nun auch die Kohäſion ein bis zu einem Punkte, wo mit abnehmender Kohäſion wieder die größere ſpecifiſche Schwere ſiegt, und endlich beyde zugleich und gemeinſchaftlich ſinken.“ In dieſer Erläuterung wird erſtlich die Beſtimmung faſt ganz fallen gelaſſen, daß beyde nach dem Geſetze in umgekehrtem Verhältniſſe ſtehen ſollten; ſodann aber auch das beſtimmte Verhältniß in ein ſehr unbeſtimmtes verwandelt durch die Annahme eines abwechſelnden Steigens und Fallens, wodurch freylich für die Erklärung der Erfahrungen ſehr viel Spielraum gewonnen wird. Später hat aber Herr Steffens außerdem ſich genöthigt geſehen, ſelbſt zu dieſer Erweiterung noch neue hinzuzufügen, denn bekanntlich mußte er, um nur bey den Metallen eine Geſetzmäßigkeit in das Verhältniß der Kohäſion und des ſpecifiſchen Gewichtes zu bringen, dieſe ſchon in zwei Reihen theilen, den Unterſchied einer aktiven und paſſiven Kohäſion zu Hülfe nehmen, das wellenförmige Steigen und Fallen beybehalten und endlich ſich doch noch einige Anomalien gefallen laſſen. Genau zugeſehen, wird alſo hier das aufgeſtellte Geſetz durch die Erfahrung gänzlich widerlegt; was man dafür anführt, ſind bloße Worte. Ein anderes Beyſpiel der Art iſt §. 107. „Die Wärme und elektriſche Leitungskraft eines Körpers iſt beſtimmt durch ſeine Stelle in der Kohäſionsreihe."

„Zuſ. 1. Alle Leitung iſt nur Verſuch aktive Kohäſion herzuſtellen." Dies mag aus den vorhergehenden Sätzen folgen. Aber nun die Vergleichung mit der Erfahrung. Schelling ſagt: „1) Man ſetze einen Körper, worin der Eine Faktor der Kohäſion im Uebergewicht iſt, z. B. einen der negativen Seite, ſo wird er aktive Kohäſion nicht in ſich ſelbſt herſtellen können, ſondern nur durch Hülfe eines zweyten, welcher den andern Faktor der Kohäſion, alſo auch der Leitungskraft hinzubringt. Man wird einen ſolchen Körper Iſolator nennen, weil er nur in dem Punkte leitet, in welchem er berührt wird.

„2) Man ſetze einen Körper, welcher ſich dem Gleichgewicht der aktiven Kohäſion nähert (z. B. alle Metalle), ſo werden ſie vorzügliche Leiter der Wärme und Elektricität in ſich ſowol, als im Konflikt mit andern ſeyn, jedoch wird die höchſte Leitungskraft nicht in dem Punkte der höchſten aktiven Kohäſion (denn dieſe kann weniger aus dem Gleichgewicht geſetzt, alſo auch weniger zur Leitung beſtimmt werden), wohl aber in die Produkte, der ihr am nächſten kommenden Kohäſion (z. B. Silber, Kupfer) fallen. 3) Mit Körpern, worin der poſitive Faktor überwiegt, wird der Fall von 1) eintreten, hierher fallen alſo aufs neue Iſolatoren (z. B. Schwefel). 4) In den abſoluten Indifferenzpunkt fällt nur das Waſſer; dieſes ſo wie die ihm am nächſten ſtehenden Körper werden durchaus keine Leiter in ſich ſeyn, denn alle aktive Kohäſion in ihnen iſt aufgehoben, ſie ſelbſt ſind keines 1 +

1 + 1 u. ſ. w. fähig, ſondern ſind in Anſehung des Leitungsproceſſes ein abſolutes Eins. Da aber das Waſſer z. B. nach außen völlig indifferent iſt, ſo wird es als dieſes **Eins** in jeden Leitungsproceß eintreten können, alſo zwar relativer aber nicht in ſich ſelbſt oder abſoluter Leiter ſeyn.

„5) Endlich wo ſich die Reihe in ihre Pole endet, ſo daß die Materie nur noch den Einen oder den andern Faktor repräſentirt (Stickſtoff-Sauerſtoff-Waſſerſtoffluft), tritt nothwendig aufs neue die Nichtleitungskraft ein.“ Die Sätze ſind hier ungefähr nach den Beobachtungen geordnet, daher iſt die Willkührlichkeit in den Gründen für die angegebenen Verhältniſſe zu ſuchen, und hier zeigt ſie ſich auch bey jedem Schritt. In 2) wird das Gleichgewicht der aktiven Kohäſion als Grund der Leitungskraft angegeben, und die Ausnahme wegen der höchſten Kohäſion iſt ſchon ſehr erkünſtelt. Aber in 1) und 3) müßte alsdenn ein ganz anderes Verhältniß ſtatt finden. Anſtatt daß ſolche Körper immer iſoliren, müßten die mit überwiegendem negativen Faktor die Kohäſionsverminderung ſehr leicht in ſich vertheilen, gegen andere aber nicht leiten; dagegen Kohäſionserhöhung müßten ſie nicht vertheilen, aber leicht leiten. Noch erkünſtelter iſt die Erklärung beym Waſſer. Dieſes müßte im Leitungsproceß beym Mangel an aller aktiven Kohäſion gegen eine Verminderung derſelben durchaus indifferent ſeyn, gegen Vermehrung aber eine große Kapacität zeigen und gar nicht leiten. Ich betrachte nun in Rückſicht dieſer Unbeſtimmtheit und Zweydeutigkeit, welche durch die philoſophiſche Konſtruktion in **Schellings** naturphiloſophiſche Darſtellungen gekommen iſt, noch einige einzelne Gegenſtände näher.

7) Ueber die Mittheilung des Magnetismus, der Elektricität und Wärme.

Eine von Schellings Lieblingsideen iſt die, daß Magnetismus, Elektricität und Wärme ſich alle nach einem Geſetze mittheilen, nemlich nie durch eigentliche Mittheilung, ſondern durch Vertheilung, nach dem eben angeführten Geſetze: alle Leitung iſt nur Wiederherſtellung von aktiver Kohäſion oder der in ſeiner Kohäſion verminderte Körper entzieht dem andern den negativen Faktor derſelben, um ſeine Kohäſion wieder zu erhöhen. Dieſes kommt nun der Abſicht nach mit der Erfahrung gar nicht in Konflikt, denn es wird nur behauptet, daß da, wo die Erfahrung eigentliche Mittheilung zeigt, dieſe immer durch vorhergehende Vertheilung vermittelt werde. Allein Schelling hat den Unterſchied der Mittheilung und Vertheilung ſelbſt nicht richtig beſtimmt. Nach der erfahrungsmäßigen Bedeutung iſt eigentliche Mittheilung diejenige, wo ein Körper ſeine Beſchaffenheit einem andern mittheilt, Vertheilung diejenige, wo er das Entgegengeſetzte ſeiner Beſchaffenheit in ihn ſetzt. Bey Schelling aber iſt die Vertheilung nichts anders als ein Entziehen z. B. von — E anſtatt des Abgebens von + E. (V. Zeitſchr. B. 1. H. 1. S. 127. u. f. B. 2. H. 2. §. 83. 85. 86. 88. und 107.) Sein Geſez lautet alſo eigentlich: Alle Mittheilung iſt immer nur eigentliche Mittheilung des negativen Faktors und nie des poſitiven. Damit ſtimmen aber die Erſcheinungen des Magnetismus und die wirklichen Vertheilungen der Elektricität gar nicht überein; denn bey dieſen wird ja weder + M noch — M weder + E noch — E entzogen oder abgegeben, ſondern nur aus einander getrennt.

Sehen wir aber von der philoſophiſchen Konſtruktion ab und nehmen wir die Behauptung erfahrungsmäßig, daß alle Mittheilung des Magnetismus, der Elektricität und der Wärme durch Vertheilung vermittelt werde, ſo kommen wir damit bey der Erklärung der Erſcheinungen gar nicht aus. Alle Mittheilung der Wärme geſchieht nach dem Geſetz eines frey ſich ausbreitenden elaſtiſchen, und bey magnetiſchen und elektriſchen Mittheilungen müſſen die Anziehung freundſchaftlicher Pole und die Zurückſtoßung gleichnahmiger Pole als gleich urſprüngliche Grundgeſetze angenommen werden. Kann nun aber einmal, was ſelbſt Schelling annimmt, das — E von einem Körper an den andern übergehen, ſo müſſen wir doch wegen der Zurückſtoßung gleichnahmiger Pole ſo wol das + E als — E als ein elaſtiſches Denken, welches alſo, kraft ſeiner bloßen Elaſticität, wo es nicht gehindert wird, ſich in eigentlicher Bedeutung mittheilt.

Es bleibt alſo nach wie vor bey der gewöhnlichen Vorſtellungsart, daß Magnetismus ſich nur durch Vertheilung mittheilt, weil weder + M noch — M aus einem Körper in den andern übergeht, beyde aber ſich ſelbſt überlaſſen ſich nicht in Indifferenz ſetzen, ſondern eben einen Magneten ausmachen. Hingegen bey der Wärme findet nur eigentliche Mittheilung ſtatt, denn ſie verbreitet ſich, wie ein frey ſich ausdehnendes elaſtiſches. Wenn Schelling hierbey ſagt: Ein Körper iſt nur erwärmt, in ſo fern er leitet (a. a. O. §. 88. und Weltſeele S. 43.) ſo iſt dies nur eine willkührliche Aenderung der Sprache. Ihm ſind dann Höhe der Temperatur und Größe der Erwärmung eines Körpers nicht gleichbedeutend, wie doch der naturwiſſenſchaftliche Sprachgebrauch ſonſt vorausſetzt.

Endlich bey der Elektricität findet ſowohl Vertheilung als eigentliche Mittheilung ſtatt. Durch die Ausbreitung einer Spannung des elaſtiſchen + E und — E über größere leitende Flächen wird eine einfache Mittheilung der Elektricität bewirkt z. B. an die Conductoren der Elektriſirmaſchine. Wenn ich hingegen die Ausbreitung des elaſtiſchen + E und — E verhindere (durch iſolirende Eingrenzung) aber doch ſeine Anziehung und Zurückſtoßung in die Ferne wirken laſſe, ſo erfolgt ein Auseinandertreten der poſitiven und negativen Spannung durch bloße Vertheilung, wie z. B. zwiſchen Kuchen und Schüſſel des Elektrophor, zwiſchen den beyden Belegungen der Flaſche und bey allen unmittelbaren Erregungen der Elektricität.

8) Das Licht.

Bey keinem Gegenſtande zeigt ſich die Unbeſtimmtheit und der Abſtand der philoſophiſchen Ideen von der Erfahrung in Schellings Naturphiloſophie deutlicher, als in dem, was er über das Licht ſagt.

Wenige eigne Ideen hat Schelling mit dem gewöhnlichen in der Phyſik ſo ſehr in Kontraſt geſtellt als die der abſoluten Identität und Einfachheit des reinen Lichtes, und doch iſt es leicht zu zeigen, daß er hier mit dieſer gar nicht in Streit iſt, indem er ſelbſt die Sphäre der Erfahrung und Beobachtung durch ſein philoſophiſches Raiſonnement hier noch gar nicht einmal berührt hat. Seine Idee der abſoluten Identität und Einfachheit des Lichtes geht die Newtoniſche Theorie und ſelbſt Göthes Ideen äußerſt wenig an. Wer kann es ihm wehren im Lichte nur daſſelbe eine identiſche, welches in allem das gleiche leuchtende iſt, nur durch Trübung modificirt wird, Licht zu nennen. Er ſpricht alsdann von einem Princip, welches ſich aller Beobachtung entzieht. Er ſelbſt nennt dieſes identiſche Licht ſeinem Weſen nach farblos. Die Sache von der Seite angeſehen, haben aber weder Newton noch Göthe von dieſem Lichte, ſondern nur von den Farben und von dem Lichte als Urſach der Farben geſprochen. Es iſt in Beziehung auf die Erfahrung freylich ganz gleich, ob ich in allen Erſcheinungen des Lichtes eine und dieſelbe abſolute Identität zu Grunde liegen ſehe und alle Trennungen nur als Trübungen durch etwas fremdartiges betrachte, oder ob ich dieſe zur Erfahrung hinzugetragene Identität weglaſſe und einzig bey den Wiederverbindungen und Trennungen ſtehen bleibe, die in die Beobachtung fallen. Newtons Theorie bezieht ſich immer nur auf das Wechſelverhältniß der bunten Farben zu der weißen und ſo weit mir Göthes Ideen bekannt ſind, ſtellt auch er nur die weiße Farbe als eine Indifferenz des Lichtes auf, welche, wenn ſie ſich zu trennen anfängt, an entgegengeſetzten Polen in entgegengeſetzte bunte Farben ausſtrahlt.

Der Streit um die abſolute Identität des Lichtes iſt alſo rückſichtlich der Erfahrung ein bloßer Wortſtreit.

Schelling thut recht wohl daran, daß er bey demſelben auf Erfahrungsbeweiſe ſehr von oben herabſieht. Allein er bleibt ſich mit der Farbloſigkeit ſeines abſolut identiſchen Lichtes nicht recht treu. §. 106. ſagt er: „Die Farbe iſt in Bezug auf das Licht etwas ſchlechthin accidentelles. Die innere Wirkung der Refraktion iſt das Getrübtwerden des Lichtes; die äußere ein Verrucken des Bildes; daß aber dieſes Verrucken Farbe hervorbringe, dazu wird noch überdies die zufällige Bedingung an einander gränzender heller und dunkler Ränder erfordert, ſ. Göthes Beyträge zur Optik.“ Die aneinander gränzenden Ränder werden nur erfodert, um das Weiße bunt gefärbt erſcheinen zu laſſen; keineswegs aber, um Farbe überhaupt hervorzubringen. Da die weißen Flächen jedes getrübte Licht d. h. alle Farben ſo wiedergeben, wie ſie ſie empfangen haben, ſo muß man ſie in Rückſicht farbichter Trübung des Lichts für indifferent halten; wenn daher das Sonnenlicht nur durch Trübung die Erſcheinung von Farben beſtimmen kann, ſo muß die allgemeine Trübung deſſelben durch Refraktion die ſeyn, wodurch das weiße, weiß erſcheint. In der angeführten Stelle bey Schelling wird alſo das farbloſe reine Licht mit dem weißen verwechſelt.

Allerdings iſt es ein ſchlimmer Beweis für den Beobachtungsgeiſt der deutſchen Phyſiker, daß in den geleſenſten Handbüchern der Phyſik unumſtößlich die Einfachheit der ſieben Lichter mit klaren Verſuchen bewieſen wurde, denen nichts fehlte, als die Möglichkeit ſie anzuſtellen. (M. ſ. Erxlebens Handbuch durch alle ſeine Umänderungen §. 370. Fig. 75.) Göthe vernichtete dieſen

Wahn und es war ſehr viel damit gewonnen, daß die ganze angeblich Newtoniſche Lehre von den einfachen Lichtarten zerſtört wurde. Aber mit dieſem Satze iſt denn doch die Hauptanſicht der Newtoniſchen Theorie nicht widerlegt, ſogar nicht einmal angefochten. Gegen die mathematiſche Anſicht dieſer Phänomene überhaupt finde ich in Göthes Beyträgen gar nichts, der ganze weitere Streit betrifft eigentlich nur das Verhältniß der bunten Farben zur weißen. Iſt das Licht in Beziehung auf die weiße Farbe das einfache und das in Beziehung auf die bunten Farben nur modificirtes Licht der erſten Art? Oder iſt das Licht in Beziehung auf die weiße Farbe das zuſammengeſetzte aus dem bunten? Das erſtere gilt jetzt für Göthes Meinung, das zweyte iſt die Newtoniſche. Nach der erſtern Anſicht wird da, wo die entgegengeſetzten Farben zur weißen zuſammentreten nur das reine Weiß wiedererhalten, indem die entgegengeſetzten Trübungen ſich indifferentiiren oder neutraliſiren; nach der andern Anſicht reſultirt eben aus ihrer Miſchung erſt die weiße Farbe. Ungefähr auf dieſe zweyte Behauptung hat Göthe geantwortet:

Roth und grün macht das Gelbe, grün und violblau das Blaue;
So wird aus Gurkenſallat wirklich der Eſſig erzeugt.

Ich gebe das zu, aber dennoch iſt der Newtoniſche Satz der einzige, auf den eine phyſikaliſche Theorie zurückführt.

Wir müſſen der ganzen Unterſuchung eine andere Wendung geben. Unſre ganze erfahrungsmäßige Erkenntniß der äußern Natur trennt ſich in zwey entgegengeſetzte

Anſichten. Die eine betrachtet das Seyn und Werden in der Natur nach dem, was es als Erſcheinung *für mich* die Intelligenz iſt, die andere nach dem, was die Objekte in der Erſcheinung *gegen einander* ſind. So verhält ſich außer mir objektives zu objektivem wie bewegliches zu beweglichem, und meine Erkenntniß deſſelben beſteht in Geſetzen der Bewegung und des beweglichen; dagegen beſtimmt ſich im Verhältniß zu mir das gleiche Seyn als Objekt der Anſchauung in der Empfindung. Die letztere Erkenntniß ſchreibt den Dingen lauter Qualitäten der Empfindung, Farben, Töne, Düfte u.ſ.w. zu; ſie iſt die Erkenntniß der Materie in ihrem Konflikte mit dem Geiſte; die erſtere löſt alle jene Qualitäten in Verhältniſſe der Materie zur Materie, in bloße quantitative Unterſchiede der Bewegung und der graduellen Verſchiedenheit von Kräften der Bewegung auf, vor ihr verſchwinden alle jene Qualitäten als etwas, das nur in Beziehung auf ein Inneres ſtatt hat. Qualität hat die Materie nur im Verhältniß zu einem einfachen Innern; im Verhältniß von Materie zu Materie iſt nur Aeußeres, das ins unendliche immer wieder in trennbare Theile auseinander fallen kann.

Dieſen Unterſchied können wir unmittelbar auf die Erkenntniß durch das Auge anwenden. Farbe iſt Qualität, eine Eigenſchaft, welche dem Gegenſtand der Anſchauung in der Empfindung nur für mich zukömmt. Aeußerlich ſind die Erſcheinungen Wechſelwirkungen des Leuchtenden und Erleuchteten. Beyde Anſichten treffen und vereinigen ſich im Auge. Aeußerlich ſteht das Auge im Konflikt mit dem Leuchtenden, innerlich iſt dies Auge das Organ der Empfindung und der Anſchauung des gefärbten, indem der Einfluß des Leuchtenden zum Reiz des Organs wird. Licht iſt daher der Einfluß des Leuchtenden auf das Erleuchtete oder auf das Auge.

Ich ſage nun: Wenn die Verhältniſſe von Farbe zu Farbe den analogen Verhältniſſen des Lichts entgegengeſetzt ſind, ſo kann das Verhältniß der Farben nur durch eine Eigenthümlichkeit in der Organiſation des Auges beſtimmt ſeyn. Der nächſte Grund des Auseinandertretens verſchiedener Farben würde alsdann einzig im Organ und nicht im Lichte liegen. . Daß ſich dieſes aber wirklich ſo verhält, zeigt ſich aus folgendem.

Farben treten als einfache Qualitäten auseinander; äußere phyſikaliſche Modifikationen des Lichtes nur in ſtetigen Uebergängen von einem zum andern. In der Empfindung ſind ſechs Farben einfach, nemlich Weiß und Schwarz; Roth, Gelb, Grün und Blau. Daß Grün zwiſchen Gelb und Blau liegt, muß erſt gelernt werden; aber Orange und Violett ſind unmittelbar für die Emfindung zuſammengeſetzt. Der Grund dieſer einfachen Unterſchiede, und daß es ihrer nicht mehrere gibt als dieſe, kann alſo einzig im Auge ſelbſt geſucht werden, in beſtimmten Momenten der Reizbarkeit deſſelben, denn während dieſe Unterſchiede für die Empfindung als einfach auseinander treten, ſind die analogen Modifikationen des reizenden Lichtes (z. B. im prismatiſchen Farbenbild) ſtetige Uebergänge, in denen gar nichts einfaches aufgewieſen werden kann. Indeſſen müſſen doch in dieſen Modifikationen graduelle Verſchiedenheiten vorkommen, wodurch das Licht einmal als weißes Licht

Reiz für die weiße Farbe, ein andermal als grünes Licht Reiz für die grüne Farbe u. ſ. w. wird.

Verfolgen wir nun das letztere in der Erfahrung, ſo ergiebt ſich, daß wir in dieſen Modifikationen das weiße Licht als das gemiſchtere, das rothe, gelbe und blaue Licht als das einfachere anſehen müſſen. Schon in den Verſuchen mit ſchnell umgeſchwungenen bunten Scheiben iſt jenes ſich neutraliſiren entgegengeſetzter Modifikationen nicht anzunehmen, indem das verſchiedene bunte Licht ſich erſt im Auge vereinigt, und hier alſo nur in ſeiner Zuſammenſetzung reizen kann. Um ſich aber ganz zu überzeugen, vergleiche man die Verſuche über Augentäuſchungen z. B. bey Darwin, die jedes etwas reizbare Auge täglich nachmachen kann, und man wird ſehen, daß nothwendig die verſchiedenen Momente des reizenden im weißen Lichte gemiſcht angenommen werden müſſen, welche in den einzelnen bunten Farben einzeln erſcheinen. Ich führe nur einen Verſuch zum Beyſpiele an. Für ein Auge, das eine Zeitlang nur grünes Licht geſehen hat, erſcheint eine weiße Fläche roth; hat es eben ſo nur blaues Licht geſehen, ſo erſcheint das weiße orange u. ſ. f. jedesmal nimmt das weiße die entgegengeſetzte Farbe von der an, an deren Reiz das Auge eben gewöhnt iſt. Die Erklärung dieſes Phänomens iſt ganz einfach die: die Reizung durch ein gefärbtes Licht iſt nur partiell für das Organ, wenn ſie auch der Extenſion nach allgemein iſt. Ein anhaltender ſolcher Reiz wird das Auge in Rückſicht deſſelben weniger empfänglich machen, das Auge wird daher bey einer gleich nachher eintretenden allgemeinen Reizung, dieſen Theil fallen laſſen, und nur die Vereinigung aller übrigen, die entgegengeſetzte Farbe behalten. Alsdann entſteht alſo das weiße Licht aus der Vereinigung aller reizenden Momente zuſammen, und iſt in eben dem Sinne zuſammengeſetzt, wie das grüne Licht, phyſikaliſch auch wie violettes u. ſ. w.

Meine Meinung iſt daher folgende. Wir werden, indem wir nur von der Empfindung ſelbſt in unſern Schlüſſen ausgehen, unabhängig von den phyſikaliſchen Unterſuchungen des Lichtes, dieſe mögen nun mathematiſch oder chemiſch ſeyn, annehmen müſſen, daß die Netzhaut des Auges für einen beſtändig innerlich wirkenden Reiz Empfänglichkeit hat, dem die ſchwarze Farbe entſpricht. Außerdem muß ihm eine dreyfache Art der Reizempfänglichkeit in Rückſicht zufälliger Lichtreize zukommen. Kommt von dieſen einer allein zum innern Reiz hinzu, ſo entſpricht ihm die Empfindung einer mehr oder weniger hellen, reinen gelben, blauen oder rothen Farbe, wirken zwey zuſammen, ſo entſtehen die Nüancen der gemiſchten Farben das orange, grün und violett, endlich die Vereinigung aller drey Reizungen gibt die Empfindung der weißen Farbe. Von dieſer Anſicht müſſen wir denn jede mathematiſche oder phyſiſch chemiſche Unterſuchung des Lichtes unterſcheiden, deren Unterſchied nothwendig unter den Geſetzen ſtetiger Größen ſtehen.

Es wird alſo deutlich ſeyn, daß die Frage nach der Einfachheit des Lichts und dem Verhältniß der weißen Farbe zu dem Bunten auf ganz verſchiedene Weiſe beantwortet werden muß, je nachdem man von den Farben ſelbſt, oder von den unmittelbaren Urſachen der Farben ſpricht. Die weiße Farbe z. B. in der Empfindung iſt einfach, das weiße Licht hingegen als Urſach derſelben gemiſcht. Göthe und Newton ſind alſo eigentlich nicht in Widerſpruch; Newton ſah als Mathematiker auf die phyſikaliſche Urſach der Farbenerſcheinungen, Göthe hingegen hat es nur mit den Farben ſelbſt zu thun, wie er dann auch ſagt, daß die Miſchung und der Kontraſt derſelben, (nicht der Pigmente) ihr ganzes Verhältniß für die Mahlerey ihn zu ſeinen Verſuchen veranlaßte.

Was ſollen wir aber von Schellings Behauptung der Idealität des Lichtes ſagen, wodurch er dieſes der Form des Seyns der Materie entrückt, und es dem intelligenten um eine Potenz näher ſetzt? Das Licht iſt ein Einfluß eines Körpers auf einen andern. Ein ſolcher Einfluß ließe ſich noch am erſten ideel nennen, wenn er wie Newtons Anziehung unmittelbar in die Ferne wirkte, allein der Einfluß des Lichtes iſt ſo materiell als irgend einer. Das Licht fließt von Ort zu Ort, braucht eine beſtimmte Zeit, um einen gegebenen Raum zu durchlaufen, der Einfluß eines Leuchtenden auf ein Erleuchtetes wird vernichtet, wenn man nur etwas undurchſichtiges zwiſchen beyde ſtellt. Was aber jener Idee den Anſchein von Gefälligkeit geben muß, iſt leicht einzuſehen; es iſt eben der oben bemerkte Unterſchied der Erkenntniß der Dinge, ſo wie ſie für uns und ſo wie ſie gegeneinander ſind. Ton, Geruch, Geſchmack und Gefühl ſind eben ſo ideel, als Licht oder Farbe, aber die Lichtverhältniſſe der Körper ſind gerade diejenigen, durch welche wir uns die Dinge unmittelbar vorſtellen, wo alſo das Verhältniß von Materie zu Materie am leichteſten mit dem der Materie zur Intelligenz verwechſelt wird.

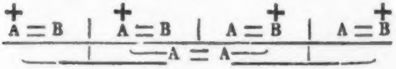
9) Etwas über Steffens Gegenſatz der Reihe von Kieſelerde-bis zur Vegetation mit derjenigen, die von der Kalkerde bis zur thieriſchen Organiſation fortgeht.

Ich führe noch ein Beyſpiel an, um meine Anſicht der Sache gegen die Schellingiſche in Kontraſt zu ſtellen. Eine der ſchönſten Anſichten, welche wir der neuen Methode die Phyſik zu bearbeiten zu danken haben, iſt diejenige, welche in der erſten Abhandlung von Steffens Beyträgen zur innern Naturgeſchichte der Erde vorkommt; in welcher er nach allen Momenten einer phyſikaliſchen Beſchreibung den zuſammenhängenden Gegenſatz einer Reihe der Produkte ihrer Oberfläche, die von der Kieſelerde bis zum Pflanzenreich ununterbrochen fortläuft, mit einer zweyten aufweiſt, die ſich eben ſo von der Kalkerde bis zum Thierreich erſtreckt. Ich finde in dieſer Abhandlung wenig Irriges auſſer ihrer Ueberſchrift. Der Gegenſatz beyder Reihen iſt durch den Gegenſatz von Kohlenſtoff und Stickſtoff ſehr mangelhaft ausgedrückt, und der Zuſammenhang dieſer beyden Stoffe mit den Polen des Magneten, leider Steffens philoſophiſche Lieblingsidee, iſt noch nirgends aufgewieſen worden. Ja mir ſcheint es, daß eben dieſe Idee, welche Schelling ſo eifrig aufgefaßt, und ſo fleißig ausgebildet hat, eine gewaltige Inkonſequenz in ſeinem Syſteme ſey.

Ich werde hier erſtlich zu zeigen ſuchen, daß dieſe von Steffens aufgeführte Idee dem Geiſte des Schellingiſchen Syſtems ganz zuwider ſey, und dann eine beſtimmtere Anſicht des Gegenſatzes jener beyden Reihen in Vorſchlag bringen.

Magnetismus und Elektricität unterſcheiden ſich in **Schellings** Syſtem ſo, daß in denſelben die urſprünglich entgegengeſetzten A und B, Subjektivität und Objektivität in derſelben Potenz als Attraktiv- und Expanſivkraft ſich trennen, als Faktoren der Kohäſion; im Magnetismus aber, indem ſie von demſelben Punkte aus in entgegengeſetzten Richtungen auseinander treten, in der Elektricität, indem der eine Faktor vom andern ſchon in völliger Trennung iſt. (Einl. in d. Entw. S. 69. u. f. Zeitſchr. B. 1. H. 1. S. 104 u. f. B. 2. H. 2. S. 49 u. 54.)

Nun iſt nach ſeinem Syſteme alle Trennung überhaupt durch das oben gegebene Schema des Seyns der abſoluten Identität §. 46. Zuſ. beſtimmt, als Potenz oder Metamorphoſe.



In dieſer Linie wäre das Schema der Trennung einzelner Potenzen aus der abſoluten Identität durch die Vertikalſtriche angedeutet; das Schema der Unterſcheidung von Metamorphoſen durch die unter der Linie angebrachten Verbindungen der Pole mit dem Indifferenzpunkt. Das heißt Potenzen unterſcheiden ſich nur dadurch, daß daſſelbe A = A mit mehr oder weniger auf beyden Seiten überwiegendem A oder B, d. h. unter A oder B geſetzt wird, (§. 23 und 42.) Metamorphoſen (§. 78.)

hingegen durch das mehr oder weniger Auseinandertreten der Pole in der gleichen Totalität.

Hiernach iſt aber einleuchtend: erſtlich, daß es keine Trennung der magnetiſchen Pole geben könne, und zweytens, daß alle Trennung einzelner Pole in der niedern Potenz des dynamiſchen Proceſſes elektriſch ſeyn müßte. Folglich auch, daß eine magnetiſche Reihe verſchiedener Materien nur eine Reihe von Metamorphoſen ſeyn könne, dagegen eine ähnliche elektriſche Reihe eine Reihe von Potenzen ſeyn würde.

Steffens Vorſchlag, die Pole des Magneten getrennt in Kohlenſtoff und Stickſtoff anzunehmen, iſt alſo durchaus gegen den Geiſt des Schellingiſchen Syſtems, durch beyde wird aber auch nicht einmal der Gegenſatz jener Reihen beſtimmt dargeſtellt, indem neben dem Kohlenſtoff immer auch der Waſſerſtoff ſich zeigt, und beyde zuſammen den Stickſtoff nie verlaſſen. Ich ſtelle dagegen die Anſicht jener Reihe auf, ſo wie ſie mir erſcheint, wenn ohne irgend eine Philoſophie nur die Erfahrung befragt wird.

Aller Wechſel dynamiſcher und organiſcher Proceſſe auf der Erde geht von der Erleuchtung derſelben durch die Sonne aus.

In einem ganz beſonderen Verhältniſſe zum Licht zeigt ſich der Sauerſtoff, der zugleich überhaupt die innigſten chemiſchen Verbindungen auf der Erde eingeht, indem er allein in keinem chemiſchen Proceß, ſondern nur durch iſolirte höhere phyſiſche Proceſſe, z. B. durch freyes es Licht oder Wärme, aus ſeinen chemiſchen Verbindungen paſſiv frey ausgeſchieden werden kann.

Steffens beyde Reihen zeigen ſich mir nun als ein Theil der Wechſelwirkung von Licht und Sauerſtoff mit andern Stoffen, wie ſich dieſes ſehr weit ausführen ließe nach folgenden erſten Momenten.

Auf der einen Seite treten Kohlenſtoff und Waſſerſtoff in Verbindung mit einander in Konflikt mit dem Sauerſtoffe, der hier in ſeinem Gegenſatze gegen das Licht thätig iſt (oder Kohle und Waſſer gegen das Licht); daraus entſteht die Reihe der Kieſelerde und der Vegetation.

Auf der andern Seite aber kommt zu demſelben Konflikt noch der Stickſtoff hinzu, und dadurch entſteht ein Konflikt des vereinigten Kohlenſtoffs, Waſſerſtoffs und Stickſtoffs mit dem Sauerſtoffe, der in ſeinem Gegenſatz mit dem Stickſtoffe immer in Indifferenz mit dem Lichte iſt (oder Kohle, Waſſer und atmoſphäriſche Luft gegen das Licht); daraus entſteht die Reihe der Kalkerde und der thieriſchen Organiſation. (Die entgegenſtehenden Faktoren dieſes Konfliktes zeigen ſich ſehr beſtimmt im Gegenſatz der erſten Aſſimilation und der Reſpiration der meiſten Thiere, vorzüglich im doppelten Kreislaufe des Bluts, wo er ſich zeigt, indem der Kreislauf durch die Lungen zur Reſpiration die Sauerſtoffſeite; der andere durch ſeine Verbindung mit der Aſſimilation und Nutrition die Kohlenſtoff-, Waſſerſtoff- und Stickſtoffſeite bezeichnet.)

Es wird alſo hierdurch nicht nur ein weit mannigfaltigeres Verhältniß beſtimmt, als bey Steffens, ſondem noch dazu kein eigentlicher Gegenſatz beyder Reihen angenommen, vielmehr die eine über die andere geſtellt.

10) Der Organismus.

Endlich das Gebiet des Organismus gab bey der großen Mannigfaltigkeit der Gegenſtände, bey den ſo beſtimmten Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten derſelben, die reichſte Ausbeute witziger Einfälle, deren Werth oder Unwerth erſt durch mehrere Ausbildung der Wiſſenſchaft entſchieden werden kann. Indeſſen iſt es hier zuweilen ſehr auffallend, daß bey unbedachtſamer Anwendung der neuen Methode ſehr unbedeutende Witzeleyen höher angeſchlagen werden, als ſcharfſinnige Unterſcheidungen. Ich beſchränke mich hier einzig auf den Gegenſatz der Reproduktion, Irritabilität und Senſibilität. Schelling ſelbſt hat dieſen Gegenſtand bisher größtentheils nur noch erfahrungsmäßig behandelt, ſeine Abſicht iſt aber doch in dem genannten Gegenſatze den Ausdruck der drey Kategorien der Phyſik für eine höhere Potenz aufzuſtellen. Ich behaupte dagegen, daß dieſe drey Worte, oder, wenn man will, Kräfte keinesweges den tiefverborgenen Unterſchied von Kategorien der Phyſik, ſondern nur eine höchſt formale Eintheilung der Erſcheinungen bezeichnen. Sie können gar keinen Anſpruch darauf machen, Principien einer Theorie zu ſeyn, ſondern ſtellen uns nur weit abgeleitete Formen aus der Erfahrung ſelbſt dar.

Der Gegenſatz dieſer drey Funktionen iſt eine bloße Kombinationen von Erfahrungen und gar nicht Theorie, denn er reſultirt aus den bloßen Namenerklärungen von dem, was Organismus überhaupt, was Pflanze und was

Thier ſey. Das umgekehrte Verhältniß aber, in dem dieſe Funktionen nach dem Kielmeyerſchen Geſetzen ſtehen ſollen, liegt einestheils auch ſchon in den Wortbeſtimmungen, anderntheils iſt es etwas ſehr unbeſtimmtes. Wir können ſagen: Reproduktion iſt dasjenige, was den Organismus überhaupt zum Organismus macht; Irritabilität nennen wir dasjenige, wodurch ſich alle Organiſationsproceſſe auf der Erde in engerer Bedeutung von den mechaniſch oder chemiſch erklärlichen Proceſſen unterſcheiden; Senſibilität iſt dasjenige, was das Thier von der Pflanze unterſcheidet, und dieſe Wortbeſtimmungen werden alles theoretiſche in ſich enthalten, was wir in dieſem Felde beſitzen, alles weitere wird Ausführung durch die Erfahrung ſeyn.

Organiſirt heißt überhaupt eine Form wechſelnder Subſtanzen oder Zuſtände derſelben, wenn ſie ſich ſelbſt zu erhalten vermag. Reproduktion ſeiner ſelbſt iſt alſo die allgemeinſte Form, wodurch der Organismus erſt Organismus wird. Das Geſetz, daß die Reproduktion mit der Irritabilität und Senſibilität in umgekehrtem Verhältniſſe ſtehe, iſt in den Schranken, innerhalb deren es Gültigkeit hat, ſogar aus dem bloßen Begriffe der Organiſation abzuleiten. Je unbeſtimmter nemlich die Form einer Organiſation iſt, deſto leichter wird ſie wuchern, deſto weniger aber ihre einzelnen Theile vertheidigen (z. B. Faſt kein Theil einer beſchädigten Pflanze wird wieder hergeſtellt). Da, wo die Form beſtimmter wird, muß dieſes Wuchern ſich nach und nach verlieren, dagegen werden die einzelnen Theile mehr geſchützt werden. (Bey vielen Würmern, einigen Inſekten und Amphibien erſcheint deswegen die Reproduktion unter den mannigfaltigſten Geſtalten, weil dieſe beyden Beſtimmungen ſich in ihnen vereinigen.) Eine ganz beſtimmte Form endlich enthält ſo wenig zufälliges, daß ſie keinen beträchtlichen Theil verlieren darf, oder wieder erſetzen kann.

Sollen nun die nähern Formen des ſpeciellen Organismus der Erde unter die Geſetze der Irritabilität und Senſibilität gebracht, und nach dieſen im allgemeinen unterſchieden werden, ſo müſſen wir dieſe beyden Begriffe ſchon auf folgende Art bilden. Das allgemein charakteriſtiſche des im engern Sinne Organiſirten auf der Erde iſt ein eigenthümliches Princip der Bewegung, wodurch ſich dieſe Proceſſe von mechaniſchen und chemiſchen unterſcheiden, welches wir hier Irritabilität nennen, indem es ſich zunächſt in der Bewegung der Säfte und der Kontraktilität der Faſer zeigt; weitere äußere Phänomene deſſelben müſſen Erzeugung und Wiedererzeugung der Art durch den Gegenſatz zweyer Geſchlechter und der beſtändige Konflikt mit dem äußern durch Abſorption und Sekretion ſeyn.

Ferner dieſe Organiſationen trennen ſich in Pflanzen und Thiere, welche ſich nach folgenden Momenten unterſcheiden.

1) Bey der Pflanze iſt der Gang der Aſſimilation und Nutrition von Außen nach Innen; beym Thiere von Innen nach Außen. (Der Mund.)

2) Bey der Pflanze findet ein bloßes Aufſteigen der Säfte zur Verdunſtung (Kreislauf iſt eine unwahrſcheinliche Hypotheſe), bey den Thieren faſt allgemein Kreislauf der Säfte ſtatt.

3) Der Pflanzenorganismus beſteht durch Proceſſe der Desoxydation und Erkältung; der thieriſche durch Proceſſe der Oxydation und Erwärmungen; beym thieriſchen tritt chemiſch der Stickſtoff zur Lymphe hinzu.

4) Das Thier zeichnet ſich durch freye Selbſtbewegung aus.

Alſo überall ſetzt die thieriſche Organiſation nur Funktionen zur Vegetation hinzu, einzig im Verhältniß der Oxydation und Desoxydation erſcheinen ſie hier als entgegengeſetzt. Was nun anders als dieſes hinzugeſetzte ſoll man ſich unter Senſibilität denken?

Dieſe ganze Unterſcheidung iſt alſo gar nicht theoretiſch, ſondern beruht nur auf Kombinationen der Erfahrungen.

* * *

Das Reſultat der ganzen bisherigen Beurtheilung wird endlich ſeyn: *das philoſophiſche in Schellings Naturwiſſenſchaft und alle Konſtruktion a priori in derſelben iſt ein leerer Wahn, eine bloße Täuſchung. Die Konſtruktion iſt entweder Irrthum, oder ein leeres Wort, oder die Erfahrung ſelbſt rein zurückgegeben.*

Sein Princip a priori läßt ſich daher auf folgende Regulative zurückführen, mit denen ſeine Ausführung durch und durch in Uebereinſtimmung ſeyn wird.

Grundſatz: Es ſoll nur die Identität in aller Differenz der Phänomene aufgewieſen und nichts erklärt werden. Das heißt, da alle Phänomene in der Natur abſolut gleichzeitig ſind, und keines als das den andern über oder untergeordnete angeſehen werden kann, ſo zeigen wir nur, wenn die Erfahrung uns Differenzen aufdringt, daß in allem noch ſo differenten doch noch Gleichheit übrig bleibt.

Folgeſatz: Man darf eigentlich nie aus einem aufgeſtellten Lehrſatz in ſeiner Allgemeinheit weitere Folgerungen ziehen: ſondern ſein einziger Gebrauch iſt, wenn ſich Sätze in der Erfahrung zeigen, dieſe damit zu vergleichen, und durch ihn die Identität in allem differenten aufzuweiſen. Man geht immer nur von der Erfahrung aus zum Syſtem, nicht aber umgekehrt, denn ſonſt würde ſich ſehr oft Widerſpruch zwiſchen unſern Lehrſätzen und der Erfahrung zeigen. Z. B. Sätze, wie §. 72. Das Geſetz des Verhältniſſes von Kohäſion und ſpecifiſchem Gewicht, und §. 107. über die Leitung der Wärme und Elektricität würden offenbar unrichtig ſeyn, oder nach §. 90. könnte gar kein Unterſchied zwiſchen dem erwärmt ſeyn und dem negativ elektriſch ſeyn ſtatt finden, wenn ſolche Sätze mehr bedeuteten, als daß einige Erfahrungen ihnen gemäß ſind. Andere Sätze, z. B. ein Körper iſt nur erwärmt, wenn er leitet und ſehr viele durch die Geſetze der Kohäſionsveränderungen herbeygeführte aber würden ſich in identiſche Sätze auflöſen, mit denen nichts geſagt iſt.

Wer nun nicht ſchon in der Täuſchung dieſer philoſophiſchen Konſtruktion befangen iſt, der wird ſchwerlich viel von einer Theorie erwarten, in der nichts erklärt oder abgeleitet wird, am wenigſten aber wird er ſich die Bedingungen des Folgeſatzes wollen gefallen laſſen. Deſſen allem unerachtet iſt es aber keinesweges unſre Meinung Schellings Idee der Naturphiloſophie ihre Wichtigkeit abzuſprechen; vielmehr haben wir alles bisherige nur zuſammengeſtellt, um ihr beſtimmter ihre rechte Stelle anweiſen zu können. Nichts kann uns dazu leichter leiten, als der ſo eben aufgeſtellte Grundſatz: Nicht zu erklären, ſondern nur die Identität im differenten aufzuweiſen. Wir haben nur nöthig, dieſem eine Form zu geben, durch welche er von dem läſtigen Folgeſatz befreyt wird, um das wahre Verhältniß aufzufaſſen. Dieſer Grundſatz wird nemlich in richtiger Geſtalt ausgeſprochen werden müſſen: keine theoretiſchen Hypotheſen aufzuſtellen, ſondern einzig allgemeine Formen durch Kombination der Erfahrungen zu beſtimmen. Alſo gerade da, wo wir von keiner Theorie mehr ableiten, nicht mehr erklären können, wo wir von aller mathematiſchen und philoſophiſchen Theorie verlaſſen werden, im eigenſten Gebiete der Empirie treten die Anſprüche derjenigen Methode ein, welche Schelling zuerſt in voller Allgemeinheit anwendete. Die Sache verhält ſich ſo.

Für die vollſtändige Erkenntniß von den Wechſelverhältniſſen der Gegenſtände in der äußern Natur liefern uns Philoſophie und Mathematik die allgemeinſten Geſetze der Bewegung a priori, welche die Grundlage einer theoretiſchen Naturerkenntniß ſind. Dagegen geht die Erkenntniß des einzelnen nur von zerſtreuter Wahrnehmung und Erfahrung aus. Beyde Betrachtungsarten vereinigen ſich in den mathematiſchen Konſtruktionen der Erſcheinungen nach den Geſetzen der Theorie. Aber dieſe Konſtruktionen werden bald ſo verwickelt und weitläuftig, daß wir mit ihnen die einzelnen Formen der Erfahrung gar nicht zu erreichen vermögen. Wir müſſen die theoretiſche Anwendung der Wiſſenſchaft alſo irgendwo abbrechen und ſind in Rückſicht des übrigen einzig der Erfahrung überlaſſen. Es entſteht hier alſo die Aufgabe, wie können wir die Erkenntniß der Natur als blos empiriſche Erkenntniß noch rational behandeln und ihr ſyſtematiſche Form verſchaffen? Hier könnten wir die Regeln der Methode aus Schellings Verfahren abſtrahiren.

Es iſt alſo dieſes Verfahren dem theoretiſchen gerade entgegengeſetzt. Anſtatt aus Principien die Erſcheinungen a priori zu konſtruiren, oder ſie irgend aus konſtitutiven Grundſätzen abzuleiten, wenden wir uns einzig zur Beobachtung ſelbſt und ſuchen in dem gegebenen mannigfaltigen der Erfahrung allgemeine Formen der Einheit empiriſch zu entdecken. Der erſte Vortheil dieſes Verfahrens wird ſeyn, daß wir dadurch von der ganzen Ueberlaſt willkührlicher mathematiſcher Hypotheſen befreyt werden, welche unter dem Nahmen der atomiſtiſchen Verfahrungsart jezt in ſo übeln Ruf gekommen ſind: dagegen wird reine Kombination der Erfahrungen, welche nirgends Erklärungen zu erzwingen ſucht, das aller Hypotheſe entgegengeſezte ſeyn.

Was iſt nun das eigentliche Weſen dieſer Methode und worauf gründen ſich ihre Anſprüche?

Die allgemeine Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt die Aufgabe an den logiſchen Verſtand, das gegebene mannigfaltige der Erkenntniſſe unſrer Vernunft ſyſtematiſch zu ordnen. Das thätige Princip im logiſchen Verſtande iſt die Urtheilskraft. Dieſer wird die ſubjektive Gewißheit einzeln im zerſtreuten mannigfaltigen der Erfahrung gegeben; durch das Weſen der Vernunft aber zugleich das Princip der Einheit und Geſetzmäßigkeit in alle dieſem einzelnen. Sind nun für einen gegebenen Theil unſrer Erkenntniſſe die Geſetze der Einheit ſchon gegeben, ſo iſt die Thätigkeit der Urtheilskraft dabey nur Subſumtion, ſie ordnet das mannigfaltige unter ſeine höhern Geſetze in einer Theorie. Iſt aber im andern Falle nur das einzelne mannigfaltige gegeben, wie dies urſprünglich immer der erſte Fall iſt, ſo tritt die Funktion der reflektirenden Urtheilskraft ein, für dieſe iſt nun das Princip der Einheit und Geſetzmäßigkeit nicht als konſtitutives Princip der Subſumtion gegeben, ſondern nur als Maxime, nach der die reflektirende Behandlung der Erfahrung beſtimmt wird. Ich nenne ſolche Maximen *heuriſtiſche Maximen der reflektirenden Urtheilskraft.*

Sie beruhen auf der im Weſen der Vernunft gegründeten philoſophiſch erweislichen Vorausſetzung, daß alles mannigfaltige der Erfahrung unter Geſetzen der Einheit zuſammengehört und dienen dazu, dieſe Geſetze oder wenigſtens ihre Reſultate in der Form der Erkenntniß aufzufinden, wo ſie noch unbekannt ſind. Die reflektirende Urtheilskraft ſtellt alſo hier der ſubſumirenden eine eigne rationelle Verfahrungsart zur Bildung empiriſcher Wiſſenſchaften in der Idee der heuriſtiſchen Maximen zur Entdeckung der Einheit und Geſetzmäßigkeit in denſelben entgegen.

Dieſe Idee nun, anſtatt aus konſtitutiven Principien eine Theorie zu entwerfen, nach heuriſtiſchen Maximen die allgemeine Form in der Erfahrung zu entdecken, läßt ſich nun auch auf die äußere Naturwiſſenſchaft anwenden. Dieſe Maximen werden ſich im allgemeinſten für die Phyſik ausſprechen, wie folgt.

1) Das Seyn und Werden der Dinge in der äußern Erſcheinung ſteht unter allgemeinen und nothwendigen Geſetzen. Da wo wir dieſe Geſetze nicht mehr kennen oder beſtimmt anzuwenden vermögen, müſſen ſich die Reſultate derſelben dennoch an den übereinſtimmenden allgemeinen Formen des mannigfaltigen einzelnen zeigen. Man ſoll alſo durch bloße Kombination der Erſcheinungen nach ihren Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten dieſe allgemeinen Formen zu entdecken ſuchen.

2) Dabey müſſen bey jeder einzelnen Unterſuchung immer die für das Ganze geltenden metaphyſiſch-mathematiſchen Geſetze, als das mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit geltende, der Vergleichung zu Grunde gelegt und dadurch die erſten und allgemeinſten Formen beſtimmt werden. Hierdurch wird die Zuläſſigkeit phyſiſcher Hypotheſen einzig auf den Fall ganz beſtimmter mathematiſcher Konſtruktion beſchränkt (z. B. das Kopernikaniſche Syſtem in der Aſtronomie; die mathematiſche Erklärung der Temperaturveränderungen). Jede andere Hypotheſe kann nur als ein vorläufiges Urtheil als Vermuthung dienen, um die Beobachtung zu leiten, darf aber nie als Erklärungsgrund in das Innere der Wiſſenſchaft aufgenommen werden.

3) Bey allen dieſen Kombinationen muß der Geſichtspunkt gleich anfangs ſo hoch und allgemein als

irgend möglich genommen werden, denn die Geſetze der Einheit gehen auf das Ganze und das einzelne läßt ſich nach ſeinen natürlichen Verhältniſſen nur gemäß ſeiner Lage im Ganzen beſtimmen.

4) Die aufgefundnen empiriſchen Formen können ſich da, wo noch eine nähere Anwendung des Experimentirens möglich iſt, zu beſtimmten, erfahrungsmäßig allgemeinen Geſetzen qualificiren, wodurch für eine niedere Sphäre eigne empiriſche Theorien möglich werden. (Z. B. zwey der gelungenſten Theorien dieſer Art ſind bis jetzt die chemiſche Theorie des Verbrennens und die Theorie der elektriſchen Erſcheinungen.)

Dieſen Anſichten gemäß laſſen ſich zu einer erſten Ueberſicht folgende Hauptſätze aufführen.

A. Philoſophiſch-mathematiſche Formen für die Naturwiſſenſchaft nach hevriſtiſchen Ideen.

I. Alle unſre Erkenntniß der Dinge außer uns geht von dunkeln Qualitäten der innern Empfindung aus, indem wir in der äußern empiriſchen Anſchauung die Dinge nur nach ſubjektiven Verhältniſſen zu uns wahrnehmen, wogegen ihre vollſtändige Erkenntniß ſie in den Verhältniſſen zu einander vorſtellen ſoll. Dieſe vollſtändige Erkenntniß wird uns nur durch Wahrnehmung von Veränderungen der äußern Verhältniſſe der Dinge im Raume. Uns erſcheint das Daſeyn der Dinge nicht in ſeinem beharrlichen Seyn, ſondern nur in den Hemmungen ſeines Werdens, in ſeinem ewigen Wechſel; aber dieſem

Wechſel liegt ein Widerſtreit von Kräften zu Grunde, den wir phyſiſchen Proceß nennen. Alle Naturwiſſenſchaft geht darauf aus, die Erſcheinung aus dem Geſetz eines phyſiſchen Proceſſes zu erklären.

II. Wenn ein einzelner Theil aus dem Konflikt der Grundkräfte als ein Ganzes erſcheinen ſoll, wenn es Einheiten von untergeordneten phyſiſchen Proceſſen gibt: ſo können dieſe nur entweder Proceſſe der Indifferenz oder Proceſſe des Kreislaufes ſeyn. Wenn nemlich das Gleichgewicht zwiſchen Kräften aufgehoben iſt, ſo macht ihr Konflikt entweder dadurch ein geſchloſſenes Ganzes, daß er das Gleichgewicht wiederherſtellt; oder dadurch, daß er ſich ſelbſt erhält, daß er ſich kontinuirlich reproducirt, indem ſein Wechſel nach einer beſtimmten Zeit wieder auf den nemlichen Zuſtand zurückführt, von dem er ausging, jeder Zuſtand in dem Proceſſe alſo zugleich als Urſach und Wirkung erſcheint. Ein beſtimmtes Verhältniß von Kräften, wodurch ein Proceß des Kreislaufes entſteht, heißt eine Organiſation in weiteſter Bedeutung.

Zwey einzeln erſcheinende Kräfte ſtehen im Verhältniſſe der Polarität, wenn, ſobald ſie in Konflikt kommen, eine Indifferenz ihrer Wirkungen entſteht.

Aufhebung eines Gleichgewichts iſt ein Heraustreten der Kräfte in die Erſcheinung des Sinnes, Wiederherſtellung des Gleichgewichts iſt ein Verſchwinden der Kräfte für den Sinn, gleichſam ein Verſinken derſelben in die Identität des Verſtandes.

III. Durch das urſprüngliche Verhältniß der bewegenden Grundkräfte iſt das Ganze aller Veränderungen der materiellen Welt als ein Proceß des Kreislaufes beſtimmt; die Erſcheinung der Welt durch alle Zeit und durch allen Raum iſt die Evolution des Kreislaufes der Wechſelwirkung von aller materiellen Subſtanz mit jeder. **Die Natur iſt ein organiſirtes Ganzes** *).

---

*) Die Erfahrung läßt uns auf drey verſchiedene Arten in der Körperwelt ſich ſelbſt erhaltende geordnete Ganze überblicken, 1) im Planetenſyſtem unſrer Sonne, 2) im Kreislauf der Naturerſcheinungen im Ganzen an der Oberfläche der Erde, wie dieſer im allgemeinen durch die tägliche und jährliche Bewegung der Erde, die Erleuchtung ihrer Oberfläche durch die Sonne und den davon abhängenden Kreislauf des Waſſers beſtimmt wird, 3) in jeder einzelnen Organiſation des Pflanzenreichs und Thierreichs.

Dem einſtmaligen Abſterben der ganzen Welt der Körpererſcheinungen in einer allgemeinen Erſtarrung zum Gleichgewichte ſteht dieſes wechſelnde Spiel ſich im Kreislauf ſelbſt erhaltender Bewegungen entgegen und erhält dieſer Welt die immer gleiche Höhe ihrer geordneten Umwandlungen und in dieſer das Analogon eines unendlichen ſtets jugendlichen Lebens. Der Organismus in engerer Bedeutung der Erfahrungswiſſenſchaft, wie er in Pflanzen und Thieren ſich zeigt, iſt ein ſolcher in fortwährender Umbildungen ſich erhaltender Kryſtalliſationsproceß und unterſcheidet ſich darin von dem Kreislauf der Planeten ſowohl als von dem Proceß den das lebendige Sprudeln der Quellen und das Abfließen der Ströme erhält. Allein für die Grundbegriffe der Naturphiloſophie entſcheidet hier die Form, nach wel-

Dieſer Satz iſt mathematiſch erweislich; er iſt gleichſam der Schlußſtein in der Wölbung der ganzen Philoſophie. Von der Art, wie dieſer Satz aufgefaßt wird, hängt die richtige Anſicht der Theologie der Natur, mit ihr die Harmonie in dem Ganzen unſrer philoſophiſchen Erkenntniſſe ab.

IV. Jeder einzelne phyſiſche Proceß iſt ein Proceß der relativen Indifferenz oder des relativen Kreislaufes, denn in dem Kreislaufe des Ganzen werden immer äußere Einwirkungen den einzelnen Proceß wieder zerſtören. **Die Thätigkeit der Natur iſt ein beſtändiges produciren, bey welchem es nie zum letzten Produkt kommt** (III); käme es einmal wirklich zum letzten Produkte, ſo wäre damit die Welt für die Erſcheinung vernichtet.

V. Es gibt für die phyſiſchen Proceſſe eine eigne von den konſtitutiven Geſetzen der Möglichkeit der Natur erſt abzuleitende Geſetzmäßigkeit, welche von der Zufälligkeit des Zuſammentreffens der Subſtanzen im

---

chen ſich Pflanzen und Thiere von der anorganiſchen Kryſtallbildung unterſcheiden, und welche in der geordneten Selbſterhaltung eines Spiels von Bewegungen beſteht, ſo wie es die hier genannten Proceſſe alle zeigen. Daher gibt die Naturphiloſophie ſich dieſen allgemeinen Begriff vom Organismus, den allein und nicht den untergeordneten im Pflanzenleben und Thierleben aber auch eben ſo wenig im Leben des einzelnen Planeten oder des einzelnen Sonnenſyſtems ſie die Weltherrſchaft beweiſen kann.

Einzelnen abhängt. Die Geſetze der Form eines phyſiſchen Proceſſes, dieſer mag Organismus oder Indifferenzproceß ſeyn, werden nicht durch die Geſetze der einzelnen zuſammenwirkenden Kräfte unmittelbar, ſondern erſt durch ihr Verhältniß im Konflikte, durch die Form des Konfliktes beſtimmt, d. h. durch ein ganz ſynthetiſches für die einzelne Kraft zufälliges Verhältniß. Es muß ſolche Geſetze durch das Ganze der Natur geben (III.) aber einzeln können ſie nur durch Vergleichung des Ganzen aller uns gegebenen Erfahrungen nachgewieſen werden.

VI. Durch die urſprünglichen Verhältniſſe der ausdehnenden und anziehenden Kräfte iſt zwiſchen allen Körpern ein Wechſelverhältniß von Zug und Stoß beſtimmt, wodurch jeder einzelne Körper unter einem beſtimmten Druck von außen ſteht.

VII. Durch die Aggregation gleichartiger Elemente iſt die Form der gasartigen Flüſſigkeit beſtimmt. Zuſammenhang oder Kohäſion in beſtimmter Bedeutung erhält eine Maſſe durch eine in ihr als Flächenkraft wirkende Anziehungskraft, welche unmittelbar zwiſchen den ungleichartigen Theilen derſelben beſtehen oder mittelbar durch einen Druck von außen bewirkt ſeyn kann. Dieſe Kohäſion widerſteht der Trennung der Theile einer Maſſe von einander, ſo wie der Vergrößerung ihrer Oberfläche; ſich ſelbſt überlaſſen wird ſie die Maſſe in kugelförmige Tropfen zuſammenziehen und alſo als tropfbare Flüſſigkeit erſcheinen laſſen. Von dieſer Kohäſion iſt die Reibung oder Kraft der Erſtarrung (Kryſtalliſation) einer Maſſe weſentlich verſchieden, indem die Reibung der Verſchiebung der Theile einer Maſſe an einander, jeder Veränderung ihrer gegenſeitigen Lage widerſteht. Dieſe kann bewirkt werden durch die Aggregation verſchiedenartiger Theile, in welcher das verſchiedenartige ſtärker als das gleichartige kohärirt.

VIII. In der Aggregation materieller Subſtanzen im Raume müſſen ſich einzelne Mittelpunkte der Schwere bilden, um welche ſich die ſpeciſiſch ſchwereren Maſſen, in denen die Anziehungskraft überwiegt, anhäufen und kugelförmige Maſſen als Weltkörper entſtehen laſſen, welche ſich unter einander nach den Geſetzen der Gravitation bewegen.

Um jeden Mittelpunkt der Schwere ſammeln ſich zunächſt die ſchwerſten und dann immer elaſtiſchere Maſſen, unter denen insgeſammt gemäß dem allgemeinen gegenſeiſeitigen Drucke ein gewiſſer Grad von Elaſticität für jede Entfernung vom Schwerpunkt ſich erzeugt als Verhaltniß des Gleichgewichts.

IX. Wenn verſchiedenartige Maſſen gegen eine gemeinſchaftliche Berührungsfläche zuſammengedrückt werden, ſo werden ſie ſich nach verſchiedenen Verhältniſſen ihrer urſprünglichen Kräfte entweder einander durchdringen oder jede wird nur für ſich gegen dieſe Fläche zuſammengedruckt.

Die Einwirkung der Körper auf einander nach dem angegebenen zweyten Verhaltniſſe der Beruhrung iſt mechaniſch: die nach dem erſten chemiſch.

Bey Veränderung der Berührungsflächen des ungleichartigen ergeben ſich 1) nach dem mechaniſchen Verhältniſſe Proceſſe der relativen Schwere, d. h. Bewegungen und Gegenwirkungen nach den Differenzen der ſpecifiſchen Gewichte, welche nach dem Gleichgewicht der Schwere um den gemeinſchaftlichen Schwerpunkt ſtreben. 2) Nach dem chemiſchen Verhältniß der Berührungsflächen ergeben ſich einzelne chemiſche Proceſſe, welche nach dem Gleichgewicht durch Durchdringung ſtreben.

X. Alle mechaniſchen oder chemiſchen Proceſſe eines Weltkörpers ſind unmittelbar Proceſſe der relativen Indifferenz, indem ſie zum Gleichgewichte der Schwere oder der Durchdringung ſtreben. Die Bewegungen der Weltkörper unter einander in Sonnenſyſtemen ſind hingegen nach den Geſetzen der Gravitation organiſirt, ſie gehören in Proceſſen eines relativen Kreislaufes zuſammen.

XI. Maſſen von ungleich größerer Ausdehnungskraft ſtehen bey gewiſſen Verhältniſſen der Kräfte nicht in mechaniſchen Verhältniſſen der Berührungsflächen mit den ſchweren Maſſen, welche in einem Weltkörper zuſammengehalten werden. Dieſe zeigen ſich als relativ unwägbar und erzeugen durch ihr mehr oder weniger gehindertes Durchdringen durch die wägbaren Maſſen höhere phyſiſche Proceſſe.

Hierdurch entſtehen erſtlich die Phänomene der Temperaturveränderungen; ferner beſtimmen ſich dadurch Phänomene modificirter Berührungsflächen des ungleichartigen ſchweren u. ſ. w. (wie z. B. Licht Elektricität, Magnetismus).

XII. Das ſtarre exiſtirt nur unter einer beſtimmten

Geſtalt. Durch die Bedingungen der Entſtehung des ſtarren muß zugleich die Geſtaltung oder Struktur deſſelben beſtimmt ſeyn. Dieſe Entſtehung iſt Bildung oder Kryſtalliſation. Ein Körper, deſſen bewegende Kraft von ſeiner Geſtalt abhängt iſt eine Maſchine. Durch das Starre wird alſo aus den mechaniſchen Bewegungen eine maſchinenmäßige.

XIII. Die unmittelbaren phyſiſchen Indifferenz-Proceſſe an einem Weltkörper ſind entweder mechaniſche oder chemiſche oder Bildungsproceſſe oder höhere phyſiſche Proceſſe. Die unmittelbaren Proceſſe wodurch verſchiedene Weltkörper auf einander einwirken, erfolgen nach den Geſetzen der Gravitation oder ſind höhere phyſiſche Proceſſe. Alle andern Proceſſe müſſen ſich von dieſen ableiten laſſen.

XIV. Mechaniſche und Gravitationsproceſſe ſind ganz mathematiſch beſtimmbar. Die Bildungsproceſſe hängen von den chemiſchen ab. Chemiſche und höhere phyſiſche Proceſſe können wir nicht vollſtändig mit den Konſtruktionen a priori in Verbindung bringen, in Rückſicht derſelben findet rationelle Phyſik daher nur nach heuriſtiſchen Maximen ſtatt.

XV. Eine durchgängig beſtimmte einzelne Funktion materieller Kräfte, als Eigenſchaft einer gegebenen Maſſe gedacht, iſt ein chemiſcher Stoff.

Die allgemeinſten Formen chemiſcher Proceſſe ſind die ſpecifiſche Kohäſion (Adhäſion) ungleichartiger Oberflächen und dann Proceſſe der Auflöſung und Ausſcheidung durch Wahlverwandtſchaft.

Die Einheit oder Verſchiedenheit chemiſcher Proceſſe wird durch die Eigenſchaften einzelner chemiſcher Stoffe beſtimmt. In Rückſicht jedes höhern phyſiſchen Proceſſes hingegen zeigt jeder chemiſche Stoff ein beſonderes Verhalten. Die höheren phyſiſchen Proceſſe ſind den chemiſchen übergeordnet, indem die chemiſch auf einander einwirkenden Stoffe noch von den Subſtraten der phyſiſchen Proceſſe durchdrungen werden.

In chemiſchen Proceſſen erſcheinen die Einwirkungen gegebener beweglicher Subſtanzen auf einander in Ruhe; in höhern phyſiſchen Proceſſen erſcheinen Bewegungen eines nicht als Maſſe wahrgenommenen beweglichen.

XVI. *Da wir bey der Beobachtung irgend eines phyſiſchen Proceſſes weder die im Gleichgewicht befindlichen Kräfte noch auch die einfachen Elemente der im Konflikt begriffenen beſtimmen können: ſo machen wir die Unterſchiede nur nach dem Hervortreten einzelner Kräfte in irgend einen Konflikt und durch das Zurücktreten derſelben in Indifferenz.*

Dieſes Geſetz iſt von weiter Anwendbarkeit, indem durch daſſelbe das relative in allen unſern Beſtimmungen von Kräften und Stoffen ausgeſprochen wird.

B. Allgemeinſte Formen aus der Erfahrung.

XVII. Der höchſte Standpunkt der Erfahrung, den wir nehmen können, zeigt uns unbegränzte vom *Licht* durchſtrahlte Räume, in welchen ſich kugelförmige Weltkörper gebildet haben, zwiſchen denen nur höchſt elaſtiſche Flüſſigkeiten ausgebreitet ſind. Das Licht iſt ein höherer phyſiſcher Proceß und der einzige, welcher uns zur Kenntniß der Welt über die Oberfläche der Erde hinaus leitet. Die Bildung unſers Auges, wodurch eben dieſer Proceß das Mittel unſrer Welterkenntniß wird, iſt in Rückſicht der allgemeinſten Naturgeſetze nur zufällig.

XVIII. Für die Erhaltung einzelner Weltkörper und einzelner Syſteme von Weltkörpern, ſo wie für die allgemeine Beſtimmung möglicher Fälle, wie ſie verwandelt oder zerſtört werden könnten, finden wir in den Geſetzen der Gravitation eine allgemeine Geſetzmäßigkeit. Allein für die beſtimmte Geſchichte der Entſtehung oder Zerſtörung einzelner Weltkörper und Syſteme, ſo wie für eine Kosmogenie überhaupt liefert uns die Beobachtung keine Data: die beſtimmte Anwendung der Geſetze der Gravitation wird uns daher bis jetzt nur für die Geſetze der Erhaltung beſtehender Syſteme möglich.

XIX. Die einzelne Beobachtung zeigt uns leuchtende Hauptkörper, als Sonnen, für welche wir die Geſetzmäßigkeit der Lage und Bewegung im Einzelnen noch nicht beſtimmen können.

Näher kennen wir die Gegend um unſre Sonne, welche als Centralkörper viele dunkle von ihr erleuchtete Weltkörper bey ihrer eignen Bewegung mit ſich führt. Für die Geſchichte des Sonnenſyſtems finden wir nur in Rückſicht des Syſtems der Planeten einige allgemeine Geſetze außer denen der Gravitation. Das Grundgeſetz von dieſen iſt das der Entgegenſetzung der vier Weltgegenden, indem durch die Ebene der Planetenbahnen und die Lage der Axen von Sonne und Planeten die entgegengeſetzten Richtungen nach Nord und Süd, durch die Richtung aller freyen drehenden Bewegung in dieſem Syſteme von Abend nach Morgen aber eben dieſe Richtung von Weſt nach Oſt, allgemeine Geſetze für das ganze Syſtem werden, als wenn alle dieſe Bewegung von einer urſprünglichen Axendrehung ausgienge.

XX. Jeden näheren Gegenſtand der Phyſik können wir nur durch Beobachtung der Erſcheinungen an der Oberfläche der Erde beſtimmen, er wird zur Naturgeſchichte der Erde gehören.

XXI. In den höhern phyſiſchen Proceſſen der Erde zeigen ſich allgemeine Beſtimmungen aller Erdmaterie überhaupt, gegen welche jeder einzelne Körper nur ſein beſonderes Verhältniß hat.

Durch das Licht und vielleicht andere unbekannte Proceſſe fließen andere Weltkörper chemiſch auf die Erde ein.

Chemiſche und höhere phyſiſche Proceſſe unterſcheiden ſich nur durch relative Wägbarkeit und Unwägbarkeit, und haben alſo gegen das weniger ponderable hin gemeinſchaftliche Berührungspunkte. In den zuſammengeſetzteren höheren phyſiſchen Proceſſen, welche zur Klaſſe der elektriſchen Erſcheinungen gehören, zeigt ſich die erſte chemiſche Polarität entgegengeſetzter Kräfte.

Im Licht ſcheint die Indifferenz der poſitiven und negativen Elektricität zu ſeyn.

Der Gegenſatz der poſitiven und negativen Elektricität iſt derſelbe der ſich zwiſchen Waſſerſtoff und Sauerſtoff relativ gegen das Waſſer zeigt. In den elektriſchen Erſcheinungen zeigt ſich derſelbe meiſt nur vermittelſt der Adhäſion an den Oberflächen der Körper, im andern Fall in der Durchdringung des Waſſers.

XXII. Da die Erregung der thätigen Proceſſe auf der Erde von außen her geſchieht, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß der innere Kern der Erde in mechaniſcher und chemiſcher relativer Indifferenz erhalten wird und nur die Maſſe an der Oberfläche an den jetzt beſtehenden Revolutionen Antheil nimmt.

Die allgemeinſte Form dieſer Revolutionen ſcheint ein periodiſches Steigen und Fallen des Waſſers an der Oberfläche der Erde zu ſeyn.

XXIII. Wegen der Homogeneität der ſchweren Maſſen des Sonnenſyſtems überhaupt, wegen der relativen Indifferenz der meiſten Kräfte der irdiſchen Maſſe und wegen der nicht ſehr zahlreichen Verhältniſſe, nach denen wir die Körper chemiſch vergleichen können, iſt es wahrſcheinlich, daß ſich alle chemiſchen Stoffe auf wenige Grundformen und ihre gradweiſen Unterſchiede zurückführen laſſen.

Jeder chemiſche Proceß findet nur unter gewiſſen Einflüſſen höherer phyſiſcher Proceſſe ſtatt. Die Identität chemiſcher Stoffe und die chemiſche Identität der Maſſe wird alſo nur durch Identität der ſchweren Maſſe beſtimmt.

Da wir in jedem einzelnen chemiſchen

Stoffe weder die in ihm indifferent gewordenen Kräfte noch auch die einfachen Elemente der im Konflikte begriffenen Kräfte beſtimmen können: ſo machen wir die Unterſchiede nur nach dem Hervortreten einzelner Kräfte in irgend einem Konflikt und durch das Zurücktreten derſelben in Indifferenz.

Unſrer chemiſchen Unterſuchung können wir nur die zerſetzbarſten und auflöslichſten Stoffe unterwerfen, und von dieſen aus uns nur nach Analogien verbreiten. Die theoretiſche Chemie muß alſo vorzüglich von den im Organismus noch unmittelbar thätigen Stoffen ausgehen.

Daher treten uns die meiſten chemiſchen Produkte in den Reihen von der Kieſelerde zur Vegetation und von der Kalkerde zur thieriſchen Organiſation auseinander.

Die chemiſche Anziehungskraft, welche ein Stoff auf der Erde zeigt, iſt um ſo größer, je weniger er aus ſeinen Verbindungen frey ausgeſchieden werden kann. In den chemiſchen Proceſſen der Erde geht der Sauerſtoff die innigſten Verbindungen ein, indem er nur durch höhere phyſiſche Proceſſe der Temperatur oder des Lichts frey ausgeſchieden werden kann.

Je ſtarrer eine Maſſe iſt, deſto mehr iſt ſie, alles andere gleichgeſetzt, chemiſches Produkt.

Der Konflikt der Kräfte in einem chemiſchen Proceß iſt um ſo zuſammengeſetzter je zuſammengeſetztere Kryſtalliſationen dadurch entſtehen, indem das Geſetz der Kryſtalliſation immer durch das Geſetz des chemiſchen Proceſſes beſtimmt ſeyn muß.

XXIV. Die beſtimmte Geſtaltung der Materie und der Wechſel der Geſtaltungen in den Bildungsproceſſen macht die mannigfaltigſten und verwickelſten Phänomene, welche bey den chemiſchen Proceſſen, vermittelt durch höhere phyſiſche Proceſſe, vorkommen.

Es zeigen ſich immer mehr zuſammengeſetzte Formen der Struktur und Kryſtalliſation von den einfachſten bey Erden und Salzen bis zur freyen Verzweigung beſonders metalliſcher Kryſtalliſationen. So wie aber das flüſſige als Beſtandtheil mit in die Bildung eintritt; zeigt ſich unter den Phänomenen ein Sprung; denn nun entſtehen in dem Beſtehen der einzelnen Bildung eigne Proceſſe des Kreislaufes, und es trennen ſich dieſe Bildungen als Organiſationen von allem unorganiſirten.

XXV. Alle Proceſſe des relativen Kreislaufes werden auf der Erde zuoberſt durch ihre Axendrehung, ihre Bewegung um die Sonne, ihre Erleuchtung und die Erwärmung ihrer Oberfläche durch die Sonne beſtimmt. Alles Leben der Erde geht alſo vom Lichte aus, denn ohne dieſen ſtetig veränderten Proceß der Erleuchtung würde das Spiel der Indifferenzproceſſe ſich in einem allgemeinen Gleichgewichte verlieren, dagegen es durch dieſen immer wieder neu angefacht wird.

Die erſte Folge davon iſt der Kreislauf des Waſſers, und ſomit die Erſcheinungen der Wetterveränderungen in der Atmosphäre, und der beſtändig fortgeſetzten chemiſchen Veränderungen im Innern der Erde.

Mittelbar werden durch den Kreislauf der Erleuchtung alle wechſelnden Geſtaltungen und ihre Proceſſe auf der Erde beſtimmt.

XXVI. An der Spitze aller phyſiſchen Proceſſe der Erde ſteht der beſondere Organismus in den Organiſationen des Pflanzen- und Thierreichs, deſſen wiſſenſchaftliche Kenntniß die Phyſiologie wäre.

Hier ſind alle andern Arten phyſiſcher Proceſſe in ihrer größten Verwickelung zu einem beſondern Proceſſe des relativen Kreislaufes vereinigt. Der Organismus auf der Erde beruht ſeiner Wirklichkeit nach zunächſt auf der chemiſchen Beſchaffenheit gerinnbarer Lymphen, welche im Streite mit dem Sauerſtoffe und doch mit ſeiner Hülfe aus Verbindungen von Waſſerſtoff, Kohlenſtoff und Stickſtoff beſtehen, und den höchſten Grad der Bildſamkeit unter den irdiſchen Stoffen beſitzen. Jeder ſpecielle Organismus wird durch eine eigne Art ſolcher Lymphen beſtimmt.

In der Erſcheinung des einzelnen Organismus vereinigen ſich im Syſteme der Abſorbtion und Secretion chemiſche Proceſſe und Bildungsproceſſe in beſtändigen Miſchungen und Entmiſchungen, Bildungen und Deſtruktionen; zweytens mechaniſche Proceſſe des Säfteumtriebes; drittens höhere phyſiſche Proceſſe, deren bisher noch unverſtandne Erſcheinung mit den Worten Irritabilität und Senſibilität benannt wird.

Die Phänomene der beſondern Organismus auf der Erde ſind immer zugleich als Phänomene des individuellen und als Phänomene des ſpeciellen Organismus beſtimmt.

Die erſtern beginnen mit der Entwickelung eines Keimes oder Sprößlings einen Kreislauf von Veränderungen, welcher aber im Fortſchritte von der Jugend, zum Alter, zum Tode als gerader Fortſchritt beſtimmt iſt; ſie ſind alſo Phänomene eines relativen Kreislaufes, der in einem höhern Phänomen der Indifferenz beſchloſſen iſt. Aber dieſer individuelle Organismus iſt nur Theil eines größern Phänomens der ſich fortbildenden Art oder des ſpeciellen Organismus. Dieſer letztere zeigt ſich im geboren werden und Wiedererzeugen als ein Kreislauf, deſſen Relativität aus dem uns bekannten Theil der Geſchichte der Erde nicht aufgewieſen werden kann.

Für unſre Beobachtung zeigt ſich Erhaltung jedes vollſtändigern Organismus der Art nach nicht als eine freye Thätigkeit der Natur, ſondern jede vollſtändigere Pflanze oder Thier entſpringt aus einem Keime durch vorhergehende Organismen derſelben Art. Wir können alſo für die Entſtehungsgeſchichte des Organismus überhaupt nur einen früheren Zuſtand der phyſiſchen Beſchaffenheit der Erde annehmen, den wir gar nicht kennen, in dem aber Entſtehung von Organiſationen als freye Naturthätigkeit möglich war.

Für unſern jetzigen Standpunkt der Kenntniß der Natur iſt eine irgend vollſtändige rationelle Phyſiologie noch ganz unmöglich; es bleibt uns in Rückſicht ihrer nur das letzte Hülfsmittel der rationellen Behandlung einer Erfahrungswiſſenſchaft übrig. Dieſes beſteht darin: der Erklärung nur die allgemeinen Verhältniſſe zu Grunde zu legen in denen in einem Proceſſe Kräfte ſtehen, welche für ſich uns ganz unbekannt bleiben. Eine ſolche

Behandlung der Phyſiologie iſt die Erregungstheorie.

Die Erregungstheorie legt nach ihrer urſprünglichen Abſicht nur die allgemeinſten Formen des organiſchen Proceſſes zu Grunde ohne ſich auf die Beſtimmung der einzelnen darin wirkenden Kräfte einzulaſſen.

Dieſe Form beſteht in einer Verbindung von Kräften nach einem gewiſſen Geſetz des Proceſſes zur Reproduktion ſeiner ſelbſt. Die Kräfte ſind alſo hier in einem ſyſtematiſchen Ganzen, unter dem Geſetze der Reproduktion gewiſſer Erſcheinungen, der Lebensverrichtungen, durch ſich ſelbſt, vereinigt. Zweytens die Erſcheinungen, welche durch dieſen Konflikt der Kräfte entſtehen, ſtehen unter dem Geſetze einer kontinuirlichen Einwirkung von außen auf das angegebene Syſtem. Jeder Organismus erſcheint überhaupt durch ſeine Lebensthätigkeiten, dieſe werden aber nur durch einen beſtändigen Konflikt mit äußern Einwirkungen erhalten.

Eine Kraft, welche unter dem Geſetze einer Receptivität ſteht, d. h. welche nur durch Affektion zur Thätigkeit beſtimmt wird, iſt eine Erregbarkeit; die Thätigkeit derſelben iſt Erregung; die Affektion heißt Reizung, das afficirende Reiz. Das Syſtem aller innern Kräfte welche im Organismus in Konflikt ſind, macht alſo eine organiſche Erregbarkeit aus und jede Lebensthätigkeit iſt Erregung, welche Reiz vorausſetzt. Störung der Reproduktion iſt Deſtruktion, das normale Verhältniß der Erregung zur Reproduktion iſt Geſundheit. Alle Veränderungen der Erregung hängen vom Reiz ab.

Da wir weder die innere Wirkſamkeit der Erregung, noch die äußere der Reizung verſtehen, ſo bleibt uns nichts übrig als die unbekannten phyſiſchen Qualitäten einer unbeſtimmten Meſſung nach Graden zu unterwerfen. Wir können daher die Reize nur nach ihrem größern oder kleinern poſitiven oder negativen Einfluß auf die Erregung; nach ihrer ſchnellern oder langſamern Einwirkung; nach der längern oder kürzern Andauer ihres Einfluſſes vergleichen.

In den zwanzig Jahren, ſeit ich dieſes ſchrieb, iſt auf dem Felde der vergleichenden Naturlehre nach Schellings erſten Aufregungen ſehr viel gearbeitet worden. Schelling indeſſen hat ſich leider den freundlichen Entwickelungen dieſer Lehren bald entzogen und uns zuletzt anſtatt deſſen einen düſtern myſtiſchen Traum von der in Qual allmählig zur Liebe werdenden Gottheit angeboten, in welchem aufs härteſte das Weſen aller Naturlehre verkannt iſt. Die ganze vergleichende Naturlehre kann in Uebereinſtimmung mit der Wahrheit und dem geſunden Geſchmack nur in ſtrenger Beſchränkung auf die äußere Naturanſicht, auf Stoff und Geſtaltung in der Körperwelt gedeihen. Sie ſoll ſich hüten vor jeder myſtiſchen Einmengung der religiöſen Ueberzeugungen, der Ideen der ewigen Wahrheit und der Selbſtſtändigkeit des geiſtigen Lebens. Auf eine geſunde Weiſe kann ſie nur über den Grundlagen der mathematiſchen Naturlehre die ganz empiriſchen Gebiete der Naturwiſſenſchaften bearbeiten. Doch ich habe ſchon in der Vorrede geſagt, daß meine Abſicht in dieſer Schrift nicht iſt, die nachtheiligen Reſultate fremder Forſchungen zu rügen, ſondern mich nur auf Nachweiſung der Fehler in der Methode zu beſchränken, welche ich bey den Philoſophemen derjenigen Lehrer gefunden habe, deren Bemühungen ich hier beurtheile. Darauf beſchränke ich mich alſo auch jetzt.

Wir werden in der äußern Naturlehre von den mathematiſchen Erklärungen zu bloß erfahrungsmäßigen hinüber geführt durch die höheren phyſiſchen Proceſſe des Lichtes, der Wärme, der Elektricität und des Magnetismus, für welche uns bis jetzt keine genügenden mathematiſchen Erklärungsgründe zu Gebote ſtehen, für die wir aber doch durch die Methode des Experiments beſtimmte Naturgeſetze als Erklärungsgründe nachzuweiſen vermögen wie z. B. die Geſetze der Wärmeleitung und der ſpecifiſchen Wärme, die Geſetze der Spiegelung, Brechung, Farbenzerſtreuung und Polariſation des Lichtes, die Geſetze der elektriſchen und magnetiſchen Anziehungen und Abſtoßungen. Gehen wir aber von da fort zur Chemie, Geologie und Phyſiologie des Organismus, ſo kommen wir auf Grundlagen, die wol immer Erfahrungsſache bleiben und keine Erklärungen a priori zulaſſen werden. Dahin gehören Art und Verhältniſſe der Grundſtoffe in der Chemie und der ganze Reichthum der verſchiedenen Geſtaltungen in der Pflanzenwelt und Thierwelt.

Hier ſoll es das Intereſſe der combinirenden Naturlehre ſeyn, alles nur erfahrungsmäßig zu behandeln, und alle voreiligen mathematiſchen ſowol als naturphiloſophiſchen Hypotheſen von der Hand zu weiſen. Dieſe vergleichende Naturlehre ſollte die Fragen, warum es gerade dieſe chemiſchen Grundſtoffe, gerade dieſe Arten von Pflanzen und Thieren an der Erde gebe, ganz von der Hand weiſen. Ihre Aufgabe iſt einzig zu zeigen daß und wie ſie da ſeyn, denn die Antwort auf das warum forderte Erklärungsgründe a priori, welche hier wol nie in unſre Gewalt kommen werden.

Das iſt der allgemeine Fehler aller dieſer Verſuche in der Schellingiſchen Schule, daß ſie ſich gerade hier für Geologie, Chemie und Phyſiologie des Organismus philoſophiſche Erklärungsgründe anmaaßt und ſich ſo mit ihrer ganzen Unternehmung der Methode nach täuſcht.

Der Streit ſteht hier im allgemeinen eben ſo wie in Beziehung auf den wichtigſten einzelnen Fall nemlich den der Heilkunſt. Die neuern Anſichten in der Theorie der Heilkunſt, welche ſich ſeit Brown in der Erregungstheorie, in der Polaritätslehre, in Hahnemanns Theorie gezeigt haben, haben eigentlich das gleiche geſunde Regulativ zur Grundlage, nemlich: das Heilverfahren von den unſichern Hypotheſen der Phyſiologie des Organismus zu befreyen und für ſie den reinen Hippokratiſchen Empirismus wieder zu gewinnen. Aber jeder von dieſen Verſuchen hatte bis jezt das Mißgeſchick, ſeine eigenthümlichen Vergleichungsgründe mit Erklärungsgründen zu verwechſeln und ſo am Ende die Zahl der unſichern phyſiologiſchen Hypotheſen nur noch um eine zu vermehren.

Die Grundanſichten der Erregungstheorie ſollten allen Hypotheſen der Humoralpathologie, Nevropathologie, der iatromathematiſchen, iatrochemiſchen oder welcher ähnlichen Theorien entgegentreten und nur ſowol für einzelne Theile als für das Ganze der organiſchen Gegenwirkungen ein Fachwerk von Begriffen zur bloßen Anordnung der Ergebniſſe einer eigenthümlichen therapeutiſchen Beobachtungskunſt geben, ohne auf Erklärungsgründe Anſprüche zu machen. Aber nur allzubald wurden dieſe leeren Anordnungsbegriffe der Erregbarkeit, des Reizes und der Erregung ſelbſt als Principien einer phyſiologiſchen Theorie aufgefaßt, wozu ſie ſich doch von allen am wenigſten eigneten, da ſie den Gehalt der Lebenstriebe in Pflanze und Thier gar nicht mit enthalten, ſondern (wie ich in meinen Regulativen für die Therapeutik genau zu zeigen geſucht habe) nur aus der Zergliederung des ganz formellen allgemeinen Begriffes eines erregbaren ſich ſelbſt reproducirenden phyſiſchen Proceſſes folgen, deſſen Form nicht nur in Pflanze und Thier ſondern noch auf tauſend andere Weiſen in der Natur vorkommen kann.

Dieſe leicht fühlbare Untauglichkeit der Erregungstheorie, um Principien zu phyſiologiſchen Theorien zu gewähren, war wol vorzüglich Urſach, daß wir von ihr ſo ſchnell zu den chemiſchen und naturphiloſophiſchen Hypotheſen der Schellingiſchen Schule fortgeführt wurden. Unter den verſchiedenen Formeln, die nun hier nach und nach zur Anordnung des Ganzen gewählt wurden, verdienen wol die der Polaritäten den Vorzug. Auch dieſe können wenn ſchon auf eine untergeordnetere Weiſe als die Formeln der Erregungstheorie einen gewiſſen Schutz gegen willkührliche Hypotheſen gewähren.

Mir ſcheinen ſie bey einſichtsvollern Aerzten vorzüglich durch dieſen formellen Zweck der Anordnung Beyfall gefunden zu haben. Die Schließung galvaniſcher Ketten durch noch ſo weit vermittelte Leitungen und die Ueberführung der Stoffe bey den chemiſchen Wirkungen der Säule zeigten polare Wirkungen durchdringend in die Ferne als klaren Gegenſtand der Beobachtung. Dies mußte an die vielen conſenſuellen, ſympathiſchen, metaſtatiſchen und andern Wirkungen in die Ferne, die im geſunden und kranken Organismus vorkommen, erinnern, bey denen wir die Ueberführungen nicht nachzuweiſen vermögen und man fand ſich veranlaßt die Richtigkeit dieſer Beobachtungen durch die Benennung polarer Gegenwirkungen gegen den ungültigen Vorwurf ihrer Unerklärlichkeit zu vertheidigen. Gewiß ganz zweckmäßig, wenn wir mit dieſer Polarität nur einen Anordnungsbegriff für die Beobachtungen benennen, (denn Unerklärlichkeit iſt hier nur Folge unſrer mangelhaften Kenntniß und beſagt gegen die Wahrnehmung von Thatſachen gar nichts,) höchſt irrig aber, wenn wir dieſes ſogenannte Geſetz der Polarität als Erklärungsgrund irgend einer phyſiologiſchen Theorie unterlegen wollen, da wir unter Polarität ja nur die allgemeine Form entgegenwirkender Urſachen denken, ohne den Gehalt derſelben damit ſelbſt zu erkennen.

Endlich auf ähnliche Weiſe werden wir mit Hahnemann die Unaufmerkſamkeit vieler Aerzte und ihrer Kranken auf die Diätetik, die alle Sicherheit therapeutiſcher Beobachtungen gefährdende abwechſelnde und ſchwankende Miſchung vieler Arzeneyen, den voreiligen arzeneylichen Gebrauch jedes neugefundenen chemiſchen Stoffes, der vielleicht anfangs hülfreich erſcheint und erſt nach langen Jahren ſeine langwierigen ſchädlichen Nachwirkungen bemerken läßt, (denn nicht immer wird ſich dieſe Schädlichkeit ſo ſchnell wie beym Traubenzucker und dem Holzſäureeſſig zeigen,) und manches ähnliche zu tadeln haben, auch lobenswerth finden, daß Hahnemann auf eine mehr geſicherte, einfachere beſonders auch den geſunden Organiſmus mit umfaſſende Beobachtungsweiſe dringt. Allein, wenn er dann nun dieſe Meinung zu vertheidigen eine neue therapeutiſche Theorie auf die Hypotheſe, daß nur faſt unmeßbar kleine Quantitäten der Arzneyſtoffe rein organiſch einwirken, ſo wie auf die Hypotheſe des ſtrengen Unterſchiedes nur nährender und arzeneylich einwirkender Stoffe, des ſtrengen Gegenſatzes homöopathiſcher und allopathiſcher Wirkungen gründet, ſo ſehen wir dadurch ſeine Schule Gefahr laufen, ihre Beobachtungsweiſe in einen ganz unwiſſenſchaftlichen rohen Empiriſmus zu verwandeln, und finden ſein ganzes Unternehmen mit einem eben ſo ephemeren Vorüberſchwinden bedroht, wie es das Schickſal jeder andern ähnlichen Theorie war.

Von der Chemie und Geologie bis zu unſrer Therapeutik herab werden alle dieſe Theile der Naturlehre nur durch die ganz der Erfahrung huldigenden combinirenden Methoden geſund und auf gradem Wege ſichre Fortſchritte machen. Ich weiß wohl viele der Unſrigen werden dieſe Behauptung ſelbſt eine Schutzrede für geiſtloſen Empiriſmus ſchelten, ſie thun aber unrecht daran und ſind ſelbſt in dem Fehler, daß ſie die Logik der induktoriſchen Methoden nicht vollſtändig genug kennen.

Jeder beſonnene Arzt muß ſich ſagen, daß wir nur ſymptomatiſch verfahren können. Der einzige Unterſchied iſt, ob wir bey einer oberflächlichen und zerſtreuten Semiotik ſtehen bleiben, oder uns zu einer feinen und ſchärfer-ſehenden, umfaſſendern, tiefer blickenden Semiotik durchgefunden haben. Jeder beſonnene Arzt weiß, daß er die Arzneymittel nur blindlings der Erfahrung zu Folge anwendet, ohne einzuſehen, warum ſie ſo wirken müſſen, wie die Erfahrung zeigt, daß ſie wirken. Darum aber bilde ſich auch keiner ein, mehr von der Natur der Krankheiten zu verſtehen als ein klares und ſcharf gezeichnetes Bild ihrer Semiotik, darum bilde ſich keiner ein, von der Wirkung der Arzeneymittel mehr zu verſtehen, als was die bloße Thatſache der Beobachtung ausweiſt. Aber eben um ſeine Semiotik ſcharf und tief bedeutend zeichnen zu können, wird er alle Kenntniſſe der Anatomie und Phyſiologie, um die Wirkung der Arzeneymittel genau beobachten zu können, wird er neben jenen alle Kenntniſſe der Pharmacie als leitende Maximen ſeiner Induktionen anzuwenden haben.

Dritter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Philoſophie bey Reinhold, Fichte und Schelling.

A. Reſultate aus dem vorigen über die Philoſophie von Fichte und Schelling.

1) Fichte.

Wir kommen zurück auf das, wovon wir ausgingen. Philoſophie ſoll ein Produkt unſrer Selbſtthätigkeit ſeyn. Die Philoſophie als Reſultat wird jedesmal gemäß der Art, wie philoſophirt worden iſt, ausfallen. Es iſt alſo in Rückſicht des Geiſtes und der Kraft eines einzelnen Philoſophen etwas ſehr zufälliges, welches die Reſultate ſeiner Philoſophie ſeyn werden; es kommt hier alles auf die Kunſt zu philoſophiren, die Methode, nach der verfahren wird, an. Nun glaube ich im vorhergehenden gezeigt zu haben, daß, welche Idee auch bey der Aufſtellung der **Fichtiſchen** und **Schellingiſchen** Philoſophie, den Schöpfern derſelben vorgeſchwebt haben mag, es ihnen doch nicht gelungen ſey, dieſe rein auszuſprechen. Der Grund dieſes Mißlingens muß alſo nothwendig in irgend einem Fehler der Art liegen, wie von Fichte und Schelling überhaupt philoſophirt worden iſt. Ich will daher hier dieſen Fehler in der Methode auf ſeinen einfachſten Ausdruck zurückzubringen, und damit zugleich die einzig wahre Kunſt zu philoſophiren gegen dieſe irrige Methode geltend zu machen ſuchen.

Die eigentliche Tendenz der Fichtiſchen Philoſophie zeigt ſich in allen ſeinen Darſtellungen derſelben ſo beſtimmt, daß ſie ſchon lang verſtanden und mehrmals deutlich genug auseinander geſetzt worden iſt. Es war ſeine Abſicht in dem Gegenſatz von Natur und Freyheit die Anſprüche der Naturnothwendigkeit ganz zu vernichten, die Freyheit allein obenan zu ſtellen, einzig von der Freyheit auszugehen, und damit ganz eigentlich den Jakobiſchen und Kantiſchen Glauben gegen die Einſeitigkeit des Wiſſens zu rechtfertigen, ihn in ſeiner Ueberlegenheit zu zeigen. Wir haben aber oben ſchon geſehen, daß er dieſe ſeine Abſicht nothwendig verfehlen mußte, indem er das Verhältniß der Natur zur Freyheit niemals richtig aufgefaßt hat, ſondern nach der Schulſprache zu reden, immer nur bey pſychologiſcher Freyheit ſtehen blieb; ihm fällt die Sphäre der Freyheit mit der einer Thätigkeit mit Bewußtſeyn zuſammen, er überſieht ſomit das ganze Feld der innern Naturnothwendigkeit.

Es kann ſehr anmaßlich ſcheinen und doch bin ich genöthigt zu behaupten, daß der Verfaſſer der Grundlage der Wiſſenſchaftslehre und der ſo konſequent zuſammengegliederten Rechtslehre dennoch nur wenig ſpekulative Ausbildung habe. Ich belege dies mit den mannigfaltigen oben aufgewieſenen Fehlern der Selbſtbeobachtung, mit dem Mißverſtändniß der Idee der Freyheit und vorzüglich, was mit dieſem zuſammenhängt damit, daß er den oberſten ſpekulativen Gegenſatz des Seyns an ſich und der Erſcheinung oder des endlichen und ewigen Seyns niemals beſtimmt aufgefaßt hat. So ſagt er ſchon bey der erſten Ankündigung des Ganzen ſeiner Spekulation in der Vorrede zur Abhandlung über d. B. d. W. die erſte Anmerkung: „Der eigentliche Streit, der zwiſchen beyden (dem dogmatiſchen und kritiſchen Syſteme) obwaltet, dürfte wol der über den Zuſammenhang unſrer Erkenntniß mit einem Dinge an ſich ſeyn; und der Streit dürfte durch eine künftige Wiſſenſchaftslehre wol dahin entſchieden werden, daß unſre Erkenntniß zwar nicht unmittelbar durch die Vorſtellung, aber wol mittelbar durch das Gefühl mit einem Dinge an ſich zuſammenhänge;“ u. ſ. w. Oder man vergleiche irgend eine andere Behandlung dieſes Gegenſtandes in ſeinen Schriften, und man wird finden, daß Fichte wie Reinhold ſich nie von Verwechſelung frey gemacht hat, wodurch die Nachfrage nach dem Seyn von Dingen außer uns mit der nach dem Unterſchiede des endlichen und ewigen Seyns zuſammen geworfen wird. Die Sphäre des Ich iſt ihm die Sphäre der Freyheit und des an ſich, und die Schwierigkeit immer nur die: wie ein Nicht-Ich, ein Seyn außer mir an ſich ſeyn kann; wodurch denn die erſte Deduktion ſeines Naturrechtes, die Deduktion von Vernunft und Welt außer mir zum eigentlichen Mittelpunkte ſeines Syſtems gemacht wird. Und doch gehört eben noch keine große ſpekulative Ausbildung dazu, um einzuſehen, daß die Art meiner innern Selbſterkenntniß nothwendig eine Erkenntniß der Dinge außer mir als gleich unmittelbar und gleich urſprünglich vorausſetzt; ſo wie, daß die Erkenntniß des Ich ſowol, als die des Nicht-Ich, in der Sphäre einer Erkenntniß von Erſcheinungen zuſammenfallen, daß alſo nothwendig der Gegenſatz des endlichen und ewigen Seyns ein höherer ſeyn muß, als der des Ich und Nicht-Ich.

Das vorzügliche in der Fichtiſchen Art zu philoſophiren, kann nicht in der Vollendung der höchſten und allgemeinſten Abſtraktionen, ſondern nur in der ſtrengen Konſequenz ſeiner Ableitungen geſucht werden. Aber das ganze vorzügliche Lob einer ſtrengen Konſequenz iſt ein dogmatiſches Vorurtheil. Die wahre Kunſt zu philoſophiren beſteht darin, die Principien ſelbſt erſt vollſtändig aufzufinden und zuſammenzuſtellen; die Ableitung von den Principien, d. h. die Aufſtellung des Syſtems, von der eigentlich die Konſequenz gefordert wird, iſt dann bloßes Reſultat. Wer alſo einmal in der Aufſtellung ſeiner Principien gefehlt hat, oder die Vollſtändigkeit nicht erreichte, der kann durch ſeine Inkonſequenz in der Ableitung oft eine freyere Ueberſicht des Ganzen zeigen, als wenn er ſtreng konſequent bliebe, denn im letzten Falle iſt er allemal Sklave ſeiner einſeitigen Prämiſſen.

Die Abſicht der Fichtiſchen Spekulation war alſo eigentlich den Gang der Kantiſchen Kritiken umzukehren; anſtatt von der Natur zur Freyheit zu gehen, wollte er von der Freyheit ausgehen, um von dieſer zur

Natur zu gelangen. Aber er hat dieſe Abſicht nicht erreicht. Ob ſie ſich überhaupt erreichen laſſe, zu unterſuchen, iſt hier nicht der Ort; ich bleibe nur bey dem ſtehen, was **Fichte** wirklich geleiſtet hat. Hier werden wir nun aus obigem mit Leichtigkeit folgende drey methodiſche Principien ſeiner Kunſt zu philoſophiren zuſammenſtellen können.

1) Alles unſer Wiſſen macht zuſammen ein Syſtem, dieſes wird in der Wiſſenſchaftslehre aus einem oberſten Princip, einem oberſten Grundſatze abgeleitet.

2) Die Ableitung geſchieht nach ſynthetiſcher Methode, gemäß der abſoluten, intellektuellen oder innern Anſchauung.

3) Das Princip oder die Einheit des Syſtems liegt in der abſoluten Anſchauung in ihrer höchſten Abgezogenheit, d. h. dem reinen Selbſtbewußtſeyn, der Ichheit oder Subjekt-Objektivität.

Man kann bemerken, daß in jedem dieſer Sätze erſtlich eine allgemeine Regel aufgeſtellt, dann aber dieſer noch eine nähere Beſtimmung, eine Beſchränkung beygeführt wird. Laſſen wir nun fürs erſte die allgemeinen Regeln ſelbſt noch unberührt, ſo läßt ſich ſchon gemäß allen dreyen aus dieſer ihrer Beſchränkung zeigen, daß **Fichtes** Methode fehlerhaft ſey.

Nemlich in der erſten Regel wird behauptet, daß die Philoſophie alles unſer Wiſſen aus einem Princip ableiten ſolle, zugleich aber, daß dieſes Princip in einem Grundſatze ausgeſprochen werde. Nun gehört die Unterordnung aller erweislichen Sätze unter unerweisliche

Grundſätze nur zur logiſchen Form der Wiſſenſchaft, zur bloßen Form der Reflexion; dagegen das oberſte Princip im Syſtem des Wiſſens ein Princip des unmittelbaren Wiſſens ſelbſt und der Einheit in demſelben, nicht aber ein bloßes Princip der Formen der Reflexion ſeyn ſoll. In der Forderung, daß das oberſte Princip des Wiſſens ein Grundſatz ſeyn ſolle, wird alſo die bloße logiſche Form des Wiſſens ſelbſt verwechſelt (die reine allgemeine Logik mit der transcendentalen Logik). Man kann dieſen Fehler ſehr leicht an Fichtes Ableitung der logiſchen Grundſätze in der Wiſſenſchaftslehre demonſtriren. Sein höchſtes Princip mit Gehalt und Form iſt Ich = Ich; läßt er hieraus den Gehalt fallen, ſo ſpricht er es aus A = A, und nennt dieſes nun den Grundſatz der Logik. Wäre aber das Ich = Ich, wie es ſeyn ſoll, unſer geſammtes Wiſſen in ſeiner höchſten Einheit, und man ließe daraus nur den Gehalt fallen, ſo würden uns unter dem Schema A = A nicht nur die Grundſätze der Logik, ſondern alle philoſophiſchen Formen des Wiſſens überhaupt, rein mathematiſche, metaphyſiſche, ſpeculative, praktiſche und äſthetiſche übrig bleiben. Hierdurch erklärt ſich leicht das peinliche ſeiner erſten Schulterminologie.

Die zweyte Regel ließe ſich in ihrer Allgemeinheit eigentlich ausſprechen: Wahres Wiſſen, um welches es der Philoſophie eigentlich zu thun iſt, iſt das Abſolute und abſolut Eine, welches durch intellektuelle, d. h. nicht-ſinnliche, ſondern rein vernünftige Anſchauung aufgefaßt wird. Dieſe Regel wird nun bey Fichte erſtlich mit einer ſynthetiſchen Methode beſchwert, nach welcher das mannigfaltige von einem oberſten Princip abgeleitet werden ſoll. Wir haben früher geſehen, daß dieſe Methode immer höher ſteht, als ſein Syſtem ſelbſt, indem ſie jedesmal dem höchſten Grundſatz einen noch höhern überordnet, durch den er bedingt wird. Hier können wir leicht bemerken, woher dieſer Mangel rührt. Das abſolute Wiſſen ſoll ſich in abſoluter Anſchauung darſtellen, und deßhalb abſolut eines, gleichſam abſolut gleichzeitig ſeyn. Es war alſo ein Fehler von Fichte, daß er überhaupt nur von einer ſynthetiſchen Methode, von einer Ableitung des einen aus dem andern ſpricht, denn für das abſolute Wiſſen iſt kein Ableiten, ſondern nur ein Aufweiſen des Ganzen, abſolut gleichzeitigen, in ſeiner Identität möglich. Ferner er ſah laut obigem das unmittelbare Bewußtſeyn der innern Thätigkeiten des Ich nicht als ſinnlich, ſodern als unmittelbare intellektuelle Anſchauung an, er verwechſelte alſo innere Anſchauung, die doch ſinnlich iſt, mit intellektueller Anſchauung. Dadurch mußten ihm nothwendig viele Gegenſtände der Anthropologie, die doch Erfahrungswiſſenſchaft iſt, die Geſtalt des ſpekulativen annehmen. Philoſophie und Kritik, oder Philoſophie und erfahrungsmäßige Kenntniß der Vernunft mußten bey ihm verworren gedacht werden. Eben daher mußte ſich denn auch ſeine Beſtimmung der intellektuellen Anſchauung in ihrer höchſten Abgezogenheit ganz auf die ſubjektive Seite neigen. Anſtatt einer abſoluten Anſchauung der Einheit und Nothwendigkeit mußte er eine bloße reine Selbſtanſchauung der Intelligenz erhalten, ſein Syſtem wurde idealiſtiſch, und anſtatt Freyheit und Natur in ihrer abſoluten Identität aufzuweiſen, konnte er nur verſuchen, alles objektive der Natur der Freyheit der Intelligenz zu unterwerfen.

Hieraus ergibt ſich zugleich die Unrechtmäßigkeit der Beſchränkung der dritten Regel. In ihrer Allgemeinheit heißt dieſe nemlich: das abſolute Princip unſers Wiſſens iſt die abſolute Einheit der intellektuellen Anſchauung ſelbſt. Dieſe beſtimmte Fichte aber einſeitig als die abſolute Einheit des Ich, da ſie doch in den abſoluten Indifferenzpunkt der Materie und der Intelligenz fallen ſollte.

2) Schelling.

Laſſen wir alſo dieſe Beſchränkungen aus den methodiſchen Maximen weg, ſo läutert ſich das Fichtiſche Syſtem ſelbſt zu einem andern, in welchem es eigentlich erſt in ſeiner Reinheit erſcheinen kann. Wir bemerken hier alſo ganz beſtimmt, daß Fichtes Philoſophie aus entgegengeſetzten Principien zuſammengefloſſen, nur eine Form iſt, welche ſich im Uebergang von einer Grundmaxime zur andern gebildet haben kann.

Wenn wir aus der erſten Maxime die Verwechſelung der logiſchen Formen mit der Form des Wiſſens ſelbſt weglaſſen, die zweyte verſuchen von den Anforderungen der ſynthetiſchen Methode zu befreyen, und die zweyte und dritte unabhängig von der Beſchränkung auf innere Erfahrung darſtellen, ſo erhalten wir folgende reinere methodiſche Principien.

1) Die Wahrheit, um welche es dem Philoſophen zu thun iſt, iſt die abſolute, dieſe iſt abſolut Eine durch ein höchſtes Princip.

2) Das Organ des abſoluten Wiſſens iſt die abſolute intellektuelle Anſchauung.

3) Das höchſte Princip iſt die abſolute Identität dieſer Anſchauung ſelbſt.

Vergleichen wir nun mit dieſen Maximen die Schellingiſche Spekulation, ſo werden wir bald finden, daß ſie in derſelben nach und nach immer geläuterter vortreten, und ſich endlich ſowol in ſeinen als in Hegels neueſten Darſtellungen derſelben ganz geltend machen.

Wir fanden zwar anfangs bey Schelling noch dieſelbe Verwechſelung der logiſchen Form mit der Form des Wiſſens ſelbſt, aber bald ließ er die logiſche Form ganz fallen, und hielt ſich nur an die höchſte Einheit überhaupt als das oberſte Princip. Ferner er ſtellte in Rückſicht des dritten Geſetzes dem Idealismus die Naturphiloſophie entgegen, und vereinigte beyde zum Syſteme der Identität, er gieng alſo von einer blos ſubjektiven Subjekt-Objektivität zur abſoluten Identität ſelbſt über. Endlich verlangte er die abſolute Gleichzeitigkeit alles Endlichen in ſeinen wahren Verhältniſſen, daß alſo die Philoſophie mit keiner Ableitung nach dem Kauſalgeſetze, ſondern nur mit einer Aufweiſung der Identität in allem differenten zu thun habe; er verſuchte es alſo auch ſich von der ſynthetiſchen Methode des Fichtiſchen Syſtems zu befreyen.

Durch die Anwendung dieſer Maximen in ihrer Reinheit und Allgemeinheit gelangt er dann zu der Idee der Aufhebung alles Gegenſatzes in der höchſten Vereinigung der Einheit ſelbſt mit dem Gegenſatze, zu der Idee der abſoluten Identität des Endlichen in ſeiner Unendlichkeit mit dem Ewigen. Aller Gegenſatz iſt nur durch die Trennung der Anſchauung und des Denkens, indem beyde in ihrer Trennung einander gegenüber geſtellt werden. Nur für die unvollendete Reflexion, welche das Denken in ſeiner Trennung von der Anſchauung auffaßt, gibt es eine Bedingtheit des einen durch ein anderes, äußeres, davon verſchiedenes; das Verhältniß von Urſach und Wirkung, das ganze Kauſalgeſetz iſt nur für dieſe Reflexion in der Trennung der Anſchauung und des Denkens. Für den Standpunkt des abſoluten aber verſinkt aller Gegenſatz und alle Differenz in der höchſten Einheit der Einheit und des Gegenſatzes, in der Einheit des ideellen und reellen, der Anſchauung und des Denkens; in der abſoluten Identität des endlichen Seyns mit dem ewigen Seyn.

In dieſer abſoluten Identität des endlichen Seyns mit dem ewigen wird nun allerdings zuerſt die höchſte Form unſers Wiſſens die höchſte ſynthetiſche Einheit in allem gegebenen Differenten beſtimmt ausgeſprochen, und aller Gegenſatz, welcher ſonſt immer noch zwiſchen der Realität des Sinnes und der abſoluten Realität der Vernunft unauflöslich ſtehen blieb, aufgehoben. Es iſt die gleiche abſolut identiſche Realität, welche dem Endlichen in ſeiner Unendlichkeit, und welche dem Ewigen zu Grunde liegt; es iſt die gleiche abſolut identiſche Realität im Seyn der Erſcheinung, wie im Seyn an ſich. Hiermit wird alſo zugleich das ſo oft mißverſtandene und doch ſo einfache und natürliche *Kantiſche* Verhältniß der Erſcheinung und des Dinges an ſich richtig ausgeſprochen.

Wenn wir einmal das endliche Seyn vorausſetzen, (und was iſt natürlicher, als dieſe Vorausſetzung, da alles unſer Wiſſen ausgeht von der Zerſtreuung einzelner Wahrnehmungen des endlichen und die Vernunft ja überhaupt nur kämpft, um den Widerſpruch des endlichen zu vernichten) — wenn wir alſo einmal das endliche Seyn, das „Univerſum mit dem Ueberfluß ſeiner Geſtalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle ſeiner, der Zeit nach endloſen Entwickelungen,“ vorausſetzen: ſo wird uns im Schellingiſchen Syſtem allerdings die Vereinigung dieſes endlichen mit dem ewigen erklärt, der Widerſpruch zwiſchen beyden iſt aufgehoben, und beyde werden in einer Identität befaßt. Schließen wir uns an die Darſtellung in Hegels Differenz des Fichtiſchen und Schellingiſchen Syſtems an, ſo iſt deutlich, daß jener Widerſtreit zwiſchen Natur und Freyheit, der ſich bey der unvollendeten Fichtiſchen Reflexion im Sollen immer noch erhält und nicht überwunden werden konnte, hier in der Idee der Freyheit mit der Natur gänzlich aufgehoben und vernichtet iſt; es iſt hier kein anderer Gegenſatz, als der in der abſoluten Identität ſelbſt befaßte, und zur totalen Indifferenz vereinigte.

Es ſind alſo hier im Princip und durch das Princip die Anforderungen der Vernunft an die Spekulation vollkommen befriedigt. Aber wie will ſich dieſes Syſtem aus ſeinem Princip entwickeln, wie ſollen wir von dem Standpunkte des Abſoluten zum Endlichen und zur Nothwendigkeit des Endlichen gelangen? Dieſe Frage hat Hegel gar nicht berührt, und Schelling iſt darauf die Antwort ſchuldig geblieben. Iſt denn nicht das Werden von Ewigkeit her bey dem Seyn? Iſt nicht die urſprüngliche Duplicität in der abſoluten Identität gleich ewig mit der reinen und ungetrübten Einheit ſelbſt? Iſt nicht das Endliche gleich ewig mit dem Ewigen, iſt nicht in beyden dieſelbe und gleiche Realität? Von der reinen und ungetrübten Einheit des Ewigen allein kann ich nicht dazu gelangen, die abſolute Identität in aller Differenz des Endlichen aufzuweiſen. Denn durch dieſe iſt nicht die Differenz die einzelne Trennung ſelbſt gegeben, ſondern durch ſie wird nur jede Differenz, wo ſie gegeben ſeyn mag, aufgehoben. Ich frage nicht, wie kommt die erſte Duplicität in die abſolute Identitat, denn ſie ſoll ja gleich urſprünglich mit dieſer ſeyn, ſondern, wenn die abſolute Anſchauung nur von der abſoluten Identität ausgehen ſoll, wie iſt alsdann für ſie überhaupt Reflexion möglich, wie iſt alsdann überhaupt nicht an ſich, ſondern nur für die Erſcheinung eine Trennung der Anſchauung und des Denkens möglich, wie können ſich da nur die beyden Anſichten des Endlichen in ſeiner Unendlichkeit und die des Ewigen zeigen?

Schelling hat beſtimmt dieſe Frage aufgeworfen (Bruno S. 81.) „Lucian. Allein, o Freund, daß jene Trennung in Anſehung der höchſten Idee ohne Wahrheit ſey, darüber ſind wir zwar einig, allein wie eben jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtſeyn verknüpft iſt, ſelbſt nicht nur als möglich, ſondern als nothwendig eingeſehen werden könne, dieſes haſt du noch keinesweges dargethan, ſondern völlig unberührt gelaſſen.“

„Bruno. Mit Recht forderſt du, daß ich hiervon rede." — „Deine Meinung alſo ſcheint dieſe zu ſeyn, o Beſter, daß ich von dem Standpunkte des ewigen ſelbſt aus, und ohne daß ich außer der höchſten Idee etwas anders vorausſetze, zu dem Urſprung des wirklichen Bewußtſeyns und der mit ihr zugleich geſetzten Abſonderung und Trennung gelange." —

„So erinnere dich denn, daß wir in jener höchſten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Anſehung welcher das Weſen auch die Form, die Form auch das Weſen iſt, vorerſt zwar die abſolute Unendlichkeit ſetzen, dieſer aber nicht entgegen, ſondern ſchlechthin angemeſſen, genügend, weder ſelbſt begränzt, noch jene begränzend das zeitlos Gegenwärtige und unendlich Endliche, beyde als Ein Ding, ſelbſt nur im Erſcheinenden unterſcheidbar und unterſchieden, der Sache nach völlig eins, doch dem Begriffe nach ewig verſchieden, wie Denken und Seyn, ideal und real." —

„Weil aber das Endliche obſchon reeller Weiſe dem unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich zu ſeyn, ſo iſt in jener Einheit gleichwol auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr ſelbſt ungetrennt von der Indifferenz." —

„So ſind alſo alle in jener zeitloſen Endlichkeit, die bey dem Unendlichen iſt, von Ewigkeit begriffenen Dinge unmittelbar durch ihr Seyn in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zuſtandes fähig gemacht, durch welchen ſie ſich für ſich ſelbſt, aber nicht für das Ewige losſagen von jener und zu dem zeitlichen Daſeyn gelangen. Du wirſt alſo nicht glauben, daß die einzelnen Dinge, die vielfältigen Geſtalten der lebenden Weſen, oder was du ſonſt unterſcheideſt, wirklich ſo getrennt, als du ſie erblickeſt, im Univerſum an und für ſich ſelbſt enthalten ſeyn, vielmehr, daß ſie blos für dich ſich abſondern, ihnen ſelbſt aber und jeden Weſen die Einheit in dem Maaße ſich aufſchließe, in welchem es ſich ſelbſt von ihr abgeſondert hat.“

So läuft die Antwort auf Lucians Frage fort, bis zu einer naturphiloſophiſchen Konſtruktion des Bewußtſeyns einer endlichen Vernunft. Allein mit alle dem iſt die Hauptſache in jener Frage, wie ich von dem Standpunkte des ewigen ſelbſt und ohne daß ich außer der höchſten Idee irgend etwas anderes vorausſetze, zu der Abſonderung und Trennung gelange, doch nicht beantwortet. Es wird immer das Endliche bey dem ewigen vorausgeſetzt, iſt dies nun einmal da, ſo kann es ſich wol auch als endliches Bewußtſeyn zeigen. Aber wie komme ich überhaupt vom Standpunkte des Abſoluten, von der reinen Einheit als dem höchſten Princip zur Endlichkeit? dies iſt nicht aufgewieſen und kann auch nicht aufgewieſen werden, denn das Endliche und die Trennungen im Endlichen ſind in meinem Wiſſen eben ſo urſprünglich als das Ewige.

Der Ausdruck der Indifferenz wird hier gemißbraucht. Was iſt Indifferenz des Differenten anders als die für die Erſcheinung latent gewordene Differenz? Wenn entgegengeſetzte Thätigkeiten in ihrer Zuſammenwirkung ſich einander aufheben, jede alſo für ſich aus der Erſcheinung verſchwindet, ſo ſind ſie in Indifferenz getreten; hier iſt alſo die Indifferenz da, wo das urſprünglich differente als identiſch erſcheint, niemals aber kann die reine Einheit für die Erſcheinung zur Differenz werden, oder an ſich Indifferenz ſeyn.

Schelling ſagt zwar (Zeitſchr. f. ſp. Phyſ. B. 2. H. 2. S. 8.): „Die abſolute Identität hat eben nie aufgehört, es zu ſeyn und alles, was iſt, iſt an ſich betrachtet — auch nicht die Erſcheinung der abſoluten Identität, ſondern ſie ſelbſt, und da es ferner die Natur der Philoſophie iſt, die Dinge zu betrachten, wie ſie an ſich, in ſo fern ſie unendlich und die abſolute Identität ſelbſt ſind, ſo beſteht alſo die wahre Philoſophie in dem Beweis, daß die abſolute Identität nicht aus ſich ſelbſt herausgetreten und alles, was iſt, die Unendlichkeit ſelbſt ſey.“

Wenn dies nun ſich ſo verhält, woher dann die vorhandene, wenn gleich nicht an ſich vorhandene, Differenz? woher die Möglichkeit einer Unvollkommenheit neben der ewigen Vollkommenheit von der im Bruno die Rede iſt? Schelling antwortet: (a. a. O. §. 17. und §. 21.) durch die Selbſterkenntniß der abſoluten Identität und dadurch, daß dieſe ſich als Subjekt unendlich ſetzt, wodurch eine quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven nothwendig wird. Allein damit erneuert ſich nur die Frage, woher denn dieſe Differenz, dieſer Keim der Endlichkeit? Wie kommt die reine und ungetrübte Einheit des Ewigen zur Selbſterkenntniß und zur Differenz des Subjektes und Objektes überhaupt? Hierauf nimmt Bruno in der Antwort nicht Rückſicht. Man ſoll nur von der höchſten Idee des Ewigen ausgehen und doch läßt er immer ſchon unmittelbar das Endliche bey dem Ewigen ſeyn; „es iſt reell dem Unendlichen völlig gleich und hört doch ideell nicht auf endlich zu ſeyn.“ Woher nun dieſe zwey ideellen Anſichten? Ideell iſt das Endliche, endlich und ideell iſt auch ein Ewiges, woher nun dieſe ideelle Differenz? Die Anſichtsart, für welche dieſelbe und gleiche Realität als unendlich Endliches, und diejenige, für welche es als Ewiges ſich zeigt, müſſen nothwendig neben einander ſtehen; die Anſicht der reinen Einheit kann nicht die ihr entgegengeſetzte geben. Den Gegenſatz zwiſchen einer Realität des Endlichen und Ewigen hat Schelling aufgehoben in ſeiner höchſten Einheit, aber den Gegenſatz der entgegengeſetzten Anſichten der gleichen Realität als Endlich und als Ewig hat er ſtehen laſſen und mußte er ſtehen laſſen, denn ſonſt ließen auch die zwey Worte ſich nicht einmal ausſprechen. Läßt er dieſen Gegenſatz der Anſichten aber ſtehen, ſo iſt ſein Princip der Einheit und ſeine intellektuelle Anſchauung auch nicht ſich ſelbſt genug, ſondern ſie fordert noch ein anderes von ihr verſchiedenes Princip der Endlichkeit.

Es iſt alſo das Endliche eben ſo urſprünglich, als das Ewige, das differente eben ſo urſprünglich, als die Einheit. Ich muß folglich in meinem Wiſſen eben ſo gut ein Princip des endlichen und differenten haben, als ein Princip der Einheit, welche beyde nebeneinander ſtehen, und wo das eine gleich urſprünglich iſt, wie das andere. Es iſt unmöglich, mit der abſoluten Identität der intellektuellen Anſchauung allein die unendliche Endlichkeit aufzufaſſen und zu begreiffen; es muß vielmehr erſt ein eignes Princip der Endlichkeit hinzukommen, wodurch Anſchauung und Denken auseinander treten, und wodurch

Reflexion möglich wird. Wirklich wird aber alle Differenz in ihrer Trennung nur durch einzelne Wahrnehmungen und Erfahrungen aufgefaßt, nicht nur unter den Bedingungen des Kauſalgeſetzes, wo äußeres mit äußerem in ſeiner Differenz verbunden wird, ſondern ſogar unter der mathematiſchen Zuſammenſetzung, wo das Hinzuſetzen des einen zum andern ins unendliche fort möglich bleibt, die Verbindung ſelbſt alſo erſt durch das differente in ſeiner Differenz möglich iſt, und eben dadurch als ſchlechthin unvollendbar beſtimmt wird. Das eigene Princip des Mannigfaltigen und der Differenz iſt alſo kein anderes als das, aus welchem die Wahrnehmungen entſpringen, wir haben kein anderes Princip des Endlichen als dieſes, und vermögen alſo auch das Endliche unter keiner andern Form zu erkennen, als derjenigen, die dieſem Princip gemäß iſt, d. h. unter den Bedingungen von Raum und Zeit und dem Kauſalgeſetz.

Deßhalb fanden wir auch oben in der Beurtheilung der Schellingiſchen Schriften, daß wenn er gleich nach der zweiten Maxime nur mit Aufweiſung der abſoluten Identität in allem Differenten zu thun haben will, ohne eines vom andern abzuleiten, er ſich doch in der That nie von den Fehlern der Fichtiſchen ſynthetiſchen Methode ganz zu befreyen vermag. Denn von der reinen Einheit gibt es keinen Uebergang im Syſteme zur Differenz, ſondern das Princip der Differenz iſt eben ſo urſprünglich, als das der Einheit. Er bringt alſo das differente immer nur durch die Erfahrung zur abſoluten Identität hinzu, das heißt unter den Bedingungen der quantitativen Zuſammenſetzung und des Kauſalgeſetzes, unter den Bedingungen einer bloß zufälligen Nebenordnung des einen zum andern, deren Nothwendigkeit erſt durch Unterordnungen nach dem Kauſalgeſetz beſtimmt wird. Es wird daher auch ſein höchſtes Princip der Methode nach immer noch höheren Bedingungen unterworfen.

So ſieht man denn auch deutlich, daß ihm in der Vorausſetzung der unendlichen Selbſterkenntniß der abſoluten Identität eine unüberwindliche Duplicität ſtehen bleibt, durch welche ſeine Methode höher iſt, als ſein Syſtem. Denn wenn gleich dieſe Duplicität nur in der Identität ſelbſt enthalten und beſchloſſen ſeyn ſoll, ſo kann ich doch methodiſch von dem Wiſſen der reinen Einheit nicht zu dem Wiſſen der Duplicität gelangen, ſondern dieſes Wiſſen muß ſein eignes unabhängiges Princip haben. Die magnetiſche Linie ſteht höher als Schellings Syſtem, und beherrſcht daſſelbe. In ſeiner höchſten Einheit treten doch noch die Ideen der Gottheit und der Natur an entgegengeſetzten Polen auseinander als die getrennteſte Idealität und Realität, und im Indifferenzpunkte ruht nur das ewige Schickſal, in welchem alles Seyn vereinigt und alles Seyn aufgehoben iſt.

Daß übrigens mit Schellings Verſuch, alle Differenz überhaupt nur auf eine quantitative Differenz des ſubjektiven und objektiven zurückzuführen, nichts zu gewinnen ſey, iſt oben ſchon gezeigt worden. Denn der Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven iſt nur einer unter allen empiriſchen Gegenſätzen, der dieſen nicht übergeordnet, ſondern nur nebengeordnet werden kann. Er zeigt ſich in den einzelnen Erfahrungen über die Erkenntniß, und eben ſowohl als auf ihn könnte man auch verſuchen alle Differenz im Univerſum auf irgend einen andern erfahrungsmäßigen Gegenſatz, z. B. den des Lichtes und der Finſterniß oder der weißen und ſchwarzen Farbe zurückzuführen. Freylich aber jedesmal nur mit dem nemlichen Unrecht, denn alle Differenz wird uns durch die Wahrnehmung, und hier ſteht jede mit gleichem Rechte neben der andern, keine wird ſich von der andern ableiten laſſen, außer in der Reduktion der Qualitäten auf äußere mathematiſche Verſchiedenheiten.

Nach Schelling ſind in der vernünftigen Unendlichkeit des Endlichen die ewigen Ideen der Dinge, mit ihren differenten Formen aber in der Indifferenz derſelben bey dem Ewigen. Es iſt alſo dieſe höchſte unendliche Endlichkeit gleichmäßig an ſich wie die reine Ewigkeit ſelbſt. Auf dieſe Weiſe läßt ſich ſchlechterdings die Möglichkeit der verſchiedenen Anſichten jener reinen und gleichen Realität nicht begreifen, nach denen man einmal von der unendlichen Endlichkeit, und dann von der reinen Einheit des Ewigen ſprechen kann, und durch deren Trennung überhaupt erſt Reflexion möglich wird. Denn es bleibt dann doch immer die Differenz der Anſicht der unendlichen Endlichkeit und der reinen Einheit des Ewigen als Differenz an ſich ſtehen; beyde Anſichten ſollen aber dieſelbe Realität betreffen, und auch nicht einmal der Anſichtsweiſe nach unterſchieden werden, ſie ſind alſo gar nicht ſo zu begreifen.

Es iſt vielmehr jene abſolute Identität in dem Seyn des Endlichen und des Abſoluten Ewigen nur dadurch denkbar, daß in beyden zwar die gleiche Realität iſt, das Abſolute aber allein an ſich, das Endliche das gegen ſelbſt in ſeiner höchſten Unendlichkeit nur Erſcheinung ſey. Die Anſichtsart des Endlichen gehört überhaupt nur zur Erſcheinung für die endliche Vernunft, dagegen das Seyn an ſich des abſoluten in Beziehung auf die Anſichtsart der in der Idee vorgeſtellten unbeſchränkt ſelbſtthätigen Vernunft gedacht wird. Es kann alſo auch das Abſolute nicht als die abſolute Identität oder Einheit gedacht werden, in welcher das Endliche zuſammenbefaßt wird, ſondern wir gelangen zu der Idee deſſelben einzig durch Negation der Negation, Aufhebung der Schranken des Endlichen. Die Idee der abſoluten Realität im Seyn an ſich wird uns einzig durch den Gegenſatz gegen das Beſchränkte überhaupt gebildet, nicht durch ein poſitives Befaſſen alles Endlichen in die Einheit, ſondern einzig durch Negation. Denn ſo allein behält die Idee der Erſcheinung, neben der des Seyns an ſich, und ſomit die Idee des Endlichen neben der des Ewigen Bedeutung, indem wir das Seyn an ſich nur in der Selbſterkenntniß unſrer Beſchränkung, als das für uns unerreichbare, ſchrankenloſe vorſtellen, wogegen alles poſitive in unſerm wirklichen Wiſſen nur Bild iſt.

Nehmen wir dies zuſammen, ſo ergibt ſich, daß die Idee des Abſoluten nicht durch abſolute Identität oder reine und ungetrübte Einheit, ſondern überhaupt nur durch Negation der Negation gebildet werden kann, daß alſo jene höchſte ſynthetiſche Einheit in unſerm Wiſſen, wodurch die eine und gleiche Realität des Erſcheinenden und des Seyns an ſich vorgeſtellt wird, nicht in der höchſten Befaſſung des Endlichen in dem Ewigen beſteht, nicht die Einheit der Einheit und des Gegenſatzes iſt, ſondern umgekehrt nur durch den Gegenſatz gegen die Einheit und den Gegenſatz zuſammen vorgeſtellt werden kann. Es wird hierdurch gar kein reeller Gegenſatz ſtehen gelaſſen, denn es iſt die gleiche Realität in der Erſcheinung und an ſich, aber es bleibt denn doch in der Art des Wiſſens in der bloßen Anſichtsart der nothwendige Gegenſatz ſtehen, ohne den überhaupt weder Reflexion noch Endlichkeit denkbar wäre; die höchſte Vereinigung in unſerm Wiſſen iſt nur durch die höchſte Negation möglich, durch eine Negation, in welcher eben die Reflexion ihre Trennung von der Anſchauung vernichtet, und die Anſchauung mit dem Denken vereinigt. Es iſt alſo das höchſte und das einzig abſolute Fürwahrhalten der Vernunft ein durchaus reflektirtes Fürwahrhalten, nicht Anſchauung oder Wiſſen, ſondern reiner Glaube der Vernunft.

Hieraus wird denn deutlich ſeyn, daß die Grundmaximen der Schellingiſchen Kunſt zu philoſophiren, ſich ſelbſt nicht genug ſind, ſondern durch ihre eigne Befolgung noch auf ein anderweites ihnen fremdes Princip führen. Es iſt erſtlich unmöglich, von der intellektuellen Anſchauung der abſoluten Identität allein auszugehen, denn dieſe fordert für ihre eigne Denkbarkeit ein von ihr unabhängiges Princip der Differenz oder der Mannigfaltigkeit; zweytens aber, es iſt ſogar überhaupt unmöglich für unſre Vernunft, von der Erkenntniß des Abſoluten auszugehen, denn dieſe entſpringt ſelbſt nur durch Negation, durch Gegenſatz; ſie iſt das durchaus vermittelte in unſerer Erkenntniß, das reinſte Eigenthum der Reflexion. Es iſt alſo in der erſten Vorausſetzung dieſer

Schellingſchen Spekulation, von dem Abſoluten und von abſoluter Einheit auszugehen, ſchon der Grundfehler derſelben enthalten.

Wir werden nun die gebrauchten Formeln nur ein wenig anders auszudrücken haben, um uns wegen dieſer Schellingiſchen Philoſophie in der Geſchichte der Philoſophie zu orientiren.

Schellings Philoſophie fängt an mit der Forderung einer poſitiven Erkenntniß, des Abſoluten mit der bloßen Erkenntniß der reinen Einheit und Nothwendigkeit. Dieſe Einheit und Nothwendigkeit iſt nun nichts anders als die Form der Vernunft ſelbſt. Ferner, wir ſehen, daß zu dieſem Princip der Einheit nothwendig noch ein unabhängiges Princip der Mannigfaltigkeit hinzukommen müſſe, um unſre Erkenntniß möglich zu machen, welches aber von Schelling nicht anerkannt wurde. Wir kommen aber zu der Mannigfaltigkeit in unſrer Erkenntniß überhaupt nur durch die Wahrnehmung, das heißt durch ſinnliche Affektionen der Vernunft.

Schellings methodiſches Grundprincip iſt alſo nichts anders, als die Maxime des Rationalismus gegen den Empirismus; die Behauptung, daß die reine Vernunft ſich zur Erkenntniß ſelbſt genug ſey, und in ihrer Reinheit unabhängig vom Sinne, den einzigen Quell der Realität enthalte, wogegen der Empirismus, welcher einzig als Skepticismus Anſprüche auf Spekulation und Philoſophie machen konnte, alle Realität der Erkenntniß nur aus den ſinnlichen Affektionen entſpringen läßt. Es käme alſo auf die Ausgleichung des Streites zwiſchen dem Rationalismus und Empirismus an, um an die

Stelle des Fehlerhaften in Schellings Methode eine richtigere Maxime zu ſetzen.

Wer nun bedenkt, daß die Erkenntniß eine Thätigkeit der Vernunft iſt, der wird einſehen, daß über die Quellen und den Urſprung der Erkenntniß kein gründliches Urtheil möglich ſey, wenn man nicht vorher die Organiſation der Vernunft ſelbſt genau kennt. Anſtatt alſo wie der Rationalismus und insbeſondere Schelling unmittelbar von der Vorausſetzung auszugehen: es gibt nur eine abſolute Wahrheit in der Erkenntniß der abſoluten Einheit und Nothwendigkeit; nur dieſe Erkenntniß iſt es werth, ſich um ſie zu bemühen, nur ſie kann Philoſophie heißen; oder anſtatt wie jeder Empirismus ſchlechthin vorauszuſetzen: der gezwungene Zuſtand des Erkennens in der ſinnlichen Anſchauung ſey der einzige Quell aller unſerer Erkenntniſſe: wird es gerathener ſeyn, die Erkenntniſſe vor der Hand ſo liegen zu laſſen, wie ſie ſich in der innern Erfahrung anbieten, ſie mögen nun Schein, Erſcheinung oder abſolute Wahrheit ſeyn, und fürs erſte nur ſich um die Organiſation unſrer Vernunft ſelbſt zu bemühen, deren Aeußerungen erſt jene Erkenntniſſe ſind. Alsdann aber wird ſich leicht zeigen laſſen, daß unſre Vernunft nach Analogie eines Organismus eine Erregbarkeit ſey, welche nur durch einzelne Reizungen zu Lebensäußerungen beſtimmt werden kann. Ihre Aeußerungen aber ſind das Erkennen. Durch die bloße Form dieſer Erregbarkeit wird alſo die Einheit und Nothwendigkeit der Erkenntniſſe, die Form des Wiſſens beſtimmt werden, dieſe wird aber für ſich eine durchaus leere und gehaltloſe Form ſeyn, wenn ſie nicht kontinuirlich durch ſinnliche Affektionen erregt wird. Es gibt folglich zwey ganz verſchiedene Quellen der Erkenntniß, deren eine die Form der Vernunft iſt, aus welcher Erkenntniſſe entſpringen, die aber erſt gleichſam durch die Reaktion dieſer Form gegen die ſinnliche Affektion, in Mathematik und Philoſophie ſichtbar werden. Die andere Quelle hingegen iſt die ſinnliche Affektion der Vernunft, durch welche aller Gehalt und alle Mannigfaltigkeit in die Erkenntniß kommt bey der unmittelbaren Anſchauung in der Empfindung. Dieſe Lehre wollen wir im Gegenſatz gegen Rationalismus und Empirismus vorläufig Kriticismus nennen. Sie läßt das poſitive in jenen beyden Behauptungen ſtehen und hebt nur die Negationen auf, wodurch dieſe in Widerſpruch kommen, denn ſie behauptet mit dem Rationalismus, daß reine Vernunft ein Quell von Erkenntniſſen ſey, aber den Sinn nicht ausſchließe; mit dem Empirismus alſo, daß die ſinnliche Affektion und ihr gezwungner Zuſtand die Empfindung ein eigner Erkenntnißquell ſey, doch ohne dadurch reine Erkenntniß aus bloßer Vernunft unmöglich zu machen. Daher wird dieſe Lehre auch von den Rationaliſten als Empirismus, von den Empirikern als Rationalismus verſchrien. Sie ſetzt aber der Einſeitigkeit des Rationalismus den Beweis entgegen, daß nur durch die einzelne ſinnliche Erkenntniß uns eine Erkenntniß des Differenten möglich wird, ohne Mannigfaltigkeit aber die Einheit eine bloße leere Form iſt. Die Einſeitigkeit des Empirikers und Skeptikers hingegen hebt ſie durch den Beweis auf, daß er ſelbſt die gemeine Erkenntniß, das alltägliche Bewußtſeyn, in dem wir leben, nicht begreiflich machen kann ohne die Einheit und Nothwendigkeit, welche aus keiner Affektion entſpringt, ſondern vor ihr voraus a priori in Rückſicht der Vernunft ſelbſt beſtimmt iſt. (Die wegen ihrer Feinheit ſo berühmten kritiſchen Skeptiker hätten anſtatt ihrer vielen Worte um den Satz der Kauſalität weit beſſer gethan, die einzige Bemerkung von Kant zu beherzigen, daß Hume ſeinen Skepticismus wol gegen andere Ideen vertauſcht haben würde, wenn er die Mathematik in einem richtigen Lichte betrachtet hätte. Sie hätten uns erklären ſollen, wie wir wol dazu kommen uns ſo wunderbar feſt an die Geſetze der Arithmetik und Geometrie zu gewöhnen.)

Der Streit des Rationalismus, Empirismus und Kriticismus betrifft eigentlich die Thätigkeit des Verſtandes überhaupt, um Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, er betrifft die Regeln der Kunſt wie aus der gemeinen Erfahrung Wiſſenſchaft als ein ſyſtematiſches Ganzes zu machen ſey. Es gilt dabey Regeln für die Spekulation überhaupt; Spekulation iſt aber nichts anders, als die willkührliche Selbſtthätigkeit der Vernunft im Erkennen, wodurch Wiſſenſchaft zu Stande gebracht wird. Der einſeitige Rationalismus verlangt hier, daß man von der Einheit und Nothwendigkeit als konſtitutivem Princip ausgehen ſollte, aus dem ſich alles Wiſſen müſſe entwickeln laſſen. Der Empirismus hingegen erkennt als einziges konſtitutives Princip die Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Anſchauung an. Beyden ſtellt ſich der Kriticismus entgegen, welcher von gar keinem Princip ausgeht, ſondern durch bloße Regulative als hevriſtiſche Ideen das Intereſſe der beyden entgegengeſetzten konſtitutiven Principien vereinigt. Es iſt allerdings Grundgeſetz unſrer Erkenntniß, daß alles mannigfaltige unter Geſetzen der Einheit und Nothwendigkeit zuſammengehört, aber unſre Erkenntniß geht einzig von den vereinzelten Anſchauungen in der Empfindung aus, für ſie iſt die Erfahzung, und für die Erfahrung iſt die ſinnliche Affektion, alſo der Quell der Mannigfaltigkeit, das erſte und unmittelbare. Erſt in der Wiſſenſchaft, das heißt unter den logiſchen Formen der Reflexion, mittelbar durch Begriffe, Urtheile und Schlüſſe, können wir dieſes mannigfaltige Einzelne unter die allgemeinen Geſetze der Einheit befaſſen. Es iſt allerdings ein Geſetz für alle unſre Erkenntniß: daß alles gegebene und irgend zu gebende Mannigfaltige unter Formen der Einheit und Nothwendigkeit zuſammengehört. Aber dieſe Einheit und Nothwendigkeit iſt uns nicht als konſtitutives Geſetz gegeben, dem wir das einzelne nur unterzuordnen brauchten, ſondern als eine hevriſtiſche Maxime für die reflektirende Urtheilskraft, oder als ein Regulativ für die Kritik, nach welchem wir das gegebene Mannigfaltige anordnen müſſen, um aus demſelben konſtitutive Geſetze und Formeln für die Anwendung, d. h. für die Subſumtion des einzelnen, erſt zu entwickeln. Durch die Form unſrer Vernunft ſelbſt, dadurch, daß ſie nur eine erregbare Spontaneität iſt, die von ſinnlichen Affektionen abhängt, iſt es unmöglich, daß jene höchſte Einheit und Nothwendigkeit für ſie zu einem konſtitutiven Princip für die ſubſumirende Urtheilskraft werde, ſie muß vielmehr eine Idee bleiben, welche nur eine Maxime für die Beurtheilung des gegebenen einzelnen beſtimmt; denn der Einheit in unſrer Erkenntniß ſelbſt hängt in ihrer mathematiſchen Form die Unvollendbarkeit des zu gebenden Mannigfaltigen nothwendig an.

Hierdurch läßt ſich die Form des Rationalismus in ſeiner neueſten Geſtalt, ſo wie er in Schellings Philoſophie erſcheint, mit Leichtigkeit beſtimmen. In der gemeinen Erfahrung wird uns durch die unmittelbare Anſchauung nur der mannigfaltige Inhalt der Erkenntiß gegeben, die höhere (philoſophiſche) Einheit kommt hingegen erſt durch die Reflexion durch Begriff, Urtheil und Schluß hinzu. Der Rationalismus führt alſo, weil er nur von der Einheit ausgeht, zuerſt zu der Unternehmung, nur dasjenige gelten zu laſſen, was uns mittelbar durch Reflexion zum Bewußtſeyn kommt. Aber, mit Jakobi zu reden, aller Determinismus geht zuletzt aus in Fatalismus; das Weſen der Reflexion iſt Vermittelung, Mittelbarkeit; ſie fordert denn doch immer für ihre Unterordnungen und ihre Schlußreihen ein erſtes Vorausgeſetztes, an welches ſich ihre Schlußreihen anlegen können, und welches für die Reflexion ſelbſt etwas zufälliges bleibt. Auf jeder niedern Stufe wird ſich der Rationalismus alſo in bloßer Bearbeitung der Reflexion in der vergeblichen Bemühung zeigen die Reflexion ſelbſtſtändig und unabhängig zu machen. In ſeiner höchſten Ausbildung muß er dagegen der Feind aller Reflexion werden. Er erkennt die Abhängigkeit derſelben, ſieht, daß ſie bloßes Inſtrument, bloßes Mittel iſt, um die unmittelbare Einheit der Vernunft mit dem Stoffe des Sinnes zu vereinigen. Ihm bleibt alſo nichts übrig als jenes regulative Grundbewußtſeyn der Einheit zum alleinigen unmittelbaren in der Erkenntniß zu erheben, an die Stelle der Reflexion ſelbſt eine intellektuelle Anſchauung der Einheit und Nothwendigkeit zu ſetzen. Aber dieſes Auskunftsmittel kann mit der Alleinherrſchaft der Vernunft nur eine Zeit lang täuſchen, bis die Ausbildung dieſer Idee ſelbſt darauf führt, daß ſie dennoch immer auf eine Weiſe, die ſie ſich ſelbſt verbot, jede einzelne Form dem Sinne und der Erfahrung anwendet; bis der Rationalismus entdecken wird, daß für ihn alle Einheit der Erkenntniß gleichartig werden, und durch die gleiche Nothwendigkeit gebunden ſeyn müßte; daß ſein eignes thörichtes Gebot das ewige Leben im freyen Spiele der Phantaſie vernichten, und die lebendigen Formen der Schönheit zur Regelmäßigkeit mathematiſcher Figuren erſtarren laſſen würde.

Der Kriticismus ſtellt ſich dem Rationalismus und Empirismus zugleich entgegen, indem er von keinem konſtitutiven Geſetz ausgehen, ſondern nur regulative Maximen zu Grunde legen will. Anſtatt jedes vorauszuſetzenden Produktes der Spekulation, durch welches die Wiſſenſchaft gebildet werden ſoll, indem man davon ableitet, geht der Kriticismus nur von einer unmittelbaren Beurtheilung der Erfahrung ſelbſt aus. Auf dem Boden der gemeinen Erfahrung ſind wir alle einheimiſch und bekannt, auf dieſem ſind wir meiſtentheils einverſtanden, und wiſſen uns einander verſtändlich zu machen. Hier gibt es alſo eine empiriſche Wahrheit, deren wir ſicher ſind, und von der wir ausgehen können, um zur Spekulation zu gelangen. Wer einmal bey den konſtitutiven Geſetzen als Principien der Erkenntniß, und als höchſtem Eigenthum der Spekulation angelangt iſt, der hat das ſchwerſte ſchon überwunden, der hat die größte Kunſt für die Spekulation, von der gemeinen Erfahrung bis zum Princip der Spekulation zu gelangen, ſchon im Rücken, ſeine weitere Arbeit iſt nur ein leichtes Spiel für die Subſumtion. Wer alſo gleich von konſtitutiven Grundſätzen ausgeht, der handelt wenigſtens darin unklug, daß er den ſchwerſten Theil der Arbeit ſchnell und ohne Vorſicht vollendet, um nachher mit dem leichteren, der noch dazu bloßes Reſultat ſeyn ſollte, ſich hinlängliche Mühe geben zu können. Eine ſolche vorläufige Bemächtigung der Erfahrung ſelbſt, und eine Beurtheilung derſelben, um durch ſie erſt nach und nach die Principien der Spekulation aufzufinden, ſie ſogleich bey ihrer erſten Auffaſſung in ihren richtigen Verhältniſſen zu ſehen, und ihre Anwendbarkeit beurtheilen zu können, iſt eigentlich das, was wir Kritik nennen, und wovon das kritiſche Verfahren den Namen erhalten hat. Kein Wunder alſo, daß jenes unvorſichtige Verfahren, welches zu ſchnell nach dem Höchſten und Allgemeinſten greift, oder wol gar es gleich unmittelbar auffaſſen will, einſeitig werden, und z. B. in der Philoſophie zu einſeitigem Rationalismus oder Empirismus führen muß. Die kritiſche Methode wird ſich alſo von der entgegengeſetzten darin unterſcheiden, daß ſie in Sachen der freyen Spekulation immer unmittelbar analytiſch oder zergliedernd, niemals gleich ſynthetiſch oder ableitend verfährt, indem ſie jedesmal zuerſt vom konkreten Einzelnen zum Allgemeinen fortſchreitet, niemals gleich allgemeine Formen auffaßt, welche ſich der Faßlichkeit der gemeinen Erfahrung entziehen. Deswegen ſetzte Kant, der Erfinder der kritiſchen

Methode in der Philoſophie, dem Kriticismus den Dogmatismus entgegen, indem für die Kritik das allgemeine Dogma erſt das Reſultat iſt, dagegen der Dogmatiker unmittelbar davon ausgeht. Fichte hat alſo dieſen Begriff ganz mißdeutet, wenn er dem Dogmatismus den Idealismus entgegenſetzt. Idealismus und Realismus, oder, wenn man will, Idealismus und Materialismus ſtehen ſich nur als Lehrmeinungen in Rückſicht der Reſultate einer Spekulation entgegen, der Gegenſatz des Kriticismus und Dogmatismus iſt aber von weit höherer Bedeutung, indem er auf die Methode, auf die Kunſt zu ſpekuliren ſelbſt geht. Das Reſultat der kritiſchen Methode für die Philoſophie wird alſo ſeyn, Anerkennung der Rechte des Sinnes neben denen der Vernunft und Anerkennung der Rechte der reinen Vernunft neben denen des Sinnes. Durch das erſtere wird ſie ſich jener rationaliſtiſchen Idee widerſetzen, die Erfahrung ſelbſt in der Philoſophie vorauszunehmen, und a priori zu beſtimmen, indem ſie die Rechte jeder möglichen Konſtruktion a priori auf das bloß formale in metaphyſiſchen und mathematiſchen Geſetzen der Erkenntniß beſchränkt. Durch das andere widerſtreitet ſie dem Empirismus, welcher alles unſer Wiſſen nur aus der Erfahrung entſpringen laſſen will, indem ſie ihm aus der Erfahrung ſelbſt die urſprünglichen Formen der Vernunft als Erkenntniſſe a priori aufweiſt.

Es wird alſo für uns die wahre Kunſt zu philoſophiren darin beſtehen, auf den reinen Kantianismus zurück zu kommen.

B. Ableitung der Grundidee von Reinholds, Fichtes und Schellings Philoſophie aus dem Kantianismus.

So einleuchtend es im allgemeinen iſt, daß in der Philoſophie als einem Produkte unſrer Selbſtthätigkeit alles auf die Methode ankommt, nach der verfahren wird, ſo leicht wird dieſes in der Anwendung doch wieder vergeſſen. Alles Leben in der neueren deutſchen Philoſophie ging von **Kants** Berichtigungen der Kunſt zu philoſophiren aus. Hätte er auch nichts weiter als ſeine Preisſchrift über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral bekannt gemacht, in welcher er die erſten Maximen der kritiſchen Methode aufſtellt, ſo hätte dadurch allein der Spekulation geholfen ſeyn können, ihr bisheriger Fortſchritt durch immer erneuerte Revolutionen hätte ſich in den ruhigen Fortgang allmählicher Reformen umändern können. Aber nur wenige ſeiner Schüler blieben länger als beym erſten Anfang bey ſeiner Methode ſtehen, die meiſten griffen ſogleich nur nach den Reſultaten. Kriticismus blieb ein bloßes Wort, und eigentlich mühte man ſich nur ohne gehörige Vorbereitung um den Gegenſatz der Erſcheinung und des Seyns an ſich.

Das einzig weſentliche der **Kantiſchen** Philoſophie iſt die kritiſche Methode, wer dieſe aus den Augen verlor und ſich nur mit ihren Reſultaten beſchäftigte, der mußte mehr oder weniger von **Kant** abweichen, ihn mißverſtehen und auf Fehler gerathen. Daher haben wir die vielen neuen Syſteme, welche alle von dem berühmten Mittelpunkte des tranſcendentalen Idealiſmus oder der Unterſcheidung von Erſcheinung und Seyn an ſich in divergirenden Richtungen ausgehen. Unter allen dieſen Richtungen iſt keine weiter verfolgt worden als die welche Reinhold zuerſt einſchlug; ihre Geſchichte wollen wir hier angeben.

Die vollſtändige Widerlegung philoſophiſcher Meinungen muß zugleich zeigen, welche Ideen ihren Urheber leiteten und wie er zu denſelben gekommen iſt. Dies glaube ich bey Reinholds, Fichtes und Schellings Verſuchen zu philoſophiren leiſten zu können. Die Geſchichte ihrer Philoſophie geht nemlich aus von der Verwechſelung der Kritik mit dem Syſtem der Philoſophie; dieſe verleitete dazu, die logiſche Form der Wiſſenſchaft von den Formen des Wiſſens nicht gehörig zu unterſcheiden und zugleich trat wieder das Princip des Rationaliſmus hinzu, welches durch die Kritik kaum verdrängt worden war. Ihr Fortgang unter Reinhold und Fichte iſt nichts als ein Kampf dieſes Rationaliſmus, um ſich von der Kritik wieder zu befreyen mit der er anfangs beladen worden, bis er endlich bey Schelling wieder frey als reiner Dogmatiſmus hervortritt.

3) Kant.

Zu dieſem Fehler hat im Grunde Kant ſelbſt die erſte Veranlaſſung gegeben, indem er ſich über den Unterſchied der Kritik und des Syſtems der Philoſophie nicht deutlich genug machte, ihn zwar ſehr gut zu nutzen verſtand, aber doch in gewiſſen Verhältniſſen das weſentliche deſſelben ſelbſt nicht genau durchſah.

Kant ſieht die Idee der transcendentalen Kritik von der Seite an, daß die Vernunft erſt ſich ſelbſt und ihr eignes Vermögen kennen müſſe, ehe ſie mit Sicherheit eines glücklichen Erfolgs ſich an die Aufbauung eines ganz ihr eigenen Syſtems wagen dürfe. Allein er hat dabey nie näher angemerkt, daß dieſe Selbſterkenntniß der Vernunft uns auf den Standpunkt der Anthropologie als Erfahrungswiſſenſchaft ſtelle, indem wir doch zuletzt nur aus der ſinnlichen innern Selbſtanſchauung unſre Kenntniß von der Beſchaffenheit unſrer Vernunft ſelbſt ſchöpfen können. Man könnte zwar ſagen, daß dies ja offenbar ſchon in dem von ihm geſagten liege, und daß dieſe Unterſuchung ja unmöglich ſelbſt ſchon Philoſophie ſeyn könne, wenn in ihr erſt unterſucht wird, ob es überhaupt für uns nur Philoſophie gebe. Aber dieſer Unterſchied iſt dennoch verkannt, ja von Kant ſelbſt überſehen worden. Ich beziehe mich hier nemlich auf die Beſtimmung des Begriffs, den er mit dem Wort transcendental verbindet, und glaube nicht unrecht zu thun, wenn ich dabey etwas länger verweile, indem ihm hier begegnet iſt, was man ihm ſonſt nicht leicht wird aufweiſen können, daß er in Beſtimmung eines für ihn ſo äußerſt wichtigen Begriffes gefehlt hat.

Er ſagt Kritik der reinen Vernunft vierte Aufl. S. 25: „Ich nenne alle Erkenntniß transcendental, die ſich nicht ſowol mit Gegenſtänden, ſondern mit unſrer Erkenntniß von Gegenſtänden, ſo fern dieſe a priori möglich ſeyn ſoll überhaupt beſchäftigt.“

und S. 80: „nicht eine jede Erkenntniß a priori, ſondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich ſeyn (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derſelben a priori) muß transcendental heißen. Daher iſt weder der Raum noch irgend eine geometriſche Beſtimmung deſſelben a priori eine transcendentale Vorſtellung, ſondern nur die Erkenntniß, daß dieſe Vorſtellungen gar nicht empiriſchen Urſprungs ſeyn, und die Möglichkeit, wie ſie ſich gleichwol a priori auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen könne, kann transcendental heißen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenſtänden überhaupt auch transcendental ſeyn; aber iſt er lediglich auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt, ſo heißt er empiriſch. Der Unterſchied des transcendentalen vom empiriſchen gehört alſo nur zur Kritik der Erkenntniſſe, und betrifft nicht die Beziehung derſelben auf ihren Gegenſtand.“

endlich Kritik der Urtheilskraft S. XXVII. ſagt er: „Ein transcendentales Princip iſt dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgeſtellt wird, unter der allein Dinge Objekte unſrer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Princip metaphyſiſch, wenn es die Bedingung a priori vorſtellt, unter der allein Objekte, deren Begriff empiriſch gegeben ſeyn muß, a priori weiter beſtimmt werden können. So iſt das Princip der Körper als Subſtanzen und als veränderlicher Subſtanzen transcendental, wenn dadurch geſagt wird, daß ihre Veränderung eine Urſach haben müſſe; es iſt aber metaphyſiſch, wenn dadurch geſagt wird ihre Veränderung müſſe eine äußere Urſach haben, weil im erſten Falle der Körper nur durch ontologiſche Prädikate (reine Verſtandesbegriffe) z. B. als Subſtanz gedacht werden darf um den Satz a priori zu erkennen, im zweyten aber der empiriſche Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raume) dieſem Satz zu Grunde gelegt werden muß, alsdenn aber, daß dem Körper das letztere Prädikat (der Bewegung nur durch äußere Urſach) zukomme, völlig a priori eingeſehen werden kann.“

Sehen wir hier auf die Erklärung, welche Kant in den zwey erſten Stellen von transcendentaler Erkenntniß gibt, ſo iſt ſie die Erkenntniß von Erkenntniſſen a priori, ſie iſt eben diejenige, welche der Kritik eigenthümlich iſt und ihren Inhalt ausmacht. Wir erkennen durch ſie nicht a priori, ſondern wir erkennen durch ſie nur, wie wir a priori zu erkennen vermögen; nach Kant, ſie geht nicht auf den Gegenſtand der Erkenntniß a priori, ſondern nur auf dieſe Erkenntnißart. Erkenntniſſe a priori ſind alſo der Gegenſtand der transcendentalen Erkenntniß, wir erkennen aber Erkenntniſſe überhaupt nur durch die innere Wahrnehmung, d. h. durch innere Erfahrung. Transcendentale Erkenntniß iſt hier alſo empiriſche Erkenntniß. Philoſophiſche Erkenntniß ſelbſt iſt allgemeine und nothwendige Erkenntniß, ſie iſt Erkenntniß a priori, das heißt, ſie gehört zu urſprünglichen formalen Beſtimmungen der Thätigkeit der Vernunft im Erkennen, ſie iſt urſprüngliche Handlung der Vernunft und nicht eine erſt durch einzelne ſinnliche Erregung erzeugte. Ihr Urſprung muß ſich alſo aus der Organiſation der Vernunft ſelbſt aufweiſen laſſen; dieſe kennen wir nur durch innere Erfahrung. Mit der Kenntniß dieſer Organiſation nun und der Ableitung der Erkenntniß a priori aus derſelben beſchäftigt ſich die Kritik.

In der dritten Stelle aber heißt ein Princip a priori transcendental, wenn es gar keinen Erfahrungsbegriff, ſondern nur reine Begriffe a priori enthält, d. h. verglichen mit Kritik der reinen Vernunft S. 3. wenn es eine reine Erkenntniß a priori iſt.

Endlich wird noch in der zweyten Stelle, nicht eine Erkenntniß, ſondern der Gebrauch einer Erkenntniß a priori transcendental genannt, wenn er auf Gegenſtände überhaupt, und nicht nur auf Gegenſtände der Erfahrung geht. Der Gebrauch der Erkenntniſſe iſt nemlich entweder empiriſch, wenn er nur auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt wird, oder transcendental, wenn er auf dieſe Beſchränkung nicht Rückſicht nimmt und transcendent, im Gegenſatz des immanenten, wenn er die Gränzen der Erfahrung überſchreitet, transcendental wird, wiewol er nur auf dieſelbe eingeſchränkt immanent ſeyn ſollte.

Die erſte und dritte dieſer Bedeutungen beziehen ſich auf die innere Wahrnehmung unſrer Erkenntniß a priori und gehören alſo bloß der Kritik. In der zweyten aber werden Erkenntniſſe a priori, nemlich die Principien der reinen Erkenntniſſe a priori transcendental genannt. Dieſe verſchiedenen Bedeutungen des Wortes können nun recht wohl neben einander beſtehen, wenn nur nicht Kant in der zweyten Stelle die transcendentalen Erkenntniſſe, welche den Inhalt der Kritik ausmachen, ſelbſt für Erkenntniſſe a priori hielte. Darauf mache ich alſo beſonders aufmerkſam: tranſcendentale (kritiſche) Erkenntniß, iſt nicht etwa eine beſondere Art der Erkenntniß a priori, wie es bey Kant ſcheint, ſondern ſie iſt dieſer überhaupt entgegengeſetzt, als diejenige, in welcher die Natur und Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſſe a priori aus innerer Erfahrung, erkannt wird.

Auch iſt der Begriff eines tranſcendentalen Princips nicht ohne Zweydeutigkeit, denn nicht nur die Principien reiner Erkenntniſſe a priori könnten ſo genannt werden; ſondern auch Sätze, welche die anthropologiſchen Bedingungen enthalten, aus denen dieſe Principien entſpringen, welche Sätze empiriſche aus innerer Erfahrung ſind, indem zuletzt doch jeder Grund auf dem die Gewißheit einer Unterſuchung beruht ein Princip heißt, die Unterſuchung mag nun eigentliche Beweiſe oder bloße Deduktionen enthalten. Ein ſolches Princip enthielte z. B. der Satz: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände dieſer Erfahrung, aus welchem erklärt wird, wie die ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes im Gemüthe zu Stande kommen, indem die reinen Verſtandesbegriffe und die allgemeinen Schemate der Sinnlichkeit ſich in unſrer Erfahrung wechſelſeitig beſtimmen, z. B. jede Veränderung in derſelben eine Wirkung und jede Wirkung eine Veränderung ſeyn muß. In der That iſt auch der Satz, welcher in der Kritik der reinen Vernunft der oberſte Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile genannt wird, und durch welchen alle Grundſätze des reinen Verſtandes abgeleitet werden, ein ſolches anthropologiſches Princip und dasjenige was Kant einen tranſcendentalen

Beweis eines Satzes nennt, iſt eigentlich nach ſtreng logiſcher Bedeutung gar kein Beweis, ſondern nur eine Aufweiſung deſſelben, welche zeigt, wie dieſer Satz für die Vernunft und in der Vernunft entſteht; wie man wol ſagen könnte, eine Deduktion deſſelben.

Transcendentale Erkenntniß wäre alſo eigentlich philoſophiſch-kritiſche Erkenntniß aus innerer Erfahrung; reine Erkenntniß a priori bedarf keines andern Namens, ihre Principien kann man immerhin transcendental nennen, nur wird dieſer Begriff mit dem vorigen nicht zu verwechſeln ſeyn.

Dieſe Zweydeutigkeit im Begriffe des transcendentalen hat auch an dem Widerſpruch Theil, welcher zwiſchen der bekannten Kantiſchen Erklärung gegen Fichte und ſeiner Architektonik der reinen Vernunft ſtatt finden möchte. Man könnte zwar ſagen: transcendentale Kritik iſt nicht das Syſtem der Philoſophie, ſondern nur die Propädeutik deſſelben, aber ſie enthält Kants Syſtem wirklich. Wenn Kant alſo ehemals den erſtern Satz behauptete und nun ſagt, meine Kritik iſt mein Syſtem und über ſie hinaus braucht es keines andern mehr, ſo widerſpricht er ſich nicht, ſondern das Wort Syſtem hat in beyden Stellen verſchiedene Bedeutung. In der erſtern Behauptung iſt vom logiſchen Syſtem einer Wiſſenſchaft die Rede; in ſo fern iſt die Kritik kein Syſtem der Philoſophie, aber ſie enthält alle Vorbereitung deſſelben und es bedarf durchaus keiner Nachentdeckung um aus ihr das Syſtem aufzuſtellen. Außerdem nennen wir aber auch jeden ſubjektiven Zuſammenhang gewiſſer Erkenntniſſe, wo man mannigfaltige Erkenntniſſe durch eine

Hypotheſe erklärt oder wo ſie ihrer ſubjektiven Gültigkeit nach zuſammenhängen, um ihren Urſprung aus der Vernunft zu zeigen u. ſ. w. ein Syſtem. So ſagt man Wolfs, Leibnitzens, Kants Syſtem der Philoſophie, welches darauf geht, wie jeder dieſe Wiſſenſchaft behandelte, oder zu ihr zu gelangen ſuchte. Davon aber iſt das erſtere, objektive Syſtem der Philoſophie, wie z. B. Wolf es aufzuſtellen verſucht hat, als eine ſyſtematiſche Ableitung des beſondern aus dem allgemeinen in apodiktiſchen Erkenntniſſen, ganz verſchieden. Allein näher zugeſehen ſcheint Kant in der obigen Erklärung doch den ſonſt von ihm gemachten Unterſchied zwiſchen Ontologie und Kritik der Vernunft durch das Wort Transcendentalphiloſophie überſehen zu haben, indem Ontologie das Syſtem der philoſophiſchen reinen Erkenntniß a priori, Kritik der Vernunft aber die anthropologiſche Grundlage deſſelben und Aufweiſung ſeiner Grundſätze enthält, weswegen auch eine weitere Auseinanderſetzung der Kategorieen, die Tafel der Prädikabilien u. ſ. w. nicht in dieſelbe gehört.

Reinhold.

Wenn ich hier von Reinholds Philoſophie ſpreche, ſo habe ich es nur mit ſeiner erſten urſprünglichen philoſophiſchen Selbſtthätigkeit zu thun, das heißt mit ſeiner ehemaligen Elementarphiloſophie, von welcher alle die Sprößlinge der Kantiſchen Philoſophie die Richtung erhielten, deren Geſchichte uns hier beſchäftigt. Auf die neueſten Manifeſtationen der Manifeſtation ſeiner philoſophiſchen Exiſtenz iſt noch weniger Rückſicht zu nehmen, da ſie eben noch keine große Theilnahme erregt haben.

Man könnte von Bardilis Philoſophie ſagen: der erſte Paragraph ſeines Prius der Logik ſagt aus, wer rechnet der denkt, und das ganze folgende Werk enthalte nur die fehlerhafte Inverſion dieſes Satzes in den, wer denkt der rechnet: Wo dann wol begreiflich ſeyn wird, daß, wenn man einmal von dem Axiom ausgehen will, alles Denken ſey rechnen, aller Verſtand und Vernunft im Himmel und auf Erden ſey die unendliche Wiederholung einer Rechenmaſchine in einer Rechenmaſchine: man Veranlaſſung genug finden könne, allerley wunderbares und ſonſt ungewöhnliches zu behaupten.

Ich habe hier alſo nur die Idee der Elementarphiloſophie zu entwickeln. Das Raiſonnement, welches ihn bey Aufſtellung derſelben leitete, war folgendes, wie man es ſowol in ſeiner Abhandlung über die Fundamente des philoſophiſchen Wiſſens, als in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens finden kann.

Kants transcendentale Kritik liefert uns eine ſichere und beruhigende Entſcheidung aller alten ſo oft wiederholten Streitfragen der Metaphyſik, ſie hat auf analytiſchem Wege den ganzen Inhalt dieſer Wiſſenſchaft durchforſcht und dieſen Weg bis zur Auffindung ihres oberſten Grundſatzes fortgeſetzt. Allein ſie enthält demungeachtet noch manchen in ihr nicht erwieſenen und auch in ihr unerweislichen Satz in ſich; die in ihr angeſtellten Unterſuchungen zeigen zwar einen oberſten Vereinigungspunkt für die Metaphyſik der Natur, aber noch nicht für Philoſophie überhaupt. Wir müſſen alſo noch einen Schritt auf dem analytiſchen Wege weiter thun, um alle Zweige der Philoſophie durch einen oberſten Grundſatz zu vereinigen und von dieſem aus können wir alsdenn an die Aufſtellung des Syſtems der Philoſophie ſelbſt auf ſynthetiſchem Wege gehen.

Er hoffte nemlich, daß das Syſtem der Philoſophie, gemäß der Idee einer vollendeten ſyſtematiſchen Einheit auf einem einzigen oberſten Grundſatz beruhen werde, der, wenn er einmal aufgefaßt worden, für ſich ſelbſt einleuchtend und über alle Mißverſtändniſſe erhaben ſeyn ſoll und die Mittel, wie aus ihm nachher das Syſtem entwickelt werden müſſe, ſchon bey ſich führe.

Er ſucht darauf die Vollendung der philoſophiſchen Zergliederung und findet den oberſten Vereinigungspunkt in dem Begriffe einer Vorſtellung überhaupt, zeigt daraus, daß der verlangte Grundſatz eine Thatſache des Bewußtſeyns, die allgemeinſte Thatſache des Bewußtſeyns und Vorſtellens überhaupt ſeyn müſſe und gelangt ſo zum Satz des Bewußtſeyns, von welchem aus er denn wieder in rückgängiger Bewegung in der Theorie des Vorſtellungsvermögens die Elementarphiloſophie ſelbſt aufzuſtellen anfängt, nach ſtreng philoſophiſcher Methode nothwendiger Erkenntniſſe.“

Nehmen wir hieraus nur den erſten Schluß: die Kritik enthält noch Sätze, welche in ihr keineswegs bewieſen ſind und alſo im weitern Syſtem der Philoſophie erſt erwieſen werden müſſen, ſo liegt darin die Forderung einer durchgängigen Erweislichkeit aller in der Kritik enthaltenen Sätze, welche nur bey Erkenntniſſen a priori bis auf letzte Principien zurück ſtatt finden kann, indem jeder Erfahrungsſatz ſchon ſeine ſubjektive Gewißheit bey ſich ſelbſt führt. Es liegt alſo hierin deutlich die

Annahme daß die Kritik Erkenntniſſe a priori, und nicht, wie es wirklich der Fall iſt, transcendentale Erkenntniſſe aus innerer Erfahrung enthalte.

Es ſind überhaupt zwey Merkmale, wodurch ſich transcendentale Kritik weſentlich vom Syſtem der Philoſophie unterſcheidet, erſtlich, daß ſie der regreſſiven (analytiſchen) Methode folgt und was ſich daraus ergibt, daß ſie nicht Erkenntniſſe a priori, ſondern nur die innere Wahrnehmung derſelben enthält, folglich Wiſſenſchaft aus innerer Erfahrung iſt. Ihre Grundlage beſteht alſo aus innern Erfahrungen und iſt nicht von der Beſchaffenheit, daß ſie aus einem oberſten Grundſatz könnte erwieſen werden. Allein dies zweyte Merkmal überſah Reinhold, er nahm bloß an, Kritik unterſcheide ſich der analytiſchen Methode nach von der ſynthetiſchen Aufſtellung des Syſtems, wie der analytiſche Beweis eines mathematiſchen Satzes, der von den Folgen ausgeht, von dem ſynthetiſchen, welcher ihn aus den Gründen ableitet, wo übrigens der Inhalt auf beyden Seiten der nemliche iſt, nur die Ordnung der Sätze verſchieden.

Demgemäß mußte er ſuchen die Abſtraktionen der Philoſophie bis zu ihren allgemeinſten Begriffen fortzuführen. Wie gelangt er aber zu dieſem höchſten Punkt? In einer Zergliederung ſelbſt liegt nichts, was ihr eine Gränze ſetzte, wir ſind immer nicht gewiß ob nicht vielleicht eine noch weitere Zertheilung unſrer allgemeinſten Begriffe möglich ſeyn könnte. Indeſſen er fand bald einen Punkt bey dem er ſich beruhigte, indem er aus allen Theilen, die ihm das Ganze der Philoſophie auszumachen ſchienen, in den Begriffen ihrer Gegenſtände den allgemeinſten Begriff des Gegenſtandes der Philoſophie überhaupt ſuchte und in dem Begriff der Vorſtellung fand.

Eben hier iſt ihm Fichte zuwider, welcher darin glaubte noch weiter als er gegangen zu ſeyn. In der That aber war ſchon Reinhold über das Ziel einer philoſophiſchen Zergliederung hinaus. Denn hier iſt der allgemeinſte Begriff, der eines Dinges, wie es in der Ontologie betrachtet werden muß. Ein Ding iſt aber Gegenſtand irgend einer Erkenntniß, (wenn wir es ſollen erkennen können) und heißt in ſo fern auch manchmal zum Unterſchied von Dingen an ſich, Vorſtellung. Von dieſem Begriffe der Vorſtellung gieng nun Reinhold weiter zu einer andern Bedeutung deſſelben Wortes, wo dieſes etwas vom Gegenſtande verſchiedenes bezeichnet und gelangte dadurch zum Begriff des Bewußtſeyns, ohne zu bemerken, daß er nun in eine weit engere, der metaphyſiſchen ganz heterogene Sphäre von Erkenntniſſen getreten ſey, indem er vom Begriff eines Gegenſtandes überhaupt ausgieng, nun aber zu dem beſondern Begriff eines Gegenſtandes der innern Wahrnehmung eines Bewußtſeyns gelangte, weil er nicht durch wahre Zergliederung beſondere Begriffe zu allgemeinen, ſondern von einem beſondern kritiſchanthropologiſchen Bedürfniß zu einem allgemeinern fortſchritt; er ſah wol, daß nicht jedes Vorgeſtellte ſondern nur das in der Erkenntniß, ein Gegenſtand heiße, überſah aber, daß dieſer Unterſchied nur anthropologiſch die innere Erfahrung, aber gar nicht philoſophiſch die Erkenntniß a priori angehe, indem dieſes Vorgeſtellte und ſeine Vorſtellung doch wieder Gegenſtand einer Erkenntniß werden kann. Eben weil er die trans cendentale kritiſche mit der philoſophiſchen Erkenntniß des Syſtems für gleichartig hielt, mußte er dieſen Sprung überſehen, und ſich durch eine ſolche verkehrte Anſichtsart der Vorſtellungen verwirren, um auf dem ſynthetiſchen Wege des Syſtems auch alle der Kritik eigenthümlichen Unterſcheidungen zu bekommen, welche einzig aus dem Geſichtspunkt der Anthropologie ſich überſehen laſſen. Er bedurfte z. B. nothwendig der Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich, da dieſe aber in allen eigentlich metaphyſiſchen Zergliederungen nicht gefunden werden kann, ſo drängte ihn dies nothwendig zu Gegenſtänden der empiriſchen Anthropologie hinaus, welche er aber fälſchlich noch für Vorſtellungen a priori anſah.

So gelangte er dazu, daß er einen Theil der Anthropologie für Erkenntniß a priori hielt und ihn an die Spitze des Syſtems der Philoſophie ſtellte. Er verwechſelte gänzlich die Vorſtellungen a priori mit der Erkenntniß der Vorſtellungen, den Inhalt letzterer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande, die transcendentale Erkenntniß mit der Erkenntniß a priori. Aus dieſem Geſichtspunkte gab er denn auch ſeine Erklärung von Vorſtellungen und Erkenntniſſen a priori welche dieſe Verwechſelung auf das beſtimmteſte zeigen. Indem er nemlich Erkenntniſſe a priori erklärt, als die Erkenntniß desjenigen, was im Gemüthe unabhängig von aller Erfahrung vorhanden iſt, ſo verwechſelt er die Erkenntniß, welche unabhängig von aller Beſtätigung durch Erfahrung ſchlechthin gültig iſt d. i. Erkenntniß a priori, mit der Erkenntniß desjenigen, was im Gemüthe vorhanden iſt, unabhängig von allen Beſtimmungen deſſelben durch einzelne Affektionen (in der

Wahrnehmung), welches letztere Erkenntniß aus innerer Erfahrung iſt. (Man ſehe die Beſtimmung des Begriffs einer Vorſtellung a priori in der Theorie des Vf.) Das a priori in der Benennung einer Erkenntniß a priori geht nemlich unmittelbar nicht auf das Subjekt, ſondern auf den Gegenſtand der Erkenntniß. Es wird dadurch geſagt, daß wir einen Gegenſtand erkennen, ehe er uns in der Anſchauung gegeben iſt, vor aller Erfahrung über denſelben. Eine ſolche Erkenntniß findet alſo von allem veränderlichen in unſern Vorſtellungen ſtatt, und indem ſie nicht auf einzelne Gegenſtände gehen kann, weil der Gegenſtand von dem ſie gilt mir noch nicht gegeben iſt, wie z. B. die Sätze der Geometrie von allen im Raume zu gebenden Gegenſtänden gelten, ſo kann ſie auch nichts anders als allgemeine nnd nothwendige Sätze enthalten, und niemals die Erkenntniß einzelner im Gemüth vorhandener Vermögen ſeyn. Erſt alsdenn läßt ſich zeigen, daß ihre Möglichkeit im Gemüthe (wenn wir die Erkenntniſſe nemlich in innerer Erfahrung betrachten), nur ſtatt finden kann, wiefern ſie aus ſolchen Beſtimmungen des Gemüthes entſpringt, welche in unſrer innern Erfahrung nicht veränderlich ſind, alſo aus Bedingungen, welche unabhängig von der Empfindung, vor der Affektion im Gemüthe vorhanden ſind. Die Erkenntniß dieſer Bedingungen gehört alsdenn allerdings zur transcendentalen Erkenntniß, aber nicht zur Erkenntniß a priori.

Auf dieſem Wege weiter mußte Reinhold alſo einen Theil der Erfahrungsſeelenlehre als Elementarphiloſophie an die Spitze des Syſtems der Philoſophie ſtellen und dieſe empiriſche Wiſſenſchaft nach der Methode einer

Wiſſenſchaft a priori zu behandeln ſuchen. Dies hat ihn eigentlich in die Fehler verwickelt, welche Aeneſidemus am weitläuftigſten rügt und wo die Unzulänglichkeit und das nicht treffende ſeiner Beweiſe ſo deutlich vor Augen liegt; indem der gegebene empiriſche Stoff widerſtrebt, ſich in die fremde Form ſchmiegen zu laſſen. Jeder Hauptſatz war ihm durch die Erfahrung ſchon vorher gegeben, der Gang des Raiſonnements beſtimmte, woraus er bewieſen werden müſſe, und ſo ſollte denn durch Schlußketten a priori zuſammengehängt werden, was in der That nur erfahrungsmäßig verbunden iſt. Eben dies Mißverhältniß nöthigte ihn denn auch gar bald unter einem andern Namen doch wieder zur innern Erfahrung ſeine Zuflucht zu nehmen, indem er, ſo bald ſein geglaubter Rationalismus ihn verläßt, ſich auf das unmittelbare Bewußtſeyn beruft, welches nichts anders als empiriſche innere Wahrnehmung iſt.

Hieraus wird man einſehen, wie er dazu kam, eine Thatſache aus innerer Erfahrung, denn eine ſolche iſt der Satz des Bewußtſeyns, als oberſten Grundſatz der Philoſophie aufzuführen, da dieſer vielmehr ein allgemeines Geſetz aus den allgemeinſten ontologiſchen Begriffen ſeyn müßte, und wie der einer Wiſſenſchaft a priori in ihren reinen Theilen gar nicht zukommende Name einer Theorie, welche die ſyſtematiſche Erklärung anderweit ſchon bekannter Thatſachen enthalten ſollte, an die Spitze des Syſtems der Philoſophie kommt. Zugleich kann man aber bemerken, daß die Idee einer Theorie des Vorſtellungsvermögens, oder eine ſyſtematiſche Aufſtellung desjenigen Theils der Anthropologie, welcher die Abhandlung der transcendentalen Gemüthsvermögen enthält, allerdings zur Aufklärung der Idee der Kritik viel beytragen und in die Natur der Principien der Metaphyſik hellere Einſichten verſchaffen würde: allein eine ſolche Wiſſenſchaft mußte nicht nach der Methode der reinen Philoſophie, ſondern als empiriſche Wiſſenſchaft behandelt werden. Sie mußte von der gemeinen innern Erfahrung und den Klaſſifikationen der Anthropologie ausgehen, die in derſelben enthaltenen Erſcheinungen auf ihre letzten Gründe zurückführen und ſo mit Enthüllung der Grundvermögen unſers Gemüths den Urſprung der Erkenntniſſe a priori in denſelben zeigen.

Es wird hieraus deutlich ſeyn, daß Reinhold nie eine richtige Idee von dem Weſen der Kritik hatte, indem er glaubte durch eine bloße veränderte Folge ihrer Sätze ſie in das Syſtem der Philoſophie zu verwandeln, und was das wichtigſte iſt, durch die Auffindung eines oberſten Grundſatzes ſie gleichſam überflüſſig zu machen. Durch dieſe letztere Hoffnung aus einem oberſten Grundſatze alle Wahrheit und Gewißheit unſrer Erkenntniß zu entwickeln, kehrte er denn zugleich wieder zum dogmatiſchen Rationalismus zurück, die Kritik mußte früher oder ſpäter für ſein Syſtem nur zu einer läſtigen Beſchränkung werden. Uebrigens habe ich früher ſchon gezeigt, daß die Hoffnung das konſtitutive höchſte Princip des Wiſſens in einem Grundſatze darzuſtellen, eine logiſche Unmöglichkeit vorausſetzt, und eine Verwechſelung der logiſchen Form der Wiſſenſchaft mit den Formen des Wiſſens ſelbſt enthält. Die Idee der Elementarphiloſophie iſt alſo nichts anders als ein rationaliſtiſcher Verſuch, welcher durch die Verwechſelung der anthropologiſchen Kenntniß von der Organiſation unſrer Vernunft mit den urſprünglichen Erkenntniſſen dieſer Vernunft ſelbſt, die eigentlich in Philoſophie und Mathematik enthalten ſeyn ſollen, veranlaßt wurde.

Aeneſidemus hat alſo in demjenigen vollkommen recht, worin er Reinholden angreift, und wir ſehen zugleich den Grund, welcher Reinholden zu jenen Fehlern verleitete. Aber Aeneſidemus geht noch weiter, er greift ſogar die Kantiſche Kritik ſelbſt im allgemeinen an. Dabey behaupte ich aber, daß er es nur mit dem von Reinhold mißverſtandenen Kant, nicht aber mit der Idee der Kritik ſelbſt zu thun habe. Der Punkt auf welchen hier alles ankommt, iſt folgender: Die Unterſuchungen der Kritik enthalten einen Kreis, welcher viel beygetragen haben mag, um den Reinholdiſchen Fehler zu veranlaſſen. Indem ich nemlich aus Vorausſetzungen der innern Erfahrung die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt zeigen will, ſo ſetze ich zugleich ſchon voraus, daß ſie möglich ſey, indem ich auf innere Erfahrung baue, denn die innere Erfahrung als eine beſondere Art der Erfahrung muß natürlich ſchon alles das enthalte, was zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt gehört. Allein es kommt uns hier nicht darauf an zu zeigen, daß eine Erfahrung möglich iſt, welches wir allerdings ſchon vorausſetzen, ſondern nur ſie ſo, wie ſie wirklich gegeben iſt, zu unterſuchen und zu zeigen, was für Bedingungen ſie in ſich enthält, ohne die ſie nicht ſeyn könnte, was ſie iſt. Da zeigt ſich denn, daß in derſelben alle ſynthetiſchen Urtheile a priori aus denjenigen Bedingungen entſpringen, welche ſie möglich machen; und es iſt hier wiederum eben ſo wenig unſere Abſicht dieſe ſynthetiſchen Sätze a priori zu beweiſen, ſondern nur zu zeigen, was für Grundſätze a priori in unſrer Erfahrung vorhanden ſind, und wie ſie in derſelben entſpringen. Denn beweiſen, durch Schlüſſe ableiten, könnte man doch keine erſten Grundſätze, z. B. der Satz des Grundes wird freylich für unſre Erfahrung ſchon vorausgeſetzt, es iſt nicht die Idee einen oberſten Grundſatz aus dem er etwa folgt, und auch nicht ihn ſelbſt abſolut zu beweiſen, ſondern nur ihn aufzuzeigen, wie er in unſerm Gemüth enthalten iſt, und wie er darin entſpringt. Wir behaupten, daß ſelbſt Hume ihn als nothwendig und allgemein vorausſetzte, indem er ſeine Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtritt. Denn alles Raiſonnement der Philoſophen kann ja nicht Principien erſchaffen oder vernichten, ſondern es iſt nur innere Beobachtung, Wahrnehmung derſelben im Gemüthe.

Hier iſt alſo allerdings ein Kreis, der für die Kritik kein Kreis im ſchließen iſt, wo ſie nur deducirt, und nicht beweiſt, für den Reinholdianer aber eben ein Kreis im ſchließen wird, indem mit ſeiner Verkennung der wahren Natur kritiſcher Erkenntniſſe, die Deduction auch für einen wirklichen Beweis gelten muß. Aeneſidemus hatte alſo vollkommen recht, ihn hierin anzugreifen, allein ſeine Einwendungen gelten nur Reinholden und nicht Kanten.

Fichte und Schelling.

Der Streit um Reinholds Elementarphiloſophie iſt eine längſt abgemachte Sache, welche für ſich wenig Intereſſe mehr haben könnte. Merkwürdig aber iſt es, daß ſeine Ideen durchaus auch der Fichtiſchen Spekulation zu Grunde liegen, daß Fichte eigentlich nur die Reinholdiſchen Ideen weiter fortgebildet hat. Wir müſſen Reinholden die Erfindung des kritiſchen Rationalismus (wie man ſeine Elementarphiloſophie und die Wiſſenſchaftslehre wol nennen könnte), vindiciren, welchen Fichte nur weiter ausgebildet hat. Das große Problem, welches dieſen Bemühungen gemeinſchaftlich zum Ziel gegeben war, iſt die Auffindung eines oberſten, allgenugſamen Grundſatzes des menſchlichen Wiſſens und dieſes iſt es eben, was Reinhold zur Kantiſchen Kritik hinzugebracht hat. Reinhold iſt alſo einigemal bey ſeinen Schülern in die Schule gegangen, vielleicht kehrt er zuletzt wieder zu ſeinem Lehrer zurück.

Fichte iſt anfangs nur auf demſelben Wege weiter fortgegangen, den Reinhold bezeichnet hatte; er folgte Reinholds Regeln und verwickelte ſich noch tiefer in ſeine Fehler. Die Widerſprüche und Einwendungen anderer Männer gegen die Reinholdiſchen Verſuche die Grundlage der Kritik noch mehr zu ſichern, führten ihn, wie er ſelbſt ſagt, in dieſer Unterſuchung noch weiter fort und er mußte natürlich bald auf den im Reinholdiſchen Syſtem von uns vorhin als ganz willkührlich bezeichneten Punkt kommen, wo er in ſeiner fälſchlich für philoſophiſch gehaltenen Zergliederung bey dem Satze des Bewußtſeyns am Ziele zu ſeyn glaubte. Fichte nimmt, wie aus unſern frühern Unterſuchungen deutlich ſeyn wird, Reinholds Verfahren im Ganzen bis dahin als richtig an, ſetzt aber die Regreſſion noch weiter fort und geht ſo von der Wirkung in der innern Erfahrung zur allgemeinen Urſach alles deſſen, was innerlich wahrgenommen wird, zu dem Subſtrat aller innern Wahrnehmungen, vom Bewußtſeyn zum Subjekt deſſelben, zum Ich als Subjekt-Objekt und endlich zum reinen Ich; wo er dann wieder ein neues Ziel gefunden hat, welches ihm aufs neue als Gränzpunkt von Schelling ſtreitig gemacht worden iſt. Indem Fichte aber dieſe einfachen Rückſchritte im Gebiete der Anthropologie that, glaubte er in den ſchwierigſten Gegenden der Philoſophie zu ſeyn. Es zeigen ſich daher auch durch das ganze Syſtem Gegenſtände dieſer Anthropologie, welche aber immer nach einer philoſophiſch gemeinten Methode behandelt werden. Fichte verfährt ganz nach den Reinholdiſchen Ideen über Syſtem der Philoſophie, er hätte aber im weitern Fortſchritte doch wol bemerken müſſen, daß er es mit nichts andern als einer verkünſtelten empiriſchen Anthropologie zu thun habe; wenn nicht jene falſchen Begriffe vom Vorſtellen überhaupt und die Meinung, daß unſre Selbſterkenntniß erklärlicher ſey als die durch äußere Anſchauung (S. oben die Beurtheilung der Beſt. d. Menſchen. B. 2.), ihn zu der Vorausſetzung verleitet hätte, daß eine befriedigende Theorie des Erkenntnißvermögens aus bloßer Erfahrung unmöglich ſey. Nun geht er aber ganz philoſophiſch zu Werke und da wird dann der geſuchte oberſte Grundſatz eigentlich nichts anders als das Ich ſelbſt, das Gemüth erſcheint als ein Satz, indem er einen objektiven Zuſammenhang von Urſach und Wirkung für einen ſubjektiven der Gültigkeit der Erkenntniß anſieht.

Dieſe Verdrehung der Begriffe gibt denn die nichts beſagende Formel Ich = Ich zum oberſten Princip. Die Verwirrung zwiſchen philoſophiſchen und anthropologiſchen Begriffen mußte hier noch weit größer werden als bey Reinhold, ſie brachte die dunkle zweydeutige Sprache hervor, die ſich ſo oft mit identiſchen oder gar widerſprechenden Sätzen zu thun macht, in denen nicht der Buchſtabe, ſondern der Geiſt gilt, weil er durchaus die Art der Erkenntniſſe verkannte, mit denen er es eigentlich zu thun hat.

So entſtand die erſte Idee der Wiſſenſchaftslehre. In ihrer weitern Ausbildung fangen die entgegengeſetzten Elemente derſelben, Kritik und dogmatiſcher Rationalismus an, ſich immer mehr zu trennen, und wenn gleich im allgemeinen in Fichtes Idee von der Wiſſenſchaftslehre immer mehr die Kritik die Oberhand behält, wie ſich oben zeigte, ſo dringt doch in der Ausbildung ſelbſt der Dogmatismus immer weiter vor, indem der geſuchte oberſte Grundſatz, welcher bey Reinhold unbeſtimmter nur auf Philoſophie bezogen wurde, hier beſtimmt als Princip alles menſchlichen Wiſſens angegeben und indem das Reinholdiſche unmittelbare Bewußtſeyn nach und nach in intellectuelle Anſchauung umgeſchaffen wird. Auf dieſe Weiſe wird denn endlich das Fichtiſche Syſtem zu einem eigentlichen durch Kriticismus und empiriſche Anthropologie beſchränkten Rationalismus, man könnte es einen durch die Kritik gebannten und ſeiner freyen Bewegung beraubten Leibnitzianismus nennen.

Schelling endlich hat, wie wir oben geſehen haben, durch die vollendete Ausbildung der Idee der intellektuellen Anſchauung dieſen Rationalismus ganz von ſeinem empiriſchen kritiſchen Antheil befreyt. Man könnte ſein Syſtem einerſeits als die Vollendung der urſprünglichen Reinholdiſchen Idee anſehen, indem er den anthropologiſchen Theil derſelben ganz mit ſeiner höchſten Spekulation vereinigte in der Idee der abſoluten Vernunft. Sein höchſter Gegenſatz von Subjekt und Objekt und die Art, wie er zur intellektuellen Anſchauung gelangt, beziehen ſich nemlich noch immer auf jene verkannte innere Erfahrung. Allein auf der andern Seite reißt er ſich ganz von dieſer Verwandtſchaft los, ſobald er ſich von der Verwechſelung der logiſchen Form mit der Form des Wiſſens befreyt und die intellektuelle Anſchauung in einen vollendeten Gegenſatz mit der Reflexion überhaupt bringt. Schellings Syſtem iſt alſo wieder reiner Dogmatismus, in demſelben iſt der Rückgang vom Kriticismus, welchen Reinhold anfing, ganz vollendet worden. Schellings Syſtem ſtellt ſich als ein nach unſren Fortſchritten in den Naturwiſſenſchaften erweiterter Leibnizianismus und zugleich als ein durch alle Reſultate der Kritik bereicherter Spinozismus der Kantiſchen Kritik gerade gegen über. Der allgemeinſte Gegenſatz zwiſchen dieſen beyden wird in der Methode liegen. Schelling geht immer von der Einheit zum Mannigfaltigen, Kant vom Mannigfaltigen zur Einheit. Dieſer Gegenſatz zeigt ſich vorzüglich in dem, was auf Schellings Seite über Reflexion und intellektuelle Anſchauung behauptet wird und in der Art wie beyde abſtrahiren. Dieſe beyden Gegenſtände will ich im folgenden näher betrachten.

Vierter Abſchnitt.

Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft oder Reflexion und intellektuelle Anſchauung.

Wir ſetzen als bekannt voraus, daß unter Reflexion die Vorſtellungsweiſe nach den logiſchen Formen verſtanden werde, daß dieſe Formen durch Begriff, Urtheil und Schluß zur ſyſtematiſchen Form der Wiſſenſchaft führen, und wie dies zu geſchehen pflege. Die Reflexion dient uns alſo, um uns mittelbar durch das Einzelne des Allgemeinen und Nothwendigen bewußt zu werden. Es ſoll der Reflexion ein unmittelbares Bewußtſeyn der Erkenntniß der Einheit und Nothwendigkeit als **intellektuelle Anſchauung** entgegengeſetzt werden *).

---

*) Mein Zweck bey dieſer Betrachtung war: auf die kürzeſte und klarſte Weiſe zu zeigen, daß und wie ſich die Grundformeln der ſpekulativen Philoſophie für Fichte und Schelling entwickeln nur durch das irrige Beſtreben, unter dem

Erſte Aufgabe.

die idealiſtiſche intellektuelle Anſchauung des ſubjektiven Subjekt-Objektes

Ich = Ich

rein vorzuſtellen.

Auflöſung. Man nehme irgend einen einzelnen Zuſtand ſeines empiriſchen Bewußtſeyns, laſſe aus dieſem alle Mannigfaltigkeit der vorgeſtellten Objekte fallen und reflektire einzig auf das darin enthaltene Selbſtbewußtſeyn. Dieſes Selbſtbewußtſeyn wird ſich als das Bewußtſeyn des Ich zeigen, welches auf eine beſtimmte einzelne Weiſe thätig iſt. Man laſſe auch dieſe Thätigkeit fallen, und reflektire nur auf das in allem Selbſtbewußtſeyn gleiche: Ich bin. In dieſem *Ich bin* wird man das Seyn desjenigen vorſtellen, was ſich ſelbſt Objekt wird, Objekt und Subjekt zugleich iſt; es wird das Bewußtſeyn bedeuten, in welchem Objekt und Subjekt identiſch, Objekt = Subjekt iſt. Man laſſe endlich in dieſem Bewußtſeyn, Ich bin, die Individualität des Denkenden fallen, und reflektire nur auf die Identität des Subjektes und Objektes in demſelben, ſo wird man ſich des *reinen* Ich, des Ich = Ich unmittelbar bewußt ſeyn.

Namen einer intellektuellen Anſchauung ein Bewußtſeyn vom *Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß unſrer Vernunft* ohne Beyhülfe der Sinne und der Reflexion zu erzwingen. Die Anmerkungen zeigen dann, wie alle dieſe Bemühungen ihren Zweck verfehlen müſſen.

Anmerkung. Durch die Auflöſung dieſer Aufgabe kommt man zu keiner reinen intellektuellen Anſchauung, man befreyt ſich nicht von der Reflexion. Es wird dadurch freylich ein Subjekt = Objekt, aber nicht eigentlich Objekt = Subjekt vorgeſtellt, denn in der erſten angegebenen Abſtraktion wird das Objekt als Ich und Nicht-Ich getrennt vorgeſtellt, und man läßt in derſelben nicht etwa die Differenz des Ich und Nicht-Ich, ſondern nur das Nicht-Ich fallen. Das zurückbehaltene Ich iſt alſo nur Theil einer nicht aufgehobenen Entgegenſetzung, das Objekt wird nur zum Theil dem Subjekt gleichgeſetzt, und die Vorſtellung des Ich bleibt noch durch die Reflexion bedingt. Unter dieſer Beſchränkung entſteht denn aus der letzten Abſtraktion von der Individualität des Denkenden nichts anders als der allgemeine Begriff eines Ich überhaupt, nichts anders, als der Allgemeinbegriff der Vernunft, welcher ein bloßes Eigenthum der Reflexion iſt. Die Anſchauung im Selbſtbewußtſeyn fällt hier ſchon durch die Abſtraktion von meiner einzelnen Thätigkeit weg, und es bleibt nur ein unbeſtimmtes Gefühl in dem leeren Bewußtſeyn, Ich bin, übrig, wiefern dies von jeder einzelnen Anſchauung meiner Thätigkeit losgetrennt wird. Endlich aber dadurch, daß ich in dieſem: Ich bin, auch noch von meiner Individualität abſehe, erhalte ich bloß einen problematiſchen Begriff für die Reflexion, ohne allen Gegenſtand der Anſchauung.

Zweyte Aufgabe.

Die naturphiloſophiſche intellektuelle Anſchauung des objektiven Subjekt-Objektes Natur = Subjekt rein vorzuſtellen.

Auflöſung. Die Vorſtellung der Natur als eines Subjektes iſt für ſich gar keine intellektuelle Anſchauung, ſondern ein bloßes Werk der Reflexion, indem ich für die Reflexion nur in der Natur die Thätigkeit als das urſprüngliche beſtimme. Durch dieſe Aufgabe ſoll nur die Einſeitigkeit der vorigen aufgehoben, der ihr entgegengeſetzte Pol dargeſtellt werden. Dieſes geſchieht durch die Aufhebung aller Differenz im Objekte für die intellektuelle Anſchauung auf folgende Weiſe. Man laſſe in dem Bewußtſeyn des Daſeyns der Dinge alle Differenz der mannigfaltigen Objekte fallen, ſo wird das bloße Bewußtſeyn: Etwas iſt, zurückbleiben. Iſt die Abſtraktion aber vollſtändig, ſo kann nichts außer dieſem Etwas ſeyn, es wird alſo damit vorgeſtellt: Alles iſt. Indem aber hier das Seyn von allem unter demſelben Geſetze, daß alles iſt, begriffen wird, ſo wird dadurch auch das Seyn in allem als das gleiche Seyn beſtimmt. Alſo: Alles iſt dem Seyn nach identiſch, Alles iſt Eins.

Anmerkung. Dasjenige, was durch dieſe Auflöſung vorgeſtellt wird, ſoll nur mit der vorigen Aufgabe zuſammen ein Ganzes ausmachen, wenn hier die abſolute Identität der Natur als des Objektiven, und ſomit Subſektivität derſelben vorgeſtellt wird, ſo wird dann doch der Gegenſatz des Subjektes und Objektes ſelbſt gar nicht einmal angetaſtet, wie viel weniger aufgehoben; denn man betrachtet hier die Natur nur als das Objektive, welches vorgeſtellt wird, ohne auf das Vorſtellende Rückſicht zu nehmen, die Subjektivität der Natur bedeutet hier nur ihre abſolute Einheit.

Aber ſelbſt die Vorſtellung: Alles iſt dem Seyn nach identiſch, Alles iſt Eins, wird hier nur für die Reflexion erhalten, und nicht für eine abſolute Anſchauung. Wenn ich ſage: Alles iſt Eins, oder wenn ich überhaupt nur etwas ſchlechthin ſetze, (z. B. den Satz A iſt A) ſchlechthin ausſprechen kann: ſo behaupte ich damit allerdings das gleiche Seyn in Allem, aber dieſes Seyn iſt nur als ein Begriff für die Reflexion beſtimmt, und nicht ſchlechthin für die Anſchauung. Der Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit wird dadurch nicht aufgehoben, es werden nicht beyde zur abſoluten Einheit vereinigt. Alles iſt Eins, bedeutet alſo nur entweder Alles iſt Einerley, identiſch, welches bloß eine Vergleichung von allem mit jedem für die Reflexion möglich macht, oder Alles iſt in Einem (dem Univerſum), welches wieder die Reflexion nicht aufhebt, indem hier das Mannigfaltige ſtehen bleibt, und die Differenz nicht vernichtet wird. Einheit und Mannigfaltigkeit ſtehen ſich nicht entgegen wie Poſition und Negation, oder wie A und Nicht A, ſondern es gibt eine ſynthetiſche Einheit, als Einheit des Mannigfaltigen, welche Verbindung heißt. Wenn alſo an ſich die Negation der Mannigfaltigkeit gefordert wird, ſo wird damit nicht die Einheit (der Einheit mit dem

Gegenſatze) geſetzt, ſondern vielmehr die Negation des Gegenſatzes und der Einheit. Negation iſt aber nur eine Form der Reflexion.

Dritte Aufgabe.

Die intellektuelle Anſchauung der totalen Indifferenz des Subiektiven und Objektiven, die intellektuelle Anſchauung der abſoluten Identität rein vorzuſtellen.

Auflöſung. Es ſoll die Indifferenz desjenigen vorgeſtellt werden, was durch die beyden vorhergehenden Aufgaben vorgeſtellt wurde. Durch die zweyte Aufgabe wurde die Identität alles Seyns vorgeſtellt, mit dieſer iſt nun zugleich auch nothwendig Identität des Wiſſens geſetzt. Einheit in allem Seyn, und Einheit der Wahrheit in allem Wiſſen ſind hier nothwendig beyſammen, aber die Differenz des Wiſſens und Seyns iſt ſtehen geblieben. In der erſten Aufgabe wurde Identität des Subjektes mit dem Objekte, Identität des Wiſſenden und Gewußten, Identität des Wiſſens und Seyns vorgeſtellt, aber unter der Vorausſetzung einer Trennung des Wiſſenden und Nicht-Wiſſenden im Objekte. Hier ſoll alſo eine gänzliche Identität zwiſchen Subjekt und Objekt vorgeſtellt werden, wodurch allgemein Subjekt = Objekt und Objekt = Subjekt wird; zu der abſoluten Identität des Wiſſenden für ſich, und zu der abſoluten Identität des Seyenden für ſich ſoll abſolute Identität des Wiſſenden mit dem Seyenden hinzukommen, als abſolute Vernunft oder als Identität der Identität. Hierdurch entſteht die reine Vorſtellung des Abſoluten als reiner abſoluter Identität in der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.

Anmerkung. Die reine intellektuelle Anſchauung muß die unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten ſeyn als einer reinen nothwendigen Einheit. Dieſe Auflöſung iſt alſo einmal in Rückſicht der intellektuellen Anſchauung darin willkührlich, daß man von den Bedingungen der erſten zwey Aufgaben ausgeht, daß man gerade den Unterſchied des Subjektes und Objektes beym Erkennen zu Grunde legt, denn in Rückſicht des Abſoluten iſt ſo gut das Erkennen als jedes andere accidentelle Seyn (z. B. das in Bewegung Seyn) nur etwas zufälliges.

Auf der andern Seite aber kann es nicht einmal vollkommen gelingen bis zur totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven durchzudringen, indem in der Forderung einer Anſchauung des Abſoluten ſchon dieſer Gegenſatz beybehalten wird, denn zu jeder Anſchauung gehört doch wieder Subjekt und Objekt. Daher auch in Schellings Darſtellung dieſer intellektuellen Anſchauung ſich unmittelbar wieder eine Selbſterkenntniß der abſoluten Identität zeigt. Mit dieſer Selbſterkenntniß haben wir aber ſchon wieder die Reinheit des Abſoluten verlaſſen und dadurch iſt die gegebene Auflöſung für ihre Aufgabe ſelbſt nicht befriedigend. (Wenigſtens ſollte Schelling nie von einer Selbſterkenntniß der abſoluten Identität ſprechen, da er im Syſtem des transcendentatalen Idealismus bewieſen hat, daß jedes Selbſtbewußtſeyn nur durch entgegengeſetzte Thätigkeiten in demſelben und zwar nur durch Entgegenſetzen von Objekten gegen das Ich möglich ſey, welches doch von der abſoluten Identität nicht gelten kann.) Wir kommen hierdurch eigentlich nur zu der Idee einer Vernunft, welche ohne Reflexion durch bloße Anſchauung erkennt und deren ganze Erkenntniß Selbſtanſchauung wäre. In einer ſolchen Idee aber wird das Abſolute ſelbſt nicht rein vorgeſtellt, denn wir laſſen in derſelben im Gegenſatze der Ausdehnung und des Gedankens willkührlich den einen Theil fallen, um den andern zu behalten, anſtatt uns zur Indifferenz von beyden zu erheben.

Eine andere Auflöſung der gegebenen Aufgabe iſt bisher noch nicht verſucht worden, und ſie würde auch gleich vergeblich ſeyn. Wie ſoll eine Anſchauung des abſoluten möglich ſey, da angeſchaut werden, und überhaupt poſitiv erkannt werden ſchon eine Eigenſchaft iſt, die dem Abſoluten nicht zukommen kann?

An ſich kann keine abſolute Einheit ſeyn, und an ſich kann nichts ausgeſprochen werden; dies beydes findet nur mit der beſchränkten Reflexion zugleich ſtatt. Nicht abſolute Einheit im Gegenſatze der Differenz, ſondern weder Einheit noch Mannigfaltigkeit kann dem Abſoluten an ſich zugeſchrieben werden, ja es iſt überhaupt nicht möglich es poſitiv auszuſprechen, indem bey alle dieſem ſchon Beſchränkung iſt.

Das urſprüngliche Bewußtſeyn des Seyns an ſich entzieht ſich unſerm Blicken, wenn wir es ohne Reflexion in unſrer bloßen Anſchauung durch Verallgemeinerung derſelben ſuchen wollen, wie hier geſchehen ſollte, denn unſre Vernunft iſt an die Erregung durch den Sinn gebunden, dieſe aber an das Einzelne. Wollen wir alſo die Vereinzelung aus unſrer Erkenntniß fallen laſſen, ſo behalten wir nur eine leere Form ohne Gehalt, Ideen ohne Gegenſtand. (Es iſt kein ontologiſcher Beweis für das Daſeyn des höchſten Weſens möglich, denn durch den Begriff und die bloße Form der Vernunft iſt gar keine Realität in unſrer Erkenntniß; es iſt kein kosmologiſcher Beweis deſſelben möglich, denn keine einzelne Realität führt zur ewigen.) Das einzige Vermögen unſrer Vernunft, wodurch ſie dieſes Bewußtſeyn faſſen und in ſich ſelbſt die Schranken des Endlichen vernichten kann, iſt das Vermögen der Negation d. h. der freye Gebrauch der Reflexion, wodurch die Aufhebung der Schranken ſelbſt gedacht und damit das Bewußtſeyn der abſoluten Realität vorgeſtellt wird, welches ſelbſt in unſrer Vernunft ohne die ſinnliche Erregung nicht wäre, aber nur durch Negation der Schranken dieſer Erregung zu ihr hinzukommt. — Es gibt an das Ewige nur Glauben, d. h. ein durchaus reflektirtes Fürwahrhalten, aber kein Wiſſen um daſſelbe durch Anſchauung.

Wir ſehen, daß wir durch intellektuelle Anſchauung den Zweck nicht erreichen, an die Stelle der Einheit und Nothwendigkeit, welche durch Reflexion nur mittelbar in unſre Erkenntniß kommt, eine unmittelbare Erkenntniß derſelben zu ſetzen.

Was ſoll uns aber überhaupt die intellektuelle Anſchauung und wie iſt ſie in die neuere Philoſophie gekommen?

Kant nahm es noch als eine unbeſtrittene Wahrheit an, deren Beweis er eben nicht ausführlich zu machen nöthig habe, daß es für unſre Vernunft keine abſolute Anſchauung gebe, ſondern, daß alle ihre Anſchauung ſinnlich ſey. Aber er wußte auch noch dieſer ſinnlichen Anſchauung und der Erfahrung ſich hinlänglich für ſeine Zwecke zu bedienen. Hingegen ſobald Reinhold das Princip der Ableitung alles unſers Wiſſens von einem oberſten Grundſatze aufſtellte, ſo fiel er wieder, gleich dem gewöhnlichen Rationalismus, ganz in die Gewalt der Logik und der Begriffe, dieſe aber waren für das Kritiſche, was er doch beherrſchen wollte, durchaus leer, er mußte alſo ſehr bald zu dem unmittelbaren innern Bewußtſeyn ſeine Zuflucht nehmen, deſſen empiriſche Natur er ignorirte. Die weitere Bearbeitung bey Fichte kam nun auch immer wieder auf dieſen Punkt zurück und zwang ihn nach und nach zu dem verzweifelten Entſchluß, dieſes unmittelbare Bewußtſeyn, die ſinnliche innere Anſchauung, als eine intellektuelle Anſchauung zu vertheidigen, um ſich darin zu rechtfertigen, daß ſie den Quell allgemeiner und nothwendiger Erkenntniſſe abgeben ſolle. Denn ihm war die anthropologiſche Erkenntniß mit der philoſophiſchen Eins, ihre Quelle, die innere Erfahrung mußte alſo auch gleiche Nothwendigkeit der Erkenntniß haben, wie die Philoſophie. Außerdem aber lag das Princip des Rationalismus, die Ableitung alles Wiſſens aus Einem Princip ſeiner Spekulation zu Grunde. Nun haben wir oben gezeigt, daß der vollendete Rationalismus ebenfalls zur Vorausſetzung einer intellektuellen Anſchauung ſeiner urſprünglichen Einheit und Nothwendigkeit getrieben werde. Das Grundbewußtſeyn der Einheit, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns, von der alle Reflexion ausgeht, machte alſo bey Fichte gleichfalls Anſprüche auf Anſchaulichkeit, welche ebenfalls nur durch intellektuelle Anſchauung befriedigt werden konnten. Dieſe beyden Forderungen, die der innern Anſchauung und die des urſprünglichen Bewußtſeyns der Einheit (der urſprünglichen Formalen Apperception) trafen ſich nun im reinen Selbſtbewußtſeyn, welches das Bewußtſeyn jener Einheit immer begleitet und zugleich die Form aller innern Anſchauung iſt. Daher erſcheint denn das reine Selbſtbewußtſeyn in Fichtes Philoſophie als die intellektuelle Anſchauung in ihrer höchſten Abgezogenheit, gleichſam als der Mittelpunkt derſelben.

Schelling hingegen ließ zulezt den anthropologiſchen Theil dieſer Grundlage des Syſtems fallen und bildete es zum reinen Rationalismus aus, ihm blieb daher nur das Grundbewußtſeyn der Einheit ſtehen und dieſes ſollte als intellektuelle Anſchauung geltend gemacht werden. Daher bey ihm die bloße intellektuelle Anſchauung der abſoluten Identität. Allein in dieſer Abgezogenheit konnte ihm das Princip doch nicht hinlänglich ſeyn für die Anwendung, es mußte doch irgend eine Geſtalt annehmen, in der es producirend werden, ſich in Mannigfaltigkeit ausbreiten konnte. Dies geſchieht dann auch durch ein Vermogen, welches er (Neue Zeitſchr. f. ſpek. Phyſ. B. 1. H. 1.) charakteriſirt, als das Vermögen das

Allgemeine im Beſondern aufzufaſſen. Was hiermit eigentlich geſagt ſey, wird durch die folgende Abhandlung deutlich werden.

Die höchſte Aufgabe für die freye Spekulation iſt, den Grund der Realität aller unſrer Erkenntniſſe anzugeben. Dieſe Aufgabe fällt mit der zuſammen, den Quell der Einheit und Nothwendigkeit in unſrer Erkenntniß aufzufinden. Es wird nämlich in der Erfahrung offenbar der Inhalt der Erkenntniß nur durch vorübergehende ſinnliche Anſchauung gegeben, zu dieſer kommt aber die Reflexion nur als eine mittelbare Erkenntniß hinzu, durch welche wir uns nur deſſen wieder bewußt werden, was ſonſt ſchon in unſrer Erkenntniß iſt und deren eigne Formen für ſich durchaus leer ſind. Wo liegt nun alſo der unmittelbare Quell dieſer Einheit und Nothwendigkeit?

Die Freunde der Spekulation, die Rationaliſten unter den Philoſophen, oder vielmehr alle Philoſophen, machten immer wiederholte Verſuche dieſe Aufgabe zu löſen, aber jeder löſte ſie nur für ſich, oder noch einige wenige um ſich her, keine Erklärung wollte allgemein einleuchten. Dies erzeugte denn Feinde aller Spekulation, welche als Skeptiker lieber jenen Quell der Erkenntniß ganz abzuleugnen verſuchten, aber bey weiterer Aufklärung der Sache immer dadurch abgewieſen wurden, daß denn doch wirklich durch die Reflexion Einheit und Nothwendigkeit in die gemeine Erfahrung komme, die Frage alſo nur ſeyn könne, woher dieſe eigentlich ſtammt.

Der neueſte Verſuch zur Löſung dieſer Aufgabe iſt dann der, welchen Fichte und Schelling gemacht haben durch die intellektuelle Anſchauung.

Zwiſchen der ſinnlichen Anſchauung und der Reflexion gleichſam mitten inne liegt die mathematiſche Anſchauung der produktiven Einbildungskraft, welche das formelle Weſen und die Nothwendigkeit mit den Formen der Reflexion, die Anſchaulichkeit aber mit der ſinnlichen Erkenntniß gemein hat. Auf die Analogie mit dieſer Anſchauung ſtützen ſich Fichte und Schelling vorzüglich, um ihre abſolute Anſchauung der Einheit faßlich zu machen. Sie haben dabey aber nicht bedacht, daß jene mathematiſche Anſchauung für ſich eine bloße leere Form iſt und daß ſelbſt die poſitiven Beſtimmungen dieſer Form ihr nur durch den gegebenen zufälligen Stoff angebildet werden. Schelling iſt allerdings in der höchſten Abſtraktion in Rückſicht der Einheit und Nothwendigkeit bis zu dem Grundbewußtſeyn der Einheit, welches aller Reflexion die Regel gibt, dem reinen Iſt im Urtheile, durchgedrungen, aber nur ſeine rationaliſtiſche Anſicht der Sache bringt ihn dazu, dieſes durchaus formale und für ſich leere Bewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit zugleich für ein Bewußtſeyn des Inbegriffs aller Realität, und für eine Anſchauung zu halten.

Wie entſcheidet nun die Kritik in Rückſicht jener höchſten Aufgabe? Es iſt bekannt genug, daß die urſprüngliche transcendentale Apperception der Quell aller Einheit und Nothwendigkeit in der Kantiſchen Kritik ſeyn ſoll, aber eben ſo bekannt iſt es auch, daß er mit dieſer transcendentalen Apperception ſeinen meiſten Schülern etwas ſehr unverſtändliches geſagt hat. Ich ſtelle dieſelbe Sache von einer andern Seite vor.

Nicht genug, daß die Vernunft erkennt und weiß, ſie will ſich auch ihres Erkennens und Wiſſens wieder bewußt werden, ſie will ihr Erkennen und Wiſſen ausſprechen. In dieſem Wiederbewußtſeyn ihrer Erkenntniſſe iſt ſie aber an die Zeit gebunden, ſie nimmt nur das vorübergehende und veränderliche in ihrem Wiſſen wieder wahr. Es kommt der Vernunft ein innerer Sinn zu und das Wiederbewußtſeyn ihrer Erkenntniſſe, ſo wie alle ihre Zuſtände und Thätigkeiten iſt ſinnliche Anſchauung als empiriſche Beſtimmung des Selbſtbewußtſeyns. Alſo nur des vorübergehenden und veränderlichen im Erkennen wird die Vernunft ſich unmittelbar bewußt, indem ſie es innerlich wahrnimmt; dieſes Erkennen heißt daher Anſchauung und alle unſere Anſchauung iſt ſinnlich. Zu dieſer innern Anſchauung kommt die willkührliche Thätigkeit des Verſtandes hinzu, wodurch ſie der willkührlichen Aufmerkſamkeit unterworfen wird, mit dieſer fängt die Reflexion an indem wir vergleichen und unterſcheiden. Die Reflexion iſt für ſich nur das Mittel, um uns unſrer Erkenntniſſe vollſtändig bewußt zu werden; um aus der einzelnen innern Wahrnehmung ein vollſtändiges Ganzes der innern Erfahrung zu machen; um die Erkenntniß der Vernunft, ſo wie ſie ihr unmittelbar zukommt, anſtatt der bloßen Veränderungen derſelben, die in der Anſchauung ſich zeigen, ihr zum Bewußtſeyn zu bringen. Dieſer unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft werden wir uns alſo nur mittelbar durch die Reflexion bewußt und alles dasjenige, was, wenn es gleich nicht in der Reflexion ſelbſt liegt, doch durch dieſelbe zu unſrer Erkenntniß hinzukommt, muß aus dieſer unmittelbaren

Erkenntniß der Vernunft ſich herſchreiben. Was aber durch die Reflexion zu unſerer Erkenntniß hinzukommt, iſt urſprünglich nichts anders als eben jene geſuchte Einheit und Nothwendigkeit.

Es liegt alſo die Erkenntniß als Thätigkeit der Vernunft eigentlich als eine für ſich unausſprechliche unmittelbare Erkenntniß der Vernunft in derſelben, welche erſt ausgeſprochen werden kann, indem die Vernunft durch die innere Anſchauung und die Reflexion gleichſam aus ſich ſelbſt heraustritt und ſich ſelbſt, oder gar anderer Vernunft außer ihr, Objekt wird.

Die urſprüngliche Einheit und Nothwendigkeit iſt alſo nichts anders als die aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt fließende Form der Erkenntniß, ſo wie dieſe unmittelbar, aber auf unausſprechliche Weiſe, der Vernunft zukommt. Das Wiſſen um unſer Wiſſen iſt daher nur durch innere Anſchauung, die ſinnlich iſt, und durch Reflexion in Verbindung möglich. Das Bewußtſeyn der Einheit und Nothwendigkeit iſt urſprünglich in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft und liegt dadurch der Reflexion ſowol, als der mathematiſchen Anſchauung, zu Grunde, als eine urſprüngliche formale Apperception welche für ſich völlig leer iſt, und nur durch die einzelne Anſchauung ihren Inhalt bekommt. Eine intellektuelle Anſchauung iſt gar nicht in unſrer Erkenntniß, denn ſie widerſpricht dem Weſen einer endlichen Vernunft. Die Berufung auf dieſelbe iſt aber nur durch ein Mißverſtändniß oder vielmehr durch die Unkunde deſſen, was Reflexion iſt, und durch die Unbekanntſchaft mit der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft entſtanden. Sie wird aufgegeben werden, ſobald jenes wahre Princip der Einheit und Nothwendigkeit und eigentliche Reflexion mit hinlänglicher Evidenz aufgeſtellt worden.

Geben wir aber die intellektuelle Anſchauung auf, ſo ſind wir auch in Rückſicht der Erkenntniß des Seyns an ſich, in Rückſicht der Erkenntniß des Abſoluten als der unmittelbarſten Erkenntniß der Vernunft ganz von der Reflexion abhängig; dieſe Erkenntniß kann gar nicht von der Anſchauung poſitiv abgeleitet werden, ſondern ſie muß durchaus reflektirt ſeyn. Deswegen kann ſie nicht Wiſſen genannt werden, ſondern ſie iſt reiner Vernunftglaube. Dieſer Glaube wird die Ueberzeugung von dem Seyn der Realität, ſo wie ſie für reine Vernunft beſtimmt iſt, ſeyn, aber nur durch Ideen der Negation der Schranken von aller endlichen Realität der Anſchauung zum Bewußtſeyn kommen können.

Dieſer Glaube erſchien zuerſt klar gedacht in der chriſtlichen Dogmatik; mit Deutlichkeit aber in der Philoſophie wol zuerſt, wenn nicht bey Leibnitz, bey Jakobi. Wenigſtens nahmen ihn Jakobi, Kant und nach ihnen Fichte in ihre Spekulation auf. Aber größtentheils iſt dieſe Art des Fürwahrhaltens noch ganz falſch verſtanden worden. Man ſah wol ein, daß dieſer Glaube ein durchaus reflektirtes Fürwahrhalten ſey, ſchloß aber daraus vorſchnell, es müſſe durch die Reflexion ſelbſt producirt werden. Nun iſt das thätige Princip in der Reflexion der Wille, nämlich die willkührliche Thätigkeit des Verſtandes, man erhielt alſo auf dieſe Weiſe eine widerſinnige Art des Fürwahrhaltens, eine aus pſychologiſchen Gründen unmögliche Ueberzeugung, welche davon abhängt, ob ich überzeugt ſeyn will, und die ſogar Gewiſſensſache wird. Dieſen Fehler machten Jakobi und Fichte beſtimmt und Kant drückt ſich wenigſtens oft ſo unbeſtimmt aus, daß man ihm denſelben auch Schuld geben kann.

Jakobi ſah, daß mit Schlußketten keine Gewißheit eingefangen werden könne, die nicht ſchon in den Prämiſſen liegt, zugleich aber auch, daß wir mit der bloßen ſinnlichen Anſchauung zu gar keiner Nothwendigkeit gelangen können, die denn doch wirklich in unſrer Erkenntniß behauptet wird. Er ſchloß alſo im allgemeinen, es müſſe noch eine andere unmittelbare Gewißheit vorhanden ſeyn, welche uns zu einem erſten Vorausgeſetzten der Nothwendigkeit führte; er unterſchied aber in Rückſicht dieſer Erkenntnißart eben nicht weiter und nannte ſie im allgemeinen Glaube. Dieſe Unbeſtimmtheit mußte ſeinen Glauben ganz in die Gewalt der Willkühr geben; er lieferte ihm lauter Offenbarungen, deren Rechtsanſprüche er nicht weiter ſchützen lehrt.

Fichte machte es noch ſchlimmer. In der Beſtimmung des Menſchen wirft er erſtlich gerade zu alles Wiſſen von ſich und greift dann mit freyem Entſchluſſe willkührlich nach dem Glauben, ohne zu bedenken, daß dadurch nicht Freyheit, ſondern Geſetzloſigkeit des Fürwahrhaltens d. h. Aufhebung aller Gewißheit herbeygeführt werden würde.

Kant führt ſeinen Vernunftglauben am beſtimmteſten durch den Schluß auf: Was ich ſoll, das muß auch möglich ſeyn; nun iſt es aber nicht möglich ohne Unſterblichkeit der Seele und Daſeyn Gottes, alſo glaube ich an dieſe. Dieſer Schluß iſt für die Reflexion vollkommen richtig; wäre das, was ich ſoll unmöglich, ſo wäre mein Sollen ein unſtatthafter Begriff, ich ſollte alsdann gar nicht. Dieſe Reflexion geht von dem Bewußtſeyn, daß ich ſoll, aus und ſucht höhere Bedingungen auf, unter denen dieſes Bewußtſeyn ſteht; ſie gehört alſo nicht in das Syſtem dieſer Erkenntniſſe, wo von den höchſten Bedingungen abgeleitet wird, ſondern nur für denjenigen, der ſich erſt vorläufig kritiſch über dieſes Syſtem orientiren will. Wird jener Schluß hingegen für einen eigentlichen Beweis der Unſterblichkeit der Seele und des Daſeyns Gottes gehalten, ſo daß dieſe Ueberzeugungen durch dieſe Reflexion hervorgebracht und nicht nur als in mir vorhanden aufgewieſen werden ſollen, ſo entſteht wieder die falſche Vorſtellung eines willkührlichen Fürwahrhaltens mit Nothwendigkeit, z. B. ich glaube es ſey ein Gott, weil ich gern wollte, daß einer ſey.

Der Wahrheit nach wird gar keine Gewißheit durch die Reflexion ſelbſt producirt außer der Materie in den logiſchen Grundſätzen, aber ſehr viele Gewißheit und zwar alle, die mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden iſt, kommt uns erſt durch Reflexion zum Bewußtſeyn. So iſt denn auch der reine Vernunftglaube eine unmittelbare urſprüngliche Erkenntniß der Vernunft, deren wir uns aber nur durch Reflexion bewußt werden.

Fünfter Abſchnitt.

Die Ariſtoteliſche und Platoniſche Abſtraktion, oder Kant und Schelling.

Bete und arbeite war der Wahlſpruch unſrer Vorfahren, welche mehr Reſignation hatten, als wir. Der unſrige iſt es ſchon ſeit geraumer Zeit nicht mehr. Anfangs kam das Beten außer Anſehn, man hielt aber deſto mehr auf das Arbeiten, neuerdings fängt man wieder an, nicht ohne Erfolg, dem Beten wieder aufzuhelfen, wobey das proteſtantiſche Arbeiten zurückgeſetzt wird. (Daß ſo viel möglich gearbeitet und ſo wenig als möglich verzehrt werde iſt das Intereſſe des allgemeinen, hingegen ſo viel als möglich zu verzehren und ſo wenig als möglich zu arbeiten das Intereſſe des Einzelnen. Es iſt alſo ſehr unpolitiſch dem Arbeiten im eigentlichen Sinne des Wortes den herkömmlichen Werth zu nehmen, denn das Auskunftsmittel an deſſen Stelle, daß Thätigkeit der wahrſte Genuß ſey, möchte bey der Selbſtſtändigkeit oder

Sentimentalität, welche jetzt die gewöhnlichen ſind, nicht ſo allgemein geglaubt werden als, daß wider Luſt und Liebe zu arbeiten nicht Pflicht ſey.)

Bey einem ſolchem Geiſte des Zeitalters iſt es für die Philoſophie nicht zu verwundern, daß die arbeitſcheue Philoſophie des vornehmen Tones (M. ſ. Kants Abhandlung über den vornehmen Ton in der Philoſophie), mehr Beyfall findet als die arbeitſelige ihr gegen über ſtehende mit ihren Begriffszergliederungen, zumal da die Philoſophie der Gefühle, dies bequeme Frottirtuch angenehmer Empfindungen, ſich ſo gern an die erſtere anſchließt.

Dieſer Unterſchied der arbeitſamen und arbeitſcheuen Philoſophie, von denen die erſtere mit den gemeinen Begriffen der Reflexion zu thun hat, die andere ein eignes Organ der Philoſophie eine höhere Anſchauung der Ideen braucht iſt einer der durchgreifendſten in der ganzen Geſchichte der Philoſophie. So wie ich ihn hier aufſtelle betrachtet ihn Kant in der genannten Abhandlung; man kann den Gegenſatz, welcher dadurch unter zwey Partheyen der Philoſophen gemacht wird aber noch anſchaulicher zeigen, wie folgt.

Beynahe ſeit der erſten Ausbildung der Philoſophie trennen ſich die Philoſophen in zwey Partheyen, von denen die eine der andern vorwirft, ſie beſtehe aus gemeinen Menſchen, welche der Ideen nicht mächtig ſind, denen das Organ aller Philoſophie fehlt, welche die intellektuelle Anſchauung nicht haben und die, wie Fichte ſich ausdrückt, ſich eher für ein Stück Lava im Monde halten als für ein Ich. Die Gegenparthey findet ſich dagegen noch kürzer wieder mit der erſtern ab, indem ſie ihre Anhänger als Träumer und Schwärmer verlacht und bey manchem berühmten Manne nur gleichſam mit Bedauern (z. B. bey Keppler oder Reuchlin) ſeine Schwäche in Rückſicht der Philoſophie anführt. Die letztere Parthey hat den offenbaren großen Haufen der Laien für ſich, dagegen die Anhänger der andern unter dem Volke ſich mehr verborgen halten, weil ſie den gemeinen Menſchenverſtand fürchten müſſen, den jene ſich vindiciren. Die Intoleranz zwiſchen dieſen beyden Partheyen geht ſo weit, daß man beynahe glauben ſollte, es gebe zweyerley Vernunft unter den Menſchen, von denen jede für die andere baare Narrheit wäre.

Seitdem das Partheymachen unter den Philoſophen einmal entſchiedene Sache war, hat es nie ein Zeitalter gegeben, in dem nicht die eine dieſer Partheyen die herrſchende, die andere die unterdrückte war. Schon in der erſten griechiſchen Philoſophie ſtanden Pythagoras und die Eleatiſche Schule auf der Seite der erſten Parthey, die andere ſiegte das erſtemal durch die Sophiſten, wurde aber durch Sokrates und Platon wieder überwunden. Doch ſchon Platons Schüler Ariſtoteles wurde der Parthey ſeines Lehrers untreu, trat auf die entgegengeſetzte über, und ward der eigentliche Heerführer derſelben, bey dem ihre Anhänger ſogar bis auf die neueſten Zeiten ihrer unbeſchränkten Herrſchaft jeden neuen Mitſtreiter ſchwören ließen. Platon und Ariſtoteles wurden die beyden Namen, nach denen ſich die zwey Partheyen unterſchieden. In der erſten Periode der neuern Philoſophie herrſchten unbedingt die Platoniker unter dem Namen der Neu-Platoniker, aber ihre Lehre taugte wenig zur Schulphiloſophie (weil ſie ſich nicht ſo leicht techniſch und mechaniſch verarbeiten läßt); durch die Schule wurden ſie gänzlich überwunden, ihr öffentliches Anſehen zerſtört; Ariſtoteles herrſchte durch die Scholaſtiker. Aber an heimlichen Anhängern fehlte es den Platonikern doch nicht, welche ihnen die Alchemie und Kabbala immer noch erhielt. Nach langer Zeit fingen ſie wieder an laut zu werden, vorzüglich von Italien aus, wo ſich Bruno von Nola auszeichnete; aber ſie, die erſten Verfechter des chriſtlichen Glaubens, waren jetzt aus dieſem Amte ganz durch die Scholaſtiker verdrängt worden und wurden als Ketzer und Atheiſten verſchrien. Durch die Zerſtörung der ſcholaſtiſchen Philoſophie wurde doch die Ariſtoteliſche nicht verdrängt, ſie reformirte ſich nur in ſich ſelbſt und der Gegenparthey gehörten immer noch nur einzelne Männer wie z. B. Spinoza. Auch Leibnitz folgte dem Platon und das können eben jene dem Wolf nicht vergeben, daß er Leibnitzens Philoſophie wieder in die Schule des Ariſtoteles herüber zog.

In der neueſten Philoſophie ſtehen ſich endlich Jakobi, als Vertheidiger des Spinoza, und Kant nach eben dem Verhältniß einander gegen über. Kant zeigt ſich ſchon dadurch ſehr mit befangen in dem Streite dieſer Partheyen, daß er von Spinoza wenig mehr zu ſagen wußte als, er ſey ein Schwärmer. Daher kam es denn, daß ſeine Kritik wol den Dogmatismus der Ariſtoteliker überwand, aber faſt zu gleicher Zeit es ſeit langem der Gegenparthey zum erſtenmale wieder gelang, durch Fichte einen bedeutenden Sieg zu erfechten, den

Schelling weiter verfolgt. So finden wir endlich zwiſchen Kant und Schelling den gleichen Gegenſatz wieder, der anfangs ſchon Platon und Ariſtoteles trennte.

Was beſtimmt nun eigentlich den Unterſchied dieſer beyden Partheyen?

So viel iſt gleich klar, daß Unterſchiede in den Reſultaten dabey nur das zufällige oder wenigſtens etwas ſekundäres ſind, der Grund dieſer Unterſcheidung muß den Geiſt der Spekulation ſelbſt betreffen, er muß ein Unterſchied der Methode ſeyn. Denn Naturaliſten und Supernaturaliſten, Theiſten, Deiſten, Atheiſten, Realiſten und Idealiſten und was man ſonſt noch für Namen nach Reſultaten einer Spekulation aufſuchen will, die finden ſich auf beyden Seiten; wenn gleich im Ganzen überhaupt die Platoniker mehr und ſchneller ihrer Sache gewiß ſind, das lange hin und her Zweifeln der Ariſtoteliker nicht kennen und die große Noth derſelben, um die Freyheit des Willens zu retten, gar nicht begreifen können.

Mit dem früher aufgeſtellten Unterſchiede des Rationalismus, Empirismus und Kriticismus fällt dieſe Unterſcheidung aber auch nicht ganz zuſammen. Alle Empiriker werden zwar wol auf der Seite des Ariſtoteles ſtehen, und alle Platoniker Rationaliſten ſeyn. Daß aber der geſuchte Gegenſatz nicht etwa Kritiker und Rationaliſten im allgemeinen unterſcheidet, kann man am beſten aus dem eignen Urtheile der Platoniker ſehen. Denn dieſen ſind neuerdings die Kritiker immer noch nützliche nur etwas geiſtloſe Leute, deren Reſultate man anderweit gut anwenden kann. Ihre verachtetſten Gegner ſind aber eigentlich ſelbſt Rationaliſten nemlich Ariſtoteliſche Rationaliſten z. B. die Wolfiſche Schule, denn deren Spekulation iſt ihnen empiriſch und leer zugleich, ein ganz unbrauchbares Ding.

Wir werden alſo einen neuen Unterſchied in der Methode aufſuchen müſſen, um dieſes Phänomen zu erklären, bald aber finden, daß es im Grunde doch wieder der vorige iſt, nur in einer andern Anwendung. Die Ariſtoteliker beſonders werfen ihren Gegnern meiſtentheils gleich Widerſprüche, Abſurditäten vor, wollen ſich mit ihnen gar nicht erſt einlaſſen; jene hingegen rechtfertigen ſich deßhalb auch nicht, ſondern verachten vielmehr ihre Feinde und wollen ihre Stelle, wenn auch nicht über ihnen (außer wiefern jene durchaus unfähig ſind, ſich zur wahren Spekulation zu erheben), doch neben ihnen ertrotzen. Betrachten wir dies näher, ſo wird ſich bemerken laſſen, daß der Quell dieſes Streites ſchon in der Logik ſelbſt liege, und daraus entſpringe, daß beyde von verſchiedenen logiſchen Maximen ausgehen. Ihr erſter Unterſchied liegt ſchon in dem erſten Gebrauche der logiſchen Urtheilskraft beym abſtrahiren oder bilden der Begriffe überhaupt. Wir brauchen den oben angegebenen Unterſchied des Rationalismus und Empirismus, in Rückſicht deſſen ſich der Kriticismus an letzteren anſchloß, nur in der Logik ſelbſt, in den erſten Funktionen der Bildung der Begriffe entſpringen zu laſſen; ſo haben wir die beyden Maximen in ihrem Gegenſatze, welche den Platoniker und Ariſtoteliker trennen. Die Platoniker haben die Gewohnheit in ihren Abſtraktionen immer von der Einheit auszugehen, oder wie Schelling ſich ganz neulich ausdrückte, das Allgemeine im Beſondern zu ſehen und aufzufaſſen; dagegen die Ariſtoteliker mit der E[illegible]rung vom Einzelnen und vom Mannigfaltigen ausgehen, und das allgemeine nur durch Trennung vom beſondern auffaſſen. *) Daher rührt denn auch das gewöhnliche Uebergewicht der Ariſtoteliker unter der Menge, denn ihr Fortſchritt iſt für den gemeinen Menſchenverſtand, der immer bey der Erfahrung iſt, der natürlichſte, daher kommt es auch, daß dieſe ſchon ſeit Ariſtoteles ihre beſtimmte, ſichere Logik haben, dagegen für die Platoniker wol in Fichtes Wiſſenſchaftslehre der erſte Verſuch gemacht ſeyn möchte, die ihnen eigne Logik aufzuſtellen. Sehr mancher Schriftſteller, der eben auch kein Philoſoph war, iſt vor dem Volke in den Ruf eines Schwärmers, Träumers oder gar eines Narren gekommen, nur weil das zufällige ſeiner Bildung ihm die Platoniſche Abſtraktionsweiſe zu eigen machte.

Durch dieſes einfache Princip läßt ſich in der Geſchichte der Spekulation unendlich viel erklären.

Ich ſuche mich deutlicher zu machen. Das Hauptgeſchäft des Ariſtotelikers bey der Bildung der Begriffe, und überhaupt in ſeiner logiſchen Thätigkeit iſt Trennen und Unterſcheiden, dagegen der Platoniker immer zu verbinden und zu vergleichen ſucht. Z. B. wenn der letztere aus mehreren differenten Vorſtellungen (der Säugthiere, Vögel, Fiſche u. ſ. w.) eine allgemeine Vorſtellung (des

---

*) Für die genauere logiſche Erörterung dieſer Sache vergleiche mein Syſtem der Metaphyſik §. 20.

Thieres) abſtrahiren ſoll, ſo denkt er ſich nur durch Vergleichung das identiſche in denſelben, indem er ihre Differenzen fallen läßt, und wird ſich nicht gern dieſe Vorſtellung ſelbſt noch als aus andern differenten Merkmahlen zuſammengeſetzt vorſtellen. Dem Ariſtoteliker hingegen iſt die Abſtraktion dann erſt vollendet, wenn er den Allgemeinbegriff durch die in ihm enthaltenen differenten Merkmahle vorſtellen, und ſo getrennt gleichſam neben ſeine Unterarten ſtellen und ihn beſonders noch von ihnen unterſcheiden kann.

Für den Ariſtoteliker gibt es zwey verſchiedene Arten zu abſtrahiren. Erſtlich eine quantitative oder ſynthetiſche Abſtraktion, wo in der Vorſtellung des Ganzen von den Theilen abſtrahirt wird (in allgemeinen Vorſtellungen, wie z. B. Deutſchland, ein beſtimmter Garten, Haus, Volk); dieſe wird im allgemeinen durch die Vorſtellungen von Raum und Zeit möglich, bey derſelben bleibt das Einzelne in der Vorſtellung liegen, man reflektirt aber vorzüglich auf die Form der ſynthetiſchen Einheit, durch die es zum Ganzen wird. Zweytens eine qualitative oder analytiſche Abſtraktion, wodurch eine einzelne Beſchaffenheit als allgemeines Merkmahl getrennt vorgeſtellt wird (z. B. Menſch, Tugend, ſchwarz, gerade); dieſe gibt eigentlich Prädikate für das Urtheil, bey ihr wird eine Theilvorſtellung durch Analyſis ganz von ihren Verbindungen losgetrennt, und ſo beſonders vorgeſtellt, das Beſondere unter dem allgemeinen Enthaltene iſt hier gar nicht in der allgemeinen Vorſtellung. Für den Platoniker hingegen geſchieht jede Abſtraktion durch bloße Vergleichung und faſt unter einerley Form nicht in Beziehung auf analytiſche oder ſynthetiſche Einheit, ſondern geradezu in Beziehung auf abſolute Einheit. Er abſtrahirt immer ungefähr auf die Weiſe, wie der Ariſtoteliker bey ſeiner ſynthetiſchen Abſtraktion, indem er die Differenz des Entgegengeſetzten fallen läßt, und die Identität deſſelben beybehält. Er ſtellt alſo auch bey allgemeinen Prädikaten nicht eigentlich getrennte Theilvorſtellungen, ſondern nur dasjenige vor, worin differente Eins ſind.

Eben ſo in Rückſicht der Urtheile bedeutet dem Ariſtoteliker A=B, daß zwiſchen A und B gar kein Unterſchied ſey; dem Platoniker hingegen heißt A=B nur, A und B ſind in einigem gleich (alſo nicht durchaus verſchieden). Oder anſtatt, daß der erſtere ſagt A iſt nicht B, d. h. B wird in A aufgehoben gedacht, ſo ſagt der andere A nicht=B. welches ihm nur bedeutet, A iſt different von B. So ſtellt z. B. Fichte neben den Grundſaz Ich=Ich unmittelbar einen andern Ich=Nicht-Ich, welches dem Ariſtoteliker klarer unüberwindlicher Widerſpruch wäre, hier aber ſehr wol zuſammen beſteht. Schelling ſtellt ein allgemeines Geſetz auf, daß poſitiver Magnetismus = poſitiver Elektricität ſey, welches wieder dem Ariſtoteliker allen Unterſchied zwiſchen beyden aufheben würde, alſo klarer Unſinn wäre.

Was in dieſer Allgemeinheit nur Verſchiedenheit der Sprache, und des logiſchen Ausdrucks ſcheinen kann, das wird in der Anwendung zur wichtigſten Differenz der Meinungen im ganzen Gebiete der Spekulation. Die Platoniſche abſolute Abſtraktion hat mit der Ariſtoteliſchen ſynthetiſchen Abſtraktion das gemein, daß das mannigfaltige Differente in der allgemeinen Vorſtellung gleichſam liegen bleibt, mit der analytiſchen aber das, daß die Differenz deſſelben in der allgemeinen Vorſtellung ausgelöſcht iſt (das Endliche iſt bey dem Ewigen mit der Differenz ſeiner Formen, aber in der Indifferenz derſelben). Dadurch erſpart ſie ſich alle Weitläuftigkeiten der ſynthetiſchen Einheit, in welcher das getrennte mannigfaltige Seyn in ſeiner Differenz verbunden vorgeſtellt wird, indem nach ihr ſich ſehr wohl denken läßt, daß mannigfaltige, getrennte Gegenſtände an ſich dennoch ohne Differenz, ſchlechthin Eins und abſolut identiſch ſeyen. Deßhalb gehören das Geſetz der Kauſalität und die ſynthetiſchen Formen der mathematiſchen Anſchauung, in denen Mannigfaltiges in ſeiner Trennung und als different zuſammenfällt eigentlich nur in die Ariſtoteliſche Logik, die Platoniſche hingegen geht auf ihre Vernichtung. Wer als Ariſtoteliker hinlängliche Freyheit der Abſtraktion hat, um ſich in dieſe Verhältniſſe denken zu können, dem wird es leicht ſeyn, nicht nur die vollendetern Syſteme Platoniſcher Philoſophen, ſondern auch die weniger glücklichen Verſuche zu Platoniſcher Spekulation bey Kabbaliſten, Alchymiſten und ſogenannten Schwärmern zu verſtehen.

Für die Ariſtoteliſche Abſtraktion iſt es z. B. Unſinn und klarer Widerſpruch das ins unendliche trennbare Seyn materieller Subſtanzen als bloßes Attribut einer abſolut Einzigen und abſolut identiſchen Subſtanz, in welcher alle dieſe Differenz aufgehoben wäre, oder das Zuſammengeſetzte als ſchlechthin einfach vorzuſtellen.

Hier wird es aber begreiflich, wie dennoch Spinoza als Platoniker bey dieſer Vorſtellungsart wenig

Schwierigkeiten finden konnte, indem er durch den bloßen Begriff des gleichen Seyns in alle jenem Materiellen alle Differenzen deſſelben aufhob, und es gleichſam in eine einfache Ausdehnung verwandelte.

Uns Ariſtotelikern iſt es unmöglich die Natur ohne die Trennungen der mathematiſchen Anſchauung und ohne ihr letztes Subſtrat vorzuſtellen. Hier wird es uns aber begreiflich werden, wie Schelling zu ſeiner neueſten mathematik- und ſubſtratloſen Naturphiloſophie kommen konnte, ſo wie ſich dieſe noch deutlicher in ſeinem Bruno entwickelt, als in früheren Schriften.

Ueberhaupt werden wir hieraus verſtehen, wie jene, beſonders in ihren unvollkommenern Verſuchen, zu gewiſſen geheimnißvollen, dunkeln oft abentheuerlichen allgemeinen Geſetzen kommen, welche ein gewiſſes Intereſſe haben, ſo daß man wünſchen möchte, Wahrheit darin zu finden: wenn nur nicht beym erſten Anblick ſchon ihre Form etwas Widerſinniges zeigte.

Wir können dieſen Unterſchied der logiſchen Methode noch auf einen bekannteren Ausdruck zurückbringen. Wer von der Einheit ausgeht, wird das Differente beſonders in Rückſicht des Identiſchen in demſelben, das heißt in Rückſicht ſeiner Aehnlichkeiten, betrachten, er wird vorzüglich vergleichen, und Aehnlichkeiten aufſuchen. Hingegen wer von dem Mannigfaltigen ausgeht, wird vorzüglich auf die Unterſchiede im Differenten achten, er wird unterſcheiden, und Verſchiedenheiten aufſuchen. Das Vermögen, feine Aehnlichkeiten zu bemerken, iſt aber Witz, hingegen das Vermögen ſcharf zu unterſcheiden, Scharfſinn. Die Platoniker werden alſo die Philoſophen des

Witzes, die Ariſtoteliker die Philoſophen des Scharfſinns ſeyn. Den erſtern kommt die Leichtigkeit des Witzes zu, die andern werden eben durch die Mühſamkeit ſcharfſinniger Unterſcheidungen zu der arbeitſamern Parthey. Dieſer Unterſchied wird vorzüglich in der neueſten Geſchichte der Philoſophie auffallend. Durch welchen Aufwand ſcharfſinniger Bemerkungen zeichnet ſich nicht der Erfinder der philoſophiſchen Kritik in allen ſeinen Schriften aus; wie wenig wird hingegen in der neueſten Philoſophie z. B. in der Schellingiſchen Naturphiloſophie auf ſcharfſinnige Unterſcheidungen gegeben, und wie viel gilt dagegen dort jede witzige Kombination, welche der Ariſtoteliker oft als ein bloßes Spiel verlachen würde.

Die Grundmaxime der Platoniſchen Abſtraktion war ſelbſt in aller logiſchen Thätigkeit des Verſtandes beym Abſtrahiren und Vergleichen von der Einheit auszugehen, dagegen die Ariſtoteliker von der Mannigfaltigkeit ausgehen. Zwiſchen beyden findet alſo der nemliche Gegenſatz ſtatt, wie zwiſchen den Rationaliſten und Empirikern oder Kritikern. Die Platoniker haben die rationaliſtiſche Grundmaxime ganz konſequent auch in der Logik angewendet; ſie haben für ſich alſo ganz Recht, daß ſie ſich die alleinigen Philoſophen nennen, daß ſie finden, ſie allein hätten ſich zur Spekulation erhoben; Empiriker und Kritiker, die ihnen für eins gelten, wüßten gar nichts von Philoſophie, Ariſtoteliſcher Rationalismus aber ſey nur ein ſtümperhafter Verſuch zum philoſophiren. Denn in der That iſt der letztere oder der gemeine Dogmatismus darin inkonſequent, daß er in der Logik noch von der Erfahrung ausgeht, indem er ſeine Begriffe bildet; in der Metaphyſik aber plötzlich zur Einheit als höchſtem Princip überzuſpringen verſucht, oder daß er ganz eigentlich verſucht aus den bloßen Formen der gemeinen Reflexion einen Inhalt zu erzwingen.

Da wir nun oben ſchon den Kriticismus vom Empirismus unterſchieden und den letztern wegen ſeiner Einſeitigkeit verworfen haben: ſo haben wir es alſo hier eigentlich mit dem Gegenſatze des Kriticismus und des konſequenten Rationalismus zu thun. Dem Ariſtoteliker bleibt keine andere Philoſophie als die kritiſche übrig, der Platoniker iſt konſequenter Rationaliſt.

Die allgemeine Aufgabe an die Speculation von der gemeinen Erfahrung aus, iſt überhaupt Einheit in das zerſtreute Mannigfaltige der Erfahrung zu bringen; das Einzelne zu erklären und abzuleiten von ſeinen höhern Principien bis zur höchſten Einheit. Dieſe Aufgabe verwandelt ſich dann für den einzelnen Schüler in die Forderung, ihm ſo bald als möglich die Fertigkeit zu verſchaffen, alles zu erklären.

In Rückſicht der Auflöſung dieſer Aufgabe hat der Platoniker offenbar ſehr große Vorzüge und Bequemlichkeiten vor dem Kritiker. Der letztere braucht zu jeder Erklärung erſt weitläuftige Vorbereitungen, um ſich in der Erfahrung zu orientiren und muß ſehr oft ſeine Erklärung bis auf weitere Kombinationen aufſchieben; jener hingegen iſt gleichſam immer ſchon bey der Erklärung, das Einzelne iſt ihm ſchon erklärt, ehe es ihm noch gegeben wird, denn er iſt unmittelbar immer bey der höchſten Einheit, in Rückſicht deren er auch jedes Einzelne nur betrachtet. Für den einzelnen Schüler hingegen muß auch abgeſehen davon, daß der Anfang des Platoniſchen Unterrichtes gleichſam eine Einweihung in Myſterien iſt, wodurch der Schüler aus dem Staube der gemeinen Erfahrung emporgehoben wird in eine höhere Sphäre, — ich ſage auch abgeſehen davon muß ihm dieſer Unterricht mehr plauſibles und gefälliges haben, indem er ihm mit einem Male und gleichſam auf einen Schlag jene höchſte Einheit zeigt, in der alles erklärt iſt und auch ihm erklärlich werden muß.

Aber welche von beyden Partheyen wird nun endlich Recht behalten? Der Ariſtoteliker als Kritiker oder der Platoniker?

Wir haben oben ſchon für die Kritik entſchieden. Gegen dieſen Beweis könnte man uns jetzt einwenden, daß er nur unter Vorausſetzung der Ariſtoteliſchen Logik geführt worden ſey, und daß allerdings am Ende das wieder habe reſultiren müſſen, was in den willkührlichen erſten Prämiſſen ſchon lag. Doch wir brauchen den Beweis ſelbſt nur näher anzuſehen, um uns deßhalb zu rechtfertigen. Der Punkt, von dem er ausgeht, gehört nicht der einen Parthey allein, ſondern er iſt beyden gemeinſchaftlich. Wir ſind beyde darüber einverſtanden, daß es ein Wiſſen der gemeinen Erfahrung gebe, in welchem ſich nur der gemeine Verſtandesgebrauch in concreto zeigt, und daß von dieſem zu unterſcheiden ſey das Gebiet der Spekulation, das eigentliche Gebiet der Vernunft, welches die Kritiker durch den Gebrauch des Verſtandes in abſtracto, die Platoniker aber als das abſolute Wiſſen bezeichnen. Ueber die gemeine Erfahrung und den gemeinen Verſtandesgebrauch ſind wir nun ganz einig, der Streit gilt einzig die Spekulation.

Die Platoniker wollen zu derſelben unmittelbar gelangen, indem ſie die reine Einheit und Nothwendigkeit als das wahre Weſen der Vernunft auffaſſen, und alles nur in dieſer Einheit erblicken.

Dagegen iſt aber unſre Einwendung, wenn wir gleich jene höchſte Einheit unmittelbar und rein aufzufaſſen vermögen, ſo iſt doch die Differenz nicht in und mit dieſer Auffaſſung gegeben. In dem Wiſſen unſrer Vernunft iſt die Differenz nur durch die Erfahrung, ſie kann alſo auch nur in der Erfahrung aufgefaßt, und erfahrungsmäßig vorgeſtellt werden. Schon die erſte Maxime der Platoniſchen Abſtraktion iſt der Grundfehler derſelben. Denn wir können das Differente nur nach ſeinem eignen vom Geſetze der Einheit verſchiedenen Geſetz der Mannigfaltigkeit, der Trennung und Abſonderung zur Einheit hinzubringen, und es ſo in ſeiner Differenz nur in der Form einer ſynthetiſchen Einheit verbinden. Für unſre Vernunft iſt alſo nicht die Differenz dem höchſten Geſetze der Einheit, ſondern die Einheit dem höchſten Geſetze der Differenz unterworfen. Die Einheit ſelbſt wird dem Mannigfaltigen entgegengeſetzt, es zeigt ſich als höchſter Gegenſatz, der Gegenſatz zwiſchen der Einheit und dem Gegenſatze überhaupt, welcher für die höchſte Einheit nicht durch Vereinigung, ſondern nur durch Entgegenſetzung, durch Negation der Negation, (dem einzigen Quell der Ideen,) aufgehoben werden kann. (Darin liegt der erſte Fehler der Platoniker, daß ſie den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Abſtraktion, durch das bloße Greifen nach der Einheit aufheben, und die Differenz in der Einheit vernichtet meinen, die ihnen doch nur in der Trennung von derſelben in der Erfahrung gegeben wird.)

Da es nun alſo dieſe Bewandniß hat mit unſrer Vernunft und unſerer Erkenntniß, ſo werden wir einzig durch Kritik zur wahren Philoſophie gelangen können. Wir verſtehen aber ſehr wohl das Geheimniß der Erklärungen und ſchnellen Entſcheidungen, deſſen ſich jene bedienen, welches ſie aber in der leichteſten Form noch nicht haben ausſprechen wollen.

Sie gehen aus von der abſoluten Einheit in allem, ihr Princip iſt: Alles iſt Eins, nach welchem ſie aufweiſen wollen: die Identität in allem differenten. Sie ſind immer bey ihrem Princip der abſoluten Einheit; irgend eine Differenz aus der Erfahrung wird ihnen nur als etwas Fremdes zur Einheit hinzugebracht; ſie haben damit nichts zu thun, dieſe als Differenz aufzuweiſen oder abzuweiſen oder abzuleiten, ſondern ſie gehen nur damit um, ſie zu vernichten in der abſoluten Identität. Jedes einzelne Seyn iſt das Abſolute ſelbſt, jedes einzelne Ding, der Stein, die Pflanze, das Thier iſt eine Metamorphoſe der Gottheit, iſt die Gottheit ſelbſt in einer größern oder kleinern Expanſion oder Kontraktion. Alle Erklärung in der ganzen Natur iſt alſo dadurch gegeben: *Alle Differenz iſt der Vernunft etwas Fremdes, das ſie nicht ſucht, ſondern, wo es ihr aufgedrungen wird, vernichtet durch die Einheit ihres eigenen Weſens.*

Daß dieſe Vorſtellungsart für uns, die wir in der Erfahrung leben, durchaus unintereſſant iſt, daß wir ei gentlich und zunächſt verlangen: man ſolle uns das Differente in ſeiner Differenz, die Mannigfaltigkeiten ſelbſt, ableiten, und als ſolche in Einheit und Zuſammenhang bringen, das wird freylich bey der erſten Ueberraſchung der Leichtigkeit und Einfachheit der neuen Methode anfangs überſehen werden müſſen, über kurz oder lang aber doch zur Erfahrung als ſolcher und zur Kritik zurückführen. Alle Differenz der Erfahrung iſt dem Platoniker eigentlich eine und dieſelbe (z. B. des Subjektiven und Objektiven), und ſeine einzige Abſicht mit derſelben ſollte ſeyn, ſie zu vernichten. Wenn in einem ſolchen Syſtem, wie z. B. in **Schellings** Naturphiloſophie, die Mannigfaltigkeiten der Erfahrung und die Abſtufung ihrer Gegenſtände ſelbſt aufgeſtellt wird, ſo kann dies nur Folge einer Inkonſequenz ſeyn. So ſahen wir denn auch oben, daß **Schelling** ſich hierbey immer in das ſeinem Princip ganz fremde Gebiet der Erfahrung verliert.

Der vortheilhafteſte Standpunkt für dieſe Anſicht war der, als **Fichte** den erſten Buchſtaben ſeines Ich = Ich der Erfahrung entgegenſtellte. Hier fiel jede Differenz nur als etwas zufälliges vereinzelt in die Einheit, und konnte leicht von ihr verſchlungen werden. Man ſuchte nur zur einzelnen gegebenen Theſis die Antitheſis, die Bedingung der Synteheſis war ſchon gegeben und die Erklärung gemacht. Jetzt aber iſt das Syſtem ſchon mit ſo vielen empiriſchen Unterſcheidungen beſchwert, ſeine reine Einheit iſt ſchon ſo ſehr getrübt, daß es wol nicht mehr lang währen kann, bis jene Lücke zwiſchen der Einheit ſelbſt und der Erfahrung ſich zeigt, und dadurch die Spekulation zur Kritik zurückleitet.

Allerdings müßte dieſes Syſtem durch das glänzende ſeiner Erklärungen und die Einfachheit ſeiner Anſichten, beſonders ſo wie Schelling die ſchönſten Formen der Empirie mit ihm zu verbinden wußte, anfangs blenden. Aber bald wird man bemerken, daß daſſelbe mit der Monotonie und der Langenweile ſeinen Wahlſpruch theilt: Mir iſt alles Eins. Für uns iſt jedes rege Leben nur bey dem Wechſel und der Veränderung, hier aber ſchwindet alles in eine todte Einheit zuſammen, welche das Univerſum verſchlingt. Nur eine ſolche Vorſtellung der Welt kann lebendig bleiben, in welcher neben der Freyheit eine Trennung des Mannigfaltigen ins Unendliche beybehalten wird, nur in dieſer wird der Ueberfluß der Geſtalten und der Reichthum des Lebens im Univerſum ſich nicht ſelbſt verlöſchen, ſondern ewig erhalten.

Anhang I.

Um den Standpunkt, von dem aus ich die Intereſſen der philoſophiſchen Polemik unſerer Zeit betrachte, genauer kenntlich zu machen, laſſe ich hier meine Beurtheilung folgender Schriften, die ich in den Heidelberger Jahrbüchern vom Jahr 1815 Nr. 27. zuerſt mittheilte, nochmals abdrucken.

1. Lehrbuch der philoſophiſchen Wiſſenſchaften nach einem neuen Syſtem entworfen. Erſter Theil. Allgemeine Einleitung. Apodiktik. Metaphyſik. Religionsphiloſophie. Von Fr. Bouterweck, Prof. zu Göttingen u. ſ. w. Göttingen, bey J. F. Röwer. 1813. XVI und 264 S. 8. Zweyter Theil. Allgem. praktiſche Philoſ. Allgm. phil. Moral. Naturrecht. 1813. XIV und 282 S. 8.
2. Enzyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften zum Gebrauch für ſeine Vorleſungen von G. E. Schulze. Göttingen, bey Vandenhoeck und Ruprecht. 1814. X u. 150 S. 8.

3. Lehrbuch zur Einleitung in die Philoſophie. Von J. F. Herbart, ordentl. Prof. der Phil. und Paed. zu Königsberg. Königsberg, bey A. W. Unzer. 1813. XXVII und 168 S. 8.

Faſt zu gleicher Zeit erhielten wir dieſe nach ähnlichen Zwecken bearbeiteten Werke dreyer unſrer ausgezeichnetſten und geſundeſten Denker. Bey Vergleichung dieſer Werke iſt Rec. zu folgenden Betrachtungen geführt worden. Polemik iſt in philoſophiſchen Angelegenheiten ein gut Ding. Es ſind aber zwey Arten der tauglichen Polemik wohl von einander zu unterſcheiden. Wir faſt alle, die wir zur gleichen Zeit an der Fortbildung der Philoſophie arbeiten, ſtehen mehr oder weniger polemiſch gegen einander; jedoch mit folgender weſentlicher Unterſcheidung. Gleichſam um Jakobi als unſern Aelteſten vereinigt, tritt ein großer Theil unſrer hellſten Denker einmüthig den Schwärmereyen Schellings und ſeiner Schule entgegen, nicht um Schellings Lehre nach und nach zu beſſern und zum Guten zu führen, ſondern um ihre gänzliche Untauglichkeit zu zeigen und ſie zu verdrängen. Die darin einigen ſtreiten aber auch vielfach unter ſich, jedoch meiſt mit gegenſeitiger Achtung und nicht ohne die Hoffnung, daß durch gemeinſchaftliche Bemühungen das Gute gefördert werden könne. Nur auf die letzte Art wünſchte Rec., wo er ſtreiten muß, mit den Verff. der genannten Schriften zu ſtreiten und mit manchem Andern mehr. Dafür hier vorläufig einige Bemerkungen.

Unter unſern Verff. erklärt ſich der ſcharfſinnige

Schulze auch hier für ſeinen ſo glücklich verfochtenen Skepticismus; **Bouterweck** geſteht ihm wenigſtens, daß dieſer noch nicht widerlegt ſey — und Herbart fordert die Erweckung des Zweifels als nothwendigen Anfang des philoſophiſchen Denkens. Dem Rec. ſcheint dieſe Sache ſo. In der Geſchichte der Philoſophie hat der Skepticismus immer zwey verſchiedenartige Beſtandtheile in ſich vereinigt. So wie ſich bey Pyrrho und in der Akademie aus der Sokratiſchen Ironie die Skepſis bildet, bedeutet ſie zunächſt **Methode** der Unterſuchung, **Methode** der Aufſchiebung beſtimmter Behauptungen in philoſophiſchen Dingen oder nach **Schulzes** Ausdruck antidogmatiſche Methode. Mit dieſer Methode findet ſich bis auf **Kant** wohl immer verbunden und darin meiſtens vorherrſchend eine **Lehre** des philoſophiſchen Zweifels. Auch mußte die nur beurtheilende Methode wohl nothwendig Zweifelslehre bleiben, ſo lang bis unſre neue Logik in Stand geſetzt wurde, zu zeigen, daß für das gebildete Urtheil des Menſchen die Philoſophie gar nicht Sache des Zweifels bleiben könne, ſondern einmal Sache der apodiktiſchen Entſcheidung werden müſſe. So urtheilt Rec. mit **Bouterweck**. — Trennen wir aber jene Zweifelslehre ganz von der Methode des aufzuſchiebenden Urtheils, ſo iſt die letztere als ächte Skepſis ganz daſſelbe, was **Kant** Kriticismus, beurtheilende Methode nannte und dem Dogmatismus entgegen ſetzte. Nun bleibt alſo nur die Frage, wie dieſe Skepſis oder Kritik richtig auszubilden ſey? — worauf wir antworten, (belehrt durch die Vorbereitungen der Engländer, in der Leibnitz-Kantiſchen Schule) dadurch, daß wir die erfahrungsmäßige

Unterſuchung des menſchlichen Geiſtes zur Grundunterſuchung der Philoſophie machen. In dieſem letzten ſtimmt Rec. ganz mit Schulze überein. (ſ. S. 24) Herbart endlich fordert hier faſt, wie Descartes, nur einen vorläufigen Zweifel, deſſen Vortheile wir alle einräumen müſſen, denn wer dieſen philoſophiſchen Zweifel nie kennen lernte, wird nicht ſo leicht von lebhaftem Intereſſe für metaphyſiſche Unterſuchungen ergriffen werden.

Was nun näher die Schulziſche Anſicht betrifft, ſo möchte ſeine Skepſis nach dem, was hier §. 17. geſagt iſt, mit des Rec. anthropologiſcher Krtik ganz daſſelbe ſeyn. Der anſcheinende Unterſchied bezieht ſich nur auf das Dogma des transcendentalen Idealismus, der hier §. 32. in Frage kommt. Sch. ſagt S. 23: „Die Dogmatiker behaupten in dem Beſitze zu ſeyn von Kriterien der Wahrheit, d. i. der Uebereinſtimmung unſers Erkennens mit denjenigen realen Objekten, worauf es ſich bezieht.“ Und S. 48 ſtellt er Kants transcendentalen Idealismus (oder die Lehre, daß der Menſch die Objekte der Erfahrung immer nur, wie ſie ihm erſcheinen, nicht aber wie ſie an ſich genommen beſchaffen ſind, zu erkennen im Stande ſey), als eine ſolche dogmatiſche Lehre auf. Dagegen bemerken wir: Der menſchliche Verſtand kann zur Ausbildung ſeiner Erkenntniſſe, zum Sieg der Wahrheit über den Irrthum nichts anders thun, als ausgeſprochene Urtheile begründen. Dies geſchieht in Beweiſen nur, indem er Urtheile von Urtheilen ableitet, für den unmittelbaren Gewinn an Behauptungen aber, indem er entweder anſchauliche Erkenntniſſe oder unmittelbare Ueberzeugungen ſeiner Vernunft in Urtheile faßt.

Nun kann der urtheilende Verſtand weder anſchauliche Erkenntniſſe noch unmittelbare Ueberzeugungen der Vernunft machen, ſein ganzes Werk der Begründung der Urtheile ſetzt vielmehr die anſchaulichen Erkenntniſſe und die unmittelbaren Ueberzeugungen der Vernunft ſchon als gegeben voraus. Die Wahrheit dieſer Erkenntniſſe und Ueberzeugungen, d. h. ihre Uebereinſtimmung mit dem Weſen der Dinge ſelbſt, kann alſo der Menſch ſich nicht nehmen und nicht geben — um ſie können wir, wenn wir uns recht verſtehen, gar nicht ſtreiten. Rec. ſagt wie Bouterweck, die Idee dieſer Wahrheit hat dem Menſchen nur durch den Glauben der menſchlichen Vernunft an ſich ſelbſt Bedeutung.

Kommen wir nun auf die Lehre des transcendentalen Idealismus, ſo geben wir B. recht, daß Platner und Schulze dieſe Kantiſche Lehre von der Erſcheinung und den Dingen an ſich ſehr triftig beſtritten haben. Allein die Angriffe treffen nur die in der Aeſthetik von Kants Kr. d. r. V. gegebenen Beweiſe, (welche allerdings einzig κατ᾽ ἄνθρωπον für den Empirismus der Engliſch-Franzöſiſchen Philoſophie beweiſend ſind, κατ᾽ ἀλήθειαν aber ihre Gültigkeit verlieren) und dieſe ſind doch nicht Kants leztes Wort in der Sache. Wir müſſen ja noch die bewundernswerthe Lehre von den kosmologiſchen Ideen dazu nehmen, in der alle für die richtige Entſcheidung der Sache nöthigen Expoſitionen vorbereitet zu liegen ſcheinen.

Rec. wird nicht direct in Unterſuchung nehmen: ob der Menſch das wahre Weſen der Dinge erkenne oder nicht — denn dieſe Faſſung der Aufgabe wäre gegen die

Regeln der kritiſchen Logik, indem ſie vorausſetzte, Menſchen ſeyen im Beſitz der oben genannten Kriterien. Rec. wird nur zu zeigen ſuchen: jeder Menſch trage in ſich die Ueberzeugung, daß ſeine Erkenntniſſe das wahre Weſen der Dinge zeigen, jedoch nur ſo, daß dieſes ihm getrübt durch ſinnliche Beſchränkungen ſeines Geiſtes zur Erſcheinung komme. — Auf dieſe Weiſe wird die kritiſche Lehre vom Idealismus keinesweges vom Schulziſchen Tadel getroffen. Doch nun zur Anzeige der Schriften ſelbſt.

Nr. 2. ſoll weder eine eigentliche innere, noch äußere Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſeyn, ſondern nach des Verf. Abſicht Grundriß für Vorträge zur Einleitung in die Philoſophie, worin die Idee, welche der Philoſophie und den verſchiedenen Theilen derſelben zu Grunde liegt, nach ihrem Urſprung, Inhalt und Umfang, ferner die Beziehungen, worin das Philoſophiren zu den wichtigſten Angelegenheiten des menſchlichen Geiſtes ſteht, endlich die Quellen und gleichſam der Mittelpunkt der vorzüglichſten Streitigkeiten, welche von jeher unter den Philoſophen ſtatt gefunden haben, aufgeklärt werden. Dies iſt mit des Verf. ſcharfem und klarem Urtheil ausgeführt. Der erſte Abſchnitt zeigt, wie der menſchliche Geiſt auf das Bedürfniß und die Unternehmung der Philoſophie geführt wird, wie ſich dieſer nach den verſchiedenen Anlagen des Geiſtes Metaphyſik, Ethik, Logik und Aeſthetik als vier Haupttheile beſtimmen laſſen, wie ſie ſich zur Ausbildung des menſchlichen Geiſtes überhaupt verhalte, und wie ſich verſchiedene philoſophiſche Syſteme, dogmatiſche und ſkeptiſche Denkungsart neben einander bilden mußten.

Dann wird in folgenden Abſchnitten die Aufgabe der genannten Theile der Philoſophie nach einander betrachtet und zuletzt ein Blick auf die Geſchichte der Philoſophie geworfen, jedem Abſchnitt aber eine kleine Auswahl literariſcher Nachweiſungen beygefügt.

Mit Metaphyſik und theoretiſcher Philoſophie bezeichnet H. Sch. den gleichen Begriff, und betrachtet die Aufgaben dieſer Wiſſenſchaft nach der Eintheilung in Ontologie, natürliche Theologie und metaphyſiſche Kosmologie, deren letztere er nochmals in Somatologie und Pſychologie theilt. In der praktiſchen Philoſophie wird zuerſt die allgemeine praktiſche Philoſophie, der die Frage der Alten nach dem höchſten Gut und Kants Metaphyſik der Sitten gehöre, den ſpeciellen Theilen entgegenſtellt. Die letztern ſind dem Verf. Ethik als allgemeine moraliſche Geſetzgebung für das Menſchenleben, die als Tugendlehre bearbeitet werden ſoll; Politik in Beziehung auf das Leben im Staat und Völker-Moral für die Wechſelwirkung ganzer Staaten auf einander. Die Politik betrachtet der Verf. ferner nach den Theilen: Staatsrechtslehre, Bürgerrechtslehre, Strafrechtslehre und Staatshaushaltungslehre. Er verwirft die gewöhnliche Aufgabe des Naturrechts ganz, und zeigt, durch welche Verwechſelungen ſie entſtanden ſey. Endlich als letzte Aufgabe der praktiſchen Philoſophie wird die Pädagogik genannt. Näher von einzelnen vortrefflichen Gedanken dieſer kleinen Schrift zu ſprechen, würde nicht eine Anzeige, ſondern einen Commentar derſelben fordern.

Die Schrift Nr. 3. hat faſt denſelben Zweck mit der vorigen, doch iſt ſie nicht Encyclopädie, Hr. Herbart ſtellt in ihr aus allen Theilen der Philoſophie diejenigen Lehren zuſammen, welche er nach ſeiner vieljährigen Prüfung als die zweckmäßigſten zur Einleitung des Schülers in die Philoſophie gefunden hat.

Der Verf. gibt im erſten Abſchnitt eine Beſchreibung der Philoſophie, nebſt der Erweckung des Zweifels als des nothwendigen Anfangs des philoſophiſchen Denkens. Sehr klar wird zuerſt des Verf. Eintheilung der Philoſophie in Logik, Metaphyſik und Aeſthetik dargeſtellt, dann werden die Begriffe Princip und Methode erläutert, das Intereſſe der Philoſophie gezeigt und an eine niedere Skepſis aus der Natur der Erkenntniß aus Principien aufmerkſam gemacht.

Der zweyte Abſchnitt behandelt aus der Logik die Lehren vom Begriff, vom Urtheil und von den Schlüſſen. Sehr beachtenswerth findet Rec., was hier über Erklärung und Eintheilung geſagt iſt. Die Lehre vom Urtheil und Schluß wird wieder gleichſam nach der ſtoiſchen Logik im Gegenſatz der peripatetiſchen entwickelt. So hart dies aber auch den Meinungen des Rec. widerſtreitet, ſo muß er doch die große Klarheit und Präciſion loben, mit welcher jenen Vorausſetzungen gemäß die Entwickelung der Lehre gegeben iſt. Ungeachtet dieſes Widerſtreits trifft die hier gegebene Beurtheilung der drey Ariſtoteliſchen Schlußfiguren mit der Darſtellung des Rec. nahe zuſammen. Im §. 79. findet ſich eine dem Verf. eigne Behandlung der Lehre von den Kettenſchlüſſen.

Der dritte Abſchnitt handelt von der Aeſthetik und beſonders ihrem wichtigſten Theil der praktiſchen Philoſophie. Bekanntlich nemlich nennt der Verf. alle teleologiſchen Theile der Philoſophie Aeſthetik, weil dieſe alle nach ihm als Aeſthetik behandelt werden ſollen. Er zeigt zuerſt die Schwierigkeiten der Aeſthetik; redet dann von ſittlichen Elementen, den Grundbegriffen der praktiſchen Philoſophie; ferner von andern äſthetiſchen Elementen, und zuletzt von den Künſten und Kunſtlehren. Die Tugendlehre iſt die erhabenſte der Kunſtlehren, in ihr allein iſt es nicht willkührlich, ob man ihren Stoff bearbeiten wolle oder nicht. Ein Paar Hauptzweige der Tugendlehre ſind Politik und Pädagogik.

Endlich der vierte Abſchnitt, welcher gerade die Hälfte der ganzen Schrift beträgt, enthält die Einleitung in die Metaphyſik. Erſtes Kapitel. Nachweiſung der gegebenen und zugleich widerſprechenden Grundbegriffe. Zweytes K. Veränderung als Gegenſtand eines Trilemma. Drittes K. Vom abſoluten Seyn. Viertes K. Von den abſoluten Qualitäten oder den Platoniſchen Ideen. Fünftes K. Vorblick auf Reſultate metaphyſiſcher Unterſuchungen. Sehr zweckdienlich iſt die beſtändige Rückſicht auf die Spekulationen in der ältern Griechiſchen Philoſophie.

Näher kann Rec. auf den Inhalt dieſer Schrift nicht eingehen, ohne eine Polemik gegen den Verf. zu wiederholen, die er vor Jahren ſchon in dieſen Blättern (1809. S. 97 u. f.) ausgeſprochen hat. Der Verf. ſpricht vorzüglich hier in der Zueignungsſchrift an Conſiſtorialrath Krauſe mit Bitterkeit gegen den Rec. — und das mußte wohl ſo ſeyn, da wir über das Weſen der philoſophiſchen Methode ſo widerſtreitend urtheilen. Rec. kann hier nur folgendes bemerken. S. XV ſagt Herbart: „Jene aber mögen ſich darüber erklären, ob der menſchliche Geiſt etwa auch dann nach Kategorien denke, wenn er über die Kategorien denkt?“ Rec. antwortet: ſeiner Meinung nach allerdings! Der menſchliche Geiſt erkennt und denkt ſich ſelbſt in ſich, und eben ſo auch mit ſeinen Kategorien über ſeine Kategorien. Daß H. dies widerſprechend findet, rührt nach des Rec. Meynung nur daher, daß H. das ganze Unternehmen der Ausbildung der Philoſophie nach den logiſchen Regeln der dogmatiſchen Methode beurtheilt, welche doch nach Kants klaren Nachweiſungen grade für die Ausbildung der Philoſophie nicht gelten, denn nur dann iſt der Weg der Ausbildung der Wiſſenſchaft zugleich der Weg der Begründung ihrer Wahrheiten und nur unter dieſer Vorausſetzung würde der von H. angedeutete Widerſpruch eintreten. Wir halten die Pſychologie für die Grundlage des philoſophiſchen Gebäudes, der Verf. widerſpricht lebhaft und macht die mathematiſche Pſychologie zum Schlußſtein ſeiner Gewölbe — das ſind ſehr widerſtreitende Anſichten, doch darin übereinſtimmende, daß die Pſychologie das Haupterforderniß der Feſtigkeit des Gebäudes ſey, fragt ſich nur, ob das unterſte oder oberſte. — Der Verf. ſagt: „Die Philoſophie muß die in neuern Zeiten ihr fälſchlich zum Verdienſt angerechnete, pſychologiſche Richtung gänzlich wieder verlaſſen,“ — und ein anderes Mal: „Was nun vollends das Unternehmen anlangt, erſt die Gränzen des menſchlichen Erkenntnißvermögens auszumeſſen, und dann die Metaphyſik zu kritiſiren; ſo ſetzt dieſes die ungeheure Täuſchung voraus, als ob das Erkenntnißvermögen leichter zu erkennen ſey, denn das, womit die Metaphyſik ſich beſchäftige. Es liegt aber vor Augen, daß alle Begriffe, durch die wir unſer Erkenntnißvermögen denken, ſelbſt metaphyſiſche Begriffe ſind.“ Alles dieſes findet Rec. ganz treffend, wenn von der dogmatiſchen Darſtellung eines wiſſenſchaftlichen Syſtems die Rede wäre. Die zergliedernde Methode der Kritik wird aber durch dieſe metaphyſiſchen Begriffe im Gebrauch der Thatſachen der philoſophiſchen Anthropologie ſo wenig gehindert, als der gemeine Menſchenverſtand in der Beurtheilung des leichteſten Geſchäftes dadurch, daß er in ſeinen Urtheilen beſtändig die Kategorien anwendet. Uns ſcheint es alſo, als ob der Verf. die Verdienſte der Engliſchen Philoſophen ſo gering ſchätze und den Kriticismus verwerfe, nur darum, weil er den letztern nach den ihm grade entgegengeſetzten logiſchen Regeln des Dogmatismus richtet.

Nr. 1. endlich iſt nach einem umfaſſendern Plane, als die beiden vorigen Werke, entworfen. Hr. Bouterweck will uns ſeine ganze jetzige Anſicht vom Syſtem der Philoſophie darlegen in einer Bearbeitung, die die Mitte zwiſchen compendiariſcher Kürze und einer ausführlichen Darſtellung der Wiſſenſchaft hält. Er hat dies ſchwierige Unternehmen mit ſeiner bekannten Gewandtheit in der Darſtellung ausgeführt. Dies Buch gehört mit dem ſchon 1810 herausgegebenen Lehrbuch der philoſophiſchen Vorkenntniſſe zu einem Ganzen zuſammen, und umfaßt ſo alle Theile der Philoſophie, die Aeſthetik ausgenommen.

Nachdem nemlich in den Vorkenntniſſen Pſychologie und Logik behandelt waren, ſo folgt hier im erſten Theil die Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, und dann die Metaphyſik endlich, Religionsphiloſophie. Der zweyte Band enthält die praktiſche Phi loſophie getheilt in allgemeine praktiſche Philoſophie, Moral und Naturrecht.

Unter Apodiktik verſteht der Verf. die ihm eigenthümliche Behandlung der philoſophiſchen Grundwiſſenſchaft, er ſetzt ſie alſo mit Kant verglichen an die Stelle der Kritik der Vernunft, und theilt ſie in logiſche, transcendentale und practiſche.

In der logiſchen Apodiktik wird die bey uns zuerſt von Jakobi geltend gemachte Lehre von der Mittelbarkeit aller logiſchen Vorſtellungsweiſe trefflich dargeſtellt. Rec. iſt hier ſo wie in Rückſicht der (Vorkenntniſſe S. 60 u. 61) gegebenen Unterſcheidung von Vernunft und Verſtand ganz mit dem Verf. einverſtanden, und hält dieſe Theorie der Reflexion für eines der wichtigſten, worüber wir uns alle verſtändigen ſollten, und leicht verſtändigen könnten, um eine feſtere Deutſche Ausbildung der Philoſophie zu erhalten.

Von da führt die transcendentale Apodiktik mit gleicher Klarheit weiter auf die Lehre von jener unmittelbaren (transcendentalen) Wahrheit nicht der Uebereinſtimmung unſrer Gedanken unter einander, ſondern der Uebereinſtimmung unſrer Erkenntniß mit dem Weſen der Dinge. Abgeſehen von des Verf. Ausführungen in Rückſicht der Virtualität ſtimmt auch hier der Rec. vollkommen bey: nur das Vertrauen der Vernunft auf ſich ſelbſt giebt dieſer Idee die Bedeutung. Rec. würde aber gegen die philoſophiſche Zweifelslehre noch beſtimmter entſcheiden, als der Verf. Auf den Satz S. 56: „das Vertrauen der Vernunft auf ſich ſelbſt von neuem auf Gründe zurückführen wollen, heißt, nicht wiſſen, was man will,"

— müſſen wir pochen. Jeder philoſophiſche Zweifler verwechſelt die logiſche Wahrheit mit der transcendentalen, machen wir ihm dieſen Unterſchied klar, ſo iſt er ja widerlegt.

Bey dieſer Uebereinſtimmung in der Hauptſache ſcheint es nun dem Rec., als ob nach des Verf. Anſicht der ſubjective Quell aller unmittelbaren apodiktiſchen Erkenntniſſe in der höheren Vernunft (log. Apod. §. 1.) liege, und dieſe Erkenntniſſe uns durch den innern Sinn zum Bewußtſeyn kämen. Dieſe Lehre von der höhern Vernunft und ihren apodiktiſchen Erkenntniſſen, ſo wie von deren Verhältniß zum innern Sinn iſt nun doch wohl eine pſychologiſche Lehre und als ſolche die eigentliche philoſophiſche Grundwiſſenſchaft — welche Rec. anthropologiſche Kritik der Vernunft nennt? So, ſcheint es, wären wir völlig einig. Hr. B. hat aber dieſe pſychologiſche Grundlehre nie vollſtändig ausgeführt und ſcheint daher dem Rec. in den Irrthum gefallen zu ſeyn, daß wir durch den innern Sinn (das innere Empfindungs- oder Wahrnehmungsvermögen) auch zum Bewußtſeyn aller apodiktiſchen Erkenntniſſe gelangten, da doch nach des Rec. Unterſuchungen dies nur für die mathematiſchen apodiktiſchen Erkenntniſſe gilt, dagegen uns die philoſophiſchen durch die Urtheilsformen des Verſtandes zum Bewußtſeyn gebracht werden. Dieſes Vermögen der logiſchen Denkkraft, als höherem Vermögen der Selbſtbeobachtung: uns Vernunfterkenntniſſe, die der innere Sinn nicht erreicht, zum Bewußtſeyn zu bringen, ſcheint der Verf. überſehen und daher in ſeiner Lehre eine Lücke gelaſſen zu haben.

In der Darſtellung der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie führt uns der Verf. der Kürze ungeachtet tief ins Einzelne der Lehren ein. Die Metaphyſik ſtellt zuerſt die Idee des Abſoluten als Grundgedanken der höhern Vernunft auf, handelt dann von den dynamiſchen Kategorien und nachher vom Verhältniß des Endlichen zum Ewigen überhaupt. Darauf folgen ſpeciellere Lehren von der Natur, von der Seele, von der Gottheit, wo in der erſtern die Fragen der Naturphiloſophie, in den andern die der höhern Metaphyſik mit vieler Genauigkeit erwogen worden.

Von der Metaphyſik geht der Verf. zunächſt zur Religionsphiloſophie über, die er auf eine eigenthümliche Weiſe auf das religiöſe Gefühl gründet, von dem er die drey Stufen des natürlichen, myſtiſchen und moraliſchen unterſcheidet. Dieſe Darſtellung hat eine eigne Art anſprechender Klarheit, auch für denjenigen, der wie Rec. von der Zuläſſigkeit der metaphyſiſchen Eulogien des Verf. nicht überzeugt iſt.

Der zweyte Theil ſtellt die practiſche Philoſophie dar. Zuerſt allgemeine practiſche Philoſophie, in Ideenlehre und Willenslehre getheilt. Die Ideenlehre unterſucht unſre Gedanken vom Guten, findet das durch Selbſtvertrauen der Vernunft gegebene Gefühl der eignen Würde als wahren Quell unſrer Idee des Guten, und verbindet damit die Harmonie der Anforderungen aller unſrer Triebe. In der Vergleichung dieſer Idee des Guten mit der Idee der Vollkommenheit S. 40 ſtimmt ihm Rec. ganz bey. Wenn aber S. 42 gegen Herbarts ſittlichen Geſchmack behauptet wird, daß das Schöne zunächſt und unmittelbar immer nur als Gegenſtand des Genuſſes in Betracht komme, ſo tritt Rec. in ſo weit auf Herbarts Seite, meint aber, daß die nachher geltend gemachte Nothwendigkeit in der Pflicht allerdings mit Herbarts Anſicht ſtreite. Zuletzt werden Tugend, Pflicht mit Recht als Cardinalbegriffe der practiſchen Philoſophie erläutert.

Die Willenslehre ſoll ferner die einzelnen überthieriſchen Beſtrebungen kennen lehren, deren Harmonie vorhin gefordert wurde. Zuerſt einige vortreffliche §§. über Liebe und Achtung; dann über Charakter und moraliſche Unterſuchung der Freyheit des Willens; endlich Glückſeligkeit, Verdienſt und Schuld.

Die ſpeciellen Betrachtungen der practiſchen Philoſophie theilt der Verf. in Moral und Naturrecht. In der Moral wird zuerſt eine Erläuterung ihres höchſten Grundſatzes gegeben, und dann folgt Tugendlehre nach der Abtheilung in Tugenden der Selbſtbildung, geſellige Tugenden und religiöſe. Endlich das Naturrecht behandelt der V[illegible] als ein eignes Capitel der philoſophiſchen Moral, und wenn er S. 187 ſagt: „Alle Mißverſtändniſſe verſchwinden und das Wahre, das den Zwangstheorien zu Grunde liegt, erſcheint in der genaueſten Uebereinſtimmung mit der eigentlichen Moral, wenn wir von dem allgemeinen Begriffe des Rechtes (als eines, der Idee einer überirdiſchen Weltordnung gemäßen, Anſpruches auf die Güter des Lebens, die Unabhängigkeit von fremder Willkühr und auf alle Bedingungen der Möglichkeit einer moraliſchen Exiſtenz) ausgehen, und wenn wir die Ausführung dieſes Begriffes in allen Beziehungen deſſelben auf die Tugend der Gerechtigkeit verfolgen"

— ſo ſtimmt die Anſicht des Rec. aufs genaueſte mit der des Verf. zuſammen. Die Lehren des Naturrechts werden dann an allgemeines Privatrecht und allgemeines Staatsrecht vertheilt. Das Privatrecht erhält zu Untereintheilungen reines Vernunftrecht, allgemeines Menſchenrecht und allg. Geſellſchaftsrecht. Im Staatsrecht kommen alle Fragen des Kantiſchen öffentlichen Rechtes in Unterſuchung. —

In ſehr vielen bis jetzt noch ſtreitigen Lehren ſtimmt die Anſicht des Rec. bis auf das einzelne des Ausdrucks mit der des Verf. zuſammen, und wir würden wohl ganz einig werden, wenn wir uns über die anthropologiſche Grundlage aller Philoſophie nur etwas mehr verſtändigen könnten.

Anhang II.

Ueber die Aufgabe der anthropologiſchen Kritik der Vernunft.

Wie vieltheilig auch jetzt in der deutſchen Philoſophie widerſtreitende Meinungen neben einander ſtehen mögen, wie ſehr das allgemeine lebhafte durch Kant angeregte Intereſſe in ſpekulativen Unterſuchungen theils verlöſcht, theils von andern Bewegungen des öffentlichen Lebens zurückgedrängt ſeyn mag: immer ſteht noch Kants philoſophiſcher Geiſt herrſchend zwiſchen uns. Alles eigenthümliche in unſern Philoſophemen, mögen dieſe ihm beypflichtend, ihm widerſtreitend oder anſcheinend ſelbſtſtändig ausgebildet ſeyn, ſteht doch unter der Macht ſeines Geiſtes und lebt großentheils von ſeinen Gaben.

Freylich ließ ſich von Anfang an, ſeitdem die Kantiſche Kritik der Vernunft die Geiſter weckte, das Bedürfniß fühlen, daß ſeine Lehre weiter fortgebildet werden müſſe, daß theils Ergebniſſe ſeiner Forſchungen beſſer zu rechtfertigen, theils Mängel zu ergänzen, theils Fehler zu verbeſſern, vorzüglich aber eine gewiſſe Concentration der Lehre erſt zu finden ſey, deren Entbehrung beym Studium der Kantiſchen Schriften am lebhafteſten auffiel.

Unter vielen Vorſchlägen für dieſen letzten Zweck machte ich auch den meinigen: die Kritik der Vernunft als philoſophiſche Anthropologie auszubilden. Der Aufgabe nach ſind ſeitdem immer mehrere unſrer ausgezeichneten Lehrer auf den Verſuch zuſammengetroffen, die Begründung der Philoſophie durch Bearbeitung der pſychiſchen Anthropologie zu fördern. Aber in der Art der Ausführung ſtehen wir noch ſehr ſtreitend gegen einander.

Aus dieſer meiner Anſicht folgte nothwendig der hier ſo eben ausgeſprochne Tadel der Kantiſchen Werke. Die in ſeinem Begriffe von der transcendentalen Erkenntniß liegende Verworrenheit begünſtigte den großen Fehler, daß er zum Theil ſeiner kritiſchen Methode untreu wurde und nach einer Wolfiſchen logiſch-dogmatiſchen Anordnung ſeine transcendentalen Beweiſe ausführte. Mir ſcheinen in der Kritik der reinen Vernunft ſeine kritiſchen Unterſuchungen im Ganzen muſterhaft fortzulaufen bis zum zweyten Hauptſtück der Analytik der Grundſätze. Hier änderte er die Darſtellung auf einmal in eine ſynthetiſche um, und mit dieſer Aenderung ſcheint mir eine Irrung durch das ganze Werk zu gehen. Er ſucht ſo die metaphyſiſchen Grundſätze der Naturwiſſenſchaft und mit ihnen die Anwendbarkeit der Kategorien durch transcendentale Beweiſe aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung abzuleiten, dagegen aber nachher zu zeigen, daß alle angeblichen tranſcendentalen Beweiſe für den ſpekulativen Gebrauch der Ideen nur auf Trugſchlüſſe beruhten und nur einen tranſcendentalen Schein erzeugten. Meiner Meinung nach muß hingegen anſtatt deſſen für die Kategorien und die Ideen eine vom Beweis ganz verſchiedene Deduktion gegeben werden. Dieſe eingemengte ſynthetiſche Diſpoſition läuft aber ſo durch das ganze Werk hindurch, daß man faſt überall etwas zu tadeln finden und ihm gar oft ſeine Beweiſe widerlegen kann. An dieſe Mängel ſcheint ſich G. E. Schulze, wol Kant's klarſter und ſchärfſter Gegner mit beſonderm Glück in ſeiner Kritik der theoretiſchen Philoſophie gehalten zu haben. Ich kann aber demungeachtet dieſem ſcharfſinnigen Denker in ſeinen Reſultaten gegen Kant nicht beyſtimmen. Dieſe ganzen tranſcendentalen Beweisgründe ſind nemlich in den Kantiſchen Werken nur eine Einmengung, in welcher ſich ſein erfindender Gedankengang gar nicht bewegt. Dieſer läuft vielmehr immer völlig geſund in den lebendigen kritiſchen Unterſuchungen gleichſam zwiſchen jenen fehlerhaften logiſchen Gerüſten für ſich fort. Unſre Aufgabe wird daher nur, die kritiſche Unterſuchung von jener fehlerhaften Einmengung zu befreyen.

Dabey bleibt unſer Philoſophem in ſeinen tiefſten Eigenthümlichkeiten ganz das Kantiſche. Kant entdeckte die Nothwendigkeit in philoſophiſchen Unterſuchungen nur der zergliedernden Methode zu folgen; Kant entdeckte vermittelſt dieſer Methode den Leitfaden, um das Syſtem der metaphyſiſchen Grundbegriffe vollſtändig aufzufinden; Kant entdeckte, wie durch den mathematiſchen Schematismus dieſer Grundbegriffe das vollſtändige Syſtem der metaphyſiſchen Naturgeſetze gebildet werde; Kant entdeckte, wie durch die abſolute Beſtimmung derſelben Grundbegriffe die ſpekulativen Ideen entſtehen; Kant zeigte uns endlich die philoſophiſche Nothwendigkeit der ſelbſtſtändigen ſittlichen Grundüberzeugung und wie durch dieſe der Glaube an die ewige Wahrheit belebt werde. Unſre Aufgabe iſt nur dieſe ſeine Entdeckungen genauer auszuſprechen und ſchärfer zu rechtfertigen.

Wir denken dieſen Zweck durch die philoſophiſche Anthropologie zu erreichen, und treffen damit dem allgemeinen Ausdruck nach ganz auf die ältere engländiſche Bezeichnung der Grundaufgabe für die Philoſophie. Betrachten wir dies vom Standpunkt der Geſchichte der Philoſophie.

In der Schule des Baco führte Locke zuerſt die Grundunterſuchungen der Philoſophie beſtimmt auf die Ausbildung der empiriſchen Pſychologie zurück und wurde zugleich der Urheber einer Lehre, welche mit einigen Modificationen in England und Frankreich noch gilt, und auf den Grundbehauptungen ruht: 1) alle menſchlichen Erkenntniſſe entſpringen aus der Erfahrung, 2) alle unſre allgemeinen Behauptungen werden durch Inductionen aus der Erfahrung erhalten, 3) die eignen Thätigkeiten des Verſtandes ſtehen nur unter dem Geſetz der Identität.

Aus dieſer Lehre mußte ſich folgerecht Hume's Skepticismus entwickeln. Denn das Geſetz der Identität bringt uns keine neue Wahrheit, ſondern nur Wiederholungen anderwärts ſchon begründeter Behauptungen. Die ſich ſelbſt überlaſſene Induction bildet ihre allgemeinen Behauptungen nur durch Ideenaſſociation und

Gewöhnung aus den einzelnen Erfahrungen. Es gibt alſo nach jenen Vorausſetzungen keine allgemeine und nothwendige Erkenntniß a priori.

Die neuern engländiſchen Philoſophen ſuchten dem Humiſchen Zweifel durch eine beſſere Fortbildung der pſychiſchen Anthropologie auszuweichen. So wurde Richard Price zwar auf eine der Kantiſchen ähnliche Anſicht vom Weſen der reinen Vernunft geführt, aber die herrſchende Anſicht blieb diejenige, welche vorzüglich Thomas Reid und deſſen Schüler Dugald Stewart ausgebildet haben.

Hier wird das ganze Unternehmen auf eine dem unſrigen ſehr ähnliche Weiſe mit der Aufgabe bezeichnet: die Grundwahrheiten des Common sense aufzuſuchen. Ueberſetzen wir dieſes nemlich: es ſollen die Grundſätze aufgeſucht werden, von denen das menſchliche Gefühl bey allen ſeinen Beurtheilungen, die auf Nothwendigkeit und Allgemeinheit Anſpruche machen, ausgeht, ſo trifft dies Unternehmen ganz mit der erſten eigentlich kritiſchen Aufgabe unſrer Kritik der Vernunft zuſammen.

Allein jene Engländer ſind immer noch bey der Lokkiſchen Vorausſetzung ſtehen geblieben. Jener common sense ſoll ein innerer Gemeinſinn ſeyn, durch welchen wir alle jene Grundwahrheiten unmittelbar empfinden. Dagegen müſſen wir Deutſchen in Leibnitzens Schule wol verſtändigt ſeyn, daß durch einen Sinn keine allgemeinen Behauptungen gegeben, keine Anſprüche an nothwendige Behauptungen erzeugt werden können. Wir bedürfen alſo hier fürs erſte, belehrt durch Leibnitz, eine andere Theorie dieſer Gefühle des geſunden Menſchenverſtandes, durch welche uns jene fraglichen Grundwahrheiten zum Bewußtſeyn kommen.

Leibnitz nemlich zeigte gegen Locke, daß die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten nicht aus der Erfahrung entſpringen können, ſondern in unſrer Vernunft a priori beſtimmt ſind, auch daß wir ſie nicht durch Induktion auffinden, ſondern durch Abſtraktion uns zum Bewußtſeyn bringen.

Allein bey der Entwicklung ſeiner Lehre begieng er den Fehler, welchen Kant nachher als Amphibolie der Reflexionsbegriffe nachwies. Leibniz ſtellte ſeinem Syſtem lauter identiſche Sätze als Grundſätze an die Spitze und dabey blieb auch Wolff bey der Verbreitung der Leibnitziſchen Lehre. Durch dieſen Fehler blieb Hume's Skepticismus auch dieſer Lehre überlegen, denn aus identiſchen Sätzen folgt nur, was zuvor in ſie hineingelegt worden, es iſt mit ihnen allein kein Gehalt nothwendiger Wahrheiten gewonnen.

Erſt Kant wurde zum beſſern Vertheidiger von Leibnitzens Lehre, indem er zuerſt den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile nachwies und zeigte, daß der menſchliche Verſtand theils mathematiſche, theils metaphyſiſche ſynthetiſche Urtheile a priori beſitze.

Die Bedeutung der analytiſchen Urtheile konnte leicht verſtanden werden; die ſynthetiſchen Urtheile a posteriori konnten durch Sinnesanſchauung, die mathematiſchen ſynthetiſchen Urtheile a priori konnten durch eine Anſchauung demonſtrirt werden. So blieb denn die Hauptfrage der Begründung der Philoſophie: wie ſind metaphyſiſche, d. h. uns nur durch Denken zum Bewußtſeyn kommende ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?

Die directe Antwort auf dieſe Frage ſcheint mir Kant aber nur auf eine ſchwer verſtändliche Art und ohne weitere Entwicklung in ſeiner Theorie der objektiven Einheit der Apperception gegeben zu haben. Hingegen die vollſtändigen Entwicklungen ſind eigentlich nur κατ' ἄνθρωπον gegen Hume's Einwendungen ausgeführt. Kant ſagt etwa: wenn man die objektive Gültigkeit der anſchaulichen Erkenntniß und der Erfahrung zugibt, ſo muß man auch die objektive Gültigkeit der metaphyſiſchen Naturerkenntniſſe und alſo die Anwendung der Kategorien auf die Erfahrung geſtatten, weil dieſe Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſind. Hingegen die Ideen des Unbedingten laſſen keine Anwendung auf die Erfahrung zu und ſind alſo nicht von ſpekulativem Gebrauch, da aller Gehalt der menſchlichen Erkenntniß durch die Erfahrung beſtimmt wird.

Gegen dieſe indirekte Vertheidigung der Kategorien laſſen ſich nun aber zweyerley Einwendungen machen. Einmal von Seiten der Vorausſetzungen und dann von Seiten der Ableitungsmittel aus der Vorausſetzung. Dieſe wollen wir hier betrachten.

1) Kant's Vorausſetzung iſt, die objektive Gültigkeit der anſchaulichen Erkenntniß. Bey dieſer macht er geradezu den Fehler: dieſe objektive Gültigkeit dadurch rechtfertigen zu wollen, daß der afficirende Gegenſtand als Urſach der Anſchauung die objektive Gültigkeit derſelben

hervorbringe *). Dieſen Fehler verbeſſert indeſſen die Kritik der theoretiſchen Philoſophie (Theil I. Abſchnitt. 3.) mit großer Klarheit, indem ſie ſagt: wir wollen nicht nach Gründen der Möglichkeit anſchaulicher Erkenntniß fragen, ſondern nur die für unſer Bewußtſeyn als Thatſache beſtimmte Wirklichkeit dieſer anſchaulichen Erkenntniß und ihrer objektiven Gültigkeit betrachten.

Dieſe Verbeſſerung läßt ſich ungehindert in den Kantiſchen Gedankengang einlegen. Allein dann bemerken wir: gerade eben ſo wirklich, wie die anſchauliche Erkenntniß, iſt für das Bewußtſeyn auch die Erkenntniß im Urtheil gegeben. Wollen wir wieder gar nicht nach den Gründen der Möglichkeit im Urtheil zu erkennen fragen, dem wirklichen Thatbeſtand nach findet ſich unſre Erkenntniß nur im Urtheil vollſtändig und enthält darin mehr, als das, was in der Anſchauung liegt. Kant hat ja klar nachgewieſen, wenn es dafür nur einer beſondern Nachweiſung bedürfte, daß die Erfahrung mehr als bloße Wahrnehmung ſey. Der geſunde Menſchenverſtand ſetzt in der Wirklichkeit ſeiner Erkenntniß nicht nur voraus das reale Seyn der Gegenſtände ſeiner Wahrnehmungen, ſondern auch noch, daß dieſe Theile des in Raum und Zeit verbundenen unter den Geſetzen der Wechſelwirkung ſtehenden Weltganzen ſeyen. Dieſer Verhältniſſe der Dinge unter einander wird er ſich in Urtheilen

---

*) Kants Kritik der reinen Vernunft. Transcendentale Aeſthetik.

bewußt. Mag es alſo immer ſchwerer ſeyn, anzugeben, worin die Wirklichkeit dieſer Erkenntniß in Urtheilen, als worin die Wirklichkeit der Anſchauung beſtehe, die Beſchreibung unſerer Erkenntniß fordert durchaus die vollſtändige Ueberſicht von beydem, und die Erkenntniß des Urtheilenden iſt hier offenbar die herrſchende und obere. Die Anmaßung unſrer Urtheilskraft, über objektive Gültigkeit oder Wahrheit entſcheiden zu können, iſt offenbar die unvermeidliche Vorausſetzung jedes denkenden Menſchen. Mag unſre Philoſophie dogmatiſch, kritiſch oder ſkeptiſch ſprechen, der Dogmatiker, Kritiker oder Skeptiker in uns iſt doch dieſe Urtheilskraft und nicht die anſchauende Sinnlichkeit.

Darin hat ſich Kant fälſchlich den Vortheil vergegeben, indem er die Gültigkeit der Kategorien von der anſchaulichen Erkenntniß erſt abhängig macht, anſtatt die in ihnen aufgezeigten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung direkt als einen wirklichen Beſtandtheil unſrer Erkenntniß nachzuweiſen.

Um das hier geforderte deutlich zu machen, will ich, was uns auch für das folgende Vortheil bringt, Hume's Lehre vom Gebrauch der Begriffe von Urſach und Wirkung zum Beyſpiel nehmen. Hume geht von den in der engländiſch-franzöſiſchen Philoſophie allgemein zugeſtandenen Vorausſetzungen aus, daß der Verſtand für ſich nur identiſche Urtheile fälle und alle objektive Gültigkeit der Erkenntniß von ſinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet werden müſſe. Hieraus folgert er richtig und leicht: aus ſinnlichen Wahrnehmungen läßt ſich die nothwendige Verbindung von Urſach und Wirkung nicht ableiten.

dieſe Begriffe von Urſach und Wirkung haben alſo keine objektive Gültigkeit.

Dann aber lehrt er weiter: unſre Vorſtellungen von Urſachen und Wirkungen wären bloße Einbildungen und erfolgten nach dem bekannten Geſetzen der Einbildungskraft, nemlich in jenen Aſſociationen nach dem Geſetz der ununterbrochnen Zeitfolge, welche die Erwartung ähnlicher Fälle mit dem früher dageweſenen beſtimmt.

Dagegen aber erwiedern wir: du Wunderlicher! wie hältſt du es mit uns? Entweder gibt es eine Einbildungskraft, oder es gibt keine. Gibt es eine, ſo iſt ſie die Urſache der Einbildungen und dieſe ſind ihre Wirkungen; dann gibt es alſo auch Urſachen und Wirkungen und dieſe Begriffe haben objektive Realität. Gibt es aber keine Einbildungskraft, ſo gibt es auch keine Einbildungen und folglich auch keine eingebildeten Urſachen und Wirkungen.

Wir finden Hume hier alſo in ſo grellem Widerſpruch mit ſich ſelbſt, daß wer nicht das unglückliche Schickſal des Irrthums in philoſophiſchen Syſtemen kennt, ſchwer begreifen wird, wie ein Mann von Hume's Geiſt und Scharfſinn ſo auffallende Fehler habe machen können. Wir aber können uns leicht hierin finden. Mag jemand noch ſo falſche Reſultate über das Weſen unſrer gedachten Erkenntniß aus ſeinen Forſchungen erhalten: er ſelbſt denkt doch nach den nothwendigen Regeln des Denkens weiter und wendet dieſe an, ſelbſt um ihnen zu widerſprechen. So iſt es Hume hier gegangen. Wir können urtheilend nichts behaupten, ohne die Kategorien und unter ihnen die Kauſal-Begriffe unbeachtet beſtändig anzuwenden. Man muß nach dem Geſetz der Urſachen und Wirkungen urtheilen, ſelbſt um ihm zu widerſprechen.

Hätte Hume ſich von dieſen grellen Widerſprüchen frey halten wollen, ſo hätte er ſich nur auf die verneinenden, das Geſetz der Bewirkung im allgemeinen verwerfenden Behauptungen beſchränken ſollen, und hätte ſich nicht auf Erklärungen irgend einer Art einlaſſen ſollen, wie wir doch zu den falſchen Anmaßungen dieſer Begriffe geführt würden. Denn ſolche Erklärungen mußten unbemerkt die Gültigkeit jenes Geſetzes immer voraus ſetzen. In der That nemlich wenden wir Hume's Raiſonnement ganz auf die entgegengeſetzte Seite. Wir ſagen: die dort gewöhnlich angenommenen Lockiſchen Vorausſetzungen laſſen keinen Gebrauch der Begriffe von Urſach und Wirkung zu; nun ſind dieſe Begriffe aber in unſrer Erkenntniß durch Urtheil von unvermeidlichem Gebrauche: alſo muß in den Lockiſchen Vorausſetzungen ein Fehler liegen. Wir wollen uns alſo bemühen, eine beſſere Beobachtung unſrer Erkenntniß durch Urtheile zu erhalten, um dieſen Fehler aufzufinden und zu vermeiden.

Doch ich führe dies nicht an, um Hume's Verdienſte zu ſchmälern, ſondern um bey ſeinen anerkannten Verdienſten an ſeinem Beyſpiel zu zeigen, wie neben ſo grellen Fehlern in philoſophiſchen Unterſuchungen doch noch große Verdienſte enthalten ſeyn können. Er hat uns grade durch dieſelben Unterſuchungen nicht nur ſehr erleichtert den Fehler in Locke's ſo allgemein angenommenen Vorausſetzungen zu finden, ſondern Dank ſey es ſeiner Inconſequenz, daß er ſich nicht in ſeiner eignen ſkeptiſchen Metaphyſik verwirrte, (wie es den Syſteme bauenden Dogmatikern meiſt widerfährt.) Dank ſey es dieſer Inkonſequenz, daß er uns daneben in dem pſychiſch-anthropologiſchen Theil der Unterſuchung ſo deutlich zeigte, wie alle wirkliche Anordnung des Kauſal-Geſetzes auf die Erfahrung immer durch Induktionen geleitet werde.

Seinen Fehler muß auf die eine oder andre Art jeder Philoſoph wiederholen, der es unternimmt, ſkeptiſch über das Geſetz der Bewirkung oder die Gültigkeit irgend einer Kategorie zu philoſophiren. Wenn wir aus der Wirklichkeit der vor dem menſchlichen Bewußtſeyn gegebenen Erkenntniß alles weglaſſen, deſſen man ſich nur im Urtheil bewußt iſt, ſo bleibt die anſchauliche Erkenntniß, wie Hume zeigte, ſo übrig, daß die Begriffe der Bewirkung überhaupt die Kategorien darin gar nicht vorkommen. Wenn man daher dieſe Begriffe und die Vorausſetzung ihrer objektiven Gültigkeit vermeiden will, ſo darf man nur anſchauen aber [illegible] nicht urtheilen. Denn kein Urtheil iſt ohne dieſe Begriffe und jede Erkenntniß, deren wir uns im Urtheil bewußt werden, ſetzt die objektive Gültigkeit der Kategorien voraus. Wer aber zweifelt, der urtheilt, denn die Wahrnehmung zweifelt nicht, ſondern nur die Urtheilskraft; wer alſo zweifelt, ſetzt immer ſchon im Zweifeln ſelbſt die objektive Gültigkeit der Kategorien voraus. Wer an metaphyſiſchen Dingen zweifelt, widerſpricht ins geheim immer ſich ſelbſt. Nur das Gebiet, der durch Erfahrung zu begründenden Induktionen iſt das Gebiet des Zweifels.

Auf eine ähnliche Weiſe werden wir uns auch mit dem Verfaſſer der Kritik der theoretiſchen Philoſophie zu verſtändigen haben.

Die Kritik der theoretiſchen Philoſophie ſagt (Band 2. S. 492.): Der urſprüngliche und eigentliche Sinn des Princips der Kauſalität iſt kein andrer, als folgender: „Das Daſeyn eines Dinges, welches allererſt in einer gewiſſen Zeit zu ſeyn angefangen hat, iſt für die Vernunft nur unter der Bedingung begreiflich, daß ein andres Ding exiſtirt, welches durch ſeine Kraft die Exiſtenz von jenem, und auch alle Beſtimmungen an demſelben nothwendig macht.“ In dieſem Sinne genommen iſt nun jenes Princip ein analytiſcher Satz. Die Vernunft begreift nemlich bloß das Nothwendige. Das Entſtandene iſt aber bloß in ſofern nothwendig vorhanden, als vermöge der Thätigkeit eines andern Dinges, deſſen Exiſtenz nicht ausbleiben, und deſſen Beſtimmung nicht anders ſeyn konnte, als wie ſie iſt. Mithin liegt ein Prädikat jenes Grundſatzes, daß nemlich jede Veränderung eine Urſache haben müſſe, wodurch ſie entſtanden iſt, nichts mehr, als was bereits in dem Begriffe einer für die Vernunft begreiflichen Veränderung gedacht worden war. Denkt man hingegen das Veränderliche nicht in Beziehung auf die Vernunft und deren Bedürfniß, es begreiflich finden zu wollen, ſondern lediglich nach der Wahrnehmung und der Erkenntniß durch die Sinne; ſo iſt der Satz, daß etwas, das vorher nicht da war, ſich auf die Exiſtenz eines andern in der Zeit vorhergegangenen Dinges beziehen, wodurch es hervorgebracht worden ſey, ein ſynthetiſches Urtheil.

Wir erwiedern: allerdings würden ſich den Worten

Vernunft und Begriffen leicht ſo definirte Begriffe unterlegen laſſen, daß der Satz, die Vernunft begreift bloß das Nothwendige, ein analytiſcher wird. Dann iſt auch die anfangs gegebene Formel analytiſch. Allein damit kommen wir zu keiner Entſcheidung. Der Satz: daß der menſchliche Geiſt eine ſolche Vernunft als begreifende Erkenntnißkraft habe, bleibt ſynthetiſch und muß aus innerer Erfahrung gerechtfertigt werden. Ferner die angegebene analytiſche Formel können wir nicht für das Princip der Kauſalität gelten laſſen, ſondern nur die zuletzt angedeutete ſynthetiſche.

Das begreifende Erkenntnißvermögen des Menſchen hat nicht nur ein Bedürfniß und Beſtreben, die Gegenſtände der Wahrnehmung nothwendigen Geſetzen unterzuordnen, ſondern wir finden, daß es in allen ſeinen Beurtheilungen ſchlechthin vorausſetze: die Gegenſtände der Wahrnehmung ſtehen unter nothwendigen Geſetzen, unter andern: jede Veränderung ſey eine Wirkung und müſſe nach dem Geſetz einer nothwendigen Verknüpfung von Urſach und Wirkung erkannt werden können. Dieſe ſynthetiſche Behauptung kann allein als die eigentliche Bedeutung des Princips der Bewirkung anerkannt werden.

Wenn es für die menſchliche Erkenntniß objektive Gültigkeit oder Wahrheit gibt, ſo muß darüber die Urtheilskraft oder das begreifende Erkenntnißvermögen als Richter anerkannt werden. Warum ſollte nun dieſes der anſchaulichen Erkenntniß mehr vertrauen, als ſeinem reinen Eigenthum? Es kann uns nur darum zu thun ſeyn, das anſchauende und das urtheilende Erkenntnißvermögen beyde genauer zu beobachten und zu ſuchen, wie ſie ſich in der einen erkannten Vernunft vereinigen und in dieſer Vereinigung das Ganze der menſchlichen Erkenntniß bilden.

Doch wir wollen Herrn Schulze noch einen Schritt weiter folgen. Am Schluß der angeführten Unterſuchung entſcheidet auch dieſe ſich für die objektive Gültigkeit der Begriffe von Urſach und Wirkung. Sie gibt aber als Beweiſe dafür vorzüglich die Induktionen aus der Beobachtung unſrer willkührlichen Handlungen und dann auch die Induktionen aus der Beobachtung der Veränderungen in der Körperwelt an.

Da nun wir alle einig ſind, daß in den ſinnlichen Wahrnehmungen für ſich die Begriffe von Urſach und Wirkung nicht liegen, ſo ſetzt er voraus, daß die Induktion auf ein mehreres ſchließen laſſe, als was in der bloßen Zuſammenreihung der Wahrnehmungen liegt. Und dies läßt uns hoffen, daß wir ihn am Ende noch auf unſre Seite herüber ziehen.

Ich ſehe für dieſen Streit die Forderung als höchſt wichtig an: eine beſſere Theorie der Induktionen zu finden, als die gewöhnliche engländiſch-franzöſiſche und ich meine dieſe gefunden zu haben. Die Induktion beruht nicht nur auf Zuſammenſtellung von Wahrnehmungen, ſondern ihre wahre Schlußkraft liegt in leitenden Maximen, welche ſie voraus ſetzt und durch welche ſie von Principien a priori abhängig wird. Die Induktion iſt alſo auch nicht das höchſte, überhaupt kein unabhängiges Begründungsmittel allgemeiner Behauptungen, ſondern dafür kommen wir auf Leibnitzens erſten Satz gegen Locke zurück: Erkenntniſſe a priori findet der Verſtand durch Abſtraktion und nicht durch Induktion. Die Induktion für ſich könnte keine Begriffe in unſre Erkenntniß einführen, die nicht ſchon in der Wahrnehmung liegen, wenn ſie ſich nicht ſelbſt auf a priori erkannte leitende Maximen ſtützte. So fordert unſre Urtheilskraft a priori die Gültigkeit der Kauſalbegriffe als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und nur kraft dieſer Vorausſetzung kann die Induktion ſie anwenden.

2) In der Form der Entwicklung der Lehre liegt bey Kant der ſchon gerügte Fehler der transcendentalen Beweiſe. Wir haben auch ſchon bemerkt, daß uns die Kritik der theoretiſchen Philoſophie durch dieſen die größten Vortheile über Kant erhalten zu haben ſcheine. Indeſſen wie vorhin bey Hume und noch in höherem Grade möchte Kant ſelbſt in den Unterſuchungen, in welchen jene fehlerhafte logiſche Diſpoſition der Lehre herrſcht, bedeutende Erweiterungen der Wiſſenſchaft gegeben haben. Mögen ſeine Rechtfertigungen noch ſo fehlerhaft ſeyn: ſein Syſtem der Grundſätze der Naturwiſſenſchaft ſelbſt und ſein Syſtem der Ideen werden ſicher ihr Recht in der Wiſſenſchaft behaupten. Eben deswegen finde ich denn auch, daß am Ende die Kritik der theoretiſchen Philoſophie in der Hauptſache mit Kant wieder zuſammentrifft, nur eine Irrung abgerechnet, die ich mich bemühen werde hier zu erläutern.

Schulze nemlich ſagt: Philoſophie ſey die Wiſſenſchaft der oberſten und unbedingten Urſachen alles Bedingten, von deſſen Wirklichkeit wir Gewißheit haben, und macht dieſe Beſtimmung als Begriffserklärung der Philoſophie gelten. Dieſes iſt aber eine weit engere Aufgabe als die durch die Kantiſche Frage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? — beſtimmte. Denn wenn wir dieſe Frage hier gleich auf die metaphyſiſchen Urtheile beſchränken, ſo ſteht doch auch in denen neben der Kantiſchen Dialektik oder der Lehre von den Ideen, noch die Analytik oder Lehre von den Kategorien. Alle Fragen nach dem Unbedingten ſtehen aber hier nur in der Ideenlehre.

In der Ideenlehre nun enthält die Kritik der reinen Vernunft ganz dieſelben Ergebniſſe, welche die Kritik der theoretiſchen Philoſophie ausſpricht, indem erſtere den ſpekulativen Gebrauch der Ideen für unzuläſſig erklärt. Mit Schulze's Worten: dieſe Ergebniſſe führen den Menſchen auf den Weg der Natur und Wahrheit zurück, und ſind die Fundamente einer Weisheit für das Leben, durch deren Beſitz man zwar aufhört ein ſpekulativer Kenner überſchwänglicher Dinge, aber nie aufhört ein Menſch zu ſeyn.

So weit käme der Streit nur auf Wortſtreit zurück darüber, ob man dem Wort Philoſophie eine ſo enge Begriffserklärung zu Grunde zu legen habe, wie Schulze will und zweytens, ob man die kritiſche ἐποχὴ beſſer Kriticismus oder Skepticismus zu nennen habe. Allein dies iſt noch nicht das letzte Wort in der Sache, ſondern Schulze ſagt weiter: der Skeptiker beſtreitet nicht bloß die Wahrheit und Gewißheit derjenigen Urtheile, wodurch die oberſten und letzten Gründe des Seyns der Dinge und unſrer Erkenntniß derſelben beſtimmt werden, ſondern überhaupt die Gewißheit aller Urtheile, in welchen etwas über ſolche Gründe des Seyns der Dinge und unſrer Erkenntniß dieſes Seyns ausgeſagt wird, die gar nicht im Umfang unſers Bewußtſeyns ihrer Exiſtenz nach gegeben vorkommen, ſie mögen nun unbedingte Gründe ſeyn ſollen, zu welchen gar kein höherer Grund hinzugedacht werden kann, oder bedingte, die ſelbſt wieder auf höhere Gründe, von welchen ſie abhängen, bezogen werden können und müſſen.

Darauf wirft er der Kritik der reinen Vernunft vor, daß ſie die menſchliche Erkenntniß des Seyns der Dinge aus ſolchen Gründen erkläre, die außerhalb des Umfanges unſers Bewußtſeyns oder der Erfahrung liegen müſſen, — und nun verbreitet ſich der Streit über alle Kantiſchen Unterſuchungen auch der transcendentalen Aeſthetik und Analytik.

Ich gebe nun Herrn Schulze gleich zu, daß die menſchliche Wiſſenſchaft nur aus Gründen erklären dürfe, die, nach ſeinem Ausdruck, im Umfang unſers Bewußtſeyns liegen. Ich gebe ihm ferner zu, daß Kant in den Mitteln zur Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit ſowohl der Anſchauung als der unmittelbaren Erkenntniß auf die von ihm gerügte Weiſe fehl gegriffen habe. Allein ich behaupte daneben, daß wenn man dieſen Fehler aus der Kantiſchen Darſtellung tilgt, uns der ſichre Gewinn, der von ihm endeckten Natur der rein anſchaulichen oder mathematiſchen Erkenntniß, ſo wie auch der metaphyſiſchen Naturerkenntniß bleibe, endlich daß wir auch das Syſtem der ſpekulativen Ideen durch ihn kennen gelernt haben, wenn wir ſchon die Erkenntniß durch dieſelben änders als er zu beurtheilen haben.

Demgemäß nun lege ich zur Vermittlung meine Unterſcheidung der transcendentalen Wahrheit und der empiriſchen Wahrheit zwiſchen dieſen Streit.

Der tiefſten Bedeutung nach heißt Wahrheit, als transcendentale Wahrheit, die Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Seyn ihres Gegenſtandes. Die Gründe der Möglichkeit dieſer Wahrheit müßten offenbar in der Abhängigkeit der Erkenntniß vom Seyn ihres Gegenſtandes liegen. Wenn wir nun dagegen zuſehen, wie vor unſerm Bewußtſeyn, betreffe es nun die Anſchauung des Gegenwärtigen, die Errinnerung oder die Erkenntniß im Urtheil, das wahre vom falſchen, das richtige vom unrichtigen unterſchieden wird: ſo können wir bemerken, daß dabey jene objektive Gültigkeit oder transcendentale Wahrheit der Erkenntniß nur ſchlechthin vorausgeſetzt und nicht zu begründen verſucht wird, daß wir vielmehr, wenn wir die Wahrheit gewiſſer menſchlicher Vorſtellungsweiſen begründen wollen, und nur darauf beſchränken, daß ſie Erkenntniſſe ſeyen und dabey gar nicht jene Abhängigkeit der Erkenntniß von ihrem Gegenſtande zum Beſtimmungsgrunde der Wahrheit machen, ſondern das wahre und falſche nur nach gewiſſen ſubjektiven in der Gewalt unſers Bewußtſeyns oder unſrer Selbſtbeobachtung befindlichen Beſtimmungen unterſcheiden.

Wenn z. B. über die Richtigkeit deſſen, was jemand geſehen haben will, geurtheilt wird, ſo unterſcheiden wir nur ſubjektiv die richtige Anſchauungsweiſe durch das Auge von andern Vorſtellungsweiſen, welche zuweilen damit verwechſelt werden. Wir ſagen dann gelegentlich: der Mann hat das nicht geſehen, ſondern es war ein Traum; ein andermal, es war nur Einbildung durch dungen unſrer Vorſtellungen wirklich Erkenntniſſe ſeyen. Dabey aber ſetzen wir die eigenthümlichen Merkmahle einer Erkenntniß nicht in ihre objektive Gültigkeit, ſondern in gewiſſe ſubjektive Beſchaffenheiten derſelben als unſrer Vorſtellungen, welche durch die Selbſtbeobachtung beſtimmt werden können.

Demgemäß gebe ich der Kritik der theoretiſchen Philoſophie zu, daß alle dogmatiſche Metaphyſik und auch die Kantiſche Kritik den Fehler gemacht habe: eine Begründung der transcendentalen Wahrheit oder der objektiven Gültigkeit unſrer Erkenntniſſe zu ſuchen. Ich ſage mit ihm: eine ſolche Begründung iſt für den Menſchen ganz unmöglich.

Allein ich ſage weiter, dieſes Ergebniß darf nicht ſkeptiſch, nicht Zweifelslehre und nicht Aufſchiebung unſers Urtheils genannt werden. Sondern im Gegentheil, unſre Selbſtbeobachtung weiſt aus, daß es die unbedingte allem vorausgenommene Entſcheidung unſers Urtheils ſey.

In jedem vernünftigen Geiſt lebt das unbedingte Selbſtvertrauen an die Wahrhaftigkeit ſeiner erkennenden Urtheilskraft, durch welches allein ich mich ſelbſt zum Zweifeln und zum Aufſchieben eines Urtheils berechtigt halten kann.

Dem Verdacht, daß der geſunde menſchliche Geiſt verrückt oder ein bloßer Träumer ſey, ſteht einzig der urſprüngliche Glaube an unſre Wahrhaftigkeit entgegen, von dem ſich kein Menſch los machen kann. Die Begründung der objektiven Gültigkeit unſrer Erkenntniſſe iſt alſo gar keine taugliche Aufgabe für den Menſchen und hat nur durch Irrthum für die Aufgabe der Metaphyſik gehalten werden können. Und dieſer Irrthum lag in der Verwechſelung der transcendentalen Wahrheit mit der empiriſchen.

Die Aufgabe der empiriſchen Wahrheit: nachzuweiſen, welche unter unſern Vorſtellungen Erkenntniſſe ſeyen und welche nicht, kommt in jeder wiſſenſchaftlichen Unterſuchung in Anwendung und ſie beſtimmt uns auch die wahre Aufgabe der Philoſophie.

So tritt die Richtigkeit der Kantiſchen Grundfrage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? — klar hervor.

Philoſophiſche Erkenntniß iſt diejenige, deren wir uns nur durch Denken bewußt werden: unter welchen Bedingungen ſind alſo die gedachten Vorſtellungen Erkenntniſſe? — Der ſchwierige Fall der Beantwortung dieſer Frage iſt dann der der ſynthetiſchen Urtheile a priori, die nicht durch die Anſchauung einleuchtend werden.

Die wiſſenſchaftliche Ausbildung und Begründung der philoſophiſchen Erkenntniß fordert alſo eine vollſtändige Lehre von der empiriſchen Wahrheit oder von den nach den Thatſachen des Bewußtſeyns dem Menſchen wirklich eigenen Erkenntniſſen, d. h. ſie wird durch die philoſophiſch-anthropologiſche Unterſuchung des menſchlichen Erkenntnißvermögens erhalten werden.

Hier haben die meiſten Lehrer der engliſchen Philoſophie nachgebend einſeitig nur die Rechte der anſchaulichen Erkenntniß anerkannt und gefordert, daß die Urtheilskraft ihre Anſprüche durch Beziehung auf die Anſchauung begründe. Demgemäß ſie dann eines theils meinten, die Gültigkeit der Urtheile auf Sinn und Anſchauung zurückführen, andern theils aber die Unmöglichkeit einer ſolchen Zurückführung nachweiſen zu können, weswegen dieſe letztern die eigenen Anſprüche der Urtheilskraft an Erkenntniß verwarfen.

Wir hingegen finden, daß die Urtheilskraft eben ſo gut wie die Anſchauung in unmittelbarem wirklichen Beſitz von metaphyſiſchen Erkenntniſſen iſt, die ſie nicht aus der Anſchauung entlehnt hat. Dieſen Beſitzſtand müſſen wir uns durch Beobachtung bekannt machen, ohne im Voraus weder verwerfend noch zweifelnd dagegen abzuſprechen.

Fragen wir nun, wie findet ſich die Urtheilskraft in dieſem Beſitz? ſo wird die Antwort: die Urtheilskraft des geſunden Menſchenverſtandes legt allen ihren Beurtheilungen und Schlußfolgen gewiſſe ſich von ſelbſt verſtehende Grundwahrheiten durch das Gefühl zu Grunde und dieſe Grundwahrheiten kommen uns durch Abſtraktion und nicht durch Induktion zum Bewußtſeyn. Alles kommt hier darauf an, eine richtige Theorie des Gefühls und eine Begründung ſeiner erſten Ausſprüche zu geben.

Wir fragen denjenigen, der nur der anſchaulichen Wahrheit und der durch dieſe zu ſichernden trauen mag: warum ſoll denn das innere Wahrheitsgefühl deines Geiſtes weniger Zutrauen verdienen als dein Auge und dein Ohr? Für das Daſeyn von Sonne und Mond, für das

Daſeyn der Körperwelt forderſt du weiter keine Begründung als die Ausſage des Sinnes, warum denn von den Geſetzen der Weſenheit und Bewirkung, die eben ſo unvermeidlich deiner Naturerkenntniß; von den Ideen der ewigen Wahrheit die deinem religiöſen Glauben, von den ſittlichen Ideen, die jedem deiner Urtheile über den Werth des geiſtigen Lebens nothwendig gebieten? Iſt es denn nicht vielmehr dein inneres Wahrheitsgefühl, welches deiner Urtheilskraft das Zutrauen zu Auge und Ohr erſt vorſchreiben mußte? Ohne welches dir auch die Anſchauung keine Bedeutung der Wahrheit haben könnte.

Die Neigung, der anſchaulichen Erkenntniß allein unmittelbar zu vertrauen, rührt nur von der unmittelbaren Klarheit, mit welcher ſie uns die Mannigfaltigkeit ihrer Gegenſtände aufdringt, während das reine Eigenthum des Urtheils in Kategorien und Ideen nur durch ſchwierige Abſtraktion abgeſondert für ſich vorgeſtellt werden kann. Dazu kommt denn noch die Verwechſelung der transcendentalen Wahrheit mit der empiriſchen. Die Logik fordert, daß jede Behauptung im Urtheil einen anderweiten Grund ihrer Gültigkeit nachweiſe, durch den ſie ſich rechtfertige. Wird dieſe Rechtfertigung nun fälſchlich auf die transcendentale Wahrheit bezogen, ſo kann man ſich leichter von der Anſchauung täuſchen laſſen, als ob in ihr der Gegenſtand ſelbſt die Gewähr ihrer Wahrheit leiſte, während dies letztere bey einer nur im Urtheil erſcheinenden, nur aus der Selbſtthätigkeit der Vernunft hervorgehenden metaphyſiſchen Behauptung gar nicht der Fall ſeyn kann. Sehen wir dagegen ein, daß die Begründung der Urtheile nur eine Aufgabe der empiriſchen Wahrheit bleibe, ſo wird zugleich klar: eben wie ein auf Anſchauung gegründetes Urtheil uns das mittelbare Bewußtſeyn einer ſinnlich-vernünftigen Erkenntniß bringt, ſo gibt uns ein unmittelbar durch das Wahrheitsgefühl beſtimmtes Urtheil das mittelbare Bewußtſeyn einer unſerm Geiſt urſprünglich eigenen rein vernünftigen unmittelbaren Erkenntniß.

Hätten wir nun in der Schule eine allgemein anerkannte Theorie der phyſiſchen Anthropologie, ſo könnte die Philoſophie dieſe als bekannt voraus ſetzen und wir wären im Stande die Metaphyſik unmittelbar ſyſtematiſch für ſich aufzuſtellen. Allein bey dem jetzigen Zuſtand der Dinge, wo die Theorien der pſychiſchen Anthropologie ſo ſtreitend beurtheilt werden, wo man weder über die Natur der Anſchauung noch über die der Denkkraft, noch über deren Verbindung einig iſt, hängt für die Philoſophie ſelbſt noch alles vom Schickſal dieſer philoſophiſch-anthropologiſchen Unterſuchungen ab. Wer daher nicht nur Reſultate, ſondern den lebendigen Gedanken ſelbſt mittheilen will, muß der Metaphyſik eine ausführliche Kritik der Vernunft zu Grunde legen, in welcher alle dieſe einzelnen philoſophiſch-anthropologiſchen Grunduntersuchungen ausführlich mit behandelt werden.

Das beſſere Gelingen dieſer Unterſuchungen wird aber von der hier nachgewieſenen Erweiterung der Grundlage abhängen. Die engländiſch-franzöſiſche Philoſophie, Kant in der Kritik der reinen Vernunft und Schulze in der Kritik der theoretiſchen Philoſophie ſetzen den Thatbeſtand der Gültigkeit unſrer anſchaulichen Erkenntniß voraus und fordern, daß die Urtheilskraft ihre Anſprüche durch Zurückführung derſelben auf die Gültigkeit der Anſchauung rechtfertige. Wir aber rathen gleichſam die Rückkehr zu Leibnitz an. Wir wollen den Thatbeſtand der allen unſern Urtheilen zu Grunde liegenden Vernunfterkenntniß durch Kategorien und Ideen eben ſo unbefangen, wie den der Anſchauung der Beobachtung unterwerfen und uns dadurch eine vollſtändige Kenntniß von der Einen ganzen menſchlichen vernünftigen Erkenntnißweiſe verſchaffen.

Die Urtheilskraft iſt offenbar ſo gut wie die Anſchauung im Beſitz (und möchte es gleich immer unbekannt bleiben, wie ſie dazu gelangt ſey) von wirklichen metaphyſiſchen Erkenntniſſen, die ſie nicht aus der Anſchauung entlehnt hat. Wir müſſen ihr das gleiche Recht wie der Anſchauung laſſen und unſrer Unterſuchung unpartheyiſch die Thatſachen beyder Erkenntnißweiſen neben einander vorlegen. So beſtimmt ſich die Aufgabe, welche ich die anthropologiſche Kritik der Vernunft genannt habe. Wir müſſen in dieſer ſowohl die Natur der ſinnlichen Erkenntnißweiſe als die Beſchaffenheit der a priori allen unſern Beurtheilungen zu Grunde liegenden Behauptungen vollſtändig unterſuchen; wir müſſen rückſichtlich der letzteren erſtlich nachweiſen, welche Behauptungen der Art das Wahrheitsgefühl jedem Urtheilenden unvermeidlich zur Grundlage ſeiner Beurtheilungen gibt und dann in den Deduktionen klar machen, wie dieſe Grundlagen durch die Natur der menſchlichen erkennenden Vernunft beſtimmt ſeyen.

Ich ſage wir treten mit dieſer Gleichſtellung der Rechte des urſprünglichen Wahrheitsgefühls mit den Rechten der Anſchauung gleichſam zu Leibnitz zurück, indem wir für die Aufhellung unſrer allgemeinen und nothwendigen Erkenntniſſe in Naturgeſetzen und Ideen die Bakoniſche (oder, wenn man will, ſchon Ariſtoteliſche) Alleinherſchaft der Induktionen verwerfen und alle gültige Induktion der höheren Macht der Abſtraktion unterordnen.

Wir ſehen alſo als die erſte Angelegenheit der philoſophiſchen Unterſuchungen an die Zergliederung der Ausſprüche unſers Wahrheitsgefühls und laſſen die darin urſprünglich liegenden Behauptungen mit gleichem Recht wie die Anſchauungen als Erkenntniſſe gelten, aber wir behaupten darin doch keinesweges mit Leibnitz (oder Platon) die angeborenen Ideen. Hierin hat der kantiſche Ausſpruch: alle unſre Vorſtellungen fangen mit den ſinnlichen Anregungen an, aber ihre allgemeinen und nothwendigen Beſtandtheile entſpringen nicht aus der ſinnlichen Anregung, — die genügende Erläuterung gegeben.

Unſer Geiſt iſt nicht einer tabula raſa, auf welche fremd her Farben aufgetragen werden, ſondern dem lebendigen Keim im Saamenkorn zu vergleichen. Der anregende und das Wachsthum fördernde Nahrungsſtoff gibt dem Blatt, gibt der Blüthe nicht ihre Geſtalt, aber Blatt und Blüthe ſind auch nicht dem Keim ſchon eingeboren, ſondern der Keim enthält in ſich nur die Bedingungen für die Geſtalt, unter welcher allein Blatt und

Blüthe aus ihm entwickelt werden können. So hat auch das menſchliche Erkenntnißvermögen ohne die ſinnliche Anregung gar keine Erkenntniß in ſich, aber wol die rein vernünftigen Bedingungen dafür, daß ihre Erkenntniß vermittelſt der ſinnlichen Anregungen nur nach den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen der Erkenntniß a priori entwickelt werden kann.

Syſtem
der
Metaphyſik.

Ein
Handbuch für Lehrer und zum Selbſtgebrauch.

von

Jakob Friedrich Fries,

D. der Phil. und Med., Gr. H. S. W. Hofrath und ord. Prof. d. Phil.
zu Jena, corr. Mitgl. d. königl. Akad. d. Wiſſ. zu München u. Berlin.

> μεμνημένον ὡς ὁ λέγων, ὑμεῖς τε οἱ κριταί, φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν.
>
> Platon im Timaios.

Heidelberg,
bey Chriſtian Friedrich Winter.
1824.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Hiermit ſtelle ich dem reinen Theil meines Syſtems der Logik ein Syſtem der Metaphyſik an die Seite, um dadurch eine vollſtändige ſyſtematiſche Darſtellung der reinen Philoſophie zu geben. In der Logik konnte ich mit der reinen Lehre gleich die angewandte verbinden, hier in der Metaphyſik ſind dieſe Verhältniſſe anders. Die Anwendung breitet ſich in pſychiſche Anthropologie, mathematiſche Naturphiloſophie und die ganze praktiſche Philoſophie aus, ſo daß dafür noch mehrere beſondere Schriften nothwendig werden, von denen ich meinen Leſern die letzten Bände des Handbuchs der praktiſchen Philoſophie noch zu liefern habe.

Ich habe wie früher in der Logik ſo auch hier in der Metaphyſik von der ſyſtematiſchen Darſtellung der Lehre die Kritik der Vernunft noch getrennt gehalten, theils weil der ganze Inhalt der logiſchen und metaphyſiſchen Erkenntniſſe nicht bequem in einem Zuſammenhang mit der Kritik der Vernunft gegeben werden kann, theils weil die gemeinverſtändliche Mittheilung der feineren anthropologiſchen Unterſuchungen in der Kritik der Vernunft bis jetzt noch ihre größeren Schwierigkeiten hat, ſo daß man erſt den Inhalt der philoſophiſchen Lehren näher kennen gelernt haben muß, um den Zweck der Deductionen in der Kritik gehörig zu verſtehen. Ich hoffe durch die jetzige Zugabe der ſyſtematiſchen Darſtellung der Metaphyſik das Verſtändniß des zweyten Bandes meiner Kritik bedeutend erleichtert zu haben.

Dieſe Darſtellung der Metaphyſik iſt zwar ſyſtematiſch und geht von der Aufſtellung der Principien aus, allein ſie iſt darum doch nicht dogmatiſch, ſondern durchaus kritiſch, denn ſie behandelt jene Principien nur als Kriterien und nicht als Axiome; ſie verſucht nicht fälſchlich aus ihnen eine Theorie abzuleiten, ſondern ſie weiſt nur, wie jeder Theil des metaphyſiſchen Syſtems ſeine Kriterien als leitende Maximen geltend mache, um darnach die Erfahrung inductoriſch beurtheilen zu laſſen.

Inhaltsanzeige.

	Grundriß.	Syſtem.
Einleitung.	S. 1	S. 1
Erſtes Kapitel. Vom Zweck und Weſen der Philoſophie.	§. 1.	
Zweytes Kapitel. Von den Haupttheilen der philoſophiſchen Wiſſenſchaft.	§. 10.	— 39
Drittes Kapitel. Genauere Betrachtung der ganzen metaphyſiſchen Aufgabe.	§. 14.	— 56
Viertes Kapitel. Von der Kunſt zu philoſophiren.	S. 23.	
1) Die kritiſche Methode und die ſubjective Wendung aller Speculation.	§. 21.	— 88
2) Warum iſt es der Kritik der Vernunft noch nicht gelungen, der Philoſophie eine allgemein anerkannte feſte Geſtalt zu geben?	§. 25.	— 123

	Grundriß.	System.
3) Geſunde Logik und Myſticismus.	§. 26.	— 139
4) Kriticismus und Dogmatismus.	§. 27.	— 153
5) Speculation und Induction.	§. 29.	— 181
Erſter Abſchnitt. Von den Kategorien oder von den Grundbegriffen der metaphyſiſchen Erkenntniß.	S. 31.	— 191
1) Leitfaden zur ſyſtematiſchen Aufſtellung der metaphyſiſchen Grundbegriffe.	§. 30.	— 191
2) Ueberſicht aller metaphyſiſchen Vorſtellungen, welche der menſchliche Verſtand möglicherweiſe denken kann.	§. 38.	— 214
3) Anwendung der Kategorien auf die Erkenntniß.	§. 43.	— 223
4) Vom metaphyſiſchen Gebrauch der Urtheilsformen.	§. 44.	— 236
Zweyter Abſchnitt. Metaphyſik der Natur, oder Metaphyſik der wiſſenſchaftlichen Weltanſicht.	S. 43.	— 257
Einleitung.	§. 47.	
Erſtes Kapitel. Allgemeine Metaphyſik der Natur.	S. 44.	— 258
1) Aufſtellung der allgemeinſten Naturgeſetze.	§. 48.	
2) Die metaphyſiſche Größenlehre.	§. 50.	— 266

	Grundriß.	Syſtem.
3) Die metaphyſiſche Beſchaffenheitslehre.	§. 53.	— 289
4) Die metaphyſiſche Geſetzlehre.	§. 54.	— 293
5) Metaphyſiſche Verhältnißlehre.	S. 52.	— 313
a) Analogien der Erfahrung überhaupt.	§. 57.	
b) Von der kategoriſchen Beurtheilung der Dinge unter dem Grundſatz der Beharrlichkeit der Weſen.	§. 58.	— 317
c) Von der hypothetiſchen Beurtheilung der Dinge unter dem Grundſatz der Bewirkung.	§. 61.	— 329
d) Von der diviſiven Beurtheilung der Dinge unter dem Grundſatz der Wechſelwirkung.	§. 62.	— 335
Zweytes Kapitel. Metaphyſik der äuſſeren Natur oder metaphyſiſche Körperlehre.	S. 53.	— 351
1) Von der Bewegung.	§ 67.	— 355
2) Von der Maſſe und den bewegenden Kräften.	§. 68.	— 358
3) Grundgeſetze der Bewirkung von Bewegungen.	§. 70.	— 364
4) Von der Anwendung der Geſetze der Bewegung auf die Erſcheinung.	§. 72.	— 369
Drittes Kapitel. Metaphyſik der innern Natur, oder metaphyſiſche Lehre von unſrer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des Geiſtes.	S. 64.	— 394
1) Von der kategoriſchen metaphyſiſchen		

	Grundriß.	Syſtem.
Form der pſychiſch-anthropologiſchen Naturerkenntniß.	§. 78.	— 395
2) Von den Grundgedanken der hypothetiſchen pſychiſchen Beurtheilung oder der pragmatiſchen Weltanſicht.	§. 84.	— 420
3) Von der Erkenntniß der geiſtigen Wechſelwirkung oder von den Grundgedanken der politiſchen Weltanſicht.	§. 86.	— 429
Dritter Abſchnitt. Metaphyſik der Ideen oder der Weltanſicht im Glauben.	S. 70.	— 434
Erſtes Kapitel. Allgemeine Lehre von den Ideen.		
1) Die Ideen überhaupt.	§. 88.	— 434
2) Das Syſtem der logiſchen Ideen.	§. 92.	— 460
3) Praktiſche Beſtimmung der Ideen.	§. 96.	— 480
Zweytes Kapitel. Von der Metaphyſik der ſittlichen Anſicht der Dinge.	§. 98.	— 487
Drittes Kapitel. Von der Metaphyſik der religiöſen Anſicht der Dinge.	§. 103.	— 512

Grundriß der Metaphyſik.

Grundriß der Metaphyſik.

Einleitung.

Erſtes Kapitel.

Vom Zweck und Weſen der Philoſophie.

§. 1.

Die Beſcheidenheit ließ griechiſche Wahrheitsforſcher ſich lieber Freund der Weisheit, φιλόσοφος, als Weiſer, σοφὸς, nennen. Daher heißen die Gelehrten bey ihnen Philoſophen. Nach und nach ſchied ſich aber aus dem ganzen Gebiet der Erkenntniß eine immer beſtimmtere beſondere wiſſenſchaftliche Aufgabe aus, welche den Namen Philoſophie erhielt.

Für dieſe werden wir vorläufig und gemeinverſtändlich leichter den Zweck als die Begriffserklärung geben können. Dieſem Zwecke nach iſt die Philoſophie die Wiſſenſchaft von den Ideen.

Der wahre Zweck des Menſchenlebens liegt nemlich in dem, was das Geiſtesleben in ſeiner Freyheit ſich ſelbſt gilt. Im Gegenſatz gegen die Belehrungen durch Sinne und Erfahrung nennen wir dieſe Erkenntniſſe des ſelbſtſtändigen Geiſteslebens Ideen.

§. 2.

Die Grundanlagen unſers Geiſtes ſind Erkenntniß, Gemüth und Willenskraft. Jede von dieſen hat einen innerlich im Geiſte vernommenen Zweck, für den alle drey in Verbindung mit einander durch Selbſtbeherrſchung ausgebildet werden ſollen.

Dieſer Geiſteszweck iſt für die Erkenntniß die Idee der Wahrheit, für das Gemüth die Idee der Schönheit, für die Willenskraft die Idee des Anſichguten und ſomit der Tugend.

Tugend, Schönheit und Wahrheit geben dem Geiſte die höheren Gebote für That, Gemüth und Erkenntniß; ſie umfaſſen die ganze Geſetzgebung aus den Ideen — aber unter ihnen iſt die Tugend die höchſte, der ſich die andern unterordnen.

§. 3.

Erkenntniß iſt die Grundlage unſers Geiſteslebens und daher die Idee der Wahrheit die erſte der Ideen.

1) Freye Geiſtesbildung nimmt daher das Streben nach Wahrheit ſo in Anſpruch, wie es dem Geiſte um ſein ſelbſt willen gilt, wie es von edler Wißbegierde belebt und nicht nur zufällig für den Nutzen geſucht wird.

Mit der Bildung des denkenden Verſtandes und ſeiner Einſicht fängt alle Ausbildung unſers Geiſtes an, ſo daß dieſe einen Jeden, der auch nicht an ſie glauben will, doch ihre Uebermacht fühlen läßt.

Dieſe freye Wahrheitsliebe, die ſich nach keinem Gewerbe und für keinen Nutzen beſchränkt, iſt der erſte Zweck der Philoſophie.

2) Aber doch bekommt die Wahrheit als Idee ihren höchſten Werth erſt durch ihre Beziehung auf die Ideen der That.

Dieſe Beziehung zeigt ſich in der Ueberordnung des Glaubens über die Wiſſenſchaft; die Ideen der Wahrheit gehören der ewigen Wahrheit, das heißt in ihnen begibt ſich die Wiſſenſchaft ſelbſt in den Dienſt des Glaubens, in den Dienſt des ſittlichen Selbſtvertrauens.

Der Zweck der Philoſophie geht nicht ſowohl auf Erweiterung unſers Wiſſens als auf Aufklärung des Glaubens, um dieſen vom Aberglauben ſowohl, als von den falſchen Anmaaßungen der Wiſſenſchaft zu befreyen.

§. 4.

Die Ideen des Schönen und Erhabenen ſind uns die Deuterinnen des Weltalls nach den Geſetzen der ewigen Güte, aus der es entſprungen iſt.

In Begeiſterung, Aufopferung und Andacht ſind die Ideen der Schönheit mit den Grundgedanken unſerer religiöſen Ueberzeugung eins und daſſelbe.

Um dies klar zu faſſen, müſſen wir einſehen lernen, daß alle äſthetiſchen Ideen von der Geiſtesſchönheit ihr Leben erhalten und ſich darin den Ideen der That verbinden.

So zeigt ſich uns im Dienſt der Schönheit der große Zweck der Philoſophie: zu lehren, wie Schönheitsgefühl und religiöſes Gefühl in unſerm Geiſte aus derſelben Lebensquelle des ſittlichen Gefühls entſpringen.

§. 5.

Auf vielerley Weiſe beurtheilen wir Angenehmes und Taugliches mancher Art neben einander. So lernen wir das Gute unter vielen Geſtalten kennen, unter denen allen aber der Idee nur das höchſte Geſetz des Anſichguten gehört, welches aus der Idee der perſönlichen Würde des Menſchen beſtimmt wird und daher dem Einzelnen die Tugend der Geſellſchaft der Menſchen die Gerechtigkeit gebietet.

Hier iſt es ein hoher Zweck der Philoſophie dieſe Ideen des Anſichguten als des Geiſtesſchönen über alle untergeordneten Beſtimmungen des Angenehmen und Nützlichen zu erheben.

Wahrhaft zeigt ſich die herrſchende Gewalt der Ideen in dem großen geiſtigen Leben gebildeter Völker. Sie bewegt ſich in der Geſchichte der Menſchheit in den geiſtigen Geſtaltungen des öffentlichen Lebens, in den Wiſſenſchaften, den Religionen und den Staaten.

Daher wird im Intereſſe der Ideen des Guten jedem Gebildeten die Anforderung, ſich in Gedanken über das Bedürfniß des eignen Lebens zu erheben und das öffentliche Intereſſe ſeiner Zeit und ſeines Volkes zu faſſen, an allen öffentlichen Angelegenheiten in Wiſſenſchaft, Kirche und Staat lebendigen Antheil zu nehmen.

Der höchſte Zweck der Philoſophie liegt in dieſen Intereſſen des öffentlichen Lebens und der in ihm der Menſchheit thätig fortzubildenden Wahrheit, Schönheit und Tugend.

§. 6.

Der Zweck der Philoſophie liegt alſo in allen reinen und großen Zwecken des geiſtigen Menſchenlebens. Aber die Philoſophie ſelbſt iſt nur eine Wiſſenſchaft, nur von der Seite der Wiſſenſchaft her kann ſie dieſe Zwecke fördernd wirken.

Daher zeigt ſich die Denkungsart, welche allein zum Philoſophen machen ſoll, in unbedingter, freyer Warheitsliebe.

Durch dieſe werden uns der Hoffnung nach die ſittlichen Ideale geiſtiger Schönheit, die vaterländiſchen eines gerechten Gemeingeiſtes und die religiöſen einer klaren Ausbildung der Glaubenslehre verbunden mit der Belebung der öffentlichen Andacht die Ziele der philoſophiſchen Ausbildung.

In der Geſchichte muß aber das letzte, die religiöſe Selbſtverſtändigung des Menſchen und die Gabe der Seelenruhe aus dieſer als das eigenſte Ziel der philoſophiſchen Ausbildung unſrer Ueberzeugungen erſcheinen. Eine ruhige, freudige, in ſich verſtändigte Lebensanſicht und Weltanſicht ſoll ſie uns gewähren, welche uns von der Beſchränktheit durch Vorurtheil, Leidenſchaft und Furcht vor der Zukunft befreyt.

Mit der ganzen Macht des Gedankens ſoll die Philoſophie jeder Gewaltthat und jedem Aberglauben entgegen wirken. Kampf mit dem Aberglauben, Sieg über den Aberglauben und Vernichtung alles Aberglaubens, wo er ſich auch im Privatleben oder im öffentlichen Leben zeigen mag, das iſt die wahre und große Aufgabe der Philoſophie.

§. 7.

So ſprechen die Freunde der Philoſophie, aber ihre Ankläger ſagen dagegen: nichts ſey ſo widerſinnig, daß es nicht ſchon irgend ein Philoſoph behauptet hätte; die Philoſophen rühmen ſich wol der Erforſchung ewiger Wahrheiten, aber die Geſchichte zeige nur endloſen Streit in ihren Schulen; für das Leben ſey die Philoſophie nicht nur entbehrlich, ſondern den gelehrten Gewerben ſogar ſtörend und höchſt nachtheilig.

Wir antworten hierauf zur Vertheidigung, daß es im Weſen der Philoſophie liege, dieſe Kämpfe beſtehen zu müſſen.

Denn 1) die Philoſophie hat nur die reine, freye Geiſtesbildung um ihrer ſelbſt willen zum Zweck und darf ſich in den Dienſt keines einzelnen Geſchäftes begeben. Dieſes aber mögen alle Diejenigen nicht, deren Geiſt nur im einzelnen Geſchäft befangen iſt.

2) Philoſophie gibt die höchſten nothwendigen Geſetze als eine Form an alle menſchliche Erkenntniß, aber keinen Theil dieſer Erkenntniß beſitzt ſie ſeinem Gehalte nach ganz. Sie muß alſo Anſprüche an jede Wiſſenſchaft machen und kann ſich doch nur mit wenigen in friedlicher Nebenordnung in das Feld des Wiſſens theilen.

§. 8.

So kommen wir auf die beſtimmtere Frage, welches iſt denn die *philoſophiſche Erkenntniß*? Wir können darauf nicht objectiv mit Angabe ihres Gegenſtandes, ſondern nur ſubjectiv mit Beſtimmung ihrer *eigenthümlichen Erkenntnißweiſe* antworten.

Wir unterſcheiden dann die *freyen Wiſſenſchaften*, welche nur um der Wahrheit willen getrieben werden, von den *pragmatiſchen* oder Geſchäftswiſſenſchaften, ſondern aus den freyen Wiſſenſchaften, die nur die Hülfsmittel der Gedankenmittheilung beſorgenden *philologiſchen* aus und theilen die die Erkenntniſſe ſelbſt enthaltenden in *empiriſche*, *mathematiſche* und *philoſophiſche*. *)

Unſre Erkenntniß iſt nemlich theils *aſſertoriſche*, *empiriſche* oder *Wahrnehmungserkennt*-

---

*) S. mein Syſt. der Logik. §. 77. 78.

niße, welche in Kenntniſſen beſteht, die wir vermittelſt der Sinnesanſchauung erhalten, theils apodiktiſche oder Vernunfterkenntniß, welche in Einſichten beſteht, deren Gründe auf gleiche Weiſe Eigenthum jedes menſchlichen Geiſtes ſind.

Die letzteren ſind ferner theils mathematiſche aus der Conſtruction der Begriffe in reiner Anſchauung, theils philoſophiſche, deren wir uns nur im Denken bewußt werden.

Die apodiktiſchen Erkenntniſſe geben uns die Einſicht in allgemeine Geſetze, unter denen das Ganze der Thatſachen der Wahrnehmung ſteht. Die Einſicht in die nothwendigen Geſetze für ſich nennen wir reine Vernunfterkenntniß, die Einſicht in die Unterordnung der Thatſachen unter dieſe Geſetze angewandte Vernunfterkenntniß.

Dieſe Unterordnung iſt aber theils eine wiſſenſchaftliche, theils eine äſthetiſche.

§. 9.

Dieſe Sätze laſſen uns das Verhältniß der Philoſophie zu allen Wiſſenſchaften und zugleich die Schwierigkeiten ihrer Ausbildung erkennen.

Die Schulbedeutung der Philoſophie beſteht darin, daß ſie jeder andern Wiſſenſchaft die oberſten Geſetze ihres Syſtems beſtimmt.

Dies gilt 1) in logiſcher Hinſicht. Die Geſetze des Denkens ſind ſelbſt von philoſophiſcher Art. Die Regeln des Nachdenkens, nach denen wir in irgend einer Wiſſenſchaft Erkenntniſſe ſammeln oder ordnen, unterwerfen dieſe alſo einer philoſophiſchen Geſetzgebung.

2) Auch in *metaphyſiſcher* Hinſicht. Die Geſetze, deren wir uns nur durch Philoſophiren bewußt werden, ſind theils die höchſten Geſetze der *nothwendigen Einheit*, theils die Geſetze der *nothwendigen Zwecke*. Daher ſind in allen Wiſſenſchaften die Erklärung, Begründung, das Princip ſowohl in den Regeln der Einheit als in der Anerkennung der höchſten Zwecke von philoſophiſchem Urſprung.

Die Schwierigkeiten der Ausbildung der Philoſophie liegen nun aber darin, daß zwar jede andere Lehre philoſophiſche Wahrheiten als ihre Grundgeſetze vorausſetzt, daß wir aber doch nicht im Stande ſind, dieſe Grundgeſetze für ſich im Voraus zu lehren, weil ſie in ihrer reinen Abſonderung vom Gehalt der Anwendung allzu unverſtändlich bleiben.

Die *Philoſophie* als Wiſſenſchaft bleibt daher ein Ideal, gegen welches die Darſtellung der Lehre durch einen einzelnen Lehrer nur ſein **Philoſophem** genannt wird.

Zweytes Kapitel.

Von den Haupttheilen der philoſophiſchen Wiſſenſchaft.

§. 10.

Zum Gebiet der Philoſorhie gehört jede Erkenntniß, deren wir uns nur durch Denken bewußt werden, das heißt es gehören ihr die reinen Geſeze des Wahren, Schönen und Guten.

Dieſes Gebiet müſſen wir im Allgemeinſten neben einander auf dreyerley Weiſen eintheilen.

1) In die Logik und Metaphyſik. Die Logik (Λογικὴ πραγματεία) oder formale Philoſophie, welche wir auch Verſtandeslehre nennen können, beſchäftigt ſich, abgeſehen von der Art der Gegenſtände des Denkens, nur mit den Geſetzen der Denkbarkeit ſelbſt, dagegen betrachtet die materiale Philoſophie, welche ich im Allgemeinen Metaphyſik oder Vernunftlehre nenne, beſtimmte Gegenſtände des unabhängigen Nachdenkens.

Dieſer Unterſchied zwiſchen Logik und Metaphyſik gründet ſich auf den Unterſchied zwiſchen Verſtand und Vernunft.

2) In ſpeculative (auch theoretiſche genannt) und in praktiſche. Hier liegt der Unterſchied darin, daß wir die Formen unſrer Weltkennt-

niß philoſophiſch theils in Geſetzen der nothwendigen Einheit, theils in Geſetzen des innern Werthes, der Schönheit der Dinge erkennen, welche leztere Zweckgeſetze genannt werden.

Die ſpeculative Philoſophie, philoſophiſche Einheitslehre, hat es mit den Geſetzen der Einheit zu thun; ſie beſteht aus der Logik und der ſpeculativen Metaphyſik. Der praktiſchen Philoſophie oder philoſophiſchen Teleologie, (τέλος, Zweck, τέλειος, vollkommen,) Zwecklehre, gehören die Zweckgeſetze.

3) In reine und angewandte Philoſophie. Dieſe Eintheilung fließt aus der Eigenſchaft der philoſophiſchen Erkenntniß, daß ſie wie die Mathematik für ſich eine Form nothwendiger Geſetze an unſre Erkenntniß gibt, für welche der Gehalt erſt von der Erfahrung erwartet wird. Die reine Philoſophie enthält das Syſtem dieſer philoſophiſchen Geſetze für ſich; die angewandte ordnet die Erfahrungen unter dieſe Geſetze.

Dieſe Eintheilung hat auf die Bearbeitung der Philoſophie einen ſehr weſentlichen Einfluß. Wir werden ſehen, daß die reine Philoſophie nur als Kritik der Vernunft mit Glück bearbeitet werden kann, und daß die angewandten Lehren nur deren Ergebniſſe benutzen können.

So wird die pſychiſche Anthropologie beſonders nach dem Theile, welchen wir philoſophiſche Anthropologie nennen, die Vorbereitungswiſſenſchaft aller Philoſophie.

§. 11.

Verbinden wir alle dieſe Bemerkungen mit einander, ſo wird es zweckmäßig erſcheinen, die philoſophiſchen Wiſſenſchaften zunächſt in *pſychiſche Anthropologie*, *Logik* und *Metaphyſik* zu theilen.

a) Die *pſychiſche Anthropologie* oder Wiſſenſchaft von der Natur des menſchlichen Geiſtes iſt im Syſtem der Philoſophie eigentlich der angewandte Theil der *metaphyſiſchen innern Naturlehre*, aber der Methode nach erhält ſie zum ganzen philoſophiſchen Unternehmen ein anderes Verhältniß.

Der richtigen Methode nach gibt ſie die Grundlage aller philoſophiſchen Unterſuchungen, indem ſie uns jene *Theorie der Vernunft* ausbilden muß, auf welcher die *anthropologiſche Kritik der Vernunft* beruht.

b) Die Logik müſſen wir der richtigen Methode nach alſo mit der *anthropologiſchen Logik*, das heißt mit der Lehre vom denkenden Verſtande und der durch Denken zu erhaltenden Erkenntniß anfangen.

Nur alsdann wird es uns klar, warum die Beſchäftigung mit den leerſten von allen Regeln, die es in der menſchlichen Erkenntniß gibt, und die den Inhalt der *reinen philoſophiſchen Logik* ausmachen, von ſo großer Wichtigkeit ſey.

Dieſe Zwecke werden aber nur in der *angewandten Logik* erreicht, welche das *Organon* aller Wiſſenſchaften iſt, welche uns nemlich das ganze ſyſtematiſche Gefüge des wiſſenſchaftlichen Baues zeigen und für jeden Theil die Methode ſeiner Ausbildung lehren ſoll.

c) Die Metaphyſik muß in ihrem ganzen Umfang durch die Kritik der Vernunft aufgeklärt und geſichert werden. Dadurch vorbereitet vermögen wir nachher ihre reinen Lehren in einem Syſtem zuſammenzuſtellen, welches uns die Verbindung ihrer Theile unter einander und ihre gegenſeitige Abhängigkeit zeigt. Auch ihr Zweck kann aber nur in den dieſem Syſtem gemäß geordneten angewandten Lehren erreicht werden.

§. 12.

Wir theilen die Metaphyſik in die ſpeculative oder die Einheitslehre und in die praktiſche oder die Zwecklehre. Die Einheitslehre enthält alle Schwierigkeiten der philoſophiſchen Wiſſenſchaft in ſich, gibt aber zugleich die Grundform der ganzen metaphyſiſchen Erkenntniß und macht daher auch die praktiſche Philoſophie von ihren Schwierigkeiten abhängig.

1) Gewöhnlich theilt man dieſe Einheitslehre ihren Gegenſtänden nach in Lehren vom Weſen der Dinge überhaupt, und Lehren von der Seele, der Welt und der Gottheit. Dieſe Eintheilung entſpricht aber der richtigen Methode nicht. Dieſer kommt alles auf den ſubjectiven Unterſchied der menſchlichen natürlichen und idealen Anſicht der Dinge an.

Wir theilen daher ein in die Lehre von der natürlichen Anſicht der Dinge, welche wir niedere Metaphyſik oder Naturphiloſophie in weiterer Bedeutung nennen und in die Lehre von der idealen Anſicht der Dinge, die höhere Metaphyſik oder ſpeculative Ideenlehre genannt.

Die Naturphiloſophie theilt ſich dann noch weiter in drey Theile: a) *allgemeine Naturphiloſophie*, die Lehre von den Naturgeſetzen überhaupt; b) *äußere Naturlehre*, die metaphyſiſche Körperlehre oder Naturphiloſophie in engerer Bedeutung; c) *innere Naturlehre*, metaphyſiſche Anthropologie.

Nach dieſer Abtheilung laſſen ſich die reinen Formen der metaphyſiſchen Erkenntniß ſyſtematiſch aufſtellen. Ihre Anwendung findet aber die metaphyſiſche äußere Naturlehre durch die *mathematiſche Naturphiloſophie* in allen Wiſſenſchaften von der Körperwelt, die metaphyſiſche innere Naturlehre in der pſychiſchen Anthropologie überhaupt und die ſpeculative Ideenlehre in der praktiſchen Philoſophie.

2) Die praktiſche Philoſophie theilt ſich ganz analog dem vorigen erſtlich in *praktiſche Naturlehre* oder *Ethik*, die Lehre von den nothwendigen Endzwecken menſchlicher Handlungen und in *praktiſche Ideenlehre* oder *Weltzwecklehre*.

Die praktiſche Naturlehre hat wieder drey Theile: a) *allgemeine praktiſche Naturlehre*, deren rein philoſophiſcher Theil die *allgemeine Pflichtenlehre* iſt; b) *praktiſche innere Naturlehre*, Sittenlehre, die Lehre vom Werthe der menſchlichen Handlungen der Geſinnung nach, deren rein philoſophiſcher Theil die *philoſophiſche Tugendlehre* iſt; c) *praktiſche äußere Naturlehre*, philoſophiſche Staatslehre, deren rein philoſophiſcher Theil die *philoſophiſche Rechtslehre* iſt.

Die Weltzwecklehre aber enthält zwey Theile: a) praktiſche Glaubenslehre oder die Lehre von den logiſchen Ideen; b) philoſophiſche Aeſthetik, Metaphyſik des Schönen und Erhabenen, Ahndungslehre, Lehre von den äſthetiſchen Ideen.

Die Lehren der Ethik finden ihre Anwendung in allen Lehren der Lebensweisheit und Lebensklugheit. Dies bezieht ſich für die Sittenlehre auf die geſchichtliche Sittenlehre oder Kritik der Sitten einzelner Völker. auf die Asketik oder Lehre von der ſittlichen Ausbildung des Menſchen und auf die Erziehungslehre, für die äußere praktiſche Naturlehre aber ſowohl auf die Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit als auf die theoretiſchen Staatswiſſenſchaften überhaupt.

Die Weltzwecklehre endlich findet ihre Anwendungen theils in der Fortbildung und Kritik der poſitiven Religionslehren und Religionsgebräuche, theils in der Theorie der der Religion dienenden ſchönen Künſte.

§. 13.

Nach dieſem Entwurf forderte alſo die Darſtellung der ganzen philoſophiſchen Wiſſenſchaft 1) pſychiſche Anthropologie, 2) Kritik der Vernunft, 3) Syſtem der Logik, 4) Syſtem der Metaphyſik, 5) Mathematiſche Naturphiloſophie, 6) Ethik nach allen ihren Theilen, 7) Glaubenslehre, 8) Philoſophiſche Aeſthetik, 9) Geſchichte der Philoſophie.

Drittes Kapitel.

Genauere Betrachtung der ganzen metaphyſiſchen Aufgabe.

---

§. 14.

Unſer Zweck, die reine metaphyſiſche Erkenntniß im Syſtem darzuſtellen, betrifft die philoſophiſche Aufgabe, für welche bis jetzt unter den Lehrern noch die wenigſte Uebereinſtimmung erhalten werden konnte. Jeder Lehrer kann hier mehr oder weniger nur ſeine Meinung geben, daher ſtelle ich hier voraus das bloße Skelet meines Philoſophems in den Tafeln ſeiner Grundbegriffe auf, aus denen nur vor das Auge geſtellt werden ſoll, wie wir bey der Ausführung des Unternehmens ſelbſt Naturlehre und Ideenlehre, ſpeculative Formen und praktiſche Formen in Verhältniß gegen einander zu ſtellen haben.

§. 15.

Hierbey findet ſich das Eigenthümliche meines Philoſophems in der Lehre von der religiös-äſthetiſchen Weltanſicht.

Dieſe beruht auf Kant's transcendentalem Idealismus, deſſen Lehre ſich mir kurz ſo darſtellt.

Wir finden die Geſetze der Natur mit den Geſetzen der Idee in den Beurtheilungen des täglichen Lebens in Widerſtreit auf folgende Weiſe:

1) Nach dem Geſetze der Beſchaffenheit behauptet die Natur die Abhängigkeit des Geiſtes vom Körper, die Idee hingegen die Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit des Geiſtes.

2) Nach dem Geſetz der Größe behauptet die Natur die Abhängigkeit des unendlichen und ſtetigen Weltganzen von Raum und Zeit, die Idee hingegen die Unabhängigkeit des vollendeten Weltalls von Raum und Zeit.

3) Nach dem Geſetz der Gemeinſchaft behauptet die Natur die phyſiſche Verknüpfung alles zugleich Befindlichen und darin die gegenſeitige Abhängigkeit aller Weſen von einander, die Idee dagegen in der Freyheit des Geiſtes die Unabhängigkeit deſſelben von der phyſiſchen Verknüpfung.

4) Nach der Geſetzmäßigkeit überhaupt behauptet die Natur die metaphyſiſche Verknüpfung oder die Abhängigkeit jedes Dinges von allgemeinen Geſetzen, die ſein Schickſal beſtimmen; die Idee hingegen ordnet das Weltall unter die ſelbſtſtändige lebendige Gottheit.

Dieſen Widerſtreit löſt der transcendentale Idealismus, indem er die Naturgeſetze nur als Geſetze der ſinnlichen Auffaſſung und Zuſammenfaſſung von den Erſcheinungen der Dinge für den Menſchen gelten läßt und gegen dieſe beſchränkte endliche Wahrheit den

Ideen die vollendete ewige Wahrheit des Weſens der Dinge ſelbſt zuſchreibt.

§. 16.

Um die Naturerkenntniß wiſſen wir, an die ewige Wahrheit glauben wir und in den Gefühlen des Schönen und Erhabenen erkennt die Ahndung die ewige Wahrheit auch für die Naturerſcheinungen an.

Die Unterordnung der Erſcheinungen unter die Naturgeſetze erfolgt wiſſenſchaftlich in theoretiſchen Beurtheilungen; die Unterordnung der Ahndung unter die Ideen des Glaubens erfolgt in den äſthetiſchen Beurtheilungen.

§. 17.

Der unerweislichen Grundwahrheiten werden wir uns durch ein unmittelbares Wahrheitsgefühl bewußt. Dieſes iſt die unmittelbare Thätigkeit der Denkkraft und nicht etwa ein Sinn.

Unſre Berufung auf dieſes Wahrheitsgefühl iſt weder myſtiſch noch ſonſt ſchwärmeriſch. Aller Myſticismus beſteht in der Verwechſelung gedachter Erkenntniſſe mit Anſchauungen, wir unterſcheiden aber das Wahrheitsgefühl vom Anſchauungsvermögen.

Ueberhaupt iſt freylich jede Berufung auf Gefühle ſchwärmeriſch, wenn der Verſtand damit die Rechtfertigung ſeiner Behauptungen verweigern will. Wir hingegen geben eine Rechtfertigung für jeden Ausſpruch des Wahrheitsgefühls in der Deduction deſſelben.

§. 18.

Die durch dieſes Gefühl der reinen Vernunft geltend gemachten Grundwahrheiten gehören nun theils dem *Wiſſen*, theils dem *Glauben*. Die wiſſenſchaftliche Erkenntniß iſt die dem Menſchen durch Anſchaulichmachung *aufzwingbare*, die Ueberzeugungen im Glauben ruhen hingegen auf dem *ſittlichen Selbſtvertrauen* und ſind Eigenthum des *freyen Geiſtes*.

§. 19.

Das Verſtändniß dieſer Lehre erfordert nun vorzüglich, daß die theoretiſche wiſſenſchaftliche Unterordnung unter Naturgeſetze von der äſthetiſchen unter die Ideen des Glaubens genau unterſchieden werde.

Das *theoretiſche* oder *wiſſenſchaftliche* Urtheil hat den Zweck der *Belehrung*, es beſtimmt ſein Prädikat als die *Bedingung einer Regel*, als den *Mittelbegriff* eines Schluſſes, vermöge deſſen ſein Subject nach einem Geſetz beurtheilt werden kann.

Das *äſthetiſche* Urtheil dagegen iſt kein belehrendes, ſondern es will unmittelbar *erlebt* ſeyn, indem es ſeinen einzelnen Gegenſtand unmittelbar den Ideen vom Weltzweck unterordnet. Das äſthetiſche Urtheil iſt ein ſinguläres und als ſolches apodiktiſches Urtheil, indem es ſeine Allgemeingültigkeit nicht erſt im Schluß von einer Regel ableitet.

Nur in dieſer Weiſe werden uns objectiv teleologiſche Urtheile möglich.

§. 20.

So iſt in unſerm Geiſte neben dem Wiſſen in Glaube und Ahndung eine höhere religiöſe Weltanſicht, deren ewige Wahrheit die Wahrheit der Schönheit iſt.

Dieſer Wahrheit gebührt die Herrſchaft im geiſtigen Menſchenleben.

1) Im religiöſen Gefühl iſt die ganze menſchliche Erkenntniß den äſthetiſchen Ideen unterworfen.

2) Die Wiſſenſchaft hilft nur den Vermittelungen im Leben; der Zweck ſelbſt hingegen wird auf äſthetiſche Weiſe in der Geiſtesſchönheit anerkannt.

3) Die wiſſenſchaftliche Ausbildung der Erkenntniß bleibt zerſtreutes Stückwerk und unbefriedigend; nur im Glauben iſt die Einheit, der Mittelpunkt unſrer Ueberzeugungen.

Viertes Kapitel.

Von der Kunſt zu philoſophiren.

1) Die kritiſche Methode und die ſubjective Wendung aller Speculation.

§. 21.

Die Schwierigkeiten bey der wiſſenſchaftlichen Ausbildung der Philoſophie liegen darin, daß hier die richtige Methode ſo leicht verkannt wird. Wir müſſen deren Regeln mit beſonderm Fleiß beachten.

Nun iſt die philoſophiſche Erkenntniß urſprüngliches Eigenthum jedes menſchlichen Geiſtes, es kommt alſo hier nicht auf eigentliches Erlernen derſelben, ſondern nur auf Klarheit und Deutlichkeit des Bewußtſeyns um dieſelbe an. Daher wird unſer erſter Satz: das Glück in der Ausbildung der Philoſophie hängt vom zergliedernden Gedankengang von regreſſiven Methoden ab, welche uns den Ausdruck der allgemeinen Grundwahrheiten erſt ſuchen.

Für dieſe Zergliederung ſind die Hauptregeln

1) Wo die menſchliche Vernunft ſich Urtheile anmaßt, ohne ſie auf Anſchauung zu gründen, da geht ſie mit philoſophiſchen Erkenntniſſen um. Man ſuche dieſe Fälle zunächſt aus den beſondern Anwendungen in den Beurtheilungen des täglichen Lebens kennen zu

lernen. Darin faſſe man nur dasjenige ſorgfältig auf, deſſen man unmittelbar gewiß iſt, und ſammle für jeden Gegenſtand dieſe beſondern unmittelbar gewiſſen Behauptungen.

2) Man wird hierbey für Verſtändniß und Mittheilung ganz an den gegebenen Geiſt einer lebendigen Sprache gebunden ſeyn, den man ſorgfältig auffaſſen und vorſichtig fortbilden ſoll.

3) Wir haben es in der Philoſophie mit gegebenen Begriffen zu thun, welche nach der Methode der Erörterungen für Sacherklärungen ausgebildet werden ſollen.

Die Grundwahrheiten der Philoſophie können nur in Kriterien ausgeſprochen werden, das heißt das Syſtem der Philoſophie kann nicht aus ihren Grundſätzen ſelbſt entwickelt werden, ſondern dieſe ſollen nur als Principien der Beurtheilung eines gegebenen Feldes der Erfahrung angewendet werden.

4) Dieſe Forderung der zergliedernden Methode nimmt die Philoſophie nicht nur in Rückſicht der Erfindung in Anſpruch, ſondern auch in Rückſicht der Aufſtellung ihres Syſtems und in Rückſicht des Lehrvortrags.

§. 22.

Die zergliedernde Methode kehrt in der Betrachtung der philoſophiſchen Erkenntniß die Ordnung der Gründe und Folgen um.

Daher führt die Forderung, zergliedernd zu verfahren, weiter zu unſerm zweyten Hauptſatz: aller

Speculation ſoll eine durchaus ſubjective Wendung gegeben werden.

Und aus dieſem leitet ſich der dritte ab: alle Grundunterſuchungen der Philoſophie ſind von pſychiſch-anthropologiſcher Natur; das Philoſophiren iſt innere Erfahrungsſache, eine erfahrungsmäßige geiſtige Selbſtbeobachtung.

So hängt endlich die ganze wiſſenſchaftliche Aufklärung der Philoſophie von der anthropologiſchen Kritik der Vernunft ab.

§. 23.

Die richtige Methode im Philoſophiren fordert alſo eigentlich aus der Zergliederung unſrer philoſophiſchen Beurtheilung der Dinge eine anthropologiſche Theorie der Vernunft.

Die menſchliche Erkenntniß iſt reines Eigenthum der menſchlichen Vernunft in ihr ſelbſt, aus einer ſolchen Theorie der Vernunft muß ſich alſo ergeben, welche philoſophiſche Erkenntniſſe der Menſch habe, haben müſſe und allein haben könne. So beſtimmt ſich uns aus der Selbſtbeobachtung das Syſtem der philoſophiſchen Principien und eine Deduction dieſer Principien aus der Natur der Vernunft, wodurch wir die Urtheile rechtfertigen können, in denen ſolche Principien ausgeſprochen werden.

§. 24.

Die im vorigen gegebenen Regeln für die Kunſt zu philoſophiren beſtimmen drey Aufgaben für die wiſſenſchaftliche Ausbildung der reinen Philoſophie und beſonders der Metaphyſik.

1) In der *Grundlegung* einer rein philoſophiſchen Lehre müſſen durch Zergliederung die Principien derſelben vollſtändig aufgefunden werden.

2) In der Kritik der Vernunft wird vorzüglich die Deduction dieſer Principien beabſichtigt. Jedoch werden auch dieſe beyden Aufgaben mit einander verbunden behandelt werden können.

3) Im *Syſtem* einer ſolchen Lehre werden die aufgefundenen Principien ſyſtematiſch aufgeſtellt und es wird nachgewieſen, wie ſie als Kriterien, das heißt als leitende Maximen für Inductionen gebraucht werden müſſen.

2) Warum iſt es der Kritik der Vernunft noch nicht gelungen, der Philoſophie eine allgemein anerkannte feſte Geſtalt zu geben?

§. 23.

Durch die genaue Befolgung der kritiſchen Methode muß uns die Philoſophie zu einer einleuchtenden Wiſſenſchaft unter einer allgemein anerkannten Form ausgebildet werden können. Indeſſen haben wir dafür doch nur langſame allmähliche Fortſchritte zu erwarten, weil nur die wenigen *ſtreng wiſſenſchaftlichen philoſophiſchen Köpfe* ſich wahrhaft für die Aufgabe intereſſiren, weil auch noch mancher von dieſen wegen der größern Leichtigkeit der Ausführung ſich wieder zu dogmatiſchen Methoden verführen läßt, weil endlich die zergliedernde Methode ſelbſt noch in der Kunſt der geiſtigen Selbſtbeobachtung und in der

Kunſt zu abſtrahiren große Schwierigkeiten zu überwinden bleiben.

Daher müſſen wir hier noch Erinnerungen gegen die *myſtiſche Abſtraction*, gegen den *Dogmatismus* und gegen die *Induction* ausführen.

3) Geſunde Logik und Myſticismus.

§. 26.

Die Ausbildung der Philoſophie fordert *Selbſtdenken*, die *Erfindung der philoſophiſchen Abſtractionen* durch dieſes und endlich ein *genaues Verſtändniß der Bedeutung dieſer Abſtractionen*.

Das letztere iſt es, um welches ſeit langer Zeit in der Geſchichte der Philoſophie der Hauptſtreit geführt wird.

Die geſunde Logik lehrt, daß alle abſtracten Vorſtellungsweiſen für ſich nur Werkzeuge unſers denkenden Verſtandes ſind, um uns unſre Erkenntniſſe vollſtändig zum Bewußtſeyn zu bringen, und daß nicht ſie, ſondern die einzelnen Dinge die Weſen ſeyen. Der Myſticismus hingegen verwechſelt die abſtracten Vorſtellungsweiſen mit anſchaulichen Erkenntniſſen und legt abſtracten Formen die Weſenheit bey.

Der dadurch entſtehende Streit zwiſchen der geſunden Logik und dem Myſticismus muß in der Logik ausgefochten werden und zwar ganz einfach durch die *Lehre von der Bezeichnung des Subjectes im Urtheil*.

Unſre Urtheile enthalten nur dann eine beſtimmte Erkenntniß, wenn ſie auf *bezeichneten* kategoriſchen Urtheilen ruhen; hypothetiſche und diviſive Urtheile für ſich ohne ihnen zu Grunde liegende kategoriſche Bezeichnung, enthalten hingegen nur unbeſtimmte Vorſtellungen von abſtracten Verhältniſſen. Metaphyſiſcher Myſticismus bildet ſich daher von ſelbſt, ſobald die Sprache des Philoſophirenden ſich unbezeichneter Urtheile bedient und beſonders wenn ſie die Ausſprüche allgemeiner Geſetze durch diviſive Urtheile für ſich gelten läßt, ohne ſie in kategoriſch bezeichneten Schlußſätzen anzuwenden.

4) Kriticismus und Dogmatismus.

§. 27.

Die Untauglichkeit der dogmatiſchen Methode zur Ausbildung der Philoſophie läßt ſich geſchichtlich durch den unglücklichen Kampf metaphyſiſcher Rationaliſten und Empiriker unter einander und gegen die Skeptiker nachweiſen. Jedes hypothetiſche Annehmen von Principien bleibt in der Metaphyſik dem Zweifel preis gegeben und dagegen ſichert nur der Kriticismus.

Es wird aber der Sieg des Kriticismus nur dadurch zu erringen ſeyn, daß wir in allen reinen und angewandt philoſophiſchen Lehren an die Stelle der Methoden mit gemachten Begriffen und mit hypothetiſcher Annahme von höchſten Principien, die regreſſiven Methoden der Erörterung gegebener Begriffe und der Kriterien ſetzen.

Dem dogmatiſchen Verfahren der Ableitung aus gegebenen Principien ſtehen überhaupt die regreſſiven

Methoden entgegen, welche ſich noch in Speculation und Induction theilen. So haben wir hier den Streit der beyden letzten mit dem Dogmatismus und dann den Streit dieſer beyden unter einander zu beſprechen.

Der Zweck des Verſtandes wird freylich im Leben immer durch einen dogmatiſchen Gedankengang in der Anwendung bekannter Regeln auf einzelne Fälle erreicht, allein die Erfindung gehört nie dem Dogmatismus.

Wo auch ein neues Syſtem in dogmatiſcher Form zuerſt erſcheint, da ſind ihm doch zergliedernde Betrachtungen vorausgegangen, deren Reſultate das Syſtem nur enthält. Aber gerade durch dieſes Verſchweigen werden philoſophiſche Syſteme dieſer Art fehlerhaft und einer allmählichen Verbeſſerung unfähig.

Hierbey liegt der dogmatiſche Fehler immer darin, daß die dem erfindenden Gedankengang zu Grunde liegenden leitenden Maximen nur zum Theil anerkannt und dann ſchon mit conſtitutiven Principien verwechſelt werden.

§. 28.

Auch zum Erlernen der ſchon ausgebildeten Wiſſenſchaften iſt die unmittelbare Anwendung der dogmatiſchen Methode bey allen von der Philoſophie abhängenden Lehren untauglich.

1) Nur in der reinen Mathematik iſt die dogmatiſche Methode die richtige Methode des Unterrichts.

2) Reine Philoſophie ſoll ganz nach den zergliedernden Methoden gelehrt werden.

3) In den angewandt philoſophiſchen Lehren werden wir zwar vom Princip ausgehen, dieſes aber doch

immer nur als Kriterium geltend machen und ihm die Gebiete der Erfahrung nach inductoriſchen Methoden unterordnen.

5) Speculation und Induction.

§. 29.

Das Recht der regreſſiven Methoden zur Auffindung der allgemeinen Wahrheiten hat ſchon Ariſtoteles und neuerdings Baco und deſſen Schule anerkannt. Allein hier wird nur die Induction genannt, erſt Leibnitz zeigte, daß nicht durch dieſe, ſondern durch Abſtraction der Ausſpruch nothwendiger Wahrheiten gefunden werde.

Wir müſſen daher die Selbſtſtändigkeit dieſer zergliedernden ſpeculativen Methoden genau anerkennen und dagegen einſehen lernen, daß die Induction niemals ſelbſtſtändig ſey, ſondern ihre Beweiskraft nur von den durch Speculationen aufzuklärenden Principien erhalte, welche ihr als leitende Maximen zu Grunde liegen müſſen.

Erſter Abſchnitt.

Von den Kategorien oder von den Grundbegriffen der metaphyſiſchen Erkenntniß.

1) Leitfaden zur ſyſtematiſchen Aufſtellung der metaphyſiſchen Grundbegriffe.

§. 30.

1) Metaphyſiſche Erkenntniß iſt die ſynthetiſche philoſophiſche Erkenntniß.

Alle menſchliche Erkenntniß beſteht nemlich theils aus der anſchaulichen Welterkenntniß, welche die Zuſammenſetzung des ſinnesanſchaulich Erkannten in Raum und Zeit enthält, theils aus der Erkenntniß im Urtheil, welche allein die vollſtändige menſchliche Erkenntniß iſt, aber von der Anſchauung die Gegenſtände der Beurtheilung erhält.

2) Jedes Urtheil enthält eine logiſche Verbindung von Vorſtellungen, welche eine Wiedervereinigung des früher getrennten und alſo die Wiederhohlung einer unmittelbar in unſern Erkenntniſſen liegenden Verbindung für das Bewußtſeyn iſt.

3) So enthält die menſchliche Erkenntniß in Urtheilen drey Beſtandtheile: 1) Empirie oder Wahr-

nehmungserkenntniß, welcher das ſinnesanſchaulich Erkannte, 2) *Mathematik*, welcher das reinanſchaulich Erkannte, 3) *Philoſophie*, welcher das nur vermittelſt des Urtheils uns zum Bewußtſeyn Kommende gehört.

Die Philoſophie beſteht aber ferner aus der *Logik* oder dem Syſtem der Zergliederungsurtheile und aus der *Metaphyſik* oder dem Syſtem der ſynthetiſchen philoſophiſchen Urtheile.

§. 31.

Aus dieſem können wir einen Leitfaden für die vollſtändige ſyſtematiſche Aufſtellung aller unſrer metaphyſiſchen Grundbegriffe beſtimmen.

Wir werden uns aller Erkenntniſſe entweder in der *Anſchauung* oder im *Urtheil* bewußt. Aber die Materie entlehnt jedes Urtheil entweder aus andern Urtheilen oder aus der Anſchauung. Urſprünglich neue Beſtandtheile unſrer Erkenntniß, deren wir uns nicht anſchaulich bewußt werden, können alſo nur diejenigen ſeyn, die wir durch die *logiſche Form* des Urtheils denken.

Das Syſtem der metaphyſiſchen Grundbegriffe iſt alſo das Syſtem der Begriffe, die wir durch die logiſchen Urtheilsformen denken. Dieſe Grundbegriffe nennen wir die *Kategorien* und da uns die Urtheilsformen aus der Logik bekannt ſind, ſo erhalten wir die *Tafel der Kategorien* durch die Vergleichung, welche Beſtimmung des Gegenſtandes durch eine jede von dieſen Formen erhalten werde.

§. 32.

A. Das Syſtem der Kategorien zerfällt in vier *Klaſſen*, *Momente* genannt. Es ſind enthalten 1) im Moment der *Größe* die mathematiſch-metaphyſiſchen, 2) im Moment der *Beſchaffenheit* die empiriſch-metaphyſiſchen, 3) im Moment des *Verhältniſſes* die rein metaphyſiſchen, 4) im Moment der *Modalität* die logiſch-metaphyſiſchen Grundbegriffe.

§. 33.

B. Die Momente der Größe und Beſchaffenheit ſind die *Momente der Anſchauung*, die *mathematiſchen* genannt; die Momente des Verhältniſſes und der Modalität ſind die *Momente des Denkens*, die *dynamiſchen* genannt.

In den letztern hat jede Kategorie ihr *Correlat*, einen ihr verbundenen Begriff, in Vereinigung, mit welchem ſie allein vollſtändig gedacht werden kann.

§. 34.

C. In jedem Moment wird ein *Ganzes* durch die *Verbindung von Theilen* in einer *Form des Ganzen* gedacht und jedes Moment hat drey Begriffe nemlich 1) eine Kategorie der gedachten *Auffaſſung* eines Theiles, 2) eine Kategorie der gedachten *Zuſammenfaſſung* von Theilen, 3) eine Kategorie der *Vorſtellung des Ganzen*.

§. 35.

D. In jedem Moment iſt die dritte Kategorie durch eine Verbindung der beyden erſten gebildet.

§. 36.

E. Das ganze Syſtem dieſer Begriffe zeigt uns eigentlich zwey Arten der Verbindung von Theilen in einer Form des Ganzen, welche ſich in unſrer Erkenntniß ſo vereinigen, daß die erſte die Grundlagen der Verbindung anſchaulich, die andere die Vollendung derſelben nur im Denken gibt. Die erſte iſt nemlich die reinanſchauliche Verbindungsform der Größe, die der Zuſammenſetzung der Dinge zum Ganzen; die andere iſt die nur denkbare Verbindungsform der Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge im Ganzen, welche theils in der phyſiſchen Verknüpfung als Gemeinſchaft der in Wechſelwirkung ſtehenden Dinge, theils in der metaphyſiſchen Verknüpfung der Abhängigkeit der Thatſachen von allgemeinen Geſetzen ſich zeigt.

§. 37.

Dieſen Leitfaden zur Auffindung des Syſtems der metaphyſiſchen Grundbegriffe verdanken wir den Unterſuchungen in der Kantiſchen Kritik der Vernunft. Wir müſſen die Aufgabe deſſelben mit früheren theils rhetoriſchen, theils grammatiſch-logiſchen Aufgaben, ſo wie mit der Frage nach den Grundbegriffen aller menſchlichen Erkenntniſſe überhaupt richtig vergleichen lernen.

2) Ueberſicht aller metaphyſiſchen Vorſtellungen, welche der menſchliche Verſtand möglicherweiſe denken kann.

§. 38.

Aus dem Vorigen läßt ſich eine Ueberſicht aller metaphyſiſchen Vorſtellungen geben, welche irgend durch den menſchlichen Verſtand gedacht werden können, noch abgeſehen von ihrer Anwendbarkeit auf die Erkenntniß.

Dieſe Ueberſicht folge hier nach den vier Momenten.

a) Beſchaffenheit.

§. 39.

Die Auffaſſung der *Realitäten* in Begriffe erhebt das Denken darin über die Anſchauung, daß wir die gegebenen Beſchaffenheiten auch als Beſchaffenheiten ſolcher Gegenſtände denken können, die wir nicht angeſchaut haben.

Die *Verneinung* weiſt uns über jeden gegebenen Gehalt hinaus, nach einem anders als das gegebene beſchaffenen. Die *Beſchränkung* ſetzt jede Realität als einen Theil in den Inbegriff aller Realitäten.

Endlich die höchſte qualitative Beſtimmung denken wir in der *Verneinung der Beſchränkung* in der Idee des *Unbeſchränkten* (Abſoluten).

b) Größe.

§. 40.

Durch das ſinguläre Urtheil denken wir die *Einheit einzelner* Gegenſtände, durch das allgemeine Urtheil eine *Art von Dingen* in einem Gedanken als *Allheit*. Unſer Verſtand bleibt dabey immer an dieſe Allgemeinheit der Zergliederung gebunden, wenn er Allheit denken will.

Durch die Form des einzelnen Urtheils vermögen wir auch einzelne Gegenſtände vorzuſtellen, die wir nicht angeſchaut haben; den Gehalt der Vorſtellungen gibt uns dazu die *combinirende Einbildungskraft*.

Durch Verneinungen erhalten wir aus den Kategorien der Größe noch folgende Begriffe. Einheit ohne Vielheit der Theile in ihr iſt *Einfachheit*; Vielheit ohne Allheit der Theile in ihr iſt *Unendlichkeit*, *Unermeßlichkeit*; Allheit, die nicht wieder Theil eines größeren Ganzen iſt, iſt *Vollſtändigkeit*, *vollendete Einheit* (*Totalität*).

c) Verhältniß.

§. 41.

Durch das kategoriſche Urtheil denken wir die Erſcheinungen als zu den *Eigenſchaften* der *Dinge* gehörig; durch das hypothetiſche dieſe als durch das Verhältniß der *Urſach* und *Wirkung* mit einander verbunden, durch das diviſive kraft der Kategorie der *Gemeinſchaft* die Dinge als *Theile* zum *Ganzen* verbunden.

Es beſteht aber für die menſchliche Erkenntniß jedes Ganze aus der Vereinigung von Theilen in einer *Form des Ganzen*, welche theils eine Form der Zuſammenſetzung, theils eine Form der Verknüpfung iſt. In beyden Fällen wird die Form des Ganzen unabhängig von dem Beſtehen der Theile vorgeſtellt, das Verhältniß der Theile zu einander iſt hingegen immer von der Form abhängig.

Jede uns mögliche Vorſtellung eines Ganzen ſteht erſtlich unter *Bedingungen* der Zuſammenſetzung und enthält zweytens in der Verknüpfung der Theile eine *Abhängigkeit* der Theile von einander und von der Form des Ganzen.

In der Zuſammenſetzung beſteht jedes Ganze durch ſeine Theile, in der Verknüpfung der Theil durch das Ganze.

Jede dem Menſchen mögliche Vorſtellung eines Ganzen ſtellt dieſes Ganze als bedingt und abhängig vor. Durch Verneinung ſtellen wir dieſer Bedingtheit und Abhängigkeit die Ideen der Unbedingtheit und Unabhängigkeit, das heißt die Ideen der Freyheit entgegen.

Wenden wir die relativen Urtheilsformen vollſtändig zur Beſtimmung des Gegenſtandes an, ſo erhalten wir 1) die Kategorie des Weſens als den Begriff von der Beſtimmung eines Gegenſtandes, der in allen kategoriſchen Beurtheilungen nur als Subject gedacht werden kann; 2) den Begriff der Welt als desjenigen, was in diviſiven Urtheilen nur als Subject gedacht werden kann, alſo des Ganzen, welches nicht wieder als Theil gedacht werden kann und alle Theile umfaßt; 3) der höchſte Begriff iſt hier die Idee von Gott, das heißt von dem Weſen, welches in allen Urtheilen nur als Subject gedacht werden kann. Nach der Natur ihrer Urtheilskraft müſſen die Menſchen Gott als ein einziges, einfaches, abſolut-unabhängiges Weſen, als ein Weſen über der Welt und als Urſach der Welt denken.

d) Modalität.

§. 42.

Die Form des aſſertoriſchen Urtheils hilft uns, um auch das Daſeyn von Gegenſtänden, die wir nicht angeſchaut haben, denken zu können. Allein der Unterſchied zwiſchen der apodiktiſchen Anerkennung nothwendiger Geſetze und der aſſertoriſchen Anerkennung der Thatſachen bleibt uns ſubjectiv unvermeidlich.

Nothwendig iſt hier die Gültigkeit der allgemeinen Geſetze, *zufällig*, was von dieſer Nothwendigkeit unabhängig bleibt. So iſt ſubjectiv für jeden Menſchen die Erkenntniß der Thatſachen zufällig und beſtimmt ihre Gegenſtände auf eigenthümliche Weiſe als *wirklich* oder *daſeyend*.

Daher iſt für die menſchliche Erkenntniß kein Daſeyn ſchlechthin, ſondern nur das *Geſetz* mit Nothwendigkeit beſtimmt und wir kommen zum Begriff eines *nothwendigen Weſens* nur, in wiefern wir in der Welt die Nothwendigkeit der Geſetze ſelbſt als abhängig, alſo ein *Weſen als Urſach der Geſetze* denken müſſen.

Durch die ſubjective Beſchränktheit im Bewußtſeyn unſrer Erkenntniſſe wird uns der Unterſchied zwiſchen *Erſcheinung* und *Seyn der Dinge an ſich* oder *ewige Wahrheit* denkbar. Wir unterſcheiden nemlich die *Erkenntnißweiſe*, welche irgend ein Geiſt von den Dingen hat, von dem Seyn dieſer Dinge ſelbſt.

3) Anwendung der Kategorien auf die Erkenntniß.

§. 43.

1) Da wir alle dieſe metaphyſiſchen Begriffe nur denken, ſo können ſie auf die Erkenntniß erſt durch eine Verbindung derſelben mit anſchaulichen Merkmahlen der Dinge angewendet werden.

Das Gefühl macht uns gewiſſe Grundſätze als unmittelbar ſich von ſelbſt verſtehende Geſetze geltend, in denen anſchauliche Merkmahle die Bedingung der

Regel ſind und die Kategorien das Prädicat der Regel ſelbſt.

Dieſe aus der Anſchauung erhaltenen Begriffe, welche in nothwendiger Verbindung mit einer Kategorie ſtehen, nennen wir die Schemate der Kategorien und die letzteren in dieſer Verbindung ſchematiſirte Kategorien.

In Rückſicht dieſes Schematismus theilen ſich die in den vorigen Paragraphen betrachteten Grundbegriffe in zwey Reihen, nemlich die der reinen Naturbegriffe, welche unmittelbar anſchauliche Schemate erhalten und die Reihe d[illegible] transcendentalen Ideen oder der Ideen des Abſoluten, bey denen dies nicht der Fall iſt.

2) Das Syſtem der reinen Naturbegriffe gibt in Verbindung mit ſeinen Schematen die allgemeinen Naturgeſetze als Geſetze der nur denkbaren Verbindung unſrer anſchaulichen Erkenntniß.

Unter dieſen Schematen ſind die transcendentalen, das heißt die reinen Zeitbeſtimmungen die allgemeinſten, welche in Verbindung mit ihren Kategorien das Syſtem der allgemeinſten Naturgeſetze bilden.

In dieſen Geſetzen werden die reinen Naturbegriffe die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und bilden ſo die Grundſätze der metaphyſiſchen Naturerkenntniß als Principien unſrer wiſſenſchaftlichen oder theoretiſchen Erkenntniß der Sinnenwelt, das heißt als Principien des erſten Theils der Metaphyſik.

3) Die Ideen des Abſoluten als *Ideen des Glaubens* ſetzen hingegen den Naturbegriffen den *Glauben an die ewige Wahrheit* entgegen und erhalten ihre Anwendung auf die menſchliche Erkenntniß durch einen eigenthümlichen *ethiſchen Schematismus*, durch welchen ſie für die *gläubige Weltanſicht* die Principien des *zweyten Theils der Metaphyſik* werden.

4) Dieſer unſer Entwurf zur Ausführung der Metaphyſik in ihrer Anwendung auf die menſchliche Erkenntniß iſt dem Geiſte nach mit dem *Kantiſchen* faſt ganz übereinſtimmend, indeſſen der Methode nach doch weſentlich von dieſem verſchieden.

4) *Vom metaphyſiſchen Gebrauch der Urtheilsformen.*

§. 44.

Die metaphyſiſchen Grundſätze liegen im Gefühl allen menſchlichen Beurtheilungen im täglichen Leben zu Grunde.

Wir können daher nach *ſpeculativer Methode* uns über dieſe Grundſätze in einer Grundlegung jeder metaphyſiſchen Lehre verſtändigen, indem wir die im Leben vorkommenden Beurtheilungen zergliedernd behandeln und zeigen, welche allgemeinſte Behauptungen den Anwendungen im Leben eigentlich zu Grunde liegen.

Dieſe Grundſätze ſind aber für die Beurtheilungen im täglichen Leben mehr oder weniger dunkle dem Gefühl ſich geltend machende *leitende Maximen*, unter denen ſich unſer Gedankengang gewöhnlich nach Inductionen, alſo nach einer unvollſtändigen Schlußweiſe ausbildet.

Dieſer inductoriſche Gebrauch der metaphyſiſchen Grundwahrheiten begründet dann den Unterſchied der neben einander ſtehenden verſchiedenen menſchlichen Weltanſichten.

Dabey bilden ſich unſre Urtheile unter einem ſehr verwickelten Einfluß der Abſtractionen, weswegen wir für die metaphyſiſche Bedeutung der Urtheilsformen folgende Grundregeln geben.

1) Nur das einzelne, bejahende, kategoriſche, aſſertoriſche Urtheil hat als Urtheil der Auffaſſung für ſich die Bedeutung einer beſtimmten Erkenntniß.

2) Wenn hingegen in einem Urtheil eine zuſammenfaſſende plurative, verneinende, hypothetiſche oder problematiſche Form vorkommt, ſo hat es für ſich nur problematiſche Bedeutung und muß erſt auf Urtheile der Auffaſſung zurückgeführt werden.

3) Hat aber ein Urtheil entweder allgemeine oder unendliche oder diviſive oder apodiktiſche Form, ſo hängt auch dieſem entweder aus qualitativer Abſtraction eine problematiſche Form der Zuſammenfaſſung oder aus quantitativer Abſtraction die bloße Form eines Ganzen an. Auch ein ſolches Urtheil muß erſt auf ein Urtheil der Auffaſſung zurückgeführt werden, wenn dadurch beſtimmt erkannt werden ſoll.

4) Alle unſre beſtimmte Erkenntniß bezieht ſich alſo auf Realität, Einzelnheit, Weſenheit und Daſeyn eines Gegenſtandes.

§. 45.

Das wichtigſte Kathartikon für die metaphyſiſche Sprache iſt: alle logiſchen Formen der Abſtraction, Unterordnung und Vergleichung; Begriff, Form der Regel und Vergleichungsbegriffe ſind nur Werkzeuge, um dem Verſtand zum Bewußtſeyn der Erkenntniß im Denken zu verhelfen, aber keine Beſtimmungen der Gegenſtände. Die Fehler dagegen, bey denen die logiſche Form mit der Kategorie verwechſelt wird, nennen wir die *Amphibolie der Reflexionsbegriffe*.

§. 46.

Alle menſchliche Erkenntniß iſt *immanent*, das heißt ſie bezieht ſich auf Gegenſtände der Erfahrung, es iſt uns keine *transcendente*, das heißt die Gegenſtände der Erfahrung ganz überſteigende Erkenntniß möglich. Mit andern Worten: wir beſitzen keine höhere Wiſſenſchaft aus reinen Kategorien, ſondern menſchliche Erkenntniß bildet ſich nur durch die entweder mathematiſch oder ethiſch ſchematiſirten Kategorien aus. Daher gelten hier die zwey Regeln:

1) Es lohnt nicht der Mühe Geſetze der metaphyſiſchen Erkenntniß abſtracter zu entwickeln als ſo, daß man theils die Grundſätze der wiſſenſchaftlichen Weltanſicht durch den mathematiſchen Schematismus der Kategorien, theils die Grundſätze der gläubigen Weltanſicht durch den ſittlichen Schematismus der Kategorien aufſtellt.

2) Eben darum lohnt es auch nicht der Mühe die Grundbegriffe der Metaphyſik abſtracter darzuſtellen, als in der Tafel der Kategorien geſchehen iſt.

Dem gemäß ſind die alten Streitfragen nach dem Einen und Vielen, dem Etwas und Nichts, dem Weſen und der Gemeinſchaft, dem Daſeyn und der Nothwendigkeit zu beurtheilen.

Zweyter Abſchnitt.

Metaphyſik der Natur oder der wiſſenſchaftlichen Weltanſicht.

Einleitung.

§. 47.

Die metaphyſiſche Naturerkenntniß ſoll zeigen, wie ſich die Kategorien durch den mathematiſchen Schematismus auf die Erfahrung anwenden. Da nun die allgemeinſten mathematiſchen Schemate die reinen Zeitbeſtimmungen ſind, ſo bildet ſich aus deren Verbindung mit den Kategorien das Syſtem der höchſten Naturgeſetze als Inhalt der allgemeinen Metaphyſik der Natur. Dieſem aber ordnen ſich unter für die äußere Erfahrung die metaphyſiſche Körperlehre oder Metaphyſik der äußeren Natur und für die innere Erfahrung die Metaphyſik der innern Natur als Metaphyſik der wiſſenſchaftlichen Geiſteserkenntniß.

Erſtes Kapitel.

Allgemeine Metaphyſik der Natur.

---

1) Aufſtellung der allgemeinſten Naturgeſetze.

§. 48.

In jedem allgemeinen Naturgeſetz wird die Gültigkeit einer Kategorie in ihrer Verbindung mit ihrem Schema für die Erfahrung behauptet. Daher entwickelt ſich das Syſtem dieſer Geſetze in folgender Form.

I. Geſetze der Zuſammenſetzung. a) Geſetz der Anordnung. b) Geſetz der Größe. c) Geſetz der Stetigkeit. d) Geſetz der Unendlichkeit. e) Geſetz der Zahl. f) Geſetz des Grades.

II. **Geſetze der Verknüpfung** 1) für die **phyſiſche Verknüpfung** die Grundſätze der Beharrlichkeit der Weſen, der Bewirkung und der Wechſelwirkung; 2) für die **metaphyſiſche Verknüpfung** die Grundſätze der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit.

§. 49.

1) Die Grundſätze der Zuſammenſetzung ſind die Principien der Anwendung für die **Axiomen aus reiner Anſchauung**, alſo für die Anwendung demonſtrativer Beweiſe und dogmatiſcher Methoden der Mathematik.

2) Das Geſetz des Grades wird auch die Anticipation der Wahrnehmungen genannt, weil es unmittelbar für unſre Erkenntniß von Beſchaffenheiten eine Beſtimmung a priori gibt.

3) Die Grundſätze der metaphyſiſchen Verknüpfung nennen wir Forderungen des empiriſchen Denkens und die Grundſätze der phyſiſchen Verknüpfung Verhältnißregeln der Erfahrung.

Dieſe ſind die eigentlichen metaphyſiſchen Kriterien der Naturlehre, welche zu deren Ausbildung die höchſten leitenden Maximen für die Inductionen geben, und nur dann conſtitutiv als Principien gebraucht werden können, wenn nicht nur die Kategorie, ſondern auch der vollſtändige Schematismus derſelben durch eine Erkenntnißweiſe a priori alſo mathematiſch beſtimmt wird.

2) Die metaphyſiſche Größenlehre.

§. 50.

Die Grundſätze aus den mathematiſchen Kategorien enthalten die Principien der Gültigkeit der mathematiſchen Erkenntniß für die Sinnenwelt und ihr Schematismus entwickelt ſich in die mathematiſche Erkenntniß ſelbſt.

1) Jeder Gegenſtand der Anſchauung, das heißt jede Erſcheinung iſt irgendwo im Raum, irgendwann in der Zeit, und erfüllt einen Theil der Zeit und einen Theil des Raumes, eingegrenzt in dieſe nach Dauer und Geſtalt.

2) Das Seyn der Dinge iſt in der Zeit theils als zugleich, theils durch Zeitpunkte eingegrenzt als nach einander beſtimmt, ſo daß in die Zukunft fortſchreitend die Gegenwart die erfüllte Zeit als Vergangenheit hinter ſich läßt.

Dieſes Nacheinandeeſeyn bringt den Unterſchied der Zuſtände in das Seyn der Dinge, welche theils beharrlich theils als veränderlich oder wechſelnd erſcheinen.

3) Im Raume ſind die Dinge neben einander ausgedehnt nach drey Dimenſionen. Ein vollſtändig eingegrenzter Raum heißt ein geometriſcher Körper, ein Gegenſtand, der einen ſolchen erfüllt, ein phyſiſcher Körper. Geſtalt, Ort, Lage und Entfernung beſtimmen die Zuſtände der Körper, woben die beharrliche Gegenwart an einem Orte Ruhe, die Veränderung des Ortes Bewegung genannt wird.

4) Alle unſre Zeibeſtlmmungen ſtehen in einer nothwendigen Beziehung auf den Augenblick der Gegenwart. Für die Raumbeſtimmungen haben wir hingegen keinen ſolchen nothwendigen Beziehungspunkt; alle Raumbeſtimmungen bleiben verhältnißmäßig, ſie beziehen ſich auf relative oder empiriſche Räume und laſſen ſich nicht auf einen abſoluten Raum zurückführen.

§. 51.

1) Die rein anſchauliche Beſtimmung der Gegenſtände gibt uns in der Vorſtellung von der Zuſammenſetzung aus gleichartigen Theilen die Größenbegriffe

und in der Vorſtellung von nebenordnenden Zuſammenſetzungen überhaupt die Ordnungsbegriffe.

2) Gröſſe (Quantität) iſt die Vielheit gleichartiger Theile. Der Begriff von der Art der Dinge, wornach hier die Gleichartigkeit gedacht wird, heißt die Benennung der Größe, nach welcher die Größen theils gleichartige theils ungleichartige ſind. Wenn bey gleichartigen Größen noch verſchiedene Anordnung der Theile in Frage kommt, ſo heißen ſolche Größen von einerley Anordnung ähnliche.

Jede Größe kann ſowohl vermehrt als vermindert werden. Zwey gleichartige Größen ſind entweder gleich oder ſie ſtehen in dem Verhältniß, daß die eine die kleinere, die andere die größere iſt.

3) Jede Größe beſteht als Summe aus der Zuſammenſetzung ihrer Theile. Meſſen heißt die Quantitäts-Verhältniſſe gleichartiger Summen nach Begriffen erkennen, welches durch die Zahlbegriffe geſchieht.

In wiefern bey ungleichartigen Größen die Vermehrung oder Verminderung der einen von der der andern abhängt, vermögen wir auch deren Größenverhältniſſe gegenſeitig zu beſtimmen.

Entgegengeſetzte Zahlen ſind, von denen die eine die Vermehrung, die andere die Verminderung derſelben Größe mißt. Entgegengeſetzte Größen ſind, deren eine durch die entgegengeſetzten Zahlen der andern gemeſſen wird.

4) Größen ſind theils ausgedehnte, extenſive, welche aus der Zuſammenſetzung außer einan-

der befindlicher Theile aus Aggregation, Zuſammenhäufung derſelben beſtehen, theils intenſive, Spannungsgrößen, deren gleichartige Vielheit als Größe der Qualität in einander befindlich bleibt.

5) Die Anordnungsbegriffe beſtimmen uns Zahl und Art der Zuſammenſetzungen aus ungleichartigen Einheiten, als der Beſtandtheile, Elemente eines Ganzen, Complexion genannt.

§. 52.

1) Beſteht eine Größe aus letzten Theilen, ſo heißt ſie discret, hat ſie keine letzten Theile, ſo iſt ſie eine ſtetige, fließende.

Im Ganzen der Sinnenwelt ſtehen die Erſcheinungen in ununterbrochenem Zuſammenhang und jede hat eine fließende ins Unendliche theilbare Größe.

2) Daher iſt in der Sinnenwelt keine Kluft oder Lücke, folglich auch kein Zufall, kein blindes Ungefähr.

Die Zuſammenſetzung der Dinge in der Sinnenwelt iſt aber unendlich, das heißt unermeßlich und unbegrenzbar.

3) Das Geſetz, daß jeder Gegenſtand der Anſchauung eine fließende Größe habe, bringt uns die Vorſtellungen vom unendlich großen und unendlich kleinen, welche jedoch nie als gegebene Ganze vorgeſtellt werden dürfen.

Aus dieſem Geſetz folgt, daß in der Sinnenwelt in der Reihe der Begebenheiten nie ein Sprung vorkommt.

4) Raum und Zeit als Formen der Sinnenwelt enthalten die Bedingungen der Möglichkeit für die Nebenordnung der Weſen und ihrer Zuſtände in ihnen. Die Weſen in der Sinnenwelt ſind dem Daſeyn ihrer Zuſtände nach von Raum und Zeit abhängig.

Aber ſubjectiv für die Beurtheilung der menſchlichen Erkenntnißweiſe im Gegenſatz gegen das wahre Seyn der Dinge bleibt dieſe ganze Vorſtellungsweiſe der Größenlehre unbefriedigend,

1) in der Nichtigkeit des leeren Raumes und der leeren Zeit;

2) in der Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl;

3) in der Theilbarkeit ihrer Gegenſtände ins Unendliche.

3) Die metaphyſiſche Beſchaffenheitslehre.

§. 53.

Beſchaffenheiten der Dinge erkennen wir unmittelbar nur in der ſinnlichen Wahrnehmung, ſie ſind die ganz *empiriſchen* Beſtimmungen der Gegenſtände.

Indeſſen ſteht doch alle unſre Erkenntniß von Beſchaffenheiten a priori unter dem *Geſetz des Grades* oder eines intenſiven Größenunterſchiedes derſelben Art von Beſchaffenheiten. Daneben ſteht dann das *metaphyſiſche Geſetz der Specification:* alle Beſchaffenheiten in unſrer Erfahrung laſſen ſich *artweiſe* nach Begriffen denken und unterſcheiden, ein Geſetz von empiriſcher Beſtimmung, ohne welches doch keine verſtändige Ausbildung unſrer Erkenntniß möglich wäre.

4) Die metaphyſiſche Geſetzlehre.

§. 54.

Die Modalität der Erkenntniß beſteht in ihrer Wahrheit, die Modalität der Beſtimmung ihres Gegenſtandes in der Art des Seyns. Wahrheiten der Wahrnehmung beſtimmen das Daſeyn der Thatſachen, allgemeine und nothwendige Wahrheiten die Nothwendigkeit der Geſetze.

So geben die Forderungen des empiriſchen Denkens die Geſetzlichkeit der Sinnenwelt und beſtimmen ſomit die Sinnenwelt als Natur, dabey aber alle Naturerkenntniß als eine theoretiſche, wiſſenſchaftliche unter folgenden beſchränkenden Regeln:

1) Von der Wirklichkeit der Thatſachen erhalten wir Kenntniſſe, nur in die Nothwendigkeit der Geſetze Einſichten.

2) Folglich findet nur da eine vollſtändige Erklärung des Zuſammenhangs der Thatſachen aus den Geſetzen ſtatt, wo die Eigenſchaften und Verhältniſſe der Thatſachen in reiner Anſchauung conſtruirt werden können; die reine Bewegungslehre iſt die einzige vollſtändige Wiſſenſchaft.

§. 55.

Bey dem ſubjectiven Urſprung der Kategorien der Modalität verſchwindet, auch ſo wie ſie zeitlich ſchematiſirt ſind, die nur mögliche oder nur wirkliche Beſtimmung des Gegenſtandes, indem jedes Daſeyn als Seyn zu beſtimmter Zeit mit bedingter Nothwendigkeit als Theil im Zeitganzen gegen die Zeit überhaupt beſtimmt gedacht wird. Daneben aber ſteht die unbedingte Nothwendigkeit deſſen, was zu aller Zeit gilt, welche theils die verſtändliche Nothwendigkeit der allgemeinen Geſetze, theils die blinde Nothwendigkeit des Daſeyns der Weſen iſt.

Im Zuſammenhang der Ereigniſſe in der Natur iſt nichts zufällig, ſondern alles erfolgt mit Nothwendigkeit aus ſeiner Vergangenheit und dieſe Nothwendigkeit iſt eine verſtändliche, deren Principien in der unbedingten Gültigkeit der Naturgeſetze liegen. Es findet aber in der menſchlichen Erkenntniß eine vollſtändige nothwendige Verknüpfung nur für die Exiſtenz der Dinge ſtatt, wiefern ihr Daſeyn einmal gegeben iſt; für ihr bloßes Zuſammentreffen aber, in welchem ihr Daſeyn zuerſt gegeben wird, nur eine zufällig bleibende mathematiſche Zuſammenſetzung. Dieſe ſubjective Zufälligkeit unſrer Erkenntniß vom Daſeyn der Einzelweſen und ihrer Zuſammenſetzung gibt uns objectiv für die Beſtimmung der Gegenſtände in der Sinnenwelt nur eine blinde Nothwendigkeit des Daſeyns und der Zuſammenſetzung der Einzelweſen.

§. 56.

Dieſe modaliſche Form der Verknüpfung der Dinge in der natürlichen oder wiſſenſchaftlichen Erkenntnißweiſe bleibt uns eben ſo unbefriedigend als die Form der Zuſammenſetzungen,

1) weil die Unvollendbarkeit der letztern ſich hier in der Zufälligkeit der anfangsloſen Reihe für die Begebenheiten in der Zeit wiederhohlt;

2) weil die Form nothwendiger Geſetze für ſich eben ſo weſenlos iſt als die leere Form der Zuſammenſetzung.

Dem gemäß ſtellt ſich uns, in der ſubjectiven Fortbildung der modaliſchen Vorſtellungsweiſen, der Geſetzlichkeit der *Natur* die vollendete Einheit der *Idee* entgegen; wir unterſcheiden die *endliche Wahrheit* bloßer menſchlicher Vorſtellungsweiſen als die geſetzliche Wahrheit der Natur von der *ewigen Wahrheit* des Seyns der Dinge ſelbſt, welche nur nach den Ideen der vollendeten Einheit beurtheilt werden darf und aller wiſſenſchaftlichen Nothwendigkeit noch eine Idee von *abſoluter Nothwendigkeit* überordnet, der wir die Erſcheinungen nur in äſthetiſchen Urtheilen unterordnen.

5) Metaphyſiſche Verhältnißlehre.

a) Die Analogien der Erfahrung überhaupt.

§. 57.

Die Kategorien des Verhältniſſes und die durch ſie beſtimmten *Verhältnißregeln der Erfahrung* geben uns die Geſetze ſelbſt zu der eben betrachteten Form der Geſetzmäßigkeit.

Unter dieſen Regeln bildet die Sinnenwelt als Natur, eben ſo wie ſie unter den Formen der rei nen Anſchauung ein *mathematiſches Ganzes* der Zuſammenſetzung darſtellt, ein *dynamiſches Ganzes* der nothwendigen Verknüpfung aller Exiſtenz der Dinge in ihr.

Dieſes dynamiſche Ganze denken wir durch die *drey Verhältniſſe*, das *kategoriſche* von *Weſen und Eigenſchaft*, das *hypothetiſche* von *Urſach* und *Abhängigkeit* und das *conjunctive* der *Gemeinſchaft der Theile im Ganzen*. So daß wir endlich die Gemeinſchaft der Dinge unter einer Naturordnung in der *Wechſelwirkung* derſelben erkennen.

Hier iſt die kategoriſche Verknüpfung die urſprünglich *philoſophiſche*, indem wir nur *denkend* zur nothwendigen Beſtimmung der Erkenntniß die Gegenſtände ſelbſt zum angeſchauten Wechſel ihrer Inhärenzen hinzufordern. Die hypothetiſche Verknüpfung iſt dagegen die *mathematiſch-bedingte metaphyſiſche Verknüpfung* und die conjunctive die *empiriſch-bedingte metaphyſiſche Verknüpfung*.

Die Verhältnißregeln der Erfahrung ſind als Principien der Gemeinſchaft der Dinge die oberſten *Kriterien* unſrer Naturerkenntniß und beſtimmen daher methodiſch dem Verſtande *Regulative*, nach denen er die gegebene Erkenntniß auszubilden hat. Sie beleben die *Inductionen* unſrer *Naturbeurtheilung* und ſtellen dieſen eine Aufgabe, welcher wir nur ſtuffenweis immer mehr genug thun können. Dieſen Abſtuffungen der Naturbeurtheilung müſſen wir geſondert für die kategoriſche, hypothetiſche und conjunctive Verknüpfung folgen.

b) Von der kategoriſchen Beurtheilung der Dinge unter dem Grundſatz der Beharrlichkeit der Weſen.

§. 58.

Der Grundſatz der Beharrlichkeit der Weſen: allem Wechſel der Erſcheinungen liegen Weſen zu Grunde, welche ſchlechthin beharren, — iſt das Princip der nothwendigen Beſtimmung alles Andauernden in den Erſcheinungen und leitet ſo alle unſere kategoriſchen Beurtheilungen der Dinge ſowohl nach ihren Subjectbeſtimmungen als nach ihren Prädicatbeſtimmungen.

§. 59.

Die Subjectbeſtimmungen der innern Erfahrung laſſen uns das Ich, den Geiſt, die der äußeren Erfahrung aber die Körper als Gegenſtand erkennen.

So wird unſre kategoriſche Beurtheilung der Dinge in ihrer inductoriſchen Ausbildung nach zwey entgegengeſetzten Zielen getrieben, deren erſtes in der vollſtändig wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der mathematiſchen Naturphiloſophie, das andere in der idealen ſittlichen Anſicht der Dinge erreicht wird. Zwiſchen dieſen beyden aber bleiben bey der ſtuffenweiſen inductoriſchen Ausbildung unſrer Urtheile drey Weltanſichten liegen.

1) Die Weltanſicht vom körperlichen Weſen der Dinge aus den Verhältniſſen der Körper gegen einander.

2) Die wiſſenſchaftliche Anſicht des Körperlichen im Verhältniß zum Geiſt.

3) Die wiſſenſchaftliche geiſtige Weltanſicht.

§. 60.

Die kategoriſchen Prädicatbeſtimmungen hängen von dieſen Unterſchieden ab.

Wir unterſcheiden veränderliche und unveränderliche Eigenſchaften. Nur für die körperliche Anſicht der Dinge vermögen wir unveränderliche Eigenſchaften und ſomit eine vollſtändige Anwendung der Kategorien zu beſtimmen. Die beyden andern wiſſenſchaftlichen Anſichten bleiben daher von dieſer abhängig und geben ihren Gegenſtänden nur ein adhärentes Daſeyn, wobey die körperlichen Beſchaffenheiten auflösliche ſind, die geiſtigen hingegen unauflöslich bleiben.

Aber eben darum kann uns die wiſſenſchaftliche Vorſtellungsweiſe von den Dingen gar nicht befriedigen; ſie treibt uns ſelbſt die vollendete Weltanſicht nur nach Ideen zu beſtimmen.

c) Von der hypothetiſchen Beurtheilung der Dinge unter dem Grundſatz der Bewirkung.

§. 61.

Der Grundſatz der Bewirkung: jede Veränderung der Zuſtände eines Dinges hat eine Urſach und jedes Weſen beharrt in ſeinem in der Zeit ihm einmal gewordenen Zuſtand, bis dieſer durch Urſachen geändert wird — iſt das Princip der nothwendigen Verknüpfung des Wechſelnden in der Erſcheinung und leitet ſo unſre hypothetiſchen Beurtheilungen der Natur ein.

Dieſe laſſen uns Verhältniſſe von Grund und Folge erkennen, welche zunächſt von drey Arten ſind. 1) Für hypothetiſche Zergliederungsurtheile iſt der Mittelbegriff im Schluß der Grund, deſſen Folge die Beſtimmung des Gegenſtandes im Schlußſatz wird, wodurch wir die Erſcheinungen unter den Geſetzen der metaphyſiſchen Verknüpfung erkennen. 2) Die Grundlage aller unſrer ſynthetiſchen Beurtheilungen iſt in den mathematiſchen Zuſammenſetzungen enthalten. Hier werden Bedingungen die Gründe, unter denen die Bedingtheit der Erſcheinungen als Folge ſteht. 3) Die vollſtändige Beſtimmung eines Gegenſtandes durch das hypothetiſche Urtheil gibt das Verhältniß der Bewirkung, in welchem für die Erkenntniß der phyſiſchen Verknüpfung der Urſach als dem Grund die Wirkung als Folge untergeordnet wird.

Abhängig heißt jede Folge von ihrem Grunde. Dem Abhängigen ſetzen wir das Selbſtſtändige oder Freye entgegen.

d) Von der diviſiven Beurtheilung der Dinge unter dem Geſetz der Wechſelwirkung.

§. 62.

Der Grundſatz der Wechſelwirkung: alle Erſcheinungen, in ſo fern ſie zugleich ſind, ſind in Wechſelwirkung — iſt das Princip der nothwendigen Verknüpfung des zugleich Seyenden in der Erſcheinung und leitet ſo unſre diviſiven Beurtheilungen der Erſcheinungen.

§. 63.

Bey der inductoriſchen Ausbildung unſrer Urtheile kommen die Verhältniſſe der Wechſelwirkung häufig nur theilweis oder ſonſt unvollſtändig zur Sprache nach folgenden Hauptverhältniſſen:

1) Thun und Leiden;

2) Einwirkung und Gegenwirkung;

3) Kraft, Vermögen und Trieb;

4) Selbſtthätigkeit, Erregbarkeit und Empfänglichkeit;

5) Triebe des Strebens nach dem Gleichgewicht und Triebe der periodiſchen Wiedererzeugung;

6) Gleichgewicht, Polarität und Indifferenz;

7) Das Organiſirte und Unorganiſirte; das Belebte und Unbelebte.

§. 64.

Stuffenweis wenden ſich dieſe urſachlichen Begriffe ſehr verſchieden auf die verſchiedenen Weltanſichten (§. 58.) an. Daher erhalten wir hier die zwey beſondern Lehren, metaphyſiſche Körperlehre und metaphyſiſche Naturlehre vom Geiſte.

§. 65.

Aus alle dieſem geht hervor, daß Weſen und Urſach ſich in der Geſchichte der Philoſophie immer als die Grundbegriffe der ſpeculativen Metaphyſik haben zeigen müſſen, aber nach ſo verſchiedenen Verhältniſſen, daß der Begriff des Weſens immer den Grundgedanken der dogmatiſchen Syſteme bildet, während die ſkeptiſchen ſich an die Unanwendbarkeit des Begriffes der Urſach halten.

Zweytes Kapitel.

Metaphyſik der äußern Natur oder metaphyſiſche Körperlehre.

Einleitung.

§. 66.

An der Spitze aller Theorien der äußern Naturlehre ſteht die reine Bewegungslehre, welche unter metaphyſiſchen Principien ihre mathematiſchen Entwicklungen der Naturphiloſophie zu geben hat. Die metaphyſiſche Lehre nun, welche an der Spitze der reinen Bewegungslehre ſteht, nennen wir die metaphyſiſche Körperlehre. Ihre Hauptſätze ſollen hier aufgeſtellt werden.

1) Von der Bewegung.

§. 67.

Materie iſt das im Raume gegenwärtige Bewegliche, deſſen Zuſtände theils Ruhe, theils Bewegung ſind.

1) Jede Bewegung wird gemeſſen durch die Linien, welche Punkte, die den Ort ſich bewegender Körper beſtimmen, in beſtimmter Zeit beſchreiben. Die Länge dieſer beſchriebenen Linie beſtimmt nach ihrem Verhältniß zu der Zeit, in der ſie beſchrieben wird, die Geſchwindigkeit der Bewegung. Eine Bewegung iſt gleichförmig, wenn ſie mit unveränderter Geſchwindigkeit erfolgt, beſchleunigt, wenn die Geſchwindigkeit nach und nach vermehrt, verzögert, wenn ſie nach und nach vermindert wird.

Die einfachſte Bewegung iſt die gleichförmige gradlinige; jede andere Bewegung iſt als eine Zuſammenſetzung aus gleichförmigen gradlinigen anzuſehen.

2) Jede gleichförmige gradlinige Bewegung als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben als Bewegung eines Körpers in einem ruhenden empiriſchen Raume oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung dieſes Raumes in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit angeſehen werden.

2) Von der Maſſe und den bewegenden Kräften.

§. 68.

Maſſe heißt die Quantität des materiellen Weſens, das in einem Raume gegenwärtig iſt, das heißt ihn einnimmt. Dieſer Raum heißt das Volumen deſſelben und das Verhältniß ſeiner Maſſe zu der Größe dieſes Volumens ſeine Dichtigkeit.

Die Maſſe iſt ins Unendliche theilbar und beſteht nicht aus *Atomen*.

§. 69.

Die Grundkräfte der Bewegung ſind theils *Anziehungskräfte*, welche eine gradlinige Bewegung der Annäherung zweyer Maſſen gegen einander, theils *Zurückſtoßungskräfte*, welche eine gradlinige Bewegung der Entfernung zweyer Maſſen von einander bewirken.

Jede bewegende Kraft bewirkt mit einem nur empiriſch beſtimmbaren Grad der Stärke ſollicitirend die Zeit hindurch *Beſchleunigungen*.

Die Grundkräfte der Bewegung können entweder nur in der Berührung als *Flächenkräfte* oder ſtetig in die Ferne als *durchdringende* Kräfte wirken.

Die einfachſten Erklärungsgründe der Bewirkung von Bewegungen müſſen ſolche Kräfte ſeyn, die nach dem Geſetz der Ausbreitung des Raumes ſelbſt wirken.

3) Grundgeſetze der Bewirkung von Bewegungen.

§. 70.

1) *Geſetz der Beharrlichkeit von Maſſe und Kraft*: bey allen Veränderungen in der Körperwelt bleibt die Maſſe unvermehet und unvermindert; auch ihre Grundkräfte ſind unveränderlich. Nur die Zuſtände ihrer Bewegung können verändert werden.

2) *Geſetz der Größe der Bewegung*. Die Größe der Bewegung muß durch das zuſammen-

geſetzte Verhältniß der Maſſe und Geſchwindigkeit gemeſſen werden.

3) Geſetz der Trägheit: jede Veränderung in der Körperwelt hat eine äußere Urſach.

4) Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches für jede Wechſelwirkung unter Körpern gilt.

§. 71.

Die Wirkung zweyer Maſſen auf einander iſt dynamiſch, wenn ſie unmittelbar durch ihre Grundkräfte erfolgt, mechaniſch hingegen, wenn ſie durch andere zwiſchenwirkende Maſſen vermittelt wird.

Die Trägheit der Materie, welche wir auch ihre Lebloſigkeit nennen können, iſt der Grundbegriff für die Anwendbarkeit aller Geſetze des vorigen Paragraphen.

4) Von der Anwendung der Geſetze der Bewegung auf die Erſcheinung.

§. 72.

Für die conſtitutive Anwendung der im vorigen entwickelten Principien gelten folgende Regeln.

1) Jede gleichförmige gradlinige Bewegung eines Körpers kann beliebig dieſem Körper oder mit entgegengeſetzter Richtung dem empiriſchen Raum, in dem ſie beobachtet wird, beygelegt werden.

2) Jede zuſammengeſetzte Bewegung kommt wirklich entweder dem Körper oder dem Raume, in dem ſie beobachtet wird, zu.

3) Jede bewirkte Bewegung muß den Körpern

mit Nothwendigkeit nach dem Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung beygelegt werden.

§. 73.

Für die nach leitenden Maximen zu ordnende Anwendung unſrer Principien auf die Erfahrung leiſtet uns das metaphyſiſche Geſetz der Specification den erſten großen Dienſt.

Begünſtigt durch dieſes können wir theils in der Stofflehre, Stöchiologie, nach den Stoffen, das heißt nach den verſchiedenen Arten der Maſſen, und nach den Arten der phyſiſchen Proceſſe, das heißt nach den verſchiedenen Formen ihrer Gegenwirkung, theils in der Geſtaltungslehre, Morphologie, nach den Geſetzen der Geſtaltung der Körper fragen.

Da aber eben dieſes Geſetz der Specification von empiriſcher Beſtimmung iſt, ſo bleibt bis jetzt die Erklärung der Erſcheinungen aus den Principien der reinen Bewegungslehre in vielen Theilen ſehr mangelhaft, obgleich die Möglichkeit genügender Erklärungen im Allgemeinen klar iſt.

§. 74.

In Rückſicht der Natur der Stoffe und der Formen der phyſiſchen Proceſſe vermögen wir Erklärungsgründe anzugeben vollſtändig für die Geſetze der Schwere und die Natur der ausdehnſamen Flüſſigkeiten, im Allgemeinen auch für die mechaniſche Undurchdringlichkeit und die chemiſche Durchdringlichkeit der Maſſen, für die Natur des tropfbar Flüſſigen, für die Geſetze der Gegenwirkung bey den Erſcheinungen des Lichtes, der Wärme und Elektricität. Allein die Natur des Starren und der Kräfte der Reibung iſt bis jetzt noch mit keiner Sicherheit erklärt worden, ſie ſetzt bis jetzt unſern Theorien ihre Schranken.

§. 75.

In der Welt der Geſtalten ſchließt ſich unſrer Beobachtung nach auf dreyerley Weiſe ein Kreis der Wechſelwirkung als *geordnetes Ganzes* ab, im Sonnenſyſtem, im ganzen Leben der Erde und in jedem einzelnen Gebilde der Kryſtalle, Pflanzen und Thiere.

Jede Art ſolcher geordneter Ganzen wird durch einen eigenthümlichen Naturtrieb beſtimmt.

Die die Weltgeſchichte in der Körperwelt beherrſchenden Naturtriebe ſind aber die organiſchen.

Die in den Kryſtallen, Pflanzen und Thieren bildenden Naturtriebe können wir bis jetzt nur erfahrungsmäßig beſchreiben, ohne zu einer Erklärung derſelben gelangen zu können.

Die Pflanzen und Thiere nennen wir nach zweyerley Rückſichten *belebte Körper*, einmal ganz körperlich weil ſie durch einen Proceß der Selbſtgeſtaltung von Innen heraus beſtehen, und zum andern wegen der Verbindung der thieriſchen Erſcheinungen mit dem geiſtigen.

In der erſten Rückſicht wird das Leben dem Körper nur bildlich zugeſchrieben, indem alle Selbſtgeſtaltungen in der Entwicklung der Keime doch nur aus Gegenwirkungen nach äußeren Verhältniſſen zuſammengeſetzt ſind.

§. 76.

Die andere Rückſicht führt uns überhaupt auf die Verbindung der Wahrnehmung des Körperlichen mit der Wahrnehmung des Geiſtigen.

In den Beſchaffenheiten der Dinge außer uns erſcheinen uns die Körper in Verhältniß zum Geiſt, aber Geſetze der Gegenwirkung zwiſchen Körper und Geiſt vermögen wir nicht zu erforſchen.

Die zeitliche Erſcheinung unſers geiſtigen Lebens zeigt ſich jedoch nur adhärent dem Daſeyn unſers Leibes und beſtimmt uns ſo den Uebergang von der morphotiſchen Weltanſicht zur geiſtigen Weltanſicht, indem wir geleitet durch das Verhältniß unſers Geiſteslebens zu unſerm Leibe die ganze Welt der Geſtaltungen nach den Analogien des geiſtigen Lebens deuten.

Drittes Kapitel.

Metaphyſik der innern Natur oder metaphyſiſche Lehre von unſrer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des Geiſtes.

Einleitung.

§. 77.

Die unauflöslichen Beſchaffenheiten der innern Erfahrung werden auf das Ich oder den *Geiſt* als ihr Subject bezogen und zwar als innere Thätigkeiten.

Das Ich iſt aber dabey nicht als Weſen beſtimmt, ſondern die Beurtheilung bleibt hier eine empiriſche, welche geſchieden eine kategoriſche Anſicht der pſychiſchen Anthropologie unter den Begriffen von Perſon und ihren Eigenſchaften, eine hypothetiſche der pragmatiſchen Wiſſenſchaften unter den Begriffen von Perſon und Sache und eine diviſive der politiſchen Wiſſenſchaften unter den Begriffen von Recht und Verbindlichkeit enthält.

1) Von der kategoriſchen metaphyſiſchen Form der pſychiſch-anthropologiſchen Naturerkenntniß. Perſon und ihr Zuſtand.

§. 78.

Der Geiſt des Menſchen iſt innerlich thätig und darum ein lebendiges Weſen.

§. 79.

1) Das Daſeyn des Geiſtes iſt uns nicht nur ſinnlich und der Geiſt als immateriell beſtimmt; dabey aber iſt ſein zeitliches Daſeyn doch nur empiriſch innerhalb der Grenzen meiner innern Wahrnehmung gegeben.

2) Der Geiſt iſt als Perſon ein einzelnes Subject und 3) bey allen Veränderungen ſeiner Thätigkeiten daſſelbe Subject.

§. 80.

Der menſchliche Geiſt iſt eine erregbare Selbſtthätigkeit, der wir nur Vermögen ihrer Thätigkeit beylegen können und deren Empfänglichkeit der Sinn iſt.

Die allgemeinſten Geſetze dieſer Vermögen ſind folgende:

1) Alle Kauſalverhältniſſe der innern Erfahrung müſſen den Vermögen des Geiſtes zugeſchrieben werden.

2) Wir unterſcheiden daher Zuſtände der Vermögen ſelbſt von Zuſtänden der ſich äußernden Thätigkeit.

3) Wir unterſcheiden unmittelbare und mittelbare Geiſtesvermögen.

4) In den unmittelbaren iſt das Leben des Geiſtes ſelbſt.

5) Die Andauer unſers Lebens iſt in der Andauer der Vermögen und nicht in der Andauer der Thätigkeiten allein gegründet. Die Vermögen können fortdauern auch ohne ihre Thätigkeit zu äußern.

6) Im Geiſte gibt es ſowohl innere als äußere Urſachen der Veränderung ſeiner Zuſtände.

7) Es läßt ſich kein Geſetz der Gleichheit innerer Wirkungen und Gegenwirkungen angeben.

8) Der Gegenſtand der innern Erfahrung iſt ein Syſtem von Vermögen des Geiſtes.

§. 81.

9) Das einzige mathematiſche Naturgeſetz, welches eine Anwendung auf innere Erfahrung leidet, iſt das Geſetz der Stetigkeit.

10) Das Zugleichſeyn mehrerer Geiſtesthätigkeiten läßt ſich nicht mathematiſch conſtruiren. Dies gibt die eigenthümlichen Beſtimmungen an unſre Begriffe von zuſammengeſetzten Geiſtesthätigkeiten.

§. 82.

11) Alle Grundvermögen unſers Geiſtes vereinigen ſich in ein Syſtem, aus welchem die theoretiſche innere Naturlehre eine phyſikaliſche Theorie des innern Lebens muß entwickeln können.

12) Nach dem Geſetz der Stetigkeit im Abfluß der Thätigkeit jeder Urſach, alſo auch der der Geiſtesvermögen wird jedes von dieſen Vermögen durch ein beſtimmtes Geſtz ſeiner Wirkſamkeit gedacht.

13) Dem gemäß unterſcheiden wir generelle Begriffe von Geiſtesvermögen noch von den Grundvermögen des Geiſtes. Die letzten beſtimmen uns die Grundbegriffe zu den Erklärungen der innern Naturlehre.

14) Um dieſe Grundvermögen zu beſtimmen, können wir uns freylich nur der unvollkommenſten inductoriſchen Methoden bedienen, allein die Einfachheit des ganzen Gegenſtandes, die Theorie der transcendentalen Vermögen und das Geſetz der Einheit unſrer erregbaren Selbſtthätigkeit erleichtern das Gelingen einer ſolchen Theorie gar ſehr.

§. 83.

Ueber dieſen Grundlagen entwickelt uns die Erfahrung die Lehren der pſychiſchen Anthropologie.

Für unſere jetzigen metaphyſiſchen Unterſuchungen haben wir daraus nur hervorzuheben: daß unſer thätiges Leben das Handeln unſers Willens nach Zwecken iſt, ſo daß die Zweckgeſetze uns hier die folgenden Unterſuchungen beſtimmen und zugleich dieſelben mit der praktiſchen Philoſophie in Verbindung bringen.

2) Von den Grundgedanken der hypothetiſchen pſychiſchen Beurtheilung oder der pragmatiſchen Weltanſicht. Perſon und Sache.

§. 84.

Die zeitlichen und räumlichen Beſtimmungen für das Daſeyn unſers Geiſtes, ſo wie die Einwirkungen des Aeußern auf ihn und ſeine Gegenwirkungen nach Außen ſind durch das Verhältniß zu ſeinem Leibe beſtimmt.

§. 85.

So wird die Körperwelt ein Wirkungskreis für die menſchliche Willenskraft; der Menſch ſucht die äußere Natur ſeinen Zwecken zu unterwerfen; die äußeren Naturereigniſſe zur Entwicklung oder Vermittelung ſeiner Zwecke zu ordnen.

Hier zeigt ſich das höchſte Ziel aller menſchlichen Beſtrebungen in der geiſtigen Fortbildung der Menſchheit.

Unter dieſem Ideal entwickeln ſich die pragmatiſchen Wiſſenſchaften theils als Gewerbswiſſenſchaften der Vermittlung, theils als Erziehungswiſſenſchaften der Entwicklung, jedesmal aber nur in einer ſubjectiven Teleologie als Lehren von der Zweckmäßigkeit der Dinge in Rückſicht der menſchlichen Zwecke.

3) Von der Erkenntniß der geiſtigen Wechſelwirkung oder von den Grundgedanken der politiſchen Weltanſicht. Recht und Verbindlichkeit.

§. 86.

Durch die qualitative Erkenntniß, welche uns das

Körperliche in Verhältniſſen zum Geiſt zeigt und durch die Analogien mit dem Verhältniß des eignen geiſtigen Lebens zum Leibe wird uns eine geiſtige Weltanſicht überhaupt ausgebildet.

Zur wahren geiſtigen Wechſelwirkung, zur Geiſtesgemeinſchaft gelangen wir aber nur in der menſchlichen Geſellſchaft durch die Wechſelwirkung der menſchlichen Willensthätigkeit.

Die Geiſtesgemeinſchaft ſteht uns alſo unter Zweckgeſetzen und bildet ſich, indem zum Verhältniß von Perſon zur Sache noch das von Perſon zu Perſon hinzukommt, unter den Begriffen von Recht und Verbindlichkeit nach den poſitiven Rechtsgeſetzen im Staat aus.

So entſteht uns die politiſche Weltanſicht von der Vereinigung der Bürger zur Staatsgeſellſchaft. Da tritt dann der Verſtand hinzu, gebietet, welches die in den Rechtsgeſetzen geltenden Zwecke ſeyn ſollen, und unterwirft ſomit die Politik den Geſetzen der Ethik.

§. 87.

Selbſt dieſe menſchliche Geiſtesgemeinſchaft bleibt uns eine myſtiſche, da der Geiſt nicht ſelbſt in Raum und Zeit erſcheint, und über dieſe hinaus führen uns die Analogien ſchnell nur zu einer äſthetiſchen Auffaſſung des Lebens in der Natur.

Dritter Abſchnitt.

Metaphyſik der Ideen oder der Weltanſicht im Glauben.

Erſtes Kapitel.

Allgemeine Lehre von den Ideen.

1) Die Ideen überhaupt.

§. 88.

Die in der Naturerkenntniß unanwendbaren *ſpeculativen Ideen* oder *Ideen des Abſoluten* kommen nach §. 43. durch den *ethiſchen Schematismus* in Anwendung auf unſre Erkenntniß, es kann dies aber nicht anders als durch eine mittelbare Beziehung auf die Naturerkenntniß und deren Gegenſtände geſchehen, ſo daß auch in unſrer *idealen Erkenntniß* das Ganze der Erfahrung der Gegenſtand der Beurtheilung bleibt, für den hier nur eine *höhere Anſicht* gewonnen wird.

§. 89.

Der höchſte ſubjective Grundſatz aller menſchlichen Beurtheilungen, den wir deswegen an der Spitze der Ideenlehre aufführen müſſen, iſt der *Grundſatz des Selbſtvertrauens der Vernunft*: jeder Menſch hat das Vertrauen zu ſeinem Geiſte, daß er der Wahrheit empfänglich und theilhaft ſey.

Daher gibt die menſchliche Vernunft im Gefühl ihrer Mangelhaftigkeit nur zu, 1) daß ſie in einzelnen

Fällen irren könne, 2) daß ſie durch die Sinne zwar nicht eine beſchränkte Erkenntniß der Dinge, aber doch eine wahrhafte Erkenntniß derſelben und nicht nur Vorſtellungen von trügendem Schein erhalte.

Dieſem gemäß unterſcheiden wir die empiriſche Wahrheit des Bewußtſeyns, welcher der Irrthum entgegenſteht, von der transcendentalen Wahrheit der Erkenntniß ſelbſt, welcher der trügende Schein entgegen ſteht. Dieſem gemäß müſſen wir die transcendentale Wahrheit der menſchlichen Erkenntniſſe nach den Lehren vom transcendentalen Idealismus beurtheilen.

§. 90.

Der höchſte objective Grundſatz aller menſchlichen Beurtheilungen, das oberſte materiale Kriterium der ewigen Wahrheit iſt der Grundſatz der Vollendung: das wahre Weſen der Dinge iſt abſolut und hat vollendete Einheit.

Nach dieſem Kriterium glauben wir an die ewige Wahrheit des Vollendeten. Da aber unſre wiſſenſchaftliche Erkenntniß ihre Gegenſtände als ſchlechthin unvollendbar beſtimmt, ſo kann dieſer nur eine beſchränkte Gültigkeit, eine endliche Wahrheit zukommen, und wir erkennen die ewige Bedeutung der menſchlichen Erkenntniß erſt in der idealen Ueberzeugung, wenn wir die Schranken der Unvollendbarkeit aus dem endlich Wahren getilgt denken.

§. 91.

1) Idee heißt jede Vorſtellung, deren Gegenſtand nicht in einer beſtimmten Erkenntniß gegeben werden kann; die Idee von einem einzelnen Gegenſtande heißt ein Ideal. Dieſe Beſtimmtheit

der Erkenntniß beſteht aber darin, daß Anſchauung und Begriff ſich in ihr genau entſprechen. Daher entſtehen zwey Arten von Ideen 1) Begriffe, welche der Anſchauung überlegen ſind, dieſe ſind die logiſchen Ideen, die Ideen des Unbeſchränkten, welche durch die Verneinung der Schranken gebildet werden, 2) Anſchauungen, welche dem Begriff überlegen ſind, die äſthetiſchen Ideen, welche ſich durch die der productiven Einbildungskraft gehörende Zufälligkeit der mathematiſchen Zuſammenſetzung bilden.

2) Die logiſchen Ideen ſind die überordnenden, welche uns die Grundgedanken der idealen Erkenntniß zum Bewußtſeyn bringen.

Ihr Grundbegriff iſt die reine Kategorie der Allheit, die Idee der Vollſtändigkeit, der vollendeten Einheit, welche wir aber nur durch die Ideen der Unbeſchränktheit anwenden können.

3) Die äſthetiſchen Ideen ſind die unterordnenden, in ihren Formen werden wir uns der Unterordnung der Erſcheinung unter die ideale Anſicht der Dinge, unter die Grundgedanken der ewigen Wahrheit bewußt.

Wenn ſich nemlich dem urtheilenden Gefühl bey der Auffaſſung anſchaulicher Verhältniſſe der meſſende Begriff entzieht, ſo wird das Urtheil unmittelbar für die ewige Wahrheit unterordnen, wo dann die Erſcheinung in Uebereinſtimmung mit der Idee der vollendeten Einheit tritt. So ſtehen der rechnende Verſtand und der Geſchmack für das Schöne gegen einander, indem die productive Einbildung dem Geſchmack ihre ſpeculative Formen der äſthetiſchen Ideen zur Beurtheilung anbietet.

Ferner jede Erſcheinung des Lebens iſt uns von ewiger Bedeutung und führt uns zu einer Beurtheilung nach Ideen, gemäß den teleologiſchen Formen der äſthetiſchen Idee, in denen wir die Zweckgeſetze objectiv anerkennen, und alſo Ideen vom Zweck der Welt erhalten.

Hier iſt für den Menſchen in der nothwendigen Werthgeſetzgebung der ſittlichen Ideen der lebendige Grundgedanke aller Wahrheit enthalten, in der ideal-äſthetiſchen ſittlichen und zugleich religiöſen Beurtheilung der Dinge.

2) Das Syſtem der logiſchen Ideen.

§. 92.

1) Der urſprüngliche Begriff in der Kategorie iſt immer dem Naturbegriff und der Anwendbarkeit auf Mathematik überlegen, daher bleibt die Bedeutung der Kategorie in der Erfahrung immer eine beſchränkte und der Begriff der Vollſtändigkeit tritt in der logiſchen Idee dem Naturbegriff entgegen.

2) Die logiſchen Ideen ſind alſo die Verneinungen der in den Naturbegriffen enthaltenen beſchränkten Anwendbarkeit der Kategorien und enthalten ſomit die Herſtellung ihrer reinen Bedeutung in Anwendung auf die menſchliche Erkenntniß.

So ſetzen wir der Modalität nach den Vorſtellungsweiſen von Dingen dieſer Dinge wahres Seyn entgegen.

So fordern wir den Verhältnißbegriffen nach 1) vollendete Einheit der kategoriſchen Verknüpfung in der Selbſtſtändigkeit der Weſen, 2) vollendete Einheit der hypothetiſchen Verknüpfung von Urſach und Wirkung in freyen Kräften, 3) vollendete Einheit in der diviſiven Verknüpfung als vollendete nothwendige Einheit des Seyns der Dinge im Weltganzen überhaupt, welche wir in der Idee von Gott denken.

§. 93.

Die erſten Geſetze der idealen Erkenntniß ſind die modaliſchen Grundſätze der Ideenlehre.

1) Wir glauben an die ewige Wahrheit und ein ewiges Weſen der Dinge, in welchem abſolute Vollendung iſt.

2) Das Wiſſen oder die Erkenntniß der Sinnenwelt hat dagegen nur die endliche Wahrheit einer beſchränkten menſchlichen Vorſtellungsweiſe von den Dingen.

3) In der Erkenntniß der Sinnenwelt wird uns dieſes ewig wahre Weſen der Dinge zur Erſcheinung und dieſer ewigen Bedeutung des ſinnlich erkannten werden wir uns in der Ahndung bewußt.

Hier iſt alſo im Syſtem der Ort des transcendentalen Idealismus. (§. 15. 16.)

§. 94.

1) Die Idee der Seele. Der Grundſatz, der unſre idealen kategoriſchen Beurtheilungen leitet,

iſt der Grundſatz des ewigen Lebens oder der Unvergänglichkeit der Seele.

2) Die Idee des freyen Willens. Der Grundſatz der idealen hypothetiſchen Beurtheilung der Dinge iſt der Grundſatz der Unabhängigkeit des Geiſtes, das heißt der Freyheit der menſchlichen Willenskraft.

3) Die Idee des lebendigen Gottes. Der Grundſatz unſrer idealen diviſiven Beurtheilung iſt der Grundſatz des Glaubens an einen lebendigen Gott, den einigen Urheber des Weltalls.

§. 95.

Dieſe drey Glaubensſätze ſind die Grundgedanken unſerer idealen Ueberzeugung, welche ſich durch keine Beweiſe ſicher ſtellen laſſen.

3) Praktiſche Beſtimmung der Ideen.

§. 96.

Der Zweck der metaphyſiſchen Erkenntniß iſt die Anerkennung der Selbſtſtändigkeit der Geiſteswelt. Dieſe geſchieht zunächſt in den ſpeculativen Ideen, erhält aber ihre Anwendung erſt durch den ſittlichen Schematismus, die praktiche Beſtimmung derſelben. Durch das Sittengeſetz als nothwendiges Werth- und Zweckgeſetz wird uns die Anwendung der Ideen gegeben. Der Gegenſtand dieſer Ideen iſt die perſönliche Würde des ſelbſtſtändigen Geiſtes und dieſe iſt von ewiger Wahrheit, ſie kann nicht zur Erſcheinung kommen. Allein der Glaube an die perſönliche Würde iſt eine Vorſtellung unſers Geiſtes und dieſe kann nach Naturgeſetzen auf den Willen wirken. Die ſittlichen Handlungen des Menſchen verbinden uns die Erſcheinung nothwendig mit der ewigen Wahrheit, denn ſie fallen ſelbſt in die Erſcheinung, geſchehen aber doch im Glauben an die ewige Wahrheit.

Die Ideen dieſer Werthgeſetzgebung können ſich nun in der Anwendung auf unſre Erkenntniß nur nach den Stuffen der Ausbildung unſrer geiſtigen Weltanſicht zeigen. Daher bildet ſich in unſrer praktiſch-idealen Erkenntniß 1) eine Stuffe der bloßen Auffaſſung der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes in der ſittlichen Anſicht der Dinge, welche der *Ethik* oder Zwecklehre für die Menſchen gehört, die wir auch *praktiſche Naturlehre* nennen; 2) die Stuffe der idealen Zuſammenfaſſung für die vollendete ideale Weltanſicht in der *religiös-äſthetiſchen Anſicht* der Dinge, von welcher die *Religionslehre* als *Weltzwecklehre* oder *praktiſche Ideenlehre* handelt.

§. 97.

Das Sittengeſetz gilt in ſeiner Nothwendigkeit zugleich als das *Weltgeſetz der Weltherrſchaft der ſittlichen Ideen*. Hier ſind die praktiſch beſtimmten Grundſätze der Ideenlehre:

1) *Grundſatz der Würde der Perſon*: der Geiſt als Perſon exiſtirt als Zweck an ſich, er iſt von unverderblichem Weſen.

2) *Grundſatz der Zurechnungsfähigkeit*: jeder vernünftige Geiſt iſt freyer Urheber ſeiner Thaten.

3) **Grundſatz der beſten Welt:** der einige lebendige Gott iſt der heilige Urheber aller Dinge.

Zweytes Kapitel.

Von der Metaphyſik der ſittlichen Anſicht der Dinge.

---

§. 98.

1) Die Ethik ſoll das unter den Geſetzen der Willensgemeinſchaft erſcheinende geiſtige Menſchenleben nach Jdeen, alſo nach den Jdeen der nothwendigen Werthgeſetzgebung beurtheilen.

Die eigentlichen Principien der Ethik ſind die idealen Kriterien aus der Jdee des nothwendigen Werthes, das heißt der perſönlichen Würde. Dieſe haben wir auf das erſcheinende Menſchenleben anzuwenden.

Die ethiſchen oder praktiſchen Kategorien haben daher zu ihrer Grundlage die Kategorien der innern Naturlehre mit allen ihren pſychiſchen, pragmatiſchen und politiſchen empiriſchen Beſtimmungen und bringen erſt zu dieſen gegebenen phyſiſchen Bedingungen ihren nothwendigen ſittlichen Grundgedanken der perſönlichen Würde hinzu.

Kategoriſch faſſen wir daher hier das Jch als Subject der innern Erfahrung auf, beſtimmen dieſes aber ſittlich als Perſon, welcher in perſönlicher Würde ein abſoluter Werth zukommt.

Hypothetiſch gibt die innere Naturlehre die Unterordnung von Mitteln unter den als Zweck gedachten Werth. Daher muß der handelnde Menſch immer erſt mittelbar im Entſchluß die ausführenden Thaten den Aufgaben der Zwecke unterordnen. Sittlich wird daher hier ein metaphyſiſches Verhältniß des nothwendigen Zweckes im Gebot zum Entſchluß als Form des rein vernünftigen Entſchluſſes oder als Tugendgebot beſtimmt.

Das diviſive Verhältniß der innern Naturlehre war das der Geiſtesgemeinſchaft der Menſchen unter poſitiven Rechtsgeſetzen. Sittlich kommt alſo hier zu den empiriſchen Beſtimmungen der poſitiven Rechtgeſetze der nothwendige Grundgedanke der gleichen perſönlichen Würde aller Menſchen als Idee der Gerechtigkeit hinzu.

2) Dem gemäß ſind die vier Momente der praktiſchen Kategorien:

a)	Beſchaffenheit.	Intereſſe.
b)	Modalität.	Zurechnung.
c)	Verhältniß.	Zweckgeſetz.
d)	Größe.	Wirkungskreis.

3) Die Tafel der praktiſchen Urtheile wird aber

a) Größe.

einzelne	Willensmeinung
beſondere	Lebensregel
allgemeine	praktiſches Geſetz.

Beſchaffenheit.

bejahende	Thun
verneinende	Laſſen
unendliche	Beſchränkung der Handelweiſe.

c) Verhältniß.

kategoriſch	Regeln, die den Zweck beſtimmen.
hypothetiſch	Regeln der Vermittelung.
diviſiv	Rechtsgeſetze.

d) Modalität.

problematiſch	Regeln der Geſchicklichkeit
aſſertoriſch	Regeln der Klugheit
apodiktiſch	Regeln der Sittlichkeit.

§. 99.

Die praktiſche Beſchaffenheitslehre iſt die *Weisheitslehre* und die praktiſchen Kategorien der Beſchaffenheit ſind *Werth*, *Unwerth*, *beſchränkter Werth*.

Die Werthbegriffe geben uns überhaupt Geſetze der *Bewirkung* nach *Zweckbegriffen* und durch die Nothwendigkeit der Werthbeſtimmung im Sittengeſetz die Idee eines *Reiches der Zwecke* unter einer für alle vernünftigen Weſen nothwendigen Zweckgeſetzgebung.

§. 100.

Die Grundbegriffe der *praktiſchen Geſetzlehre* oder die praktiſchen Kategorien der Modalität ſind: Dürfen und Nichtdürfen; Können und Nichtkönnen; Pflicht und Wahl.

Das Eigenthümliche der praktiſchen Geſetzlichkeit wird dadurch beſtimmt, daß unſre Willenskraft ein Vermögen iſt nach der Vorſtellung von Regeln, nemlich nach Zweckgeſetzen zu handeln, ſo daß hier nicht die Willenskraft nach den Geſetzen ihrer Natur, ſondern ihre ausführende That im zurechnenden und im würdigenden Urtheil nach den ihr aufgegebenen Zwecken beurtheilt wird.

So ſteht das Sollen der Ethik dem Müſſen der Naturlehre entgegen. Dieſes Sollen erzeugt die Form des rein vernünftigen Entſchluſſes, für welchen die zwey modaliſchen Grundſätze der Ethik gelten.

1) Tugendgebot: du ſollſt deiner Ueberzeugung vom nothwendigen Werth der Handlungen gemäß handeln.

2) Geſetz der Wahl: du darfſt jeden Zweck im Leben verfolgen, der nicht deiner Ueberzeugung von der Pflicht zuwider iſt.

Dieſes Sollen ſetzt die abſolute Freyheit unſrer Willenskraft voraus und macht das Sittengeſetz zum Grundgeſetz der Welt der Freyheit.

§. 101.

Die praktiſche Verhältnißlehre iſt die allgemeine Pflichtenlehre und die praktiſchen Kategorien des Verhältniſſes ſind: Perſon und ihr Zuſtand; Perſon und Sache; Recht und Verbindlichkeit.

Unter dieſen Begriffen bilden ſich in der allgemeinen Pflichtenlehre die nothwendigen Zweckgeſetze ſelbſt aus. Ihre Grundſätze ſind

1) **Grundſatz der Selbſtſtändigkeit der Perſon:** jedes vernünftige Weſen hat perſönliche Würde; ſeine Zuſtände in der Natur haben endliche Werthe.

2) **Grundſatz der perſönlichen Unabhängigkeit:** jedes vernünftige Weſen iſt Perſon und exiſtirt an ſich als Zweck; jede Sache nur als Mittel.

3) **Grundſatz der Gerechtigkeit:** jede Perſon hat mit jeder andern die gleiche perſönliche Würde.

Unter dieſen Geſetzen beſtimmt ſich folgende Form der ethiſch-metaphyſiſchen Erkenntniß. Das Princip in der Idee der perſönlichen Würde iſt das höchſte ideale Kriterium, welchem wir nur in ideal-äſthetiſchen Urtheilen die Unterordnungen beſtimmen können. So beherrſcht das Gefühl der *Frömmigkeit* alle unſre ſittlichen Urtheile, ſeinen Ausſprüchen geben aber theils die Ideale der Pflicht ihre apodiktiſchen, theils die Ideale der Liebe ihre aſſertoriſchen Regeln.

Betreffe es nun aber Pflicht oder Liebe, ſo ſtellt ſich die Idee der perſönlichen Würde dergeſtalt über den Gehalt der Anwendung, daß wir das Menſchenleben erſt unter ſeinen Naturbedingungen auffaſſen und mit dieſen dem Princip unterordnen müſſen. Daher bedürfen wir

1) **Subſumtionen zur Beſtimmung der Aufgabe,** indem wir die *ſittlichen Ideale* ſelbſt nur gemäß den Naturbedingungen des Menſchenlebens zu zeichnen vermögen.

2) **Subſumtionen der Ausführung,** indem wir die Löſung dieſer Aufgaben in Asketik, Pä-

dagogik und Politik wieder nur durch erfahrungsmäßige Kenntniß des Menſchenlebens zu leiten vermögen.

§. 102.

Die praktiſche Größenlehre iſt die Klugheitslehre, welche in den verſchiedenen Wirkungskreiſen der Menſchen die Ausführung der Thaten lehrt. Die praktiſchen Kategorien der Größe ſind: Zweck, Mittel, Endzweck.

Im Syſtem der pragmatiſchen Wiſſenſchaften (§. 85.) dient alle menſchliche Wiſſenſchaft nur im Menſchenleben die Mittel ſeinen Endzwecken unterzuordnen.

Die Wirkungskreiſe des Menſchen ſind theils der innere der Ausbildung des Geiſtes ſelbſt, theils der äußere der Ausbildung der menſchlichen Geſellſchaft und ihrer Umgebungen. So erhalten wir hier als beſondere Theile der Ethik die innere praktiſche Naturlehre als Sittenlehre und die äußere praktiſche Naturlehre. Die letztere kann theils pragmatiſch als Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, theils politiſch als Staatslehre aufgefaßt werden.

Die Aufgabe der Sittenlehre iſt verſtändige Ausbildung des inneren Menſchen. Sie vereinigt in ſich die Aufgaben der Tugendübung und der Tugendbelehrung. Die erſtere ſteht unter den modaliſchen, die andere unter den relativen Grundſätzen der ethiſchen Metaphyſik.

Die Aufgabe der praktiſchen äußeren Naturlehre iſt die verſtändige Ausbildung des geſelligen Menſchenlebens, das heißt Selbſterziehung des Menſchengeiſtes in der Geſchichte der

Menſchheit. Da öffnen ſich ihm die drey Wirkungskreiſe des Gedankenverkehrs, des Handelsverkehrs und des Staates. Aber die einzigen eigenthümlich metaphyſiſchen Anforderungen, welche hier vorkommen, ſind die Anforderungen der Ideen der Gerechtigkeit an die Ausbildung der Staaten.

Drittes Kapitel.

Von der Metaphyſik der religiöſen Anſicht der Dinge.

§. 103.

Die Religionslehre als Weltzwecklehre läßt uns das ewig wahre Weſen der Dinge in der Unterordnung unſrer Welterkenntniß unter die Idee der Gottheit als das Reich der Zwecke erkennen. Ihr gehört die religiösäſthetiſche Anſicht der Dinge, welche ſich in der Unterordnung der Schönheitsideen unter die Glaubensideen bildet.

1) Die Glaubensſätze geben uns die ewige Wahrheit nur in der Andeutung von Religionsgeheimniſſen zu erkennen. Nur durch unausſprechliche Begriffe der ewigen Schönheit vermögen wir das erſcheinende Leben den Glaubensideen unterzuordnen.

2) In der religiöſen Ueberzeugung verbinden ſich die Glaubensideen mit den Schönheitsideen durch das religiöſe Gefühl, welches in den Gefühlsſtimmungen der Frömmigkeit lebt und im Schönheitsgefühl das Geſchmacksurtheil durch den äſthetiſchen Eindruck belebt.

Die philoſophiſche Religionslehre beſteht daher aus Glaubenslehre und philoſophiſcher Aeſthetik.

§. 104.

Die Glaubenslehre enthält erſtens die Lehre vom Unterſchied der Ueberzeugungsweiſen in Wiſſen, Glaube und Ahndung, und zweytens die Lehre von den praktiſch beſtimmten Glaubensſätzen, ſo wie wir in dieſen durch das religiöſe Gefühl die Religionsgeheimniſſe ahnden.

1) Der Glaube an die Unſterblichkeit der Seele wird uns belebt durch die fromme Gefühlsſtimmung der Begeiſterung, in welcher wir das Religionsgeheimniß der ewigen Beſtimmung des Menſchen ahnden.

2) Der Glaube an die Freyheit der menſchlichen Willenskraft wird belebt durch die fromme Gefühlsſtimmung der Reſignation, in welcher wir das Religionsgeheimniß der ſittlichen Schuld des Menſchen ahnden.

3) Der Glaube an Gott wird belebt durch die fromme Gefühlsſtimmung der Andacht, in welcher wir das Religionsgeheimniß der Heiligkeit des Welturhebers ahnden.

§. 105.

Den religiöſen Gefühlsſtimmungen gehört das äſthetiſche Urtheil, welches ſie mit dem äſthetiſchen Eindruck beleben. Nach der Art des äſthetiſchen Eindrucks unterſcheiden ſich daher die äſthetiſchen Ideen dieſen Gefühlsſtimmungen gemäß.

1) Der Begeiſterung gehören die idylliſchen und die epiſchen äſthetiſchen Ideen.

2) Der Reſignation gehören die dramatiſchen äſthetiſchen Ideen.

3) Der Andacht dienen lyriſche äſthetiſche Ideen.

§. 106.

Den äſthetiſchen Beurtheilungen liegt in der Unterordnung des Weſens der Dinge, wie es uns erſcheint, unter die religiöſen Ideen eine eigne Weltanſicht vom Leben der Natur zu Grunde.

Dieſe hat zwey Grundgeſtalten eine natürliche des Schönen, welche uns die Kunſtanſchauung der Natur gibt und eine ideale des Erhabenen, welche ſich in der religiöſen Symbolik ausbildet.

Die Kunſtanſchauung der Natur hat ihren nothwendigen Grundgedanken in den ſittlichen Ideen der Geiſtesſchönheit. Unter dieſem als ihrem Princip faßt ſie auch jede andere Schönheit in der Natur auf.

Die religiöſe Symbolik ſoll uns die Ideen des Vollendeten mit der äſthetiſchen Beurtheilung der Dinge vereinigen. Dies fordert eine Anſchaulichmachung derſelben, welche nur bildlich gegeben werden kann. Daher beſteht dieſe religiöſe Symbolik in der religiöſen oder geweihten Dichtung, die ſich von aller profanen Dichtung durch die *nothwendige Bedeutſamkeit des Gleichniſſes* in der *philoſophiſchen Metapher* unterſcheidet.

Der nothwendige Gegenſtand der religiöſen Dichtung iſt die *Wahrheit der Welt der Ideale* in der *ewigen Seligkeit.* Sie ſoll uns im *Ideal des Friedens Gottes* die Vereinigung aller religiöſen Gefühlsſtimmungen gewähren; und dies geſchieht durch den Glauben an die Weltherrſchaft der ſittlichen Ideen in der *gläubigen Hoffnung* auf die vollendete Reinigung unſers Willens im ewigen Leben.

Der nothwendige Grundgedanke der *philoſophiſchen Metapher* iſt das Princip der Ahndung nemlich, daß der Gegenſtand unſrer Welterkenntniß der eine und gleiche bleibe, ſo verſchieden auch unſre Vorſtellungsweiſen oder Weltanſichten deſſelben, ſo wie die Sinne ſie einleiten oder der Glaube ſie gewährt, bleiben mögen. Von wahrhaft nothwendiger bildlicher Bedeutung bleiben uns dann nur die ſittlichen Ideen in Pflicht und Liebe, und für alle religiöſe Symbolik iſt dem Menſchen der heilige Grundgedanke gewährt: *Gott iſt die Liebe.*

Syſtem der Metaphyſik.

Einleitung.

Erſtes Kapitel.

Vom Zweck und Weſen der Philoſophie.

§. 1.

Diogenes Laertes ſagt es dem Herakleides Pontikos nach, daß Pythagoras zuerſt an die Stelle der Namen σοφὸς und σοφιστά den Namen φιλόσοφος, des die Weisheit liebenden, geſetzt habe: „denn weiſe ſey kein Menſch, ſondern Gott allein.“ Seit Sokrates wurde dieſer Name erſt der allgemein geltende, bedeutete aber dort, wie z. B. dem Platon, den wiſſenſchaftlich gebildeten Mann, den Gelehrten überhaupt. Die Natur der Sache brachte indeſſen den Namen φιλοσοφία bald beſtimmter an eine wiſſenſchaftliche Aufgabe zwiſchen mehreren. So brauchen wir jetzt das Wort Philoſophie und unſre erſte Frage wird:

welches iſt denn unter und zwiſchen den Wiſſenſchaften diejenige, die dieſen Namen trägt?

Darauf wird ſich mit einer wiſſenſchaftlich ſtrengen Begriffserklärung nicht gleich gemeinverſtändlich antworten laſſen. Wir wollen lieber zuerſt auf den Zweck dieſer Philoſophie im Großen achten, zuſehen, was die Philoſophen mit ihrem Thun und Treiben beabſichtigen. Dieſen Zweck werden wir bey allen ausgezeichneten Männern, die für die Philoſophie lebten, als den gleichen anerkannt finden, ſo wie ſchon der erſte, der den Namen gab, wie Pythagoras ihn durch ſein ganzes Leben beurkundete. Der Zweck der Philoſophie lag ihm nicht nur in der Ausbildung einer Wiſſenſchaft, ſondern dieſe war ihm nur das Mittel für die höhern Beſtrebungen der Veredlung des ſittlichen Lebens ſeiner Freunde, der Veredlung des häuslichen, bürgerlichen und religiöſen Lebens in ſeinem Volke. Jederzeit gaben die Ideen des Platon, vor allem die erhabene Staatskunſt nach der Idee des öffentlichen Rechtes und mit dieſer alle Ideale des Wahren, Guten und Schönen die Intereſſen, für welche der wahre Philoſoph leben ſoll.

Demgemäß ſagen wir, nicht zur wiſſenſchaftlichen Begriffserklärung, ſondern zur Bezeichnung ihres Zwecks: Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft von den Ideen. Im Sinne des Platon der Ideen mächtig zu werden, iſt die Weihe, welche die Philoſophie ihren Schüler empfangen laſſen ſoll.

Wir entlehnen dieſes Wort „Idee" aus der Sprache des Platon, wollen uns jedoch ſeine Bedeutung nicht gerade zu durch das platoniſche Philoſophem beſtimmen laſſen, noch weniger aber, wie in andern neuern Sprachen geſchehen iſt, die menſchlichen Vorſtellungen überhaupt damit bezeichnen. Wir nehmen vielmehr das Wort für unſre Sprache in Beſitz und benennen damit jene höhern Vorſtellungen unſers denkenden Geiſtes, welche den gemeinen Begriffen entgegengeſetzt werden müſſen.

Durch die Ideen wird in unſerm Geiſte das Ewige und Göttliche dem Endlichen und Sinnlichen entgegengeſetzt; dieſe Ideen nehmen uns in Anſpruch in allem Schönen und Großen, ſo wie dieſes uns in der Natur, in der Geſchichte der Menſchen, in den Darſtellungen der ſchönen Künſte oder auch in den kleinſten ſittlichen Verhältniſſen des Lebens erſcheint. Die Ideen wenden unſern Blick von der ſelbſtſüchtigen Anſicht des einzelnen Lebens auf das große Ganze der Geiſtesgemeinſchaft. Die Ideen treten in das Leben der Menſchen, wo die Weisheit der Klugheit gebietet, wo Schönheit über den Nutzen, Tugend über den Vortheil ſiegt; wo das Leben von Begeiſterung, Gottergebenheit und Andacht bewegt wird.

Was iſt nun die Bedeutung dieſes Gegenſatzes zwiſchen der Idee und den gemeinen Begriffen?

Der wahre Zweck des Menſchenlebens, ſey es für den Einzelnen, ſey es für das große Geſchick der Völker wird nur im lebendigen Geiſte ſelbſt vernommen und nicht durch die fremden ſinnlichen Anregungen unſers Lebens beſtimmt oder auch nur angekündigt. Das Menſchenleben wird vom Körperlichen und allem Sinnlichen bald begünſtigt, bald beengt, bald mit zwingender Gewalt unterdrückt — aber Gebote kommen dem Geiſte nie von dort her. Allem Gebot gegen über fühlt ſich der Geiſt frey; Gebote ſind ihm nur von göttlichem Urſprung und er vernimmt ſie aus dem eignen innern Ebenbilde Gottes.

So treten in unſrer Erkenntniß gemeine Begriffe und Ideen gegen einander über. Die gemeinen Begriffe werden von der Erfahrung und den Sinnen gelehrt, von ihnen müſſen wir uns in allen Vermittlungen der Arbeit und des Geſchäftslebens leiten laſſen, ſie ſind die Führer der Geſchicklichkeit und Klugheit. Die Weisheit aber ſpricht in Ideen, ſie zeigt uns die innere Bedeutung des Lebens ſelbſt, dem jene Mittel der Arbeit und des Geſchäftes dienen ſollen, ſie läßt uns den Zweck des geiſtigen Lebens vernehmen.

§. 2.

Um das Weſen der Ideen und ihre Anforderungen an das Leben näher kennen zu lernen, müſſen wir ſie in ihren einzelnen Geſtalten betrachten. Deren ſind nun zunächſt drey: die Wahrheit, die Schönheit und das Gute.

Fragen wir: warum gerade dieſe drey? ſo antwortet uns die Lehre von der Natur des menſchlichen Geiſtes.

Die drey Grundanlagen unſers Geiſtes ſind die der Erkenntniß, des Gemüthes und der Thatkraft. Jede von dieſen hat einen innerlich im Leben des Geiſtes vernommenen Zweck, für den ſie alle drey in Verbindung mit einander durch Selbſtbeherrſchung das heißt durch den Verſtand, durch die Gewalt des Menſchen über ſich ſelbſt ausgebildet werden ſollen. Hier wird nun der den Anlagen der Erkenntniß eigene Zweck in den Ideen der Wahrheit, der dem Gemüthsleben gehörende in den Ideen der Schönheit, der dem Thatleben eigene in den Ideen des Guten ausgeſprochen. Das Intereſſe der That gehört in den Ideen des Guten d. h. in den Ideen der Tugend und Gerechtigkeit der nach außen ſtrebenden Kraft unſers Geiſtes; das Gemüthsleben hingegen bleibt ganz in dem eignen Innern, hier gehören ihm Schönheit und Religion; das Intereſſe der Erkenntniß aber huldigt in ſeinen höchſten Beſtrebungen, in den Ideen der Wahrheit jenen beyden.

Demgemäß läßt ſich der Grundgedanke, welchen wir hier entwickeln wollen, ausſprechen: Tugend, Schönheit und Wahrheit geben dem Geiſte die höheren Gebote für That, Gemüth und Erkenntniß; ſie umfaſſen die ganze Geſetzgebung aus den Ideen — aber unter ihnen iſt die Tugend, die Idee des Guten als der Geiſtesſchönheit die höchſte.

Wir können dieſen letzten Gedanken leicht klarer machen, wenn wir nun wieder auf das Intereſſe zurück ſehen, welches den Philoſophen bewegt. Wir fordern daß der Schüler der Philoſophie ſich eine philoſophiſche Denkart zu eigen mache, welche nicht nur Sache der Einſicht iſt, ſondern welche von allen reinen Intereſſen des freyen Geiſtes in Anſpruch genommen wird. So kann das Intereſſe der philoſophiſchen Denkart dem einzelnen Menſchen auf ſehr mannigfaltige Weiſe angeregt werden, in ſeinem innerſten Weſen wird es aber immer als das eine und gleiche befunden werden. Jede tiefere Nachforſchung nach letzten Gründen in irgend einer Wiſſenſchaft oder höheren Kunſt treibt den Nachforſchenden zuletzt zum Philoſophiren. Mag uns aber Religion oder ſchöne Kunſt, mag uns Recht, Wahrheit oder was ſonſt zuerſt zu ihr geführt haben, jedes vereinzelte Intereſſe ſollte ſich zuletzt in das eine auflöſen, welches den philoſophiſchen Geiſt ſelbſt bewegt.

So werden wir dieſes in jedem Beyſpiel beſtätigt finden. Ich wähle die Beyſpiele der ſchönen Kunſt und der Religion.

Die Begeiſterung für ſchöne Kunſt treibt zum Philoſophiren ſobald ein denkender Künſtler Grundſätze ſeiner Beurtheilungen ſucht. Allein ſo wie er zum Philoſophen wird, darf ihm die vereinzelte Begeiſterung für ſeine ſchöne Kunſt nicht mehr höchſter, nicht mehr alleiniger Antrieb bleiben. Er wird dann finden, daß die ſchönen Künſte nur dem Gemüthsleben Bilder vorführen für die Ahndung *) einer überſinnlichen Welt, während die dem Thatleben gebietenden Ideen der Tugend und

---

*) Daß ich Ahndung und nicht anſtatt deſſen Ahnung ſchreibe, iſt mir von Freunden und Gegnern wiederhohlt getadelt worden. Ich folge Adelung, weil ich ſeine Gründe für dieſe Schreibart nicht widerlegt finde. Daß das Wort neben der hier vorausgeſetzten Bedeutung auch noch die weſentlich davon verſchiedene der Beſtrafung hat, kann mich nicht beſtimmen, für unſern Fall das Wort zu ändern.

des Rechtes das Leben ſelbſt in der Geiſtesgemeinſchaft der Menſchen über den niedern Standpunct erheben und jenſeit aller Körperformen die eignen geiſtigen Kräfte zeigen.

Zum andern: wie mancher, den das heilige Feuer der Religioſität erwärmte, findet vor fremden Umhüllungen, in denen er ſie allein kennen lernte, keinen Punct, von dem aus er Wahrheit und Irrthum ſcheiden könnte. Gemüth und Einſicht gerathen ihm in einen Streit, den eignes Nachdenken ſchlichten ſoll, das Intereſſe für die Religion führt hier zur Philoſophie. Aber von dem Augenblick an, wo die Philoſophie zur Schiedsrichterin aufgerufen worden, darf ihn kein vereinzeltes Intereſſe der Religioſität allein mehr leiten. Wahre Religion iſt Religion der reinen Liebe oder der reinen Achtung; die innigſte Verſchmelzung dieſer beyden gibt die höchſte Frömmigkeit — alles übrige dabey wird Bild, Mittel, Nebenſache. Aber auch Liebe und Achtung gehören für ſich nur dem Gemüthsleben.

Beyde, Kunſt und Religion, ſprechen alſo zunächſt nur zum Gemüth. Auch dem Gemüth gehören ſeine eignen Ideale in Andacht, Liebe und Freundſchaft, aber doch kann ſein Leben den wahren Werth nur von einem höheren vom Leben in Thaten erhalten. Handlung iſt der letzte Beziehungspunct unſers Weſens; nur ſo viel gilt der Menſch als er gehandelt hat und jede ſeiner Gemüthsſtimmungen nur ſo viel, als ſie durch Thaten ins Leben einzugreifen vermag.

Ohne Thaten, ohne Kraft und Kampf in ihnen, bleibt dem Menſchen das vollendetſte Werk kalt und leblos. Nur in Thaten können wir für die Menſchen den höchſten Werth anerkennen. Aber auch jede Handlung noch, welche nur durch äußere Beziehungen der Nützlichkeit oder des Genuſſes ihren Werth erhalten ſoll, kann keinen Anſpruch auf dieſen höchſten innern Werth machen. Dieſer iſt ein unbedingter Werth der That ſelbſt in ihr ſelbſt, um ihrer Geiſtesſchönheit willen. Es iſt unſer ganzes geiſtiges Daſeyn eine Reihe lebendiger Thaten, die ihren Werth in ſich ſelbſt tragen müſſen, ſo weit dieſes Leben wahren innern Werth haben ſoll. Die freye That des Geiſtes iſt das einzige, in welchem wir für den Menſchen einen unbedingten Werth anerkennen. Das Intereſſe freyer Thaten hebt aber die geiſtige Perſönlichkeit des Menſchen aus dem lebloſen Spiel der Natur empor und unterwirft ihn den Geboten der Tugend und Gerechtigkeit, den Idealen der Geiſtesſchönheit.

So ſind Selbſtſtändigkeit des Geiſtes und die Schönheit des ſittlichen Lebens der erſte und letzte Gegenſtand der Ideen, ſomit der wahre letzte Zweck aller Philoſophie. Wir entwickeln dieſen Gedanken für die einzelnen Geſtalten der Idee in Wahrheit, Schönheit und dem Guten noch genauer.

§. 3.

Erkenntniß iſt gleichſam das erſte Eigenthum der menſchlichen Vernunft. Die Vernunft iſt Erkenntnißvermögen und was ſie noch über dies iſt oder wird, das iſt und wird ſie nur vermittelſt ihrer Anlagen zum Erkennen. Daher wird die der Erkenntniß gehörende

Idee der Wahrheit die erſte Idee in unſerm geiſtigen Leben. Für dieſe Idee der Wahrheit wollen wir alſo erſtlich ihren ſelbſtſtändigen innern Werth und darin ihre Unterordnung unter die Ideen der That zeigen.

1) Wir fordern mit Platon: Wahrheit ſoll erſtrebt werden um ihrer ſelbſt willen und nicht nur weil ſie zufällig dem einen oder dem andern nützlich wird. Vermehrung der Kenntniſſe, Ausbildung der Einſicht iſt ein Wachsthum unſers geiſtigen Lebens ſelbſt und hat darum einen innern Werth für den Menſchen, den die Idee anerkennt, der nicht nach den Begriffen vom Vortheilhaften oder Schädlichen berechnet werden kann. Der gemeine Begriff, welcher die Vermittlungen des Geſchäftslebens beurtheilt, weiß allerdings dem Einzelnen nach Gewerbe und Stand zu berechnen, welche Kenntniſſe ihm nützlich, welche ihm entbehrlich ſeyn werden; er weiß dem Einzelnen zu rathen, wie er ſeine Wißbegierde zu beſchränken habe, damit er ſeine Zeit nicht zerſplittere; er weiß ſogar zu zeigen, daß manche Kenntniſſe und Einſichten, denen, die in ſehr beſchränkten Lagen in ihrem Volke leben, höchſt ſchädlich werden können, weil ihnen ihre Lage unmöglich macht, ſie vollſtändig genug in Beſitz zu nehmen, und die unklare Auffaſſung derſelben ihnen nur Wünſche und Hoffnungen aufregen muß, welche ihr Stand und Gewerbe unbefriedigt laſſen wird. Aber alle dieſe Weiſungen haben ihren Grund nur in der Beſchränktheit jedes einzelnen Mitbürgers der menſchlichen Geſellſchaft, der ſich dem Ganzen unterordnen und ſeine Berufsthätigkeit nach der richtigen Theilung der Stände und Gewerbe

erwählen ſoll. Die Idee der Wahrheit hingegen ſteht über allen dieſen Vereinzelungen, ihr Blick iſt auf das Ganze der menſchlichen Geiſtesgemeinſchaft gerichtet. Der Idee hat jede Kenntniß, jede Einſicht einen innern Werth, ſie ordnet das Große, Umfaſſende als das Würdigere und Wichtigere über das Kleine, aber ſie wird auch dem Kleinſten ihren Schutz nicht ganz verſagen.

Dieſe der Idee gehörende Anſicht der Wahrheit iſt es nun, für welche ſich unter den Wiſſenſchaften die Philoſophie intereſſirt; ſie würdigt Weisheit und Klugheit, Einſicht und Kenntniß nur nach dem großen Intereſſe der menſchlichen Geiſtesbildung im Ganzen und läßt ſich nicht mit den Einſchränkungen für einzelne Stände und Gewerbe ein. Dies richtig verſtanden, ſo wird ſie ihre Huldigung an die Idee der Wahrheit leicht zu rechtfertigen wiſſen.

Dem *neuen Gedanken* gehört die Herrſchaft in der geiſtigen Geſchichte der Menſchheit. Dem Geſchäftsmann, der aus Vorliebe für die jetzige Stufe der Ausbildung ſeines Gewerbes der unbefangnen Wißbegierde und der Fortbildung der Einſicht gram iſt, können wir leicht zeigen, daß er ſich nur zum todten Werkzeug jenes Geiſtes herabwürdigt, welcher ſein Gewerbe auf die Stufe erhob, deren Sklave er nun einmal bleiben will.

Freylich ohne Geſchäftigkeit und Kunſtfleiß bleibt die neue Erfindung bedeutungslos, der neue Gedanke Schwärmerey. Aber wo Geſchäftigkeit und Kunſtfleiß im Volke leben, wird der neue Gedanke grade durch ſie bald das Leben beherrſchen. Hier iſt ein neuer Gedanke mächtiger als Millionen fleißige Arme. Wie haben nicht die Erfindungen des Schießpulvers, des Kompaſſes, die neue Sternkunde, der Bücherdruck das Leben unſrer Völker umgewandelt. Die höchſte Macht im Menſchen hat aber hier der neue Gedanke in der Fortbildung religiöſer Ueberzeugungen.

Fichte überträgt einmal *Baco's* Worte ſo in unſre Sprache: „Einige ſuchen in der Wiſſenſchaft ein Ruhebett, auf dem ihr brauſender Geiſt endlich ſchlummere; andere einen Thurm, von dem ſie ſtolz herunter blicken; andere eine Burg, in welcher ſie ſtreiten; andere eine Werkſtatt und Bude, worin ſie handwerken, verkaufen, verdienen: — wenige die reiche Schatzkammer, das große Rüſthaus Gottes zu ſeiner Ehre." Aber dieſe letztern ſind dann auch die Jahrtauſende hindurch das Salz der Erde; ſie leben im Dienſt der Idee der Wahrheit; ihr Intereſſe iſt das der wahren philoſophiſchen Denkart.

2) Dennoch gehört dieſer innere Werth der Wahrheit nur der geiſtigen Selbſtſtändigkeit der Erkenntniß, und Erkenntniß iſt in unſerm geiſtigen Leben nur die Grundlage, wodurch die geiſtige That möglich werden ſoll. So beſtimmt ſich die Idee der Wahrheit ſelbſt ihren höchſten Werth in ihrer *Unterordnung* unter die ſittlichen Ideen der That.

Dieſen Dienſt an die ſittlichen Ideen verrichtet ſie, indem ſie das *Wiſſen* und die *wiſſenſchaftliche Erkenntniß* als eine niedere Wahrheit der höheren *ewigen* Wahrheit des *Glaubens* unterordnet. Das Wiſſen und die wiſſenſchaftliche Erkenntniß beſteht darin, daß wir die Sinnenerſcheinungen in allgemeinen Regeln den Naturgeſetzen unterordnen und ihren Zuſammenhang nach dieſen Regeln erklären. Die Idee der Wahrheit lehrt aber, daß darin nur eine Ueberzeugung des Zwanges enthalten ſey, welche dem menſchlichen Geiſt nur um ſeiner ſinnlichen Beſchränktheit willen zum Bedürfniß wird. Der Glaube (πιστις, fides) iſt hingegen eine freye Ueberzeugung des ſittlichen Vertrauens auf die ewigen Wahrheiten, daß der Geiſt frey ſey und ewig lebe, daß der Urſprung aller Dinge durch Gottes heiligen Willen gegeben ſey. So wird uns das Wiſſen von außen her durch die ſinnlichen Anregungen unſers Lebens aufgenöthigt; der Glaube hingegen iſt eine Ueberzeugung, welche der Vernunft rein aus ihrem Innern gegeben iſt, er iſt die Ueberzeugung des ſittlichen Selbſtvertrauens auf die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes.

Hierin kann uns ein großes Intereſſe der Philoſophie klar werden. Viele griechiſche Philoſophen erkannten ſehr wohl, daß dem Menſchen in den Sinnenerſcheinungen nicht das wahre Weſen der Dinge bekannt werde, ſondern daß ſich der denkende Geiſt erſt über das Sinnliche zu dieſem zu erheben habe. Dabey aber meinten ſie, dieſe Erhebung zur reinen Wahrheit müſſe in der vollſtändigen Ausbildung der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß (ἐπιστήμη) erhalten werden. Indeſſen alle Verſuche, dies zu leiſten, vereitelten ſich und der Zweifel blieb in dieſer Lehre mächtiger als die Wahrheit.

Das Evangelium dagegen lehrte, daß alles Wiſſen nur Stückwerk ſey und daß ſich der Menſch zur höheren

Wahrheit nur erheben könne im Glauben, welcher aller Wiſſenſchaft entgegen zu ſetzen ſey. So wird es die Aufgabe der chriſtlichen Philoſophie dem Wiſſen und der Wiſſenſchaft in ihnen ſelbſt klar zu machen, wie ſie ſich der innerſten rein vernünftigen Ueberzeugung im ſittlichen Selbſtvertrauen d. h. dem Glauben unter zu ordnen haben.

§. 4.

Die der Selbſtthätigkeit des Gemüthslebens gehörenden Ideen ſind die *Ideen der Schönheit*. Deren eigne innere Bedeutſamkeit werden wir keinem gebildeten Gemüth zu vertheidigen brauchen; der Gewalt der Schönheit gibt ein Jeder willig nach, der von ihr getroffen wird. Wir werden hier nur bey dem zweyten zu verweilen brauchen, bey der Unterordnung der Ideen der Schönheit unter die Ideen der That.

Mögen die Ideen der Schönheit und die Werke der ſchönen Kunſt noch ſo oft zum unbedeutenden Spiel der geſelligen Unterhaltung gebraucht, für Putzſucht und Modelaunen mißbraucht werden, in That und Wahrheit ſind dieſe Ideen des Schönen und Erhabenen uns Menſchen doch die Deuterinnen des Weltalls nach den Geſetzen der ewigen Güte, aus der es entſprungen iſt. In ihnen leben uns die Gefühlsſtimmungen der Begeiſterung, Gottergebenheit und Andacht und darin verbinden ſie ſich mit den Grundgedanken unſrer religiöſen Ueberzeugungen.

Hierin zeigt ſich das zweyte große Intereſſe der Philoſophie. Sie ſoll uns nachweiſen, daß das Schönheitsgefühl und das religiöſe Gefühl ganz aus derſelben Lebensquelle in unſerm Geiſte entſpringen. Es zeigt dieß zwar ſchon die Erfahrung in der Geſchichte, indem jede große und würdige neue Aufgabe für die ſchönen Künſte den Völkern immer nur im Dienſte der Religion geworden iſt. Dem Sokrates und ſeinen Schülern war dieſe Wahrheit wohl klar, aber ſpäter iſt dies in der Philoſophie oft verkannt worden, eben weil in unſern Religionslehren die Sorge für die Reinheit der Glaubenswahrheiten einſeitig zu überwiegen pflegt und vielleicht eben deswegen in der neueren Philoſophie das Schönheitsgefühl ſo oft mit Sinnlichkeit verwechſelt wurde. Recht eigentlich iſt die Lehre von der Schönheit als eigner Theil der Philoſophie unter dem Namen Aeſthetik anerkannt worden, indem man der Logik als Verſtandeslehre eine Sinnenlehre an die Seite ſetzen wollte. Dies aber geſchah nur, weil man Gefühl mit Empfindung; Anſchaulichkeit mit Sinnlichkeit verwechſelte. Wir werden die Sache richtiger beurtheilen, ſobald wir die Verbindung der Ideen der Schönheit mit den ſittlichen Ideen genau genug beachten.

Ihre erſten Anregungen erhalten die Ideen der Schönheit überall, wo uns in Geſtalt und Spiel der äußern Natur das Leben erſcheint, aber die hohe Schönheit, die ſich allein zum Ideal erhebt, iſt die, in welcher uns der Geiſt mit ſeinen Ideen ſelbſt zur Erſcheinung wird. Die hohe Schönheit iſt Geiſtesſchönheit. Darſtellung dieſer Schönheit iſt die höchſte Aufgabe für die Kunſt und ihre wirkliche Erſcheinung das Erfreulichſte in der Natur. Schön zu ſeyn iſt die höchſte Aufgabe, welche wir an die Erſcheinung des Menſchenlebens machen können, und dieſe Schönheit der Seele ſtellt ſich in Kraft, Lebendigkeit und Reinheit der Seele ſo dar, daß darin Schönheit und Tugend ganz eins ſind. Denn Tugend heißt uns einzig die Stärke des Charakters, die Kraft der Idee des Guten in uns. Dieſer Heiligen huldigten von jeher Muſen und Gratien, der Genius der Wahrheit, der Genius der Schönheit und der Genius des Ruhms opferten einzig an ihren Altären und jeder Edle, den einer von dieſen durchs Leben führte, war einzig in ihrem Dienſt, vielleicht manchmal, ohne ſich deſſen bewußt zu ſeyn.

In dieſer Geiſtesſchönheit, in der Schönheit und Erhabenheit des ſittlichen Lebens iſt allein die reine Schönheit ſelbſt, und jedes andere Schöne, bis zu den leiſeſten Anklängen hinab, wird uns nur ſchön, indem es Analogon oder Symbol der Geiſtesſchönheit iſt. Der Schönheit und Erhabenheit des ſittlichen Lebens gehören aber alle reinen Gefühle der Begeiſterung, Erhebung und Andacht und dieſe letztern ſind allein die Religion ſelbſt, in welcher ohne dieſes Leben der Frömmigkeit nur Bild und trockner Ausſpruch der Glaubenswahrheiten übrig bliebe.

§. 5.

Die dritte Idee iſt die des Guten. Auf gar mancherley Weiſe beurtheilt der Menſch im Leben Angenehmes und Unangenehmes, Nützliches und Schädliches, Taugliches und Untaugliches neben einander. So lernen wir das Gute im Leben unter vielen Formen kennen und unterſcheiden; unter allen dieſen gehört aber der Idee einzig jenes höchſte Gebot, welches dem vernünftigen Geiſte in ihm ſelbſt den Werth zuerkennt. Dadurch wird für das innere Geiſtesleben des Menſchen das Lob der ſelbſterworbenen Geiſtesvorzüge ausgeſprochen, welche wir als Tugenden lieben und verehren. Zu höchſt tritt hier aus dem reinen Gedanken des geiſtigen Werthes das heißt aus der Idee der perſönlichen Würde das Gebot der Tugendpflichten in den Ideen der Ehre und Gerechtigkeit hervor.

Es wird eine Aufgabe der Philoſophie dieſes in ſich ſelbſt Gute, die Tugend und die Pflicht in ihr über alles andere vom Menſchen zu erſtrebende, welches nur als Mittel ſeinen höhern Zwecken dient, zu erheben und in der Tugend und ihrer Gerechtigkeit die alleinigen reinen Zwecke des geiſtigen Menſchenlebens anzuerkennen.

Dabey gilt es die That und das eigne Wirken des Menſchen und damit werden wir an die Kraft des Geiſtes in der großen Geiſtesgemeinſchaft gebildeter Völker hingewieſen. In dieſer, in der geiſtigen Geſchichte der Menſchheit ſollen die Ideen der That zur Erſcheinung kommen. Es wird dieſes aber darin geſchehen, wie in der großen Geiſtesgemeinſchaft gebildeter Völker die Wiſſenſchaften, die Religionen und die Staaten ſich fortbilden; die Wiſſenſchaften im Dienſt der Ideen der Wahrheit, die Religionen und deren ſchöne Künſte im Dienſt der Ideen der Schönheit, die Staaten im Dienſte der Tugend und Gerechtigkeit.

In dieſen dreyen hat das Menſchenwerk ſeine geiſtig anerkannten feſten Zwecke. Für dieſe Ideen ſcheue der Menſch ſich nicht mit Selbſtthätigkeit zuzugreifen; ſeiner Geſchichte im Großen Plane zu entwerfen und deren Ausführung zu wagen. Es iſt uns nicht geſagt, daß die Geſchichte der Menſchheit ſich durch die Macht der Natur zum Edlern und Schönern lenken werde. In der Natur wird ſie vielmehr aufblühen und wieder verſchwinden, wie jedes einzelne Leben an der Erde. Aber es wird von der eignen Kraft des Menſchen gefordert, daß er ſich ſelbſt beſtrebe, die Zügel ſeiner Geſchichte in die Gewalt des freyen Gedankens zu bringen, die heilige Tugend und das erhabene Recht immer heller anerkennen zu machen.

So erwächſt im Intereſſe der Ideen des Guten jedem Gebildeten die Anforderung, ſich im Gedanken über das Bedürfniß des eignen Lebens zu erheben, das öffentliche Intereſſe ſeiner Zeit und ſeines Volkes lebendig zu ergreifen und an aller öffentlichen Angelegenheit in Wiſſenſchaft, Kirche und Staat, vor allem daher an dem, was Sache unſers Vaterlandes und der ihm zu erringenden oder zu erhaltenden Selbſtſtändigkeit und Gerechtigkeit iſt, lebendigen Antheil zu nehmen.

Es wird hier das letzte große Intereſſe der Philoſophie auf dieſes Weſen des öffentlichen Lebens aufmerkſam zu machen, zu zeigen, wie das Große und Gute nicht nur durch getrennte Privatthätigkeit und Privatverkehr gefördert werden könne, ſondern wie es vor allem eine Vereinigung im öffentlichen Leben erheiſche, nur durch deſſen *Gemeingeiſt* und *Begeiſterung* gedeihen könne.

§. 6.

Unſre bisherigen Betrachtungen zeigten uns, daß der Zweck der Philoſophie in allen reinen und großen Zwecken des geiſtigen Menſchenlebens zu finden ſey. So werden uns der Hoffnung nach die ſittlichen Ideale geiſtiger Schönheit, die vaterländiſchen eines gerechten Gemeingeiſtes und die religiöſen einer klaren Ausbildung der Glaubenslehre verbunden mit der Wiedergewinnung öffentlicher Andacht die Ziele philoſophiſcher Ausbildung. Aber die Philoſophie ſelbſt iſt nur eine *Wiſſenſchaft*, nur von der Seite der Wiſſenſchaft her kann ſie dieſe Zwecke fördernd wirken. Nun ſteht alle Wiſſenſchaft im Dienſte der Ideen der Wahrheit, durch den reinen Dienſt an die Ideen der Wahrheit wird folglich die Philoſophie überhaupt für die Ideen wirken.

Daher zeigt ſich die Denkungsart, welche allein zum Philoſophen machen ſoll, zunächſt in dem unpartheyiſchen, vorurtheilfreyen Beſtreben der *Wahrheitsliebe*. Wahrheit um ihrer ſelbſt willen, iſt ihr höchſtes Gebot! Mit ruhiger Beſonnenheit ſucht ſie nur Wahrheit und traut nur der Wahrheit, abgeſehen von jeder vorgefaßten Meinung, von jedem voreiligen Wunſch *). Dem ewig reinen Zuſammenklang der Ideen vertrauend weiß ſie, daß der Weg der Wahrheit uns auch zu einer reinen Befriedigung aller andern Intereſſen unſers Lebens führen werde. Durch ſtrenge Wahrheitsliebe wird die Philoſophie ihre Zwecke zu erreichen hoffen. In dem Werke der Wahrheit aber iſt für den Menſchen das Höchſte die Selbſtverſtändigung über den Glauben und über die Verbindung der Glaubenslehre mit der religiöſen Ueberzeugung. Und darum dem Einzelnen und den Völkern die Gabe der Seelenruhe das eigenſte Ziel der philoſophiſchen Fortbildung unſrer Ueberzeugungen. Die Philoſophie ſoll uns gewähren eine ruhige, freudige, in ſich verſtändigte Lebensanſicht und Weltanſicht, welche uns die Zufriedenheit ſichert, indem ſie uns von der Beſchränktheit durch Vorurtheil, Leidenſchaft und Furcht vor der Zukunft befreyt.

---

*) Mein Syſt. d. Log. §. 107.

So werden denn im engern Kreiſe, beſonders die Aufgaben der Fortbildung unſrer religiöſen Ueberzeugungen zur Wahrheit die Zwecke der Philoſophie. Wir fordern von ihr:

1) Daß ſie uns den Glauben verwahre gegen Zweifel und Irrthum;

2) Daß ſie den Glauben reinige von Vorurtheil und Aberglauben, mit denen der unter Bilderträumen der Phantaſie erwachende Verſtand ihn anfangs unfehlbar vermengt;

3) Daß ſie den Glauben über die Unſicherheit einer Begeiſterung, die nur im Gefühle lebt, erhebe, indem ſie ihm den Schutz feſter und beſtimmter Begriffe gewährt, daß ſie uns alſo führe zu einer ruhigen, beſonnenen, wenn man will kalten Ueberzeugung, welche es allein vermag, den niedrigen ideeloſen Weltanſichten

die Spitze zu bieten und ungeblendet in das Sonnenantlitz der reinen Wahrheit zu ſchauen.

So wie alſo die Fortbildung der religiöſen Ueberzeugungen die innerſte und größte Geiſtesbewegung in der Geſchichte der Menſchheit iſt, ſo iſt es dieſe auch in deren Dienſt vor allem die Philoſophie treten will. Hier iſt die Philoſophie gleichſam die Lehre des ruhigen Greiſes an die vorſtrebende Kraft des Mannes. Das Kind verlangt nicht Traum und Wahrheit zu ſcheiden; der Jugend Kinderſpiele deuten ſich ſelbſt. Der Verſtand des Mannes bedarf erſt der Lehre, nachdem er an der Welt irre geworden iſt. Denn der Drang des Geſchäftslebens verwirrt oft dem Menſchen den Blick des innern Geiſtesauges, läßt ihn über dem Ungeſtüm der Begierden, über der oft unüberſehbaren Menge der Vermittlungen den reinen Zweck des Lebens aus dem Auge verlieren, ihn an der höheren Bedeutung des Lebens irre werden. Der Philoſoph dagegen ſoll nur ſtiller Betrachtung ergeben bleiben, ſich in ihr über die Unruhe des Lebens zu erheben wiſſen und in der anſcheinenden Verwirrung doch feſtes Geſetz und Ordnung erkennen.

Dieſe ruhige Lehre und Lebensanſicht zu faſſen und mitzutheilen, iſt auch ſo ſchwierig nicht, wenn nur Lehrer und Schüler ſich zur Beſcheidenheit der ſokratiſchen Weisheit durchgefunden haben, welche lehrt: daß es des Menſchen höchſte Wiſſenſchaft ſey und bleibe, ſeine eigne Unwiſſenheit zu erkennen; zur Selbſterkenntniß darüber zu gelangen, welches die Schranken des menſchlichen Wiſſens ſeyen, was unſre Wiſſenſchaft zu erreichen vermöge und was nicht.

Der mächtigſte Feind aber nicht nur der Wahrheit und Schönheit, ſondern auch des Friedens und der Gerechtigkeit für die ganze Menſchheit iſt der religiöſe Irrthum, das heißt der Aberglaube. Daher iſt der Kampf mit dem Aberglauben und der Sieg über den Aberglauben die hohe Beſtimmung des Philoſophen, der er ſein Leben willig opfern ſoll. Lehre und Lebensanſicht werden ihm die innere Ruhe ſichern, mit der er auch im Kampfe für die Wahrheit zur Aufopferung bereit auftritt, aber die Begeiſterung der Wahrheitsliebe wird ihn treiben, den Kampf nie früher aufzugeben, als bis der vollſtändige Sieg über den Aberglauben errungen iſt.

§. 7.

Bisher haben wir den Freunden der Philoſophie Gehör gegeben, nun wird es aber auch nothwendig ſeyn; die Kehrſeite des Gemähldes zu betrachten. Laut genug vernimmt man in der Geſchichte die Ankläger der Philoſophen. Was war oft das Schickſal der ausgezeichnetſten unter ihnen? Des Pythagoras, Anaxagoras, Sokrates und Ariſtoteles, in ſpäterer Zeit des Avicenna und Averroes, des Abelard und gar des Vanini und Bruno von Nola, des Thomaſius, Wolf u. ſ. w. Sehen wir ſie nicht zu allen Zeiten bald von ganzen Prieſterzünften, bald von einzelnen Prieſtern der Gottesleugnung oder Gottesläſterung angeklagt, bald von den beym Pöbel beliebten

Poſſenſpieldichtern verhöhnt, bald von geheimen Auflaurern und öffentlichen Anklägern, mögen ſie nun Sykophanten, Dominikaner, Jeſuiten oder Beamten der geheimen Polizey heißen, als Aufrührer und Jugendverführer vor Gericht verrufen, bald ihrer Aemter entſetzt, bald Landes verwieſen, ja gar vergiftet oder verbrannt werden?

Indeſſen gegen ſolche Gewaltthat hat die unpartheyiſche Nachwelt faſt ohne Ausnahme entſchieden, daß die Ankläger der Philoſophen nur Werkzeuge und Vorfechter des Irrthums waren. Allein wir vernehmen auch noch mildere tadelnde Stimmen.

Oft iſt geſagt worden: die Freunde der Philoſophie geben freylich die erhabenſten Ideen des menſchlichen Geiſtes als den Zweck der philoſophiſchen Unterſuchungen an, aber antwortet ihnen nicht die Geſchichte der Philoſophie: nichts iſt ſo widerſinnig, daß es nicht ſchon ein Philoſoph behauptet hätte. Die Philoſophen rühmen ſich auf Erforſchung ewiger Wahrheiten auszugehen, und der Erfolg zeigt nur endloſen, verworrenen Streit in ihren Schulen, bey dem der eine Meiſter das für den verderblichſten Irrthum hält, was der andere einen Ausſpruch der ewigen Wahrheit nennt. — Die wichtigſten Aufgaben laſſen ſich wohl für die Philoſophie nennen: aber wer weiß die Antwort? Wie oft antwortet eine Schule das Gegentheil der andern? Wer hat unter dieſen Recht? Siegt wol gar der Zweifel, der hier alle Antwort verwirft?

Andere wenden ein: wo zeigt denn wol die Philoſophie im Leben ihre Brauchbarkeit? Wenden ſich nicht meiſt ſolche zu ihr, denen es am rechten Fleiß zum Geſchäftsleben fehlt? Bey den Alten freylich trug faſt alle Wiſſenſchaft ihren Namen, aber ſo wie ſie bey uns von allen Geſchäftswiſſenſchaften unterſchieden wird, wer bedarf ihrer da? Iſt ſie nicht vielmehr für das Geſchäft unnütz, ja ſogar ſchädlich, ſtört ſie nicht oft diejenigen im Geſchäftsleben, die ſich zu viel mit ihr abgegeben haben? Es iſt freylich wahr: man pflegt in jedem gelehrten Geſchäft eine eigne philoſophiſche Wiſſenſchaft zu nennen, die in deſſen Kreis gezogen wird; die Rechtslehrer nennen ein Naturrecht, die Erzieher eine philoſophiſche Sittenlehre, die Religionslehrer eine philoſophiſche Religionslehre, die Aerzte eine Naturphiloſophie. Aber erſcheint der Einfluß dieſer Lehren nicht wie eine bloße Liebhaberey, nur als wechſelnde Modeſache? Allerdings finden wir in der Geſchichte jeder Geſchäftswiſſenſchaft Zeitabſchnitte, in denen dieſer philoſophiſche Theil für ſehr wichtig und entſcheidend gehalten wird, in welchen Rechtslehrer, Erzieher, Religionslehrer und Aerzte mehr vom Poſitiven und der Erfahrung abſahen und ihre Geſchäfte vorzüglich durch philoſophiſche Theorien des Naturrechts, der Moral, der natürlichen Religionslehre und der Naturphiloſophie fördern wollten. Aber jedesmal brachte dieſe Vorliebe für Philoſophie die Geſchäftswiſſenſchaft in Unordnung, regte falſche Hoffnungen auf und bemengte ſie mit unnützen Unterſuchungen. Die gute Ordnung im Geſchäft wurde immer erſt wieder hergeſtellt, wenn man die Philoſophie verließ und zum Poſitiven zurückkehrte.

Wie können wir dieſen Einwürfen begegnen? — Wir laſſen uns auf den Streit ſelbſt gar nicht ein, ſondern zeigen aus dem Weſen der Philoſophie, woher ihr dieſe Mißdeutungen kommen und daß ſie unvermeidlich dieſe Kämpfe beſtehen müſſe.

1) Der philoſophiſche Geiſt will der Geiſtesfreyheit, der allgemeinen Geiſtesbildung, dem geiſtigen Menſchenleben in ſeiner Einheit dienen. Sein Intereſſe gehört eben darum nicht einem einzelnen Geſchäftszweig, ſondern der ganzen Menſchheit in ihrem öffentlichen Leben.

Der menſchliche Geiſt ſoll in einer ſteten fortſchreitenden Selbſtausbildung leben. Die Weisheit in ihm ſoll ſich weiter bilden, damit die Zwecke des Lebens, die Ideen des Geiſtes reiner erkannt werden; Klugheit und Geſchicklichkeit ſollen ſich weiter bilden, damit die Mittel zur Erreichung dieſer Zwecke beſſer erkannt werden. Hier iſt der philoſophiſche Geiſt der Fortbildner der Weisheit; er iſt es, der den Völkern allmählich die reinen Religionsanſichten und die reinere Anerkennung von Tugend und Gerechtigkeit bringt, ihnen die Verehrung der Wahrheit nur um ihrer ſelbſt willen erhält.

Aber eingreifen kann der philoſophiſche Geiſt für das Leben nur in die gegebene Ausbildung eines Volkes in die lebendige Sprache deſſelben, denn das Volksleben ſelbſt ſoll durch ihn fortgebildet werden und nur in lebendiger Sprache kann er ſelbſt ſich bewegen. Alle geſunde Fortbildung der Philoſophie muß daher eine volksthümliche, eine vaterländiſche ſeyn.

Durch dieſe beyden Sätze ſind wir in Stand geſetzt alle Kämpfe zu beurtheilen, in denen der philoſophiſche Geiſt ſich fortzubewegen genöthigt wird.

Jener gewaltthätige Haß und die Erbitterung gegen die Philoſophen werden von der Selbſtſucht oder der Roheit und Unwiſſenheit ſolcher Menſchen erzeugt, die in dem Aberglauben und den Vorurtheilen ihrer Zeit ganz befangen blindlings und ungeſtüm jedem Wink, jeder Ermahnung zur Veredlung und Verbeſſerung beſtehender Lebensverhältniſſe entgegen treten. Die Menſchheit ſoll zum Edleren fortſchreiten und es iſt die Pflicht der Philoſophen die Bahn zu bezeichnen, auf der wir zum Edleren gelangen können, in allen beſtehenden Lebensverhältniſſen die Mängel zu rügen und Vorſchläge zu ihrer Verbeſſerung zu thun. Wenn nun Philoſophen nur lehrend auf Mängel unſrer Sitten, Geſetze und Religionseinrichtungen aufmerkſam machen, ſo ſchreyen jene Gewaltthätigen, die in den Mängeln ihrer Zeit ihren Vortheil zu finden meinen, über Jugendverführung und Aufruhr, weil ſie nach ihrer Sinnesart nicht begreifen können, wie es jemandem nur um ruhige Belehrung ſeiner Mitbürger zu thun ſeyn könne, ohne daß er gleich geſezwidrig und gewaltſam zuſchlagen möchte, um ſeine Meinung geltend zu machen.

Auf ähnliche Weiſe wird denn auch der Streit der Geſchäftsmänner in den gelehrten Gewerben mit den Philoſophen und das Mißgeſchick der Philoſophie in den Geſchäftswiſſenſchaften zu beurtheilen ſeyn.

Die Philoſophie ſoll der allgemeinen Geiſtesbildung dienen; ihr gehört kein einzelnes Geſchäft im Leben ausſchließlich, aber jeden freyen Geiſt nimmt ſie auf gleiche Weiſe in Anſpruch. So ſteht der philoſophiſche Geiſt aller beſchränkten Handwerksmäßigkeit in jedem Gewerbe, beſonders in den gelehrten Gewerben entgegen. Wer ſich darauf beſchränkt in irgend einem Gewerbe als nützliches Glied der bürgerlichen Geſellſchaft ſeinen Unterhalt zu ſuchen, indem er ſich nur in den einmal gebahnten Gleiſen ſeiner Gewerbsthätigkeit fortbewegt, ohne auf Vorſchläge zur Verbeſſerung zu achten und ohne ſich um das Verhältniß ſeines Geſchäftes zum großen Ganzen des bürgerlichen Lebens zu bekümmern, der bedarf allerdings der Philoſophie gar nicht, aber er bleibt auch im Reiche des Geiſtes ein untergeordneter Knecht und wird nie deſſen freyes Mitglied.

Indeſſen dieſe werden mehr nur die Philoſophie verachten, als mit ihr ſtreiten. Die den Streit führenden bilden hingegen einen Theil der ſelbſtſtändigen und tüchtigen Geſchäftsmänner. Jedes tüchtige Geſchäft fordert eine ruhige Lebensordnung und Gewöhnung, welche nicht ſchnell und unbedacht geändert werden kann, ohne daß das Geſchäft darunter leidet. Die Philoſophie hingegen macht aufmerkſam auf Verbeſſerung der Zwecke des Gewerbes ohne ſelbſt die Mittel zur Erreichung derſelben mit lehren zu können. So wird ſie oft voreilige Verſuche zu Neuerungen veranlaſſen, welche das Geſchäft ſtören und verwirren und denen ſich die erfahrneren Geſchäftsleute leicht aus Verkennung des guten zu Grunde liegenden Gedankens widerſetzen.

Daher das unglückliche Verhältniß der Philoſophie zu dieſem dem Leben nothwendigen Kampfe der Vertheidiger alter Gewohnheiten gegen die Neuerungen. Bekommen die Philoſophen einmal das große Wort in einer Geſchäftswiſſenſchaft, ſo geſchieht es durch neue Ideen, welche ſie aufzufinden das Glück hatten. Nun wird es aber nicht ſogleich gelingen, dieſen im Leben zu folgen. Die erſten Verſuche werden zum Theil mißlingen und der Ordnung des Geſchäftes ſchaden. Dagegen werden die Erfahrneren eifrig ſtreiten, im Streit jedoch meiſt unbemerkt einiges Neue von den Philoſophen lernen, bey wiederhergeſtellter Ordnung dieſes in ihre Gewohnheiten mit aufnehmen, und nun für eine Zeit lang die Philoſophie wieder ganz von der Hand weiſen. So pflegt man gewöhnlich in den Geſchäftswiſſenſchaften gerade dann nichts von der Philoſophie wiſſen zu wollen, wenn ſie ihnen erſt vor kurzem weſentliche Dienſte geleiſtet hatte.

Es wird daher vom Philoſophen in dem, wie er dem Leben ſelbſt dient, eine große Reſignation gefordert.

2) Endlich woher der zweyte Vorwurf, daß man in den Schulen der Philoſophen ſelbſt nichts als Streit finde, und jede Art des Widerſinnigen könne vertheidigen hören? Dieſes iſt der gegründete Vorwurf, den wir nur zu entſchuldigen und nicht zu verwerfen haben. Der Grund dieſes Mißgeſchicks liegt in der Schwierigkeit der Aufgabe, die Philoſophie in irgend einer Sprache als gemeinverſtändliche Wiſſenſchaft auszubilden. Der höhere Grund dieſer Schwierigkeit ſelbſt liegt aber in der Natur der philoſophiſchen Erkenntniß. Die Philoſophie gibt die höchſten nothwendigen Geſetze an alle menſchlichen Erkenntniſſe, aber es gibt eigentlich keinen

Theil der Erkenntniß, der ihr ganz eigen wäre. So macht ſie Anſprüche an die Erkenntniß jedes Gegenſtandes, kann aber ihr Recht daran nur ſchwer nachweiſen und ſich nur mit wenigen Erkenntnißweiſen friedlich in das ganze Gebiet der Erkenntniß theilen.

Daher wird uns hier die beſtimmtere Frage aufgeworfen: welches denn eigentlich die philoſophiſche Erkenntniß ſey?

§. 8.

Die Antwort auf dieſe Frage werden wir nicht objectiv, d. h. durch Beſtimmung der Gegenſtände der philoſophiſchen Erkenntniß, ſondern ſubjectiv durch Beſtimmung der ihr eigenthümlichen Erkenntnißweiſe zu geben haben. Denn über jeden Gegenſtand kann man philoſophiren; eine objective Erklärung der Philoſophie würde nur auf des Cicero alles befaſſende unbeſtimmte Formel, ſie ſey eine Wiſſenſchaft der göttlichen und menſchlichen Dinge, hinführen.

Philoſophie als Wiſſenſchaft von den philoſophiſchen Erkenntniſſen wird alſo auch nach dem ſubjectiven Eintheilungsgrund der Wiſſenſchaften von andern Wiſſenſchaften unterſchieden werden müſſen. Nach dieſem ſubjectiven Eintheilungsgrund ſind nun die Wiſſenſchaften theils freie Wiſſenſchaften, welche rein um der Wahrheit willen getrieben werden, theils pragmatiſche (poſitive) Wiſſenſchaften, in denen man einzelne Theile von den in jenen enthaltenen Erkenntniſſen für beſtimmte Zwecke des menſchlichen Lebens, für gelehrte Geſchäfte benutzen lehrt.

Alle freyen Wiſſenſchaften zuſammen genommen ſchreiben wir nach altem Sprachgebrauch der philoſophiſchen Zunft unſrer hohen Schulen zu.

Da nun alle Erkenntniſſe den Menſchen in ausgeſprochenen, durch Sprache bezeichneten Gedanken zum Bewußtſeyn kommen, ſo bilden die philologiſchen Wiſſenſchaften oder Sprachwiſſenſchaften noch eine Pragmatik aller Wiſſenſchaft überhaupt. Wir ſondern ſie von den übrigen freyen Wiſſenſchaften, denen der Inhalt unſrer Erkenntniſſe ſelbſt gehört, ab, und bleiben nur bey den letzteren ſtehen.

In dieſen ſind die Erkenntniſſe ſubjectiv der Erkenntnißweiſe nach theils empiriſche aus der Wahrnehmung, theils mathematiſche aus reiner Anſchauung, theils philoſophiſche aus bloßem Denken. Dieſen Unterſchied müſſen wir näher beleuchten.

Wir theilen unſre Erkenntniſſe erſtlich in aſſertoriſche und apodiktiſche. Wahrnehmung iſt das Bewußtſeyn um ſinnlich anſchauliche Erkenntniſſe. Die Sinnesanſchauung gibt mannigfaltige Beſtimmungen an unſre Erkenntniſſe, welche einem Menſchen bekannt ſind, dem andern nicht. Es werden gewiſſe ſinnliche Bedingungen und gewiſſe Lebenslagen vorausgeſetzt, um dem einzelnen Menſchen dieſe oder jene Wahrnehmung möglich zu machen. Solche Erkenntniſſe der Menſchen, bey denen es zufällig iſt, ob ein Menſch ſie bekommen kann oder nicht, nennen wir aſſertoriſche, dieſelben werden aber auch, weil ſie aus Wahrnehmungen entſpringen, empiriſche oder Wahrnehmungserkenntniſſe, und weil ſie nur durch Erzählung und Beſchreibung mitgetheilt werden können, hiſtoriſche genannt.

Hingegen andere Beſtimmungen unſerer Erkenntniß kommen ſchlechthin jedem menſchlichen Geiſte, wiefern er vernünftig iſt, zu. Solche Erkenntniſſe werden nicht eigentlich erlernt, ſondern ſie ſind dem Geiſte innerlich beſtimmt, wir nennen ſie die apodiktiſchen oder Vernunfterkenntniſſe. Indeſſen muß dabey gleich bemerkt werden, daß ein Menſch ſich derſelben deutlicher als der andere bewußt wird. Der gebildete Mathematiker z. B. kennt viele Wahrheiten, welche anderen Menſchen unbekannt bleiben, allein alle rein mathematiſchen Wahrheiten ſind doch apodiktiſch, denn dies zeigt ſich in der Art, wie wir ſie lernen. Das Lernen iſt hier nur eine Entwickelung unſrer Gedanken aus dem eignen Innern. Unſer Geiſt bedarf hier keiner Beyhülfe von Erfahrungen und Beobachtungen, ſondern er iſt ſich ſelbſt genug, um hier die Erkenntniſſe ſich immer deutlicher zum Bewußtſeyn zu bringen, es kommt dabey nur auf Einſichten des Verſtandes an.

Dieſe apodiktiſche Erkenntniß iſt nun theils die mathematiſche, theils die philoſophiſche. Bey mathematiſchen Erkenntniſſen gründen wir unſre Urtheile immer auf reine Anſchauungen, in der Philoſophie hingegen iſt die Vernunft einzig an ihr Denkvermögen, an den denkenden Verſtand gewieſen, um ſich der philoſophiſchen Erkenntniſſe bewußt zu werden. Die philoſophiſche Erkenntniß unterſcheidet ſich von jeder andern dadurch, daß wir uns ihrer nur durch reine Einſicht des Verſtandes, nur durch Selbſtdenken, ohne uns auf irgend eine Anſchauungsweiſe zu berufen, bewußt werden können. *) Dieſes unabhängige Selbſtdenken nennen wir *Philoſophiren*.

Aber mit dieſer Begriffserklärung der philoſophiſchen Erkenntniß iſt uns zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage noch nicht genug gegeben, wir werden noch auf die Verbindung dieſer Erkenntnißweiſen unter einander zu achten haben. In Wahrnehmungserkenntniſſen erhalten wir die *Erkenntniß von Thatſachen*, in Vernunfterkenntniſſen die *Einſicht in allgemeine Geſetze*.

Beyde verbinden ſich im Ganzen unſrer Erkenntniß ſo, daß der Zuſammenhang der Thatſachen, ſo wie ſie ſich die Zeit hindurch verändern, den Geſetzen untergeordnet und nach den Geſetzen beurtheilt wird.

Die Erkenntniß der Thatſachen beſteht aus der Wahrnehmung einzelner Begebenheiten in Zeit und Raum. Die anſchauliche Erkenntniß enthält immer Sinnesanſchauung mit einer rein anſchaulichen, mathematiſchen Verbindung, ſie zeigt uns Gegenſtände in Raum und Zeit.

Ueber dieſe Gegenſtände fangen wir an zu denken, wir urtheilen über ſie, indem wir ſie den Geſetzen unterordnen. Dieſe Unterordnung geſchieht nun auf zwey Weiſen, entweder auf *wiſſenſchaftliche* oder auf *äſthetiſche* Weiſe. In der äſthetiſchen Unterordnung wird die Anſchauung unmittelbar als ſolche, als *äſthetiſche Idee* dem allgemeinen Geſetz untergeordnet;

---

*) S. mein Syſt. d. Logik. §. 18. §. 77.

in der wiſſenſchaftlichen, theoretiſchen oder Erfahrungserkenntniß hingegen wird die mathematiſche Form derſelben erſt auf beſtimmte Begriffe gebracht und vermittelſt dieſer unter das Geſetz geſtellt.

Dieſe beſtimmten Begriffe werden nämlich als Mittelbegriffe eines Schluſſes gebraucht und die wiſſenſchaftliche Erkenntniß wird eine Erkenntniß durch Schlüſſe, welche in ihrer Vollſtändigkeit die Form der ſyſtematiſchen Einheit zeigt.

Was nun dieſes wiſſenſchaftliche Ganze betrifft, ſo beſteht in ihm die Vernunfterkenntniß ſelbſt, oder die mathematiſche und philoſophiſche Erkenntniß für ſich in der Erkenntniß der Principien, oder der höchſten, allgemeinſten Geſetze, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, d. h. einer nothwendigen Verbindung der Wahrnehmungen unter Naturgeſetzen enthalten.

Die wiſſenſchaftliche Vernunfterkenntniß wird daher theils für ſich in abstracto als reine Vernunfterkenntniß, als reine Mathematik und reine Philoſophie vorgeſtellt werden, theils aber als angewandte Vernunfterkenntniß vorkommen, da wo in der Erfahrung ſchon beſtimmter Gehalt der Wahrnehmung nach den reinen Geſetzen beurtheilt wird.

Ferner nicht alle nach Schlüſſen fortgebildete Erkenntniß iſt Vernunfterkenntniß, ſondern wir können durch Inductionen auch nach Wahrnehmungen Geſetze der Erfahrung ableiten, ſo daß die theoretiſche Erkenntniß theils aus angewandter Vernunfterkenntniß, theils abgeleiteter empiriſcher Erkenntniß, der Erkenntniß aus Wahrſcheinlichkeiten beſteht.

Neben dieſem wiſſenſchaftlichen Ganzen der angewandten Vernunftwiſſenſchaften ſteht nun noch die äſthetiſche Unterordnung der Anſchauungen unter Ideen. Dabey wird die mathematiſche Form der Anſchauungen nicht auf Begriffe bezogen, ſondern in äſthetiſchen Ideen als ein anſchauliches Ganzes feſtgehalten, welches nicht durch Schlüſſe, ſondern nur im Gefühl, gleichſam vermittelſt eines unausſprechlichen Mittelbegriffs auf ſein Geſetz bezogen wird. Hier ſind die Principien nur rein philoſophiſche Erkenntniſſe, nicht Naturgeſetze, ſondern Ideen, unter welche die Schönheit und Erhabenheit äſthetiſcher Ideen geordnet wird.

§. 9.

Die erläuterte Natur der philoſophiſchen Erkenntniß wird uns ihr Verhältniß zu allen Wiſſenſchaften, zugleich aber auch die Schwierigkeit ihrer wiſſenſchaftlichen Ausbildung bemerken laſſen.

Die Schulbedeutung der Philoſophie, das heißt ihre Bedeutung für jede andere Wiſſenſchaft liegt darin, daß ſie jeder andern Wiſſenſchaft die oberſten Geſetze ihres Syſtems beſtimmt.

Dies gilt erſtlich in logiſcher Rückſicht. Das Philoſophiren beſteht in einem Nachdenken, worin uns Erkenntniſſe durch bloßes Denken ohne Beyhülfe der Anſchauung zum Bewußtſeyn gebracht werden. Daher gehören die Geſetze des Denkens ſelbſt für ſich zur philoſophiſchen Erkenntniß. Jede Wiſſenſchaft nun, welches auch ihr Inhalt oder Gegenſtand ſeyn mag, bedarf des Nachdenkens, wenigſtens um ihren Inhalt zu ſammeln und zu ordnen. In jeder andern Wiſſenſchaft erſcheint dies Nachdenken aber nur in einer ſeiner Anwendungen, und für ſich bleibt es Eigenthum der Philoſophie. So iſt die Philoſophie darin jeder andern Wiſſenſchaft übergeordnet, daß ihr die Geſetze des Denkens ſelbſt gehören, welche ſonſt in einzelnen Wiſſenſchaften nur auf beſtimmten Stoff, in einzelnen Künſten auf beſtimmten Zweck angewendet werden. Der philoſophiſche Geiſt wird der ordnende Geiſt jeder andern Lehre, ſo daß jede mit Philoſophie in Verbindung ſteht; ſo daß Philoſophie mit ihren Irrthümern jede ſtören und verwirren, richtig angewendet aber auch erleuchten und fördern kann.

Dieſer Einfluß, den der philoſophiſche Geiſt durch die Ausbildung der Denklehre auf alle wiſſenſchaftliche Beſtrebungen übt, iſt der umfaſſendſte, aber zugleich der tiefſte, verborgenſte, über den man ſich am ſchwerſten ſelbſt klar wird, indem faſt jede Schulausbildung im Großen auf gegebenen logiſchen Anſichten ruht, deren Vorurtheile nur ſelten einmal einer tüchtigen neuen Prüfung unterworfen werden. Durch dieſen Einfluß der Logik beherrſcht die Philoſophie im Großen den wiſſenſchaftlichen Geiſt ganzer Zeitalter.

Zweytens auch in metaphyſiſcher Rückſicht iſt die Philoſophie allen andern Wiſſenſchaften übergeordnet. Die Geſetze nämlich, deren wir uns nur durch Philoſophiren, durch Nachdenken ohne Beyhülfe der Anſchauung bewußt werden können, ſind theils die höchſten Geſetze der nothwendigen Einheit, theils die Geſetze des Zweckes der Dinge. Daher ſind in unſern Erkenntniſſen die Regeln der Einheit, die Erklärung, Begründung, das Princip und die Anerkennung der höchſten Zwecke von philoſophiſchem Urſprung. Wir werden in jeder Wiſſenſchaft ihre metaphyſiſche Berührung mit der Philoſophie treffen, ſobald wir über den Stoff, welchen ſie ſammelt, hinaus nach dem Princip, d. h. nach dem Anfang ihrer Erklärungen und Begründungen, über die Mittel, welche ſie ordnet, hinaus nach ihrem eigentlichen Zweck fragen.

Die Rechtswiſſenſchaft z. B. hat es eigentlich mit den poſitiven wirklichen Einrichtungen im Staate zu thun, deren Kenntniß man nur durch mündliche oder ſchriftliche Ueberlieferungen erhalten kann. Allein ſobald jemand dieſe ſyſtematiſch ordnen will, alſo Principien und Regeln der Einheit für dieſelben ſucht, oder ſobald er die Zweckmäßigkeit der Einrichtungen zu beurtheilen ſucht, ſo wird er auf die Grundbegriffe und Grundſätze geführt, welche man dem Naturrecht und der philoſophiſchen Staatswiſſenſchaft zuſchreibt. Es ſind dies aber offenbar diejenigen Betrachtungen, in welchen man über den Stoff für das Gedächtniß hinaus den Geiſt der Rechtswiſſenſchaft zu faſſen ſtrebt.

In der Erziehungslehre lernt man nur durch Erfahrung die Mittel kennen, wie die Jugend, wie das Volk behandelt werden müſſe, um es auszubilden. Fragt man aber, wofür ſollen wir denn Jugend und Volk bilden? Was iſt der Zweck der ganzen Unternehmung? — ſo werden dieſe wichtigſten Grundgedanken nur durch philoſophiſche Betrachtung der ſittlichen Ideen beſtimmt werden können.

In der Naturwiſſenſchaft wird die Naturkunde nur durch Erfahrung, die Naturlehre vorzüglich durch die Mathematik bereichert. Frage man aber für letztere nach den höchſten Naturgeſetzen, ſo kann nur Naturphiloſophie antworten. Auf gleiche Weiſe in jedem andern Falle.

Dieſe Betrachtung läßt uns die Schwierigkeiten, welche der wiſſenſchaftlichen Ausbildung der Philoſophie im Wege ſtehen, leicht in folgenden zwey Sätzen und ihren Folgen erkennen.

1) Es gehört der philoſophiſchen Erkenntniß geſchieden für ſich kein Theil unſrer Erkenntniſſe, weil ſie überall nur für andere Wiſſenſchaften der Anwendung die oberſten Regeln nennt.

2) Dies hat ſie allerdings mit der mathematiſchen Erkenntniß gemein; allein in der Mathematik können dieſe reinen Regeln leicht für ſich begriffen und ſo für die Anwendung zu Grunde gelegt werden. Das letzte aber findet für die philoſophiſche Erkenntniß nicht ſtatt. Mit philoſophiſchen Erkenntniſſen muß man immer einigermaßen erſt durch ihre Anwendungen bekannt werden, um ſie nachher in ihrer Reinheit faſſen zu lernen. Man kann daher für den Unterricht auf keine genügend verſtändliche Weiſe ihre reinen Lehren zu Grunde legen, um ſie nachher in Anwendung zu bringen, ſondern reine Lehre und Fall der Anwendung können immer nur in einer gewiſſen Verbindung mit einander verſtanden werden. Eben deswegen kann nicht unmittelbar die

Philoſophie ſelbſt gelehrt werden, ſondern der Unterricht in ihr ſoll nur auf das Philoſophiren gerichtet bleiben. Dies nennen wir die Regel der kritiſchen Methode für Ausbildung der philoſophiſchen Erkenntniß.

Die Philoſophie als Wiſſenſchaft bleibt ein Ideal, dem ſich die Darſtellungen einzelner Philoſophen nur annähern können. Wir nennen daher die Anſicht der Philoſophie oder das Syſtem der Philoſophie, ſo wie es einem beſtimmten Lehrer gehört, nur das Philoſophem deſſelben, d. h. einen Verſuch die Philoſophie auszuſprechen.

Dies iſt der Standpunct, von dem aus wir die Fortbildung der philoſophiſchen Wahrheiten unter den Menſchen zu beurtheilen haben. Durch die Ueberlieferung fertig gebildeter Lehren allein kommen wir hier nicht weiter, dieſe bleiben in der Philoſophie für ſich ein todtes Wort. Nur darin, wie dem Geiſte nach die Kunſt zu philoſophiren in den Selbſtdenkenden eines Volkes lebt, wird dieſem Volke ſeine philoſophiſche Ausbildung. Nur vermittelſt des Streites dieſer Selbſtdenkenden unter einander theils für die reine Lehre, theils für die einzelnen Gebiete der Anwendung kann hier allmählich eine größere Uebereinſtimmung zur Wahrheit erhalten werden.

Jedoch ſollen dieſe Schwierigkeiten uns nicht abhalten, an der Ausbildung der Philoſophie fortzuarbeiten, ſondern die Kenntniß derſelben ſoll uns nur antreiben, das Geſchäft mit möglichſter Umſicht zu übernehmen und vorzüglich uns die Regeln der hier allein fördernden Methode recht genau bekannt zu machen.

Die unten folgende Lehre von der philoſophiſchen Methode wird uns dann klar machen, woher der Streit in den philoſophiſchen Schulen ſelbſt eigentlich entſtehe und woher die Philoſophen ſo leicht des Widerſpruchs gegen den gemeinen Menſchenverſtand beſchuldigt werden.

Zweytes Kapitel.

Von den Haupttheilen der philoſophiſchen Wiſſenſchaft.

---

§. 10.

Nach den im Vorigen gegebenen Beſtimmungen über die philoſophiſche Erkenntniß werden wir uns leicht über drey einander nebengeordnete Eintheilungen des ganzen Gebietes der Philoſophie verſtändigen.

1) Die Philoſophie iſt theils *formale*, auch *Logik*, *Verſtandeslehre* genannt, theils *materiale*, welche wir nach *Kant* *Metaphyſik*, *Vernunftlehre* nennen wollen. Die philoſophiſche Logik iſt *das Syſtem der analytiſchen Urtheile*, das heißt ihr gehören diejenigen philoſophiſchen Erkenntniſſe, welche nur die Geſetze der Denkbarkeit der Dinge für ſich enthalten, abgeſehen von jeder beſondern Art der Gegenſtände, über die wir denken. Die Metaphyſik hingegen iſt *das Syſtem der ſynthetiſchen Urtheile, deren wir uns nur durch Denken bewußt werden*. Das heißt: der Metaphyſik gehören alle philoſophiſchen Erkenntniſſe, die einen beſtimmten

Inhalt (Material) haben, wodurch alſo ihre Gegenſtände eine gewiſſe Beſtimmung erhalten.

Dieſer Unterſchied zwiſchen Logik und Metaphyſik kann nur dann recht deutlich werden, wenn man darauf Acht gibt, wie er durch die Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens beſtimmt wird. Der Menſch muß über die Erkenntniſſe, die er hat, erſt in ſich zur Selbſterkenntniß gelangen, d. h. er muß ſich ihrer bewußt werden, wenn er darin der menſchlichen Ausbildung genug thun ſoll. Nun iſt ihm bey jeder Anſchauung (z. B. wenn wir hörend oder ſehend erkennen) dieſes Bewußtſeyn immer zugleich mit der Erkenntniß in demſelben Lebensact gegeben, allein wenn wir uns im Denken der tieferen Grundbeſtimmungen unſerer Erkenntniſſe, der Geſetze und Ideen des Wahren, Schönen und Guten bewußt werden wollen, ſo kann dieſes nur mittelbar geſchehen, indem wir in den Urtheilen auf eine künſtliche Weiſe das nur wiederhohlen, was unmittelbar in unſrer Erkenntniß ſchon gegeben war. So entſtehen die Formen der Reflexion oder des Denkens d. h. die analytiſchen Urtheile, indem wir uns durch Begriffe, Schlüſſe, Erklärungen, Beweiſe u. ſ. w. nur Deutlichkeit in unſern Vorſtellungen verſchaffen, ohne durch dieſes Nachdenken dem Gegenſtande eine Beſtimmung zu geben, welche er in der Erkenntniß, über welche wir nachdenken, nicht ſchon gehabt hätte. Wir ſprechen in den Geſetzen der philoſophiſchen Logik mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit über die Gegenſtände z. B. jedes Ding iſt das, was es iſt, ohne dem Gegenſtande ſelbſt eine Beſtimmung zu geben, weil der

Ausdruck nur durch die Form der Wiederhohlung unſers eignen Gedankens beſtimmt wurde. Die Logik iſt die Philoſophie, welche aus dem Reflexionsvermögen, aus dem *denkenden Verſtande* ſelbſt entſpringt; die Metaphyſik iſt hingegen mit dem Gehalt der Ideen der Wahrheit, Güte und Schönheit die Philoſophie aus der *unmittelbaren erkennenden Vernunft*.

2) Die Philoſophie wird in die *ſpeculative*, (auch die *theoretiſche* genannt) und die *praktiſche* oder *teleologiſche* eingetheilt.

Die philoſophiſche Erkenntniß enthält nemlich theils *Geſetze der nothwendigen Einheit*, theils *Geſetze des innern Werthes, der Schönheit der Dinge*, welche gewöhnlich *Zweckgeſetze* genannt werden. Die ſpeculative Philoſophie iſt die philoſophiſche *Einheitslehre*, die praktiſche die philoſophiſche *Zwecklehre* (oder eigentlich *Schönheitslehre*.)

Der Grund dieſes Unterſchiedes liegt darin, daß die Erkenntniß der Einheit aus der erkennenden; die Erkenntniß der Zwecke oder des innern Werthes der Dinge aus dem Vermögen der handelnden Vernunft entſpringt. Da die logiſche philoſophiſche Erkenntniß Erkenntniß der analytiſchen Einheit iſt, ſo gehört die Logik zur ſpeculativen Philoſophie und macht dieſe mit der ſpeculativen Metaphyſik zuſammen aus.

3) Die philoſophiſche Wiſſenſchaft theilt ſich in die *reine* und die *angewandte* Philoſophie.

Dieſe Eintheilung ergibt ſich aus der Eigenſchaft der philoſophiſchen Erkenntniſſe, daß ſie uns wie reine

Mathematik nur eine allgemeine Form nothwendiger Geſetze an unſre Erkenntniß gibt, für welche der Gehalt erſt von der Erfahrung erwartet wird. Die reine Philoſophie hat dieſe philoſophiſchen Erkenntniſſe für ſich, die angewandte hat ihre Verbindung mit der Erfahrung zum Gegenſtand.

Aus dem früher Geſagten wird ſchon erhellen, daß dieſer Unterſchied alle Schwierigkeiten in der Ausbildung der Philoſophie veranlaßt und zwar nach zwey Rückſichten.

1) Die reine philoſophiſche Erkenntniß kann nicht für ſich losgetrennt von allem Gehalt der Erfahrung gemeinverſtändlich ausgeſprochen werden, daher kann man ſie nicht wie die reine Mathematik unmittelbar in abstracto lehren, ſondern ihre Ausbildung fordert jene eigenthümliche Verfahrungsart, welche wir die kritiſche Methode nennen, und der gemäß die reine Philoſophie nur als anthropologiſche Kritik der Vernunft genügend behandelt werden kann.

So kommt es, daß die pſychiſche Anthropologie, beſonders nach dem Theile, welchen wir philoſophiſche Anthropologie nennen, die Vorbereitungswiſſenſchaft aller Philoſophie wird.

2) Angewandte Philoſophie gibt ihren Unterſuchungen keine ſo charakteriſtiſche Form, wie angewandte Mathematik, jede theoretiſche Lehre kann mit philoſophiſchem Geiſte behandelt werden, und es gibt hier keinen Unterſcheidungsgrund, nach welchem wir die Philoſophie gegen Mathematik und Erfahrung hin genau abzugrenzen vermöchten.

§. 11.

Verbinden wir nun dieſe Bemerkungen mit einander, ſo laſſen ſich als Haupttheile der philoſophiſchen Wiſſenſchaft: *pſychiſche Anthropologie*, *Logik* und *Metaphyſik* nennen.

a) Die pſychiſche Anthropologie oder Wiſſenſchaft von der Natur des menſchlichen Geiſtes ſteht dem Syſtem nach nur durch die unten zu bezeichnende *metaphyſiſche innere Naturlehre* mit der Philoſophie in Verbindung und tritt ſo in das Syſtem der angewandten Philoſophie ein. Allein der Methode nach ſind die Verhältniſſe anders.

Philoſophiſche Erkenntniſſe können uns nur durch eignes Nachdenken zum Bewußtſeyn kommen, ſie müſſen daher in der Vernunft des Menſchen ſelbſt durch ihre Natur beſtimmt ſeyn; ſie hängen nicht von fremden Einwirkungen auf unſern Geiſt, nicht von ſinnlichen Anregungen ab. Wenn daher jemand im Beſitz einer hinlänglich genauen *Theorie der Vernunft* iſt, ſo muß er aus dieſer nachweiſen können, welche philoſophiſche Erkenntniſſe der Menſch haben müſſe, warum er grade dieſe beſitze und wie ſie richtig ausgeſprochen werden müſſen.

Dieſe ganze Theorie der Vernunft iſt aber ein Theil unſrer geiſtigen Selbſterkenntniß, ein Theil der pſychiſchen Anthropologie, den wir, wiefern er uns über die Beſchaffenheit unſrer philoſophiſchen Erkenntniſſe aufklärt, die *philoſophiſche Anthropologie* nennen.

Hier kommt es auf Unterſuchungen an, welche rückſichtlich ſo manches andern Zweckes der Selbſterkenntniß nur Spitzfindigkeiten blieben. Dieſe müſſen daher beſtimmt auf den Zweck der Aufklärung der philoſophiſchen Erkenntniß und der Sicherſtellung ihres Ausdruckes bezogen werden und daher Eigenthum der Kritik der Vernunft bleiben.

b) Der erſte Theil der Philoſophie ſelbſt iſt die Logik. Die eben angedeuteten Verhältniſſe machen es für die richtige Behandlung der Logik nothwendig ſchon die reine Logik mit Hülfe der Anthropologie aufzuklären. Wir müſſen mit der anthropologiſchen Logik d. h. mit der Lehre vom denkenden Verſtande und der durch Denken zu erhaltenden Erkenntniß anfangen, um zu zeigen, wie die philoſophiſch-logiſchen Erkenntniſſe im Denkvermögen entſpringen und was im Ganzen unſrer Erkenntniß ihre Bedeutung ſey.

Die Regeln der philoſophiſchen Logik ſelbſt ſind die leerſten in unſerer ganzen Erkenntniß. Ihre nähere wiſſenſchaftliche Betrachtung wird jedem als etwas überflüſſiges erſcheinen, der die Natur des denkenden Verſtandes oder der Reflexion nicht genau kennt. Allein, wer hier beſſer unterrichtet iſt, wird bemerken, daß ja grade die Reflexion den Menſchen über das Thier erhebt, und daß dieſe höhere Selbſtthätigkeit des Gedankens ſich grade durch dieſe Formen geltend macht. Die genauere Ausbildung derſelben iſt daher für die ganze menſchliche Geiſtesbildung von der größten Wichtigkeit. Freylich für die Richtigkeit und Tüchtigkeit des Denkens im gemeinen Leben kommt das meiſte auf Uebung der Verſtandeskräfte an, deren Regeln ein jeder, ohne beſondere Aufmerkſamkeitt darauf, ſchon in ſich hat. Allein bey jedem künſtlicheren und beſonders wiſſenſchaftlichem Nachdenken iſt es für die Beſonnenheit des Urtheils und die Deutlichkeit der Begriffe unerlaßlich, daß man erſt einmal zuſehe, was man denn eigentlich an den Formen ſeines Denkens habe, ehe man ſie anwende. Daher liegt der Hauptzweck aller Logik in ihren *angewandten Theilen*, die bis jetzt nicht mit der gehörigen ſyſtematiſchen Vollſtändigkeit bearbeitet worden ſind. *Lambert's* Architektonik aller Wiſſenſchaften muß hier noch einmal eine Grundlehre werden, durch welche der ganze Bau aller unſrer theoretiſchen Wiſſenſchaft mehr Feſtigkeit und mehr Licht erhält. Denn dieſe angewandte Logik zeigt uns das *Organon* aller Wiſſenſchaften, zugleich das ſyſtematiſche Gefüge ihres ganzen Baues; lehrt uns, was die Wiſſenſchaft des Menſchen überhaupt zu leiſten vermöge und was nicht, dann auch was mit jeder beſondern Methode ausgerichtet werden könne und ſolle.

c) Die Metaphyſik iſt es endlich, welche uns allein den Gehalt philoſophiſcher Wahrheiten bringt. Bey ihrer Bearbeitung werden wir ſtreng auf die *Kritik der Vernunft* zurückgewieſen, durch welche ſie allein Klarheit der Einſicht, Regel ihrer Abſtractionen und Sicherſtellung ihrer Grundbehauptungen erhält. Um dies zu beweiſen, laſſen wir unten die philoſophiſche Methodenlehre folgen.

Sind wir durch die Kritik der Vernunft vorbereitet, ſo können wir dann die reinen metaphyſiſchen Erkenntniſſe im Syſtem zuſammenſtellen, um die Verbindungen und Verhältniſſe ihrer Theile unter und gegen einander zu beurtheilen. Dann wird aber noch das Wichtigſte ſeyn, dieſe reine Lehre den Anwendungen in der Erfahrung zu verbinden und dieſe Anwendungen auszuführen.

Hier wollen wir daher zunächſt die Theile des metaphyſiſchen Syſtems und ihre Verhältniſſe zur Anwendung beſchreiben.

§. 12.

Die Metaphyſik zerfällt nach Obigem in ſpeculative Metaphyſik und in praktiſche Metaphyſik (metaphyſiſche Teleologie) d. h. in metaphyſiſche Einheitslehre und metaphyſiſche Zwecklehre. Der letzteren gehören die Jdeen des Guten und Schönen, auf welche eigentlich die Abſicht aller Philoſophie gerichtet iſt, allein deren wiſſenſchaftlich ſtrenge Ausbildung fordert die Aufgabe der ſpeculativen Metaphyſik und zieht ſie mit in das große philoſophiſche Intereſſe. In der ſpeculativen Metaphyſik liegen nun alle Schwierigkeiten der philoſophiſchen Unterſuchung, ſie wird der Mittelpunct aller Philoſophie und das Räthſel jedes Philoſophems. Sobald man von dieſer Lehre einmal nach Kant's Worten wird ſagen können: „hier iſt Metaphyſik, die dürft ihr nur lernen und ſie wird euch unwiderſtehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen,“ — ſo wären wir endlich im Beſitz der Philoſophie als einer feſten und einleuchtenden Wiſſenſchaft.

1) Ariſtoteles nannte dieſe metaphyſiſche Einheitslehre die erſte Philoſophie, zufällig wurde ſie nachher Metaphyſik genannt, weil in der Sammlung der ariſtoteliſchen Werke ihre Unterſuchung nach den phyſiſchen Werken (τὰ μετὰ τὰ Φυσικὰ βίβλια) folgte. Dem neueren Schulgebrauch nach trug dieſe Lehre allein den Namen Metaphyſik; wir finden es zweckmäßiger Kant zu folgen und alle ſynthetiſche philoſophiſche Erkenntniß metaphyſiſch zu nennen, weil ſie ein Syſtem bildet und nach denſelben Methoden behandelt werden muß.

Man pflegt die ſpeculative Einheitslehre nach ihren Gegenſtänden einzutheilen in Ontologie (τὰ ὄντα) Lehre von den Dingen überhaupt; Pſychologie (ψύχη) Lehre von der Seele; Kosmologie (κόσμος) Lehre von der Welt und Theologie (ϑεὸς) Lehre von Gott. Wir dürfen aber einer ſolchen von den Gegenſtänden entlehnten Eintheilung nicht folgen, da nach ihr der ächte Geiſt dieſer Lehre nicht mitgetheilt werden kann.

Die Hauptſache iſt nemlich hier der erſt in unſerer Zeit ſcharf genug beſtimmte Unterſchied für die Geſetze der nothwendigen Einheit, welcher ſich zwiſchen der natürlichen Anſicht der Dinge und der idealen Anſicht der Dinge findet.

Die natürliche Anſicht der Dinge iſt Sache des Wiſſens, ihr dienen die reinen Naturbegriffe, welche uns den Zuſammenhang der Dinge nach den nothwendigen Geſetzen der Größe, des Weſens und der Bewirkung erkennen laſſen.

So erhebt ſich die natürliche Anſicht der Dinge von den Erkenntniſſen der Körper und einer körperlichen Weltanſicht zur Erkenntniß des Geiſtes und der geiſtigen Weltanſicht. Zur Vollendung der geiſtigen Weltanſicht ordnet ſich ihr aber die ideale Anſicht der Dinge über, welche dem Glauben gehört und welcher die reinen ſpeculativen Ideen dienen, die Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit, in denen wir das Vollendete, das abſolute, freye und ewige Weſen der Dinge der Endlichkeit der Naturerſcheinungen entgegen ſetzen.

Das ganze Glück der metaphyſiſchen Unterſuchungen hängt von der Beſtimmung und Aufklärung dieſes Verhältniſſes zwiſchen Natur und Idee ab. Es iſt dies aber nur ein ſubjectiv durch die Bedingungen des menſchlichen Erkenntnißvermögens und nicht objectiv im Weſen der Dinge beſtimmtes Verhältniß; es iſt darin nicht von verſchiedenen Welten, auch nicht von verſchiedenen Geſetzen für das Weſen der Dinge ſelbſt, ſondern nur von verſchiedenen menſchlichen Anſichten oder Erkenntnißweiſen derſelben Dinge die Rede. Dieſe ſubjective Bedeütung der Hauptunterſchiede in der ganzen Lehre beſtimmt durchaus die Art und Weiſe, wie ſie allein genügend behandelt werden kann.

Demgemäß müſſen wir uns die ſpeculative Metaphyſik auf folgende Weiſe eingetheilt denken.

1) **Niedere Metaphyſik**, Naturphiloſophie (Phyſik), die Lehre vom Wiſſen, von der natürlichen Anſicht der Dinge.

Dieſe enthält:

a) *Allgemeine Naturphiloſophie*, Lehre von den Naturgeſetzen überhaupt.

b) *Aeußere Naturlehre*, metaphyſiſche Körperlehre oder Naturphiloſophie in engerer Bedeutung.

c) *Innere Naturlehre*, metaphyſiſche Anthropologie.

2) *Höhere Metaphyſik*, ſpeculative Ideenlehre, die Lehre vom Glauben und von der Ahndung einer ewigen Ordnung der Dinge.

Nach dieſer Abtheilung laſſen ſich die reinen Formen der metaphyſiſchen Erkenntniß ſyſtematiſch aufſtellen, ihre beyden Fälle der Anwendung ſind aber Erkenntniß der *Körper* und Erkenntniß des *menſchlichen Geiſtes*.

So findet die metaphyſiſche Körperlehre ihre Anwendungen in allen Naturwiſſenſchaften in engerer Bedeutung d. h. in den Wiſſenſchaften von der Körperwelt, die metaphyſiſche Anthropologie hingegen die ihrigen in der pſychiſchen Anthropologie überhaupt.

Die erſtern Anwendungen beſtimmen in der angewandten Philoſophie die Aufgabe der *mathematiſchen Naturphiloſophie*, einer ſehr ſchwierigen Wiſſenſchaft, indem der Entwurf zu derſelben nur von demjenigen mit Glück gemacht werden kann, dem ſchon im Voraus das Verhältniß der allgemeinen Naturphiloſophie zur Ideenlehre ganz klar iſt, und der ferner das Verhältniß der Metaphyſik ſowohl zur Mathematik als zu jeder Art der empiriſchen Methoden genau kennt und ſtreng zu beachten weiß.

Die Verhältniſſe der Metaphyſik zur pſychiſchen Anthropologie ſind weit einfacher, weil hier die Mathematik nur ſehr wenig Beſtimmungen dazwiſchen legt, indeſſen hat auch hier die Verwechſelung von Natur und Idee der ſchnelleren Entwicklung der Wiſſenſchaft große Schwierigkeiten in den Weg gelegt.

Endlich die höhere Metaphyſik findet ihre Anwendungen erſt durch die praktiſche Philoſophie und ſo werden wir zu dieſer hinüber gewieſen.

2) Die Eintheilung des zweyten Theils der Metaphyſik, der praktiſchen Philoſophie oder metaphyſiſchen Zwecklehre macht ſich nach demſelben erſten Unterſcheidungsgrund von *Natur* und *Idee*. Die Ueberſicht iſt folgende:

1) *Praktiſche Naturlehre*, Ethik, ſubjective Teleologie, Lehre von den nothwendigen Endzwecken menſchlicher Handlungen.

   a) *Allgemeine praktiſche Naturlehre*, deren rein philoſophiſcher Theil die *allgemeine Pflichtenlehre* iſt.

   b) *Praktiſche innere Naturlehre*, Sittenlehre (Moral,) die Lehre vom Werthe der menſchlichen Handlungen der Geſinnung nach, deren rein philoſophiſcher Theil die *philoſophiſche Tugendlehre* iſt.

   c) *Praktiſche äußere Naturlehre*, philoſophiſche Staatslehre (Politik) deren rein philoſophiſcher Theil die *philoſophiſche Rechtslehre* iſt.

2) *Praktiſche Ideenlehre*, Religionsphilo-

ſophie, objective Teleologie, die Lehre vom Endzweck der Welt.

a) *Praktiſche Glaubenslehre* oder die Lehre von den logiſchen Ideen.

b) *Philoſophiſche Aeſthetik*, Metaphyſik des Schönen und Erhabenen, Ahndungslehre, Lehre von den äſthetiſchen Ideen.

Die Gebiete der Anwendung dieſer praktiſchen Metaphyſik finden ſich für die Ethik in allen Lehren der Lebensweisheit und Lebensklugheit. Dies bezieht ſich für die Sittenlehre auf *Kritik der Sitten und Gebräuche* einzelner Völker, dann auf *Aſketik* oder Lehre von der ſittlichen Ausbildung des Menſchen, und mit dieſer auf *Erziehungslehre*, ſowohl in Beziehung auf die Jugend *Pädagogik* als auch auf Volkserziehung *Demagogik* in edler Bedeutung des Wortes.

Die äußere praktiſche Naturlehre hingegen ſucht ihre Anwendungen in allen äußern geſelligen Verhältniſſen der Menſchen; folglich in der *Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit*, allen *theoretiſchen Staatswiſſenſchaften* und beſonders in den *Rechtswiſſenſchaften* durch die Kritik poſitiver Geſetzgebungen.

Die Religionsphiloſophie findet ihre Anwendungen in der Fortbildung und Kritik der poſitiven Religionslehren und Religions-Gebräuche, ſo wie in der Theorie der ſchönen Künſte.

Alle erheblichen Schwierigkeiten, welche der Ausbildung der praktiſchen Philoſophie entgegen ſtehen, liegen darin, daß die ſpeculative Metaphyſik ihre Grundformen bildet. Sonſt würde die reine Lehre der Ethik, jene Weisheitslehre des Sokrates und ſeiner Schüler, jene Lehre von der Tugend als dem allein in ſich Guten und Schönen ihre Würde leicht behaupten und ihre Wahrheiten, die dem Menſchen das geachtetſte und wichtigſte ſind, auch wiſſenſchaftlich leicht ohne Streit gemeinverſtändlich ausſprechen laſſen.

Dieſe Schwierigkeiten werfen ſich daher alle auf die Weltzwecklehre oder Religionsphiloſophie d. h. auf die Glaubenslehre und die mit ihr verbundene philoſophiſche Aeſthetik. Meiner Meinung nach ſind hier bis jetzt weder die Grundbegriffe noch die ganze Form der Lehre auf richtige Weiſe in der Gewalt der Schule. Dies vorzüglich beſtimmt mich hier einen neuen Verſuch zur Aufſtellung des Syſtems der Metaphyſik zu machen.

§. 13.

Nach welchem Entwurf wird nun wol die ganze philoſophiſche Wiſſenſchaft im Zuſammenhange am beſten abgehandelt werden können?

Dieſe Frage muß für eine beſtimmte Stufe der Ausbildung der Philoſophie in einer beſtimmten lebendigen Sprache beantwortet werden. Sey nun die Frage für die jetzige Zeit und die deutſche Sprache geſtellt, ſo kann ich bey dem Widerſtreit in unſrer Schule doch nur meine Meinung zur Antwort geben.

Man kann leicht etwa um dem Schüler eine ausführliche Kenntniß vom Inhalt der Philoſophie anzubieten nach einem gegebenen Philoſophem z. B. dem Kantiſchen eine vollſtändige Claſſification aller Begriffe und Hauptſätze der Wiſſenſchaft nach den Formen der rein philoſophiſchen Erkenntniß ſyſtematiſch geben. Dieſe Verfahrungsart iſt in der Schule die gewöhnlichere, die Darſtellung wird im Ganzen bedeutend kürzer als nach meinem Vorſchlag und die Mittheilung an den Schüler iſt gemächlicher, da man es mehr nur mit ſeinem Gedächtniß zu thun hat.

Allein mir ſcheint dieſes Verfahren mehrere weſentliche Fehler zu begehen. Man befolgt hier auf die eine oder andere Art immer wieder eine falſche dogmatiſche Methode, in welcher man nicht Philoſophiren, nicht über Philoſophie ſelbſt denken lehrt, ſondern nur die abgeſchloſſene Lehre eines andern, mithin gar oft nur ſein todtes Wort mittheilt.

Ferner ſelbſt davon abgeſehen, fordert dieſe Darſtellungsart ſchärfere ſyſtematiſche Einſchuitte in die Lehre, als das lebendige Ganze unſrer philoſophiſchen Ueberzeugungen zuläßt. Die Gedanken werden gewaltſam von einander getrennt und nicht wieder verbunden. Die reine Philoſophie wird hier getrennt von ihren Anwendungen erſcheinen und die angewandten Lehren werden ſich nirgends im Zuſammenhang, ſondern nur in fragmentariſchen Bemerkungen vorfinden.

Mein Entwurf dagegen iſt folgender:

1) Als Vorbereitungswiſſenſchaft iſt die pſychiſche Anthropologie nach ihrem ganzen Inhalt und Umfang, abzuhandeln, ohne ſich nur auf philoſophiſche Zwecke zu beſchränken. Denn nur dadurch wird in die

ſer größtentheils auf Erfahrung ruhenden theoretiſchen Naturwiſſenſchaft die rechte Verſtändlichkeit erhalten werden können.

2) Die reine Philoſophie ſoll nun als **Kritik der Vernunft** behandelt werden. Hier kommt es erſtlich auf die Ueberſicht aller Formen der rein philoſophiſchen Erkenntniß, und zweytens darauf an, daß durch die Hülfsmittel der philoſophiſchen Anthropologie nachgewieſen werde, wie dieſe Formen in unſern Erkenntniſſen entſpringen und warum ſie ſich grade ſo finden müſſen, wie das Bewußtſeyn ſie zeigt. So muß die Kritik der Vernunft gleichmäßig alle reine philoſophiſche Erkenntniß ſowohl Logik als Metaphyſik, ſowohl ſpeculative als praktiſche Metaphyſik umfaſſen.

Iſt nun dieſes geleiſtet, ſo wird ferner theils eine ausführlichere Lehre von den philoſophiſchen Erkenntniſſen, theils eine Nachweiſung und Beurtheilung ihrer Anwendungen gefordert.

Hierzu ſcheint mir nothwendig:

3) Das **Syſtem der Logik**. Darin werden erſtens in der reinen Logik alle Denkformen und die aus ihnen entſpringenden Denkgeſetze nachgewieſen und zweytens in der angewandten Logik gelehrt, wie in und vermittelſt dieſer Denkformen ſich das Ganze unſrer gedachten Erkenntniß bilden müſſe und fortgebildet werden könne.

4) Das **Syſtem der Metaphyſik**. Während in der Kritik der Vernunft die anthropologiſche Deduction das Hauptaugenmerk iſt, ſo kommt es hier darauf an, die metaphyſiſchen Erkenntniſſe ſelbſt aus-

führlich abzuhandeln und ihre gegenſeitigen Verhältniſſe nachzuweiſen.

Das noch Folgende ſind nun die Anwendungen. Da nemlich die pſychiſche Anthropologie ſchon voraus gefordert war

5) Die mathematiſche Naturphiloſophie.

6) Die Ethik nach allen ihren Theilen.

7) Die Glaubenslehre.

8) Die philoſophiſche Aeſthetik.

Wozu zum Beſchluß 9) die Geſchichte der Philoſophie kommt.

Will jemand nach dieſem Leitfaden die Philoſophie ſtudiren, ſo rathe ich nach der pſychiſchen Anthropologie ein ſtrenges Studium der Logik folgen zu laſſen, hierauf die Metaphyſik und die angewandten Lehren ſchneller durchzuleſen, nunmehr das ſtrenge Studium der Kritik folgen zu laſſen und nach demſelben noch einmal genauer an die Metaphyſik und die angewandten Lehren zurück zu gehen. Die Geſchichte der Philoſophie muß man erſt dann vornehmen, wenn man in der eignen Sprache ſelbſt ſchon einmal das ganze Syſtem der Philoſophie durchdacht hat, denn früher kann man ſich nur eine philologiſche Kenntniß, aber keine philoſophiſche Einſicht in die alten Philoſopheme verſchaffen.

Drittes Kapitel.

Genauere Betrachtung der ganzen metaphyſiſchen Aufgabe.

§. 14.

Unſre Aufgabe ſoll jetzt ſeyn, die **reine metaphyſiſche Erkenntniß** genauer zu unterſuchen. Dies trifft grade den Theil der Philoſophie, in welchem noch die wenigſte Uebereinſtimmung unter den Lehrern erhalten werden konnte. Jeder Lehrer geht in größern oder kleinern Theilen ſeinen eignen Weg, daher will ich über das Eigenthümliche meines Unternehmens hier vorläufige Auskunft geben.

Zu einer erſten Ueberſicht ſtelle ich gleich die **Tafeln aller Grundbegriffe der metaphyſiſchen Erkenntniß** zuſammen, um überblicken zu laſſen, wie in der Gliederung der philoſophiſchen Lehren Alles auf der Unterſcheidung von **Natur** und **Idee** ruht.

Die metaphyſiſchen Erkenntniſſe können für ſich nur in abstracto vorgeſtellt werden und ſind **allgemeine und nothwendige Formen der Verbindung**, deren ſyſtematiſche Ueberſicht folgende iſt.

A. Speculative Metaphyſik.

Hier iſt die höchſte Unterſcheidung die der natürlichen und der idealen Anſicht der Dinge.

1) Allgemeine Tafel der nur denkbaren Verbindungsformen.

Form der Erkenntnißart.	Natur.	Idee.
Ueberzeugungsart.	Wiſſen.	Glaube.
Denkform der Unterordnung.	Begriff.	Gefühl.
Beſtimmte Erkenntniß.	Wiſſenſchaft.	Ahndung.

Hier iſt der Wahrheit nach die Idee des Ewigen und Göttlichen das erſte, alſo die äſthetiſche Weltanſicht des Gefühls die höhere und herrſchende in unſerm Geiſt und dagegen die wiſſenſchaftliche theoretiſche Weltanſicht bloß Menſchen-Vorſtellung.

Aber der zeitlichen Entwicklung nach und für das Bewußtſeyn des Menſchen iſt dieſe Ordnung grade umgekehrt und daher das Geſetz der Entwicklung unſrer Erkenntniß vor dem Bewußtſeyn in folgender Tafel enthalten.

2) Tafel der vier Momente.

Erkenntnißart.	Begriffsform.
Sinnesanſchauung.	Beſchaffenheit.
Reine Anſchauung.	Größe.
Metaphyſiſches Denken.	Verhältniß.
Logiſches Denken.	Modalität.

Unter dieſen Formen erhält nun die denkend ausgebildete *Naturerkenntniß* des Wiſſens in den Wiſſenſchaften die Kategorien zu ihren Stamm-Abſtractionen.

3) Tafel der Kategorien.

Größe.
Einheit.
Vielheit.
Allheit.
Verhältniß.
Weſen und Eigenſchaft.
Urſach und Wirkung.
Gemeinſchaft der Theile im Ganzen.

Beſchaffenheit.
Realität.
Verneintheit.
Beſchränktheit.
Modalität.
Möglich und unmöglich.
Daſeyn und Nichtſeyn.
Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Unter dieſen *Begriffen* und ihren *Geſetzen* ſteht die wiſſenſchaftliche Erkenntniß:

nach dem Gehalt der *äußern Sinne* als Wiſſenſchaft von der Körperwelt oder *Naturwiſſenſchaft in engerer Bedeutung*;

nach dem Gehalt des *innern Sinnes* als Wiſſenſchaft vom geiſtigen Menſchenleben, *pſychiſche Anthropologie*.

Der Verſtand erkennt aber in der Erkenntniß vermittelſt dieſer Begriffe eine *Beſchränktheit der menſchlichen Vorſtellungsweiſe* an und erhebt ſich zu den *Ideen von ewiger Wahrheit*, indem er

dem Unvollendbaren die Vollendung,
dem Beſchränkten das Unbeſchränkte,
dem Bedingten das Unbedingte,
dem Endlichen das Ewige entgegenſetzt.

Vermittelſt dieſer Entgegenſetzung bildet ſich aus der Tafel der Kategorien.

4) Die Tafel der Ideen des Abſoluten.

Größe.	Beſchaffenheit.
Vollendete Einheit.	Abſolutes.
Verhältniß.	Modalität.
Freyheit.	Ewigkeit.
Seele.	Endliches.
Gottheit.	Seyn an ſich.
Welt.	Erſcheinung.

Indem wir nun dieſe Ideen auf unſre wiſſenſchaftliche Erkenntniß anwenden, müſſen wir uns die ganze körperliche Anſicht der Dinge nur als eine Erſcheinung der Dinge für den Menſchen deuten und die Anſicht des geiſtigen Lebens läßt ſich allein beſtimmter auf ewige Wahrheit beziehen.

So werden wir mit dieſer Auffaſſung des geiſtigen Lebens nach den Ideen des Abſoluten zur praktiſchen Philoſophie hinüber geführt.

B. Praktiſche Philoſophie.

Das eigenthümliche Geſetz der geiſtigen Gemeinſchaft der Menſchen iſt das der willkührlichen Thätigkeit und daher iſt es die ſittliche Weltanſicht, in der wir die Erſcheinungen zunächſt und am beſtimmteſten auf ewige Wahrheit deuten; daher wird uns das Geſetz dieſer höhern Ordnung der Dinge das des Werthes oder Zweckes.

1) Allgemeine Tafel der Zweckgeſetzgebung.

Natur.	Idee.
Zweck des Menſchen.	Zweck der Welt.
Güte.	Schönheit.
Ethik.	Religionslehre.

Dieſer ganze Kreis unſrer Ueberzeugungen gehört nemlich den Ideen der ewigen Wahrheit und dem freyen Gefühl. Unſer Gedanke ſchließt ſich aber dafür an die Wirklichkeit der Naturerſcheinungen im Menſchenleben an, und der Verſtand kann ſich die Beziehungen auf die ewige Wahrheit nur durch Verneinungen der Schranken dieſer Naturerkenntniß ausſprechen. Daher geſchieht die Auffaſſung hier ſtufenweis und der Verſtand bleibt auf der erſten Stufe dieſer idealen Anſicht verhältnißmäßig noch bey den Formen der Naturerkenntniß ſtehen.

2) Tafel der praktiſchen Kategorien oder der Werthgeſetzgebung für den Menſchen.

Größe.	Beſchaffenheit.
Zweck.	Werth.
Mittel.	Unwerth.
Endzweck.	Beſchränkung des Werthes.

Verhältniß.	Modalität.
Perſon und ihr Zuſtand.	Dürfen.
Perſon und Sache.	Können.
Recht und Verbindlichkeit.	Sollen.

Erheben wir uns aber zu einer vollendet abſoluten Anſicht des Guten, ſo bildet ſich unter den Ideen des Weltzweckes und des heiligen Urſprungs aller Dinge die religiös äſthetiſche Weltanſicht aus.

3) Tafel der Stamm-Abſtractionen für die religiöſe und äſthetiſche Weltanſicht.

Beſchaffenheit.	Verhältniß.	Größe.	Modalität.
Logiſche Idee.	Schönheit.	Aeſthet. Idee.	Relig. Gefühl.
Seele.	Beſtimmung d. Menſchen.	epiſch.	Begeiſterung.
Welt.	Gut und Böſe.	dramatiſch.	Ergebung.
Gott.	Weltregierung.	lyriſch.	Andacht.

Dies iſt eine Ueberſicht des ganzen Gedankengerüſtes unſrer menſchlichen Philoſophie. Wir ſehen, wie die Grundbegriffe der praktiſchen Philoſophie einen Theil ihrer Grundlagen von der ſpeculativen Metaphyſik entlehnen; wir ſehen ferner, wie die ſpeculativen Ideen ſich von den Kategorien ableiten. So ergibt ſich, daß die Tafel der Kategorien unſre ganze Philoſophie beherrſcht und alſo unſre Hauptaufgabe die Entwicklung der Lehre von den Kategorien werden muß.

§. 15.

Um die Schwierigkeiten des Verſtändniſſes meiner Entwicklungen dieſes Syſtems zu vermindern, will ich vorläufig auf das Eigenthümliche meines Grundgedankens für die ganze Lehre aufmerkſam machen. Jeder Kenner, der auch nur die Tabellen des vorigen §. durchſieht, wird bemerken, daß ich in der Hauptſache ganz bey Kant bleibe bis auf die Religionsphiloſophie. Hier liegt das Eigenthümliche meines Philoſophem's in der Lehre von der religiös-äſthetiſchen Weltanſicht.

Ich will deren Grundbegriffe hier gleich zu erörtern ſuchen.

Die Hauptlehre der ganzen Metaphyſik iſt diejenige, welche von Kant der transcendentale Idealismus benannt worden iſt, die Lehre, daß Raum, Zeit und Zahl Geſetze enthalten, welche nur für die Art, wie den Menſchen die Dinge zur Erſcheinung kommen, nicht aber für das wahre Weſen der Dinge ſelbſt gelten. Denn durch dieſe Lehre ſoll das Verhältniß der natürlichen Anſicht zur idealen Anſicht aufgeklärt werden.

Wir finden nemlich, daß die Geſetze der Natur mit den Geſetzen der Idee bey den metaphyſiſchen Beurtheilungen des menſchlichen Verſtandes in ſcheinbare Widerſprüche kommen, welche durch die Lehre von transcendentalen Idealismus gelöſt werden ſollen.

Dieſe Widerſprüche zeigen ſich nach folgenden Hauptgegenſätzen. Die Natur behauptet die Abhängigkeit 1) der Erſcheinung des geiſtigen Lebens vom Daſeyn der Körper; 2) des Weltganzen von Raum und Zeit; 3) jedes Dinges von der Wechſelwirkung mit anderen; 4) jedes Dinges von der Nothwendigkeit allgemeiner Geſetze, unter denen es ſtehe. Die *Idee* dagegen behauptet die *Unabhängigkeit* 1) des Geiſtes vom Körper; 2) des Weltganzen von Raum und Zeit; 3) des freyen Weſens von der Wechſelwirkung mit andern; 4) des freyen Weſens von der Nothwendigkeit allgemeiner Geſetze. Die Entwicklung dieſer Gegenſätze zeigt ſich auf folgende Weiſe nach den *vier Momenten*.

1) *Geſetze der Beſchaffenheit.* In der menſchlichen Erkenntniß werden die Dinge theils als *Körper*, theils als *Geiſt* erkannt. Körperwelt und Geiſteswelt ſtehen aber in der Natur der Dinge nicht getrennt neben einander, ſondern ſie erſcheinen als verbunden zu einem Ganzen und zwar ſo, daß das Geiſtige nur als abhängig vom Körperlichen vorkommt. Die Maſſe der Körper iſt in allen Gegenwirkungen in der Natur unveränderlich, das Leben des Geiſtes hingegen erſcheint nur vorüberſchwindend in Abhängigkeit vom Beſtehen eines organiſirten körperlichen Gebildes.

Wird hingegen der Idee nach in der ſittlichen Anſicht der Dinge die Beſchaffenheit der Dinge nach ihrem *Werth* beurtheilt, ſo geben wir nur dem vernünftigen Geiſt den ſelbſtſtändigen unveränderlichen Werth, die *perſönliche Würde*, alles Andere beurtheilen wir nur als eine zu beliebigem Gebrauch ſtehende, in ſich würdeloſe Sache. Dem vernünftigen Geiſt ſchreiben wir im Geiſt ſelbſtſtändige unbeſchränkte Realität zu und die Sachen werden nach dieſer Beurtheilungsweiſe eigentlich gar nicht als etwas an ſich Vorhandenes angeſehen, denn der Menſch findet ſich einſam, wenn er nicht mit Menſchen in Geſellſchaft iſt.

2) **Geſetze der Größe.** In der Natur iſt alles Reale, deſſen Daſeyn wir anſchaulich erkennen, irgendwo im Raum, irgend wann in der Zeit; allen Gegenſtänden unſrer Anſchauung kommt zu eine *ausgedehnte Größe*, welche nach Zahlen beſtimmt werden kann, und eine *intenſive Größe*, die nach Graden beſtimmt werden kann. Raum, Zeit, Zahl Grad meſſen ſich aber nach Reihen ohne Ende ab, in denen kein Größtes und kein Kleinſtes gegeben werden kann.

In der Natur iſt alſo jedes Ganze ein begrenzter Theil in einer unvollendbaren Reihe; hingegen der Idee nach iſt die Welt, als Inbegriff aller Dinge, ein vollendetes Ganzes, welches nicht als Theil eines noch größeren gedacht, alſo nicht nach Zahl oder Grad abgemeſſen werden kann und in Raum und Zeit unmöglich iſt.

3) **Geſetz der Gemeinſchaft der Dinge.** In der Natur gilt das Geſetz der phyſiſchen Verknüpfung, daß alle zugleich befindlichen Weſen durch das Geſetz einer gleichen Wirkung und Gegenwirkung mit einander verbunden ſeyen, alſo jedes Ding ſeinen Zuſtänden nach in der Gemeinſchaft aller Dinge von allen andern abhängig bleibe.

Der Idee nach hingegen denken wir das ewige Weſen unſrer Seele und die Freyheit unſers Willens als ſelbſtſtändig und unabhängig von den Beſtimmungen durch Wechſelwirkung.

4) Die Geſetzmäßigkeit überhaupt. In der Natur herrſcht das Geſetz der metaphyſiſchen Verknüpfung d. h. allem wirklichen Daſeyn der Dinge iſt ſein *Schickſal* nach allgemeinen und nothwendigen Geſetzen beſtimmt. Der Idee nach hingegen ordnen wir alle Dinge unter die Allmacht Gottes, durch deſſen heiligen Willen alles gegeben iſt, was beſteht oder wechſelt.

Dieſe beyden Unterordnungen, die unter das Schickſal der Naturgeſetze und die unter den göttlichen Willen ſind ſich aber ſo entgegengeſetzt, daß in der Naturerkenntniß jede Berufung auf Gottes Willen der Trägheit des Verſtandes beygemeſſen und verworfen wird, indem die Naturgeſetze hier die höchſten und alleinigen Erklärungsgründe bleiben. Nach religiöſen Ideen hingegen wird dieſelbe Berufung auf Naturgeſetze als unzulänglich verworfen und alles Beſtehen und Wechſeln der Dinge nur von Gottes Willen abgeleitet.

Zur Vereinigung dieſer entgegengeſetzten Behauptungen lehrt nun der *transcendentale Idealismus*: Jeder Menſch weiß, daß er nicht allwiſſend ſey, ſondern daß er nur eine beſchränkte Kenntniß eines Theiles der Welt habe. Dieſe Selbſterkenntniß kann aber dadurch nicht allein beſtimmt werden, daß wir nur einen ſo kleinen Theil der Welt wirklich kennen. Wüßten wir nicht neben dem, daß es noch mehreres uns Unbekanntes gebe und immer noch mehreres als irgend ein Menſch zu faſſen vermag, ſo würden wir ſelbſt bey der ärmſten Erfahrung doch meinen die ganze Welt zu kennen.

Der Grund des Gefühls von der Beſchränktheit unſrer Erkenntniß liegt nicht nur darin, daß wir dem

Gehalt nach ſo wenige Dinge kennen, ſondern vorzüglich in der ganzen *Form unſrer Erkenntnißweiſe*, durch welche ſelbſt wir von jedem gegebenen weiter auf noch unbekanntes hinausgewieſen werden, wie dieſes durch die *Unendlichkeit* d. h. die Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl geſchieht.

Jenes Verhältniß von Natur und Idee iſt daher das Geſetz einer *ſinnlich beſchränkten vernünftigen Erkenntniß*. Der Grundgedanke der vernünftigen Erkenntniß iſt, daß das wahre Weſen der Dinge ein *vollendetes* Weltganze ſey, allein die einzelnen wirklichen Dinge lernen wir nur in ſinnlichen Erkenntniſſen kennen und ſinnliche Erkenntniſſe müſſen unſerm Geiſte fremdher angeregt werden. In der menſchlichen Vernunft für ſich iſt alſo nicht beſtimmt, wie viel und welche Dinge es gebe, daher muß diejenige Form ihrer Erkenntniß, in der ſie die Sinnenerkenntniſſe zuſammenfaßt, d. h. die Form ihrer reinen oder mathematiſchen Anſchauung ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie immer noch weitere Auffaſſungen möglich läßt, ſie muß jedes Erfahrungsganze als ein unvollendetes und unvollendbares darſtellen.

Aber eben durch dieſe Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl iſt ihr ihre Sinnenerkenntniß als eine bloße *Erſcheinung* der Dinge für die Menſchen oder für die ſinnliche Vernunft; als eine beſchränkte Anſicht von den Dingen beſtimmt, welche die Dinge auf eine von ihrem *wahren Weſen an ſich* verſchiedene Art zeigt.

Denn das Daſeyn der Dinge wird ja nicht durch die Art, wie ich ſie erkenne, hervorgebracht, ſondern umgekehrt iſt es das Geſetz der Wahrheit für meine Vernunft, die Dinge ſo zu erkennen, wie ſie wirklich ſind. Die Beſchränkungen meines Geiſtes können wol darauf Einfluß haben, wie ich mir die Welt vorſtelle, aber nicht darauf, wie die Welt iſt. Der Menſch wird daher inne, daß er ſich die Dinge nicht rein ſo vorſtelle, wie ſie an ſich ſind, dadurch, daß gewiſſe Beſtimmungen, nach denen wir uns die Dinge vorſtellen müſſen, zwar in unſrer Vorſtellungsweiſe ihren nothwendigen Grund haben, für das von dieſer unabhängige Seyn der Dinge aber nichts bedeuten.

Dies iſt bey der Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl der Fall. Daß meine Erkenntniß unvollſtändig ſey und bleiben müſſe, iſt leicht denkbar, allein die Welt ſelbſt kann nicht als unvollſtändig oder gar unvollendbar gedacht werden. Wir ſind aber doch gezwungen uns die Welt in Raum und Zeit als ein Unvollendbares vorzuſtellen, folglich haben wir es darin nur mit einer beſchränkten Anſicht der Dinge zu thun, in der die Dinge nicht ganz ſo erſcheinen, wie ſie an ſich ſind.

Dahin gehören die Gegenſätze von Natur und Idee. Unſre Naturerkenntniß hat nur eine endliche für den Menſchen beſtimmte Wahrheit, nach welcher allein die Welt in Raum und Zeit dem Schickſal und der Naturnothwendigkeit unterworfen und der Geiſt als vom Körper abhängig erſcheint. Die Ideen hingegen haben ewige Wahrheit für das wahre Weſen der Dinge ſelbſt, in welcher die Welt von Raum und Zeit und

Zahl unabhängig, der Geiſt ſelbſtſtändig, der Wille frey iſt und alles durch Gottes heiligen Willen beſteht.

§. 16.

In der Lehre des transcendentalen Idealismus ſoll aber nicht eine höhere Wiſſenſchaft des überſinnlichen und unzeitlichen eröffnet, ſondern es ſoll durch die Ideen mit wiſſenſchaftlicher Beſonnenheit (alſo ohne allen Myſticismus) allem Wiſſen des Menſchen der Glaube übergeordnet werden, indem wir die wiſſenſchaftliche Erkenntniß als die theoretiſche der äſthetiſchen entgegenſetzen und dabey geltend machen, daß die theoretiſchen Anforderungen die untergeordneten, die äſthetiſchen die übergeordneten ſeyen.

Hier fordert das Eigenthümliche meines Philoſophems eine genaue Beachtung des Unterſchiedes zwiſchen Wiſſen um endliche Wahrheit und Glaube an das Ewige.

Wo ſich nur irgend religiöſe Ideen vor dem Bewußtſeyn der Menſchen zu zeigen anfangen, da findet ſich auch der Unterſchied zwiſchen einer niedern Menſchenwahrheit in ſinnlicher Wirklichkeit und einer höhern göttlichen Wahrheit. Im Kindesalter der Philoſophie wird dies Verhältniß nur träumend in Bildern gedeutet und Gewähr für die Wahrheit der heiligen Lehren liegt nur in der Ueberlieferung. Was die Väter erzählen, iſt dem kindlichen Gemüth die höhere Weisheit, denn die Väter, meint man dort, gingen ſelbſt mit den Göttern um, oder zu ihren Zeiten lebten wenigſtens Propheten, welche auf eine ganz andere Weiſe gottbegeiſtert waren, als es irgend einem Menſchen der ſpäteren Geſchlechter vergönnt wurde.

Erwacht das Selbſtdenken klarer, ſo fängt auch hier die Wiſſenſchaft an ihre Rechte zu fordern, über den Sinnenſchein hinaus wird eine Wiſſenſchaft der höheren Wahrheit verlangt. Dieſe Forderung erſcheint in der Geſchichte zuerſt in den griechiſchen Schulen der Philoſophen in Italien. Pythagoras fand das wahre Weſen der Dinge in den Zahlen und Geſtalten, die höhere Wahrheit in der Mathematik. Xenophanes von Elea aber lehrte: die Sinne zeigen uns Erſcheinungen (Φαινόμενα), denen nur ein trüglicher Schein zukommt; Wahrheit iſt einzig im reinen Denken des Verſtandes, im νοούμενον, durch welches wir das Eine Unveränderliche erkennen, welches alles iſt. Sein Schüler, welchen Platon den großen Parmenides nennt, lehrt beſtimmt, es iſt nur eine Wiſſenſchaft (ἐπιστήμη) im reinen Denken des Einen Unveränderlichen; alles ſinnlich Erkannte gibt dem Menſchen nur ſchwankende Meinung (δόξα). Deſſen Schüler Zenon von Elea ſcheint ſchon am genaueſten für dieſen Unterſchied der höhern Wiſſenſchaft im Denken und des Sinnenſcheines die Beweisgründe des transcendentalen Idealismus behandelt zu haben, indem er z. B. die Unmöglichkeit der Bewegung nachwies und zeigte, daß man von demſelben Dinge Entgegengeſetztes behaupten könne. Da aber ſeine Sätze der letzten Art von Gorgias und den andern Sophiſten nur zu dialektiſchen Spielen mißbraucht wurden, ſo ſcheint er von den nachfolgenden nicht ganz verſtanden worden zu ſeyn.

Platon faßte dieſe eleatiſche Lehre mit der größten Klarheit auf und vereinigte ſie mit der praktiſchen Philoſophie des Sokrates. Platon lehrt: wir träumen, wenn wir meinen, daß der Dinge wahres Weſen im Raume zu finden ſey *). Die Götter erkennen nicht taſtend, nicht durch Geſtalt und Farben, ſondern ſie ſchauen das Untaſtbare, Farbloſe und Geſtaltloſe, die unveränderliche Wiſſenſchaft, die Gerechtigkeit und Geſundheit der Seele (σωφροσύνη) ſelbſt **). Auch dem menſchlichen Geiſte kommt dieſes Vermögen der höheren Erkenntniß des Unſichtbaren zu, aber durch niedere Begierden iſt er in dieſem Erdenleben in den Körper herabgezogen worden, der ihm nur die unzuverläſſigen vorüberſchwindenden Sinnenerſcheinungen zeigt ***). Reiner und höher iſt ſchon die mathematiſche Erkenntniß, aber die wahre Wiſſenſchaft wird ihm einzig durch das reine Denken (νόησις) ſelbſt †). Er ſagt, wie Parmenides, im Timaios: über den Urſprung der Dinge (περὶ φύσεως) könne der Menſch (um ſeiner ſinnlichen Vorſtellungen willen) nur ſchwankende Meinungen in bildlichen Vorſtellungsweiſen geben und nennt die ſeinige nur eine unter mehreren, die verſucht werden können *). Hingegen der Gegenſtand der wahren Wiſſenſchaft ſey nur das Nothwendige und Unveränderliche, welches wir kraft der logiſchen Form der Allgemeinheit der Begriffe im reinen Denken erkennen **).

---

*) Timaios beſonders p. 37. E. Steph. und p. 52. B. — πρὸς ὃ δὲ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες, καὶ φαμὲν ἀναγκαῖον εἶναί που, τὸ ὂν ἅπαν, ἔν τινι τόπῳ, καὶ κατέχον χώραν τινά· τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ, μήτέ που κατ' οὐρανὸν, οὐδὲν εἶναι.

**) Beſonders Phaidros od. Laem. p. 345. B.

***) Im Phaidros und Phaidon.

†) Von der Republik Buch 6.

So faßte Ariſtoteles dieſe Unterſuchungen auf. Ariſtoteles mußte ſich aber überzeugen, daß weder nach Pythagoras höherer Wiſſenſchaft durch die reinen mathematiſchen Formen, noch nach des Platon Anſicht durch die reine Form der allgemeinen Begriffe unſre Erkenntniß von der Sinnenwelt losgeriſſen und zu einer andern ewigen Wahrheit erhoben werde. ***). Ariſtoteles blieb alſo nur bey dem räumlichen Weltall als dem alleinigen Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſtehen. Und auf dieſe Weiſe blieb der große Streit eigentlich in den philoſophiſchen Schulen liegen bis auf Kant.

Klar und einfach trat freylich bald der richtigere Gedanke dazwiſchen in den Evangelien und beſonders im Philoſophem des Apoſtel Paulus. Paulus lehrt: unſer Wiſſen iſt Stückwerk; wenn aber kommen wird das Vollkommne, ſo wird das Stückwerk aufhören. Wir ſehen jetzt durch einen Spiegel nur Räthſel; dann aber von Angeſicht zu Angeſicht. Jetzt erkenne ich's ſtückweiſe; dann aber werde ich's erkennen, gleichwie ich erkennet bin. Paulus ordnet eine göttliche vollendete ewige Wahrheit, der unvollendbaren menſchlichen Wiſſenſchaft über, aber er führt uns zu dieſer höheren Wahrheit nicht durch eine höhere Wiſſenſchaft, ſondern durch einen aller Wiſſenſchaft entgegengeſetzten Glauben d. h. durch eine lebendige Zuverſicht, nicht durch Beweiſe, ſondern durch eine Ueberzeugung des ſittlichen Vertrauens.

---

*) Tim. p. 29. Steph.

**) Phaidon p. 79. p. 74. p. 100. Steph.

***) Ariſt. Metaphyſik. Buch 12 und 13.

Dieſer Glaube iſt aber bis auf Kant den Schulen der Philoſophen ein dunkles Wort geblieben, indem Einige im Dienſte poſitiver Religionslehren nur einen hiſtoriſchen Glauben an gewiſſe Ueberlieferungen darunter verſtanden, Andere aber und zwar die meiſten Philoſophen immer den alten Fehler des Parmenides wiederhohlten, nemlich entweder wie Spinoza und Leibnitz eine Wiſſenſchaft über die ewige Wahrheit ſuchten oder wie Ariſtoteles eine ſolche höhere Wahrheit leugneten, oder wenigſtens uns den Blick auf dieſelbe verweigerten, weil eine ſolche höhere Wiſſenſchaft unmöglich ſey.

Noch jetzt werden wir in dieſer Sache ſtreitend unſre Meinung vertheidigen müſſen. Denn die meiſten Lehrer meinen, der Philoſophie zieme es, ein Wiſſen um das Ewige zu gewähren, und viele halten jene andere Meinung für myſtiſch und ſchwärmeriſch.

§. 17.

Unter den hier in Frage kommenden Ausdrücken hat das Wort Wiſſenſchaft den beſtimmteſten allgemein anerkannten Sprachgebrauch. Man nennt nemlich eine Erkenntniß wiſſenſchaftlich, wenn ſie eine Form der ſyſtematiſchen Einheit an ſich hat; für unſern

Fall alſo, wenn ſie für ihre Behauptungen Beweiſe aus Grundſätzen (Principien) gibt.

Nun wollte man in unſern neueren philoſophiſchen Schulen auch die ſittlichen Wahrheiten und die Religions-Wahrheiten durch ein ſolches Beweisverfahren ſchützen. Es bemerkten aber beſonders Hume und bey uns Jakobi dagegen: jeder Beweis werde durch Schlußreihen geführt; jeder Schluß aber leite die Gewißheit ſeines Schlußſatzes nur von ſeinen Vorausſetzungen ab. Durch den Beweis werde alſo keine Wahrheit ſicher geſtellt, wenn wir nicht von der unmittelbaren Gewißheit ſeiner erſten Vorausſetzungen, ſeiner Principien ausgehen können.

Jakobi nannte die Ueberzeugung mit ſolcher unmittelbarer Gewißheit Glaube oder auch Offenbarung. Er wählte aber mit Offenbarung einen zu künſtlichen, mit Glaube einen dem deutſchen Sprachgebrauch nicht allgemein anpaſſenden Ausdruck.

Es ſind nemlich der Fälle ſehr mancherley, in welchen wir Urtheile mit unmittelbarer Gewißheit behaupten, und nur in einigen von dieſen Fällen, nemlich bey den Religionswahrheiten geſchieht dies durch den Glauben. Wir urtheilen ohne Schlüſſe mit unmittelbarer Gewißheit, wenn wir Wahrnehmungen, alſo Sinnesanſchauungen ausſprechen; auf andere Weiſe, wenn wir die Einleuchtendheit mathematiſcher Grundſätze aus reiner Anſchauung behaupten; noch auf andere Weiſe, wenn wir philoſophiſche Grundwahrheiten vorausſetzen.

Nun wird jeder Deutſche den Unterſchied folgender zwey Sätze finden. Einmal ſagt man: „ich will dir es glauben, ob ich es gleich nicht einſehe;" ein anderes mal: „ich fühle, daß du recht haſt, obgleich ich deinen Beweis nicht verſtehe." Jemand glauben heißt ihm, heißt ſeiner Wahrhaftigkeit vertrauen. Eine Wahrheit fühlen ſteht hingegen dem entgegen, daß man ſie erſchließe oder mittelbar durch Begriffe beſtimme. Das Wahrheitsgefühl gewährt jedesmal eine unmittelbare Gewißheit, aber nicht jedes Wahrheitsgefühl beruht auf Glauben oder Vertrauen und nicht jeder Glaube gewährt unmittelbare Gewißheit.

Das geſunde Wahrheitsgefühl läßt jeden Menſchen der anſchaulichen Erkenntniß in Wahrnehmung und Mathematik folgen, ohne daß dabey Glaube wäre. Und wer wird ſagen, er glaube daran, daß jede Veränderung eine Urſach habe; daß in allen Gegenwirkungen der Körperwelt die Maſſe weder vermehrt noch vermindert werden könne? — Daß aber der gemeine Menſchenverſtand in gewöhnlichen Beurtheilungen des täglichen Lebens durch ſein Wahrheitsgefühl dieſe Wahrheiten vorausſetze, das läßt ſich leicht nachweiſen. Nur bey den Religionswahrheiten, z. B. bey der Ueberzeugung, daß die Seele unſterblich; daß ein heiliger Wille der Urheber aller Dinge ſey, iſt das Wahrheitsgefühl zugleich reiner Glaube, eine Ueberzeugung des ſittlichen Selbſtvertrauens.

Ferner Glaube wird in den meiſten Fällen gar nicht unmittelbare Gewißheit gewähren, ſondern das Urtheil nur mittelbar durch das Vertrauen auf einen Vormann begründen, welches der gewöhnlichſte

Fall, nemlich der des Vertrauens auf mündliche oder ſchriftliche Zeugniſſe iſt.

Dieſes alles alſo wohl erwogen; müſſen wir die Ueberzeugung mit unmittelbarer Gewißheit dem Gefühl, dem Wahrheitsgefühl zuſchreiben. Hiergegen wird leicht zweyerley eingewendet werden. Erſtlich kann man ſagen: iſt dieſe Lehre vom Wahrheitsgefühl nicht daſſelbe, was die Gegner des Hume, beſonders Reid in der Lehre vom common sense und den Ausſprüchen des common sense, (welches bey uns mit Ausſprüchen des geſunden Menſchenverſtandes überſetzt worden iſt,) auszuführen ſuchten? und iſt von Kant und den unſrigen die Seichtigkeit jener Lehren nicht hinlänglich nachgewieſen? Darauf aber antworte ich: der Abſicht nach ſtimmt jene engländiſche Lehre allerdings mit dieſer Lehre vom Wahrheitsgefühl, ja mit der ganzen Aufgabe der Kritik der Vernunft zuſammen. Allein Reid, und die mit ihm ſprachen, behielten den allgemeinen Fehler aller neueren engländiſchen Philoſophen, (vielleicht einzig den Richard Price ausgenommen,) daß ſie die philoſophiſche Erkenntniß durch einen eignen Sinn, hier durch Gemeinſinn der Menſchen erklären wollten und deshalb konnte ihre Unterſuchung nicht die rechte Tiefe erhalten.

Zweytens Andere werden ſagen: eine ſolche Berufung auf das Gefühl ſey myſtiſch und begünſtige die Schwärmerey. Aber auch hier wird das Wahrheitsgefühl mit Sinn verwechſelt. Myſticismus beſteht nicht darin, daß der Menſch ſeinem Wahrheitsgefühl folgt, ſondern darin, daß er ſich auf keine wiſſenſchaftliche Rechtfertigung der Ausſprüche ſeines Gefühls einlaſſen will. Im gemeinen Aberglauben beſteht der Myſticismus in der Einbildung eines Schwärmers, daß er eines höheren innern Sinnes, einer geheimnißvollen innern Anſchauungsweiſe theilhaft worden ſey, welche den gemeinen uneingeweihten Menſchen verſchloſſen bleibe. In ſeinen großen wiſſenſchaftlichen Geſtalten aber beſteht er immer in der Verwechſelung der *gedachten* Erkenntniß mit der *anſchaulichen*, das heißt darin, daß man entweder wie *Pythagoras* die abſtracten rein mathematiſchen Formen oder wie *Platon* die abſtracten logiſchen Formen ſo beurtheilt, wie wir die Gegenſtände der Sinnesanſchauung zu beurtheilen pflegen. Im letzten Fall wird das Denken mit dem Anſchauen, im erſtern werden Träume der Phantaſie mit anſchaulicher Erkenntniß verwechſelt. Jeder Myſticismus beſteht alſo eigentlich in der Vorausſetzung eines *höhern Anſchauungsvermögens*, welches doch in der That dem Menſchen nicht zukommt.

Ich werde daher, um meine Lehre gegen dieſe beyden Einwendungen zu rechtfertigen, nur die Verwechſelung des Wahrheitsgefühls mit Sinn und Anſchauung zu beſeitigen haben. Dies iſt in der mir eigenthümlichen Lehre vom Gefühl geſchehen *). *Wahrheitsgefühl*, behaupte ich, iſt die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft. Wenn wir jetzt eben ein Urtheil ſchlechthin behaupten, und uns nicht nur ſeine Abhängigkeit von andern in einem Schluß vorſtellen, ſo geſchieht eine ſolche Behauptung durch das Wahrheitsgefühl. Dieſes lebendige unmittelbare Urtheilen iſt nun aber von Sinn und Anſchauung ganz verſchieden; es iſt die Thätigkeit der willkührlichen Aufmerkſamkeit, in welcher wir eine unſrer Vernunft ſchon eigne unmittelbare Erkenntniß uns vor das Bewußtſeyn führen und vor demſelben feſthalten *).

---

*) S. meine Kritik d. V. V. I. am Ende. Mein Syſt. d. Logik §. 84.

---

*) So meine ich hier den Sprachgebrauch beſtimmen zu müſſen. Aber dadurch im Allgemeinen den pſychologiſchen Sprachgebrauch ſo ſchnell für mich zu gewinnen, ſchmeichle ich mir keinesweges, da ich wiederhohlt erfahren habe, wie ſchwer es iſt, ſich in dieſen Dingen auch einſichtsvollen und ruhigen Denkern verſtändlich zu machen. Es liegt klar im ungekünſtelten deutſchen Sprachgebrauch, daß wir vom Gefühl für das Schöne, vom ſittlichen Gefühl, vom Gefühl, welches im thätigen Leben unſre Geſchicklichkeit leiten muß, ſprechen und für die wiſſenſchaftliche Forſchung tritt dieſem allen noch an die Seite das Gefühl, worin wir uns der philoſophiſchen Grundwahrheiten bewußt werden. In allen dieſen Fällen iſt dem Erſchließen einer Wahrheit die unmittelbare Behauptung derſelben im Urtheil durch Gefühl an die Seite geſetzt.

Dafür gab nun Kant eine Theorie, in welcher er im Grunde unter Gefühl immer den äußeren Sinn des Gemeingefühls verſtand, in wiefern dieſer auf Luſt und Unluſt einwirkt. So ſetzt er in der Kritik der praktiſchen Vernunft bey der Lehre von Neigung, Furcht und Achtung das Gefühl der Luſt und Unluſt den verſtändigen Beſtimmungsgründen des Willens entgegen und auf ähnliche Weiſe erklärt er in der Kritik der Urtheilskraft die Luſt am Schönen. Aber dieſe Kantiſche Theorie der Luſt iſt einſeitig und was das Schöne und Gute betrifft fehlerhaft. Dieſer Fehler hat nachher in den pſychologiſchen

Dieſe Lehre vom Gefühl kommt vorzüglich in der Logik bey der Lehre von der Begründung der Urtheile in Frage. Hier heißt es: alle unſre Behauptungen in Urtheilen ſind entweder erweislich oder ſie werden unmittelbar durch das Gefühl gegeben. Jeder Mann von wiſſenſchaftlich klaren Gedanken muß ſich aber ſowohl im einen als andern Fall auf eine Rechtfertigung ſeiner Behauptungen einlaſſen können. Dieſe Begründung geſchieht bey erweislichen Urtheilen durch den Beweis. Wird aber das Urtheil nur durch das Wahrheitsgefühl behauptet, ſo nimmt das Gefühl ſeine Behauptung entweder aus der Anſchauung, oder ſie wird ihm, welches bey den philoſophiſchen Grundwahrheiten immer der Fall iſt, nur im reinen Denken ohne Beyhülfe der Anſchauung möglich und iſt dann das Bewußtſeyn einer nothwendigen rein vernünftigen Erkenntniß. Die

---

Sprachgebrauch unſrer Schule ſehr tief und ausgebreitet eingewirkt, daher iſt jetzt ſo ſchwer dagegen zu ſtreiten. Indeſſen ſpäter wird ſchon einmal in der Pſychologie die beſſere Lehre vom Bewußtſeyn und der Unterſchied zwiſchen der Selbſtthätigkeit (Spontaneität) der Vernunft und der Willkührlichkeit des denkenden Verſtandes allgemeiner anerkannt werden und ſofort denn auch jener Fehler aus der Lehre vom Gefühl getilgt werden. Kein Sinn läßt uns das Schöne empfinden, ſondern, wie Kant ſchon lehrt, wir fühlen es durch die Urtheilskraft; noch weniger empfinden wir die Sittlichkeit der Lebensverhältniſſe oder die Schicklichkeit in Geſchäftsthätigkeiten, ſondern jedes von dieſen iſt Sache der Beurtheilung, aber einer Beurtheilung, welche unmittelbar im Gefühl aufgefaßt wird und die wir, um uns ihrer bewußt zu werden, nicht erſt in Schlußreihen zu entwickeln brauchen.

Begründung der Urtheile unmittelbar aus der Anſchauung iſt die Demonſtration, die der philoſophiſchen unmittelbaren Behauptungen die Deduction.

Die Theorie der Beweiſe iſt ſeit der Logik des Ariſtoteles in der Gewalt der Wiſſenſchaft; die anſchauliche Nachweiſung oder Demonſtration iſt eigentlich die leichteſte Begründungsart, wird aber in der Schule noch oft nicht genau genug vom Beweis unterſchieden.

Endlich die Deduction iſt hier die ſchwerſte Aufgabe; die Theorie derſelben iſt in der Schule noch gar nicht bis zu einer allgemeineren Anerkennung durchgebildet; ſondern uns wird es erſt zur Hauptaufgabe für die Kritik der Vernunft, darüber das gehörige Licht zu verbreiten.

Alle philoſophiſchen Grundbehauptungen machen ihre Gültigkeit in den menſchlichen Beurtheilungen zunächſt nur durch das Wahrheitsgefühl geltend, dem ſich kein unbefangener Menſch im Leben entziehen kann. Allein zur Sicherſtellung der Richtigkeit ſeiner Behauptungen bedürfen wir einer genauen Zergliederung derſelben und endlich der Deduction ihrer Grundſätze.

Platon *) antwortete auf die Frage, wie wir zum Bewußtſeyn der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten gelangen, — ſie ſeyen uns angeboren und wir erinnern uns ihrer aus einem früheren reiner göttlichen Leben. Ariſtoteles gibt dagegen an **), wir gelangen dazu durch Induction, welche die allgemeinen Anſichten aus den ſinnlichen Wahrnehmungen zuſammen ſammle. Locke beharrte auf dieſer ariſtoteliſchen Anſicht, Leibnitz aber zeigte dagegen richtig, nicht die Induction, ſondern die Abſtraction führe uns dabey. Allein in der Anwendung ſucht er alle Helligkeit im Denken nur in der Determination der Begriffe und behält alſo am Ende keine andern Principien als die der analytiſchen Urtheile oder der Logik. Kant lehrte deutlicher, worauf es bey der von Leibnitz geforderten Abſtraction ankomme; daß allerdings alle menſchliche Erkenntniß mit den ſinnlichen Wahrnehmungen anfange, aber in ihren allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten nicht daraus entſpringe, ſondern daß die Vernunft dieſe urſprünglich als die rein vernünftigen Formen der menſchlichen Erkenntniß beſitze.

---

*) Phädon im Anfang.

**) Eth. Nic. l. 6. c. 3. Anal. post. l. 2. c. ult.

Hier iſt nun nach Kant noch eine gründlichere Theorie unſrer erkennenden Vernunft auszubilden geblieben, durch welche die Natur jener Formen der rein vernünftigen Erkenntniß deutlicher eingeſehen werden kann.

Aus dieſer Theorie der Vernunft hoffe ich die Rechtfertigung das heißt die Deduction aller Principien a priori für die menſchliche Erkenntniß geben zu können.

§. 18.

Jetzt wird klar ſeyn, daß wiſſenſchaftliche Erkenntniß nur vermittelſt ihrer durchs Gefühl der reinen Vernunft gegebenen erſten Vorausſetzungen beſtehen kann. Aber die Schlüſſe in ihr wiederhohlen nur im

Schlußſatz die in den Vorausſetzungen enthaltene Gewißheit, wir werden alſo die Hauptunterſchiede in unſern Ueberzeugungen ſelbſt nur nach der Verſchiedenheit der Principien zu beſtimmen haben.

So hebt ſich der eine Hauptunterſchied zwiſchen dem Wiſſen als der Naturüberzeugung und der idealen Ueberzeugung hervor.

Schon die angewandte Logik lehrt, daß ſich ſyſtematiſche Form der Begriffsbeſtimmungen und Beweiſe d. h. Wiſſenſchaft nur da ausbilden laſſe, wo wir die anſchauliche Erkenntniß durch beſtimmte Größenbegriffe, alſo mit Beyhülfe der Mathematik unter allgemeine Regeln ordnen. Dem gemäß werden die mit mathematiſchen Schematen verbundenen Kategorien die höchſten Principien aller Naturerkenntniß oder die oberſten Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung und aller Theorien.

Es entſteht auf dieſe Weiſe das Wiſſen als die allein wiſſenſchaftlich ausbildbare Ueberzeugung des Menſchen, welche das Eigenthümliche behält, daß alle Erkenntniſſe derſelben, ſelbſt alle philoſophiſchen Begriffe in ihr anſchaulich klar gemacht werden und ſo in der Ausbildung der Erkenntniß im Leben mit Hülfe der Anſchauung, die der Menſch ſich nicht ſelber gibt, ſondern durch den Sinn empfängt, dem Verſtande geltend gemacht werden können.

So wird das Wiſſen die dem Menſchen aufzuzwingende Ueberzeugung, hingegen die Principien der idealen Erkenntniß machen ſich uns gleichſam nur in einer Ueberzeugungsweiſe mit Freyheit geltend, welche wir als reinen Glauben dem Wiſſen entgegen ſetzen. Hier iſt nur die Vernunft ſelbſt dem Wahrheitsgefühl der Zeuge der Wahrheit; dieſer Glaube an ewige Wahrheit ruht einzig auf dem ſittlichen Selbſtvertrauen des Menſchen.

Um aber das ganze Verhältniß dieſes Glaubens zur Erkenntniß deutlich zu machen, muß man erörtern, daß unter den im Glauben gefaßten Principien der ewigen Wahrheit gar keine Beweiſe geführt werden, ſondern die Ahndung der ewigen Wahrheit hier im Schönheitsgefühl durch äſthetiſche Urtheile die Anſchauung und mithin das Weſen der Dinge den Ideen des Glaubens unterordnet, nach Formen, welche in der Logik der Schule bisher noch nicht gehörig beachtet worden ſind. Dabey muß ich noch vorläufig verweilen.

§. 19.

Jedes theoretiſche oder wiſſenſchaftliche Urtheil legt ſeinem Gegenſtand ein Prädicat als einen Mittelbegriff, als die Bedingung einer Regel bey und hat ſomit den Zweck zu belehren: wie die Natur eines Dinges aus einem in jener Regel ausgeſprochenen Geſetze wiſſenſchaftlich begriffen werden könne. Das äſthetiſche Urtheil dagegen iſt kein belehrendes, es knüpft nicht eine Behauptung an eine andere, ſondern es muß unmittelbar erlebt ſeyn, es gilt nur unmittelbar dem lebendigen Gefühl. Das äſthetiſche Urtheil legt mit den Prädicaten der Schönheit ſeinem Gegenſtande eine unmittelbare Bedeutſamkeit (einen Werth, eine Zweckmäßigkeit) in ihm ſelbſt bey, welche nicht erſt durch Mittelbegriffe, nicht nach Geſetzen verſtanden werden kann.

Das rein äſthetiſche Urtheil ordnet ſeinen Gegenſtand nicht unter ein Naturgeſetz, ſondern unter Ideen; es ordnet unter nicht nach Schlüſſen, ſondern gleichſam durch einen unausſprechlichen Mittelbegriff unter die Ideen des Zweckes der Welt, der objectiven Teleologie.

Zu den bewundernswürdigſten Erzeugniſſen des Tiefſinns und der Klarheit des Geiſtes, womit Kant die philoſophiſchen Erkenntniſſe zu zergliedern wußte, gehört dieſe Unterſcheidung der theoretiſchen (oder, wie er ſie nennt, logiſchen) und der äſthetiſchen Urtheile. Wir werden hier ſeinen Zergliederungen zu folgen haben, müſſen aber die Unterſuchung noch weiter fortführen, indem wir im Syſtem der philoſophiſchen Erkenntniſſe dem äſthetiſchen Urtheil eine noch größere Bedeutung zu geben haben, als die von Kant beſtimmte.

Sagen wir z. B. in einem theoretiſchen Urtheil: „dieſer Stein iſt ein Diamant,“ ſo wird dies im Leben von keiner Brauchbarkeit ſeyn, wenn ich mit dem Prädicat „Diamant“ nicht unter Regeln hingewieſen werde, welche Geſetze für allgemeine Eigenſchaften der Diamanten enthalten. Sey nun ein ſolches: „jeder Diamant iſt ein verbrennlicher Edelſtein,“ ſo werde ich damit wieder weiter unter Regeln für die Eigenſchaften der Edelſteine oder der verbrennlichen Dinge gewieſen. Der Zweck iſt, nach einem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang meine Erkenntniß nach Begriffen zu beſtimmen.

Nun ſey dagegen ein äſthetiſches Urtheil: „dieſes Gemählde, dieſe Roſe iſt ſchön,“ gegeben. Auch dieſes kann ich theoretiſch deuten. Ich nenne dann eine beſtimmte Art des Wohlgefälligen ſchön. Es iſt hier nemlich nicht von dem, was den Sinnen ſchmeichelt, nicht vom Angenehmen; auch nicht von dem, was als gut gefällt, weil es einem nach beſtimmten Begriffen voraus gegebenen Zweck gemäß iſt, die Rede, ſondern von dem, was nur mit freyer *Gunſt vom Geſchmack* gelobt wird.

Aber dieſe theoretiſche Deutung der Prädicatbeſtimmung im äſthetiſchen Urtheil iſt es gar nicht, was wir eigentlich wollen, wenn wir im Leben bey einer Beſchauung, den äſthetiſchen Eindruck, den ſie macht, ausſprechen und ihren Gegenſtand ſchön nennen.

So ſubjectiv bedingt vielmehr dieſes Urtheil aus freyer Gunſt auch ſeyn mag, ſo wenig alle Menſchen in demſelben übereinſtimmen mögen: ſo iſt doch unverkennbar, daß der Einzelne mit dem Schönen nicht nur etwas *ihm* Gefälliges wie das Angenehme bezeichnet, ſondern, daß er mit dieſem Urtheil *auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht*. Wiewol der Ausſpruch dieſes Urtheils, da es nur durchs Gefühl gegeben wird, ſubjectiv ſehr bedingt bleibt, ſo wird doch dadurch dem Gegenſtande deſſelben in ihm ſelbſt, (und nicht nur im Verhältniß zu mir oder zu einer anderweit bekannten Regel,) eine innere Bedeutſamkeit als ſeine Schönheit zugeſprochen. In dieſer Anerkennung der innern Bedeutſamkeit des Beſchauten iſt erſt das äſthetiſche Urtheil ſelbſt, dieſes will unmittelbar *erlebt*, lebendig gefühlt ſeyn und legt mit der Schönheit gar kein Prädicat zur Belehrung über den Gegenſtand bey.

In dieſer geforderten Allgemeingültigkeit iſt das reine äſthetiſche Urtheil von jedem theoretiſchen unterſchieden. Es iſt der logiſchen Form nach ein singuläres und apodiktiſches Urtheil. Nun iſt im wiſſenſchaftlichen Zuſamenhang jedes apodiktiſche Urtheil von allgemeinem Urſprung und das einzelne apodiktiſche nur ein beſonderer aus dem allgemeinen gezogener Fall. Das äſthetiſche Urtheil hingegen iſt urſprünglich ſingulär und kann nicht auf eine Regel zurück geführt, nicht erſchloſſen werden. Es wird in ihm nur durch lebendiges Gefühl die Ahndung der ewigen Wahrheit geltend gemacht und mit jener innern Bedeutſamkeit des Schönen der Gegenſtand unter den Ideen des objectiv für die Welt beſtimmten innern Werthes der Dinge gedacht.

Das äſthetiſche Urtheil iſt es alſo, durch welches die religiöſe Ueberzeugung im Leben hervortritt, denn nur durch dieſes ordnen wir die Erſcheinungen unter die Ideen des Glaubens. Um aber dieſes verſtehen zu können, müſſen wir mit der Beſtimmung des Grundbegriffes der Aeſthetik wieder zur Schule des Sokrates zurück gehen. Wie Ariſtoteles ſagt: „ſchön iſt das Gute, welches gefällt, weil es gut iſt; ſchön iſt, was um ſein ſelbſt willen gewählt und darum gelobt wird.“ Das heißt: Geiſtesſchönheit, Tugend und die ſittliche That iſt die erſte Schönheit; jedes andere erſcheint nur als ein Analogon von dieſem ſchön.

Dieſe Bemerkung müſſen wir warnend wiederhohlen, weil in der Wolfiſchen Schule, der wir die erſte philoſophiſche Faſſung der äſthetiſchen Aufgabe verdanken, die Anſchaulichkeit des Schönen mit Sinnlichkeit verwechſelt wurde und daher auch jetzt noch von vielen die äſthetiſchen Ideen zu gering geachtet und des ſinnlichen verdächtig gehalten werden.

§. 20.

Es iſt alſo in unſerm Geiſte neben dem Wiſſen, neben der gemeinen wiſſenſchaftlichen Anſicht der Dinge, welche uns nur Erſcheinungen zeigt, noch eine andere, höhere, verklärte Weltanſicht, welche der Religion und der Schönheit gehört, in der wir an die ewige Wahrheit glauben, und die ewige Bedeutung des Weſens der Dinge an den Erſcheinungen ahnden. Dieſe höhere Weltanſicht hat in den Ideen der Schönheit gleichſam ihr eigenes höheres Recht der Wahrheit geſchieden von der wiſſenſchaftlichen Wahrheit. Jede äſthetiſche Anerkennung des Lebens in der Natur, jede Anerkennung der ſittlichen Ideen, der Ehre, Gerechtigkeit oder Freundſchaft im Menſchenleben, jede religiöſe Anerkennung der Heiligkeit des Welturhebers ſetzt dieſe höhere *Wahrheit der Schönheit* voraus. Dieſe Wahrheit belebt den Begeiſterten und den Andächtigen, ihr Licht leuchtet einem Jeden, der ſein zeitliches Daſeyn ewigen Ideen zu weihen oder aufzuopfern ſtrebt.

Dieſe Wahrheit der Schönheit lebt in der religiöſen und äſthetiſchen Weltanſicht und *ihr gebührt die Herrſchaft im geiſtigen Menſchenleben.*

Denn

1) Jede Erkenntnißweiſe und alles Leben des

Menſchen iſt durch die Gefühlſtimmungen der Begeiſterung, Ergebung und Andacht den äſthetiſchen Ideen unterworfen, weil die Geiſtesſchönheit der ſittliche Grundgedanke für alles Thun der Menſchen, weil Schönheit und Erhabenheit der Natur der einzige lebendige Grundgedanke für unſre Beurtheilung des äußeren Weltganzen iſt.

2) Im thätigen Leben der Menſchen hilft alles Wiſſen, alle Wiſſenſchaft nur zu den Vermittlungen; die Wiſſenſchaft belehrt unſre Geſchicklichkeit, ſie führt jede Mechanik des Geſchäftslebens. Freylich langt dies hinauf bis zu den höchſten Aufgaben der gelehrten, künſtleriſchen und ſittlichen Ausbildung des Lebens, allein der in ſich bedeutſame Zweck zu allen dieſen Mitteln hinzu, kann uns unmittelbar lebendig nur auf religiös-äſthetiſche Weiſe im Gefühl der Geiſtesſchönheit zum Bewußtſeyn gelangen.

3) Schon die angewandte Logik belehrt uns, daß die menſchlichen Wiſſenſchaften zerſtreute Stückwerke bleiben müſſen. Die wiſſenſchaftliche Theorie iſt nur durch Mathematik, nur durch Anwendung der Zahlen auf gegebene Einheiten möglich und deren Benennungen ſind ſo vielfach als die zerſtreuten Beſchaffenheiten der Dinge in unſrer ſinnlichen Erkenntniß. Der feſte Mittelpunkt und die Einheit in unſern Ueberzeugungen liegt alſo nur im Glauben und in der äſthetiſchen Anerkennung der Glaubenswahrheit.

Dem gemäß iſt der Endzweck aller unſrer folgenden Betrachtungen: die wiſſenſchaftliche Feſtſtellung der Rechte dieſer religiös-äſthetiſchen Weltanſicht.

Viertes Kapitel.

Von der Kunſt zu philoſophiren.

1) Die kritiſche Methode und die ſubjective Wendung aller Speculation.

§. 21.

Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft von der philoſophiſchen Erkenntniß, und philoſophiſche Erkenntniß diejenige, deren wir uns nur durch Denken bewußt werden. Wir kennen jetzt die Schwierigkeiten, welche die Ausbildung dieſer Wiſſenſchaft hat, ſehen alſo leicht ein, wie nothwendig es für ſie bleibe, ſich eine genaue Kenntniß von der für ſie geeigneten Methode oder von den Regeln für die Kunſt zu philoſophiren zu verſchaffen.

Für dieſen Zweck können wir aus dem ſchon Geſagten zeigen, daß die Schwierigkeiten, welche die Ausbildung der Philoſophie treffen, nicht den Beſitz der philoſophiſchen Erkenntniß und deſſen Erlangung, ſondern nur unter Vorausſetzung dieſes Beſitzes die Ausbildung derſelben unter wiſſenſchaftlicher Form angehen.

Die philoſophiſche Erkenntniß iſt nicht von der Art, daß ſie erſt entdeckt und von dem Einzelnen einmal erſt neu erlernt werden müßte, ſondern jeder Menſch iſt in ihrem Beſitz und wendet ſie bey allem Denken täglich an. Wir müſſen hier den Gebrauch philoſophiſcher Wahrheiten in concreto das heißt in der Anwendung auf einzelne Fälle und ihren allgemeinen Ausſpruch in abstracto gegen einander ſtellen. Unbewußt und unbedacht wendet jeder Menſch die philoſophiſchen Wahrheiten in den meiſten Fällen ohne alle Schwierigkeit an. Wenn aber mehrere ihre Meinungen mit einander vergleichen, ſo werden ſie ſich, treffe es die Beurtheilung der Natur der Dinge, der ſittlichen Lebensverhältniſſe oder Religionswahrheiten, leicht in Widerſtreit mit einander finden. Suchen wir uns dann darüber gegenſeitig zu verſtändigen, ſo finden wir, daß unſer Urtheil in allen dieſen Dingen von gewiſſen allgemeinen Vorausſetzungen über Natur, ſittliches Leben und den Glauben ausgeht und daß es hier ſehr ſchwer wird, ſich über den Ausſpruch ſolcher allgemeiner Vorausſetzungen zu vereinigen, ſobald man einmal darüber in Streit gerathen iſt.

Ueberhaupt der Thatbeſtand philoſophiſcher Wahrheiten liegt ruhig auf gleiche Weiſe in jedem Geiſte, nur über die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Ausſprüche derſelben kann man ſtreiten. Jeder Menſch z. B. ſetzt im Leben voraus, daß jede Begebenheit ihre Urſachen habe, wenn ſich die Philoſophen gleich noch ſo viel über die Möglichkeit und den richtigen Ausſpruch dieſes Geſetzes ſtreiten mögen. Aber auch bey den aller einleuchtendſten Behauptungen werden wir auf Zweifel und

Schwierigkeiten ſtoßen, ſo bald wir ſie auf philoſophiſche Weiſe im Allgemeinen zu betrachten anfangen. Was kann z. B. einleuchtender ſeyn als der Satz, daß jeder Körper, um von einem Orte an den andern zu kommen, einen ununterbrochnen Weg vom einen zum andern zurückgelegt haben müſſe? Der gemeine Menſchenverſtand wird den Philoſophen der Abſurdität zeihen, wenn er nur ein Bedenken dagegen errege. Aber laſſe man ſich einmal mit Zenon von Elea auf die Frage ein: wie es denn mit einer ſolchen Bewegung zugehen ſolle? Ehe der Körper vom Anfang A an das Ziel B kommt, muß er doch erſt in der Mitte C geweſen ſeyn; aber ehe er nach C kommen kann, muß er erſt durch die Mitte D zwiſchen A und C gehen; und ehe er dahin gelangt durch die Mitte zwiſchen A und D und ſo fort ohne Ende. Wie iſt nun ein Anfang dieſer Bewegung möglich? Setzen wir ihn auch noch ſo klein, ſo ſehen wir doch, daß ihm immer noch eine unendliche Menge noch kleinerer Anfänge vorher gegangen ſeyn müſſe. Kurz um wir ſind hier in alle Schwierigkeiten der Vorſtellungen vom unendlich kleinen verwickelt.

Der Grund dieſer Verhältniſſe liegt eben darin, daß uns die philoſophiſchen Erkenntniſſe nur durch Denken klar werden. Ihnen fehlt die Anſchauung, welche dem Einzelnen Menſchen unmittelbare Klarheit gewährt und ſich für die Mittheilung zwiſchen mehreren ſo zwiſchen die Vorſtellungsweiſen der Einzelnen ſtellt, daß man ſich leicht darüber verſtändigen kann. Die philoſophiſchen Erkenntniſſe müſſen anfangs auf eine unbedachte Weiſe und doch nur mittelbar durch die Formen im Denken vor unſer Bewußtſeyn treten; ſie haben die geringſten Hülfsmittel der Anſchaulichmachung *) für ſich und bleiben am meiſten von ſubjectiven Bedingungen der Sprachbildung abhängig.

Daher wird hier unſer erſter Satz: das Glück in der Ausbildung der Philoſophie hängt ganz vom zergliedernden Gedankengang, von regreſſiven Methoden ab, die vom Beſondern zum Allgemeinen aufſteigen, alſo den Ausdruck der allgemeinen Grundwahrheiten erſt ſuchen. Dieſer Ausſpruch der Principien iſt hier das Schwerſte und Unverſtändlichſte; wer dieſen auf eine taugliche Weiſe in ſeine Gewalt gebracht hat, der iſt im Beſitz der philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Daher geben ſich folgende erſte Regeln der philoſophiſchen Methode.

1) Man beobachte, wo die menſchliche Vernunft ſich Urtheile anmaßt, ohne dieſe auf Anſchauung zu gründen. Man faſſe dieſe ganz vom Standpuncte der gemeinen Beurtheilungen im täglichen Leben auf und ſuche darin das unmittelbar gewiſſe Beſondere aufzugreifen, vermittelſt deſſen wir uns erſt zum Allgemeineren erheben können. Man fange daher nie von Erklärungen an, es müßten denn bloße Worterkärungen ſeyn ſollen und ſelbſt dieſe ſind nur ſelten zuverläſſig. Vielmehr faſſe man nur dasjenige ſorgfältig auf, deſſen man unmittelbar gewiß iſt. Hieraus ziehe man Folgerungen und ſehe hauptſächlich auf die Gewißheit der Urtheile, ohne auf Erklärungen auszugehen.

---

*) Syſtem d. Logik §. 87. 88.

Man zeichne die unmittelbaren Urtheile über einen Gegenſtand in Anſehung desjenigen, was man zuerſt in ihm mit Gewißheit antrifft, beſonders auf, und nachdem man gewiß iſt, daß eines im andern nicht enthalten ſey, ſo ſchicke man dieſe als Grundlage allen Folgerungen voran. So wird man das Gewiſſe ſicher vom Ungewiſſen trennen, und nur vermittelſt des erſten weiter fortſchreiten können *).

2) Die unmittelbar gewiſſen philoſophiſchen Urtheile über irgend einen Gegenſtand werden nun aber nicht durch die Anſchauung geſichert, ſondern wie viel oder wenig und was ſich ſo unmittelbar feſtſtellen läßt, das hängt von der Ausbildung der lebendigen Sprache ab, mit Hülfe deren ein Philoſoph ſich verſtändigen will. Nur durch den Geiſt der Sprache und ihre lebendige Anwendung wird der philoſophiſche Gedanke mitgetheilt und ſein Ausſpruch gelernt. Der Fortbildner der Philoſophie muß zugleich ein Fortbildner ſeiner Sprache werden und wie viel in philoſophiſchen Ueberzeugungen Eigenthum des ganzen Volkslebens oder beſonders Ziel wiſſenſchaftlicher Forſchungen ſey, das wird

---

*) Vergleiche Kant's Abhandlung über die Evidenz der Grundſätze in der natürlichen Theologie und Moral. Ausgezeichnete Meiſterſtücke in der Befolgung dieſer Methode ſind z. B. Kant's transcendentale Aeſthetik in der Kritik der reinen Vernunft; die erſten Unterſuchungen in den Prolegomenen; die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten; die Analytik des Schönen und Erhabenen in der Kritik der Urtheilskraft. Vergleiche mein Syſt. d. Logik §. 126.

von der Stufe der philoſophiſchen Ausbildung unſrer Sprache abhängen. Jeder Philoſophirende muß hier dem wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauch ſeiner Sprache folgen, und im Geiſte dieſer Sprache fortbilden, ohne ſich in willkührliche Wortbeſtimmungen zu verlieren *).

3) Ferner müſſen wir hier für den Gebrauch der ſyſtematiſchen Formen in der Philoſophie aus der allgemeinen Methodenlehre der angewandten Logik **) zwey Sätze herausheben.

a) Es folgt aus dem eben Geſagten, daß die Grundlage aller philoſophiſchen Abſtractionen im geſunden Sprachgebrauch gegeben iſt. Wir haben es alſo hier mit gegebenen Begriffen zu thun und dürfen ſie nicht ſelbſt machen durch willkührliche Begriffserklärungen. In der Behandlung der Begriffe muß alſo die Philoſophie auf Sacherklärungen ausgehen und darf ſich auf Namenerklärungen gar nicht einlaſſen; für die Sacherklärungen hat ſie aber durchaus der Methode der Erörterungen zu folgen.

b) Ein höchſt wichtiger Satz für jede Beurtheilung philoſophiſcher Unterſuchungen iſt der, der uns die ſyſtematiſche Behandlung der Urtheile in der Philoſophie vorſchreibt. Er lautet: die Grundwahrheiten der Philoſophie können nicht in Axiomen, ſondern nur in Kriterien ausgeſprochen werden. Das heißt die Grundſätze laſſen in der Philoſophie keine Entwicklung des Syſtems aus ihnen ſelbſt zu, ſondern ſie ſollen nur als

---

*) Mein Syſt. d. Logik. §. 90.

**) A. a. O. §. 93. 124. u. 126.

Principien der Beurtheilung eines anderweit gegebenen Feldes der Erfahrung angewendet werden. Um dieſen Satz zu verſtehen, müſſen wir die entgegengeſetzten Verhältniſſe der Mathematik mit denen der Philoſophie vergleichen. Mathematiſche Grundſätze bewähren ſich durch die reine Anſchauung und haben in ihr zugleich die Erkenntnißquelle, durch welche ſich aus ihnen ein ganzes Syſtem von Wahrheiten entwickeln läßt. Hingegen die philoſophiſchen Grundgedanken werden in allen ihren Anwendungen nur *wiederholt*, ohne eine Erweiterung der Wahrheit durch eine Entwicklung aus ihnen zuzulaſſen; und dieſe Anwendungen fordern ein Gebiet der Erfahrung, welches uns durch keine Philoſophie bekannt werden kann, ſondern durch anſchauliche Erkenntniſſe gegeben werden muß. So iſt z. B. die Idee der perſönlichen Würde der Grundgedanke der Ethik, den wir auf das uns durch die Erfahrung bekannte Menſchenleben anzuwenden haben. Daraus ergibt ſich für die Staatslehre das philoſophiſche Grundgeſetz: die Menſchen ſollen ſich im geſelligen Leben nach dem Geſetz der Gerechtigkeit behandeln. Aber wie ſollen wir nun dieſes Grundgeſetz auf das Menſchenleben anwenden? Niemand wird darüber aus bloßen Begriffen eine bündige und tüchtige Lehre ableiten können, ſondern es wird gefordert, daß man ſich der Erfahrung und Geſchichte gemäß das häusliche und bürgerliche Leben der Menſchen genau bekannt mache, um das Gebiet jener Anwendungen kennen zu lernen. Nur wer im Allgemeinen oder für die Geſchichte ſeines Volkes dieſe Erfahrungen kennt, iſt im Stande im Allgemeinen oder für ſein Volk eine philoſophiſche Staatslehre zu entwickeln, indem ihm dabey die Grundſätze der Gerechtigkeit nur als Kriterien dienen.

Darin finden wir alſo noch einen zweyten Grund, der uns nöthigt in der Philoſophie immer bey dem zergliedernden oder regreſſiven Verfahren zu bleiben. Der erſte war aus dem Intereſſe der reinen Philoſophie entlehnt: die ſchwierige Abſtraction und die Unverſtändlichkeit des Ausſpruchs von philoſophiſchen Grundwahrheiten nöthigte uns dazu. Jetzt ſehen wir auch das Intereſſe der angewandten Philoſophie damit übereinſtimmen. Nur durch die Kenntniß des Beſondern in den untergeordneten Gebieten kann man ſich ein geſnndes philoſophiſches Urtheil für die Anwendung ausbilden.

Allerdings ſind in der Philoſophie die Principien, die Grundwahrheiten die Hauptſätze, in denen die reine philoſophiſche Erkenntniß ganz enthalten iſt, und es iſt der Zweck der wiſſenſchaftlichen Ausbildung in der Philoſophie dieſe Grundwahrheiten in die Gewalt des beſonnenen Urtheils zu bringen. Aber darum meine ja niemand dies Ziel erreicht zu haben, wenn er ſich etwa in den Beſitz einiger Formeln für dieſe Principien und ihr Syſtem geſetzt hat, denn nur dadurch erhält man eine tüchtige und geſunde Einſicht in dieſe Grundwahrheiten, daß man zugleich einen ſichern Ueberblick über alle ihre Verbindungen mit den Gebieten der Anwendung beſitzt.

4) So können wir endlich dieſe Vertheidigung der regreſſiven Methode für die Philoſophie ausdehnen bis zur gänzlichen Verwerfung des progreſſiven oder

dogmatiſchen Verfahrens, betreffe es nun den Unterricht oder die Erfindung.

Die ſynthetiſche oder dogmatiſche Methode erfordert nemlich, um abgemeſſen vom Allgemeinen zum Beſondern fortſchreiten zu können, für die Behandlung der Begriffe das Ausgehen von Begriffserklärungen, für das Syſtem der Urtheile die Entwicklung der beſondern Sätze durch Beweiſe aus den Grundſätzen. Dies widerſpricht ſchlechthin der Methode der Erörterungen und Kriterien.

Nach dem zuletzt hier nachgewieſenen muß jede unmittelbar dogmatiſche Darſtellung einer philoſophiſchen Lehre, wenn ſie auch nur der Erfolg früherer zergliedernder Unterſuchungen ſeyn wollte, geiſtlos bleiben. Die geiſtvolle Anwendung des dogmatiſchen Syſtems fordert nemlich durchaus fortſchreitende Entwicklung der Wahrheiten aus den Grundſätzen und dieſe iſt nur da möglich, wo die Schlüſſe des Syſtems ihre Erkenntnißquelle für die Oberſätze (alſo auch die Grundſätze) und für die Unterſätze in derſelben Erkenntnißweiſe haben. Dies iſt nur durch die reine Anſchauung in der Mathematik möglich. In der Philoſophie hingegen ſind nur die Grundſätze rein philoſophiſch und die Erkenntnißquelle für die Unterſätze liegt immer in der Anſchauung.

Will ich alſo in der Philoſophie den Gedankengang ſyſtematiſch durch Beweiſe vom Allgemeinen zum Beſondern abſpinnen, ſo reißt der Faden bey jedem Schritt und ich muß in der That jedesmal erſt wieder mit Hülfe der Erfahrung einen neuen Faden einknüpfen, um nur einen Schritt weiter zu kommen.

Alſo die Beweisführungen oder ſchlußweiſen Ableitungen aus den Grundwahrheiten ſind in der Philoſophie immer von geringerer Bedeutung; alles kommt darauf an, der Zergliederungen mächtig zu werden, in denen ſich der Zuſammenhang der lebendigen Erfahrung mit den Kriterien deutlich macht. Die dogmatiſchen Denker ſind zwar in der Geſchichte der Philoſophie oft ihrer ſtrengen Konſequenz wegen als große Denker gelobt worden, allein ſie ſind ſehr einſeitige Denker und die conſequenten dogmatiſchen Syſteme ſind unbeholfene kindliche Verſuche zur Ausbildung der Philoſophie, auf welche große Männer nur aus Unkunde der richtigen Methode ihre Kraft verwendeten.

Man betrachte z. B. das Syſtem des Spinoza oder das des Leibnitz; man ſuche darin die Begriffsbeſtimmung jeder Definition, den Beweisgrund jedes Unterſatzes in den Schlüſſen und man wird finden, daß uns die Conſequenz des Syſtems auf jeden Schritt verläßt, denn jede neue Begriffsbeſtimmung und jeder neue Unterſatz ſind nicht aus den Principien abgeleitet, ſondern außer allem Zuſammenhang mit dem Syſtem von der Erfahrung geborgt. Spinoza z. B. geht von dem Axiom des Daſeyns Gottes, als der einen Subſtanz, die alles iſt, aus. Bald darauf lehrt er: Ausdehnung und Denken ſeyen Attribute Gottes. Woher nun dieſe Begriffe von Ausdehnung und Denken in ſeinem Syſtem? Gar nicht aus ſeinem Syſtem, ſondern nur auf Borg aus der Erfahrung der Menſchen. In ſeinem Syſteme ließe ſich nur im Gegentheil die Unmöglichkeit der Ausdehnung beweiſen. Denn wenn Gott nicht aus

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

vielen Göttern zuſammengeſetzt ſeyn ſoll, ſo muß die eine Subſtanz, welche alles iſt, auch einfach und alſo nicht ausgedehnt ſeyn. Leibnitz lehrt: das Urweſen iſt die abſolute einfache, denkende Subſtanz, deren Gedanken die Welt ſind. Alle Dinge ſind denkende Monaden, deren Unterſchiede durch die Grade der Deutlichkeit ihrer Vorſtellungen beſtimmt werden. Ueber ſchlafende materielle Atomen erhebt ſich die Klarheit thieriſcher Monaden, über dieſe die Deutlichkeit der Erkenntniß im Menſchen und ſo höher bis zum Urheber alles Seyns, welcher in der das All durchdringenden Deutlichkeit des Gedankens die Welt erſchafft. — Fragen wir hier wieder: warum müſſen die Monaden vorſtellende Weſen ſeyn? woher jene Stufenleiter der Weſen vom Körper zu Thier, Menſch, Engel, Gott? — ſo antwortet uns nicht die Conſequenz des Syſtems, welches ſich über ſeinen erſten Satz: „jede Subſtanz iſt einfach,“ um keinen Schritt vorwärts bewegen könnte, ſondern jeder neue Gedanke iſt nur von der Erfahrung geborgt und alſo keinesweges abgeleitet.

Mögen wir alſo in der Philoſophie mit der Erfindung der Wiſſenſchaft oder mit dem Lehrvortrag des ſchon ausgebildeten, mögen wir mit der Aufſuchung der Principien oder mit der ſyſtematiſchen Zuſammenſtellung der ſchon gefundenen oder endlich mit ihrer Anwendung in der Erfahrung beſchäftigt ſeyn, an jede von dieſen Arbeiten macht die zergliedernde Methode ihre eigenthümlichen Anſprüche.

Der Lehrvortrag fordert die zergliedernde Methode ſo gut als die Erfindung, wenn er zur Einſicht und nicht nur zum Gedächtniß des Schülers ſprechen will.

Die Aufſuchung der Principien für die Kritik der Vernunft bedarf der unmittelbaren und ausſchließlichen Anwendung der Zergliederung, aber auch die ſyſtematiſche Darſtellung der aufgefundenen Principien beſitzt in dieſen ja nur Kriterien und keine Axiome. Sie kann nicht dogmatiſch aus dieſen ein Syſtem entwickeln, ſondern ſie hat dieſe Kriterien, wie unten deutlicher gezeigt werden ſoll, nur für regreſſive Methoden als leitende Maximen eines inductoriſchen Verfahrens zu beurtheilen und endlich die angewandten Lehren haben ſie dem gemäß zu benutzen.

§. 22.

Wir ſollen alſo in der Philoſophie immer der rückwärts vom Beſondern zum Allgemeinern, von den Folgen zu den nächſten Gründen aufſteigenden Methode folgen. Wir nehmen dann das erſte gewiſſe, worauf wir weiter fort uns gründen, aus den Beurtheilungen des täglichen Lebens auf. Wie ſollen wir nun von da weiter bis zum Princip gelangen? Wie ſollen wir durch dieſes Zurückſchreiten auf ein letztes kommen, das als Princip gelten kann? Die bloße Zergliederung für ſich, ſetzt ſich keine beſtimmten Grenzen; es iſt immer ungewiß, ob ich darin nicht noch weiter fortgehen kann; ich kann daher dadurch allein nie wiſſen, ob ich wirklich zu einem Princip gelangt bin, ob ein erhaltener Begriff ein allgemeinſter ſey, ob ein Urtheil ſich von keinem andern ableiten laſſe. Ferner dieſe Principien ſollen für ſich unerweisliche Sätze ſeyn, von denen doch behauptet wurde, daß ſie der abſtracten Begriffe wegen, welche in ihnen verbunden werden, nicht unmittelbar allgemein verſtändlich ſeyn können. Worauf ſoll ihre Gültigkeit beruhen, wodurch laſſen ſie ſich rechtfertigen?

Die Beantwortung dieſer Fragen wird ſich aus einer nähern Anſicht des Eigenthümlichen der regreſſiven Methode ergeben.

Für die entwickelte Wiſſenſchaft iſt allerdings der allgemeine Begriff und ſeine Regel das erſte, das Princip, aus welchem das andere erkannt werden ſoll: aber in der Philoſophie iſt die beſtimmte Auffaſſung und der Ausſpruch deſſelben erſt Erfolg der künſtlichen Ausbildung unſerer philoſophiſchen Erkenntniſſe. Die dogmatiſche Entwicklung des Syſtems aus ſeinen Principien fängt in der Philoſophie mit dem Unverſtändlicheren an und erklärt daraus erſt das Verſtändlichere. Hier beſteht alſo die Kunſt gerade darin: die Anfänge aufzuſuchen und ſicher zu ſtellen. Jeder muß ausgehen vom concreten Denken im gemeinen Leben und ſeine Begriffe erſt allmählich zu den höheren Abſtractionen hinauf bilden. Iſt dem nun aber ſo, ſo liegt in der zergliedernden Methode der Anſpruch: die Ordnung der Gründe und Folgen in Betrachtung der philoſophiſchen Erkenntniſſe umzukehren. Dogmatiſch lehrt man auf geradem Wege, wie ſich die Abfolge in unſern Erkenntniſſen mache; hier beginnt man umgekehrt mit der Folge und ſucht erſt von dieſer ſich zu ihren Gründen durchzufinden. Durch dieſes logiſche Experiment der rückwärts gehenden Unterſuchung wird dann aber auch nothwendig ihre ganze Bedeutung verändert. Es kommt hier zunächſt nicht darauf an, die philoſophiſche Wahrheit einem Beweis zu unterwerfen oder ſie von andern Wahrheiten abzuleiten, ſondern nur ſie kennen zu lernen, wie ſie eben in uns iſt. Es kommt hier zunächſt nicht darauf an: das Weſen der Dinge, welche die Gegenſtände unſrer Erkenntniß ſind, ſondern nur unſre Erkenntniß ſelbſt als die Thätigkeit unſrer Vernunft kennen zu lernen. Mögen dieſe Erkenntniſſe wahr und gültig ſeyn oder nicht; wir fragen zuerſt nur, was für Erkenntniſſe hat denn der Menſch? wie iſt ſein Erkenntnißvermögen beſchaffen?

Darum führt die Forderung der zergliedernden Methode weiter auf unſern zweyten Hauptſatz: *zur Forderung der durchaus ſubjectiven Wendung aller Speculation.* Dieſen Gedanken wollen wir noch genauer erörtern.

Wenn ich dieſer zergliedernden Methode folge, ſo kann ich in Rückſicht des Fortſchrittes von einem Satze zum andern nicht ſagen, daß ich den abgeleiteten bewieſen hätte. Denn ich komme hier von der Folge zu den Gründen, vom Schlußſatz zu dem allgemeinen Satz, aus welchem der Schlußſatz abgeleitet wurde. Nun iſt aber objectiv der Grund nicht deswegen wahr, weil die Folge wahr iſt, ſondern nur die Folge iſt wahr, weil der Grund wahr iſt. Wenn ich aber etwas für wahr erkenne, welches nur als Folge eines andern ſtatt finden kann, ſo leitet mich ſubjectiv doch die Wahrheit der Folge zur Annahme oder zur Ueberzeugung von der Wahrheit des Grundes. Ich leite nicht eigentlich den Grund von der Folge ab, ſondern ich zeige, daß meine Annahme der Folge die des Grundes ſchon vorausſetze. Dieſe Bemerkung findet ſchon bey den regreſſiven Beweiſen durch Induction ihre Anwendung, denn dieſe zeigen wol, daß ein allgemeines Geſetz gelte, aber nicht warum es gelte, ſie leiten es nicht von ſeinen Gründen ab, ſondern führen nur ſeine Folgen auf daſſelbe als ſeinen Grund zurück. Unbedingter gilt dieſe Bemerkung aber bey allem regreſſiven Verfahren der Speculation, denn hier ſuche ich geradezu zu meinen eignen Schlußſätzen die Prämiſſen, von denen ich ausgegangen ſeyn mußte, um den Schlußſatz behaupten zu können. Z. B. man hatte ſchon lange wahrgenommen, daß der Mond ſich um die Erde bewege, und daß ein Stein fällt. — Newton aber erklärte zuerſt beyde Erſcheinungen aus einem allgemeinen Geſetz der anziehenden Kraft der Erde. Hierbey verfuhr er regreſſiv, denn nicht weil der Stein fällt oder der Mond ſich um die Erde bewegt, kommt der Erde eine anziehende Kraft zu, ſondern umgekehrt, dieſe iſt die Urſach von jenem. Indeſſen können wir doch ſubjectiv durch Induction die letztere Wahrheit vermittelſt der erſteren finden.

Suchen wir hingegen in der Speculation einen Grund für die Behauptung, daß die Kreisbewegung des Mondes eine ſtetig wirkende anziehende Kraft der Erde vorausſetze, — ſo findet ſich, daß wir dieſe Behauptung nur als eine Folge des allgemeinen Geſetzes annehmen: daß jede Veränderung eine Urſach haben müſſe. Die Kreisbewegung iſt nemlich eine Bewegung, deren Richtung mit einer gegen den Mittelpunct des Kreiſes gerichteten Beſchleunigung ſtetig verändert wird und wir ſchließen hier aus dem allgemeinen Geſetz, daß auch die Veränderung der Richtung einer Bewegung ihre Urſache haben müſſe. Hier wird der gegebene beſondere Satz durch Zergliederung von einem allgemeinern Grunde abgeleitet und zugleich gezeigt, daß der erſtere allgemein zugegebene Satz den letztern ſchon vorausſetze, daß alſo wer den erſtern behauptet, den letztern auch angenommen haben müſſe. Bey dieſer Speculation nun leiten wir alſo weder objectiv noch ſubjectiv das Allgemeine vom Beſondern ab, ſondern wir ſind nur innerlich mit dem Zuſammenhang unſrer eignen Gedanken beſchäftigt; hinweg von den Gegenſtänden der Erkenntniß geben wir der Unterſuchung unſrer Erkenntniſſe die ganz ſubjective Wendung, vermittelſt deren aus dem Daſeyn des untergeordneten Satzes in unſerm Geiſte auch das Vorhandenſeyn des allgemeinern Satzes in demſelben nachgewieſen wird.

Es iſt alſo der regreſſiven Speculation unmittelbar gar nicht darum zu thun, einen Satz durch den andern zu beweiſen, ſondern ſie zeigt nur ſubjectiv, daß wer einen gewiſſen Satz annimmt, die Wahrheit eines andern ſchon voraus ſetze. Wir gehen hier immer von gewiſſen zugeſtandenen Urtheilen aus und zeigen, daß dieſe ſchon die Annahme allgemeinerer und eben darum ſchwer abgeſondert zu denkender Geſetze ſubjectiv im Geiſte vorausſetze. Dieſe ſubjective Anſicht unſrer Erkenntniß iſt das Eigenthum der regreſſiven Methode und eben dadurch erhält dieſe alle Vortheile, welche ſie der Philoſophie bringt.

Wir werden nemlich hierdurch auf unſern dritten Hauptſatz geführt: *Die regreſſive Methode in der Philoſophie führt mit der in ihr enthaltenen durchaus ſubjectiven Wendung aller Speculation auf eine anthropologiſche Unterſuchung; ſie verwandelt das Philoſophiren in eine innere Erfahrungsſache, in eine erfahrungsmäßige geiſtige Selbſtbeobachtung.* Darum nennen wir dieſe regreſſive Methode auch die *kritiſche Methode* und die Unterſuchung ſelbſt die *Kritik der Vernunft.*

Jedes Erkennen iſt eine Thätigkeit unſers Geiſtes. Alle Erkenntniſſe ſind alſo Gegenſtände der innern Erfahrung, ſomit der pſychiſchen Anthropologie. Ich kann alſo und muß, wenn ich vollſtändig ſeyn will, alle Erkenntniſſe aus einem anthropologiſchen Geſichtspunct betrachten, wiefern ſie ſubjectiv zu den Thätigkeiten meines Geiſtes gehören. Ich kann hier ihre Veränderungen, Verſchiedenheiten und Geſetzmäßigkeit unterſuchen, welche ihnen bloß für ſich als Geiſtesthätigkeiten zukommt. Ja dieſe Betrachtung der Erkenntniſſe iſt die unmittelbarſte, weil jeder Gegenſtand für mich doch erſt Gegenſtand einer Erkenntniß werden muß.* Unſerm Geiſte gehören die Erkenntniſſe; Gegenſtände ſind nur vermittelſt der Erkenntniß in Verhältniß zu unſerm Geiſte. Die erſte Unterſuchung der Erkenntniß muß dieſe nur als Thätigkeit meines Geiſtes betrachten und zuſehen, wie ich zu derſelben komme, aus welchen Vorſtellungen ſie entſprungen iſt, zu welchem Geiſtesvermögen dieſe Vorſtellungen gehören und dergleichen mehr. Mit unſrer

Nachweiſung, daß beym Philoſophiren nur die zergliedernde Methode förderlich ſeyn könne, iſt alſo zugleich entſchieden, daß hier alles von dem Glück einer ſolchen anthropologiſchen Unterſuchung der philoſophiſchen Erkenntniß abhänge.

Speculation, von welcher das Philoſophiren ein Theil iſt, iſt diejenige willkührliche Beſtimmung des empiriſchen Denkens, wodurch reine Vernunftwiſſenſchaft geſucht wird. Jede Wiſſenſchaft oder jeder Theil einer ſolchen iſt nemlich Erzeugniß der Speculation, wenn ſie keine äußere Erfahrung und Speculation in engerer Bedeutung, wenn ſie auch keine reine Anſchauung hat, aus der ſie ihre Erkenntniſſe ſchöpft. Bey dieſer letzteren iſt der Geiſt ganz ſich ſelbſt überlaſſen, ſchöpft aus ſich ſelbſt, beobachtet ſeine eignen Erkenntniſſe. Dieſe Speculation und mithin die Kunſt zu philoſophiren iſt alſo eine Kunſt der innern Selbſtbeobachtung; ſie iſt die Kunſt auch die dunkleren Vorſtellungen aufzufaſſen und deutlicher zu machen; ſie iſt gleichſam ein ſcharfes inneres Auge, durch deſſen Beobachtungen Vorſtellungen zergliedert werden, die noch nicht zergliedert waren, wodurch zugleich Ordnung in ein Ganzes von Vorſtellungen gebracht werden kann. Man ſieht leicht, daß nicht nur Philoſophie, ſondern auch die ſchwierigſten ganz von innerer Selbſtbeobachtung abhängigen Theile der Pſychologie einzig durch dieſe Speculation zu Stande gebracht werden können, daß alſo das Glück der Ausbildung der Philoſophie mit dem der pſychiſchen Anthropologie durch dieſe Kunſt der Speculation ganz verbunden iſt.

Das Talent, welches zum Philoſophen machen kann, iſt daher guter Beobachtungsgeiſt in dieſem Felde der innern Erfahrungen. Es kommt zum richtigen und folgereichen Philoſophiren weit mehr auf dieſe Beobachtungskunſt als auf bloße Kunſtfertigkeit im Schließen an. Dieſer Beobachtungsgeiſt beſteht darin, daß er die in der innern Erfahrung vorkommenden zuſammengeſetzten Begriffe, deren Merkmahle vielleicht nur dunkel gedacht werden, doch beſtimmt und genau aufzufaſſen das heißt innerlich wahrzunehmen vermag. Hierdurch allein wird auf einer Seite richtige Zergliederung möglich, auf der andern aber kann der Denker mit den zuſammengeſetzten Begriffen, wenn ſie nur aufgefaßt ſind, richtig weiter fortſchließen, wenn gleich die höchſten Principien ihm noch nicht deutlich vor Augen liegen.

Dieſer Beobachtungsgeiſt hat vor der dogmatiſchen Fertigkeit im conſequenten Schließen die einleuchtendſten Vortheile voraus. Der Schlußfertigkeit nemlich muß der Inbegriff der Principien und der Regeln der Methode ſchon vollſtändig gegeben ſeyn, wenn ſie etwas richtiges gleichſam ſoll aufbauen können. Iſt nun hier in der Angabe der Principien nur irgend ein Mangel oder gar ein Fehler, ſo laufen deſſen fehlerhafte Folgen unvermeidlich durch das ganze Syſtem und der in ſeinem Bau befangene Philoſoph kann ſich deſſen nicht einmal bewußt werden. Bey der kritiſchen Behandlung hingegen kommt es nur darauf an, die erſten Anſichten der Sache vorſichtig aus der innern Wahrnehmung aufzunehmen. Dabey verwirrt man ſich noch nicht mit ſchweren Abſtractionen und wird alſo weniger zu Fehlern verleitet; man wird aus dieſen erſten Angaben richtig folgern, ſelbſt wenn anderwärts angeſtellte Zergliederungen derſelben Sätze, wodurch man ſich den Principien nähern wollte, noch mißlängen. Die Fehler laufen alſo hier nicht ſo unvermeidlich durch das ganze Syſtem, ſind leichter zu vermeiden und endlich, was das Wichtigſte iſt, auch leichter zu verbeſſern. Denn die kritiſche Methode kann jede Unterſuchung von mehreren Seiten her anfangen und in der Vergleichung dieſer Anfänge viele Mittel finden, ſich von der Uebereinſtimmung mehrerer Ergebniſſe zu überzeugen oder durch den Widerſpruch derſelben ſich zur Auffindung von Fehlern leiten zu laſſen.

Hier wird eine oben ſchon vorgekommene Sache ganz deutlich. Man kann leicht die Frage aufwerfen: wie kann über apodiktiſche Sätze, welche allgemeine und nothwendige Geſetze enthalten ſollen, und noch dazu über Grundſätze der Art, welche für jederman unmittelbar gelten ſollen, indem ſie ihre Gewißheit unmittelbar bey ſich führen, Streit ſtatt finden, wie dies doch in der Philoſophie der Fall iſt? Wir antworten jetzt: Philoſophie iſt ein künſtliches Erzeugniß der Zergliederung, ſie ſucht aus den verwickelten Begriffen der gemeinen Erfahrung diejenigen zu abſtrahiren, welche tauglich ſind, um daraus allgemeine und nothwendige Geſetze zuſammen zu ſetzen. Jede philoſophiſche Erkenntniß liegt im Geiſte des einen ſo gut, als in dem des andern. Allein ſie wird für ſich nicht wahrgenommen, ſondern es gibt vielmehr erſt eine Kunſt der innern Selbſtbeobachtung, durch welche der beſtimmte philoſophiſche

Satz aus einem verwickelten Ganzen der Erfahrung ausgewickelt werden muß; wer alſo hier fehlerhaft beobachtet, falſch zergliedert, unrichtigen Methoden folgt, der kann eine ſolche Wahrheit ganz überſehen; oder wer auf verſchiedene Weiſe zergliedert, kann ſie unter verſchiedenenen Formen erhalten. Z. B. wenn jemand behauptet, daß der Wille frey ſey, ſo behauptet er damit nicht nur, daß dieſer Satz in ſeinem Geiſte vorhanden ſey, ſondern, daß er als Grundgeſetz in der Erkenntniß jedes Geiſtes liege; aber daß derjenige Fehler der Selbſtbeobachtung mache, der ihn nicht in ſeinen Erkenntniſſen zu finden vermag und ihm deshalb widerſpricht.

Jede Reihe von Schlüſſen führt, wenn ich ſie rückwärts durchlaufe, zuletzt zu einem allgemeinſten, oberſten Satz als Princip, welches nur auf ſich beruht, ſich in der Reihe von nichts anderem ableiten läßt. In Rückſicht dieſes Princips nun findet aber immer noch ſubjectiv die Frage ſtatt, woher wiſſen wir das? Eine Frage, welche uns nur an die innere Erfahrung verweiſt und hier aus der Natur unſers Geiſtes eine Erklärung fordert, wie dieſe Erkenntniß unter unſre Vorſtellungen komme. Die Antwort auf dieſe Frage gehört einer regreſſiven und kritiſchen Unterſuchung und iſt für die Philoſophie das Wichtigſte ihrer ganzen Ausbildung.

Dagegen iſt es freylich gleichſam zum Sprichwort geworden: mit dem, der nicht in den Principien mit mir einverſtanden iſt, will ich nicht ſtreiten, denn mit dem läßt ſich nicht ſtreiten. Aber dieſer Satz gehört nur zu den dogmatiſchen Vorurtheilen, und iſt ganz irrig, oder es gäbe gar keine Wahrheit. Denn gibt es Wahrheit, ſo muß, was für mich wahr iſt, auch für jeden andern wahr werden können, und dann müſſen zwey Streitende, wenn ſie nur immer weiter zurück gehen, durchaus einen Punct treffen, in dem ſie mit einander übereinſtimmen und von welchem aus ſie ihren Streit ſchlichten können. Ich ſage daher: in der Philoſophie wird eigentlich nur um Principien geſtritten; wer hier mit mir in den Principien einverſtanden iſt, mit dem werde ich nicht bedeutend zu ſtreiten haben, denn wir könnten uns dann nur Inconſequenz im Schließen vorwerfen und über die läßt ſich leicht einig werden, wenn man nur Geduld und guten Willen genug hat, den logiſchen Regeln zu folgen. Alſo der richtige Ausſpruch der Principien iſt eigentlich der Hauptgegenſtand alles philoſophiſchen Streits. Freylich darf man aber dann in dieſem Streit nicht von dieſen Principien ſelbſt ausgehen, ſondern man muß der kritiſchen Methode folgen, welche uns allein vom Standpunct der Erfahrung aus zur höhern Abſtraction leiten kann.

Endlich dieſe anthropologiſche Unterſuchung unſrer Erkenntniſſe muß uns gerade für die Philoſophie vollſtändige Erfolge gewähren. Die apodiktiſche Erkenntniß der Philoſophie wird durch bloßes Denken in unſerm Innern gefunden, ſie muß alſo ein reines Eigenthum unſrer Vernunft ſeyn, ohne irgend durch ein für unſern Geiſt nur zufälliges Verhältniß beſtimmt werden zu können. Ihre Principien müſſen ſich daher nach bloßen Thatſachen der innern Erfahrung aus der Natur unſers Erkenntnißvermögens allein unmittelbar und vollſtändig ableiten und erklären laſſen. Es wird ſich ſo nachweiſen laſſen, wie jedes Urtheil, welches der Ausſpruch eines philoſophiſchen Princips iſt, ſich aus gewiſſen Bedingungen der Vernunft ſelbſt ergebe und auf gleiche Weiſe, wie ein allgemeiner Begriff oder eine Idee derſelben entſpringt.

§. 23.

Nehmen wir nun alle Ergebniſſe des vorigen Paragraphen zuſammen, ſo müſſen wir zeigen können, wie die kritiſche Methode durch regreſſives Verfahren, ganz ſubjective Wendung der Speculation und anthropologiſche Theorie der Vernunft die philoſophiſche Erkenntniß vollſtändig auf ihre Principien zurück zu führen, deren Verhältniſſe zur Anwendung zu zeigen und ſie ſelbſt ſicher zu ſtellen vermöge.

Nach dieſen Anſichten iſt die Kritik der Vernunft eine auf Selbſtbeobachtung ruhende Erfahrungswiſſenſchaft. Unſre Methode läßt daher Beobachtung und Erfahrung an die Stelle der metaphyſiſchen Abſtractionen und deren Vergleichung treten. Das ſchwerſte beym Philoſophiren iſt nemlich: ohne eine voraus bekannte Regel die allgemeineren metaphyſiſchen Begriffe in abstracto feſt zu halten und dieſe Abſtractionen mit einander zu vergleichen, um die höchſten Geſetze zu finden. Hier hat die ſich ſelbſt überlaſſene Metaphyſik immer wieder Naturbegriffe unter ſich und mit Ideen verwechſelt, geiſtiges und körperliches nicht zu ſcheiden vermocht, dann um Klarheit zu erhalten zu bildlichen Vorſtellungsarten ihre Zuflucht genommen und mit dieſen ſich bald ganz in Hirngeſpinnſten verloren.

Uns dagegen wird die Theorie der Vernunft als Erfahrungswiſſenſchaft ausgebildet und in ihr die Regel der metaphyſiſchen Erkenntnißformen im Großen zum voraus bekannt. Wir lernen ſo, weil die philoſophiſche Erkenntniß reines Eigenthum der menſchlichen Vernunft in ihr ſelbſt iſt, aus dieſer Theorie, was für Philoſophie der Menſch habe, haben müſſe, allein haben könne. So gehen wir nach ſchon voraus bekannten Hauptunterſcheidungen von geläufigern Beurtheilungen des Beſondern zergliedernd zum Allgemeinern, reißen uns dabey von den Anwendungen im Leben nie gewaltſam los und behalten daher klare Begriffe, denen wir nicht mit Bildern nachzuhelfen brauchen.

Vorzüglich wird uns die Hauptſchwierigkeit ganz entfernt, welche in der unmittelbaren Vergleichung verſchiedener metaphyſiſcher Abſtractionen unter einander, um aus ihnen die Grundgeſetze zu bilden, beſteht. Denn dieſen Zweck erreichen wir vollſtändig durch die anthropologiſchen Ueberſichten der verſchiedenen Vorſtellungsweiſen und ihrer Verbindungen unter einander. Endlich die oben aufgeſtellten Hauptfragen, wie verſichern wir uns in der Zergliederung zu Principien gelangt zu ſeyn? und wie rechtfertigen wir dieſe Principien? — finden auch mit Hülfe der Theorie der Vernunft ihre ſichre Antwort. Die Theorie der Vernunft begleitet die Zergliederung der verſchiedenen Erkenntnißweiſen zugleich mit einer Nachweiſung ihres Urſprunges im Geiſte und ihrer gegenſeitigen Verbindungen, ſie läßt uns alſo die Geſetze der unmittelbaren Erkenntniſſe in uns finden, welche durch die metaphyſiſchen Urtheile nur mittelbar zum Bewußtſeyn gebracht und ausgeſprochen werden. Durch die Vollſtändigkeit dieſer unmittelbaren Erkenntniß werden wir uns leicht davon verſichern, wo wir bis zum Princip gelangt ſeyen. Was aber dann die Rechtfertigung der Principien ſelbſt betrifft, ſo bedarf ich dafür zweyer, bis jetzt mir eigenthümlicher Lehren. Die eine iſt die von der Auffaſſung aller dieſer Grundgedanken vor dem Bewußtſeyn durch das Gefühl, die andere die von der Deduction der Grundgedanken. Beyde ſind im §. 16. ſchon beſprochen worden, doch müſſen wir bey der Deduction hier noch länger verweilen.

Jede Rechtfertigung eines Urtheils beſteht in einer Nachweiſung der unmittelbareren Erkenntniß unſers Geiſtes, welche in demſelben uns zum Bewußtſeyn gebracht und ausgeſprochen wird. Die eigenthümliche Art dieſer Rechtfertigung, welche durch die Theorie der Vernunft für die urſprünglichen rein vernünftigen Erkenntniſſe gewährt wird, heißt die Deduction dieſer Grundſätze und iſt das eigenthümliche Mittel zur Rechtfertigung philoſophiſcher Principien.

Durch dieſe Deduction oder Aufweiſung der ſubjectiven Bedingungen, aus denen ein gewiſſes Urtheil in der menſchlichen Vernunft entſpringt, wird aber dieſes keinesweges bewieſen, ſondern nur als unter unſern Erkenntniſſen nothwendig vorhanden aufgewieſen. Wir rechtfertigen dadurch nur uns ſelbſt, indem wir uns darüber verſtändigen, auf welche Weiſe wir dazu kommen, es zu behaupten. Die Deduction darf alſo nicht mit dem Beweis verwechſelt werden; vielmehr ſchließt ſich das Gebiet des Erweisbaren und das der Deduction wechſelſeitig einander aus. Auf dieſes vielleicht oft ſchwierige Verhältniß kommt hier alles an. Nur das Unerweisliche, nur das Princip bedarf der Deduction. Denn einen Satz beweiſen heißt in der objectiven Reihe der Gewißheit entweder vom Allgemeinen, welches gegeben iſt, durch Schlüſſe zu ihm gelangen, und alſo zeigen, daß er als ein beſonderes Urtheil ſchon in jenem enthalten ſey, oder durch Induction die Wahrheit einer Regel nachweiſen, indem man zeigt, wie ſie in jedem Theile ihrer Sphäre gelte. Die Deduction hingegen hat es nur damit zu thun, wie ein Begriff oder ein Urtheil ſubjectiv im Geiſte entſpringt und dies läßt ſich eigentlich nur von Principien aufweiſen, indem erweisliche Sätze ſchon aus anderen folgen und alſo nur vermittelſt dieſer der Vernunft ſelbſt angehören.

Nach allen dieſen Regeln folgen wir einer Methode, welche keine Behauptung ohne Rechtfertigung aufſtellt, auch keine hypothetiſchen Principien kennt, indem ſie auch von ihren Principien noch weitere Rechenſchaft geben kann; welche bey jedem Schritte, den ſie thut, angeben kann, warum ſie ihn eben jetzt und auf dieſe Art thue, welche auch von jedem Satze zu ſagen weiß, warum ſie ihm gerade dieſe und keine andere Stelle anweiſt.

Unſer erſter Meiſter in der Behandlung der Philoſophie nach dieſer Methode iſt noch immer Kant, der die Hauptregeln derſelben erſt erfunden hat. Indeſſen muß ich doch gleich hier bemerken, daß meine Anſicht in weſentlichen Stücken von der ſeinigen abweicht, in denen ich ſeine Regeln zu verbeſſern ſuchte. Kant hat uns nemlich nicht nur die bewundernswürdigſten Zergliederungen durch alle Theile der metaphyſiſchen Erkenntniß gegeben, ſondern er folgt auch in der Kritik der Vernunft überall der von mir hier bezeichneten anthropologiſchen Methode, allein ohne ſich über dieſes letztere ſelbſt ganz klar zu ſeyn, denn daß dieſe Lehren, die er die transcendentalen nennt, der empiriſchen Pſychologie als innerer Erfahrungswiſſenſchaft gehören, hat er nicht erkannt und eben darum auch anſtatt der von mir geforderten Deduction ſich eine ganz andere und untergeordnete Aufgabe geſtellt.

Seine Anſicht läßt ſich auf folgende Art darſtellen.

1) Alle unſre Erkenntniß iſt entweder Erfahrungserkenntniß, Erkenntniß a posteriori aus den Sinnesanſchauungen, oder Erkenntniß a priori mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit *).

2) Die Erkenntniß a priori wird theils in analytiſchen Urtheilen ausgeſprochen, welche nur eine Zergliederung ihres Subjectes enthalten, theils in ſynthetiſchen, in denen in Subject und Prädicat zwey verſchiedene Begriffe mit einander verbunden werden **).

---

*) S. mein Syſtem der Logik. §. 77.

**) A. a. O. §. 40. Neben der Auffindung der Regeln der kritiſchen Methode iſt dieſe Unterſcheidung der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile die wichtigſte Entdeckung, welche Kant für die Philoſophie gemacht hat. Sie gibt ihm in der

3) Die letzteren ſynthetiſchen Erkenntniſſe a priori ſind theils *mathematiſche* der Conſtruction der Be-

---

Scheidung der Logik und Metaphyſik die Dispoſition ſeiner ganzen Lehre und eben darum auch mir die meinige. Nur dieſe Unterſcheidung machte es ihm möglich ſich über den Irrthum der *Leibnitziſchen* Lehre zu erheben und eine Lehre zu gründen, welcher eine friedliche Vereinigung des deutſchen Rationalismus mit dem engländiſchen Empirismus möglich macht.

Nur auf dieſer Grundlage kann eine allgemeingeltende ſyſtematiſche Darſtellung der philoſophiſchen Wahrheiten dereinſt erhalten werden. Leider aber wird von mehreren unſrer Lehrer dieſe Unterſcheidung immer noch verkannt.

Etymologiſch können wir freylich Logik nur Denklehre nennen und bloß der Sprache nach kann unter Denklehre eben ſo gern die Lehre von der Natur des menſchlichen Denkvermögens als die Lehre von den Geſetzen der Denkbarkeit überhaupt oder vom Syſtem der analytiſchen Urtheile, als endlich die Lehre von den Geſetzen, deren wir uns nur im Denken bewußt werden, das Syſtem der ſynthetiſchen philoſophiſchen Urtheile, verſtanden werden. Auch kann man alle dies zuſammen, alſo einen Theil der empiriſchen Pſychologie mit der ganzen Philoſophie unter dem Namen Denklehre befaſſen. Aber dieſes ſprachliche allein fördert uns nicht, der Name iſt zuletzt gleichgültig. Wir müſſen vielmehr die philoſophiſche Methodenlehre fragen, welche Eintheilungen der philoſophiſchen Erkenntniſſe nothwendig ſind, um eine einleuchtende allgemeinverſtändliche ſyſtematiſche Ueberſicht derſelben möglich zu machen. Dann erhalten wir die Antwort: das Weſentlichſte ſey die Scheidung des Syſtems der analytiſchen Urtheile, welches wir die philoſophiſche Logik nennen, vom Syſtem der ſynthetiſchen philoſophiſchen Urtheile, welches wir Metaphyſik nennen.

griffe in reiner Anſchauung, theils metaphyſiſche, deren wir uns im Denken bewußt werden *).

4) Nun nahm Kant (geführt durch die Streitigkeiten der engländiſchen Philoſophen und beſonders durch die Humiſchen Zweifel) an: die objective Gültigkeit der Erfahrungserkenntniß laſſe ſich leicht rechtfertigen; die analytiſchen Urtheile bedürfen, da ſie logiſch aus den Denkgeſetzen folgen, keiner weitern Rechtfertigung; die Frage nach der Begründung der Urtheile komme alſo zurück auf die Frage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?

Dieſe Frage muß dann für Mathematik und Methaphyſik beantwortet werden.

Für die Mathematik antwortet Kant, daß alle mathematiſche Erkenntniß auf den rein anſchaulichen Formen aller unſrer Erfahrungserkenntniſſe ruhen.

Für die Metaphyſik aber wird ihm dieſe Lehre vielgeſtaltiger. Zuerſt trennt er die praktiſchen und teleologiſchen Principien, weil dieſen etwas Empiriſches anhänge, von der Transcendentalphiloſophie, welche er alſo auf die ſpeculative Metaphyſik beſchränkt. In der Kritik der reinen Vernunft unterſucht er daher nur die ſpeculative Metaphyſik und für dieſe unterſcheidet er Kategorien und Ideen.

Dieſe Kategorien nun verſieht er allein mit ſeiner Deduction, das heißt nach ſeinem Sprachgebrauch, er zeigt, daß die Kategorien nothwendig auf die Erfah-

---

*) A. a. O. §. 78.

rung angewendet werden müſſen, indem ſie eine objective nur denkbare Verbindung (intellectuelle objective ſynthetiſche Einheit) enthalten, welche eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſey.

Nach dieſer Anſicht iſt dann keine Deduction für die Ideen möglich, denn dieſe geben rückſichtlich der Erfahrung bloße Grenzbeſtimmungen und können in der Erfahrungserkenntniß nicht angewendet werden.

Dies iſt alles richtig, ſcheint mir aber unvollſtändig. Wir dürfen, um der durchgängigen ſubjectiven Wendung der Speculation treu zu bleiben, der objectiven Gültigkeit der Sinnesanſchauungen im Voraus keinen Vorzug einräumen, ſondern unterſuchen alle Erkenntnißweiſen gleichmäßig nur als Thätigkeiten unſers Geiſtes. Dann erhalten wir auch gleichmäßig für alle Principien a priori mathematiſche und philoſophiſche, ſpeculative und praktiſche, Kategorien und Ideen, Deductionen nach meinem Sprachgebrauch, mit denen ſich ihre gegenſeitigen Anſprüche auf objective Gültigkeit von ſelbſt ausgleichen müſſen.

Dieſes Eigenthümliche meiner Forderung der Deductionen und die Berufung auf pſychiſche Anthropologie, um dieſe Deductionen zu geben, iſt wiederhohlt auch von ſcharfſinnigen Männern mißverſtanden und mein Philoſophem darum widerrechtlich zu den empiriſchen gerechnet worden. Der Grund dieſes Mißverſtändniſſes ſcheint mir darin zu liegen, daß in der Logik der Schule die Lehre von der Begründung der Urtheile nicht gründlich genug behandelt war und daher meine Begründung der philoſophiſchen Principien mit Beweiſen derſelben verwechſelt wurde. Wer jetzt meine ausführlichern Erläuterungen der Sache anſieht, wird dieſen Fehler nicht mehr begehen können. Für die Erläuterung meiner ganzen Anſicht vom Verhältniß der pſychiſchen Anthropologie zur Aufklärung der philoſophiſchen Principien werde ich mich aber am beſten auf die Geſchichte der Philoſophie berufen.

Die Vorbereitungen der Kritik der Vernunft ſind ſo alt als die Metaphyſik ſelbſt, denn ſo tiefſinnig metaphyſiſch die Anlage und Entwicklung eines philoſophiſchen Syſtems ſcheinen mag, die eigentlichen Entſcheidungsgründe für daſſelbe lagen dem Erfinder immer in ſeiner Theorie des Erkenntnißvermögens. Z. B. das metaphyſiſche Syſtem des Parmenides, Platon oder Ariſtoteles, des Locke oder Leibnitz wird ganz beſtimmt durch die Lehre eines jeden von dieſen über das Verhältniß der Sinnlichkeit zum Denkvermögen. (Vergleiche meine Kritik der Vernunft. §. 95.)

§. 24.

Die im Vorigen aufgefundenen Regeln für die philoſophiſche Methode beſtimmen uns zur Ausbildung der Philoſophie als Wiſſenſchaft und beſonders für die Methaphyſik drey Aufgaben neben einander. Erſtens durch die zergliedernde Behandlung der im Leben vorkommenden philoſophiſchen Beurtheilungen die Grundbehauptungen aufzufinden, welche in dieſen Beurtheilungen vorausgeſetzt werden; zweytens durch die anthropologiſche Theorie der Vernunft dieſe Grundgedanken zu deduciren; und drittens wieder das ſy-

ſtematiſche Verhältniß der ſo gewonnenen und gerechtfertigten Principien zur Anwendung im Ganzen der menſchlichen Erkenntniß nachzuweiſen.

Dieſe Aufgaben können getrennter oder mit einander verbundener behandelt werden. Stellen wir ſie ganz geſondert neben einander, ſo iſt die erſte diejenige, welche Kant die Grundlegung einer metaphyſiſchen Lehre genannt, und vorzüglich klar für die Metaphyſik der Sitten bearbeitet hat; die zweyte Aufgabe für ſich würde ich die Kritik der Vernunft, die dritte aber das Syſtem einer rein philoſophiſchen Lehre nennen.

Die Aufgabe der Kritik der Vernunft in engerer Bedeutung wäre dann, nach den gewonnenen Ergebniſſen der Grundlegung aus der Natur unſrer Vernunft nachzuweiſen, warum ſie gerade dieſes Syſtem metaphyſiſcher Principien in ſich trage.

Beſonders werden wir uns aber hier die Beſchaffenheit derjenigen Aufgabe bekannt machen müſſen, welche ich das Syſtem einer rein philoſophiſchen Lehre nenne. Ihr Eigenthümliches beſtimmt ſich durch das Verhältniß, in welchem die philoſophiſchen Grundſätze als Kriterien eigentlich zu unſern Beurtheilungen im täglichen Leben ſtehen.

Wir wiſſen, daß dieſe Kriterien keine Axiome ſind, daß ſich ihre Anwendungen nicht in einem progreſſiven Beweisgang dogmatiſch aus ihnen ableiten laſſen. Wie aber ſonſt? Hier iſt die Antwort: ſie liegen im Gefühl allen menſchlichen Beurtheilungen zu Grunde und zwar in einem inductoriſchen Gedankengang als leitende Maximen.

Erinnern wir uns dafür der Theorie der Inductionen, wie die angewandte Logik ſie gibt *). Alle durch die Erfahrung auszumittelnden Naturgeſetze lernen wir nach dem regreſſiven Beweisverfahren der Inductionen und Hypotheſen kennen und wenden ſie nach Analogien an. Die Logik zeigt aber, wie alle dieſem Beweisverfahren die Schlußform der Inductionen zu Grunde liege. Dieſe Induction ſchließt von der Zuſammenſtimmung mehrerer Fälle auf die Einheit einer zu Grunde liegenden Regel. Aber die Schlußkraft dabey liegt nicht eigentlich in der Anhäufung der einzelnen Fälle, ſondern in den leitenden Maximen, welche unſre Vermuthungen leiten und uns ſchon voraus wiſſen laſſen, wo und wie wir eine Zuſammenſtimmung der Thatſachen unter Geſetzen zu erwarten haben.

Die gehaltvollſten leitenden Maximen nun, welche die Ausbildung unſers ganzen Gedankenſyſtems aus ſeinen anſchaulichen Anfängen beherrſchen, ſind die aus den apodiktiſchen Erkenntniſſen, ſowohl den mathematiſchen als den metaphyſiſchen entlehnten.

Die metaphyſiſchen aber, welche keine dogmatiſche Entwicklung in conſtitutiven Syſtemen zulaſſen, ſpielen ihre Rolle in unſerm Gedankengang recht eigentlich nur als ſolche höchſte leitende Maximen.

---

*) Mein Syſt. der Logik. §. 102. bis 105; beſonders §. 104.

Solche Kriterien ſind z. B. die metaphyſiſchen Grundſätze der Beharrlichkeit der Weſen und der Bewirkung, daß allem Wechſel in den Erſcheinungen unveränderliche Weſen zu Grunde liegen und alle Veränderungen nach nothwendigen Geſetzen von Urſachen abhängen. Dieſe unveränderlichen Weſen und dieſe Urſachen erkennen wir nie anſchaulich, ſondern wir denken ſie nur zu dem Wechſel der Erſcheinungen hinzu. Der erſt genannte Grundſatz wird uns eine leitende Maxime für alle kategoriſchen Naturbeurtheilungen, deren Gültigkeit wir in den inductoriſchen Beurtheilungen der Erfahrung immer vorausſetzen, und auf ähnliche Weiſe leitet der andere unſre hypothetiſchen Beurtheilungen. Wir nehmen in der Natur beſtimmte Veränderungen wahr, da ſetzen wir metaphyſiſch voraus, daß dieſe nur die Eigenſchaften unveränderlicher Weſen betreffen und durch nothwendige Urſachen beſtimmt ſeyen. Welches dieſe Weſen und Urſachen für den beſtimmten Fall der Erfahrung aber ſeyen, das beſtimmt hier das metaphyſiſche Geſetz nicht, ſondern es fordert uns nur auf, durch inductoriſche Ausbildung der Erfahrungen hier Weſen und Urſach aufzuſuchen. Unſre Beurtheilungen haben alſo erſt dann ihre wiſſenſchaftliche Vollſtändigkeit erlangt, wenn der Wechſel der Erſcheinungen aus Geſetzen erklärt werden kann, nach denen unveränderliche Weſen wirken, wenn wir z. B. Bewegungen nach den Geſetzen erklären können, nach denen die Maſſen ſelbſt auf einander wirken.

Auf ähnliche Art iſt die Idee der perſönlichen Würde des Menſchen ein Grundſatz der praktiſchen Metaphyſik. Wir können aus dieſem Grundſatz keinesweges ableiten, wie Menſchen in Gemeinſchaft mit einander kommen und wie ſich ihr geſelliges Leben ausbilde. Sondern wenn die Erfahrung erſt gezeigt hat, wie uns die Sprache zur Geiſtesgemeinſchaft führe und wie wir für den Gebrauch der Sachen in der Körperwelt zuſammen wirken müſſen, wie wir alſo der Gültigkeit von Verträgen und Geſetzen bedürfen und darum Geſetzgebung und Schutz der Geſetze im Staate nöthig haben, ſo tritt jener Grundſatz nur als Kriterium in unſre Beurtheilungen ein und gibt ihnen ihren ſittlichen Geiſt. Er beſtimmt den ſittlichen Werth der Treue und des Gehorſams gegen die Geſetze und entſcheidet, daß nur ſolche Verträge und Geſetze etwas taugen, welche der Gerechtigkeit, der Ehre und der Freundſchaft genug thun.

Auf eine dunklere Weiſe legt alſo das Gefühl allen unſern Beurtheilungen in der Anwendung die philoſophiſchen Grundgedanken zu Grunde. Dabey können die einzelnen leicht mißverſtanden, verſchiedene leicht mit einander verwechſelt werden, z. B. logiſche mit metaphyſiſchen, Naturbegriffe mit Ideen.

Deswegen bedürfen wir alſo erſtlich einer ſorgfältigen zergliedernden Behandlung dieſer Beurtheilungen in der Grundlegung und nach ſpeculativer Methode, um eine richtige ſyſtematiſche Ueberſicht dieſer Grundgedanken zu erhalten. Dann aber ſtellt das Syſtem der reinen Philoſophie die ſo erhaltenen Principien auf und hat vorzüglich die Regeln genau zu entwickeln, nach welchen die Kriterien in unſern Beurtheilungen jeder Art als leitende Maximen der Inductionen gebraucht werden ſollen.

Dies iſt es, was wir für die Metaphyſik hier eigentlich beabſichtigen.

2) Warum iſt es der Kritik der Vernunft noch nicht gelungen, der Philoſophie eine allgemein anerkannte feſte Geſtalt zu geben?

§. 25.

Die Kunſt zu philoſophiren ſoll einzig in der Befolgung der zergliedernden Methode beſtehen, und durch dieſe Kantiſche Entdeckung ſoll uns zur ſichern Ausbildung der Philoſophie geholfen worden ſeyn. Denn dieſe Idee deutlich gedacht, mußte im Verfolg zur Kritik der Vernunft führen, und mit dieſer iſt eine vom Standpunct der anſchaulichen, unmittelbar klaren Erkenntniß ausgehende Unterſuchung gegeben, welche zum Syſtem aller Principien der Philoſophie gelangen läßt. Alles weitere iſt Ausführung jenes erſten Gedankens und bedarf keiner noch folgenden Entdeckungen oder Erfindungen. Durch die Kritik der Vernunft allein alſo ſoll es möglich ſeyn, der Philoſophie auf immer eine ſichere Grundlage, feſte Form und Einleuchtendheit zu geben.

Hiergegen wird eingewendet werden: müßte alsdann nicht ſchon lang die Philoſophie zum Range einer einleuchtenden Wiſſenſchaft erhoben worden ſeyn und ein allgemein anerkanntes unumſtößliches Syſtem aufweiſen können?

Zur Antwort auf dieſe Frage könnte man allerdings geben, daß ſeit dem Einfluß der Kritik der Vernunft, was die Reſultate der philoſophiſchen Unterſuchungen betrifft, die Uebereinſtimmung der deutſchen Lehrer beträchtlich zugenommen habe. Aber die Unterſuchungen ſelbſt werden ſo widerſtreitend geführt, als je in anderer Zeit. Es iſt daher gut zu zeigen, warum der Erfolg nicht ſchneller und auffallender werden konnte, ja warum viele die kritiſche Methode ganz wieder verlaſſen haben.

Der Natur der Sache gemäß entſteht leicht die Meinung, um philoſophiren zu können, werde außer einiger logiſcher Ausbildung des Verſtandes weiter keine beſondere Kunſt erfordert, und dieſe Meinung läßt dann die bloß methodiſchen Lehren gering ſchätzen oder gar für hinderlich halten. Die meiſten Schüler der Kritik der Vernunft blieben daher bald mehr bey ihren Ergebniſſen ſtehen, man hatte mehr mit dem Kantiſchen transcendentalen Idealismus und ſeinen Dingen an ſich, als eben mit der kritiſchen Methode zu thun, die doch das einzige belebende Princip ſeines Philoſophems iſt. Diejenigen ſeiner Schüler, welche ſeiner Methode treu blieben, haben früher bey der Weitläuftigkeit und Mühſamkeit des Unternehmens großentheils nicht verſucht, weiter zu gehen, als Kant ſchon gekommen war. Dies war in vieler Rückſicht lobenswerth, um uns mit Ruhe und Bedachtſamkeit in den ſichern Beſitz der neuen Entdeckungen zu bringen. Indeſſen Kants Lehre zeigte doch eine große Entwicklungsfähigkeit in ſich und mußte den Schüler bald gewaltſam über das nur Subjective der

Kantiſchen Anſichten wegführen. Der Form nach forderten ſeine Zergliederungen eine anthropologiſche Lehre zur Wiedervereinigung des Getrennten, und bey den Ideen der Religionsphiloſophie und Aeſthetik ſtand der Geiſt ſeiner Lehre hoch über den von ihm gegebenen Entwicklungen. Die nun hier wagten, weiter zu gehen, waren oft zu eilfertig, hielten ſich nur an Ergebniſſe der Unterſuchung und fielen wieder auf irgend eine Art in die bequemere dogmatiſche Methode zurück. Beſonders nachtheilig wirkte, daß es Reinhold gleich anfangs mißlang, das Eigenthümliche der kritiſchen Methode zu verſtehen, daß er gleichſam nur bey der leichten Löſung der früheren metaphyſiſchen Schwierigkeiten durch die Unterſcheidung von Erſcheinung und Ding an ſich ſtehen blieb. Den von ihm eingeſchlagenen Irrweg verfolgten nemlich Fichte und Schelling, die beyden unter den neueren Lehrern, welche ihre Meinung in der größten Ausbreitung gelten zu machen wußten.

Doch ſetzen wir alle ſolche geſchichtlichen Einzelnheiten bey Seite, ſo finden wir ſchon in der Sache ſelbſt Gründe, welche anfangs die Fortbildung eines allgemeinern Einverſtändniſſes in der Philoſophie durch die kritiſche Methode erſchweren mußten.

Fürs erſte liegt darin ſchon ein großes Hinderniß, daß eine Verſtändigung über die philoſophiſchen Wahrheiten überhaupt nur für ſtreng wiſſenſchaftliche Köpfe zur Aufgabe werden kann. Insgemein ſprechen aber hier allzu viele andere mit, denen es nur um eine eindringliche Rede oder gar nur um Phantaſien über Welt und Gottheit zu thun iſt. Für die Intereſſen der letztern Art kann immerhin jeder die Sache auf ſeine Weiſe treiben, es läßt ſich da gar keine allgemeine Regel fordern. Denn hier kommt es nicht auf eine wiſſenſchaftliche Darſtellung des Syſtems der philoſophiſchen Wahrheiten, ſondern nur auf ein allumfaſſendes Bild für die Weltanſicht, auf eine Gruppirung der Behauptungen zu einem der Phantaſie gefälligen Ganzen an, wobey die Mythologie die Hauptſache wird, deren Dichtungen jeder nach ſeiner Laune aus Schickſalslehren, Elementendienſt und Sternendienſt zuſammenſetzen mag.

Bleiben wir aber endlich auch ganz bey den ſtreng wiſſenſchaftlichen Bemühungen, ſo behalten wir auch hier noch weſentliche Schwierigkeiten.

Beym Philoſophiren kommt alles auf innere Selbſtbeobachtung an; es bleiben uns daher diejenigen Schwierigkeiten, denen dieſe Art der Wahrnehmungen und beſonders deren Mittheilung unterworfen iſt.

Für die innere Beobachtung ſeiner ſelbſt iſt es bey allen feineren Unterſuchungen der Erfahrungsſeelenlehre ſchon eine mißliche Sache, daß oft die Beobachtung von dem beobachteten Gegenſtande kaum zu unterſcheiden iſt, oder daß wir unſer Urtheil über dergleichen Wahrnehmungen ſelbſt für Wahrnehmungen wollen gelten laſſen. Das Daſeyn einer Vorſtellung im Geiſte iſt nemlich von der innern Wahrnehmung derſelben wohl zu unterſcheiden; wir können von allen unſern Gedanken in jedem Zuſtand nur diejenigen wahrnehmen, welche eben eine gewiſſe dazu erforderliche Stärke haben, und unter dieſen iſt es noch willkührlich, auf welche wir gerade die

Aufmerkſamkeit richten. Speculation iſt aber innere Selbſtbeobachtung, ſie hat es alſo zunächſt immer nur mit den letzteren, mit den unmittelbar wahrgenommenen Vorſtellungen zu thun. Nun iſt es ſchon bey äußern Wahrnehmungen, wo die Anſchauung doch viel leichter aufzufaſſen iſt, oft Schwierigkeiten unterworfen, die reine Thatſache, unvermengt mit Folgerungen daraus, zu erhalten; wie viel ſchwerer wird dies nicht erſt bey innern Wahrnehmungen ſeyn, wie leicht kann man da nicht Meinungen über innere Wahrnehmungen ſelbſt für Wahrnehmungen halten. Die Hauptquelle alles Irrthums, Verneinung desjenigen, was man nicht wahrgenommen hat, iſt alſo hier ſo ergiebig als nur irgend wo. Dies fordert für jeden Denker bey dergleichen Unterſuchungen große Vorſicht. Dabey haben wir kein anderes Mittel um uns dieſe Selbſtbeobachtungen gegenwärtig zu erhalten, als die Bezeichnung derſelben durch Worte, welche nicht den Gegenſtand ſelbſt darſtellen, ſondern ihn nur nach dem allgemeinſten Geſetz der Gedankenverbindung zur Erinnerung bringen, ſo daß Zweydeutigkeiten der Worte in jeder Sprache des gemeinen Lebens unvermeidlich bleiben. Aus dieſer muß aber der Philoſoph ſchöpfen und es gehört daher Vorſicht dazu, um ſich anfangs von derſelben nicht täuſchen zu laſſen, und endlich die Wiſſenſchaft von ihren Zweydeutigkeiteiten zu befreyen. Endlich ſind dieſe Gegenſtände der Anthropologie, auf welchen der Mechanismus des empiriſchen Denkens bey der Speculation beruht, ſelbſt noch ſo wenig bekannt, daß wol nur der kleinere Theil der Philoſophen in dieſem Gebiete mit

Selbſtbewußtſeyn ſeiner Thätigkeit arbeitet. So ſteht die Sache ſchon für das richtige Verfahren des einzelnen Denkers, kein Wunder alſo, daß ſo viel verwirrtes Andern unſinnig oder widerſprechend ſcheinendes in dieſen Unterſuchungen zum Vorſchein gekommen iſt, ſeitdem einmal ein großer Mann darauf hingeführt hat, und mancher Unvorſichtige ohne Kenntniß der Sache und ſeiner eignen Kräfte ihm nachging.

Aber noch nehmen dieſe Schwierigkeiten zu, wenn es Uebereinſtimmung mehrerer Denker mit einander gilt. Ungeachtet wir uns hier auf Anſchauungen berufen, ſo kann doch nur jeder in ſich ſelbſt ſehen, jeder ſieht ſeinen eignen Regenbogen. Die Demonſtrationen, welche oft dem Beobachter kaum ſelbſt klar genug ſind, laſſen ſich nicht mittheilen. Das einzige Mittel der Mittheilung iſt wieder die Sprache, deren Gebrauch ſchon für jeden für ſich ſchwierig war, hier es aber um ſo mehr wird, indem in den feinern Unterſcheidungen jeder Kopf ſeine eigne Sprache hat, je nachdem ſich bey ſeiner individuellen Anſichtsart die Zergliederungen ſo oder ſo modificirt haben.

Es kommt hier bey jeder Unterſuchung alles auf die Zergliederung der in der Erfahrung aufgefundenen Begriffe an, aus deren Verallgemeinerung man das Syſtem der Begriffe für die Metaphyſik bildet. Aber eben dieſe Abſtractionen laſſen ſich auf mannigfaltige Weiſe anſtellen, hier weichen die Köpfe am leichteſten aus einander. Die individuelle Verſchiedenheit, nach welcher ſich die Vorſtellungen im Gedächtniß eines Mannes verbinden, hat ſchon großen Einfluß auf das Syſtem ſeiner Abſtractionen, indem bey jedem ſchon die natürlichen Zergliederungen nach der Verſchiedenheit oder andern Verwandtſchaft ſeiner Vorſtellungen ſich anders modificiren werden. Hier kommt nun noch dazu, daß aus dieſer verſchiedenen Grundlage erſt durch künſtliche Zergliederung das Syſtem der philoſophiſchen Begriffe entſtehen ſoll. Natürlich vermehren ſich alſo hier noch die Abweichungen. Auf der andern Seite muß ſich aber in gewiſſer Rückſicht jeder Philoſophirende nach ſeinem Lehrer, ſey dieſer ein einzelner Mann, eine Schrift oder ein ganzes Studium mehrerer Männer und Schriften, richten, denn die Ordnung, in welcher uns die Theilvorſtellungen einmal geſondert werden, wird immer und beſonders das erſte mal bedeutenden Einfluß auf jede weitere Bearbeitung behalten. Daher theilen ſich auf der einen Seite die Philoſophen ſeit jeher ſo leicht in Schulen und das Schwören auf des Lehrers Worte iſt hier eine ſehr natürliche zum Theil unvermeidliche Sache. Auf der andern Seite dagegen zeigt ſich das menſchliche Abſtractionsvermögen in ſeinen Aeußerungen ſehr willkührlich.

Dies iſt ein Satz, deſſen Wichtigkeit in dieſen Streitigkeiten Plattner ſehr treffend bemerkt hat. Wir müſſen ſeine Folgen hier genau beachten.

Jeder Philoſoph folgt derjenigen Eintheilung der Begriffe, welche er für die zweckmäßigſte hält, und wenn richtig zergliedert wurde, ſo erhalten wir dadurch mehrere gültige Syſteme metaphyſiſcher Begriffe neben einander. Allein deſſen ungeachtet wird unter dieſen, wenn man alle Intereſſen der Wiſſenſchaft im Ganzen richtig würdigt, eines als das zweckmäßigſte und eigentlich der Wiſſenſchaft einzig angemeſſene hervortreten. Es wird hier alles darauf ankommen, dieſes beſte Syſtem der metaphyſiſchen Abſtractionen aufzufinden und ſeine Rechte geltend zu machen. Nur auf dieſes Syſtem, wenn es gefunden iſt, kann man hoffen, die Meinungen aller zu vereinigen. So viel nemlich auch Willkührliches in unſern Zergliederungen ſeyn mag, ſo laſſen ſich die Begriffe doch nicht ſchlechthin durch beliebige Combinationen von Merkmahlen bilden, ſondern es gibt Geſetze für die Zergliederung.

Dieſe Geſetze ſind von zwey Arten; theils *natürliche*, welche nur in der Beſchaffenheit unſrer Vorſtellungsvermögen gegründet und alſo nothwendig ſind, theils *künſtliche*, welche die Methodenlehre aus jenen ableitet und einer Wiſſenſchaft vorſchreibt, um das Syſtem ihrer Begriffe zweckmäßig bearbeiten zu laſſen. Beyde Arten müſſen wir hier beachten.

Die Natur unſers Vorſtellungsvermögens ſchreibt ſelbſt einen Gang der Abſtraction vor, den wir nicht überſchreiten können, in Rückſicht deſſen aber doch mittelbar leicht Fehler vorkommen. Das Grundgeſetz dieſer natürlichen Abſtraction iſt: in ähnlichen Vorſtellungen, welche zugleich verſtärkt werden, wird das ihnen Gemeinſchaftliche mehr als die Unterſchiede verſtärkt, und kann daher abgeſondert zum Bewußtſeyn kommen. Nach dieſem Geſetz erzeugen ſich von ſelbſt abgezogene Vorſtellungen, dieſe werden mit Worten bezeichnet und ſo erhalten wir Begriffe. Hieraus ſieht man ſogleich, daß eine natürliche Ueber- und Unterordnung der Vorſtellungen ſtatt findet. So wie nemlich gewiſſe Theilvorſtellungen in dem Ganzen unſrer Erfahrungen öfter als daſſelbe in verſchiedenen Verbindungen, oder als das Unterſcheidende in einer derſelben vorkommen, ſo werden die erſtern abgeſondert in abstracto als allgemeine Vorſtellungen, die letztern hingegen nur als Unterſcheidungsmerkmahle gedacht. Nach dieſer natürlichen Unterordnung der Merkmahle gibt es alſo natürliche Geſchlechtsbegriffe, wie z. B. die allgemeinen Vorſtellungen von der Ausdehnung und alle Vorſtellung von Verbindungsformen, die in der Erfahrung immer als das Gleichartige in mannigfaltigen Vorſtellungen vorkommen und dagegen natürliche Artunterſchiede, wie z. B. die letzten ſinnlichen Unterſchiede in der Empfindung, die gar nicht in abstracto gedacht werden können, weil ſie nie getrennt von ihrem nächſten Geſchlechtsbegriff vorkommen. Zwiſchen dieſen gibt es dagegen ſehr viele mittlere Beſtimmungen, welche willkührlich als Geſchlechtsbegriffe und auch als Artunterſchiede gebraucht werden können.

Dadurch wird mancher Streit des gemeinen Menſchenverſtandes mit der philoſophirenden Vernunft veranlaßt. Erſtlich ſind die Abſonderungen im gemeinen Denken, beſonders die allgemeineren nicht klar und beſtimmt genug für den Philoſophen. Seine Trennungen bilden ſich zwar auch für den gemeinen Menſchenverſtand: dieſer bekommt aber immer nur den oder jenen Theil des mannigfaltigen, unter einem philoſophiſchen Begriff Enthaltenen in einer innern Wahrnehmung zuſammen; oder noch häufiger, er erhält dieſe künſtlichen

Begriffe nur mit dieſen oder jenen Nebenvorſtellungen verbunden, der Begriff wird ſich alſo daraus nur unrein und unbeſtimmt ausſcheiden, oft mit zu viel, zuweilen auch mit zu wenig Merkmahlen. Dann ſind aber auch die Abſonderungen des Philoſophen außer ihrer größern Schärfe nicht immer die natürlichſten, ja ein philoſophiſcher Lehrer muß ſich ſogar in Acht nehmen, nicht ganz unmögliche Abſonderungen zu fordern. Im erſtern Fall muß nothwendig dem gemeinen Menſchenverſtand Zwang angethan werden, z. B. um die Bedingung der Raum- und Zeitverhältniſſe aus dem Begriff des Daſeyns wegzubringen; und dieſer kann alsdann leicht zu früh über Abſurdität klagen, indem die philoſophirende Vernunft doch nicht nur trennt, um zu trennen, ſondern nach Zwecken trennt.

Um ſo mehr muß man ſich aber hüten, nicht in den zweyten Fehler ſelbſt zu verfallen. Dies kommt weit leichter vor, als es auf die erſte Anſicht ſcheinen kann. Wir denken die allgemeinen Vorſtellungen nicht für ſich, ſondern durch Zeichen; da iſt nun eine Unterſcheidung oder irgend eine andere Operation mit den Zeichen immer noch möglich, wo die Vorſtellungen dieſelbe ſchon nicht mehr zulaſſen; können wir ja doch die Zeichen noch combiniren, wo die Vorſtellungen widerſtreitend ſind, z. B. einen viereckigen Kreis benennen. So können wir denn bloße Worte behalten, wo wir unſerm Ziel am nächſten zu ſeyn wähnen.

Dies läßt ſich mit ſehr einfachen Beyſpielen erläutern. Wir können wol aus den Geſichtsvorſtellungen den Begriff der Farbe auch den der gelben und grünen abſtrahiren. Aber dasjenige Merkmahl, welches zum Begriff der Farbe hinzukommen muß, um dieſe als gelbe Farbe zu beſtimmen, welches doch ſtatt findet, indem dadurch ja gelbe Farbe von der Farbe überhaupt unterſchieden wird, und eben ſo die beyden Merkmahle, welche das Gelbe und Grüne unterſcheiden, können wir nicht für ſich abgeſondert, ſondern nur als Unterſcheidungsmerkmahl mit dem anhängenden Geſchlechtsbegriff der Farbe denken. Immer nemlich, wenn dieſe Empfindungsvorſtellungen vorkommen, ſind ſie nur Artunterſchiede für Farben. Deſſen ungeachtet ſind dieſe Merkmahle für ſich da, und könnten wir ſie abgeſondert für ſich denken, ſo würden ſie ſich auch ohne Widerſpruch mit Begriffen verbinden können, denen der Begriff Farbe nicht zukommt. Die Aufgabe, ein ſolches Merkmahl in abstracto zu denken, enthält alſo nichts Widerſprechendes, aber es bleibt uns doch unmöglich, ihr nachzukommen. Bey Vorſtellungen der äußern Wahrnehmung, wo die Bilder der Einbildungskraft beſtimmt genug ſind, wird nun wol nicht leicht jemand einen ſolchen Mißgriff thun. Ganz anders aber iſt es bey der innern Erfahrung. Hier ſind die Bilder weit unbeſtimmter und die abſtracteren Vorſtellungen weit ſchwerer aufzufaſſen. Deſſen ungeachtet werden dergleichen Vorſtellungen beſonders in den neueren philoſophiſchen Unterſuchungen oft gebraucht: kein Wunder alſo, wenn ſie zu mannigfaltigen Fehlern und Täuſchungen der Art Anlaß gegeben haben.

Allgemeinere, aus innerer Erfahrung abzuleitende Begriffe, wie ſtreben, fühlen, wollen, denken —

werden faſt nur durch ihre Zeichen gedacht. Ein jeder Philoſoph braucht ſie aber und muß ſie ſich beſtimmt denken. Wir müſſen alſo hier mit Vorſicht zergliedern, um die natürlichſten Verhältniſſe der Abſtraction beyzubehalten; wovon die neueren Bearbeiter der pſychiſchen Anthropologie vortreffliche Proben gegeben haben. Dagegen enthielt die ſynthetiſche Methode die Aufgabe, wie abſtrahirt werden ſoll, ſchon in ſich; wird ſie alſo im mindeſten voreilig angewandt, ja bedient ſich bey dem jetzigen Zuſtand dieſer Unterſuchungen ein Schriftſteller überhaupt nur unmittelbar derſelben, ohne ſich auf die beſtimmteſte Weiſe auf vorhergegangene Zergliederungen zu ſtützen, ſo läuft er Gefahr, ja es iſt faſt unvermeidlich, daß er nicht nur unverſtändlich bleibt, ſondern ſich mit ſcharfſinnigen Unterſuchungen täuſcht, wo er nur leere Worte behält. Da aber die ſynthetiſche Methode oft für den Lehrer viel behaglicher iſt, ſo möchte es wol vorzüglich hierauf beruhen, daß in Beſtimmung dieſer Begriffe ſo viel Widerſtreit ſtatt findet. Wir finden hier erklärlich, wie auch ein ſcharfſinniger Kopf dazu verleitet werden kann, ein widernatürliches, ſinnloſes Syſtem zu behaupten. Wer alſo auf ſynthetiſchem Wege in dieſen der Philoſophie mit der Anthropologie gemeinſchaftlichen feineren Unterſuchungen fortſchreitet, der mag ſich immer vorſehen, daß dies nicht ſein Fall werde. Er muß aber diesfalls bey der Prüfung ſeines Syſtems immer bedenken, daß er, um einen ſolchen Fehler zu entdecken, einen Standpunct außerhalb ſeines Syſtems bedarf, und daß alle innere Einheit und Folgerichtigkeit keinen Beruhigungsgrund enthalten kann, zu wo ein Fehler in der Methode ſelbſt zu befürchten iſt, nach welcher dieſes Syſtem ausgeführt wurde.

So viel über die natürlichen Geſetze der Abſtraction.

Außer dieſen kommt es noch auf die Regeln an, welche die Kunſt der Abſonderung unſrer Begriffe vorſchreibt, wenn es darum zu thun iſt, das Syſtem der Begriffe irgend einer Wiſſenſchaft aufzuſtellen. Es bleibt in unſern Abſtractionen ſehr vieles willkührlich und es kommt alſo darauf an, was wir in einen Begriff zuſammen faſſen und abgeſondert benennen wollen. Im gemeinen Leben folgen wir darin dem überlieferten Sprachgebrauch. Aber der Wiſſenſchaft ſind ſeine Zergliederungen und Benennungen oft nicht beſtimmt genug, ja ſie fordert auch eigene, die ſie ſich erſt ſelbſt machen muß. Hierzu müſſen die Regeln in der Methodenlehre einer Wiſſenſchaft ſchon enthalten ſeyn. Eine Wiſſenſchaft, welche der ſynthetiſchen Methode folgen darf, hat es darin ſehr leicht, ſie macht ſich ihre Begriffe, erſchafft ſich ihre Sprache und gibt uns für jeden Begriff auch ſogleich ein anſchauliches Schema, das uns ſeine Bedeutung ſichert, indem es uns den Gegenſtand deſſelben im Allgemeinen aufweiſt. Wir haben es hingegen hier mit der Philoſophie zu thun, der es lange ſo gut nicht wird. Philoſophie muß ihre Begriffe erſt aus dem Stoffe der Erfahrung heraus ziehen, und kann ſich ihnen oft nur allmählich nähern. Außer der Ueberwindung dieſer Schwierigkeiten aber kommt es hier vor allen Dingen darauf an: eine Regel zu finden, nach welcher wir das Mannigfaltige unſrer Vorſtellungen für die Philoſophie ordnen und benennen wollen, und ein Mittel zu finden, dieſe Regel allgemeingültig zu machen. Sonſt bekommen wir mehrere Claſſificationen dieſer Begriffe und mehrere philoſophiſche Sprachen neben einander; hier eine Kantiſche, dort eine Plattneriſche Tafel der Urtheile und jede kann fehlerfreye Zergliederungen enthalten, aber nicht nach einerley Principien und folglich nicht zu einer Sprache.

Allgemeine philoſophiſche Anſichten können ſich auf vielerley Weiſe in die Sprache einprägen, ſo daß Vieles davon eben nicht falſch zu ſeyn braucht und doch ſehr unzweckmäßig ſeyn kann. Unzweckmäßige Abſtractionen verdunkeln und verwirren die Anſicht, hemmen den Fortſchritt der Aufklärung und verurſachen jene ſchlimmen Mißverſtändniſſe und Streitigkeiten, bey denen man den Gegner nur zur Aenderung ſeiner Methode bewegen will, ohne ihm in der Sache ſchlechthin Unrecht geben zu können. Der gibt aber ſchwer nach, den man nicht ſchlechthin des Fehlers zeihen kann; ſo bildet ſich hier eine große Macht der Schule und der Meiſtersworte; mit großer Hartnäckigkeit werden höchſt unvollſtändige Vorſtellungsarten immer von neuem vertheidigt, weil ſie in vielen Stücken nicht eigentlich zu widerlegen ſind, ſondern nur gegen das Klarere und Vollſtändige ausgetauſcht werden ſollten. Dieſe Schwierigkeit ſteht beſonders jetzt der Vereinigung der Meinungen in der deutſchen Philoſophie entgegen. Mathematiker erkennen gegenſeitig friedlich ihre Verdienſte an und ſehen ſich als Mitarbeiter an einem großen Bau an. Viele unſerer philoſophiſchen Lehrer ahmen dieſen auch rühmlich nach, aber daneben ſteht noch ſo mancher, der [illegible] gern originell erſcheinen und am liebſten ſeine eigne Philoſophie haben möchte, als ob Philoſophie als Modewaare neben den Tüchern zu Markte zu bringen ſey und es nur gelte, ſich mit neuen aufgedruckten oder eingewebten Muſtern beym Publicum beliebt zu machen.

Hierzu kommt dann noch das beſonders für das Urtheil über Geſchichte der Philoſophie ſo wichtige Verhältniß der Zufälligkeiten in den Ausbildungen der philoſophiſchen Begriffe, welche davon abhängen, welchen beyſpielsweiſen und bildlichen Metonymien der eine oder andere Lehrer, die eine oder andere Schule, die eine oder andere Sprache vorzugsweiſe folgt. Doch um mich darüber nicht zu ſehr zu wiederhohlen, verweiſe ich auf meine Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie, erſtes Heft, beſonders Seite IV. u. f. S. 23. u. f. S. 69. u. f.

Soll dies nun gründlich beſſer werden, ſo kommt alles an auf die Auffindung eines allgemein verſtändlichen Princips für die Anordnung aller metaphyſiſchen Abſtractionen, durch welches nemlich ein beſtimmtes Syſtem derſelben feſtgeſtellt und als das allein wahrhaft zweckmäßige vertheidigt wird. Ehe dieſes Princip mit hinlänglicher Deutlichkeit aufgezeigt wird, können wir keinem Philoſophen unmittelbar zumuthen, unſerm Syſtem metaphyſiſcher Begriffe und ſomit unſerm Philoſophem überhaupt den Vorzug zu geben, indem ein jeder wol Gründe haben wird, ſeine Unterſcheidungen für die zweckmäßigſten zu nehmen.

Mir als Kant's Schüler ſcheint dies allgemein verſtändliche Princip von Kant im Leitfaden zur Auffindung aller metaphyſiſchen Grundbegriffe und der damit zu verbindenden anthropologiſchen Theorie der Vernunft entdeckt worden zu ſeyn, indem, wie hier gezeigt worden iſt, dadurch eine Verfahrungsart im Philoſophiren gegeben iſt, welche uns vollſtändige Ueberſichten gewährt, die Beyhülfe der Erfahrung ſichert und uns von allen unſichern metaphyſiſchen Spitzfindigkeiten befreyt. Sollte ſich das lebhafte Intereſſe an ſpeculativen Unterſuchungen unter den Deutſchen Gelehrten noch eine Zeit lang erhalten, ſo iſt zu erwarten, daß durch Fortbildung dieſer Lehre doch das Ziel erreicht, nemlich die Philoſophie unter einer allgemein anerkannten wiſſenſchaftlichen Form als einleuchtende Wiſſenſchaft ausgebildet werden wird.

Es ſtehen indeſſen, von allen Perſönlichkeiten abgeſehen, der Anerkennung der richtigen Methode bey uns bis jetzt noch vorzüglich die Gewöhnung Einzelner an myſtiſche Abſtraction, die Verwechſelung der Induction mit der Speculation und die Gewöhnung Anderer an die dogmatiſche Methode im Wege. Dieſe drey Gegenſtände ſollen hier noch beſprochen werden. Wir haben zu zeigen, daß die myſtiſche Abſtraction der geſunden Logik widerſpreche, wir müſſen dann das kritiſche Verfahren gegen die dogmatiſche Aufſtellung der Syſteme vertheidigen, und endlich nachweiſen, daß das inductoriſche Verfahren keinesweges, wie in der engländiſch-franzöſiſchen Philoſophie vorausgeſetzt wird, ſelbſtſtändig gelten könne, ſondern daß es immer von einem ihm zu Grunde liegenden ſpeculativen Verfahren abhängig bleibe.

3) Geſunde Logik und Myſticismus.

§. 26.

Wiſſenſchaftliches Philoſophiren beſteht darin, daß man ſich durch ſelbſtdenkendes Abſtrahiren Deutlichkeit in den menſchlichen Ueberzeugungen zu verſchaffen ſucht. Dafür ſind nun die drey Forderungen 1) Selbſtdenken, 2) Erfindung der philoſophiſchen Abſtractionen, 3) die Bedeutung der Abſtractionen verſtehen zu lernen. Nur in eigner Einſicht des Selbſtdenkenden lebt Philoſophie. Keine Ueberlieferung, kein nur abgeborgtes Syſtem, keine Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie kann hier ſelbſt als Philoſophie gelten und für den, der in Schulen, Staat und Kirche nicht den Fortſchritt zum Beſſeren, ſondern Stillſtand an gegebener Stelle beabſichtigt, für den exiſtirt gar keine Philoſophie. Dieſe Selbſtdenker haben allmählich die philoſophiſchen Abſtractionen erfunden und es iſt dieſes Werk der Erfindung im Großen ſchon ſeit der guten Zeit der griechiſchen Philoſophie vollſtändig in der Gewalt der Wiſſenſchaft, die Werke des *Ariſtoteles* enthalten im großen Ganzen ſchon das vollſtändige Syſtem. Allein die ſchwerſte Aufgabe: *die Bedeutung der Abſtractionen verſtehen zu lernen*, ſteht noch immer nur unvollſtändig gelöſt als das neue Ziel der Selbſtdenker da.

Hier ſtehn geſunde Logik und Myſticismus gegen einander. Die geſunde Logik lehrt nemlich, daß die abſtracten Vorſtellungen ſowohl der rein anſchaulichen Formen (Raum, Zeit, Geſtalt und Zahl) als der allgemeinen Begriffe in ihrer Abgezogenheit nur Werkzeuge unſers denkenden Verſtandes ſeyen, um uns unſre Erkenntniſſe vollſtändig zum Bewußtſeyn zu bringen und daß nicht ſie, ſondern die einzelnen Dinge Weſen ſeyen. Der Myſticismus hingegen beſteht in der Verwechſelung dieſer abſtracten Vorſtellungsweiſen mit anſchaulicher Erkenntniß und behauptet daher mit Pythagoras die Weſenheit der mathematiſchen Formen, oder mit Platon die Weſenheit des Allgemeinen.

In jenen erſten Perioden der Ausbildung der Philoſophie, in denen man die abſtracten Vorſtellungen und die Erkenntniß durch ſie zuerſt beſtimmter gewahr wurde, war dieſer Myſticismus unvermeidlich. Allein ſchon Ariſtoteles hat in der Verwerfung jener pythagoräiſchen und platoniſchen Lehren den Myſticismus bündig widerlegt und die Rechte der geſunden Logik geſichert. Indeſſen konnte doch Ariſtoteles dem Streit ſelbſt keine ſichre Entſcheidung bringen, weil er mit dem Myſticismus zugleich fälſchlich den Zweck verwarf, um deswillen Pythagoras und Platon ihre myſtiſchen Lehren gaben. Dieſer Zweck lag nemlich (nach unſerm Sprachgebrauch) in den Lehren des transcendentalen Idealismus, in den Lehren vom Verhältniß der Sinnenerſcheinungen zum wahren Weſen der Dinge. Pythagoras und Platon erklärten die ſinnlich beſtimmten Einzelweſen nur für Schein und das wahre Weſen der Dinge fand dagegegen Pythagoras in den mathematiſchen Formen, Platon im Allgemeinen. Ariſtoteles aber behauptet die einzige Realität des räumlichen Weltalls und verwirſt den ganzen Gegenſatz zwiſchen Erſcheinung und Seyn an ſich.

Wir ſehen daher leicht, daß die Widerlegungen des Myſticismus nichts helfen, wenn es der geſunden Logik nicht zugleich gelingt, ohne alle myſtiſchen Hypotheſen den transcendentalen Idealismus zu rechtfertigen, und dieſes iſt nur dadurch möglich, daß ſie den Gegenſatz der Naturbegriffe und Ideen, ſo wie den Gegenſatz der wiſſenſchaftlichen und der äſthetiſchen Beurtheilung der Dinge gemeinverſtändlich entwickelt und allgemein anerkennen macht.

So lang dies nicht der Fall iſt, bleibt jener Streit des Ariſtoteles mit dem Platon der Hauptſtreit, der in der Philoſophie die Gemüther trennt. Ja er iſt der einzige, der rein philoſophiſch unter Selbſtdenkern gleichſam auf Leben und Tod geführt werden muß. Bey jedem andern untergeordneten Streit iſt immer noch Verſtändigung und friedliche Ausgleichung möglich. Hier hingegen müſſen klare Selbſtdenker ſich ſchlechthin gegenſeitig den Grund und Boden verweigern, man ſtreitet nicht um einzelne Lehren, einzelne Methoden, ſondern jeder Satz, der von der einen Parthey behauptet wird, iſt ſchon in der Form, wie ſie ihn behauptet, für die andere unbrauchbar, ja in ſich widerſtreitend.

Dieſer Widerſtreit iſt nun in der Kantiſchen Schule wieder ſo hart und beſtimmt, wie zuvor in der

Geſchichte der Philoſophie lange nicht hervorgetreten. Die ausgezeichnetern Köpfe unter den neuern Philoſophen mochten ſich noch ſo ſehr zum Platon hinneigen, ihrer Abſtractionsweiſe lag doch vorherrſchend die Ariſtoteliſche Logik zu Grunde. Schelling dagegen hat in ſeiner Schule die myſtiſche Abſtraction ſo vollſtändig hergeſtellt, wie ſie nur von den Neoplatonikern gebraucht wurde. So ſcheint es mir dann, als ob wir andern alle in der jetzigen deutſchen Philoſophie, ſo viel oder wenig wir gleich auf einander halten mögen, doch auf eine verſöhnliche Weiſe gegen einander ſtünden; hingegen die von der Schellingiſchen Ausbildung ſtehen uns logiſch ſo gegenüber, daß, was das reine Philoſophem betrifft, zur Ausgleichung eine von beyden Partheyen durchaus ihr ganzes Philoſophem als falſch aufgeben müßte. Doch indem ich dieſes hier wiederhohlt ausſpreche, muß ich zugleich bemerken, daß meine Meinung leicht kriegeriſcher klingen kann, als ſie ſich in der Anwendung zeigt. Der Fehler in der Schellingiſchen Logik hat nemlich den Erfolg gehabt, daß ſich ſeine beſten Schüler größerntheils in die Naturwiſſenſchaften und andere Theile der angewandten Philoſophie zurückgezogen haben, wobey das Philoſophem oft eine ſehr unbedeutende Rolle ſpielt und faſt ganz der Erfahrung den Platz hat räumen müſſen.

Wo aber doch das Philoſophem noch erſcheint, wirkt es auf die angedeutete zerſtörende Weiſe; es bleibt für die Fortbildung, ja für die Würde der Philoſophie von größter Wichtigkeit, dieſen Streit zu einer reinen Entſcheidung zu bringen.

Der Streit ſelbſt ſcheint mir aber ganz in der Logik geführt werden zu müſſen und in unſre Philoſophie wieder hinein gekommen zu ſeyn, weil ſowohl Reinhold als Fichte und Schelling ihre ganzen eigenthümlichen Unternehmungen in der Philoſophie logiſch nicht gehörig orientirt hatten.

Um nach meiner Anſicht den Streit zu entſcheiden, bedürfen wir nur der genauen Beachtung einiger Sätze aus der Logik.

Wir haben nur aus der logiſchen Lehre von den Urtheilsformen drey Sätze hervorzuheben, um uns über alle Verwirrungen in der metaphyſiſchen Sprache zu verſtändigen. Nemlich

a) Jedes Urtheil als Erkenntniß durch Denken bedarf eines bezeichneten Subjectes. Durch bloße Begriffsverbindungen und Begriffsunterſcheidungen ohne Bezeichnung des Subjectes wird nichts erkannt.

b) Nur für bezeichnete Urtheile findet der Unterſchied der Bejahung und Verneinung der Urtheile ſtatt und ſomit das Verhältniß des Widerſpruchs. Für bloße Begriffsvergleichungen iſt die Verneinung ein bloßes Unterſcheidungszeichen. Ich kann z. B. die vier Vergleichungsformeln: Pflicht iſt Tugend; Pflicht iſt nicht Tugend; Tugend iſt Pflicht; Tugend iſt nicht Pflicht; — beliebig neben einander behaupten, denn das Verhältniß dieſer Begriffe zur Erkenntniß iſt darin unbeſtimmt gelaſſen und deswegen zwiſchen Bejahung und Verneinung kein Widerſpruch, ſondern die Formel, Pflicht iſt nicht Tugend, ſagt nur: wir denken uns bey dieſen Worten zwey verſchiedene Begriffe, — und die Formel: Pflicht iſt Tugend, — dieſe Begriffe können in Verbindung mit einander vorkommen. Soll hingegen das Verhältniß derſelben zur Erkenntniß des Gegenſtandes beſtimmt werden, ſo müſſen wir erſt einen derſelben durch Bezeichnung des Subjectes auf Einzelweſen, die in ſeiner Sphäre ſtehen, beziehen. Dann ſind die Urtheile unter beſtimmter Form dem Geſetz des Widerſpruchs unterworfen, entweder wahr oder falſch. Nemlich: Einige Pflichten ſind Tugenden; Nicht alle Pflichten ſind Tugenden; Nicht alle Tugenden ſind Pflichten.

Dieſe Lehre von der Bezeichnung der Urtheile hat *Ariſtoteles* περὶ ἑρμηνείας zuerſt gegeben, dadurch die *Platoniſche* Logik und mit ihr alle myſtiſche Denkweiſe widerlegt. Zur weitern Aufklärung der Sache müſſen wir aber noch zeigen, aus was für Gründen ſich der myſtiſche Ausdruck ſo leicht in die Sprache einſchleicht. Dieſe Nachweiſung geſchieht durch folgenden logiſchen Satz.

c) Die Bezeichnung gehört unter den Urtheilsformen der Relation nach eigentlich dem *kategoriſchen* Verhältniß. Im kategoriſchen Urtheil wird durch das Prädicat eine *Eigenſchaft* von *beſtimmten Dingen* erkannt und dieſe Dinge werden vermittelſt der Bezeichnung durch das Subject des Urtheils gedacht, indem ich z. B. nicht den Begriff „Menſch", ſondern „die Menſchen ſelbſt" — bald *einen*, bald *einige*, bald *alle* nenne.

Im hypothetiſchen Urtheil erkennen wir eine Eigenſchaft als Folge einer andern. Soll das aber eine be-

ſtimmte Erkenntniß geben, ſo muß jede dieſer Eigenſchaften erſt als Eigenſchaft eines beſtimmten Dinges anerkannt ſeyn und dies muß in kategoriſchen Urtheilen geſchehen. Jedes vollſtändig ausgeſprochene hypothetiſche Urtheil enthält zwey kategoriſche in ſich und wird durch deren Bezeichnung auf die Erkenntniß beſtimmter Dinge bezogen.

In den conjunctiven und disjunctiven Urtheilen denken wir die Verhältniſſe der Theile im Ganzen. Hier kommen nun noch größere Zuſammenſetzungen vor. Das Ganze, welches wir im Urtheil denken, iſt indeſſen zunächſt meiſt nur ein logiſches Ganzes. Der einfachſten Art nach ſind die conjunctiven Urtheile Begriffserklärungen, in denen der Inhalt eines Begriffes als Ganzes aus ſeinen Merkmahlen zuſammengeſetzt wird, und die disjunctiven Urtheile Begriffseintheilungen, in denen der Umfang eines Geſchlechtsbegriffes als Ganzes in die Sphären ſeiner Arten getheilt wird. Solche Urtheile kommen aufs Eigenthümlichſte ohne beſtimmte kategoriſche Bezeichnung vor, denn ſie haben in dem Anſpruch die Allheit der Theile eines Ganzen unvollſtändig oder vollſtändig darzuſtellen eine eigne diviſive Bezeichnung, deren Zweck aber unmittelbar auf abſtracte Vorſtellung von Regeln und erſt mittelbar auf die Erkenntniß beſtimmter Dinge durch dieſe Regeln geht. So ſtellt die Geometrie Geſetze der Kugel, des Würfels, des Kegels; die Phyſik Geſetze der Schwere, der Wärme, des Lichtes; die Ethik Geſetze der Tugend, der Pflicht auf, ohne nothwendig die kategoriſche Bezeichnung jedes Dinges oder aller Dinge einer Art gleich mit geltend machen zu müſſen. Das Licht, ſagt man z. B., erwärmt die Körper; die Wärme dehnt die Körper aus u. ſ. w., ſo daß die Worte Licht, Wärme u. ſ. w. hier nicht Einzelweſen, ſondern nur allgemeine Begriffe für die Vorſtellung eines Geſetzes bedeuten. Aber dieſe Vorſtellungsweiſe bleibt eben nur mit ihren Regeln und Begriffen bey Auffaſſung von der Form eines logiſchen Ganzen und beſitzt damit für ſich nie eine vollſtändige beſtimmte Erkenntniß. Wollen wir von den Geſetzen der Geometrie, Phyſik, Ethik u. ſ. w. zu der beſtimmten Erkenntniß gelangen, ſo müſſen wir Fälle der Anwendung jener Regeln auf beſtimmte kugelförmige, würfelförmige, ſchwere, warme, leuchtende Körper, oder auf tugendhafte, verpflichtete Weſen u. ſ. w. erhalten und dieſe können wir durch Urtheile mit kategoriſcher Bezeichnung, in denen jene Eigenſchaften beſtimmten Dingen beygelegt werden, aufführen.

So bringen wir das Räthſel des myſtiſchen Gebrauches der Begriffe auf ſeinen einfachſten Ausdruck. Jede Sprache wird in ihren wiſſenſchaftlicher werdenden allgemeinen Ausdrücken, welche nur von Geſetzen ſprechen, ohne die Fälle der Anwendung gleich mit zu bedenken, dieſe diviſiven Urtheile ohne kategoriſche Bezeichnung anwenden.

Der ganz in ſeinen Begriffen befangene Myſtiker nimmt dieſe Urtheile für vollſtändige Erkenntniſſe, beachtet nicht, daß dieſe Begriffe ja nur ſein leeres Machwerk bleiben, wenn er ſie nicht erſt kategoriſch Gegenſtänden von der Art derjenigen verknüpft, von denen er ſie abgezogen hatte. Dies überſehend nimmt er ſolche Urtheile ſchon ſo, als ob ſie kategoriſch bezeichnet wären, und damit ſind ihm denn die Begriffe ſelbſt in Weſen verwandelt. Er ſpricht als Naturphiloſoph von der Wärme, dem Licht, der Schwere, als ob dieſe Jemand, gleichſam Perſonen wären und in der Ethik werden ihm leicht die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Schönheit ſelbſt als Geiſter oder Götter erſcheinen.

Ich will dies nur mit zwey Beyſpielen erläutern.

Das erſte ſey die myſtiſche Abſtraction, welche den Grundgedanken von Schelling's ganzer Lehre beſtimmt. In der deutſchen Sprache bedeutet das Wort Vernunft einen Begriff, in welchem wir gewiſſe Eigenſchaften des menſchlichen Geiſtes in abstracto denken. Dieſer Begriff muß für die beſtimmte Erkenntniß als Prädicat in kategoriſchen Urtheilen angewendet werden, in denen vernünftige Weſen im Subiect gedacht werden. Nun ſagt Schelling bey der Aufſtellung der Grundſätze ſeines Syſtems: „Außer der Vernunft iſt nichts, und in ihr iſt alles", und „die Vernunft iſt ſchlechthin Eine". Dies würde nach richtiger Behandlung der Begriffe eine der Leibnitziſchen ähnliche Hypotheſe ausſprechen. Die beyden Sätze ſagten: jedes vernünftige Weſen iſt ſchlechthin Eines, und: es gibt in der Welt nur vernünftige Weſen. Allein wenn man daneben ſieht, daß die Vernunft „die totale Indifferenz des Subiectiven und Objectiven," auch „die Identität" genannt wird, ferner wenn man auf die Folgerungen achtet, ſo findet ſich, daß es hier ſo nicht gemeint ſey. Vielmehr wird die Vernunft hier ſchlechthin als ein Weſen behandelt, ſie iſt das Eine Weſen, welches alles iſt. Aber auch dies wird weder einfach ſo genommen, daß man das eine Ganze, den Inbegriff aller Dinge, die Welt, noch etwa ſo, daß man mit **Spinoza** die Gottheit, als die eine Subſtanz, welche alles iſt, mit Vernunft benennte. Sondern hier gilt es die myſtiſche Deutung des allgemeinen Begriffes „nothwendige Einheit;" nur die Einheit iſt, die Vielheit iſt nicht, wird hier in unbezeichneten Urtheilen behauptet, deren Begriffe man mit Subjecten verwechſelt.

Wer iſt denn alſo dieſe Vernunft? Nicht die Gottheit, nicht die Welt, ſondern nur die Einheit zwiſchen beyden. Sie läßt ſich am beſten nach **Zoroaſter** benennen, ſie iſt jener **Zeruane akherene** die Nothwendigkeit der anbeginnloſen Zeit, in welcher das Schickſal iſt und durch welche Gott **Ormuzd** ſo gut als ſein Gegner **Ahriman** erſt gegeben worden ſind. Daher erklärt ſich denn leicht, wie **Schelling** durch dieſen einen myſtiſchen Grundgedanken zu jener Gotteslehre *) geführt wurde, in welcher auf eine geſchmackloſe und höchſt widerwärtige Art die reinen Gefühle der Andacht mit Fratzenbildern einer phyſikaliſchen Conſtruction der Gottheit verunſtaltet ſind. Nur Unwiſſenden oder auch in ganz gleichem Fehler Befangenen kann **Schelling**, wie ſich ſelbſt durch die Geheimnißkrämerey ſeiner Sprache und die myſtiſchen Prachtworte dieſe Armſeligkeit verdecken. **Schelling's** Gotteslehre ſteht eben darum ſelbſt weit hinter jenen Phantaſien des **Platon** zurück, die er uns im **Timaios** erzählt und die **Platon** doch ſelbſt nur als bildliche Anſichten und ſchwankende Meinungen anbietet. In **Platon's** Dichtung ſteht Gott ſelbſtſtändig und frey über der Welt, welche er ordnet. In **Schelling's** Philoſophem hingegen heißt es: „Alles Leben hat ein Schickſal und iſt dem Leiden und Werden unterthan. Da nun Gott ein Leben iſt, ſo muß auch Gott dieſem Schickſal unterthan ſeyn, und nur unter deſſen Beſchränkungen in Qual und Liebe ſein Leben fortbilden, um ſein Daſeyn zu erhalten und zur Selbſterkenntniß zu gelangen.“

---

*) Schelling's phil. Schriften. Band 1. die letzte Abhandlung.

Nein! Freunde, laßt ihr uns die Weisheit des **moſaiſchen** Gebotes: du ſollſt dir kein Bild machen, — beſſer anerkennen. Wollt ihr mir es verargen, daß ich dieſe Lehre von Anfang an eine kindiſche geſcholten habe?

Und der letzte Grund aller dieſer **Schellingiſchen** Irrthümer liegt einzig darin, daß ſeiner Sprache die kategoriſche Bezeichnung der Urtheile fehlt.

Das zweyte Beyſpiel ſey **Platons** eigne Dialektik. Wir werden in den Platoniſchen Schriften häufig durch unſrer Sprache unnöthige dialektiſche Weitläuftigkeiten und Spitzfindigkeiten die Gedankenfolge bald unterbrochen, bald ermüdend, bald unverſtändlich gemacht finden. Vollſtändige Erläuterung wird uns in allen dieſen Fällen, wenn wir nach des **Ariſtoteles** *) Bemerkung bedenken, daß die Logik damals noch nicht weit genug ausgebildet war, um unbezeichnete Begriffe richtig mit einander vergleichen und widerſtreitende Begriffsverhältniſſe von widerſprechenden ſcharf unterſcheiden zu können, d. h. weil die Lehre von der Bezeichnung des Subjectes im Urtheil noch nicht ausgebildet war.

---

*) Metaph. l. 13. c. 4. Διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τοτ' ἦν, ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη.

Ich will hier nur an die ermüdende Reihe von Spitzfindigkeiten erinnern, welche im Dialog Parmenides dem Parmenides in den Mund gelegt werden. Im Anfang des Geſprächs ſagt Sokrates dem Parmenides und Zenon, daß es allerdings leicht ſey von Dingen entgegengeſetzte Begriffe auszuſagen, wie Zenon es gethan habe, aber ein Wunder ſcheine es ihm, wenn jemand daſſelbe von den Begriffen ſelbſt, z. B. daß die Aehnlichkeit ſelbſt unähnlich oder die Unähnlichkeit ähnlich, das Eins ſelbſt Vieles und das Viele Eins ſey, zeigen könne. Im Verlauf des Geſprächs nimmt nun Parmenides den Begriff der Einheit zum Beyſpiel und legt ihm unter andern viele entgegengeſetzte Prädicate bey.

Dabey liegt allerdings der tiefere Sinn der Rede in dem Hauptſatz des transcendentalen Idealismus, daß das Stetige ins unendliche Theilbare (alſo nicht aus einfachen Theilen Beſtehende) nicht an ſich ſeyn könne. Was aber die logiſchen Formen betrifft, ſo kommt erſtlich immer wieder der untergeordnete Fehler vor, daß Vergleichungsbegriffe, wie Aehnlichkeit, Gleichheit, Einerleyheit, mit denen keine Eigenſchaft, ſondern nur ein Verhältniß mehrerer Eigenſchaften zu einander angegeben wird, ſchlechthin von den Dingen ausgeſagt werden, ohne die Eigenſchaften zu nennen, welche verglichen werden ſollen. Die Hauptſache aber iſt, daß der bezeichnete Begriff als Subjectvorſtellung vom unbezeichneten als Prädicatvorſtellung nicht unterſchieden wird; τὸ ἓν iſt der Begriff der Einheit, aber auch ein Ding, welches Einheit hat. Z. B. „verſchieden von ſich ſelbſt" iſt weder ein Begriff noch ein Ding; aber „etwas von ſich ſelbſt verſchiedenes iſt jedes Ding und jeder Begriff, der noch von ihm unterſcheidbare Merkmahle hat". Wie Ariſtoteles einmal anführt: Koriskos iſt ein Menſch; Sokrates iſt ein Menſch; aber daraus folgt nicht: Koriskos iſt Sokrates; ob er gleich eben das iſt, was Sokrates iſt, nemlich ein Menſch. Sie ſtimmen in dem τὸ τί ἦν εἶναι in der Unterordnung unter denſelben Mittelbegriff zuſammen, aber ſind nicht daſſelbe Subject.

Wie dem ſey, kann man nur verſtehen, wenn man bey Ariſtoteles περὶ ἑρμηνείας die Bezeichnung der Urtheile und aus den ἀναλυτικοῖς die Natur des Mittelbegriffs im Schluß kennen gelernt hat. Dann verſchwinden alle jene Räthſel.

Dieſen Nachweiſungen gemäß, würde alſo der ſchwierigſte Widerſtreit aus den Schulen der Philoſophen verbannt werden, das heißt es würde die myſtiſche Abſtraction ganz verſchwinden, wenn man im philoſophiſchen Sprachgebrauch nur den unwiderſprechlich richtigen ariſtoteliſchen Regeln von der Bezeichnung der Urtheile, beſonders in ihrer Anwendung auf die diviſiven Urtheile treu bleiben wollte.

Allein mit dieſer ſo leichten und anſcheinend ſo einleuchtenden Forderung für ſich wird uns wohl nicht leicht geholfen werden. Scharfe logiſche Ausbildung iſt nicht leicht an jedermann, auch nicht leicht an alle Philoſophirenden zu bringen. Die Kunſt, Begriffe in Weſen zu verwandeln, wohl gar ſie beliebig als Geiſter erſcheinen zu laſſen, hat für die Freunde der Geheimnißkrämerey und des räthſelhaften Ausdrucks ſo viel Reize, daß dieſe gern die geſunde Logik zum Handel und Wandel auf den Markt und vor die Gerichte verweiſen, für die philoſophiſche Unterhaltung ſich aber die myſtiſchen Träume vorziehen. Die rechte Hülfe iſt uns daher vorzüglich von der gemeinverſtändlichen philoſophiſchen Ausbildung der geſunden Glaubenslehre und am aller meiſten von der *rechten Ausbildung des Geſchmackes* zu fordern. Nur eine reine und heitere äſthetiſche Anſicht des Lebens, kann von der Vorliebe für Dampf und Nebel befreyen.

Die hier gegebene Nachweiſung kann uns am leichteſten über den Irrthum in der *Platoniſchen* Ideenlehre und in allen verwandten von den *Scholaſtikern realiſtiſch* genannten Philoſophemen verſtändigen. Wir werden nemlich in der Metaphyſik die beyden entgegengeſetzten Beurtheilungsweiſen der Dinge, die *nach den Naturgeſetzen* und die *nach den Ideen des Abſoluten* näher kennen lernen.

Nach den Naturgeſetzen ſind die leeren Formen nothwendiger Regeln das Höchſte und beſtimmen das *Schickſal* der Dinge. Das Intereſſe der Ideen hingegen iſt die *Freyheit*, das heißt die für die ewige

Wahrheit geltende Erhebung der Weſenheit über die leeren Formen der Begriffe und Regeln. Die myſtiſche Abſtraction aber vermengt dieſe beyden Beurtheilungsweiſen nach Natur und Idee fälſchlich mit einander, indem ſie durch ihren unvollſtändigen Sprachgebrauch die leeren Formen von Begriff und Regel ſelbſt zu den Weſen macht, und den darin liegenden Widerſpruch durch die Unbeholfenheit ihrer Logik vor ſich ſelbſt verbirgt.

4) Kriticismus und Dogmatismus.

§. 27.

Das zweyte Hinderniß des ſchnelleren allgemeinen Einverſtändniſſes in der Philoſophie durch die Kritik der Vernunft, fanden wir in der Vorliebe für die dogmatiſche Methode. Dahin gehörend haben wir ſchon ausführlich gezeigt, daß die dogmatiſche Methode der philoſophiſchen Erkenntniß auf keine Weiſe, weder zur Erfindung noch zur Mittheilung anpaſſe, ſelbſt als auf die Kritik der Vernunft folgend doch geiſtlos bleiben müſſe. Wir können denſelben Streit auch noch auf eine andere Weiſe ganz geſchichtlich führen, indem wir aus der Geſchichte der Philoſophie nachweiſen, wie die dogmatiſchen Verſuche immer Spaltungen in ſtreitende Partheyen herbeyführen, deren dogmatiſche Ausgleichung nur zum Skepticismus führe. Da nemlich der Verſuch, mit Aufklärung der Principien anzufangen und aus dieſen die Wiſſenſchaft zu entwickeln, der philoſophiſchen Erkenntniß gar nicht anpaßt, ſo wird die dogmatiſche Wahl der Principien immer einſeitig ausfallen und nach der zufälligen Richtung des einzelnen Denkers ganz entgegengeſetzte

Behauptungen zeigen. Der ganze Bau ruht hier auf der Hypotheſe des oberſten Princips und bey der Feſtſtellung dieſer werden manche Denker für die Klarheit der Anſchauung, andere dagegen für die Nothwendigkeit der rein vernünftigen Erkenntniß gewonnen.

Die erſtern, die Empiriker, trauen gern der ſinnlichen Erkenntniß und werden aus deren Vorausſetzungen leicht die Principien der Andern widerlegen. Denn dieſe, die Rationaliſten, gehen nur von den Ideen der vollendeten Einheit aus und verwerfen deswegen alle ſinnliche Erkenntniß. Die erſten werden z. B. die Unendlichkeit der Welt, die Stetigkeit, die Naturnothwendigkeit, die andern Abgeſchloſſenheit des Weltganzen, das Einfache, die Freyheit annehmen, zur Rechtfertigung aber nur die Meinungen der Gegner widerlegen, weil die Ideen den Anſchauungen und die Anſchauungen den Ideen widerſprechen. Da nun hier jeder Anfang willkührlich bleibt und Sinnlichkeit und reine Vernunft doch beyde neben einander Anſprüche an uns machen, ſo ſind die Widerlegungen immer mächtiger als die Beweiſe und ein Dritter wird als Skeptiker mit dem beſten Erfolg nur die Widerlegungen beyder Partheyen zuſammen zu ordnen brauchen, um zu zeigen, daß uns überhaupt in dieſen Dingen nichts zu wiſſen vergönnt ſey. Nur durch den Gebrauch der zergliedernden Methode wird der Grundfehler, nemlich Willkührlichkeit der erſten Behauptungen vermieden werden können und dadurch zugleich der Skeptiker der Mittel beraubt, um ſeine Waffen gegen uns zu richten. Nemlich jede als Hypotheſe hingeſtellte metaphyſiſche

Behauptung, wenn ſie gleich richtig ſeyn mag, iſt gegen die Angriffe des Skepticismus verloren, weil ihr Princip ſich weder demonſtriren noch beweiſen läßt und die dogmatiſche Methode kein anderes Begründungsmittel ihrer Behauptungen kennt, als den Beweis. Hingegen kritiſch gehen wir von Beobachtungen aus, gegen welche die Waffen des Skepticismus nicht geführt werden können, und treten vermöge der ganz ſubjectiven Wendung der Speculation nie mit willkührlichen Behauptungen auf metaphyſiſchem Grund und Boden auf.

Indeſſen auch dieſe Nachweiſung mit der vorigen zuſammen genommen, wird uns noch nicht ſicher gegen die Vorliebe für den Dogmatismus ſchützen. Für dieſen Zweck müſſen wir unſrer obigen Unterſuchung eine noch größere Allgemeinheit geben.

Kritik iſt nicht Philoſophie, ſondern das Philoſophiren, um zur Philoſophie zu gelangen. Der Fehler, welchen wir dem Dogmatismus vorwerfen, iſt gerade, daß er gleich Philoſophie liefern will, ohne erſt philoſophiren zu lehren. Philoſophiſche Erkenntniß iſt aber diejenige, welche den Gegenſtand der Speculation d. h. des freyen Nachdenkens ausmacht. Die Kunſt zu philoſophiren iſt alſo zugleich auch die Kunſt aller Speculation in engerer Bedeutung, und was hier zum Vorzug der kritiſchen Methode vor der dogmatiſchen für die Philoſophie geſagt wurde, das muß in weiterer Ausdehnung für das ganze Gebiet der Speculation auch in ſeinen angewandteren Theilen gelten. So weit in den Wiſſenſchaften irgend dieſe Speculation d. h. irgend Anwendung philoſophiſcher Erkenntniſſe reicht, ſo weit gehen auch die Anſprüche der kritiſchen Methode. Dem gemäß nehmen wir jede theoretiſche Wiſſenſchaft zum Theil für ſie in Anſpruch und dies betrifft vorzüglich viele theoretiſche Lehrfächer in den Geſchäftswiſſenſchaften. In dieſen aber hat der Dogmatismus ſeinen feſteſten Rückhalt, denn es hält ſehr ſchwer und fordert lange Zeit, eine hier einmal ſchulmäßig gewordene Methode durch die logiſche Entdeckung einer beſſern zu verdrängen. Erſt dann, wenn es gelungen ſeyn wird, hier an die Stelle der dogmatiſchen Methoden der Namenerklärung und der hypothetiſchen Annahme von höchſten Grundſätzen die regreſſiven Methoden der Erörterung und der Kriterien zu ſetzen, wird der Sieg des Kriticismus errungen ſeyn.

Fragen wir darüber die Logik um ihre allgemeinſten Geſetze.

Das dogmatiſche Verfahren iſt ſeinem Weſen nach, und nicht nur in ſeiner fehlerhaften Anwendung, dasjenige, welches in der Darſtellung einer Wiſſenſchaft vom Allgemeinſten als dem Princip ausgeht, alſo nur in Ableitungen aus gegebenen Principien, in Unterordnungen unter gegebene allgemeine Geſetze beſtehen kann. Das regreſſive Verfahren beſchäftigt ſich hingegen immer zunächſt mit den einzelnen Gegenſtänden der Erfahrung; es braucht die Einheit des Syſtems nur als Regulativ, um eine Wiſſenſchaft erſt zu geſtalten, das Allgemeine erſt zum Beſondern hinzu zu finden. Das Dogmatiſche ſteht alſo dem regreſſiven Verfahren, wie Ableitung der Beurtheilung, wie Unterordnung der Unterſuchung gegenüber. Das heißt das dogmatiſche Verfahren gehört der ſubſumirenden, das regreſſive der reflectirenden Urtheilskraft.

Aber die reflectirende Urtheilskraft iſt allein die herrſchende belebende Denkkraft, die ſubſumirende kann nur in ihrem Dienſte auftreten.

Gegeben wird uns in der Erkenntniß die Anſchauung des Einzelnen und, in welcher Erkenntnißweiſe es auch ſeyn mag, zu Begriff und Regel, zu den allgemeinen Anſichten muß ſich die Urtheilskraft erſt durchfinden. Sie ſucht ſich aber dieſe allgemeinen Anſichten, weil ſie vermittelſt ihrer ganze Gebiete der Erfahrung mit einem Blicke beherrſchen kann, weil im Beſitz von Begriff und Regel allein die Vorzüge des Denkens über die Anſchauung begründet ſind. So iſt alſo die reflectirende Urtheilskraft mit dem regreſſiven Verfahren die Erfinderin und Ausbildnerin der allgemeinen Anſichten; die ſubſumirende hingegen muß ſich ihre Erfindungen geben laſſen, wendet ſie aber nachher den letzten Zwecken des Denkens gemäß an.

Darnach werden ſich die Vortheile beyder Methoden neben einander aufzählen laſſen. Doch müſſen wir bey dem regreſſiven Verfahren zuvor der Logik noch eine weitere Unterſcheidung entlehnen. Das regreſſive Verfahren enthält zwey Hauptfälle der Anwendung unter ſich. Der erſte iſt der hier betrachtete der Speculation oder der kritiſchen Methode, durch welche wir nemlich in reinen Vernunfterkenntniſſen vermittelſt der Zergliederung unſrer eignen Gedanken aufſuchen, aus welchen allgemeinen Regeln und Begriffen ihre erſten Vorausſetzungen beſtehen.

Die andere regreſſive Methode hat es hingegen mit empiriſchen Erkenntniſſen zu thun; ſie geht in Erfahrungswiſſenſchaften von den Beobachtungen aus und ſucht aus dieſen nach Wahrſcheinlichkeiten allgemeine Regeln zu beſtimmen, von denen die Geſetzmäßigkeit dieſer Erfahrungen abhängt. Dieſe Methode heißt die *inductoriſche*, weil wir dieſe Beweiſe allgemeiner Geſetze vermittelſt der Beobachtung durch die Inductionen d. h. durch den Schluß von vielen Fällen auf die Einheit der Regel zu führen haben.

So haben wir denn hier erſtlich einen gemeinſchaftlichen Streit der kritiſchen und der inductoriſchen Methoden gegen den Dogmatismus zu ſchlichten, und dann zweytens noch einen andern, welcher zwiſchen dem kritiſchen und dem inductoriſchen Verfahren ſelbſt beſteht.

Wir führen zunächſt zur Schlichtung des erſteren die Hauptſätze auf.

1) In jeder theoretiſchen Wiſſenſchaft, ihre Regeln mögen durch reine Vernunft oder durch Erfahrung erkannt werden, ſoll das Beſondere durch ſeine Unterordnung unter die allgemeinen Anſichten beurtheilt werden. Nur dazu lernen wir die allgemeinen Regeln, damit wir ſie durch ſubſumirende Urtheilskraft im Leben auf vorkommende einzelne Fälle anwenden können. Jede theoretiſche Wiſſenſchaft bedarf alſo, wenn ihre Principien einmal gefunden worden ſind, der dogmatiſchen Methode, um dieſe in der Anwendung geltend zu machen.

Jedes vollendete Syſtem wird zuletzt für die Anwendung in dogmatiſcher Gedankenfolge erſcheinen, der Dogmatismus iſt bequem zur leichten Ueberſicht der ſchon gewonnenen Wahrheit, zum Auswendiglernen und der bloßen Ueberlieferung ſchon gebildeter Begriffe und Regeln, zur Erſparung eines neuen Selbſtdenkens.

2) Aber zum Erfinden kann die dogmatiſche Methode für ſich ſchlechthin gar nicht angewendet werden. Denn ſie kann nur verfahren, wenn die Principien ſchon gegeben ſind; Principien werden aber dem Verſtande nie unmittelbar gegeben, ſondern er muß ſie und ihr Verhältniß zur Anwendung immer erſt erfinden. Dieſes gelingt der reflectirenden Urtheilskraft für reine Vernunfterkenntniß durch Zergliederung, für die Erfahrung durch Induction.

Wo man alſo den Dogmatismus in die Erfindung einmengt, da wird er fehlerhaft und hier erhebt ſich der erſte Streit. Der Dogmatismus muß ſich, wo er erfindend auftritt, gewaltſam in den Beſitz ſeiner Principien ſetzen, indem er nur auf gut Glück nach willkührlichen Hypotheſen greift und einen Verſuch macht, ob er damit auslangen werde oder nicht. Mißlingt der Verſuch auf irgend eine Weiſe, ſo bleibt nichts übrig, als die ganze Arbeit weg zu werfen und eben ſo auf gut Glück eine andere Weiſe zu verſuchen. Wird aber gar, wie bey jeder philoſophiſchen Aufgabe, um die Principien zu denken, viel Abſtraction gefordert, ſo müſſen dieſe ſo unbeſtimmt gedacht und ſo unverſtändlich ausgeſprochen werden, daß Täuſchungen und Mißverſtändniſſe gar nicht zu vermeiden ſind. Eben ſo unbeholfen bleibt der unmittelbare Gebrauch der dogmatiſchen Methode für die Erfindung auch in Rückſicht der Ableitungen aus dem Princip. Denn der Dogmatismus für ſich hat nichts als das Princip. Er müßte ſich ſelbſt überlaſſen, das Beſondere nicht nur dem Allgemeinen unterordnen und es durch daſſelbe beſtimmen, ſondern er müßte es aus dem Allgemeinen erzeugen, welches ganz gegen die Natur unſrer Erkenntniſſe iſt, in denen ja jede Vorſtellung immer um ſo leerer und ärmer an Inhalt iſt, je allgemeiner ſie iſt. Wir hätten hier immer nur eine Prämiſſe zum Schluß nur einen Oberſatz aber keinen Unterſatz. Für jede philoſophiſche Wiſſenſchaft gibt die Vernunft ein Princip, welches in ihren höchſten Oberſätzen ausgeſprochen wird; in den Unterſatz aber tritt der ganze Reichthum der Erfahrung, und die Wiſſenſchaft beſteht eigentlich nur in der Anwendung jenes Grundgedankens auf den Theil der Erfahrung, auf den dieſer ſich bezieht. Hier ſteht nun ſowohl der Zergliederung als der Induction das Ganze der Erfahrung zu Gebote, von der ſie ja ausgehen; dieſe erhalten jede Regel immer zugleich mit dem Gebiete ihrer Anwendung, alſo zu jedem Oberſatz die Subſumtionsformel für die Unterſätze zugleich mit. Dagegen liefert die dogmatiſche Methode für ſich nur den Oberſatz und wird mit allen logiſchen Weitläuftigkeiten der Definitionen und Eintheilungen doch die Fruchtbarkeit der Erfahrung nicht erreichen.

Dieſe dogmatiſche Willkührlichkeit und Unfruchtbarkeit hypothetiſcher Principien bringt in der Philoſophie den oben angegebenen Gegenſatz der Empiriker und Rationaliſten, der ſich nur in den Skepticismus hinein ſelbſt vernichtet.

In den Erfahrungswiſſenſchaften hat Baco von Verulam den glücklichen Kampf für die Inductionen gegen dieſen Fehler begonnen und dadurch denſelben zum friſchen, geſunden Leben verholfen, in dem ſie nach und nach immer weiter aufgeblüht ſind. Indeſſen auch dieſer Streit iſt noch lange nicht zu Ende geführt. Baco verdrängte die ſcholaſtiſchen Syſteme, die ſich ohne Erfahrung mit leeren Begriffen abmühten, aber die Ungeduld, welche bald zum fertigen Syſteme gelangen will, und die ſichere Führung der Erfahrung in die Gebiete der Anwendung nicht abwarten mag, hat das willkührliche Hypotheſenſpiel auf gar mancherley Art noch fortgeſetzt. Abgeſehen von den regelloſen Hirngeſpinnſten der Myſtiker und anderer verworrener Köpfe trug hierzu vorzüglich bey die Ungeduld der Bearbeiter ſolcher Theile der Erfahrungswiſſenſchaften, welche, wie z. B. Phyſiologie des Organismus, Pathologie, Geologie, ſehr entfernt von den allgemeinſten philoſophiſch-mathematiſchen Principien ſtehen. Zu ungeduldig um die ſchwierigen Bedingungen der Verbindung ihrer Theorien mit den allgemeinen genau zu beachten, haben ſie durch abgeriſſene grundloſe Hypotheſen die Wiſſenſchaft bey allen ihren Bemühungen, ſie ſyſtematiſch zu ordnen, nur mehr verwirrt. Endlich denſelben Fehler begehen auch diejenigen, welche der Newtoniſchen Regeln für die Inductionen nicht hinlänglich kundig, ſich auf willkührliche Hypotheſen durch mathematiſche Conſtructionen eingelaſſen haben. Nur der vorſichtige Weg der

Inductionen hat hier mit ſicherm Erfolge belohnt, alle atomiſtiſchen Conſtructionen, Descartes Wirbel und ſo viel ähnliches werden vergeſſen, nachdem ſie eine Zeit lang der Wahrheit hinderlich geweſen waren.

Doch dieſe Erörterung wird unſern Satz noch nicht zu voller Klarheit bringen können. Es fragt ſich noch: wenn der Dogmatismus zur Erfindung gar nicht taugt, wie hat man ihn auch nur fälſchlich zu dieſem Zweck verſuchen können? Die Antwort hierauf wird der Sache erſt volle Deutlichkeit geben. Wir antworten aber: kein Erfinder in den Wiſſenſchaften konnte nur dogmatiſch verfahren; Zergliederung und Induction haben nothwendig immer den Anfang gemacht, wo aber der fehlerhafte Dogmatismus herrſcht, da ſind ſie uns nicht mitgetheilt, nachdem man ihren Weg zu früh verlaſſen hatte.

Jeder Erfinder muß wenigſtens zum Theil regreſſiv verfahren ſeyn. Denn von einem andern ſoll er ſeine Anſichten nicht als ſchon fertige Abſtractionen aufgenommen haben, und geradezu erdichten laſſen ſie ſich doch auch nicht; der Erfinder mußte ſich alſo nothwendig an die Erfahrung wenden, einiges in ſeinen Mittheilungen wird Thatſache der Erfahrung ſeyn, wenn er nachher auch zu ſchnell zu dogmatiſchen Ausbildungen übergegangen ſeyn ſollte. Daher gilt für kritiſche Unterſuchungen ein ganz anderer Maaßſtab der Beurtheilung, als für die dogmatiſche Aufſtellung der Syſteme. So weit ein Erfinder neuer Anſichten reflectirend verfährt, werden wir ihm immer Recht zu geben haben, mögen ſeine Beobachtungen gleich noch ſo einſeitig geblieben ſeyn. Hingegen die dogmatiſche Aufſtellung eines Syſtems verliert gleich allen Werth, wenn ihre Grundlage nicht vollkommen iſt. Es lohnt der Mühe nicht, ein ſolches Werk auszubeſſern, man verſuche lieber, es ganz von neuem auszuarbeiten. Hingegen auch unvollkommne kritiſche Bemerkungen können leicht noch bedeutende neue Aufſchlüſſe geben. Was z. B. Locke als Empiriker, Leibnitz als Rationaliſt und Hume als Skeptiker dogmatiſch gegen einander behauptet haben, wird für uns von wenig Intereſſe ſeyn, aber das, worin ſie ſich alle vereinigen, ihre Aufklärungen der philoſophiſchen Anthropologie werden immer ihren Werth behalten.

In der Geſchichte der Philoſophie, in der Phyſik und manchen andern Wiſſenſchaften wird noch viele Zeit mit Aufzählung ſonderbarer Meinungen und mißlungener hypothetiſcher Theorien verdorben, oft mit wahrer Ungerechtigkeit gegen große Männer, deren Fehler man weiter erzählt, vielleicht ohne daneben ihre großen Verdienſte hervor zu heben.

Jeder ſelbſtdenkende Fortbildner einer Wiſſenſchaft arbeitet alſo urſprünglich mit reflectirender Urtheilskraft, ſo ſehr ſich dies auch hinter einer dogmatiſchen Aufſtellung ſeiner aufgefundenen Gedanken verſtecken mag. Wollen wir daher das Unternehmen eines Mannes, der uns ſeine Anſicht, wie z. B. Spinoza, nur im dogmatiſchen Syſtem mitgetheilt hat, richtig beurtheilen, ſo müſſen wir den Reflexionen nachſpüren, welche vorher gegangen ſeyn müſſen und die ihm eigentlich ſeine ganze Art die Aufgabe der Wiſſenſchaft zu nehmen, beſtimmt haben. So ſehen wir z. B. Fichte in ſeiner Abhandlung über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre unbedacht Reinhold's Lehren über die Anforderungen an das eine oberſte Princip der Philoſophie annehmen und dadurch zu ſeinem Ausſpruch der Grundſätze geleitet werden. Seine erſte dogmatiſche Aufſtellung des Syſtems der Wiſſenſchaftslehre wurde deshalb weiter nichts als ein Verſuch, aus dieſen Ergebniſſen die kantiſche Tafel der Kategorien abzuleiten; ein Verſuch, der durch ſeinen Grundfehler nothwendig ganz unbrauchbar ausfallen mußte.

Der Grund der fehlerhaften Anwendung der dogmatiſchen Methode bey der Erfindung liegt immer im fehlerhaften Uebergang von Zergliederung oder Induction zu den ſyſtematiſchen Unterordnungen.

Die Principien der reflectirenden Urtheilskraft ſind nun leitende Maximen, welche uns nur im Aufſuchen der Wahrheit führen ſollen, welche uns behülflich ſind, allgemeine Anſichten für die Geſetze in einer Wiſſenſchaft oder auch neue Gebiete der Anwendung für ſchon bekannte Geſetze aufzufinden. Dieſe leitenden Maximen ſind aber ſelbſt keine Geſetze, die als Principien eines Syſtems der Unterordnung hingegeben werden dürften. Die fehlerhaften Anmaßungen des Dogmatismus bey der Erfindung werden methodiſch dem letzten Grunde nach immer aus dieſer Verwechſelung leitender Maximen mit den conſtitutiven Geſetzen für die Subſumtion entſtehen. Dem gemäß konnte z. B. Kant ſo einleuchtend den Fehler der leibnitziſchen

Metaphyſik in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe nachweiſen.

Die allgemeinſten leitenden Maximen für die Ausbildung der Wiſſenſchaften überhaupt ſind nemlich folgende drey.

1) Die Maxime der Einheit: Alle menſchliche Erkenntniß ſteht unter Geſetz und Regel; die unendliche Mannigfaltigkeit der Erfahrungen leidet in allen ihren Theilen eine Anwendung der ſyſtematiſchen Formen und kann unter Principien geordnet werden.

2) Die Maxime der Mannigfaltigkeit: Alle unmittelbare Klarheit der menſchlichen Erkenntniß iſt bey der Anſchauung; Geſetz und Regel ſind ſich nie ſelbſt genug, ſondern ſie fordern immer erſt die Fälle der Anwendung in einzelnen Thatſachen, die zwar durch ſie beſtimmt werden ſollen, aber zuvor anſchaulich erkannt werden müſſen.

3) Die beyde verbindende Maxime, welche wir die Maxime der Wiſſenſchaft nennen können: Das Princip iſt in der menſchlichen Erkenntniß das Urſprüngliche; das Allgemeine entſpringt nie aus dem Beſondern, ſondern das Beſondere unterliegt den allgemeinen Beſtimmungen.

Folgen wir bey der Ausbildung der Wiſſenſchaften dieſen Maximen nach ihrem wahren Werthe, ſo werden wir dadurch beſtimmt, alles Allgemeine und Nothwendige auf oberſte Principien zurück zu führen bis auf die nicht mehr zu vermindernden Grundwahrheiten, welche aus der reinen Vernunft entſpringen, denen wir auch alle Inductionen unterordnen. Die Beſchränkung der erſten Maxime durch die zweyte lehrt uns aber hierbey immer regreſſiv zu verfahren, indem wir von einzelnen Anſchauungen ausgehen, und in dieſen die Anleitung ſuchen, das Allgemeine aufzufinden. So gibt uns die Verbindung dieſer Maximen die allgemeinen Regeln der Methode für Speculation und Induction.

Verwechſelt man hingegen dieſe Maximen mit den Principien der Wiſſenſchaft ſelbſt, ſo wird die Behauptung: das Princip und die Einheit ſind das Urſprüngliche, dem alles Andere *untergeordnet* werden muß, der andern: die Anſchauung des Einzelnen iſt das Anfängliche, durch welches alles Andere *klar* werden muß, — zu widerſprechen ſcheinen, und der fehlerhafte Dogmatismus wird die Meinungen gleich in zwey ſtreitende Partheyen ſpalten, indem in Sachen der Speculation die eine Parthey, die der *Rationaliſten*, nur die Wahrheit aus reiner Vernunft anerkennt, die andere, die der *Empiriker*, hingegen den ſinnlichen Urſprung aller unſrer Erkenntniß behauptet, und im Vertrauen auf die Selbſtſtändigkeit der Inductionen, wenn ſie ſich auf Metaphyſik einläßt, eine Art von empiriſchem Dogmatismus ausbildet; in Sachen der Induction hingegen der *Syſtematiker* ſich bloß für die ſyſtematiſchen Ueberſichten der Gegenſtände, der *Hiſtoriker* hingegen ſich bloß für die Erweiterung der Erfahrungen intereſſirt.

So erkennt man leicht die Einſeitigkeit eines jeden von dieſen Verſuchen. Keiner davon kann ſich wahrhaft treu bleiben, denn dem Rationaliſten fehlt mit dem Thatbeſtand der Erfahrung ſchlechthin das Wirkliche, überall der Unterſatz; dem Empiriker hingegen fehlt alle Nothwendigkeit, mithin die Gewißheit überhaupt oder ſchlechthin der Oberſatz zum Schluß. So müſſen wir uns zur Beurtheilung der Geſchichte der Philoſophie dieſe beyden Fehler bekannt machen, für die eigne Speculation hingegen gehen ſie uns nichts an; wir wollen nicht aus dem Wahren in beyden eine neue Methode als Mittelſtraße zuſammenſuchen, ſondern wir ſetzen der beyden gemeinſchaftlichen dogmatiſchen Methode die kritiſche entgegen, indem wir den Werth beyder Maximen für die Urtheilskraft anerkennen und ſie deshalb in der dritten vereinigen.

Wir ſagen: alle menſchliche Erkenntniß läßt ſich unter allgemeine und nothwendige Geſetze theils nach Naturbegriffen, theils nach Ideen ordnen; die Geſetze ſind von rein vernünftigem Urſprung und ihre Wahrheit läßt ſich nicht aus der Erfahrung ableiten; die Erkenntniß der Thatſachen dagegen iſt von empiriſchem Urſprung, ihre Wahrheit fließt nicht aus den nothwendigen Geſetzen. Und dann beſonders noch der Unterſchied zwiſchen Naturbegriffen und Ideen liegt nicht in verſchiedenen Geſetzgebungen für die Welt, ſondern nur in verſchiedenen menſchlichen Vorſtellungsweiſen, nach denen wir neben einander die Dinge zu beurtheilen genöthigt ſind. In der Vermengung von Naturbegriffen und Ideen muß der philoſophiſche Dogmatismus immer von neuem ſein Urtheil verwirren. Nur die durch den Kriticismus allein zu erhaltende ganz ſubjective Wendung der Speculation macht es uns möglich, hier der Sache wahres Verhältniß deutlich zu zeigen.

§. 28.

Auch zum Erlernen der ſchon ausgebildeten Wiſſenſchaften alſo zur Darſtellung ihrer Syſteme für den Unterricht taugt die dogmatiſche Methode nur in der reinen Mathematik; in jeder andern Wiſſenſchaft wird durch ſie allein der Zweck nur mangelhaft erreicht. Indeſſen ſind die Verhältniſſe hier verſchieden; wir wollen die Fälle ſondern.

Selbſtſtändige Anwendung der dogmatiſchen Methode beym Unterricht erfordert einen Fall, wo die aufgefundenen Principien gleich einleuchtend ausgeſprochen werden können und die Bedingungen der Entwicklung des Syſtems ſchon bey ſich haben. Dies iſt einzig in der reinen Mathematik der Fall, ſelbſt in den Theorien der angewandten Mathematik findet die Sache ſchon Beſchränkungen. Denn dieſe entlehnen die ihnen zu Grunde liegenden Erfahrungen aus der Experimentalphyſik, und letztere ſteht als Erfahrungswiſſenſchaft ganz unter dem Geſetz der Inductionen.

Wer den Unterricht in den Erfahrungswiſſenſchaften mit der Aufſtellung der Theorien anfangen wollte, wird nur eine unklare und todte Mittheilung an das Gedächtniß des Schülers bringen, ohne ihm den Geiſt der Lehre und die lebendige Einſicht zu gewähren. Nur der lernt hier in voller Bedeutung des Worts, der die Beobachtungen ſelbſt anſtellen oder wenigſtens kennen lernt, aus denen ſich ihm die Inductionen bilden müſſen, vermittelſt welcher wir zu den Grundanſichten der Theorie gelangen.

Für die reine Philoſophie haben wir aber ſchon ausführlich entſchieden, ſie kann nur als Kritik der Vernunft wahrhaft gelernt werden.

In den angewandten Theilen hingegen wird es allerdings zweckmäßig ſeyn, von den dort erhaltenen Principien abwärts zur Beurtheilung der Fälle der Anwendung fort zu gehen. Allein deſſen ungeachtet wird die Lehre doch in keinem dogmatiſchen Syſteme angeboten werden können. Wir entwickeln nicht aus Axiomen, ſondern wir beurtheilen nur nach Kriterien.

Die beſonderen Begriffe werden hier nicht durch Begriffserklärungen aus den allgemeinen abzuleiten ſeyn, ſondern ſie müſſen durch Zergliederungen deutlich gemacht werden, in denen man zeigt, wie ſie ſich aus den reinen Grundbegriffen, in deren Anwendung auf beſtimmte Gebiete der Erfahrung bilden.

Und die Lehre ſelbſt, ſie hat immer eine Erfahrungswiſſenſchaft zum Gegenſtand, wo es in ihr alſo nicht nur auf Verbindung der Mathematik mit der reinen Philoſophie ankommt, da iſt eine Hauptſache durch Inductionen die Gebiete der Erfahrung unter ihre Geſetze zu bringen, in denen nachher die Herrſchaft der reinen philoſophiſchen Kriterien anerkannt werden ſoll.

Gegen dieſe Forderungen verſtößt am häufigſten die Gewohnheit des dogmatiſchen Unterrichtes, welche es am bequemſten findet, ein fertig abgemeſſenes Syſtem mitzutheilen. So ſind hundertfältig wiederhohlt nach der Logik der Scholaſtiker, der Carteſianer, Wolfianer, Kantianer die ſyſtematiſchen Compendien für die theoretiſchen Wiſſenſchaften und beſonders für die Geſchäftswiſſenſchaften gegeben worden. Das Fachwerk der Begriffe wird dabey anſtatt der lebendigen Erörterungen und der Inductionen in einer Reihenfolge von Namenerklärungen dem Gedächtniß mitgetheilt. Die Lehren ſelbſt werden oft nur ärmlich abgehandelt, weil man meint, mit den Begriffserklärungen den Inhalt des Syſtems ſchon größtentheils geliefert zu haben, und dabey wähnt, in der Hauptſache entſcheiden zu können, wenn man eine Reihe verſuchter Grundſätze oder Principien der Wiſſenſchaft durchmuſtert, die andern alle mit einigen Einwendungen abfertigt und nur ein mit glücklichem Griff auserwähltes beybehält.

In der That aber ſind bloße Namenerklärungen nur da an ihrem Orte, wo wie bey den Claſſenſyſtemen der Naturgeſchichte einzig Beſchreibung von Gegenſtänden und gar keine Einſicht in allgemeine Geſetze geſucht wird. Hingegen bey jeder noch ſo entfernt angewandt philoſophiſchen Lehre, wie Naturlehre, Sittenlehre, Staatswiſſenſchaft in allen ihren Theilen, kommt es für ächte Erlernung der Wiſſenſchaft auf Einſicht an, und da können die Begriffe nur durch Erörterung und Induction gelernt werden.

Aber eben hier ſteht der Schlendrian der Compendien der Wahrheit feindſelig gegenüber. Der neue Lehrer beſſert oft das herkömmliche Schulſyſtem nur nach ſeiner Weiſe ein wenig aus, und was er ſich vielleicht ſelbſt nicht gründlich und im Ganzen zum lebendigen Eigenthum gemacht, ſondern nur für den Gebrauch von der Schule geborgt hatte, das bietet er auch nur zu weiterem Gebrauch in Kürze dem Gedächtniß des Schülers an. Da nemlich ſynthetiſche Sacherklärungen nur in der Mathematik möglich ſind, ſo bleibt dem Lehrer, der ſich nicht zu den gründlichen Methoden der Inductionen und der Erörterungen entſchließen will, nichts übrig als die für die Einſicht todte Namenerklärung.

In nothwendigem Zuſammenhang mit dieſem Fehler muß dann auch der andere bleiben, daß nur ein mageres Syſtem von Lehrſätzen unter einem unvollſtändigen Princip angeboten werden kann, nach welchem ſich Wahrheit und Irrthum gar nicht klar ſcheiden läßt. In den meiſten Fällen ſind alle ſogenannten falſchen Principien in dieſen Wiſſenſchaften faſt eben ſo richtig als das vom Lehrer verfochtene; ſie pflegen nemlich jedes aus einer beſondern einſeitigen Anſicht der Wiſſenſchaft und ihrer Aufgabe zu entſpringen, ſo daß jede Anſicht einen Theil Wahrheit in ſich hat, den die andern überſehen.

Nach der Methode der Kriterien werden wir dagegen eine vollſtändige Anſicht der Wiſſenſchaft und ihrer Aufgabe ſuchen, und dann finden, daß man faſt bey jeder gar mannigfaltige Anforderungen geſchickt mit einander verbinden müſſe, um der Wahrheit ſelbſt treu zu bleiben, und daß man keinesweges berechtigt ſey, ſich blindlings nur den Conſequenzen eines Princips zu überlaſſen.

Die Bequemlichkeit der Mittheilung und das voreilige Verlangen nach einem vollſtändigen Syſtem haben alſo die fehlerhafte dogmatiſche Methode beſonders geſchützt. Wollte man anſtatt deſſen das regreſſive Verfahren allgemein machen, ſo würde man nicht nur mehr

Geiſt in alle angewandt philoſophiſche Lehren bringen, (woran freylich nicht Jedem gelegen wäre), ſondern auch dahin gelangen können, alle theoretiſchen Wiſſenſchaften nach einem beſtimmten Plan zu bearbeiten und in aller Speculation auf einen geraden Fortſchritt zu kommen, bey dem man nicht wieder genöthigt würde, von Zeit zu Zeit das früher Geſagte zurück zu nehmen. Es würde dann keiner wiſſenſchaftlichen Revolutionen mehr bedürfen, ſondern alle Verbeſſerungen müßten ſich in friedliche Reformen verwandeln, bey denen das früher Gefundene doch immer als Wahrheit ſtehen bliebe, wobey man aber freylich an der ſchnellen Erzeugung vollendet ſcheinender Syſteme verlieren würde.

In den angewandten Theilen der Philoſophie wirkt die dogmatiſche Methode dadurch nachtheilig, daß ſie durch ein beſtändiges Streben nach der Theorie von der Beobachtung abführt. Ihre Maxime wird mehr a priori ausmachen, und ſollte es auch nur durch leere logiſche Formen geſchehen, als ſich in der That ohne die Erfahrung beſtimmen läßt; denn ſie will allein vom Princip ausgehen, welches ihr immer anſcheinend durch Mathematik, Logik oder Metaphyſik gegeben ſeyn muß. Sie wird ſich alſo anſtatt der Beobachtungen mit Ableitung aus philoſophiſchen und mathematiſchen Vorausſetzungen auch da abmühen, wo dieſe keine Aufklärung mehr geben können. Das regreſſive Verfahren hingegen verweilt bey der Beobachtung und wird jede willkührliche Theorie a priori verwerfen, indem es nur regulative leitende Maximen vorſchlägt, denen gemäß die Erfahrung durch ſich ſelbſt erklärt werden kann.

Ich werde ſuchen, dies mit einzelnen Beyſpielen zu belegen.

Der dogmatiſche Grundfehler der Sittenlehre iſt: ungeachtet anfangs feſtgeſetzt wird, die Gebote der Tugendlehre ſeyen Gebote für die Geſinnung und nicht für einzelne Handlungen, ſo müht man ſich in der wiſſenſchaftlichen Entwicklung doch wieder mit Geboten und Verboten einzelner Handlungen. Man ſieht anfangs ſelbſt ein, daß die Ableitung von den allgemeinen a priori gegebenen Principien der praktiſchen Philoſophie in Rückſicht der Tugendlehre auf die Geſinnung beſchränkt ſey, meint aber nachher in der Wiſſenſchaft die dogmatiſchen Unterordnungen doch noch weiter fortſetzen zu müſſen. Eben dieſer Fehler iſt es, der den ſchönſten und freyeſten Theil der praktiſchen Philoſophie, die Tugendlehre vor kurzem bey Einigen ſo verdächtig gemacht hat, daß ſie lieber dunkeln Gefühlen einer mißverſtandenen Andacht ſich überlaſſen, als dem hellen heiligen Gebote der Pflicht folgen wollen; denn das freye Weſen der Tugend, die reine καλοκαγαϑία verwandelt ſich durch dieſen Dogmatismus in den Schatten einer Juriſdiction ohne ausübende Gewalt. Durch dieſen Dogmatismus iſt in die Ethik der Streit der empfindelnden Gewiſſenhaftigkeit mit roher Gewiſſenloſigkeit gekommen. Der empfindelnden Aengſtlichkeit iſt jeder Schritt durch eine Verordnung vorgezeichnet; dagegen wird ein Anderer, der Kraft genug hat, um ſich ſelbſt genug zu ſeyn, deſſen Leben keine Liebe fordert, leicht eben dies bey Andern vorausſetzen und nun mit Gewaltthat ſeine Ehre zum Trotze aller Polizey-Verordnungen ſchützen, und daran roh und widerrechtlich, aber nicht unſittlich handeln. Bekanntlich hat dieſes dogmatiſche Vorurtheil ſogar bis zur Verfolgung ſolcher Männer geführt, welche die richtige Lehre vertheidigen; und doch vertheidigen wir ja nichts anders als jene chriſtliche Lehre: daß nicht die todten Werke, ſondern nur der Glaube ſelig macht, in dem wir leben und handeln. Die geſunde Grundlage des ſittlichen Lebens, welche die Erziehung gewähren ſoll, iſt Mäßigung aller ſinnlichen Begierden und Gemüthsbewegungen, die Kraft der Selbſtbeherrſchung. Zu dieſer hinzu bedarf es nur einer feinen Bildung des ſittlichen Gefühls, welche einzig in der Bildung der Geſinnung und nie durch Dreſſur für die Sitte gegeben werden kann.

Ganz ähnlich ſtehen die Verhältniſſe in der Staatslehre. Hier iſt das dogmatiſche Vorurtheil: daß man Staatsverfaſſungen a priori berechnen und durch eine a priori gut berechnete Organiſation der Regierung dem Volke ſein Recht ſichern will. Dadurch iſt hier ein Widerſtreit in die Syſteme unſrer Schulen gekommen, in welchem jeder, der auch die einleuchtendſte Wahrheit vertheidigt, doch nothwendig am Ende Unrecht behalten muß, weil er ſie eben auf eine unrichtige Weiſe vertheidigt. Nur eine beſſere kritiſche Behandlung der Wiſſenſchaft wird, wegführend von dieſer ganzen Conſtitutionstheorie, den Frieden herſtellen können. Denn nur der durch Geſchichte und Erfahrung reichlich belehrte genaue Kenner der Philoſophie wird durch die Verbindung zergliedernder und inductoriſcher Unterſuchungen hier anwendbare Ergebniſſe erhalten.

In den theoretiſchen Naturwiſſenſchaften hat falſcher Dogmatismus, wenn wir von den Hirngeſpinnſten der Myſtiker abſehen, was uns hier die allgemeine Schulausbildung jetzt wol erlaubt, hauptſächlich die ſchon erwähnte Maxime wirkſam gemacht: die Theorien durch willkührliche mathematiſche Hypotheſen zu begründen. So lebt dieſer Dogmatismus vorzüglich in der atomiſtiſchen mathematiſchen Phyſik.

Baco von Verulam war hier der erſte, der der Methode nach dieſen Dogmatismus mit Glück angriff. Seine Nachfolger verfielen aber in einen entgegengeſetzten Fehler, den wir im folgenden Paragraphen beleuchten wollen und daher ſind die ausgezeichnetſten Philoſophen und Naturforſcher in England bis auf die neueſte Zeit größtentheils Empiriker geblieben. Dieſe Einſeitigkeit machte, daß auch dem Rationalismus ſeine Rechte dagegen geſichert werden mußten, wie Descartes ſie mit Glück verfocht, aber eben darum ſetzte ſich jener phyſikaliſche Dogmatismus in deſſen Schule wieder recht feſt. Descartes und ſo mancher in ſeiner Schule bildeten ihre Theorien aus willkührlichen mathematiſchen Hypotheſen.

Die geſunde Fortbildung der Wiſſenſchaft hing aber hier ganz vom richtigen Gebrauch der Inductionen und ihrer leitenden Maximen ab. Ueberall nemlich, wo in den Naturwiſſenſchaften das Mannigfaltige der Erſcheinungen, ſo wie es gegeben wird, zu weit von den höchſten philoſophiſch-mathematiſchen Geſetzen entfernt ſteht, um vermittelſt dieſer conſtruirt werden zu können, da müſſen wir bloße Erfahrung in ſich ausbilden, indem wir durch Induction aus den einzelnen Thatſachen das Geſetz zu errathen ſuchen und dieſer Methode ganzes Glück hängt von richtigen leitenden Maximen ab. Der Anwendung dieſer leitenden Maximen haben wir alle unſre Naturgeſchichte, Chemie, Experimentalphyſik und Anthropologie, kurz alle Wiſſenſchaften zu danken, die in weiteſter Bedeutung zur Naturlehre als Erfahrungswiſſenſchaft gehören.

Nach manchem großen Vorgänger ſetzte Newton die Methode der geſunden Induction in den mehr mathematiſchen Theilen der Wiſſenſchaft recht feſt, Stahl aber lehrte durch ſeine Ausbildung der Chemie auch in den der Mathematik entlegenſten Theilen durch Verſuche der Natur ihre Geſetze abfragen.

Die Nachfolger dieſer Männer bildeten mit dem größten Glück die ganze Naturlehre fort; der Dogmatismus der willkührlichen Hypotheſen, den Descartes und ſein Schüler Leibnitz begünſtigt hatten, verlor immer mehr ſein Anſehen und jetzt ſind das atomiſtiſche Grundvorurtheil abgerechnet die Meiſter in der mathematiſchen Phyſik in allen Hauptſachen der Methode der Inductionen zugewendet.

Für dieſe ganz erfahrungsmäßige Naturlehre faßte endlich Schelling den kühnen Gedanken, das Ganze der Naturlehre in einem Syſtem zu umfaſſen und ihm nach jenen leitenden Maximen eine empiriſche innere Einheit zu geben. Er fand einen ſchnellen glänzenden Erfolg, leider aber verkannte er das Weſen der leitenden Maximen, fühlte den Gegenſatz ſeiner Methode gegen die mathematiſche Methode des Newton und hielt ſeine leitenden Maximen deswegen für philoſophiſchen Urſprungs, da ſie doch der Erfahrung gehören. So iſt ſeine Naturlehre in ein der Erfahrung ganz fremdes rationaliſtiſches Syſtem der Philoſophie verwandelt worden und dadurch wieder ein höchſt ſchwankender vielgeſtaltiger Dogmatismus an die Stelle der regreſſiven Methoden getreten, deſſen Anhänger meinen bald in einigen logiſchen, bald in einigen arithmetiſchen, bald in einigen geometriſchen Formen die höchſten Principien für das Weſen der Dinge zu beſitzen.

Endlich als den ſchlimmſten Widerhalt des falſchen Dogmatismus habe ich oben die dogmatiſche Ausbildung der theoretiſchen Geſchäftswiſſenſchaften genannt.

Hier greift ſtufenweis von der freyen Behandlung der Philoſophie und der Naturlehre aus die Wiſſenſchaft in das Gebiet eines einzelnen Geſchäftes ein. Da hilft es noch nicht, wenn in freyer Lehre die Methoden verbeſſert ſind, denn die praktiſchen Lehrfächer ſetzen beym Schüler gewiſſe Normen als bekannt voraus, die in den theoretiſchen Lehrfächern der Geſchäftswiſſenſchaft gelehrt ſeyn ſollen, aber dieſe berufen ſich weiter auf den betreffenden Theil der angewandten Philoſophie. Durchgreifende Verbeſſerung kann alſo hier nicht leicht durch einen Mann bewirkt werden und das Geſchäft zwingt den theoretiſchen Lehrer oft von den richtigern Anſichten abzuſehen, weil die praktiſche Ausbildung im Leben ſelbſt ihnen noch keine Anwendung verſtattet. So vertheidigt das preußiſche Landrecht noch auf den heutigen Tag die Wolfiſche Logik.

Eben dieſes beſtimmt eine der Wahrheit nachtheilige Abhängigkeit der theoretiſchen Lehrfächer in den Geſchäftswiſſenſchaften von den Bedürfniſſen der Praxis, denn der gewandtere Lehrer wird ſich deswegen mit der Philoſophie ſo kurz als möglich abfinden, damit er recht bald auf die bloße Mittheilung des Gebräuchlichen übergehen könne. So erſpart man dem Schüler das Selbſtdenken und gibt ihm allenfalls nur einige Notizen, durch welche er ſich der Zudringlichkeit deſſelben erwehren könne. Ich will dafür zwey Beyſpiele zeigen.

Die dogmatiſche Grundmaxime in den theoretiſchen Lehrfächern der Heilkunſt iſt: die Heilart der Krankheiten durch phyſiologiſche Erklärungen derſelben zu beſtimmen.

Hierbey kommt freylich ſehr viel auf das richtige beobachtende Verfahren in der Phyſiologie ſelbſt an, um dieſer mehr oder weniger Werth zu geben. Allein die Heilkunſt braucht neben aller Naturlehre noch ihre eignen Unterſuchungen, indem wir mit unſrer beſten Naturlehre noch lange nicht ſo weit ſind, um die Heilkunſt in eine Unterordnung unter ihre Theorie der Krankheiten zu verwandeln. Ich behaupte daher, daß die richtige Speculation für die Heilkunſt ſelbſt noch darin beſtehe, ſich von unſrer kaum entſtehenden organiſchen Naturlehre in allen ihren hypothetiſchen Theilen möglichſt frey zu machen und ſich ihre ganz eigne Beobachtungskunſt, die nur auf die Heilung geht, anzubilden. Ich behauptet aber ferner, daß dieſes der Zweck der bey uns durch Brown angeregten neueren Verſuche ſey.

Die Principien der Erregungstheorie und der ihr verwandten Lehren ſind, richtig verſtanden, bloße Regulative für die Heilkunſt, um dieſe von dem in der Naturlehre noch Unerkannten oder nur nach ſchwankenden Hypotheſen Beſtimmbaren unabhängig zu machen. Anſtatt einer beſtimmten Kenntniß des Syſtems der einzelnen im Organismus zuſammenwirkenden Kräfte wird hier ihre bloße Vereinigung zu einer innern Urſach des Lebens benannt als ein Regulativ, durch welches die Lebenserregung als ihre Wirkung einzig der Beobachtung gemäß nach ihrem Verhältniß zu Geſundheit und Krankheit gemeſſen werden ſoll. Gleichfalls abſehend von einer Theorie der Wirkungsart der Arzeneymittel ſoll hier nur der Beobachtung zu Folge eine Ueberſicht ihrer Einwirkung auf das Verhältniß der Erregung zur Geſundheit gegeben werden.

So hatten nun die Browniſchen Anſichten vortheilhaft gewirkt zur Zerſtörung der früheren phyſikaliſchen Theorien der Krankheit und ihrer Heilung, nachtheilig dagegen darin, daß viele ihre leitenden Maximen ſelbſt für phyſikaliſche Grundſätze nahmen und die Erregungstheorie nur zu einer neuen Hypotheſe ähnlicher Art machten. Aus dieſem Fehler haben ſich dann weiter die ſogenannten naturphiloſophiſchen Conſtructionen der Krankheiten und ihrer Heilung entwickelt, welche durchaus nur den alten Fehler wiederhohlen. Was ſollen uns dieſe Theorien? Verſtehen wir nicht bis jetzt ſchon erfahrungsmäßig mehr von der Heilung ſelbſt, als dieſe Theorie nur behaupten kann, von der Naturlehre und beſonders von der Theorie der Krankheiten zu verſtehen? Will ſie nicht alſo offenbar das Bekanntere durch das Unbekanntere deutlich machen? Sollten wir nicht vielmehr umgekehrt unſre täglichen Erfahrungen in der Heilkunſt anwenden, um unſre organiſche Naturlehre weiter zu bilden?

Es wird uns alſo durch dieſe Theorie nur anſtatt veralteter phyſiologiſcher Hypotheſen wieder ein Vorrath von neuen zur Grundlage der Heilkunſt gemacht, und alſo dieſe wieder mit allen Ungewißheiten einer ſchwierigen Speculation beladen, die ſie eigentlich nichts angeht. Der Heilkunſt iſt geholfen, wenn ſie ein vollſtändiges Regulativ beſitzt, um ihre praktiſchen Vorſchriften richtig ſyſtematiſch zu ordnen und vernünftige ſichre Beobachtungen in ihrem eignen Gebiete anzuſtellen; die weiteren Erklärungen ſind ein Geſchenk, welches ihr zwar willkommen ſeyn würde, das ſie ſich aber entbehrlich zu machen ſuchen muß, eben weil ſie es nur als Geſchenk aus fremden Händen erhalten kann, und aus Händen, auf deren Geſchicklichkeit ſie ſich bis jetzt noch wenig verlaſſen darf.

Am ausführlichſten laſſen ſich meine hier gegebenen allgemeinen Sätze mit den Verhältniſſen in der poſitiven Rechtswiſſenſchaft belegen. Hier ſetzt der Unterricht für die Ausübung eine theoretiſche Lehre vom Proceß voraus, dieſe aber eine theoretiſche Lehre vom bürgerlichen und vom peinlichen Recht und die letzteren in der Beſtimmung ihrer allgemeinſten Begriffe die ſogenannten naturrechtlichen Lehren, welche für das bürgerliche Recht eine philoſophiſche Unterſuchung zulaſſen, für das peinliche Recht aber ſogar im Zuſammenhang mit dem poſitiven fordern.

Wenn daher in den Schulen des poſitiven Rechtes eine philoſophiſche Methode oder eine philoſophiſche Anſicht des Naturrechtes ſich einmal feſtgeſetzt hat, ſo muß es natürlich eine gute Zeit fordern, bis eine Berichtigung in den philoſophiſchen Anſichten bey der geringen Verbindung des Philoſophems mit der vorherrſchenden Praxis und bey den vielen dazwiſchen liegenden Vermittlungen bis zur Umgeſtaltung der ganzen poſitiven Wiſſenſchaft mit Erfolg wirken kann.

Seit ſo langer Zeit gleich der Werth der großen inductoriſchen meiſt ausländiſchen Werke über die Staatswiſſenſchaft anerkannt ſeyn mag, die ſyſtematiſchen Compendien der Schule ſtehen doch noch größtentheils bey der dogmatiſchen Form der ſcholaſtiſchen Logik, und Hugo's philoſophiſches Privatrecht hat das beſſere Recht der regreſſiven Methoden ſo wenig zum herrſchenden der Schule machen können, daß viele der ausgezeichnetſten Lehrer in den poſitiven Lehrfächern nur bis zur Verwerfung alles Naturrechts gelangt ſind, weil ihnen das alte in der Schule herkömmliche unnütz erſchien.

5) Speculation und Induction.

§. 29.

Nach allen Ergebniſſen der vorſtehenden Betrachtungen kann alſo die Verbeſſerung der Philoſophie durch die kritiſche Methode nur auf dem Wege zur einſtimmigen und feſten Ausbildung der Wiſſenſchaft führen, daß man nach und nach in den Schulen der poſitiven Wiſſenſchaften die ſcholaſtiſche Logik ganz verbannen und anſtatt ihrer der Logik der regreſſiven Methoden, der Erörterungen, Kriterien und Inductionen folgen lernt.

Aber dann [illegible]. uns nochmals eine neue Schwierigkeit in den Weg. Bisher haben wir gegen die dogmatiſchen Methoden für das gemeinſchaftliche Intereſſe der Kritik, welche die Philoſophie, und der Induction, welche die Erfahrungswiſſenſchaften ausbilden ſoll, geſtritten. Laſſen wir dieſe aber gewähren, ſo werden ſie ſich wieder unter ſich in Mißverſtändniſſe verwickeln; die Induction hat lange mit dem Dogmatismus zugleich die philoſophiſche Kritik verworfen.

Wir müſſen daher auch dieſes Verhältniß noch näher erörtern.

In der neueren Geſchichte der Philoſophie macht Kant's Kritik der Vernunft eigentlich einen Friedensvorſchlag für die beyden entgegengeſetzten Hauptpartheyen, die Rationaliſten und Empiriker. Zuerſt trat Baco von Verulam für den Empirismus gegen den ſcholaſtiſchen Rationalismus auf, indem er vom Dogmatismus jener Schulen zu den Methoden der Induction hinüber führte, denen die engländiſche und franzöſiſche Philoſophie ihre großen Meiſterwerke zu verdanken hat. Phyſik, Pſychologie, Politik und Philoſophie der Geſchichte haben in dieſen Schulen bewundernswürdige Fortſchritte gemacht, indem ſie durch einoch kräftigern Unterſuchungsgeiſt belebt und mit Erfahrungen bereichert wurden.

Im Gegenſatz und Streit mit dieſen bildeten aber Descartes, Leibnitz, Wolf, und die mit dieſen waren, den ſcholaſtiſchen Dogmatismus ſelbſt feiner und weiter aus. Die Mathematik hat auch hier große Erweiterung ihrer Methoden, die Philoſophie in allen ihren Zweigen Anordnung und Aufklärung erhalten.

Es war aber in dieſem ganzen Gegenſatz der Fehler des Empirismus, daß ihm bey aller Geſchicklichkeit, ſeine reichen Erfahrungen zu benutzen, doch die philoſophiſchen Principien fehlten, indem er mit Locke den ſinnlichen Urſprung aller unſrer Erkenntniſſe behauptete. Darum verwandelte ſich hier vor dem Blick der ſchärfſten Beobachter der Glaube in Zweifel und die Sittlichkeit in Selbſtſucht.

Der Fehler der Gegenparthey war dagegen der oben ſchon von uns beſtrittene ſcholaſtiſche Dogmatismus, welcher ſich zwar im Beſitz philoſophiſcher Principien fühlte, aber dieſen nicht bündig rechtfertigen und nicht mit rechter Lebenskraft anwenden konnte.

Kant trat zuerſt mit Erfolg dazwiſchen. Er vertheidigte wie Leibnitz die Erkenntniſſe a priori, aber er forderte gegen den Dogmatismus wie die Engländer eine regreſſive Methode. Dabey konnte ihm durch ſeine Methode die Vertheidigung der Erkenntniß a priori nur dadurch gelingen, daß er einen von der Induction, von der Methode der engländiſch-franzöſiſchen Erfahrungsphiloſophie weſentlich verſchiedenen Regreſſus befolgte. Dieſes iſt nemlich der der ſpeculativen Mathode, der Zergliederung unſrer Gedanken. Wir haben oben gezeigt, wie dieſe kritiſche Methode allein uns wahrhaft über unſre philoſophiſchen Erkenntniſſe aufklären und durch ihre Deduction deren Principien rechtfertigen könne; wie dagegen die Induction nur den Erfahrungswiſſenſchaften diene, um empiriſche Naturgeſetze zu erforſchen.

Baco von Verulam unterſcheidet die progreſſive und die regreſſive Gedankenverbindung mit den Namen der **abſteigenden** und **aufſteigenden Leiter**. Seine aufſteigende Leiter iſt nichts anders als das regreſſive vom Beſondern zum Allgemeineren fortgehende Verfahren überhaupt. Allein er unterſcheidet darin die Induction nicht von der bloßen Zergliederung unſrer eignen Gedanken; er und ſeine Schule ſchreiben alle regreſſive Auffindung allgemeiner Wahrheiten nur der Induction zu. *)

---

*) Der Sache nach ſtehen die hierher gehörenden Lehren ſchon beſtimmt bey **Ariſtoteles**. Eth. Nic. l. 6. c. 3. ἡ μὲν ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. Εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς, ἐπαγωγὴ ἄρα. Ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστιν ἕξις ἀποδεικτική. — Und c. 6. Τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη, οὔτε τέχνη, οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν ἐπιστητὸν ἀπόδεικτον· — — Λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. Der Vernunft gehören alſo die Principien, und durch ἐπαγωγὴ werden ſie gefunden. **Ariſtoteles** hat ſich aber auf keine Theorie der Vernunft eingelaſſen, und die ἐπαγωγὴ (An. pr. l. 2. c. ult.) ſehr einſeitig nur als eine Vereinigung vieler Erinnerungen an Anſchauungen erklärt. Derſelbe Fehler bleibt in der **Bakoniſchen** Schule ſtehen.

Dieſe Verwechſelung iſt noch jetzt z. B. Urſach geworden, daß ſcharfſinnige franzöſiſche Philoſophen ſich zwar mit Vorliebe mit Kant bekannt gemacht haben, aber ohne daß dies auf ihre Methoden hätte einen entſcheidenden Einfluß bekommen können. Sie finden Kant's regreſſive Behandlung der Philoſophie gut, aber am Ende fällt ſie ihnen doch wieder mit den Inductionen ihrer Meiſter zuſammen, wie es Degerando in ſeiner Geſchichte der Philoſophie ſo beſtimmt ausgeſprochen hat und wie es ſelbſt bey Villers der Erfolg beweiſt.

Der eigentliche Grundfehler dieſer Erfahrungsphiloſophie liegt alſo darin, daß ſie meint, der Menſch lerne alle Naturgeſetze durch die Induction kennen, daß ſie alſo fälſchlich die Methode der Induction für eine ſelbſtſtändige, unabhängige Methode hält, welches dieſe doch nie werden kann. Schon Leibnitz rügte dieſen Fehler gegen Locke auf das Beſtimmteſte, indem er zeigte, daß wir uns der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten nicht durch Induction, ſondern durch Abſtraction bewußt werden. Allein er machte aus dieſer Abſtraction kein eigentliches wiſſenſchaftliches Hauptgeſchäft, bemerkte daher nicht den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile, verwickelte ſich in die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und begnügte ſich mit dogmatiſchen Bearbeitungen der Philoſophie. Daher kehrte ſein Schüler Wolf ganz zu Descartes Dogmatismus (zur ſogenannten mathematiſchen Methode) zurück, und Kant erſt lehrte jene von Leibnitz geforderte Abſtraction richtig anwenden.

Sollen wir uns alſo mit der Erfahrungsphiloſophie auf eine ſichere Weiſe verſtändigen, ſo müſſen wir den Streit wieder in der Logik führen, und ihr das Vertrauen auf die Inductionen ſchwächen.

Dieſe Schule hat nemlich die Lehre von den wahrſcheinlichen Beſtimmungen allgemeiner Geſetze auf das Princip der Erwartung ähnlicher Fälle als Princip der Induction und auf die Geſetze der Wahrſcheinlichkeitsrechnung, alſo auf die Theorie der mathematiſchen Wahrſcheinlichkeit gründen wollen.

Allein das Geſetz der Erwartung ähnlicher Fälle iſt für ſich nur ein Geſetz der reproductiven Einbildung und nicht des denkenden Verſtandes. Für den Verſtand ruhen alle Inductionen nur auf vorausgeſetzten leitenden Maximen, welche ſelbſt durch die philoſophiſche und mathematiſche Erkenntniß a priori beſtimmt werden. *) Die unbeſtimmteſte dieſer Maximen (hier §. 27.) gibt überhaupt die Präſumtion für die Regelmäßigkeit in den Naturerſcheinungen; auch deren Princip liegt in der Erkenntniß a priori, aber ſie allein gibt nur untaugliche empiriſche Inductionen, gegen welche in der Wiſſenſchaft einzig die rationellen Inductionen zuläſſig ſind, deren Maximen erſt für jedes Gebiet der Erfahrung beſonders erforſcht ſeyn müſſen.

Die richtige Lehre von der Schlußkraft der Inductionen führt alſo, wie wir es oben §. 26. gelehrt haben,

---

*) Mein Syſtem der Logik. §. 104. 105.

ſelbſt über die Erfahrungsphiloſophie hinaus und zeigt, daß alle Inductionen nur durch vorausgeſetzte nothwendige Wahrheiten der Mathematik und Metaphyſik gültig werden.

Um deshalb den Streit vollſtändig zu ſchlichten, muß man ſich beſonders auch beſſer über die Natur der mathematiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe verſtändigen. Der mathematiſche Wahrſcheinlichkeitsſchluß taugt nemlich zur Begründung von Inductionen gar nicht, er iſt alſo überhaupt kein Schluß zur Erfindung von Regeln, ſondern nur ein Schluß in der erſten Figur, durch welchen untergeordnete Fälle aus unvollſtändigen gegebenen Regeln beſtimmt werden. Durch die Wahrſcheinlichkeitsrechnung allein ſind wir nie im Stande, neue Naturgeſetze zu erforſchen, ſondern dafür müſſen wir aus den Beobachtungen unter der Sicherheit leitender Maximen Inductionen bilden.

Um hierin mehr Klarheit zu erhalten, müſſen wir vorzüglich den Unterſchied zwiſchen berechnungsfähigen und nicht berechnungsfähigen Unſicherheiten in unſern Urtheilen beachten. Es hat hier bey den meiſten wahrſcheinlichen Behauptungen gar keine Bedeutung, nach einer Zahl zu fragen, welche mir den Grad der Wahrſcheinlichkeit meſſen ſoll.

So hat man z. B. zur Berechnung die Aufgabe geſtellt: wie wahrſcheinlich es ſey, daß die Sonne morgen wieder aufgehen werde? Aus der ſeit einigen Jahrtauſenden vorhandenen Beobachtung der regelmäßigen Reihenfolge dieſer Erſcheinung berechnet Buffon zur Antwort ſeine, La Place eine andere Zahl. Ich würde dagegen ſagen: das Rechnen hat hier gar keine Bedeutung, wir können nur antworten, wir haben gar keinen Grund zu vermuthen, daß jetzt der regelmäßige Verlauf jener Erſcheinungen werde unterbrochen werden. Wir wiſſen beſtimmt, daß der Wechſel der Tageszeiten an der Erde unverändert fortgehen muß, ſo lange die jetzigen planetariſchen Verhältniſſe der Erde ungeändert bleiben. Die Geſetze dieſer Verhältniſſe kennen wir und darin liegen die leitenden Maximen, welche hier unſer Urtheil beſtimmen. Sollte ſich im Verlauf hier etwas ändern, ſo müßte das Licht der Sonne verlöſchen, oder die Bewegung der Erde entweder durch eine innere Umwälzung der Erde ſelbſt oder durch äußere ſtörende Einwirkungen unbekannter Art verändert werden. Da wir nun weder für das eine noch für das andere von dieſem irgend Gründe kennen, ſo haben wir auch gar keine Mittel, um die fragliche Beſtimmung in Rechnung zu nehmen.

Feſte Gründe einer berechnungsfähigen Wahrſcheinlichkeit können nur darin liegen, daß Begebenheiten oder Geſchäfte, welche von vielen zuſammenwirkenden Urſachen abhängen, im Einzelnen zwar durch ein unregelmäßiges Zuſammentreffen von dieſen Urſachen beſtimmt werden, doch ſo, daß dieſe Unregelmäßigkeit im Ganzen in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen bleibt. Wir müſſen dann für den Erfolg dieſe Grenzen kennen und die Vielheit der neben einander fallenden gleich möglichen Fälle zu zählen im Stande ſeyn, dann vermögen wir für das einzelne Ereigniß die Sicherheit der Wette, beſonders aber für das Ganze im Durchſchnitt eine gewiſſe mittlere Größe des Erfolges zu beſtimmen. Z. B. bey Hazardſpielen die Unſicherheit des einzelnen Einſatzes und die Sicherheit des ganzen Geſchäftes für den Unternehmer; bey beſtimmten Claſſen von Beobachtungen die Fehlergrenze und die mittleren Werthe; bey Geburts- und Sterbeliſten das mittlere Lebensalter und den mittleren Ueberſchuß u. ſ. w.

Mit ſolchen Beſtimmungen werden wir uns aber für unſern Fall der Erforſchung neuer Naturgeſetze nie mehr nähern können, als daß wir aus der Nachweiſung der Regelmäßigkeit in einer Reihe von Ereigniſſen immer ſicherer beſtimmen können, dieſe Ereigniſſe müſſen von irgend einem gemeinſchaftlichen Grunde abhängen, ohne daß jedoch die Wahrſcheinlichkeitsrechnung das Geſetz dieſes Grundes ſelbſt zu beſtimmen vermöchte. Dies letztere gelingt nur der Induction nach ihren leitenden Maximen. Zeigt z. B. die Beobachtung die Kepleriſchen Geſetze als gültig für jeden Planeten, jeden Trabanten der Planeten und jeden Kometen, ſo wird mit immer ſteigender mathematiſcher Wahrſcheinlichkeit ein gemeinſchaftlicher Erklärungsgrund dieſer Bewegungen vermuthet werden müſſen, allein welcher dieſer ſey, das beſtimmen nur die leitenden Maximen der Mechanik des Himmels und zwar zuerſt nach Inductionen, dann aber in der conſtitutiven Theorie des Newton. Finden wir alle Bewegungen im Planetenſyſtem rechtläufig, ſo ſteigt mit der Zahl derſelben die mathematiſche Wahrſcheinlichkeit, daß dies keine zufällige Uebereinſtimmung, ſondern Folge eines Geſetzes ihrer Entſtehung ſey. Aber dieſes Geſetz ſelbſt werden uns wieder nur die nothwendigen leitenden Maximen der Inductionen geben.

Aus dieſem wird man einſehen, daß die Möglichkeit der inductoriſchen Methoden ſelbſt ſchon die rein vernünftige Erkenntniß in Philoſophie und Mathematik vorausſetze, daß man alſo zu deren Ausbildung anderer Methoden bedürfe und dieſes ſind eben die regreſſiven der Kritik der Vernunft.

Sobald die engländiſch-franzöſiſche Ausbildung ſich mit dieſer Methode verſtändigte, ſo würde ihrem Reichthum an Erfahrung und Mathematik noch das helle Licht einfacher und feſter Principien hinzu gewährt werden und dadurch die menſchliche Wiſſenſchaft zu allſeitiger Vollendung reifen.

Erſter Abſchnitt.

Von den Kategorien oder von den Grundbegriffen der metaphyſiſchen Erkenntniß.

1) Leitfaden zur ſyſtematiſchen Aufſtellung der metaphyſiſchen Grundbegriffe.

§. 30.

1) Metaphyſiſche Erkenntniß iſt die ſynthetiſche philoſophiſche Erkenntniß, oder die Erkenntniß in ſynthetiſchen Urtheilen, deren wir uns nur im Denken bewußt werden. Wir wiſſen, daß dieſe theils nach Naturbegriffen, theils nach Jdeen in Erkenntniſſen a priori Geſetze enthält, nach denen wir das Ganze unſerer anſchaulich gegebenen Erkenntniß zu beurtheilen haben.

Die reine Anſchauung legt unſrer Erkenntniß den Raum und die Zeit unter, die Sinnesanſchauung zeigt uns in dieſen nach den vor ihr erſcheinenden Beſchaffenheiten einzelne Begebenheiten einzelner Dinge und die reine Anſchauung grenzt durch die figürliche Verbindung nach Geſtalt und Dauer dieſe einzelnen Erſcheinungen in Raum und Zeit ab.

So wird die Erkenntniß der Zuſammenſetzung des ſinnesanſchaulich Erkannten in Raum und Zeit unſre anſchauliche Welterkenntniß. Aber die vollſtändige menſchliche Erkenntniß iſt nur im Urtheil. Alle dieſe Anſchauung gibt die Gegenſtände unſerer Beurtheilungen.

Im Urtheilen beſteht nemlich die gedachte Erkenntniß, in welcher wir das Subject dem Begriffe, welchen wir im Prädicat denken, unterordnen, und dadurch eine Behauptung in Rückſicht der Verbindung dieſes Begriffes mit dem Subject des Urtheils beſtimmen.

2) So lehrt die Logik. *) Dieſe lehrt aber noch weiter, daß die logiſche Verbindung der Vorſtellungen im Urtheil nur eine Wiedervereinigung des früher Getrennten und alſo die Wiederhohlung einer unmittelbar in unſern Erkenntniſſen liegenden Verbindung ſey. **) Der Verſtand bildet nemlich ſeine Urtheile mit Hülfe von Begriffen, die Begriffe aber bringt er ſich zum Bewußtſeyn durch Zergliederung, durch Abſonderung von allgemeinen Merkmahlen aus einem Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß. Der Vorſtellung abgeſonderter Begriffe geht alſo eine Verbindung derſelben mit andern Theilvorſtellungen zu einem Ganzen in der unmittelbaren Erkenntniß vorher und im Urtheil denken wir dieſe Verbindung wieder mittelbar durch Wiederverbindung der zuvor getrennt vorgeſtellten Theilvorſtellungen. Erläutern wir dies durch Beyſpiele.

---

*) S. mein Syſt. d. L. §. 23. u. f.

**) a. a. O. §. 24.

In der Thierkunde und Pflanzenkunde gibt die Wiſſenſchaft für die Arten der Thiere und Pflanzen ein Syſtem von Begriffen, deren Begriffserklärungen ſie durch willkührliche Verbindung zuvor abgeſondert vorgeſtellter allgemeiner Kennzeichen bildet. Aber die Wiſſenſchaft ſpielt nicht phantaſtiſch mit dieſer Combination der Kennzeichen, ſondern ſie wählt ſie dem gemäß, wie die unmittelbare Erkenntniß der Natur ihre Verbindung zuvor zeigte. Z. B. wir beſtimmen Roſen als ein Pflanzengeſchlecht durch die Begriffserklärung: classis icosandria, ordo polygynia, genus calyx baccatus, quinquefidus, corolla quinque petala. Hier vereinigen wir willkührlich gerade dieſe Kennzeichen zu einem Begriff, weil die Beobachtung uns zuvor ſchon dieſe Kennzeichen regelmäßig bey vielen Blumenarten verbunden zeigte. Die logiſche Verbindung der Kennzeichen in der Begriffserklärung iſt alſo hier nur die Wiederhohlung der unmittelbaren Verbindung, welche die Naturbeobachtung ſelbſt zeigte.

Daſſelbe Verhältniß zeigt jede mathematiſche Erkenntniß. Die Geometrie lehrt z. B. wenn ein gradlinichtes Dreyeck zwey gleiche Winkel jeden zu 45° hat, ſo iſt der dritte Winkel deſſelben ein rechter. Hier betrachtet das Urtheil getrennt erſt den einen Winkel, dann den andern und verbindet ſie nachher ſo, daß die beyden gleichen als Bedingungen angeſehen werden, von denen der rechte als das Bedingte abhängig ſey. Die unmittelbare reine Anſchauung des gleichſchenklichten rechtwinklichten Dreyecks zeigt aber vor dieſen Trennungen alle drey Winkel in ihrer nothwendigen Verbindung, ſo daß jeder gegen die andern Bedingung und Bedingtes zugleich iſt. Der logiſchen Verbindung in mathematiſchen Urtheilen liegt die unmittelbare Zuſammenſetzung in der reinen Anſchauung zu Grunde.

So gilt es denn endlich auch von der metaphyſiſchen Erkenntniß. Wir wenden z. B. die metaphyſiſchen Begriffe von Urſach und Wirkung in dem Urtheil an: wenn im Frühling warmer Regen und Sonnenſchein wechſeln, ſo grünt die Landſchaft ſchnell. Hier denken wir erſt getrennt im Vorderſatz des hypothetiſchen Urtheils Wärme, Regen und Sonnenſchein, dann im Nachſatz das ſchnelle Grünen der Landſchaft. Durch das ganze hypothetiſche Urtheil aber behaupten wir in logiſcher Verbindungsweiſe, daß das letztere als Wirkung von den erſteren als Urſach abhänge. Aber dieſem ganzen Urtheil liegt die unmittelbare Beobachtung dieſer einen ganzen Begebenheit zu Grunde, in deren unmittelbarer Erkenntniß jenem getrennten Auffaſſen nach Begriffen voraus hier Wärme, Regen und Sonnenſchein unter der Form der Bewirkung mit dem Grünen der Landſchaft unmittelbar verbunden waren.

3) Dieſem gemäß beſteht die menſchliche Erkenntniß, ſo wie wir uns ihrer denkend bewußt werden, aus drey Beſtandtheilen. Die Empirie oder Wahrnehmungserkenntniß enthält das ſinnesanſchaulich Erkannte denkend in Urtheile aufgefaßt; Mathematik enthält das reinanſchaulich Erkannte denkend im Urtheil aufgefaßt; Philoſophie enthält dazu die Beſtandtheile unſrer Erkenntniß, deren wir uns nur im Urtheil bewußt werden. Die philoſophiſche Erkenntniß beſteht

aber ferner theils in der Logik nur in dem, was durch die Zergliederung für ſich als Bedingung der logiſchen Verbindungsweiſen im Urtheil beſtimmt wird, theils in der Methaphyſik in dem, was als unmittelbare nur denkend uns zum Bewußtſeyn kommende Verbindung jener logiſchen Verbindung zu Grunde liegt.

Empirie, Mathematik, Logik und Metaphyſik ſind die vier Theile des Ganzen unſrer Erkenntniß, auf welche wir hier immer wieder zurückgewieſen werden. Die philoſophiſche Erkenntniß iſt dabei aber diejenige, durch deren Formen alle dieſe Theile zu einem Ganzen der Welterkenntniß zuſammen vereinigt werden. Sie enthält in der Metaphyſik daher nicht nur eigenthümliche nur denkend uns zum Bewußtſeyn kommende Erkenntniſſe, ſondern zugleich gewiſſe der denkenden Auffaſſung im Urtheil entſprechende Formen, durch welche ſie Sinnesanſchauung und reine Anſchauung mit ſich vereinigt.

§. 31.

Aus den Thatſachen, welche der vorige §. zuſammenſtellte, können wir uns einen ſichern Leitfaden zur vollſtändigen ſyſtematiſchen Aufſtellung aller metaphyſiſchen Grundbegriffe bilden dem gemäß, wie ſie uns allein zum Bewußtſeyn kommen können.

Wir werden uns nemlich aller unſrer Erkenntniß bewußt entweder in der Anſchauung oder im Urtheil. Wir wiſſen aus der Logik, daß wir denkend nur im Urtheil erkennen. Aber ferner die Materie in Subject und Prädicat der Urtheile (Logik §. 29.) iſt jederzeit aus der Anſchauung entlehnt oder eine Wie derhohlung deſſen, was zuvor ſchon in andern Urtheilen erkannt wurde. Das Einzige alſo, was für unſer Bewußtſeyn außer der Anſchauung urſprünglich neu zu unſrer Erkenntniß hinzu kommt, iſt die logiſche Form des Urtheils.

Iſt nemlich die Materie des Urtheils empiriſch oder mathematiſch, ſo iſt ſie aus der Anſchauung entlehnt. Es können aber auch metaphyſiſche Begriffe als die Materie eines Urtheils beſtimmend vorkommen, allein deren Deutlichkeit muß, da ſie nicht aus der Anſchauung genommen ſeyn ſollen, ſich urſprünglich immer durch die bloße Form des Urtheils ergeben haben. So werden z. B. Begriffe wie Weſen und Eigenſchaft, Urſach und Wirkung, noch mehr ihnen untergeordnete wie Maſſe, Anziehungskraft u. ſ. w. oft in der Materie der Urtheile vorkommen, ſehen wir aber darauf zurück, was hier die Grundbegriffe wie Weſen oder Urſach bedeuten, ſo läßt ſich dies nur durch Beziehung auf gewiſſe Urtheilsformen deutlich machen. Eigenſchaften z. B. denken wir in Prädicaten kategoriſcher Urtheile, aber Weſen iſt ein Gegenſtand, wiefern er nur im Subject und nicht im Prädicat eines kategoriſchen Urtheils vorgeſtellt werden kann. Urſach iſt ein Gegenſtand, wiefern er im hypothetiſchen Urtheil vorgeſtellt wird und nur in deſſen Vorderſatz nicht aber im Nachſatz gedacht werden kann.

Hierdurch erhalten wir dann die wichtige leitende Maxime: der menſchliche Verſtand kann ſich keiner andern metaphyſiſchen Grundbegriffe bewußt werden als derjenigen, die er durch die logiſchen Formen der Urtheile denkt. Das Syſtem der metaphyſiſchen Grundbegriffe iſt alſo das Syſtem der Begriffe, die wir durch die logiſchen Urtheilsformen denken.

Dieſe Grundbegriffe nennen wir nun die Kategorien und erhalten alſo die Namenerklärung: eine Kategorie iſt der Begriff von der Beſtimmung eines Gegenſtandes, wiefern die Erkenntniß deſſelben durch eine beſtimmte Urtheilsform gedacht werden muß. Dieſe Erklärung wird ſich durch die folgende Beſchreibung der Kategorien deutlich machen.

Da uns nemlich die Formen der Urtheile aus der Logik bekannt ſind, ſo haben wir nur zu überlegen, was durch eine jede für die Erkenntniß der Gegenſtände beſtimmt werde. So erhalten wir die Ueberſicht aller metaphyſiſchen Grundbegriffe in der Tafel der Kategorien.

1) Größe.
Einheit
Vielheit
Allheit.

2) Beſchaffenheit.
Realität
Verneintheit
Beſchränktheit.

3) Verhältniß.
Weſen und Eigenſchaft
Urſach und Wirkung
Gemeinſchaft der Theile im Ganzen.

4) Modalität.
Daſeyn und Nichtſeyn
Möglich und unmöglich
Nothwendig und zufällig.

Das Syſtem dieſer Begriffe wollen wir nun näher kennen lernen.

§. 32.

A. Dieſes Syſtem zerfällt in vier Klaſſen, welche Momente genannt werden und ſich auf die §. 30. 3. angegebenen vier Beſtandtheile unſrer klaren Erkenntniß beziehen.

1) Größenbegriffe ſind die Begriffe von der Beſtimmung der Gegenſtände durch die Form des Subjects im Urtheil. Dieſe Begriffe ſind die mathematiſch-metaphyſiſchen, vermittelſt deren wir die Verhältniſſe der rein anſchaulichen Erkenntniß denkend im Urtheil auffaſſen und ſo mit der metaphyſiſchen Erkenntniß in Verbindung bringen.

Die mathematiſchen Begriffe ſelbſt, die Begriffe vom Räumlichen und Zeitlichen, von Geſtalt und Dauer, von Ordnung, Zahl und Grad, erhalten wir durch die Conſtruction in reiner Anſchauung, ſie treten ſo in die Materie unſrer Urtheile ein, aber dieſen allen legen ſich, wenn wir Größenverhältniſſe denken wollen, durch die bloße Form des Subjectes die Begriffe von Einheit, Vielheit und Allheit zu Grunde.

Größenverhältniſſe werden nemlich denkend erkannt, indem wir die Größen meſſen. Das Meſſen aber beſteht darin, daß wir eine Größe als Vielheit des Gleichartigen auf Begriffe bringen, indem wir durch die Einheit oder das Maaß eine Vielheit als Allheit (nach Zahlen) beſtimmen.

Was nun hier dasjenige betrift, was wir nicht aus reiner Anſchauung ſondern nur denkend vorſtellen, ſo iſt Einheit der Begriff von der Beſtimmung eines Gegenſtandes, wiefern dieſer im Subject des einzelnen Urtheils gedacht wird, Vielheit der Begriff, wiefern der Gegenſtand im Subject des *beſondern*, Allheit der Begriff, wiefern der Gegenſtand im Subject des *allgemeinen* Urtheils gedacht wird. Das einzelne Urtheil nemlich nimmt ſeinen Gegenſtand im Subject unmittelbar aus der unmittelbaren Erkenntniß, das beſondere und allgemeine beſtimmen den ihrigen erſt durch einen Begriff, wiefern er in dem Umfang deſſelben ſteht.

Eine jede ſolche Subjectvorſtellung des einzelnen Urtheils z. B. eines Menſchen, einer beſtimmten Stadt, Landſchaft, Fluſſes ſtellt ſich immer in unmittelbarer Größenvorſtellung als eine Einheit dar, die zum Maaß gebraucht werden kann, *denken* wir aber nur ohne die rein anſchauliche Beyhülfe beſtimmter Zahlvorſtellungen das Verhältniß anderer Größen zu einer ſolchen *benannten Einheit* (Logik §. 115.), ſo muß dies durch die Form des beſondern Urtheils als Vielheit oder des allgemeinen als Allheit geſchehen.

2) Die Kategorien der *Beſchaffenheit* (Qualität) ſind die Begriffe von der Beſtimmung der Gegenſtände nur durch die Form des Prädicates im Urtheil. Dieſe Begriffe ſind die *empiriſch-metaphyſiſchen*, vermittelſt deren wir die Verhältniſſe der ſinnesanſchaulichen Erkenntniß *denkend* im Urtheil auffaſſen und ſo mit der metaphyſiſchen Erkenntniß in Verbindung bringen.

Durch die Materie des Prädicates im Urtheil faſſen wir nemlich die Beſtimmungen der ſinnesanſchaulichen Erkenntniß denkend auf. *Realitäten* ſind zunächſt ſinnesanſchaulich vorgeſtellte Beſchaffenheiten der

Dinge, welche wir denkend nur aus der Sinnesanſchauung auffaſſen und dann (nach Logik §. 31.) durch die Form des Urtheils entweder *bejahend* als Merkmahl eines Gegenſtandes ſetzen, oder *verneinend* von den Merkmahlen eines Gegenſtandes ausſchließen oder durch die Form des *unendlichen* Urtheils als eine bloße Beſchränkung der Realitäten eines Gegenſtandes geltend machen.

3) Die Kategorien des *Verhältniſſes* (der Relation) ſind die Begriffe von der Beſtimmung des Gegenſtandes durch die Copula oder durch die Form der Verbindungsweiſe von Subject und Prädicat im Urtheil. Dieſe Begriffe ſind die eigentlich *metaphyſiſchen*, in denen eine *nur denkbare* gar nicht anſchauliche Verbindungsweiſe (intellectuelle Syntheſis) vorgeſtellt wird.

Die Sinnesanſchauung zeigt uns nur wechſelnde gegenſtändliche Erſcheinungen, aber das *kategoriſche* Urtheil erkennt daraus die *Eigenſchaften* der *Weſen* (Subſtanzen). Eigenſchaft iſt nemlich der Begriff von der Beſtimmung eines Gegenſtandes, wiefern dieſe im Prädicat eines kategoriſchen Urtheils gedacht wird; Weſen (Subſtanz) iſt hingegen was *nur im Subject* und nicht im Prädicat eines kategoriſchen Urtheils gedacht werden kann.

Für *hypothetiſche* Urtheile über die Abhängigkeit der Folgen von Gründen wird ein Gegenſtand, der nur im Nachſatz eines beſtimmten Urtheils dieſer Art gedacht werden kann als *Wirkung*, hingegen einer, der nur im Vorderſatz deſſelben gedacht werden kann, als

Urſach beſtimmt; durch das ganze hypothetiſche Urtheil aber alsdann das Verhältniß der Bewirkung (Cauſalität) gedacht.

Den diviſiven Urtheilen gehört das Verhältniß der Theile im Ganzen; wiefern ſie in ihrer Form eine Beſtimmung des Gegenſtandes enthalten, wird uns durch ſie die Gemeinſchaft mehrerer Dinge als Theile eines Ganzen in einer nur denkbaren Verbindungsweiſe zum Bewußtſeyn gebracht.

Wir denken hier viele Eigenſchaften als Inhärenzen in denſelben Weſen vereinigt; die Wirkungen in der Verbindung der Abhängigkeit von den Urſachen; in der Gemeinſchaft mehrerer Dinge eines durch wechſelſeitige Abhängigkeit der Wechſelwirkung mit dem andern verbunden. Die metaphyſiſche oder nur denkbare Verbindung der Dinge enthält alſo eine Verknüpfung der Exiſtenz der Inhärenzen im Weſen, der Wirkungen mit der Urſach, der Theile in einem Ganzen durch Wechſelwirkung.

4) Die Kategorien der Modalität oder des Seyns ſind die Begriffe von der Beſtimmung eines Gegenſtandes, wiefern er durch die modaliſche Form eines Urtheils gedacht wird. Dieſe Begriffe ſind die logiſch-metaphyſiſchen. Sie entſpringen aus der zugehörigen Urtheilsform, weil wir genöthigt ſind, uns der Vermittlung der Denkformen zu bedienen, um uns unſre Erkenntniſſe vollſtändig bewußt zu werden, ſo wie dies in der Logik §. 37. ſchon nachgewieſen iſt.

Die Natur unſrer Selbſterkenntniß bringt es mit ſich, daß wir uns nur der Erkenntniß einzelner wirklicher Thatſachen in Sinnesanſchauungen unmittelbar bewußt werden, daß wir hingegen die Erkenntniß der nothwendigen Beſtimmungen der Dinge erſt mittelbar durch Denken uns zum Bewußtſeyn bringen können, indem wir Begriffe und Regeln für ſich in abstracto vorſtellen. So trennt ſich im Denken das bloße Denken des problematiſchen Urtheils noch vom Behaupten durch Denken und daher reden wir von dem Wirklichen neben dem Nothwendigen, von dem Möglichen und Zufälligen noch neben dieſen beyden als von verſchiedenen Arten des Seyns.

Durch das Urtheil bringen wir für die Erkenntniß zu den Anſchauungen das Bewußtſeyn der Kategorien hinzu, und gewinnen damit die Apodikticität oder Allgemeingültigkeit der Erkenntniß, welche das Eigenthümliche des Urtheils iſt. *)

Die Anſchauung für ſich iſt an den Augenblick der Wahrnehmung gebunden, ſie hat nur ein empiriſches Bewußtſeyn, welches für den Augenblick in der Zeit für die beſtimmte Stelle im Raum gilt. So wie aber das Urtheil im Bewußtſeyn ſeine Form alſo die Kategorie mit der Anſchauung verbindet, wird das Bewußtſeyn zu einem Bewußtſeyn überhaupt, welches ſchlechthin eine Wahrheit behauptet und mit ſeiner Gültigkeit keinesweges an die Stelle in Raum und Zeit gebunden iſt, in der es ausgeſprochen wird. So gibt das Urtheil in ſeinen Kategorien die nothwendigen Beſtimmungen zum Bewußtſeyn um

---

*) Logik §. 28.

unſre Erkenntniſſe hinzu. Da wir aber nur mittelbar mit Hülfe der problematiſchen allgemeinen Vorſtellungen dieſes Bewußtſeyn ausbilden können, ſo bleibt auch in den Urtheilen noch ein Unterſchied der Form darin, ob wir nur Wahrnehmungen ins Urtheil auffaſſen, wodurch wir in aſſertoriſchen Urtheilen zur Kenntniß des Daſeyns der Thatſachen gelangen oder ob wir uns der nothwendigen Beſtimmungen ſelbſt im allgemeinen bewußt werden, wodurch wir in apodiktiſchen Urtheilen zur Einſicht in nothwendige Geſetze gelangen.

§. 33.

B. In den Momenten der Größe und Beſchaffenheit faſſen wir nur denkend auf, was in der Anſchauung ſchon gegeben war, ſie ſind die Momente der Anſchauung und werden die mathematiſchen genannt. Die Momente des Verhältniſſes und der Modalität gehören hingegen ganz dem Denken und werden die dynamiſchen genannt.

In den Momenten der Anſchauung ſtehen die drey Kategorien jedes Momentes für ſich, in den Momenten des Denkens aber gehört jeder noch ein Correlat, mit dem zuſammen erſt die Kategorie vollſtändig gedacht wird.

Größen und Beſchaffenheiten werden unmittelbar aus der Anſchauung aufgefaßt und ſo die erſten als Beſtimmungen der Form des Subjectes, die andern als Beſtimmungen der Form des Prädicates gedacht. Jede Kategorie beſteht ſo nur aus einem Begriff.

Verhältniſſe und Modalitäten kommen uns hingegen überhaupt erſt durch die Vermittlung des Denkens zum Bewußtſeyn, daher gehört jeder Kategorie eine Beſtimmung aus der ganzen Form eines Urtheils.

Im Moment des Verhältniſſes wird die Kategorie jedes Verhältniſſes aus der Subject- und Prädicatbeſtimmung des zugehörigen Urtheils gebildet und daher das Verhältniß durch die Correlate kategoriſch von Weſen und Eigenſchaft, hypothetiſch von Urſach und Wirkung, diviſiv von Theilen und Ganzem gedacht.

Im Momente der Modalität beſtimmt das Fürwahrhalten im Verhältniß zum Fürfalſchhalten als den beyden Denkthätigkeiten, durch welche wir vom bloßen Denken der Begriffe zum Behaupten im Urtheil übergehen, (Logik §. 36.) jeder Kategorie ihre Entgegenſetzung als Correlat. Das Fürwahr- oder Fürfalſchhalten beſtimmt bey einem problematiſchen Urtheil den Gegenſatz der Möglichkeit und Unmöglichkeit, bei einem aſſertoriſchen den des Daſeyns und Nichtſeyns, bey einem apodiktiſchen den der Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

§. 34.

C. In jedem Moment wird ein Ganzes durch die Verbindung von Theilen in einer Form des Ganzen gedacht und die drey Begriffe in jedem Moment ſind

1) eine Kategorie der gedachten Auffaſſung eines Theils,

2) eine Kategorie der gedachten Zuſammenfaſſung von Theilen,

3) eine Kategorie der Vorſtellung des Ganzen.

a) Größe (Quantität) iſt die Form eines Ganzen (des Quantum), in welchem viele gleichartige Theile zuſammengeſetzt ſind. Hier iſt Einheit der Begriff, in dem wir die Vorſtellung eines ſolchen Theils als des Maßes denkend auffaſſen; Vielheit hingegen iſt hier der Begriff, in dem wir die Theile zum Ganzen denkend zuſammenfaſſen; und Allheit der Begriff, in welchem ein ſolches Ganzes ſelbſt gedacht wird.

b) Beſchaffenheit iſt die Beſtimmung eines Gegenſtandes aus der Sinnesanſchauung. Da iſt Realität der Begriff, in welchem wir ſolche Beſchaffenheiten denkend auffaſſen; Verneintheit hingegen die Kategorie der Zuſammenfaſſung, denn durch Verneinung denken wir einen Gegenſtand nicht durch ſeine eignen Realitäten, ſondern vergleichungsweiſe durch die Realitäten anderer Gegenſtände beſtimmt. Die Kategorie der Beſchränktheit aber iſt hier die Kategorie des Ganzen, indem ſie das Ganze aller Realitäten aus dem A und Non-A, aus der beſchränkten Realität und ihrem Gegentheil zuſammengeſetzt vorſtellt.

c) Verhältniß iſt die Form eines Ganzen, in welchem die Verknüpfung der Exiſtenz von Dingen gegeben iſt.

Die Erkenntniß der Exiſtenz eines Gegenſtandes ſelbſt und nicht nur der anſchauliche Wechſel ſeiner Eigenſchaften wird denkend aufgefaßt im kategoriſchen Urtheil durch das Verhältniß des Weſens (der Subſtanz) zu ſeinen Eigenſchaften.

Im Verhältniß von Urſach und Wirkung wird die Exiſtenz eines Dinges der Wirkung als verknüpft gedacht mit der Exiſtenz eines andern, der Urſach, dieſes iſt alſo das Verhältniß der Zuſammenfaſſung der Exiſtenz eines Dinges, mit der eines andern.

Das Verhältniß der Wechſelwirkung endlich iſt das der Gemeinſchaft mehrerer Dinge, deren Exiſtenz in einem Ganzen verknüpft iſt.

d) Der Modalität nach ſind Geſetze die allgemeine Form, unter welche das Wirkliche der Thatſachen, das heißt die einzelne Begebenheit als Theil tritt, ſo daß durch das Geſetz dieſe Theile im Ganzen der Erkenntniß ihre nothwendige Beſtimmung erhalten.

Dem gemäß iſt hier Daſeyn die Kategorie der Auffaſſung einzelner Thatſachen; Möglichkeit die der unbeſtimmten gedachten Zuſammenfaſſung von Thatſache und Geſetz; Nothwendigkeit aber die Kategorie des Ganzen, durch welche die Thatſachen unter dem Geſetz zum Ganzen verknüpft werden.

§. 35.

D. In jedem Moment iſt die dritte Kategorie durch eine Verbindung der beyden erſten gebildet.

Allheit iſt die als Einheit beſtimmte Vielheit.

Beſchränktheit die durch Verneinungen beſtimmte Realität.

Gemeinſchaft die Wechſelwirkung der Weſen durch ihre Kräfte, in welchen Kräften die Weſen als Urſachen gedacht werden.

Nothwendigkeit endlich iſt die Beſtimmung des Wirklichen durch das Geſetz (oder wie Kant ſagt, die Exiſtenz, die durch die Möglichkeit ſelbſt gegeben iſt).

§. 36.

E. Eigentlich liegen in dem ganzen Syſtem dieſer Begriffe nur zwey Arten der Verbindung von Theilen in einer Form des Ganzen. Die Momente der Größe und des Verhältniſſes ſind nemlich die Momente dieſer Verbindungsformen, dagegen die Momente der Beſchaffenheit und der Modalität die Momente des zu verbindenden Gehaltes bleiben, indem ſie im Realen und Wirklichen (oder Daſeyenden) dieſen Gehalt denkbar machen.

Die Verbindungsform der Größe iſt nemlich die der Zuſammenſetzung der Dinge zum Ganzen (in Raum, Zeit, Zahl und Ordnung,) es iſt die rein anſchauliche Verbindungsform der figürlichen Syntheſis (Logik §. 16.). In dieſe Form nun liefern die Beſchaffenheitsbegriffe unmittelbar den denkbaren Gehalt, indem die Allheit nach benannten Zahlbegriffen abgemeſſen und die Beſchränktheit des Realen durch die Eingrenzungen der figürlichen Syntheſis als endlicher Theil eines größeren Ganzen, (nach Geſtalten im Raum, nach Dauer in der Zeit, nach Zahlen für die Größe überhaupt,) vorgeſtellt wird.

Ueber dieſe rein anſchaulich erkannte Verbindungsweiſe der Zuſammenſetzung erhebt die metaphyſiſche Erkenntniß die Verbindungsform der Verhältniſſe als Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge. Darin wird nemlich zunächſt die phyſiſche Verknüpfung als Gemeinſchaft der in Wechſelwirkung ſtehenden Weſen erkannt. Um uns aber dieſer Gemeinſchaft der Dinge denkend bewußt werden zu können, bedürfen wir der modaliſchen Kategorien und der Vorſtellung der metaphyſiſchen Verknüpfung, das heißt der Vorſtellung der Abhängigkeit der Thatſachen von allgemeinen Geſetzen, indem wir die Gemeinſchaft der Weſen nur in der Unterordnung ihrer Zuſtände unter die Geſetze der Wirkung und Gegenwirkung zu denken vermögen.

Z. B. die der Beobachtung erſcheinenden und nächſten Weltkörper erkennen wir rein anſchaulich (nach den Geſetzen der theoriſchen Aſtronomie) als eine räumliche und zeitliche Zuſammenſetzung zum Ganzen unſers Sonnenſyſtems, aber dann beſtimmen wir (nach den Geſetzen der phyſiſchen Aſtronomie,) dieſes Ganze denkend als ein Syſtem der Gemeinſchaft der darin verknüpften Weltkörper, indem wir ihre phyſiſche Verknüpfung aus den Geſetzen der Wirkung und Gegenwirkung durch die allgemeine Anziehungskraft der Maſſen erklären.

Den bürgerlichen Verkehr einer Stadt erkennen wir ſo, daß die räumliche und zeitliche Zuſammenſetzung der Einwohner zum Ganzen der Gemeine zu Grunde liegt; in dieſem Ganzen erkennen wir aber die Gemeinſchaft, in welcher ſie zum bürgerlichen Verkehr verknüpft ſind, nach den Geſetzen der Theilung der Arbeit und des Austauſches der Erzeugniſſe gegen Bezahlung.

Die eigentlich herrſchenden Kategorien und wahren Grundvorſtellungen der metaphyſiſchen Erkenntniß ſind alſo die des *Verhältniſſes* oder der phyſiſchen Verknüpfung: Weſen, Urſach und Gemeinſchaft. Metaphyſiſch erkannt, das heißt nur denkend uns zum Bewußtſeyn gebracht, wird uns die Beziehung der wechſelnden Erſcheinungen auf *Weſen*, deren Zuſtände ſich in dieſen Erſcheinungen verändern, die Bewirkung dieſer Veränderungen durch *Urſachen* und die *Gemeinſchaft*, in welcher die Weſen durch dieſe wechſelſeitigen Bewirkungen ſtehen. Die Kategorien der Modalität dienen nur der Anwendung dieſer *Verhältnißbegriffe* auf die Erkenntniß, ſo wie dieſe nur in *nothwendigen Geſetzen* der Weſenheit, Bewirkung und Gemeinſchaft unſerm denkenden Bewußtſeyn möglich wird. Sollen aber weiter die Verknüpfungsbegriffe (des Verhältniſſes und der Modalität) Anwendung finden, ſo muß erſt der ſinnesanſchauliche Gehalt der Beſchaffenheiten in den rein anſchaulichen Größenformen der Zuſammenſetzung gegeben ſeyn. Zu Grunde liegt in unſern Erkenntniſſen die Anſchauung der Zuſammenſetzungen der Dinge und erſt dies anſchaulich Erkannte kann der Menſch den Geſetzen der Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge unterwerfen.

Dieſen Bedingungen gemäß iſt auch alles das, was wir *nur denkend* für die Momente der Größe, Beſchaffenheit und Modalität beſtimmen können, nur Modification von Verhältnißbegriffen. Größen und Beſchaffenheiten ſelbſt werden angeſchaut und nicht denkend erkannt; die Kategorien der Größe laſſen uns nur *Größenverhältniſſe*, die Kategorien der Beſchaffenheit nur *Verhältniſſe der Uebereinſtimmung* oder des Widerſtreits der Beſchaffenheiten unter einander denkend erkennen. Die Kategorien der Modalität endlich ſetzen ebenfalls die Erkenntniß der Thatſachen und Geſetze als gegeben voraus, und laſſen uns für ſich nur das Verhältniß der Gegenſtände zu den Geſetzen, unter denen ſie ſtehen, und nach denen ſich ihre Zuſtände beſtimmen, — denkend erkennen.

§. 37.

In den vorigen Paragraphen haben wir die Aufſtellung und Beſchreibung der Kategorien nach Kant gegeben.

Kategorie (κατηγορία) heißt eigentlich überhaupt nur Prädicat, Merkmahl. Für Philoſophie und Redekunſt mußte ſich nun bald rückſichtlich der Prädicate eines Dinges die Frage nach einer allgemeinen Topik geltend machen, um die loci generales zu beſtimmen, nach denen ſich die Prädicate eines jeden Dinges vollſtändig aufzählen ließen. Dann nannte man in beſtimmterer Bedeutung vorzüglich dieſe Grundformen aller Prädicate Kategorien und verſuchte ſehr früh eine Tafel der Kategorien aufzuſtellen.

In der Geſchichte der Philoſophie findet ſich noch die Ueberlieferung eines ſolchen Verſuches nach der arithmetiſchen Metaphyſik der Pythagoräer. Ariſtoteles ſagt, daß ſie dafür folgende zehn Gegenſätze angegeben hätten: endlich und unendlich (πέρας, ἄπειρον), gerade und ungerade (περιττὸν, ἄρτιον), Eins und Vieles (ἕν, πλῆθος). rechts und links (δέξιον, ἀϱίστεϱον), männlich und weiblich (ἄϱϱεν, ϑῆλυ), ruhend und bewegt (ἠϱεμοῦν, κινούμενον), grade und krumm (εὐϑὺ, κάμπυλον), Licht und Finſterniß (φῶς, σκότος), gut und böſe (ἀγαϑὸν, κακὸν), Quadrat uud ungleichſeitiges Rechteck (τετϱάγωνον, ἑτεϱομῆκες). Ein höchſt unvollkommner Verſuch ohne Princip, der außer den Gegenſätzen von Mann und Weib, Licht und Finſterniß, gut und böſe, nur mathematiſche Begriffe enthält.

Ariſtoteles bildete dieſe Lehre in ſeinem Buche von den Kategorien oder Prädicamenten auf eine beſonnenere Weiſe aus. Er zählt in den Kategorien (c. 4. ed. Casaub.) und in den Topicis I. 9. beſtimmt 10 Kategorien auf; an andern Orten aber (Anal. post. I. 22. Metaph. IV. 7. Ausc. phys. V. 1.) läßt er einige der letztern weg, wogegen in der Ausführung der Kategorien ſelbſt noch mehrere Begriffe hinzugeſetzt werden, welche die Scholaſtiker ſpäter Poſtprädicamente nannten.

Dieſer ariſtoteliſchen Beſtimmung der Grundbegriffe liegt offenbar eine Vergleichung der einzelnen Wörter in der Sprache zu Grunde in Rückſicht der Hauptformen, welche ſie ihrer Bedeutung nach zeigen. So führt er erſtlich das Subſtantivum (ὑποκείμενον, οὐσία) als Subject und daneben alle Prädicatbeſtimmung (συμβεβηκὸς, accidens) auf. Für die letztern nennt er zunächſt die drey Arten Größe (ποσὸν), Beſchaffenheit (ποιὸν) und Verhältniß (πϱός τι.) Dies wären alſo unſre drey erſten Momente; die Modalität beſtimmt keine eigenen Wörterarten in der Sprache und kommt dem Ariſtoteles alſo erſt ſpäter im Buch περὶ ἑρμηνείας in Frage, wo die Form ganzer Sätze betrachtet wird.

In Rückſicht der übrigen ariſtoteliſchen Kategorien ſtimme ich mit Buhle *) dem Julius Pacius **) bey, daß Ariſtoteles nur noch verſchiedene Arten von Verhältnißbegriffen beſonders aufführe. Dieſe ſind nemlich Thun (ποιεῖν) und Leiden (πάσχειν), Verhältniß zum Raum (ποῦ, wo) Verhältniß zur Zeit (ποτέ, wann), Lage (κεῖσθαι) als Verhältniß der Dinge im Raum, haben (ἔχειν) (das Ganze hat ſeine Theile.). Ferner das entgegengeſetzte (ἀντικείμενα), das erſtere (πρότερον), zugleich (ἅμα) und Veränderung (κίνησις.)

Die ganze Darſtellung iſt mangelhaft, weil ſie das Grammatiſche, das Logiſche und den Gehalt der Erkenntniß bey Betrachtung dieſer Grundbegriffe nicht unterſcheidet.

In der neuern Philoſophie findet ſich eine andere verwandte Unterſuchung in der Frage nach den einfachen Begriffen, ***) ſo wie dieſe z. B. von Locke im Verſuch über den menſchlichen Verſtand und von Lambert im neuen Organon behandelt worden iſt. Von eigentlich einfachen Begriffen kann nicht die Rede ſeyn, es läßt ſich aber doch folgende Anſicht gewinnen. Der größte Theil unſrer allgemeinen Vorſtellungen kann in Sacherklärungen determinirt werden, dies geſchieht aber immer durch Zuſammenſetzung aus einfacheren für ſich vorher gedachten Merkmahlen. Hier entſteht alſo die Frage: welches ſind wol für das Ganze der menſchlichen Erkenntniß die erſten Vorſtellungen, durch deren Zuſammenſetzung wir alle andern Prädicate determiniren können? Die Aufzählung dieſer ſämmtlichen Grundvorſtellungen unſrer Erkenntniß iſt eben nicht weitläuftig, denn die unendliche Mannigfaltigkeit unſerer Vorſtellungen entwickelt ſich eigentlich nur aus der in der rein anſchaulichen Vorſtellung der Größen liegenden Möglichkeit der ins Unendliche fortſchreitenden Zuſammenſetzung gleichartiger Theile.

---

*) Arist. Op. Bip. I. p. 438.

**) Comment. Anal. in Organ. p. 22.

***) Logik §. 66.

Ihrem Urſprunge nach ſind alle unſre Erkenntniſſe theils empiriſche, theils mathematiſche, theils philoſophiſche. Die Claſſen der empiriſchen Grundbegriffe laſſen ſich hier leicht überblicken. Dieſe ſind nemlich theils Beſchaffenheitsbegriffe aus innerer, theils aus äußerer Wahrnehmung. Für die innere Empfindung kommen die Claſſen dann auf Erkenntniß, Wohlgefallen, Begierde und Beſtrebung zurück; für die äußere Empfindung aber auf die Claſſen Farbe, Schall, Geſchmack, Geruch und die der Beſchaffenheiten aus unbeſtimmteren Lebensempfindungen. Neben dieſen empiriſchen Begriffen ſtehen die rein mathematiſchen, deren Grundbegriffe durch Raum, Zeit, Geſtalt, Dauer, Ordnung, Zahl und Grad beſtimmt werden. Endlich die letzte Frage wäre die nach den philoſophiſchen Grundbegriffen und alſo, ſofern es auf Beſtimmungen der Gegenſtände ankommt, die Frage nach den metaphyſiſchen Grundbegriffen, mit der wir uns hier beſchäftigen.

Für dieſe hat nun Kant zuerſt einen beſtimmten Leitfaden zur vollſtändigen ſyſtematiſchen Darſtellung derſelben entdeckt, in der hier nachgewieſenen Vergleichung mit den Urtheilsformen, durch die uns dieſe Grundbegriffe zum Bewußtſeyn kommen. Kant beſchränkte dabey die Bedeutung des Wortes Kategorie auf dieſe den Urtheilsformen entſprechenden metaphyſiſchen Grundbegriffe. W. T. Krug hingegen hat in ſeiner Metaphyſik dem Wort Kategorie eine weitere Bedeutung gegeben, indem er alle wiſſenſchaftlichen Grundbegriffe der Erkenntniß a priori Kategorien nennt, und dieſe in Kategorien der Sinnlichkeit (die mathematiſchen Grundbegriffe) und Verſtandeskategorien (die kantiſchen Kategorien oder metaphyſiſchen Gundbegriffe) eintheilt. Wir wollen aber auf die angegebene Weiſe bey dem Kantiſchen Sprachgebrauch bleiben, weil uns ein bequemer Ausdruck grade nur für die metaphyſiſchen Grundbegriffe weſentliches Bedürfniß ſcheint.

2) Ueberſicht aller metaphyſiſchen Vorſtellungen, welche der menſchliche Verſtand möglicherweiſe denken kann.

§. 38.

Wir wiſſen, daß die durch die Urtheilsformen gedachten Kategorien die einzigen wahrhaft ſich über das Anſchauliche erhebenden alſo metaphyſiſchen Vorſtellungen ſind, deren ſich unſer Verſtand bewußt werden kann. Noch abgeſehen von der Anwendbarkeit dieſer Vorſtellungen in der Erkenntniß, können wir daher an den reinen Urtheilsformen abnehmen, was ſich für uns irgend Metaphyſiſches denken laſſe, indem wir problematiſch die Kategorien und ihre Verbindungen unter einander überblicken.

Dieſe Unterſuchung wird uns den Vortheil gewähren, daß wir im Voraus alle Begriffe kennen, welche irgend einer Metaphyſik, mag dieſe nun zu Wiſſenſchaft oder Traum ausgebildet ſeyn, zu Grunde liegen. Ohne dieſen Schlüſſel wird es oft ſchwer den verſchränkten, verworrenen Abſtractionen einzelner Denker zu folgen, und ihre Anſichten von den anſchaulichen Bildern zu entkleiden. Wer hingegen im Beſitz dieſes Schlüſſels iſt, der wird ſich weit leichter durch alle Irrſale der Geſchichte der Metaphyſik hindurch finden.

Dem gemäß wollen wir nun die Tafel der Kategorien durchlaufen. Wir machen mit dem Moment der Beſchaffenheit den Anfang, weil alle unſre Erkenntniß mit Sinnesanſchauung anfängt.

a) Beſchaffenheit.

§. 39.

Die in unmittelbarer Erkenntniß beſtimmten Beſchaffenheiten der Dinge denken wir durch Begriffe von Realitäten, indem wir dieſe den Gegenſtänden als Prädicate beylegen. Hier können wir uns im unabhängigen Denken keine Vorſtellungen von Realitäten verſchaffen, ſondern alle dieſe Begriffe müſſen durch Abſtraction aus der Anſchauung entlehnt werden. Der Inbegriff aller von einem Menſchen vorſtellbaren Realitäten ſtammt eines Theils aus der innern Anſchauung unſrer Geiſtesthätigkeiten im Erkennen, Wohlgefallen, Begierde und Beſtrebung, andern Theils aus den äußeren Anſchauungen des Körperlichen.

Durch die Kategorie der Realität gewinnt aber der Verſtand für die Ausbildung der Erkenntniß, daß er die ſo gewonnenen Vorſtellungen von Beſchaffenheiten auch als Beſchaffenheiten ſolcher Gegenſtände denken kann, die wir nicht unmittelbar ſelbſt anſchauen oder angeſchaut haben.

Die Vergleichung verſchiedenartiger Beſchaffenheiten führt dann auf den Gebrauch der Verneinungen, durch welche wir das anders ſeyn, das nicht ſo ſeyn, wie das gegebene, zu denken vermögen.

Wir wiſſen aus der Logik (§. 26.), daß der Widerſtreit des Verſchiedenartigen aus der unmittelbaren Erkenntniß gegeben ſeyn muß, die Verneinung ſelbſt aber nur die widerſprechende Entgegenſetzung zu denken vermöge, welche wir noch weniger mit der mathematiſchen Entgegenſetzung verwechſeln dürfen. Z. B. daß das Weiße nicht zugleich Schwarz ſeyn könne, lernen wir nicht aus dem Denken, ſondern aus der Sinnesanſchauung; daß das regelmäßige Dreyeck ſpitzwinklicht ſeyn müſſe, das regelmäßige Viereck hingegen weder ſpitzwinklicht noch ſtumpfwinklicht ſeyn könne, lernen wir aus der mathematiſchen Anſchauung, und ſo wird jeder Widerſtreit von Realitäten aus der unmittelbaren Erkenntniß entlehnt. Mathematiſch entgegengeſetzt ſind die Zahlen, welche die Vermehrung einer Größe meſſen, denen, welche die Verminderung derſelben meſſen und dem gemäß auch Größen der Art, daß die Vermehrung der einen Verminderung der andern iſt und umgekehrt, z. B. Vermögen und Schulden, Annäherung und Entfernung. Auch dieſe können nur aus der Anſchauung erkannt werden.

Die einzige durch bloßes Denken zu bildende Entgegenſetzung iſt die, nach welcher wir der Realität A den Begriff des Nicht — A als Gegentheil entgegenſetzen und ſomit die Einſchränkung jeder gegebenen Realität in dem Inbegriff aller Realitäten überhaupt denken. Durch die Kategorie der Verneintheit können wir zu jedem gegebenen Realen die Vorſtellung von einem anders als dieſes Beſchaffenen ſtellen; durch die Kategorie der Beſchränktheit ſtellen wir in der Zuſammenfaſſung von A und Nicht — A in dem Satz: Jedes Ding iſt entweder A oder Nicht — A — jede gegebene Realität in den Inbegriff aller Realitäten neben die Begriffe von allem anders als ſie Beſchaffenen.

Mit der Verneintheit greifen wir alſo im Denken über jeden gegebenen Gehalt von Realitäten hinaus; mit der Beſchränktheit aber ſetzen wir jede gegebene Realität als Theil in ein All der Realitäten, deſſen Begriff wir nur denken und durch keine Anſchauung belegen können.

Endlich können wir auch noch die Verneinung auf die Beſchränktheit anwenden und ſo aus dieſen Kategorien den Begriff von der Verneinung der Beſchränkung bilden, welchen höchſten qualitativen Begriff wir die Idee des Unbeſchränkten oder Abſoluten nennen. Der Gebrauch der verneinenden Vorſtellungen und der gegentheiligen Begriffe erhebt unſern Gedanken über den ganzen Kreis der anſchaulich gegebenen beſchränkten Vorſtellungen, gibt uns die Grundbegriffe zu einer dem anſchaulich Erkannten überhaupt entgegengeſetzten Vorſtellung von den Dingen.

b) Größe.

§. 40.

Durch das Subject des einzelnen Urtheils denken wir in der Kategorie der Einheit einen einzelnen Gegenſtand (ἄτομον, individuum); durch das Subject des allgemeinen Urtheils hingegen denken wir eine Art von Dingen in einem Gedanken. Dies iſt aber nicht ein allgemeiner Begriff, ſondern die Vorſtellung vom Inbegriff aller einzelnen Gegenſtände, die in den Umfang eines Begriffes gehören.

Die Subjecte einzelner Urtheile können mit Hülfe der Anſchauung, indem ſie immer größere Zeiten, Räume oder Zahlen umfaſſen, immer reicher werden, und führen uns ſo eine immer größere Zuſammenſetzung von einzelnen Gegenſtänden in einem Ganzen vor die Beurtheilung, in unmittelbarer Verbindungsweiſe der Theile zum Ganzen, z. B. indem wir von der Betrachtung einer Landſchaft zum ganzen Lande, zur Erde, zum Sonnenſyſtem, zum Syſtem der Milchſtraße oder vom einzelnen Menſchen zu Gemeine, Volk, Zeitalter, Menſchheit fortſchreiten. So gibt uns das einzelne Urtheil mit ſeinen Vorſtellungen von einzelnem

Ganzen aus einzelnen Gegenſtänden zuſammengeſetzt die Grundlagen unſrer Vorſtellungen von phyſiſchen Verknüpfungen derſelben.

Auf dieſem Wege kann aber unſer Verſtand nie zur Vorſtellung der Allheit gelangen. Jedes Ganze bleibt der reinen Anſchauung nach in einem unvollendbaren größeren liegen. Der menſchliche Verſtand kann keine Allheit der Zuſammenſetzung erlangen, ſondern er muß die Allheit durch das Subject des allgemeinen Urtheils nur in einer analytiſchen Vereinigung aller unter einem Begriffe ſtehenden einzelnen Gegenſtände denken. Wir ſind genöthigt „alle Menſchen", „alle Sonnen" nur als den Umfang des Begriffes „Menſch" oder „Sonne" zu denken, ohne uns jeden einzelnen Menſchen, jede Sonne vorſtellen zu können. So erlangen wir unſre Vorſtellungen von Allheit nur, indem wir einen Begriff als Bedingung einer Regel denken und alle Gegenſtände ſeines Umfangs, z. B. alle Menſchen oder alle Sonnen einem allgemeinen Geſetz nach den Formen der metaphyſiſchen Verknüpfung unterwerfen.

Die Form des einzelnen Urtheils hilft hier der Ausbildung unſrer Erkenntniß durch Denken darin, daß wir einzelne Gegenſtände denken können, auch ohne ſie unmittelbar angeſchaut zu haben. Und ſo wie die Kategorien der Beſchaffenheit uns durch die Verneinung über die gegebene Anſchauung der Realitäten das anders als das Gegebene Beſchaffene und das Unbeſchränkte denken laſſen, ſo führt uns hier die Abſtraction zu den Vorſtellungsweiſen der combinirenden **Einbildungskraft**, durch die Ordnung, Zahl und Grad des Angeſchauten vielfach verändert vorgeſtellt werden können.

Wo und wie wir auch für die Phantaſie oder für Wiſſenſchaft anderes als das wirklich Angeſchaute in einzelnen Gegenſtänden vorſtellen können, geſchicht dies immer nur entweder durch die Ideen des Unbeſchränkten oder durch die combinirende Einbildung, welche die Theile des Gegebenen anders geordnet, Zahlen und Grade nach Belieben vermehrt oder vermindert vorzuſtellen vermag. Nur mit dieſen Hülfsmitteln geſtalten ſich aus dem Gegebenen alle Dichtungen und alle unſre Vorſtellungen von andern als menſchlichen Exiſtern.

So denken wir Einheit, Vielheit und Allheit durch die Form des Subjects im Urtheil. Durch die bey dieſen Begriffen angebrachten Verneinungen geben ſich dann noch folgende Vorſtellungen.

Einheit ohne Vielheit der Theile in ihr iſt **Einfachheit**; Vielheit ohne Allheit iſt **Unendlichkeit, Unermeßlichkeit**; Allheit, die nicht wieder Theil eines größeren Ganzen iſt, iſt **Vollſtändigkeit, vollendete Einheit.**

c) Verhältniß.

§. 41.

Durch das Verhältniß von Subject und Prädicat im kategoriſchen Urtheil denken wir die anſchaulich gegebenen Beſchaffenheiten als **Eigenſchaften** von **Dingen**, denen ſie zukommen. Nur durch die Form des kategoriſchen Urtheils denken wir die Dinge zu den Beſchaffenheiten, deren Wechſel allein angeſchaut wird, hinzu und wenn die Form dieſes Urtheils vollſtändig zur Beſtimmung des Gegenſtandes angewendet wird, beſtimmen wir ein Ding, welches in allen kategoriſchen Urtheilen nur als Subject gedacht werden kann, als Weſen.

Wird das Verhältniß der Abhängigkeit der Folgen von Gründen im hypothetiſchen Urtheil als Beſtimmung des Gegenſtandes angewendet, ſo iſt das ſeiner Exiſtenz nach abhängige, welches in einem beſtimmten Urtheil nur als Folge gedacht werden kann, Wirkung; was dagegen in einem beſtimmten Urtheil nur als Grund gedacht werden kann, Urſach.

Dieſe Verhältniße von Weſen und Eigenſchaft, Urſach und Wirkung verwenden wir kraft der Kategorie der Gemeinſchaft in diviſiven Urtheilen, um ein Ganzes der Zuſammenſetzung von Weſen in ihrer Verknüpfung durch Wechſelwirkung zu denken.

Um nun hier die menſchliche Metaphyſik richtig faſſen zu lernen, müſſen wir zuerſt näher beachten, wie die Form der diviſiven Urtheile zur Beſtimmung der Gegenſtände dient. Im diviſiven Urtheil wird das Verhältniß von Theilen zu dem Ganzen, welches ſie bilden, gedacht, und zwar ſo, daß wir im Subject deſſelben das Ganze, im Prädicat die geſammelten Theile denken.

Nun beſteht für die menſchliche Erkenntniß jedes Ganze aus der Vereinigung von Theilen in einer Form des Ganzen. Dieſe Form des Ganzen iſt nun entweder eine Form der Zuſammenſetzung von Gegenſtänden (Zeit, Raum, Zahl,) welche in reiner Anſchauung erkannt wird, oder eine Form der *Verknüpfung* der Exiſtenz von Gegenſtänden, welche in den Vorſtellungen der metaphyſiſchen Verknüpfung durch das Verhältniß der Gegenſtände zu den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, unter denen ſie ſtehen, gedacht wird.

Wie denken wir nun dieſes mit Hülfe diviſiver Urtheile? Um dies genauer angeben zu können, unterſcheiden wir zwey Arten von diviſiven Urtheilen; die erſte wird aus lauter einzelnen kategoriſchen Urtheilen zuſammengeſetzt, wir wollen ſie hier *einzelne diviſive Urtheile* nennen, die zweyte beſteht aus mehr abſtracten, vollſtändig alſo aus allgemeinen Theilbehauptungen, wir wollen ſie *allgemeine diviſive Urtheile* nennen.

Dieſe einzelnen diviſiven Urtheile dienen der Vorſtellung eines Ganzen der Zuſammenſetzung, ſie ſtellen dieſes aus ſeinen Theilen zuſammen und für ſie gibt es keinen Unterſchied der conjunctiven oder disjunctiven Form. In einem ſolchen Urtheil zählen wir z. B. die Planeten und Monden unſers Sonnenſyſtems auf; geben die Theilung eines Erdtheils in ſeine Länder, die Theilung eines Landes in ſeine Provinzen an; zählen die Städte, oder die Gebirge, oder die Flüſſe eines Landes, ein andermal die Mitglieder einer Geſellſchaft namentlich auf u. ſ. w.

Die allgemeinen diviſiven Urtheile hingegen dienen zur Anwendung der Formen der metaphyſiſchen Verknüpfung, indem die conjunctiven Urtheile alle Geſetze zuſammenſtellen, von denen die Beurtheilung einer gewiſſen Art von Fällen abhängt, die disjunctiven aber eine Ueberſicht aller Fälle geben, die unter demſelben Geſetze ſtehen. So ſind die analytiſchen conjunctiven Urtheile die Begriffserklärungen, deren determinirende Merkmahle angeben, unter welchen Regeln der ganze Begriff ſtehe, die analytiſchen disjunctiven Urtheile aber die Begriffseintheilungen, welche überblicken laſſen, wie viele Fälle unter der Regel des Begriffes ſelbſt ſtehen. Mannigfaltiger ſind dann noch die ſynthetiſchen allgemeinen diviſiven Urtheile, die uns für den Gehalt unſrer Erkenntniſſe dieſelben Vortheile gewähren. Es ſey z. B. gefragt: von welchen Geſetzen hängt der Ertrag der Erndte von einem Felde ab? Wir antworten mit einem dieſe Geſetze aufzählenden conjunctiven Urtheil: 1) vom Klima des Landes, 2) von der Güte des Bodens, 3) von guter Bewäſſerung, 4) von guter und fleißiger Bearbeitung deſſelben, 5) von der rechten Zeit der Beſtellung, 6) von der Güte des Saatkorns, 7) von günſtiger Witterung in der Zwiſchenzeit der Feldbeſtellung und Erndte. — Nach jedem von dieſen Geſetzen beſonders werden wir den einzelnen Fall zu beurtheilen haben. Umgekehrt hingegen ſtünde z. B. die Frage: auf welche Dinge wirkt ein naßkaltes Jahr nachtheilig ein? Wir antworten dann disjunctiv: 1) auf die Geſundheit, 2) auf den meiſten Ertrag des Feldbaues, 3) auf die Förderung der meiſten Gewerbe, 4) auf den Verkehr ſelbſt durch Verſchlimmerung der Straßen. Denn hier unterſuchen wir alle aufgezählten Fälle unter Einfluß deſſelben Geſetzes.

So hängen alle unſre diviſiven Beurtheilungen entweder von der Form der Zuſammenſetzung nach Größenverhältniſſen oder von der Form der Verknüpfung unter allgemeinen Geſetzen ab. In beyden Fällen wird die Form des Ganzen unabhängig von dem Beſtehen der Theile vorgeſtellt, das Verhältniß der Theile zu einander iſt hingegen immer von der Form abhängig. Für die Zuſammenſetzung muß der Raum früher gegeben ſeyn, als die Dinge, die in ihm geordnet werden ſollen, die Zeit früher als die Begebenheiten, die ſich in ihr zuſammenreihen, die reine Zahlform früher als die durch das Maaß nach ihr gemeſſene Größe. Eben ſo iſt für die Verknüpfung der Exiſtenz von Dingen in einem Ganzen der Wechſelwirkung das Geſetz der Wechſelwirkung, nach welchem die Gegenſtände im Ganzen verknüpft ſind, dasjenige, wovon die einzelne Verknüpfung abhängig bleibt.

So ſteht jede uns mögliche Vorſtellung eines Ganzen erſtlich unter Bedingungen der Zuſammenſetzungen und zweytens enthält ſie in der Verknüpfung der Theile eine Abhängigkeit der Theile von einander und von der Form des Ganzen.

Wiefern ein Ganzes nur durch die Zuſammenſetzung ſeiner Theile (in Raum, Zeit, Zahl) verbunden iſt, beſteht dies Ganze als bloßes Aggregat ſeiner Theile nur durch die Theile, der Theil aber iſt hier in der Bildung der Größe ſeiner Exiſtenz nach vom Ganzen unabhängig. Hingegen wiefern das Zuſammengeſetzte auch ein Ganzes durch Verknüpfung iſt, ſo iſt der Theil im Ganzen nur durch das Ganze, denn in der Verknüpfung beſtehen die Theile als ſolche nur in einem Wechſelverhältniß als theilweiſe Wirkung und auch als theilweiſe Urſach des Ganzen. Jede lebendige Pflanze z. B. iſt ein Ganzes durch Verknüpfung der Theile. Im Wachsthum der ganzen Pflanze beſteht jeder lebendige Theil Blatt, Zweig, Blüthe nur durch das Ganze, welches ihn erhält, aber ein jeder ſolcher Theil wirkt zugleich als Urſach zur Selbſterhaltung des Ganzen mit ein. Auch jeder Kryſtall, jede Glastafel iſt ein Ganzes durch Verknüpfung, in der Gegenwirkung der ſpannenden Kräfte, deren Gleichgewicht dieſen Körpern ihre beſtimmte Geſtalt erhält. Dies zeigt ſich z. B. bey der Gegenwirkung der ganzen Glastafel gegen den Stoß in dem, wie der Klang und die Klangfiguren von ihrer Geſtalt abhängen und eben ſo bey der Gegenwirkung mit dem Lichte ihre Seebekiſchen Figuren.

Wo wir alſo auch durch die Kategorien des Verhältniſſes Ganzes und Theile denken, da iſt das Ganze *bedingt* durch die Zuſammenſetzung der Theile und in der Verknüpfung ſind Ganzes und Theile gegenſeitig von einander *abhängig*. Durch Verneinung ſetzen wir nur im Denken dieſen Verhältniſſen des Bedingten und Abhängigen die Idee der *Freyheit* die *Unbedingtheit* und *Unabhängigkeit* entgegen.

Wenn wir nun dieſe Urtheilsformen vollſtändig zur Beſtimmung des Gegenſtandes anwenden, ſo ergibt ſich erſtens der Begriff eines Gegenſtandes, der in aller kategoriſchen Beurtheilung nur als Subject gedacht werden kann; dies iſt die Kategorie des *Weſens*.

Zweytens der Begriff desjenigen, was in divisiven Urtheilen nur als Subject gedacht werden kann, iſt der Begriff der Welt, nemlich des Ganzen, welches nicht wieder als Theil gedacht werden kann, und alle Theile umfaßt. Nach dem ſo eben Nachgewieſenen iſt aber jedes Ganze nur als ein bedingtes und abhängiges denkbar, daher können wir die Welt nur als abhängig, nur als eine Zuſammenſetzung von Erfolgen denken.

Drittens der höchſte Begriff aber iſt die Idee von Gott, zu der wir gelangen, wenn wir das Weſen denken, welches in allen Urtheilen nur als Subject gedacht werden kann. Es folgt hier alſo aus der Natur unſrer Urtheilskraft, daß wir Menſchen Gott als ein einziges und einfaches, abſolut-unabhängiges Weſen, als ein Weſen über der Welt und als Urſach der Welt denken müſſen. Das Weſen nemlich, welches im hypothetiſchen Urtheil nur als Subject gedacht werden kann, iſt nur Urſach und nie Wirkung alſo abſolut-unabhängig. Aber jeder Theil und jedes Ganze können nur als abhängig gedacht werden, daher könnnen wir Gott nicht als Theil, ſondern nur als einzig, nicht als Ganzes, ſondern nur als einfach, nicht als Urſach eines Theiles, ſondern nur als Urſach des Ganzen ſchlechthin, das heißt als über die Welt erhabene Urſach der Welt denken.

d) Modalität.

§. 42.

Der Unterſchied der modaliſchen Kategorien ſtammt nur von der logiſchen Beſchränktheit unſers Bewußtſeyns her, daß wir die Thatſachen in ihrer Einzelnheit allein anſchaulich zu erkennen vermögen, um aber die Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge zu denken, erſt problematiſche Vorſtellungen verwenden müſſen, die uns mittelbar zu apodiktiſchen Behauptungen gelangen laſſen.

Nothwendig iſt die Gültigkeit der allgemeinen Geſetze und die Exiſtenz, wiefern ſie von dieſer Gültigkeit abhängig gedacht wird. Dieſe Nothwendigkeit wird in apodiktiſchen Urtheilen erkannt und findet für alle Menſchen unveränderlich auf gleiche Weiſe ſtatt.

Zufällig iſt hingegen die Gültigkeit, die von dieſer Nothwendigkeit unabhängig bleibt.

So iſt nun ſubjectiv für jeden Menſchen die Erkenntniß der Thatſache zufällig. Wirklichkeit oder Daſeyn iſt hier das Seyn eines anſchaulich erkannten Gegenſtandes und ſomit der Begriff von der Beſtimmung eines Gegenſtandes durch die Form des aſſertoriſchen Urtheils.

Die Form des aſſertoriſchen Urtheils hilft uns alſo, um auch das Daſeyn von Gegenſtänden denken zu können, die wir nicht angeſchaut haben. Allein der Unterſchied zwiſchen der apodiktiſchen Anerkennung nothwendiger Geſetze und der aſſertoriſchen Anerkennung der Thatſachen bleibt ſubjectiv in unſern Beurtheilungen liegen. Das Wirkliche erſcheint uns als etwas Zufälliges, wenn wir ſeine Abhängigkeit vom nothwendigen Geſetz nicht einſehen, und die Ableitungen aus allgemeinen Regeln bleiben bloße Möglichkeiten, wenn unſre Kenntniß zur Beſtimmung des einzelnen Falles nicht auslangt.

Daher iſt für die menſchliche Erkenntniß kein Daſeyn, ſondern nur das Geſetz mit Nothwendigkeit beſtimmt und wir denken ein nothwendiges Weſen nur, in wiefern wir die Nothwendigkeit der Geſetze als abhängig und alſo ein Weſen als Urſach der Geſetze denken.

Durch dieſe ſubjective Beſchränktheit im Bewußtſeyn unſrer Erkenntniſſe wird uns aber auch der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Seyn der Dinge an ſich oder ewiger Wahrheit denkbar. Wir unterſcheiden die Erkenntnißweiſe, welche irgend ein einzelner Geiſt von den Dingen hat, von dem Seyn der Dinge ſelbſt und es bleibt uns denkbar, daß möglicherweiſe verſchiedene Geiſter von denſelben Dingen ſehr verſchiedene Vorſtellungsarten haben können, daß dieſelben Dinge verſchiedenen Geiſtern auf verſchiedene Weiſe erſcheinen, wogegen die ewige Wahrheit nur der Erkenntnißweiſe zukäme, welche abſolut mit dem Seyn der Dinge ſelbſt übereinſtimmte.

3) Anwendung der Kategorien auf die Erkenntniß.

§. 43.

1) Dies wäre denn der Inbegriff aller derjenigen Begriffe, die wir unabhängig von aller Anſchauung möglicherweiſe denken können. Aber was bedeuten dieſe nun für unſre Erkenntniß, in unſrer Erkenntniß?

Unmittelbar klar iſt uns nur die Anſchauung. Sollen alſo die Kategorien in unſrer Erkenntniß Bedeutung gewinnen, ſo müſſen ſie mit dem anſchaulich Erkannten in Verbindung treten, ſie müſſen auf die Erkenntniß erſt durch eine Verbindung derſelben mit anſchaulichen Beſchaffenheiten der Dinge angewendet werden. Dieſes geſchieht nun dadurch, daß ſich aus reiner Vernunft unſerm Gefühl gewiſſe Grundſätze als unmittelbar ſich von ſelbſt verſtehende Wahrheiten geltend machen, in denen anſchauliche Beſchaffenheiten die Bedingungen der Regeln ſind und die Kategorien das Prädicat der Regel ſelbſt. Dieſe Grundſätze ſind die der menſchlichen Urtheilskraft unvermeidlichen erſten Vorausſetzungen aller Beurtheilungen. Z. B. die Verhältniſſe der Bewirkung und der Wechſelwirkung können wir nur denken und nicht anſchaulich vorſtellen. Wie kommen wir nun doch dazu, Gegenſtände der Anſchauung nach ihnen zu beurtheilen? Wie gewinnt die hypothetiſche Urtheilsform Anwendung auf die Beſtimmung anſchaulicher Gegenſtände? Die Antwort iſt: weil wir bey allen unſern Beurtheilungen unvermeidlich vorausſetzen, jede Veränderung ſey bewirkt — und, was zugleich ſey, ſey in Wechſelwirkung. Hier ſind Veränderung und Zugleichſeyn anſchaulich erkennbare Verhältniſſe; wir nehmen anſchaulich mannigfaltige Verhältniſſe des Zugleichſeyns, mannigfaltige Veränderungen nach vielen Arten wahr und ſo werden wir durch dieſe anſchaulichen Bedingungen der Regeln geführt, die Urſachen und Wirkungen und die Verhältniſſe der Wechſelwirkung unter den Gegenſtänden der Anſchauung anzuerkennen. Wir beobachten z. B. den Wechſel von Helligkeit und Dunkelheit der Gegenſtände um uns her, nun ſetzen wir voraus, daß dieſer Wechſel bewirkt ſeyn müſſe und ſuchen die Urſach deſſelben. Dafür beobachten wir nur jene Veränderungen immer genauer, wir finden, daß die Gegenſtände dunkel werden, wenn etwas Undurchſichtiges in gerader Linie zwiſchen ſie und die Sonne tritt, daß ſie ſonſt aber hell bleiben, — wir ſetzen alſo demgemäß voraus, daß die Sonne die Urſach der Erleuchtung der Erde nach einem Geſez der gradlinichten Verbreitung des Lichtes ſey. Wiſſenſchaftlich folgen wir dann dieſen Veränderungen immer genauer und lernen dadurch nach und nach die Geſetze der Bewirkung und Wechſelwirkung durch das Licht in den optiſchen Wiſſenſchaften kennen.

Dieſe aus der Anſchauung erhaltenen Begriffe, welche in nothwendiger Verbindung mit einer Kategorie gefunden werden, nennen wir die Schemate der Kategorien und die letztern in dieſer Verbindung ſchematiſirte Kategorien. Veränderung iſt alſo z. B. das Schema der Kategorie der Urſach und der Begriff von der Urſach einer beſtimmten Art von Veränderungen enthält die ſchematiſirte Kategorie der Urſach; Zahl iſt das Schema der Größe, der Begriff einer Anzahl oder einer abgezählten Größe (Quantum) iſt ſchematiſirte Allheit.

In Rückſicht dieſes Schematismus nun treten die in den vorigen Paragraphen betrachteten metaphyſiſchen Grundbegriffe in zwey Tafeln aus einander. Die erſte Tafel enthält nemlich die §. 31. aufgeführten Kategorien der einfachen Urtheilsformen, welche wir in Rückſicht auf ihren Schematismus die reinen Naturbegriffe nennen. Die andere Tafel enthält hingegen die Begriffe, welche durch die Verbindung mehrerer Urtheilsformen gedacht werden und iſt die Tafel der Ideen des Abſoluten, welche ſich ſo darſtellt:

1) Größe.	2) Beſchaffenheit.
Vollendete Einheit.	Abſolutes.
3) Verhältniß.	4) Modalität.
Freyheit Welt Gottheit.	Ewigkeit Erſcheinung Seyn an ſich.

2) Das Syſtem der reinen Naturbegriffe erhält unmittelbar ſeine anſchaulichen Schemate und läßt uns vermittelſt dieſer die Gegenſtände der anſchaulichen Erkenntniß unter den Geſetzen ihrer nur denkbaren Verbindung (intellectuellen Syntheſis) erkennen. Die Regeln, welche durch die Verbindung einer Kategorie mit ihrem Schema entſtehen, (z. B. Jede Veränderung eines Zuſtandes hat eine Urſach,) ſind allgemeine Naturgeſtze und werden ſich immer abſtracter, immer allgemeiner ausſprechen, je allgemeinere anſchauliche Beſtimmungen wir als Schema der Kategorie denken. Nun ſind unter allen anſchaulichen Beſchaffenheiten der Gegenſtände die mathematiſchen die allgemeinſten und unter den mathematiſchen wieder die bloßen reinen Zeitbeſtimmungen, denn jeden anſchaulichen Gegenſtand erkennen wir unter den Bedingungen der Zeitlichkeit.

Daher bildet ſich hier ein Syſtem der *Grundſätze der metaphyſiſchen Naturerkenntniß* als abſtracteſter Ausdruck der Verbindung der Kategorien mit den Gegenſtänden der Anſchauung, wenn wir jede Kategorie mit ihrer reinen Zeitbeſtimmung verbunden denken. Dieſe reinen Zeitbeſtimmungen nennen wir darum die *transcendentalen Schemate der Kategorien*. Sie ſind die allgemeinſten Bedingungen der Anwendbarkeit der Kategorien auf die Erfahrung und erheben uns die reinen Naturbegriffe zu den *Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung*, indem wir durch die Grundſätze der metaphyſiſchen Naturerkenntniß dahin gelangen, die bloße Zuſammenſetzung der Wahrnehmungen unter den Geſetzen der Verknüpfung der Erſcheinungen zur *Einheit der Erfahrung* in nothwendigen Verbindungen zu erheben.

Dieſe Grundſätze der metaphyſiſchen Naturerkenntniß ſind die Principien des *erſten Theils der Metaphyſik*, denn nur vermittelſt ihrer Anwendung der Kategorien auf die Anſchauung können wir zum Anfang der metaphyſiſchen Erkenntniß gelangen. Unter dieſen Principien aber bildet ſich die ganze *wiſſenſchaftliche* oder *theoretiſche Erkenntniß* aus; ſie ſind die metaphyſiſchen Principien unſrer *wiſſenſchaftlichen Weltanſicht* oder unſrer Erkenntniß der *Sinnenwelt* unter Naturgeſetzen.

3) Vermittelſt des anſchaulichen Schematismus der Kategorien werden die *Unvollendbarkeit* und *Leerheit* oder *Weſenloſigkeit* der rein anſchaulichen Formen ein allgemeines Geſetz unſrer ganzen wiſſen-

ſchaftlichen Erkenntniß. Dadurch wird unſrer Vernunft das Unbefriedigende unſrer ganzen ſinnlich-vernünftigen Erkenntniß beſtimmt. In dieſer Erkenntniß iſt alles wirkliche Weſen der Dinge von der Nothwendigkeit der Geſetze abhängig und durch die Zuſammenſetzung der Weſen nach Raum, Zeit und Zahl bedingt. Aber die Reihe dieſer Bedingungen iſt unausdenkbar, weil in Raum, Zeit und Zahl kein vollendetes Ganzes möglich iſt und das Geſetz für ſich iſt leer und weſenlos und kann nicht als ſelbſtſtändiger Grund der Verbindung der Dinge gedacht werden

Durch dieſes Unbefriedigende der Naturerkenntniß weckt ſich unſerm Gefühl der Gedanke einer höheren Wahrheit, welche nur durch die reinen Kategorien unbeſchränkt von ihren anſchaulichen Schematen beſtimmt werden ſoll. Allein der Menſch hat keinen andern Gehalt der Erkenntniß als den anſchaulichen und daher können wir die Ideen der höheren Wahrheit nur durch die Entgegenſetzung gegen die Schranken der anſchaulichen Erkenntniß ausſprechen. Dies geſchieht vermittelſt der Ideen des Unbeſchränkten oder Abſoluten in den Ideen des Glaubens mit der Anforderung, daß die ewige Wahrheit im Gegenſatz gegen die erſcheinende Sinnenwelt durch die Ideen der vollendeten Einheit, des Unbeſchränkten, Unbedingten und Ewigen zu beſtimmen ſey.

Dieſe Glaubensideen für ſich ſind alſo nur Gedanken der Entgegenſetzung gegen die ſinnliche Erſcheinung der Dinge. Sie bedürfen zu ihrer Anwendung auf die

Erkenntniß ebenfalls eine reale Verbindung mit dieſer alſo einen eigenthümlichen Schematismus und dieſer wird ihnen in den *ſittlichen Ideen*, in den Ideen des geiſtigen Selbſtvertrauens.

So entwickelt ſich uns durch das ſittliche Leben die *gläubige Weltanſicht* mit äſthetiſcher Beurtheilung der Anſchauungen nach den Ideen der ewigen Wahrheit. Wir erhalten einen *zweyten Theil der Metaphyſik* unter den unmittelbaren *Principien der ſittlichen Wahrheit*.

In der Anwendung auf die Erkenntniß geben uns alſo die Kategorien zwey verſchiedene Weltanſichten, von denen die erſte die des *Wiſſens* und der *natürlichen Ueberzeugung* überall die untergeordnete aber auch die anfangende iſt, denn ihre Schemate bringen zuerſt den metaphyſiſchen Begriff mit der Anſchauung in Verbindung und laſſen alſo alle ihre Begriffe wenigſtens beyſpielsweiſe anſchaulich darſtellen. Die höheren *idealen Ueberzeugungen* hingegen erhalten ihre Grundgedanken, den *Glauben*, nur durch die Entgegenſetzung gegen jene Schemate, alſo gegen die allgemeinſten anſchaulichen Beſtimmungen der Gegenſtände. Ihre Begriffe können daher auch nicht einmal beiſpielsweis anſchaulich gemacht werden, ſondern ſie dienen den Gedanken der Erhebung über alle anſchauliche Wahrheit, denen die Gegenſtände der Anſchauung nur äſthetiſch untergeordnet werden können.

4) Dieſe unſre Darſtellung müſſen wir mit der in den *Kantiſchen* Kritiken gegebenen vergleichen. Dem letzten Zweck nach ſind wir ganz mit ihm einig.

Wir lehren wie er: es gibt in unſern Erkenntniſſen 1) ein Syſtem metaphyſiſcher Naturbegriffe, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung enthalten und nur auf Gegenſtände der Erfahrung anwendbar ſind, 2) ein Syſtem metaphyſiſcher idealer Erkenntniſſe, welche nur durch die ſittlichen Ideen Realität bekommen und in der theoretiſch wiſſenſchaftlichen Erkenntniß keine Anwendung zulaſſen. Allein in der Ausführung iſt ſeine Lehre weſentlich von der unſern unterſchieden, weil wir ſeiner Lehre von der Deduction nicht folgen und daher ſeinem Entwurf zur Begründung aller metaphyſiſchen Behauptungen nicht treu bleiben können. Kant ſetzt nemlich in der Kritik der reinen Vernunft die Gültigkeit der ſinnesanſchaulichen Erkenntniß als zugeſtanden voraus und rechtfertigt dann den Gebrauch der Naturbegriffe dadurch, daß er zeigt, wie ſie ja die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſeyen. Von den Ideen hingegen lehrt er, wie ſie durch die Erfahrung weder beſtätigt noch wiederlegt werden können. Dann aber legt er in der Kritik der praktiſchen Vernunft den Grundſatz unſerer ſittlichen Ueberzeugungen zu Grunde, in welchem das Bewußtſeyn der Freyheit enthalten ſey und aus welchem er die ſittlichen Beweiſe für den Glauben an Gott und Unſterblichkeit führt. Mir ſcheint dagegen das erſte Verfahren nur κατ' ἄνθρωπον und nicht κατ' ἀλήθειαν genügend zu ſeyn; ich meine, die Wiſſenſchaft dürfe der Sinnesanſchauung keine ſolche Priorität ihrer Gültigkeit zugeſtehen und müſſe den Naturbegriffen als Grundbegriffen der Wiſſenſchaft und den Ideen als Grundbegriffen des Glaubens eine ganz gleiche nothwendige Gültigkeit in unſern Ueberzeugungen geltend machen. Beſonders kann ich den Beweisführungen für die Ideen, die *Kant* gegeben hat, nicht folgen, denn meiner Anſicht nach enthalten die Naturbegriffe und Ideen nothwendige Grundwahrheiten, welche der menſchliche Verſtand aus reiner Vernunft bey allen ſeinen Beurtheilungen unvermeidlich vorausſetzen muß. Die Naturbegriffe werden durch die Anſchauung, die Ideen durch die ſittlichen Ueberzeugungen *ſchematiſirt*, das bedeutet aber nicht, daß ſie dadurch *begründet* würden, ſondern nur daß wir ſubjectiv für unſer Bewußtſeyn durch Anſchauung und ſittliche Ueberzeugung allein Gelegenheit finden, die in ihnen liegenden nothwendigen Wahrheiten auf die Erkenntniß anzuwenden.

4) Vom metaphyſiſchen Gebrauch der Urtheilsformen.

§. 44.

Für den Zweck unſrer jetzigen Unternehmung müſſen wir uns deſſen wieder erinnern, was wir oben über die Methode der Behandlung dieſer Erkenntniſſe gefunden haben.

Die ſämtlichen metaphyſiſchen Grundſätze liegen im Gefühl allen menſchlichen Beurtheilungen im täglichen Leben zu Grunde. Sie machen ſich in dieſen in der Anwendung geltend, aber ohne grade ſelbſt in einem deutlichen allgemeinen Ausſpruch zu erſcheinen. Wollen wir ſolche Ausſprüche mit wiſſenſchaftlicher Genauigkeit und Vollſtändigkeit erhalten, ſo fanden wir, wie man ſich urſprünglich dafür der *ſpeculativen Methode* bedienen müſſe. In der Grundlegung der metaphyſiſchen Lehren kann man ſich über dieſe Grundſätze verſtändigen, indem man die im Leben vorkommenden phyſiſchen, ethiſchen oder religiöſen Beurtheilungen zergliedernd behandelt und zeigt, welche allgemeinſte Behauptungen den Anwendungen im Leben eigentlich zu Grunde liegen. Für das hier beabſichtigte Syſtem der Metaphyſik haben wir aber in Rückſicht dieſer Zergliederungen den kürzeſten Weg eingeſchlagen, indem wir durch den Leitfaden der Urtheilsformen in Stand geſetzt ſind, gleich zu einer ſyſtematiſchen Ueberſicht aller Grundbegriffe zu gelangen.

Wollen wir nun die hierdurch gewonnene Ueberſicht auf eine taugliche Weiſe weiter benutzen, ſo dürfen wir nie vergeſſen, daß die metaphyſiſchen Grundſätze immer nur Kriterien bleiben, aus denen ſich nie conſtitutiv eine Theorie entwickeln läßt, ſondern welche immer nur auf eine dunklere Weiſe ſich dem Gefühl geltend machen als *leitende Maximen*, unter denen ſich unſer Gedankengang gewöhnlich nach *Inductionen*, alſo nach einer unvollſtändigen Schlußweiſe ausbildet. Dieſer inductoriſche Gebrauch der metaphyſiſchen Grundwahrheiten begründet den Unterſchied der neben einander ſtehen bleibenden verſchiedenen *menſchlichen Weltanſichten*, welche wir nie in eine alles umfaſſende zu verwandeln vermögen.

Dieſe Sätze haben auf den ganzen Verlauf unſrer folgenden Betrachtungen den entſchiedenſten Einfluß. Zunächſt müſſen wir dafür noch bey dem Verhältniß der logiſchen Formen zur Auffaſſung der metaphyſiſchen Formen verweilen.

Unſre Urtheile bilden ſich unter einem ſehr verwickelten Einfluß quantitativer und qualitativer Abſtractionen und daher mit Beymengung ſowohl bloßer Vorſtellungen von Verbindungsformen als auch nur problematiſcher Vorſtellungen zu unſern Behauptungen. Die völlige Beſtimmtheit der Erkenntniß und die vollſtändige Beſtimmung eines Gegenſtandes derſelben durch das Urtheil erfordert daher, daß wir erſt wieder alle abſtracten Unbeſtimmtheiten aufheben und uns richtig auf das Einzelne Wirkliche beziehen. Daher erhalten wir für die metaphyſiſche Bedeutung der Urtheilsformen folgende Grundregeln.

1) Nur das einzelne, bejahende, kategoriſche und aſſertoriſche Urtheil, welches bejahend von der Wirklichkeit eines einzelnen Gegenſtandes ſpricht, hat als Urtheil der Auffaſſung für ſich die Bedeutung einer beſtimmten Erkenntniß.

2) Wenn hingegen in einem Urtheil eine nur zuſammenfaſſende, eine plurative, verneinende, hypothetiſche oder problematiſche Form vorkommt, ſo hat es für ſich nur problematiſche Bedeutung und muß erſt auf Urtheile der Auffaſſung zurückgeführt werden, um eine beſtimmte Erkenntniß zu gewähren.

Das plurative Urtheil redet nemlich nur ins Unbeſtimmte von einigen Dingen einer beſtimmten Art z. B. von einigen Menſchen. So lang ich nun nicht in einzelnen Urtheilen dieſe einigen ſelbſt kennen lerne, bleibt die Erkenntniß unbeſtimmt. Ferner von verneinenden

Urtheilen iſt es leicht klar, daß ſie nur Irrthum abweiſend zwiſchen den bejahenden Bedeutung gewinnen. Das rein hypothetiſche Urtheil behauptet nur die Abhängigkeit der Folge vom Grunde, (wenn A iſt, ſo iſt B,) aber weder den Grund noch die Folge ſelbſt. Zur Beſtimmtheit der Erkenntniß wird erſt gefordert, daß es ſich an ein auffaſſendes kategoriſches lehne, z. B. weil A iſt, ſo iſt B, und ſomit ſeinen Vorderſatz und Nachſatz ſelbſt behaupte. Endlich dem problematiſchen fehlt die Behauptung ſelbſt.

Beyläufig bemerken wir hierzu, daß jedes äſthetiſche Urtheil ein ſolches Urtheil der Auffaſſung iſt, es betrifft immer einzelne wirklich angeſchaute Gegenſtände.

3) Aber auch ſolchen Urtheilen, welche eine Zuſammenfaſſung zum Ganzen enthalten, alſo eine allgemeine oder unendliche oder diviſive oder apodiktiſche Form haben, hängt jedesmal entweder eine problematiſche Form der Zuſammenfaſſung oder eine bloße Form des Ganzen an, durch die oder für die es gebildet wurde. Auch ſolche Urtheile müſſen erſt auf ein Urtheil der Auffaſſung zurückgeführt werden, wenn dadurch beſtimmt erkannt werden ſoll.

Apodiktiſche Urtheile ſind urſprünglich auch allgemeine, dieſe aber als Regeln enthalten nur die abſtracte Erkenntniß eines Geſetzes und müſſen zur Beſtimmtheit der Erkenntniß erſt im Schluß auf einzelne Fälle der Anwendung bezogen werden. Unendliche Urtheile haben dieſelbe Unbeſtimmtheit wie verneinende und müſſen alſo erſt auf vorausgegangene bejahende bezogen werden. Endlich was die Unbeſtimmtheit der diviſiven Urtheile für ſich betrifft, haben wir ſchon oben §. 26. c. erörtert. Die einzelnen diviſiven Urtheile ſchließen ſich wol an die beſtimmte Erkenntniß an, wenn ihre Theile vollſtändig kategoriſch bezeichnet ſind, aber die allgemeinen diviſiven Urtheile haben es zunächſt immer nur mit dem Ueberblick einer Begriffsſphäre oder der Abhängigkeit ſolcher Sphären von einander zu thun. Hier gelangen wir nur dann zu einer realen und wirklichen Erkenntniß, wenn die Beurtheilung von vollſtändigen kategoriſchen Bezeichnungen ausgeht, das heißt Einzelweſen (Individuen als Weſen) den Geſetzen unterordnet.

4) Alle unſre beſtimmte Erkentniß in Urtheilen bezieht ſich alſo auf Realität, Einzelnheit, Weſenheit und Daſeyn eines Gegenſtandes.

Wahrhaft prädiciren laſſen ſich aber von einem Dinge nur Realitäten und, vermittelſt dieſer, Verhältniſſe der Dinge in Zuſammenſetzungen und Verknüpfungen, das heißt alle Arten von Eigenſchaften. Einzelnheit dagegen wird nur durch die Form des Subjects im einzelnen Urtheil, Weſenheit durch die Form des Subjects im kategoriſchen und Daſeyn durch die Form des aſſertoriſchen Urtheils gedacht. Da wir aber gewöhnt werden unſre Erkenntniſſe nur in Urtheilen fortzubilden und hier konjunctiv bloße Begriffsbeſtimmungen ſich mannigfaltig mit beſtimmt erkennenden Urtheilen der Auffaſſung vermengen, ſo haben in der Metaphyſik beſonders die Grundvorſtellungen von Einzelweſen, Weſen und Daſeyn, welche nie wahre Prädicate im Urtheil werden können, große Schwierigkeiten veranlaßt.

Wir können wol anſcheinend prädiciren „Sonne und Mond ſind Einzelweſen,“ allein dies iſt ein bloßes Zergliederungsurtheil, indem wir im Subject ſchon Sonne und Mond als einzelne Gegenſtände gedacht und ihnen durch das Prädicat kein neues Merkmahl beygelegt haben. So können wir auch ſagen: „Maſſe iſt das Weſen (die Subſtanz) in der Körperwelt,“ aber dies iſt nur eine Begriffserklärung, die ich nie ſo anwenden kann, daß ich irgend einer körperlichen Erſcheinung das Prädicat Maſſe oder Weſen beylegte, ſondern umgekehrt muß ich die Maſſe als das Weſen nur als das Subſtrat aller körperlichen Eigenſchaften und Zuſtände durch das Subject des Urtheils hinzudenken. Endlich wenn wir einen Gegenſtand im problematiſchen Urtheil ganz beſtimmt gedacht haben, ſo können wir für ſich die Aſſertion hinzubringen, in der das Daſeyn dieſes gedachten Gegenſtandes erkannt wird. Wenn wir dies aber gleich, dem ſprachlichen Ausdruck nach, eben ſo bezeichnen, wie die Prädicatbeſtimmungen in kategoriſchen Urtheilen, ſo legen wir doch dadurch nie einem erkannten Gegenſtand ein neues Merkmahl bey, ſondern wir ändern nur die Modalität unſrer Vorſtellung, indem wir vom bloßen Denken zur Erkenntniß, zur Behauptung übergehen. Wir müſſen hier die Sätze, welche prädiciren, ihrem Gegenſtande ein Merkmahl beylegen, von den nur aſſerirenden unterſcheiden, welche nur das Daſeyn eines anderweit ſchon beſtimmt gedachten Gegenſtandes ausſagen. Z. B. kann ich ſagen: „denke dir ein Land der Erde, welches ſo hoch und höher über der Meeresfläche liegt, als in den Alpen die einzige Anſiedlung des Bernhardkloſters, welches dabey nicht nur mit reichen Viehweiden und Wäldern bedeckt, ſondern auch zum Getreidebau geeignet mit Ortſchaften angebaut iſt. Solche Landſtriche ſind da, du findeſt ſie in den Mexikaniſchen und Peruaniſchen Gegenden auch auf den Gebirgen, auf denen der Indus und Ganges entſpringen." So wie hier muß der bloßen Aſſertion voraus immer die problematiſche Vorſtellung ihres Gegenſtandes ſchon gegeben ſeyn. Dies wird uns wichtig, weil, wer dies bemerkt hat, leicht einſieht, daß in einer kategoriſchen Gedankenverbindung nie aus den Beſchaffenheiten eines nur gedachten Gegenſtandes auf das Daſeyn deſſelben geſchloſſen werden könne. Nach den Geſetzen der Bewirkung und Wechſelwirkung kann wol vom Daſeyn eines Dinges auf das eines andern geſchloſſen werden, aber aus dem bloßen Gedanken an ein Ding folgt nie deſſen Daſeyn.

§. 45.

Die gefährlichſten Verwirrungen beym Ausſpruch der metaphyſiſchen Wahrheiten ſind ſeit jeher durch die Verwechſelung der logiſchen, analytiſchen Formen des bloßen Denkens mit den Kategorien ſelbſt entſtanden. Die Kategorien allein ſind die wahren Begriffe von metaphyſiſchen Beſtimmungen der Gegenſtände, die Denkformen hingegen nur die Hülfsmittel, um uns dieſe zum Bewußtſeyn zu bringen. Dabey nun wiſſen wir aus der Logik wohl, daß dieſen Denkformen keine Selbſtſtändigkeit zur Anwendung auf die Erkenntniß zukommt, daß wir durch dieſelben Gegenſtänden Prädicate beylegen können, nur wenn uns im Subject des Urtheils dieſe

Gegenſtände erſt aus unmittelbarer Erkenntniß bekannt, und der Gehalt der Prädicate ebenfalls aus unmittelbarer Erkenntniß gegeben iſt. Auch jede Ausſage, die nicht in bloßen Zergliederungen des früher Gegebenen beſteht, muß erſt der unmittelbaren Erkenntniß entlehnt werden. Daher iſt folgendes das wichtigſte Kathartikon der metaphyſiſchen Sprache: *alle logiſchen Formen der Abſtraction, Unterſcheidung und Vergleichung, nemlich die Formen der Begriffe und Regeln, ſo wie die Vergleichungsbegriffe ſind nur Werkzeuge, um dem Verſtande im Denken zum Bewußtſeyn der Erkenntniß zu verhelfen, aber ſie ſind keine Beſtimmungen der Gegenſtände.*

Dieſe Verwechſelungen haben der *Platoniſchen* und *Leibnitziſchen* Metaphyſik, ſo wie allen realiſtiſchen Philoſophemen ihre eigenthümlichen Fehler beſtimmt, denn auf gar mannigfaltige Weiſe wird dieſer Fehler bald unter dieſer bald unter jener Geſtalt hervortreten. *Kant* gab ihm im Allgemeinen den ſchicklichen Namen der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe*, denn da wir den Gebrauch der logiſchen Formen immer durch dieſe Vergleichungsbegriffe vermitteln, ſo laſſen ſich die Grundfehler in ſolchen Mißgriffen regelmäßig auf Verwechſelung eines Vergleichungsbegriffes mit einer Kategorie zurückführen. *) Daher erhalten wir hier folgende Ueberſicht.

---

*) Vergleiche meine Kritik der Vernunft §. 111. Meine math. Naturphiloſophie. §. 116.

1) Einerleyheit und Verſchiedenheit.

Hier darf erſtens der Vergleichungsbegriff der Einerleyheit nicht mit der Kategorie der Einheit verwechſelt werden. Einerley iſt, was von derſelben Art iſt. Dies hat der denkende Verſtand nach Begriffen zu beſtimmen. Die Kategorie der Einheit aber beſagt, daß von einem und demſelben Dinge, von einem einzelnen Gegenſtande die Rede ſey, auf dieſe können wir im Denken nur hinweiſen als auf Gegenſtände, die in unmittelbarer Erkenntniß gegeben ſind. Z. B. Alle Menſchen ſind darin einerley, daß ſie zu derſelben Art „der Menſchheit“ gehören, aber „dieſer eine Menſch“ iſt eine Vorſtellung, mit der ich auf das Subject eines einzelnen Urtheils hinweiſe, in welchem die Anſchauung eines einzelnen Menſchen vorausgeſetzt wird.

So einleuchtend dieſer Unterſchied ſcheinen mag, ſo iſt doch die Verkennung deſſelben die Haupturſache der wichtigſten metaphyſiſchen Irrthümer.

Platon z. B. erklärte die Mannigfaltigkeit der Sinnesanſchauungen nur für Erſcheinung und fand die reine Wahrheit nur im Denken. Allein bey Feſtſtellung dieſes Unterſchiedes zwiſchen Anſchauung (αἴσθησις) und Denken (νόησις) hielt er ſich bloß an die Form der allgemeinen Begriffe, welche das Prädicat im Urtheil beſtimmen, und meinte dadurch ſchon die Selbſtſtändigkeit der höheren Erkenntniß geſichert zu haben. So nahm er die Einerleyheit für Einheit des Weſens; er verwarf die Vielheit der einzelnen Gegenſtände der Anſchauung (τὰ πολλά) und ſetzte das wahre Weſen (ὄντως ὄν) nur in die Artbegriffe (εἶδος) als Einheiten (μόναδες.) Aber wie wir wiſſen, iſt ja die Einheit des Artbegriffes nur Einerleyheit und durch bloße Begriffsbeſtimmungen gelangen wir nie zum Einzelweſen, welches nur durch Beziehung auf unmittelbare Erkenntniß im Subject des Urtheils gedacht werden kann. Platon ſagt: die Zehn iſt nicht zehn etwa durch die anſchauliche Zuſammenſetzung der acht und zwey, ſondern nur durch den Antheil an der Zehnheit, den ſie hat, darin, daß ich die Zehnheit von ihr ausſage und ſie in der Einheit des Zehnſeyns denke. So wird die Einerleyheit als Einheit des Begriffes, dem ich unterordne, zur Einheit des Weſens (οὐσία μόνας) gemacht, und dadurch der Grundgedanke ſeiner ganzen myſtiſchen Lehre beſtimmt.

Leibnitz drückte auf ähnliche Weiſe die Wahrheit, daß wir nur denkend im Urtheil zum vollſtändigen Bewußtſeyn unſrer Erkenntniſſe gelangen, ſo aus: die anſchauliche Erkenntniß ſey nur eine verworrene und die Wahrheit finde ſich einzig in der Deutlichkeit durch Begriffe. Darum ſuchte auch er das Denken, gegen die Natur der Subjectbeſtimmung im Urtheil, von der Anſchauung unabhängig zu machen vermittelſt des Satzes: das nicht zu Unterſcheidende iſt eins und daſſelbe. So ſollten nemlich einfache Einzelweſen (Monaden) durch bloßes Denken erkannt werden können. In der That aber können wir durch bloßes Denken immer nur nach weiter untergeordneten Artbegriffen (z. B. Thier, Menſch, Mann, Jüngling) Unterſchiede beſtimmen, (indem wir das in Thier als einerlei beſtimmte nach Thierarten, dann das in der Thierart Menſch als einerley beſtimmte als Mann oder Weib u. ſ. w. unterſcheiden,) wobey wir aber von der Einerleyheit des zu einer Art gehörenden, nie zur Einheit einzelner Dinge gelangen, wenn wir nicht im Subject des Urtheils eine rein anſchauliche Form der Zuſammenſetzung zu Grunde legen und erſt in dieſer anſchaulich das Einzelne als Einheit und nach benannten Zahlen eine Vielheit, der als einerley gedachten einzelnen Dinge erkennen. Die Verſchiedenheit nur der Zahl nach ſetzt ja Einerleyheit (Gleichartigkeit) des Abgezählten voraus und kann nie durch Unterſcheidung nach Begriffen, ſondern nur anſchaulich aufgefaßt werden.

2) Einſtimmung und Widerſtreit.

Ein Begriff iſt einer andern Vorſtellung einſtimmig, wenn er ſich mit ihr zu einem Ganzen verbunden denken läßt, er widerſtreitet einer Vorſtellung, wenn eine Verbindung mit ihr nicht ſtatt findet. Einſtimmung wird durch Bejahung, Widerſtreit durch Verneinung im Urtheil gedacht. Hier müſſen wir uns hüten die Verſchiedenheit nicht mit der Kategorie der Verneintheit und den Widerſtreit nicht mit dem Widerſpruch zu verwechſeln.

Das erſte, die Verwechſelung der Verſchiedenheit mit der Verneintheit, iſt durch den Gebrauch unbezeichneter Urtheile *) die leider ſo ergiebige Quelle metaphyſiſcher Irrthümer geworden, aus welcher die willkührli-

---

*) Vergleiche Logik §. 30. Kritik der Vernunft. §. 45. 1). Hier oben §. 26.

chen metaphyſiſchen Sprechweiſen und leeren Formelſpiele fließen.

Die Verbindung dieſer beyden Fehler hat der irrigen Anſicht in der Leibnitz-Wolfiſchen Lehre vom All der Realitäten eine beſtimmtere Geſtalt gegeben. Realitäten, heißt es da, widerſtreiten einander nicht; in dem höchſten unbeſchränkten Weſen iſt alſo das All der Realitäten (der Inbegriff aller Bejahungen) vereinigt, unter ihm aber gibt es eine Stuffenleiter beſchränkter Weſen, in denen ein immer größerer Theil dieſer Realitäten verneint iſt. Hier iſt im erſten Satz Widerſtreit und Widerſpruch mit einander verwechſelt. Realitäten widerſprechen einander nicht, ſie verhalten ſich nicht wie ein Begriff und ſein Gegentheil, ſondern wie ſo und anders beſchaffen ſeyn. Dieſe Verſchiedenheit der Beſchaffenheiten und dann ihre Einſtimmung oder ihren Widerſtreit kann aber der denkende Verſtand nicht unabhängig aus ſeinen Begriffen einſehen, ſondern er muß ſie aus der Anſchauung aufnehmen. Das Leibnitziſche Ideal der Summirung aller Realitäten durch Bejahungen in einem Weſen iſt eine leere logiſche Fiction, uns ſind alle Realitäten nur mit Hülfe der unmittelbaren anſchaulichen Erkenntniß erkennbar und in dieſer unmittelbar mannigfaltiger Widerſtreit unter ihnen beſtimmt, der nicht durch Verneinungen im Begriff, ſondern nur durch das ſo und anders der Anſchauung gedacht werden kann.

Auch hier entſpringt alſo der Fehler aus dem Verſuch die gedachte Erkenntniß von der Anſchauung unabhängig zu machen.

3) Inneres und Aeußeres.

Durch die bloße Denkform können wir nur einem im Subject gedachten Gegenſtand für ſich Prädicate beylegen alſo als innere Beſtimmungen dieſes Weſens. Jedes äußere Verhältniß des einen zum andern fordert hingegen erſt eine Vorſtellung von der Zuſammenſetzung mehrerer Weſen, welche wir nur anſchaulich vorzuſtellen und nicht unabhängig von der Anſchauung nur im Urtheil zu denken vermögen.

Hierdurch wurde Leibnitz bey ſeinem Verſuch die Erkenntniß nur durch Begriffe zu beſtimmen auf ſeine Monadenlehre geführt. Nur einfache vorſtellende Weſen, die Monaden, ließ er zu, denen nur innere Beſtimmungen zukommen und leugnete dagegen jedes wahrhaft äußere Verhältniß mithin auch alle Wechſelwirkung, an deren Stelle er die durch die göttliche Vorſtellung der Welt gegebene vorherbeſtimmte Harmonie der Weſen ſetzte.

Daſſelbe iſt aber auch der Grund aller Streitigkeiten über die metaphyſiſche Gültigkeit des Geſetzes der Bewirkung, ſo wie vorzüglich Hume dieſe leugnete. Denn auch hier hängt alles davon ab, daß wir aus bloßen Begriffen kein äußeres Verhältniß zu beſtimmen vermögen.

4) Form und Gehalt.

Formen ſind die abſtracten Vorſtellungen der Verbindung der Dinge, von denen wir geſehen haben, wie ſie theils Formen der Zuſammenſetzung (Raum, Zeit und Zahl) ſind, die wir rein anſchaulich erkennen, theils

Formen der Verknüpfung, welche wir nach nothwendigen Geſetzen denken, aber nur auf das in der Zuſammenſetzung Gegebene anwenden können. Gehalt dagegen nennen wir die Vorſtellung desjenigen, was in jenen Formen verbunden erkannt wird.

Leibnitz mußte hier die reinanſchaulichen Formen der Zuſammenſetzung als nur der verworrenen ſinnlichen Vorſtellung gehörig verwerfen und alle Verbindungsvorſtellungen auf die der Verknüpfung beſchränken. Aber auch hier kann die Losreißung des Begriffes von der anſchaulichen Erkenntniß nicht wahrhaft gelingen, da wir ja nur die Exiſtenz der vorher ſchon in der Zuſammenſetzung erkannten Gegenſtände in Verknüpfung zu denken vermögen.

Ueberhaupt aber hat die Verwechſelung dieſer Vergleichungsbegriffe mit der Kategorie die Verwechſelung der bloßen Form des Subjectes mit der Kategorie des Weſens zur Folge gehabt und daher die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Lehren von der substantia formalis gegeben. Ariſtoteles theilt nemlich ganz richtig die Subjectvorſtellungen kategoriſcher Urtheile in Maſſen, Geſtalten, und geſtaltete Maſſen. Aber dieſes Subject (ὑποκείμενον) nennt er zugleich Weſen (οὐσία) und ſo findet er in der Maſſe (οὐσία ὕλη) das Princip der Möglichkeit (οὐσία δύναμις) in der Geſtalt (οὐσία μόρφη) aber das Princip der Verwirklichung (οὐσία ἐντελέχεια) der Geſtalten. Und dieſes letztere als eine eigne Art der Weſen angeſehen, wozu er die Seele rechnet, wird ihm das Räthſel ſeiner ganzen Metaphyſik, welches in dieſer Art keine klare Löſung zuläßt, weil die Form für ſich weſenlos iſt.

§. 46.

Verbunden mit dieſen Verwechſelungen logiſcher und metaphyſiſcher Formen bilden ſich alle Träume falſcher Metaphyſik, wie ſie in der Geſchichte der Philoſophie ſo unzählig oft wiederkehren, durch die Verſuche eine höhere Wiſſenſchaft aus reinen Kategorien ohne Beyhülfe ihrer Schemate auszuführen. Zur Befreyung von den verworrenen Spitzfindigkeiten dieſer alten Schulmetaphyſik lehrte Kant, daß alle menſchliche Erkenntniß immanent bleibe, das heißt ſich auf Gegenſtände der Erfahrung beziehe, daß uns keine transcendente die Gegenſtände der Erfahrung ganz überſteigende Erkenntniß möglich ſey. Dies beſagt nemlich nur mit andern Worten, daß wir keine anwendbaren Erkenntniſſe nur durch reine Kategorien ausſprechen können, ſondern daß wir uns für die Anwendung immer entweder des mathematiſchen oder ethiſchen Schematismus bedienen müſſen, durch welchen wir die Kategorien mit dem anſchaulich Erkannten in Verbindung ſetzen, alſo ſie auf Gegenſtände der Erfahrung anwenden.

Wir müſſen dieſe Lehre aber noch auf folgende Weiſe weiter ausführen. Es liegen allerdings allen menſchlichen Beurtheilungen einige ſynthetiſche Behauptungen a priori, die ſich ganz durch reine Kategorien ausſprechen, zu Grunde. Dieſe können wir aus unſern obigen Betrachtungen auf folgende Weiſe vollſtändig aufführen. In den Momenten der Größe und Beſchaffenheit faſſen wir nur Gegenſtände aus der Anſchauung auf, dieſe werden uns daher aus reinem Denken keine eigenen Wahrheiten zeigen können. Allein die dynamiſchen Kategorien ſtehen in Verbindungen unter einander, welche ſich durch die reine Kategorie ſelbſt ausſprechen laſſen.

1) Modalität. Die Verbindung der reinen Kategorien gibt hier die Formeln:

Was wirklich iſt, iſt auch möglich;

Was nothwendig iſt, iſt auch wirklich;

Was unmöglich iſt, deſſen Nichtſeyn iſt nothwendig; was zufällig iſt, deſſen Nichtſeyn iſt möglich.

2) Verhältniß. Hier gilt für den einfachen wiſſenſchaftlichen Gebrauch der reinen Kategorien:

Alle Eigenſchaften ſind in Weſen gegründet.

Alle Weſen ſind durch die Wechſelwirkung ihrer Kräfte in Gemeinſchaft mit einander.

Das Seyn der Weſen iſt durch die Wirklichkeit ihrer Eigenſchaften als Daſeyn beſtimmt.

Die Gemeinſchaft der Weſen iſt mit Nothwendigkeit beſtimmt.

Ferner die Grundſätze unſrer idealen Weltanſicht:

Alle Weſen ſtehen in der Einheit des Weltalls in nothwendiger Gemeinſchaft.

Das Seyn der Welt iſt mit Nothwendigkeit als unbeſchränkte und als vollendete Einheit beſtimmt durch Gott das einige Weſen, welches die unbedingte Urſach der Welt iſt.

Hier iſt leicht klar, daß die modaliſchen Formeln eben wie die Kategorien der Modalität ſelbſt nur ſubjective Verhältniſſe unſrer Begriffe unter einander betreffen. Hingegen die Geſetze der Verhältniſſe ſind die allgemeinſten metaphyſiſchen Grundwahrheiten. Dieſe bieten nun gleichſam die Grundbegriffe an zu einer reinen Weſenlehre, einer reinen Weltlehre und einer reinen Gotteslehre. Aber eben dieſe Unternehmungen ſind es, vor deren leerer Spitzfindigkeit wir warnen. Wir können uns Gott nicht denken, ohne zuvor eine Welt zu kennen, deren Urſach er iſt; wir können uns keine Welt denken, ohne zuvor eine Gemeinſchaft von Weſen zu kennen, die in ihr verbunden iſt; wir können uns aber keine Weſen denken, ohne zuvor in anſchaulicher Erkenntniß ihre Eigenſchaften und deren Verbindungen unter einander kennen gelernt zu haben. So wird alſo dieſe reine Weſenlehre mit dem Begriff von Eigenſchaften ſpielen, ohne zu wiſſen von welchen Eigenſchaften die Rede ſey, mit dem Begriff von Weſen, ohne zu wiſſen ob Körper, Geiſter oder welche andere Art der Weſen gemeint ſey und gleich bedeutungslos blieben die Begriffe von Kraft, Gemeinſchaft, Welt und Gottheit. Daher ſtellen wir hier die zwey Regeln auf:

1) Es lohnt nicht der Mühe Geſetze der metaphyſiſchen Erkenntniß abſtracter zu entwickeln als ſo, daß man theils die Grundſätze der wiſſenſchaftlichen Weltanſicht durch den mathematiſchen Schematismus der Kategorien, theils die Grundſätze der gläubigen Weltanſicht durch den ſittlichen Schematismus der Kategorien aufſtellt.

Alle Verſuche zu reinen Einheits-, Alleinheits- oder Gotteslehren enthalten nur ein bedeutungsloſes Spiel leerer Abſtractionen, welches in einem Gedankenkreis nach Ableitung der Wahrheit haſcht, in welchem der Menſch doch die Wahrheit nur unmittelbar aufzufaſſen und gar nicht mehr abzuleiten vermag. Wir ſpielen mit einem bedeutungsloſen leeren Weltbegriff, wenn wir nicht entweder von der Körperwelt, wie ſie dem Menſchen erſcheint, oder von der menſchlichen geiſtigen Weltanſicht reden; wir ſpielen mit einem leeren Begriff von der Einheit der Welturſache, wenn wir Gott nicht als den heiligen Welturheber denken. So oft ſich daher der menſchliche Verſtand auch mit dieſen leeren reinen Kategorien abmühte, ſo mengte jeder einzelne Lehrer doch bald unvermerkt körperliche Beſtimmungen in ſeine Vorſtellung vom Weſen, zeitliche und räumliche in ſeine Begriffe von Urſach und Bewirkung, und wenn er endlich der leeren Einheitsformeln müde wurde, ſo ſtattete er das Philoſophem myſtiſch mit verkannten ſinnlichen Bildern aus und verwandelte ſeine Theologie in Mythologie. So verwandelt ſich z. B. Schelling's anfängliche Alleinheitslehre von der abſoluten Identität und Totalität zuletzt in den Mythus von der aus ihrer Natur in Qual, Sehnſucht und Liebe allmählich werdenden Gottheit.

2) Eben darum lohnt es auch nicht der Mühe die Grundbegriffe der Metaphyſik noch abſtracter darzuſtellen als in der Tafel der Kategorien geſchehen iſt.

Da aber die Bemühungen um abſtractere Ausbildungen dieſer Begriffe in die Geſchichte der ſpeculativen Metaphyſik die größten Verwirrungen gebracht haben, ſo wollen wir uns hier über die Quellen dieſer Fehler näher zu verſtändigen ſuchen. Es gehören hierher: 1) Größe. Die Streitfragen nach dem Einen und Vielen. 2) Beſchaffenheit. Die Streitfragen nach dem Etwas und dem Nichts. 3) Verhältniß. Die Streitfragen nach Weſen und Gemeinſchaft. 4) Modalität. Die Streitfragen nach Daſeyn und Nothwendigkeit.

1) Die alten, wenigſtens ſeit der eleatiſchen Philoſophie ſo oft wiederhohlten Fragen: ob das Eine oder das Viele urſprünglich ſey; was das Eine ſey, ob das Viele überhaupt eigentlich ſey u. ſ. w. erhalten ihre leeren Begriffsſpiele nur daher, daß man die Kategorien rein für ſich ſelbſtſtändig anwenden will. Wir dagegen wiſſen, daß ſie für ſich gar nichts bedeuten, daß die Kategorie der Einheit nur dient, um vor der Anſchauung gegebene einzelne Dinge denkend aufzufaſſen, daß die Kategorie der Vielheit nur dient, um die unter reinanſchaulichen Größenformen gegebene Verbindung von Einzelnen Dingen denkend zuſammenzufaſſen. Die Fragen, ob das Eine von dem Vielen oder das Viele von dem Einen abzuleiten ſey und jede ähnliche haben für unſre Erkenntniß gar keine Bedeutung, da in unſrer Erkenntniß jede Vielheit aus Einzelweſen zuſammengeſetzt iſt und in dieſer Zuſammenſetzung jedes Einzelweſen für ſich beſteht und keines eine bloße Folge des andern iſt.

2) Die Fragen nach dem Etwas und dem Nichts haben in leeren Begriffsſpielen ihre Bedeutung nur erhalten, indem man der Vorſtellung vom Nichts eine objective Bedeutung gab, die ihr nicht zu-

kommt. Wir nennen im Gegenſatz gegen jede wahre Erkenntniß die Beſtimmung des Gegenſtandes in einer abgeriſſen nur abſtract gedachten Vorſtellung, die nur ſubjectiv gelten kann, — Nichts.

Daher gibt es ſo vielerley Arten vom Nichts zu reden, als ſich verſchiedene Fälle ſolcher losgeriſſener abſtracter Vorſtellungsweiſen ergeben.

Nun wiſſen wir, daß jeder Gegenſtand einer wahren Erkenntniß Einzelnheit, Realität, Weſenheit und Daſeyn hat; jede abſtracte Vorſtellung alſo, der eine von dieſen Beſtimmungen fehlt, hat ein Nichts zum Gegenſtand.

Nichts iſt daher im Gegenſatz gegen das Einzelne, das nur Allgemeine, der bloße Begriff von einer Art von Dingen, die Regel allein ohne die Fälle ihrer Anwendung. So nennen wir einen Plan, der nur in Begriffen erſonnen iſt, aber ſich nicht ausführen läßt, einen nichtigen.

Nichts ſind abſtracte bloße Verneinungen im Gegenſatz gegen die Realität.

Nichts im Gegenſatz gegen Weſenheit iſt die abſtracte leer gedachte Form der Zuſammenſetzung oder Verknüpfung. So iſt der leere Raum, die leere Zeit, die leere Form einer Gemeinſchaft, ohne die ſie erfüllenden Weſen gedacht, Nichts.

Nichts iſt endlich jeder Gegenſtand ohne Daſeyn; das nur Eingebildete, der Gegenſtand des Traumes.

Etwas iſt nur das Einzelweſen nach ſeinen Realitäten und ſeinem Daſeyn.

3) Weſen und Gemeinſchaft bringen nach bloßen Begriffen die Streitfragen, ob ein Weſen (die Gottheit) oder eine bloße Form der Gemeinſchaft (das Schickſal) das erſte ſey. In reinen Begriffen geführt muß aber dieſer Streit immer bedeutungslos bleiben, weil uns die Vorſtellung beſtimmter Weſen nur mit Hülfe der Sinnesanſchauung, die Erkenntniß der Geſetze ihrer nothwendigen Gemeinſchaft aber durch Erkenntniſſe a priori wird und darin weder die Weſenheit als etwas von den Geſetzen, noch die Geſetze als etwas von der Weſenheit abzuleitendes beſtimmt werden.

4) Endlich ganz verwandt iſt der Streit um Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Von dem Wirklichen erhalten wir die Kenntniſſe durch Erfahrung, von dem Nothwendigen die Einſichten in Erkenntniſſen a priori, ſo daß in unſrer Erkenntniß wieder weder die Erkenntniſſe von den Einſichten, noch die Einſichten von den Kenntniſſen abgeleitet werden können.

Zweyter Abſchnitt.

Metaphyſik der Natur, oder Metaphyſik der wiſſenſchaftlichen Weltanſicht.

Einleitung.

§. 47.

Die metaphyſiſche Naturerkenntniß wendet die in den Kategorien gedachten Verbindungsformen auf die anſchauliche Erkenntniß an. So zeigt ſie ſich nach verſchiedenen Stuffen der Abſtraction bald nur in der Vorſtellung allgemeiner Verhältniſſe unter den Dingen, bald in beſtimmteren Beziehungen theils auf körperlichen theils auf geiſtigen Gehalt.

Die allgemeinſten Verhältniſſe, welche anſchaulich erkannt werden, ſind nun die *reinen Zeitbeſtimmungen* der Gegenſtände. Daher entſtehen die abſtracteſten Formeln von allgemeinen Naturgeſetzen durch die Verbindung dieſer Zeitbeſtimmungen mit ihren Kategorien. Dieſes *Syſtem der höchſten Naturgeſetze* macht den Inhalt der *allgemeinen Metaphyſik der Natur*.

Die Anwendung führt uns dann theils auf die äußere, theils auf die innere Anſchauung und durch beyde werden ſich die Kategorien immer mehr im Beſondern ſchematiſiren, ſo daß wir als Hauptgruppen beſonderer Lehren eine Metaphyſik der äußern Natur oder metaphyſiſche Körperlehre und eine Metaphyſik der innern Natur oder Metaphyſik der wiſſenſchaftlichen Geiſteserkenntniß der allgemeinen metaphyſiſchen Naturlehre unterzuordnen haben. Demnach ergibt ſich dieſe Lehre in den folgenden Kapiteln.

Erſtes Kapitel.

Allgemeine Metaphyſik der Natur.

1) Aufſtellung der allgemeinſten Naturgeſetze.

§. 48.

Wir erhalten dem vorigen gemäß das Syſtem der allgemeinſten Naturgeſetze, wenn wir mit der Behauptung der Gültigkeit einer Kategorie das zugehörige Schema aus der reinen Anſchauung die reine Zeitbeſtimmung als Bedingung der Regel verbinden.

Die metaphyſiſche Wahrheit, die in einem ſolchen Naturgeſetz enthalten iſt, beſteht in der Behauptung der *Gültigkeit der Kategorie* ſchlechthin, allein dieſer reine Gedanke verlangt erſt eine Bedingung, unter der er auf wirklich erkannte Gegenſtände, alſo für uns auf Gegenſtände der Anſchauung, auf Gegenſtände der Erfahrung, welche wir *Erſcheinungen* nennen, angewandt werden könne. So z. B. zeigt uns die Anſchauung immer nur ein Spiel wechſelnder Erſcheinungen, die Kategorie des kategoriſchen Urtheils ſagt aber dazu, daß uns hier Weſen nach ihren Eigenſchaften erſcheinen. Allein dies Verhältniß von Weſen und Eigenſchaft denken wir nur hinzu und es wendete ſich dies auf die Erſcheinungen nicht an, wenn in der Erſcheinung nicht eine anſchauliche Beſtimmung läge, welche zur Bedingung dieſer Anwendung wird. Dafür ſagt nun das Naturgeſetz hier: nur Eigenſchaften wechſeln, die Weſen ſind ſchlechthin beharrlich. Wechſel und Beharrlichkeit erſcheinen ſelbſt und führen alſo nach dieſer Regel den Gebrauch der Kategorie in die Erfahrung ein.

Dieſes Syſtem der allgemeinſten Naturgeſetze wollen wir nun zuerſt nach der Tafel der Kategorien vollſtändig aufſtellen, und dann die Erörterung der darin enthaltenen Begriffe und Regeln im Beſondern folgen laſſen.

I. Geſetze der Zuſammenſetzung.

Da die mathematiſchen Kategorien die Gegenſtände der Anſchauung, die Erſcheinungen unter den reinanſchaulichen Geſetzen der Zuſammenſetzung aus der Anſchauung denkend auffaſſen, ſo werden wir hier alle allgemeinſte Bedingungen der reinen Anſchauung als Schemate mit den Kategorien zu verbinden haben. Dies gibt folgende Geſetze.

a) Geſetz der Anordnung. Alle Erſcheinungen ſind in durchgängiger nothwendiger Zuſammenſetzung und zwar ſo, daß jeder Gegenſtand der Anſchauung irgendwo im Raum und ſeine Exiſtenz irgendwann in der Zeit abgemeſſen iſt.

b) Geſetz der Größe. Jeder Gegenſtand der Anſchauung hat eine Größe und beſteht als Größe aus der Zuſammenſetzung ſeiner Theile.

c) Geſetz der Stetigkeit. Jeder Gegenſtand der Anſchauung iſt eine ſtetige Größe, in der kein Theil der kleinſte iſt.

d) Geſetz der Unendlichkeit. Jeder Gegenſtand der Anſchauung erſcheint als ein Theil in einem Ganzen, in deſſen Zuſammenſetzung kein Größtes möglich iſt, weder nach Raum noch Zeit noch Zahl. Das heißt: die Sinnenwelt iſt unendlich oder unermeßlich.

e) Geſetz der Zahl. Die Größe der Zeit iſt die Zeitreihe ſelbſt, in der wir eine Größe denkend nur vorſtellen können durch die ſucceſſive Zuſammenſetzung derſelben aus gleichen Theilen, das heißt mit Hülfe der Zahl. Die Zahl iſt alſo die eigentliche reine Zeitbeſtimmung der Größe und dafür gilt das Geſetz: Jede gegebene Erſcheinung iſt eine ausgedehnte Größe, welche durch eine Zahl gemeſſen wird, unter der es kleinere, über der es größere gibt.

f) Geſetz des Grades. Die Beſchaffenheit beſtimmt in der Zeit den Zeitinhalt, welcher ſeiner

Art nach durch die Sinnesanſchauungen beſtimmt wird. Da wir aber jede Beſchaffenheit nur in einer reinanſchaulichen Form und am allgemeinſten in der Zeit auffaſſen können, ſo haben alle Realitäten in der Erſcheinung eine eigenthümliche nothwendige Größenbeſtimmung als ihr transcendentales Schema bey ſich. Realitäten, die der Art nach dieſelben ſind, (z. B. Wärme,) können ſich doch noch dem *Grade* nach, das heißt innerlich nach einem mehr oder weniger der Vielheit gleichartiger Theile unterſcheiden. Daher das Geſetz: Jedes Reale der Erſcheinung iſt beſchränkt auf die *intenſive* Größe eines *Grades*, unter dem es kleinere, über dem es größere gibt.

II. Geſetze der Verknüpfung.

Princip. Alle Exiſtenz der Erſcheinungen iſt in durchgängiger nothwendiger Verknüpfung.

1) *Phyſiſche Verknüpfung.* Alle Einheit in der Exiſtenz der Erſcheinungen iſt die Gemeinſchaft der Weſen durch die Wechſelwirkung ihrer Kräfte.

Die Verhältniſſe geben in der Zeit die *Zeitordnung*, welche theils im *Zugleichſeyn*, theils im *Nacheinanderſeyn* oder der *Zeitfolge* der Erſcheinungen beſteht. Bleibt die Erſcheinung eines Dinges in ſeinen nacheinanderfolgenden Zuſtänden einerley, ſo iſt ſie *beharrlich*; welchem der *Wechſel* oder die *Veränderung* in den erſcheinenden Zuſtänden eines Dinges entgegen ſteht. Daher werden *Beharrlichkeit*, *Veränderung* und *Zugleichſeyn* die reinen Zeitbeſtimmungen der drey Verhältniſſe nach folgenden Geſetzen:

a) Grundſatz der Beharrlichkeit der Weſen. Allem Wechſel der Erſcheinungen liegen Weſen zu Grunde, welche ſchlechthin beharrlich ſind.

b) Geſetz der Bewirkung. Jede Veränderung vom Zuſtand eines Gegenſtandes iſt eine Wirkung, deren Exiſtenz mit der Exiſtenz ihrer Urſach nothwendig verknüpft iſt, und jedes Weſen beharrt in ſeinem einmal in der Zeit ihm gewordenen Zuſtand, bis dieſer durch Urſachen geändert wird.

c) Geſetz der Wechſelwirkung. Alle Erſcheinungen, in ſofern ſie zugleich ſind, ſind in Wechſelwirkung.

2) Metaphyſiſche Verknüpfung. Alles Daſeyn der Erſcheinungen hat ſeine nothwendigen Beſtimmungen nach einem nothwendigen Schickſal unter nothwendigen Geſetzen und ſomit ſeine nothwendige Verknüpfung in einer Natur der Dinge.

Hier iſt leicht zu bemerken, daß die Anwendung der Begriffe vom Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen ſeine Anwendung auf Gegenſtände der Anſchauung durch die Zeitbeſtimmungen Seyn zu irgend einer Zeit, Seyn zu beſtimmter Zeit, Beſtimmung des Seyns gegen die Zeit überhaupt nach folgenden Regeln erhalte.

a) Möglich iſt, was zu irgend einer Zeit iſt.

b) Wirklich oder da iſt, was zu beſtimmter Zeit iſt.

c) Jeder Erſcheinung Exiſtenz iſt mit Nothwendigkeit gegen die Zeit überhaupt beſtimmt.

§. 49.

1) Die aufgeführten metaphyſiſchen Geſetze der Zuſammenſetzung ſind die Principien der Anwendung für die Axiomen aus reiner Anſchauung, ſie ſind die Grundſätze, in denen ſich Mathematik und Metaphyſik vereinigen.

Die Kategorie faßt hier nur mit denkendem Bewußtſeyn die Nothwendigkeit der in der reinen Anſchauung liegenden Beſtimmungen der Gegenſtände auf, daher ſind die Axiomen von unmittelbarem conſtitutiven *) Gebrauch, aus ihnen entwickelt ſich in demonſtrativen Beweiſen die Wiſſenſchaft und dies gibt die dogmatiſche Methode der Mathematik **).

2) Das Geſetz des Grades gibt uns nach Kant's Benennung eine Anticipation (Vorausbeſtimmung) der Wahrnehmungen, indem es uns a priori die Beſtimmung enthält, daß jede anſchaulich erkennbare Realität, auch die der unmittelbarſten ſinnlichen Wahrnehmung, eine beſtimmte intenſive Größe habe.

3) Die Geſetze der metaphyſiſchen Verknüpfung nennen wir mit Kant Forderungen (Poſtulate) des empiriſchen Denkens und die der phyſiſchen Verknüpfung Verhältnißregeln (Analogien) der Erfahrung. Hier wird durch die Kategorie zunächſt

---

*) Logik §. 127.

**) Logik §. 124.

nur eine Aufgabe für die Unterſuchung genannt und es kommt erſt auf die beſondern Fälle an, ob und wie weit ich mich hier der Vollſtändigkeit der Erkenntniß zu bemächtigen im Stande bin.

Wir wiſſen wohl, daß allem Wechſel der Erſcheinungen beharrliche Weſen zu Grunde liegen und jeder Veränderung eine Urſach. Aber welche ſind im einzelnen Falle die zu Grunde liegenden Weſen? Welches die Urſachen? Dies muß erſt allmählich durch Inductionen beantwortet werden und damit kommen wir nicht immer zum Ziel.

Wir wiſſen wohl, daß allen wirklichen Begebenheiten Geſetze zu Grunde liegen, nach denen ſie mit Nothwendigkeit erfolgen. Aber welche ſind dieſe im einzelnen Falle? Auch dies muß erſt durch Inductionen beantwortet werden und läßt ſich daher oft, nemlich in allen Fällen, wo die Erfahrung für die Inductionen unzulänglich bleibt, nicht beſtimmen.

Dieſe Grundſätze aus den dynamiſchen Kategorien ſind alſo nur Kriterien, nach denen die gegebene anſchauliche Erkenntniß beurtheilt werden ſoll, die ſich aber für ſich nicht zu conſtitutiven Syſtemen entwickeln laſſen. Sie ſind nur leitende Maximen von Inductionen, durch die ſie allein unmittelbar auf die Erfahrung angewendet werden können (§. 24.). Bey weitem den größten Theil der Naturgeſetze kennen wir nur nach ſolchen Inductionen.

Ueber dieſe Inductionen hinaus vermögen wir die Nothwendigkeit des Geſetzes nur dann zu beſtimmen, wenn nicht nur die Kategorie ſondern auch der Schematismus derſelben durch eine Erkenntnißweiſe a priori beſtimmt wird. Das heißt nur mit Hülfe reinanſchaulicher Schemate läßt ſich die Nothwendigkeit eines Naturgeſetzes erkennen, oder mit andern Worten: alle vollſtändige Naturerkenntniß, alſo alle vollſtändige wiſſenſchaftliche Erkenntniß muß mathematiſch beſtimmt ſeyn. Sind die Schemate der Kategorien z. B. die anſchaulichen Beſtimmungen gewiſſer Arten von Urſachen nur empiriſch beſtimmt, ſo iſt ihre Verbindung mit der Kategorie nur in unvollſtändigen Inductionen gegeben und bleibt alſo immer nur von wahrſcheinlicher Beſtimmung.

Die vollſtändig wiſſenſchaftliche Erkenntniß fordert daher Fälle der Naturwiſſenſchaften, in denen die Dinge ſelbſt ſowohl nach ihren Eigenſchaften als nach ihren Veränderungen reinanſchaulich vorgeſtellt werden. Nur in dieſen Fällen können dann auch die Analogien der Erfahrung zu Grundſätzen conſtitutiver Theorien (nemlich eines Theils der angewandten Mathematik) werden.

Da nun die einzigen reinanſchaulichen Eigenſchaften und Veränderungen die der Bewegung ſind, ſo iſt die Erkenntniß der Bewegungen nach ihren Geſetzen unſre einzige vollſtändig wiſſenſchaftliche Erkenntnißweiſe, wie unten noch deutlicher erhellen wird. Alle qualitative Erkenntniß aus äußerer oder innerer Anſchauung kann hingegen nur mangelhaft wiſſenſchaftlich ausgebildet werden und erwartet ihre Vollendung von äſthetiſchen Beurtheilungen.

Dieſem gemäß ergeben ſich für die Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften unter den metaphyſiſchen Grundſätzen zwey Methoden, nemlich die nach conſtitutiven Principien und die nach leitenden (heuriſtiſchen) Maximen. Die erſte Methode geht von den Grundbegriffen des Weſens und der Grundkräfte, ſo wie von den Geſetzen ihrer Wechſelwirkung aus, und entwickelt daraus ihre Theorien. Dieſe Methode iſt ſtreng genommen nur durch die Bewegungslehre in der angewandten Mathematik brauchbar. Die Methode der leitenden Maximen geht hingegen von der Beobachtung der Erſcheinungen aus, indem ſie ſich durch Inductionen zur Ueberſicht der Erfahrungen leiten läßt. Bey Befolgung dieſer Methode ſollen wir aber ebenfalls nie vergeſſen, daß ihre Inductionen ebenfalls unter den metaphyſiſchen und mathematiſchen Grundgeſetzen ſtehen, ſo daß ihre Theorien und Hypotheſen nie taugen, wenn ſie dieſe Grundgeſetze nicht als leitende Maximen anerkannt haben.

2) Die metaphyſiſche Größenlehre.

§. 50.

Da die mathematiſchen Kategorien dienen, um die anſchauliche Erkenntniß denkend aufzufaſſen, und da alle aus der Anſchauung ſtammende Erkenntniß a priori die mathematiſche iſt: ſo enthalten die Grundſätze aus den mathematiſchen Kategorien nur die Principien der Gültigkeit der mathematiſchen Erkenntniß für die Sinnenwelt oder die Erfahrung. Die Behauptung dieſer ihrer Anwendbarkeit in der Erfahrung iſt ihr einziger metaphyſiſcher Gehalt, weiter entwickelt ſich ihr Schematismus in die mathematiſche Erkenntniß ſelbſt.

So gehört die genauere Betrachtung der Lehre unter dieſen Grundſätzen in die Philoſophie der reinen Mathematik *), wir haben hier für die metaphyſiſchen Principien der Anwendbarkeit der Mathematik auf die Erfahrung nur die allgemeinſten Verhältniſſe derſelben zu betrachten.

1) Alle Gegenſtände der Sinnenwelt erſcheinen uns in ihren ſinnlichen Beſchaffenheiten ſo, daß ſie nach dem Geſetz der zuſammenſetzenden Verbindung als irgendwann in der Zeit, irgendwo im Raume beſtimmt ſind.

Bey dieſer Verbindung ſind Zeit und Raum bloße Formen derſelben, in denen die Gegenſtände ſie erfüllend gegenwärtig ſind, indem die Zeit durch die Exiſtenz der Dinge, der Raum durch die in ihm zuſammengeſetzten Dinge ſelbſt erfüllt wird.

Dieſe Vorſtellung der Erfüllung von Raum und Zeit durch die Gegenwart der Gegenſtände in ihnen enthält für die productive Einbildungskraft die Vorſtellung von der Eingrenzung der Theile in ihnen. Jeder Gegenſtand iſt in Raum und Zeit innerhalb beſtimmter Grenzen oder Schranken andern nebengeordnet, deren Anſchauung ſich für Zeit und Raum auf folgende Weiſe ergibt.

2) Das Mannigfaltige der erſcheinenden Exiſtenz der Dinge iſt in der Zeit theils als zugleich, theils als nach einander zuſammengeordnet; die Zeit ſelbſt

---

*) S. meine math. Naturphiloſ. Theil. 1.

aber enthält nur für das nacheinander oder die Zeitfolge die Verbindungsform in einer Dimenſion. Die Art der Nebenordnung des zugleich Befindlichen iſt hingegen durch die Zeit ſelbſt nicht beſtimmt, ſondern muß auf andere Art gegeben werden. Uns erſcheint ſie nur im Raum.

Durch Zeitpuncte, Augenblicke oder Epochen werden in die Zeit Zeitlängen, Perioden als Dauer eingegrenzt. Dieſe Zeitlängen werden bey der Erfüllung der Zeit von einem Zeitpunct der Gegenwart oder Wirklichkeit beſchrieben, indem dieſer in der Reihenfolge der Exiſtenz der Dinge nach einander durch die Zeit abfließt. Die ſchon erfüllte Zeit der abgefloſſenen Exiſtenz der Dinge iſt die Vergangenheit; die noch unerfüllte Zeit, in welche die Gegenwart vorrückt, iſt die Zukunft.

Das Daſeyn eines Dinges nach ſeinen Beſchaffenheiten und Verhältniſſen zu einer beſtimmten Zeit iſt ein Zuſtand deſſelben. Dieſe Zuſtände ſind andauernd, beharrlich, wenn ſie dieſelben bleiben, veränderlich, wenn ſie anders werden. Dieſes Anderswerden der erſcheinenden Zuſtände der Dinge heißt Wechſel oder Veränderung. In der Veränderung wird den Zuſtänden der Dinge Anfang und Ende, Entſtehen und Vergehen beſtimmt. Die Reihenfolge wechſelnder Zuſtände eines Dinges in der Zeit heißt Begebenheit oder Geſchichte.

3) Im Raum geſchieht die Eingrenzung nach ſeinen drey Dimenſionen, nach Länge, Breite und Dicke. Ein vollſtändig eingegrenzter Raum heißt

ein geometriſcher Körper; der Gegenſtand, der einen ſolchen erfüllt, ein phyſiſcher Körper.

Die Zuſtände dieſer Körper werden auf reinanſchauliche Weiſe nach ihren Verhältniſſen gegen einander im Raum nach Geſtalt, Ort, Lage und Entfernung beſtimmt, wie die Geometrie lehrt.

Dieſe Zuſtände ſind daher für einen Körper theils Zuſtände der beharrlichen Gegenwart an einem Orte, Ruhe; theils Zuſtände der Veränderung des Ortes, Bewegung. Die Geſetze dieſer Veränderungen lehrt die reine Bewegungslehre.

4) Die Stelle einer Erſcheinung in der Zeit, das Wann, wird durch den Zeitpunct beſtimmt. Dabey haben alle unſre Zeitbeſtimmungen eine nothwendige Beziehung auf den jedesmaligen Augenblick der Gegenwart, welcher allein der Vorſtellung der Verhältniſſe in der Zeit einen feſten Abſchluß gibt. Jedes Wann iſt mir nur dann anſchaulich beſtimmt, wenn mir die Zeitlänge vom Augenblick der Gegenwart bis zu ihm gegeben iſt.

Die Stelle einer Erſcheinung oder ihr Ort im Raum, das Wo, wird durch den Punct beſtimmt. Im Raume aber haben wir keinen feſten Punct, auf den ſich alle unſre Raumbeſtimmungen bezögen, keinen abſoluten Raum (als ruhende Form der Welt,) welcher uns zu einem Abſchluß der Raumbeſtimmungen gelangen ließe, ſondern alle Beſtimmungen von Lage und Bewegung bleiben verhältnißmäßig. Nur im Verhältniß gegen ein Syſtem verhältnißmäßig ruhender Körper können wir die Bewegung anderer beſtimmt vorſtellen, ſo daß wir für die Beurtheilungen in der Erfahrung den Raum ſelbſt verhältnißmäßig (relativ) nehmen müſſen, bezogen auf einen gegebenen Punct und die Lage feſter Ebenen durch dieſen. Einen ſolchen verhältnißmäßigen Raum, den wir durch die Verhältniſſe der Lage von Körpern in ihm erkennen, nennen wir einen empiriſchem Raum.

§. 51.

1) Wenn wir bey den in Raum und Zeit zuſammengefaßten Anſchauungen der Gegenſtände von aller Verſchiedenartigkeit der Gegenſtände abſtrahiren, ſo behalten wir theils die Vorſtellung von der auf gleiche Weiſe in Raum und Zeit vorkommenden Verbindungsweiſe der Zuſammenſetzung; — theils die Vorſtellungen in abstracto von den Zuſammenſetzungen in der Nebenordnung. Das erſte gibt die Größenbegriffe, wie deren reinanſchauliche Beſtimmung in der Arithmetik behandelt wird; das andere gibt die Ordnungsbegriffe, die in der Combinationslehre oder Syntaktik behandelt werden.

2) Größe iſt die Vielheit gleichartiger Theile in der Zuſammenſetzung eines Ganzen. Jeder Gegenſtand in der Sinnenwelt iſt eine Größe (Quantum), das heißt er hat Größe (Quantität). Jedes Quantum beſteht aus der Zuſammenſetzung ſeiner Theile und kann vermehrt werden, wenn noch andere gleichartige Theile hinzugeſetzt, vermindert, wenn deren hinweggenommen werden.

Der Begriff von der Art der Dinge, wodurch die Gleichartigkeit der Theile in einer Größe beſtimmt wird, heißt die *Benennung* der Größe. Durch dieſe Benennung verbinden ſich die Größenbegriffe mit den Beſchaffenheitsbegriffen zur denkenden Auffaſſung einer ganzen anſchaulichen Erkenntniß. Wir betrachten aber hier zuerſt nur die Grundbegriffe der Größe für ſich. Da ſind Größen von einerlei Benennung *gleichartige*, von verſchiedener *verſchiedenartige*.

Zwey gleichartige Quanta heißen *gleich*, wenn ſie einerley Quantität haben. Von zwey ungleichen gleichartigen Quantis iſt die eine einem Theil der andern gleich; hier heißt die eine die *kleinere*, die andere die *größere*.

Wenn bey gleichartigen Quantis neben der Quantität noch verſchiedene *Anordnung* der Theile in Frage kommt, ſo heißen ſolche Quanta von einerley Anordnung der Theile *ähnliche*. So wenden wir z. B. dieſen Begriff in der Geometrie an. Ebenen etwa unterſcheiden ſich nicht nur nach der Größe ihrer Fläche, ſondern daneben nach der Art ihrer Eingrenzung durch Seiten und die Winkel, die dieſe unter einander machen. Ebenen werden alſo nicht nur gleich oder ungleich, ſondern nach den Verhältniſſen ihrer Seiten und Winkel auch ähnlich oder unähnlich ſeyn.

3) Die Aufgabe der Arithmetik iſt: Größenverhältniſſe durch Denken zu erkennen. Daher liegt das metaphyſiſche Princip ihrer Anwendbarkeit in dem Geſetz: jede Größe als *Summe* beſteht aus der Zuſammenſetzung ihrer Theile.

Die Aufgaben der Arithmetik ſind die zwey: 1) das Meſſen, das heißt die Vorſtellung der gegenſeitigen Quantitäts-Verhältniſſe gleichartiger Summen, und 2) die Beſtimmung der Proportionen, das heißt der Größenverhältniſſe ungleichartiger Größen, in wiefern die Vermehrung und Verminderung derſelben von einander abhängt.

Die Vorſtellung, wie groß ein Gegenſtand ſey, wird entweder unmittelbar anſchaulich aufgefaßt oder ſie erfolgt in logiſcher Größenſchätzung als Meſſung der Größe vermittelt durch Begriffe. Dieſes Meſſen gelingt nur, wenn wir erſtlich aus der Anſchauung eine beſtimmte Vorſtellung der Einheit oder des Maaßes (z. B. ein Fuß, ein Pfund) erfahrungsmäßig auffaſſen und dann uns Zahlbegriffe bilden, in denen das Verhältniß der gleichartigen Größen zur Einheit ſchematiſch vorgeſtellt wird. Beſtimmte, ausſprechbare (rationale) Zahlbegriffe laſſen ſich daher nur als Vielfache oder als aliquote Theile der Einheit bilden und Zahl wird das transcendentale Schema, durch welches wir die Größenbegriffe auf die Erfahrung anwenden, indem wir nur nach der einen Dimenſion der Zeit ſucceſſiv die Theile zur Vielheit im Ganzen zuſammengeſetzt denken können.

Dieſes ſucceſſive Abzählen der gleichen Theile werden wir bald als Maaß der Vermehrung, bald als Maaß der Verminderung einer Größe anzuwenden haben. So entſtehen die Begriffe von entgegengeſetzten Zahlen, nemlich der Vermehrungszahlen, welche nach der gegebenen Einheit die Vermehrung, und *Verminderungszahlen*, welche nach derſelben die Verminderung einer Größe meſſen. Beym Meſſen ſtellen wir alſo eine Größe als aus gleichartigen Theilen zuſammengeſetzt vor und meſſen laſſen ſich durch einander nur gleichartige Größen.

Stehen indeſſen verſchiedene Größen, wie z. B. Vermögen und Schulden deſſelben Mannes, oder Bewegung von Oſten nach Weſten und von Weſten nach Oſten, in ſolchen Verhältniſſen, daß die Vermehrung der einen ſtets eine gleiche Verminderung der andern iſt und umgekehrt, ſo heißen dieſe *entgegengeſetzte Größen* und ſind in ſo weit gleichartig, daß eine jede durch die entgegengeſetzten benannten Zahlen der andern gemeſſen wird. Iſt a irgend eine Zahl, ſo bezeichnen wir die Vermehrungszahl mit + a, die Verminderungszahl mit — a. So iſt z. B. + 7 Thaler Vermögen eben ſo viel als — 7 Thaler Schulden und + 7 Thaler Schuld ſo viel als — 7 Thaler Vermögen.

Die andere Art arithmetiſcher Aufgaben betrifft ungleichartige Größen, die aber in ihren Vermehrungen und Verminderungen von einander abhängen, wie z. B. die Quantität der Waare und der Preis, das Capital und ſeine Zinſen, der Abfluß der Zeit und der Stand der Geſtirne. Hier vermögen wir die Zahlen der einen Art durch die der andern zu berechnen, wenn wir das Geſetz des Größenverhältniſſes kennen, nach welchem die Vermehrungen und Verminderungen der einen Art von denen der andern abhängen.

4) Größen ſind theils *ausgedehnte, extenſive*, welche aus der Zuſammenſetzung außer einander

befindlicher Theile aus Aggregation, Zuſammenhäufung derſelben, beſtehen, theils intenſive, Spannungsgrößen, deren gleichartige Vielheit als Größe der Qualität in einander befindlich bleibt.

Nur ausgedehnte Größen laſſen ſich unmittelbar meſſen, indem ihnen die Zahlbegriffe entſprechen. Intenſive Größe iſt hingegen eine reinanſchauliche Beſtimmung der Beſchaffenheiten ſelbſt, deren Vielheit von der Null ins unbegrenzt Größere durch Grade z. B. der Wärme, der Farbe, des Schalles, der Geſchwindigkeit, der Kraft vorgeſtellt wird. Sollen wir dieſe Grade aber meſſen können, ſo müſſen wir erſt im Stande ſeyn, ſie auf die Zahlen mit ihnen verbundener ausgedehnter Größen zurückzuführen. Z. B. die Grade der Wärme auf die Ausdehnung der Körper durch ſie; die Höhe und Tiefe der Töne auf die Zahl der Schwingungen der Saiten in beſtimmter Zeit; die Geſchwindigkeit auf die Verhältnißzahlen von Weg und Zeit; die Kraft auf die Verhältnißzahlen von der Geſchwindigkeit, welche ſie hervorbringt, und der Zeit, in der dies geſchieht.

5) Die Anordnungsbegriffe der Combinationslehre haben es nur mit der Vielheit der Zuſammenſetzungen ungleichartiger Einheiten als der Beſtandtheile, Elemente eines Ganzen, Complexion genannt, zu thun. Iſt eine Anzahl ungleichartiger Dinge gegeben, ſo fragt ſich hier, wie vielerley Zuſammenſetzungen ſind aus dieſen möglich? Da kann man 1) die Complexionen ſuchen, von denen jede andere Beſtandtheile als die andern behält, dieſe heißen Combinationen; und 2) diejenigen, die auf verſchiedene Art aus denſel-

den Beſtandtheilen gebildet werden, welche Verſetzungen (Permutationen) heißen. Hier zeigt ſich bey den letztern wieder der Einfluß der Zeitbeſtimmung, indem wir ſie nur in einer Dimenſion, z. B. als Aufreihung in einer Linie, ſuchen. So iſt z. B. jedes Wort unſrer Sprache eine beſtimmte Verſetzung einer Combination, deren Elemente jedesmal aus den Buchſtaben unſers Alphabets genommen ſind.

§. 52.

1) Wenn eine Größe in der Zuſammenſetzung aus ihren Theilen aus letzten Theilen, das heißt aus ſolchen beſteht, die nicht wieder getheilt werden können, ſo heißt ſie eine discrete Größe und durch einen ſolchen Theil als Einheit gemeſſen eine Anzahl deſſelben. Dieſe Beſtimmung des letzten Theiles kann aber entweder ſchlechthin oder nur nach Verhältniſſen genommen werden. Schlechthin ſo, daß der letzte Theil keine Theile mehr hat, einfach iſt, wie z. B. der einzelne Punct in einer Anzahl von Puncten oder wie man ſich eine Anzahl Monaden, Atomen als eine Anzahl einfacher Weſen denkt. Nach Verhältniſſen aber ſo, daß der letzte Theil nach einem beſtimmten Geſetz nur als Ganzes in Rechnung gebracht werden kann, wie z. B. wenn man eine Anzahl Menſchen oder eine Anzahl Thiere abzählt.

Hat hingegen eine Größe keine letzten Theile, ſo iſt ſie eine ſtetige, fließende, ihre Theile bleiben ohne Ende immer wieder theilbar. Jeder Gegenſtand nun iſt, ſo wie er der Anſchauung erſcheint, eine ſtetige Größe und die vollſtändige Anwendung der Rechenkunſt ſetzt immer ſtetige Größen als ihre Gegenſtände voraus. Zur Einheit oder zum Maaß nimmt ſie nemlich einen beliebigen Theil einer ſolchen Größe, der aber ſelbſt als ohne Ende fort in immer kleinere gleichartige Theile theilbar vorausgeſetzt wird. So meſſen wir eine Länge z. B. nach Ruthen, theilen aber die Ruthe in Fuße, dieſe in Zolle, dieſe in Linien und ſo fort ins Unbegrenzte. Durch dieſe Art zu meſſen wird dann nicht nur eine Anzahl Einheiten, ſondern möglicherweiſe ein zuſammenhängendes Ganzes gebildet werden können. Dabey müſſen wir die Ausdrücke genau beachten. Unter discreter Größe verſtehen wir, wie geſagt, eine Größe, die aus verhältnißmäßig oder ſchlechthin nicht weiter theilbaren erſten Theilen beſteht; eine ſtetige Größe hingegen hat keine ſolche Theile, jede Ausdehnung und jeder Grad ſind ohne Ende theilbar. Unbeſtimmter iſt aber der Ausdruck, daß eine Größe aus discreten Theilen beſtehe, denn damit ſagen wir nur, daß wir ſie nicht nur im Ganzen, ſondern als aus beſtimmt vorgeſtellten Theilen zuſammengeſetzt vorſtellen. Hier kommt es alſo nur darauf an, daß Theile in einer Größe beſtimmt unterſchieden werden und ſo kann auch jede ſtetige ausgedehnte Größe als aus discreten Theilen beſtehend vorgeſtellt werden. Ja dieſe Vorſtellungsweiſe liegt nothwendig der Beſtimmung der Zahlen und dem Meſſen zu Grunde; wenn ich z. B. eine Linie nach einer Anzahl von Fußen abmeſſe, ſo ſtelle ich in der Zahl jeden dieſer Fuße als discreten Theil derſelben vor. Die Anwendung der

Rechenkunſt fordert alſo nicht diſcrete Größen, auf die ſie angewendet werden ſoll, ſondern nur Vorſtellung der Größen nach diſcreten Theilen. Daher kann ſie ihre Regeln im Allgemeinen für ſtetige Größen geben, aber nicht unmittelbar für intenſive Größen, denn bey dieſen gelingt die abgemeſſene Unterſcheidung von Theilen in ihnen nur durch Vergleichung mit ausgedehnten Größen.

Ueberhaupt darf hier der Unterſchied zwiſchen zuſammenhängenden und unzuſammenhängenden Größen mit dem zwiſchen ſtetigen und diſcreten nicht verwechſelt werden, obgleich nur ſtetige in voller Bedeutung zuſammenhängend ſeyn können, denn das zuſammenhängend bedeutet nur, daß eine Größe in ununterbrochner Aneinanderreihung der Theile ein Ganzes bilde. Da können aber ſtetige Größen auch unzuſammenhängend ſeyn. Wenn ich z. B. eine Anzahl Goldſtücke nach ihrem Gewicht; eine Beſitzung an Grundſtücken nach Ruthen meſſe, ſo beſtimme ich ihre Größe als die einer ſtetigen Größe, weil Loth und Pfund, Fuß und Ruthe ſtetige Maaße ſind, mögen dabey immer die Münzen in getrennten Stücken, die Feldſtücke in zerſtreuter Lage vorkommen. So auch, wenn jemand ſagt: Cajus lebte zu verſchiedenen Zeiten in Rom, im Ganzen hat er dort drey Jahre verbracht, ſo meſſe ich mit Jahr und Tag die Zeit als ſtetige Größe, es mag nun von einer zuſammenhängenden Dauer oder von mehreren diſcreten Zeitabſchnitten die Rede ſeyn.

Das Geſetz, daß jeder Gegenſtand der Sinnenwelt eine ſtetige Größe, vereinigt alſo die beyden Beſtimmungen mit einander: im Ganzen der Sinnenwelt ſtehen die Erſcheinungen in ununterbrochenem Zuſammenhang und jede hat eine fließende ins Unendliche theilbare Größe.

2) Das Geſetz der zuſammenhängenden Größe wird gewöhnlich ausgeſprochen: in mundo non datur hiatus, in der Sinnenwelt iſt keine Kluft oder Lücke. Mit dieſem Geſetz iſt enge verbunden das Geſetz der Unendlichkeit: in der Sinnenwelt iſt jedes Ganze ein endlicher ſtetig eingegrenzter Theil eines größeren Ganzen. Es gibt kein Aeußerſtes im Raume, keinen Anfang und kein Ende ſchlechthin in der Zeit, ſondern alle Formen der Ausdehnung in Raum, Zeit und Zahl ſind unendlich, unermeßlich, unbegrenzbar.

Dieſe Geſetze gelten erſtlich für unſre Vorſtellungen von Raum, Zeit und Zahl ſelbſt ſo, daß es ſchlechthin unmöglich iſt, uns dieſe ſelbſt als ein begrenztes Ganzes oder mit irgend einer Unterbrechung ihres Zuſammenhanges vorzuſtellen. Alle Begrenzungen fallen in den Raum, die Zeit und die Zahlenreihe und betreffen nie dieſe ſelbſt. Eben ſo iſt es ſchlechthin unmöglich, ſich eine Lücke irgendwo im Raum, in der Zeit oder in der Zahlenreihe vorzuſtellen.

Davon hängt nun auch die Art ab, wie wir uns die Erfüllung von Raum und Zeit im Gegenſatz des leeren Raumes oder der leeren Zeit vorſtellen. Leer nemlich wäre ein Raum, in dem keine Materie gegenwärtig iſt; leer eine Zeit, in der, obſchon ſie gegenwärtig iſt oder war, doch nichts ſich ereignete.

Was dabey die Zeit betrifft, ſo können wir uns unmöglich vorſtellen, daß im Ablauf der Begebenheiten eine leere *Zwiſchenzeit* (eines Jahrhunderts oder einer Secunde) liegen geblieben ſey, in der nichts da geweſen wäre. Für die Zeit überhaupt können wir uns aber *einbilden*, daß früher nichts da geweſen wäre, und in einem Zeitpunct der *Entſtehung* der Welt das Daſeyn der Dinge erſt angefangen habe; eben ſo daß nach einer beſtimmten Zeit dieſes Daſeyn der Dinge wieder aufhören und die ſpätere Zeit leer bleiben werde. Allein *ausdenken* läßt ſich das nicht. Wir müſſen vielmehr bey der Beurtheilung des Daſeyns der Dinge mit dieſen Geſetzen der Stetigkeit und Unendlichkeit in Verbindung auch die Geſetze der Verhältnißlehre, die Geſetze der Bewirkung und der Wechſelwirkung anwenden und dieſe nöthigen uns jede Gegenwart nur als den *Erfolg ihrer Vergangenheit* und als die *Urſach ihrer Zukunft* zu denken. In dieſer Verbindung ſpricht ſich das Geſetz des Zuſammenhangs aus: in der Welt gibt es keinen *Zufall*, kein blindes *Ungefähr* (in mundo non datur casus), das heißt keinen Anfang und kein Ende ſchlechthin, ſondern jede Begebenheit iſt ein Erfolg im Zuſammenhang der Begebenheiten. Sind alſo die Geſetze des Zuſammenhangs der Begebenheiten beſtimmt und das Daſeyn der Dinge in irgend einem Augenblick der Gegenwart gegeben, ſo iſt auch der Zuſammenhang des ganzen Ablaufs der Begebenheiten aus jeder anfangsloſen Vergangenheit und in die endloſe Zukunft nothwendig mit beſtimmt. Für die Sinnenwelt kann alſo weder von einem *Welt*-

anfang noch von einen Weltende, weder von Erſchaffung noch von Vernichtung der Welt die Rede ſeyn. Es läßt ſich keine andere leere Zeit denken, als die der noch unerfüllten Zukunſt.

Unbeſtimmter ſind unſre Vorſtellungen vom leeren Raum. Wir können uns denken, daß im unermeßlichen leeren Raume nur ein endlicher Theil erfüllt ſey, deſſen Maſſen ſich durch ihre Anziehungskräfte in dieſem Theile des Raumes zuſammenhielten; wir können uns ebenfalls denken, daß zwiſchen einzelnen Körpern leere Zwiſchenräume ſeyen. Aber dieſe Vorſtellungen von leeren Räumen bleiben doch unanwendbar. Denn wir nehmen nicht den Raum, ſondern die Körper in ihm wahr; ein leerer Raum kann daher nie Gegenſtand der Erfahrung werden. Aus keiner Beobachtung folgt, daß ein Körper leere Zwiſchenräume habe, ſondern höchſtens, daß ich in dieſen Zwiſchenräumen keine Materie gewahr werde; keine Erfahrung könnte mir zeigen, daß meine Beobachtung die Weltgrenze erreicht habe, ſondern höchſtens nur, daß ich über eine Grenze hinaus noch keine Materie gewahr worden bin.

In der Zeit gilt alſo das Geſetz des ununterbrochnen Zuſammenhanges nicht nur von der Zeit ſelbſt, ſondern auch von jeder Reihenfolge der Erſcheinungen in ihr, hingegen im Raume gilt es nur vom Raume ſelbſt, nicht aber nothwendig von der Zuſammenreihung der Erſcheinungen ſelbſt in ihm.

3) Das Geſetz der fließenden Größe iſt, daß die Größe jedes Gegenſtandes der Anſchauung keine letzten Theile zulaſſe, ſondern ins Unendliche immer wie-

der theilbar ſey. Auch dieſes Geſetz iſt mit dem Geſetz der Unermeßlichkeit nahe verbunden. Das Geſetz der fließenden Größe nemlich ſagt, daß in der Sinnenwelt kein Theil der kleinſte ſey, ſondern ein jeder wieder aus Theilen zuſammengeſetzt bleibe; das Geſetz der Unermeßlichkeit dagegen, daß in der Sinnenwelt kein gegebenes Ganzes das größte ſey, ſondern jedes wieder als Theil in einem größeren Ganzen ſtehe. So reden wir hier vom Unendlichgroßen und Unendlichkleinen neben einander. In der Zahlenreihe bleibt über jede noch ſo große gegebene Zahl eine größere denkbar und wir nennen eine Zahl größer als jede zu gebende unendlichgroß $= a$. Nehmen wir aber dieſes a zur Zahl der aliquoten Theile, in welche die Einheit getheilt werden ſoll, ſo iſt mit ihm zugleich die unendlichkleine Zahl $= \frac{1}{a}$ gegeben. Die Anwendung dieſer Begriffe hat uns die großen Vortheile aber zugleich auch die theoretiſchen Schwierigkeiten der höheren Rechenkunſt gebracht. Jede Zahlbeſtimmung geht nemlich von Zuſammenſetzungen aus gegebenen Theilen aus und enthält alſo eine discrete Vorſtellung derſelben, ſollen aber dieſe Zuſammenſetzungen und Theilungen der Zahlenlehre den ſtetigen Größen vollſtändig entſprechen, ſo werden wir für dieſe die Bedingung geltend machen müſſen, daß in ihrer Zuſammenſetzung kein Theil der kleinſte ſey, das heißt, wir müſſen ſie als Integrale aus Differentialen als Zuſammenſetzungen aus Theilen anſehen, die kleiner ſind als jede zugebende Größe. Bey der Verlängerung einer gebrochenen Linie wie der Umfang eines Polygons

z. B. verändert ſich mit der Verlängerung derſelben ſprungweis in discreten Winkeln die Richtung der Theile und ihre Länge zwiſchen zwey Endpunkten wird als Summe der zwiſchenliegenden Polygonſeiten beſtimmt. In einer krummen Linie hingegen gibt es bey ihrer Verlängerung keine ſolche kleinſte Theile der Aenderung ihrer Richtung, ſondern zwiſchen zwey Endpunkten in ihr geht die Richtung der Theile ſtetig aus der Richtung der erſten Tangente in die der letzten über. Soll daher hier die Länge dieſes Stückes der krummen Linie berechnet werden, ſo werden wir ſie nicht aus kleinſten Theilen ſummiren können, ſondern wir müſſen uns ſolcher Methoden bedienen, in denen geltend gemacht wird, daß ihre Verlängerung nach einem beſtimmten Geſetz (der Gleichung für die Curve) ſo erfolge, daß in ihrer Zuſammenſetzung kein Theil der kleinſte ſey, — und dies geſchieht bey den Methoden der Differentiale und Integrale. Sollen wir uns damit nicht ſelbſt widerſprechen, ſo dürfen wir alſo begreiflich dieſe Differentiale nicht als kleinſte oder letzte Theile der Größe, ſondern nur als Theile beſtimmen, die kleiner ſind als jede zu gebende Größe. Die Metaphyſik dieſes Unendlichgroßen und und kleinen wird damit richtig geſtellt, daß wir keines von beyden als ein gegebenes Ganzes anſehen. Unendlich groß iſt, deſſen Größe jede anzugebende überſteigt, aber nicht das vollendet große und unvermehrbare, denn etwas vollendet großes und unvermehrbares läßt ſich in der Welt der Größen bey ihrer Unermeßlichkeit gar nicht denken. Gleichfalls unendlich klein iſt, deſſen Größe kleiner iſt als jede anzugebende, aber nicht das vollendet kleine oder unverminderbare, denn ein ſolches iſt für die ſtetige Größe nicht denkbar.

Das Geſetz der fließenden Größe kommt vorzüglich in Anwendung bey der Veränderung der Größen in der Sinnenwelt. In dieſer Anwendung heißt es: in der Sinnenwelt kommt in der Reihe der Begebenheiten kein Sprung vor, in mundo non datur saltus, das heißt: alle Veränderungen erfolgen in der Natur auf ſtetige Weiſe, jede Größe erleidet eine endliche Zeit hindurch endliche Veränderungen in ununterbrochenem Fortſchritt dieſer Veränderungen ſo, daß unendlichkleine Veränderungen in unendlichkleinen Zeittheilen erfolgen. Z. B. kein Körper kann ſich ſprungweis von einem Orte zum andern bewegen, ſondern jede Ortsveränderung eines Körpers erfolgt als Bewegung ſtetig, ſo daß ein ununterbrochener Weg von einem Orte zum andern beſchrieben wird. Ebenfalls wenn eine Beſchaffenheit ſich um einen beſtimmten Grad verändert, ſo kann dies nur geſchehen, indem die Veränderung eine Zeit hindurch nach und nach alle niederen Grade durchläuft.

Dieſes Geſetz kann nicht Erfahrungsſatz ſeyn, denn die Wahrnehmung kann eine discrete Veränderung in lauter ſehr kleinen Abſätzen von einer fließenden nicht unterſcheiden, es iſt vielmehr ganz von reinanſchaulichem Urſprung, es iſt durch die Größenzuſammenſetzung in Raum, Zeit und Grad begründet und gilt nothwendig für dieſe.

Es gilt für jeden Zuſammenhang der Dinge und Begebenheiten, ſo wie die Naturlehre dieſen in reiner

Anſchauung conſtruirt. Daher iſt z. B. die Annahme von Monaden oder einfachen Weſen, welche als Atome im Raume gegenwärtig und die letzten Beſtandtheile der Materie ſeyn ſollen, unzuläſſig, denn jede Größe im Raume iſt eine fließende Größe und kann keine einfachen Theile haben. Eben ſo widerſpricht die Annahme wunderbarer Ereigniſſe, in denen nemlich auf irgend eine Weiſe der ſtetige Abfluß der Veränderungen in der Natur unterbrochen ſeyn ſoll, unſerm Geſetz, denn jedes Wunder enthielte, wie die Wirkungen des Wünſchelhütleins in der Fabel, einen Sprung im Ablauf der Begebenheiten.

Auch nach dem Geſetz des Grades können wir uns keine Veränderung einer Beſchaffenheit anders als in ſtetigem Zunehmen oder Abnehmen denken. Allein dieſer Grad kann bis auf Null abnehmen und die Beſchaffenheit vor der Erſcheinung verſchwinden, dann auch wieder von Null herauf anwachſen. Wo alſo der Zuſammenhang der Begebenheiten nicht reinanſchaulich, ſondern nur durch Sinnesanſchauungen für ſich beſtimmt wird, da wird auf die Veränderungen der Beſchaffenheiten keine vollſtändige Anwendung des Geſetzes der Stetigkeit möglich ſeyn. Z. B. ein bis zu einer gewiſſen Stärke angeſchwollener Ton wird bis zur wieder eintretenden Stille nach und nach abklingen, aber wie Stille und Schall dann in der Erſcheinung wieder wechſeln werden, welche Unterbrechungen in der Reihe der Töne vorkommen werden, das iſt hier der einzelnen Wahrnehmung überlaſſen und erfolgt nicht nach dem Geſetz der Stetigkeit. Daſſelbe gilt bey dem Wechſel von Helligkeit und Dunkelheit und allen Wechſeln ſolcher Beſchaffenheiten der Dinge, die uns unmittelbar in der Empfindung erſcheinen.

4) Raum und Zeit als Formen der Sinnenwelt enthalten die Bedingungen der Möglichkeit für die Nebenordnung der Weſen und ihrer Zuſtände in ihnen. Die Weſen in der Sinnenwelt ſind dem Daſeyn ihrer Zuſtände nach von Raum und Zeit abhängig. Dieſes iſt ein erſtes Verhältniß in der menſchlichen Welterkenntniß, wofür ſich keine höheren Gründe angeben laſſen, denn unſre Erkenntniß fängt unmittelbar mit der Auffaſſung und Zuſammenfaſſung der Dinge in Raum und Zeit an, hat darin ihre einzige Erkenntnißquelle des Wirklichen und den einzigen Fall der Anwendung für Alles, was nur in Begriffen gedacht wird.

Jedes Philoſophem, welches dieſes Verhältniß der Weſen zu Raum und Zeit durch höhere Beſtimmungen der Gegenſtände einer Erklärung oder Ableitung unterwerfen will, wird ſich daher nur mit verworrenen Begriffen irrig abmühen oder ſich in leere Worte verlieren.

Aber ſubjectiv für die bloße Beurtheilung der menſchlichen Erkenntnißweiſe im Gegenſatz gegen das wahrhafte Seyn der Dinge ſelbſt bleibt die ganze Vorſtellungsweiſe der Größenlehre unbefriedigend.

Die Grundwahrheiten der Größenlehre oder der Mathematik gelten in der menſchlichen Erkenntniß unabhängig für ſich als erſte Vorausſetzungen, welche aus keinen andern Wahrheiten folgen, keinem Beweis unterworfen werden können. Allein ſubjectiv zeigt die Selbſterkenntniß dem menſchlichen Geiſte die Beſchränktheit ſeiner Erkenntnißweiſe darin, daß ſeine Erkenntniß an die Wahrheiten der Mathematik gebunden bleibt. Wir müſſen uns ſagen, daß wir darin keine vollſtändige Vorſtellung von den Weſen, wie ſie an und für ſich ſelbſt beſtehen, erhalten. Die Vorſtellung der Welt in Raum und Zeit befriedigt uns nemlich nicht

1) darin, daß uns Raum und Zeit für ſich ohne die Weſen in ihnen nichts ſind, weil wir kein Seyn anders als in Weſenheit gegründet denken können, Raum und Zeit für ſich aber weſenlos bleiben und ihr Seyn auf das der Weſen in ihnen zu gründen unmöglich iſt.

2) Unbefriedigend bleibt dieſe Vorſtellungsweiſe durch die ihr anhängende Unvollendbarkeit. Ganz befangen in die zeitliche Auffaſſung der Dinge, wie wir ſind, fühlen wir dieſen Mangel weniger bey der Erwartung einer unermeßlichen Zukunft, eines ferneren Ablaufs der Zeit ins Unendliche, aber mit vollem Widerſpruch bleibt dagegen die Vorſtellung von einer ſogenannten Ewigkeit a parte ante von einer wirklich abgelaufenen und doch unendlichen Zeit behaftet.

Eben ſo widerſprechend ſind die Vorſtellungen vom unermeßlichen unbegrenzbaren Raume. Denn undenkbar bleibt es, daß keine Allheit des jetzt im Augenblick wirklich Vorhandenen ſtatt finde.

Zwar können wir verſuchen dieſem Widerſpruch mit der Einildung auszuweichen, daß aus dem unendlichen Raum und der anfangsloſen Vergangenheit nur ein endlicher Theil wirklich erfüllt ſey; aber wir ſahen ſchon oben, daß dieſe Einbildung für die Zeit undenkbar bleibt und für Raum und Zeit behielten wir dann immer noch die unbefriedigenden Vorſtellungen von zur Sinnenwelt mit gehörenden leeren Zeiten und Räumen, welche unendlich größer wären als die ganze wirkliche Welt.

3) Unbefriedigend bleibt dieſe Vorſtellungsweiſe durch die Theilbarkeit ihrer Gegenſtände ins Unendliche.

Wirklich iſt in der Zeit nur der Augenblick der Gegenwart, die Vergangenheit iſt nicht mehr, die Zukunft noch nicht. Aber die Zeit ſelbſt beſteht nicht aus Zeitpuncten, wie die Gegenwart einer iſt, ſondern aus Zeitlängen der Andauer oder des Wechſels der Begebenheiten. Die allein wirkliche Gegenwart iſt daher ihrer Größe nach nichts gegen die kürzeſte Dauer einer Begebenheit, geſchweige denn gegen die vorausgeſetzte unendliche Zeitwelt überhaupt. So bleibt uns jede Vorſtellung von Weſen und Daſeyn in der Zeit ungenügend.

Aehnlich ſind die Verhältniſſe für den Raum. Alles Daſeyn der Dinge im Raume iſt gegründet in dem Daſeyn der Maſſe, welche in dieſem Theile des Raumes gegenwärtig iſt, ihn einnimmt oder erfüllt. Jede Größe aber beſteht aus der Zuſammenſetzung ihrer Theile, das Ganze beſteht nur aus der Zuſammenſetzung ſeiner Theile, der Theil aber wird nicht erſt durch das Ganze möglich gemacht. Z. B. jede Waſſermaſſe beſteht aus dem Zuſammenfluß mehrerer Tropfen und kann auch wieder in dieſe Tropfen getheilt werden, ſo daß dann jeder für ſich beſteht. So beſteht im Raum jede Maſſe aus ihren Theilen, und jeder Theil derſelben möglicher Weiſe auch getrennt vom Ganzen. Allein in dieſen Zuſammenſetzungen iſt kein Theil der letzte, ſondern jeder wieder ein Ganzes, welches nicht für ſich, ſondern nur aus der Zuſammenſetzung ſeiner Theile beſteht. Suchen wir alſo in dieſem das wirklich Vorhandene, ſo werden wir ins Unendliche von Theil zu Theil zurückgewieſen und kommen nie auf eine befriedigende Erkenntniß deſſelben.

So weiſt uns dieſe Beſchaffenheit unſrer mathematiſchen Erkenntniß auf die ganz ſubjective Begründung unſrer metaphyſiſchen Ideenlehre hin. Wir dürfen die Gründe der Unermeßlichkeit von Raum und Zeit nicht im Weſen der Dinge ſelbſt ſuchen, ſondern ſie liegen nur in der Unvollendbarkeit unſrer ſinnlichen Vorſtellungen von denſelben. Unſer Geiſt kann zur Erkenntniß einzelner Thatſachen nur durch ſinnliche Wahrnehmungen gelangen, welche ihm von außen her durch etwas Fremdes angeregt werden müſſen. Hingegen die Bedingungen der Zuſammenfaſſung dieſer Thatſachen zu einem Ganzen liegen in ihm ſelbſt. Daher kann es für unſre Vernunft nie beſtimmt ſeyn, daß wir das All der Dinge erfaßt oder ein Ding vollſtändig erkannt hätten. So widerſprechend es daher wäre anzunehmen, daß den wirklich vorhandenen Dingen keine Allheit ihres Daſeyns zukomme, ſo leicht iſt doch einzuſehen, daß ein ſinnlich beſchränkter Geiſt dieſe

Allheit der Dinge weder ihrer Zuſammenſetzung noch ihrer Theilung nach aufzufaſſen vermöge.

3) Die metaphyſiſche Beſchaffenheitslehre.

§. 53.

Die Beſchaffenheiten der Dinge lernen wir durch Sinnesanſchauungen in innern Wahrnehmungen als Vorſtellungen, Luſtgefühle, Begierden und Beſtrebungen unſers Geiſtes, in äußeren Wahrnehmungen als Farben, Töne und nach den Andeutungen der andern äußeren Sinne kennen. Dieſe Erkenntniß der Beſchaffenheiten iſt alſo das durchaus empiriſche in unſern Erkenntniſſen, von dem wir nur Kenntniſſe haben, für das wir aber gar keine Bedingungen ſeiner Möglichkeit einzuſehen vermögen. Geiſtesthätigkeiten, Farben, Töne und das Aehnliche erſcheinen uns thatſächlich als wirklich gegeben, und laſſen ſich nicht erſt aus etwas Anderem erklären.

Metaphyſiſch können wir hier nur die Art und den Grad der Realitäten unterſcheiden und für dieſe haben wir das Geſetz des Grades und das metaphyſiſche Geſetz der Specification zu beachten. Das Geſetz des Grades oder der intenſiven Größe kennen wir ſchon aus der Größenlehre. Die Arten der Beſchaffenheiten lernen wir nur empiriſch kennen, daß aber jede Art noch eine Vielheit des Gleichartigen, eine Größenbeſtimmung der Grade in ſich zulaſſe, erkannten wir als eine der Beſchaffenheit anhaftende metaphyſiſche Beſtimmung a priori, welche durch die nothwendige Eintragung der Beſchaffenheiten in die reine Anſchauung von Zeit und Raum Geſetz unſerer Wahrnehmungen wird.

Mit dieſem Geſetz des Grades fanden wir die Erkenntniß der Realitäten ſelbſt den Geſetzen der Größe und bedingungsweis dem Geſetz der Stetigkeit unterworfen. Alles erſcheinende Entſtehen und Verſchwinden von Beſchaffenheiten z. B. von Luſt, oder Schall oder Helligkeit, fordert ein ſtetiges Durchlaufen ihrer Grade von Null aufwärts zur Null abwärts. Aber der Wechſel dieſes Entſtehens und Verſchwindens ſelbſt iſt für die Wahrnehmung nicht an das Geſetz der Stetigkeit und an keine unmittelbare Beſtimmung a priori gebunden.

Verſchiedene Beſchaffenheiten unterſcheiden ſich alſo entweder der Art oder nur dem Grade nach. Die Luſt am Beſchauen der Landſchaft z. B. und die am Anhören der Muſik ſind der Art nach, die Lebhaftigkeit, mit der ich die eine oder andere fühle, dem Grade nach verſchieden. Purpurroth und feuerfarb ſind der Art nach, das mehr oder weniger volle jeder Farbe dem Grade nach; der Ton des a und der des c ſind der Art nach, das laut und leiſe deſſelben Tones dem Grade nach verſchieden.

Hier müſſen wir nun das eigenthümliche der artweiſen und gradweiſen Uebergänge der Beſchaffenheiten näher betrachten, um zu bemerken, wie wichtig dem Menſchen für die Ausbildung ſeiner Erkenntniß das genannte Geſetz der Specification werde. Wenn ich z. B. Sonnenſtrahlen durch ein gläſernes Prisma gehen laſſe und das dadurch gebildete in die

Länge gezogene Bild der Sonne betrachte, ſo finde ich dieſes Bild in ſtetigen Uebergängen durch Strahlen von minderer und von ſtärkerer Brechung gebildet, allein in der Wahrnehmung treten von Zwiſchenraum zu Zwiſchenraum in dieſen ſtetigen Zuſammenhang die verſchiedenen Arten der Regenbogenfarben, es tritt der Art nach verſchieden das Roth, Gelb, Grün, Blau und Violett neben einander. Der muſicaliſche Werth der Töne läuft gradweis ſtetig in einer Reihe vom tieferen zum höheren fort, allein die Wahrnehmung läßt von Stuffe zu Stuffe denſelben Ton nur in den Octaven wiederkehren, in jeder Octave aber der Art nach verſchiedene Töne auseinandertreten. So gilt dies Verhältniß durch das ganze Gebiet unſrer Wahrnehmungen, die empiriſchen Beſtimmungen der Gegenſtände ſind größtentheils in discreten Unterſchieden nach Arten und nicht nur in ſtetigen nach Graden gegeben. Dies iſt das Geſetz der Specification *) oder der Artunterſchiede, wodurch es uns allein möglich wird, die empiriſchen Naturwiſſenſchaften nach Begriffen auszubilden. Liefe in der Naturerſcheinung alles nebelartig, geſtaltlos, wie in den Miſchungen des Flüſſigen in einander über, ohne ſcharfe Eingrenzungen des Ungleichartigen neben einander, ſo bliebe unſrer Einbildung keine ſcharfe Auffaſſung der Gegenſtände und dem Verſtande wäre es unmöglich ſie nach Begriffen zu ordnen.

---

*) nicht der Individualität, wie manche Naturlehrer beſonders in Rückſicht der organiſchen Gebilde ſagen, denn es iſt hier nicht von der Einzelnheit, ſondern vom geartet ſeyn der Dinge die Rede.

Allein uns zeigt die Natur in allen Claſſen ihrer Erſcheinungen immer dieſe ſcharfen Eingrenzungen zwiſchen Art und Art bey Pflanzen, Thieren, Kryſtallen und chemiſchen Verbindungen. Dies iſt das Princip der Möglichkeit unſrer ſyſtematiſchen Naturbeſchreibung. Die einfache Regelmäßigkeit des allen Geſtaltungen an der Erde zu Grunde liegenden Typus läßt uns mit Leichtigkeit nach wenigen Kennzeichen einen Ueberblick über die große Mannigfaltigkeit aller organiſchen Bildungen an der Erde gewinnen, während regelloſere verwickelte Geſtaltungen gar bald unſrer Einbildungskraft überlegen ſeyn würden, der Mangel an ſcharfen Artunterſchieden uns aber der Auffaſſung der Beſchaffenheiten alle Beſtimmtheit nehmen würde. Nehmen wir zum Beyſpiel die Bedingungen einer ſcharfen Ausbildung der chemiſchen Wiſſenſchaft. Manche Verbindungen chemiſcher Stoffe, wie z. B. die Miſchung von Waſſer und Weingeiſt, die Löſungen von Salzen im Waſſer machen ſich wohl nach ſtetigen Uebergängen ohne beſtimmte Proportionen der Beſtandtheile, ſo daß ich den Waſſergehalt des Weingeiſtes, den Salzgehalt der Soole nur an einem Grade zählenden Inſtrument meſſen kann, allein die wichtigſten Grundverbindungen, die Verbindungen der erſten Stoffe machen ſich nur nach diſcreten Unterſchieden in beſtimmten Proportionen und machen es dadurch der Wiſſenſchaft möglich eine beſtimmte Aufzählung der chemiſch zuſammengeſetzten Materien nach Arten zu geben. Noch mehr aber die Grundſtoffe. Nach den allgemeinen Geſetzen des Daſeyns der Materie im Raum bliebe uns eine unendliche Mannigfaltigkeit von Grundſtoffen in unüberſehbaren Verbindungen unter einander denkbar, die Erfahrung aber führt alle irdiſchen Zuſammenſetzungen, ſo mannigfaltig ſie anfangs ſcheinen mögen, nur auf eine geringe Anzahl von Grundſtoffen zurück, aus denen ſich weiter zunächſt feſtproportionirte beſtimmt artweiſe gebildete Miſchungen zuſammenſetzen, deren Kenntniß uns eine feſte Grundlage der ganzen Wiſſenſchaft gewährt.

Dieſes Reich der chemiſchen Grundſtoffe und ihrer erſten Verhältniſſe gegen einander wird dann die wahre empiriſche Grundlage unſrer ganzen Naturlehre, denn durch ſie wird ferner die Vielgeſtaltigkeit aller Bildungen in den Reichen der Kryſtalle, Pflanzen und Thiere beſtimmt.

4) Die metaphyſiſche Geſetzlehre.

§. 54.

Die Modalität der Erkenntniß beſteht in der Art ihrer Gültigkeit in ihrer Wahrheit, die Modalität in der Beſtimmung der Gegenſtände beſteht in der Art des Seyns der Dinge, dem dieſe Wahrheit der Erkenntniß entſprechen ſoll. Die modaliſchen Kategorien ſetzen nun nach den Bedürfniſſen der Ausbildung unſrer Erkenntniß im Denken dieſe Erkenntniſſe aus den Wahrheiten der Wahrnehmung, welche das Daſeyn der Thatſachen beſtimmen und aus den allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, welche die Nothwendigkeit der Geſetze beſtimmen, zuſammen. Durch die modaliſchen Kategorien ſelbſt und unter den Forderungen des empiriſchen Denkens als Principien der metaphyſiſchen Verknüpfung wird das letztere die Geſetzlichkeit der Sinnenwelt beſtimmt; Eigenſchaften, Verhältniſſe und alle Wechſel der Zuſtände kommen jedem Gegenſtande in der Sinnenwelt nach allgemeinen Geſetzen mit Nothwendigkeit zu.

Darin iſt die Sinnenwelt als Natur und jedem Gegenſtand in ihr ſeine Natur beſtimmt. Unter Natur verſtehen wir nemlich die Abhängigkeit der Dinge von nothwendigen Geſetzen und nennen alſo die Sinnenwelt ſelbſt die Natur der Dinge ſchlechthin, weil in ihr alles Seyn der Dinge unter Geſetzen nothwendig vereinigt iſt; reden aber auch von der beſondern Natur einzelner Gegenſtände, z. B. eines Salzes, eines Metalles, indem wir darunter den Inbegriff der eigenthümlichen Geſetze ſeiner Wirkſamkeit verſtehen, und verſtehen endlich noch zuweilen unter der Natur überhaupt nur den Inbegriff der Geſetze, unter denen die Erſcheinungen in der Sinnenwelt ſtehen, z. B. wenn man ſagt, die Natur bringe viele Arten von Pflanzen und Thieren hervor.

Durch dieſe Geſetzmäßigkeit der metaphyſiſchen Verknüpfung erhält unſre Erkenntniß die Form der Theorie, in welcher der Zuſammenhang der Thatſachen aus den Geſetzen erklärt wird. Da dieſes nun, wie die Logik lehrt, unſrer Erkenntniß die ſyſtematiſche Form gibt oder ſie zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß macht, ſo erhellt hier, daß alle unſre Erkenntniß aus mathematiſch ſchematiſirten Kategorien zugleich wiſſenſchaftlich und Naturerkenntniß ſey, und unter theoretiſchen Formen ausgebildet werden müſſe. Dafür ergeben ſich folgende beſchränkende Regeln.

1) Von der Wirklichkeit der Thatſachen erhalten wir *Kenntniſſe* durch die Wahrnehmung, die *Nothwendigkeit* der Geſetze kann hingegen in *reiner Einſicht*, das heißt a priori, erkannt werden. Dies iſt am leichteſten an mathematiſchen Beyſpielen deutlich zu machen. Die Geſetze der Arithmetik und Geometrie werden mit Nothwendigkeit eingeſehen. Z. B. die Regeln des Einmaleins oder das Geſetz, daß das Quadrat auf der Diagonale eines gegebenen Quadrates noch einmal ſo groß ſey, als das gegebene, lernen wir nicht nur kennen, ſondern wir ſehen ein, *daß es ſo ſeyn müſſe und nicht anders ſeyn könne*, das heißt, wir ſehen die Nothwendigkeit davon ein. Hingegen die meiſten beſtimmteren Naturgeſetze lernen wir nur durch unvollſtändige Inductionen, alſo durch Wahrnehmungen kennen. Da mögen wir nun noch ſo genau wiſſen, wie ſich die Sache verhält, zur Einſicht in ihre Nothwendigkeit führt uns dieſes Wiſſen doch nicht eher, als bis wir eine Erklärung eines ſolchen Naturgeſetzes gefunden haben, in der es als Folge einer a priori erkannten Nothwendigkeit nachgewieſen wird. Z. B. wir wiſſen, daß der Spiegel das Licht nach dem Geſetz zurückwerfe, daß der Zurückwerfungswinkel dem Einfallswinkel gleich bleibe; wir wiſſen, wie Holz entzündet werden kann; wir wiſſen, daß Veilchenſaft von Lauge grün, von Säuren roth gefärbt werde, — aber wir können darum nicht ſagen, daß wir deſſen Nothwendigkeit einſehen, wir wiſſen hier nicht vollſtändig, warum dem ſo ſey, und

warum es nicht anders ſeyn könne, denn die unvollſtändige Induction hängt hier größtentheils nur von den Wahrnehmungen ab, die uns die Wirklichkeit und nicht die Nothwendigkeit lehren. So wie uns aber die Erklärungen in gewiſſen Theilen der Naturlehre beſſer gelingen, ſo verbinden ſich die Inductionen immer ſtrenger mit ihren leitenden Maximen und ſo gelangen wir endlich auch in die Einſicht der Nothwendigkeit mancher Naturgeſetze, z. B. bey der mathematiſchen Ausbildung unſrer Erkenntniß der Geſetze der Schwere, bey der Erklärung des Fluges eines geworfenen Körpers, bey der Erklärung der Pendelſchwingung u. ſ. w.

2) Hieraus folgt, daß eine vollſtändige Erklärung des Zuſammenhanges der Thatſachen aus den Geſetzen nur da möglich ſey, wo die Eigenſchaften und Verhältniſſe der Thatſachen in reiner Anſchauung conſtruirt werden können.

Wenn wir nun aus unſern Vorſtellungen von den Dingen alle Beſchaffenheiten der innern und äußeren Wahrnehmung weglaſſen, ſo bleibt nur ihr Daſeyn und ihr Verhältniß in Raum und Zeit übrig, ihre Zuſtände bleiben nur Ruhe und Bewegung und ihre Eigenſchaften bewegende Kräfte. Geſtalt und Bewegung ſind die einzigen rein anſchaulichen Beſchaffenheiten und Veränderungen und folglich die reine Bewegungslehre die einzige vollſtändige Wiſſenſchaft.

Nur durch die reine Bewegungslehre ſind conſtitutive Theorien der Naturlehre möglich; nur mit ihrer Hülfe können, wie im Beyſpiel der Lehre von der

Schwere, die Inductionen allmählich zu conſtitutiven Theorien ausgebildet werden.

Mit andern Worten: der Ablauf der Begebenheiten in der Welt der Bewegungen kann eingeſehen werden, hingegen alle Geſetze der Veränderung von Beſchaffenheiten bleiben nur Gegenſtand der Kenntniß, der Wahrnehmung und können nie Gegenſtände der Einſicht werden.

Dies iſt das wichtigſte Grundgeſetz der Beſchränkung für die Wiſſenſchaftlichkeit oder die Erklärbarkeit in aller menſchlichen Erkenntniß. Nur aus den reinanſchaulichen Beſtimmungen unſrer Erkenntniß läßt ſich eine vollſtändige Theorie entwickeln und da alle empiriſchen Anſchauungen unter den Bedingungen der Zuſammenſetzung derſelben im Raum und Zeit ſtehen, ſo erhalten allerdings auch alle Sinnesanſchauungen aus dieſen vollſtändigen Theorien ihre Raum-, Zeit-, Zahl- und Gradbeſtimmungen, aber die Arten der Beſchaffenheit und ihres Wechſels bleiben nur Gegenſtand der Wahrnehmung. Geſetze der Veränderung von Beſchaffenheiten erkennen wir nur nach unvollſtändigen Inductionen, denen zwar für ihre Zeit-, Ort- und Gradbeſtimmungen die Geſetze der Bewegung als leitende Maximen dienen, aber ohne uns je zu einer Einſicht in ihre Art und Verwandlung ſelbſt zu führen.

Nehmen wir dafür z. B. den Wechſel in Tonſpielen und Farbenſpielen. Ich kann nach mathematiſchen Theorien klar einſehen, wie die Schwingungen der Saiten erfolgen, ſich der Luft mittheilen, an das Ohr anſchlagen; ich kann dem gemäß meine Vorrichtungen machen, muſikaliſche Inſtrumente herſtellen und in Bewegung ſetzen, ſo daß meine Einſicht damit in ihrer Gewalt hat, den Tonſpielen der Muſik ihre Zeit- und Ortbeſtimmungen genau abzumeſſen. Die Art aber, wie nun dieſe Bewegungen regelmäßig mit dem Hören der Töne und deſſen Veränderungen verbunden ſind, bleibt mir immer nur eine Sache der Wahrnehmung, von der ich weiß, wo ſie iſt, von der ich aber nichts einſehe, ſo daß mir der wahre Zuſammenhang dieſer Tonſpiele mit den ſchwingenden Bewegungen doch immer ein Geheimniß bleibt. Auf dieſelbe Weiſe ſtehen die Geſetze der Bewegung der Lichtſtrahlen und die Regeln der Farbenerſcheinung und ihres Wechſels neben einander und leicht wendet ſich daſſelbe auf regelmäßige Wahrnehmung aller andern Beſchaffenheiten an.

§. 55.

Der ſubjective Urſprung der Kategorien der Modalität nöthigt uns zu beſonderer Vorſicht in ihrem metaphyſiſchen Gebrauch. Aus dem Vorigen iſt klar, daß wir uns in ihnen einerſeits durch Denken mit Einſicht der Geſetze aus reiner Vernunft theils der mathematiſchen theils der metaphyſiſchen, anderſeits der Thatſachen oder einzelnen Begebenheiten durch Wahrnehmung bewußt werden. Daher heißt es zunächſt: nothwendig iſt, was nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt iſt; wirklich iſt, was wahrgenommen wird; zufällig iſt, was nicht nothwendig iſt und möglich, deſſen Nichtſeyn zufällig bleibt.

Dieſe Begriffe finden aber ihre Anwendbarkeit in der Erfahrung nur durch die Verbindung mit ihren Zeitbeſtimmungen in den obigen Forderungen des empiriſchen Denkens. Wenden wir nun dieſe in der Erfahrung an, ſo bleiben die Forderungen der Möglichkeit und Zufälligkeit unbeſtimmt, jede Wirklichkeit ſtellt ſich als bedingte Nothwendigkeit dar, und es bleibt uns für die Beſtimmung der Gegenſtände durch dieſe Kategorien nur ein Unterſchied von bedingter und unbedingter Nothwendigkeit. Die Sätze nemlich: möglich iſt, was zu irgend einer Zeit iſt; zufällig iſt, was bald iſt, bald nicht iſt — ſind nur unbeſtimmte abſtracte Behauptungen, in denen keine beſtimmte Erkenntniß ausgeſprochen iſt. Die Beſtimmtheit der Erkenntniß fordert, daß entweder von einer beſtimmten Zeit, oder von aller Zeit geſprochen werde.

Von einer beſtimmten Zeit nun redet die Wirklichkeit, dieſe aber verwandelt ſich jedesmal in bedingte Nothwendigkeit, ſobald ich ſie nicht nur abgeriſſen für ſich, ſondern als Theil im Zeitganzen betrachte. Jede einzelne Begebenheit für ſich wird als etwas Wirkliches betrachtet; denke ich mir ſie aber mit ihrem beſtimmten Wo und Wann in das Ganze von Raum und Zeit eingezeichnet, ſo wird nun ihr Daſeyn gegen die Zeit überhaupt beſtimmt, das heißt als mit Nothwendigkeit beſtimmt gedacht. Im Abfluß der Erfolge in der Natur erhält jedes Ereigniß im Zuſammenhang des Ganzen ſeine bedingte Nothwendigkeit, indem es nach nothwendigen Geſetzen aus ſeiner Vergangenheit erfolgte.

Daneben ſteht nun für die Erfahrung die unbedingte Nothwendigkeit deſſen, was zu jeder Zeit gilt oder da iſt. Unbedingt nothwendig iſt alſo in dieſer Weiſe die Gültigkeit jedes Naturgeſetzes, denn dieſe erkennen wir für die Zeit überhaupt und nicht nur für ein beſtimmtes Wo und Wann. Ferner unbedingt nothwendig müſſen wir auch nach dem Geſetz der Beharrlichkeit der Weſen jedes Weſen nennen, welches zu irgend einer Zeit da war oder da iſt, indem dieſes durch alle Zeit unveränderlich da ſeyn muß.

Hierher gehören die beyden Formeln der Schule: in mundo non datur casus, die ſchon oben vorkam, und in mundo non datur fatum, das heißt, in der Welt gibt es weder Zufall noch blinde Nothwendigkeit; im Zuſammenhang der Ereigniſſe in der Natur iſt nichts zufällig, ſonders alles erfolgt mit Nothwendigkeit aus ſeiner Vergangenheit und dieſe Nothwendigkeit iſt keine blinde, ſondern eine verſtändliche; wer bei einem Ereigniß den Thatbeſtand ſeiner Vergangenheit und die Geſetze des Naturlaufes kennt, der kann ſich aus dieſem jedesmal den Verlauf des Ereigniſſes erklären.

Wohl zugeſehen wird man aber bemerken, daß dieſe Geſetze zunächſt nur für die bedingte Nothwendigkeit einzelner Begebenheiten in Raum und Zeit gelten. Erheben wir uns aber über dieſe zur unbedingten Nothwendigkeit, ſo verwickeln wir uns mit dieſen Begriffen in Schwierigkeiten.

Die Naturerkenntniß unterwirft alle Gegenſtände der Sinnenwelt ihrem nothwendigen Schickſal. Das Daſeyn der Weſen durch alle Zeit und das Verhängniß ihrer Veränderungen nach nothwendigen Geſetzen ſind die einzigen und oberſten Erklärungsgründe dieſer Weltordnung der Natur. Aber eben die Erkenntnißweiſe dieſer Weltordnung hat für uns zwey getrennte Eingänge. Einmal nemlich erkennen wir für ſich die höchſten Naturgeſetze, ſo daß in dieſer Erkenntniß nichts über dem Geſetz iſt und gedacht werden kann. Zum andern aber folgt aus bloßen Geſetzen nie das Daſeyn der Weſen ſelbſt, ſondern deſſen Erkenntniß wird uns nur durch die Wahrnehmungen begründet.

Das Princip aller bedingten Nothwendigkeit in der Natur iſt die Abhängigkeit der Erſcheinungen von den Naturgeſetzen und das Princip jeder verſtändlichen unbedingten Nothwendigkeit in der Natur der Dinge liegt einzig in der Gültigkeit der Naturgeſetze. Untergeordnete Geſetze können wol von höheren abgeleitet werden, ich kann z. B. das Geſetz, nach dem das Waſſer abfließt oder das, nach dem der geworfene Körper fliegt, aus dem allgemeinen Geſetz des Falles ſchwerer Körper erklären, aber die höchſten Naturgeſetze ſind die Principien der nothwendigen Gültigkeit und können aus nichts Anderem erklärt werden.

Allein aus dieſen Geſetzen folgt nun das Daſeyn keines einzigen Weſens; wir erkennen jedes einzelne Weſen nur zufällig durch die Wahrnehmung, und doch kommt nach dem Geſetz der Beharrlichkeit der Weſen jedem einmal wahrgenommenen ein Daſeyn durch alle Zeit, alſo ein nothwendiges Daſeyn zu. Allein dieſe Nothwendigkeit des Daſeyns wird für uns ganz anders als die Nothwendigkeit des Geſetzes beſtimmt. Die letztere verſtändliche Nothwendigkeit beruht auf Gründen, ſie fordert Erklärungen nach allgemeinen Geſetzen, hingegen die Nothwendigkeit des ſelbſtſtändigen Daſeyns eines Weſens bleibt uns ohne Gründe, ich kann ein ſolches Weſen nur Urſach ſeiner ſelbſt, causa sui nach dem Schulausdruck, nennen, womit aber nur eine *blinde* unbedingte Nothwendigkeit gedacht wird.

Dafür müſſen wir noch genauer die Art beachten, wie ſubjectiv für den Menſchen ſeine Naturerkenntniß durch die Vereinigung der *mathematiſchen Zuſammenſetzung* mit der *metaphyſiſchen Verknüpfung* ausgebildet wird. Durch die mathematiſche Erkenntniß entſteht uns die Vorſtellung von der nothwendigen Zuſammenſetzung der Gegenſtände in Raum und Zeit. In jeder Regel der Arithmetik und Geometrie werden wir uns nur eines nothwendigen Geſetzes dieſer Zuſammenſetzung bewußt. Z. B. 3 mal 7 = 21, ſo ſage ich damit, daß, wenn ich 3 Anzahlen von 7 gleichen Dingen in einer Summe zuſammenſetze, ich dann nach einem nothwendigen Geſetz 21 ſolche Dinge habe; oder zwey Seiten und der eingeſchloſſene Winkel beſtimmen nur ein gradlinichtes Dreyeck, ſo ſage ich damit: es iſt ein nothwendiges Geſetz der Zuſammenſetzung von graden Linien im Raume, daß, wenn ich zwey grade Linien unter einem beſtimmten Winkel zuſammengeſetzt habe, die Länge und Lage der dritten, welche mit dieſen ein Dreyeck einſchließt, ſchon beſtimmt ſey. Die dynamiſchen Grundſätze hingegen gehen über dieſe bloße Zuſammenſetzung der Dinge hinaus zu einer nothwendigen Verknüpfung ihrer Exiſtenz, indem ſie die Exiſtenz der Eigenſchaft mit der ihres Weſens, in dem ſie iſt, oder die Exiſtenz der Wirkung mit der ihrer Urſach, durch die ſie iſt, verknüpfen, ſo daß der ganze Wechſel der Erſcheinungen durch eine Wechſelwirkung der Weſen beſteht, in welcher jedes mit ſeiner Kraft auf alle andern einfließt. Hier iſt die Art der Verbindung im einen und andern Fall ſehr verſchieden. Raum und Zeit ſind freylich nothwendige Formen der Zuſammenſetzung, daß aber die Dinge im Raume grade ſo neben einander ſtehen, wie ich ſie finde, behält noch etwas zufälliges, und kann auch anders gedacht werden, dagegen iſt die vollſtändige Nothwendigkeit erſt Eigenthum der dynamiſchen Verknüpfung. Was ich als Urſach und Wirkung oder als Weſen und Eigenſchaft verbunden denke, hat gar keine Zufälligkeit der Verbindung mehr, ſondern es wird ſeiner Exiſtenz nach ſo vereinigt vorgeſtellt, daß dieſe Vereinigung nicht verändert werden kann, ohne vernichtet zu werden. Waſſer z. B. fließt aus einem Gefäß ins andere, und verändert ſo die Verhältniſſe ſeiner räumlichen Zuſammenſetzung, will ich ihm aber eine Eigenſchaft, z. B. ſeine tropfbare Flüſſigkeit, nehmen, ſo geſchieht dies nicht, indem dieſe von ihm getrennt in ein anderes übergetragen wird, ſondern ich vernichte dieſe Eigenſchaft, indem ich eine andere widerſtreitende, z. B. Starrheit durch Gefrieren oder elaſtiſche Flüſſigkeit durch Verdampfung bewirke.

So findet in der menſchlichen Erkenntniß eine vollſtändige nothwendige Verknüpfung nur für die Exiſtenz der Dinge ſtatt, wenn ihr Daſeyn einmal gegeben iſt; für ihr bloßes Zuſammentreffen aber, in welchem ihr Daſeyn zuerſt gegeben wird, nur eine zufällig bleibende mathematiſche Zuſammenſetzung. Dieſes modaliſche Grundgeſetz unſrer Naturerkenntniß enthält zwey Bedingungen in ſich, nach denen uns die Naturerkenntniß unbefriedigend bleiben muß; erſtens nemlich wiederhohlt ſich hier das Unbefriedigende der Zuſammenſetzung, welches wir §. 52. nachgewieſen haben, und zweytens kommt hier noch das ähnliche Verhältniß der metaphyſiſchen Verknüpfung im Verhältniß der Weſen zu den weſenloſen Geſetzen, von denen ſie abhängig ſind, hinzu.

Was das erſte betrifft, ſo findet zwar allerdings eine gleichförmige und durchgängige Nothwendigkeit in den Beſtimmungen der Dinge in der Natur ſtatt, über welcher die Zufälligkeit der Zuſammenſetzung aus der Erfahrung zu verſchwinden ſcheint, denn die nothwendige Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge unter einander faßt alles unter ihre Gewalt, indem ſie das Daſeyn in der folgenden Zeit von dem in der vorhergehenden abhängig macht. Es iſt darin aber doch nur die Exiſtenz der Dinge und nicht ihr gegeben ſeyn ſelbſt nothwendig verbunden, (ſonſt wäre überhaupt keine Veränderung möglich). Für jeden Augenblick der Zeit für ſich iſt das Verhältniß der Zuſammenſetzung, z. B. der Nebenordnung im Raume, daß Sonne, Erde und Mond grade in dieſem Augenblicke in dieſer Lage gegen einander ſtehen, doch nur etwas Zufälliges, jeder Augenblick entlehnt hier ſeine Nothwendigkeit nur von etwas außer ihm, nemlich dem vorhergegangenen, durch den Zuſammenhang der Exiſtenz in beyden. Und ſo bleibt die Zuſammenſetzung der Dinge ſelbſt im Ganzen doch etwas Zufälliges, da ſie in jedem Augenblick ſich aus dem vorhergehenden herſchreibt, keiner aber als der Anfangsaugenblick ſchlechthin gilt. Für unſre Berechnungen verſchwindet dieſe Zufälligkeit, indem ich irgendwann eine Gegenwart als das erſte Gegebene anſehe; und nun von dieſer aus mit Nothwendigkeit ſowohl rückwärts die Vergangenheit als vorwärts die Zukunft beſtimmen kann. Ungeachtet alſo der metaphyſiſchen Verknüpfung der Dinge unter allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, ungeachtet der phyſiſchen Verknüpfung eines jeden Gegebenen mit jedem andern und endlich ungeachtet des nothwendigen Ablaufs jeder einmal angefangenen Begebenheit durch die Zeit: ſo bleibt uns doch eine Zufälligkeit in der Zuſammenſetzung des einen mit dem andern in derſelben Zeit ſtehen, welche ich die *Zufälligkeit der mathematiſchen Zuſammenſetzung der Erſcheinungen* nenne.

§. 56.

So wiederhohlt ſich hier das Unbefriedigende in der Stetigkeit und Unendlichkeit der rein anſchaulichen Formen, indem die Natur der Dinge darin zufällig bleibt, daß jedes einzelne Ding in einer Reihe ohne Anfang und Ende immer wieder unter der Bedingung eines andern ſteht. Von jedem einzelnen gegebenen Zeitpunkt aus iſt die Geſchichte der Welt durchaus nothwendig beſtimmt; für die Zeit überhaupt aber bleibt ſie zufällig, weil in ihr keine erſte Quelle, ſondern immer nur Ableitung und Abfluß gefunden wird. Dies war das erſte. Zweytens eben ſo ungenügend als wir oben das Verhältniß der Weſen in Raum und Zeit zu dieſen Formem ſelbſt fanden, iſt auch das Verhältniß derſelben zu den Geſetzen, unter denen ſie ſtehen. Das Geſetz für ſich iſt ein leerer abſtracter Gedanke, es iſt, abgeſehen von den Weſen unter ihm, nichts und doch iſt es das Princip aller verſtändlichen Nothwendigkeit. Der Zuſammenhang der Weſen findet nur in Abhängigkeit von den Geſetzen ſtatt, die Wahrheit des Geſetzes kann aber nicht von dem Daſeyn der Weſen erſt beſtimmt werden. Vielmehr in der Natur der Dinge iſt das Schickſal als Inbegriff der nothwendigen Geſetze der Herr der Welt, unter dem alle Weſen ſtehen. Indeſſen iſt es doch nicht der Erzeuger der Weſen ſelbſt, denn aus aller Nothwendigkeit der Geſetze folgt doch nie das Daſeyn eines Weſens.

Sehen wir nun hiermit auf unſre beyden Begriffe von verſtändlicher Nothwendigkeit und blinder Nothwendigkeit zurück.

Die verſtändliche Nothwendigkeit, welche aus der urſprünglichen von nichts anderem abzuleitenden Gültigkeit der Geſetze fließt, iſt das Ziel und der Stolz unſrer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß, aber ſie gehört einer Weltanſicht, welche in der Weſenloſigkeit des Schickſals einem ungenügenden Grundgedanken behält. Jeder erklärende, jeder beweiſende Gedankengang des Menſchen hat das Geſetz über ſich zu ſeinem Princip, dieſes bleibt aber für ſich eine leere weſenloſe Form. So bleiben in unſerer wiſſenſchaftlichen Weltanſicht die Ideen der Vollendung, des Unbeſchränkten, der Freyheit, des Weltganzen und der Gottheit durchaus unanwendbar. Daher bilden ſich dieſe ganz ſubjectiven Kategorien der Modalität auch ſubjectiv weiter fort. Dieſes Unbefriedigende der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß läßt uns die ſubjective Gültigkeit der Erkenntniß und das Seyn der Gegenſtände aus einander treten und dadurch über der unbedingten Nothwendigkeit der Geſetze doch noch einen Spielraum des Möglichen und Zufälligen frey werden. Wir werden ſo zu der Ueberzeugung geführt, daß die unbedingte Nothwendigkeit der Geſetze nur einer menſchlichen Vorſtellungsweiſe anhänge und nicht dem Seyn der Dinge ſelbſt zukomme. Wir verwerfen für das Seyn der Dinge ſelbſt dieſe unvollendbaren und leeren Formen von Raum, Zeit und Naturgeſetz und ſagen uns, daß nur um der ſinnlichen Beſchränktheit willen der Menſch an dieſe wiſſenſchaftliche Vorſtellungsweiſe gebunden bleibe.

So ſetzen wir der endlichen Wahrheit dieſer beſchränkten menſchlichen Vorſtellungsweiſe die ewige Wahrheit entgegen, welche dem Seyn der Dinge ſelbſt entſpricht. Die Wirklichkeit erhält uns eine abſolute Beſtimmung, indem wir in aller unſrer Erkenntniß vom Daſeyn der Dinge nur eine beſchränkte Erſcheinung ihres wahren Weſens finden und dieſe der abſoluten Nothwendigkeit ihres wahren Seyns ſelbſt unterordnen.

Dieſes ewig wahre Seyn mit abſoluter Nothwendigkeit müſſen wir daher nach den Ideen des vollendeter, unbeſchränkten und unabhängigen Weſens der Dinge denken in einem vollendeten Ganzen der Welt, ſo daß durch die Idee der Gottheit ein Weſen über die Formen der Geſetze geſetzt und durch dieſes als höchſte Urſach Geſetz und Weſen mit einander verbunden gedacht werden.

So ordnet ſich uns der wiſſenſchaftlichen Weltanſicht vom Schickſal der Dinge die ideale Anſicht von der abſoluten Nothwendigkeit unter der Idee der Gottheit über. Es kann uns aber dieſe Idee immer nur nach den Vorſtellungen der Beſchränktheit unſers Wiſſens und in Gegenſätzen gegen die Naturerkenntniß begreiflich gemacht werden. Sobald wir einen unmittelbaren von dieſen Gegenſätzen unabhängigen Ausſpruch der Ideen ſuchen, überheben wir uns der Schranken des menſchlichen Geiſtes.

Dieſe Verhältniſſe müſſen wir für den Sprachgebrauch bey dem Worte „Natur" bedenken. Durch Φύσις oder natura wurde bey den Alten die Frage nach dem Urſprung, nach der Erzeugung der Dinge bezeichnet. Man unterſchied aber dabey die Unterordnung der Dinge unter Geſetze nicht von ihrer Unterordnung unter die Gottheit und erhielt daher ſo unbeſtimmte Anſichten, daß die ſcholaſtiſche Metaphyſik die ſchaffende Gottheit ſelbſt natura naturans und die erſchaffene Welt natura naturata nannte. Wir aber ſcheiden durch die Worte Natur und Idee die geſetzliche und die göttliche Weltanſicht von einander. Wir nennen nur die wiſſenſchaftliche Erkenntniß Naturerkenntniß, weil wir Menſchen die Unwandlungen der Dinge nur ſoweit zu erklären vermögen, alſo nur ſoweit über jene Φύσις Auskunft zu geben vermögen, als die Unterordnung der Dinge unter Naturgeſetze langt. Schickſal und Abhängigkeit von ihm gehören uns alſo der Natur, Gottheit und Freyheit der Idee. Denn unter der Idee der Gottheit faſſen wir das Weſen der Dinge als ſittlich freyes Weſen, in der Natur oder in der Wiſſenſchaft hingegen als ein von Geſetzen abhängiges Weſen. Auch die Beſtimmung der weitern und engern Bedeutungen des Wortes Natur macht ſich uns nach dieſem Unterſchied von Abhängigkeit und Freyheit. In weiterer Bedeutung iſt alle unſre wiſſenſchaftliche Erkenntniß Naturerkenntniß; es gibt eben ſowohl eine innere Natur der zeitlichen Erſcheinung des Geiſtes, als eine äußere den Erſcheinungen der Körper ihr Geſetz. Indeſſen den lebendigen Geiſt halten wir über ſeiner Natur für frey und nur das Weſen der Körper ganz für abhängig von den Naturgeſetzen. Daher heißt in engerer Bedeutung nur die Wiſſenſchaft von der Körperwelt die Naturwiſſenſchaft, welcher wir die Geſchichte der Menſchheit entgegen ſetzen, weil in dem willkührlichen Thun des Menſchen für Sittlichkeit und Religion die Ideen der Freyheit zur Sprache kommen. So iſt demſelben Sprachgebrauch auch der Unterſchied von Natur und Kunſt gemäß; Kunſt iſt, was des Menſchen Geiſt mit freyer Wahl abſichtlich bildete; Natur, was ſich ohne dieſe Sorge des Menſchen nach den Geſetzen begibt.

Alle bisher betrachteten Beſtimmungen in Rückſicht der Nothwendigkeit müſſen wir bedenken, um die alte metaphyſiſche Lehre vom nothwendigen Weſen richtig zu beurtheilen. Der unbeſtimmteſte Ausdruck wäre hier: ein nothwendiges Weſen iſt, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt. Um aber irgend dieſe Möglichkeit prüfen zu können, müſſen wir ſie als Undenkbarkeit beſtimmen. Dann erhalten wir durch die Logik allein gar kein Reſultat, denn der Gedanke, daß ein Weſen nicht ſey, enthält nie einen Widerſpruch im Begriffe in ſich. Jedes Urtheil über das Daſeyn eines Weſens iſt ſynthetiſch und wird alſo nach dem logiſchen Satz vom Grunde zunächſt nur als Frage gedacht, zu welcher erſt eine anderweite Erkenntniß die Antwort geben muß. Soll alſo die Frage nach dem nothwendigen Weſen Bedeutung gewinnen, ſo müſſen wir als Bedingungen der Denkbarkeit ſchon die metaphyſiſchen Geſetze als gegeben vorausſetzen und dann erhalten wir die obigen Beſtimmungen neben einander: bedingt nothwendig iſt jedes Ereigniß im Zuſammenhang der Weltbegebenheiten, nothwendig gelten die Geſetze, nothwendig iſt jedes Weſen zu aller Zeit da, wenn es irgend einmal wahrgenommen wurde. Aber eben hierin treibt uns das Ungenügende im Verhältniß zwiſchen Weſen und Geſetz zur abſoluten Nothwendigkeit und wir verſtehen unter dem abſolut nothwendigen Weſen nur die Gottheit als die eine Urſach aller Dinge, durch die wir allein Geſetz und Weſen in der Welt verbunden denken können, — nach einer idealen Vorſtellungsweiſe aber, welche in der Erfahrung keine Bedeutung gewinnen kann.

Dafür wird uns indeſſen die oben gegebene Beſchränkung des Satzes, daß es keine blinde Nothwendigkeit gebe, nur auf die Beurtheilung der bedingten Nothwendigkeit ſehr wichtig. Wir ſagen: es iſt in der Sinnenwelt nicht alles erklärlich, ſondern für die Wiſſenſchaft des Menſchen findet blindes Schickſal ſtatt darin, wie das Seyn der Einzelweſen und ihre Verhältniſſe zu einander der anbeginnloſen Zeit eingeboren ſind. Alles Wiſſen des Menſchen bleibt nur Stückwerk; wir ſind nicht im Stande durch das wiſſenſchaftliche erklärende Urtheil unſre Behauptungen auf den einen Mittelpunkt aller unſrer Ueberzeugungen zu beziehen, ſondern dieſer Mittelpunkt wird nur in den Ideen gedacht und die Wirklichkeit können wir ihm nur in äſthetiſchen Urtheilen unterordnen.

Alle diejenigen, welche dagegen behaupten, daß jede klare gebildete Erkenntniß in Wiſſen durch deutliche Begriffe beſtehe, alle diejenigen alſo, welche die Unmittelbarkeit des Gefühls und des Glaubens leugnen und der Ahndung kein Recht unter den philoſophiſchen Ueberzeugungsweiſen zugeſtehen wollen, machen gemeinſchaftlich den Fehler, daß ſie in der durch allgemeine Regeln erkennbaren Nothwendigkeit der Geſetze den vollſtändig genügenden Erklärungsgrund aller menſchlichen Erkenntniß vorausſetzen. Dieſes Allgemeine und Nothwendige iſt ſich in der menſchlichen Erkenntniß nie ſelbſt genug. Unſre Wiſſenſchaft kann z. B. nicht aus der Einheit die Zahlenreihe entwickeln, ſondern ihr muß in reiner Anſchauung die Zahlenreihe und zu ihr hinzu eine Größe als Maaß gegeben werden, damit ſie gezählte Größen erkennen möge; ihr muß zur gegebenen Form ein gegebener Gehalt kommen, damit ſie zur wirklichen Erkenntniß gelange. Nur die Form aber wird durch das Geſetz beſtimmt. Oder ein anderes Beyſpiel. Man macht oft in der Metaphyſik die Vorausſetzung, daß ſich die Weltgeſchichte aus einer ganz gleichförmigen Urmaterie, dem Chaos, entwickelt habe. Dies iſt aber wieder ein ſolcher unſtatthafter Gedanke, der aus dem Einen das Viele entſtehen läßt. In der Sinnenwelt muß in jedem geſchloſſenen Ganzen die Quantität der Veränderungen, für das Ganze gerechnet, in jedem Zeitmoment gleich groß bleiben und wir vermögen nur, wenn für irgend einen Augenblick das Daſeyn der Einzelweſen gegeben iſt, aus dieſem mit Hülfe der Geſetze Vergangenheit und Zukunft zu berechnen. Aus den Geſetzen folgt kein Daſeyn einzelner Weſen und aus dem Daſeyn kein Geſetz. Die menſchliche Erkenntniß bildet ſich nur durch die Vereinigung dieſer beyden getrennt von einander gegebenen Beſtandtheile und ſo bleibt gegen das Geſetz das gegeben ſeyn der Wirklichkeit zufällig, alſo das Daſeyn der Weſen und noch mehr ihr Verhältniß in der Zuſammenſetzung von unerklärlicher, alſo blinder Nothwendigkeit.

Dies wird für das Ganze unſrer Ueberzeugungen darum ſo wichtig, weil nur durch die Zufälligkeit der mathematiſchen Zuſammenſetzung und die dadurch beſtimmte Unvollſtändigkeit aller wiſſenſchaftlichen Erklärungen der Spielraum für die äſthetiſchen Beurtheilungen und ſomit für die Bedeutſamkeit der Ideen frey bleibt.

Denken wir hier an die Unvollſtändigkeit der erklärenden Einſicht, welche der vorige Paragraph nachgewieſen hat, denken wir an jenes Geſetz der Specification! Kein menſchlicher Verſtand wird je erklären und beweiſen, wie die verſchiedenen Reiche der Beſchaffenheiten in der einen Welt nothwendig vereinigt ſeyen, keiner je beweiſen, daß in den Weltkörpern, den Stoffen der Chemie, in Kryſtallen, Pflanzen und Thieren Artung und Vereinzelung nothwendig ſo durch die Naturgeſetze beſtimmt ſeyen, wie die Wahrnehmung ihre blinde Nothwendigkeit zeigt. Vielmehr alles Leben der Ton- und Farbenſpiele, alle jene abgemeſſenen Geſtaltenwechſel bieten ihre Reichthümer nur dem äſthetiſchen Urtheil an, welches in den Ideen des Schönen und Erhabenen die ewige Wahrheit ahndet.

5) Metaphyſiſche Verhältnißlehre.

a) Die Analogien der Erfahrung überhaupt.

§. 57.

Die Kategorien des Verhältniſſes und die durch ſie beſtimmten Analogien der Erfahrung geben uns die Geſetze ſelbſt zu jener Naturordnung oder Form der Geſetzmäßigkeit, welche wir eben betrachtet haben. Die Sinnenwelt oder das Ganze aller Gegenſtände der anſchaulichen Erkenntniß erſcheint uns in den Formen der reinen Anſchauung als ein mathematiſches

Ganzes der Zuſammenſetzung ihrer Gegenſtände, welches wir hier durch die Unterordnung unter die Analogien der Erfahrung noch als ein dynamiſches Ganzes der nothwendigen Verknüpfung aller Exiſtenz der Dinge in der Sinnenwelt als Natur beſtimmen.

Dieſe Verknüpfung der Dinge in der Natur denken wir durch die drey Verhältniſſe, 1) durch die kategoriſche Verknüpfung von Weſen und Eigenſchaft (Subſiſtenz und Inhärenz), 2) durch die hypothetiſche Verknüpfung nach dem Verhältniß der Urſache und der Abhängigkeit (Kauſalität und Dependenz), 3) durch die conjunctive Verknüpfung der Gemeinſchaft der Theile im Ganzen. Die vollſtändige Beſtimmung der Exiſtenz der Gegenſtände durch dieſe Vereinigung oder die Form dieſes dynamiſchen Ganzen iſt daher die Gemeinſchaft der Dinge unter der Naturordnung, welche wir in der Wechſelwirkung der Weſen erkennen. Wir vermögen aber zum Bewußtſeyn der Erkenntniß dieſer Wechſelwirkung zwiſchen den Weſen nur zu gelangen, indem wir die Vorſtellung der conjunctiven Verknüpfung erſt durch die kategoriſche und hypothetiſche vorbereiten. Wollen wir z. B. die Wechſelwirkung zweyer Menſchen vorſtellen, die mit einander einen Rechtshandel durch einen Vertrag haben, ſo muß ich dafür kategoriſch den Zweck eines jeden bey dieſer Verhandlung kennen, dann hypothetiſch nach den beſtehenden Rechtsgeſetzen Anſpruch und Verbindlichkeit eines jeden beurtheilen und kann daraus endlich ihr Wechſelverhältniß von Recht und Verbindlichkeit im Ganzen einſehen. Soll in einem andern Beyſpiel zur Erklärung beſtimmter Naturerſcheinungen die Wechſelwirkung der Erde mit dem Monde erkannt werden, ſo wird mir erſtens kategoriſch die Lage eines jeden von beyden und das Verhältniß ihrer Maſſe bekannt ſeyn müſſen, ferner werde ich mir hypothetiſch erſt die Einwirkung der Erde auf den Mond und dann deſſen Gegenwirkung conſtruiren müſſen und nur durch Zuſammenfaſſung dieſer beyden zur Erkenntniß der Wechſelwirkung ſelbſt gelangen.

1) Die kategoriſche Verknüpfung nach dem Verhältniß von Weſen und Eigenſchaft iſt hier die urſprünglich philoſophiſche. Die erſte Verhältnißform aller Urtheile iſt nemlich die kategoriſche des Verhältniſſes von Subject und Prädicat, mit welcher wir in kategoriſchen Beurtheilungen den erſten Schritt zur gedachten Erkenntniß thun in der denkenden Auffaſſung der Erſcheinungen, welche an die Stelle der empiriſchen Beſtimmungen der einzelnen wirklichen Erſcheinungen in der Wahrnehmung die apodiktiſche Beſtimmung des Gegenſtandes im allgemeingültigen Urtheil ſetzt. Wir fordern hier nur denkend ohne alle Anſchaulichkeit die Vorſtellung des in ſich ſeyenden, für ſich beſtehenden Gegenſtandes und vollſtändig die Vorſtellung unveränderlicher Weſen zu den gegebenen Eigenſchaften und Zuſtänden hinzu. Z. B. die äußere Anſchauung zeigt uns Tonſpiele, Farbenſpiele, Veränderung der Geſtalten und Lagen. Den Gegenſtand aber, zu deſſen Zuſtänden und Eigenſchaften dieſe Erſcheinungen gehören ſollen, denken wir nur hinzu, beſonders wenn in vollendeter kategoriſcher

Beurtheilung ſein Weſen als unveränderliche Maſſe vorausgeſetzt wird.

2) Haben wir Gegenſtände auf dieſe Weiſe denkend aufgefaßt, ſo können wir dann erſt in hypothetiſchen Urtheilen denkend zuſammenfaſſen. Dieſe hypothetiſche Verknüpfung iſt aber immer eine mathematiſch-bedingte metaphyſiſche Verbindung, denn in unſrer Erkenntniß des Wirklichen iſt jedes äußere Verhältniß des einem zum andern nur vermittelſt der Zuſammenſetzung in reiner Anſchauung gegeben.

3) Die conjunctive Verknüpfung iſt endlich die empiriſch-bedingte metaphyſiſche Verknüpfung; die Erfahrung allein zeigt uns die in Wechſelwirkung ſtehenden Einzelweſen ſelbſt und ſomit jedes wirkliche Ganze von Dingen.

Dieſe drey Regeln zeigen weithin ihre Folgen durch das Ganze aller menſchlichen Beurtheilungen. Durch ſie iſt beſtimmt, daß für uns jede Vorſtellung eines Ganzen von Dingen empiriſch bleibt und wir apodiktiſch immer nur theils abſtracte kategoriſche Formen in der Philoſophie, theils abſtracte hypothetiſche Formen in der Mathematik vorſtellen können. In dieſen Regeln liegt denn auch der tiefere Grund jener in der Logik (§. 111. 5.) nachgewieſenen architektoniſchen Geſetze, nach denen die kategoriſchen Syſteme der Wiſſenſchaften von philoſophiſchem, die hypothetiſchen von mathematiſchem und die conjunctiven von empiriſchem Urſprung ſind.

Dieſe Principien der Gemeinſchaft der Dinge ſind nun (oben §. 49. 3.) als philoſophiſche Principien nicht von axiomatiſchem, ſondern von kritiſchem Gebrauch. Sie enthalten oberſte Kriterien unſrer Naturerkenntniß und beſtimmen daher methodiſch dem Verſtande nur Regulative, nach denen er die gegebene Erkenntniß auszubilden hat. Sie beleben die Inductionen unſerer Naturbeurtheilungen und ſtellen dieſen eine Aufgabe, welcher wir uns nur ſtufenweis immer mehr annähern können. Daher werden wir hier den allgemeinen Abſtuffungen der Naturbeurtheilung folgen müſſen, ſo wie ſich unſre kategoriſchen Beurtheilungen unter dem Grundſatz der Beharrlichkeit der Weſen, die hypothetiſchen unter dem Grundſatz der Bewirkung, die diviſiven unter dem Grundſatz der Wechſelwirkung ausbilden.

b) Von der kategoriſchen Beurtheilung der Dinge unter dem Grundſatz der Beharrlichkeit der Weſen.

§. 58.

Die erſte metaphyſiſche Vorausſetzung, von der wir bey allen unſern Beurtheilungen der Dinge ausgehen, iſt, daß alles Wechſelnde, Veränderliche als Eigenſchaft (Inhärenz) oder Verhältniß zu in ſich beſtehenden, beharrlichen, unveränderlichen Weſen (Subſtanzen) gehöre. Daher beziehen wir in unſern kategoriſchen Beurtheilungen die anſchaulich erkannten wechſelnden Erſcheinungen nur auf die Zuſtände der Dinge, welche zu verſchiedener Zeit verſchiedene ſeyn können, wiewol die Dinge dieſelben bleiben. Wir denken im Subject des kategoriſchen Urtheils den andauernden Gegenſtand als Subſtrat als ſubſiſtirend und legen ihm rückſichtlich ſeiner Zuſtände bald andauernde bald wechſelnde Eigenſchaften bey. Ohne dieſes Verhältniß des Gegenſtandes zu gegebenen wechſelnden Zuſtänden hätten wir keinen Unterſchied des *Weſenſeyns* und *Eigenſchaftſeyns*. Da nun aber dieſes Verhältniß für uns die Grundbedingung aller denkenden Auffaſſung einer Erkenntniß iſt, ſo vermögen wir auch ſchlechthin keinen Gegenſtand anders als durch die Verknüpfung von Eigenſchaften in ſeinem Subſtrat zu denken.

Demgemäß muß unſre inductoriſche Beurtheilung der Naturerſcheinungen ſtuffenweiſe das Wechſelnde von dem länger Andauernden prädiciren, indem ſie das letztere als das Subſiſtirende dem Veränderlichen als dem Inhärirenden zu Grunde legt, in dieſer Beurtheilung aber nach einer apodiktiſchen Beſtimmung der Subſiſtenz ſtrebt, welche erſt mit dem ſchlechthin beharrlichen, Unveränderlichen als dem Weſen erreicht iſt. Dies iſt der natürliche Verlauf in der Ausbildung unſrer Vorſtellung von beſtimmten Dingen. Ich prädicire den grünen Anblick und das Lispeln der Pappel vom Laube derſelben, das Laub von den Zweigen, die Zweige vom Stamme als dem Baum, weil der Stamm länger dauert als die Zweige, der Zweig länger als ſeine Blätter, das Blatt länger als das Rauſchen oder eine beſtimmte Farbe deſſelben. Befriedigt ſind wir aber in dieſen Beurtheilungen nicht eher, als bis unſre

Inductionen zu den in ſich beſtehenden Weſen ſelbſt durchgedrungen ſind.

Wir werden hier alſo nach einander die allgemeinen Regeln, erſtens für die Subjectbeſtimmungen und zweytens für die Prädicatbeſtimmungen unſrer kategoriſchen Urtheile anzugeben haben.

§. 59.

Beydes hängt im Allgemeinſten von den verſchiedenen Anſchauungsweiſen ab, mit denen alle unſre Erkenntniß anfängt. Alſo zunächſt vom Unterſchied der innern und äußern Anſchauung. Die Subjectbeſtimmung bey der Beurtheilung der innern Wahrnehmungen iſt der Natur unſers Erkenntnißvermögens gemäß durch das reine Selbſtbewußtſeyn beſtimmt, ſo daß jedes Urtheil der innern Erfahrung von den Zuſtänden und Eigenſchaften des Ich, das heißt vom Geiſt, redet. Die Erſcheinungen vor der äußeren Anſchauung müſſen wir hingegen als unmittelbar im Raum gegenwärtige Gegenſtände, das heißt als Körper, beurtheilen. Beyde Arten der Wahrnehmungen vereinigen ſich uns nun zu einem Ganzen der Erfahrung, daher wird die inductoriſche Ausbildung unſerer Urtheile über die Weſenheit in den Dingen nach zwey verſchiedenen Zielen hingetrieben, von denen ſie das eine in der vollſtändig wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der mathematiſchen Naturphiloſophie, das andere in der idealen ſittlichen Anſicht der Dinge erreicht; zwiſchen beyden bleiben aber diejenigen Weltanſichten, nach denen unſre

Inductionen die Verbindung dieſer beyden beſtimmen müſſen. Daher haben wir für die menſchliche Art Dinge zu erkennen hier *drey Weltanſichten* neben einander aufzuführen.

1) *Die Weltanſicht vom körperlichen Weſen der Dinge* aus den Verhältniſſen der Körper gegen einander. Dieſes iſt die Weltanſicht von dem Standpunkt der mathematiſchen Naturphiloſophie. Hier iſt von dem im Raume gegenwärtigen beweglichen eine vollſtändig mathematiſch conſtruirbare Erkenntnißweiſe gegeben, in der wir zur Kategorie des Weſens durchdringen und daher eine beſtimmte Anwendung aller Kategorien erhalten.

Hier ſind die Weſen (Subſtanzen) die ſchlechthin beharrlichen Maſſen, deren Quantität in der Natur weder vermehrt noch vermindert werden kann und deren Eigenſchaften in den ebenfalls unveränderlich conſtruirbaren Kräften zur Bewirkung von Bewegungen beſtehen. In dieſer Welt gibt es keine *inneren* Veränderungen, ſondern alle wechſelnde Zuſtände der Dinge beſtehen in Verhältniſſen der Ruhe und Bewegung, das heißt in Veränderungen der Verhältniſſe ihrer äußeren Zuſammenſtellung im Raume.

2) *Die wiſſenſchaftliche Anſicht des Körperlichen im Verhältniß zum Geiſt.* Das obige empiriſche Geſetz der Specification läßt uns vor der äußeren Anſchauung einzelne (individuelle) Ganze, nemlich Menſchen, Thiere, Pflanzen, aber auch Wolken, Berge, Ströme, Länder, Meere — Weltkörper beſtimmt eingegrenzt neben einander treten und an

dieſen die zunächſt von den Sinnesanſchauungen erſcheinenden Beſchaffenheiten (Farben, Töne u. ſ. w.) vorüberſchwinden. Die aus dem Grundſatz der Beharrlichkeit der Weſen abgeleitete leitende Maxime, das Andauernde als Gegenſtand und das Wechſelnde als Eigenſchaft deſſelben zu denken, — beſtimmt uns alſo die Anſicht der Dinge, in welcher wir dieſes beſtimmt Geſtaltete als den Gegenſtand vorausſetzen, dem wir die ſinnlichen Beſchaffenheiten als Eigenſchaften in ſeinen wechſelnden Zuſtänden zuſchreiben. In dieſer Vorſtellungsweiſe werden aber die Dinge nicht ſchlechthin beharrliche Weſen, ſondern nur veränderliche letzte Subjecte kategoriſcher Urtheile, welche anderweit noch als bloße Erfolge in der Wechſelwirkung von Weſen betrachtet werden können, und dieſe Vorſtellungsweiſe von den Dingen erhält ihre geſonderte Bedeutſamkeit nur durch die Verbindung, in welcher ſie mit der folgenden ſteht, indem der menſchliche Geiſt ſeine Raum- und Zeitbeſtimmungen nur durch die Abhängigkeit ſeiner Zuſtände von denen ſeines Leibes empfängt.

3) Die wiſſenſchaftliche geiſtige Weltanſicht. Die Beſchaffenheiten, welche wir innerlich wahrnehmen, Vorſtellen, Luſt, Begierde und Beſtrebung, müſſen wir dem Ich des reinen Selbſtbewußtſeyns als ſeine Thätigkeiten beylegen. Durch dieſes Ich wird hier die Seele oder der Geiſt das Subject, dem wir Eigenſchaften und Wirkungen zuſchreiben. Hier wird aber der Geiſt nur als Perſon für die ſittliche Anſicht der Dinge in einer idealen Erkenntniß

als ſchlechthin ſebſtſtändiges Weſen anerkannt, hingegen für die Naturerkenntniß der mathematiſch ſchematiſirten Kategorien iſt er nur eine vorüber ſchwindende Erſcheinung. Das Ich ſelbſt nemlch wird nicht Gegenſtand der Anſchauung, ſondern muß nur nach der Natur unſrer Selbſterkenntniß zu den wahrgenommenen Erſcheinungen des geiſtigen Lebens hinzugedacht werden. Dieſes Ich ſelbſt iſt nicht in Raum und Zeit zu finden, ſondern nur die wechſelnden Zuſtände ſeiner Thätigkeiten erhalten darin ihre Raum- und Zeitbeſtimmungen, wie wir ſie von den Zuſtänden unſers Leibes in der Wahrnehmung abhängig finden.

§. 60.

Dem Vorigen gemäß ergeben ſich uns auch die Regeln der Prädicatbeſtimmungen in kategoririſchen Urtheilen. Dieſe geben uns, wie geſagt, die Eigenſchaften der Dinge nach den Unterſchieden des Andauernden und Wechſelnden in ihren Zuſtänden.

Wir bemerken daher zuerſt: die Eigenſchaften ſind theils unveränderliche, welche in allen Zuſtänden eines Dinges dieſelben bleiben, theils veränderliche. Dieſen Unterſchied dürfen wir dem logiſchen Unterſchied (Logik §. 27.) von weſentlichen und außerweſentlichen, oder dem von veränderlichen und unveränderlichen Merkmahlen eines Begriffes nicht gleich ſtellen, denn hier reden wir nicht nur von den Begriffen unſers Verſtandes, ſondern von den Dingen ſelbſt, und haben alſo die Eigenſchaften ſtets auf einzelne Gegenſtände zu beziehen. Z. B. Getreide, Mehl und Brod; Flachs, Leinwand und Papier ſind derſelbe Stoff mit veränderten Beſchaffenheiten. Hier kann man für dieſe Begriffe von Getreide, Flachs u. ſ. w. wohl weſentliche und unveränderliche Merkmahle angeben, welche jedem Dinge zukommen müſſen, wiefern es Getreide, Flachs u. ſ. w. iſt, allein metaphyſiſch gilt dies nicht ſo, denn daſſelbe Ding erſcheint bald als Flachs, bald als Leinwand, bald als Papier u. ſ. das ähnliche. Wollen wir hier das Beſtehende ſuchen, ſo müßten wir erſt mit den Chemikern auf die Unterſuchung von Stärke, Kleber und Pflanzenfaſer eingehen und hätten auch darin nur noch zerſetzbare Stoffe mit veränderlichen Eigenſchaften. Jn anderem Beyſpiel kann ich leicht weſentliche Kennzeichen des Eichbaums, der Linde angeben, welche unverändert bleiben, ſo lange die Eiche oder Linde da iſt. Aber dieſe Bäume ſind vorübergehende Erſcheinungen und alſo metaphyſiſch genommen keine ihrer Eigenſchaften unveränderlich. Ferner Feuerbeſtändigkeit und Schmelzbarkeit ſind unveränderliche, Flüſſigkeit oder Starrheit veränderliche Merkmahle des reinen Goldes. Jch kann dieſe auch metaphyſiſch einer beſtimmten Maſſe Gold als Eigenſchaften zuſchreiben und da nach den bis jetzt der Chemie bekannten Geſetzen das Gold ein unzerlegbarer und nicht als Miſchung anderer Beſtandtheile darſtellbarer Stoff, alſo ein Grundſtoff iſt, ſo ſind für den Kreis unſrer Erfahrungen Feuerbeſtändigkeit und Schmelzbarkeit unveränderliche Eigenſchaften deſſelben.

Alle Veränderungen der Zuſtände eines Dinges ſind entweder innere Veränderungen ſeiner Eigenſchaften für ſich oder äußere Veränderungen ſeiner Verhältniſſe zu andern Dingen. Wir werden in der erſten inductoriſchen Beurtheilung hier wol dem Körper ſeine Geſtalt, Farbe, Wärme und ähnliches unmittelbar als ſeine Eigenſchaft zuſchreiben, auch dem Geiſt ſeine Vermögen und der Maſſe ihre bewegenden Grundkräfte, wenn wir dann aber der Ausbildung unſrer Beurtheilungen weiter folgen, ſo zeigt ſich, da wir doch alles nur in ſeiner Zeitfolge wahrnehmen können und dieſe das Schema der Bewirkung iſt, daß wir in ausgebildetern Urtheilen nur Veränderungen der Verhältniſſe mehrerer Dinge gegen einander ihrer Lage, des Bewegenden und Bewegten, des Erkennenden und Erkannten, des Luſtfühlenden zum Wohlgefälligen, des Begehrenden zum Begehrten und Eigenſchaften der Dinge übrig behalten, worin dieſe als Urſach gedacht werden. Alle Prädicatbeſtimmungen werden uns nur verhältnißmäßige. Der Geiſt erſcheint uns in ſeinen Thätigkeiten, welche wir als ſeine Wirkungen denken und ihm als Eigenſchaften nur die Vermögen als Urſachen dieſer Wirkungen beylegen. Dem ſchallenden Körper legen wir als Eigenſchaft bey, Urſach des Schalles zu ſeyn und ſo ferner bis endlich die Veränderungen der Körper nur als Bewegungen, das heißt nur als Veränderungen der äußern Verhältniſſe ihrer gegenſeitigen Lage und ihre Eigenſchaften nur als bewegende Kräfte gedacht werden.

Soll nun aus alle dieſem eine apodiktiſche Beſtimmung der Erkenntniß gelingen (und nicht eine bloß empiriſche Beſtimmung de-

Wahrnehmungen ſtehen bleiben), ſo müſſen wir den beharrlichen Weſen auch unveränderliche Eigenſchaften beylegen und alle Veränderungen nur als Veränderungen äußerer Verhältniſſe durch dieſe beſtimmen. Dies vermögen wir aber nur in der Welt des Beweglichen als ſolcher.

Hier zeigt ſich die große Beſchränktheit aller menſchlichen Wiſſenſchaft.

Allerdings vermögen wir einzuſehen und zu berechnen, wie die Körper ſich neben einander bewegen und durch ihre Grundkräfte ſich gegenſeitig ihre Bewegungen mit Nothwendigkeit ändern, aber neben dieſer Veränderung der Lagen des Beweglichen gelangen wir über keine Veränderung zur Einſicht, ſondern jede andere bleibt nur Sache der Wahrnehmung.

Wir behaupten: Eigenſchaften gehen von einem Dinge nicht ins andere über (accidentia non migrant e substantiis in substantias). denn die Verknüpfung der Eigenſchaften im Weſen iſt eine nothwendige Verknüpfung der Exiſtenz und keine bloße Zuſammenſetzung; wir behaupten: aus Nichts wird Nichts, Nichts kann wieder in Nichts verwandelt werden (ex nihilo nil fieri, in nihilum nil posse reverti), denn es kann kein Entſtehen oder Vergehen in der Zeit ſchlechthin ſtatt finden. Aber dennoch ſchwinden alle nur ſinnesanſchaulichen Beſchaffenheiten vor der Erſcheinung vorüber. Für den Geiſt: von Null auf ſteigen die Grade ſeiner Vorſtellungen, Luſtgefühle, Begierden und Beſtrebungen, ſie vermindern ſich wieder, ſie verwandeln ſich in andere, ſie verſchwinden ganz und daſſelbe gilt von den Veränderungen der Farben, Töne, Düfte, aller Beſchaffenheiten, die ſinnlich angeſchaut werden. In allen dieſen Fällen vermögen wir nicht bis zur apodiktiſchen Beſtimmung der Erkenntniß durchzudringen, alſo nicht die metaphyſiſchen Grundſätze vollſtändig zur Anwendung zu bringen. Bey alle dieſem Wechſel der Erſcheinungen müſſen wir uns begnügen die Regel ihres Verlaufes kennen zu lernen, indem wir aus der Erkenntniß der Bewegungen die Geſetze ihrer Grad-, Raum- und Zeitbeſtimmungen erkennen, aber ohne eine Einſicht in das Geſetz der qualitativen Veränderungen ſelbſt zu erhalten.

Aus dieſer Ueberſicht wird nun klar, daß unſre wiſſenſchaftliche Erkenntniß oder die Erkenntniß aus mathematiſch ſchematiſirten Kategorien nur in der ganz körperlichen Anſicht der Dinge die Vollſtändigkeit der kategoriſchen Verknüpfung in der Conſtruction der Bewegungen der Maſſen erreiche. Die Maſſe als Quantität der Subſtanz in der Materie kann weder vermehrt noch vermindert werden, ihre Grundkräfte ſind unveränderlich und alle ſie betreffenden Veränderungen ſind nur Veränderungen ihrer äußern Verhältniſſe gegen einander im Raum. So ſind bey dieſer materialiſtiſchen Anſicht der Dinge allein die Naturgeſetze von vollſtändiger Anwendung, hingegen unſre Erkenntniß des Geiſtes ſowohl als der Körper im Verhältniß zum Geiſt bleibt von dieſer Erkenntniß abhängig und kann nicht vollſtändig wiſſenſchaftlich ausgebildet werden. Nur bey der ganz körperlichen Anſicht der Dinge erkennen wir die Erſcheinungen als Veränderungen der Zuſtände für die Weſen ſelbſt, nemlich für die Maſſen. Bey der zweyten Anſicht der Dinge nach den Geſtaltungen geht hingegen die Weſenheit dieſer Dinge verloren, indem ſie in Erfolge der Bewegungen der Maſſen verwandelt werden.

Und die Geiſtesthätigkeiten erſcheinen abhängig von den Zuſtänden unſers Leibes, indem ſie ihre Raum- und Zeitbeſtimmungen ebenfalls nur durch die Weſenheit der Maſſen erhalten.

Alles Daſeyn, welches ſeine Raum- und Zeitbeſtimmungen von einem andern entlehnt, erkennen wir nur dieſem andern und dem Weſen in ihm anhängend, adhärent. In der Sinnenwelt hat alſo alle Erſcheinung in der belebten Natur der Geſtaltenumwandlung, der Farben, Töne, Düfte, auch alle Erſcheinung des Geiſteslebens nur ein den beweglichen Maſſen adhärentes Daſeyn.

Daher genügt uns für dieſe letzteren Vorſtellungsweiſen die Naturerkenntniß gar nicht, ſie können aus ihr nie vollſtändig begriffen werden, ſondern laſſen nur eine ſehr beſchränkte Anwendung der Kategorien auf ſie zu. Dieſe Vorſtellungsweiſen können ihre Vollendung nur von den Ideen erhalten, indem das Urtheil über den Geiſt ſein Weſen nur in der ſittlichen oder ideal-äſthetiſchen Beurtheilung der Dinge findet; die zweyte Anſicht des Körperlichen aber allein die lebendige Anſicht bleibt, welche nur der äſthetiſchen Beurtheilung der Dinge dienen will.

Dieſes den beweglichen Maſſen adhärente Daſeyn iſt aber auf verſchiedene Weiſe für die äußern körperlichen Beſchaffenheiten und für die Geiſtesthätigkeiten beſtimmt. Deswegen nennen wir die körperlichen Beſchaffenheiten auflösliche, die geiſtigen unauflösliche. Unter dieſer Auflöslichkeit wird nemlich verſtanden, daß die Beſchaffenheiten einem Körper ſelbſt als ſolche beygelegt werden können und in der erklärenden Naturlehre das Geſetz ihrer Veränderungen auf ihnen entſprechende bloße Zuſammenſetzungen zurückgeführt werden kann. Z. B. Wärme und Kälte nehmen wir unmittelbar ſinnlich in der Berührung als Beſchaffenheiten der Körper wahr. Aber Eigenſchaften gehen nicht von einem Ding in das andere über und doch theilen ſich die Körper einander Wärme und Kälte mit. Wir ſuchen dieſe alſo als bloße Verhältniſſe der Zuſammenſetzung der Körper zu erklären und finden dann, daß Vermehrung der Wärme mit Ausdehnung des Körpers verbunden ſey; daher nehmen wir an die Wärme weder durch den Zutritt eines den Körper ausdehnenden Wärmeſtoffes, die Kälte durch Entfernung deſſelben beſtimmt. Eben ſo legen wir dem Schall die Mittheilung der ſchwingenden Bewegungen in elaſtiſchen Mitteln, der Helligkeit und ihren Farben die ſtrahlende Bewegung des Lichtes zu Grunde. Hiermit wird das Qualitative der Erſcheinung nie begriffen, aber doch an ein Geſetz ſeiner Raum- und Zeitbeſtimmungen gebunden, welches unmittelbar von körperlicher Erklärung iſt.

Hingegen die Geiſtesthätigkeiten bleiben unauflösliche Beſchaffenheiten, indem ſie nur von dem Ich und nicht von einem Körper prädicirt und daher in ihren Umwandlungen auch nicht auf körperliche Zuſammenſetzungen zurückgeführt werden können.

Die Art wie die Raum- und Zeitbeſtimmungen unſers Geiſteslebens von den Bewegungen unſers Leibes abhängen, wird nur dadurch beſtimmt, daß Einwirkungen auf den Leib bey den Sinnen als Bedingungen der Einwirkung auf den Geiſt, Bewegungen des Leibes aber als willkührliche als Wirkungen des Geiſtes erſcheinen.

c) Von der hypothetiſchen Beurtheilung der Dinge unter dem Grundſatz der Bewirkung.

§. 61.

Das *hypothetiſche* Urtheil läßt uns Verhältniſſe von *Grund* und *Folge* erkennen. Dieſe ſind aber zunächſt von drey Arten. Grund iſt entweder der Artbegriff, zu dem ein Ding gehört, als *Mittelbegriff* eines Schluſſes oder eine *Bedingung* oder eine *Urſache*.

1) Gründe der erſten Art, z. B. dies ſchmeckt bitter, denn es iſt Galle; koſte dies nicht, denn es iſt Gift; der Stein fällt frey durch die Luft, denn er iſt ſpecifiſch ſchwerer als ſie, ordnen nur im Schluß durch den Mittelbegriff als Grund einen Fall unter die Regel; — alle Galle iſt bitter; jedes Gift zu koſten gefährlich; keine Flüſſigkeit kann einen ſpecifiſch ſchwereren Körper in ſich ſchwimmend erhalten. In dieſer

Art gehört das Verhältniß von Grund und Folge alſo nur dem hypothetiſchen Zergliederungsurtheil, denn das heißt dem Schluß, und es dient uns die *metaphyſiſche Verknüpfung* der Dinge unter Regeln zu erkennen.

2) Die zweyte Art des Grundes iſt die *Bedingung*. Dieſe gehört der Grundlage aller ſynthetiſchen hypothetiſchen Urtheile, das heißt den reinen mathematiſchen Erkenntniſſen. Die dritte Art iſt die *Urſache*. Dieſe gehört dem metaphyſiſch beſtimmten ſynthetiſchen hypothetiſchen Urtheil, das heißt Bedingungen werden mathematiſch nach den Verhältniſſen der Zuſammenſetzung der Dinge in reinanſchaulichen Formen erkannt, Urſachen hingegen müſſen als einzelne Gegenſtände im Subject eines kategoriſchen Urtheils gedacht und ſo im hypothetiſchen als Grund beſtimmt ſeyn. *Bedingt* iſt eine Folge durch das in nothwendiger Zuſammenſetzung der Dinge ihr Nebengeordnete und die Regel der Bedingungen wird rein anſchaulich erkannt, z. B. die Gegenwart iſt bedingt durch ihre Vergangenheit, alle Regeln der Zuſammenſetzung der Zahlen, der Dauer, der Geſtalten, der Bewegungen, beſtimmen nothwendige Bedingungen für die Erſcheinungen. Z. B. Iſt die eine Seite eines Rechtecks 4 Ruthen, die andere 2 Ruthen lang, ſo folgt, daß das Rechteck 8 Quadratruthen enthalte. Sind 2 Winkel und eine Seite des gradlinichten Dreyecks gegeben, ſo folgt die Größe der andern drey Stücke daraus. Iſt die Bewegung eines Körpers aus zwey gleichförmigen gradlinigen in verſchiedenen Richtungen zuſammengeſetzt, ſo geben

dieſe ein Parallelogramm, deſſen Winkel der Unterſchied ihrer Richtungen, und deſſen Seiten die Maaße jeder Geſchwindigkeit in ihrer Richtung ſind und die Diagonale dieſes Parallelogramms wird nach Richtung und Geſchwindigkeit die ganze Bewegung des Körpers beſtimmen. Alles dieſes folgt aus Bedingungen der Zuſammenſetzung und nicht aus Bewirkungen. Bewirkt hingegegen iſt eine Folge durch das Daſeyn ihrer Urſache, das heißt Urſache einer Wirkung iſt ein Gegenſtand, wenn das Daſeyn eines anderen der Wirkung als eine mit ſeinem Daſeyn nothwendig verknüpfte Folge gedacht werden muß, z. B. die Sonne bewirkt durch ihren Schein die Wärme des beſchienenen Steines.

Für die metaphyſiſchen Geſetze der Bewirkung iſt es ſehr wichtig dieſen Unterſchied von Bedingung und Bewirkung genau zu faſſen. Wir wiſſen, daß wir um mannigfaltige Erſcheinungen zuſammenzufaſſen immer erſt eine Zuſammenſetzung der Dinge vorſtellen müſſen, auf welche wir die Geſetze der Verknüpfung dann erſt anzuwenden haben. Dies trifft uns nun vorzüglich hier bey den Geſetzen der zuſammenfaſſenden Verknüpfung. Nur unter den Bedingungen der Zuſammenſetzung vermögen wir erſt Verhältniſſe der Bewirkung zu erkennen. Laſſen wir z. B. Kugeln an der ſchiefen Ebene herabrollen, ſo ſind die gegen einander wirkenden Urſachen die Schwere der Kugel und die Feſtigkeit der Ebene als Kraft des Widerſtandes gegen den Fall der Kugel. Dieſe Urſachen bleiben gleich groß, unter welchem Winkel wir die Ebene gegen den Horizont neigen mögen, aber der Erfolg wird ſehr verſchieden bey verſchiedenen Neigungen der Ebene, die Kugel bleibt in Ruhe, wenn die Ebene waagerecht liegt, ſie rollt um ſo ſchneller, je ſteiler die Ebene gelegt wird, nur weil durch den veränderten Neigungswinkel der Ebene die Bedingungen der Gegenwirkung verändert werden und dem gemäß der Widerſtand nur einen kleinern oder größern Theil der Schwere aufhebt.

Die Kraft, welche den Umlauf der Planeten um die Sonne bewirkt, iſt nur die zwiſchen der Sonne und dem Planeten wirkende Anziehungskraft, allein der Grund davon, daß die Planeten ſo nahebey kreisförmige und nicht ablange elliptiſche Bahnen wie die Kometen durchlaufen, liegt neben dem in den Bedingungen des Verhältniſſes ihrer Geſchwindigkeit in der Tangente ihrer Bahn und ihrer Entfernung von der Sonne zur Anziehungskraft der Sonne. Eben ſo bey den Maſchinen: die Kraft des aufſchlagenden Waſſers, der Thiere oder Menſchen und die Laſt der zu hebenden Maſſen, der zu zerreibenden Getreidekörner u. ſ. w. mögen dieſelben bleiben, die Bedingungen der Maſchineneinrichtungen durch Haspel, Flaſchenzug, Räderwerk u. ſ. w. laſſen uns noch die Wahl, ob wir Kraft ſparen und mehr Zeit aufwenden oder Zeit ſparen und mehr Kraft verwenden wollen.

3) Die Anwendung dieſer Begriffe von der Bewirkung macht ſich nun auf die Erfahrung nach dem Grundſatz: jede Veränderung der Zuſtände eines Dinges erfolgt durch Urſachen, welche nach nothwendigen Geſetzen wirken und jedes Ding beharrt in der Natur

in ſeinem Zuſtande, ſo lange bis durch Urſachen eine Veränderung des Zuſtandes bewirkt wird. Dieſer Grundſatz iſt uns die leitende Maxime, nach der wir die nothwendige Verknüpfung der Veränderungen in den Erſcheinungen zu erforſchen ſuchen. Das Andauernde finden wir daher im Weſen des Dinges begründet und ſuchen keine Urſach deſſelben. Auch wenn wir die Regeln kennen, nach welchen ein Ding ſeinem Zuſtand gemäß ſich verändert, werden wir dafür weiter nicht nach Urſachen forſchen, ſondern nur der veränderte Zuſtand der Dinge führt dieſe Frage herbey. Z. B. Läuft die Maſchine ihren regelmäßigen Gang fort, ſo entſtehen keine neuen Fragen nach einer Urſach deſſen, wohl aber wenn ich eine Störung ihres Ganges bemerke, ſuche ich deſſen Urſach. Sehe ich den Armen in ſeiner Armuth, den Reichen in ſeinem Reichthum fortleben, ſo frage ich nach keiner Urſach deſſen, wohl aber wenn ich den Armen reich, den Reichen verarmt wiederfinde. Oder bewegt ſich ein Körper gleichförmig in grader Linie, ſo iſt dieſe Bewegung durch die Bedingungen ſeines Zuſtandes beſtimmt und ich erfrage keine beſondere Urſach der Fortſetzung dieſer Bewegung. Finde ich aber dieſe Bewegung irgend verändert ſchneller, langſamer, andersgerichtet, ſo fordere ich dafür eine Urſach, weil nun der Zuſtand des Körpers ſelbſt ein anderer geworden war.

Dieſes Geſetz der Bewirkung beherrſcht im größten Umfang den Geiſt aller unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen. Durch das Ganze der Naturlehre und der Menſchengeſchichte ſuchen wir die Geſetze der wirkenden Urſachen, nach denen ſich die Erſcheinungen umgeſtalteten und umgeſtalten. Wir vermögen ihre Geſetze aber wieder nur nach Inductionen zu beſtimmen, welche von der apodiktiſchen Beſtimmung abwärts alle Stuffen der Unſicherheit durchlaufen. Jedes urſachliche Verhältniß in der Erfahrung iſt Beſtandtheil einer unter mathematiſchen Bedingungen ſtehenden wechſelſeitigen Einwirkung und Gegenwirkung. Daher werden wir für abſtracte oder unvollſtändige Erkenntniſſe hier viele untergeordnete Begriffe in der Anwendung finden, 1) je nachdem Bedingung und Urſach neben einander in Frage kommen, 2) je nachdem die wirkenden Gegenſtände als Weſen oder nur als Gegenſtände von adhärentem Daſeyn erkannt werden, 3) je nachdem ein Ganzes der Wechſelwirkung oder nur Theile der Einwirkung und Gegenwirkung erkannt werden.

Um aber alle dieſe Unterſcheidungen beſſer beurtheilen zu können, müſſen wir erſt die Geſetze der Wechſelwirkung mit denen der Bewirkung in Verbindung betrachten.

4) *Abhängig* iſt nun jede Folge vom Grunde, der Fall von der Regel, das Bedingte von der Bedingung, die Wirkung von der Urſache. Dem Abhängigen ſetzen wir das *Selbſtſtändige* oder *Freye* entgegen. Schlechthin ſelbſtſtändig wäre alſo nur ein Weſen, deſſen Daſeyn weder unter Geſetzen noch unter Bedingungen ſtünde noch auch von Urſachen beſtimmt würde; beziehungsweiſe frey, ſelbſtſtändig oder unabhängig werden wir hingegen jeden Gegenſtand nennen,

in wiefern er gewiſſen Geſetzen, gewiſſen Bedingungen, gewiſſen Urſachen nicht unterworfen iſt. So ſprechen wir z. B. vom freyen Fall der Körper im Gegenſatz gegen den bedingten Fall auf vorgeſchriebenen Wegen, ſo nennen wir den Mündigen im Staat im Gegenſatz des Unmündigen ſelbſtſtändig, den Bürger im Gegenſatz des Sklaven frey. Von der Freyheit wird alſo in unſrer Erkenntniß die Rede ſeyn nach drey allgemeinſten metaphyſiſchen Rückſichten, erſtens im Gegenſatz gegen die Abhängigkeit der Erſcheinungen von Naturgeſetzen, zweytens im Gegenſatz der Abhängigkeit derſelben von den Bedingungen der Zuſammenſetzung in Raum und Zeit, drittens im Gegenſatz gegen die Abhängigkeit eines Gegenſtandes von den Einwirkungen anderer auf ihn.

d) Von der diviſiven Beurtheilung der Dinge unter dem Grundſatz der Wechſelwirkung.

§. 62.

1) Die Erkenntniß eines in Gemeinſchaft ſtehenden oder durch Wechſelwirkung verknüpften Ganzen von Gegenſtänden vermögen wir nur nach vorausgegangenen kategoriſchen und hypothetiſchen Beurtheilungen in diviſiven Urtheilen zum Abſchluß zu bringen. Wir fanden, daß dieſe conjunctive Verknüpfung oder die Gemeinſchaft der Theile im Ganzen die empiriſch bedingte metaphyſiſche Verbindung ſey. Es muß hier durch die Erfahrung ein Ganzes von Einzelweſen in

ſeiner Zuſammenſetzung gegeben ſeyn und dann müſſen wir noch die Geſetze der Bewirkung kennen, durch die es als dynamiſches Ganzes zuſammengehalten wird und die Gemeinſchaft ſeiner Theile erhält. Z. B. Das Sonnenſyſtem iſt ein ſolches dynamiſches Ganzes. Hier müſſen wir erſt die einzelnen Weltkörper kennen, aus denen es zuſammengeſetzt iſt und dann die Geſetze der zwiſchen ihnen wirkenden Kräfte der Anziehung, um die Gemeinſchaft des ganzen Syſtems einzuſehen. Ein anderes Beyſpiel iſt der Handelsverkehr einer beſtimmten Handelſtadt. Will ich das ganze Intereſſe eines ſolchen Platzes verſtehen, ſo muß ich die Plätze kennen, mit denen er in Verbindung ſteht und dann die Geſetze aller Intereſſen des Kaufes und Verkaufes, wodurch ſein Handel belebt wird.

So wird nun hier nach §. 41. in ſingulären diviſiven Urtheilen das anſchauliche Ganze nach ſeiner Zuſammenſetzung beſchrieben und dann in allgemeinen diviſiven Urtheilen nur die ſtuffenweiſe Unterordnung dieſes Ganzen unter die Geſetze der Verknüpfung erkannt, ſo daß wir dieſe Geſetze ſelbſt für Theile und Ganzes erſt in kategoriſchen und hypothetiſchen Urtheilen voraus erhalten haben müſſen.

2) Der Grundgedanke aller metaphyſiſchen Verhältniſſe iſt die Verknüpfung des Daſeyns aller Gegenſtände der Sinnenwelt. Dieſen Gedanken können wir nur auf die mannigfaltigen in der Zeit wechſelnden Erſcheinungen anwenden. Wir ſuchen daher zuerſt nach dem Verhältniß von Weſen und Eigenſchaft die empiriſche Auffaſſung der Erſcheinungen auf eine noth-

wendige Beſtimmung ihres Gegenſtandes zurück zu führen. Dann zeigt aber für die Zuſammenfaſſung zum Ganzen die Zeit das zu verknüpfende theils in Zeitfolgen theils als zugleich und dies zwar ſo, daß das aufeinanderfolgende ſeine Gegenwart wohl von der Vergangenheit aber nicht umgekehrt abhängig werden läßt. Daher muß das zweyte Verhältniß, das der Bewirkung, ein Verhältniß der Verknüpfung des auf einander folgenden ſeyn und da wir jedes Gegenſtandes gegenwärtigen Zuſtand nur als abhängig von ſeiner Vergangenheit finden, ſo können wir die Verknüpfung des Zugleicheintreffens der Zuſtände mehrerer Gegenſtände nur als *Wechſelwirkung* derſelben denken. *Alle Gemeinſchaft der Dinge in der Sinnenwelt kann nur als Wechſelwirkung des Zugleichſeyenden erkannt werden.*

Hierbey müſſen wir aber beſonders bemerken, daß der Ablauf der Begebenheiten die Zeit hindurch die *Zeitreihe* derſelben nicht ſelbſt die Bewirkung iſt, ſondern das Geſetz der Bewirkung iſt nur das Geſetz der *Zeitordnung*, wodurch die nothwendige Verknüpfung des vorhergehenden Daſeyns mit dem nachfolgenden beſtimmt wird. Die Urſach iſt dem Gedanken nach der vorausgeſetzte Grund und die Wirkung deſſen Folge, aber der Zeitbeſtimmung nach iſt jede Urſach mit ihrer Wirkung zugleich. Der Zeitfolge nach erſcheint erſt der eine und dann der veränderte Zuſtand der Dinge. Die *Wirkung* iſt hier zunächſt die *Veränderung des Zuſtandes* und nicht der veränderte Zuſtand ſelbſt, der veränderte Zuſtand iſt erſt der Erfolg aus den Bedingungen der Zeitlichkeit, welche den Verlauf der Begebenheiten neben den Urſachen beſtimmen. Z. B. ich werfe einen Ball gegen die Wand und er prallt zurück. Hier iſt der Zuſtand des Balles durch den Widerſtand der Wand im Stoß verändert worden. Die widerſtehende Wand wirkt als Urſach ſo lange fort, als der Stoß dauert und verändert im ſtetigen Fortwirken den Zuſtand des Balles, bis deſſen Richtung umgekehrt iſt und er ſich wieder von der Wand entfernt. Nun hört die Wand auf, auf ihn zu wirken, und der veränderte Zuſtand ſeiner Bewegung, die rückgängige Fortſetzung derſelben, bleibt nur Erfolg der dazwiſchen liegenden Bewirkung.

§. 63.

Dieſe Begriffe der Gemeinſchaft der Dinge durch Wechſelwirkung werden nun wie am Ende des vorigen §. geſagt iſt, nach mehreren Verhältniſſen oft nur unvollſtändig angewendet und dafür müſſen wir hier noch folgende Erörterungen geben.

1) Thun und Leiden. Die erſte Wirkung einer jeden Urſach iſt das Wirken ſelbſt, ihre Thätigkeit genannt. Betrachte ich einen wirkenden Gegenſtand nur für ſich ſelbſt und nicht als wirkend auf einen andern, ſo iſt dieſe Thätigkeit allein ſeine Wirkung, z. B. das Vorſtellen, das Erkennen des Geiſtes, das Klingen der Glocke. Wirkt hingegen ein Gegenſtand auf einen andern, ſo iſt dieſer andere leidend und zum Wirken kommt noch ein bewirktes als Verän-

derung des Zuſtandes für den leidenden Gegenſtand. Z. B. die Sonne äußert ihre Thätigkeit gegen die Erde im Anziehen, durch dieſes wird erſt eine Bewegung der angezogenen Erde gegen die Sonne hin bewirkt. Dieſe iſt hier was die Erde erleidet und nicht was die Sonne thut.

2) Einwirkung und Gegenwirkung. In großer Mannigfaltigkeit und Verwicklung zeigt die Erfahrung die Wirkungen eines Gegenſtandes auf den andern. Erſcheint hier der eine thätig, der andere leidend, ſo reden wir von Einwirkung oder Einfluß des erſten auf den andern, wirken ſie wechſelſeitig auf einander, ſo ſprechen wir von Einwirkung und Gegenwirkung oder Reaction. Die Wirkung der Sonne vermittelſt des Lichtes, der Einfluß eines Mannes auf die Nachwelt ſind Beyſpiele für erſteres. Wenn ein Gewehr abgefeuert wird, beachten wir zuerſt die Wirkung auf die Kugel, und nennen deßwegen das Zurückſtoßen des Gewehrs Gegenwirkung; die Reformation veranlaßte durch die Reaction die Inquiſitionsgerichte und den Jeſuitenorden.

Dieſe Einwirkung und Gegenwirkung werden bald unmittelbar bald mittelbar ſtatt finden. Die Sonne wirkt leuchtend und wärmend mittelbar durch das Licht auf die Erde; das Gewicht wirkt unmittelbar auf die Waagſchaale, vermittelſt dieſer auf den Waagebalken und ferner mittelbar durch dieſen auf das Abgewogene, welches von ihm im Gleichgewicht erhalten wird.

Iſt endlich ein Erfolg in Frage, der die Wirkung mehrerer zuſammentreffender Urſachen iſt, ſo nennen wir den Inbegriff aller dieſer Urſachen die zureichende Urſach jenes Erfolges und werden dabey mehrere mitwirkende Urſachen unterſcheiden, welche als coordinirte zugleich als ſubordinirte nach einander wirken; und unter denen die wichtigern Haupturſachen, die geringeren Nebenurſachen genannt werden.

3) Kraft, Vermögen und Trieb. Beſtimmen wir ein Weſen ſelbſt als Urſach, ſo ſchreiben wir ihm Kräfte zu und die erſten unveränderlichen Kräfte der Weſen heißen Grundkräfte. Dieſe Grundkräfte ſind die oberſten Erklärungsgründe aller Bewirkung, für die wir keine höheren Gründe der Möglichkeit angeben können, ſondern ihre Erkenntniß iſt wie die des Daſeyns der Einzelweſen ſelbſt von blinder Nothwendigkeit.

Finden wir die Weſen, wie bey den Körpern, in Zuſammenſetzungen wirkſam, ſo werden wir den Grundkräften auf mancherley Art abgeleitete Kräfte z. B. den Grundkräften der Anziehung die abgeleiteten des Zuſammenhangs, der Härte, der Federkraft unterordnen. Beziehen wir aber die urſachlichen Prädicate nicht auf ſchlechthin beharrliche Weſen ſelbſt, ſondern auf andere Gegenſtände, ſo werden wir unvollſtändigere urſachliche Begriffe anwenden müſſen, von denen Vermögen und Trieb die wichtigſten ſind.

4) Wenn wir einen Gegenſtand als Urſach von Wirkungen denken, die er nur unter Bedingungen und mit Hülfe gewiſſer Einwirkungen auf ihn zeigen kann,

ſo ſchreiben wir ihm ein Vermöggen zu, ſo zu wirken, wir nennen ihn eine erregbare, anregbare Urſach und müſſen ihm dafür Selbſtthätigkeit (Spontaneität) und Empfänglichkeit (Receptivität) in Verbindung mit einander beylegen. Unter der Selbſtthätigkeit verſtehen wir nemlich die Urſach der fraglichen Thätigkeiten, unter der Empfänglichkeit aber das leidentliche (paſſive) Verhältniß des Vermögens zu jenen Einwirkungen auf daſſelbe, ohne die es ſeine Thätigkeit nicht äußern kann. So kommt der Pflanze ein Vermögen ihres Wachsthums zu; ihre Selbſtthätigkeit enthält ſchon im Keim voraus beſtimmt Geſtalt und Art ihrer Zweige, Blätter, Blüthen, Früchte — aber alle dieſe können ſich nicht entwickeln, wenn durch die Empfänglichkeit nicht Nahrungsſtoffe aufgenommen werden, und die Reize der Wärme, des Lichtes, der Feuchtigkeit nicht anregend fortwirken. Eben ſo kommen dem Geiſt des Menſchen Vermögen ſeiner Thätigkeiten zu, deren Selbſtthätigkeit in der Vernunft die Form des Erkennens, Wohlgefallens u. ſ. w. voraus beſtimmt enthält, aber nur bey der Anregung vermittelſt der in den Sinnen gegebenen Empfänglichkeit zur Thätigkeit gelangen kann.

5) Der Verlauf der Naturerſcheinungen zeigt ſich oft ſo, daß ihr Geſetz nicht nur durch die Wirkſamkeit beſtimmter Kräfte, ſondern nur durch ihre Verbindung mit Bedingungen der Zuſammenſetzung der Gegenſtände verſtanden werden kann, hier wird alſo die ganze Urſach der Erſcheinungen in einer beſtimmten Form der Wechſelwirkung und nicht in den

Kräften allein beſtehen. Ein ſolches urſachliches Prädicat für die Form einer Wechſelwirkung wollen wir Trieb *) nennen. So reden wir in der Naturlehre von den Bildungstrieben und den Lebenstrieben der Pflanzen und Thiere. Ich kann einer chemiſchen Miſchung z. B. einem Salz nicht eine Kraft unter beſtimmter Geſtalt zu kryſtalliſiren zuſchreiben, ſondern es kommt hier neben den zwiſchen kleinen Theilen der Miſchung wirkenden Kräften noch auf die beſondern Bedingungen ihres Zuſammentreffens bey der Erſtarrung an, um die Kryſtalliſirung zu beſtimmen; wir ſchreiben ihr nur einen Trieb zum Kryſtalliſiren zu. Die Kraft die zwiſchen der Sonne und dem Planeten wirkt, iſt nur eine Urſach der ſtetigen Annäherung beyder gegen einander, der Trieb, der zwiſchen ihnen wirkt, iſt hingegen ein Trieb des elliptiſchen Umlaufs.

Unter dem Geſetz eines Triebes erkennen wir die Form eines begrenzten durch Wechſelwirkung verknüpften Ganzen. Es macht einen großen Unterſchied in der Naturbeurtheilung, ob wir nur Erſcheinungen nach vereinzelten Geſetzen der Einwirkungen, auch einzelnen Einwirkungen und Gegenwirkungen wie unter den Geſetzen der Schwere, des Lichtes, der Wär-

---

*) Dieſe Bedeutung des Wortes Trieb iſt von der pſychologiſchen verſchieden. In der Pſychologie nennen wir Triebe des Geiſtes die Vermögen, welche aus der Verbindung des Herzens mit der Willenskraft entſtehen und die Anreger der Willenskraft werden.

me oder ein geſchloſſenes Ganzes, deſſen Theile andauernd in wechſelſeitigen Einwirkungen und Gegenwirkungen verknüpft ſind, beobachten.

Bey Geſetzen der erſten Art folgen wir nur einer Reihe der Urſachen und Wirkungen, des Wirkenden und Bewirkten, im geſchloſſenen Ganzen des andern Falles hingegen zeigt ſich jeder Theil in den Einwirkungen auf ihn als Wirkung im Ganzen, zugleich aber durch ſeine Gegenwirkung als mitwirkende Urſach in demſelben. Es iſt hier jeder Theil durch die Wechſelwirkung im Ganzen zugleich Wirkung und auch Urſach.

Die Beobachtung zeigt uns ſolche Ganze unter zwey Hauptformen. Bey der erſten Art hält ein Trieb nach dem Gleichgewicht das Ganze in Ruhe unter einer gewiſſen Form verknüpft, indem die gegenwirkenden Urſachen ſich einander aufheben. Bey der andern Art hingegen hält ein Trieb der Selbſterhaltung oder vielmehr der periodiſchen Wiedererzeugung (Reproduction) das Ganze in der periodiſchen Wiederkehr eines Spiels von Veränderungen zuſammen. Die abgeſchloſſenſten Beyſpiele für die erſte Art ſind in der Körperwelt im Beſtehen der Kryſtalle und jedes ſtarren Körpers, für die andere Art im Leben von Pflanzen und Thieren gegeben. Bey geiſtigen Gegenwirkungen hingegen iſt die Erhaltung des Friedens unter den Völkern durch das Gleichgewicht ihrer widerſtreitenden Intereſſen ein Beyſpiel der erſten; die Erhaltung des Handelsverkehrs, für welchen jedem Theil das Intereſſe zu geben und zu empfangen im Ganzen des Waarentauſches lebhaft bleiben muß, ein Beyſpiel der andern Art.

6) Das Gleichgewicht beruht hier immer auf der Gleichheit ſich ſo entgegenwirkender Kräfte, daß dieſe in mathematiſcher Entgegenſetzung oder in realem Widerſtreit ſtehen, das heißt, daß die eine Urſach der Vermehrung, die andere Urſach der Verminderung derſelben Größe der Wirkung iſt, wie z. B. zwey gleiche Gewichte, von denen das eine den Waagebalken mit derſelben Beſchleunigung abwärts wie das andere aufwärts treibt. Hier heißt eine ſolche widerſtreitende Urſach in Rückſicht der andern ein Hinderniß oder Widerſtand. Eine im Gleichgewicht befangene Kraft wird oft auch eine todte Kraft, die deren Wirkung zur Erſcheinung kommt dagegen eine lebendige genannt. Der lebendigen wird noch unbeſtimmter der Ausdruck einer latenten Kraft oder Urſach entgegengeſetzt, weil es viele Verhältniſſe gibt, wo eine Urſach, obſchon ſie beſteht, doch keine Gelegenheit hat zu wirken, ohne grade von einer andern im Gleichgewicht gehalten zu werden. Z. B. die Anziehungskraft des Magneten gegen das Eiſen bleibt latent, nicht nur wenn ihm die Schwere des Eiſens das Gleichgewicht hält, ſondern auch wenn kein Eiſen in ſeiner Nähe iſt. Vorzüglich kommt dies Verhätniß mannigfaltig bey den Geiſtesvermögen vor, welche ſich nur gelegentlich äußern, ſo daß viele die größere Zeit unſers Lebens latent bleiben, wie z. B. das Vermögen ſich an einzelne Begebenheiten zu erinnern, an die wir nur ſelten einmal denken; die Geſchicklich-

keit eine Sprache zu ſprechen, deren wir uns nur zuweilen bedienen u. ſ. viel ähnliches.

Das Verhältniß ſolcher in realem Widerſtreit ſtehender Kräfte oder Urſachen anderer Art nennen wir auch ein Verhältniß der Polarität und Indifferenz, weil davon jede, wenn ſie die größere iſt, (gleichſam an ihrem Pol) eine Wirkung hervorbringt, welche der der andern entgegengeſetzt iſt, ſo daß zwiſchen dieſen entgegengeſetzten Zuſtänden der Wirkung ein Indifferenzpunkt des Gleichgewichts liegt, für den die Wirkung gleich Null wird. So z. B. an der Waage das Uebergewicht bald an der einen bald an der andern Seite und das Gleichgewicht dazwiſchen; gleichfalls die poſitive und negative elektriſche Spannung und der indifferente Zuſtand in der Mitte; auch der ſaure, alkaliſche und neutrale Zuſtand bey der chemiſchen Miſchung von Beſtandtheilen der Mittelſalze, je nachdem die Säure, oder der alkaliſche Beſtandtheil überwiegt, oder endlich ſich beyde einander grade ausgleichen.

7) Wo wir alſo im bewegten Spiel der Naturveränderungen ein ſich in der Wechſelwirkung ſeiner Theile abſchließendes Ganzes erblicken, da können wir dieſes nach dem Kriterium: „in dieſem Ganzen ſey kein Theil umſonſt,“ das heißt ein jeder ſey zugleich Urſach und Wirkung, oder, wenn wir das Ganze als nach Zwecken gebildet vorausſetzen wollen, zugleich Zweck und Mittel, — beurtheilen.

Da man nun neuerdings nach ſpeculativen Beſtimmungsgründen vermittelſt dieſes Princips das Organiſirte von Unorganiſirten, auch das Belebte vom Unbelebten hat unterſcheiden wollen, ſo ſchlage ich vor nach ſpeculativer Bildung des Sprachgebrauches und für die richtige Hinweiſung auf die Erklärungsgründe ein jedes Ganzes dieſer Art einen Organismus und die Form deſſelben die Seele des Ganzen (beydes in allgemeinſter Bedeutung dieſer Worte) zu nennen, wobey ſich von ſelbſt verſteht, daß der inductoriſch gebildete Sprachgebrauch für Organismus bey Pflanzen und Thieren, für Seele bey dem eine Körperform belebenden Geiſt ſtehen bleiben werde. (Vergleiche meine math. Naturphiloſophie. §. 102. bis 104.)

§. 64.

Alle dieſe urſachlichen Begriffe laſſen inductoriſch nur eine ſtuffenweis ſehr verſchiedene Anwendung auf die Erfahrung zu nach den drey verſchiedenen Weltanſichten des §. 58.

Wiſſenſchaftlich vollſtändig kann auch hier nur die ganz körperliche Weltanſicht ausgebildet werden. Nur bey ihren Bewegungen gelangen unſre Erklärungsgründe bis zu Kräften und Grundkräften der Bewegung.

Die zweyte Anſicht, welche das Körperliche im Verhältniß zum Geiſte auffaßt, ſchließt ſich hier wiſſenſchaftlich an die vorige an. Mögen nemlich ihre Inductionen immer unvollſtändig bleiben, ſo fanden wir doch ihre Beſchaffenheiten auflöslich, ſie werden den Körpern unmittelbar beygelegt, ihre Raum-, Zeit- und Gradbeſtimmungen alſo (z. B. akuſtiſch, optiſch, chemiſch) durch die körperlichen Erklärungen mitgegeben.

Allein die geiſtige Weltanſicht erhält hier für ihre unauflöslichen Beſchaffenheiten ihre eigenthümlichen metaphyſiſchen Grundlagen, indem ihr das Ich oder der Geiſt das letzte, wenn ſchon nicht als ſchlechthin beharrliches Weſen beſtimmbare, Subject bleibt, deſſen urſachliche Prädicate nur als Vermögen mit anregbarer Selbſtthätigkeit erkannt werden können.

Daher hier die zwey beſondern Lehren, die *metaphyſiſche Körperlehre* und die *metaphyſiſche Lehre von der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des Geiſtes*.

§. 65.

Die ganze metaphyſiſche Verhältnißlehre zeigt uns, wie die Kategorie des Weſens der eigentliche Grundbegriff der ganzen Metaphyſik iſt, indem er allein rein von philoſophiſchem Urſprung iſt und wir das Daſeyn keiner Beſchaffenheiten denken können, ohne ſie auf die Zuſtände von Weſen, in denen ſie ſind, zu beziehen. Weſenheit iſt das rein und unmittelbar zur Erſcheinung Hinzugedachte, ein Begriff deſſen Anwendung gleichſam rein auf ihm ſelbſt ruht, und der daher als der dogmatiſche Grundbegriff der metaphyſiſchen Syſteme erſcheint. Die Kategorie der Urſach hat darin ein ganz anderes Verhältniß, ſie fordert, um für die Anwendung gedacht werden zu können, daß erſt Veränderung als Wirkung gegeben werde, wie aber Veränderung möglich ſey, läßt ſich gar nicht ausdenken, ſondern nur aus der Erfahrung lernen. Wie es möglich ſey, daß das Daſeyn eines Zuſtandes auf eine Zeit folge, in der es noch nicht war, oder auf dieſes Daſeyn des Zuſtandes eine Zeit, in der es nicht mehr iſt, das können wir nur durch die Regelbegriffe der Bewirkung dieſer Veränderung denken, mit welchen wir aber, ſo wie wir auf ein letztes Verhältniß der Grundkräfte kommen, nur eine Vorausſetzung von blinder Nothwendigkeit machen, die aus nichts anderem mehr begriffen werden kann. Z. B. die Beobachtung zeigt uns, daß der Mond in ſeinem Lauf um die Erde eine ſtetige Beſchleunigung im Fall gegen die Erde erhalte, wir begreifen dies aus der Annahme einer zwiſchen ihm und der Erde ſtetig wirkenden Anziehungskraft, aber über das Beſtehen dieſer Kraft ſelbſt, darüber, warum ſich Erde und Mond, nur in wiefern ſie zugleich ſind, einander ſtetig annähern müſſen, — läßt ſich gar nichts mehr ſagen, es iſt eine erſte Vorausſetzung. Hieraus wird klar, warum Leibnitz in der Monadenlehre und mehr oder weniger beſtimmt jede dogmatiſche Metaphyſik den unmittelbaren Gebrauch der Bewirkungsbegriffe verwirft und warum dieſe gleichſam die Grundbegriffe aller ſkeptiſchen Metaphyſik eben ſo geworden ſind, wie die der Weſenheit für die dogmatiſche Lehre.

Die Grundfrage jeder dogmatiſchen Metaphyſik mußte ſeyn: worin wahrhaft das Weſen der Dinge beſtehe? Die dogmatiſche Beantwortung dieſer Frage hatte aber folgende Schwierigkeiten gegen ſich.

1) Weſen wird, wie oben ſchon bemerkt wurde,

nur im Subject des Urtheils gedacht und kann nie eigentliches Prädicat werden; es kann daher ein Ding als Weſen vorgeſtellt werden nur durch Vorausſetzung eines Grundſatzes und nie durch Schlüſſe oder Beweiſe. Wir denken die ſchlechthin beharrliche Maſſe als Weſen zu den Erſcheinungen hinzu nach dem vorausgeſetzten Grundſatz: daß allen Erſcheinungen Weſen zu Grunde liegen, könnten aber ohne dieſen Grundſatz aus der Erfahrung nie beweiſen, daß etwas ſchlechthin beharrlich ſey.

2) Die der Kategorie gehörende Zurückführung der Zuſtände und Beſchaffenheiten auf das Subſiſtirende wird leicht mit der idealen Nachfrage verwechſelt, ob die Gegenſtände einer Vorſtellungsweiſe an ſich vorhanden oder nur Erſcheinungen ſeyen. Und doch hat für den Menſchen die anſchauliche und wiſſenſchaftliche Erkenntniß ihre Gültigkeit vor jeder ſolchen Nachfrage, alſo auch vor jeder Skepſis. Kein Menſch kann ſich dieſer unvermeidlichen Ueberzeugung entziehen, wir müſſen daher jene beyden Fragen ganz von einander ſondern.

3) Da nun unſern Naturbegriffen nach die Maſſe allein als ſchlechthin beharrliches Weſen erkannt, der Idee nach hingegen der Geiſt allein als das unverderbliche Weſen vorausgeſetzt wird, ſo mußte die Verkennung dieſes Unterſchiedes den Widerſtreit zwiſchen Materialismus und Spiritualismus erzeugen.

In der griechiſchen Philoſophie ließen ſich die erſten zur Beſtimmung des wahren Weſens der Dinge nur durch den Uebergang von der empiriſchen Beſtimmung der Gegenſtände zur apodiktiſchen leiten. So beſtimmte den Pythagoras die klarſte apodiktiſche Erkenntniß nemlich die mathematiſche in die Zahlen und mathematiſchen Formen das wahre Weſen der Dinge zu ſetzen. Xenophanes und Parmenides gingen auf demſelben Weg zur philoſophiſchen Erkenntniß fort, indem ſie nur im Gedachten im Gegenſatz des Empfundenen das wahre Weſen fanden und dieſes daher als das unveränderliche Eine, welches Alles iſt, beſtimmten. Auch Platon blieb auf demſelben Weg, indem er nur genauer in der Allgemeinheit der Prädicatbeſtimmungen das eigenthümliche der gedachten Erkenntniß fand und ſo zu ſeinen wahrhaft vorhandenen Einheiten das Allgemeine an ſich als Ideen annahm, zu denen auch die Seele gehöre.

Beſtimmtere Geſtalt bekommen die metaphyſiſchen Syſteme, wenn man zur Beſtimmung des Weſens auf den Unterſchied von Körper und Geiſt mit Rückſicht nimmt. Hier iſt leicht klar, wie ſich vorzüglich in vielen Wiederhohlungen ſeit der Atomenlehre des Leukippos und Demokritos der Materialismus ausbilden mußte. Wir fanden ja, daß der menſchlichen wiſſenſchaftlichen Erkenntniß kein anderes ſchlechthin beharrliches Weſen zu Grunde liege als die Maſſe der Körper. Sollte dieſe nun an ſich da ſeyn, ſo müßte das Zuſammengeſetzte in ihr aus einfachen Theilen beſtehen und ein ſolcher wurde ein Atom genannt. Hier iſt alſo wieder die Forderung des an ſich Beſtehenden fälſchlich aus der Ideenlehre in die Wiſſenſchaft übergetragen und dadurch die dem Geſetz der Setigkeit widerſprechende Vorausſetzung einfacher Beſtandtheile der Maſſen entſtanden.

Wir ſehen ein, daß ſo verführend für die menſchliche Wiſſenſchaft anfangs der Gedanke ſeyn mußte, aus dem Daſeyn der Körperwelt das Beſtehen aller Dinge zu erklären, da wir nur in den Körpern das Weſen wiſſenſchaftlich erkennen und ihnen alle andern Erſcheinungen adhärent finden, — dennoch bey beſſerer Ausbildung unſrer Erkenntniſſe dieſer Gedanke ganz verſchwinde, indem die Körper aus ihren Bewegungen allein weder einen Ton noch eine Farbe noch weniger eine Geiſtesthätigkeit zu erzeugen vermögen.

Dem gemäß ſtellt ſich denn der Spiritualismus dem Materialismus entgegen, indem er entweder dualiſtiſch ſowohl Geiſt als Körper als Weſen denkt, oder nur in geiſtigen Weſen alle Dinge beſtehen läßt.

Die durch dieſe Vorausſetzungen entſtehenden Streitigkeiten können nun gar nicht geſchlichtet werden, wenn nicht die klare Unterſcheidung von Natur und Idee zu Grunde gelegt wird. Den Ideen der ewigen Wahrheit gilt nur das Weſen des Geiſtes in ſeiner Selbſtſtändigkeit und Unverderblichkeit, für Natur und Erfahrung können wir hingegen gemäß der Kantiſchen Widerlegung des von ihm ſogenannten dogmatiſchen Idealismus *) keine zeitliche Erkenntniß

---

*) Kritik der reinen Vernunft, im Anhang zu den Poſtulaten des empiriſchen Denkens.

des Geiſteslebens erhalten, ohne das unabhängige Daſeyn der Körperwelt vorauszuſetzen. Nemlich uns iſt, wie wir es oben ausdrückten, in der Erfahrung alle Raum- und Zeitbeſtimmung des Geiſteslebens nur adhärent dem körperlichen gegeben. Wenn wir daher das beharrliche Weſen der Körper nicht als daſeyend vorausſetzten, könnten wir überhaupt keine Zeitbeſtimmung für die Geiſtesthätigkeiten erhalten. Daher iſt die erfahrungsmäßige Anſicht des gemeinen Menſchenverſtandes die dualiſtiſche: der Geiſt (der Menſch) exiſtirt als der Zweck, dem die Körper als Mittel ſeines Beſtehens dienen. Aber eben dieſe Anſicht kann nur unter dunkler Vorausſetzung der Ideen gewonnen werden, indem die Erfahrung für ſich die Weſenheit des Geiſtes nicht nachzuweiſen im Stande iſt.

Die Metaphyſik des Ariſtoteles bleibt hier nur bey der Erfahrung ſtehen, indem ſie als Arten der Subjecte Maſſen, Geſtalten und geſtaltete Maſſen unterſcheidet. Zu den Geſtalten als Subjecten, Entelechien genannt, zählt er nun auch erfahrungsgemäß die Seele, kann aber begreiflich der Lehre von der Weſenheit der Entelechien keine Klarheit verſchaffen. Descartes führte vorzüglich die Metaphyſik der Schule wieder auf die Frage nach dem Weſen zurück und gab ihr den ausgeſprochnen Dualismus, welcher Körper und Geiſt beyde als Weſen vorausſetzte. Leibnitz der Fortbildner ſeiner Lehre bemerkte dagegen, daß unter allem, was der Menſch ſich vorſtellen könne, der Geiſt der einzige Gegenſtand ſey, welcher als einfach gedacht werden und alſo an ſich da ſeyn könne;

daraus entwickelte er ſeine Monadenlehre, allein ohne den Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und ewiger Wahrheit klar genug gefaßt zu haben. Erſt **Kant** machte dieſen Unterſchied durch ſeine Kritik deutlich genug, um uns einſehen zu laſſen, wie ſelbſt für die wiſſenſchaftliche Beurtheilung dem Menſchen verſchiedene Weltanſichten neben einander ſtehen bleiben.

Zweytes Kapitel.

Metaphyſik der äußern Natur oder metaphyſiſche Körperlehre.

Einleitung.

§. 66.

Die Wiſſenſchaft um die äußere Natur, die Phyſik oder Naturwiſſenſchaft in engerer Bedeutung iſt die reichſte Erfahrungswiſſenſchaft, hat aber an der Spitze aller ihrer Theorien die reine Bewegungslehre oder das Syſtem der mathematiſchen Naturphiloſophie. Dieſes nun enthält mathematiſche Lehren unter dem höchſten Gebot der allgemeinen metaphyſiſchen Naturgeſetze. Dafür beabſichtigen wir hier nur die Metaphyſik; wir wollen zuſehen, wie ſich die allgemeinſten Naturgeſetze noch metaphyſiſch auf die Erkenntniß der Körper anwenden, überlaſſen hingegen die Verbindung dieſer Geſetze mit der Mathematik der beſondern Bearbeitung der mathematiſchen Naturphiloſophie.

Alle Beſchaffenheiten, nach denen wir ſinnesanſchaulich die Körper erkennen, ſind auflöslich und werden ſo als Beſchaffenheiten des Beweglichen im Raume beſtimmt, daß wir die Geſetze ihrer Veränderungen nach den Geſetzen der Gegenwirkungen des Beweglichen zu erkennen vermögen.

Behalten wir alſo nur die reinanſchaulichen Beſtimmungen der Körper in der Vorſtellung, ſo iſt nur von Ruhe oder Bewegung der Materie die Rede, die allgemeinſten Begriffe aber, nach denen wir dieſes Bewegliche als im Raume gegenwärtig denken, ſind von metaphyſiſcher Natur.

Rein mathematiſch zwar erkennen wir nach den Geſetzen der Geometrie den Raum und die Eingrenzung der Geſtalten in ihn, nach den Geſetzen der Phoronomie aber die Bewegung ſelbſt. Allein die Begriffe von den im Raum gegenwärtigen beweglichen Maſſen und den Wechſelwirkungen derſelben, wodurch ihre Bewegungen verändert werden, dieſe Begriffe, welche uns erſt die Gegenſtände ſelbſt in die abſtracten Formen der Geometrie und Phoronomie hinein treten laſſen, ſind von metaphyſiſchem Urſprung. Deren Erörterung und die durch ſie beſtimmten Geſetze haben wir im folgenden zu betrachten.

1) Von der Bewegung.

§. 67.

Materie nennen wir das im Raum gegenwärtige, welches nach §. 50. 3) beweglich iſt, indem ſeine Zuſtände theils beharrliche Gegenwart an einem

Orte Ruhe, theils ſtetige Veränderung des Ortes, Bewegung ſind. Für dieſe Bewegung müſſen wir hier ihre zwey Grundgeſetze, das ihrer Zuſammenſetzung und das ihrer Verhältnißmäßigkeit kennen lernen.

1) Nach geometriſchen Geſetzen geſchieht jede genaue Ortsbeſtimmung durch Punkte, daher müſſen die Veränderungen der Oerter oder die Bewegungen der Körper, wenn ſie begriffen werden ſollen, entweder in discreten oder (mit Hülfe der höheren Analyſis) in ſtetigen Zuſammenſetzungen auf Punkte und deren Bewegung in Linien zurück geführt werden.

Bey jeder Linie kommt es nun auf ihre Länge und die Richtung ihrer Theile gegen einander an. In wiefern ein bewegter Punkt die Zeit hindurch die Länge einer Linie beſchreibt, kommt ihm eine fortſchreitende Bewegung zu; in wiefern er dabey ſeine Richtung ändert, kommt ihm drehende Bewegung zu.

Die fortſchreitenden Bewegungen werden gemeſſen nach ihren Geſchwindigkeiten, das heißt, nach den Verhältniſſen der Längen, welche in ihnen während einer beſtimmten Zeit beſchrieben werden. Hier heißt eine Bewegung gleichförmig, wenn ſie mit unveränderter Geſchwindigkeit erfolgt; beſchleunigt dagegen, wenn ihre Geſchwindigkeit vermehrt, verzögert, wenn dieſe vermindert wird.

Da nun die grade Linie die Linie in unveränderter Richtung iſt, ſo folgt, daß die einfachſte Art der Bewegung die gleichförmige gradlinige ſey und daß jede andere Bewegung als eine Zuſammenſetzung aus gleichförmigen gradlinigen Bewegungen anzuſehen ſey.

Jede Veränderung einer Bewegung iſt nemlich entweder Veränderung der Geſchwindigkeit oder Drehung oder dies beydes mit einander verbunden. Hier entſteht die bloße Beſchleunigung, wenn mehrere gleichförmige gradlinige Bewegungen in derſelben Richtung zuſammengeſetzt werden; die bloße Verzögerung, wenn zu einer gegebenen gleichförmigen gradlinigen Bewegung eine andere in grade entgegengeſetzter Richtung hinzugeſetzt wird; die Drehung endlich oder die mit Drehung verbundene Veränderung der Geſchwindigkeit, wenn gleichförmige gradlinige Bewegungen in verſchiedenen Richtungen zuſammengeſetzt werden. Jede krummlinige Bewegung enthält eine ſtetige Reihe von Veränderungen der letztern Art.

2) Nach §. 50. 4) können wir die Bewegung eines Körpers nur verhältnißmäßig gegen den empiriſchen Raum, in dem ein Syſtem von Körpern in gegenſeitiger Ruhe erſcheint, auffaſſen. Daher bekommt die Bewegungslehre den Grundſatz: Jede gleichförmige gradlinige Bewegung als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben als Bewegung eines Körpers in einem ruhenden Raume oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit angeſehen werden. Ein gleichmäßiger reiner Oſtwind erſcheint

uns z. B. als ein Luftſtrom von Oſten nach Weſten, indem wir die Beobachtung der Bewegung hier in dem empiriſchen Raum conſtruiren, in welchem die Gegenſtände an der Oberfläche der Erde gegenſeitig gegen einander in Ruhe ſind. Denken wir dagegen an die Axendrehung der Erde, ſo beſteht der Oſtwind in einem bloßen Zurückbleiben dieſes Luftſtromes während jener empiriſche Raum von Weſten nach Oſten fortgeführt wird.

Dieſe beyden mathematiſchen Grundgeſetze der Bewegung müſſen von jedem eingeſehen worden ſeyn, der die metaphyſiſchen Geſetze der Bewegungslehre verſtehen will.

2) Von der Maſſe und den bewegenden Kräften.

§. 68.

Maſſe heißt die Quantität des materiellen Weſens (der Subſtanz), das in einem Raume gegenwärtig iſt, das heißt das einen Raum einnimmt. Den Raum, den die Maſſe eines Körpers einnimmt, nennen wir das Volumen des Körpers und das Verhältniß der Quantität der Maſſe deſſelben zu ſeinem Volumen ſeine Dichtigkeit.

Dieſe Maſſe muß nach dem Geſetz des ununterbrochnen Zuſammenhanges als im Raume ſtetig verbreitet, als ins Unendliche theilbar gedacht werden (§. 52.). Nach den Geſetzen der reinanſchaulichen Erkenntniß laſſen ſich in Raum und Zeit gar keine andern als fließende und zuſammenhängende Größen denken; etwas Einfaches kann in Raum und Zeit nicht zur Erſcheinung kommen. Wenn dagegen in der Naturlehre ſo wiederhohlt die Vorausſetzung gemacht worden iſt, daß die Maſſe aus einfachen Theilen, Atomen genannt, zuſammengeſetzt ſey, ſo kam dies nur daher, weil man den idealen Satz: „ein an ſich beſtehendes zuſammengeſetztes Ding müſſe aus einfachen Theilen beſtehen,“ irrig auf die Erſcheinung anwendete. Der Widerſpruch dieſer Einfachheit mit dem Geſetz der Stetigkeit machte denn auch, daß unter den Atomen nicht Grundkörperchen, die keine Theile haben, ſondern nur Grundkörperchen unzerſprengbarer Art unter beſtimmter Geſtalt, deren Theile nur durch keine Gewalt mehr von einander getrennt werden könnten, verſtanden wurden. Aber auch dieſe Unzerſprenglichkeit widerſpricht dem Geſetz der Stetigkeit, indem ſie eine unendliche Kraft des Widerſtandes gegen die Trennung vorausſetzt. So verwandelte ſich die alte Atomenlehre in die neuere franzöſiſche Vorausſetzung der Moleculen, welche nur ſehr kleine discrete Theile ſeyn ſollen, aus denen die Körper mit relativ leeren Zwiſchenräumen zuſammengeſetzt ſeyn ſollen. Da jedes dieſer Moleculen ſeinen Raum einnimmt und alſo zuſammengeſetzt iſt, ſo hat mit einer ſolchen Vorausſetzung nicht die Metaphyſik, ſondern nur die Erfahrung zu ſtreiten. Die Erfahrung wird dieſe Vorausſetzung aber in den meiſten Fällen eine müſſige, alſo unbrauchbare nennen müſſen.

§. 69.

Der augenblickliche Zuſtand jedes Theiles einer

Maſſe iſt eine gradlinige Bewegung in beſtimmter Richtung mit beſtimmter Geſchwindigkeit und jede Veränderung dieſes Zuſtandes eine Veränderung dieſer Bewegung nach Richtung und Geſchwindigkeit oder nach einem von dieſen beyden.

Da nun alle dieſe Veränderungen aus der Hinzuſetzung neuer gleichförmiger gradliniger Bewegungen zu der gegebenen beſtehen, ſo ſind alle auf Maſſen einwirkenden bewegenden Urſachen Urſachen der Entſtehung ſolcher gleichförmiger gradliniger Bewegungen.

Da ferner alle Wirkung in der Natur Wechſelwirkung zwiſchen den Weſen iſt, ſo müſſen die *Grundkräfte* der Bewegung, aus welchen alle bewegenden Urſachen zuſammengeſetzt ſind, als das *Verhältniß zweyer Maſſen gegen einander* verändernd und ſo *von Punkt zu Punkt* zwiſchen der einen und andern wirkend angenommen werden.

Alle Verhältniſſe im Raum ſind aber Zuſammenſetzungen aus dem einfachſten Verhältniß zweyer Punkte gegen einander durch die grade Linie zwiſchen ihnen. Dieſes kann nur durch Vergrößerung oder Verkleinerung dieſer graden Linie verändert werden. Daher ſind alle zwiſchen zwey Maſſen wirkenden Grundkräfte entweder *Anziehungskräfte*, welche eine gradlinige Bewegung der Annäherung beyder gegen einander oder *Zurückſtoßungskräfte*, welche eine gradlinige Bewegung der Entfernung beyder von einander hervorbringen.

Dieſe Begriffe können aber nur unter folgenden mathematiſchen Beſtimmungen ſcharf aufgefaßt werden.

1) Der Grad der Kraft, mit dem zwey Maſſen auf einander wirken, kann nicht a priori anticipirt werden, ſondern er muß von der Erfahrung beſtimmt ſeyn.

2) Jede Kraft muß eine Zeit hindurch ſtetig wirken, das heißt, durch Sollicitationen, indem ſie den Differentialen der Zeit entſprechende Differentiale der Geſchwindigkeit hervorbringt.

Wenn eine Kraft eine Zeit hindurch wirkt, ſo bringt ſie eine endliche Geſchwindigkeit hervor z. B. beym Uebergewicht eines Gewichtes an der Waage die Bewegung des Waagebalkens. Halten ſich hingegen zwey Kräfte im Gleichgewicht, ſo wirken ſie nur durch ihre Sollicitationen gegen einander, ſo iſt z. B. der bloße Druck, den zwey ſich im Gleichgewicht haltende Maſſen auf die Waage ausüben, eine ſolche Sollicitation.

3) Jede bewegende Kraft bewirkt alſo mit einem gegebenen Grad der Stärke ſollicitirend die Zeit hindurch Beſchleunigungen.

Wir dürfen daher eine Geſchwindigkeit, mit der ein Körper ſich bewegt, z. B. die Wurfgeſchwindigkeit einer abgeſchoſſenen Kugel oder die Tangentialgeſchwindigkeit des Planeten nicht Kraft nennen; auch die Beſchleunigung z. B. des frey fallenden Körpers iſt keine Kraft, ſondern eine Wirkung der Kraft, hier der Anziehungskraft der Erde. Jede bewegende Kraft iſt vielmehr entweder wie hier die Anziehungskraft der Erde eine Urſach entſtehender Beſchleunigungen oder z. B. bey Stoß und Druck eine nur widerſtehende Kraft, welche nemlich ebenfalls ſollicitirt, deren Sollicitationen aber durch grade entgegengeſetzte und gleiche im Gleichgewicht aufgehoben werden.

4) Dieſem gemäß wird die Wirkung einer zwiſchen zwey Körpern wirkenden Kraft vom Grad dieſer Kraft, der Geſtalt und dem Volumen der Körper und von der Dichtigkeit derſelben abhängen. Dabey aber werden ſich die Kräfte *der Art nach* noch dadurch unterſcheiden können, wie die Wirkung der Kraft als Function der Entfernung zweyer Körper von einander beſtimmt iſt. Hier wird eine bewegende Grundkraft entweder *nur in der Berührung* wirken, wo ſie dann *Flächenkraft* genannt wird, oder ihre Wirkung verbreitet ſich *ſtetig in die Ferne* und nimmt nach irgend einem Verhältniß der Entfernung ab. Dieſe Kräfte werden *durchdringende* genannt.

Die einfachſten Erklärungsgründe der Erſcheinungen werden daher ſolche Kräfte ſeyn, *die nach dem Geſetz der Ausbreitung des Raumes ſelbſt wirken*. Daher veranlaßt uns das Geſetz der Sparſamkeit dieſe als die Grundkräfte vorauszuſetzen. Ihre verſchiedenen Formen wären dann folgende:

a) Eine Kraft, die nur in der Berührung wirkt, wirkt nur in dem Raum, den die Materie einnimmt. Wir werden alſo für Grundkräfte dieſer Art vorausſetzen, daß ihre Wirkung auf einer beſtimmten Fläche der Gegenwirkung ihrer Dichtigkeit proportional ſey. So wirkt z. B. die Ausdehnungskraft der ausdehnſamen Flüſſigkeiten bey deren Zuſammendrückungen und Wiederausdehnungen ohne Temperaturveränderung.

b) Wirkt eine Kraft allſeitig in die Ferne, ſo wird da die Ausbreitung des Raumes von einem Punkte aus in verſchiedenen Entfernungen durch die Oberflächen der Kugeln gemeſſen, deren Mittelpunkt der gegebene Punkt und deren Halbmeſſer das Maaß der Entfernung iſt. Die Kugeloberflächen verhalten ſich aber wie die Quadrate ihrer Halbmeſſer alſo wie die Quadrate der Entfernung und ihre Wirkung in beſtimmten Entfernungen alſo umgekehrt wie die Quadrate der Entfernung. Dem entſpricht in der Erfahrung die allgemeine Schwerkraft, welche die kugelförmigen Weltkörper zuſammenballte, die Planeten bey der Sonne, die Monden bey ihren Planeten erhält.

c) Grundkräfte, deren Wirkung an eine beſtimmte Richtung gebunden ſeyn ſollte, würden wie die Kraft des Magneten, daſſelbe, was ſie in einer Richtung anziehen, in der grade entgegengeſetzten abſtoßen und ſich in der mittleren Richtung zwiſchen dieſen dagegen indifferent verhalten. Man kann ſie Linienkräfte oder auch polariſirende Kräfte nennen. Da ſie ſich nur nach einer graden Linie ausbreiten, ſo entſpräche dem das Geſetz einer Wirkung im umgekehrten Verhältniß der Entfernung.

Jedoch verſteht ſich für alle dieſe Geſetze, daß wir ſie nur als leitende Maximen für die Wahl von Hypotheſen aufſtellen und ganz der Erfahrung überlaſſen müſſen, zu entſcheiden, ob und wo die eine oder andere von dieſen Vorausſetzungen anwendbar ſey. Dies allein bleibt uns im voraus gewiß, daß, wenn ſich Erſcheinungen aus einer von dieſen Vorausſetzungen erklären laſſen, damit eine Erklärung gegeben ſey, die ſich nicht weiter wird vereinfachen laſſen.

3) Grundgeſetze der Bewirkung von Bewegungen.

§. 70.

Die Grundgeſetze der Bewirkung von Bewegungen ſind diejenigen, welche Newton zuerſt an der Spitze ſeiner mathematiſchen Principien der Naturphiloſophie aufgeſtellt hat.

1) **Geſetz der Beharrlichkeit von Maſſe und Kraft.** Da die Maſſe die Quantität der Subſtanz im Raume iſt, ſo wendet ſich hier das Geſetz der Beharrlichkeit der Weſen auf die Maſſe an: bey allen Veränderungen in der Körperwelt bleibt die Maſſe unvermehrt und unvermindert; auch ihre Grundkräfte ſind unveränderlich. Nur die Zuſtände ihrer Bewegung nach Geſchwindigkeit und Richtung können verändert werden.

2) **Geſetz der Größe der Bewegung.** Die Größe der Bewegung muß durch das zuſammengeſetzte Verhältniß der Maſſe und Geſchwindigkeit gemeſſen werden, denn es iſt ebenſowohl da mehr Bewegung, wo bey gleicher Geſchwindigkeit mehr Maſſe, als wo bey gleicher Maſſe mehr Geſchwindigkeit iſt.

3) **Geſetz der Trägheit.** Da alle Veränderungen in der Welt der Bewegungen nur die Geſchwindigkeit und Richtung der Bewegung der Körper be-

treffen, ſo beſtehen ſie nur in äußeren Verhältniſſen der Körper gegen einander und können nur als durch ſolche äußere Verhältniſſe derſelben beſtimmt gedacht werden. Daher bekommt hier das Geſetz der Bewirkung die Beſtimmung: Alle Veränderung in der Körperwelt hat eine äußere Urſach. Ein Körper beharrt in ſeinem Zuſtand der Ruhe oder Bewegung in derſelben gleichförmigen gradlinigen Bewegung, wenn er nicht durch eine äußere Urſach genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen. Dieſe Eigenſchaft nennen wir die *Trägheit* der Maſſe.

4) Durch dieſe Trägheit bey der Unveränderlichkeit von Maſſe und Kraft wird das Geſetz der Wechſelwirkung für die Materie als *Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung beſtimmt*.

Denken wir uns nemlich zwey gleiche Kugeln, zwiſchen denen eine bewegende Kraft wirkt. Hier gibt es für keine einen innern Beſtimmungsgrund der Veränderung ihres Zuſtandes, beyde müſſen alſo bey gleichen äußeren Verhältniſſen gleiches erleiden, die Kraft muß ſie mit gleicher Geſchwindigkeit von einander oder zu einander treiben. Geſetzt nun aber die Maſſe der zweyten Kugel wäre die doppelte der erſten, ſo müßte die erſte von jeder Hälfte der zweyten die gleiche Geſchwindigkeit empfangen und auch wieder geben. Die erſte würde ſich mit doppelter Geſchwindigkeit und einfacher Maſſe, die andere mit einfacher Geſchwindigkeit und doppelter Maſſe bewegen. Dieſe Betrachtung ſetzt ſich leicht fort. Denken wir die zweyte Kugel 3 mal, 4 mal, eine beliebige Anzahl mal größer als die erſte, ſo wird immer im gleichen Verhältniß auf der andern Seite die Geſchwindigkeit wachſen. Das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung ſpricht ſich alſo aus: In allen unmittelbaren Gegenwirkungen zwiſchen zwey Maſſen erhält jede die gleiche Quantität der Bewegung aber die eine in entgegengeſetzter Richtung als die andere.

Dies ſind die Grundgeſetze, nach denen alle Gegenwirkungen in der Welt der Bewegungen erklärt werden müſſen. Es ſind dieſe Geſetze aber nur von ſtreng wiſſenſchaftlicher Anwendung, ſo daß eine vollſtändige Anwendung derſelben bis jetzt nur in der Sternkunde und in der Lehre von der Schwere durch die allgemeine Anziehungskraft gelungen iſt. Die Gegenwirkungen hingegen, welche wir in unſern nächſten Umgebungen beym Heben, Tragen und an Maſchinen am ofteſten beobachten, ereignen ſich durch Stoß und Zug ſo, als ob gleichſam die Bewegung von einem Körper in den andern überginge, ſich ihm mittheilte. Wenn z. B. an einer Stoßmaſchine eine bleyerne Kugel ruht und eine andere ihr gleiche mit beſtimmter Geſchwindigkeit central an ſie ſtößt, ſo wird ſie ihr die Hälfte ihrer Geſchwindigkeit abgeben und beyde werden ſich mit einander ſo fortbewegen; ſind hingegen die Kugeln von Elfenbein, ſo wird die ruhende die ganze Geſchwindigkeit der anſtoßenden erhalten und dieſe in Ruhe verſetzt werden. Hier iſt indeſſen klar, daß die Bewegung nicht unmittelbar von einem Körper in den andern übergehen kann, ſondern der Stoß erfolgt, wenn ein Körper bey der Fortſetzung ſeiner Bewegung in den Raum eines andern hinein getrieben würde und nun bey der erfolgenden Berührung eine Zurückſtoßungskraft zwiſchen ihnen zu wirken anfängt, welche beyden gleiche Quantität der Bewegung aber in entgegengeſetzten Richtungen gibt. Bey den bleyernen Kugeln z. B. wird ſobald die bewegte in den Raum der andern eintritt, dieſe Zurückſtoßung der ruhenden nach und nach immer größere Geſchwindigkeit in der Richtung des Stoßes ertheilen und eben ſo viel der ſtoßenden in einer ihrer Richtung entgegengeſetzten Richtung geben. Dieſe entgegengeſetzte Geſchwindigkeit hebt alſo nach und nach einen Theil ihrer anfänglichen Bewegung auf und dies ſetzt ſich fort, bis beyde Kugeln gleiche Geſchwindigkeit erlangt haben, weil dann die vorausgehende der nachfolgenden Platz macht, dieſe nicht mehr in ihren Raum hineingetrieben wird und alſo die Gegenwirkung im Stoß nun beendigt iſt.

§. 71.

Die Wirkung zweyer Maſſen auf einander nennen wir eine dynamiſche, wenn ſie unmittelbar durch ihre Grundkräfte erfolgt, wie z. B. die Gegenwirkung der Sonne mit den Planeten; wir nennen ſie hingegen eine mechaniſche, wenn ſie durch andere zwiſchenwirkende Maſſen vermittelt wird, wie z. B. die Gegenwirkung der Gewichte an der Waage oder die von Kraft und Laſt bey den Maſchinen.

Hier iſt klar, daß alle Gegenwirkungen zuletzt aus dynamiſchen müſſen erklärt werden können, indem das Vermittelte ja immer wieder auf ein anderes Vermittelndes zurück weiſt. Dagegen hielt die ältere atomiſtiſche Naturlehre dynamiſche Wirkungen in die Ferne für unzuläſſig, weil ein Körper in einem Raum nicht wirken könne, wo er nicht ſey. So blieben nur mechaniſche Erklärungsgründe übrig, wofür man die Wirkung vermittelt durch den Stoß vorausſetzte. Kant klärte dieſe Begriffe zuerſt auf, indem er zeigte, daß der Stoß ſelbſt eine dynamiſche Gegenwirkung durch zurückſtoßende Kräfte enthalte und auch hier die Körper außer dem Raum, in dem ſie ſind, wenn ſchon an deſſen Grenze wirken.

Die Trägheit der Materie iſt die Beſchaffenheit derſelben, durch welche das Geſetz der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung für ſie von nothwendiger Anwendung iſt. Wir können ſie nemlich auch Lebloſigkeit nennen, wenn wir unter Leben das Vermögen eines Weſens verſtehen, durch innere Beſtimmungsgründe ſeine Zuſtände zu verändern. So gilt für Geiſtesthätigkeiten kein Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Auch unſer Geiſt bedarf zwar der äußeren Anregung ſeiner Lebensthätigkeiten, aber ſeine Gegenwirkungen hängen nicht nur von der Stärke der äußern Einwirkung, ſondern außer dem noch von den innern Beſtimmungsgründen nach den Geſetzen der Aſſociation und der Einwirkung der Begierden auf die Willenskraft ab. Dieſelbe Rede z. B. begeiſtert einen Zuhörer, läßt. einen andern gleichgültig und wiegt den dritten wohl gar in Schlaf ein. Hingegen bey körperlichen Gegenwirkungen fällt jede ſolche lebendige innere Einwirkung, jede Selbſtveränderung der Maſſe weg und daher wird der Erfolg hier immer aus den äußeren Verhältniſſen der Maſſen vollſtändig berechnet werden können.

4) Von der Anwendung der Geſetze der Bewegung auf die Erſcheinung.

§. 72.

Für die conſtitutive Anwendung der im Vorigen entwickelten Begriffe und Geſetze liegen in den gegebenen Erörterungen ſchon folgende Regeln:

1) Nehmen wir einen Körper in gleichförmiger gradliniger Bewegung wahr, ſo wird dadurch nur ſein Zuſtand im Verhältniß zu dem empiriſchen Raum, in dem wir beobachten, beſtimmt. Dieſe Bewegung bleibt ein *bloß mögliches* Prädicat, welches wir entweder dem Körper oder dem empiriſchen Raum in entgegengeſetzter Richtung, auch theilweis dem einen oder dem andern beylegen können nach einem ganz *ſubjectiv disjunctiven Urtheil*, für welches die beſtimmte Conſtruction eine *willkührliche Vorſtellungsweiſe* bleibt, bey der ich nur an die angegebene Regel der Vertheilung gebunden bin. Es bleibt uns hier ganz die Wahl, in welchem beliebigen relativen Raume wir eine ſolche Bewegung conſtruiren wollen und dieſe gänzliche Verhältnißmäßigkeit aller Vorſtellung von Bewegungen kann uns am klarſten machen, wie bey der ganzen Erkenntniß der Dinge

im Raum und Zeit nur eine menſchliche Vorſtellungsweiſe und nicht rein der Dinge wahres Weſen in Frage iſt.

Eine ſolche Bewegung können wir nur einem Körper zwiſchen andern geben; dem Ganzen aller von uns beobachteten Körper eine gemeinſchaftliche gradlinige Bewegung beyzulegen, bliebe alſo eine ganz müſſige Vorſtellung.

2) Iſt die wahrgenommene Bewegung hingegen beſchleunigt, verzögert oder mit Drehungen verbunden, ſo bleibt auch hier noch die Frage, ob ſie dem Körper oder dem empiriſchen Raum, in dem beobachtet wird, gehöre, ob ſich der Himmel drehe oder die Erde in entgegengeſetzter Richtung, — aber hier machen wir den Gegenſatz nach einem objectiv disjunctiven Urtheil; nur eine von beyden Annahmen iſt die richtige, denn dieſe Bewegungen ſind veränderte, welche nach einem Geſetz der Bewirkung erklärbar ſeyn müſſen, ſo daß die Erfahrung hier zu entſcheiden hat, welche von beyden Annahmen die wirkliche und welche eine nur ſcheinbare Bewegung darſtelle.

3) Zu einer nothwendigen Beſtimmung der Bewegungen gelangen wir endlich überall, wo wir bewirkte Bewegungen nach dem Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung conſtruiren. Hier müſſen wir distributiv in dem relativen Raum, in welchem der Schwerpunkt des Syſtems der Gegenwirkung ruht für die Gegenwirkung zwiſchen je zwey Maſſen jeder die gleiche Quantität der Bewegung wie der andern beylegen, nur der einen in entgegengeſetzter Richtung als der andern.

So wird hier beſtimmt, daß durch die innern Gegenwirkungen in einem Syſtem von Körpern der Ort des ganzen Syſtems (ſein Schwerpunkt) nie verändert werden kann und daß in allen Gegenwirkungen der Körperwelt, wenn man die gleichen Bewegungen in entgegengeſetzten Richtungen gegen einander aufhebt, die Quantität der Bewegungen unverändert bleibe.

§. 73.

Endlich müſſen dieſe Principien noch nach heuriſtiſchen Maximen auf die Erfahrung angewendet werden. Hier gewährt uns zuerſt ganz empiriſch das Geſetz der Specification die Bedingungen der Möglichkeit beſtimmte Erfahrungen zu machen. Gäben ſich uns alle Geſtalten nebelartig verfloſſen oder unſtät wie Wolkengebilde, ſo würde uns keine Beſtimmtheit der Erfahrung möglich ſeyn. Allein die Wahrnehmung läßt uns die Geſtalten nicht nur in gradweiſen Uebergängen, ſondern in discreten ſcharfen Eingrenzungen vor das Auge treten. So ſchwimmen gleichſam die Weltkörper ſcharf eingegrenzt im Aether, ſo erheben Berg und Fels und Wald ihre Scheitel und Wipfel ſcharf eingegrenzt in Waſſer und Luft, ſo zeichnen ſich uns die Pflanzen- und Thier-Geſtalten.

Wollen wir unſre Principien als Bedingungen der Möglichkeit auf dieſe Reichthümer der Erfahrung anwenden, ſo zeigen ſich neben einander die Fragen nach den Stoffen, das heißt den verſchiedenen Arten der Maſſen und deren Formen der Gegenwirkung, welche Fragen die Stöchiologie oder Stofflehre beantworten ſoll, und die Fragen nach den Geſetzen der Geſtaltung dieſer Stoffe, welche der Morphologie oder Geſtaltungslehre aufgegeben werden.

§. 74.

Verſchiedenheit der Stoffe und der Formen ihrer Gegenwirkung, welche wiefern ſie an ein Geſetz ihres Hergangs gebunden gedacht werden, phyſiſche Proceſſe heißen, können wir nur an der Oberfläche der Erde beſtimmter beobachten.

Alle Stoffe, die wir unmittelbar als ſolche wahrnehmen, zeigen ſich als ſchwere Stoffe und nach Art der Zuſammenhäufung ihrer Theile (Form der Aggregation) theils als permanent ausdehnſame Flüſſigkeiten oder Luftarten, theils als Stoffe, die bey höheren Wärmegraden zwar auch ausdehnſam flüſſig ſind, durch Zuſammenpreſſung oder Verminderung der Wärme aber tropfbar flüſſig dargeſtellt werden können und bey noch niederen Wärmegraden ſich zu ſtarren Körpern kryſtalliſiren.

Kommen nun hier ausdehnſame Flüſſigkeiten mit einander in Berührung, ſo durchdringen ſie einander immer, oft nur ſo, daß ſie ſich gemeinſchaftlich in demſelben Raum ausbreiten, oft aber auch ſo, daß ſie unter mancherley Bedingungen in chemiſche Proceſſe eintreten, das heißt ſich ſo mit einander miſchen, daß ein neuer zuſammengeſetzter Stoff entſteht, der ein geringeres Volumen einnimmt als die Beſtandtheile zuvor, auch meiſt tropfbar flüſſig und ſtarr werden kann.

Bey Stoffen der andern Art gibt es hingegen zwey verſchiedene Verhältniſſe. Das eine iſt das der gegenſeitigen Undurchdringlichkeit. Körper, die auf dieſe Art in Berührung kommen, grenzen ſich gegenſeitig gegen einander ein, indem ſie ſich in der Berührung an den Berührungsflächen einander zurückſtoßen. Das andere iſt das Verhältniß des chemiſchen Proceſſes der gegenſeitigen Durchdringung zu Miſchungen und theilweiſen Ausſcheidungen.

Starre Körper unter ſich ſind immer gegenſeitig undurchdringlich, ſie ſtoßen ſich in der Berührung zurück.

Kommen hingegen ſtarre Körper mit flüſſigen oder tropfbarflüſſige ſowohl unter ſich als mit andern in Berührung, ſo ſind die Erfolge nach chemiſchen Unterſchieden äußerſt mannigfaltig bald Abſtoßungen, bald Miſchungen, bald Miſchungen und Ausſcheidungen.

In dieſe Spiele der Berührungsflächen und ihre Erfolge greifen dann noch mannigfaltig die Proceſſe der Wärme, des Lichtes, und der Elektricität nebſt dem Magnetismus ein.

Sehen wir nun zu, wie weit uns in den obigen Principien Erklärungsgründe für dieſe Unterſchiede der Maſſen und für die Arten ihrer Gegenwirkung beſtimmt ſind.

Sobald wir einmal die dynamiſche Gegenwirkung als höheren Erklärungsgrund über alle mechaniſche geſetzt haben, dürfen wir nicht vorausſetzen, daß alle Materie von einerley Stoff ſey, ſondern wir werden die Verſchiedenheit der Stoffe aus der Verſchiedenheit der bewegenden Grundkräfte zu erklären haben, mit denen ſie auf einander einwirken.

Dem gemäß bietet ſich uns zuerſt eine nur in der Berührung wirkende Zurückſtoßungskraft als Erklärungsgrund der erſten beſtimmten Wahrnehmungen von körperlichen Nebenordnungen als Erklärungsgrund der Undurchdringlichkeit an. Eine Maſſe erfüllt abgeſondert von anderen ihren eigenen Raum dadurch, daß dieſe Zurückſtoßungskraft erſtens ihrer eigenen Theile gegen einander ihr eine Ausdehnungskraft (urſprüngliche Elaſticität) gibt, mit welcher ſie ſich in ihrem Raume ausgebreitet erhält, und daß ſie zweytens zwiſchen dieſer Maſſe und anderen gegen ſie andringenden als Kraft der Undurchdringlichkeit wirkt, indem ſie der in ihren Raum eindringenden einen beſtimmten Widerſtand entgegenſetzt.

Dieſe Ausdehnungskraft iſt eine Grundkraft, welche wir den gleichartigen Theilen jeder Maſſe bey gegebener Dichtigkeit mit irgend einem Grade ſo beylegen müſſen, daß dieſer Grad der Kraft mit der Dichtigkeit zu und abnimmt. Es wird nemlich hier durch die Maſſe zuſammendrückbar wie die Luft, ſo daß ſie bey ſtärkerer Zuſammenpreſſung zwar in einen immer engeren Raum getrieben, aber nie aus dem Raum vertrieben werden kann. Dieſe Beſchaffenheit der Materie, daß ihr Volumen durch Zuſammenpreſſung nicht vernichtet werden kann, nennen wir ihre mechaniſche Undurchdringlichkeit und müſſen ſie nach dem Geſetz der Beharrlichkeit der Maſſe jeder Maſſe beylegen, weil ſie ſonſt durch Zuſammenpreſſung vernichtet werden könnte.

Die Zurückſtoßung in der Berührung zwiſchen verſchiedenen Maſſen iſt hingegen der Erklärungsgrund des Stoßes und der ſcharfen Eingrenzung des Ungleichartigen neben einander. Sie macht, daß bey der Zuſammenpreſſung zwey Körper wohl gegen einander zuſammengedrückt werden, aber doch nie zugleich denſelben Raum einnehmen können. Sie iſt alſo die erſte Bedingung für die Wahrnehmbarkeit beſtimmter Geſtalten, aber keine allgemeine Eigenſchaft aller Körper.

Vielmehr verhalten ſich viele Maſſen grade entgegengeſetzt, indem ſie ſich in der Berührung einander anziehen. Anziehungskraft in der Berührung iſt zwiſchen den gleichartigen Theilen einer Maſſe unmöglich, weil dieſe ſich dadurch gegen ihren Schwerpunkt hin zuſammenziehen und ihr Volumen vernichten müßte. Zwiſchen verſchiedenartigen Stoffen wirkend iſt ſie aber der Erklärungsgrund ihrer Durchdringungen, alſo der Erklärungsgrund aller chemiſchen und dieſen verwandten Proceſſe der Auflöſung und Miſchung, ſo wie auch des Zuſammenhanges der Theile einer Maſſe (Cohäſion) und der Anhaftung verſchiedener Maſſen an einander (Adhäſion).

Den beſtimmteſten Erklärungsgrund finden die Erſcheinungen der Schwere und die Gegenwirkungen durch die Schwere in der in die Ferne wirkenden Anziehungskraft zwiſchen gegenſeitig ſchweren Maſſen.

Ferner Wärme, Licht und Elektricität nebſt dem Magnetismus können nicht auf unmittelbar dynamiſche Gegenwirkungen der unmittelbar wahrgenommenen ſchweren Maſſen, zwiſchen denen ſie erſcheinen, bezogen werden, denn ihre Fortwirkung wird durch das zwiſchenliegende modificirt und iſt oft mechaniſche Mittheilung. Daher ſind wir genöthigt hier die Erklärungsgründe in unmittelbar nicht wahrgenommenen, die ſchweren Stoffe nach beſtimmten Geſetzen durchdringenden Flüſſigkeiten zu ſuchen. So werden ſich die Erſcheinungen der Wärme durch ſehr ausdehnſame durchdringende Flüſſigkeiten, die Erſcheinungen des Lichtes durch ſtrahlende Flüſſigkeiten, deren Theile ſich in die Ferne einander zurückſtoßen, erklären laſſen, auch für die elektriſchen und magnetiſchen Erſcheinungen werden ähnliche Erklärungsgründe durch Flüſſigkeiten geſucht werden müſſen, die ſich in Verhältniſſen von Polarität und Indifferenz zeigen können.

Unter den verſchiedenen Arten der Zuſammenhäufung der Theile in einem Stoffe erklärt ſich die ausdehnſame Flüſſigkeit der Luftarten unmittelbar durch die Ausdehnungskraft eines ſchweren Stoffes. Tropfbare Flüſſigkeiten unterſcheiden ſich davon erſtlich dadurch, daß ſie durch eine innere Gegenwirkung ihrer Theile ihrem Volumen ſelbſt die Beſchränkung für eine beſtimmte Dichtigkeit geben, zweytens durch eine ſehr große Kraft des Widerſtandes gegen Zuſammendrückungen, und drittens durch den Zuſammenhang ihrer Theile, welcher die tropfenbildende Kraft iſt. Vielleicht ließe ſich alles dieſes durch eine Miſchung ausdehnſamer Flüſſigkeiten erklären, deren Theile ſich gegenſeitig in der Berührung ſtark anziehen. Starre Körper erſcheinen endlich unter einer beſtimmten Geſtalt, ſie ſetzen der Veränderung derſelben oder dem Verſchieben ihrer Theile an einander Widerſtand entgegen durch eine Kraft, welche man die Kraft der Reibung genannt hat. Dieſe Starrheit iſt bis jetzt noch von keiner weder mechaniſchen noch dynamiſchen Naturlehre genügend erklärt worden und hat bis jetzt der Fortbildung der mathematiſchen Naturlehre unüberwundne Schwierigkeiten in den Weg geſtellt.

Die Erfahrung aber breitet unter dieſen Grundbegriffen den ganzen Reichthum der Geſetze der Chemie und der Experimentalphyſik aus, indem ſie uns die ſchweren Stoffe an der Erde in den mannigfaltigſten ſpecifiſchen Verhältniſſen der Auflöſung und Ausſcheidung unter einander ſo wie zu Wärme, Licht, Elektricität und Magnetismus zeigt.

§. 75.

Das Zweyte war die Welt der Geſtaltungen, die Aufgabe der Morphologie.

Hier zeigt uns die Erfahrung die durch das Licht verbundene Sonnenwelt. Kugelförmige ſelbſtleuchtende Weltkörper durch die weiten Himmelsräume ausgeſtreut, vielleicht zum Theil noch in der Geſtaltung aus ſelbſtleuchtenden Nebeln begriffen. Für dieſe Sonnenwelt kennen wir die Geſetze der Nebenordnung und Gegenwirkung noch nicht.

Genauer kennen wir nur die näheren Umgebungen unſrer Sonne, welche ein Syſtem dunklerer von ihr erleuchteter Weltkörper in den Planeten und deren Monden und dann noch die Kometen in feſten Bahnen bey ſich feſt hält.

Von dieſem größeren Schauplatz führt uns die genauere Betrachtung der Geſtalten gleich nur an einen dieſer Planeten, die Erde. Der Kern der Erde ſcheint ſeine Kräfte ſeit alten Zeiten im Gleichgewicht zu halten, nur an ihrer Oberfläche gehen ihre Umwandlungen noch fort, ſo wie ſie theils durch den Brand der Vulkane, theils unter dem Einfluß des Sonnenlichtes beſtimmt werden. Das Sonnenlicht bringt durch ſeine periodiſchen Erleuchtungen und Erwärmungen der Erdoberfläche das Aufſteigen und den Niederſchlag des Waſſers, welche die Gegenwirkung des Waſſers theils mit der Atmoſphäre und ihrer Elektricität theils mit der feſten Rinde der Erdkugel bedingen und hier die drey Bildungstriebe der Kryſtalliſation, des Pflanzenlebens und des Thierlebens im Spiel erhalten.

Hier fängt aber für die Erfahrung uns gleichſam die Welt der Geſtalten erſt wieder an. Auf dreyerley Weiſe ſchließt ſich uns der Beobachtung nach in der Körperwelt ein Kreis der Wechſelwirkungen als geordnetes Ganzes (κόσμος) ab, nemlich im Sonnenſyſtem, dann im ganzen Leben der Erde wie es durch das Sonnenlicht angeregt und im Großen durch die Wechſelwirkung des Waſſers mit Luft und Land erhalten wird, und drittens in jedem einzelnen Gebilde der Kryſtalle, Pflanzen und Thiere. Hier aber tritt zu den einfachen größern Geſtalten ein ſo unüberſehbarer Reichthum der Gebilde, daß wir das ganze Reich der Geſtalten in die drey Naturreiche der Mineralien (Kryſtalle), Pflanzen und Thiere zu theilen pflegen. Stuffenweis tritt dabey in Mineral, Pflanze und Thier das einzelne Gebilde als immer abgeſchloſſeneres Individuum, als eignes ganzes Syſtem der Wechſelwirkung, hervor und im Thierreich ſcheinen, beſonders bey den höheren Claſſen, in den innern Lebensbewegungen jedes Individuums wieder alle Triebe der Natur in ſeinen innern Gegenwirkungen zuſammen zu greifen, ſo daß wir dieſes Individuum eine Welt im Kleinen (Mikrokosmos) nennen können.

Suchen wir nun für dieſes ganze Spiel der Geſtaltungen in der Natur Erklärungsgründe, ſo werden wir im Allgemeinſten auf die alten Träume der Kosmogenie, auf die Träume über den Urſprung der Weltordnung überhaupt zurückgewieſen. Dahin gehörend wiſſen wir wohl, daß die Weltordnung in der Zeit keinen Anfang habe (§. 52.), daß man alſo nicht nach einer Urmaterie als dem Chaos zu fragen habe, auch nicht nach einem uranfänglichen Zuſtand der Materie, in welchem das geſtaltende Princip erſt zur Maſſe hinzugetreten ſey.

Wir haben nur dynamiſch nach den Geſetzen der Geſtaltung zu fragen, nach denen die Maſſen fortwährend ihre Bildungen und Umbildungen erhalten. Dieſes ſind nun die Geſetze, nach denen ſich die Formen der körperlichen Wechſelwirkungen beſtimmen. Dafür haben wir ſchon in der allgemeinen Metaphyſik (§. 63.) gefunden, daß dieſe Formen der Wechſelwirkung, welche die Wirklichkeit des Geſtalteten entſtehen laſſen, nicht nur aus der Gegenwirkung der Grundkräfte, ſondern aus dieſer im Verhältniß zum Raum und zu der Bewegung in ihm erklärt werden müſſen. Wir nannten daher die Urſachen beſtimmter Formen der Wechſelwirkung zum Unterſchied von den Formen der Grundkräfte die *Naturtriebe*.

Wir werden alſo nicht behaupten, daß alles Starre ſich aus einem chaotiſchen Primordialfluidum niedergeſchlagen habe, ſondern wir vermuthen nur, daß alles Starre und Tropfbarflüſſige aus einfacheren ausdehnſam flüſſigen Stoffen (Gasarten) *zuſammengeſetzt ſey*, ohne die Verſchiedenartigkeit dieſer einfacheren Stoffe auf ein erſtes gleichartiges zurückführen zu wollen, denn die Mannigfaltigkeit iſt in unſern Erkenntniſſen eben ſo unmittelbar gegeben als die Einheit.

Die die Körperwelt beherrſchenden Naturtriebe müſſen dem Geſagten gemäß einer anfangloſen und endloſen körperlichen Weltgeſchichte entſprechen, in deren Umwandlungen wir nur mitten hineinblicken. Nun enthielten dieſe Triebe theils nur nach der Ruhe im Gleichgewicht ſtrebende, *mechaniſche*, theils ſich ſelbſt periodiſch neu erzeugende, *organiſche* Proceſſe. Die Herrſchaft der mechaniſchen Proceſſe entſpräche aber nur einer endlichen Geſchichte, indem gleichſam in gradlinigem Fortſchritt alles von einem Zuſtand des irgend einmal aufgehobenen Gleichgewichtes nur nach der Wiederherſtellung deſſelben ſtrebte und mit der Erreichung deſſelben in allgemeiner ruhiger Erſtarrung die Weltgeſchichte endigte. Hingegen die Herrſchaft der organiſchen Triebe erhält das Spiel der Bewegung im Ganzen immer in gleicher Höhe und entſpricht alſo in ſeiner Wiederkehr zu relativen Anfängen der unbegrenzten Weltgeſchichte. Dem entſprechend beweiſt denn auch die mathematiſche Naturphiloſophie (§. 101. 102.), daß im Ganzen der Körperwelt die Anziehungskraft, welche in die Ferne wirkt, die Beherrſcherin aller Wechſelwirkungen bleibe, und die Gemeinſchaft der Dinge organiſchen Trieben unterwerfe.

Die Erfahrung aber zeigt uns ſo die Harmonie des ungeſtörten Kreislaufes in unſerm Sonnenſyſtem und die Theorie gewährt uns die Erklärung für die kugelförmige Zuſammenballung und die Axendrehung der einzelnen Weltkörper, ſo wie für die Bahnen ihres Umlaufes um die Sonne.

Unter den Bedingungen dieſes Umlaufes der Erde um die Sonne und ihrer Axendrehung ſehen wir denn auch die Gegenwirkungen des Waſſers an die täglichen und jährlichen Wiedererzeugungen gebunden und von dieſen alle andern Umgeſtaltungen mehr oder weniger abhängig.

Hier treten aber endlich noch die beſtimmteſten geſtaltenden Naturtriebe der Erde in den freyen Bildungstrieben der *Kryſtalliſation* und in den gebundenen des *Pflanzenlebens* und *Thierlebens* hervor. Da verläßt uns bis jetzt wieder die Theorie, die Metaphyſik hat zu dieſen Lehren nichts Näheres zu ſagen, ſondern ſie muß ſie ganz der Erfahrung überlaſſen. Indeſſen iſt es uns doch wichtig dabey das Wort des Räthſels genau auszuſprechen, um metaphyſiſchen Misdeutungen zu wehren.

In dieſem Gebiet der irdiſchen Bildungstriebe erſcheint uns eigentlich erſt die Welt der Geſtalten und zwar, wie vorhin geſagt, mit ſo reicher Mannigfaltigkeit, daß dieſer Reichthum jeden andern der Erfahrung weit übertrifft und daher veranlaßt hat, daß man gleichſam die ganze Natur (nemlich als Welt der Geſtalten) in die drey Naturreiche theilte.

Die Bildungstriebe der Kryſtalliſation zeigen ſich als eigenthümlich gewiſſen einfacheren chemiſchen Miſchungen der Stoffe. Jede ſolche Miſchung nemlich folgt einem feſten Geſetz der Geſtaltung ihrer Maſſe zu Kryſtallen, wenn ſie durch Erkalten oder bey der Ausſcheidung aus flüſſigen Auflöſungen aus dem flüſſigen Zuſtand zur Starrheit übergeht, indem ſie, wenn nicht die Zuſammendrängung vieler Kryſtalle die Bildung der einzelnen ſtört, unter der beſtimmten Geſtalt durch aſſimilirende (das heißt nur gleichartige Theile verbindende) äußere Zuſammenfügung den Kryſtall erwachſen läßt *).

---

*) Meiſt wird die Aſſimilation nur den Ernährungstrieben der Organismen zugeſchrieben, aber ſo läßt ſich der Begriff wiſſenſchaftlich nicht ſcharf beſtimmen. Die aufſaugenden Gefäße in Pflanze und Thier ziehen aſſimilirend Säfte in ſich, aber jede Kryſtalliſation bildet ſich aus einem Gemeng verſchie-

Weit verwickelter ſind die Erſcheinungen der Pflanzen und Thiere, dieſer Kryſtalliſationen höherer Ordnung. Jede Pflanze und jedes Thier beſteht aus einem ſehr zuſammengeſetzten Gebild aus Gefäßen, welches in ein Syſtem der Wechſelwirkung verbunden eine individuelle Geſtaltung ausmacht. Jedes ſolche Individuum erwächſt durch Ernährung von Innen heraus und dieſe Ernährung geſchieht durch Flüſſigkeiten, welche als Säfte aſſimilirend in die Gefäße eingeſogen und in denſelben bewegt werden. Der Pflanzen Eigenthümliches iſt dabey die Wurzel, welche aſſimilirend den Saft von Außen einſaugt; der Thiere Eigenthümliches iſt vorzüglich die reizbare Muskelfaſer, daher Muskeln und Nerven und rückſichtlich der Ernährung, daß mit willkührlicher Muskelbewegung noch nicht aſſimilirte Nahrung in den Darmkanal verſchluckt und nun erſt den wurzelähnlichen aſſimilirend aufſaugenden Gefäßen angeboten wird.

Die Entſtehung von Pflanzen und Thieren iſt jetzt an der Erde nie durch eine freye Gegenwirkung der Stoffe, wie bey der Kryſtalliſation, gegeben, ſondern wenn auch, der Kryſtalliſation am ähnlichſten, niedrigere Pflanzen und Thiergebilde unabhängig von früheren derſelben Art entſtehen ſollten, ſo geſchieht dies

---

denartiger Stoffe ebenfalls aſſimilirend nur aus gleichartigen Theilen. Z. B. wenn man ein Gemeng von Kochſalz und Salmiak in Waſſer löſt und dann wieder kryſtalliſiren läßt, ſo bilden ſich Salmiakkryſtalle und Salzkryſtalle jede Art unter ihrer Geſtalt abgeſondert.

doch immer nur aus halbzerſtörten organiſchen Gebilden höherer Art und für alle höheren Pflanzen und Thiere gilt ohne Ausnahme das Geſetz der Fortpflanzung, das heißt jedes neue Individuum erwächſt aus einem Keim, der nur durch Individuen derſelben Art entweder nach dem Geſetz der Sproſſentreibung aus Augen oder nach dem Geſetz der Fortpflanzung durch die Verbindung beyder Geſchlechter, der Pflanze aus dem Samenkorn, dem Thier aus dem Ey, erzeugt wird.

Dabey zeigt hier die Natur die größte Gewalt des Geſetzes der Specification, indem erſtens jeder einzelne Keim nur zu einem Gebilde ſeiner Art entwickelt werden kann, alſo das Geheimniß ſeiner Organiſation ſchon in ſich birgt, indem ferner ungeachtet der unüberſehbaren Mannigfaltigkeit der zufällig ſcheinenden Geſtaltungen der einzelnen Pflanzen- und Thierarten, alles ſich doch klaſſenweis ſo leicht unter gewiſſe Grundtypen ordnet, indem endlich das Geſetz der geſchlechtlichen Fortpflanzung die Arteingrenzungen ſelbſt gibt und über dieſen die Geſchlechtseingrenzungen andeutet. Dies geſchieht nemlich nach den Regeln: von derſelben Art iſt, deſſen verſchiedene Geſchlechter ſich ſo fruchtbar verbinden, daß dadurch fortwährend die Art erhalten wird; verſchiedene Arten deſſelben Geſchlechtes geben dagegen nur Baſtarderzeugungen, die ſich nicht wieder als eigne Art erhalten; zwiſchen verſchiedenen Geſchlechtern aber findet gar keine Befruchtung ſtatt.

Da nun einerſeits alle dieſe beſondern Geſetze der

Keimbildung und Keimentwicklung unſrer erklärenden Wiſſenſchaft bis jetzt noch Räthſel ſind, andrerſeits aber dieſes Thierleben mit dem Reichthum ſeiner Geſtalten endlich bis zum Menſchen führt und das Ich ſich ſelbſt unter den Körpern finden läßt, ſo hat man auch körperlich dieſe Erſcheinungen des Organiſirten oder der belebten Materie über die allgemeinen Geſetze der körperlichen Gegenwirkung erheben und für ſie andere höhere Geſetze geltend machen wollen.

Aber Kryſtalle, Pflanzen und Thiere ſind doch ſämmtlich relativ geſchloſſene an ein beſtimmtes Geſetz der Verknüpfung ihrer Theile zum Ganzen gebundene Syſteme der Wechſelwirkung, deren Triebe bey den Kryſtallen nur mechaniſche des Gleichgewichts bleiben, während die der Pflanzen- und Thierbildung organiſche ſind, die einen ſich ſelbſt erhaltenden und wiedererzeugenden Kreislauf von Bewegungen ordnen.

Wenn wir nun hier die Bildungstriebe im Pflanreich und Thierreich Lebenstriebe und Pflanzen und Thiere ſelbſt der Geſtaltung nach belebte Körper nennen, ſo geſchieht dies eigentlich nur bildlich. Leben hat, was ſich aus einem innern Princip ſelbſt beſtimmt. Nun erſcheinen dieſe Gebilde, als Ganze genommen, unter einem Geſetz der Entwicklung von innen heraus als durch äußere Reize erregbare Selbſtthätigkeit, welcher ein inneres Vermögen der Selbſtgeſtaltung und Reproduction ſeiner ſelbſt gehört. Allein betrachten wir dies ganze Gebild näher, ſo zerfallen alle ſeine innern Beſtimmungen doch nur in äußere Verhältniſſe ſeiner Organe oder Theilgebilde; die Einheit der Gegenwirkungen ſeines Lebens iſt aus lauter äußern dem Geſetz der Trägheit unterworfenen Gegenwirkungen ſeiner Theile zuſammengeſetzt und hat kein Leben in eigentlicher Bedeutung.

Dieſes bildlich ſo genannte Leben in der Materie gehört alſo nicht einer beſondern belebten Materie. Die Materie ſelbſt läßt ſich nicht in belebte und unbelebte eintheilen, denn es gibt keine belebten oder mit Lebenskraft verſehenen Stoffe in der Natur, ſondern dieſelben Stoffe, welche in ihren anorganiſchen Verbindungen Flüſſigkeiten und Kryſtalle bilden, werden unter der Herrſchaft der Bildungstriebe in organiſche Verbindungen gebracht und durch die Gährungsproceſſe allmählich wieder aus dieſen ausgeſchieden. Dieſes Leben beſteht nur in der den Bildungstrieben gehorchenden Form der Gegenwirkung. Wie aber eine ſolche Form der Gegenwirkung nemlich in geſchloſſener Wechſelwirkung mit einem Trieb der Reproduction und ſo, daß jeder Theil im Ganzen zugleich Urſach und Wirkung iſt, — möglich werde, das iſt hier nicht das Räthſel der erklärenden Wiſſenſchaft, ſondern dieſe Form haben ebenfalls die aller erklärlichſten unter der Herrſchaft der allgemeinen Anziehung ſtehenden phyſiſchen Proceſſe.

Das Räthſel der Wiſſenſchaft bleibt hier nur die Kryſtalliſation bey der Erzeugung und Entwicklung des Keimes. Es iſt daſſelbe Räthſel, welches uns bis jetzt auch bey der Erklärung der einfachſten Kryſtalle ſtehen bleibt, welches aber keinesweges andere Erklärungsgründe als die der reinen Bewegungslehre fordert, ſollte es gleich der menſchlichen Einbildungskraft immer überlegen bleiben, ſich eine mathematiſche Conſtruction für die Proceſſe der Keimbildung zu entwerfen.

§. 76.

Bisher haben wir die Körperwelt nur nach dem Verhältniß von Körper zu Körper, alſo nach Geſtalt und Bewegung betrachtet. Daneben zeigen uns die äußeren Sinne Beſchaffenheiten der Körper nach Verhältniſſen ihrer Einwirkung auf den Geiſt, der innere Sinn die Zuſtände des Geiſtes ſelbſt. Bey dieſem den Geſtaltungen adhärenten Daſeyn der Dinge vermögen wir wol den Erfolg der Einwirkungen auf den Geiſt, oder der Einwirkungen des Geiſtes auf den Körper wahrzunehmen; können dieſe Erfolge auch nach Inductionen auf Regeln bringen: aber das Geſetz der Gegenwirkungen zwiſchen Körper und Geiſt ſelbſt vermögen wir gar nicht zu erforſchen.

Dieſe ganze Beurtheilung findet ihre Bedeutung eigentlich nur pſychiſchpathologiſch in der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit der Empfindungen oder äſthetiſch in der Schönheit der Ton- und Farbenſpiele. Indeſſen wird dieſe ſinnlich qualitativ beſtimmte Erkenntniß doch halbwiſſenſchaftlich, indem die Verbindung der Sinnesanſchauung mit der reinen Anſchauung auch den ſinnlichen Beſchaffenheiten ihre Raum-, Zeit- und Grad-Beſtimmungen zutheilt, ſo daß die äußeren aufidelichen Beſchaffenheiten ſelbſt als körperliche Beſchaffenheiten vorgeſtellt, die innern hingegen unauflöslich nur als Prädicate des Ich beſtimmt werden. Dies gibt uns denn noch beſondere Formen einer metaphyſiſchen Naturerkenntniß des Geiſtes.

Alle dieſe qualitativen Erkenntnißweiſen für ſich bleiben nur von empiriſcher Beſtimmung und laſſen keine metaphyſiſche Grundlage zu. Von metaphyſiſcher Bedeutung iſt dabey nur der Uebergang durch die morphotiſche Weltanſicht zur geiſtigen Weltanſicht.

Wir beurtheilen, wie ſchon in der allgemeinen Metaphyſik der Natur beſprochen wurde, die abgeſchloſſenen phyſiſchen Proceſſe der Geſtaltung beſonders in kryſtalliſirten Maſſen, Pflanzen und Thieren als die Dinge ſelbſt, denen die Eigenſchaften zugeſchrieben werden und indem wir Menſchen uns ſelbſt an der Spitze dieſer Geſtaltungen finden, führt dieſe Beurtheilungsweiſe uns zur geiſtigen Deutung der Körpererſcheinungen hinüber.

Hier fangen nun Wahrnehmung und Beobachtung einzig damit an, daß jeder Menſch die räumlichen und zeitlichen Zuſtände ſeines Ich in regelmäßiger Abhängigkeit und Verbindung mit ſeinem Leibe findet. Nur nach der Analogie der gleichförmigen Erſcheinung anderer Menſchengeſtalten ſchließen wir auf das Daſeyn der menſchlichen Geiſter um uns her. Dieſe Analogie wird aber in der Vergleichung der Thiergeſtalten von Stuffe zu Stuffe immer unbeſtimmter, wir ſetzen ſtuffenweis hier dem Menſchengeiſt immer unvollkommner gleichende geiſtige Weſen voraus, und ſo wie die geſchloſſene Individualität der Erſcheinung aufhört, bey ſproſſenden Thieren und bey allen Pflanzen behalten wir gar keinen durch die Analogie beſtimmten Begriff, die Vergleichung geht ganz in äſthetiſche Beurtheilung über.

Der Unterſchied des körperlichen und geiſtigen Daſeyns der Dinge iſt dem Menſchen nemlich nur durch zwey verſchiedene ihm unvermeidliche ſinnliche Vorſtellungsweiſen vom Daſeyn der Dinge beſtimmt. Nach der für unſere äußeren Sinne beſtimmten Vorſtellungsweiſe von den Dingen ſind die Maſſen die Weſen, für die Vorſtellungsweiſe der innern Selbſterkenntniß des Ich ſind die Geiſter die Weſen. Dieſe Vorſtellungsweiſen erhalten wir Menſchen nun ſo, daß die räumlichen und zeitlichen Erkenntniſſe unſers geiſtigen Lebens von den Vorſtellungen der Maſſen und ihrer Zuſtände abhängig bleiben. Aber dieſe Verbindung beyder Vorſtellungsweiſen darf nicht dualiſtiſch ſo gedeutet werden, als ob Maſſen und Geiſter als zwey Arten der Weſen in der Welt in Wechſelwirkung ſtünden, ſondern ihre Verbindung wird nur nach den Ideen klar, welche jede ſinnliche Vorſtellung der Dinge als eine menſchlich beſchränkte Anſicht derſelben der ewigen Wahrheit unterordnen.

Es reden hier gleichſam nur zwey Sprachen, die geiſtige und die körperliche, von demſelben Weſen der Dinge. Aber die geiſtige Sprache redet jedem Menſchen unmittelbar nur von ihm ſelbſt. Will er auf geiſtige Weiſe das Seyn der Dinge außer ihm faſſen, ſo muß er erſt das körperliche anhören und dann ins geiſtige überſetzen. Dieſe Uebeſetzung gelingt uns nun nur da genauer, wo es die Geiſtesgemeinſchaft der Menſchen unter einander gilt; ſie wird immer dunkeler, je mehr wir uns in der Reihe der Thiergebilde vom Menſchen entfernen und läßt ſich im entfernteren für Pflanzen und andere Naturerſcheinungen gar nicht mehr auf beſtimmte Begriffe bringen.

Auf die Fragen nach dem Leben in der Welt überhaupt antworten wir alſo nur auf die angegebene Weiſe. Es ſtehen für unſre Erkenntniß die zwey Vorſtellungsweiſen der Dinge, die körperliche und die geiſtige neben einander. Die Beurtheilung der Dinge nach den körperlichen Geſetzen hat die Trägheit, das heißt Lebloſigkeit der Materie, zum Grundbegriff; was körperlich beurtheilt wird, muß als leblos beurtheilt werden. Hingegen alles geiſtige iſt lebendig. Für die geiſtige Anſicht der Welt beurtheilen wir alles und jedes Weſen der Dinge als ein lebendiges. Dabey aber iſt gar nicht davon die Rede, ob die Materie, ganz oder zum Theil, belebt oder unbelebt, lebendig ſey oder nicht, ſondern wir ſagen: die ganze Weltanſicht, nach welcher die Menſchen die Dinge körperlich anſchauen und beurtheilen, iſt nur ein Hülfsmittel der Zuſammenfaſſung unſrer beſchränkten ſinnlichen Vorſtellungen von den Dingen. Wollen wir das wahre Weſen der Dinge faſſen, ſo müſſen wir lernen, alle dieſes körperliche aus unſern Vorſtellungen von den Dingen fallen zu laſſen und ſie nur nach den Geſetzen der geiſtigen Anſicht der Dinge zu beurtheilen.

Hier gelten nun die ſo eben angegebenen Analogien. Es theilen ſich uns dem gemäß die Körpererſcheinungen in ſolche, die wir beſtimmter geiſtig zu deuten wiſſen, die Menſchen und die menſchenähnlichern Thiere, dann in ſolche, deren geiſtige Deutung uns nur noch äſthetiſch gelingt (wie z. B. die Pflanzen, nach der Schönheit ihrer Geſtalten), endlich in ſolche, bey denen uns eine geiſtige Deutung gar nicht mehr gelingen kann (z. B. bey geſtaltloſen mechaniſchen Niederſchlägen).

Nur ſo iſt uns der Begriff des Lebens in höherer Bedeutung von weiterem Umfang. Nur da, wo wir, ähnlich uns ſelbſt, ein lebendiges Einzelweſen anerkennen, läßt ſich von Geiſt und von Seele in geiſtiger Bedeutung ſprechen; als lebendig aber ſprechen uns nicht nur alle Geiſter, ſondern auch außer dem alle ſchönen und erhabenen Naturerſcheinungen an.

Drittes Kapitel.

Metaphyſik der innern Natur, oder metaphyſiſche Lehre von unſrer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des Geiſtes.

Einleitung.

§. 77.

In Rückſicht der Selbſterkenntniß unſers Geiſtes ergeben ſich aus den früheren Betrachtungen ſchon folgende Hauptſätze:

1) Die Beſchaffenheiten der innern Erfahrung werden auf das Ich oder den Geiſt als ihr Subject bezogen und zwar als innere Thätigkeiten.

2) So bleiben ſie unauflösliche Beſchaffenheiten (§. 60.), indem das Ich keine rein anſchaulichen Beſtimmungen hat.

3) Wir erkennen daher den Geiſt als Subject der innern Erfahrung nicht vermittelſt a priori beſtimmter kategoriſcher Urtheile und daher nicht als Subſtanz, ſondern nur unbeſtimmter als das Subject ſeiner Thätigkeiten.

Eben deswegen erkennen wir auch das Ich ſelbſt nicht als im Raum oder in der Zeit gegenwärtig, ſondern die Raum- und Zeitbeſtimmungen ſeiner Thätigkeiten können nur nach Analogien mit dem körperlichen beſtimmt werden, indem wir die willkührlichen Bewegungen unſers Leibes dem Ich als ſeine Thätigkeiten zuſchreiben und uns bey den äußern ſinnlichen Anregungen unſrer Thätigkeiten von körperlichen Einwirkungen abhängig finden.

Dem gemäß wird die metaphyſiſche Grundlage unſerer Selbſterkenntniß zuſammengeſetzter und doch mangelhafter, als die der Körpererkenntniß. Wegen des mangelnden reinanſchaulichen Schematismus iſt hier kein vollſtändiger Gebrauch der Kategorien möglich, die Erfahrung dringt weder zu Weſen noch zu Grundkräften durch, ſondern alle kategoriſchen ſowohl als hypothetiſchen Beurtheilungen des Geiſteslebens ruhen nur auf erfahrungsmäßigen Inductionen und jede dieſer Beurtheilungsweiſen auf ihren eigenen. Daher müſſen wir hier die Grundlagen der kategoriſchen, hypothetiſchen, und diviſiven Beurtheilungen geſondert betrachten.

1) Es ergibt ſich hier zunächſt eine kategoriſche Anſicht unter den Begriffen von der Perſon und ihren Eigenſchaften, die Anſicht der pſychiſchen Anthropologie oder der geiſtigen Selbſterkentniß.

Hier legen wir dem Geiſt ſeine Vermögen und mit dieſen ſeine Thätigkeiten bey und betrachten ſeine

Ausbildung ſowohl nach ihren innern als äußeren Bedingungen.

Dabey erſcheint die Kraft des Geiſtes als ſein nach Zwecken handelnder Wille.

2) In Gegenwirkung mit Weſen außer ihm erkennen wir den Geiſt unmittelbar nur bey den Einwirkungen der Körper auf ihn und bey den Gegenwirkungen ſeines Willens auf die Körper. Die hypothetiſche Anſicht bildet ſich daher hier unter den Grundbegriffen von Perſon und Sache aus, ſie iſt die Anſicht der pragmatiſchen (oder techniſchen) Wiſſenſchaften, das heißt der Lehre von der Zweckmäßigkeit.

Hier wird die Körperwelt als Mittel für die Zwecke des menſchlichen Willens beurtheilt.

3) Eine wahre geiſtige Wechſelwirkung findet für die Menſchen nur im geſelligen Menſchenleben ſtatt, die diviſive Anſicht des Geiſteslebens ſteht daher unter den Begriffen von Recht und Verbindlichkeit und iſt die Anſicht der politiſchen Wiſſenſchaften.

Menſchen finden ſich geiſtig erſt zwiſchen den Körpern, ſie treten durch Gedankenmittheilung vermittelſt der Sprache in Geiſtesgemeinſchaft, und kommen unter poſitiven Geſetzen in geiſtige Wechſelwirkung, indem ihr die Sachen behandelnder Wille durch das Geſetz zugleich berechtigt und verpflichtet wird.

Dieſe drey Anſichten wollen wir näher entwickeln.

1) Von der kategoriſchen metaphyſiſchen Form der pſychiſch-anthropologiſchen Naturerkenntniß.

Perſon und ihr Zuſtand.

§. 78.

Der Geiſt des Menſchen iſt innerlich thätig und darum nennen wir ihn ein lebendiges Weſen, denn leben heißt innerlich thätig ſeyn. Hier ſetzen wir erfahrungsgemäß die Thätigkeiten des Ich als lebendige im Vorſtellen, Luſt fühlen, Begehren den Beſchaffenheiten und Thätigkeiten entgegen, nach denen wir Körper erkennen, indem die letzteren immer nur den einen in äußeren Verhältniſſen zu andern betreffen.

Der Begriff dieſer innern Thätigkeit ſelbſt wird aber von zwey Schwierigkeiten gedrückt, von denen die eine durch Speculation erkünſtelt iſt, die andere natürlich in der Sache ſelbſt liegt. Beyde wollen wir zu beſeitigen ſuchen.

1) Wir nehmen unmittelbar nur die einzelne Lebensäußerung, die Handlung des Geiſtes und nicht den Geiſt ſelbſt wahr. Den Geiſt denken wir erſt durch den Begriff der Bewirkung zu ſeiner Handlung hinzu.

Hier wollte Fichte, um es dem gröbſten Empirismus und der höchſten Speculation zugleich recht zu machen, das bloße Handeln, deſſen wir uns zunächſt bewußt ſind, ohne Subſtrat allein heraus heben, indem er behauptete: das Ich ſey ein Act, ein Handeln ohne Handelndes. Derſelbe Gedanke beſtimmte auch Schelling eine bloße Productivität ohne Product und ohne ein Subſtrat dieſelben anzunehmen. Der Proceß in der Natur nach ſeiner bloßen Form als Magnetismus, Elektricität oder Organismus ſollte ſich ſelbſt genug ſeyn, ohne an die zu Grunde liegende Subſtanz der Maſſe gebunden zu bleiben; ſo bildete man ſich ein, alles lebendig aufgefaßt zu haben.

In alle dieſem wird aber eine Abſtraction gefordert, die kein Menſch wirklich zu machen im Stande iſt. So wenig wir die Farbe ohne die Oberfläche des Körpers, die wir als gefärbt vorſtellen, nur für ſich anzuſchauen im Stande ſind, eben ſo wenig läßt ſich eine Thätigkeit denken, ohne ein Subject, dem ſie gehört. Dabey iſt die innere Thätigkeit, das Handeln des Ich eigentlich nur ein beſonderer Fall, die allgemeine Forderung wäre: um den Schwierigkeiten aller Speculation über die Bewirkung auszuweichen, alles Geſchehen, alles Werden, alle Veränderung ohne ein Subſtrat, welches wird und durch welches etwas wird, nur das nackte Werden für ſich ſelbſt zu denken. Wir hätten es alſo im Allgemeinen mit dem Verhältniß des Werdens zum Seyn zu thun. Dafür wiſſen wir aber: das Werden iſt das Schema des Begriffes der Bewirkung; wo die Erfahrung ein Werden zeigt, denkt der Verſtand nothwendig ein Verhältniß von Urſach und Wirkung hinzu. Wir können uns Werden und ein Geſetz des Werdens nur durch Thätigkeit denken, aber Thätigkeit und Wirken iſt daſſelbe und Wirken dasjenige, was der Urſach zukommt. Sceptiſche Bedenklichkeiten gegen den Gebrauch der Begriffe von Urſach und Wirkung könnten nicht dadurch gehoben werden, daß wir das Werden ohne Urſach denken, ſondern, wenn ſie Grund hätten, müßte folgen, daß die ganze Vorſtellungsart, die nicht ohne Bewirkungsbegriffe ſtatt findet, daß die Vorſtellung vom Werden ſelbſt keine Realität habe. Dem ſey nun, wie ihm wolle, ſo viel iſt gewiß, daß Thätigkeit und Thätiges, Handeln und Handelndes nur mit einander Bedeutung haben oder nicht.

So ſetzt alle unſre Selbſterkenntniß das thätige Ich als das bewirkende zu ſeiner Thätigkeit hinzu und beſtimmt dieſer die Form, daß in ihr von Vermögen des Geiſtes und deren Aeußerungen die Rede ſeyn muß.

2) Dieſes Verhältniß von Urſach und Wirkung iſt nun das einzige ganz unmittelbare ſeiner Art, dem kein anderes in unſrer Erkenntniß gleich kommt. Die Vergleichung deſſelben mit andern äußeren Bewirkungen hat daher zu Irrthümern verleitet. Das Weſentliche des Lebens beſteht in einem Handeln ohne Behandeltes, einer Thätigkeit nur in ſich ſelbſt, durch die nichts wird, als nur die Handlung ſelbſt, wie dies z. B. im Vorſtellen und Erkennen der Fall iſt. Alle äußeren Bewirkungen beſtehen darin, daß eine Urſach den Zuſtand eines andern Dinges verändert, die Accidenzen eines Körpers durch die Kräfte verändert werden. Wenn z. B. das Licht einen Körper erwärmt oder ſeine Farbe bleicht, wenn ein Körper die Bewegung eines andern verändert, ſo iſt immer

außer der Abhängigkeit des Wirkens noch ein anderes Bewirktes da als die eigentliche Wirkung, z. B. nicht nur das Anziehen des Ziehenden, sondern noch veränderte Bewegung des Angezogenen. Bey der unmittelbaren innern lebendigen Thätigkeit z. B. des Vorſtellens gibt es hingegen kein ſolches Behandeltes, ſondern nur Handlung rein für ſich. Wir ſehen auch leicht, daß für die innere Erfahrung, welche unmittelbar nur ein nach einander in der Zeit auffaßt, dies Verhältniß ſo ſeyn müſſe. Denn hier kann die nothwendige Verbindung in der Erfahrung nur durch das Schema einer geſetzmäßigen Zeitfolge, das heißt durch die Begriffe von Urſach und Wirkung geſchehen. Das Ich kann alſo durch die innere Anſchauung nur als das thätige vermittelſt ſeiner Thätigkeit beſtimmt werden; der Gegenſtand der innern Anſchauung iſt reine Thätigkeit, deren Daſeyn nur als Dependenz von einem andern, nicht aber als Inhärenz in einem andern beſtimmt iſt.

So wie die allgemeinſte Beſtimmung der Materie als Gegenſtandes der äußeren Natur iſt: Materie iſt das Bewegliche im Raum, ſo iſt die allgemeinſte Beſtimmung des Ich, als Gegenſtandes der innern Natur: Ich bin das innerlich Thätige in der Zeit. Das in Bewegung Seyn iſt aber nur ein Verhältniß, welches einer Materie im Verhältniß zu einer andern zukommt, wogegen die innere Thätigkeit dem Geiſt nicht im Verhältniß zu etwas anderem, ſondern ſchlechthin für ſich als ſeine Handlung zukommt. Das Verhältnißmäßige der Selbſterkenntniß beſteht darin, daß das

Ich nur durch das Verhältniß zu ſeinen Thätigkeiten erkannt wird, als Urſach derſelben, aber nicht in äußeren Verhältniſſen ſeiner Thätigkeit zu andern Dingen.

Die urſprüngliche Thätigkeit des Ich iſt alſo eine Handlung ſchlechthin, ohne einen andern Erfolg derſelben, als daß gehandelt worden iſt; (ſo wie das bloße in Bewegung Seyn der Materie, nur daß hier von einer unmittelbaren Thätigkeit, bey der Bewegung aber nur von einem verhältnißmäßigen Zuſtand die Rede iſt). Zwar kommen im Geiſt auch Wirkſamkeiten vor, die einen Erfolg haben z. B. beym Begehren und Wollen, aber dieſer Erfolg kann innerlich doch nur erweckte oder veränderte Thätigkeit ſeyn, er muß alſo doch zuletzt durch ſolche unmittelbare innere Thätigkeiten beſtimmt ſeyn, die nur im Handeln ſelbſt ohne einen anderweiten Erfolg deſſelben beſtehen und dieſe innern Thätigkeiten ſind das Eigenthümliche des Lebens.

§. 79.

Zu dieſer Behauptung des geiſtigen Lebens bringt die Form unſerer Selbſterkenntniß noch folgende Beſtimmungen hinzu.

1) Ich bin in allen meinen Thätigkeiten als Subject und zwar als Urſach derſelben beſtimmt. Dieſe Beſtimmung wird mir durch das reine Selbſtbewußtſeyn und darum nenne ich mich einen Geiſt, deſſen Daſeyn für mich nicht bloß ſinnlich gegeben iſt. Der innere Sinn ſagt mir nemlich nur wie ich bin, und nicht daß ich bin. Das Bewußtſeyn, daß Ich bin, iſt vielmehr im reinen Selbſtbewußtſeyn unabhängig

von jeder einzelnen innern Wahrnehmung und als dieſe alle verbindend gegeben. So iſt alſo der Geiſt in ſeinen innern Thätigkeiten ganz von der Materie im Raum verſchieden, ein Gegenſtand anderer Art, alſo als *immateriell* beſtimmt.

Wenn daher unter *Materialismus* die Lehre verſtanden wird, welche die Geiſtesthätigkeit nur als eine Modification der Materie erklären will, ſo iſt die Unſtatthaftigkeit derſelben hiermit gezeigt.

Dabey aber iſt mein *zeitliches* Daſeyn bloß empiriſch, das heißt nur innerhalb der Grenzen meiner innern Wahrnehmung beſtimmt, denn nur die innere Wahrnehmung zeigt mir *wie* Ich bin. Wenn alſo unter *Spiritualismus* die Lehre verſtanden wird, daß der Geiſt eine ſchlechthin beharrliche, ſelbſtſtändige, einfache Perſon ſey, ſo läßt ſich derſelbe durch die Metaphyſik der innern Natur nicht rechtfertigen. Unter Naturbegriffen iſt die zeitliche Erſcheinung des Geiſteslebens nur einer wandelbaren Körperform adhärent gegeben; die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes kann nur nach Ideen gedacht werden.

Das empiriſch beſtimmte Bewußtſeyn meines eignen Daſeyns ſetzt nothwendig das Bewußtſeyn des Daſeyns der Gegenſtände im Raum außer mir voraus. Innere und äußere Erfahrung ſind verſchieden, die innere iſt aber nur in Abhängigkeit von der äußeren möglich, von der ſie ja alle ihre Zeit- und Raumbeſtimmungen entlehnt. (§. 60.)

2) Ich bin eine *Perſon*, das heißt als Geiſt ein *einzelnes* individuelles Subject, welches ſich in

keine Vielheit von Subjecten auflöſen läßt. Hiermit wird aber nicht eine einfache, geiſtige Subſtanz, ſondern nur Einzelnheit eines Dinges vorausgeſetzt, wovon eine dauernde Form wechſelnder Subſtanzen, z. B. eine Organiſation ſchon ein Analogon iſt.

3) Ich bleibe bey allen Veränderungen meiner innern Thätigkeit *daſſelbe* Subject. Dieſe Behauptung geht aber auch nicht über die Grenzen der innern Wahrnehmung hinaus, ſondern bezieht ſich nur auf deren Zuſammenſetzung in der Zeit.

So alſo wird der innern Erfahrung der *Geiſt* als ihr zeitlicher Gegenſtand ein andauerndes, einzelnes, lebendiges Weſen, dem wir die Vermögen ſeiner innern Thätigkeiten zuſchreiben, welches wir in Gegenwirkungen mit der Körperwelt und vermittelſt dieſer als Perſon in geſelligen Verhältniſſen mit *Seinesgleichen* finden.

§. 80.

Dieſer menſchliche Geiſt iſt eine *erregbare Selbſtthätigkeit* (§. 63.), deren Empfänglichkeit der Sinn iſt. Alle ihre Thätigkeit iſt *Erregung*. Der *Reiz* wird aber in innerer Erfahrung gar nicht wahrgenommen. Daher ſind hier die urſachlichen Prädicate nicht Kräfte, ſondern nur *Vermögen*, welche einer ſinnlichen Anregung bedürfen, um zur Thätigkeit gereizt zu werden.

Die allgemeinſten Geſetze dieſer Geiſtesvermögen ſind folgende:

1) Alle Kauſalverhältniſſe der innern Erfahrung müſſen dem Vermögen des Geiſtes als der Urſach und

nicht der Thätigkeit als ihrer Aeußerung zugeſchrieben werden, indem die Exiſtenz der letztern nur als Dependenz beſtimmt iſt.

Dasjenige, deſſen Daſeyn nur als Dependenz beſtimmt iſt, wird auch nur als Prädicat eines andern gedacht; jede Einwirkung auf das Dependente iſt hier alſo Einwirkung auf das Subject derſelben, welchem die Kauſalität zukommt. Z. B. der Sonne als Subſtanz kommt die Kraft zu, die Erde in einer gewiſſen Entfernung mit beſtimmter Geſchwindigkeit anzuziehen. Hier iſt die erſte Urſach die bewegende Kraft der Sonne, die Wirkung Bewegung der Erde, dieſe Wirkung iſt aber nicht nur als Dependenz in Rückſicht der Sonne, ſondern zugleich als Inhärenz in Rückſicht der Erde beſtimmt, ſo kann ſie alſo durch anderweitige bewegende Kraft aufgehoben oder verändert werden, ohne daß auf die anziehende Kraft der Sonne gewirkt würde. Allein die erſte Wirkung der bewegenden Kraft der Sonne, welche nur als Dependenz beſtimmt iſt, iſt ein gewiſſer Grad der Anziehung in einer beſtimmten Entfernung, dieſe Anziehung exiſtirt nur als Dependenz, und kann alſo auch nicht verändert werden ohne die Kraft der Sonne ſelbſt zu verändern. In dem letztern Verhältniß ſtehen aber die innern Thätigkeiten des Ich zu ſeinen Vermögen, ſie ſind nur Dependenzen, man kann alſo auch nur durch die Vermögen auf ſie wirken.

2) Daher müſſen in Rückſicht der Geiſteszuſtände, Zuſtände der ſich äußernden Thätigkeit eines Vermögens und Zuſtände der Vermögen ſelbſt unterſchieden werden. Die erſtern ſind die erſten Erkenntnißgrün-

de in innerer Erfahrung, letztere die Erklärungsgründe, worauf erſtere zurückgeführt werden müſſen.

3) Beſteht ein Vermögen oder eine Kraft dem Geſetze ihrer Wirkſamkeit nach bloß darin, den Zuſtand eines Dinges nach einer Regel zu verändern, (wie dies bey allen äußern Wirkungen der Fall iſt, alſo bey allen Kräften der Materie, aber auch bey vielen innern Thätigkeiten des Geiſtes) ſo beſteht ihr Weſen in einem Verhältniß, tritt nun dieſes Verhältniß ein, ſo iſt ſie wirkſam, verſchwindet es, ſo hört auch ihre Wirkſamkeit auf, die Kraft wird latent, ohne durch entgegengeſetzte Thätigkeit aufgehoben zu werden, nur indem der Fall nicht da iſt, in dem ſie wirken kann. Z. B. die Kraft eines Magneten, wenn kein Eiſen in der Nähe iſt. Der Fall kommt nun auch bey Geiſtesvermögen vor, z. B. bey dem Willen, der ſich als Geſinnung immer gleich ſeyn kann, aber doch nur bey einzelnen Gelegenheiten zur Aeußerung kommt.

Weil aber innerlich nur Thätigkeit gegeben iſt, ſo kann ein ſolches Vermögen nur darin beſtehen, daß es andere Vermögen in Rückſicht ihrer Aeußerung modificirt, wie z. B. der Sinn auf das Anſchauungsvermögen, der Wille auf die Aufmerkſamkeit wirkt. Solche Vermögen des Geiſtes können wir alſo mittelbar nennen, indem ſie ihr Beſtehen nur durch andere haben; dagegen muß es aber auch ihnen zu Grunde liegende unmittelbare Vermögen innerer Thätigkeit geben, welche ihre Aeußerung für ſich ſelbſt zeigen können, und ſchlechthin nach einem Geſetze der eigenen Wirkſamkeit thätig ſind. So z. B. das Erkennen. Dieſe ſind freylich auch in ihren Aeußerungen den gelegentlichen Anregungen des Sinnes unterworfen, aber ihr ſich äußern ſelbſt beſteht nicht darin, etwas anderes zu verändern, ſondern in bloßer innerer Thätigkeit ſchlechthin.

4) Durch dieſe unmittelbaren Vermögen zeigt der Geiſt eigentlich ſein Leben, und deshalb muß ſeine erſte Thätigkeit auf einer innern Urſach beruhen.

5) Ein Geiſtesvermögen ſetzt im Zuſtand ſeiner Thätigkeit, wiefern dieſer ein dauernder wäre, keine anderweite einwirkende Urſach derſelben voraus. Allein jede Veränderung ſeiner Thätigkeit dem Grade oder der Art nach ſetzt eine anderweitige Urſach für dieſelbe voraus. Dies folgt aus ganz allgemeinen Geſetzen der Natur. In der Natur beharrt jedes Ding in ſeinem einmaligen Zuſtande, wenn nicht eine Urſach der Veränderung deſſelben da iſt, oder hinzukommt. Ein jedes Vermögen des Geiſtes beharrt alſo in ſeinem einmaligen Zuſtand der Thätigkeit, wenn keine Urſach der Veränderung da iſt; jeder Uebergang aus einem Zuſtand in einen andern erfordert aber eine ſolche Urſach. Iſt ein Vermögen des Geiſtes einmal in Thätigkeit geſetzt, ſo wird es beharrlich mit einem beſtimmten Grade von Thätigkeit in ſtetem Abfluß wirken, wenn nicht eine von ihm verſchiedene Urſach eine Veränderung bewirkt.

Allein ſo beſtimmt dieſes Geſetz auch ſcheinen mag, ſo iſt es im innern Leben doch von keiner genauen Anwendung. Denn jeder innern Thätigkeit und jedem Vermögen derſelben kommt zu jeder Zeit ein beſtimmter Grad zu, der größer oder kleiner und ſogar als verſchwindend gedacht werden kann. Da wir nun die

Bedingungen nicht vollſtändig zu beobachten vermögen, unter denen die Stärkung und Schwächung eines Geiſtesvermögens ſteht oder unter denen ein ſolches ungeachtet ſeiner Fortdauer beym Verſchwinden ſeiner Thätigkeit latent wird, ſo fehlt uns jeder beſtimmte Maaßſtab zur Anwendung dieſes Geſetzes.

Ja das Verſchwinden aller meiner Thätigkeit wäre zeitliches Verſchwinden meines Geiſteslebens ſelbſt, welches wir aber noch nicht ſchlechthin als zeitliche Vernichtung deſſelben anſehen können, eben weil die Vermögen ſelbſt vielleicht noch in latentem Zuſtand fortbeſtehen könnten.

6) Da es veränderliche Zuſtände der innern Thätigkeit gibt, ſo müſſen für die Art der Aeußerung von Geiſtesvermögen Urſachen ſtatt finden. Bey der unbelebten Materie können dieſe nur äußere ſeyn, beym Geiſte aber finden auch innere ſtatt. Außer der Einwirkung auf denſelben von außen, und ſeiner Wirkung nach außen können auch innere Vermögen deſſelben auf einander wirken, ja es kann mittelbare innere Vermögen geben, deren Thätigkeit nur darin beſteht, die Aeußerung anderer Vermögen zu beſtimmen.

7) Es läßt ſich kein Geſetz der Gleichheit innerer Wirkung und Gegenwirkung angeben, weil der Begriff der innern Thätigkeit nicht a priori zu conſtruiren iſt.

Der Gegenſtand der äußern Erfahrung wird völlig a priori als das Bewegliche im Raume vorgeſtellt. Bewegung, deren Begriff conſtruirt iſt, iſt die einzige Wirkung in äußerer Erfahrung, wird aber zugleich auch als Inhärenz der bewegten Materie gedacht, und indem ſie nur verſchiedener Materie im Verhältniß zu einander zukommen kann, ſo läßt ſich beſtimmen, daß ſie zwiſchen zwey Körpern nur vermittelſt gleicher Bewegung und Gegenbewegung bewirkt werden könne. In innerer Erfahrung hingegen ſind die Begriffe innerer Thätigkeit nur empiriſch beſtimmt, und gar nicht weiter conſtruirbar, als daß jeder Thätigkeit und ſomit auch ihrem Vermögen ein beſtimmter Grad zukommt, mit dem ſie die Zeit erfüllt, welcher ins Unendliche mit Stetigkeit größer oder kleiner gedacht werden kann. Allein der Art nach iſt dieſe Thätigkeit auf keinen conſtruirbaren Begriff zu bringen, ſie muß nur ſo angenommen werden, wie die Erfahrung ſie zeigt. Wir müſſen alſo auch alle Kauſalgeſetze hier nur aus der innern Erfahrung ſelbſt ziehen, ohne ſie nach einem zu Grunde liegenden Geſetze a priori näher beſtimmen zu können.

8) Der Gegenſtand der innern Erfahrung iſt ein *Syſtem von Vermögen des Geiſtes*.

Mehrere Vermögen, welche in demſelben Subjecte vereinigt in Wechſelwirkung mit einander gedacht werden, heißen ein Syſtem von Vermögen. Die mannichfaltigen Erſcheinungen der inneren Erfahrung können nie im eigentlichſten Sinne aus einem einzigen Vermögen des Geiſtes erklärt werden, weil alsdann (nach 5) der Zuſtand deſſelben ein beharrlicher ohne Veränderung ſeyn müßte. Aber alle Vermögen ſind im Ich als einigem Subjecte vereinigt, und ſo zu einem lebendigen Ganzen verbunden, ſie gehören in einem Leben zuſammen.

§. 81.

9) Das einzige mathematiſche Naturgeſetz, welches eine Anwendung auf innere Erfahrung leidet, iſt das Geſetz der Stetigkeit im Abfluß aller Veränderungen.

Als allgemeines Naturgeſetz muß das Geſetz der Stetigkeit auch für den Abfluß innerer Thätigkeiten gelten. Alle veränderlichen Zuſtände meiner innern Thätigkeit folgen ſich in der Zeit als Zuſtände, die zu einem Subjecte gehören, folglich geſchehen alle ihre Veränderungen nach dem Geſetze der Stetigkeit. Alles Entſtehen kann nur nach und nach durch gradweiſe Vermehrung, alles Verſchwinden nur nach und nach durch gradweiſe Verminderung geſchehen. Ein Uebergang des Geiſtes aus einem Zuſtand in einen andern kann ſehr ſchnell ſeyn, z. B. bey Affecten, aber er iſt nie ein plötzlicher Ueberſprung, ſondern er folgt jederzeit ſtetig durch alle niedrigern Grade.

Daher braucht man auch keine gänzliche Vernichtung irgend eines einmal dageweſenen Geiſtesvermögens vorauszuſetzen, indem der Grad deſſelben, ſeine intenſive Größe nur immer und immer mehr vermindert angenommen werden kann.

Mit dieſem Geſetz iſt auch der ganze Einfluß der Mathematik auf innere Erfahrung erſchöpft. Denn alle innere Größe iſt intenſive Größe der Thätigkeit oder des Vermögens. Für dieſe findet aber hier kein beſtimmtes Maaß ſtatt, indem ſich keine extenſive Größe mit ihr in Vergleichung bringen läßt, und auch keine unbeſtimmte Meſſung, indem wir gar keinen feſten Punkt haben, von dem wir ausgehen könnten. Der Grad jeder Thätigkeit, der Grad jedes Vermögens, der Grad der ganzen Kraft des Ich iſt veränderlich. Das einzige Maaß, z. B. vom Grade der Stärke unſrer Vorſtellungen, was wir noch anwenden könnten, iſt ihre größere oder geringere Klarheit und Deutlichkeit. Aber auch dies gibt keine feſte Beſtimmung, wir meſſen hier eine Thätigkeit nach der Gewalt, welche ſie bey der Wahrnehmung auf den innern Sinn ausübt, allein dieſe Wirkung wird ſelbſt verſchieden ausfallen bey gleichem Grade der Thätigkeit, je nachdem der Sinn von mehreren Seiten her afficirt wird oder nicht, und je nachdem der Sinn im Augenblick eben mehr oder weniger reizbar iſt.

10) Das Geſetz der Stetigkeit, im Abfluß aller innern Veränderungen, enthält die Regel für die Folge der Zuſtände meiner innern Thätigkeit, und ſomit für ihre ganze Zeitbeſtimmung, wiefern ich ſie unmittelbar wahrnehme, denn innerlich wird mir zunächſt das mannichfaltige nur als nach einander in der Anſchauung gegeben. Aber die mannigfaltigen ſich äußernden Vermögen des Ich und ihre Thätigkeiten ſelbſt ſind zugleich, und jedes ſteht unter dem Geſetz des ſtetigen Abfluſſes ſeiner Thätigkeit. Dieſes Zugleichſeyn mehrerer innerer Thätigkeiten, des Anſchauens durch alle Sinne, des Denkens und Erkennens, Fühlens, Begehrens und Wollens iſt das ſchwierigſte für die innere Erfahrung, indem wir hier das ſucceſſiv aufgefaßte nicht wie äußerlich im Raume neben einander

conſtruiren können nach mathematiſchen Geſetzen, ſondern es nur dynamiſch zu vereinigen vermögen, als Wirkung eines und deſſelben Ich.

Es entſteht hieraus der Begriff der Zuſammenſetzung einer innern Thätigkeit aus mehrern, welcher in der innern Naturlehre beſtändig gebraucht wird, deſſen Verhältniſſe man ſich genau bekannt machen muß, um nachher die Anwendungen faſt bey jeder, vorzüglich bey der Theorie der Einbildungskraft zu verſtehen. Das Schwierige liegt eben in der Unbeſtimmtheit jener Verhältniſſe aus Mangel an Mathematik.

Die ganze Thatſache einer ſolchen Zuſammenſetzung, daß ich zugleich anſchaue, denke und will, kann vom rohen Empirismus oder einer ſich mißverſtehenden Speculation geläugnet werden, weil ſie nicht unmittelbar in der einzelnen inneren Wahrnehmung liegt. Aber ſie reſultirt mit Nothwendigkeit aus allen allgemeinen hier zu Grunde liegenden Geſetzen, vorzüglich aus dem ſtetigen Abfluß der Thätigkeit jedes einzelnen Vermögens, es findet ohne ſie nicht der kleinſte Theil unſerer inneren Geſchichte ſtatt, wie wir dies mittelbar aus vielen Erfahrungen nachweiſen können. Vergleichung z. B. wäre nicht möglich, wenn ich mir nicht des mannichfaltigen zu vergleichenden zugleich bewußt wäre, Entſchluß und Wahl wäre nicht möglich, wenn nicht die verſchiedenen Fälle der Wahl mir zugleich gegenwärtig wären u. ſ. w.

Was wir unmittelbar wahrnehmen iſt die Thätigkeit des Ich, und nur relativ durch dieſe wird uns das Vermögen deſſelben beſtimmbar. Das Vermögen enthält den Realgrund von jener, die Thätigkeit aber iſt der einzige Erkenntnißgrund vom Vermögen.

Daher iſt es für die Zuſammenſetzung in meiner Erkenntniß einerley, ob ich annehme, daß eine Thätigkeit aus verſchiedenen Wirkungen mehrerer Vermögen zuſammengeſetzt ſey, oder ob ich ſie als Wirkung eines Vermögens anſehe; ferner ob ich verſchiedene zugleich vorhandene Thätigkeiten als getheilte Wirkungen deſſelben Vermögens, oder als Wirkungen mehrerer Vermögen anſehe. Die Verſchiedenheit iſt dann nur Verſchiedenheit des Ausdrucks.

Weil aber jeder Thätigkeit und jeder Kraft in jedem einzelnen Zuſtande ein beſtimmter Grad von Stärke zukommt: ſo ſteht die Zuſammenſetzung und Theilung unter dem Geſetz, daß die Summe der Grade der Theile dem Grade des Ganzen gleich ſey. Allein von dieſem Satze können wir gar keine weitere Anwendung machen, weil wir im einzelnen Falle gar keinen Grad meſſen können. Doch können wir manche allgemeine Folgerungen daraus ableiten. Viele zugleich fallende Aeußerungen eines Vermögens müſſen ſich einander ſchwächen, indem ſie ſich in den Grad des Ganzen theilen, doch verbirgt ſich dieſes Geſetz oft ſehr, wenn die Thätigkeit von außen angeregt wird, die Anregung als Reiz wirkt, und ſo den Grad des Vermögens ſelbſt erhöht. Ferner eine fortfließende Thätigkeit kann auf zweyerley Weiſe geſchwächt werden, einmal, wenn daſſelbe Vermögen noch zu mehreren Aeußerungen beſtimmt wird und dann dadurch, daß das Vermögen ſelbſt ſchwächer wird.

In dieſer bloß relativen Beſtimmbarkeit von Vermögen und Kraft des Geiſtes liegt die Berechtigung der ſyſtematiſirenden Vernunft nach allgemeinen Merkmalen, welche mehreren Thätigkeiten zukommen, allgemeine Begriffe von Vermögen zu abſtrahiren, und durch dieſe Grundvermögen zu beſtimmen, die den innern Erklärungen zum Princip dienen.

§. 82.

11) Dieſe Ableitung der einzelnen Phänomene der innern Thätigkeit aus den Grundvermögen des Geiſtes und die Vereinigung dieſer Grundvermögen in ein Syſtem, welches die Organiſation unſers innern Lebens auf eine beſtimmte Weiſe darſtellt, ſind die eigentlichen Zwecke der innern Naturlehre, für die noch viel zu thun übrig iſt.

Selbſt viele unſrer beſſern Anthropologen ſind, wenn es auf's Erklären, z. B. von Gedächtniß und Phantaſie, ankommt, gleich mit dem Verhältniß des Innern zu den Nerven und dem Gehirn beſchäftigt, und tröſten ſich da mit willkührlichen Fictionen, bey denen ſie ſich ſelbſt nichts denken, weil wir von den innern Functionen des Denkens doch noch weit mehr verſtehen, als von denen der Nerven und des Gehirns. Was aber das Innere betrifft, ſo unterſcheidet man die Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, reproductive und productive Vermögen, Sinne, Einbildungskraft, Verſtand, Urtheilskraft, Vernunft u. ſ. w. als außer und nebeneinandergeſtellte Kräfte, die zwar zu einem Leben zuſammenwirken, deren Vereinigung man aber höchſt räthſelhaft findet. Dagegen iſt es nun alles Ernſtes unſre Abſicht, uns nur auf das innere Leben zu beſchränken, und eine wahre phyſicaliſche Theorie zu liefern, wo aus den gegebenen Grundeigenſchaften des menſchlichen Geiſtes und ſeines innern Lebens gezeigt wird, wie alles Abgeleitete ſich grade ſo habe geſtalten müſſen, wie wir es vorfinden, ganz ähnlich dem Verfahren der mathematiſchen Phyſik, welche einzelne Thatſachen auf allgemeine Geſetze der Bewegung zurückführt, und aus dieſen wieder erklärt.

Dies iſt die Aufgabe für die theoretiſchen Unterſuchungen der pſyſiſchen Anthropologie, deren ſchwierigſte Betrachtungen wir bis jetzt der Kritik der Vernunft vorbehalten haben. Gegeben iſt uns dabey durch die Erfahrung, daß der Menſch ein ſinnlich-vernünftiges, ſich intereſſirendes, handelndes und der Selbſtbeherrſchung fähiges Weſen ſey. Wir behaupten nun, daß aus dieſen Momenten die ganze Geſchichte unſers Lebens bis in die kleinſten Artikulationen des Geiſtes erklärlich werde. Es muß nicht nur Gedächtniß und Einbildung, Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft mit ihren Kategorien, ſondern auch das ganze menſchliche Vermögen der Luſtgefühle, Begehrungen und Willkühr daraus erklärt werden, mit ähnlicher Beſtimmtheit, wie wir eine Sonnenfinſterniß und ihre Zeit aus dem Laufe des Mondes erklären. Die Mittel, um zu einer ſolchen Theorie zu gelangen, ſind nun nichts anders als Vergleichung, Zuſammenſtellung und Klaſſification der einzelnen inneren Thätigkeiten, und wenn man damit nicht ſchon lang zu bedeutenden Reſultaten gekommen iſt, ſo lag dies einzig daran, daß man mit der Beobachtung nicht weit genug ging, und nicht fein genug ſonderte. Die wichtigſten Geſetze für die Theorie, welche bisher von den Pſychologen überſehen worden ſind (z. B. das Vermögen der Gefühle von Luſt und Unluſt iſt kein Grundvermögen, ſondern nur Urtheilskraft, die nach der Regel von Zweck und Werth beurtheilt, oder das Reflexionsvermögen iſt das Vermögen der willkührlichen Wiederbeobachtung meiner innern Thätigkeit) wollen doch eben nur geſehen ſeyn, ihre Wahrheit gibt ſich nur durch Beobachtung.

Für die Methode der theoretiſchen Behandlung dieſer Beobachtungen müſſen wir hier noch folgende Begriffe feſtſtellen.

12) Nach dem Geſetze der Stetigkeit im Abfluſſe der Thätigkeit einer Urſach, wird jede Urſach nothwendig durch ein beſtimmtes Geſetz ihrer Wirkſamkeit gedacht. Das gilt denn auch für Vermögen und Kräfte, durch ſie wird ein Weſen nicht nur als die Urſach in einer einzelnen Thatſache, in einer einzelnen Begebenheit gedacht, ſondern ſchlechthin als nach einem gewiſſen Geſetze wirkſam. Der letztere Begriff wird darin jedesmal vorausgeſetzt, wenn ich in einer einzelnen Begebenheit etwas Urſach nenne, z. B. wenn ich im einzelnen Falle ſage: das Pulver iſt Urſach, daß die Patrone ſich entzündete, ſo ſetzte ich ſchon ein Geſetz voraus, nach dem ſich überhaupt Pulver entzündet.

So kommen wir denn auch auf innere Vermögen des Geiſtes, aber die Beſtimmung dieſer Vermögen geht immer von einzelnen Begebenheiten, einzeln wahrgenommenen inneren Thätigkeiten aus. Dadurch werde ich nun wol berechtigt ihm unbeſtimmt ein Vermögen beyzulegen nach der hier vorkommenden Art zu wirken, aber die einzelnen innern Wahrnehmungen führen nur zur Beſtimmung ſehr mannichfaltiger vereinzelter Vermögen, welche anfangs nach ſehr beſchränkten Geſetzen der Wirkſamkeit gedacht werden müſſen, bis die Abſtraction daraus allgemeinere ausſcheidet.

13) Wir müſſen Grundkräfte und abgeleitete Kräfte unterſcheiden, von denen erſtere einem Weſen ſchlechthin unmittelbar zukommen, die andern aber nur Folgen zu Grunde liegender Grundkräfte ſind. Dieſe Unterſcheidung läßt ſich auch auf Vermögen übertragen, wobey der Begriff eines abgeleiteten Vermögens keine Schwierigkeit hat, der eines Grundvermögens aber immer nur relativ gelten kann, indem das Subject des Vermögens ſelbſt nur eine relativ beſtimmte Exiſtenz hat, und nicht ausgemacht iſt, ob ihm irgend Grundkräfte zukommen, oder ob ſeine Kraft nicht in einem andern gegründet iſt.

Weil aber doch der Geiſt der letzte unmittelbare Gegenſtand unſrer innern Erfahrung iſt, weil er da als letztes Subject vorkommt, ſo bekommt für die innere Naturlehre der Begriff eines Grundvermögens doch eine beſtimmte Bedeutung, es wird zum unmittelbaren Prädicat ſeines Subjects, und von ſeiner Möglichkeit kann keine Erklärung weiter gefordert werden.

Die Aufgabe einer Theorie der innern Natur iſt alſo, die abgeleiteten Geiſtesvermögen aus den Grundvermögen deſſelben zu erklären.

Darauf können wir nur ausgehen, indem wir viele innere Thätigkeiten und die ihnen entſprechenden Vermögen unter einen allgemeinen Begriff vereinigen. So entſtehen aber anfangs erſt generelle Begriffe von Geiſtesvermögen, z. B. Vorſtellungsvermögen, Einbildungskraft, die mit Grundvermögen nicht verwechſelt werden dürfen. Die Unterordnung einzelner Vermögen unter generelle muß von der Unterordnung abgeleiteter Vermögen unter Grundvermögen wol unterſchieden werden, indem erſtere nur zur Klaſſification der Begriffe, letztere in ein Naturſyſtem von Gründen und Folgen gehört. Ein General-Vermögen bezeichnet nur eine allgemeine Beſtimmung einer Art von Vermögen überhaupt, oder unter den verſchiedenen Vermögen eines Subjectes, man kann ihm verſchiedene Vermögen zwar unterordnen, wie das beſondere dem allgemeinen, aber ſie nicht aus ihm ableiten ihrem Weſen und ihrer Wirklichkeit nach. Dagegen iſt das Grundvermögen eine beſtimmte, einzelne Eigenſchaft eines Weſens. So ſind bey der Materie die urſprüngliche Ausdehnungs- und Anziehungskraft Grundkräfte, der Begriff einer bewegenden Kraft überhaupt iſt aber nur eine ſolche generelle Beſtimmung. Innerlich iſt der Begriff der Einbildung als einer Anſchauung ohne Gegenwart ihres Gegenſtandes ein bloß genereller Begriff, indem dadurch zwey ihrem Urſprunge nach ganz heterogene Vermögen die productive und die reproductive Einbildungskraft unter einem Begriff gefaßt werden. Eben ſo iſt Vorſtellung ein allgemeinerer Begriff als Erkenntniß, alle Erkenntniſſe ſind Vorſtellungen, aber es gibt viele Vorſtellungen, Begriffe und Einbildungen, die für ſich noch keine Erkenntniſſe ſind. Demungeachtet iſt das Erkenntnißvermögen das Grundvermögen aller theoretiſchen Vorſtellungsvermögen, von dem jede Art des theoretiſchen Vorſtellens nur abgeleitet wird, und Vorſtellen iſt hier eine bloße generelle Beſtimmung.

Solche generelle Beſtimmungen ſind alſo nur im Vorbeygehen, ehe man zur Theorie gelangt, und für die Sprache von Wichtigkeit, die Theorie ruht nur auf den Grundvermögen. Letztere ergeben ſich von ſelbſt, ſobald die Selbſtbeobachtung eine gewiſſe Vollſtändigkeit erlangt; die ſicherſte Anleitung um ſich ihnen zu nähern liegt aber in den Principien a priori oder den Principien der Nothwendigkeit unſrer Erkenntniß. Die Vermögen dieſer Principien hat Kant ſchon ziemlich vollſtändig als transcendentale Geiſtesvermögen von den andern geſondert, ſie ſind für unſere Theorie von der größten Wichtigkeit, weil nach einer richtigen Anſicht der Erkenntniß a priori dieſe der Selbſtthätigkeit unſers Geiſtes gehört, und alſo jedem ſolchen Princip eine Grundeigenſchaft deſſelben entſpricht.

Außer dieſem Verhältniß von Grundvermögen und generellen Vermögen gibt es durch die Nebenordnung der Vermögen in der innern Wechſelwirkung noch andere Verhältniſſe, die leicht damit verwechſelt werden. So iſt Vernunft als Erkenntnißkraft nicht eigentlich ein Grundvermögen, woraus der Sinn oder das Begehren begriffen werden könnte, aber ſie iſt doch ein Hauptvermögen, wogegen Sinn oder Begehrung nur Nebenvermögen ſind, ohne Erkenntnißkraft nemlich wäre weder Sinn noch Wille möglich, aber dieſe ſind doch durch erſtere noch keinesweges gegeben, ſondern kommen erſt zu ihr hinzu. Endlich ſteht noch zuweilen ein Vermögen ſo unter der Bedingung des andern, daß es ſich nur vermittelſt des andern äußern kann, ohne von ihm als Grundvermögen abzuhängen. So iſt der Sinn die erſte causa motrix, wodurch alles innere Leben angeregt wird und ohne den ſelbſt die Vernunft ſich nicht zeigen könnte.

14) Der Mangel einer reinanſchaulichen Form des Zugleichſeyns für die innere Erfahrung entzieht dieſe zum Theil dem Geſetz der mathematiſchen Zuſammenſetzung; alle dieſe Zuſammenſetzung bleibt unvollſtändig. Daher muß jede Beſchaffenheit des Ich unauflöslich bleiben und alle Erklärungen von geiſtigen Erſcheinungen bleiben nur an das Geſetz der gradweiſen Abmeſſungen des Dunkeln und Klaren in unſern Thätigkeiten gebunden.

Wir ſuchen die Vermögen unſers Geiſtes auf gewiſſe Grundvermögen oder Grundanlagen zurück zu führen, um das Ganze derſelben als Folge von dieſen und von ihren Verbindungen zu verſtehen. Um dieſen Zweck zu erreichen, können wir uns freylich nur der unvollkommenſten inductoriſchen, der claſſificirenden Methode bedienen, allein die Einfachheit des Gegenſtandes und beſonders die Theorie der transcendentalen Vermögen begünſtigt uns dabey doch ſo, daß wir zu genügenden Ergebniſſen gelangen können. Durch die Betrachtung der nothwendigen Erkenntniſſe und ihrer Verbindungsformen gelingt es uns, die Thätigkeiten des Geiſtes nicht nur in der Einheit des Subjectes, ſondern auch in der Einheit des Vermögens deſſelben zuſammen zu faſſen. *Das Grundgeſetz der Vernünftigkeit* wird die *Einheit* der erregbaren Selbſtthätigkeit unſers Geiſtes, daraus folgen zunächſt die Geſetze der Einheit der Apperception und die Geſetze der Aſſociation und mit dieſen alle eigentlichen Erklärungsgründe der pſychiſchen Anthropologie.

§. 83.

So ſind denn alſo die metaphyſiſchen Grundlagen unſrer geiſtigen Selbſterkenntniß beſchaffen. Ueber dieſen Grundlagen entwickelt nun die Erfahrung unſre Kenntniß deſſen, wie in unſerm Geiſt *Erkenntniß*, *Herz*, und *Willenskraft* in *ein Leben* verbunden und ſo den *Geſetzen der ſinnlichen Anregung*, *der gewohnheitsmäßigen Fortbildung*, *der Aſſociation* und *reinen Vernunft*, endlich der *Selbſtausbildung* durch den Verſtand unterworfen ſeyen.

Wir haben aus dieſem für das hier folgende nur beſonders zu bemerken: der menſchliche Geiſt lebt eigentlich durch ſeine verſtändige Willenskraft in willkührlichen Handlungen erleuchtet durch ſeine Erkenntniß, belebt durch das Wohlgefallen und Mißfallen des Herzens, welches ihm die Begierden beſtimmt, durch die endlich die Willenskraft ſelbſt zur Handlung geführt wird.

Den verſtändig aufgefaßten Gegenſtand der Begierde nennen wir nun *Zweck*. Der Wille handelt nach Zwecken, und die eigentlichen *Lebensgeſetze* unſers Geiſtes, denen er als lebendiges Weſen ſich ſelbſt unterwirft, ſind alſo die *Zweckgeſetze*.

Die Unterordnung unſers wirklichen Lebens unter Zweckgeſetze iſt nur von *empiriſcher* Beſtimmung, allein das Zweckgeſetz ſelbſt iſt ein *Gedanke meines Geiſtes*. Wiefern nun ein ſolcher Gedanke a priori beſtimmt wird, zeigt ſich ein neues Gebiet metaphyſiſcher Erkenntniſſe mit einer ganz veränderten Modalität. Hier wird nicht durch die *Nothwendigkeit* des Geſetzes die Natur eines Dinges erkannt, ſondern durch die *Vorſtellung* des Geſetzes der Wille und die Willenskraft beſtimmt. Dieſe veränderte Modalität der Vorſtellungsweiſe beſtimmt uns dann im folgenden das Eigenthümliche der *praktiſchen* Metaphyſik. Unſre nothwendigen Werthvorſtellungen oder nothwendigen Zweckbegriffe ſind nemlich die ſittlichen Ideen. In dieſen iſt die ideale Anerkennung von Werth und Zweck nach der Idee der perſönlichen Würde von metaphyſiſcher Beſtimmung a priori, wie die Ideenlehre ausweiſt. Allein die Geſetze, nach denen Begierde und Wille der innern Natur gemäß im Entſchluß unſre willkührlichen Handlungen beſtimmen, ſind in der pſychiſchen Anthropologie nur erfahrungsmäßig nachzuweiſen und dieſe empiriſchen Geſetze gelten eben ſo wohl für den Einfluß des Pflichtgefühls und der Tugend als für den Einfluß ſinnlicher Begierden auf unſre Willenskraft.

Dieſe Bemerkung iſt für die Beſtimmung des Verhältniſſes, in welchem die *ethiſche Metaphyſik* zur *innern Naturlehre* ſteht, von der größten Wichtigkeit. Wir haben hier in der innern Naturlehre nur den empiriſchen Geſetzen zu folgen, nach denen der menſchliche Wille mit ſeinen ihm ſchon gegebenen Zweckbegriffen auf die Außenwelt einwirkt. Dies beſtimmt ſowohl hypothetiſch als diviſiv die Geſtalt unſerer pſychiſchen Anſicht der Dinge.

2) Von den Grundgedanken der hypothetiſchen pſychiſchen Beurtheilung oder der pragmatiſchen Weltanſicht.

Perſon und Sache.

§. 84.

Das zeitliche Daſeyn des Geiſtes iſt uns nur durch ſein Wechſelverhältniß mit der beharrlichen Form ſeines *Leibes* beſtimmt, ſo daß ich mir nur vermittelſt dieſes Verhältniſſes meines Daſeyns in einer beſtimmten Zeit oder an einem beſtimmten Orte bewußt werde. Dabey entſpricht die innere Erregbarkeit des Geiſtes ſo genau der äußeren ſeines Leibes, daß beyde ihrer empiriſchen Realität nach als eins und daſſelbe, nur nach verſchiedener Erſcheinungsart des Daſeyns der Dinge erkannte, beurtheilt werden müſſen. Der Erſcheinung nach ſind Entſtehen, Fortdauer und Vergehen des zeitlichen Daſeyns meines Geiſtes und des Lebensproceſſes oder der körperlichen Seele meines Leibes ganz mit einander verbunden. Dem gemäß nennen wir den Geiſt die *Seele ſeines Leibes* *)

Die der *Senſibilität* zugeſchriebenen Erſcheinungen unſers körperlichen Lebens zeigen ſich als die Bedingungen der ſinnlichen Anregung und der ſinnlichen Erhaltung für unſer geiſtiges Leben, für Erkenntniß, Herz und Willenskraft **) in der Zeit, ſo daß wir in ihnen die Bedingungen der äußeren Einwirkung auf unſern Geiſt wahrnehmen. Dagegen erſcheinen die *willkührlichen Bewegungen* unſers Leibes als die Bedingungen einer Gegenwirkung unſers Geiſtes nach außen, wodurch er wirkend in die Körperwelt eingreift.

So iſt dem Menſchen jedes *äußere Verhältniß* ſeines Geiſtes körperlich vermittelt und unmittelbar ein Verhältniß zu ſeinem Leib. Darin aber iſt nicht eigentlich eine *Gemeinſchaft* des Geiſtes mit der Welt außer ihm gegeben, ſondern es erſcheinen ihm nur vereinzelt unter körperlichen Bedingungen theils *Einwirkungen* von außen auf ihn, theils *Gegenwirkungen* ſeiner Willenskraft nach außen.

§. 85.

Die Welt außer uns eröffnet alſo hier dem menſchlichen Geiſt in Körpererſcheinungen einen *Wirkungskreis für ſeine Willenskraft*; der Menſch ſtrebt ſeine Umgebungen ſeinen *Zweckgeſetzen*, ſeiner *Herrſchaft* zu unterwerfen. Daraus bildet ſich die eigenthümliche Weltanſicht der pſychiſch bedingten hypothetiſchen Beurtheilung der Außenwelt. Die Abhängigkeit des Geiſtes von den körperlichen Einwirkungen unterwirft den Menſchen den ſinnlichen *Bedürfniſſen* ſeines geiſtigen Lebens, daraus entſtehen ihm die Anforderungen der *äußeren Zweckmäßigkeit* ſeiner Umgebungen, welche er als Erfolg ſeiner Wirkungen nach außen als *Lohn* ſeiner *Arbeit* herbeyzuführen hat.

---

*) Meine pſychiſche Anthropologie §. 89. Neue Kritik der Vernunft §. 137. 138.

**) Pſych. Anthropologie §. 11.

Der Menſch betrachtet aber dabey ſich als *Perſon* als die Zwecke beſtimmend, ſieht ſich als den Herrn der Erde an, tritt in den Kampf mit der Natur an ihr, und ſucht das Körperliche als bloßes Mittel für ſeine Zwecke, das heißt als *Sache*, ſeinem Willen zu unterwerfen. Der Menſch betrachtet ſo die ganze Natur als Mittel zur Förderung ſeiner Zwecke, beſtimmt aber die Zwecke nach dem *verſtändigen Wohlgefallen* ſeines Herzens. Daher liegt hier eine Erkenntniß der menſchlichen Zwecke und wiſſenſchaftlich die *Zwecklehre* zu Grunde, welche von ganz anthropologiſchem Urſprung iſt, als Lehre von dem Schönen und Guten oder von dem Herzen und ſeinen Trieben, und welche in der Ethik die *Weisheitslehre* genannt wird.

Dieſer folgt aber die *Lehre von der Zweckmäßigkeit* oder von dem, wie die Dinge den Zwecken des Menſchen entſprechen oder entſprechend gemacht werden können, welche in der Ethik die *Klug-*

heitslehre genannt wird, und welche ſich in das ganze Syſtem der pragmatiſchen Wiſſenſchaften entwickelt.

Dieſe Zwecklehre iſt nun für die innere Naturlehre nur von erfahrungsmäßiger Beſtimmung, für die Lehren von der Zweckmäßigkeit müſſen wir aber hier zwey allgemeine Formen bemerken.

Die Uebereinſtimmung der zeitlichen Erſcheinungen mit unſern Zwecken kann nemlich entweder darin liegen, daß etwas an und für ſich als Wohlgefällig, alſo als Schön beurtheilt wird, oder darin, daß es unſern Zwecken als Mittel dient. Nun erſcheint aber alles Zeitliche in fortſchreitenden Entwicklungen, die beyden Arten der Zweckmäßigkeit ſind daher die der Entwicklung und die der Vermittlung.

Schöne Geſtalten im Pflanzen- und Thierreich, das körperliche und geiſtige Aufwachſen des Menſchen, das Aufblühen der Völker, die fortſchreitende Ausbildung des Geiſtes in der Menſchheit erſcheinen uns unter der erſten Form, ihre geſunde fortſchreitende Entwicklung iſt hier das Zweckmäßige, Krankheit und Verkümmerung das Zweckwidrige der Erſcheinung.

Die Form der Vermittlung hingegen iſt die ſich unterordnende, den zu entwickelnden Zwecken und ihrer Schönheit nur dienende, indem das Mittel nur zweckmäßig iſt, wiefern es den Zweck fördert. Dieſe Zweckmäßigkeit beherrſcht die ganze Gewerbsthätigkeit der Menſchen. Die Zweckmäßigkeit der Entwicklung iſt alſo die höhere und ihre größte dem Menſchen erreichbare Aufgabe die Fortbildung der ganzen

Menſchheit nach der Idee eines *weltbürgerlichen Ganzen*, in welchem für die Ausbildung des Geiſtes ſelbſt die Einſicht, die Liebe und die Willenskraft ſich immer edler entwickeln, dabey das geſellige Leben ſich zu immer größerer Rechtlichkeit geſtaltet und endlich die äußeren Bedürfniſſe immer ſicherer bey geſundem, fröhlichem Wohlſtand befriedigt werden.

Unter dieſem Ideal entwickeln ſich dann die pragmatiſchen Wiſſenſchaften nach ihren zwey Haupttheilen, dem *techniſchen*, vermittelnden, der *Gewerbswiſſenſchaften*, deſſen Zweck der Wohlſtand und für dieſen die allmählich größere Herrſchaft des Menſchen über die äußere Natur iſt, und dem *ethiſchen*, entwickelnden, der *Erziehungswiſſenſchaften*, deſſen Zweck die Ausbildung des Menſchen ſelbſt, die Erziehung ſowohl des einzelnen Menſchen als der Völker iſt.

Dieſe pragmatiſchen Wiſſenſchaften haben unter allen der zuſammengeſetzteſten Methode zu folgen. Jede hat ein Syſtem von zwey Eingängen, indem ſie erſtlich eines allgemeinen immer anthropologiſchen oder teleologiſchen Theiles bedarf, in welchem als einem Theil der Weisheitslehre ihre Zwecke beſtimmt werden müſſen und dann eines phyſikaliſchen, der dieſen die Bedingungen der Vermittelung oder Entwicklung in einem Theil der Klugheitslehre unterordnet. So wendet jeder Zweig der Gewerbswiſſenſchaften einen Theil der äußern Naturkunde auf die Zwecke der Menſchen in der Außenwelt, jeder Zweig der Erziehungswiſſenſchaften einen Theil der innern Naturkunde auf die innern Zwecke des Geiſtes ſelbſt an.

Auf ſolche Weiſe geſtaltet ſich uns eine jede ſogenannte logiſche Teleologie, das heißt jede Wiſſenſchaft von der Zweckmäßigkeit der Dinge nur ſubjectiv als eine Lehre von dem, wie die Dinge den Zwecken der Menſchen entſprechen. Wiſſenſchaftlich vermögen wir dagegen objectiv als einen Zweck der Natur nichts zu erkennen. Die äußere Natur erkennen wir den Geſetzen der Wechſelwirkung unterworfen und können nur aus dieſen die Geſtaltungen und Umgeſtaltungen in ihr zu erklären ſuchen. Unſre Vorſtellungen von Zweck und Zweckmäßigkeit ſtammen hingegen nur aus der Selbſterkenntniß des Geiſtes in ſeiner Willensthätigkeit. Daher können wir ſie auf das Aeußere nur anwenden, in wiefern wir willkührliche Bewegungen unter den Körpern beobachten, das heißt auf Menſchen und die uns verwandteſten Thiergeſchlechter, oder wiefern wir ſchon vorausſetzen, irgend ein höherer Wille begünſtige in den äußeren Naturerſcheinungen das Wohlgefallen, die Intereſſen der Menſchen. Dieſe letzte Vorſtellungsart bleibt aber ganz unſrer dichtenden Phantaſie überlaſſen und läßt ſich nicht nach der Vorausſetzung von nothwendigen Zweckgeſetzen als Naturgeſetzen deuten, weil alles, was uns lieb iſt, in der Zeit nur ein gefährdetes und vorüberſchwindendes Daſeyn hat, alſo von der Natur nie ſelbſt als bleibender Zweck anerkannt wird.

Gegen dieſe Behauptung ſteht die alte Lehre von der Technik oder den Kunſterzeugniſſen der Natur, welcher Kant in der neueren Zeit die klarſte Ausbildung gegeben hat.

Wir ſetzen dem Zuſammenhang der Erſcheinungen nach wirkenden Urſachen (nexus effectivus), einen Zuſammenhang der Erſcheinungen nach Endurſachen (nexus finalis), das heißt nach Zweckgeſetzen, an die Seite. Den letztern können wir nun mit Kant erklären: Wirkſamkeit nach Zwecken beſteht darin, daß der Begriff oder im Allgemeinen die Vorſtellung eines Dinges Urſach der Hervorbringung deſſelben wird, und wir nennen ein Erzeugniß Kunſterzeugniß, wiefern es ſo durch die vorausgegangene Vorſtellung deſſelben hervorgebracht wurde. Fragen wir dann aber weiter, wie kann denn die Vorſtellung eines Dinges Wirkſamkeit zur Hervorbringung ihres Gegenſtandes erhalten, ſo antwortet uns nur die innere Erfahrung. Dies geſchieht durch Herz und Trieb, es geſchieht durch die Werthvorſtellungen, in denen wir Wohlgefallen an den Dingen finden und zur Begierde geführt werden. In der Begierde aber wirkt die Vorſtellung eines Dinges auf die Hervorbringung deſſelben durch die Willenskraft.

So ſind die Begriffe von Zweckmäßigkeit und Kunſt leicht anzuwenden, wenn wir bey der willkührlichen Thätigkeit von Menſchen und Thieren von der Wirkſamkeit durch Begierde ausgehen, ſo wie wir dieſe nach der Analogie mit unſerm eignen Willen auch außer uns anzuerkennen vermögen.

Iſt dagegen von einer künſtleriſchen Wirkſamkeit der Natur ſelbſt die Rede, ſo finden im Allgemeinen zwey Betrachtungsweiſen ſtatt. Bey der einen ſetzen wir ſchon voraus, daß die Erſcheinungen nach Zwecken geordnet ſeyen, und deuten ſie nur dem gemäß. Hier kann aber das Princip des Zweckes nur geiſtig beſtimmt werden, eine ſolche Vorſtellung läßt ſich nicht wiſſenſchaftlich ausbilden, ſondern ſie gehört entweder den Ideen des Schönen und Erhabenen, oder ſie bleibt ein Spiel der Dichtung, welche Berge, Flüſſe, Wald und Flur von Genien bilden und pflegen läßt.

Im andern Fall ſoll aber umgekehrt aus der Form gewiſſer Naturerzeugniſſe bewieſen werden, daß ſich die Möglichkeit dieſer Form nicht anders als nach Zweckgeſetzen denken laſſe. Dafür müßte uns alſo erſt bekannt ſeyn, wie eine Form von Erzeugniſſen beſchaffen ſey, die nicht anders als durch eine vorausgegangene Vorſtellung derſelben hervorgebracht werden könne.

Dies meinte Kant angeben zu können. Er lehrt *), daß ein organiſirtes Naturerzeugniß, das heißt ein ſolches, in welchem als einem Ganzen jeder Theil zugleich Urſach und Wirkung ſey, nur nach Zweckbegriffen als möglich gedacht werden könne; er erklärt **) die Erzeugung eines ſolchen Ganzen durch die Mechanik der rohen unorganiſirten Materie ſchlechthin für eine ungereimte Vorausſetzung. Darin müſſen wir ihm aber widerſprechen, denn wir haben gefunden, daß die wirkenden Urſachen in der Natur nach dem Geſetz der Wechſelwirkung allerdings für ſich allein ſolche organiſirte Ganze hervorbringen müſſen, daß dieſe alſo allerdings im Syſtem der wirkenden Urſachen erklärbar ſeyen.

---

*) in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft.

**) a. a. O. §. 80.

Meiner Einſicht nach liegt der falſche Beweisgrund, durch den ſich Kant in ſeiner Lehre von der Technik der Natur leiten läßt, in der Vorausſetzung, die Regelmäßigkeit der Naturerzeugniſſe laſſe ſich im Syſtem der wirkenden Urſachen allein nicht erklären. Wie er z. B. ſagt: „wenn jemand in einem ihm unbewohnt ſcheinenden Lande eine geometriſche Figur allenfalls vom regulären Sechsecke im Sande gezeichnet wahrnähme, ſo würde er dieſe Zeichnung durchaus als Zweck, als Product der Kunſt, als Menſchenwerk anſehen, weil nur der Begriff von einem ſolchen Object, als Begriff, den nur Vernunft geben und mit derſelben den Gegenſtand vergleichen kann, auch die Cauſalität zu einer ſolchen Wirkung enthalten könne.“ Dagegen müſſen wir erwiedern: die Natur wirkt ja nach nothwendigen Regeln, warum ſollen dann ihre Wirkungen nicht auch regelmäßig ausfallen können? Und beſtimmter: allerdings, wo ich eine ſolche künſtliche Figur in den Sand gezeichnet finde, rathe ich darauf, daß ſie Menſchenwerk ſey, aber gar nicht nur, weil ſie für ein Naturproduct zu regelmäßig ſey, ſondern nach andern bloß der Erfahrung gehörenden leitenden Maximen. Viel regelmäßigere Gebilde, den ſchönſten Beryll, Bergkryſtall, Flußſpatwürfel, die Säulen der Baſalthöhlen u. ſ. w. werde ich ja doch als Naturproduct anſehen und nicht für Kunſtproduct halten. Uns leiten hier nur Inductionen erfahrungsmäßig und nicht metaphyſiſche allgemeine Begriffe. Wir wiſſen, daß die Natur in manchen Kreiſen wie bey der Bildung der Kryſtalle regelmäßig wirkt und ſchreiben ihr hier die regelmäßigen Erzeugniſſe zu; wir wiſſen aber auch, daß ſie in andern Fällen nicht ſo regelmäßig zu wirken pflege, z. B. in dem wie Wind und Wellen den Sand bewegen, wie der Saamen ſich über Wald und Flur verſtreut. Hier werden wir alſo jene Figur im Sande, eine gradlinige Allee, regelmäßige Felder und Gärten als Menſchenwerk anſprechen; aber eben ſo gut auch von einer friſch ausgebrannten Feuerſtelle im Wald auf die Nähe von Menſchen ſchließen, weil wir wiſſen, daß eben keine andere Urſach ſolcher Feuerſtellen vorkomme.

Kurz: unſre Zweckbegriffe ſind von pſychiſchem Urſprung und können daher nur bey der geiſtigen Anſicht der Dinge von Anwendung ſeyn. Nur indem wir Zweckgeſetze als Princip vorausſetzen, können wir auch die Natur nach Zwecken beurtheilen. Dies aber gelingt uns, wenn nicht von Zwecken der Menſchen, ſondern von Weltzwecken ſchlechthin die Rede ſeyn ſoll, nur in äſthetiſchen Beurtheilungen.

3) Von der Erkenntniß der geiſtigen Wechſelwirkung oder von den Grundgedanken der politiſchen Weltanſicht.

Recht und Verbindlichkeit.

§. 86.

Durch die Vergleichung meines Innern mit der

Körperwelt entſteht mir eine Erſcheinungsart der Welt nach Verhältniſſen der innern Erfahrung.

Gemäß der Form unſrer geiſtigen Selbſterkenntniß wird uns überhaupt jedes äußere Daſeyn eines Dinges neben ſeinen körperlichen Beſtimmungen nach Beſchaffenheiten zur Erſcheinung, in denen ich es nur nach ſubjectiven Verhältniſſen zu mir dem Geiſt erkenne. So verbreitet ſich die Erſcheinungsart meiner innern Selbſterkenntniß durch eine fortgeſetzte Vergleichung auf alles Seyn der Dinge außer mir.

Gemäß dem Zuſammenhang meines Leibes mit meinem Geiſt nehme ich auch ein analoges Innere als mit andern belebten Körpern verbunden an; dieſe Analogien laſſen mich auch Leben, Geiſt und Vernunft außer mir erkennen.

Zur wahrhaften geiſtigen Wechſelwirkung zur Geiſtesgemeinſchaft führt uns dabey aber nur die Sprache, die Mittheilung der Gedanken durch ſie bezeichnende Bewegung. So gilt uns alſo nur der Geiſtesverkehr unter Menſchen. In dieſem eröffnet ſich mir eine neue Welt, ich finde mich in Gemeinſchaft mit andern Geiſtern und vergeſſe über dieſer neuen Welt jene ganze äußere, die mir nur das Mittel wird, die innere zu erkennen. Ich lebe nun gleichſam nur in dieſer innern Welt, deren Geſetze ein Jeder ſich ſelbſt gibt. So finden wir uns in der menſchlichen Geſellſchaft verbunden durch gemeinſchaftlich ergriffene und verfolgte Zwecke, ſtufenweis nach Haus, Gemeine und Volk bis endlich im Ganzen der Geſchichte der Menſchheit.

Geiſtige Gemeinſchaft iſt uns alſo nur nach jenen

Analogien mit dem körperlichen erkennbar. Daher wird unſre Weltanſicht von der geiſtigen Wechſelwirkung im Raum und Zeit nur beſtimmt durch die *Wechſelwirkung der menſchlichen Willensthätigkeit*, ſo wie der Wille des Einzelnen in die Körperwelt eingreift und dort mit dem Willen der Andern in Gegenwirkung und endlich in Wechſelwirkung kommt. Das Geſetz der Bewirkung konnten wir auf äußere Geiſtesthätigkeit nur nach den Grundbegriffen von *Perſon* und *Sache* nach der pragmatiſchen Weltanſicht anwenden, in wiefern der Menſch in der Körperwelt ſeine Zwecke verfolgt. Zur Anwendung des Geſetzes der Wechſelwirkung können wir hier aber nur fortſchreiten, indem wir dieſe Verhältniſſe der Bewirkung vorausſetzen und zum Verhältniß von Perſon und Sache noch das von *Perſon zu Perſon* hinzuſuchen. *Perſönlichkeit*, das heißt einen Zwecke beſtimmenden Willen, vermag aber der Menſch nur im Menſchen zu erkennen; uns wird dieſes Geſetz ein Geſetz der menſchlichen Gemeinſchaft oder der *Geſelligkeit*.

Die Grundbegriffe des Verhältniſſes von Perſon zu Perſon ſind aber *Recht* und *Verbindlichkeit*. Jeder Menſch tritt mit ſeinem Zwecke beſtimmenden Willen in die Geſellſchaft, die geiſtige Wechſelwirkung der Menſchen kann alſo nur durch Geſetze beſtehen, in denen die einzelnen zu gemeinſchaftlichen Zwecken verbunden oder dem Einzelnen beſtimmt wird, wie er die Zwecke anderer anzuerkennen habe. Nun iſt *mein Recht* der Anſpruch, den ich aus einem ſolchen Geſetz habe, daß Andere meine Zwecke als ſolche gelten zu laſſen haben und meine Verbindlichkeit dagegen die Nothwendigkeit, welche mir aus einem ſolchen Geſetz wird, die Zwecke eines Andern gelten zu laſſen.

Solche Geſetze nun nennen wir Rechtsgeſetze und die Vereinigung einer größern menſchlichen Geſellſchaft unter Rechtsgeſetze den Staat. Daher denn auch dieſe Weltanſicht die politiſche.

Die allgemeinſten Naturgeſetze für dieſe Wechſelwirkung ſind:

1) Alle Rechtsgeſetze beſtehen in einer durch Sprache vermittelten geſetzlichen Uebereinkunft einer Volksgeſellſchaft, kraft deren eine Vertheilung des Mein und Dein, das heißt des ausſchließlichen Beſitzes, Gebrauches oder der Verarbeitung von körperlichen Sachen in der Geſellſchaft feſtgeſtellt wird.

2) Dieſe Rechtsgeſetze entſtehen entweder durch Gewohnheit ohne beſtimmten beſonnenen Entſchluß durch die allmählichen Gegenwirkungen in der Geſellſchaft, oder zweytens durch Herrſchergewalt mit beſonnenem Entſchluß durch den Willen des Stärkeren oder endlich im Vertrag durch freywillige Uebereinkunft nach gegenſeitiger Verſtändigung.

Da aber im Menſchenleben die beſonnene Verſtändigung unter Einzelnen nur auf ſehr enge Kreiſe beſchränkt bleibt, ſo ſind die geſetzlichen Ausbildungen der Staaten im Großen immer durch die Gegenwirkungen von Gewohnheit und Herrſchergewalt entſtanden.

So zeigt das geſellige Menſchenleben ſeine geſchichtliche Entwicklung durch Gewohnheit und Herrſchergewalt in Staaten und unter deren poſitiven Rechtsgeſetzen, durch welche von der Staatsgeſellſchaft, die in ihr *vorherrſchenden Zwecke* verfolgt werden. Nun tritt aber erſt der Verſtand mit ſeiner Ausbildung des Geiſtes hinzu, gebietet, welches dieſe vorherrſchenden Zwecke ſeyn ſollen, und unterwirft ſomit die *Politik* den Geſetzen der *Ethik*.

§. 87.

Alle Geiſtesgemeinſchaft bleibt uns ſelbſt als Gemeinſchaft der menſchlichen Geſellſchaft eine *myſtiſche*, *geheimnißvolle*, das heißt der Geiſt tritt eigentlich nicht ſelbſt in Raum und Zeit auf, er erſcheint nicht ſelbſt unter den Naturgeſetzen, ſondern nur die Thätigkeiten geiſtiger Weſen kommen einem jeden in ſich ſelbſt zeitlich, Wechſelwirkungen unter ihnen aber immer nur körperlich vermittelt zur Erſcheinung. Das hinter dieſen Erſcheinungen gleichſam verborgene *Seyn des Geiſtes ſelbſt* vermögen wir nicht anſchaulich zu erkennen.

Daher bildet ſich unſre Beurtheilung dieſer Geiſtesgemeinſchaft *nach Ideen* weiter zur *ethiſchen Anſicht* der Dinge aus und die Unterordnung der Erſcheinungen unter die geiſtige Weltanſicht gelingt nur durch äſthetiſche Beurtheilungen.

Dritter Abſchnitt.

Metaphyſik der Ideen oder der Weltanſicht im Glauben.

Erſtes Kapitel.

Allgemeine Lehre von den Ideen.

1) Die Ideen überhaupt.

§. 88.

In unſern erſten Betrachtungen ergab ſich, 1) daß die menſchliche Vernunft keine andern metaphyſiſchen Begriffe beſitzen könne als die, deren wir uns in der Form der Urtheile bewußt werden und 2) daß dieſe nur vermittelſt der Schemate aus reiner Anſchauung eine Anwendung auf unſre Erkenntniß finden können. Dem gemäß haben wir bis jetzt die aus dem reinanſchaulichen Schematismus der Kategorien entſtehende Erkenntniß, das heißt die metaphyſiſche Naturerkenntniß vollſtändig betrachtet. Sehen wir nun auf dasjenige zurück, was wir §. 38. u. f. über die möglichen Grundbegriffe der Metaphyſik feſtgeſtellt haben, ſo findet ſich nach §. 43., daß dieſe Naturerkenntniß durch ihren Schematismus die letzte Art jener Grundbegriffe, nemlich die aus der Verneinung der Schranken gebildeten, ohne Anwendung laſſe.

Dieſe Begriffe ſollen wir jetzt als die ſpeculativen Ideen genauer kennen lernen. Sie ſind, wie wir fanden, die Begriffe der vollendeten Einheit (Totalität) im Moment der Größe, des Unbeſchränkten (Abſoluten) im Moment der Beſchaffenheit; Freyheit, Welt und Gottheit im Moment des Verhältniſſes; abſolute Nothwendigkeit der Modalität nach.

Die Art, wie auch dieſe Ideen in Anwendung auf unſre Erkenntniſſe kommen, wurde vorläufig §. 43. angedeutet. Wir fordern für ſie anſtatt des reinanſchaulichen einen ſittlichen Schematismus, welcher nach der Idee der Seele anſtatt der Körper den Geiſt zum Weſen macht. In Rückſicht der Möglichkeit eines ſolchen ſittlichen Schematismus der Ideen wiſſen wir aber ſchon voraus, daß wir nur vermittelſt des reinanſchaulichen Schematismus überhaupt zur Anwendung metaphyſiſcher Begriffe gelangen können. Auch der Gebrauch der Ideen muß dieſen vorausſetzen und ſich an ihn anſchließen; die Ideen können alſo von keinem andern Weſen der Dinge als dem Ganzen der Erfahrung, von keinen andern Gegenſtänden als denen ſprechen, die wir zuerſt unter Naturgeſetzen kennen lernen. Die ideale Erkenntniß kann nur eine andere höhere Anſicht von denſelben Dingen ſeyn, die wir auch unter Naturgeſetzen kennen lernen.

So bildet ſich die Ideenlehre unter der Form des transcendentalen Idealismus (§. 15.) nach zwey Grundſätzen aus, von denen ich den erſten den Grundſatz des Selbſtvertrauens der Vernunft, den andern den Grundſatz der Vollendung nennen will.

Unter dieſen beyden Grundſätzen zeigt uns die Lehre des transcendentalen Idealismus zunächſt die ſpeculative Ideenlehre als eine bloße Einheitslehre (§. 12.) unter ihren eigenthümlichen Principien, welche durch die Ideen des Abſoluten beſtimmt werden. Daneben bringt aber ihr ſittlicher Schematismus praktiſche Beſtimmungen an dieſe Ideen durch die oberſten Principien der Zwecklehre. Wir müſſen daher hier zuerſt die Grundlagen der ſpeculativen Ideenlehre kennen lernen, wollen aber dann gleich ihren ſittlichen Schematismus zur Anwendung auf unſre Erkenntniß damit verbinden und nachher die ſpeculative Ideenlehre in ihrer Verbindung mit der praktiſchen Metaphyſik abhandeln.

§. 89.

Der höchſte ſubjective Grundſatz aller menſchlichen Beurtheilungen, den wir deswegen an der Spitze der Ideenlehre aufführen müſſen, iſt dieſer Grundſatz des

Selbſtvertrauens der Vernunft: jeder Menſch hat das Vertrauen zu ſeinem Geiſte, daß er der Wahrheit empfänglich und theilhaft ſey. Dieſen Satz wollen wir näher erörtern.

Er zeigt ſich am durchgreifendſten darin, daß jeder Menſch bey allen ſeinen Behauptungen, bey allen ſeinen Ueberzeugungen unvermeidlich vorausſetzt: ſeine Urtheilskraft habe das Vermögen Wahrheit und Irrthum zu unterſcheiden und Wahrheit zu erkennen. Der Gewalt dieſer Vorausſetzung vermag ſich nur die völlige Gedankenloſigkeit des Blödſinnigen zu entziehen. Denn wenn jemand ſagt: er zweifle, oder auch er zweifle, ob er zweifle — ſo behauptet er immer die Wahrheit, daß er zweifle. Wenn jemand ſagt: er wiſſe nicht, ob er zweifle oder wiſſe — ſo behauptet er immer die Wahrheit, daß er nicht wiſſe. So liegt auch in den äußerſten Fällen die Vorausſetzung unſers Satzes in der Natur des Urtheils ſelbſt.

Für die unbefangene Menſchenvernunft gilt er aber in weit größerem Kreiſe ſeiner Anwendungen. Denn hier zeigt er ſich in der Vorausſetzung, daß geſunde Sinne uns die Wahrheit lehren, und daß für alle anſchaulich erkannten Gegenſtände die Geſetze aus den Kategorien gelten. Die unbefangene Menſchenvernunft gibt alſo nicht zu, daß es unſicher ſey, ob der Menſchengeiſt nicht nur in Schein und Täuſchung lebe, ſondern ihre eigne Wahrhaftigkeit iſt ihre erſte und unvermeidliche Vorausſetzung.

Daher gibt ſie im Gefühl ihrer eignen Mangelhaftigkeit nur zu, 1) daß wir in einzelnen Fällen irren können und 2) daß unſre Sinne uns nur eine beſchränkte Vorſtellung vom wahren Seyn der Dinge geben. Menſchen ſind nicht allwiſſend, aber die menſchliche Erkenntniß zeigt doch das wahre Weſen der Dinge, wenn ſchon auf eine beſchränkte Weiſe.

Hierher gehört der in der Logik (§. 94.) angegebene Unterſchied zwiſchen der empiriſchen Wahrheit oder der Wahrheit des Verſtandes und der transcendentalen Wahrheit oder Wahrheit der Vernunft. Die empiriſche Wahrheit nemlich beſteht in dem wirklichen Vorhandenſeyn einer Erkenntniß in unſrer Vernunft, die transcendentale hingegen in der Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit dem Seyn ihres Gegenſtandes. Nur der empiriſchen Wahrheit ſteht der Irrthum entgegen; daher muß es dem Menſchen möglich ſeyn, ſich durch Ausbildung ſeiner Einſicht nach und nach immer mehr von Irrthum zu befreyen. Denn die empiriſche Wahrheit kommt nur in Frage, wiefern wir die Uebereinſtimmung unſers Bewußtſeyns um unſre Erkenntniſſe mit den unmittelbar unſerm Geiſte gehörenden Erkenntniſſen zu beſtimmen ſuchen. Die Gründe des Irrthums liegen nie in dem Verhältniß des Seyns der Gegenſtände zu unſrer Erkenntniß, ſondern nur in den Verhältniſſen unſrer Vorſtellungen unter einander. Um unſer Bewußtſeyn denkend aufzuklären, bedient ſich die Vergleichung und Unterſcheidung oft minder vollſtändiger Methoden des Wahrſcheinlichen und dadurch werden wir oft zu irrigen Meinungen geführt. Allein die allmählich genauere Ausbildung derſelben Methoden wird uns nach und nach auch wieder vom Irrthum befreyen, ſo daß für die unbefangene Menſchenvernunft kein Irrthum unüberwindlich feſtſteht.

Was aber die Mängel der ſinnlich eingeleiteten Erkenntnißweiſen betrifft, ſo entſcheidet unſer Grundſatz des Selbſtvertrauens, daß ſie allerdings unſre anſchauliche Erkenntniß nur zu einer ſehr beſchränkten Vorſtellungsweiſe vom wahren Weſen der Dinge machen, daß ſie uns aber dennoch, wenn wir dieſe Beſchränkungen von ihnen wegzudenken vermögen, das wahre Weſen der Dinge erkennen laſſen. So ſind es dann die durch die Verneinung der Schranken gebildeten Ideen, welche uns über die beſchränkte Anſicht der Dinge zu der Vorſtellung des wahren Seyns der Dinge ſelbſt, zu dem Gedanken der ewigen Wahrheit erheben.

§. 90.

Dieſer letzte Gedanke bekommt nun ſeine Bedeutung durch den Grundſatz der Vollendung: Das Weſen der Dinge ſelbſt iſt unbeſchränkt (abſolut) und hat vollendete Einheit. Dieſer entwickelt ſich in unſern Beurtheilungen (nach §. 41.) zu dem Satz: Alles, was iſt, iſt die vollendete Einheit eines erſchaffenen Weltganzen, welches durch Gott als die einige Urſach deſſelben beſteht.

Dies iſt der höchſte objective von nichts anderem abzuleitende Grundgedanke unſers Glaubens an ewige Wahrheit, gegen den wir kein Seyn der Dinge an ſich ſelbſt zu denken vermögen. Er gilt uns als das oberſte materiale Kriterium der ewigen Wahrheit.

Dieſer Satz iſt ſeit der älteren Eleatiſchen Schule, das heißt von Anfang an ſeitdem man die phyſikaliſchen und mathematiſchen Begriffe von den metaphyſiſchen ſondern lernte, an die Spitze der metaphyſiſchen Lehren geſtellt worden. Allein alle, die dies früher verſuchten, behandelten unſern Grundſatz wie ein Axiom, welches ſie an die Spitze einer dogmatiſchen Metaphyſik ſetzen wollten. Mögen wir nun aber dies mit Parmenides, Spinoza, Leibnitz, Fichte, Schelling oder welchem andern Lehrer verſuchen, wir werden damit nie weiter als der erſte, der dieſe Lehre ausbildete, nemlich als Xenophanes kommen. Xenophanes fand das wahre Seyn der Dinge (τὸ ὂν κατ' ἐξοχὴν) einzig in dem unveränderlichen Ein und All; aber eben darum lehrte er: die Menſchen ſeyen nur an die Erkenntniß von Erſcheinungen gebunden und vermöchten von dieſem wahren Seyn nichts zu wiſſen.

Wollen wir mit Erfolg nicht nur dieſe abweiſende Lehre aus unſerm Grundſatz ziehen, ſo müſſen wir ihn nur als Kriterium anwenden und dann mit dem vorigen verbinden. Dies gibt die folgende Geſtaltung der menſchlichen Lehre von der transcendentalen Wahrheit.

1) Wir glauben an die ewige Wahrheit des Vollendeten.

2) Wenn aber eine Erkenntnißweiſe ihre Gegenſtände als ſchlechthin unvollendbar beſtimmt, ſo kann dieſe nicht geeignet ſeyn, die Gegenſtände vollkommen ſo, wie ſie an ſich ſind, erkennen zu laſſen.

Nun wiſſen wir aber, daß die mathematiſche Zuſammenfaſſung der Sinnesanſchauungen und mit ihr unſre ganze *wiſſenſchaftliche Weltanſicht* unter den reinanſchaulich ſchematiſirten Kategorien dieſe Unvollendbarkeit in ſich trägt; dieſe Erkenntnißweiſe kann alſo dem Seyn der Dinge ſelbſt nicht vollkommen entſprechen und darum fanden wir ſie §. 52. 4. und §. 56. ſo unbefriedigend.

3) Allein nach dem Grundſatz des Selbſtvertrauens kann dies doch unſrer anſchaulichen und wiſſentlichen Erkenntnißweiſe keinesweges die ewige Bedeutung ganz nehmen, ſondern wir müſſen ihr nur eine *endliche Wahrheit* und eine *beſchränkte Gültigkeit* für die ewige Wahrheit zuſchreiben. Daher bildet ſich für unſre ganze *ideale Ueberzeugung* eine dritte aus den Grundſätzen des Selbſtvertrauens und der Vollendung abgeleitete Vorausſetzung. Nemlich: *wir erkennen die ewige Bedeutung der menſchlichen Vorſtellungsweiſen von den Dingen an, wenn wir in ihnen nur die Schranken der Unvollendbarkeit getilgt denken.* Dies letztere leiſten nun die Ideen von der Verneinung der Schranken und ſo geben dieſe dem denkenden Verſtande das nächſte Hülfsmittel, um ſich der ewigen Wahrheit bewußt zu werden.

§. 91.

Zunächſt müſſen wir die Vorſtellungsweiſen kennen lernen, durch die es uns gelingt unſre ideale Erkenntniß der ewigen Wahrheit auszuſprechen.

1) Wir nennen im Allgemeinen jede Vorſtellung eine *Idee*, deren Gegenſtand nicht in einer beſtimmten Erkenntniß gegeben werden kann; die Idee eines einzelnen Gegenſtandes heißt dann ein *Ideal*. Dieſe Wortbeſtimmung iſt dem gewöhnlichen deutſchen Sprachgebrauch gemäß. Wir nennen eine Erkenntniß eine Idee, wenn ihr Gegenſtand nicht in der Anſchauung nachgewieſen werden kann; wir nennen eine Vorſtellung, einen Vorſchlag, einen Plan bloße Idee, wenn ſie unausführbar ſind, oder wenigſtens noch die Mittel zur Ausführung nicht vorhanden ſind. Dieſem iſt auch der Sprachgebrauch nahe verwandt, nach welchem *Kant* Realität und Idealität unterſchied, indem er unter *Realismus* die Lehre verſtand, daß eine gewiſſe Vorſtellungsweiſe mit dem Seyn ihrer Gegenſtände übereinſtimme, unter *Idealismus* hingegen die Lehre, daß einer Vorſtellungsweiſe ganz oder zum Theil das Seyn ihrer Gegenſtände nicht entſpreche. Welchem gemäß wir den Namen des transcendentalen Idealismus beybehalten haben.

Hier aber fragen wir nach jener engern und höheren Bedeutung der *Ideen*, welche wir ſchon ſeit unſerm erſten Satze angedeutet haben. Dieſe Ideen ſollen Gültigkeit für unſre Erkenntniß, ja die Gültigkeit der höchſten menſchlichen Erkenntniß haben, indem wir durch ſie die ewige Wahrheit den beſchränkten nur menſchlichen Vorſtellungsweiſen überordnen wollen. Gehen wir dafür auf die gegebene Wortbeſtimmung zurück. Idee heißt jede Vorſtellung, deren Gegenſtand nicht in einer *beſtimmten Erkenntniß* gegeben werden kann. Dieſe Beſtimmtheit der Erkenntniß beſteht aber in der Verbindung von Anſchauung und Begriff in derſelben, ſie fordert, daß ſich in ihr Anſchauung und Begriff genau entſprechen ſollen.

Die Unbeſtimmtheit der Vorſtellung in den Ideen kann daher im Allgemeinſten von zwey Arten ſeyn. Einmal kann der Begriff über dasjenige hinaus langen, was ſich anſchaulich vorſtellen läßt und im andern Falle kann umgekehrt die Anſchauung den Begriffen überlegen bleiben, indem ſie von ihnen nicht erſchöpft werden kann. Dieſem entſprechend fanden wir nun oben §. 39. und §. 40., daß der menſchliche Verſtand ſeine Gedanken über das gegebene beſtimmter Erfahrungen nur erheben könne, theils durch die *Verneinung*, theils durch Vorſtellungen der *combinirenden Einbildungskraft*. Daher hier die zwey verſchiedenen Formen der Ideen. Die Vorſtellung der Verneinung führt uns zum Denken des Beſchränkten und dann des *Unbeſchränkten* (Abſoluten) und mit dieſem letzteren zu Begriffen als Ideen, welche der anſchaulichen Erkenntnißweiſe ganz überlegen ſind. Dieſe oben aufgeführten Begriffe als Ideen nennen wir die *logiſchen Ideen*. Die Combination hingegen gibt uns anſchauliche Zuſammenſetzungen, in denen die Anſchauung durch keinen Begriff genau ausgemeſſen werden kann, dieſe Anſchauungen als Ideen nennen wir *äſthetiſche Ideen*.

2) Die logiſchen Ideen oder die Ideen des Unbeſchränkten ſind die *überordnenden*, welche uns die *Grundgedanken der idealen Erkenntniß* oder des *Glaubens* zum Bewußtſeyn bringen. Der

wahrhaft erſte Begriff in dieſem Syſtem der logiſchen Ideen iſt die reine Kategorie der Allheit als Idee der Vollſtändigkeit oder vollendeten Einheit. In dieſer reinen Kategorie der Allheit iſt der bejahende Grundgedanke gegeben, durch den ſich alle ideale Beurtheilung der Dinge von der Beurtheilung nach Naturbegriffen (oder anſchaulich ſchematiſirten Kategorien) unterſcheidet. Allein eben dieſen bejahenden Grundgedanken der vollendeten Einheit können wir auf die menſchliche Erkenntniß nicht anders anwenden als durch die in der Verneinung der Beſchränktheit liegenden doppelten Verneinungen. Daher iſt in der Ausbildung dieſer Begriffe die Idee des Unbeſchränkten oder Abſoluten die vorherrſchende.

Ich werde ſuchen dieſes wichtige Verhältniß deutlicher zu machen. Schon §. 40. fanden wir, daß wir die Allheit nur durch die Form des Subjectes in allgemeinen Urtheilen, als Allgemeinheit denken können. Sehen wir nun noch genauer auf die Bedeutung dieſes in allen unſern Beurtheilungen ſo unbefangen angewandten Begriffes. Denkend urtheilen wir mit Leichtigkeit über „alle Menſchen,“ „alle Sonnen,“ „alle Körper,“ „alle Begebenheiten“. Aber dieſe Menſchen, Sonnen, Körper und Begebenheiten ſelbſt kommen als einzelne Gegenſtände der Anſchauung vor. Wollten wir nun anſchaulich dieſe Allheit der Menſchen oder Sonnen beſtimmen, ſo käme es auf die Angabe einer beſtimmten, wenn gleich noch ſo großen, Zahl an, welche uns die Summe z. B. aller Menſchen angäbe, die jetzt leben, je gelebt haben und leben werden, durch welche Zahl dann das Ganze aller Menſchen als ein eingegrenztes Ganzes innerhalb ſeiner Schranken beſtimmt wäre.

Hierbey iſt dann zweyerley leicht klar. Erſtlich, daß wir beym unbefangenen Gebrauch der allgemeinen Urtheile eigentlich an dieſe Schematiſirung der Kategorie der Allheit durch die Zahl gar nicht denken, ſondern die Allheit der Gegenſtände aus dem Umfang eines Begriffes ſchlechthin als ein vollſtändiges Ganzes vorausſetzen. Zweytens, daß aber durch dies letztere die reine Kategorie der Allheit ihrem eigenen Schema oft widerſpricht, indem wir z. B. über „alle Körper,“ „alle Begebenheiten,“ ja „alle Zahlen und Grade“ urtheilen, da doch bey der Schrankenloſigkeit von Raum und Zeit eine ſolche Allheit gar nicht gegeben werden kann. Wir ſehen daher, daß dieſe reine Allheit oder die Idee der vollendeten Einheit nicht nur unſer Vermögen der anſchaulichen Zuſammenfaſſung überbietet, ſondern dem Geſetz der anſchaulichen Vorſtellungsweiſe der Dinge überhaupt widerſpricht.

Daneben wiſſen wir aber wohl, daß dieſe Kategorie der Allheit doch nur durch das Schema der Zahl Anwendung auf unſre Erkenntniß erhalten kann. Jede wirkliche Allheit in unſrer Erkenntniß iſt nur ein Ganzes, welches als ſolches durch Eingrenzung in einem möglicher Weiſe noch größeren beſtimmt iſt. Daher eben vermögen wir den Begriff der Vollſtändigkeit ſelbſt nur als unbeſchränkte, uneingegrenzte Allheit zu beſtimmen, indem wir ſagen, ſie ſey ein Ganzes, welches nicht wieder als Theil in einem größeren Ganzen gedacht werden könne.

Die Idee der vollendeten Einheit iſt alſo nicht Steigerung ins Unendliche, nicht Ueberbietung von Zahl und Grad durch immer größere Zahlen und Grade, ſondern gleichſam eine Steigerung über das Unendliche oder Unermeßliche hinaus, indem in dieſer Idee die Unvollendbarkeit von Zahl und Grad ſelbſt, indem in ihr die ganze meſſende und rechnende Vorſtellungsweiſe verworfen werden. So denken wir die Welt als das unbeſchränkte Ganze und doch als das All der Weſen. So denken wir die Selbſtſtändigkeit der Weſen im Gegenſatz gegen alle Beſtimmung der Dinge nach Verhältniſſen und nach vermehrbaren und verminderbaren Zahlen und Graden. Das Wort abſolut bedeutet dieſe Erhebung über alle Gradbeſtimmung des Realen und über alle Verhältnißmäßigkeit.

Eben hierin liegt das Eigenthümliche aller unſrer Vorſtellung von Idealen. Ideale müſſen nach den Ideen der Vollendung gedacht werden und nicht nach Zahl und Grad. Denn jeder Werth, jede Bedeutung, die nur nach Zahl und Grad beſtimmt wird, kann ins Unendliche immer größer gedacht werden und läßt folglich kein Ideal zu. Z. B. das ſittliche Ideal eines vollkommnen Menſchen können wir nicht darin klar ausdenken, daß ſein Wille mit immer ſteigender Gewalt den ſinnlichen Neigungen widerſtehen könne, ſondern nur in der Selbſtſtändigkeit eines freyen Willens, der ſich überlegen allen Graden der Kraft abſolut der Pflicht und den Ideen der perſönlichen Würde unterwirkt. In das Ideal eines vollkommnen Staates können wir nicht den Reichthum als Zweck aufnehmen, denn man kann immer noch reicher werden, auch nicht den Krieg und wenn wir gleich wünſchen wollten, daß alle unſre Kinder, wie Duſchmantas Sohn, den Löwen die Zähne zählen könnten, — aber wohl die Gerechtigkeit, denn Sitte und Geſetz laſſen eine vollendete Ausbildung zu, ſo daß nach ihnen in der Geſellſchaft die perſönliche Würde keines Menſchen verletzt wird. Auch untergeordnete ſittliche Ideale einzelner Tugenden ſo wie die Ideale ſchöner menſchlicher Geſtalten oder auch der Geſtalten von Thieren, Blüthen, Früchten bilden ſich auf ähnliche Weiſe, indem auch hier die Vollkommenheit der Art nach beſtimmt und der unbeſtimmten Steigerung nach Zahl und Grad entzogen wird durch eine Regel des Ebenmaaßes, welche eben ſowohl das zu viel als das zu wenig, das zu groß als das zu klein als unzweckmäßig verwerfen läßt.

Dieſe Idee der vollendeten Einheit iſt alſo der Grundbegriff des ganzen Syſtems der logiſchen Ideen. Sie beſtimmt, daß der Beſchaffenheit nach unter dem Unbeſchränkten nicht das Unermeßliche oder Unendliche, ſondern das Abſolute, das an ſich und gar nicht vergleichungsweiſe beſtimmbare gedacht werden ſoll. Sie fordert dem Verhältniß nach, daß im Gegenſatz gegen alle Verhältnißmäßigkeit das Selbſtſtändige und Freye gedacht werde; ſie endlich ſetzt der Modalität nach allen Verhältniſſen des Gegenſtandes zu der Art und

Weiſe, wie er erkannt wird, ſein Seyn an ſich entgegen.

Wie bekommen nun dieſe Ideen des Vollſtändigen Unbeſchränkten, Freyen und an ſich Seyenden Wahrheit und Gültigkeit in unſrer Erkenntniß? Hier antworte ich: unmittelbar durch den Grundſatz der Vollendung. Die Erfahrung mit ihren anſchaulich ſchematiſirten Kategorien zeigt uns nur unvollendbare, beſchränkte und verhältnißmäßige Erſcheinungen, hingegen das vollendete Seyn an ſich wird uns nur im reinen Denken klar, und zwar durch die der menſchlichen Vernunft unvermeidliche Vorausſetzung: daß den Erſcheinungen das an ſich Seyende zu Grunde liege und daß dieſes an ſich Seyende vollendete Einheit habe. Es iſt uns undenkbar, daß das ſchlechthin Unvollſtändige an ſich ſeyn könne. Kant ſpricht dieſen Satz auf eine ſehr verſtändliche Weiſe aus als die Forderung der Vernunft, daß zu jedem Bedingten die Totalität ſeiner Bedingungen gegeben ſey. Wir können uns nicht denken, daß ein Bedingtes an ſich ſey, ohne daß die Vollſtändigkeit ſeiner Bedingungen auch ſey; an ſich vorhanden könnte etwas Bedingtes nur ſeyn als Theil eines unbedingten Ganzen.

Kant macht nun aber in ſeiner transcendentalen Dialektik dieſen Satz nicht zum Grundſatz ſeiner Ideenlehre, ſondern er lehrt dagegen: die Sätze der Ideenlehre ſeyen erſchloſſene Behauptungen; die menſchliche Vernunft gründe ſie auf gewiſſe Vernunftſchlüſſe, welche aber Trugſchlüſſe ſeyen, die nur einen unſrer Vernunft unvermeidlichen transcendentalen Schein bey ſich führten.

Allein dieſen Anſichten dürfen wir nicht beyſtimmen. Kant ging bey dem methodiſchen Entwurf ſeiner ganzen Lehre von dem Vorurtheil der Leibnitz-Wolfiſchen Schule aus, daß jede philoſophiſche Wahrheit durch einen Beweis begründet werden müſſe. Er gab für den Gebrauch der Kategorien in der Erfahrung transcendentale Beweiſe, leugnete die ſpeculative Gültigkeit der Ideen, weil für dieſe keine transcendentalen Beweiſe möglich ſeyen und brachte dann für die praktiſche Gültigkeit der Ideen ſeine moraliſchen Beweiſe nach. Bey dieſem Entwurf iſt aber nicht bedacht, daß wir ja erſt Prämiſſen unſrer Schlüſſe als höhere Wahrheiten haben müſſen, um aus dieſen Beweiſe führen zu können. Alles hängt hier von einem erſten von Beweiſen unabhängigen Beſitz der höchſten Wahrheiten ab, wofür wir gezeigt haben, daß die menſchliche Urtheilskraft im Beſitz ſolcher ihr unvermeidlicher Vorausſetzungen ſey, die ſich ihr jederzeit im Gefühl bey allen ihren Beurtheilungen geltend machen. Zu dieſen gehören auch die Grundwahrheiten der Ideenlehre.

Die Wahrheiten des Unbedingten können unmöglich, wie Kant wollte, erſchloſſene Wahrheiten ſeyn, denn dadurch würde eine bedingte Wahrheit zu der der unbedingten Wahrheit übergeordneten gemacht, welches ſich nicht denken läßt. Folgen wir dafür

Kant's eigenen Ausdrücken. Er nennt *) die Forderung der Vernunft: Totalität der Bedingungen zu jeder bedingten Erkennniß, — und wendet dieſes an auf die Unterordnung beſonderer Wahrheiten unter allgemeinere in Vernunftſchlüſſen. Nun zeigt er ſehr klar, daß dieſe Forderung der Vernunft nur auf die aufſteigende Reihe der Vernunftſchlüſſe gehe, in der wir durch Proſyllogismen zu immer höheren Bedingungen fortſchreiten, nicht aber auf die abſteigende Reihe, welche nur gegebenen Bedingungen ihr Bedingtes unterordnet. „Wenn eine Erkenntniß als bedingt angeſehen wird, ſo iſt die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufſteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzuſehen." Wenn wir nun in einer ſolchen aufſteigenden Reihe zu Proſyllogismen fortſchreiten, ſo erſchließen wir ja nicht neue Wahrheiten, ſondern wir ſuchen nur höhere Vorausſetzungen, von denen die bedingten Erkenntniſſe, bey denen wir ſtehen, als von ihren höheren Bedingungen abhängen und aus denen dieſe bedingten Erkenntniſſe als erſchloſſen angeſehen werden müſſen.

Daher ſcheint mir denn auch Kant's ganze dialektiſche Lehre von den Trugſchlüſſen der reinen Vernunft eine andere als die von ihm angenommene Bedeutung zu haben. Sie iſt eigentlich nur eine Kritik der in der Geſchichte der Metaphyſik ſo oft verſuchten und

---

*) Kritik der reinen Vernunft. Abſch. Von den transcendentalen Ideen.

doch untauglichen Beweiſe zur Begründung des Glaubens an die Unſterblichkeit der Seele, an die Totalität des Weltalls und an das Daſeyn Gottes. Die in dieſer Kritik aufgedeckten Trugſchlüſſe ſind daher auch keine Trugſchlüſſe der reinen Vernunft ſelbſt, ſondern Trugſchlüſſe, welche nur in der Geſchichte der Wiſſenſchaft durch mangelhafte Kenntniß der philoſophiſchen Methode veranlaßt worden und durch die Verwechſelung von Erſcheinung und Seyn an ſich ausgebildet ſind. Klären wir alſo in der Wiſſenſchaft dieſe Methodenlehre und das Verhältniß von Erſcheinung und Seyn an ſich gehörig auf, ſo verſchwinden alle jene Trugſchlüſſe aus ihr, und laſſen keinen transcendentalen Schein zurück. Wie kann überhaupt ein Vernunftſchluß demjenigen einen Schein zurücklaſſen, der die Unrichtigkeit in ſeinen Prämiſſen einſieht? Machen wir dies durch ein Beyſpiel deutlich. Kant zeigt, daß der einzige ſpeculative Beweis für die Subſtantialität [illegible] Seele aus folgendem Trugſchluß beſtehe:

Was nur als Subject gedacht werden kann, exiſtirt auch nur als Subject und iſt alſo Subſtanz.

Nun kann ein denkendes Weſen, bloß als ein ſolches betrachtet, nur als Subject gedacht werden.

Alſo exiſtirt es auch nur als ein ſolches, das iſt als Subſtanz.

Dieſer Schluß iſt nun ein Trugſchluß, nemlich eine Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter. Im Oberſatz wird nemlich von einem Gegenſtand geredet, der in jeder Abſicht, folglich auch ſo, wie er in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht werden kann und in derſelben Bedeutung nimmt auch der Schlußſatz dieſes „gedacht werden können“. Im Unterſatz aber iſt nur von einem Gegenſtand die Rede, ſo fern er ſich ſelbſt nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtſeyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anſchauung, wodurch er als Object zum Denken gegeben wird, als Subject betrachtet.

Aus dieſer trüglichen Gedankenverbindung folgt alſo gar nichts, da uns aber doch der Glaube an die Subſtantialität des denkenden Weſens ſtehen bleibt, ſo meint Kant, dieſer Schluß gebe uns doch einen unvermeidlichen transcendentalen Schein. Ich aber erwiedere dagegen: in dieſer Gedankenverbindung liegt der Grund unſers Glaubens an die Weſenheit des Geiſtes gar nicht, ſondern dieſer Glaube entſteht uns aus der Anwendung der Kategorien des Weſens auf den Grundſatz der Vollendung, ſo wie unten gezeigt werden ſoll.

Die Gültigkeit der logiſchen Ideen in unſern Ueberzeugungen ruht einzig auf dem Grundſatz der Vollendung und kann nur durch dieſen beſtimmt werden.

3) Durch dieſe Ideen der vollendeten Einheit vermögen wir die Grundgedanken der ewigen Wahrheit auszuſprechen. In Anwendung auf unſre Erkenntniß kommen ſie aber erſt durch die äſthetiſche Beurtheilung der Dinge und die darin enthaltene Anerkennung äſthetiſcher Ideen. Dieſe äſthetiſchen Ideen ſind die unterordnenden, in ihren Formen werden wir uns der Unterordnung der Erſcheinung unter die ideale

Anſicht der Dinge unter die Grundgedanken der ewigen Wahrheit bewußt.

Den Unterſchied zwiſchen äſthetiſcher lebendiger Beurtheilung der Dinge und der theoretiſchen belehrenden Beurtheilung derſelben haben wir ſchon oben §. 19. nachgewieſen. Hier müſſen wir die metaphyſiſche Theorie deſſelben geben. Dafür ſind zwey Anſichten neben einander zu nehmen. Wir müſſen erſtlich zeigen, wie die äſthetiſche Beurtheilung neben der theoretiſchen freyes Feld bekomme und zweytens wie ſie nun auf dieſem freyen Felde zu ihren eigenen Principien gelange.

Theoretiſche Urtheile laſſen uns den Zuſammenhang der Erſcheinungen begreifen, indem ſie uns nach abgemeſſenen Begriffen die Erſcheinungen aus den Naturgeſetzen erklären. Wäre daher im Zuſammenhang der Erſcheinungen alles begreiflich, vermöchten wir hier alles als erklärbar zu beſtimmen, ſo bliebe die theoretiſche Beurtheilung ſich ſelbſt genug, ſie wäre für ſich befriedigend und würde für keine äſthetiſche Beurtheilung die Stelle frey laſſen. Dagegen aber haben wir oben in der metaphyſiſchen Geſetzlehre das Unzulängliche aller dieſer theoretiſchen Beurtheilungen kennen gelernt. Für die menſchliche Erkenntniß iſt das Daſeyn der Einzelweſen mit blinder Nothwendigkeit beſtimmt (§. 55. 56.), daher gilt für ihre Zuſammenſetzung das Geſetz der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung (§. 55.) und endlich alles adhärente Daſeyn in den Geſtaltenumwandlungen des Pflanzen- und Thierlebens, in Farben, Tönen, Düften, auch in der zeitlichen Erſcheinung des Geiſteslebens bleibt uns unerklärlich (§. 54.).

In allen dieſen Fällen wird uns alſo die Forderung einer anderweiten nothwendigen Beſtimmung des Urtheils und dieſe kann nur das äſthetiſche Urtheil gewähren. Allein damit wir hierin nicht bloß bey der Aufgabe ſtehen bleiben, bedürfen wir eigenthümlicher Principien der äſthetiſchen Beurtheilungen ſelbſt.

Was bringt uns alſo in unſre anſchaulichen Erkenntniſſe die äſthetiſchen Ideen? was gibt uns bey der Beſchauung des Schönen und Erhabenen den äſthetiſchen Eindruck, die Gewalt, womit dabey unſer Gefühl ergriffen wird? Zur Antwort dienen zwey Nachweiſungen, erſtens für den Urſprung der ſpeculativen und zweytens für den Urſprung der teleologiſchen Form unſrer äſthetiſchen Ideen.

a) Wenn ſich dem urtheilenden Gefühl bey der Auffaſſung anſchaulicher Verhältniſſe der meſſende Begriff entzieht, ſo wird das Urtheil unmittelbar für ewige Wahrheit auffaſſen und ewige Bedeutung der Erſcheinung ahnden, da, wo dann die Erſcheinung dem Gefühl in Uebereinſtimmung mit der Idee der vollendeten Einheit tritt. So ſtehen der rechnende Verſtand und der Geſchmack für das Schöne gegen einander, indem hier die productive Einbildung dem Geſchmack ihre ſpeculativen Formen der äſthetiſchen Ideen zur Beurtheilung anbietet.

Die hier dem Gefühl geforderte Uebereinſtimmung der anſchaulichen Formen mit den Ideen der vollendeten Einheit ergibt ſich uns nun aus dem Geſetz der Spe-

cification (§. 53.). Nemlich durch das Geſetz der Sparſamkeit (Logik §. 104.) und durch das Geſetz der Herrſchaft der organiſirenden Triebe (hier oben §. 75.) wird für unſre Erkenntniſſe beſtimmt, daß die Erſcheinungen ſich unter Begriffe und Regeln ordnen müſſen, ſo jedoch, daß für die einzelne Ausbildung von Geſtalt und Spiel der Bewegungen durch die Zufälligkeit der mathematiſchen Zuſammenſetzung unbeſtimmt bleibt unter welche Begriffe und Regeln. Es können die Geſchlechtsbegriffe und die Artbeſtimmungen in dieſen Gebieten der Erkenntniß nie a priori anticipirt und zu Grundbegriffen einer conſtitutiven Theorie erhoben werden, ſondern in dieſen Gebieten (z. B. in der Naturbeſchreibung) bleiben die Begriffe wiſſenſchaftlich zufällig, ſie ſind nur von empiriſcher Beſtimmung. Es findet daher hier oft eine freye Unterordnung der anſchaulichen Formen unter das Vermögen der Begriffe ſtatt, ohne daß die Begriffe und Regeln ſelbſt gegeben wären, nach denen dieſe anſchaulichen Formen abgemeſſen werden ſollen. Dies gibt dem Geſchmack die ſpeculativen äſthetiſchen Formen, indem die Anſchauung darin dem Begriff überlegen wird, daß ſie ſich zwar Begriffen überhaupt, aber unbeſtimmt welchen, gleichſam nur nach unausſprechlichen Regeln unterordnet.

So entſteht die äſthetiſche Beurtheilung aller mathematiſchen Schönheit, das heißt der Schönheit von Geſtalten und Zeitabmeſſungen (in Tonſpiel und Tanz) durch das Spiel der *Schönheit* mit der *Regelmäßigkeit*. Das Regelmäßige unterwirft ſich einem *gegebenen Begriff*, nach dem es abgemeſſen wird, und kann darum keinen äſthetiſchen Eindruck machen; dieſe Beurtheilungsweiſe wird aber gleich in die äſthetiſche Beurtheilung von Ebenmaaß und Einklang, von proportionirter Schönheit mit äſthetiſchem Effect übergehen, ſobald ſich in der Beſchauung der anſchaulichen Form zwar eine Regel dem Gefühl andeutet, aber nur ſo, daß ſie ſich noch nicht dem beſtimmten Begriffe ausſpricht.

So ordnen ſich die äſthetiſchen Beurtheilungen des Geſchmackes auf mannigfaltige Weiſe den theoretiſchen Beurtheilungen von Regelmäßigkeit und Vollkommenheit bey, theils indem wir in reinen äſthetiſchen Urtheilen Schönheit und Erhabenheit im Gegenſatz gegen Abgemeſſenheit nach Regeln anerkennen, theils in angewandt äſthetiſchen Urtheilen ſchon die Regelmäßigkeit nach Normalideen oder Idealen vorausſetzen und dieſen das freye Urtheil im Gefühl nur anſchließen.

b) Dieſe ſpeculative Form der äſthetiſchen Ideen gibt unſern Geſchmacksurtheilen die größte Mannigfaltigkeit von Vorwürfen und den äſthetiſchen Ideen ſelbſt die größte Schärfe der Zeichnung. Blieben dieſe aber für ſich, ſo könnte der äſthetiſche Eindruck für unſern Geiſt von keiner tiefen Bedeutung ſeyn, die Ideen der Vollendung ſtünden dieſer Beurtheilung ſehr entfernt und es bliebe im Grunde nur jene leicht allgemein verſtändliche Unterhaltung mit ſchönen Formen übrig, wie Kant ſagt, jene Beurtheilung ohne Begriff, die eine bloß ſubjective Zweckmäßigkeit im freyen Spiel unſrer Erkenntnißvermögen bemerklich macht, welche von Einigen wirklich im Gegenſatz gegen das ſittliche und gegen das religiöſe Gefühl allein dem äſthetiſchen Gefühl zugeſchrieben worden iſt. Allein eine ſolche inductoriſch zwar leicht geltend zu machende Unterſcheidung iſt philoſophiſch unzuläſſig, indem ſie die Erörterung der Ideen des Schönen und Erhabenen oder wenigſtens den Sprachgebrauch rückſichtlich derſelben weſentlich verfälſcht. Denn das Weſentliche bey der Beſtimmung dieſer Ideen liegt in ihrer teleologiſchen Form, in der Art des Wohlgefallens am Schönen und Erhabenen, worin ſie eine objective Anerkennung der Zweckgeſetze und eine Unterordnung der Erſcheinungen unter die Ideen vom Zweck der Welt enthalten.

Der Mittelpunct dieſer ganzen unter Ideen ordnenden Beurtheilung der Erſcheinungen liegt in der nothwendigen Zweckgeſetzgebung nach ſittlichen Ideen. Die Pflichtgebote mögen ſich unſerm Bewußtſeyn immerhin zuerſt nur als Vorſchriften für unſern Willen ankündigen, in der Nothwendigkeit des Sollens liegt doch ein tieferer und allumfaſſender Gedanke. Das nothwendige Geſetz kann nicht nur als eine Vorſchrift für den Menſchen gedacht werden, ſondern es wird unvermeidlich als ein Weltgeſetz gedacht, wird uns unvermeidlich zum Princip einer Weltanſicht. Nun iſt aber dieſes nothwendige Zweckgeſetz in den ſittlichen Ideen das eigene Geſetz der nach den Ideen der Vollendung gedachten Geiſteswelt, wir erkennen darin das Weſen der Dinge Ideen vom Zweck der Welt unterworfen und nennen die Geiſteswelt der ewigen Wahrheit nach das Reich der Zwecke.

Hier vereinigt ſich uns das äſthetiſche Gefühl ganz mit dem ſittlichen und dem religiöſen. Ich verſtehe nemlich unter dem äſthetiſchen Urtheil dasjenige, in welchem ein Gegenſtand im lebendigen Gefühl als ſchön anerkannt wird, das heißt in welchem wir ihm nicht vergleichungsweiſe ſondern abſolut eine Bedeutſamkeit, einen Werth in ihm ſelbſt beylegen, ihn an ſich ſelbſt als Zweck beurtheilen. Dem gemäß ſind die dem ſittlichen Gefühl gehörenden Grundurtheile die höchſten und nothwendigen äſthetiſchen Urtheile über die Schönheit der Seele. Im lebendigen Gefühl und ohne irgend eine Abhängigkeit von Beweiſen erkennt das Pflichtgefühl die perſönliche Würde des Geiſtes, den Geiſt als Zweck an ſich an, in lebendigem Gefühl legt die reine Liebe unmittelbar auch jeder untergeordneten Tugend, jeder wahren Erſcheinung des Geiſteslebens ihren innern Werth bey.

Dieſes ſittlich-äſthetiſche Urtheil iſt aber jederzeit ein ideal-äſthetiſches. Aus den Ideen der Geiſtesſchönheit entwickeln ſich nach beſtimmten Begriffen die Gebote der Pflicht und die Vorſchriften der reinen Liebe, welche wiſſenſchaftlich als die Regeln der Vollkommenheit für die Ausbildung des menſchlichen Geiſtes aufgeſtellt werden müſſen und ſo jedem ſittlichen Urtheil ihre Normen der Regelmäßigkeit zu Grunde legen. Durch dieſe apodiktiſche zugleich theoretiſche und äſthetiſche Beurtheilung im ſittlichen ideal-äſthetiſchen Urtheil iſt die Einheit aller unſrer Ueberzeugungen in der Weltzwecklehre hergeſtellt.

Religionslehre nennen wir überhaupt die Weltzwecklehre und ſchreiben daher der Religion alle Ueberzeugungen zu, welche von dem Glauben an einen *heiligen* Welturheber, alſo von dem Glauben an die ewige Weltherrſchaft des Guten und Schönen abhängen. Dem gemäß gehört zur religiöſen Ueberzeugung erſtlich der Glaube an die ewige Wahrheit und dann das *religiöſe Gefühl*, in welchem wir die Unterordnung der Erſcheinung unter dieſen Glauben anerkennen. Ein ſolches Gefühl iſt nun bey jedem lebendigen Geſchmacksurtheil, es iſt das Weſentliche des äſthetiſchen Eindrucks in jedem äſthetiſchen Gefühl.

In jedem äſthetiſchen Gefühl iſt die Anerkennung der ewigen Wahrheit. Denn ſein wahres Leben erhält dieſes Gefühl durch Geiſtesſchönheit, die wir in der Beſchauung von Seelenadel, Aufopferung, reiner Liebe und Freundſchaft im Menſchenleben anerkennen und jede andere äſthetiſche Beurtheilung erhält ihre Bedeutung nur, indem wir bis ins Kleinſte den Analogien dieſer Vorſtellungsweiſe folgen. Die unerwartete Regelmäßigkeit im Erfolg ſo vieler anſcheinend zufällig zuſammenwirkender Urſachen in der Natur gewinnt uns die Geſtalt der *Zweckmäßigkeit*, ſobald wir dieſe Regelmäßigkeit in den ſpeculativen Formen der äſthetiſchen Ideen nicht unmittelbar begreiflich finden und die Erſcheinung daher unſern eignen Ideen vom Zweck der Welt unterſtellen. Wiſſenſchaftlich können wir freylich keine Beurtheilung durchführen, bey der wir die Natur nach Kunſtregeln wollen handeln laſſen, aber dem freyen äſthetiſchen Urtheil bleibt dieſe Bedeutung der Auffaſſung von Naturzweckmäßigkeit, eben weil uns alle theoretiſchen Regeln der Erklärung verſagen und wir, kraft der ſittlichen Ideen vom nothwendigen Zweck, Zweckgeſetze als objective Principien der Beurtheilung der Dinge vorausſetzen müſſen.

2) Das Syſtem der logiſchen Ideen.

§. 92.

1) Wir gehen nun wieder auf das Syſtem der logiſchen Ideen zurück, um ihre Formen im Beſondern zu betrachten.

Durch dieſe logiſchen Ideen ſpricht ſich die Grundidee der Vollendung in den Kategorien des Ganzen quantitativ, relativ und modaliſch in dem nothwendigen Ganzen aller Dinge — im Weltbegriff aus. Allein qualitativ erfüllen nicht die zuſammengefaßten Realitäten, ſondern nur die Sphäre einer Realität mit der ihres Gegentheils zuſammengenommen den Inbegriff aller Realitäten, das heißt die ſinnliche Vernunft kann zur Erkenntniß des All der Dinge nicht durch bejahende Zuſammenfaſſung von Realitäten, ſondern nur durch den Gebrauch unendlicher Begriffe gelangen. Der urſprüngliche Begriff in der Kategorie iſt immer dem Naturbegriff und der Anwendbarkeit auf Mathematik überlegen, daher bleibt die Bedeutung der Kategorie in der Erfahrung immer eine beſchränkte und der Begriff der urſprünglichen Vollſtändigkeit tritt in der logiſchen Idee dem Naturbegriff entgegen.

Qualitativ iſt der unendliche Begriff der Anwendbarkeit auf die Anſchauung immer überlegen, indem die Zuſammenfaſſung der Realitäten, anſtatt zur vollendeten Einheit zu führen, jede Realität nur als eine Beſchränktheit im Ganzen erſcheinen läßt. Die Idee der vollendeten Einheit kann hier nur durch die Idee des Unbeſchränkten gedacht werden.

Quantitativ überbietet der Begriff der abſoluten Allheit für die Ideen des Einfachen und des vollendeten Ganzen alle mathematiſche Anwendung, indem jede wirkliche Allheit nur ein endlicher eingegrenzter Theil in einem größern Ganzen und jeder Theil nach dem Geſetz der Stetigkeit noch weiter theilbar iſt.

Relativ überbietet der Begriff von der Gemeinſchaft aller Dinge jede Anwendung in der Erfahrung, indem wir nur die Wechſelwirkung beſtimmter Weſen und darin ihre gegenſeitige Bedingtheit und Abhängigkeit zu erkennen vermögen. Die Idee der vollendeten Einheit ſtellt alſo dieſem die Ideen des ſchlechthin Unabhängigen und Unbedingten als die Idee der Freyheit entgegen.

Modaliſch endlich fordert die Idee der vollendeten Einheit nothwendiges Weſen und Daſeyn; alle mathematiſche Anwendung hingegen läßt ihre Nothwendigkeit nur in weſenloſen leeren Formen eines Schickſals der Dinge erſcheinen.

So treten dem geſunden Menſchen⸗Verſtande in ſeinen philoſophiſchen Beurtheilungen widerſtreitend die Naturbegriffe des Schickſals oder des Daſeyns unter nothwendigen Geſetzen der Abhängigkeit, Beſchränktheit und Unvollendbarkeit und die Ideen des Daſeyns der Dinge unter der lebendigen Gottheit, der Freyheit, des Unbeſchränkten und der vollendeten Einheit neben einander. Der Widerſtreit zwiſchen dieſen kann nur durch innere Selbſtprüfung unſers Erkenntnißvermögens gelöſt werden. Die Modalität unſrer idealen Erkenntniß beſteht nemlich darin, daß die ſinnliche Erkenntniß als ungenügend für unſre Grundüberzeugung von der nothwendigen Einheit aller Dinge anerkannt und ſomit dieſes Grundverhältniß unſrer Beurtheilungen durch die Selbſterkenntniß unſrer eignen Beſchränktheit beſtimmt wird.

Bey der Grundüberzeugung des geiſtigen Selbſtvertrauens im Glauben an ewige Wahrheit wird uns doch die Zuſammenfaſſung unſrer anſchaulichen Vorſtellungen von den Dingen im Wiſſen und den Wiſſenſchaften nur als eine beſchränkte ſinnliche Auffaſſung der Wahrheit beſtimmt und ſo der Naturbegriff für die ewige Wahrheit gegen die Ideen des Glaubens verworfen.

2) Die logiſchen Ideen ſind alſo nur die Verneinungen der in den Naturbegriffen enthaltenen **beſchränkten Anwendbarkeit der Kategorien.** Nur in dieſer Weiſe können wir zum Ausſpruch der Grundgedanken der ewigen Wahrheit gelangen.

Da nun die Ideen nur dem reinen Denken gehören, ſo können die Momente der Auffaſſung aus der Anſchauung Größe und Beſchaffenheit hier weiter keine Entwicklung von Begriffen gewähren, ſondern die beſtimmteren Grundbegriffe und Grundſätze der idealen Erkenntniß gehören den Momenten des Denkens.

Der Modalität nach wird die Kategorie der Nothwendigkeit als abſolute Nothwendigkeit zur Idee des Seyns an ſich für die ewige Wahrheit; die Kategorie der Wirklichkeit hingegen wird als bloße Erſcheinung des Dinges für irgend einen Geiſt einer nur endlichen Wahrheit nach beſtimmt; dabey bleibt dann der ideale Spielraum der Möglichkeiten, daß verſchiedene Geiſter oder auch derſelbe Geiſt verſchiedene Vorſtellungsweiſen von demſelben Seyn der Dinge neben einander haben können.

Unter dieſen Ideen entwickelt ſich die Lehre von den verſchiedenen Ueberzeugungsweiſen in Wiſſen, Glaube und Ahndung.

Die Kategorien des Verhältniſſes ſind eigentlich die der metaphyſiſchen Erkenntniß. Den Naturbegriffen des Verhältniſſes müſſen ſich alſo am beſtimmteſten die logiſchen Ideen entgegen bilden, indem wir vollendete Einheit in der nothwendigen Verknüpfung der Exiſtenz der Dinge nach Verhältnißbegriffen denken. So ergeben ſich die Grundbegriffe, aus denen die idealen Kriterien für die kategoriſche, hypothetiſche und diviſive Beurtheilung der Dinge gebildet werden.

Die vollendete Einheit in der kategoriſchen Verknüpfung von Weſen und Eigenſchaft fordert die Beſtimmung der Selbſtſtändigkeit des Weſens, ſo daß nicht nur von einem Seyn der Dinge die Rede bleibt, welches ſich nach Verhältniſſen zu andern Dingen beſtimmt, ſondern von einem abſolut in ſich ſelbſt beſtimmten Seyn des Gegenſtandes, alſo beſonders von einem an ſich ſeyenden Weſen und nicht nur von Arten, wie die Dinge erkannt oder vorgeſtellt werden.

Die vollendete Einheit in der hypothetiſchen Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen fordert Vollſtändigkeit der Reihe von Urſachen und Bedingungen in aufſteigender Reihe nach Urſach und Bedingung hin. Die vollendete Einheit alles Bedingten unter einer Bedingung in abſteigender Reihe iſt eine Vorſtellung der Zuſammenſetzung des Bedingten und nicht der Verknüpfung der Exiſtenz deſſelben, ſie wird nicht nach Verhältnißbegriffen gedacht; wir können den Grund als Bedingung und Urſach einſehen, ohne eben die ganze Reihe ſeiner Folgen zu kennen. Allein das Bedingte und Abhängige denken wir nur in der Verknüpfung ſeiner Exiſtenz mit allen übergeordneten Bedingungen und Urſachen, ſo, daß es ſelbſt nur in der Einheit des Daſeyns aller ſeiner Bedingungen und Urſachen gedacht werden kann. Daher fordert die Idee der vollendeten Einheit für alles Bedingte und Abhängige eine unbedingte und unabhängige vollendete Reihe der Gründe und alſo freye

Kräfte als die im wahren Seyn der Dinge urſprünglich wirkenden.

Die Idee der vollendeten Einheit in der diviſiven Verknüpfung der Theile, in der dynamiſchen Form des Weltganzen fordert vollendete nothwendige Einheit im Seyn der Dinge überhaupt, welche wir in der Idee von *Gott* als der einen einzigen Urſach der Geſetze und des Weſens der Dinge im erſchaffenen Weltganzen denken.

Unter dieſen Ideen entwickeln ſich alſo die *Lehren von der Seele, dem Weltall und der Gottheit*. Wir überlaſſen der Religionsphiloſophie die ausführlichere Behandlung ſowohl dieſer Lehren als der Lehren von Glaube und Ahndung. Hier iſt unſer Zweck nur das ſyſtematiſche Gefüge in den metaphyſiſchen Principien derſelben kennen zu lehren, und dies ſollen die folgenden Sätze leiſten.

§. 93.

Die erſten Geſetze der idealen Erkenntniß ſind die *modaliſchen Grundſätze der Ideenlehre*.

1) Wir *glauben* an die ewige Wahrheit und ein ewiges Weſen der Dinge an ſich, welches unabhängig von Raum, Zeit und Zahl, unabhängig von Natur und Schickſal ſtatt findet.

2) Das *Wiſſen* oder die Erkenntniß der Sinnenwelt hat dagegen nur die endliche Wahrheit einer beſchränkten menſchlichen Vorſtellungsweiſe von den Dingen.

3) In der Erkenntniß der Sinnenwelt wird uns dieſes ewig wahre Weſen der Dinge zur Erſcheinung

und dieſer ewigen Bedeutung des ſinnlich Erkannten werden wir uns in der Ahndung bewußt.

Rückſichtlich dieſer drey Grundſätze haben wir näher zu betrachten 1) die Gültigkeit des Glaubens, 2) das Verhältniß des Wiſſens zum Glauben, 3) das Verhältniß der Ahndung zum Glauben.

1) Glaube als reiner Glaube der Vernunft heißt uns die Ueberzeugung, welche dem Menſchen nur im reinen Denken durch Ideen klar wird, ohne ſie irgend durch die Anſchauung mit Beyſpielen belegen zu können. So gehören der menſchlichen Vernunft aus dem Grundſatz der Vollendung die Ueberzeugungen, daß das Vollendete wahrhaft vorhanden ſey. Es iſt dies der höchſte Grundgedanke der Wahrheit im menſchlichen Geiſt, der als ſolcher aus der Natur der Vernunft in der Kritik der Vernunft deducirt wird, deſſen Wahrheit aber weder durch Beweiſe noch durch Anſchauung von irgend einer andern abhängig gemacht werden kann.

2) Das Selbſtvertrauen der Vernunft gibt uns dabey die Vorausſetzung, daß unſre wirkliche Erkenntniß alſo die Erkenntniß der Sinnenwelt dieſer ewigen Wahrheit des Vollendeten, an die wir glauben, theilhaft ſey. Dem gemäß beſtimmt ſich in den menſchlichen Ueberzeugungen das Verhältniß des Wiſſens um die Sinnenwelt zur ewigen Wahrheit. Das ganze Wiſſen enthält nur eine unvollendbare Vorſtellung der Dinge und darum wird folgendes der wichtigſte Satz zur richtigen Beurtheilung unſrer idealen Erkenntniß. Die Ausſprüche des Glaubens durch die

logiſchen Ideen erklären in einer *ſchrankenverkennenden* Vorſtellungsweiſe für den *gegebenen Gehalt der Naturerkenntniß* die unvollendbaren Zuſammenfaſſungsformen derſelben der ewigen Wahrheit nach für unbedeutſam, erkennen dann aber die ewige Wahrheit der Gegenſtände dieſer Naturerkenntniſſe, wiefern ſie von dieſen unvollendbaren Formen befreyt gedacht werden, an. Die Anwendung der Ideen auf unſre Erkenntniß macht ſich daher immer ſo, daß wir die ewige Wahrheit der gegebenen Gegenſtände des Wiſſens oder der Erfahrung behaupten, wiefern man ſie nur der Unvollendbarkeit unſrer ſinnlichen Vorſtellungsweiſen entzieht.

Hier iſt alſo im Syſtem der Ort des *transcendentalen Idealismus*, deſſen Sätze wir früher ſchon ausführlich erläutert haben.

Der Grundgedanke des Glaubens, die Idee der nothwendigen vollendeten Einheit iſt ein urſprünglicher Grundgedanke unſrer reinen Vernunft, aber jeder ſinnliche Gehalt unſrer Erkenntniß von Einzelweſen wird in unſre Erkenntniß erſt durch ein *unſerm Leben fremdes Geſetz* des ſinnlich anregenden gegeben. In der ſinnlichen Vernunft ſelbſt iſt daher das Geſetz der Allheit der wirklichen Gegenſtände nicht beſtimmt, ſondern die ſinnliche Erkenntniß muß eine *Form der Zuſammenfaſſung* zeigen, für welche immer noch Erweiterung des Gehaltes möglich bleibt. Daher die *Unvollendbarkeit* aller Erkenntniß, um die wir *wiſſen*, in den unendlichen und ſtetigen Formen von Zahl, Zeit und Raum.

Allein die Beſtimmung der Gegenſtände aus dieſer Unvollendbarkeit der ſinnlichen Vorſtellungsweiſen widerſpricht den Ideen der vollendeten Einheit und kann alſo nicht zur Beſtimmung des Anſichſeyenden dienen. Daher denken wir alle dieſe Beſtimmungen des Unvollendbaren als ungültig für die ewig wahre Beſtimmung der Gegenſtände und denken mit dieſer Verneinung der Unvollendbarkeit das ſinnlich erkannte Weſen der Dinge ſeiner ewigen Beſtimmung nach.

Dies iſt der einfachſte Ausſpruch für die Anwendung der logiſchen Ideen, deſſen Verhältniß ſich nur in allen früher beſprochenen Fällen der Anwendung wiederhohlt. Die von *Kant* ſogenannte *Antinomie* der Vernunft entſteht hier, wenn Naturbegriff und Idee, Seyn an ſich und Erſcheinung nicht unterſchieden werden und nun entweder die Erſcheinungen ſchlechthin nach den Ideen vom Seyn an ſich beurtheilt, oder die Geſetze der Erſcheinung dem Weſen der Dinge an ſich zugeſchrieben werden. So zeigen ſich dann nach den vier Momenten die Gegenſätze des *Vollendeten* und *Unendlichen*; des *Einfachen* und *Stetigen*; der *Freyheit* und *Natur*; des *nothwendigen* und *zufälligen Daſeyns*.

a) Die Idee der vollendeten Einheit würde für die Zuſammenſetzung jedes Ganzen Vollſtändigkeit deſſelben fordern. Nun iſt in Raum und Zeit ein Ganzes nur durch Eingrenzung möglich und eine Vollſtändigkeit der unendlichen Vergangenheit gar nicht denkbar. Daher wird der gemeine Menſchenverſtand leicht der Behauptung Beyfall geben: in der Zeit muß alles, auch die Welt ſelbſt, einen Anfang und eine Urſach ſeiner Entſtehung gehabt haben. Folgen wir dann aber dieſem Gedanken genauer, ſo vernichtet er ſich ſelbſt, denn die Bewirkung des geforderten Anfangs und das Daſeyn ſeiner Urſach fällt in die Zeit vor demſelben und verlängert die Reihe der Begebenheiten über den angeblichen Anfang rückwärts. Es iſt nemlich hier in der Forderung abſoluter Anfänge fälſchlich das Geſetz aus der Idee, welches für das wahre Weſen der Dinge gilt, auf die Erſcheinung angewendet.

Die richtige Schlußfolge iſt nur folgende. In der Erſcheinung iſt vermöge der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge jedes Ganze unvollendbar. Da nun das wahre Seyn der Dinge nur nach der Idee der vollendeten Einheit gedacht werden kann, ſo müſſen wir die Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur für Beſtimmungen der Gegenſtände aus unſrer ſinnlichen Vorſtellungsweiſe derſelben halten, welche Beſtimmungen aber dem wahren Weſen der Dinge nicht zukommen.

b) Nach dem Geſetz der Stetigkeit iſt für die Erſcheinung alle Theilung des Zuſammengeſetzten unvollendbar, in Raum und Zeit geht jede Theilung des Zuſammengeſezten möglicher Weiſe ins Unendliche fort. Soll aber nach der Idee der vollendeten Einheit die Theilung des Zuſammengeſetzten als eine vollſtändige gedacht werden, ſo müſſen wir vorausſetzen, daß das Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehe, die keine Vielheit der Theile mehr in ſich haben.

Dieſe Forderung der Zuſammenſetzung aller Dinge aus einfachen Theilen iſt daher oft in den Naturwiſſenſchaften gemacht worden. Wir ſehen leicht, daß dabey die Geſetze der Erſcheinung mit der Idee vom wahren Weſen der Dinge verwechſelt ſeyen.

Die richtige Schlußfolge iſt wieder nur: da dem wahren Seyn der Dinge nach jedes Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehen müßte, nach dem Geſetz der Stetigkeit aber eine ſolche Zuſammenſetzung aus einfachen Theilen für die Erſcheinung unmöglich iſt, ſo müſſen wir alle Beſtimmungen der Gegenſtände nach dem Geſetz der Stetigkeit nur für Beſtimmungen der Gegenſtände nach unſrer ſinnlichen Vorſtellungsweiſe halten, die nicht zu der Dinge wahrem Weſen gehören.

c) Der Relation nach ſteht die Verkettung der Urſachen und Wirkungen in der Sinnenwelt unter den Bedingungen der unvollendbaren Zeitreihe und des Geſetzes der Stetigkeit. In dem anfangsloſen und ſtetigen Abfluß der Begebenheiten herrſcht die Naturordnung ſo, daß darin jede Urſach nur unter beſtimmten Bedingungen und in beſtimmter Abhängigkeit in die Erfolge eingreift. Für die Erſcheinung iſt daher keine freye, das heißt keine unabhängige und unbedingte Urſach denkbar. Die Naturordnung widerſpricht der Freyheit jeder in ihr wirkenden Kraft.

Soll hingegen nach den Ideen der vollendeten Einheit eine Reihe von Bewirkungen als vollſtändig gedacht werden, ſo kann dies nur durch Vorausſetzung der Freyheit ihrer Urſachen geſchehen. Alle Urſachen in dem wahren Weſen der Dinge müſſen als freye Urſachen gedacht werden.

Die Beſtimmung der Gegenſtände nach den Bedingungen der Naturnothwendigkeit gehört alſo nur den ſinnlichen Vorſtellungsweiſen und hat für das wahre Weſen der Dinge keine Bedeutung.

d) Der Modalität nach bringt die Unvollendbarkeit der Zeitreihe die Zufälligkeit jedes einzelnen Daſeyns der Dinge (§. 53.). Die Idee der vollendeten Einheit fordert dagegen die Vollſtändigkeit einer nothwendigen Beſtimmung von Daſeyn und Weſen.

Wir müſſen daher für das wahre Weſen der Dinge Weſen und Daſeyn als nothwendig beſtimmt vorausſetzen, erklären aber dieſe Vorausſetzung für eine aller Erfahrung überlegene. Für die Erſcheinung gilt jenes Geſetz der Zufälligkeit, wir können aber die durch daſſelbe gegebenen Beſtimmungen der Gegenſtände nur als Beſtimmungen aus unſern ſinnlichen Vorſtellungsweiſen anſehen, die für der Dinge wahres Weſen keine Bedeutung haben.

3) So haben wir die Verhältniſſe des Wiſſens zum Glauben vollſtändig angegeben. Das Wiſſen enthält eine beſchränkte Erkenntniß der ewigen Wahrheit, deren (in den mathematiſchen Schematen enthaltene) Schranken wir in den Ausſprüchen des Glaubens aufgehoben denken. In dieſen ſchrankenverneinenden Ausſprüchen des Glaubens werden wol dem Princip nach die Gegenſtände des Wiſſens der ewigen Wahr-

heit gemäß anerkannt, z. B. der Geiſt des Menſchen als unvergänglich, ſein Wille als frey, allein eine bejahende Unterordnung der Erſcheinungen ſelbſt unter die ewige Wahrheit iſt darin noch nicht enthalten. Dieſe wird uns nur in der Ahndung der ewigen Wahrheit mit der äſthetiſchen Beurtheilung der Dinge.

Wir müſſen dieſe Ueberzeugungsweiſe in der Ahndung vom Glauben unterſcheiden, weil logiſch die Art und Weiſe der Beurtheilung in der Ahndung eine ganz andere als beym Glauben iſt.

Der Glaube ſpricht ſich aus durch die unendlichen Begriffe der logiſchen Ideen. Der bejahende Gehalt des Glaubens liegt dabey in der Anerkennung des Princips der ewigen Wahrheit für die Gegenſtände der Sinnenwelt, da dieſes Princip aber nur ſo ausgeſprochen werden kann, daß wir die Schranken der Erſcheinung für das wahre Seyn der Dinge ungültig erklären, ſo wird in dieſem das ewige Seyn jener Gegenſtände nicht erſchloſſen, ſondern nur vorausgeſetzt, und wir können die ewige Bedeutung der Erſcheinungen aus dieſen unendlichen Begriffen ebenfalls nicht ſchlußweiſe beſtimmen, wir können ſie aus den unendlichen Begriffen nicht folgern, ſondern wir bedürfen einer eigenthümlichen nur auffaſſenden Beurtheilung, in welcher gemäß der Vorausſetzung des Glaubens, (daß die Erſcheinung ewige Wahrheit in ſich berge,) die ewige Bedeutung der Erſcheinungen anerkannt, das heißt geahndet wird.

Dieſes geſchieht nun in den äſthetiſchen Beurtheilungen der Dinge, wiefern das Schönheitsgefühl durch

Andacht, Gottergebenheit oder Begeiſterung belebt wird, es geſchieht in der Beurtheilung der Dinge nach den lebendigen Ideen des Erhabenen und Schönen gleichſam als nach unausſprechlichen Mittelbegriffen, welche uns die Erſcheinungen den Ideen des Glaubens unterſtellen.

Der Glaube ſpricht ſich logiſch in beſtimmten durch unendliche Begriffe gebildeten Grundſätzen aus; die Ahndung hingegen lebt in einem lebendigen Gefühl der äſthetiſchen Beurtheilungen, welche nur in der einzelnen beſchauten Erſcheinung die Erhabenheit und Schönheit anerkennen, ohne ihr Urtheil nach allgemeinen Regeln vollſtändig abmeſſen zu können.

§. 94.

Die ſpeculativen Grundſätze des Glaubens ſind nun diejenigen, welche ſich aus der idealen Beſtimmung der Kategorien des Verhältniſſes ergeben, indem wir die vollendete Einheit der kategoriſchen, hypothetiſchen und diviſiven Verknüpfung ausſprechen.

1) Die Idee der Seele.

Der Grundſatz, der unſre idealen kategoriſchen Beurtheilungen leitet, iſt der Grundſatz des *ewigen Lebens* oder der *Unvergänglichkeit der Seele*.

Es kommt nemlich hier darauf an die Kategorie des Weſens nach den Ideen der vollendeten Einheit zu beſtimmen und in dieſer Beſtimmung auf unſre Erkenntniß anzuwenden.

Für die mathematiſche Zuſammenfaſſung der Erſcheinungen haben wir nun die Kategorie des Weſens einzig auf die Maſſe in der Körperwelt anwendbar gefunden; alle Vorſtellungsweiſen der ſinnlichen Beſchaffenheiten als Eigenſchaften des Geſtalteten blieben hingegen wiſſenſchaftlich unvollſtändig.

Vergleichen wir nun aber jetzt mit den Ideen der vollendeten Einheit, ſo ſehen wir jene ganz körperliche Anſicht der Dinge durchaus nur aus räumlichen und zeitlichen Vorſtellungen gebildet. Die Maſſe fand ſich ins Unendliche theilbar, ſie iſt nichts als das im Raum gegenwärtige Bewegliche, nichts als das Subſtrat der Veränderung äußerer Verhältniſſe im Raum. Da wir nun eben einſehen lernten, daß Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur von endlicher Bedeutung ſeyen und für das ewig wahre Weſen der Dinge nichts gelten, ſo folgt, daß auch dieſe ganze vollſtändig wiſſenſchaftliche Weltanſicht von den Maſſen und ihren Bewegungen für die ewige Wahrheit gar nichts gelte und nur zu den Schranken unſrer ſinnlichen Vorſtellungsweiſen gehöre. Das ganze Seyn dieſer reinanſchaulich erkennbaren Eigenſchaften der Körper verſchwindet vor den Ideen der ewigen Wahrheit und bleibt nur von endlicher Bedeutung. So beurtheilen wir rückwärts die verſchiedenen Vorſtellungsweiſen, welche wir in der Metaphyſik der Natur (§. 59.) kennen lernten. Jene vollſtändig wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Welt der Bewegungen verwerfen wir vor den Ideen des wahren Weſens der Dinge. Vor dieſen Ideen bleiben nur die Vorſtellungsweiſen des der Erſcheinung nach adhärenten Daſeyns der Dinge bedeutſam. Körperliche Erſcheinungen gelten uns für dieſe

Ideen nur in Erhabenheit und Schönheit im äſthetiſchen Urtheil dem geiſtigen analog aufgefaßt, und der feſte Widerhalt der idealen Erkenntniß liegt nur in der Erkenntniß des Geiſtes.

Das reine Selbſtbewußtſeyn iſt eine Grundvorſtellung der Einheit unſers Weſens, und wir fanden, daß das Ich, der Gegenſtand deſſelben als ſolcher weder im Raum noch in der Zeit erſcheine (§. 59.). Tilgt nun die Idee alle Räumlichkeit und Zeitlichkeit aus unſern Vorſtellungen vom wahren Weſen der Dinge, ſo bleibt ſie einzig bey dieſer Vorſtellung vom Weſen ſtehen und zeigt ſich als den alleinigen Grundgedanken der idealen Subjectbeſtimmung unſrer kategoriſchen Urtheile.

Nur die Reihenfolge der Thätigkeiten unſers Geiſtes wird der Erſcheinung nach in der Zeit zuſammengefaßt. Wiewol da nun die zeitliche Erſcheinung unſers Lebens nach mathematiſcher Zuſammenfaſſung für die unendliche Andauer die Zeit hindurch gar keine Beſtimmungsgründe in ſich hat, ſo iſt doch das Ich der Geiſt im Glauben der Grundgedanke für das unveränderliche Weſen der ewigen Wahrheit nach. So iſt die Idee der Weſenheit, das heißt der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes der erſte Grundgedanke unſrer idealen Anſicht der Dinge. Nur in unſrer geiſtigen Weltanſicht erkennen wir das wahre Weſen der Dinge und zwar unter Vorausſetzung der Selbſtſtändigkeit der Geiſteswelt. Dieſe Selbſtſtändigkeit iſt nemlich die abſolute Idee von dem Weſen (der Subſtantialität) des Geiſtes im Gegenſatz gegen das in der Erſcheinung nur adhärent beſtimmte Daſeyn deſſelben

Durch die Idee von Geiſtern als unvergänglichen Einzelweſen deuten wir die *Erſcheinung des Menſchenlebens und ſeiner Geiſtesgemeinſchaft* auf ewige Wahrheit: nur die Geiſteserkenntniß kann die Analogien der Deutung unſrer Welterkenntniß auf ewige Wahrheit leiten.

Die Geiſteswelt allein iſt uns die Welt der ewigen Wahrheit und jeder Gebrauch der Ideen verliert ſich in bedeutungsloſe Phantaſien, ſobald er zu etwas Anderm als zur Anerkennung der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes verwendet wird.

2) Die Idee des freyen Willens.

Der Grundſatz der idealen hypothetiſchen Beurtheilung der Dinge iſt der Grundſatz der *Unabhängigkeit des Geiſtes*, das heißt der *Freyheit der menſchlichen Willenskraft*.

Wir fanden nemlich oben ſchon, daß überhaupt die abſolute Vollſtändigkeit der hypothetiſchen Verknüpfungen oder der Verknüpfung von Urſach und Wirkung, wie wir ſie für die Idee vom wahren Seyn der Dinge fordern, nur durch freye Urſachen gedacht werden könne. Zur Selbſtſtändigkeit des Weſens kommt alſo hier noch die Idee der Freyheit ſeiner Kräfte, das heißt die Idee, daß ſeine Kraft unabhängig und unbedingt ihre Wirkungen *ſelbſt beſtimme*, ohne darin unter fremden Einflüſſen zu ſtehen.

So eben fanden wir aber, daß dieſe ſpeculativen

Ideen nur auf den ſelbſtſtändigen Geiſt alſo, ſo wie wir die Dinge erkennen, auf den menſchlichen Geiſt als ſelbſtſtändiges Weſen angewandt werden können. Nun iſt die Geiſteskraft des Menſchen die Willenskraft; die Anwendung der Ideen der Freyheit beſtimmt ſich uns zum Glauben an die Freyheit der menſchlichen Willenskraft.

Betrachten wir das Leben unſers Geiſtes, ſo wie ſich uns die Erſcheinung deſſelben in der Zeit entwickelt, ſo zeigt es ſich nur als der Erfolg bedingter und in Abhängigkeit wirkender Urſachen; ſo wird es durch unſre ſinnlichen Neigungen, reinen Triebe und unſre verſtändige Willenskraft beſtimmt. Sehen wir aber der Idee nach eben dieſes Leben als die Thätigkeit des ſelbſtſtändigen Geiſtes an, ſo reißen wir es aus dem Zuſammenhang der zeitlichen Entwicklung ſeiner Erſcheinung, und ſchreiben es für die äſthetiſche Beurtheilung in der *religiöſen Zurechnung* ſchlechthin und an und für ſich ſelbſt dem freyen Willen als ſeine That zu. Auf gleiche Weiſe wird abſolut ohne Rückſicht auf den zeitlichen Zuſammenhang und deſſen Erklärungsgründe der Vorwurf jeder äſthetiſchen Beurtheilung aufgefaßt.

3) Die Idee des lebendigen Gottes.

Der Grundſatz unſrer idealen diviſiven Beurtheilung der Dinge iſt der Grundſatz des Glaubens an einen lebendigen Gott, den einigen Urheber des Weltalls.

Der ſpeculativen Form nach können wir die nothwendige vollendete Einheit des Weltalls oder der Gemeinſchaft aller Dinge nur durch die Idee einer abſoluten Urſach der Welt denken, durch welche die Nothwendigkeit der Geſetze beſteht und mit Nothwendigkeit die Unterordnung der Weſen unter die Geſetze beſtimmt iſt. Denn die weſenloſe Nothwendigkeit der Geſetze und die Zufälligkeit des Daſeyns der Dinge können wir nur durch die nothwendige Einheit einer höchſten Urſach von beyden aufgehoben denken.

So beſtimmt ſich uns zunächſt auf ſpeculative Weiſe die Idee von Gott. Wir dürfen aber Gott nicht nur als den Schickſalsordner oder Geſetzgeber der Natur denken, ſondern wir ſollen an Gott als den lebendigen Urheber alles Lebens glauben, nach einer Idee die nicht in Begriffen, ſondern nur in den Gefühlen der religiöſen Ueberzeugung lebt. Denn nur die Geiſteswelt in ihrer Selbſtſtändigkeit iſt uns ja von ewiger Bedeutung; von der idealen Auffaſſung des Menſchenlebens nach ſittlichen Ideen ausgehend ſucht der Gedanke ſeine Vollendung in der Zuſammenfaſſung des Ganzen zur Welteinheit und kann in der Idee von Gott nur den höchſten Geiſt denken, welcher der ewige Urheber alles Lebens iſt.

§. 95.

Der Glaube an das Daſeyn eines lebendigen Gottes, an die Unvergänglichkeit des Geiſtes und an die Freyheit ſeines Willens ſind die drey ſpeculativen Grundgedanken aller unſrer Glaubenswahrheit. Wir können in jedem von dieſen Grundgedanken die logiſche ſchran-

kenverneinende Idee erörtern und anſcheinend aus andern Vorſtellungen ableiten. Daher bemerken wir doch noch warnend hinzu, daß dieſe Grundgedanken des Glaubens der menſchlichen Vernunft als Principien feſt ſtehen und durch keine Beweiſe als abgeleitete Wahrheiten begründet werden können.

Es könnte nemlich ſcheinen, als ob der allgemeine Grundſatz der Vollendung ein höchſtes Princip ſey, aus dem jeder dieſer Glaubensſätze durch ſeine beſondere Subſumtion erſchloſſen würde, aber dem iſt nicht ſo.

Ich kann allerdings im Allgemeinen ſagen: nur das Vollendete iſt wahrhaft vorhanden, und dann fortfahren: nun kann der menſchliche Geiſt ſich die vollendete Einheit eines Weſens nur in der Idee des ſelbſtſtändigen Geiſtes, die vollendete Einheit der Kraft nur in der Idee des freyen Willens, die vollendete Einheit des Weltganzen nur in der Idee der Gottheit denken. Allein bey ſchärferer Ueberlegung wird man zugeben, daß hierin kein Schluß auf die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes, die Freyheit ſeines Willens und das Daſeyn Gottes liege. Der Ausſpruch des Oberſatzes: nur das Vollendete iſt wahrhaft vorhanden, — ſpricht nemlich allerdings objectiv vom Seyn der Dinge ſelbſt. Allein die unterordnenden Sätze nehmen unvermeidlich eine andere Wendung des Gedankens, indem ſie nur ſubjectiv von dem ſprechen, wie der Menſch ſich die Sache allein denken könne. Nun folgt aber daraus, daß der Menſch ſich die Sache nicht anders denken kann, allein gar nichts dafür, wie die Sache ſelbſt beſchaffen ſey. Dieſe Ideen gelten uns nur, weil wir in dem Selbſtvertrauen unſrer Vernunft, der Wahrheit theilhaftig zu ſeyn, leben. Die Gültigkeit der einzelnen Glaubensſätze ruht alſo nicht auf der Kraft eines Schluſſes, ſondern das alleinige Lebensprincip unſers Glaubens iſt das Selbſtvertrauen unſers Geiſtes auf ſeine Wahrhaftigkeit; dieſem gelten die Glaubensſätze als Grundſätze.

3. Praktiſche Beſtimmung der Ideen.

§. 96.

Jetzt ſehen wir ein, wie der Zweck der metaphyſiſchen Erkenntniß in den Ideen liege und hier ſey: die *Selbſtſtändigkeit des geiſtigen Lebens* anzuerkennen. Dieſes aber nicht in einer höheren Geiſtes-Wiſſenſchaft, ſondern im Gegenſatz gegen alle Wiſſenſchaft in der Beurtheilung äſthetiſcher Ideen unter logiſchen Ideen.

Die ſpeculativen Ideen von der Einheit der Welturſache, von der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes und der Freyheit der Geiſteskraft ſetzen uns aber für ſich nur ohne Anwendung den Gedanken des wahren Weſens der Dinge der beſchränkten Art, wie uns die Dinge erſcheinen, entgegen. Sollen uns dieſe Ideen lebendige Bedeutung gewinnen, ſo muß uns zu ihnen hinzu ein nothwendiges Geſetz von ewiger Wahrheit gegeben ſeyn, nach dem wir die Erſcheinung der Dinge ſelbſt zu beurtheilen vermögen. Dies erhalten wir in dem *ſittlichen Schematismus* oder der *praktiſchen Beſtimmung* dieſer Ideen. Die Idee der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes gibt aller Erſcheinung des geiſtigen Lebens ewige Bedeutung. Wenn uns alſo ein eigenthümliches nothwendiges Geſetz des geiſtigen Lebens und der Geiſtesgemeinſchaft offenbar wird, ſo führt uns deſſen Nothwendigkeit zugleich unter die Ideen, wir müſſen dieſes Geſetz als ein Geſetz der ewigen Wahrheit vorausſetzen.

Nun iſt aber die Geiſteswelt, die wir erkennen, die der Wechſelwirkung der Perſonen in der Geiſtesgemeinſchaft durch den Willen. Die eigenthümlichen Geſetze dieſer Welt ſind alſo die der willkührlichen Thätigkeit, das heißt die, welche Werth und Zweck der Dinge beſtimmen. Durch das nothwendige Werth und Zweckgeſetz, das heißt durch das Pflichtgebot oder Sittengeſetz wird uns die Anwendung der Ideen gegeben.

Nemlich der Gegenſtand dieſer Ideen eines nothwendigen Werthes iſt die perſönliche Würde des ſelbſtſtändigen Geiſtes, die Unverderblichkeit des unvergänglichen Geiſtes. Dieſe iſt von ewiger Wahrheit, Gegenſtand unſers Glaubens und kann nicht zur Erſcheinung kommen. Allein, der Glaube an die perſönliche Würde, dieſer Grundgedanke unſrer ſittlichen Ueberzeugung, iſt eine Vorſtellung unſers Geiſtes und dieſe kann nach Naturgeſetzen auf unſern Willen wirken.

Die ſittlichen Handlungen des Menſchen verbinden uns die Erſcheinung nothwendig mit der ewigen Wahrheit, denn ſie fallen ſelbſt in die Erſcheinung, geſchehen aber durch den Glauben an die ewige Wahrheit, in der Erinnerung des ewigen Lebens, in welchem allein und nicht in der Erſcheinung die Selbſtſtändigkeit und Unverderblichkeit des Geiſtes geſucht werden darf.

Alſo die Geſetzgebung der ſittlich ſchematiſirten oder praktiſch beſtimmten Ideen iſt die nothwendige *Werthgeſetzgebung*. Die Ideen dieſer Werthgeſetzgebung können ſich nun in der Anwendung auf unſre Erkenntniß nur nach den Stufen der Ausbildung unſrer geiſtigen Weltanſicht zeigen. Aber unſre Erkenntniß des geiſtigen Lebens gewährt *nach beſtimmten Begriffen* noch keine Weltanſicht, ſondern nur die Erkenntniß der *menſchlichen Geſellſchaft*, ſo wie ſich dieſe unter den Begriffen von *Recht und Verbindlichkeit* ausbildet.

Daher bildet ſich hier in unſrer praktiſch idealen Erkenntniß 1) eine *Stufe der bloßen Auffaſſung* der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes, indem uns die Geſetze von Recht und Verbindlichkeit durch die Idee der perſönlichen Würde des Menſchen zu den Geſetzen der *Gerechtigkeit und Liebe* belebt werden. Dieſes iſt die *ſittliche Anſicht der Dinge*, die Anſicht der *Ethik oder der ſubjectiven Teleologie*, der *Zwecklehre für die Menſchen*. Wir bezeichnen die Lehre von derſelben auch als *praktiſche Naturlehre*, weil bey dieſer Anſicht, ungeachtet der idealen Beſtimmung der Kategorie des Weſens in der Idee der perſönlichen Würde, doch die Kategorie der Wechſelwirkung in der Vorſtellung der poſitiven Rechtsgeſetze als Naturbegriff beybehalten werden muß.

2) Von der ſittlichen Anſicht der Dinge erheben uns die praktiſch beſtimmten Ideen auf die *Stufe der idealen Zuſammenfaſſung* für die vollendete ideale Weltanſicht, indem die ſittlichen Ideen un-

ſre ganze äſthetiſche Beurtheilung der Dinge beleben und ſo in der religiös-äſthetiſchen Anſicht der Dinge das ganze Syſtem der Ideen praktiſch beſtimmen. Die Lehre von dieſer Anſicht der Dinge, die Religionslehre, iſt alſo die eigentlich praktiſche Ideenlehre, die wir auch als Weltzwecklehre oder objective Teleologie bezeichnen können.

Der Zweck der Welt wird uns in der ewigen Schönheit anerkannt und der Unterſchied der ſittlichen und religiöſen Beurtheilungen wird durch die Ideen des Guten und des Schönen beſtimmt. Die ſittliche Frage, oder die Frage nach dem Guten iſt nemlich: welchen Werth hat ein Ding oder eine Handlung für mich, für meinen Willen? Fragen wir hingegen, ohne dieſe Vergleichung mit meinem Willen, abſolut, welchen Werth tragen die Dinge in ſich ſelbſt? welches iſt ſchlechthin der Zweck in ihnen? — ſo antworten nur die äſthetiſchen Ideen des Schönen und Erhabenen, denn ſchön iſt ein Ding nicht in Beziehung auf mich oder auf ein anderes, ſondern nur in ſich ſelbſt, ſo wie es als ein Analogon des perſönlichen Daſeyns ſeine Bedeutſamkeit in ſich ſelbſt trägt. Mit dieſem Uebergang von der ſubjectiven Frage nach dem Guten zur objectiven nach dem Schönen werden wir alſo zugleich von den Ideen der Zwecke der Menſchen zu den religiöſen Ideen der Zwecke der Welt hinüber geführt. So verſtehen wir das Ganze unſrer Urtheile über Werth und Zweck. Die ſittlich geſetzgebenden Triebe ſind der der Achtung, welcher die perſönliche Würde und die ſittliche Willenskraft über jeden andern Werth im Menſchenleben erhebt und die reine Liebe, welche den innern Werth des geſunden vernünftigen Geiſteslebens in allen ſeinen Entwicklungen anerkennt. Hier dürfen wir nun nur an die Stelle der ſittlichen ſubjectiven Frage: was ſoll ich thun? — die objective Frage ſetzen: wem gebührt der Werth? — ſo wird an der Stelle der ſittlichen Antwort die der äſthetiſchen Ideen des geiſtig Schönen und Erhabenen ſtehen, welche zugleich die Antwort für die religiöſe Weltanſicht iſt.

§. 97.

Die nothwendigen Werthbegriffe und Zweckbegriffe kündigen ſich unſerm Bewußtſeyn allerdings zunächſt in Pflicht und reiner Liebe nur ſubjectiv als Vorſchriften für unſern Willen an, allein ſie enthalten zugleich in den Ideen der Geiſtesſchönheit das nothwendige Wohlgefallen unſers Herzens und darin den ſittlichen Grundgedanken unſrer religiöſen Ueberzeugungen.

Die apodiktiſche Beſtimmung des Urtheils bringt es ſchon mit ſich, daß wir ein nothwendiges Geſetz nur als Weltgeſetz denken und vorausſetzen können. Das Sittengeſetz iſt aber ein nothwendiges Werthgeſetz und das Sollen ſeines Pflichtgebotes iſt daher nur das erſte Bewußtſeyn unſers Glaubens an die Weltherrſchaft der ſittlichen Ideen. Die Idee von der perſönlichen Würde des ſelbſtſtändigen Geiſtes iſt zugleich der Grundgedanke für unſere ſittlichen Ideen und für die praktiſche Beſtimmung unſrer religiöſen Ueberzeugungen. Dem gemäß ergeben ſich die praktiſch beſtimmten Grundſätze der Ideenlehre.

1) Aus der Idee der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes der Grundſatz der Würde der Perſon: der Geiſt als Perſon exiſtirt als Zweck an ſich, er iſt von unverderblichem Weſen.

An die Stelle des für die Natur geltenden Grundſatzes der Beharrlichkeit der Subſtanz tritt für die Idee der Glaube an die Unvergänglichkeit des ſelbſtſtändigen Geiſtes und dieſe Unvergänglichkeit wird praktiſch beſtimmt, als unantaſtbare Würde, ſomit als unverderblicher Zweck an ſich ſelbſt. Der Geiſt ſoll in unantaſtbarer Selbſtſtändigkeit ewig leben, dies iſt die religiöſe Bedeutung der als ewiges Weltgeſetz beſtimmten Nothwendigkeit des Pflichtgebotes. Im Glauben iſt die Idee der Unvergänglichkeit (Unſterblichkeit) der Seele derſelbe Grundgedanke unſrer idealen Ueberzeugung, den wir auch als Sittengeſetz ausſprechen. So wie dieſe Idee uns bey den ſittlichen Aufgaben unſers Willens leitet, ſpricht ſie ſich im Sittengeſetz aus, ſo aber wie ſie im Glauben als Princip unſrer idealen Weltanſicht gilt, iſt ſie der Glaube an die Unſterblichkeit der Seele.

2) Aus der Idee der Freyheit der Willenskraft ergibt ſich der Grundſatz der Zurechnungsfähigkeit.

Es iſt dies der Grundſatz der Unterordnung des erſcheinenden Menſchenlebens unter die Ideen der ewigen Wahrheit. Der ſpeculative Ausſpruch der Freyheit der Willenskraft war nemlich, daß die vernünftige Willkühr der ewigen Wahrheit nach nur von ſich ſelbſt beſtimmt werde, von keinem ſinnlichen Antrieb beſtimmt werden könne. Die praktiſche Folge davon aber iſt, daß jede Vernunft ihrem Willen das Geſetz vorſchreibt: du ſollſt deiner Ueberzeugung vom nothwendigen Werth der Handlungen gemäß handeln, und daß ſie dem gemäß ſich ihre Thaten als gut oder böſe zurechnet.

3) Aus der Idee von Gott ergibt ſich der Grundſatz der beſten Welt. Der ſpeculativen Idee nach beſtimmte ſich der Glaube an einen lebendigen Welturheber, die praktiſche Beſtimmung der Idee bringt uns dazu die Weltherrſchaft der ſittlichen Ideen. Daher glauben wir an Gott als das Ideal der ewigen Güte, in welchem die Weltherrſchaft der ſittlichen Ideen, die Weltherrſchaft der ewigen Liebe lebt; Gott iſt der heilige Urheber aller Dinge.

Dieſen Grundgedanken gemäß müſſen wir noch die beſondern metaphyſiſchen Formen unſrer ſittlichen und unſrer religiöſen Ueberzeugungen näher angeben.

Zweytes Kapitel.

Von der Metaphyſik der ſittlichen Anſicht der Dinge.

§. 98.

Die eigenthümliche ſittliche Anſicht der Dinge zeigt ſich uns, wenn wir das unter den Geſetzen der Willensgemeinſchaft erſcheinende geiſtige Menſchenleben nach Ideen zu beurtheilen anfangen und es dann den Ideen einer nothwendigen Werthgeſetzgebung unterordnen.

In dieſer Beurtheilung bildet ſich eine eigne Form der Anwendung der Kategorien, welche die Form für die Erkenntniß in der Ethik oder praktiſchen Naturlehre iſt. Die eigentlichen Principien der Ethik ſind nemlich die idealen Kriterien aus der Idee des nothwendigen Werthes (das heißt aus der Idee der perſönlichen Würde). Dieſe Kriterien haben wir nun anzuwenden auf die Erſcheinung des geiſtigen Menſchenlebens. Daher denn folgende Grundform der ethiſchen Erkenntniß.

Der Menſch erkennt das geiſtige Menſchenleben unter den Geſetzen der innern Naturlehre, die wir oben kennen lernten. Dieſe Geſetze enthalten die phyſiſchen Bedingungen, ohne welche wir das Menſchenleben gar nicht zu erkennen vermögen. Zu ihnen kommt hinzu, mit ihnen vereinigt ſich in unſern Beurtheilungen die Idee der idealen Kriterien, um unſern Ueberzeugungen den ſittlichen Geiſt mitzutheilen. So liegt in der Idee der perſönlichen Würde das alleinige ethiſche Princip in unſern Ueberzeugungen, aber aus dieſem allein laſſen ſich unſre ethiſchen Erkenntniſſe keinesweges entwickeln, ſondern für eine ſolche Entwicklung müſſen wir neben dieſer Idee alle phyſiſchen Bedingungen der Subſumtion des Lebens unter jene Idee aus der Naturlehre vom Menſchenleben kennen lernen.

Die ethiſchen Kategorien ſind daher nichts anders als die pſychiſch, pragmatiſch und politiſch beſtimmten Kategorien der innern Naturlehre, denen aber die Idee der perſönlichen Würde den höhern ſittlichen Geiſt eingehaucht hat.

Ich ſtelle dem zur Erläuterung gleich ein Beyſpiel an die Seite. Wahrhaftigkeit im Umgang mit Menſchen iſt ein Naturbedürfniß, indem ohne dieſelbe nach den Geſetzen der innern Natur unſers Geiſtes keine vernünftige Geſelligkeit möglich iſt. Dieſes Naturbedürfniß wird aber in dem Gebot: du ſollſt nicht lügen — zu einer ſittlichen Idee der Wahrhaftigkeit erhoben, weil es eine nothwendige Bedingung für die Anwendung der Pflichtbegriffe oder der Ideen der perſönlichen Würde auf das Menſchenleben wird.

Wir werden hier alſo ganz auf die Anwendung der Kategorien in der innern Naturlehre und die dort vorkommenden empiriſchen Beſtimmungen derſelben zurückgewieſen. Die mangelhafte Anwendung der Kategorien auf die innere Erfahrung nöthigte uns dort das kategoriſche, hypothetiſche und diviſive Verhältniß jedes geſondert unter ſeinen empiriſchen Beſtimmungen zu betrachten.

Die kategoriſche Beurtheilung der innern Erfahrung konnte nur das Ich als Subject zu ſeinen Thätigkeiten und Vermögen hinzugeben. Hier tritt die ethiſche Idee an deſſen Stelle und beſtimmt das Ich als Perſon, welcher ſie ihrer Weſenheit nach den abſoluten Werth der perſönlichen Würde, ihren Zuſtänden nach aber abmeßbare innere Werthe ihrer Lebensäußerungen zuſchreibt.

Die hypothetiſchen Verhältniſſe der willkührlichen Wirkſamkeit des menſchlichen Geiſtes zeigten die empiriſchen Beſtimmungen, daß der nach Zwecken handelnde Wille unmittelbar nur nach dem Verhältniß von Perſon und Sache auf Körper als Mittel zu ſeinen Zwecken einwirken kann, indem er dem bedingenden Zweck die dadurch bedingten Mittel unterordnet. Der Menſch ſucht hier in der Natur die Mittel für ſeine Zwecke und erreicht ſeine Zwecke durch das ordnende Eingreifen in die Wirkungen der Natur als Lohn für ſeine Arbeit. So gibt uns dieſes hypothetiſche Verhältniß eine ganz ſubjective Zwecklehre, deren Zweckgeſetze nur Aufgaben für die eigne Thätigkeit des Menſchen enthalten.

Dieſer ganzen Lehre liegen alſo die empiriſchen Theorien der Pſychologie zu Grunde, in denen erklärt wird, wie die Werthvorſtellungen des Herzens die Begierden anregen, wie dieſe Antriebe der Willenskraft werden, als ſolche in Gegenwirkung kommen und durch dieſe im Entſchluß die Willenskraft zur That beſtimmen, welche That theils die innere der Geſinnung, theils die äußere der Ausführung iſt.

Die Metaphyſik der Ethik greiſt hier nur ein, in wiefern durch die Idee der perſönlichen Würde dem Willen ein Zweck mit Nothwendigkeit aufgegeben iſt. Die Idee als meine Vorſtellung wirkt mit ihrer Werthbeſtimmung nach den Geſetzen des Begehrungsvermögens zur Hervorbringung ihres Gegenſtandes.

So ergibt ſich hier die metaphyſiſche Lehre von den nothwendigen Zweckgeſetzen als Geboten und der Beſtimmung des rein vernünftigen Entſchluſſes durch ſie.

Das hypothetiſche Verhältniß der ethiſchen Metaphyſik iſt das des nothwendigen Zweckgeſetzes als Beſtimmungsgrundes für unſern Willen, wodurch ſich das Tugendgebot als Gebot an den freyen Willen ergibt, wie §. 100. deutlich gemacht wird.

Das diviſive Verhältniß der inneren Naturlehre war das der Geiſtesgemeinſchaft der Menſchen, ſo wie ſie durch ihre willkührlichen Handlungen geſellig verbunden ſind. Hier ſind die empiriſchen

Beſtimmungen gegeben, 1) daß ſich Menſchen geiſtig nur finden können, vermittelſt der *Gedankenmittheilung durch Sprache*, 2) daß ihre willkührliche Thätigkeit ſie nur bey der geſelligen Einwirkung auf die Körperwelt zuſammenführt, 3) daß alſo hier eine *Wechſelwirkung unter den Begriffen von Recht und Verbindlichkeit entſteht*, indem ſich die Geſellſchaft unter *poſitiven Rechtsgeſetzen* vereinigt, in denen der Beſitz der Sachen und die Geſchäfte geordnet werden, und welche theils durch gegenſeitige Uebereinkunft in Verträgen, theils durch geſetzgebende Gewalt im Staate gegeben und aufrecht erhalten werden.

Alle dieſe Beſtimmungen gehören zur *politiſchen* und für ſich noch nicht zur *ethiſchen* Anſicht der Dinge, indem ſie nur *Naturgeſetze* für die Ausbildung der menſchlichen Geſellſchaft enthalten.

Der ſittliche Geiſt tritt in dies Ganze erſt ein, indem er ſeine Anſprüche geltend macht, wie die poſitiven Rechtsgeſetze den *Ideen der Gerechtigkeit* darin entſprechen ſollen, daß nach der Idee der perſönlichen Würde die Selbſtſtändigkeit jedes Bürgers im Staate und die Gleichheit aller Bürger vor dem Geſetz anerkannt werde.

Im Vorigen ſahen wir, wie Ideen zweckbeſtimmend auf unſern Willen wirken, indem ſie ihn zur Hervorbringung ihres Gegenſtandes antreiben. Aber wie kann der ewig wahre Gegenſtand der Ideen in der Zeit bewirkt werden? Die unvergängliche Würde der Perſon und die abſolute Freyheit des Willens können allerdings nicht in der Zeit erſcheinen. In der Zeit kommt dem Menſchen nur eine bedingte Wirkſamkeit zu und ſein Leben ſchwindet vorüber. Erkennt er aber in andern Menſchen die gleiche perſönliche Würde mit ſich an, ſo wird ihm darin die Aufforderung das geſellige Leben nach den Verhältniſſen der ſittlichen Ideen ſelbſt zu bilden und ſo in Gerechtigkeit und Freundſchaft der Erſcheinung, zum Abbild des Reiches Gottes auf Erden, ihre höchſte Schönheit zu geben.

2) Die vier Momente der ethiſchen Kategorien beſtimmen ſich nun nach dem Vorigen auf folgende Weiſe:

a) Das Moment der Beſchaffenheiten wird hier das des Intereſſes, denn für die willkührliche Thätigkeit faſſen wir aus dem Gehalt der Anſchauungen den Werth der Dinge auf, wie Herz und Trieb ihn beſtimmen.

b) Das Moment der Modalität wird hier das der Zurechnung. Die durch die Werthbegriffe beſtimmte Zweckgeſetzgebung wird nemlich nicht als eine Naturgeſetzgebung für das Menſchenleben verſtanden, ſondern ſie nennt nur die Regeln, nach deren Vorſtellung der Wille handelt. Es iſt eine Geſetzgebung des Triebes und nicht unmittelbar der That. Modaliſch muß im Entſchluß erſt die That mit den Antrieben verglichen werden.

c) Im Moment des Verhältniſſes wird ſich die Idee des Zweckgeſetzes ſelbſt bilden. Wir legen den Werth als Eigenſchaft der Perſon als dem ſelbſtſtändigen Weſen bey.

d) Im Moment der Größenbeſtimmungen

wird endlich die Handlung, der Wirkungskreis der Menſchen erſt unter die Antriebe und ihre Zwecke geordnet und ſomit die Erkenntniß der Mittel zum Zweck gegeben.

3) Die Urtheile der Ethik heißen überhaupt praktiſche Urtheile, in ihnen werden unſre Willensthätigkeiten und die Regeln derſelben erkannt. Wir bedienen uns alſo derſelben, um die Verhältniſſe der praktiſchen Kategorien auszuſprechen. Allein bey einer vollſtändigen Ueberſicht werden wir ihre Formen nicht genau den hier angegebenen praktiſchen Momenten und den dieſen gehörenden Kategorien entſprechend finden. Vielmehr bilden ſich dieſe Formen auf eine eigenthümliche Weiſe, weil in der innern Naturlehre die Begriffe der Wechſelwirkung nicht unmittelbar von denen der Bewirkung beſtimmt werden, ſondern die Perſon erſt mittelbar durch die Einwirkung auf Körper zur Wechſelwirkung mit Perſonen geführt wird, hier alſo die hypothetiſche Abhängigkeit der Sache von Perſonen als Mittel vom Zweck, von der diviſiven Abhängigkeit einer Perſon von der andern als der verpflichteten von der berechtigten verſchieden bleibt. Daher beſtimmt in dem Ganzen des thätigen Lebens das hypothetiſche Verhältniß von Zweck und Mittel erſt das Moment der Größe als den Wirkungskreis, in welchem der Menſch ſeine Zwecke vermittelt. Der Form der Urtheile nach bleibt hingegen immer die handelnde Perſon das Subject und dem gemäß ergeben ſich dieſe Formen auf folgende Weiſe:

1) Größe. Die ſingulären Urtheile ſind hier Willensmeinungen, welche nur für den einzelnen Fall die Willensthätigkeit eines Menſchen ausſprechen. Die plurativen ſind Lebensregeln, welche erfahrungsmäßig beſtimmt für viele Fälle ins Unbeſtimmte gelten. Die allgemeinen ſind praktiſche Geſetze, welche mit Nothwendigkeit für alle Menſchen gelten.

2) Beſchaffenheit. Bejahend ſchreiben ſie Handlungen, verneinend Unterlaſſungen, beſchränkend Beſchränkungen unſrer Handlungsweiſen vor. Die ganze Ethik enthält die Regeln der richtigen gegenſeitigen Beſchränkung unſrer Handelsweiſen.

3) Verhältniß. Kategoriſche praktiſche Regeln erkennen unmittelbar einen Werth oder Zweck an, hypothetiſche ordnen einem vorausgeſetzten Zweck nur ſeine Mittel unter; die diviſiven aber ſind die Rechtsgeſetze, in denen die Wechſelwirkung von Menſchen nach Recht und Verbindlichkeit beſtimmt wird.

4) Modalität. Die modaliſchen Unterſchiede der praktiſchen Urtheile beziehen ſich auf die im Entſchluß zuſammentreffenden Verhältniſſe des Wollens, Könnens und der Ausführung der That. Die Geſetze des Wollens ſind Geſetze der Weisheit, ſie ſetzen den Zweck an mit Nothwendigkeit in den Pflichtgeſetzen, zufällig in den Sachen der Wahl und des Beliebens. Regeln der praktiſchen Möglichkeit ſind die Regeln der Geſchicklichkeit, welche für mögliche Zwecke lehren, wie dieſe zu vermitteln ſeyen. Regeln der praktiſchen Wirklichkeit ſind die Vorſchriften der Klugheit, welche, wenn der

Zweck gegeben iſt, da wo ich kann wie ich will, lehren, wie die That auszuführen ſey.

§. 99.

Die Grundlage der Ethik iſt die Weisheitslehre oder die Lehre vom Werthe der Dinge über die Grundbegriffe der praktiſchen Kategorien der Beſchaffenheit.

Beſchaffenheit.	Intereſſe.
Realität	Werth
Verneintheit	Unwerth
Beſchränktheit	Beſchränkter Werth.

Die Realität, welche in der Ethik beurtheilt werden ſoll, iſt der Werth der Dinge und die Weisheitslehre muß hier die Intereſſen der Neigung denen der Liebe und Achtung, die Intereſſen der Liebe denen der Achtung unterordnen.

Durch die Einwirkung dieſer Intereſſen auf den Willen ordnet ſich der unmittelbaren Anwendung der Bewirkungsbegriffe bey der Abhängigkeit von Kräften (nexus effectivus) eine mittelbare Anwendung nach Zweckbegriffen in der Abhängigkeit von Endzwecken bey, wodurch in der willkührlichen Thätigkeit der Menſchen dynamiſche Ganze durch Zweckgeſetze der Einwirkung oder Wechſelwirkung verbunden werden können.

Ein ſolches Ganzes unter Zweckgeſetzen, das heißt ein Reich der Zwecke kann nun nur dadurch von metaphyſiſcher Beſtimmung ſeyn, daß wir im Sittengeſetz das Zweckgeſetz mit Nothwendigkeit a priori erkennen. Der niedere Werth des Angenehmen auch der Geiſtesbildung wird hier nach Größen gemeſſen, hat Abſtuffungen, hat einen *Preis*, der ihm gleich geſetzt werden und ſelbſt wieder überboten werden kann. Der ſittliche Werth hingegen beſtimmt einen Zweck ſchlechthin an ſich als ſolchen, er gibt einen *abſoluten Werth* ohne allen Größenunterſchied. Die untergeordneten Intereſſen würden ſich hier für ſich nicht zu einer allgemeinen Geſetzgebung vernünftiger Weſen eignen, weil ihnen die Nothwendigkeit des Zweckes fehlt. Aber der ſittliche Trieb nennt ſeinen Zweck, die perſönliche Würde des vernünftigen Geiſtes, in einem nothwendigen und allgemeinen Geſetz und gibt ſo in ſeiner *für alle vernünftigen Weſen nothwendigen Zweckgeſetzgebung* in den Sittengeſetzen die Form des Reiches der Zwecke für unſre Weltanſicht der ewigen Wahrheit nach.

§. 100.

Die Modalität der Zweckgeſetzgebung beſtimmt dieſe ethiſch als *Aufgabe* für den Menſchen und dabey als *Selbſtgeſetzgebung* (Autonomie) mit einer Unterordnung des Lebens durch *zurechnendes* und *würdigendes* Urtheil, wodurch die *praktiſche Geſetzlehre* über den praktiſchen Kategorien der Modalität gegeben wird.

Modalität.	*Zurechnung.*
Möglichkeit	Dürfen und Nichtdürfen
Wirklichkeit	Können und Nichtkönnen
Nothwendigkeit.	Pflicht und Wahl.

Die praktiſche Naturlehre iſt die *Lehre von den Endzwecken menſchlicher Handlungen.* Wiefern dieſe nun in der Idee des Sittengeſetzes nothwendige Zwecke anerkennt, läßt ſie uns nicht das Weſen der Dinge aus Ideen begreifen, ſondern ſie ſtellt uns das Bewußtſeyn von Ideen als Antrieb des Willens dar. Alles kommt hier pſychologiſch auf die Natur unſrer Willenskraft an, darauf daß dieſe ein *Vermögen iſt nach der Vorſtellung von Regeln zu handeln,* indem eine ſolche Vorſtellung (als Geſinnung) Wirkſamkeit zur Hervorbringung ihres Gegenſtandes hat, ſomit als Antrieb zwiſchen mehreren Antrieben zur Beſtimmung des Entſchluſſes wirkt.

Die praktiſche Nothwendigkeit einer Regel iſt daher kein *Müſſen,* keine Nothwendigkeit für das Daſeyn ihres Gegenſtandes, ſondern ein *Sollen,* eine *Nothwendigkeit des Zweckſeyns* deſſelben. Daher liegt auch die praktiſche Wirklichkeit nicht im Daſeyn der That, ſondern im *Können* unſers Willens, darin, daß die Willenskraft es *vermag* die That auszuführen. Auf ähnliche Weiſe wird denn auch die praktiſche Möglichkeit als das *Dürfen,* als die *Befugniß zur That* beſtimmt.

Wollen wir daher Thaten nach dieſen Zweckgeſetzen beurtheilen, ſo bedürfen wir vorläufig des nur *auffaſſenden* Urtheils, welches entſcheidet, ob ein Menſch eine That wirklich gethan habe, ob ſie als abſichtlicher Erfolg ſeines Willens geſchehen ſey. Dieſes iſt das *zurechnende Urtheil* in engerer Bedeutung, von dem wir dann erſt, um die wirklich geſchehene That den Zweckgeſetzen unterzuordnen zum würdigenden Urtheil fortſchreiten, welches zu Lob oder Tadel entſcheidet, ob die That ihren Zwecken gemäß oder zuwider erfolgt ſeyn.

Von metaphyſiſcher Beſtimmung iſt nun in alle dieſem nur die Form des rein vernünftigen Entſchluſſes.

Bey der ethiſchen Beurtheilung der Dinge muß vor allen hypothetiſchen Würdigungen der Mittel zur Erreichung gewiſſer Zwecke erſt in kategoriſchen praktiſchen Regeln der Zweck ſelbſt beſtimmt und gewürdigt worden ſeyn. In Sachen der Wahl und des Beliebens bleiben nun dieſe kategoriſchen praktiſchen Regeln praktiſch zufällig, ſie beſtimmen bey der Beurtheilung der That nach ihnen kein nothwendiges würdigendes Urtheil; iſt hingegen der Zweck mit Nothwendigkeit, iſt er als Pflicht beſtimmt, ſo iſt auch eine nothwendige Würdigung der That nach ihm entſchieden, die That iſt gut, wenn ſie dieſem Zweck entſpricht, böſe, wenn ſie ihm entgegen iſt. Iſt z. B. die Wahl zwiſchen mehreren Vergnügungen angeboten, ſo entſcheidet jeder nach Belieben, es gibt hier, was den Zweck im Vergnügen ſelbſt betrifft, kein nothwendiges würdigendes Urtheil, ein ſolches könnte hier nur hypothetiſch vorkommen, indem wir das Vergnügen als Mittel für einen anderweiten Zweck und dann entweder als nützlich oder als ſchädlich beurtheilen. Iſt hingegen eine Wahl zwiſchen Pflicht, Vortheil und Vergnügen in Frage, ſo iſt hier das würdigende Urtheil jedesmal mit Nothwendigkeit für die Pflicht entſchieden, die That ſoll der Pflicht gemäß geſchehen.

Durch dieſe Gegenwirkung der praktiſch nothwendigen Anforderungen mit Neigung und Vortheil erhält die praktiſche Nothwendigkeit für den menſchlichen Willen die eigenthümliche Form des Sollens; das praktiſch nothwendige Geſetz wird uns zum Gebot (Imperativ) und die praktiſch nothwendige Handlung zur Pflicht, indem hier immer das Uebergewicht, die Herrſchaft des nothwendigen Zweckes über jeden andern gefordert wird.

Dieſem gemäß ſind die modaliſchen Grundgeſetze der Zweckgeſetzgebung oder der Sittlichkeit für den rein vernünftigen Entſchluß folgende.

1) Geſetz der praktiſchen Nothwendigkeit, Geſetz des Charakters oder Tugendgebot genannt: du ſollſt deiner Ueberzeugung vom nothwendigen Werth der Handlungen gemäß handeln.

2) Geſetz der praktiſchen Möglichkeit, Geſetz der Wahl: du darfſt jeden beliebigen Zweck im Leben verfolgen, der nicht deiner Ueberzeugung von der Pflicht zuwider iſt.

Dieſes Geſetz der Sittlichkeit im Tugendgebot ſagt nicht, was die Pflicht gebiete, ſondern nur: du ſollſt handeln, wie die Pflicht gebietet. Dies ſcheint ſeinem Ausſpruch nach ein identiſches für ſich allein nichts beſagendes Urtheil, aber der Gedanke deſſelben birgt dennoch das Princip unſers ſittlichen Lebens in ſich. Dieſes Tugendgebot trägt nemlich den Gedanken des nothwendigen Zweckes als Gebot an die menſchliche Willenskraft über und enthält darin die Vorausſetzung ihrer abſoluten Freyheit. Jedem gebildeten Menſchen gilt im ſittlichen Gefühl dieſes Tugendgebot, und eben darin iſt er ſich bewußt ſchlechthin ſeiner Ueberzeugung gemäß handeln zu können, dies aber ſetzt eine abſolute Selbſtbeſtimmung der That voraus. In der innern Natur wirkt die Begierde durch den Grad der Lebendigkeit von Luſt oder Unluſt in ihr als Antrieb zum Entſchluß. Hier hingegen wird vorausgeſetzt, daß ohne Rückſicht auf irgend einen Grad der Lebendigkeit des Antriebes die Einſicht, was das Gute ſey, allein den Willen beſtimmen ſolle. Darin iſt eine unbedingt wirkende Willenskraft mit abſoluter Selbſtbeſtimmung vorausgeſetzt. So beurtheilen wir unſern Willen alſo den Ideen der ewigen Wahrheit gemäß, in der innern Natur hingegen kann dies nicht gelten. Hier tritt für den gebildeten Menſchen zwiſchen die Antriebe der ſinnlichen Luſt und Unluſt die innere verſtändige Thatkraft, die Kraft der Selbſtbeherrſchung, welche die ſinnlichen Begierden zu mäßigen vermag und in unſerm Triebe die Liebe und Achtung erweckt, mit welchen ſie den ſittlichen Ideen der Geiſtesſchönheit und der Pflicht erſt einen Grad der Lebendigkeit des Antriebes zur Einwirkung in den Entſchluß verleiht.

So macht ſich der Ausſpruch der Nothwendigkeit des ſittlichen Zweckes allerdings zunächſt mir nur als ein Gebot für meinen Willen klar, allein die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in dieſem Ausſpruch läßt ihr: du ſollſt — zugleich für jeden vernünftigen

Willen gelten. Indem alſo der Wille des Einzelnen durch die reine Einſicht der ſittlichen Wahrheit ſich ſelbſt das Sittengeſetz gibt, iſt er ſich dieſer Einſicht zugleich als einer allgemein geſetzgebenden für allen vernünftigen Willen bewußt. *Wir werden uns des Sittengeſetzes zugleich als des Grundgeſetzes der Welt der Freyheit bewußt.*

§. 101.

Der Sittengeſetzgebung ſelbſt werden wir uns in der *allgemeinen Pflichtenlehre* über den ethiſchen Kategorien des Verhältniſſes als Grundbegriffen bewußt.

Verhältniß.	*Zweckgeſetz.*
Weſen und Eigenſchaft	Perſon und ihr Zuſtand
Urſach und Wirkung	Perſon und Sache
Gemeinſchaft.	Recht und Verbindlichkeit.

Wir wiſſen hier ſchon, wie wir durch die Idee der perſönlichen Würde den ſittlichen Geiſt zu der innern Naturerkenntniß hinzutretend zu erkennen haben, auch wie die innere Naturerkenntniß hier ihre geſonderte Ausbildung kategoriſcher, hypothetiſcher und diviſiver Verhältniſſe fordere, ſo daß wir erſtlich die Weſenheit der Perſon den bloßen Verhältniſſen ihrer Zuſtände, dann aber die Perſonen den Sachen entgegenzuſetzen haben und erſt unter Vorausſetzung deſſen die Wechſelwirkung von Perſonen ſelbſt zu beſtimmen vermögen.

Daher ergeben ſich folgende *Sittengeſetze* als Grundgeſetze des Reiches der Zwecke.

1) *Praktiſcher Grundſatz der Weſenheit, Grundſatz der Selbſtſtändigkeit der Perſon*: Jedes vernünftige Weſen hat den abſoluten Werth der perſönlichen Würde; ſeine Zuſtände in der Natur haben hingegen endliche Werthe, zwiſchen denen Größenunterſchiede ſtatt finden.

2) *Praktiſcher Grundſatz der Bewirkung, Grundſatz der perſönlichen Unabhängigkeit* oder der äußeren Freyheit: Jedes vernünftige Weſen als Perſon exiſtirt an ſich als Zweck; jede Sache aber nur als Mittel, ſo daß jede Sache als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf, niemals aber eine Perſon.

3) *Praktiſcher Grundſatz der Wechſelwirkung, Grundſatz der Gerechtigkeit*: Jede Perſon hat mit jeder andern die gleiche perſönliche Würde.

Dieſes ſind alſo die idealen Kriterien der ſittlichen Beurtheilung der Dinge ſelbſt, durch welche in der ſittlichen Ordnung der Dinge 1) jeder Perſon die unantaſtbare Würde beygelegt, daneben aber auch jedem Zuſtand des geiſtigen Lebens ein eigner innerer Werth gegeben wird; durch welche 2) die Sachen wol dem Belieben der Perſonen unterworfen werden, für die Perſonen hingegen gefordert wird, daß keine dem Belieben einer andern überlaſſen bleiben dürfe; durch welche 3) das Verhältniß von Perſon zu Perſon ſo feſtgeſtellt wird, daß die Abhängigkeit der einen von der andern eine Verbindlichkeit ſey, wozu die Urſach in der durch die perſönliche Würde begründeten Berechtigung liegt.

Dieſe idealen Kriterien nun haben wir anzuwenden auf die Erſcheinung des Menſchenlebens. Der Menſch aber iſt nicht Schöpfer, er kann keinem Weſen die perſönliche Würde geben oder nehmen, ſie kann alſo niemals eigentlich der Zweck ſeiner Beſtrebungen im Leben werden, ſondern er kann ſie nur achten, wo er ſie erkannte. Hingegen beſtimmte Zwecke, die wir im Leben verfolgen können, betreffen nur zeitliche Zuſtände unſers Lebens. Daher unterſcheiden wir hier das Werk der Pflicht von den Werken der Liebe.

Die nothwendigen Anforderungen der Pflicht betreffen uns Menſchen nur das Recht der Menſchheit, das heißt ſie ſtehen unter dem Gebot: daß kein Menſch ſich ſelbſt oder einen Andern der perſönlichen Würde zuwider nur wie eine Sache behandle. Für die Verfolgung beſtimmter Zwecke im Leben ſchweben uns dagegen durch den innern Werth des geiſtigen Lebens in der Zeit die Ideale der Geiſtesbildung und durch den innern Werth der Geiſtesgemeinſchaft unter Menſchen die Ideale der Freundſchaft vor nur als Werke der Liebe, welche in ihnen vergleichbare mannigfaltige innere Werthe anerkennt ohne die Nothwendigkeit des ſittlichen Gebotes.

Es herrſcht aber eigentlich in Pflicht und Liebe der eine und gleiche ſittliche Grundgedanke der perſönlichen Würde, welcher nur als ideales Kriterium keine bejahende Unterordnung der Erſcheinungen zuläßt, auch nicht axiomatiſch zum Princip theoretiſcher Beurtheilungen erhoben werden kann, ſondern unſerm ſittlichen und zugleich religiöſen Gefühl als der Grundgedanke jener ideal-äſthetiſchen ſittlichen Beurtheilung (§. 91. 3) beſtimmt iſt, durch welche wir uns der Einheit unſers ſittlichen und religiöſen Lebens in der Frömmigkeit bewußt werden, in der allein wir unſer ganzes Leben von der erhabenſten Vergleichung mit Gottes heiligem Willen herab bis zu den kleinſten Ereigniſſen der Zeitlichkeit mit ſittlichem Geiſte zu faſſen vermögen.

Was ſich nun aber auch ſo in Pflicht, Liebe und Frömmigkeit unſerer Einſicht oder unſerm Gefühl als ſittliche Idee kund geben mag, das wird uns als Aufgabe für den menſchlichen Willen beſtimmt und muß ſo auf die Verhältniſſe der innern Natur angewendet werden. Daher haben wir hier noch zweyerley phyſikaliſche Bedingungen der Unterordnung unſers Lebens unter die ſittlichen Ideen zu beachten, indem wir 1) die ſittlichen Ideen nicht in abſtracter Reinheit, ſondern nur mit den empiriſchen Beſtimmungen des menſchlichen Zeitlebens auf den Menſchen anwenden können und 2) darin nur eine Aufgabe für die Ausbildung des Menſchenlebens erhalten, die erſt empiriſche Bedingungen der Vermittlung für ihre Ausbildungen erheiſcht.

Das erſte kam oben ſchon vor. Wir können die Geſtalten der ſittlichen Ideen, ſo wie ſie im Leben unſer Gefühl anſprechen, nicht nur aus der Idee der perſönlichen Würde ſelbſt ableiten, ſondern nur aus den Bedingungen der innern Erfahrung, ſo wie dieſe durch die Idee der perſönlichen Würde belebt werden.

Die Rechtsideen ſprechen ſich nicht nur ſchlechthin in der Idee der Gerechtigkeit aus, ſondern mit dieſer in den ſittlichen Ideen der Wahrhaftigkeit, Treue und Vergeltung. Denn die perſönliche Würde kann in der Geiſtesgemeinſchaft der Menſchen nicht geachtet werden, wenn dieſe Geiſtesgemeinſchaft nicht erſt ſelbſt gewonnen iſt, und dies geſchieht durch Wahrhaftigkeit in der Gedankenmittheilung und durch geſetzliche Ordnung des Lebens vermittelſt dieſer. Dieſe Geſetze aber, die poſitiven Rechtsgeſetze ſind ganz von erfahrungsmäßiger Beſtimmung und bringen uns ſo die bürgerliche Lebensordnung in der Vertheilung von Beſitz und Geſchäft. Erſt an dieſe macht die ſittliche Idee ihre Anſprüche und erſcheint ſo in den Ideen der vertheilenden und der vergeltenden Gerechtigkeit.

Noch klarer iſt es, daß wir in allen Sachen der Liebe für Freundſchaft und Geiſtesbildung erſt den Gehalt und die Bedingungen von der Erfahrung müſſen beſtimmen laſſen und daß uns dann nur dieſer empiriſch gegebene Gehalt von den ſittlichen Ideen verklärt werden kann.

Die zweyte Bemerkung aber will beſagen, daß unſre Lehre auch dann noch nicht zum Abſchluß gediehen iſt, wenn ſie dem Leben alle dieſe ſeine empiriſch beſtimmten ſittlichen Ideen vorhält. Denn damit iſt immer nur die Aufgabe, nur das Ziel, welches wir zu erſtreben haben, genannt und jedes menſchliche Ziel kann doch nur durch Vermittlungen erreicht werden. Daher muß die volle Lehre der Ethik als eine Lehre von der Ausbildung des menſchlichen Geiſtes nach den ſittlichen Ideen gegeben werden, ſo wie dafür die Vorſchriften der Asketik, Pädagogik und Politik neben einander ſtehen, und wie der folgende Paragraph deſſen Grundbegriffe beſtimmt.

§. 102.

Die Größenbeſtimmungen liegen hier im Wirkungskreis des Menſchen, in der Ausführung der Thaten, wofür die Klugheitslehre über den praktiſchen Kategorien der Größe als Grundbegriffen die Auskunft gibt.

Größe.	Handlung.
Einheit	Zweck
Vielheit	Mittel
Allheit	Endzweck.

Die Ausführung der Thaten durch unſre Willenskraft bewegt ſich in der Vermittelung unſrer Zwecke. Gegebene Zwecke ſind die benannten Einheiten, nach denen hier gerechnet wird, und wofür ſich eine Mannigfaltigkeit von Mitteln zu ihrer Erreichung anbietet. Oft werden wir dieſe Mittel wieder als mittelbare Zwecke unſern Beſtrebungen vorſetzen müſſen und dann einen Abſchluß, eine Allheit des Wirkungskreiſes in unſern Beſtrebungen erſt dann erreichen, wenn wir zur Unterordnung eines ganzen Kreiſes ſolcher Vermittelungen unter die Endzwecke, die nicht wieder nur als Mittel geſucht werden, gelangt ſind. Unter dieſen Begriffen führt uns die Klugheit, um den gegebenen Zwecken gemäß die ſich anbietenden Mittel im Leben zu verwenden.

Beachten wir hier die metaphyſiſche Form des Ganzen unſrer Erkenntniſſe genauer, ſo ergibt ſich wie alle Mathematik, alle Naturwiſſenſchaft, ja durch dieſe alle Wiſſenſchaft überhaupt im *Syſtem der pragmatiſchen Wiſſenſchaften* nur dient, um im Menſchenleben die Mittel ſeinen Endzwecken unterzuordnen.

So iſt hier zu lehren, wie die Vermittelung unſrer Handlungen unter ihren Endzwecken ſtehe. Dafür kommt beſonders der Unterſchied unſrer *innern* und *äußern Naturerkenntniß* in Frage. Die *Willenskraft* iſt in unſerm Geiſte die Vermittlerin der Zwecke, welche Herz und Trieb ihr vorſchreiben. Nun iſt aber dieſe Willenskraft theils innerlich die Kraft der verſtändigen Selbſtbeherrſchung, theils äußerlich die Kraft der willkührlichen Bewegung ſeines Leibes. So eröffnen ſich unſerm Willen die zwey großen Wirkungskreiſe einmal der *innern Ausbildung des Geiſtes ſelbſt* und dann der *Ausbildung der menſchlichen Geſellſchaft mit ihren Umgebungen.*

Der Wille trägt die Endzwecke in ſich und die erſte Vermittlung unſrer Thaten wird die Einwirkung des Willens im Entſchluß auf die Thatkraft. Daher iſt die *Geſinnung*, welche wir annehmen, die erſte *innere That* des Menſchen. Durch dieſe wird erſt die äußere Thatkraft in Anſpruch genommen und ihr gemäß im geſellſchaftlichen Leben die *äußere That* des Menſchen beſtimmt. Die beyden Gebiete der Anwendung für die Ideen der Zweckgeſetzgebung ſind alſo ein inneres der Geſinnung und ein äußeres der Einwirkung im die Körperwelt; durch den Verſtand ſollen die Geſinnungen innerlich zur Tugend, die äußern Lebensverhältniſſe der Menſchen zum Recht der Gerechtigkeit ausgebildet werden.

Neben den allgemeinen Unterſuchungen der Ethik ſtehen folglich zwey beſondere Lehren der Anwendung, die praktiſche innere Naturlehre, Sittenlehre und die praktiſche äußere Naturlehre, Staatslehre.

Auf verwandte Weiſe können wir für die Eintheilung der beſondern ethiſchen Lehren auch auf die Formen der innern Naturlehre ſehen und einen rein pſychiſchen, einen pragmatiſchen und einen politiſchen Theil beſtimmen. Der pſychiſche Theil iſt dann die Aufgabe der Sittenlehre oder Tugendlehre, in welcher die innere Ausbildung des menſchlichen Geiſtes in Frage ſteht. Der pragmatiſche Theil handelt überhaupt von der äußeren Erreichung der menſchlichen Zwecke, ſo daß dieſe Lehre ſich in das große Ganze der Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit vereinigt (§. 85.). Der politiſche Theil endlich iſt eigentlich die Staatslehre, welche fragt, was ſollen wir im Staat für Zwecke erreichen und durch welche Mittel kann dies geſchehen?

Die Aufgabe der Sittenlehre iſt verſtändige Ausbildung des innern Menſchen.

Sie enthält daher die zwey Aufgaben:

a) Die Aufgabe für die Tugendübung (Asketik) nachzuweiſen, wie in ſittlicher Willenskraft das ſittliche Leben durch die innere Herrſchaft des Verſtandes über Sinn und Gewohnheit gegründet und mit Reinheit des Herzens entwickelt werden müſſe.

2) Die Aufgabe der Tugendbelehrung (Didaktik) zu zeigen, was der gebildete Verſtand dem, der reines Herzens iſt, zu thun aufgebe.

Für den erſten Theil dieſer Lehren iſt das ſpeculative Princip das Tugendgebot als Gebot der Reinheit des Herzens. Die Lehre ſelbſt kann aber inductoriſch unter dieſem Princip nur ausgeführt werden, nach den empiriſchen Geſetzen der Ausbildung des menſchlichen Geiſtes, wie ſie in den Forderungen geſunder Sinn, gute Gewöhnung von Jugend auf und verſtändige Selbſtbeherrſchung ausgeſprochen werden.

Der andere Theil hat hingegen die Geſetze der Gerechtigkeit ſelbſt zu ſeinen ſpeculativen Principien, welche aber inductoriſch nur nach dem im vorigen Paragraphen angegebenen empiriſchen Beſtimmungen angewandt werden können.

Die Aufgabe der praktiſchen äußern Naturlehre iſt die verſtändige Ausbildung des geſelligen Menſchenlebens. Ihr höchſtes Geſetz iſt: Erringung der Herrſchaft des Verſtandes über Sinn und Gewohnheit in den äußern Verhältniſſen des geſelligen Menſchenlebens. Hier iſt es aber für den Verſtand Bedürfniß, daß ſeine Ausbildung ſich in der Geſchichte fortſchreitend forterbe. So entſteht die große Aufgabe für die Geſchichte der Menſchheit, die Aufgabe der Selbſterziehung des Menſchengeſchlechtes, deren Meiſterſtück wäre, nur errungene Wahrheit und Tugend zu vererben, Aberglaube und Vorurtheil dagegen zu vernichten.

Für dieſe Selbſterziehung der Menſchheit gibt die Natur des Menſchenlebens folgende drey Hauptaufgaben.

1) Die Aufgabe des *Gedankenverkehrs*, die wir auch Aufgabe der *Literatur* nennen können, nemlich die Aufgabe der verſtändigen Ausbildung des Geiſtes ſelbſt im äußeren geſelligen Menſchenleben; die Ausbildung der Wiſſenſchaften und ſchönen Künſte, der Einſicht und Religion.

2) Die Aufgabe der *Gewerbe und des Handelsverkehrs*, der *Technik*, Erringung der Macht des Verſtandes über die äußere Natur durch den Kunſtfleiß.

3) Die Aufgabe der *geſetzlichen Ordnung im Staate*, Aufgabe der *Politik*, der Staatslehre, nemlich Gründung und Erhaltung der menſchlichen verſtändigen Geſelligkeit.

Philoſophiſch ziehen ſich uns aber alle dieſe Aufgaben in die eine der Staatslehre zuſammen. Denn die eigenen literariſchen und techniſchen Zwecke ſind ganz von erfahrungsmäßiger Erforſchung. Nur an die Staatslehre macht die Rechtslehre unter den Ideen der Selbſtſtändigkeit jedes Bürgers im Staate und der Gleichheit aller Bürger vor dem Geſetz ſpeculativ ihre rein philoſophiſchen Anſprüche. Aber auch dieſe Aufgabe kann nur bündig gelöſt werden, wenn wir den wenigen ſpeculativen Principien den ganzen Reichthum inductoriſcher Geſetze aus der Erfahrung verbinden. Poſitive Rechtsgeſetze geſtalten ſich unter den

Menſchen nur erfahrungsmäßig, das heißt geſchichtlich durch Herkommen und Herrſchergewalt im Staat. Wollen wir da über das Zweckmäßige urtheilen lernen, ſo müſſen wir den Ideen der Gerechtigkeit erſt alle Intereſſen der geſelligen Ordnung, des häuslichen, bürgerlichen und öffentlichen Lebens richtig verbinden lernen.

Dem allen gemäß iſt die eigentliche Metaphyſik oder reine Philoſophie in der Ethik nur von ſehr wenigem Umfang und auf bedeutendere Weiſe kann die Ethik in allen ihren Theilen nur als angewandt philoſophiſche Wiſſenſchaft abgehandelt werden.

Drittes Kapitel.

Von der Metaphyſik der religiöſen Anſicht der Dinge.

---

§. 103.

Der Religionslehre als **Weltzwecklehre** gehört unſre vollendet ideale Ueberzeugung, in welcher wir die Ideen der Zweckgeſetzgebung und des Reiches der Zwecke nicht nur für die Zwecke menſchlicher Handlungen, ſondern für die Anerkennung des ewigen Weſens der Dinge ſelbſt anwenden. Wir erkennen hier das ewig wahre Weſen der Dinge in der Unterordnung unſrer Welterkenntniß unter die Idee von Gott als das Reich der Zwecke an. Wie in der Ethik **Werth** an die Stelle der **Realität** geſetzt wurde, ſo müſſen wir hier das **abſolute Gut** das **ewige Gut** an die Stelle der **abſoluten Realität** bringen und dadurch das ganze Syſtem unſrer Ideen deuten.

Nun wiſſen wir ſchon, daß dieſes in der **religiös-äſthetiſchen Anſicht der Dinge** geſchieht, indem wir den Ueberzeugungen aus den praktiſch beſtimmten logiſchen Ideen oder Glaubensideen die äſthetiſchen Ideen oder Schönheitsideen der Ahndung unterordnen.

1) Die eigenthümliche metaphyſiſche Form dieſer Ueberzeugungsweiſe liegt in der nur äſthetiſchen Unterordnung der Dinge unter die Glaubensideen. Dieſe Ideen vom Zweck der Welt ſind uns gar keiner begreiflichen, wiſſenſchaftlichen Entwicklung empfänglich, ſondern ſie leben in dem Gefühl unſers Geiſtes nur in den unausſprechlichen Begriffen der ewigen Schönheit. Die Glaubensſätze aus der praktiſchen Beſtimmung der Ideen der Vollendung geben uns nur die Andeutungen der Religionsgeheimniſſe. Die Ahndung erkennt in der äſthetiſchen Auffaſſung die Schönheit der Erſcheinungen an, und ordnet den Wechſel der Erſcheinungen ſomit unter die Ideen der Vollendung, aber ohne ihn aus den Ideen der Vollendung verſtehen zu können. Dieſe Unbegreiflichkeit bleibt uns bey allen idealen Ueberzeugungen, denn die Glaubensidee weiſt uns nur hinweg von den Schranken der Erſcheinung nach dem ewig Vollendeten hin; daß wir aber dennoch ahndend in der Schönheit die ewige Bedeutung des erſcheinenden Lebens anerkennen, geſchieht durch jenen im Selbſtvertrauen unſers Geiſtes auf ſeine Wahrhaftigkeit gegründeten leitenden Gedanken, daß uns die ewige Wahrheit zur Erſcheinung werde, welcher Gedanke für ſich nicht ausgeſprochen, nicht zum verbindenden Mittelbegriff zwiſchen der logiſchen und äſthetiſchen Idee ausgebildet werden kann, ſondern nur dem Ge-

fühl ſein unausſprechliches Princip der Schönheitsidee gibt. So gilt uns die ganze Beurtheilung der Erhabenheit und Schönheit äußerer Naturerſcheinungen, ſo gilt uns auch der Grundgedanke der ganzen ſittlichen Auffaſſung des Lebens in Pflicht und Liebe, ja ſo zeigt ſich uns dieſes Geheimniß der religiöſen Ideen ſogar in der innern Naturlehre, indem wir bey der politiſchen Anſicht der Dinge ſchon fanden, daß den Menſchen nur eine myſtiſche Geiſtesgemeinſchaft vergönnt ſey, indem menſchlich der Geiſt einen Geiſt außer ſich nur auf eine geheimnißvolle Weiſe durch Körperformen zu finden vermag.

Alſo die verneinenden Ideen des Abſoluten, Freyen und Ewigen deuten auf Geheimniſſe hin, welche dem Menſchen undurchdringlich ſind. Geheimniß iſt uns das wahre Weſen der Dinge in der ſtrengſten Bedeutung des Wortes, nicht ein Scheingeheimniß, in welches durch irgend eine Lehre oder Einweihung der Zugang möglich wäre, oder welches durch göttliche Gnade einzelnen Auserwählten offenbart würde, ſondern ein Geheimniß, welches keinem menſchlichen Auge entſchleiert, deſſen Enthüllung nur durch eine Umwandlung unſers eignen geiſtigen Weſens herbeygeführt werden kann; denn der Mangel liegt uns nicht im äußern Verhältniß unſers Geiſtes zur Welt, ſondern innerlich in unſerm Geiſte ſelbſt. Es fordert aber die Anerkennung dieſer Geheimniſſe keine Art der Exaltation unſers Bewußtſeyns, ſondern nur die ruhige Beſonnenheit, welche uns die Schranken des menſchlichen Wiſſens richtig anerkennen läßt und uns gegen die,

die ſich klüger dünken, die Waffen der ſokratiſchen Ironie verleiht.

2) Das ganz Eigenthümliche der religiöſen Ueberzeugung iſt das religiöſe Gefühl, welches in den Gefühlsſtimmungen der Frömmigkeit lebt und welches der lebendige Mittelpunkt unſrer ganzen idealen Erkenntniß iſt. Wir ſehen hier auf der einen Seite die logiſchen Ideen, in denen ſich der Glaube ausſpricht und uns die Grundgedanken der ewigen Wahrheit klar macht; wir ſehen auf der andern Seite die äſthetiſchen Ideen, in welchen die Ahndung in der Unterordnung unter die Glaubensideen die ewige Bedeutung der Erſcheinungen anerkennt. Dieſe beyden nun, die logiſche Idee und die äſthetiſche Idee, müſſen alſo in unſerm Geiſt in einem Gedanken verbunden ſeyn und dieſe Verbindung ergibt ſich in den religiöſen Gefühlsſtimmungen der Frömmigkeit, indem ſie im Schönheitsgefühl dem Geſchmacksurtheil den äſthetiſchen Eindruck verbindet.

Dem gemäß wird uns die Weltzwecklehre zwey Theile haben; die Glaubenslehre, in welcher die praktiſche Beſtimmung der logiſchen Ideen zu den Glaubensſätzen und die dieſen verbundene fromme Gefühlsſtimmung nachgewieſen wird, und die philoſophiſche Aeſthetik, in welcher die Formen der äſthetiſchen Ideen und ihre Belebung durch das religiöſe Gefühl betrachtet wird.

§. 104.

Die Grundlage der Glaubenslehre fanden wir nach den modaliſchen Ideen in der Lehre vom ewigen Weſen der Dinge und der Unterſcheidung der Ueberzeugungsweiſen in Wiſſen, Glaube und Ahndung (§. 93). Ueber dieſer Grundlage ſtehen dann die *Glaubensſätze* der Ideen des Verhältniſſes, in welchen wir dem Glauben an die Ewigkeit unſers Lebens durch die Unterordnung des Weltalls unter die Gottheit die Vollendung geben. So treten aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee die drey Lehren der Frömmigkeit hervor.

1) *Wir glauben an die Unſterblichkeit der Seele*, das heißt wir glauben, daß der vernünftige Geiſt ſchlechthin als Zweck da, daß er von unvergänglichem und unverderblichem Weſen ſey. Dieſer Glaube iſt mit dem Bewußtſeyn der ſittlichen Wahrheit in Pflicht und Liebe der eine und gleiche Gedanke, er iſt der Gedanke der objectiven Anerkennung dieſer ſittlichen Nothwendigkeit. Wir wiſſen, daß dieſer Glaubensſatz nicht dienen ſolle, um die Naturerſcheinungen dadurch zu erklären, ſondern daß er nur im *Vertrauen an die ewige Wahrheit* lebe. Im Leben aber erhält er ſeine Bedeutung durch die fromme Gefühlsſtimmung der *Begeiſterung*. Dieſer Glaube an die Ewigkeit unſers Lebens gibt uns die begeiſterte Weltanſicht, welche uns eine *ewige Beſtimmung des Menſchen* anerkennen läßt, indem wir den ſittlichen Ideen vertrauen, darum der *ewigen Schönheit* huldigen und die ganze erſcheinende Welt im Abglanz dieſer ſittlichen Ideen erblicken. Wir wiſſen wohl, daß jede zeitliche Erſcheinung des Schönen vorüberſchwindet, wir wiſſen auch, daß im Menſchenleben der glückliche Erfolg nur von der klugen Wahl

der Mittel abhängt und nicht von dem edlern oder unedlern Zweck beſtimmt wird, aber fromme Begeiſterung führt uns im Vertrauen auf die ewige Wahrheit, läßt uns im Glauben an die ewige Bedeutſamkeit von Pflicht und Liebe leben, nur im Gehorſam gegen die Pflicht und in der Schönheit der Seele die wahren Zwecke des Menſchenlebens anerkennen, und als Wiederſchein der ſittlichen Ideen auch die Schönheit der Naturerſcheinungen auffaſſen.

2) *Wir glauben an die abſolute Freyheit der menſchlichen Willenskraft*, alſo daß der ewigen Wahrheit nach der Menſch ſchlechthin als Urheber ſeiner Thaten und abſolut zurechnungsfähig ſey. Wir wiſſen aber, daß dieſe Idee nicht zur Erklärung der Erſcheinungen diene, nicht die pädagogiſche oder politiſche Beurtheilung der menſchlichen Handlungen leiten dürfe, ſondern daß ſie nur das Princip der *religiöſen Würdigung* des Menſchenlebens ſey.

Hier halten wir der ewigen Wahrheit nach den Menſchen der Nothwendigkeit der ſittlichen Ideen unbedingt unterworfen und beurtheilen ihn alſo ſchlechthin nach dem Gebot des vernünftigen Entſchluſſes, welches fordert, daß er unbedingt ſeiner reinen Ueberzeugung von Pflicht und Liebe folge, welche, wo dies geſchieht, ſeine Handlungen als *gut* würdigt, im Gegentheil als *böſe* verwirft.

Aber die zeitlich erſcheinende Willenskraft muß durch die Lebendigkeit der Antriebe zum Entſchluß beſtimmt werden; für ſie genügt nicht die Einſicht in die Nothwendigkeit des Gebotes, ſondern ſie bedarf erſt einer bedingten Kraft der Tugend in der Lebendigkeit der Antriebe von Achtung und Liebe, welche zu der Nothwendigkeit der Einſicht hinzukommen müſſen.

Die erſcheinende Willenskraft entſpricht alſo nicht dem Gebot des rein vernünftigen Entſchluſſes, und das Bewußtſeyn der eignen Freyheit gibt daher das Gefühl unſrer ſittlichen Mangelhaftigkeit, ſpricht jedem Menſchen religiös ein ſittliches Verwerfungsurtheil über ſich ſelbſt, ein Bewußtſeyn eigner Schuld aus. Die Idee erhebt das Heilige und ewig Reine über die Menſchenwürde und gibt uns dagegen das Bewußtſeyn der religiöſen Demuth und in dieſer die fromme Gefühlsſtimmung der Reſignation, welche uns die Schickſale des Erdenlebens mit Ergebenheit ertragen läßt. Die Ideen des Ewigen laſſen uns Unglück und alles irdiſche Mißgeſchick gegen den ſittlichen Werth des Lebens als nichtig betrachten, daneben aber den Grund aller Unklarheit und Mängel der menſchlichen Weltanſicht in der ſelbſtverſchuldeten ſittlichen Mangelhaftigkeit finden.

3) Wir glauben an das Daſeyn Gottes, des heiligen Urhebers aller Dinge, durch welchen die Weltherrſchaft der ſittlichen Ideen beſteht. Am wenigſten unter allen Ideen werden wir aber dieſe zu einem wiſſenſchaftlichen Erklärungsgrund für den Ablauf der Erſcheinungen in der Zeit erniedrigen wollen. Nur der ewigen Wahrheit des Vertrauens zum ewigen Gut gilt die Idee der heiligen Allmacht, in welcher die Weltregierung durch gött-

liche Vorſehung, die die ewige Gerechtigkeit und auch die ewige Liebe iſt, beruht.

Unſerm Leben aber wird die Idee des Göttlichen eigen in den frommen Gefühlsſtimmungen der Andacht, der Anbetung des Heiligen und ewig Reinen.

§. 105.

Dieſen religiöſen Gefühlsſtimmungen der Begeiſterung, Reſignation und Andacht gehört das äſthetiſche Urtheil; ſie geben dem Schönheitsgefühl ſein Leben mit dem äſthetiſchen Eindruck, in welchem wir die ſchönen Formen äſthetiſcher Ideen anerkennen. Daher iſt die praktiſche Beſtimmung der äſthetiſchen Ideen dreyfach wie dieſe Gefühlsſtimmungen. Begeiſterung, Reſignation und Andacht zeigen ſich in der äſthetiſchen Auffaſſung des Lebens von den leiſeſten Anklängen in Freude und Scherz an bis zum höchſten Ernſt der ſittlichen Kraft und der Frömmigkeit. Wir können dieſe drey verſchiedenen Grundſtimmungen der äſthetiſchen Ideen nach den Dichtweiſen benennen, in denen ſich jede von ihnen vorherrſchend zeigt.

So gehören 1) der Begeiſterung die idylliſchen und epiſchen äſthetiſchen Ideen, in welchen wir die Zweckmäßigkeit in den Erſcheinungen auf ewige Wahrheit deuten, ſowohl bey der Beſchauung äußerer Naturerſcheinungen als bey der äſthetiſchen Auffaſſung der Zufriedenheit mit dem irdiſchen Menſchenleben, ſo wie ſich dieſe bald idylliſch bey der Freude und jedem kleineren irdiſchen Gelingen, bald (der wahren Aufgabe des Epos entſprechend) bey der glücklichen Erringung ſittlicher Würde und ſittlicher Lebensſchönheit zeigt.

2) Der Reſignation gehören die dramatiſchen äſthetiſchen Ideen, in welchen die Zweckwidrigkeit in der Erſcheinung gegen das ewig Wahre als nichtig verworfen wird. Dieſe gehören in vielerley Geſtalten der äſthetiſchen Auffaſſung unſrer Unzufriedenheit mit dem Erdenleben, ſo wie ſich ein höheres Selbſtgefühl über die Unzufriedenheit erhebt, bald im komiſchen, bald im elegiſchen, bald im humoriſtiſchen, bis endlich auch im tragiſchen.

3) Alle dem reinen Geſchmack genehmen lyriſchen äſthetiſchen Ideen enthalten Anklänge andächtiger Gefühlsſtimmungen und erheben ſich in ihrem hohen Ernſt zur Ahndung des die Welt beherrſchenden Ideals der ewigen Güte.

§. 106.

Wir ſahen oben (§. 91.), wie die äſthetiſchen Ideen unter ſpeculativen und teleologiſchen Formen hervortreten, ſobald ſich unſern Beurtheilungen die mathematiſche Conſtruction verſagt, indem dann der äſthetiſche Eindruck an die Stelle der Belehrung tritt.

Dieſe äſthetiſchen Beurtheilungen werden aber nicht nur hier und da ſchöne Formen aufſuchen, ſondern es liegt ihnen aus äſthetiſcher Idee eine eigne Weltanſicht des Lebens der Natur zu Grunde. Wir gehen mit unſerm äſthetiſchen Urtheil gleichſam auf eine eigne Geſetzgebung im Weſen der Dinge, indem wir das unendliche Spiel von Geſtalt und Leben in der Natur den Geſetzen des Schönen und Erhabenen unterworfen achten.

Dieſe äſthetiſche Weltanſicht der Unterordnung des Weſens der Dinge, wie es uns erſcheint, unter die religiöſen Ideen hat wieder zwey Geſtalten, eine natürliche und eine ideale. Die freye äſthetiſche Beurtheilung faßt nemlich unmittelbar die ſchönen Formen äſthetiſcher Ideen in den Naturerſcheinungen ſelbſt auf als das Schöne. Ich nenne dieſe äſthetiſche Naturanſicht die Kunſtanſchauung der Natur. Dieſe muß ſich nun aber in unſern ausgeſprochenen Ueberzeugungen mit den religiöſen Vernunftbegriffen der logiſchen Idee vereinigen und dies verlangt eine Anſchaulichmachung (Hypotypoſis) der logiſchen Idee ſelbſt. Ideen aber treten nicht in die Anſchauung, eine Anſchaulichmachung derſelben iſt nur in bildlichen Vorſtellungsweiſen möglich. Wir nennen die Form einer äſthetiſchen Idee, in welcher die logiſche Idee anſchaulich belebt wird, Erhabenheit. Dem Erhabenen dient alſo die ſymboliſche Schönheit und wir haben der Kunſtanſchauung der Natur die religiöſe Symbolik an die Seite zu ſetzen.

Für die Kunſtanſchauung der Natur wird das Ganze der Natur in ihrem Leben zum Gegenſtand der Geſchmacksbeurtheilung, in dem Wechſel ihrer anorganiſchen Erſcheinungen in himmliſchen und irdiſchen Bewegungen und Geſtalten, dann im Spiel des organiſchen Lebens, wie der Geiſt in ihm ſich ſpiegelt, an ihm ſich bewegt, endlich im Leben des Geiſtes ſelbſt und in der Geſchichte der Menſchheit.

Die metaphyſiſche Form dieſer äſthetiſchen Beurtheilungsweiſe beſteht darin, daß die ſittlichen Ideen der perſönlichen Würde und der Geiſtesſchönheit in ihren ideal-äſthetiſchen Urtheilen die Grundgedanken der Schönheit ausſprechen und als leitende Ideen allen andern äſthetiſchen Beurtheilungen mittelbar zu Grunde liegen. Die Zergliederungen der philoſophiſchen Aeſthetik weiſen nach, wie ſich die äſthetiſche Bedeutung in den Körperformen den Analogien gemäß ergibt, nach denen der Geiſt ſich ſelbſt zwiſchen den Körperformen fühlt und andern Geiſt hinter den Körperformen zu errathen weiß.

Die religiöſe Symbolik verbindet uns durch anſchauliche Bilder dieſe äſthetiſche Auffaſſung des Schönen mit den Ideen der Vollendung.

Es geſchieht dies zunächſt, indem das mathematiſch-Erhabene der äußern Natur uns unmittelbar ein Bild des vollendet Großen (abſolut Großen) gewährt und das dynamiſch-Erhabene ſo wie die Erſcheinung der ſittlichen Seelengröße im Leben uns anſchaulich eine Erinnerung an die ewige Bedeutung des Lebens bringt.

Aus dieſem aber entlehnt die religiöſe Dichtung ihren Stoff, um uns Bilder der ewigen Ordnung der Dinge ſelbſt zu geben. So geſtalten ſich dem Menſchen nothwendig bildliche Vorſtellungen von der Gottheit, von der Geiſteswelt als dem Reiche Gottes und von dem Verhältniß des Menſchen zu Gott und ſeinem Reiche, ſo wie dieſe durch das Schuldgefühl in uns ſelbſt beſtimmt werden.

Es unterſcheidet ſich aber dieſe religiöſe Dichtung von aller profanen darin, daß für ſie eine nothwendige Bedeutſamkeit des Gleichniſſes in der *philoſophiſchen Metapher* ſtatt findet, wogegen in der profanen Dichtung Bild und Gleichniß ein *beliebiges* Gedankenſpiel bleiben. Die *Grundgedanken* der religiöſen Dichtung dürfen nicht dem Belieben überlaſſen bleiben, ſondern ſie gehören mit zur *Wahrheit der religiöſen Ueberzeugung*. Denn die tiefe, nothwendige Bedeutſamkeit der Bilder beſtimmt ſich hier aus der Verbindung der Glaubenswahrheit mit der Erſcheinung. Die Körperwelt und das Zeitleben des Geiſtes ſind ja Erſcheinungen des ewigen Weſens der Dinge.

Der Grundgedanke dieſes anſchaulich belebten Glaubens an die ewige Wahrheit, der Grundgedanke der religiöſen Dichtung iſt der Glaube an die Wahrheit der *Welt der Ideale*, der Glaube, daß die Ideen der ewigen Schönheit, die Ideen der heiligen Liebe die urſchöpferiſchen Bildner des Weltalls ſeyen. Es iſt der Glaube an die *beſte Welt*, ſo daß das Schönſte und Beſte, welches wir uns auszudenken vermögen, das richtigſte Bild der ewigen Wahrheit zu ſeyn ſcheint.

Die Ideen des Vollendeten können für das Menſchenleben nur in den Idealen der *Hoffnung auf das Ewige* ihre volle Bedeutung erhalten. Die Ideale der Selbſtbeurtheilung unſers Lebens ſind nun die Ideale der Zufriedenheit und das religiöſe Ideal der Zufriedenheit oder der Seelenruhe iſt das des *Gottesfriedens im Herzen*. Dieſem dienen im Menſchenleben die Ideen der Hoffnung auf das Ewige. Dafür lebt uns zwar in den Gefühlen der Begeiſterung die frohe Erwartung, aber in dem Bewußtſeyn der eignen Schuld wird ſie getrübt und erſt in dem andächtigen Vertrauen auf die Weltherrſchaft der ſittlichen Ideen wieder zur Ruhe zurückgeführt.

So entſteht durch das Bewußtſeyn der eignen Schuld dem Menſchen das Religionsbedürfniß nach dem Frieden Gottes, welches nur befriedigt werden kann in der gläubigen Hoffnung auf eine ewige Läuterung und Reinigung unſers Willens und auf die in dieſer Reinigung zu erhaltende ewige Seligkeit. Die Befriedigung des Religionsbedürfniſſes wird uns dann in der Vereinigung des Gefühls der Reſignation mit dem der Andacht zur Gottergebenheit. Die Reſignation läßt uns alle Schickſale des Erdenlebens, die glücklichen wie die unglücklichen, gegen das ewig Wahre gering achten und alle Schranken der Erſcheinung, ſelbſt im Bewußtſeyn der eignen Schuld, für die ewige Wahrheit verwerfen. Die Andacht dagegen ſagt uns, daß vor Gott nur das Schöne und Gute ewig beſtehe. Im Glauben an die Weltherrſchaft der ſittlichen Ideen iſt uns daher der Glaube an die Unverderblichkeit des Menſchengeiſtes mit gegeben und in dieſem der Grundgedanke jener gläubigen Hoffnung auf vollendete Reinigung unſers Willens.

Alle dieſe Ideale nun können wir nur bildlich ausſprechen, ſie werden der Vorwurf der religiöſen Dichtung. Darin aber der Gegenſtand einer religiöſen ſymboliſchen Vorſtellungsweiſe, deren Grundgedanken doch nicht an beliebige Gleichniſſe gebunden ſind, ſondern als philoſophiſche Metaphern zur ewigen Wahrheit mit gehören. Unter der philoſophiſchen Metapher, welche die nothwendige Bedeutſamkeit des bildlichen Ausdrucks religiöſer Ueberzeugungen gibt, verſtehe ich alſo die Uebertragung einer unſrer menſchlichen Weltanſichten auf die andere und endlich auf die ewige Wahrheit, indem wir das eine und gleiche Weſen der Dinge durch die äußeren Sinne nach körperlichen Beſchaffenheiten, durch den innern Sinn nach geiſtigen Beſchaffenheiten, im Glauben aber ſeiner ewigen Wahrheit nach erkennen. So hat denn alle religiöſe Dichtung zwey Grundformen, erſtens die *phyſiſche* in der Uebertragung der äußeren Naturgeſetze und der körperlichen Vorſtellungsweiſe auf die Vorſtellung des ewigen Weſens der Dinge und zweytens die *ethiſche* in der Uebertragung der Vorſtellungen vom geiſtigen Leben auf das Ewige.

Hier nun aber erklären wir den Gebrauch der phyſiſchen Metaphern, das heißt der Nachweiſung Gottes und ſeiner heiligen Engel in den Körperformen, z. B. in den Geſtirnen für die religiöſe Dichtung als heidniſchen Irrthum. Denn alle körperlichen Vorſtellungen gehören ja nur der beſchränkten menſchlichen Auffaſſung und körperliche Bilder können nur in profanen Dichtungen zugelaſſen werden.

Ferner verwerfen wir für die wahre religiöſe Dichtung auch bey der ethiſchen Metapher alle Bilder von Idealen der Glückſeligkeit und des irdiſchen Gelingens. Nur in der Schönheit der Seele iſt der wahre Werth des Lebens, nur dem ſittlichen Leben darf die religiöſe Dichtung ihre Bilder entlehnen. Wie *Sokrates* lehrte: nichts zu bedürfen iſt das Göttliche. Endlich eben ſo weiſen wir für die Grundgedanken der wahren religiöſen Dichtung auch die Bilder entlehnt vom menſchlichen Leben im Staate, die Bilder der Geſetzgebung, Herrſchaft und des Gerichtes zurück, denn auch darin faſſen wir nur endliche Verhältniſſe auf, welche hier wohl leicht faßliche Gleichniſſe, aber kein Bild von nothwendiger Uebertragung auf die Idee enthalten.

Nur Pflicht und Liebe geben die reinen Grundgedanken der religiöſen Dichtung. Denn für das Göttliche können wir auch dieſe nur bildlich geltend machen wollen. Pflicht nemlich enthält in ihrer ſittlichen Nothwendigkeit den erhabenen Grundgedanken unſers Glaubens, aber dem beſchränkten Menſchengeiſt wird dieſer nur als ein Gehorſam forderndes Gebot klar, Gott aber und das Heilige können wir nicht als einem Gebot unterliegend denken. Reine Liebe hingegen iſt zwar frey, allein der menſchlichen wählenden Liebe fehlt wieder die Nothwendigkeit. Daher iſt uns aus allem Menſchlichen das allein würdige Bild des Göttlichen die reine Liebe, aber auch dieſe unter abſoluter Beſtimmung gedacht. Wir nennen die abſolut gute Geiſteskraft das Heilige und glauben: Gott iſt die Liebe; die Welt der ewigen Wahrheit iſt das Reich der heiligen Liebe.

Dieſes wird dem gebildeten Menſchengeiſt immer als der nothwendige und geweihte Grundgedanke ſeiner religiöſen Dichtung ſtehen bleiben und dies iſt die Wahrheit des Chriſtenthums.

Wir glauben an Einen Gott, den heiligen Urheber der Welt, den einen Vater aller Menſchen, den wir nur im Geiſte verehren.

Wir glauben an die Gemeine der Heiligen, das iſt an die Geiſteswelt als das unſichtbare Reich Gottes, welches unter der Herrſchaft der göttlichen ewigen Liebe ſteht und zu deſſen Theilſchaft alle Menſchen berufen ſind.

Wir glauben, daß die Menſchen ſchon in dieſem Erdenleben der Kindſchaft Gottes und der Bürgerſchaft in ſeinem Gottesreiche theilhaft werden können, wenn ſie lernen, ſich in demüthiger Bruderliebe mit einander zu vereinigen.

Wir vertrauen der allgütigen göttlichen Liebe, (ſo wahr ſie uns die Idee der unvergänglichen Würde unſers Geiſtes ins Herz geſchrieben hat,) daß ſie uns im ewigen Leben zur vollendeten Reinheit des Herzens führen werde, wenn wir im Erdenleben den Stimmen der Pflicht und Liebe in unſerm Herzen treu geworden ſind.

Wir hoffen darum im ewigen Leben zur ewigen Seligkeit zu gelangen, denn ſelig iſt, wer vollkommen reines Herzens iſt und darum den Frieden Gottes in ſich hat.

Der Glaube an Gottes heilige Liebe, der Glaube an die Geiſteswelt als das Reich der ewigen Liebe, das Vertrauen auf die ewige Reinigung und Heiligung unſers Willens, endlich die ſittliche Hoffnung der in Selbſtſtändigkeit des Geiſtes und vollendeter Reinheit des Herzens zu erhaltenden ewigen Seligkeit ſind die alleinigen nothwendigen Grundgedanken der religiöſen anſchaulich belebten Ueberzeugung. Jede andere Ausführung und Wahl der Bilder enthält willkührliche Gleichniſſe einer beliebigen Dichtung, die nicht als ewige Wahrheit vorgeſchrieben werden ſollte.

So haben wir dann das ganze Gebiet unſrer Aufgabe durchlaufen. Wir haben nun den Urſprung und Zuſammenhang aller oben in §. 14. angegebenen Grundformen der philoſophiſchen Erkenntniß nachgewieſen und alſo den ganzen Umfang der reinen Philoſophie ausgemeſſen. Dadurch wird ſich ſchlüßlich beſtätigt finden, daß nach §. 20. die Begründung der *Herrſchaft einer religiös-äſthetiſchen Weltanſicht* in der menſchlichen Erkenntniß der Endzweck aller philoſophiſchen Erläuterung ſeyn und bleiben müſſe, zugleich aber wird ſich uns dieſe Herrſchaft leicht begründet finden. Denn wir haben nachgewieſen:

1) Nur in den *Ideen* findet der philoſophiſche Gedanke ſeine Vollendung, dieſe laſſen aber nur äſthetiſche Anwendung zu.

2) Die Ideen erheben die *Selbſtſtändigkeit des Geiſtes* über das Körperliche und befreyen den Geiſt vom Körper.

3) So wird *Geiſtesſchönheit* der Grundgedanke aller menſchlichen Wahrheit, in ihr herrſcht die *Wahrheit der Schönheit* über alle Wiſſenſchaftlichkeit und deren Wahrheit.

4) Und es vollendet ſich die nothwendige Einheit aller menſchlichen Erkenntniß in dem Glauben an Gott und ſeine im ewigen Leben allwaltende heilige Liebe, deren reines Licht aber der Menſch durch eigne Schuld im Erdenleben nur mit getrübtem Blick zu ſchauen vermag.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Regiſter.

Die Zahlen zeigen die Seiten des Syſtems.

A.

Abhängig 234.

Abſolut 218. 446.

Abſtraction, ihre Geſetze 129 u. f.

Aehnlich 271.

Aeſthetik 51. 515.

Ahndung 6. 465 u. f.

Allheit 198. 219.
  reine 444.

Amphibolie der Reflexionsbegriffe 243.

Analogien der Erfahrung 263. 313. u. f.

Anhaftung 375.

Anthropologie philoſophiſche 42. 43. pſychiſche 43.

Anticipation 263.

Antinomie 468.

Anziehungskraft 360. 375.

Ariſtoteles 47. 71. 79. 85. 140. 184. 211. 249. 352.

Atom 359.

Auflöſung 375.

Augenblick 268.

Ausdehnungskraft 374.

Axiom 263.

B.

Baco 11. 161. 175. 184.

Bedingung 330 u. f.

Begebenheit 268.

Begeiſterung 516.

Beharrlich 268.

Beſchaffenheit 199. 215 u. f. 289 u. f. auflösliche, unauflösliche 328.

Beſchränkung 199.

— der menſchlichen Erkenntniß 296. 305.

Beſtimmung des Menſchen 516.
Bewegung 269. 355 u. f.
— Geſetze ihrer Bewirkung 364.
— wahre und ſcheinbare 370
Buffon 187.
Buhle 212.

C.

Chaos 379.
Correlat 203.

D.

Daſeyn adhärentes, anhängendes 327.
Deduction 79. 112 u. f.
Degerando 185.
Demokritos 350.
Demuth religiöſe 518.
Descartes 175. 185. 352.
Dichtigkeit 358.
Dichtung religiöſe und profane 522 u. f.
Diogenes Laertes 1.
Dürfen 497.
Durchdringung 375.

E.

Eigenſchaft 200. 221. 318 u. f. veränderliche und unveränderliche 322.
Eindruck äſthetiſcher 454.
Einfach 220. 469.
Einheit 198.
— vollendete 220. 439. u. f.
Einheitslehre 41. 46.
Einwirkung 339.
Empfänglichkeit 341.
Empiriker 154.
Entgegenſetzung 216 u. f.
Entwickelung 423.
Epoche 268.
Erfüllung von Raum und Zeit 267.
Erkenntniß aſſertoriſche und apodiktiſche 29.
— empiriſche, mathematiſche und philoſophiſche 29.
— immanente und transcendente 250.
— metaphyſiſche 191 u. f.
— wiſſenſchaftliche 72. 294.
Erregbarkeit 341.
Erſcheinung 66. 228. 259.
Erziehungswiſſenſchaft 424.
Ethik 50. 482. 487 u. f.
Etwas 254 u. f.

F.

Fichte 11. 115. 395.
Forderungen des empiriſchen Denkens 263. 299.

Freyheit 225. 334. 470.
— des Willens 476. 517.

G.

Ganzes 204. 221. 224 u. f.
Gefühl 74. u. f. 80. 112 u. f.
— äſthetiſches, religiöſes und ſittliches 458 u. f.
Gegenwirkung 339.
Geiſt 321. 401.
Geiſtesgemeinſchaft 430.
Geiſtesvermögen 401 u. f.
Gemeinſchaft 201. 221.
Geſchichte der Menſchheit 16. 309. 424. 509.
Geſetzlehre metaphyſiſche 293 u. f.
Geſtaltungslehre 372. 377. u. f.
Gewerbswiſſenſchaften 424.
Glaube 11 u. f. 68. 73. 440 463 u. f.
Glaubensideen 233. 513.
Glaubenslehre 51. 515.
Glaubensſätze 516.
Gleichgewicht 344.
Gott 226. 477. 518.
Gottergebenheit 524.
Grad 274.
Grenze 267.
Größe 218. u. f. 270 u. f.
— ausgedehnte 273.
Größe discrete, ſtetige, fließende, zuſammenhängende 275. u. f.
— entgegengeſetzte 273.
— intenſive 274.
— gleichartige und ungleichartige 271.
Größenbegriffe 293. 270.
Größenlehre metaphyſiſche 266.
Größenſchätzung äſthetiſche und logiſche 272.
Grundlegung der Metaphyſik 119.
Grund und Folge 289 u. f.
Gut 4. 15 u. f.

H.

Herakleides Pontikos 1.
Hume 75.

J.

Jacobi 73.
Ideal 442.
Idealismus transcendentaler 62 u. f. 436. 467.
Idee 2 u. f. 48. 62 u. f. 81. 434. u. f. 442. u. f.
— äſthetiſche 519.
— ideale Anſicht der Dinge 47.
— logiſche und äſthetiſche 443. u. f.
— ſpeculative 231. 435.
— vom Zweck der Welt 457.

Ideenlehre 49. 50. 434.
Indifferenz 345.
Induction 158 u. f. 181 u. f.
Julius Pacius 212.

K.

Kant 46. 47. 62. 72. 80. 113. 114. 234. 353. 368. 448. 468.
Kategorien 197 u. f. 210 u. f.
— dynamiſche und mathematiſche 203.
— reine 233.
— ſchematiſirte 230.
— Tafel derſelben 58.
Klugheitslehre 422. 506.
Können 497.
Körper geometriſche und phyſiſche 269.
Kosmogenie 379.
Kosmologie 47.
Kraft 340.
— lebendige, todte, latente 344.
Kritik der Vernunft 42. 45. 119.
— anthropologiſche 104 u. f.
Kryſtalliſation 378 u. f. 381 u. f.
Kunſt zu philoſophiren 88 u. f.

L.

Lambert 45. 212.
Laplace 187.
Leben 368. 381 u. f. 390. 395. u. f.
Leerheit von Raum und Zeit 278.
Leibnitz 80. 97. 185. 245. 352.
Leiden 338.
Leukippos 350.
Liebe 503. 526.
Locke 30. 185. 212.
Logik 39. 44.
— geſunde und Myſticismus 139 u. f.

M.

Maſſe 358 u. f.
Materialismus 349. u. f. 400.
Materie 355 u. f.
Metaphyſik 39. 46.
— höhere 49. niedere 48.
— ſpeculative 237.
— praktiſche 46. 50.
Methode philoſophiſche ſ. Kunſt zu philoſophiren.
— dogmatiſche 96. 153. u. f.
— kritiſche, zergliedernde 91 u. f. 158 u. f.
— inductoriſche 158 u. f.
— ſpeculative 237.
Miſchung 373.
Modalität 201. 226.

Möglich 202. 227.
Momente des Verſtandes 198. u. f.
— der praktiſchen Kategorien 492.
Morphologie 372.
Myſticismus 78. 139. u. f.

N.

Natur 48. 62. u. f. 81. 294. 306.
— natürliche Anſicht der Dinge 47.
Naturbegriffe reine 231.
Naturgeſetze allgemeinſte 257. u. f.
Naturordnung 294. 301. 470.
Naturphiloſophie 48. 257 u. f.
— mathematiſche 49. 354.
Naturtrieb 380 u. f.
Naturwiſſenſchaft 48. 354.
Newton 176. 189.
Nichts 254 u. f.
Nothwendig 202. 227. 295. 298.

O.

Ontologie 47.
Organismus 346.

P.

Parmenides 69. 350.
Paulus 71.
Periode 268.
Perſon 400. 422.
Pflanzenleben 378 u. f. 352. u. f.
Pflicht 499.
Pflichtenlehre 501.
Philoſophie 1.
— Art ihrer Erkenntniß 23 u. f.
— Eintheilung 39 u. f.
— Zweck §. 1 bis §. 7.
Platon 1. 2. 9. 69. 70. 76. 79. 149. 244. 350.
Plattner 129.
Polarität 345.
Proceß chemiſcher 372. 373.
— phyſiſcher 372.
Pſychologie 47.
Pythagoras 1. 2. 69. 76. 350.

Q.

Qualität ſ. Beſchaffenheit.
Quantität, Quantum ſ. Größe.

R.

Rationaliſten 154.
Raum abſoluter, relativer 269
Reaction 339.
Realität 199. 215.
Recht 431. 508.
Rechtslehre 50.
Reich der Zwecke 493.
Reid 75.
Reinhold 125.

Relation ſ. Verhältniß.
Religionsgeheimniß 513.
Religionslehre 50. 483. 512.
Reſignation 518.
Ruhe 269.

S.

Sache 422.
Schelling 176.
Schemate der Kategorien 230. 231.
Schickſal 65. 300.
Schönheit 4. 13 u. f.
— und Güte 483.
— und Regelmäßigkeit 455.
— ſymboliſche 521 u. f.
Schönheitsidee 513.
Schranken 267.
Seele 321. 421. 473. 516.
Selbſtthätigkeit 341.
Seyn 293.
— an ſich 66. 228.
Sittengeſetz 484. 493. 502.
Sittenlehre 50. 508.
Skeptiker 154.
Sokrates 1. 24. 52. 70. 85. 525.
Sollen 497.
Sollicitation 361.
Speculation 181 u. f.
— ſubjective Wendung derſelben 102 u. f.
Spinoza 97.
Spiritualismus 349 u. f. 400.
Staat 432.
Staatslehre 50. 508. 510.
Stahl 176.
Stöchiologie 371.
Stoff, Stofflehre 371. 372 u. f.
Stoß 375.
Symbolik religiöſe 521. u. f.
Syſtem der Metaphyſik 119 u. f.

T.

Teleologie 41. 46. 50. 425 u. f.
Theologie 47.
Thierleben 378 u. f. 381 u. f.
Thun 338.
Trägheit 364 u. f.
Trieb 340. 342. 380. u. f.
— nach Gleichgewicht 343.
— der Selbſterhaltung 343.
Tugend 508.
Tugendlehre 50.

U.

Unbedingt 225.
Unbeſchränkt 218.
Undurchdringlichkeit 373.
Unendlich, unermeßlich 220. 278.
Ungefähr 279.
Unvollendbarkeit 288.

Urmaterie 379.

Urſach 201. 221. 230. u. f.

Urtheil äſthetiſches 68. 82 u. f. 519.

— der Auffaſſung, Zuſammenfaſſung, des Ganzen 238.

— conjunctives und disjunctives 145 u. f. 222.

— disjunctives ſubjectives, objectives, distributives 369 u. f.

— praktiſches 493. u. f.

— theoretiſches 68. 82 u. f.

V.

Veränderung 268.

Verbindlichkeit 431.

Verbindung logiſche 192 u. f.

— metaphyſiſche 201.

Verhältniß 200. 220 u. f.

Verhältnißlehre 313 u. f.

Verhältnißregeln der Erfahrung 263.

Verknüpfung 201. 207 u. f. 302.

— metaphyſiſche und phyſiſche 208.

— kategoriſche, hypothetiſche und conjunctive 315 u. f.

Vermittelung 423.

Vermögen 340.

Vielheit 198.

Villers 185.

Vollſtändigkeit 220.

Volumen 358.

W.

Wahrheit 4. 8 u. f. 293.

— empiriſche und transcendentale 438.

— endliche und ewige 67. 228. 307.

— der Schönheit 86.

Wahrſcheinlichkeit berechenbare und unberechenbare 187.

Wechſel 268.

Wechſelwirkung 315 u. f.

Weisheitslehre 422. 495.

Welt 226. 465. 475.

Weltanſicht geiſtige und körperliche 320 u. f.

— gläubige 234.

— politiſche 432.

— pragmatiſche 420 u. f.

— ſittliche 487 u. f.

— religiös-äſthetiſche 62. 511.

— wiſſenſchaftliche 294. 296 u. f. 441.

Weltzweck 484.

Weltzwecklehre 483. 512.

Weſen 200. 221. 318 u. f.

Werthgeſetzgebung 481.

Widerſtreit 216 u. f.

Wirklich 202. 227. 298.
Wirkung 200. 221. 330. u. f.
— dynamiſche, mechaniſche 367.
Wiſſen 11 u. f. 68. 81. 465 u. f.
Wiſſenſchaft 72.
Wolf 85. 185.
Würde perſönliche 481.

X.

Xenophanes 69. 440.

Z.

Zeitpunct 268.
Zenon von Elea 69. 90.
Zufällig 227. 298.
Zufall 279.
Zurechnung 496. 517.
Zurechnungsfähigkeit 485.
Zurückſtoßungskraft 360. 374.
Zuſammenhang 375.
Zuſammenſetzung 207 u. f. 302.
Zuſtand 268.
Zweck, Zweckgeſetz 419.
Zwecklehre 41. 46. 50. 425 u. f.
Zweckmäßigkeit 422 u. f.

Druckfehler.

S. 256. Z. 3 v. u. Erkenntniße lies Kenntniſſe.
— 281. — 13 und 16 von o. α lies ∞
— 306. — 3 v. u. nem lies nen
— 318. — 12 v. u. weder lies werde
— 331. — 2 v. o. und falle weg.
— 374. — 9 v. u. hier durch lies hierdurch.

Politik

oder

philoſophiſche Staatslehre

von

J. F. Fries.

Herausgegeben

von

E. F. Apelt.

Jena,
Crökerſche Buchhandlung.
1848.

472

LIBR[illegible]
[illegible]
M[illegible]

Vorwort

des Herausgebers.

Ich übergebe hier der Oeffentlichkeit ein Vermächtniß meines Lehrers Fries an die Nachwelt, nach dem Willen der Familie des Verewigten. Es würde eine Verfälſchung des eigenthümlichen Geiſtes, der dieſes Werk durchdringt, geweſen ſeyn, wenn mein Antheil an demſelben ſich weiter, als über die Redaction der hinterlaſſenen Papiere erſtreckt hätte. Und dennoch würde gewiß von der eigenen Hand des Verfaſſers dieſe Arbeit in einzelnen Theilen noch manche Umwandelung erfahren und im Ganzen vielleicht auch eine andere Form erhalten haben. Unter den mir übergebenen Papieren fand ſich keine vollſtändige Dispoſition über das Ganze vor und ich habe Grund zu glauben, daß eine ſolche in Fries Geiſte ſelbſt noch nicht feſt lag. Die Bearbeitung der Politik hat ihn ſchon ſehr früh beſchäftigt. Bereits im Jahre 1803 erſchien ſeine Philoſophiſche Rechtslehre (Jena bei Mauke). Dieſe erweiterte ſich ihm ſpäter zur philoſophiſchen Staatslehre, deren Grundzüge er ſchon in ſeiner Schrift Vom deutſchen Bund mitgetheilt hat. Die in dieſer Schrift ausgeſprochenen Grundſätze ſollten in der Politik tiefer begründet und vollſtändig ſyſtematiſch entwickelt werden. Von dieſer Politik fanden ſich nun unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren aus verſchiedenen, zum Theil ſchon ſehr frühen Zeiten, vier verſchiedene Bearbeitungen vor, deren keine vollendet war, außerdem noch fragmentariſche Entwürfe und Erläuterungen zur philoſophiſchen Rechtslehre. Dies iſt das Material, aus dem ich das Werk zuſammengeſtellt habe. Es war am ſpäten Abend ſeines Lebens, als er die letzte Hand an ein Werk legte, deſſen frühere Ausführung vielleicht ebenſo ſehr durch die Schwierigkeiten der Sache wie durch die Ungunſt der Umſtände gehindert worden iſt. Erſt bei dieſer letzten Bearbeitung fand er die Verſchiedenheit des Naturrechts von der philoſophiſchen Rechtslehre und die Ableitung dieſes Unterſchieds aus ſeiner metaphyſiſchen Unterſcheidung der politiſchen Naturanſicht und der ethiſchen Weltanſicht. Dadurch geſtaltete ſich ihm der Entwurf des Ganzen weſentlich anders. Denn nun wurde die Lehre von der geſelligen Ordnung des Lebens, die früher nur ein Theil der Lehre von den Staatszwecken geweſen war, zum reichhaltigen Thema des Naturrechts. Dieſe Bereicherung der Rechtslehre durch das Naturrecht konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf die Staatszwecklehre. Aber dieſer Einfluß ließ ſich erſt nach Vollendung der philoſophiſchen Rechtslehre und des Naturrechts genauer beſtimmen. Dies bewog ihn ohne Zweifel die Bearbeitung der Staatszwecklehre einſtweilen fallen zu laſſen und vorerſt die Rechtslehre auszuführen. In dieſer Arbeit übereilte ihn der Tod. Wäre es ihm vergönnt geweſen, ſein Werk zu vollenden, ſo dürfte wohl die Lehre von den Staatszwecken eine veränderte Geſtalt bekommen haben, auch zweiſle ich nicht daran, daß er die Geſchichte der Menſchheit, die jetzt nur loſe dazwiſchen ſteht, enger mit dem Ganzen verbunden haben würde. Als ich die Papiere übernahm, war für den Druck bereits vollendet die Einleitung und das erſte und zweite Kapitel des erſten Theils (§ 1—21), die Geſchichte der Menſchheit (37—48) ganz, und die Rechtslehre von § 49—80. Das Uebrige habe ich aus den früheren Bearbeitungen entnommen, die, wie ſchon erwähnt, drei verſchiedenen Perioden angehören und zum Theil nur in Entwürfen beſtehen. Den Schluß des Ganzen würde wahrſcheinlich das eigentliche Staatsrecht und das Völkerrecht gebildet haben. Aber darüber habe ich auch nicht einmal einen Entwurf vorgefunden. So tritt dieſes Werk, in dem ſich Greiſenweisheit mit der Jugendfriſche der Gedanken wunderbar vereinigt, die Frucht von Studien, die ſich durch ein langes ſchöpferiſches Denkerleben hindurchziehen, zwar nur in einer unvollendeten Geſtalt ins Leben, aber da der Plan des Ganzen vollſtändig entrollt iſt, da die Hauptparthien ausgeführt, die Nebenparthien aber mehr oder minder beſtimmt angedeutet ſind, kann es demohnerachtet nicht als ein bloßes Fragment betrachtet werden.

Hiermit habe ich die Rechenſchaft abgelegt, die ich dem Publicum als Herausgeber ſchuldig zu ſeyn glaubte. Die Arbeit des Verfaſſers wird für ſich ſelbſt ſprechen.

Jena, den 24. Novbr. 1847.

E. F. Apelt.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Ueber die Aufgabe der Philoſophie der Staatswiſſenſchaften. §. 1—10. S. 1—35.

Erſter Theil.

Allgemeine Unterſuchungen über das Weſen des Staats.

Erſtes Kapitel.

Die allgemeinen Geſetze des menſchlichen Lebens. §. 11—18. S. 36—62.

Zweites Kapitel.

Von dem Weſen und den Zwecken des Staats im Allgemeinen. §. 19—21. S. 62—72.

Drittes Kapitel.

Selbſtſtändigkeit. §. 22—23. S. 72—79.

Viertes Kapitel.

Geiſtesbildung. §. 24—28. S. 79—101.
1. Die Kirche. §. 27. S. 87—95.
2. Die Schule. §. 28. S. 95—101.

Fünftes Kapitel.

Wohlbefinden des Volks. §. 29 — 36. S. 101 — 122
1. Grundgeſetze des Verkehrs. §. 31. S. 105 — 114.
2. Finanz-Verwaltung. §. 32 — 36. S. 114 — 122.

Zweiter Theil.

Die Geſchichte der Menſchheit. §. 37 — 48. S. 123 — 213.
1. Die alte Zeit. §. 42 — 43. S. 148 — 170.
2. Das Mittelalter. §. 44 — 45. S. 170 — 183.
3. Die neue Zeit. §. 46 — 48. S. 183 — 213.

Dritter Theil.

Die Rechtslehre.

Erſte Abtheilung.

Die Gerechtigkeit als Staatszweck oder die philoſophiſch Rechtslehre.

Einleitung. §. 49. S. 214 — 223.

Erſtes Kapitel.

Das Princip und das poſitive Recht. §. 50 — 51. S. 223 — 242.

Zweites Kapitel.

Geſetzliche Uebereinkunft, Vertrag und Eigenthum. §. 52 — 59. S. 242 — 271.

Zweite Abtheilung.

Das Naturrecht.

Einleitung. §. 60 — 61. S. 272 — 280.
Nothwendigkeit von Privatgeſchäften, Privatbeſitz und Privatrecht. §. 61. S. 277 — 280.

Erſter Abſchnitt.

Von der Volksverfaſſung und dem natürlichen Privatrecht.

Erſtes Kapitel.

Vom Familienleben. §. 62 — 66. S. 280 — 300.
- a. Familie. §. 63 — 65. S. 281 — 297.
- b. Hinterlaſſenſchaften. §. 66. S. 297 — 300.

Zweites Kapitel.

Vom Geſchäftsleben. §. 67 — 69. S. 300 — 307.

Drittes Kapitel.

Die Formen der poſitiven Privatrechte. §. 70 — 73. S. 307—323.

Zweiter Abſchnitt.

Von dem öffentlichen Leben, der Regierungs-Verfaſſung und dem natürlichen Staatsrecht.

Erſtes Kapitel.

Die Regierungsverfaſſung im allgemeinen. §. 74 — 86. S. 324 — 358.

Zweites Kapitel.

Die Organiſation der Regierung. §. 87 — 93. S. 359 — 373.
- 1) Die drei Gewalten:
  - a. Rechtsgang. §. 87. S. 359 — 360.
  - b. ausübende Gewalt. §. 88 — 89. S. 360 — 362.
  - c. Geſetzgebung. §. 90. S. 362 — 366.
- 2) Berathung und Befehl. §. 91. S. 366 — 367.
- 3) Eintritt in die Beamtenſtellen. §. 92. S. 367 — 369.
- 4) Die Regierungsformen. §. 93. S. 369 — 373.

Drittes Kapitel.

Von der Juſtiz-Verwaltung. §. 94 — 101. S. 373 — 404.

1) Von der bürgerlichen Geſetzgebung. §. 97 — 98. S. 382 — 392.

2) Von der Strafgeſetzgebung. §. 99 — 101. S. 393 — 404.

Druckfehler.

In einigen Exemplaren ſind S. 362 und S. 366 die §§ 91 und 92 in § 90 und 91 umzuändern.
S. 170 l. § 44 ſtatt 144.

* * *

Einleitung.

Ueber die Aufgabe der Philoſophie der Staatswiſſenſchaften.

§. 1.

Der neueren Zeit ſind die Staatswiſſenſchaften zu einem weitläuftigen wiſſenſchaftlichen Gebäude angewachſen. Wir ſuchen hier das Verhältniß der Philoſophie zu dieſem ganzen Gebäude und wollen dieſes Verhältniß von beiden Seiten her zu beſtimmen ſuchen. Nämlich erſtens, indem wir das Ganze der Staatswiſſenſchaften vergleichen und zuſehen, was dieſem die Philoſophie zu leiſten vermöge; und zweitens, indem wir nachweiſen, welche Stelle die ſo bezeichnete Philoſophie der Staatswiſſenſchaften im Syſtem der Philoſophie einnehme.

§. 2.

Für das erſte müſſen wir eine encyclopädiſche Ueberſicht der Staatswiſſenſchaften nehmen. Die Wiſſenſchaften, welche den Staat betreffen, ſind

a) theils hiſtoriſche, theils theoretiſche.

In den hiſtoriſchen wird erzählt und beſchrieben, was ſich irgendwann und irgendwo wirklich befunden hat oder befindet; in den theoretiſchen dagegen wird für irgend einen Theil der Unterſuchung Erklärung und Einſicht in die Natur und die Zwecke des Staates geſucht.

Die hiſtoriſchen Staatswiſſenſchaften ſind nach einem leicht verſtändlichen Eintheilungsgrund die zwei:

1) Staatengeſchichte, welche die Entſtehung, Fortbildung und den Verfall einzelner Staaten erzählt.

2) Staatenkunde (Statiſtik) die Beſchreibung einzelner Staaten nach Leuten, Land, Producten, Wiſſenſchaft, Kunſt, Regierungsform und Verwaltungsart.

Dieſe Lehren können immer nur mittelbar durch die theoretiſchen Staatswiſſenſchaften mit der Philoſophie in Berührung kommen. Uns kommt es alſo hier nur auf die theoretiſchen Staatswiſſenſchaften an. Für dieſe giebt es der Lehren eine große Anzahl, deren ſyſtematiſche Ueberſicht mit vielen Schwierigkeiten verbunden iſt. Es kommen da in Frage:

1) Die Juſtiz, Geſetzgebung, Gericht und Proceß.

2) Die Polizei, Erhaltung der inneren Sicherheit und Ordnung im Staat.

3) Staatsrecht und die Regierungsformen, das Verhältniß der Regierung zu den Unterthanen.

4) Die auswärtigen Angelegenheiten der Staaten, Völkerrecht und die diplomatiſchen Ge-

ſchäfte (cursus diplomaticus), die Verhältniſſe verſchiedener Staaten gegen einander.

5) Die Gegenſtände der Cameralwiſſenſchaften. Hier ſollen nach den Angaben der Landbaukunde, Gewerbskunde und Handelswiſſenſchaft in der Nationalökonomie die Geſetze der Erhaltung und Beförderung des Nationalwohlſtandes, in der Staatswirthſchaftslehre die Geſetze des Staatseinkommens und der Staatsausgaben gezeigt werden.

6) Die Geiſtesbildung des Volkes, die Erhaltung und Fortbildung der Wiſſenſchaften, ſchönen Künſte und Religion; Erziehung, Schule und Kirche.

7) Der Krieg und die Sorge der Regierung für den Krieg.

§. 3.

Ueber alle dieſe Gegenſtände können

b) theils poſitive, theils natürliche Lehren entwickelt werden. Wir nennen nämlich eine Lehre natürlich, wenn ihre Behauptungen durch die eigene Einſicht meiner Vernunft für mich zu rechtfertigen ſind; poſitiv hingegen, wenn wir darin an die willkührlichen Satzungen Anderer gebunden bleiben. Ob etwas in der Natur des Staates nothwendig liege oder nicht, ob eine Staatseinrichtung zweckmäßig ſey oder nicht, kann nur nach eignem Urtheil, nach Einſicht entſchieden werden. Welche poſitiven Geſetze, welche Einrichtungen hier oder dort gelten und ſtatt finden, an welche der Bürger gebunden ſey, das hängt von willkührlichen Satzungen des Volkes oder der Regierung ab. Jede ſolche poſitive Disciplin in den Staatswiſſenſchaften iſt eigentlich nur ein ſpecieller Theil der Statiſtik meiſtentheils des Staates, in dem wir leben. Dieſer ſpecielle Theil der Statiſtik macht aber einen großen Theil des Studiums für den Einzelnen damit beſchäftigten aus, weil er ſeine Geſchäftswiſſenſchaft wird.

Hier gehen nun wieder die Normen, an welche der Einzelne im Geſchäft gebunden iſt, die Philoſophie nichts an, unſre Unterſuchungen können nur die natürlichen theoretiſchen Staatswiſſenſchaften betreffen, in denen Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit in Beziehung auf den Staat und die Staatseinrichtungen unterſucht werden.

§. 4.

Dieſe natürlichen theoretiſchen Staatswiſſenſchaften werden eigentlich in beſtimmterer Bedeutung **Staatslehre**, **Politik** zu nennen ſeyn.

Hier müſſen wir aber noch unterſcheiden

c) die **erfahrungsmäßige**, empiriſche und die **philoſophiſche** Staatslehre. Setzen wir nämlich gleich alle nur beſchreibenden oder geſchichtlichen und auch alle poſitiven Theile der Lehren auf die Seite, ſo behalten wir doch noch natürliche theoretiſch-politiſche Lehren in Rückſicht aller §. 2. aufgezählten Aufgaben. Dazwiſchen wird es ſchwieriger, die Aufgabe der philoſophiſchen Staatslehre genau zu fixiren; denn wir wollen nicht nur nach rein philoſophiſchen Abſtractionen fragen, ſondern nach der angewandt philoſophiſchen Betrachtung für alle Lebensintereſſen im Staate. Für dieſe philoſophiſche Betrachtung dürfen wir weder das Recht, noch die geſellige Ordnung, weder den Wohlſtand des Volks und ſeine cameraliſtiſchen Intereſſen noch die Geiſtesbildung, weder das Staatsrecht, noch das

Völkerrecht, noch den Krieg außer Acht laſſen, aber das Material der in §. 2. aufgezählten Lehren beabſichtigen wir doch auch nicht. Wir müſſen alſo doch noch ein beſonderes philoſophiſches Intereſſe zur Unterſuchung hinzubringen. Dieſes liegt in der Ueberſicht und Einheit der ganzen Unterſuchung; die philoſophiſche Staatslehre ſoll die höchſten Principien für die Staatswiſſenſchaften nennen und ſo ihrem Syſtem den ordnenden Geiſt verleihen.

Es fällt nicht ſogleich ins Auge, wie die genannten verſchiedenen Disciplinen ſich zu einem Ganzen verbinden und dieſes ausfüllen, vorzüglich aber werden wir, wenn wir die vorhandenen Ausführungen der beſondern Theile nachſehen, uns in Streit verwickeln über die Nebenordnung und die Rechte jedes beſondern Theils. Da findet ſich eine Anzahl eigentlich untergeordneter Fragen, die in dieſer oder jener Bearbeitung faſt an den ganzen Gehalt der Wiſſenſchaft Anſprüche machen. Die verſchiedenſten Unterſuchungen greifen hier nämlich in daſſelbe lebendige Ganze ein, welches ſich alſo auch von jedem einzelnen Standpunct aus in ſeiner Art vollſtändig muß überſehen laſſen. So hat nach Schlözers Bemerkung Heſſe in die Bevölkerungslehre die Hälfte der ganzen Staatslehre zuſammengeſtellt. Vorzüglich aber bringen die Namen des allgemeinen Staatsrechts, der Staatswirthſchaft und der Polizei hier die Verwirrung. In manchem allgemeinen Staatsrecht ſtehen unter dem Titel der Majeſtätsrechte alle politiſchen Momente in Frage, ſo daß Röſſig nach dieſen die ganze Politik ordnet. Andere hingegen behandeln wie Lüder unter dem Titel Staatswirthſchaft und Induſtrie die ganze Staatslehre und Lotz reiht dieſen ganzen Inhalt in ſeinen Entwurf der Polizeiwiſſenſchaft. Wiederholte Betrachtung derſelben Gegenſtände für verſchiedene Geſichtspuncte iſt nun freilich in jeder Wiſſenſchaft, deren Zweck die Anwendung iſt, unvermeidlich und vortheilhaft, wenn es aber darum zu thun iſt, ſich über die Organiſation der Staatswiſſenſchaften im Ganzen zu verſtändigen, ſo müſſen wir die Wiederholungen möglichſt zu vermeiden, die beſondern Lehren ſtreng von einander zu unterſcheiden, jeder ihre Stelle anzuweiſen und alle in eine ſolche Ordnung zu bringen ſuchen, daß man für jede das bei ihr ſchon vorauszuſetzende allgemeinere kennen lerne und ſehe, wo ſich die allgemeinen Vorausſetzungen urſprünglich müſſen beſtimmen laſſen. Gegen dieſe Anforderung iſt leicht verſtoßen worden, indem die Lehrer für alles nur einen untergeordneten Geſichtspunct wählen. Faßt jemand willkührlich nur den Geſichtspunct des Rechtes als erſte Vorausſetzung, ſo wird er dann durch eine bloße petitio principii beweiſen, daß der Staat für nichts als die Sicherheit der Rechte zu ſorgen habe. Nennt ein anderer ſeine Lehre zu oberſt die von Staats- oder National-Reichthum, ſo wird ihm, wie viel Wahres er gleich darüber lehrt, doch ſtets der Unterſuchung Anfang und Ende fehlen, denn er iſt immer nur mit Vermittlungen beſchäftigt, und die Frage nach den wahren Zwecken des Lebens wirft er ſich nicht auf. Ein dritter unterſcheidet Juſtiz und Polizei, rechnet zur letzteren alles, was nicht Rechtspflege um ihrer ſelbſt willen iſt, und ordnet ſo faſt die ganze Staatskunſt einem negativen Begriff unter, ſo daß alles nur für den Geſichtspunct der Ordnung und Sicherheit angeſehen wird.

So ſuchen wir alſo mit der Philoſophie der Staatswiſſenſchaften den Theil der Staatslehre, welcher uns die höchſten und allgemeinſten Anſichten über das Weſen der Staaten überhaupt gibt. Es laſſen ſich aber zweierlei Ueberſichten des Ganzen einer Wiſſenſchaft nehmen, nämlich eine encyklopädiſche und eine philoſophiſche. Die Encyklopädie macht nur hiſtoriſche Anſprüche, ſie will nicht in das Innere der Lehren eindringen, ſondern beſchränkt ſich darauf, den Inhalt einer Wiſſenſchaft nach ihren Theilen, die Verbindung der Theile unter einander und die Momente ihrer geſchichtlichen Ausbildung nachzuweiſen. Hingegen eine philoſophiſche Ueberſicht will in das Innerſte der Lehre eindringen, denn ihre Frage iſt die nach den Principien, nach den höchſten Geſetzen der Wiſſenſchaft. Dieſen Fragen ſoll die Philoſophie der Staatswiſſenſchaften in Beziehung auf den Staat nachgehen. Sie ſoll alſo für alle jene aufgezählten beſondern Lehren der gemeinſchaftliche Mittelpunct werden, von dem die Gültigkeit ihrer allgemeinſten Geſetze ausgeht und von dem aus allein ihre gegenſeitigen Anſprüche an einander ausgeglichen werden können. Fordern wir von der Staatswiſſenſchaft, daß ſie des einzelnen Staatsmannes Einſicht bilden ſolle, damit er den Weltlauf verſtehen, den Gang der Welthändel und die Regeln der Regierung begreifen lerne, ſo wäre dafür das auffallend erſte Erforderniß, daß ein Jeder die Wirklichkeit kennen lerne, die ihn umgiebt. Da entſcheidet bis ins kleinſte Zeit- und Ortverhältniß; wer ohne großes Studium ſich darauf verſteht, Art, Vorurtheile und Gewohnheiten der Leute, mit denen er lebt, kennen zu lernen, den Beſtand der Sache, auf die er wirken ſoll, ſchnell zu finden, der wird ſich leichter geltend machen, als ein Anderer mit noch ſo großer Gelehrſamkeit. Ferner die Kenntniß fremder Geſchichte, das Studium der Jahrhunderte, wie Burke es forderte, giebt allein den freien Blick; die Bekanntſchaft mit den Meinungen großer Staatsmänner aller Zeiten kann uns allein den weiten Kreis der Erfahrungen öffnen. Näher zugeſehen, findet ſich aber, daß Jeder unter dieſen meiſt nur einen Theil der Kunſt eigentlich inne hat. Dieſer kennt den Krieg, jener den Kampf um Herrſchaft und Verfaſſungen, ein dritter den Handel, ein vierter die Finanzen, ſo Jeder das ſeinige. Indem wir ihnen zuhören, öffnet ſich uns der Blick in das weite große Leben der Völker; wir ſehen einen gewaltigen Geiſt ſich darin bewegen, der ein ähnliches Schickſal in Rache und Belohnung zu Geſetz und Recht aller Zeiten macht — aber dieſer Geiſt bleibt uns eine unbekannte Gewalt, deren höhere Bedeutung wir der Erfahrung allein nicht abfragen werden. Reiner wird ſie ſich, ſo weit ihre Kenntniß den Menſchen gegönnt iſt, nur in eigner Einſicht des Geiſtes faſſen laſſen, und ſo ſind es die höchſten Fragen nach Zweck und Weſen des Staates, welche die Staatswiſſenſchaften mit der Philoſophie zu verhandeln haben. Hieraus fließen uns zwei Grundregeln der Behandlung der philoſophiſchen Staatslehre.

1) Alles Eingreifen in das Detail beſonderer Inſtitute im Staate iſt für die philoſophiſche Unterſuchung Eingriff in fremdes Gebiet, welches durch Einſeitigkeit der Reſultate oder leere Wortkrämerei beſtraft wird.

2) Die philoſophiſche Staatslehre ſoll ſich nicht mit bloßem Sammeln beſonderer Erfahrungen und deren Combination beſchäftigen, ſondern ſie ſoll dem eignen Urtheil trauen lernen. In früherer Zeit wagten die Meiſten in dieſen Wiſſenſchaften keinen eignen Gedanken, ohne ihn hundertfältig hinter Sprüche der Bibel und Sentenzen der Alten zu verſchanzen. Davon ſind wir zurückgekommen, aber ein ähnlicher Fehler iſt die Bemühung vieler Lehrer durch eine Menge von Beiſpielen Sätze zu beweiſen, deren Wahrheit oder Falſchheit doch nur durch ein einfaches Raiſonnement im allgemeinen nachgewieſen werden kann. Die philoſophiſche Staatslehre gehört daher zu den ſchwierigſten philoſophiſchen Unterſuchungen. Ihre Fragen ſtehen immer dem Leben und ſeinen zeitgemäßen Intereſſen ſo nahe, daß die Betrachtung ſchwer die wiſſenſchaftliche Allgemeinheit und Unbefangenheit behauptet. Verlangt das Zeitintereſſe

in irgend einem Theil des Staatslebens nur geſchichtlich beim Alten zu bleiben, Neuerungen zu meiden, ſo ſprechen dann in dieſem Gebiet philoſophiſche Betrachtungen gar nicht an; wer ſie bringt, wird nicht beachtet. Dagegen werden die ſtreitigen politiſchen Tagesintereſſen meiſt mit ſolcher Lebhaftigkeit ergriffen, daß die Ungeduld, die ſich wohl nach philoſophiſchen Entſcheidungen umſieht, doch die Ruhe weitläuftiger wiſſenſchaftlicher Vorbereitungen nicht mag, ſondern nur unſicher nach Stichworten der Entſcheidung greift. Dieſe einſeitige und unruhige Abhängigkeit von der Gegenwart und den Intereſſen des Tages zeigt ſich durch die ganze Literatur der Staatswiſſenſchaften, wir aber wollen ſuchen, uns davon ganz frei zu halten und nur bei feſter allgemeiner wiſſenſchaftlicher Wahrheit zu verweilen.

§. 3.

So ſtellt ſich die Philoſophie der Staatswiſſenſchaften in Verhältniß zum Ganzen der Staatswiſſenſchaften. Nun müſſen wir von der andern Seite dieſe Aufgabe auch gegen das ganze Syſtem der philoſophiſchen Lehren zu beſtimmen ſuchen. Hier war dem **Platon** und **Ariſtoteles** die Staatslehre die umfaſſende Lehre der ganzen praktiſchen Philoſophie, welcher die Ethik als Lehre von dem Guten und der Tugend nur die höchſten Principien beſtimmen ſollte. In der neuern Ausbildung der Wiſſenſchaften ſind dieſe Anſprüche der Philoſophie an die Staatslehre mit des **Grotius** jus belli et pacis, mit reine Rechtslehre, Vernunftrecht, philoſophiſche Rechtslehre, Philoſophie des poſitiven Rechtes, philoſophiſches Privatrecht und Staatsrecht und manchem andern Namen benannt worden, die demſelben Gedanken dienen und wofür wir den gebräuchlichſten nach **Naturrecht** einſtellen können. Aber alle dieſe benennen unſere Aufgabe nur einſeitig von der Seite des Rechts her, wir fordern daher allgemeiner eine Philoſophie der Staatswiſſenſchaften, von der ſich aber bald zeigt, daß ſie der Aufgabe nach mit der noch allgemeiner ſcheinenden Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit zuſammenfallen müſſe, ſo wie dieſe Lehre, ſeit Iſelin den Namen gab, in Deutſchland viel verſucht und von Herder mit beſonderem Beifall ausgeführt worden iſt.

Orientiren wir uns nun zuerſt nach dem ganzen Syſtem der philoſophiſchen Lehren. Philoſophie enthält die Geſetze der menſchlichen Erkenntniß, welche rein aus der Selbſtthätigkeit des menſchlichen erkennenden Geiſtes entſpringen. Dieſes ſind die Geſetze und Ideen von der nothwendigen Einheit und vom Zweck im Weſen der Dinge, wie ſie ſich in den Ideen der Wahrheit, der Schönheit und des Guten ausſprechen. Dieſe Geſetze verlangen aber ein Gebiet ihrer Anwendung, durch welches ſie erſt Bedeutung für das Leben der Menſchen erhalten und dieſe Gebiete der Anwendung ergeben ſich in unſrer ſinnlich angeregten Erfahrungserkenntniß, deren wiſſenſchaftliche Entwicklung die theoretiſchen Wiſſenſchaften erzeugt, welche vorzüglich durch Induction ausgebildet werden.

Die Philoſophie theilen wir nun a) in ſpeculative und praktiſche. Die ſpeculative Philoſophie iſt diejenige, in der die Geſetze und Ideen der Einheit theoretiſch angewendet werden. Die praktiſche Philoſophie hingegen enthält die Anwendungen von den Geſetzen und Ideen des Zweckes. Wir haben es hier mit praktiſcher Philoſophie zu thun. Dieſe theilen wir b) in Ethik und Religionslehre. Die Ethik nämlich iſt die Wiſſenſchaft vom Werth und Zweck im Menſchenleben; die Religionslehre hingegen fragt nach dem Zweck der Welt.

Wir bleiben bei der Ethik. Dieſe enthält eine *allgemeine Lehre der Weisheit*, in welcher die Geſetze und Ideen vom Werth und Zweck im Menſchenleben aufgeſtellt werden; und aus der ſich dann zwei andere Lehren ableiten laſſen, indem wir dieſe allgemeinen Lehren für den Menſchen in Anwendung bringen. Die Ethik nämlich kann ſich zunächſt nur innerlich an die Selbſterkenntniß eines jeden Menſchen wenden, von der aus ſie erſt nach Analogien das äußerere Leben des Menſchen findet. Daher läßt ſich leicht überſehen, wie ſich c) die Ethik in der Anwendung theilen müſſe in die *praktiſche innere Naturlehre*, *Sittenlehre*, *Moral*, in welcher die Lehren der Weisheit für das innere geiſtige Leben des Menſchen auf ſeine Geſinnungen angewendet werden, und in die *praktiſche äußere Naturlehre*, in welcher wir dieſelben Lehren auf die äußeren geſelligen Verhältniſſe des Menſchenlebens, auf die Geſchichte der Menſchen anwenden. Man ſieht wohl, daß dieſe Wiſſenſchaft ſchicklich *Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit* genannt werden könne. In ihr ſollen nach philoſophiſchen Geſetzen die äußeren Erſcheinungen des geiſtigen Lebens in der Geſchichte der Menſchen verſtanden und erklärt werden.

Von dieſer Wiſſenſchaft ſagen wir nun zugleich, ſie ſey die *Philoſophie der Staatswiſſenſchaften*. Da liegt die Frage nahe, warum eine Wiſſenſchaft von anſcheinend ſo weitem Umfang grade nach dem Staate benennen? Die Erörterung dieſer Frage wird uns über unſre Aufgabe überhaupt genauer verſtändigen.

Wollen wir von allen großen Angelegenheiten der Menſchen ſprechen, warum ſtellen wir da grade den Staat an die Spitze? Greifen nicht andere Elemente des menſchlichen Lebens weiter um ſich und wirken gewaltiger in der Geſchichte als eben der Staat? Der Handelsverkehr ſchlingt ein gemeinſchaftliches Band der Geſelligkeit um alle Völker der Erde, während der Staat und die Staatsverfaſſungen grade nur dienen, einzelne kleine Theile aus dem ganzen Leben der Menſchen zu iſoliren, ſie mit getrennten Privatintereſſen auf ſich zu beſchränken. Die friedlichen Anforderungen des Handels würden zu gegenſeitiger Anerkennung der Rechte leiten, wenn nicht der Eigennutz des Patriotismus den Eroberungskrieg dazwiſchen würfe, der ſich nicht mit Ausgleichung geſelliger Verhältniſſe begnügt, ſondern die Freunde zu den Herrſchern erheben und die Feinde zu Knechten erniedrigt wiſſen will. Ferner auch Gleichheit der Sprachen, gleiche Ausbildung von Sitten und Gebräuchen, gleiche wiſſenſchaftliche Ausbildung wirken weiter, kräftiger, tiefer, als nur das Band gemeinſamer Beherrſchung und Geſetze. Wer im Großen die Geſchichte der Menſchen überblickt, der wird bald gewahr werden, mit welcher vorherrſchenden Gewalt die Geiſtesbildung, wiſſenſchaftliche Ausbildung und vor allem die Religionen den Geſetzen und den Herrſchern überlegen ſind. Ein Prophet wirkt mehr, ſicherer, bleibender, als zwanzig Helden, ſein hierarchiſches Machtwort iſt aller Erdengewalt überlegen; Geſetze und Fürſten müſſen ſich dieſer nur geiſtigen Herrſchaft beugen, werden ſich ſelbſt unbewußt von ihr angeſetzt und gelenkt.

Warum machen wir nun doch ſchon gleichſam durch den Namen den Staat zum erſten und zur Hauptſache? Darauf antworten wir mit dem Hauptſatz: das erſte Intereſſe der Ethik, ſomit der Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit und der philoſophiſchen Staatslehre iſt nicht zu erklären, was geſchehen ſey, ſondern zu lehren, was die Menſchen thun ſollen. Conſtructionen der Weltgeſchichte und Erklärungen des Weltlaufes ſind für die geiſtige Geſchichte der Menſchen theils unmögliche, theils müßige, wenigſtens nur untergeordnete Aufgaben; zu ſagen aber, wie von Menſchen im Kleinen oder Großen gehandelt werden ſolle, iſt die Hauptſache. Dieſe durchaus praktiſche Anſicht einer Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit führt uns nun unmittelbar auf den Staat. Wir können vorläufig ſagen: die Form des Staates beſteht in der Vereinigung des Volkes unter daſſelbe poſitive Geſetz und deſſen Inſtitute, in dem Zuſammentreten deſſelben zu einer Geſammtmacht und unter einen Geſammtwillen der Regierung. So wird durch den Staat im Großen aus dem getrennten Leben der Einzelnen das Volk nach einem Kunſtausdruck der Rechtslehre zu einer ſelbſtſtändigen moraliſchen Perſon. So iſt der Staat nicht nur eine Form, welche der Geſellſchaft planmäßig und verſtändig angebildet werden kann, ſondern er iſt auch in ſeinen poſitiven Inſtituten die einzige Form, unter welcher die menſchliche Geſellſchaft ein feſtgeſtaltetes, ſelbſtbewußtes großes Leben lebt, er iſt die einzige Form, unter der die Menſchen im Großen planmäßig, ſelbſtbewußt und verſtändig handeln können. Giebt es alſo an die Menſchen im Großen eine Aufgabe deſſen, was ſie in ihrer Geſchichte ſelbſt thun und ausführen ſollen: ſo kann dieſe nur an den Staat gegeben und durch Staaten ausgeführt werden. Jedes poſitive Inſtitut, mag es ſonſt Geſetz und Recht, Krieg, Handel, Wiſſenſchaft oder Religion betreffen, macht als ſolches ſchon einen integrirenden Beſtandtheil des Staates aus; aber nur durch poſitive Inſtitute giebt es eine planmäßige öffentliche Thätigkeit. Durch den Staat alſo muß mittelbar alles geführt werden, was die Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit aufgeben kann.

Dieſe meine Anſicht muß ich mit zwei Arten die Wiſſenſchaft zu behandeln in Contraſt ſtellen. Die erſte iſt eine altherkömmliche Weiſe der Staatslehre und des Naturrechts. Nach Schlözers Lieblingsausdruck vergleicht man den Staat mit einer Maſchine; alle vorgeſchlagenen Geſetze und Einrichtungen beurtheilte man ſo, als ob daraus ein für allemal ein Bau fertig hergeſtellt werden ſolle. Eine a priori entwickelte Lehre von den allein gerechten Staatsverfaſſungen wird dann ein Hauptthema der Wiſſenſchaft. Dabei aber blieb unbedacht, daß ſich aus Pulsſchlägen und Leidenſchaften kein Bau aufführen laſſe, wie aus Eiſen, Stein und Holz. Gegen dieſe politiſche Maſchinenlehre wurde dann auch mit Recht bald geſagt, der Staat ſey nicht mit einem todten Bau, ſondern nur mit einem lebendigen Organismus zu vergleichen. Allerdings! Und unter den Organiſationen an der Erde iſt der Staat die einzige, welche nicht nothwendig nur nach einem blinden Naturtrieb, ſich ſelbſt unbewußt ſich aus dem Keim entwickeln muß. Das iſt vielmehr das Einzige, wodurch die Staatskunſt höhere Bedeutung erhalten kann, daß der inwohnende Verſtand des Menſchen der lebendigen Erſcheinung des Staates ein Selbſtbewußtſeyn zu geben vermag, durch welches dieſer ſeiner eignen Erhaltung und Entwicklung vorſorgen kann.

Aber dies wird allzu häufig mißkannt. Obgleich nämlich die politiſche Maſchinenlehre das Leben und die Bildung des Lebendigen verkennt, ſo hatte ſie doch das ganz richtige, daß ſie den Staat und das Leben der Menſchen als der Menſchen eignes Werk anſah. Dagegen geben viele mit einer falſchen Demuth das Schickſal der Völker nur in Gottes Hand und vernichten ſo die ganze edlere Aufgabe der praktiſchen Staatslehre, indem ſie ſich nur mancherlei bloß ſpeculativ philoſophiſchen Anſichten hinwenden oder wohl auch den Zweck und Plan der Natur, nach dem ſie in der Entwicklung der Geſchichte vorwärts gegangen iſt, genau zu verſtehen meinen. Hier ſtehen wir jene unbeſtimmten Reden im Wege, welche den Staat nur aus dem Organismus des All, aus dem freilich alles fließt, ableiten, oder ihn den Organismus der Menſchheit oder mit *Adam Müller* die Totalität der menſchlichen Angelegenheiten nennen. Aber neben dem iſt hier noch vielen andern Anſichten zu widerſprechen, ſo daß ich dafür die ganze Erörterung nochmals von vorne aufnehmen muß.

§. 6.

Die Faſſung der Aufgabe einer philoſophiſchen Staatslehre oder Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit verwandelt ſich ganz, je nachdem man von dieſer oder jener Vorausſetzung ihrer Unterordnung im Syſtem der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ausgeht. Nun haben wir im vorigen Paragraphen nur eine ſyſtematiſche Darſtellung unſerer Weiſe der Unterordnung gegeben, neben welche wir hier noch Erörterungen zur Vergleichung ſtellen müſſen.

Wir finden erſtlich *phyſiologiſche* und *teleologiſche* Anſichten neben einander. Nach den teleologiſchen ſucht man Zwecke, welche in der Entwicklung der Geſchichte herrſchen ſollen, geltend zu machen, die Wiſſenſchaft alſo als eine praktiſch philoſophiſche darzuſtellen. Nach phyſiologiſcher Betrachtungsweiſe iſt hingegen nur theoretiſch von Naturwiſſenſchaft die Rede, von Naturgeſetzen für die Entwicklung der Menſchengeſchichte. Dieſe beiden Anſichten müſſen wir in Verbindung mit einander gelten laſſen, aber jede von beiden eng beſchränken. Naturgeſetze nämlich, welche wir für die Menſchengeſchichte geltend machen können, ſind neben der Grundlage der Geſetze des Erdenlebens faſt nur *pſychiſche*, der Entwicklung des Verſtandes gehörende. Deren Betrachtung müſſen wir einer teleologiſchen Aufgabe der Wiſſenſchaft unterordnen.

Für dieſe ändert ſich nun wieder die ganze Anſicht, je nachdem der Philoſoph ſeine ethiſche Wiſſenſchaft aus der Religionslehre oder umgekehrt die Wiſſenſchaft von den religiöſen Ueberzeugungen aus der Ethik ableitet. Die letzte Anſicht iſt die unſrige und darum behaupteten wir, die Aufgabe der Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit ſey eine durchaus praktiſche oder ſubjectiv teleologiſche, das heißt ihre Frage ſey nicht die nach Zwecken der Natur oder der Gottheit mit den Menſchen, ſondern eine Frage nach den Zwecken, welche der ſelbſtſtändige Menſch als die der handelnden Menſchheit ſelbſt aufgegebenen Zwecke anzuſehen habe.

Dieſer Idee ſtehen in der Ausbildung der Wiſſenſchaft drei Hauptanſichten entgegen.

1) Eine fehlerhafte theologiſche Anſicht der Geſchichte, in welcher unſre religiöſen Ideen vom Endzweck der Welt mit den eigenen Zwecken des Menſchenlebens verwechſelt werden.

2) Eine Culturanſicht, in welcher gegentheils die eignen Zwecke des Menſchenlebens fälſchlich für Naturzwecke in der Geſchichte genommen werden.

3) Eine Anſicht, welche ich die geologiſche nennen will, bei der man nicht nach Zwecken fragt, die in der Geſchichte verfolgt werden, ſondern in theoretiſcher Phyſik aus der Geſchichte der Erde oder gar der Welt die Geſchichte der Menſchen als eine untergeordnete Erſcheinung zu erklären hofft.

Ueber dieſe drei Fehler ſuchen wir uns vorläufig zu verſtändigen.

§. 7.

Das reinſte Gute im Leben des Menſchen iſt die ſittliche Willenskraft und ihre Tugend. Wird dieſe Idee zur Deutung eines Zweckes der Natur oder der Gottheit mit der Geſchichte genommen, ſo entſteht die Idee: die ſittliche Beſſerung des Menſchengeſchlechts ſey der Zweck der Geſchichte. So deuten die poſitiven Religionen der Vorzeit das Schickſal der ganzen endlichen Welt als einen Ablauf der Menſchengeſchichte und zugleich als den Reinigungslauf der Seelen oder das Werk der Welterlöſung. **Dies iſt der führende Gedanke, nach welchem die Geſchichte der Menſchen als Weltgeſchichte ſo wiederholt als ein Ganzes aufgefaßt worden iſt, mythiſch eingerahmt zwiſchen die Erſchaffung der Welt und den Tag des letzten Weltgerichtes,** dazwiſchen aber abgemeſſen nach den vier Monarchien des Propheten Daniel.

Obgleich nun dieſer Mythus von der Welterlöſung in den Bildern unſrer poſitiven Religion ſteht, wäre doch bei der jetzigen Ausbildung der Wiſſenſchaft gegen ſolche Phantaſieen nichts mehr zu ſagen nöthig, wenn nicht die Irrungen in unſrer neuen Philoſophie wieder auf dieſe alten Träume zurückgeführt hätten. So müſſen wir vorzüglich Fichte's Dichtung von der Geſchichte der Menſchheit widerſprechen, welcher Schelling noch phantaſtiſcher, Hegel dann ſchwerfälliger folgte. Fichte nämlich erzählt (gemäß der Fabel von den vier Weltaltern), wie auf die uranfängliche Unſchuld der Sündenfall gefolgt ſey, bis auf unſre Zeit die Sündhaftigkeit immer geſtiegen ſey, nun aber ihr Maximum erreicht habe, ſo daß jetzt bald die Periode der Rechtfertigung anfangen und dieſer die Heiligung folgen werde, mit der die Geſchichte ihr Ende erreicht. Allein zur Deutung der Geſchichte ſind dieſe Phantaſieen auf keine Weiſe zu brauchen. Sie könnten höchſtens dann Bedeutung erhalten, wenn uns, wie in den alten Bilderträumen der Seelenwanderung, der Blick nach dem Himmel offen bliebe, ſo daß alle Zeit und aller Ort in der Menſchengeſchichte den gleichen Prüfungs- oder Büßungsſtand bedeuten. Zur Deutung der Fortſchritte in der Geſchichte kann ſie aber gar nicht dienen, weil ja doch jeder Sünder nach und nach zur Prüfung und, wenn es gut geht, zur Rechtfertigung und Heiligung gelangen ſollte: in dieſem hiſtoriſchen Drama aber andere als die Sünder, andere als die Gerechtfertigten und noch andere als die Heiligen ſpielen. Wir finden auch leicht, worin Fichte's Fehler liegt und ſehen bald, wie dieſe Art von Romanen zu erfinden ſey. Alle ſelbſtthätige Bildung des Menſchen iſt nämlich Bildung des Verſtandes; wir können ihn daher immer im voraus die drei Stufen Unverſtand, Mißverſtand und Verſtand beſtimmen. Dem menſchlichen Verſtand wird die Einſicht nach und nach erworben, über die frühere Unkunde erhebt er ſich zu einer anfangs unvollkommenen, dem Irrthum ausgeſetzten Einſicht und endlich zur klaren Auffaſſung feſter Wahrheit. Jeder wirkliche Zuſtand in der Geſchichte eines Volkes wird nun mannigfaltig Unkunde, Mißverſtand und errungene Einſicht neben einander zeigen, und dieſe Art von Erzählungen entſteht dann daraus, daß man für eine beſtimmte Zeit einſeitig (indem man den Blick nur auf einen beſondern Zweck, z. B. Recht und Gerechtigkeit gerichtet hält), nur das Gute oder Schlimme in der Erzählung heraushebt und die nur den Verſtand treffenden Abſtufungen ſittlich deutet. So führte den Fichte vorzüglich der Schmerz über Deutſchlands Unterdrückung durch die Franzoſen und dann Wunſch und Hoffnung unſerer Wiederbefreiung. Dies gab ſeiner Phantaſie damals Bedeutung für das Leben, welche in der weiteren phantaſtiſchen Ausmahlung bei Schelling und Hegel ganz verloren gegangen iſt. So ſehen wir überhaupt in der Geſchichte oft die öffentliche Meinung wechſelnd ſich in frohen Hoffnungen erheben und dann wieder nach getäuſchten Hoffnungen in trübes Mißvergnügen zurückſinken. Dies zeigt ſich in gar vielfachem Wechſel des Geiſtes der Zeit bis zu den weiteſten Phantaſieen der Erwartung des jüngſten Tages und des tauſendjährigen Reiches. Keins von ſolchen Bilderſpielen kann uns aber für die Geſchichte der Menſchheit frommen.

§. 8.

Hiermit ſtehen wir bei dem Gedanken, mit welchem **Kant** ſeine Betrachtungen über den Begriff der Geſchichte der Menſchheit anfing und für welchen wir ihm leicht folgen. Suchen wir einen Zweck, für den ſich die Menſchheit in ihrer Geſchichte fortbilden kann, ſo dürfen wir nicht unmittelbar die ſittliche Beſſerung nennen, denn dieſe iſt das Werk der Freiheit im reinen Willen. Dann ſagt man wohl, Glückſeligkeit aller Lebendigen ſey der Zweck der Welt, aber dieſer Spruch iſt zu unbeſtimmt, um eine bedeutende Anwendung auf die Geſchichte zuzulaſſen. Suchen wir einen Zweck, für den ſich die Geſchichte entwickeln kann, ſo werden wir dafür nur die wachſende Behendigkeit des Verſtandes nennen können, mit der er immer beſſer lernt, Zwecke zu verfolgen und zu vermitteln, die er ſich ſelbſt aufgegeben hat. In dieſer Entwicklung des Verſtandes liegt zunächſt die ganze Cultur des Menſchengeſchlechts; mit ihr wird der Menſchenverſtand dann auch immer beſſer einſehen lernen, was ihm für ſeine geſelligen Beſtrebungen die würdigen Zwecke ſeyen und damit ſehen wir, daß dieſer Zweck in der Geſchichte der Menſchheit endlich der Ausbildung eines weltbürgerlichen Ganzen in der Menſchheit gehöre für Wahrheit, Schönheit, Recht und Friede.

Indem wir dieſen Gedanken auffaſſen, müſſen wir uns aber in Acht nehmen, nicht auf jene zweite falſche teleologiſche Anſicht der Geſchichte zu kommen, welche die eignen Zwecke des Menſchen in der natürlichen Entwicklung ſeines Verſtandes als Naturzwecke vorausſetzt, ſo wie Leſſing dieſen Gedanken für eine göttliche Erziehung des Menſchengeſchlechts vorausſetzt und auch Kant die Ausführung ſeiner Idee der Geſchichte der Menſchheit fehlerhaft gab. Die meiſten Geſchichtsforſcher werden dieſem Gedanken widerſprechen, weil offenbar der unbefangene Beobachter Wohlſtand, Bildung und Tugend eines Volkes bald im Steigen, bald im Sinken, bald eine Zeit hindurch ohne Fortſchritt auf gleicher Höhe findet. Ferner hat dieſer Vorſchlag daſſelbe beleidigende, welches wir an dem erſten rügen mußten. Was ohne Ende immer noch beſſer werden kann, iſt vergleichungsweiſe jetzt noch ziemlich ſchlecht. Wir aber nehmen nur jetzt an der Geſchichte Theil, wir werden alſo hier ganz und gar als Mittel für die Zukunft verbraucht. Wollen wir uns nun ganz über das falſche in dieſer Anſicht verſtändigen, ſo müſſen wir auf den Zuſammenhang aller unſrer objectiven teleologiſchen Principien achten, wie dieſe, Kritik der Vernunft §. 140. 141. 216 bis 220. 227 bis 229. Syſtem der Metaphyſik §. 77. 83. 84 bis 87. 96 bis 102 ausgeführt ſind, um deutlich zu machen, daß es dem Menſchen unmöglich iſt, ſich einen wiſſenſchaftlichen Begriff vom Zweck der Welt oder von einem Naturzweck zu geben. Kurz ſtellen wir dies in folgender Weiſe dar.

Daß es ſo fallen müſſe, iſt vorläufig ſchon daraus klar, weil wir das Weltganze nicht überblicken und doch nur für dieſes Ganze der Zweck der Welt gelten kann. Genauer geben wir folgende Erläuterung.

Zwecke finden nur für den handelnden Willen ſtatt; Willen aber beobachten wir unmittelbar nur in unſerm Geiſte. Alle unſre Vorſtellungen von Zweck und Zweckgeſetz ſind uns alſo von pſychiſchem Urſprung, wir finden ſie zunächſt nur in der Menſchen Thun und Treiben. Hier finden ſich dann zwei Arten von verſtändlicher Zweckmäßigkeit. Die eine iſt die der Erziehung und Entwicklung, wir erziehen Menſchen, Thiere, Pflanzen; die andere iſt die aller Gewerbe, die der Vermittelung, wir bauen das Feld, das Haus, vielerlei Maſchinen, formen das Geräthe. Aber keine von dieſen beiden Weiſen paßt zur Auffaſſung der Idee eines Zweckes der Welt. Mittel für ſeine Zwecke wird nur ein beſchränkter Wille ſuchen, die bedarf der Allmächtige nicht. Entwicklung aber fordert fortſchreitendes Beſſerwerden, auch das kann nicht als Zweck der Welt gedacht werden.

Aber Selbſtſtändigkeit des Geiſtes iſt unſer höchſter Gedanke und die Welt des Geiſtes die Welt der Zwecke, alſo werden wir auch vorausſetzen, daß die Welt unter Zweckgeſetzen beſtehe. Um dieſen Gedanken nun beſtimmt zu faſſen, beachten wir:

1) Mechanismus der Natur nach wirkenden Urſachen und Teleologie nach Endurſachen ſind nicht in Widerſtreit mit einander. Menſchlicher Wille bemächtigt ſich des Mechanismus ſeiner Maſchinen und ordnet ihn ſeinen Zwecken unter, ſo können wir überall vorſtellen, wo uns Berge und Ströme, Flur und Wald, Thiere und Menſchen gefallen oder mißfallen, daß ein höherer Wille den Mechanismus der Natur geordnet habe, um dieſe hervortreten zu laſſen.

2) Aber beweiſen läßt ſich nie, daß irgend etwas im äußeren Naturlauf nach Zwecken geordnet ſeyn müſſe. Aller

Verlauf der Naturerſcheinungen erfolgt nach wirkenden Urſachen und bedarf nirgends einen Erklärungsgrund aus Endurſachen. Der Mechanismus der Natur iſt ſich ſelbſt genug.

Wir haben auch nicht einmal die Hülfsmittel, um eine Hypotheſe zu entwerfen, wie der Welturheber alles nach verſtändlichen Zwecken geordnet habe.

3) Sondern wir müſſen für die Ideen von Naturzwecken oder Weltzwecken eine ganz andere Anſicht nehmen. Wir gehen immer erſt von der Vorausſetzung aus, daß alles nach Zwecken geordnet ſey und folgen demgemäß empiriſchen Analogien in der Anerkennung der Menſchenwelt, der geiſtigen und der lebendigen Bedeutſamkeit der Thierwelt, Pflanzenwelt, der ganzen Natur. Aber dieſe Analogieen gehen dann ganz in freie äſthetiſche Beurtheilung über, und in der Schönheit der Naturerſcheinung findet ſich allein der feſte Gedanke ihrer Zweckmäßigkeit.

Daher gilt uns hier für die Zwecke in der Menſchengeſchichte das Geſetz: jedes Leben und jede Zeit muß ihren Werth in ſich ſelbſt tragen, wenn ſie einen hat, wir können dieſen Werth nur in der Schönheit finden, welche das Leben jeder Zeit, jedes Volkes, jedes Einzelnen in ſich ſelbſt zeigt, ohne daß wir ein Leben dem andern unterordnen. Schön iſt die Pflanze im Blattſchmuck, in der Knospe, in der Blüthe, in der Frucht; die Frucht zur Reife zu bringen, opfert ſie ihr Leben. So ſind Blüthe und Frucht des Menſchenlebens: Weisheit, Schönheit, Charakter und die That durch dieſe. Denen ſoll er das Leben weihen oder opfern.

4) Es giebt alſo in Rückſicht der Naturzwecke im Men-

ſchenleben nur eine äſthetiſche Betrachtung der Bedeutſamkeit jedes einzelnen Menſchen- oder Volkslebens. Aber etwas ganz Anderes iſt die verſtändige Anſicht von den Geiſtesentwicklungen in der Geſchichte, welche von Geſchlecht zu Geſchlecht fortlaufen und unter den Völkern ſich vererben. Dieſe müſſen nach Naturgeſetzen des Menſchenlebens erklärt werden. Wenn wir ſie aber auf Zwecke beziehen, ſo ſind dies nur die ſubjectiven, welche der Menſch ſich ſelbſt aufgiebt. Hier liegt die Aufgabe für unſre Wiſſenſchaft; ſie wird die oben bezeichnete ganz praktiſche. Wir fragen, was ſoll der Menſch thun, was kann er thun, und dann eben auch, was hat er in ſeiner Geſchichte ſchon gethan. Hier iſt es uns das entſcheidend wichtige, dieſe äſthetiſche Beurtheilung des Menſchenlebens von der andern, der techniſchen, wohl zu unterſcheiden. Die äſthetiſche Auffaſſung giebt das erſte Licht und Kraft in die Geſchichtserzählung, indem ſie ſchildert, wie der einzelne Menſch, wie ein Volk ſchön und gut erſchienen ſey oder nicht. Auf ſehr niedrigen Stufen der Ausbildung zeigt ſich hier zuweilen geſundes Leben, geſunde Geiſteskraft, dann ſeiner die tugendlich ſittliche Erſcheinung des Lebens in Liebe, Friede, Recht und Gemeingeiſt. Dagegen iſt die Frage nach den Fortſchritten in der Geſchichte die, wie die Völker in der Geſchichte fortgebildet nach und nach klüger erſcheinen, in gewonnener Einſicht und Kraft. Dies letzte bleibt allein das Thema unſrer Wiſſenſchaft, in wiefern wir eine Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit geben wollen. Auf dieſe Weiſe wird es uns nicht irren, daß wir in der Geſchichte an dieſer Fortbildung ſo wenige Zeitalter und ſo wenige Völker Theil nehmen ſehen, eben ſo wenig als wir der kleinen Blume im Gras neben dem blühenden Baum, der hohen Eiche oder Palme die Stelle verweigern.

Das geſchichtliche Aufwachſen des Menſchengeiſtes iſt es für ſich nicht, was ihn ſchöner und beſſer, ſondern nur was ihn geſchickter, behender, klüger macht. Die letzten Verhältniſſe ſind es denn zunächſt, welche eine pragmatiſche Geſchichte der Menſchheit zu beachten hat.

Dieſer Unterſchied iſt auf eine gewaltthätige Weiſe verkannt worden bei Kant's religiöſer Deutung der Anfänge der Menſchengeſchichte; noch härter in der Weiſe, wie Fichte die Lehre weiter fortbildete und am ſchlimmſten in jenen Träumen bei Schelling und Hegel, wo dieſer aufwachſende Menſchenverſtand als werdende Gottheit und als Weltgeiſt mit Gott verwechſelt und ſo Religion und Geſchichte mit einander verwirrt werden.

§. 9.

Der dritte zu weit greifende Verſuch zur Ausführung unſrer Wiſſenſchaft verfährt darin ganz richtig, daß er die Teleologie der Natur dabei beſeitigt. Ich nenne ihn den geologiſchen, weil er auf dem einfachen Grundgedanken ruht: das ganze Leben des Menſchengeſchlechts iſt nur eine untergeordnete, von der jetzigen Periode in der Geſchichte der Erde abhängende Erſcheinung. Wer den Lauf der Natur verſtünde, der müßte aus den allgemeinen Geſetzen der Geſchichte der Erde auch die Menſchengeſchichte verſtehen und erklären können. Gegen dieſen Gedanken ſelbſt iſt nichts einzuwenden, durch die Größe deſſelben iſt es leicht, der Idee unſrer Wiſſenſchaft einen beſondern Glanz zu geben. Aber ſehr nahe liegt dabei die Frage: wie viel wird der Menſch wohl zur Auflöſung dieſer großen Aufgabe leiſten können? Und darauf iſt die allein richtige Antwort jene alte des Sokrates: die Götter haben nicht gewollt, daß die Menſchen dieſes göttliche der Natur erkennen ſollen.

Iſt nicht ſelbſt nur gegen die Geſchichte der Erde das Leben der ganzen Menſchheit etwa, was der Blüthenſchmuck eines Frühlings gegen das Leben eines Baumes, der Jahrhunderte ausdauert? Wie ſollen wir für die Menſchengeiſteswelt die Raumwelt deuten? Nach Art der Alten ging das beſſer. Der Phantaſie des Menſchen kann doch faſt nur die Oberfläche der Erde vom Niveau des Meeres bis an die Höhen des ewigen Schnees gefallen. Hier iſt es menſchlich wohnlich, von dem im rothen Schein des Nordlichts glänzenden Schnee und Eis der Polarländer in den Schneehäuſern der friedlichen Eskimoe durch die wärmeren Gegenden hindurch bis zu den blühenden tropiſchen Fluren im Schatten der Paradiesfeige unter dem Schirmdach der Dattelpalme. Dieſe Heimath war den Alten die Mitte der ganzen Welt, über ihr nur die Höhen des reinen Lichtes im göttlichen Frieden, unten die grauſen Mächte der Finſterniß. Eine Weltſeele konnte dieſe eine Weltkugel beleben, ein Gott über ihr ſie beherrſchen. So paßten die Bilder unſers Geiſteslebens auch für die Einheit dieſer Weltanſicht. Aber nun wir mit unſern kopernikaniſchen Anſichten! An der Venus iſt es vielleicht noch etwas ſchöner als bei uns, am Mars noch behaglich, aber wie ſtarr und kalt am Monde, wie kalt und leicht an Jupiter und Saturn, wie glühend und gewaltſam an der Sonne, uns können wir, der Wiſſenſchaft folgend, dieſe Bilder nicht zurechtſtellen, wir bleiben der ganzen Raumwelt gegenüber Patrioten der Erde. Und dann die unabzählbare Menge der Sonnen! Das können wir zu einem Gottesreiche nicht zuſammenzählen, das Himmelreich der Geiſter iſt nur inwendig in uns! So hat denn *Herder* im Anfange ſeiner Ideen zur Geſchichte der Menſchheit ſehr fehlgegriffen, indem er, in der jetzt von vielen naturphiloſophiſch genannten Weiſe, alte griechiſche Naturbilder wieder mit unſern religiöſen Glaubensideen verbinden wollte. So bringt er zum Beiſpiel die alte griechiſche Phantaſie, daß die anfangs ſenkrecht ſtehende Weltaxe ſich ſpäter geſenkt habe, auf das Bild, die ſchräge Stellung der Erdaxe gegen die Ebene der Sonnenbahn ſey das Schickſal der Unvollkommenheit des Erdenlebens und der Sünde an ihr. „Geſchmackloſe Verkehrung der Glaubensideen in haltloſe wiſſenſchaftliche Bilder.

Allerdings ſtellt ſich uns ein großartiges Gemählde dar, wenn wir die Thatſachen der Naturgeſchichte auf irgend eine Art zu einem Ganzen gruppiren. Man blicke in die unendlichen Himmelsräume, ſehe wie nach den einfachen kosmiſchen Geſetzen alle Bewegung der Geſtirne abgemeſſen wird; komme dann näher an unſre Sonne und ihr Planetenſyſtem herab und finde in dieſem endlich unſre Erde. Das Licht der Sonne iſt ihr Lebenserreger; die Axendrehung mißt ihr den Wechſel der Tageszeiten; die ſchräge Stellung ihrer Axe den Wechſel der Jahreszeiten ab. An ihrer Oberfläche bildet das Licht der Sonne durch Wechſelwirkung der Atmoſphäre mit dem Waſſer das Leben des Pflanzen- und Thierreichs. Hier finden wir in den tiefſten Lagen der Gebirgsbildung keine Spuren eines organiſchen Lebens, allmählich zeigen ſich Pflanzen und Waſſerthiere, dann auch Landthiere, aber zuerſt von Arten, die jetzt lebend nicht mehr vorhanden ſind; nach und nach auch die Ueberreſte der noch lebenden Geſchlechter; erſt zu allerletzt tritt das Geſchlecht der Menſchen mit auf.

Doch auch deſſen Geſchichte geht in alte Perioden zurück, in denen jener erbliche Unterſchied der Menſchenracen ſich bildete. Vielfach iſt der Unterſchied der Natur und Lebensweiſe der Völker; nur bei Wenigen erwacht der Verſtand zu eigner Selbſtſtändigkeit, mit dem dann eigentlich erſt eine Geſchichte des menſchlichen Lebens im Großen durch die Vererbung und Fortführung der Geiſtesbildung bei einzelnen Völkern erhalten wird. Die größte Geſchichte der Art, die wir kennen, iſt die der aſiatiſch-europäiſchen Geiſtesbildung, die aus dem Morgenland an das Mittelmeer und von da an die germaniſche Chriſtenheit gelangt iſt, — deren Erzählung wir die Weltgeſchichte nennen.

So erſcheint uns das menſchlich größte als etwas phyſicaliſch unermeßlich kleines. Demgemäß haben wir für unſre Wiſſenſchaft engbeſchränkende Kriterien feſtzuſtellen.

1) Die Aſtronomie und die allgemeine Geologie liefern uns keine brauchbaren Ergebniſſe für die Geſchichte der Menſchheit, da das ganze Daſeyn der Menſchen in die allerjüngſte Periode der Umbildung der Erdoberfläche fällt.

Dies ergiebt ſich genauer nach folgenden Momenten.

a) In der Raumwelt iſt alles in ſteten Umwandlungen; unſre Wiſſenſchaft vermuthet die Bildung neuer Sonnenſyſteme aus leuchtenden Nebeln und alſo auch die Zerſtörung von Sonnenſyſtemen in leuchtende Nebel; die Sternkundigen beobachteten das Wogen leuchtender Nebel im Nebelfleck des Orion, und ſie ſahen neue Sterne hell wie die Venus neu aufflammen und in wenigen Jahren wieder verlöſchen. Wie haben wir da wohl dieſen Gedanken mit dem Beſtehen unſers Sonnenſyſtems zu vergleichen? Hier weiſt uns alles auf die tiefſte Ruhe um uns her. Unſer Planetenſyſtem ſcheint bis an den Uranus nur in die Runde etwa 20 mal ſo weit um die Sonne zu langen, als die Bahn der Erde um die Sonne, und den Spielraum der Kometen können wir etwa 10 mal weiter bis auf 200 Erdweiten rechnen. So ſteht dies um unſre Sonne, aber darüber hinaus finden wir unter allen Sonnenheeren keine Sonne, die nur auf 200000, wohl gar auf ſechs Millionen Erdweiten uns nahe käme. Nun rechnet unſre Menſchengeſchichte nur nach einigen tauſend Jahren, ſollten aber aus dieſen ungemeſſenen Weiten die Gegenwirkungen unſrer Sonne mit den nächſten Grenzgebieten nur einigermaßen merkbaren ſtörenden Einfluß auf unſre Angelegenheiten gewinnen, ſo würden wir die Zeitläufte nach vielen Millionen Jahren abmeſſen müſſen.

b) So bleiben wir ganz auf das Reich unſrer Sonne beſchränkt. Und nun näher heran, wir vermuthen den Urſprung unſers Planetenſyſtems aus der rotirenden Sonnenatmoſphäre. Da werden aus den Nebeln nach und nach ſich die dichteren Maſſen zuſammengeballt haben und die Sonne, die Planeten und ihre Monde aus dem Zuſammenſturz ſolcher Maſſen um einen Schwerpunct entſtanden ſeyn. Mit dieſen iſt auch unſre Erde gebildet worden und hat ihren Mond bekommen. Aber alle dieſe Unruhe alter Zeiten trifft uns nicht, unſrer Wiſſenſchaft gilt es nahebei, es war ſeit je, wie jetzt. So zeigen es die mechaniſchen Geſetze der Ruhe. Unſer Sonnenſyſtem iſt nach einfachen Geſetzen nahe an der Ebene des Sonnenäquators feſt geordnet und hält ſich in ſich mit geringen periodiſchen Schwankungen im Gleichgewicht. Dazwiſchen hindurch bewegen ſich freilich unregelmäßiger die Cometen und vielleicht kleinere Erſcheinungen, die Sternſchnuppen. Aber dieſe müſſen alle von ſo untergeordnet kleinen Maſſen ſeyn, daß ſie gar nicht ſtörend in den Planetenlauf greifen. Wir wiſſen, daß manche nahe an der Erde vorbei, einer zwiſchen den Monden des Jupiter hindurch gegangen iſt, der Lauf des letzteren wurde gewaltig geſtört, aber im Syſtem des Jupiter brachte er nicht die kleinſte Aenderung. Ferner die Mondkugel ſteht in einer feſten Richtung gegen den Schwerpunct der Erde in Ruhe; dieſe Ruhe könnte nicht ſtatt finden, wenn ſeit der Zeit, daß der Mond bei der Erde iſt, eine bedeutende äußere Anziehung ſtörend auf Mond und Erde eingewirkt hätte. Hieraus folgt, daß keine wilde aſtronomiſche Hypotheſe zu Erklärung von Erſcheinungen an der Erde anwendbar iſt. Man hat phantaſirt, daß die Erde aus Cometenlauf allmählig zum Planeten geworden ſey, daß die Ankunft des Mondes Kataſtrophen an ihr bewirkt, oder der Einfluß eines Cometen ſie umgewandelt habe, aber nichts von alle dem iſt zuläſſig, ſondern in noch weit engeren Grenzen hielten ſich alle dieſe Verhältniſſe bei uns im Gleichgewicht.

α) Die Erdaxe, die Axe ihrer täglichen Bewegung ſteht durch die Abplattung der Erdkugel unveränderlich in ihr. Die Polpuncte Nord und Süd haben ſich alſo nie auf der Oberfläche der Erde verrückt.

β) Die Zeit ihrer Axendrehung oder die Länge des Sterntages iſt unveränderlich. Eben ſo die Länge des ſideriſchen Jahres.

γ) Die Neigung der Erdaxe gegen die Sonnenbahn, alſo die Neigung des Aequators gegen dieſe oder die Schiefe der Elliptik ſchwankt in ſehr langen Perioden nur um 2¾ Grad. Dadurch wird die Lage der Wendekreiſe auf der Oberfläche der Erde oder die Grenze der aſtronomiſchen Klimate verändert, aber um ſo wenig, daß ſich das Klima keines Erdſtrichs aus aſtronomiſchen Gründen weſentlich ändern könnte.

δ) Es gilt ein Geſetz der Stabilität des Gleichgewichts der Meere durch das Verhältniß der mittleren Dichtigkeit der Erde gegen die des Waſſers. Das Niveau der Meere kann ſich weder heben, noch ſenken, weder der Stoß der Paſſatwinde, noch die Meeresſtröme können eine Ueberfluthung des trocknen Landes herbeiführen.

b) Nur ein einziger aſtronomiſcher Wechſel konnte für die Umbildungen der Erdoberfläche in Frage geſtellt 'werden. Es findet nämlich in einer Periode von 20970 Jahren ein Wechſel in der Vertheilung der Jahreszeiten für die Nordhälfte und Südhälfte der Erde ſtatt, ſo daß in der Hälfte dieſer Zeit die eine Hälfte der Erde längere warme und kürzere kalte Jahreszeiten hat als die andere. Dieſe Periode fing 4089 Jahre vor Chriſto zum Vortheil für Nord an und erreichte ihre Mitte für Nord im Jahr 1248 nach Chriſto.

Man meinte daraus eine ungleiche Erwärmung beider Erdhälften ableiten zu können und verglich nun damit die alten Sagen von den großen Meeresfluthen, vom Durchbruch des Bosporus und der Herkulesſäulen, vom Untergang der Atlantis. Aber eine ſehr einfache Nachweiſung des jüngeren Herſchel hat uns auch dieſe Hypotheſe vernichtet. Nämlich die kürzeren warmen Jahreszeiten fallen immer in die Sonnennähe, die längeren in die Sonnenferne. Im erſten Fall wirkt alſo die Sonnenwärme ſtärker, im andern Fall ſchwächer auf die Erde und ſo gleicht ſich die Sache grade aus, beide Hälften werden ſtets durch das ganze Jahr gleich erwärmt, weil die Grade der Erwärmung durch die Sonne in gleicher Winkelbewegung gleich bleiben.

c) So iſt uns nach aſtronomiſchen Geſetzen der Schauplatz der Menſchengeſchichte für unermeßliche Zeiten vollkommen ruhig geſtellt. Aber wie nun dagegen, wenn wir den Boden unter unſern Füßen betrachten? Hier beobachten wir die zerſtörende Gewalt der Waſſerfluthen und des unterirdiſchen Feuers. Aber im Großen haben wir auch hier für den Schauplatz der Menſchengeſchichte nur geognoſtiſche Beweiſe der Ruhe auszuführen.

α) So wie die Menſchen den Boden unter ihren Füßen wiſſenſchaftlich beſonnen betrachten, werden ſie gewahr, daß ſie faſt überall bis auf hohe Gebirge hinauf auf ehemaligem Meeresgrunde ſtehen, wie das ſchon im hohen Alterthum erkannt wurde. Und folgen wir dann der Wiſſenſchaft unſrer Zeit, ſo wird klar, daß das unterirdiſche Feuer die großen Gebirgszüge, welche jetzt das trockne Land an der Oberfläche der Erde tragen, aus dem Grunde des Meeres zum Theil bis hoch über die Wolken gehoben hat, deren Spitzen aber Froſt und Waſſer wieder zertrümmern und den Schutt allmählig an den Meeresboden zurückführen, während das thieriſche Leben am Meeresboden allmählig Kalkniederſchläge, das Pflanzenleben am trocknen Lande allmählig kohlenſtoffhaltige Niederſchläge bildet. So hat das Feuer die Urgebirge und die vulkaniſchen Gebirge emporgehoben, das Waſſer die Flötzgebirge und das aufgeſchwemmte Land niedergeſchlagen und alles dies mit mannigfaltigem Wechſel der Hebungen und Senkungen.

β) Aber alle dieſe gewaltſamen Umgeſtaltungen von Land und Meer an der Erde liegen weit vor der Zeit aller Menſchengeſchichte. Die Gleichförmigkeit der Bildung der Gebirge im Großen über die ganze Erde läßt erkennen, daß alle dieſe Umwandlungen langſam durch lange Perioden hin ſich zugetragen haben, aber das ganze Leben des Menſchengeſchlechts gehört hier nur der allerjüngſten Periode, und dieſe wieder erſcheint gegen die Menſchengeſchichte ungeheuer lang. Die Ablagerung alter Lavaſchichten an den Vulkanen in Italien, von Humboldts Beobachtung der Ablagerung der Dammerde auf Inſeln der Südſee, an den Küſten von Chili, weiſen auf einen ruhigen Verlauf in jetziger Weiſe ſeit zehn, ſeit funfzehn tauſend Jahren zurück.

γ) Nur dem Wechſel der Temperatur an der Oberfläche der Erde können wir kein feſtes Geſetz nennen. Der Niederſchlag der Gebirgsmaſſen zeigt nämlich deutlich, daß während jener Perioden der Umbildung der Erdoberfläche die Sauerſtoffatmoſphäre der Erde ungemein müſſe abgenommen haben. Dies kann aber die Folge bringen, daß bei gleichen aſtronomiſchen Verhältniſſen der Klimate die Temperaturunterſchiede der Erdſtriche doch gar andere waren als jetzt. Die ſtärkere Atmoſphäre trug weit ſchwerere Wolken und brachte ein viel gewaltſameres Spiel der Waſſerſtröme, dabei konnte das Sonnenlicht weit mehr als jetzt die Luft und nicht nur den Boden wärmen, wodurch dann die Temperaturunterſchiede der Klimate ſich ausgleichen würden. Daher vielleicht die tropiſchen Pflanzen der Vorzeit in Palmen und Farrnkräutern unter dem jetzt kalten Klima. Aber auch dieſe Umwandlungen liegen vor der Menſchengeſchichte. Unter ſehr viel ſtärkeren Druck der Atmoſphäre konnten Menſchen und viele der jetzigen Thiere und Pflanzen nicht leben. Auch iſt der Beobachtung zufolge die mittlere Temperatur unſrer Länder in der geſchichtlichen Zeit nicht um einen Grad verändert worden und die unveränderte Länge des Tages beweiſt, daß die mittlere Temperatur der Erde ſich in dieſer geringen Zeit nicht um einen kleinen Theil eines Grades geändert habe, denn Erkältung würde den Tag kürzer, Erwärmung länger gemacht haben.

Und doch machen die Nachweiſungen des Agaſſiz jetzt höchſt wahrſcheinlich, daß bei den jetzigen Niveau des feſten Bodens die Oberfläche der Nordhälfte der Erde einmal faſt ganz mit Schnee und Gletſchern bedeckt war, wodurch die Geſellſchaft des Mammut zu Grunde ging, ſo daß das Eis ſich langſam zurückziehend dem jetzigen Leben die Stätte gab.

2) Mit dieſem ſind wir alſo bloß auf die Ueberlieferungen aus der Menſchengeſchichte zurückgewieſen. Aber auch dieſe gewähren uns keine Ueberſicht des Ganzen. Wir ſehen nur Völker ſich einander verdrängen oder mit einander vermiſchen, aber unbeantwortbar bleiben die Fragen: woher die Organiſationen an der Erde? wo war die Wiege des Menſchengeſchlechtes, welches der Anfang deſſelben. Unſre Geſchichte kann nicht weiter mit Sicherheit zurückſehen, als die Verbindungen der durch Tonſchriftſprache verbundenen Gelehrten unter den Völkern zurücklangen.

3) Demzufolge bleibt die einzige beſonnene Aufgabe der erklärenden Wiſſenſchaft von der Geſchichte der Menſchen: *die Geſetze der Entwicklung der Geiſtesbildung* unter den Menſchen zu beſtimmen, ſo wie deren Fortſchritte ſich zeigen müſſen, wenn glückliche äußere Verhältniſſe ſie wieder begünſtigen.

§. 10.

Wir haben unſre Aufgabe von der einen Seite als Philoſophie der Staatswiſſenſchaften, von der andern als Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit kennen lernen. Da aber im Einzelnen wie im Großen der Strom des menſchlichen Lebens aus verborgenen Quellen in ein unbekanntes Land fließt, ſo kann das philoſophiſche Urtheil in der Geſchichte der Menſchheit ſich im Ernſt nur mit den kleinen Bewegungen der geiſtigen Fortbildung der Menſchen beſchäftigen, ſo wie die Kenntniß unſers Geiſtes uns Geſetz und Regel in dieſen Bewegungen verſtehen läßt. So kommt die Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit ganz auf die praktiſche Frage: was dem Menſchen zu thun ſey, zurück, und eben damit ſchließt ſie ſich im Großen an die Idee des Staates an, ſo daß jene beiden Namen nur eine und die gleiche Lehre bezeichnen.

Fragen wir nun, wie ſollen wir zur Ausbildung unſrer Wiſſenſchaft gelangen, ſo werden wir von allen Seiten jene Schlözeriſche Idee beſtätigt finden, mit allgemeinen anthropologiſchen Anſichten, die er Metapolitik nannte, ſey anzufangen. Eine allgemeine Anſicht der Natur des menſchlichen Lebens und ſeiner Geſchichte wird das erſte ſeyn, durch dieſe werden wir allein ohne Einſeitigkeit auf Weſen und Natur des Staates geführt, indem wir ſo, ohne irgend eine willkührliche Annahme über den Begriff des Staates vorauszuſetzen, finden müſſen, wie er in das Leben der Menſchen eingreift und womit er ſich darin berührt. Finden wir ſo die Natur des Staates, ſo wird, wie ſchon oben bemerkt wurde, die wichtigſte Angelegenheit der Philoſophie: aus den Zwecken des menſchlichen Lebens auch die Zwecke des Staates zu beſtimmen, eben weil die Erfahrung ſich allzu leicht nur in das Gedräng der Vermittlungen verliert. Wir werden durch dieſe allgemeinen pſychiſch anthropologiſchen Unterſuchungen einerſeits eine politiſche Ideenlehre vorzubereiten und dann daraus abzuleiten haben, welche die Zwecke des Staates zeigt und gegen einander ausgleicht. Die Natur des Staates ſelbſt wird dann aber gefunden werden in öffentlichen geſelligen Einrichtungen zur Ordnung des Lebens und deßhalb zu oberſt in Geſetz und Regierung. Dieſe Einrichtungen ſind eigentlich das im Staate künſtlich auszubildende, jedoch nur als Mittel für jene Zwecke. Daher fordern wir andererſeits noch eine politiſche Naturlehre, in welcher die Geſetze der öffentlichen Einrichtungen überhaupt aufgeſtellt werden. Dieſe poſitiven Inſtitute des

Staats ſtehen der **Natur** des menſchlichen Lebens als **künſtliche Leitung** deſſelben gegenüber. Das Können durch den Staat, die mögliche Ausführung der Zwecke durch ihn hängt alſo zu oberſt von den Fragen ab: welches iſt der natürliche Lauf der menſchlichen Geſellſchaft und ihres Verkehrs? wie weit kann die Kunſt öffentlicher Einrichtungen in dieſen wirkſam eingreifen? wie weit werden die Zwecke des menſchlichen Lebens im Großen ſchon durch den Lauf der Natur begünſtigt und erreicht? Im Gegentheil, wo bedarf es der künſtlichen Eingriffe, um die natürlichen Bewegungen der Geſellſchaft nach ihren Zwecken hinzuleiten und wie iſt dieſe Leitung möglich? So wird unſre erſte Aufgabe, die Naturgeſetze des geſelligen Menſchenlebens zu erforſchen.

Erſter Theil.

Allgemeine Unterſuchungen über das Weſen des Staates.

Erſtes Kapitel.

Die allgemeinen Geſetze des menſchlichen Lebens.

§. 11.

Die Grundlagen unſrer politiſchen Lehre müſſen wir den allgemeinſten Geſetzen der pſychiſchen Anthropologie entlehnen, denn die Verbindung des Geiſteslebens mit dem körperlichen giebt die Unterlagen des geſelligen Lebens; die drei Grundanlagen des Geiſtes zu Erkenntniß, Luſt und Willenskraft beſtimmen die Zwecke des Lebens und die drei Stufen der Ausbildung des Geiſtes, Sinn, Gewohnheit und Verſtand beſtimmen die Geſetze der Vermittlung dieſer Zwecke. Wir müſſen alſo hier dieſe Geſetze genauer beſtimmen in ihren Anwendungen im äußerlichen des geſelligen Lebens, ſomit im Staat.

Der Menſch findet ſich ſelbſt gleichſam in zwei Welten. Innerlich erſcheint ein Jeder ſich zunächſt als Geiſt, der denkt und fühlt und willkührlich handelt. Aeußerlich aber findet er ſich, ſeinem Körper nach, unter der edelſten und erſten thieriſchen Organiſation an der Erde. Die Bedeutung des menſchlichen Daſeyns liegt hier in der Selbſterkenntniß des Geiſtes, aber der Geiſt findet ſich nur an und mit dem Körperlichen.

Durch die Sinnlichkeit finden wir uns nämlich ſo an den Körper gebunden, daß das Thier im Menſchen gleichſam immer das erſte iſt. So urtheilen wir nicht etwa nach jenen Hypotheſen, daß die Menſchheit ſich geſchichtlich aus der Thierheit entwickelt habe, ſondern wir finden unſer ganzes Leben ſo an dieſe Thierheit gebunden, daß wir nur an ihr den Menſchen (monstrum ex capite) und die Identität des Individuum anerkennen. Der Menſch ſteht körperlich an der Spitze der Thierorganiſationen, da iſt aber der Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier ſo unſicher zu faſſen, daß ſich ſchwer ſagen läßt, was eigentlich das entſcheidende ſey.

Der Menſch iſt geiſtig das edelſte Weſen, welches wir zu erkennen vermögen, und hier iſt in der Ausbildung des Erdenlebens der Unterſchied ſo ſprungweis gegeben, daß wir dem vernünftigen Menſchen als Perſon keine Sache vergleichbar erkennen. Dieſen geiſtigen Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier finden wir nun in der inneren Kraft ſeines Willens, wodurch ihm die verſtändige Selbſtbeherrſchung zu Theil wird. Durch dieſe kann er mit Ueberlegung denken und nach wählendem Entſchluß handeln.

Durch dieſen Verſtand wird uns das *höhere Selbſtbewußtſeyn*, welches uns das eigene Leben erkennen und ihm *ſeine Zwecke ſelbſt anſetzen* läßt. So gehört dem verſtändigen Leben eine *Bildungsfähigkeit* und durch dieſe wird ſelbſtbewußte Erziehung des Menſchen durch ſich ſelbſt ihm zur Aufgabe.

Ferner dieſes höhere Selbſtbewußtſeyn bringt uns die

Sprache und durch ſie die Gedankenmittheilung, wodurch geſellſchaftliches Geiſtesleben als öffentliches Leben gebildet wird.

Dem gemäß nun gehört die verſtändige Bildungsfähigkeit nicht nur dem aufwachſenden Individuum, ſondern dem Völkerleben in Vererbung und fortlaufender Entwicklung von Geſchlecht zu Geſchlecht. Nur im ganzen Volk — bis endlich in der Menſchheit, nur in der Einheit eines öffentlichen Lebens findet ſich die Einheit menſchlicher Geiſtesbildung, von der jeder einzelne Menſch nur als Bürger nach ſeiner Stelle im Ganzen und nur für ſeinen Beruf ſeinen Theil empfängt.

Für dies ſelbſtbewußte öffentliche Leben nennt nun der Verſtand dem Leben ſeine Zwecke.

Der Endzweck iſt das geſunde Geiſtesleben ſelbſt und darum Bildung und Erhaltung des Geiſtes, aber für dieſe muß erſt das Wohlbefinden, Sicherheit und Zweckmäßigkeit unſrer äußern Lage bedacht werden. Daher läßt der Verſtand folgende drei Hauptaufgaben im Menſchenleben erſcheinen.

1) Die techniſche Aufgabe der Beherrſchung der äußeren Natur, als Ziel der Gewerbsthätigkeit und des Handelsverkehrs.

2) Die politiſche Aufgabe der Bildung und Erhaltung verſtändiger Geſelligkeit, als Ziel der Staatsausbildung durch Krieg, Geſetz und Regierung.

3) Die literariſche Aufgabe der Geiſtesbildung ſelbſt vermittelſt der Sprachgemeinſchaft als Ziel der Gelehrtenthätigkeit und des Gedankenverkehrs.

Für die Geiſtesbildung ſelbſt treten nun aber nach den verſchiedenen Anlagen unſers Geiſtes näher hervor, als die höchſten Ziele alles Edeln und Großen in der Menſchengeſchichte, die Ideen der Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit.

Da wird dann im Intereſſe der Ideen der Wahrheit für die Erkenntniß die Ausbildung der Wiſſenſchaften hier die erſte Aufgabe.

Aber der Glaube führt von da zu den eigenthümlichen Anforderungen des Gemüthslebens im Intereſſe der Ideen der Schönheit hinüber, und ſo erſcheinen im Völkerleben die Religionen.

Endlich dem thätigen Leben gehören die Ideen des in ſich Guten, welche die Ideen der Gerechtigkeit als die höchſten und als das erhabenſte Gebot an die Ausbildung der Staaten geben.

Die Ideen der Zwecke für das verſtändige geſellige Geiſtesleben ſchließen alſo ſo zuſammen, daß in Wiſſenſchaft, Religion und Staat dem Leben Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit gewonnen werden ſoll, aber um dieſe Zwecke erreichen zu können, müſſen dem geſelligen Leben erſt die techniſchen, politiſchen und literariſchen Vortheile gewonnen worden ſeyn.

Für das geſellige Leben iſt es nie genug, ihm mit Begeiſterung die hohen ſittlichen Ideale der Geiſteskraft ſelbſt zu ſchildern, ſondern wir müſſen dieſen immer voraus die Naturgeſetze des Erdenlebens beachten, unter deren Bedingung allein das Geiſtesleben ſich zeitlich entwickeln kann.

§. 12.

Wie kann nun der Verſtand dieſe ſeine Zwecke im Leben verfolgen? Das müſſen wir nach dem zweiten pſychologiſchen Geſetz der Stufen der Ausbildung unſers Geiſtes beantworten. Dieſen Geſetzen gehört der weite Spielraum der Anwendungen für die äußeren Verhältniſſe des geſelligen Lebens, indem ſie uns die Grundgeſetze der Vermittelung der Staatszwecke bringen. Hier iſt das Grundgeſetz: der Menſch bedarf der ſinnlichen Anregung, aus dieſer geſtaltet ſich das Leben nach den Geſetzen der Gewohnheit und auf dieſe nur kann der Verſtand wirken, um durch Uebung und Gewöhnung ſeine Herrſchaft zu gründen.

Alſo nur künſtlich leitend den natürlichen Lauf des geſelligen Verkehrs kann Staat und Regierung in das Leben der Menſchen eingreifen. Schon unwillkührlich bilden ſich Geſetz und Regierung dem geſelligen Leben der Menſchen an, nur in das, was ſich ſo geſtaltet hat, ſoll die bewußte, planmäßige Thätigkeit der gebildeten Regierung leitend eingreifen. Um alſo die allgemeinſten Maximen für die Erreichung ihrer Zwecke kennen zu lernen, werden wir zuerſt noch näher nach den geiſtigen Grundgeſetzen des natürlichen Laufes im menſchlichen Verkehr fragen müſſen. Dieſe laſſen ſich am allgemeinſten ausſprechen: **Kampf des ſelbſtdenkenden Verſtandes, des eignen Geiſtes, mit dem Mechanismus der Gewohnheiten.** Der eigne Geiſt faßt alle geiſtigen Zwecke für das Leben und macht ſie ſich zur Aufgabe, aber die Gewohnheit giebt das Herkommen und die Ueberlieferungen in die Geſchichte; ihr gehören alle feſtſtehenden Formen im geſelligen Leben, Geſetze, Sitten, Gebräuche, Sprachen, Meinungen. Daher erhalten wir zwei wichtige Geſetze neben einander.

1) Der eigne Geiſt ſoll ſich der Formen bemächtigen und ſie fortbildend umgeſtalten; in ihm allein iſt die Kraft im Völkerleben.

2) Aber er bedarf nothwendig der Formen als der Mittel der Ausführung. Ohne Fortbildung und die Herrſchaft des eignen Geiſtes geſchieht nichts Edles und Großes in der Geſchichte, aber der eigne Geiſt bedarf jederzeit einer geſchichtlichen Grundlage ſeines Lebens, über welcher nur in allmähligen Umbildungen und nicht durch gewaltſame Umwälzungen das Gute gewonnen wird.

Unter dieſen allgemeinſten pſychiſch anthropologiſchen Geſetzen müſſen wir nun die Verhältniſſe von Sinn, Gewöhnung und Verſtand, ſo wie ſie ſich äußerlich im geſelligen Leben geſtalten, zu beſtimmen ſuchen.

§. 13.

Die ſinnlichen Verhältniſſe haben wir theils als Verhältniſſe des Menſchen zur willenloſen Kraft der Natur, theils als Verhältniſſe der willkührlichen Thätigkeit der Menſchen ſelbſt zu beachten, daher erſt von Na[illegible]r, dann von Geſelligkeit zu ſprechen.

1) Natur. Gefeſſelt findet ſich der Men[illegible] die Oberfläche der Erde und den meerumfloßnen [illegible]en des trocknen Landes an dieſer. Deſſen Beſchaffenheit, Lage und Klima beſtimmt die erſte Mannigfaltigkeit in Geſtalt und Art des Menſchenlebens. Hier entſtehen die erſten unentbehrlichen Bedürfniſſe, nach Schlözers Worten Luft, Platz, Nahrung, Decke. Die Nahrung (etwa 10 Centner jährlich) wird das ſchwerſte Geſchäft. Der Menſch ſtrebt

hier nach der Herrſchaft über die Natur, um [illegible] die ſichere Befriedigung dieſer Bedürfniſſe abzugewinnen. Ganz überwältigen wird er die Natur nie, aber abgewinnen kann er ihr viel, Meere, Gebirge, Unfruchtbarkeit und Kälte des Klima hat er oft überwunden.

So wird *Arbeit* das Geſetz ſeiner Thätigkeit, aber unter ſehr mannigfaltigen Schattirungen nach Klima und Boden. Unter mildem Himmel langt die elendeſte Hütte zur Wohnung hin, Kleidung kann ganz entbehrt werden; Nahrung liefert die Hitze ſchneller, unter wenigen Palmen kann eine Familie das ganze Jahr ruhen; die Hitze ſtumpft den Hunger ab, die Natur überhebt der Sorge für Wintervorräthe. Dem allzu kalten Klima hingegen läßt ſich auch durch alle Mühe wenig oder nichts abgewinnen, der Menſch muß dort mit den ſpärlichen Gaben, die die Natur ihm anbietet, zufrieden ſeyn. Ferner, wie verſchieden bietet die Natur ihre Gaben an nach Lage, Höhe, Richtung und Beſchaffenheit der Gebirge und Flüſſe, des Meeres, des Erdreichs, der Eigenthümlichkeit und Mannichfaltigkeit der Thiere und Pflanzen. Auf ſehr verſchiedene Weiſe wird, hier auf längere, dort auf kürzere Zeit, die Arbeit unterbrochen, bald durch Hitze, bald durch Kälte; hier durch erſtickenden Wind, dort durch eine Regenzeit, welche Monate lang dauert und da wieder durch lange Nächte, welche durch eben ſo lange Tage nicht vergütet werden.

Die Natur bildet einen Markt, der alle zu menſchlichen Wohnſitzen geeigneten Länder umfaſſen kann. Ungleich ſind ihre Ausſteuern; überall bietet ſie Gaben, aber nirgends alles, jedem verſchiedenes. Eben ſo verſchieden ſind in den Ländern die Schwierigkeiten der Wege, die zum Markte führen. In ſehr ungleicher Weiſe wird die Verbindung durch Kälte, durch lebenbedrohende Winde, periodiſche mit Stürmen verbundene Regen, durch Gebirge, Steppen und Moräſte bald auf längere, bald auf kürzere Zeit unterbrochen oder erſchwert. Auch nicht jedes Meer, nicht jede Küſte hat den gleichen Werth.

So gedeiht denn der Menſch ſelbſt nicht überall gleich gut. Wir haben Länder mit immer offnen Gräbern und Gegenden, die Treibhäuſern gleichen, in welchen die zarten und verunglückten Pflanzen der Menſchengattung mit dem glücklichſten Erfolg aufbewahrt werden. Die Verſchiedenheiten in Klima und Lage wecken dann auf ſehr verſchiedene Weiſe die Thätigkeit des Menſchen und die Kraft ſeines Geiſtes. Wo bei erſchlaffender Hitze die Natur willfährig den erſten Bedürfniſſen entgegenkommt, da wird keine Thätigkeit des Körpers geweckt, keine des Geiſtes aufgefordert. Hier läßt ſich in langem Schlafe das Leben hinbringen, nichts thun am Tage und Luftſchöpfen am Abend iſt die natürliche Lebensweiſe. Aber auch erſtarrende Kälte und dabei eine karge, unbelohnende Natur kann den Geiſt nicht zu höherer Thätigkeit anſpornen. Dort lebt nur ein ärmlicher Menſchenſchlag in Entbehrungen, der mit der Natur kämpfen und froh ſeyn muß, wenn er nur warm wird. Nur die mittleren Klimate und Lagen, deren Natur dem Menſchen mäßigen Widerſtand entgegenſetzt, wirkt erfriſchend auf ſeine Thätigkeit und ruft den Geiſt hervor. Hier iſt der Menſch der größten Anſtrengung fähig, und Anſtrengung wird ihm belohnt. Von hier geht alle höhere Thätigkeit der Menſchen aus.

2) *Geſelligkeit.* Das eigenthümliche des Menſchenverkehrs iſt, daß der Geiſt den Geiſt, die Vernunft die Vernunft finde. Dazu iſt die Einleitung die Geſelligkeit. Nach *Schlözers* Darſtellung: „Zwei oder mehrere erwachſene vollbürtige Menſchen begegnen einander zum er-

ſtenmal. Was werden ſie mit einander anfangen? Sie werden ſich balgen — nach Hobbes; ſie werden kalt, ohne Notiznehmung an einander vorüber gehen — nach Rouſſeau, ſie werden ſich auf der Stelle freundlich zuſammengeſellen — nach Pufendorf.“ Hier hat Rouſſeau unrecht, Hobbes und Pufendorf werden beide recht behalten. Geſelligkeit muß ſchon ein thieriſcher Grundtrieb des Menſchen ſeyn, ſonſt gäbe es keine Geſchichte der Menſchen, keine Einleitung ihres Verkehrs. Ob aber ihre Geſelligkeit in Freundſchaft oder Streit ausſchlagen wird, hängt vom Zufall ab. Anfangs werden ſie ſich ſuchen, aber bald werden ſie ſich durch ſtreitendes Intereſſe entzweien — immer aber lieber ſich ſchlagen, als ſich gehen laſſen. Wie Kant ſagt: ein natürlicher Trieb treibt den Menſchen zur Geſelligkeit, aber ein anderer treibt ihn zur Freiheit, dazu alles nach ſeinem Willen lenken zu wollen, und macht ihn ungeſellig. Aber die Geſelligkeit wird immer überwiegen, erſt weil ſie ſich mögen, dann weil ſie ſich brauchen, ſchließen ſich die Menſchen an einander an.

Am meiſten trägt dann zur Geſtalt der menſchlichen Geſellſchaft bei das Geſetz der Fortpflanzung, daß gerade im Familienverhältniß Mann und Weib zuſammentreten müſſen, um den Einzelnen in die Geſellſchaft der Lebenden einzuführen, daß nur im Wechſel von Kindheit, Vollbürtigkeit und Greiſenalter zwiſchen Geburt und Tod die menſchliche Geſellſchaft Beſtand und Dauer hat. Aus dieſem ſind die beiden Folgen der Geſelligkeit Herrſchaft und Erbſchaft.

Mag ſchon im Allgemeinen die geſellige Unterhaltung Freundſchaft oder Streit ſeyn, beide werden um Schutz oder um Anführung zur Unterordnung des Einen unter den Willen des Andern zur Herrſchaft führen. Denn

der im Streite überwältigte unterliegt ſeinem Herrn und die Freunde werden ſich einen Führer ſuchen, der ihre Geſchäfte ordne. Dahin führt nun am beſtimmteſten das Familienverhältniß. Lange währt es, bis im Kinde des Menſchen die Vernunft erwacht, welche ihm den Inſtinkt erſetzen ſoll. Die Hälfte der Gebornen ſtirbt an den meiſten Orten vor dem Alter, wo gewöhnlich das Wachsthum vollendet iſt. Da nun ein Alter ſelbſt von 70 Jahren ſchon eine Seltenheit iſt, ſo leben ungleich mehr Menſchen, die die Reife noch nicht erreicht haben oder darüber hinaus ſind, als die in der Zeit der Reife ſtehen. Dazu nun die Schwächen des Weibes in der monatlichen Beſchwerde, der Schwangerſchaft, der erſten Ernährung des Kindes, ſo bleibt nur der reife Mann unabhängig. Daher leitet die Natur durch die Familie auf die Herrſchaft des Hausherrn über Weib und Kinder, ſtiftet aber zugleich auch Verwandſchaft als Band der gleichen Abſtammung zu natürlicher Verbindung und Trennung der Völkerſtämme.

Familienverbindung und Befehdung verſchiedener Familien wird der erſte rohe Zuſtand der Geſellſchaft, aber der Krieg ſelbſt führt zur ſchützenden Verbindung und mit dieſer bilden ſich aus Familien Völker.

Durch die Abſtammung entſpringt denn auch das andere die Erbſchaft, indem in der großen Familie des ſich ſelbſt erhaltenden Volkes, ſo wie in jeder kleineren, die geſchloſſen bleibt, durch Natur und Nachahmung das Leben der Eltern in das der Kinder überfließt. Daher die Vererbung organiſcher Eigenſchaften, durch welche leicht jeder Stamm ſich für den edelſten hält, eben ſo natürliche Erbſchaft geiſtiger Anlagen und nachher durch Erziehung und Beiſpiel die ganze Erbſchaft von Kenntniſſen, Sitten und Gebräuchen.

Der größte natürliche Unterſchied der Abſtammung, den wir geſchichtlich vorfinden, iſt der der Raſſen unter den Menſchen. Alle Menſchen ſind als Thierart von einer Gattung, denn ſie können ſich gegenſeitig begatten, ſo daß die Abkömmlinge wieder fruchtbar bleiben. Aber unter ihren Arten unterſcheiden ſich die Raſſenunterſchiede beſtimmt von Spielarten, indem ſie beſtändig eine halbſchlächtige Zeugung geben, welche nach drei oder vier Generationen völlig wieder anartet. Dieſer Unterſchied mag vielleicht ein alter klimatiſcher ſeyn, jetzt ſteht er aber in der Vererbung feſt. Nach zwölf Generationen haben ſich die Zigeuner nicht durch das Klima verändert. So nennen wir der Raſſen etwa fünf neben einander; die weiße kaukaſiſche, die olivengelbe mongoliſche, die braune malayiſche, die rothe amerikaniſche, die ſchwarze der Neger. Von dieſen verläuft aber eine jede in viele wandelbare Spielarten und mehrere verbinden ſich halbſchlächtig zu vielen Uebergängen.

Unter dieſen behaupten wir Kaukaſier nun, wir ſeyen die edelſten, aus phyſiologiſchen Gründen, weil die Mongolen kindiſcher, die Neger thieriſcher blieben; aus äſthetiſchen Gründen, weil unter uns die ſchönſten ſeyen, da mögen wir uns aber mit Malayen ſtreiten; am beſten aus geſchichtlichen Gründen, weil durch die Unſern bisher eigentlich allein die höhere geiſtige Entwicklung gelungen ſey. Aber dieſe gehört auch unter uns nur ſehr wenigen glücklichen Völkerſtämmen, welche ſchwer werden beweiſen können, daß ſie ihr Glück vorherrſchend der günſtigen Naturanlage und nicht eben ſo viel geſchichtlichem Glück zu verdanken haben.

§. 14.

Ueber dieſen erſten Gaben der Natur und der Geſelligkeit geſtaltet die Gewohnheit das Völkerleben weiter. Die

Art der Wohnplätze, der Geſelligkeit und der Erbſchaft beſtimmt die weitere Verſchiedenartigkeit in der Lebensart der Völker und die Wohnplätze geben hier die erſte entſcheidende Richtung nach Verſchiedenheit des Klima und nach dem Unterſchied von Steppen, Flußufern und Meeresgeſtaden. Man unterſcheidet gewöhnlich als Stufen der Völkerausbildung Wilde, Hirten, ackerbauende und Gewerbe treibende Völker.

Die Bewohner der Steppen und die Anwohner der Flüſſe ſind im Zuſtande der Wildheit Jäger, die Anwohner des Meeres Fiſcher, in der Ausbildung weichen ſie weit auseinander. Die Wilden leben nur von Pflanzen oder Thieren, die ſie ſammeln und fangen, allenfalls für den Winter aufbewahren. Die nothwendige Grundlage irgend einer höheren Ausbildung (einige Künſte hat der Menſch überall) ſind aber die Fortſchritte zu Viehzucht und Ackerbau, dann zur Verbindung von beiden, nun zur feſten Anſiedlung und endlich zur Abſonderung der Gewerbe durch die Theilung der Arbeit. Ohne einen dieſer Fortſchritte können nur wenige Menſchen zuſammenleben und dieſe haben keine Ruhe, wenig Sicherheit des Lebens.

Der Erfinder der Viehzucht wird Hirte. Er entdeckt, daß unter allen Säugethieren und Vögeln einige zwanzig Arten ſind (Rindvieh, Schaafe, Ziegen, Schweine, Pferde, Eſel, Kameele, Lamas, Elephanten, Rennthiere, Hunde, Katzen (Mäuſe und Ratten); Hühner, Kalkutten, Gänſe, Enten, Tauben; Bienen und Seidenwürmer), die ſich zähmen und zu Heerden aus ſich ſelbſt vermehren laſſen, die ihm einen ſichern Unterhalt gewähren, da er ſie, auch ohne ſie zu tödten, zu Nahrung und Decke brauchen, ſie gar zu ſeinen Mitarbeitern und Beſchützern abrichten kann.

Die Erbſchaft dieſer Hausthiere iſt das erſte Räthſel unſrer Kulturgeſchichte.

Der Erfinder des Landbaues wird Ackersmann, er bringt aus weiten Räumen die zerſtreuten Pflanzen zur Nahrung und Bekleidung (Getreide, Mais, Gemüſe, Knollen- und Wurzelgewächſe; Futterkräuter; Wein, Oel, Obſt, Südfrüchte, Piſang, Palmen und Kokos, Brodbäume; Zucker, Kaffee und Cacao; Tabak; Flachs, Hanf, Baumwolle, Farbekräuter) in einen engen zuſammen und vermehrt ſie.

Hier iſt die Erbſchaft vorzüglich der Getreide- und Obſt-Arten das zweite Räthſel unſrer Kulturgeſchichte.

Jede dieſer Erfindungen geht ihren eigenen Gang. Viehzucht und Ackerbau der alten Welt ſcheinen beide Aſiens Erbtheil und von einem Stamme. Denn Eſkimoes, Grönländer, Lappen, Sibirier, Nomaden, Chineſen, Indier, Afrikaner und die Bewohner der Inſelreiche im großen Ocean pflegen im Ganzen dieſelben Pflanzen und Thiere wie wir, nur nach klimatiſchen Bedingungen verſchieden.

Landbau war faſt allein Amerikas Erbtheil. Die Nordindianer und ſelbſt die Mexikaner hatten keine Viehzucht; nur die Peruaner, ihre Lamas, Guanikos und Alkas. Dieſe Thiere aber und ihre Pflanzen Mais, Agaven u. ſ. w. waren andere, als die unſern; ſie hatten weder unſer Getreide, noch unſer Obſt; nur Piſang und Bananen hatten ſie mit der alten Welt gemein, aber wohl aus der alten Welt erhalten, denn dort baute man Piſang an den Andes, wo er keine reife Saamen bringt.

Viehzucht und Ackerbau nähern die Menſchen der höhern Ausbildung, indem ſie ſeine Bedürfniſſe vermehren und zugleich ihm mehr Sicherheit und Ruhe geben. Noch mehr Gewinn bringt die Verbindung von beiden, aber der wichtigſte Schritt iſt der zur feſten Anſiedlung, das Aufgeben des Wanderns, das Vertauſchen des Zeltes mit dem Haus. Dadurch wird der Unterſchied der Bewohnung von Steppen und der Anwohnung an Flüſſen ſo weſentlich.

Die Bewohner von Steppen und hohen Gebirgen bilden ſich zu Hirtenvölkern aus, die erſten werden die Nomaden (die weidenden), welche ihren unbezwinglich eignen Gang der Ausbildung gehen, ſo lange ſie auf ihren urſprünglichen Wohnſitzen bleiben. Dieſe ſind Aſiens hohe Mitte, von der Mongolei, Tartarei nach Perſien, Arabien, Lybien nach der Wüſte Sahara, wo die Mongolen, Kalmücken, Tartaren, Beduinen und Mohren wohnen, die jetzt den Religionen des Lama und Mahomed zugethan ſind, ſonſt aber während der ganzen Zeit unſrer Geſchichte ihren Bildungszuſtand zu Hauſe wenig verändert haben. Der Mangel an feſten Wohnſitzen läßt ſie einen gewiſſen Grad der Bildung nicht überſteigen. Sie achten Wohlleben und rohe Pracht, aber nur ſo, wie ſie durch Raub, nicht wie ſie durch Arbeit gewonnen werden. Ihr Geiſt iſt freiheitliebend, ſtolz, gewaltthätig und doch an Gehorſam gewöhnt, ohne Sclavenſinn; von ihnen kommt vorzüglich das Vorurtheil der edleren Geburt. Sie ſind die Ruheſtörer und die wandernden Völker, von denen der Krieg ſtammt. Schnell laſſen ſich ihre Horden unter einem Eroberer vereinigen, aber ihre Staatenverbindungen haben wenig Beſtand. Sie haben ſich China, Indien, Nordafrika und Europa unterworfen und herrſchen da noch. Aber ausgewandert nehmen ſie bald die Sitten der überwundenen Gebildeteren an.

An beiden Seiten der Steppenländer ziehen ſich in der alten Welt die Flußgebiete und die Meeresgeſtade hin.

Im Norden durch Nordaſien nach Europa und Nordafrika, im Süden von China nach Oſtindien und Südafrika. Der Mittelpunct beider Striche iſt Perſien, Babylon und Aegypten, wo die Wüſten am meiſten unterbrochen ſind, Meere und Flüſſe des Süden und Norden ſich vereinigen und beide in Berührung bringen. Eben da liegt der Mittelpunct unſrer Geſchichte; der Mittelpunct des alten Völkerverkehrs, durch den mittelbar der chineſiſche Oſten mit dem europäiſchen Weſten in Verbindung ſtand.

So wie in ſolchen Gegenden die Zahl der Hirten und Landbauer zunimmt, die Menſchen näher zuſammenrücken, wird ſich der Vortheil, ja die Nothwendigkeit feſter Anſiedlung zeigen. Dadurch bildet ſich feſterer Anſpruch an Grundeigenthum und genauere Privatvertheilung deſſelben. Die Angeſiedelten werden die Ruhe lieben, weil ſie lange Zeit hindurch ruhigen, ungeſtörten Beſitz bedürfen; leichter wird ſich bei ihnen Fleiß und ruhige Geſchäftigkeit einfinden; ſie werden friedeliebend und müſſen zum Krieg gezwungen werden; leicht ſind ſie zu Sclaven zu machen.

Hier bilden ſich zuerſt künſtlichere Verhältniſſe des Verkehrs, der Vortheil der Vertheilung der Arbeit zeigt ſich, Handwerke entwickeln ſich, die Gewerbe treten aus einander; Stadt und Land ſcheiden ſich und der künſtlichſte Zuſtand der Lebensart, der der gewerbetreibenden Völker beginnt, indem ſich über den landbauenden Hirten eigne Stände der ſtädtiſchen Gewerbe erheben.

Hier iſt die Erfindung des Gebrauches der Metalle das dritte Räthſel unſrer Kulturgeſchichte.

Die Trennung der Gewerbe aber fordert zugleich Austauſch der Waaren und läßt den Handel entſtehen.

Ehedem in Aſien und bis in die germaniſchen Wälder haben die Prieſter mit ihren poſitiven Religionen in dieſem heiligen Kampf für die Bildung des Menſchengeſchlechts den Sieg des Hauſes über das Zelt zu erringen und die errungene Lebensweiſe der Angeſiedelten zu vertheidigen geſucht.

Mit alle dieſem kommen dann die zwei Grundgeſetze in unſre Geſchichte.

1) Der Kampf der Nomaden mit den feſtſitzenden Ackersleuten; die Ackersleute erliegen der Fauſt der Nomaden und beſiegen ſie durch ihre Geiſtesbildung. Wo aber gewerbetreibende Völker ſich Kolonien verſendend ausbreiten, gehen die wilden Jäger vor ihnen zu Grunde, Ackersleute aber und Hirten behaupten ſich leichter neben und zwiſchen ihnen.

2) Unter den angeſiedelten Landbauern und gewerbetreibenden Völkern iſt dann die ausgedehnteſte Begebenheit der Geſchichte der Welthandel, vorzüglich der Verkehr der nordweſtlichen mit den ſüdöſtlichen Landbauern der alten Welt.

Hier iſt die Anlage der Karavanenſtraßen durch die Steppen und Wüſten, welche den Weſten mit dem Oſten, den Norden mit dem Süden verbinden, das vierte Räthſel der Kulturgeſchichte.

Die ausgedehnteſte welthiſtoriſche Revolution iſt hier der Sieg des Seehandels über den Landhandel durch die neuere Schiffarth und die Verwilderung der Türkei, wodurch die Weſtküſten von Europa dem Südoſten den Vorrang abgewonnen haben.

Der ſo herbeigeführte künſtliche Verkehr hat dann auch größere Bedürfniſſe der Ordnung und Erhaltung; Schutz, Geſetz und Gericht bedürfen größere Anſtalten. Daher hier allein feſte Staatsverfaſſungen.

§. 15.

Bis zu dieſen Stufen der Kunſtfertigkeit und des Handelsverkehrs werden die Völker ſchon durch die äußeren Begünſtigungen ihrer Lage gehoben. Die höheren Stufen aber hängen von dem geiſtigen Leben des Verſtandes und deſſen Forterbung ab. Dadurch wird hier das geſellige Leben den drei Grundgeſetzen der Betriebſamkeit, der Theilung der Arbeit und des Kapitals unterworfen.

Das erſte iſt das Geſetz des Verſtandes ſelbſt. Worauf kommt es an, um die geſunde Kraft im Leben eines Volkes zu ſichern? Nicht zu oberſt auf ererbten Grund und Boden, auf ererbte Landescultur, alten Beſitz von Maſchinen und Reichthümern aller Art, fertig gebildete Wiſſenſchaften und Kunſtſachen, ſondern zu oberſt einzig auf die Betriebſamkeit, auf den ſtets regen Geiſt der Arbeit und des Fortbildens, denn darin lebt die Kraft des Verſtandes ſelbſt. Der ſtille Beſitz erworbener Güter erſchlafft den Geiſt, prahlt mit fremdem Leben, vielleicht ohne eigenes zu haben und führt dann zum abſterben. Dies iſt das wahre an Lauderdales Wort gegen den Werth der Kapitale. Wo noch keine Erbſchaft iſt, zeigt volle Betriebſamkeit im ſchnell ſich ausbreitenden Wachsthum grade das regſte Leben. Hingegen nirgends wird die ruhige Freude über fertigen Beſitz ſich ſelbſt erhalten können. Wenn ein Volk meint, fertig gebaut zu haben, ſo werden die Gerüſte ſeines Baues bald morſch werden und ein fremder Windſtoß ſtürzt ſie leicht über die Bewohner zuſammen. So iſt die Betriebſamkeit nicht nur mechaniſcher Kunſtfleiß, ſondern ſie ſoll eignes geiſtiges Leben in ſich bewegen. So ſind die Kapitaliſten das Reſiduum ehemaligen Kunſtfleißes; oft war die Geiſtlichkeit an Reichthum verſtorbener Gelehrtenſtand, der Adel todter Erbe früheren Kriegsruhms. Spanien ſtarb am Golde Indiens. Uns lähmt vielfach die große Erbſchaft die gelehrte und künſtleriſche Thätigkeit, daher unſre Büchergelehrſamkeit, unſre nur nachahmende ſchöne Kunſt.

Aber wiewol die eigne That das erſte und unentbehrliche iſt, ſo wird doch die Betriebſamkeit die Beihülfe der Gewohnheit keineswegs verſchmähen, vielmehr ſieht ſie wohl ein, daß ſie ohne ſie gleichſam nur einen unendlich kleinen Theil ihrer Zwecke erreichen könnte. Daher hier das zweite Geſetz, das Geſetz der Theilung der Arbeit.

Mit der Bildung ſteigen die Bedürfniſſe, mit dieſen die Arbeiten ins ungeheure. Wollte jeder ſich hier ſelbſt helfen, ſo würde keiner fertig, aber bei uns wirkt die Arbeit von tauſenden und das Product aller Klimate, um dem Einzelnen die Bedürfniſſe eines Tages zu liefern, zuſammen. Denn bis ins kleinſte ſpalten ſich die Thätigkeiten in den getheilten Geſchäften, die der Handel wieder vereinigt. Wie gewaltig dies den Erfolg vergrößert, zeigen uns Adam Smith und Lüder in vielen Beiſpielen. So ſagt z. B. der erſte, ein Schmidt kann täglich kaum 1000 Nägel fertigen, iſt er aber nur Nagelſchmied, ſo macht er wohl 2300 den Tag; ein Stecknadelmacher bringt den Tag nur 10 Nadeln zu Stande, theilen ſich aber in einer Stecknadelfabrik zehn Arbeiter geſchickt in das Geſchäft, ſo liefern dieſe 48000 Nadeln den Tag. Der tiefſte Grund der Vortheile der Theilung der Arbeit liegt in unſerm

Geſetz der Gewohnheit. Alle Theile müſſen bearbeitet werden, keiner darf dem Tauſche fehlen; dieſe Vollſtändigkeit ſichert die Gewohnheit. Für jeden Einzelnen aber iſt der Gewinn, daß die kleinere Klaſſe von Thätigkeiten, die er zu ſeiner Arbeit macht, von der vollen Gewalt der Gewöhnung ihm angebildet, ihm alſo die Geſchicklichkeit gewonnen wird. Daneben wird durch die Einförmigkeit des Geſchäftes Zeit geſpart und dem einſeitigſten Talent ſicherer Spielraum verſchafft.

So hat dieſe Theilung der Arbeit für die Geſellſchaft alle Vortheile und alle Fehler, die wir vom Mechanismus der Gewohnheiten kennen. Sie iſt dem lebendigen Verſtande unentbehrliches Hülfsmittel, aber ſie würdigt jeden Einzelnen, ſo weit er dem einſeitigen Mechanismus unterliegt, in dem lebendigen Ganzen doch nur zum lebloſen Theil einer Maſchine herab. Für den Gewinn an Arbeit kann keine Theilung zu groß ſeyn, wegen des letzten Grundes aber werden wir das Ausarten der Arbeiter zu maſchinenmäßigen Werkzeugen als etwas verwerfliches beurtheilen müſſen.

Ferner die Formen der Vererbung führen uns hier noch auf ein drittes Geſetz, welches wir ebenfalls nach einem ſtaatswirthſchaftlichen Grundbegriff das Geſetz der Kapitale zu nennen haben, indem wir dieſem Wort eine weitere Bedeutung geben, als die gewöhnliche ſtaatswirthſchaftliche. Wir verſtehen nämlich unter Kapital jeden gewonnenen dauernden Beſitz nicht nur in Waarenvorrath, Geld, Grund und Boden, ſondern auch in Gebäuden, Maſchinen, Landescultur, Straßen, Städten, Häfen; ferner in Gewerbsgeſchicklichkeit, auch Wiſſenſchaften, Kunſtſachen, geſetzlichen Inſtitutionen, alſo alles, was der geſelligen Ausbildung die feſte Geſtalt giebt, das in ihr fortzuerbende iſt. Auch deſſen Bedeutung verſtehen wir durch das vorige. Der dauernd gewonnene Beſitz iſt dem täglich wechſelnden Leben unentbehrlich, ihm den Beſtand zu ſichern und feſte Unterlage zu gewähren. Auch die Kapitale haben den Werth angewöhnter Formen; die Erbſchaft iſt weſentlich nothwendig, um die Bildung des Geiſtes weiter fördern zu können; aber für ſich ſelbſt iſt ſie ohne eignes Leben; leicht führt die bloße Freude über das ererbte Gut zur Erſchlaffung und zum Verderben.

Unter dieſen Geſetzen der Kapitale, der Theilung der Arbeit und der Betriebſamkeit bildet ſich nun die *Einheit des bürgerlichen Lebens* im Volke, deſſen geiſtige Geſtaltung die *öffentliche Meinung* wird.

In Nationalurtheilen und Nationalvorurtheilen bildet die öffentliche Meinung erſt geiſtige Volkseinheit und Perſönlichkeit, einen *Nationalvorſtand* aus dem zerſtreuten Leben der Einzelnen. Wie leicht beherrſcht nicht ſolche öffentliche Meinung die ganze Geſellſchaft in der Macht des Aberglaubens und dann auch wieder in den Spielen der Schicklichkeit, und in den Tändeleien der Mode. Ihr gehören alle vom ſich bildenden Verſtand angewöhnten poſitiven Formen, deren Bildungsgeſchichte in der Sprache am unmittelbarſten und klarſten vor Augen liegt. So iſt ſie aber auch der Garant der Regierungen, der poſitiven Geſetze, der poſitiven Religionen, der Sitten und Gebräuche, kurz aller geiſtigen Verfaſſung und öffentlichen Einrichtung. Für dieſe öffentliche Meinung iſt nicht das Urtheil Einzelner, auch nicht das herausgezählte Urtheil der Mehrheit in Frage, denn oft entzünden Einzelne dies Urtheil neu und gewaltig (wie Propheten), oft aber bleibt es, noch faſt von aller Privatmeinung verlaſſen, dennoch öffentliche Form. Gleichſam nur eine chemiſche Miſchung der Meinungen der

Einzelnen in Gewohnheiten übertragen, beſtimmt die Sprüche dieſes Nationalgeiſtes.

Wer im Großen auf die Menſchen wirken will, muß nothwendig dieſe öffentliche Meinung zu ergreifen, feſt zu halten oder gar zu leiten wiſſen. Nur was in ſie eingreift, iſt politiſch von Erfolg, was ſie nicht trifft, geht faſt unbemerkt vorüber, ſo wichtig es ſonſt ſeyn mag. Dieſes Geſetz liegt aller ſtufenweiſen Fortbildung der Menſchheit, der Völker und jeder Geſellſchaft zu Grunde. So kommen oft künſtleriſche Erfindungen, wiſſenſchaftliche Entdeckungen zur Unzeit und idealiſirende Politiker machen ſich durch Verſtoß gegen dieſes Geſetz mit den wohlmeinendſten Vorſchlägen zum ewigen Frieden, zur Ausgleichung aller Armuth, zur ſchnellen Tilgung roher Sitten durch Strafgeſetze und ähnliches lächerlich.

Wo im Großen in einer Geſellſchaft gewirkt werden ſoll, entſcheidet alſo eine entſchiedene, lebendige, öffentliche Meinung als Gemeingeiſt, durch den jeder Einzelne im öffentlichen Leben des Ganzen lebt. Durch den Gemeingeiſt bildet ſich ein öffentliches geiſtiges Leben im Volk als Seele des Staates. Der Staat wird beſeelte Geſellſchaft, aber dieſes gleichſam nur inſtinktartig, ſo lange die Gewohnheit in Sitte und Herkommen allein die Form ſichert, in der der Geiſt ſich bewegt, ſelbſtbewußt wird der Geiſt im öffentlichen Leben erſt durch die Regierung, durch welche eine beſonnene Willenskraft des ganzen Volkes, Einheit des Nationalwillens, gebildet wird.

Das Eigenthum des Geiſtes iſt der Gedanke, die beiden Medien ſeiner Ausbildung werden daher Sprache und poſitives Geſetz. Daher bekommen wir hier näher zu beachten, wie durch Sprache der Nationalverſtand, durch den Staat der Nationalwille gebildet wird.

§. 16.

Soll die Vernunft ſich äußern, ſo muß es für die Geſellſchaft der Menſchen geäußerte Gedanken geben, *Gedankenmittheilung* iſt alſo die eigenſte Form ihres Verkehrs. Dazu müſſen die Gedanken an äußere Zeichen gebunden werden, *Sprache* iſt es alſo, durch die der Geiſt ſich äußert. Sprache iſt das Medium des vernünftigen Verkehrs, durch ſie giebt es einen gemeinſchaftlichen Geiſt einer Geſellſchaft — einen *Nationalverſtand*. Denn das Wort iſt nicht nur eine todte Marke zum Gedanken, ſondern, ſo wie es in der lebendigen Sprache bewegt wird, gleichſam die Verkörperung des Geiſtes. Der Geiſt gehört nun nicht mehr nur jedem Einzelnen in ſich, er tritt öffentlich zwiſchen alle und durch das Erbtheil der Sprache hat Jeder nur ſeinen Antheil an der allgemeinen Vernunft des Volkes. Der menſchliche Geiſt bewegt ſich in der Sprache, bildet ſie und mit ihr ſich ſelbſt. In der Sprachgemeinſchaft lebt der ganze Völkerſtamm ein großes geiſtiges Leben. Daher die Wichtigkeit aller Momente der Sprachausbildung, Wort, Schrift und Bücherdruck, für alle Bildung des Geiſtes.

Unter den Sprachen wird bald die Tonſprache den Vorzug vor allen erhalten, aber der Ton verhallt im Augenblick, die Mittheilung iſt nach Raum und Zeit ſehr beſchränkt und die Forterbung unſicher. Daher die Wichtigkeit des Fortſchrittes zur Schrift und von da zur *Tonſchriftſprache*. Erſt in dieſer wird mit Leichtigkeit geiſtige Gemeinſchaft im Großen für ferne Orte und Zeiten geſtiftet, durch ſie bekommt der Nationalverſtand erſt Dauer und feſte Geſtalt. Sie wird daher die Grundlage eigentlich *wiſſenſchaftlicher Ausbildung* und ihrer Ueberlieferung.

§. 17.

In der Sprache bildet ſich rein geiſtig der öffentliche vernünftige Geiſt, aber darin kommt er noch nicht zum öffentlichen verſtändigen Handeln. Das Medium des thätigen geſelligen geiſtigen Verkehrs iſt das *poſitive Geſetz* und dieſes Geſetz iſt die Sache des *Staates*. Dem Verſtande nämlich gehören Allgemeinheit und Regel. Nach Regeln zu handeln, iſt daher die Form der verſtändigen Thätigkeit, ſomit des menſchlichen Willens. Die Thätigkeit nach *allgemeinen äußerlich in der Geſellſchaft der Menſchen anerkannten Regeln ihrer Handelsweiſe* iſt alſo die Form ihres verſtändigen Verkehrs; dieſe Regel iſt es aber, was wir hier das poſitive Geſetz nennen. So wird der ganze verſtändige Verkehr der Menſchen, alle öffentliche Einrichtung unter ihnen durch Geſetz zuſammengehalten und durch *Geſetzgebung* gebildet.

Dieſe geſetzliche Ordnung macht ſich im kleinen unter Einzelnen durch die *geſetzliche Uebereinkunft* im *Vertrag*, im Großen des Völkerlebens aber theils durch die *Gewohnheit* im Herkommen, theils durch den *Willen der Herrſchenden*. Die meiſte Geſetzlichkeit in öffentlichen Einrichtungen, Rechten, Sitten, Gebräuchen und der Religion bildet ſich in den Völkern durch die *republikaniſche* Wirkung der Gewohnheit geſchichtlich im Leben der Geſellſchaft. Dieſe Lebensordnungen für ſich entwickeln ſich aber dunkler ohne beſonnenes Selbſtbewußtſeyn. Das andere Moment iſt die *imperatoriſche* Ordnung und Feſtſtellung der Geſetze durch die Macht der Herrſcher, alſo durch die Gewalt Einzelner, aber dieſe kann zur *planmäßigen ſelbſtbewußten* Thätigkeit der Regierung werden.

Im Staate alſo bildet ſich die menſchliche Geſellſchaft im Großen *republikaniſch* zur Verſtändigkeit *in der Einheit der geſetzlichen Uebereinkunft* und in der *Regierung* individualiſirt ſich dieſer Verſtand *imperatoriſch zu ſelbſtbewußter ſelbſtſtändiger Willenskraft*. Geſetz und Regierung der Staaten ſind alſo das Mittel und die Form, wodurch im Großen der Geſellſchaft die höchſte Einheit der geiſtigen Entwicklung erreicht wird.

Dieſen Unterſchied des republikaniſchen und imperatoriſchen in den Formen des Staatslebens müſſen wir von Anfang an genau beachten, denn er bringt eine wichtige Zweideutigkeit in die Beſtimmung des Begriffes vom Staate. Viele nämlich verſtehen unter Staat nur die imperatoriſche Regierungsverfaſſung, welche aber nirgendwo nur für ſich lebt. Die Einheit des geſelligen Lebens iſt in der That nur die Einheit des ganzen bürgerlichen Lebens unter der Volksverfaſſung, von welcher die Regierungsverfaſſung immer nur ein integrirender Beſtandtheil bleibt. Nur dieſe Einheit der Volksverfaſſung giebt den vollen Begriff vom Staate.

§. 18.

Faſſen wir alle im vorigen enthaltenen Elemente der Völkerausbildung zuſammen, ſo erhalten wir folgende Ueberſicht:

1) *Oekonomie*; Viehzucht und Landbau.

2) *Technik*; Gewerbe und Handel.

3) *Literatur*; Wiſſenſchaft und Religion.

4) *Politik*; Geſetz und Regierung im Staat.

Das erſte, Viehzucht und Landbau, macht die Baſis, der Staat aber giebt die Vollendung, nur mit ihm können die höheren Elemente des Lebens gedeihen. Der Kunſtfleiß mit der Sicherheit des Beſitzes durch die geſetzlichen Formen iſt die Grundlage des Wohlſeyns der Völker, Wiſſenſchaft, ſchöne Künſte, ſittliche Reinheit, Kraft der Ehre und Gerechtigkeit ſind die Blüthen des Lebens. Doch dienen Oekonomie, Technik, Handel und alle geſetzlichen Formen des Staates nur als Mittel, auf ſie allein kommt es nicht an, ſondern der eigne ſie geſtaltende Geiſt entſcheidet. Wie die verſtändige höhere Bildung mehr oder weniger hervortreten, ſich erhalten oder heben wird, das hängt weniger von äußern Verhältniſſen, ſelbſt von der Erbſchaft und äußeren Begünſtigungen als von dieſer eignen innern geiſtigen Kraft des Volkes ab, die der Geiſt nur ſich ſelbſt giebt. Nicht der Kunſtfleiß, ſondern das intellectuelle des Kunſtfleißes entſcheidet. Wir ſehen Völker Jahrhunderte lang in der Nähe und im Verkehr mit den Selbſtdenkenden, erwachten, ohne daß ſie bedeutenden Antheil an dieſer höheren Thätigkeit nehmen, entweder weil ihnen geeignete Anregungen, ihren Geiſt zu wecken, fehlen, oder weil die geiſtige Empfänglichkeit ſelbſt mangelt. Oekonomie, Künſte, Literatur und Geſetze ſind ſo oft nur altes Erbtheil, das ſich mechaniſch erhält und weiter liefert. Aber die wahre Kraft der Geiſtesbildung liegt nicht in dieſem Beſitz, ſondern im eignen Vorwärtsſtreben, den Völkern, die dieſes behalten, gehört die Welt und nur für dieſe giebt es eine geiſtige Geſchichte der Menſchheit.

Das geſellige Leben entwickelt ſich alſo zum bürgerlichen Leben im Staate theils durch die republikaniſchen Formen der Gewöhnung und Vererbung in Sitten und Geſetzen zu den Formen der Volksverfaſſung in den bürgerlichen Ständen, theils in imperatoriſchen

Formen der Regierungsverfaſſung. Daher laſſen uns die Naturgeſetze des geſelligen Lebens erkennen, wie die Verſchiedenheit der Regierungsverfaſſungen in der Geſchichte vorzüglich von der Vorherrſchaft eines der bürgerlichen Stände abhängt.

Die geſchichtlichen Hauptunterſchiede der Ständevorherrſchaft ergeben ſich nach dem vorigen in nomadiſchen Kriegern, in Kaufleuten und Handwerkern; in Gelehrten, in Ackersleuten.

Der Krieg giebt überhaupt die Unterjochung dienender Stämme, Sclaven und Leibeigene unter der Herrſchaft von Fürſten und Adel. Die Vorherrſchaft des Handels führt zu ſchützenden Patriciern über Clienten; die Vorherrſchaft der Gelehrten führt zur Herrſchaft der Feder bei Prieſtern, Mandarinen und Doctoren; wo aber der Ackerbau herrſcht, da bereitet ſich gleiches Recht der Hausväter vor in den Demokratien.

Aber das Glück der Völker in der Geſchichte wird von der Macht des eignen Geiſtes im Leben abhängen und dieſe lebt im Gemeingeiſt und in der Kraft des öffentlichen Lebens unter den republikaniſchen, in Kraft und Weisheit der Regenten unter den imperatoriſchen Formen.

In jeder beſtimmten Staatenbildung aber hängt dieſer Gemeingeiſt an der Tapferkeit eines Herrſcherſtammes; das Verkommen der herrſchenden Geſchlechter bringt den Untergang der Staaten und Völker, wie Iſokrates gegen ſein Athen zürnt; die Miethſoldaten zerſtören die Reiche, und werden gerufen, wenn die Sitten in Schwelgerei untergehen. Daher gewinnt ein Volk einen feſten Stand in der Geſchichte nur durch eine Volkserziehung, welche die

Feſtigkeit ſtrenger Sitte der Beſonnenheit und Tapferkeit ſchützt.

Die Geſchichte des wechſelnden Kriegsglücks für ſich giebt alſo gar keine Philoſophie der Geſchichte, ſondern ſteht nur unter Geſetzen des periodiſchen Wechſels.

Zweites Kapitel.

Von dem Weſen und den Zwecken des Staates im Allgemeinen.

§. 19.

Vorbereitet durch die Ueberſichten, mit denen wir uns bisher beſchäftigt haben, können wir die Frage nach dem Weſen des Staates nun beſtimmter ins Auge faſſen. Wir fanden im allgemeinen das Weſen des Staates in der Vereinigung einer menſchlichen Geſellſchaft unter Geſetze. Geſetze werden aber gegeben durch Gewohnheit und Herkommen oder durch den Willen der Herrſcher. Wenn nun gleich die meiſten Geſetze im Volksleben durch Gewohnheit und Herkommen beſtehen, ſo lebt doch dieſes poſitive Geſetz nur in den Gedanken der Menſchen, ſoll es alſo auf eine ſelbſtbewußte Weiſe äußerlich gelten, ſo wird dies immer vereinigter Kräfte der Geſellſchaft unter einen oberſten Willen einer Regierung bedürfen. So machen Geſetz und Regierung das Weſen des Staates aus. Hierzu bringen wir noch die nähere Beſtimmung hinzu, daß wir für den Staat Souveränität das heißt Unabhängigkeit ſeines Volks und ſeiner Regierung von andern Völkern vorausſetzen. Der Staat wird als ſelbſtſtändig und unabhängig angeſehen. Eine geſellige Verbindung, die das nicht iſt, iſt nur eine Geſellſchaft im Staate, ihm untergeordnet, ein Volk und deſſen Regierung, die das nicht ſind, machen in ſo fern nur einen untergeordneten Theil eines größern Staates aus.

Daneben gehört manches nur willkührlichen Wortbeſtimmungen. So iſt es zufällig, daß wir gemeinhin eine gewiſſe Größe des Landes fordern, um das Wort Staat anzuwenden, daß es z. B. von einzelnen unabhängigen Städten eben nicht gebraucht wird, es iſt zufällig, wenn wir nur unter Geſetz und Regierung vereinigte Völker mit feſten Wohnſitzen Staaten nennen, alſo auch ob und wie wir den Staat von der Bande der Wilden oder von der Horde wandernder Hirten unterſcheiden wollen.

Auch bleibt es willkührlich, ob wir ſchon jede rohe Vereinigung der Kraft einer Volksgeſellſchaft unter den Willen eines Herrſchers Staat nennen wollen, oder ob dies Wort der edleren Bedeutung aufbehalten bleiben ſoll, indem wir nur ſolche Vereinigungen darunter verſtehen, bei denen dem Herrſcher ſchon ſeine idealen Zwecke für das Volk vorſchweben, denn jedes nur ſo weit gebildete Volk, daß es dieſen Gedanken faſſen kann, muß zur Ehre ſeines Beherrſchers ſeine Verfaſſung doch für einen Staat halten.

Nehmen wir nun die Idee des Staates in dieſer Allgemeinheit, ſo können wir nach dem früher geſagten ſeine geſchichtliche Bedeutung leicht verſtehen. Geſetz war die Form, welche der verſtändige Wille dem Verkehr der Menſchen mittheilt; durch die Regierung aber werden Völker zu moraliſchen Perſonen, indem ihre Geſammtkraft der Einheit eines verſtändigen Willens unterworfen wird. Nun war der Zweck des menſchlichen Lebens, das Geſetz des Geiſtes durch den ſeiner ſelbſt bewußten Verſtand planmäßig nach ſelbſtgewählten Zwecken und Mitteln geltend zu machen. Darin alſo liegt eigentlich die Bedeutung des Staates, daß das Schickſal und die Geſchichte der Menſchen im Großen dem guten Glück und dem blinden Lauf der Natur entzogen und dagegen dem ſelbſtbewußten Verſtande unterworfen werden ſoll. Dem natürlichen Lauf des Verkehrs der Menſchen ordnen wir die künſtliche Leitung durch Macht und Einſicht der Regierung über.

Hierdurch wird uns ganz allgemein beſtimmt, welches die Mittel aller Ausführungen durch den Staat ſind und ſeyn können und dann, ſowohl was Zweck der Staaten ſeyn kann als auch, was Zweck der Staaten ſeyn ſoll.

Nur das kann Zweck des Staates werden, was durch den natürlichen Lauf des Verkehrs und deſſen künſtliche Leitung gewonnen werden mag! So heben ſich die zwei Momente heraus: Zweck des Staates kann alles werden, was ſich durch Geſetzgebung erreichen und alles, was ſich durch vereinigte Kräfte und ihre Leitung durch die Regierung bewirken läßt. So kann geſchichtlich gar mancherlei als Zweck der Staaten vorkommen, despotiſch nach dem Willen und den Launen der Herrſcher oder auch republicaniſch nach Geſchmack und Launen der Völker; hier Plünderungskriege, dort Eroberungskriege, hier der Bau von Pyramiden, Gärten, Paläſten, dort der Prunk der Maitreſſen. Aber die philoſophiſche Staatslehre ſucht ihre Zwecke nicht in dieſem geſchichtlich zufälligen der Launen von Völkern und Herrſchern, ſondern ſie erhebt darüber das höhere Geſetz deſſen, wie die gebildete Einſicht des Verſtandes fordert, daß die Zwecke des Staates gewählt werden ſollen. Die Frage nach dem Können intereſſirt uns erſt da, wo beſtimmt wird, was ſich durch Geſetz und Regierung dieſem Sollen gemäß ausrichten läßt.

§. 20.

Nehmen wir nun den Staat in der vollen Bedeutung der Einheit des bürgerlichen Lebens unter den Formen der Volksverfaſſung, ſo ſind dieſe wahren vernünftigen Zwecke des Staates leicht vollſtändig ſyſtematiſch anzugeben, denn das Geſetz des Geiſtes ſoll im Verkehr der Menſchen geltend gemacht werden. So laſſen ſich die Staatszwecke in zwei Gruppen bringen:

1) Jeder allgemeine Zweck des geiſtigen Lebens gilt auch für den Staat. Dieſen allgemeinen Zweck erkannten wir aber in der Selbſtentwicklung des Lebens nach den drei Trieben des Menſchen in Wohlſtand, Geiſtesbildung und dem Charakter des Volkes, welchen die Gerechtigkeit dient. (§. 11).

2) gelten dem Staate durch ſeine Form noch ihm eigenthümliche Zwecke. Der Staat iſt keine aus todten Beſtandtheilen erbaute Maſchine, ſondern ein lebendiger Organismus und deſſen Geſetz, Gleichgewicht des Volksgeiſtes und der Macht der Regierung. So kommt es, daß die Mittel zur Erreichung der Staatszwecke ſelbſt wieder Staatszwecke werden, weil der Staat ſich ſelbſt bildet und erhält. Demgemäß geben die Formen von Geſetz und Regierung dem Staat noch die zwei eigenthümlichen Zwecke: Ordnung und Sicherheit im Innern und bei particularen Staaten Behauptung der Selbſtſtändigkeit nach Außen.

Durch dieſe formellen vermittelnden Zwecke erhält das Volk Einheit ſeiner Organiſation und perſönliche Individualität.

Nach dieſen fünf Stichworten: *Wohlſtand*, *Geiſtesbildung*, *Gerechtigkeit*, *Selbſtſtändigkeit* und *geſellige Ordnung* ziemt es der philoſophiſchen Unterſuchung im Allgemeinen die Angelegenheiten des Staates zu beſprechen. Denn abgeſehen von allen Privatintereſſen liegt darin das vernünftige der Thätigkeit eines Volkes im Großen. In der Geſchichte der Staatslehre finden ſich viele von dieſer Darſtellung abweichende Lehren, indem der eine dieſen, der andere jenen Zweck des Staates allein heraushebt und allein gelten laſſen will. Dies ſind aber theils nur Verſuche, daſſelbe, was wir fordern, auf andere Art unter einen Ausdruck zu bringen, theils Behauptungen, daß der Staat ſich des einen oder andern unter den genannten gar nicht anzunehmen habe. Solche Beſchränkungen aber haben wir vorläufig gar nicht zu berückſichtigen, indem ſich durch die genauere Unterſuchung von ſelbſt ergeben muß, wie weit ſich der Staat des einen oder andern annehmen könne. Alle Momente des geiſtigen Lebens der Menſchen gehören hier mit zur Aufgabe, und da ſie alle im Leben ſo eng verbunden ſind, ſo läßt ſich ſchon vorausſehen, daß jedes irgend einer Berückſichtigung bedürfe.

Sehen wir nun bei dieſen Streitigkeiten von der bloßen Unbeſtimmtheit philoſophiſcher Ausdrücke ab, ſo kommt der ganze Streit eigentlich immer auf jene Zweideutigkeit zurück, ob wir unter dem Staate die ganze Einheit des Volkslebens oder nur die Organiſation der Regierung verſtehen wollen und im letzteren Fall, ob wir die Regierungsverfaſſung gleichſam als geſchieden vom Volk für ſich beſtehend betrachten dürfen. Dadurch kommen wir hier auf die Sprüche:

1) für die Freyheit des Verkehrs.

2) der höchſte Staatszweck ſey das öffentliche Wohl.

3) der höchſte Staatszweck ſey die Selbſtſtändigkeit.

4) der Staatszweck ſey eigentlich nur Schutz und Sicherung der Rechte.

1) Die Forderung der Freiheit des Verkehrs beruht, ganz im allgemeinen, auf der Forderung des natürlichen Verlaufs im geſelligen Verkehr unter den geſchichtlichen Wirkungen der Gewohnheit gegen die künſtliche Leitung durch die Regierung. Es iſt jene Antwort der Kaufleute in Frankreich an den König: Laß uns gewähren. Laß die Kaufleute handeln, die Gewerbe wirken, die Landleute ſäen und erndten, die Schule lehren, die Kirche predigen, die Richter richten! Und was ſoll zwiſchen dieſen die Regierung geſetzgebend und verwaltend? Wir werden bald bemerken, daß der philoſophiſchen Lehre mit dieſem Spruch gar kein feſtes Geſetz ausgeſprochen iſt. Allerdings, wo der herkömmliche natürliche Lauf des Verkehrs ſeine rechten Ziele trifft, ſoll die Regierung nicht ſtörend eingreifen. Wir hören eine oft wichtige Warnung gegen das zu viel regieren und falſch regieren. Aber dagegen werden wir der Wiſſenſchaft nicht wehren wollen, alle Lebensbewegungen im Volke zu überwachen, den Unvollkommenheiten und Hemmniſſen nachzuſpüren und Verbeſſerungen vorzuſchlagen. Und wo wir Verbeſſerungen als ausführbar erkannt haben, werden wir auch immer, in welchem Gebiete es ſeyn mag, es an ſeiner Stelle finden, daß die Regierung leitend eingreife. Alſo nur das iſt hier richtig gefordert, die Regierung ſoll ſich ſtets bewußt bleiben, daß ſie keine ſchaffende Kraft hat, ſondern nur leitend eingreifen könne in den natürlichen Lauf des Verkehrs.

2) Salus publica suprema lex esto — der alte Spruch von leicht verſtändlicher Bedeutung, das Volk ſoll nicht nach Privatgefallen und Privatintereſſen der Regierenden gebraucht werden, ſondern die Regierung ſoll um des Volkes willen da ſeyn. Nach dem Spruch Friedrich des Großen, der Fürſt ſoll in ſich den erſten Diener des Staates erkennen. Dabei bleibt aber für ſich das öffentliche Wohl eine leere Formel, denn erſt, indem man ſagt, worin es denn beſtehe und was es erfordere, werden uns die Staatszwecke ſelbſt genannt.

3) Selbſtſtändigkeit (Autarkie) iſt nach des Ariſtoteles Spruch allerdings der erſte und höchſte Zweck eines jeden particularen Staates, deſſen Lebensprincip Vaterlandsliebe iſt. Religion, Schule, Gericht, Handel und Gewerbe kann der Herrſcher dem Volksleben überlaſſen, aber für Heerordnung und Heerführung muß er einſtehen, und kein Staatsleben hat innere Kraft, wenn es ſich dem drohenden Krieg nicht gewachſen fühlt. Aber dies beſchränkt unſere Betrachtung nicht, wir müſſen unter dieſem dem anderen ſeine Stelle laſſen.

4) Endlich durch den gleichen Widerſtreit zwiſchen dem natürlichen Lauf des Verkehrs und der künſtlichen Leitung der Regierung iſt auch jener Spruch der Phyſiokraten und vieler Lehrer aus der kantiſchen Schule veranlaßt worden, daß Schutz und Sicherung der Rechte oder gar nur des Eigenthums das einzige Geſchäft der Regierung ſey. Dieſes iſt darin ſchon unzulänglich, daß ja Eigenthum und alle poſitiven Rechte erſt unter Mitwirkung der Geſetzgebung und alſo auch der Regierung entſtehen und zugetheilt werden. Ferner die poſitiven Rechte gelten ja nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern erſt um die Geſchäfte der Bürger geſellig zu ordnen. Eine philoſophiſche Unterſuchung

kann ſie alſo nur beurtheilen, wenn ſie die Zwecke des ganzen bürgerlichen Lebens mit berückſichtigt. Wird dieſe Meinung von einigen ſo vertheidigt, das das Recht der alleinige Hauptzweck des Staates ſey, alles andere dagegen nur Hülfszwecke für dieſes, ſo verwandelt ſie ſich nur in eine willkührliche Zuſammenſtellung der politiſchen Lehren, indem man das Recht in die Mitte ſtellt und alles andere darum gruppirt. Dieſe Anordnung hat für ſich, daß allerdings die Gerechtigkeit der einzige Staatszweck iſt, den die Pflicht beſtimmt und das nothwendige Gebot der handelnden Vernunft. Ferner von einer andern Seite iſt doch Geſetzgebung die vollendetſte Form unter der und für die die Regierung im Staate wirkt und alle Geſetzgebung ordnet poſitives Recht, ſo daß der Form nach alle Regierungsthätigkeit auf das Recht bezogen werden kann. Indeſſen iſt dies doch immer nur eine einſeitige Auffaſſung eben weil das poſitive Recht nicht ſich ſelbſt der Zweck iſt und die andern Zwecke nicht den Rechtszwecken untergeordnet, ſondern ihnen nebengeordnet, ja oft übergeordnet auftreten.

Wir müſſen alſo der philoſophiſchen Staatslehre alle dieſe Zwecke neben einander nennen, wer es anders nimmt, mißverſteht nur ſeine Worte. Durch Selbſtändigkeit und geſellige Ordnung ſollen im Staate Wohlſtand, Geiſtesbildung und Gerechtigkeit gewonnen werden.

Gerechtigkeit iſt allerdings die philoſophiſche Idee des Staatszwecks und hier der höchſte gebietende Gedanke, auch ſteht die ganze geſellige Ordnung am Ende unter den Formen des poſitiven Rechtes. Darum dürfen wir aber doch die Staatslehre durchaus nicht *nur als Rechtslehre* ausführen, denn welches die Formen der geſelligen Ordnung ſeyn werden und welches ſie ſeyn ſollen, hängt erſt von der Verbundenheit aller dieſer Zwecke ab. Wir müſſen den Geſetzen und Intereſſen der Lebensverhältniſſe ſelbſt nachgehen, und dann erſt zuſehen, wie den Lebensverhältniſſen die Rechtsverhältniſſe entſprechen und für dieſe die Rechtsinſtitute ausgebildet werden müſſen.

§. 21.

Geſchichtlich nun entwickelt ſich die verſtändige Anerkennung der höheren Zwecke erſt allmählich aus roheren Lebensverhältniſſen. Auf der einen Seite ſtiftet der großentheils ſich ſelbſt unbewußte Mechanismus der Gewohnheit im Volk das Herkommen von Sitten, Gebräuchen und Geſetzen, woran ſich die Lebensweiſe der Menſchen blindlings bindet und bildet, denn das Bedürfniß der Ordnung und Ruhe erhält ſie dabei. Aus dieſer Quelle fließt von den roheſten geſelligen Verbindungen herauf die Norm der Familienverhältniſſe, die Theilung des Eigenthums und der Geſchäfte, das beharrliche Anerkennen des Gerichtes und die Anhänglichkeit an Religionsgebräuchen. Schwer überwindlich ſtehen dieſe Gewohnheiten im Leben feſt, ſelten hat ein Machthaber die Gewalt, Familien und Erbordnung, oder Religion, ja ſelbſt Gewerbsordnung gewaltthätig umzuwandeln; während der Gräuel der franzöſiſchen Revolution, in denen König und Adel geſtürzt wurden, wurden zwar auch die Gallerien des Palais royal zuweilen mit Blut beſpritzt, aber in den Gewölben dahinter verlief der Handel nach wie vor.

Auf der andern Seite beginnt die Regierung überall bewußt und planmäßig mit gewaltthätiger Herrſchergewalt, aber wir ſehen dieſe überall der Anarchie vorziehen, weil die Behauptung der Selbſtändigkeit nach außen und die innere Ordnung, ſelbſt durch die roheſte Herrſchaft, beſſer begründet werden, als ohne alle.

Erſt das gebildetere Urtheil ſtellt die republikaniſche Idee der bürgerlichen Freiheit der Herrſcherwillkühr entgegen.

So ſind Ordnung und Selbſtändigkeit die Zwecke, welche von Anfang an anerkannt werden müſſen. Erſt wenn dann bei fortgeſchrittener Ausbildung das Geſetz beſonnener ausgeſprochen iſt und der Beherrſcher das edlere ſeiner Stellung fühlt, wird auch, ausgehend vom Volke, Sorge für den Wohlſtand deſſelben als eine öffentliche Angelegenheit anerkannt werden. Der Anfang dieſer republicaniſchen Vorſorge der Regierung zeigt ſich geſchichtlich meiſt in Handelsſtaaten, auch im germaniſchen Europa ſind dieſe Anſtalten von den Bürgern der Handelſtädte ausgegangen.

Mit der Sorge für den Wohlſtand iſt dann auch ſchon eignes Leben des Verſtandes und Intereſſe für die Geiſtesbildung angeregt. Ungeſucht werden ſich dieſe Anforderungen zwiſchen die andern drängen. So ſtehen die Anforderungen eines jetzigen europäiſchen Staates mit ſeinen Armeen, Feſtungen, Flotten, Fabriken, Schulen und Kirchen gegen die Sorgloſigkeit der früheren europäiſchen Zeit.

Endlich zuletzt von allen werden ſich unter gebildeten Völkern auch die beſtimmten Anſprüche der Gerechtigkeit an die öffentlichen Angelegenheiten geltend machen.

Auf dieſe Weiſe bekommen wir dann natürlich die widerſtreitenden einſeitigen Ideale der Geſetzgebung, der Selbſtändigkeit und der bürgerlichen Freiheit, der Behaglichkeit und der Aufklärung, endlich der Gerechtigkeit in die Wiſſenſchaft.

Die philoſophiſche Staatslehre aber ſoll lehren, ſich über dieſe Einſeitigkeiten zu erheben, und die Unterſuchungen vom einſeitigen Einfluß der Tagesintereſſen zu befreien.

Wollen wir dieſer Aufgabe bei Ausführung der beſondern Betrachtungen treu bleiben, ſo geben wir uns nur noch die beiden Beſchränkungen der Unterſuchung, daß wir ſprechen wollen

1) nur unter Vorausſetzung eines fleißigen, tapfern und rechtlichen Volkes, welches ſich mit eignem Geiſte noch fortbildet.

2) nur für Völker, welche auf der Bildungsſtufe der jetzigen europäiſchen Völker ſtehen, alſo beſonders einen lebendigen und freien eignen Gelehrtenſtand haben.

Dies vorausgeſetzt, theilt ſich das folgende nach unſern fünf Stichworten in die Lehren von der Selbſtändigkeit, der Geiſtesbildung, dem Wohlſtand als Staatszweck, worauf denn die Lehren von der Gerechtigkeit und den Formen der geſelligen Ordnung als Rechtslehre behandelt werden können.

Drittes Kapitel.

Selbſtändigkeit.

§. 22.

Kleine Nebenſtaaten mag es wohl geben, in denen gelegentlich einmal Nationalwohlſtand oder Juſtiz oder geſellige Ordnung, aber eben ſo leicht auch Bauwerke, Schauſpiel oder irgend eine Laune des Herrſchers der Hauptzweck iſt. In großen Staaten hingegen muß dieſer immer der eine und gleiche, die Autarkie des Ariſtoteles, die

Selbſtſtändigkeit des Volkes ſeyn. Jedes lebendige Volk, welches als Staat auftreten ſoll, muß durch den Gemeingeiſt der Vaterlandsliebe ſeine Individualität behaupten und an die Unabhängigkeit ſeine Ehre verpfändet glauben. Herrſchen gilt wohl bis zur Welteroberung, aber unterjocht werden, Sclave ſeyn, ſelbſt nur Tributbarkeit iſt die Schmach der Völker. So gilt die Idee allen Völkern und allen Zeiten, denn ſie ſtammt unmittelbar aus dem edeln Stolz im Ehrgefühl, welches ſich keinem andern unterordnen will.

Aber alle Anforderungen dieſer Idee an das Leben entſtehen nur durch die Particularität der Staaten; ihr Intereſſe iſt gegen feindſeliges Ausland gerichtet. Nur dann nemlich laſſen ſich Völkerverbindungen feſter mit Ehre eingehen, wenn jeder dem Andern das gleiche Recht friedlich laſſen will. Iſt aber dies nicht der Fall, ſo bleibt Krieg zum Angriff, zur Vertheidigung oder zum Drohen um der Selbſtſtändigkeit willen immer die höchſte Sorge für den Staat.

Nun entſpringt aber aus demſelben Ehrgefühl auch die Idee der bürgerlichen Freiheit, in der innern Anregung deſſelben im Leben der Bürger. In einem lebendigen Volke will jeder ſeine Ehre und Perſönlichkeit ſelbſtſtändig behaupten, keiner dem Andern unterworfen ſeyn anders als unter dem Geſetz, welches ihn jedem Andern als perſönlich gleich anerkennt. Dieſe bürgerliche Freiheit würde in gebildeten Völkern nun auch leicht ihre Gültigkeit unbeſtritten behaupten, wenn ſie nicht um jener rohen Verhältniſſe der particulären Staaten willen mit den Intereſſen der Selbſtſtändigkeit in den Widerſtreit der Autokratie mit der bürgerlichen Freiheit geriethe. Wenigſtens bei betriebſamen Völkern wäre es wenig nöthig die Zügel der Regierung ſtraff zu faſſen, wenn nicht der Krieg dazwiſchen käme.

Wo aber der Krieg noch droht, da überwältigt ſein Intereſſe jedes andere und ſo kommt es, daß wir die Kriegseinrichtungen, im Widerſtreit mit allen andern Anforderungen der Staatslehre, immer zuerſt beachten müſſen und für ſie eine tüchtige Autokratie der Verwaltung zu fordern und ihren Bedürfniſſen nachzugeben haben, wenn ſie auch die ſchönſten Pläne für ſchöne friedliche Zwecke vereiteln oder doch ſehr beſchränken.

Selbſtſtändigkeit iſt alſo die erſte und einfachſte Anforderung an ein geſundes Leben im Staat, weil ohne ſie im öffentlichen Leben nichts mit Sicherheit gedeiht. Wir haben dafür zweierlei zu beachten, einmal den Krieg und dann für unſre inneren Lebensverhältniſſe die Volksthümlichkeit in Sprache, Sitte, Geſetz und Gewerbe, welche gegen Nachäffung, falſche Aufklärungsſucht und fremde Gewalt in Schutz genommen werden ſoll.

Hier iſt der Krieg das erſte. Nur da kann es auf die Dauer einen Volke wohl ſeyn, wo Volk und Regierung ſich ihren Feinden gewachſen fühlen, entweder durch die Waffen oder durch die Sicherheit freundſchaftlicher Umgebungen, welche keine Feindſchaft befürchten laſſen.

Fehlt dieſe Sicherheit, ſo geſchieht dem Ehrgefühl ſowohl des Volkes als der Regierung Abbruch; das Volk wird ſich durch auswärtigen Einfluß leicht in Partheien ſpalten laſſen und die Regierenden werden von Furchtſamkeit gepeinigt neben dem Rechte im Benehmen gegen die Unterthanen durch unehrliche geheime Staatsklugheit geleitet werden.

Gegen ſolches Unglück kann unſre Wiſſenſchaft nur warnen, aber weder zur Gegenwehr gegen innere Partheien, noch für das höfliche Benehmen gegen übermächtiges Ausland noch endlich für den ganzen verlarvten Geſchäftsgang neben dem offenkundigen, weiß ſie den Rath zu geben.

Aber Kühnheit iſt Göttergabe, dem Tapfern gehört die Welt — dies iſt Wiederhall aller Völkergeſchichten. Die kleinſten tapfern Stämme unterwerfen ſich die Reiche, aus denen die Tapferkeit gewichen iſt. So unterwarf Cyrus ſeinen Paſargaden und Achämeniden ganz Vorderaſien, ſo führte Alexander ſeine makedoniſchen und thrakiſchen Reiter über den Indus, daher Cäſars veni, vidi, vici, als er mit einem Stoß Aegypten und Afrika hinnahm; ſo beſetzt Beliſar mit wenigen Tauſenden Italien und Afrika, dies iſt das Geſchick der Normannen; dies die Macht der Europäer in der neuen Geſchichte, mit der Albuquerque ſeine wenigen hundert Reiter nach Ormuz, Cortez die ſeinen nach Mexiko führt. So werden immer ſtehende Heere mit adlichen Führern hungernder und frierender Knechte (den Helden des geheimen Rath Schmalz) von Volksheeren zum Plunder gejagt werden, wie bei Jemappe und Jena; dies iſt Buonapartes moraliſche Kraft des Heeres, mit der der große Friedrich bei Hochkirch Stand hielt, bei Leuthen ſiegte, mit der Buonaparte ſeine glänzenden erſten Feldzüge in Italien machte, während er ſpäter ungeachtet aller Kraft und Gewöhnung ſeiner Garden, als er geputzte Herzoge auf Pantherdecken vor ihnen her reiten ließ im ruſſiſchen Feldzug vor den Flammen von Moskau nur halbe Siege erfechten konnte.

Soll ich nun noch China und Oſtindien zu Zeugen aufrufen?

Alſo die Tapferkeit iſt die Entſcheiderin in allen Kriegsgeſchichten der Völker und alle Völkergeſchichten ſind bis jetzt Kriegsgeſchichten. Daher müſſen wir vor allem den Unſern die Tapferkeit wünſchen, damit ſie im Siege bleiben.

Aber auch nicht nur darum, ſondern es geht aus den Erzählungen der Geſchichte ſchon hervor und wir haben es ſelbſt erlebt, daß der Krieg den Völkern gut thut, indem er aus dumpfer Gewöhnung, die zur Feigheit führt, wieder weckt und neue Kraftanſtrengungen finden läßt.

Dies führt auf das höchſte und geliebteſte Ziel unſrer ganzen Lehre. Wenn nemlich der Krieg Tapferkeit weckt, ſo giebt er mit dieſer das innere Selbſtgefühl der Ehre und des ſelbſtvertrauenden edeln Stolzes, in welchem das Volk ſich ſelbſt in freier geiſtiger Kraft eigner Würde fühlen lernt.

Dieſes edle Selbſtgefühl trägt alles Große und geſunde in der Geſchichte, wie im freyen Bürgerſinn hier der Griechen, dort der Römer.

Aber neben dem Stolz des Siegers weckt es auch die Verachtung der Ueberwundenen und damit wird der Krieg zugleich vorherrſchend der Zerſtörer des Lebens in der Verwüſtung und Unterjochung der Länder und Völker.

Wahrhaft zum Guten könnte dies nur gerathen, wenn die Völker aus dieſen Kämpfen neben der Ehre auch das Recht fühlen lernten. Aber in dieſe Schule wird der Krieg ſelbſt nie führen.

Religionskriege haben wir als die wahnſinnigen Zerſtörer des Völkerlebens ſcheuen lernen; Handelkriege machen ſich mit der Gemeinheit ihrer Motive endlich verächtlich und ertödten endlich den Geiſt im Sieger.

Befreiungskriege ſind die erhebendſten und ſchönſten.

Eroberungskriege ſind der gewöhnliche Gang des rohen Völkerlebens und bringen dann doch den Frieden, dem zuletzt allein die Herrſchaft gebührt.

Denn es ſoll kein Krieg ſeyn, ſondern nur Friede. Krieg iſt Roheit und gehört nur der Herrſchaft der Führer und der Raubſucht des gemeinen Haufens.

Daher müſſen wir es als die wichtigſte Angelegenheit der Regierungen anerkennen, daß ſie dem Kriege abwehren und den Frieden erhalten. Dies iſt von den mitteleuropäiſchen Mächten ſeit dem weſtphäliſchen Frieden anerkannt und man ſucht durch das politiſche Gleichgewicht dafür zu ſorgen und zu wachen. Man hat es auch, wenn das gewonnene behauptet wird, ſo weit gebracht, daß man ſich gegenſeitig verſichert, bei uns keine Eroberungen und keine Ländertheilungen mehr machen zu wollen. Aber wie dann, wenn die Handelsintereſſen einmal ſcharf gegen einander kommen, wie wird uns da geholfen werden?

Aber das mißlichſte iſt bei der innern Verwaltung die Furcht um des lieben Friedens willen. In der beſten Abſicht ſagt man polizeilich, laßt alles beim alten, damit Ruhe bleibe und ſtört niemandes religiöſe Meinungen, damit Ruhe bleibe.

Dies giebt die mißlichen Vorurtheile für die Toleranz und die Vorrechte der Ariſtokraten, während doch jeder Gebildete die Thorheit der budhiſtiſchen Religionsordnung und die Ungerechtigkeit des Pauperismus einſieht.

§. 23.

Genauer müſſen wir die innern Anforderungen der *Volksthümlichen Selbſtſtändigkeit* betrachten. Einerſeits ſagen wir: Jedes Volk, in dem Gemeingeiſt und Vaterlandsliebe leben, wird dieſen Zweck im öffentlichen Leben auf niedern Stufen der Ausbildung bis zu den härteſten Vorurtheilen anerkennen. Ein ſolches Volk ſteht für ſeine

Altäre, ſeine Sitten, ſeine Rechtsverfaſſung, die andern als Ketzer und Feinde und Barbaren haſſend oder verachtend.

Dagegen ſteht andrerſeits der Wahlſpruch: ubi bene, ibi patria; prüfet alles und das gute behaltet; gleichviel ob engliſch, wälſch oder deutſch, wenn es nur gut iſt, das rein menſchliche gilt allein.

Und wie ſollen wir zwiſchen dieſen beiden entſcheiden? Im kämpfenden Völkerleben und zwiſchen dem Widerſtreit ſeiner Intereſſen kann das kalte unpartheiiſche Urtheil für das Leben nur der Gleichgültigkeit (dem Indifferentismus) gehören.

Wenn wir bei uns oder bei andern nur beurtheilen wollen, welche Einrichtung zweckmäßig ſey oder nicht, ſo haben wir nach den rein menſchlichen Anſichten vom Guten zu entſcheiden. Gilt es aber zu ſagen, was in unſerm Leben wirklich ausgeführt werden ſoll, ſo kommt noch eine ganz andere Rückſicht hinzu.

Sachen der Gewöhnung und des Herkommens haben an und für ſich keinen Werth alſo auch keinen Unwerth — allein ſie ſind die nothwendigen Mittel zur Verfolgung aller höhern Zwecke.

So wie wir die höhern Zwecke beſſer erkennen, ſollen wir ihnen gemäß vom Herkommen abweichen und die Formen der Gewohnheit im Leben umbilden, aber wir ſollen dabei doch das Gute in unſerem Herkommen hoch halten und ihm treu bleiben.

Denn nur durch unſre Gewohnheiten in Sprache, Sitte und Geſetz ſind wir zur Einheit unſers öffentlichen Lebens, zu unſerm Volksgeiſte gediehen. Durch Nachäffen und Einbilden eines fremden Volksgeiſtes in unſer Volk ertödten wir den unſern und machen unſer Volk zum geiſtigen Sklaven eines andern.

Im Menſchenleben kann nichts durch abſtracte Erkenntniß des Beſſern allein zum Guten umgeſtaltet werden; Menſchenleben muß in Gewohnheiten gebildet, in Gewohnheiten fortgeführt werden. Wer den Leib krank macht, trifft auch zugleich den Geiſt. Nur in den Verkörperungen der Volksthümlichkeit beſonderen Volksgeiſtes lebt der Menſchengeiſt.

Darum ſollen wir eiferſüchtig auf die Volksthümlichkeit unſers Volks halten und in ihr unſre geiſtige Selbſtſtändigkeit wehren.

Viertes Kapitel.

Geiſtesbildung.

§. 24.

Die Bildung des Volkes umfaßt eigentlich alles, wovon in unſrer Lehre geſprochen werden kann, ſie iſt ja die ganze Aufgabe der Geſchichte der Menſchheit. So ſtellt die Bildung der Völker geſchichtlich den Kampf des Verſtandes mit der rohen Natur dar. Aber mit der *Bildung* findet ſich auf jeder Stufe auch *Verbildung* ein. Dadurch wird ein Schickſal des Streites, der Inconſequenz herbei geführt, von dem alle Geſchichte der Menſchen nur verſchiedene Abſchnitte zeigt, bis endlich einmal die Völker im Stande ſeyn ſollten, ihre Verwaltung nach einer ſichern

Ueberſicht des Ganzen zu leiten, ſo daß der Sieg des Verſtandes über die Natur errungen wäre und die Menſchheit gleichſam Meiſter ihres Schickſals würde. Dieſer Zuſtand der Veredlung der Menſchheit iſt ein Ideal, deſſen Erreichbarkeit im allgemeinen nicht beſtritten werden kann, wenn ſchon bis jetzt nur glückliche einzelne Kraft allein die Schritte vorwärts führt und dieſes nur da vermag, wo weder körperliche noch geiſtige Volkskraft in Entartungen hinſtirbt.

In dieſer großen Geſchichte der ſelbſtthätig ſich hebenden Bildung ſtehen nun auch wir mit unſerm Volke mitten inne, ſind alſo ſelbſt in Inconſequenzen einer Mittelſtufe der Bildung befangen, ſo daß wir das eigne Urtheil nicht ſicher als allgemeines Geſetz ausſprechen können. Indeſſen ſind wir doch im Stande uns der Hauptmomente der eignen Inconſequenz bewußt zu werden.

1) Im Urtheil über die Gerechtigkeit trifft uns dieſe Inconſequenz in dem, was wir für erlaubt oder verboten halten, nach dem Verhältniß wie Schicklichkeit und Anſtand mit Pflicht und Recht verwechſelt werden.

2) In den Anforderungen für den Wohlſtand iſt am aller ſchwankendſten, was der eine oder andere als Zweck und Wunſch im Leben anſieht, indem wir weder rein nach ſinnlichem noch nach geiſtigem Bedürfniß wählen, ſondern durch eine unſichere Miſchung von beiden ſo oft den hergebrachten geſellſchaftlichen Angewöhnungen und launenhafter Mode folgen, in bloßer Unterordnung unſers Urtheils unter eine gewiſſe öffentliche Meinung.

3) So wie die Fortbildung in der Geſchichte eine andere Wendung nimmt, bildet ſie ſich eine öffentliche Meinung, der es theils unmöglich, theils ſchwer iſt, zu wider-

ſtehen, der ein Jeder zum Theil unterliegt. Das öffentliche Urtheil ſchwankt hier von einen Aeußerſten zum Anderen, die lebendigſten Köpfe ergreifen die Extreme, man ſtreitet, und die flachſten behalten am Ende recht mit ihrem Wahlſpruch: die Weisheit liegt in der Mitte.

Schwanken und Ueberſpringen des Urtheils von einem Aeußerſten zum andern liegt alſo hier in der Natur der Sache, weil jeder der Sprechenden im Streit mit befangen iſt. Wir können uns ſelbſt nur zum Theil über Inconſequenz und Partheilichkeit in dieſen Urtheilen erheben, ſo wie wir im Kampfe mitten inne ſtehen.

Unſere entſcheidende Meinung wird ſich hier auch nach einem Extreme hinneigen, daher kann es uns hier nicht eigentlich auf anfordernde Lehre und deren Geſetze, ſondern nur auf vorbereitende kritiſche Urtheile ankommen. Deren Ausbildung ſuchen wir hier.

§. 25.

Freie Geiſtesbildung dachte man ſich früher im allgemeinen bei dem Worte Aufklärung, welches uns nachher im Streite faſt verloren gegangen iſt. Aufklärung war nemlich das Looſungswort des vorübergegangenen Zeitalters, in ihr ſah man den Zweck aller geſelligen Verbindungen, man hielt ſie als das heiligſte Recht der Menſchheit. Das Zeitalter nannte ſich ſelbſt das der Aufklärung. Dies fanden anfangs viele anmaßlich, aber ſo ſchnell wechſelt die gemeine Meinung, daß man ihnen ſpäter recht gern den Namen ließ und noch meinte damit einen Tadel auszuſprechen.

Die Parthei der Aufklärer hat immer heftige Gegner gefunden und zuletzt hat gar die Oppoſition das Uebergewicht erhalten. Dennoch iſt in dieſem Streit die allgemeine

Vertheidigung der Aufklärung ſehr leicht, denn durch fortſchreitende Geiſtesbildung allein kann offenbar der Zweck in der Geſchichte erreicht werden, wenn es einen ſolchen giebt. Der Streit kann nur Anwendung und Ausführung, nicht die Idee ſelbſt treffen. So müſſen wir auf drei Gegenreden Rückſicht nehmen.

1) Der erſte alte Angriff macht ſich durch die Feinde aller Neuerungen im Staate und aller unruhigen Bewegungen in der Geſchichte. Ihr Wahlſpruch iſt: das Volk ſoll dumm bleiben, damit es ſich regieren laſſe, ſobald es anfängt mit zu denken iſt nicht mit ihm auszukommen. Sehen wir aber zu, wer ſo ſpricht, ſo finden ſich die Stimmführer der Reichen, der privilegirten und aller bei den beſtehenden Verhältniſſen ausgezeichnet begünſtigten. Dieſe werden alſo mit ihrem Zeugniß ungehört abgewieſen, weil ſie Parthei ſind.

2) Der zweite Angriff iſt der des Rouſſeau. Wir betrachten ihn auf folgende Weiſe. Käme es nur darauf an, für ein Volk das bürgerliche Leben zu ordnen, welches in tapferer Selbſtſtändigkeit nur bequeme Befriedigung der erſten natürlichen Bedürfniſſe ſuchte, welches neben etwas Landbau und Viehzucht von der Jagd lebte, ohne das bunte Gewühl ſtädtiſcher Gewerbe, ſo würde die Anordnung einer rein demokratiſchen Verfaſſung zu Recht und Gericht leicht zu geben ſein. Alle Laſt und Lebensnoth ſcheint nur von den höheren künſtlichen Bedürfniſſen abzuſtammen. Erſt mit dieſen erwachen Habſucht, Ehrgeiz, Herrſchſucht, Neid und Schadenfreude. Reichthum bringt den Kriegerdespotismus, Religion des Pfaffenthum, das Verlangen nach höherer Ausbildung die Ungleichheit der Bürger und die drückende Unterthanenſchaft. Gegen dieſes Gemählde erinnern wir aber, daß nicht ohne den Kampf mit dem Irrthum und

nur durch den Sieg über ihn der innere geiſtige Werth des Lebens errungen werden kann. Wir müſſen uns alſo erſt über den Widerſtreit eines *Ideals der Behaglichkeit* und eines *Ideals der Aufklärung* für das Volksleben verſtändigen *).

Meint der Menſch, Wohlbefinden in Rückſicht auf paſſiven Genuß, gemächlich leben ſei ſein einziger Wunſch, ſo wird er daraus ein politiſches Ideal der Behaglichkeit bilden, deſſen eigenthümliche Zwecke leicht genug zu erreichen und zu ſichern wären. Aber im Leben wird ſich bald der eigne Werth des geiſtigen Lebens neben jenem geltend machen, das leichtere Ziel verrücken und den Kampf der Bildung mit dem ruhigen Wohlbefinden anfachen. So kommt zu dem erſten *natürlichen* Bedürfniß neues *künſtliches ſelbſtgeſchaffenes* hinzu, welches jenem bald überlegen wird.

Nennen wir nun *Luxus* im allgemeinen allen Einfluß der Ausbildung auf die Vermehrung unſrer Bedürfniſſe, ſo faſſen wir unter dieſem Ausdruck drei ſehr verſchiedene Momente zuſammen.

Das erſte Moment iſt Vermehrung der Bedürfniſſe verbunden mit Vermehrung der Hülfsmittel ihrer Befriedigung, Fleiß, Begünſtigung und Erſchaffung der *Bequemlichkeiten*, womit die Cultur der Behaglichkeit ſchmeichelt und wodurch der Luxus die Lockſpeiſe wird, mit welcher der Verſtand die träge Ruhe des einfachen Lebens allmählich in ſein Intereſſe zieht.

Aber die Bequemlichkeit führt zur Verwöhnung. In die Wahl der Bedürfniſſe miſcht ſich das Urtheil und ſo erzeugt ſich das grenzenloſe Treiben verbildeter Wünſche, aus denen das zweite Moment die Mode hervorgeht, welche im Namen der Behaglichkeit ihr ihren Frieden zerſtört. Dieſem trüben Ziel der modiſchen Bequemlichkeit jagt, gebannt durch die Gewohnheiten des geſelligen Lebens, der größte Theil unſers mühevollen täglichen Lebens nach.

---

*) Handbuch der prakt. Philoſ. I. S. 87.

Endlich aber das dritte Moment erhebt die Geiſtesbildung um ihrer ſelbſt willen zum Zweck des Lebens und macht ſie zum Bedürfniß. Galt vorhin die techniſche Kunſt nur um ihrer Brauchbarkeit willen, ſo iſt ihr Beſtreben jetzt Beherrſchung der Natur durch den Geiſt, der Geiſt will ſeine Rechte geltend machen. Da tragen dann die Wiſſenſchaften und die ſchönen Künſte ihren Werth nur in ſich ſelbſt als die eigenſten Blüthen des geiſtigen Lebens. Die Einſicht des gebildeten Verſtandes, das Leben in den Ideen des Schönen für den gebildeten Geſchmack ſind dann die ſelbſtſtändigen Zwecke des Ideals der Aufklärung, welches ſich aus der reinen Liebe des geiſtigen Lebens entwickelt und die Gerechtigkeit zum Schutze fordert gegen Herrſchſucht, Ehrgeiz, Habſucht, Mode und Aberglaube.

Aller Streit für oder wider den Luxus wird alſo darnach zu ſchlichten ſeyn, daß wir das Bedürfniß von Fleiß und Arbeitſamkeit anerkennen, den Anforderungen des Ideals der Aufklärung den hohen innern Werth geben, die der Mode aber ganz zurückſtellen.

3) Der neuere Hauptangriff macht ſich durch die Oppoſition des Geſchmackes gegen die Wiſſenſchaftlichkeit der vorigen Zeit.

Die Folge unſrer Religion und ihrer Idee einer allein ſeligmachenden Wahrheit für alle Welt, haben die Bildung des letzten Zeitalters ſo ganz in Wiſſenſchaftlichkeit verwandelt, daß man nur die Rechte der Wahrheit heilig hielt und alles auf ſie bezog; Sittlichkeit ihr unterordnete und Schönheit beinahe vergaß. Alles Intereſſe dieſer Bildung ging auf Wiſſenſchaftlichkeit und techniſche Kunſt, daher ihre Kälte, ihre Erhebung der Betriebſamkeit über alles andere. Wenn das Volk nur klüger würde, ſo mochte Andacht, Frömmigkeit und Religion verloren gehen. Hier ſind gerechte Vorwürfe auszuſprechen, aber nicht ſo, wie die neuere Liebe zum Myſticismus ſie ſo oft ausgeſprochen hat. Der Fehler jener Lebensanſicht iſt, daß man das Geſchäft der Gelehrten und Künſtler nicht einmal nur zum *Geſchäft* des ganzen Volkes ſondern ſogar zu Zweck und Ziel des ganzen Lebens machen wollte.

So gilt auch hier der Tadel nicht der Aufklärung ſondern dem Gedanken, den Werth des Volkes ins Wiſſen allein und nicht in die volle ſchöne Erſcheinung ſeines ganzen Lebens zuſetzen. Man wollte alles Volk über die Wahrheiten der poſitiven Religion und über ſeine Rechte im Staate aufklären; vergaß aber, daß ja ſelbſt die aufgeklärteſten Gelehrten der nemlichen Zeit über die Wahrheiten der poſitiven Religion und über die Rechte im Staate nicht einig ſeyen, daß es alſo noch ganz an Lehrern in dieſen Volksſchulen fehle.

Wir werden auch dieſen Streit ſchlichten, indem wir das Intereſſe des Gelehrtenſtandes von dem Intereſſe der Aufklärung des ganzen Volkes ſcheiden.

§. 26.

Demgemäß unterſcheiden wir vier Zweige der geiſtigen Ausbildung: *techniſche Ausbildung* eines Jeden nach ſeinem Geſchäft und Gewerbe; *gelehrte Ausbildung* der Wiſſenſchaften; *Bildung des Geſchmackes* und ſittliche Bildung. Jeder von dieſen Zweigen hat ein anderes Verhältniß zum ganzen Volke.

Für techniſche Ausbildung der Bürger hat jede Klaſſe der Bürger, jeder Stand ſein eignes Intereſſe, jeder Stand ſein Gebiet der Geſchicklichkeit. Hier wird aber niemand ohne das Geſchäft die Bildung des andern in Anſpruch nehmen; gut wird es ſeyn, wenn jeder in ſeinem Geſchäfte (der Bauer für den Ackerbau, der Künſtler für ſein Gewerbe) Bildung gewinnt, jeder wird aber leicht den Kreis der Ausbildung finden, der ihn angeht.

Die Ausbildung des höheren Wiſſens iſt hingegen Sache eines Standes, das der Gelehrten, und ſollte alſo auch nur dieſen vindicirt werden. Nur für den kann ſie ſtatt finden, der ſelbſtthätig zu Denken gelernt hat und es noch thut.

Geſchmack ferner kann im Leben Jedermann zeigen, er iſt recht eigentliche Volksſache, trift jeden Stand und kann nur durch das ganze Leben des Volkes wahrhaft gedeihen. Das Element des Geſchmackes iſt Religion. Schönheit im Volksleben iſt die Tochter der Religion; Folge eines freien lebendigen Cultus. Oder will man lieber ſagen: der Geſchmack im Volke ſchaft ſich den freien lebendigen Cultus. Schöne Kunſt hat ſich immer unter dem Schutz der Religion gebildet und kann nur da gelingen, wo ſie Volkſache wird.

Endlich das wichtigſte, was Vornehmen und Geringeren gleich nöthig wäre iſt die ſittliche Bildung, deren jeder empfänglich iſt.

Uns drückt freilich ein geiſtloſer Luxus auf Habſucht und iſolirtes Privatintereſſe herab, er vernichtet Achtung des Gemeingeiſtes und des Charakters, welche man neben dem herſchenden Privatintereſſe lächerlich findet.

Und in den Kampf mit dieſem Luxus tritt bei uns eine ſchwachſinnige heuchleriſche Moral, welche kriechende Demuth zu ihrer Religion, Nachgeben zu ihrer Tugend macht und durch die Ausſicht auf Belohnungen zur Tugend anzulocken verſucht, anſtatt die innere Herrlichkeit eines tapferen und freien Charakters und des Gemeingeiſtes darzuſtellen.

Unter dieſem ſind nun die Intereſſen der Wiſſenſchaft und die der Religion das ſchwer zu beurtheilende. Die Bildungsanſtalten, welche dieſen dienen, ſind Schule und Kirche.

1. Die Kirche.

§. 27.

Wir ſprechen zuerſt von der Kirche.

Die Bedeutung der Religioſität iſt die Selbſtverſtändigung des Menſchen über den Zweck der Welt. Dieſe macht ſich unter den Völkern verſchieden nach den verſchiedenen Stufen der Ausbildung. Wir unterſcheiden drei Anſichten unter denen den beiden untergeordneten die Idee einer Verſöhnung des Menſchen mit höheren Weſen oder mit Gott verſchwebt. Die ſinnlich gefühlte Abhängigkeit des Menſchenlebens von höherer Macht giebt der dunkeln Achtung religiöſer Ideen den Aberglauben einer Furcht vor der Gewalt erzürnter höherer Weſen bei und die Religion nimmt hier die Geſtalt einer Kunſt an, von dieſen Glück zu erhalten oder durch ſie es zu ſichern, einer Kunſt ſich gegen die Launen der Allmacht zu ſchützen oder ſie auf ſeiner Seite zu behalten. Bei höherer Ausbildung des Geiſtes wird das Gefühl der eignen ſittlichen Schwäche die vorherrſchende religiöſe Idee. Der Aberglaube an ſtrafende Gerechtigkeit Gottes vereinigt ſich mit undeutlich gefaßten religiöſen Ideen, Sündenvergebung und Verſöhnung der Menſchen mit der Gerechtigkeit Gottes wird das Ziel der Religion. Das nächſte Ziel ſeiner Ausbildung (Technik und Ackerbau im Orient, — Patriotismus bei den Juden, — Staat bei den Römern, — Schönheit bei den Griechen, — Wiſſenſchaft in Europa) wird jedes Volk hier mit ſeiner Pflicht verwechſeln und ſo geſtalten ſich dem nach ſeine religiöſen Ideale.

Endlich die durchgebildete religiöſe Ueberzeugung erkennt, daß vergeltende Gerechtigkeit nur den zeitlichen Verhältniſſen des Menſchenlebens anpaßt, daß ſie nur von dem Verhältniß der Arbeit und ihrer Bezahlung entnommen iſt, daß alſo keine ewige Vergeltung ſtatt findet, ſondern jedes Leben ſeinen Werth rein in ſich ſelbſt trägt, Charakter und das geiſtig Edlere rein in ſich ſelbſt gelten, nicht aber um Lohn. Die religiöſe Selbſtverſtändigung gehört hier einzig dem reinen Glauben an die allwaltende Güte und der Ahndung, welche dieſe in Ideen des Schönen und Erhabenen ausſpricht.

Wir fanden, daß bei allen untergeordneten Stufen der Ausbildung der höchſte Zweck poſitiver Religionen ein Gottesdienſt ſein wird zur Verſöhnung der Menſchen mit den höheren Weſen. Dabei wird der Gelehrteſtand und nachher die Geiſtlichkeit, als müſſig gewordener Gelehrtenſtand, durch höhere Einſicht den Mittler zwiſchen Gott und Menſchen ſpielen. So wird ſich in mancherlei Art poſitives Kirchenrecht und Kirchenverfaſſung bilden, je nachdem man dieſes oder jenes beſondere des Gottesdienſtes, hier

Opfer, dort Seelmeſſen, dort nur Gebet und Kirchengehen dem öffentlichen Wohl für nöthig erachtet. Leicht verſteht ſich, wie die Geiſtlichkeit hier oft ihre Anſprüche über alle irdiſchen erheben wird.

Vor einer freieren Beurtheilung werden aber alle dieſe Anſprüche der Kirche, welche nur auf dem Gottesdienſt der Verſöhnung ruhen, wegfallen, die poſitive Religion wird einzig Sache des Geſchmacks, des äſthetiſchen öffentlichen Lebens bleiben.

Es treten hier Wahrheit der Glaubenslehre, Gefühl der Herzensreligion und Bild der ſchönen öffentlichen Gebräuche neben einander, aber nur letzteres kann das eigne der Religion für das öffentliche Leben bleiben *). Damit würde vieles anders als es bei uns wirklich iſt. Aber es fällt leicht ins Auge, daß dieſe Ausbildung ſo lang mit der Wiſſenſchaft im Widerſtreit bleiben muß, bis ein Volk ſelbſt einſieht, daß ſeine religiöſen Gebräuche Symbole ſind, welche nur der Geſchmack anordnen ſollte, aber nicht unverletzliche Heiligthümer, an denen ſich zu vergreifen Verbrechen wäre. Bis dahin wird öffentliche Andacht häufig verzerrt werden durch ſcheinbare Frömmelei und ſentimentale Andächtelei, die ſich für Sittlichkeit ausgeben.

Die Prieſterſchaft wird ſo lang immer eiferſüchtig auf die Gelehrten bleiben, welche den gangbaren Aberglauben zu zerſtören ſuchen, da ſie als geſchütztes Gewerbe fürchten muß, um ihren Verdienſt zu kommen. Andrerſeits wird denn auch leicht die Philoſophie den Rechten des Cultus zu nahe treten, indem die Speculation über richtigen Geſchmack die ſchwerſte von allen und die iſt, welche ſich zuletzt richtig ausbilden wird.

---

*) Vom deutſchen Bund. II. S. 84.

Dieſe unſre Anſicht von Religion und Kirche iſt aber bei weiten noch nicht die herrſchende in der phil. Politik. Wir finden vielmehr eine Reihe von einſeitigen Theorien neben einander, die wir einzeln beſprechen müſſen. Der geſchichtliche Grund der Misdeutungen liegt aber darin, daß wir in der *katholiſchen Kirche* noch die Ueberreſte einer aus Prieſterdespotismus gebildeten *hierarchiſchen Staatsform* beſitzen, welche ſich im Gegenſatz gegen die aus Kriegerdespotismus entwickelten *bürgerlichen Staatsformen* gebildet hat.

1) Corpus juris und Bibel waren unſre beiden ſanctionirten Bücher. Auf dem zweiten ruht unſre poſitive Religion. Wollte man beider Unterſchied, mithin den von Staat und Kirche philoſophiſch ausſprechen, ſo konnte man leicht die Bibel poſitives Tugendgeſetzbuch nennen, wie das Corpus juris poſitives Rechtsgeſetzbuch war. Kirche wurde dann ein Inſtitut, wodurch ein poſitives öffentliches Geſetz der Tugend geſtiftet wird, wie der Staat es für das Recht ſtiften ſoll. Dieſe Anſicht hat Kant vorzüglich in ſeiner phil. Religionslehre ausgeführt. Sie bietet uns auch manche anſprechende Analogie. Nur müſſen wir genau geltend machen, daß es gar keine *poſitive Sanction* von Tugendgeſetzen geben könne und dürfe. Tugend lebt nur in Geiſt und Wahrheit, ihre geſelligen Formen können nur in *lebendiger Sitte* aber nicht in *poſitiven Satzungen* erſcheinen. Die letztern ſind die Werkzeuge des Prieſterdespotismus, des leren Ceremoniendienſtes, der Scheinheiligkeit.

Eben jene wahre poſitive Tugendgeſetzgebung kann nur in der äſthetiſchen Vereinigung zum öffentlichen Leben gelingen, in lebendigem Gemeingeiſt. Allerdings iſt Tugend die höchſte geiſtige Schönheit, ſeiner Abſicht nach wird alſo der öffentliche Cultus allerdings (durch Begeiſterung, Aufopferung und Andacht) eine öffentliche ſittliche Volksvereinigung ſein ſollen; aber die poſitive Religion darf nicht als ſittliche Lehranſtalt angeſehen werden, ſondern ſie iſt das Element der äſthetiſchen Volksausbildung.

2) Indeſſen iſt für proteſtantiſchen Gottesdienſt und proteſtantiſche Kirchenverfaſſung dieſe Vorſtellung leicht anpaſſend gefunden worden, daß die Kirche eine Veranſtaltung zur Volkserziehung ſey. Auch iſt die Religion die lebendigſte und kräftigſte Bildnerin und Erzieherin der Völker, denn ihre äſthetiſche Weltanſicht faßt jede Idee der Ausbildung am innigſten und feſteſten auf. Aber dies iſt es nicht, wofür ſie öffentlicher Anſtalten bedarf.

Unſrer Meinung nach dürfen die Religionsanſtalten mit keiner Lehranſtalt verwechſelt werden.

Dies iſt bei uns das falſcheſte Verhältniß, daß bornirte poſitive Religionsbegriffe (wie in den Glaubensartikeln die Vorſtellung von der Dreieinigkeit: ein alter Mann, ein junger Mann und eine Taube) das erſte ſind, was die Jugend alles Volkes auswendig lernen muß, wodurch der Geiſt gefangen genommen und ein lächerlicher geiſtlicher Sectenſtolz einem Jeden von der erſten Jugend an eingeimpft wird.

Die poſitive Religion ſoll nur der Schönheit des gegenwärtigen Lebens im Volke dienen, ſie ſoll eine öffentliche Vereinigung des Volkes für Begeiſterung, Ergebenheit und Andacht ſein, deren Geiſt und Leben nicht nur das Geſchäft eines einzelnen Standes ſein, ſondern alles Weſen und Leben im Volke durchdringen ſollte.

Durch die ſchönen Künſte (Dichtung, Muſik, Baukunſt, Mahlerei, Plaſtik) gehobene große öffentliche Anſtalten für Feſte und Feierlichkeiten würden wir fordern, wie ehedem geſunde und lebendige Völker ſie ſich gaben. Der Cultus alſo wäre Sache alles Volkes, wer im Staate ausgezeichnet worden als Bürger, Lehrer, Regierender könnte auch im religiöſen Leben des Ganzen ſeine ausgezeichnete Stelle haben.

Aber keinen eignen Stand der Geiſtlichen, der durch ſeine angeblich überirdiſche Vornehmheit der Prieſterweihe die Würde des Cultus verdirbt, indem mit dieſer den Gebildeten nur der Verdacht der Heuchelei gegeben wird.

Eine Annäherung an dieſen Gedanken liegt in unſern Beſtrebungen zu öffentlichen Zuſammenkünften, wenigſtens für wiſſenſchaftliche Zwecke und lag noch mehr in den Turngemeinden und Turnplätzen, nicht für die Dreſſur der Knaben und Recruten, ſondern als Vereinigungsorte für das Volk, ohne Scheidung von Stand und Alter.

Aber dem armſeligen Polizeiinſtinct, waren dieſe gleich gefährlich.

3) Das gewöhnlichſte in den Naturrechten iſt, die Kirche nur als eine eigne Art der Geſellſchaft neben Haus und Staat zu ſtellen. Dann wären die Religionsgeſellſchaften Privatſache, ſie wären dem Gefallen der Einzelnen zu überlaſſen und würden nicht öffentliche Staatsanſtalt. Dieſe Anſicht läßt ſich mit den beiden vorigen vereinigen und paßt dann recht gut in unſre proteſtantiſche Lebensanſicht. Sie wird uns aber keineswegs befriedigen.

Wir nehmen vielmehr aus dem vorigen zwei Ergebniſſe, einerſeits in Rückſicht auf das Geſchäft der Geiſtlichen, andererſeits in Rückſicht der äſthetiſchen Bedeutung des Cultus.

a) Das geſchichtliche Herkommen hat uns in der Geiſtlichkeit einen Stand gegeben, in deſſen Händen die Verwaltung des Cultus mit der Sorge für die Volkserziehung verbunden liegt.

Denken wir uns hier nun das Volksleben von dem Aberglauben aller theoſophiſchen und theurgiſchen Phantaſien befreit, ſo bliebe unter dieſen Zwecken die Anordnung und Verwaltung des Cultus das außerweſentliche zufälligere. Die Geiſtlichkeit ſollte im Staate unter den Gelehrten die erſte Stelle behaupten als *der Stand der Volkserzieher und des öffentlichen Unterrichts* und ſollte als ſolcher mit der Schule wieder in engere Verbindung treten.

Dann würden ihn auch im Leben die höchſt wichtigen religiöſen Intereſſen bleiben für die Seelſorge zu Ermahnung, Troſt und Hülfe; für die *Symbole der Treue* vom Eid, zu allen wahren *Sacramenten*, wie ſie die Bruderſchaft im Reiche Gottes, die Heiligkeit der Ehe, der Vaterlandsliebe feiern.

Eben ſo, wie in freien Völkern die Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit des Richterſtandes im Staate ſo hoch gehalten wird, ſollte auch dem Stand der Volkserziehung und der Schule eine ſolche ſtändiſche *Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit im Staate* werden.

b) Dies iſt aber ein Gedanke, dem bis jetzt die abergläubiſche Trennung der Religionsparteien in unſern Völkern noch ſehr im Wege ſteht. Deswegen müſſen wir für die Anordnung des Cultus zwei Principien neben einander aufſtellen: ein *Princip der Freiheit und Ungeſelligkeit* und eines der *Gleichheit und Geſelligkeit.*

Der Aberglaube an eine allein ſeligmachende Kirche hat nur noch bei den roheren, ungebildetern europäiſchen Völkern eine wahre Volks- und Staatsreligion erhalten und ſelbſt dieſe nur mit inconſequenten Duldungen von Ketzern verbunden. Hingegen bei den gebildeteren und freieren Völkern hat die politiſche Einſicht für die Friedfertigkeit, die Geſetze der Duldung (Toleranz) allmählig bis zu gänzlicher *Glaubens- und Gewiſſens-Freiheit* erweitert. So iſt endlich in den nordamerikaniſchen Freiſtaaten der Staat ſelbſt gleichſam ganz irreligiös geworden, indem er die Wahl und Ordnung des Cultus ganz zur Privatangelegenheit macht, und privatrechtlich beurtheilt, indem er jeden gewähren läßt, ſo lange er die Rechte des Andern nicht antaſtet. Dieſes Princip der Toleranz und Glaubensfreiheit ſtimmt nun ganz mit unſerm *äſthetiſchen Princip der Freiheit.* Die Wahl der Bilder und geweihten Gebräuche ſoll jede Geſellſchaft der andern frei laſſen; hier gilt es keinen Streit um Wahrheit und Irrthum ſondern nur um den rechten Geſchmack. Wir glauben alle an einen Gott; dem Geſchmack aber können gar vielerlei Bilder neben einander genehm ſein. Das unparteiiſche Urtheil von Volk zu Volk läßt alſo jedem die Freiheit, in ſeiner Weiſe zu ordnen und willig erkenneu wir uns gegenſeitig einander an.

Aber ſoll daſſelbe Princip im Innern eines Volkes, ja einer Gemeinde, angewendet werden, ſo erſcheint es höchſt ungeſellig und führt zur Gleichgültigkeit gegen die poſitive Religion überhaupt. So kann dieſes Princip hier nicht unſer letztes Wort bleiben. Es iſt im Innern eines Volkes eigentlich nur ein Nothbehelf um dem Widerſtreit des Aberglaubens auszuweichen und den Frieden zu behalten. Wir lernten, daß die Wahrheit nicht durch Gewaltthat und Verfolgung ſondern nur durch Ueberzeugung ihre Macht gründen ſolle und dürfe, und wählten darum die Maximen der Verträglichkeit.

Wollen wir alſo für zukünftige Zeiten und für reinere Anerkennung der Wahrheit unſre Aufgabe löſen, ſo würde, wenn der Cultus ganz frei von Aberglauben wäre und als Geſchmacksſache anerkannt würde, der Gemeingeiſt im Volke allerdings von jedem guten Bürger fordern, daß er ſich den geweihten Gebräuchen ſeines Vaterlandes und ſeiner Gemeinde anſchließe und nicht eigenſinnig ſeine Hausgötter für ſich haben wolle. Die Kraft der Vaterlandsliebe würde dann das ganze Volk zu einem Cultus vereinigen, und dieſen als hochwichtige Staatsangelegenheit anerkennen machen. Denn von Glaubenszwang könnte dort nicht mehr die Rede ſein; eines Glaubens Wahrheit lebt unter allen Symbolen.

2. Die Schule.

§. 28.

So führt die Betrachtung von ſelbſt zur Schule und zu den ganzen Angelegenheiten des Gelehrtenſtandes hinüber, welche wir mit den Anforderungen an die Geiſtesbildung des ganzen Volkes zu vergleichen hätten.

Wahrheit und Wiſſenſchaft ſind das Werk des Gelehrtenſtandes ſelbſt, dadurch werden ihm aber zwei Aufgaben in Verbindung mit einander.

Erſtens als ſein eigenſtes Werk die *wiſſenſchaftliche Erfindung*, die weitere Fortbildung der Wahrheit,

Zweitens für Unterricht und Erziehung die Erhaltung und Ausbreitung der ſchon errungenen Wahrheit.

Das erſte iſt ganz im gelehrten Intereſſe, in dem andern verbindet ſich aber Volksintereſſe mit dem der Gelehrten. Daher iſt hier die *allgemeine Erziehung* und die *gelehrte Unterweiſung* zu unterſcheiden, das Geſchäft der Gelehrten und die Volksbildung.

1) Für das eigne Werk des Gelehrtenſtandes müſſen wir den innern Werth der Wiſſenſchaften geltend machen, ſo wie er dem gelehrten Unterricht und den Bemühungen um wiſſenſchaftliche Erfindung zum Geſetz dienen ſollte.

Es iſt das höchſte Intereſſe des Gelehrtenſtandes und ſomit des ganzen geiſtigen Volkslebens, daß im Volk eine *reine Achtung und Liebe der Wiſſenſchaften und Künſte* belebt und erhalten werde. Daran hängt die *Würde des Gelehrtenſtandes*; er ſoll den Kriegern und deren Erben dem Adel, er ſoll den Kaufleuten ebenbürtig bleiben.

Eben wie der Geiſt der Wahrheit ſelbſt, ſo ſoll auch der Gelehrtenſtand nicht nur dienend im Volke auftreten mit ſeinen Brodwiſſenſchaften, ſondern herrſchend über Verſtand und Gemüth. Das Leben für Ideen und die Begeiſterung für die Wahrheit ſoll er in ſich nähren und ſomit ſeine ausgezeichnete Würde im Staate behaupten.

Hier ſind unſerer Ausbildung große Vorwürfe zu machen.

Ueber Vorbereitungen verlieren wir die Sache aus den Augen. (Humaniſten).

Ueber Gelehrſamkeit verlieren wir den Geiſt,

über Nachſprechen die Selbſtſtändigkeit,

über Kleinigkeitskrämerei in der Ausführung das wichtigſte: Ueberſicht und Einſicht.

Endlich über Handwerkerei die Begeiſterung für die Wahrheit.

Wir werden hier das Gute nicht ſchaffen, bevor wir nicht den Wiſſenſchaften des Selbſtdenkens die Herrſchaft wieder geben, anſtatt daß bei uns das Gedächtniß und die Tabellen regieren. Wir ſollten die Alten nachahmen, anſtatt ihnen nachzuſprechen.

Ihnen war Mathematik die Vorbereitung, philoſophiſcher Geiſt der herrſchende. So ſollte es uns wieder werden, dann würde den gebildeten Ständen eine feinere und erhabenere Lebensanſicht zum Eigenthum werden.

Dann würde unſre Geiſtesbildung Selbſtſtändigkeit mit Volksthümlichkeit vereinigen und die Gelehrten-Republik vor dem Sclavendienſt ſchützen, in welchem ſie den Handwerkern unterthan wird.

Den öffentlichen Anſtalten nach ſind wir in der Geſchichte für dieſe Zwecke mächtig vorwärts geführt worden.

Wir loben die Schule als Staatsanſtalt, die gelehrten Anſtalten als öffentliche Anſtalten in Bibliotheken und wiſſenſchaftlichen Sammlungen.

2) Die Aufgabe der Volkserziehung und des Volksunterrichtes führt uns der ganzen Aufgabe der Pädagogik oder der Theorie der Erziehungskunſt gegen über. Die alten großen Meiſter haben dieſe Erziehungslehre immer als eine politiſche Wiſſenſchaft anerkannt. Bei Platon iſt ſie das Hauptthema ſeiner idealen Staatslehre, Ariſtoteles lobt dafür die Lakedämonier und ſagt: bei den meiſten Völkern treibt dieſes Jeder, wie er will: κυκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων ἠδ᾽ ἀλόχου und ſchließt dann die ganze Staatslehre mit dieſer Lehre. Montesquieu zeichnet ausführlich, wie verſchiedenen Verfaſſungsgeiſt, despotiſchen, monarchiſchen, republikaniſchen nach Furcht, Ehre und Tugend verſchiedene Maximen der Erziehung eigen ſeyn müſſen.

Die ganze Erziehungslehre ruht auf drei ganz verſchiedenen Principien und fordert ſo dreierlei Eingänge.

1) Die Lehre ihrer Ideen ruht auf ethiſchen Principien, unter denen der geſunde Geiſt in Pflicht und Seelenſchönheit als der allein lobenswerthe anerkannt wird. So fragt man: wie ſoll der Menſch gebildet werden.

2) Die Lehre aber, wie kann der Menſch gebildet werden, ruht auf pſychologiſchen Principien. Hier ſtehen die feſten Naturgeſetze wie das Gefühl des Kindes erzogen, belebt, gebildet werden ſoll; wie Kraft, Fleiß, Ordnung und Gehorſam dem Knaben geführt werden müſſen zu Geſchicklichkeit und Gedächtniß; wie dem Jüngling endlich die edle Begeiſterung für alles Schöne und Große im Leben zu wecken ſei.

Hier des Ariſtoteles Lehre, wie nicht die Einſicht allein (der Unterricht) ſondern neben dieſer die Uebung und Gewöhnung (die Erziehung) zu bedenken ſei.

3) Aber die Verbindung dieſer beiden Lehren giebt noch keine brauchbare Erziehungslehre. Der Menſch wird freilich durch Erziehung faſt alles, was er wird, aber nicht der Pädagog allein, ſondern die ganzen Umgebung ſeines Lebens erziehen ihn.

(Anregendes Bruchſtück reizt den guten Kopf).

Gute Sittenlehre — liederliches Leben. Auf dieſe Umgebung und ihr Beiſpiel kommt alles an. Nach dem, wo dem Ehrgeiz im öffentlichen Leben die Kränze hängen, laufen die guten Köpfe. Die Schule allein wird hier nicht helfen, ſie allein kann *dem Volke* Begeiſterung und Gemeingeiſt nicht bringen, ſondern dafür ſind die Anſprüche an das ganze öffentliche Leben zu machen. Bedeutſame öffentliche Gebräuche für alle Jugend wären erforderlich.

So hängt alſo das Werk der Erziehung ganz von der geſchichtlichen Ausbildung des Volkes ab, das dritte Princip wird das *politiſche* und dieſes beſtimmt an Ort und Stelle dem Gehalt nach alle beſonderen Aufgaben. (Humanismus und Philanthropinismus. Muth und munterer Freyheitsſinn oder Fügſamkeit und Gehorſam).

Nach deſſen Ueberblick würden die Aufgaben für *Volksunterricht* und *Volkserziehung*, nicht eben Wiſſen und Gelehrſamkeit irgend einer Art über eines jeden Gewerbe hinaus, ſondern die Grundlage mache

1) *körperliche Gewandheit*

2) eine *gewiſſe Helligkeit der Urtheilskraft*, eine der Bornirtheit und Dumpfheit des Geiſtes entgegenſtehende freie Denkungsart, Feinheit und Freiheit des Urtheils.

Das erſte führt auf das Turnen; für das zweite ſorgt die Schule mit ihrem Leſen, Schreiben und Rechnen. Aber die Hauptſache wäre den Lehrern Geiſteskraft anſtatt Nahrungsſorge und bürgerliche Gedrücktheit zu ſpenden, und im öffentlichen Leben beſonders durch Gemeinde- und Landes-Verfaſſung das Volk zum eignen Urtheil zu zwingen.

Aber ſchwache, feige, faule und geizige Obere wollen ſcheue und furchtſame Untergebene. Hätten wir ſolche Grundlage, ſo wäre Bildung des ſittlichen Charakters und des Geſchmackes die Hauptſache, ſchon vom Anfang der Schule an. Frömmigkeit und Gefühl der Menſchenwürde wären die Angeln; nicht Nützlichkeit, nicht Sündhaftigkeit, nicht poſitive Glaubenslehre.

Damit Kraft, Muth, Freiheitsſinn und Empfänglichkeit für höheres Leben.

So wird denn klar, wie wichtig wäre eine öffentliche Erziehung ohne ſtändiſches Ausſcheiden und Vornehmthun und dieſe nach den Methoden des Selbſtdenkens über Tugend, Menſchenrecht und ewige Wahrheit belehrend.

Aber wie dies zur Zeit ausführen? Die Mehrheit im Volke würde es empören, daß man ihn ſeine Heiligthümer antaſte ja zerſtöre.

Und woher die Lehrer dieſer Schule nehmen? Wohl ſehen wir ein, daß die ärmeren Claſſen im Volk in der Nachahmung leben, guter Geſchmack und Modethorheit gehen vom Beiſpiel der Vornehmen und Reichen aus. Darum ſind ſo wichtig: edle Sitte und Rechtlichkeit der höheren Stände; ſtrenge und feſte Juſtiz und ein edler Geiſt der Staatsverwaltung!

Pflegen ſollen wir nicht nur die Privattugenden des Fleißes, der Milde, der Freundſchaft, ſondern vor allen die öffentlichen Tugenden des Rechtsgefühls und Gemeingeiſtes. Wir beſchwören der neuern Zeit die zugleich vaterländiſche und religiöſe reine Idee der Gerechtigkeit gegen Habſucht, Eitelkeit und Herrſchſucht.

Fünftes Kapitel.

Wohlbefinden des Volkes.

§. 29.

Unter Wohlbefinden oder Wohlſtand des Menſchen verſtehen wir eine günſtige Lage deſſelben in Rückſicht der in der Ethik ſogenannten äußeren Güter oder in Rückſicht aller Hülfsmittel zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe.

Dieſe Hülfsmittel können nur nach dem geſchätzt werden, was dem Menſchen die Bedürfniſſe bringt und das Wohl- oder Uebelbefinden des Menſchen hängt zunächſt davon ab, welche Bedürfniſſe er hat.

Seine Bedürfniſſe aber ſind theils natürliche, theils künſtliche. Wir ſahen ſchon daß die natürlichen Platz, Nahrung, Decke und Familienleben durch die ſinnliche Bedingung der Erhaltung des geſunden Leben gebracht werden und wie ſich die künſtlichen über Bequemlichkeit d. h. verſtändige Vorſorge für die ſichere Befriedigung des natürlichen Bedürfniſſes in Verweichligung, modiſchen Luxus, Sorge für Wiſſenſchaft und ſchöne Kunſt erheben. Durch die Nothwendigkeit äußerer Hülfsmittel für die Verfolgung irgend eines höhern Lebenszweckes, giebt im gebildeten Leben jeder auch dem Wohlbefinden ſeine Aufgabe.

So ſind es die mit der Erziehung auf uns einwirkenden Gewohnheiten, welche jedem Menſchen ſeine Bedürfniſſe größtentheils zutheilen.

Wir können im allgemeinen wohl darüber urtheilen, welche natürlichen Bedürfniſſe dem geſunden Leben gehören, welche künſtlichen keinen wahren innern Werth haben oder nicht, aber durch ſolche Belehrung allein werden die wirklichen Bedürfniſſe im Leben nicht geändert.

Hierin liegen uns die zwei Weiſungen vor

1) Für das öffentliche Leben läßt ſich wohl angeben, worin das wahre Wohlbefinden eines Volkes beſtehen ſolle, beſſer als für den Einzelnen, der dem Schickſal ſeiner Lebensgewöhnungen einmal unterworfen iſt. In dieſem letzten liegt der Beſtimmungsgrund für die unendliche Mannigfaltigkeit der verſchiedenen Lebens- und Genußweiſen der Menſchen neben einander.

2) Widerſinnig iſt es aber jemand befehlen zu wollen, worin er ſeinen Genuß ſetzen ſolle. Jede Maxime der Regierung, welche dem Volke nicht ſelbſt überläßt, ſein Vergnügen zu ſuchen, welche darin ihre Mitwirkung nicht darauf beſchränkt, den Wünſchen des Volkes entgegen zu kommen, muß daher in ärgerlichen und eigentlich lächerlichen Despotismus ausſchlagen.

Allein darauf, welchen Geſchmack und welche Bedürfniſſe der Einzelne wirklich bekommt, wirken die öffentlichen Verhältniſſe beſonders die Unterſchiede der ſtändiſchen Lebensweiſe weſentlich ein und hierauf hat alſo auch die Regierungsthätigkeit und beſonders die Geſetzgebung mannigfaltigen Einfluß.

§. 30.

Für das öffentliche Leben ſehen wir nun leicht, wie das meiſte in der Erhebung der *Gewerbsthätigkeit* über den *Landbau* und in der *geſchickten Theilung der Arbeit* dem Wohlſtand des Volkes dienen, auch wie dazu *Reichthum* und *Betriebſamkeit* förderlich ſeien.

Fragt man nun demgemäß, worin eigentlich der Wohlſtand eines Volkes beſtehe? ſo verwerfen wir gleich jede Antwort, welche nur für den Geſichtspunkt des *Volksreichthums* gegeben wird.

Dadurch, daß das Volk im Ganzen *reich ſey*, wird nichts gewonnen, wenn der Reichthum nicht gut vertheilt iſt.

Damit daß die Regierung reich iſt, wäre nichts gewonnen, wenn das Volk daneben aus Bettlern oder Sklaven beſtände.

Endlich überhaupt am Reichthum für ſich liegt nichts, nur in der Hand deſſen, der ihn gut zu verwenden weiß, hat er Bedeutung. *Reichthum* iſt immer nur ein Mittel für anderweite Zwecke, auch der Wohlſtand des Volkes, beſteht nur in dieſem Zwecke des Lebens.

Wir müſſen alſo ſelbſt hier für den Wohlſtand antworten, er beſteht dem Volke in Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Geiſt, Geſchmack und dem Wohlbefinden in engerer Bedeutung. Seine Feinde ſind Feigheit, Dummheit, ungerechte Gewaltthat und roher Luxus.

Geiſt und Geſchmack ſollen der Wiſſenſchaft und Kunſt ihre Bedeutung ſichern, Wohlbefinden in engerer Bedeutung fordert einfache aber feine Sitte; Verkümmerung und Gierigkeit ſind ſeine Feinde; Frohſinn, Geſundheit, Muth und Liebe ſeine Ziele.

Fragen wir dann weiter, wodurch wird aus dieſen Wohlſtand gewonnen und erhalten, ſo heißt es wieder durch Tapferkeit, Geiſt, gute Ordnung Beſitz und Sparſamkeit.

Ein tapferes und geiſtvolles Volk wird ſich leicht dem Reichthum, den es mag, die Betriebſamkeit, die es mag, verſchaffen.

Geſundheit der Raſſe, guter Landbeſitz und mäßige Bevölkerung ſind ihm das einzige äußerlich wünſchenswerthe.

So kommt es körperlich auf Geſundheit, auf Kraft und Leben und auf gute Bevölkerung an.

Unmäßigkeit, Unzucht und Trunk ſind hier das Verderben unſerer Völker.

1) Grundgeſetze des Verkehrs.

§. 31.

Beſchränken wir uns unter Vorausſetzung der als bekannt angenommenen Zwecke des bürgerlichen Lebens auf die Unterſuchung der Grundverhältniſſe, welche dem Mechanismus der Anſchaffung von Mitteln zur Befriedigung unſrer Bedürfniſſe gehören: ſo treffen wir auf drei widerſtreitende Syſteme.

Das mercantiliſche nach Colbert benannte ſetzt das Geld als Maaß alles Preißes der Dinge voraus und findet den Volksreichthum durch Handel und Gewerbe begründet.

Das phyſiokratiſche des F. du Quesnay findet allen wahren Reichthum in Beſitz und Cultur von Grund und Boden.

Beide beſtreitet Adam Smith und behauptet im ſogenannten Induſtrie-Syſtem, Arbeit des Menſchen ſei der wahre Preiß jedes Dinges, durch Betriebſamkeit werde ein Volk reich.

Wir nennen den letzten Ausdruck beſtimmter als die anderen, denn Völker werden reich entweder durch Erbſchaft oder durch Plünderung mit Kriegsgewalt, oder durch Liſt im Handelsverkehr oder endlich durch Fleiß und Sparſamkeit. Hier iſt in allem Betriebſamkeit, aber nur die letztere hat ein geſundes inneres Leben. Eigentlich widerſprechen ſich jene Anſichten gar nicht in der Theorie, ſondern jede iſt unbeſtimmt und unvollſtändig, wird alſo leicht falſche Anwendungen verſuchen; für die Theorie käme es darauf an alle dieſes neben einander geltend zu machen und mit einander zu vereinigen.

1) Die erſten Grundbegriffe dieſer Lehre ſind Erwerb, rohes Einkommen, wodurch und worin der Beſitz von Mitteln des Wohlſtandes erhalten wird und Verbrauch, Conſumtion, Verwendung der Mittel für das Bedürfniß. (Einnahme und Ausgabe). Der Ueberſchuß des Erworbenen über den Verbrauch iſt Gewinn, reines Einkommen, durch Gewinn als Vorrath bildet ſich der Reichthum.

Wie wird nun erworben? Smith ſagt: die Menſchen leben im Staat entweder von Landrente, oder von Kapitalgewinn (Zinſen) oder von Arbeitslohn. Dieſe Begriffe ſind im bürgerlichen Leben leicht anzuwenden. Der Gutsbeſitzer, der verpachtet hat, lebt von Renten; wer Kapitalien ausgeliehen hat, lebt von Zinſen; der Tagelöhner von Arbeitslohn u. ſ. w. Wollen wir aber dieſe Begriffe zu einer Theorie des Volks-Wohlſtandes benutzen, ſo werden wir bald bemerken, daß ſie uns' ſcharf genommen, zu weit ſchwierigern Abſtractionen treiben.

Der Lohn der Arbeit wäre eigentlich ihr unmittelbares Product; Arbeitslohn nennen wir aber erſt, vermittelt durch das Vergeltungsſyſtem getheilter Arbeit, die Bezahlung dieſes Productes. Keine Rente aber kann erhalten werden ohne Arbeit. Wir müſſen alſo zuerſt das Verhältniß der Arbeit zur Rente näher nachſehen und dann überhaupt fragen, wie Kapitale entſtehen und wie ſie wirken.

So finden wir als Grundbegriffe alles Erwerbes Arbeit, Natur und Kapital; im gebildeten Verkehr wird ſich aber kein Erwerb nennen laſſen, der nicht zum Theil von jedem dieſer drei abhinge.

2) Im täglichen Leben werden wir Arbeitslohn und Rente da leicht ſcheiden können, wo jeder Theil Erwerb eines andern Menſchen iſt. Bei verpachteten Beſitzungen lebt der Pachter vom Arbeitslohne, der Eigenthümer aber hat davon ſeinen Erwerb, ohne irgend etwas bei der Sache zu thun. Dieſes wird möglich im Gedräng des Verkehrs, ſo wie nach und nach ein bloßer Beſitz, ohne Verbrauch, einen eignen Preis bekommt. (emtio venditio, Verbrauch gegen Verbrauch; mutuum, Zins; locatio conductio Rente). Deſſen Möglichkeit hängt aber eigentlich davon ab, wie die Natur Menſchenarbeit begünſtigt.

Nichts erwirbt der Menſch ohne Arbeit, aber keine Arbeit beſteht für ſich, ſondern jede iſt ein Eingreiffen in, ein Leiten der Naturkräfte nach unſern Zwecken hin, ſowohl beim erſten Sammeln der Naturproducte, wie bei künſtlicher Leitung des Ackerbaues, der Gewerbe, der Wiſſenſchaften, der Geſetze. Willfährigkeit der Natur und die mit Einſicht geleitete Arbeit ſind alſo die zwei Principien alles Erwerbes. Nicht auf fleißige Hände allein kommt es an, ſondern Einſicht und Umſicht ſind das wichtigſte; dieſe aber ſind bei Smiths Lob der Arbeit nicht genug herausgehoben. Die geringſte Handwerker- und Taglöhner-Arbeit iſt nicht ohne dieſe Einſicht in mechaniſche und chemiſche Naturgeſetze und gelingt nur durch dieſe.

Dieſem gemäß müßten wir den letzten Gründen nach das im Erwerb Renten nennen, was die Kräfte der Natur hinzugeben über die Arbeit, wie ſich dieſes bei den Productionen des Ackerbaues am beſten ſcheidet; der Arbeit aber, was nur ihr Product iſt.

Damit bekommen wir aber ſehr ſchwer zu behandelnde Begriffe und doch entſcheiden dieſe eigentlich das phyſiokratiſche Raiſonnement über die Production der Reichthümer.

3) Das andere war die Frage nach Urſprung und Bedeutung der Kapitale. Aller ſelbſterrungene Gewinn wird Kapital genannt, wiefern durch ihn weiter wieder erworben werden kann.

Fragen wir nun, wie entſtehen Vorräthe? ſo antwortet Smith: durch productive Arbeit und Sparſamkeit.

Achten wir nemlich auf die trivialen Bemerkungen: die Wirkung mancher Arbeit (der des Bedienten, Muſikers u. ſ. w.) verſchwindet ſogleich wieder, andre aber (des Ackerbaues, der umformenden Gewerbe u. ſ. w.) erhält ſich; ferner nicht alle Conſumtionsmittel werden durch den Gebrauch auch gleich verbraucht (wie Lebensmittel — dagegen Häuſer, Kleidung u. ſ. w.) Im erſten Falle läßt ſich der Gebrauch aufſchieben, im andern ſetzt er ſich kürzere oder längere Zeit hindurch fort, durch beides alſo werden Vorräthe möglich, laſſen ſich Kapitale bilden. Arbeit, die ſolches hervorbringt nennt Smith productive Arbeit.

(Doch thut er den Gelehrten unrecht ihre Arbeit nicht dazu zu rechnen. Grade in ſeinem Sinn giebt es keine productivere Arbeit als die, welche neue Einſichten erfindet und mittheilt. Man denke an Erfindung der Schrift, Schiffarth, des Kompaſſes, Drucks, Schießpulvers u. ſ. w.)

Doch erhält hierdurch die productive Arbeit eben keinen Vorzug vor der nicht productiven, denn dabei kommt es nur auf die Wichtigkeit des Bedürfniſſes an, welches durch die eine oder andere befriedigt wird.

Die Phyſiokraten beſtimmen aber den Begriff der productiven Arbeit ganz anders. Bei Smith heißt jede ſo, durch die dauernd erworben wird, bei ihnen nur die, durch welche gewonnen wird, welche mehr einträgt als die Conſumtion des Arbeiters während der Zeit der Arbeit beträgt. (Z. B. wenn die Spitzenmacherin ein paar Quentchen Flachs den Werth von vielen Louisd'oren giebt, ſo iſt das nach Smith ſehr productive Arbeit, nach den Phyſiokraten aber gar nicht, weil der höhere Werth durch die Conſumtion der Arbeiterin während der Arbeitszeit ganz ausgeglichen wird).

Auf dieſen Begriff von Production wollen die Phyſiokraten nun den Beweis gründen, daß alle Kapitale urſprünglich durch den Ertrag von Grund und Boden gewonnen würden, alſo Landbau allein ein Volk reich mache. Allein wir behaupten, daß hier nur mit Trugſchlüſſen geſpielt werde und bemerken dafür: Erſtlich brauchen wir ſchon eine Berechnung nach einem vergleichenden Preiß der Dinge, um Erwerb und Conſumtion hier gegen einander zu meſſen und dadurch zu beſtimmen, ob in dieſem oder jenem Fall den Erwerb nur als Arbeitslohn anzuſehen ſei, oder noch Rente und Zins dabei abfalle — eine Berechnung, die, wie wir gleich zeigen wollen, nicht beſtimmt gegeben werden kann.

Ferner Schmalz fragt für jenen Beweis, ſeit wenn der Menſch der Natur das Schaffen abgelernt habe. Wir aber erwiedern, bei der Erzeugung eines Werthes kommt es nicht auf Erſchaffen, ſondern auf Umformen und gar oft nur auf Umformen menſchlicher Meinungen (bei Mode, poſit. Religion, Vorurtheil aller Art) an; dies iſt durch Menſchenhand und menſchliche Leitung der Naturkräfte möglich. Für dieſe Production käme es nur auf eine Vergleichung an, ob in verſchiedenen Fällen durch dieſelbe Quantität der Arbeit viel oder wenig erworben wird. Wo nur wenig erworben wird, muß dies Lohn der Arbeit bleiben, wo viel erworben wird, läßt ſich auch noch Rente und Zins berechnen. So kommen wir auf unſern allgemeinen Begriff von Rente zurück, dem wir noch Zinſen an die Seite ſetzen müſſen.

Nicht nur der Landbau giebt Renten, ſondern jede Beihülfe der Natur; die chemiſchen Naturgeſetze gerben dem Gerber das Leder, färben dem Färber die Zeuge; die Mühle mahlt das Mehl; die Dampfmaſchine bohrt die Kanonen oder ſpinnt die Fäden: ſo iſt in allen dieſen Fällen ſehr reicher Erwerb durch wenig Arbeit. Dieſen werde ich im Volks-Reichthum als eignen Gewinn mit anſetzen müſſen, wenn auch dem Einzelnen die Arbeit hier nicht beſſer bezahlt wird als ſonſt, denn dieſes Bezahlen beſtimmt ſich auf eine viel zuſammengeſetztere Weiſe.

Auf dieſe Weiſe finden wir Smithiſche und phyſiokratiſche Anſicht über Production neben einander. Die Smithiſche erläutert die Erwerbsarten nach ihrem Urſprung, die phyſiokratiſche hingegen beabſichtigt den Gewinn und ſomit eigentlich die Entſtehung des Reichthums.

Nach Smith ſehen wir, wie die Natur Rente zum Arbeitslohn hinzubringt und die Kunſt noch Zinſen, indem gewonnener Vorrath ſelbſt wieder eine eigne Erwerbsquelle wird. Er läßt nemlich Zeit auswählen und gewinnen, läßt die Arbeit regelmäßig theilen, läßt im Großen Arbeiten und große Vorbereitungen zu günſtigerer Einwirkung in die Natur machen (Landverbeſſerung, Maſchinen, Hülfe der Elemente, der Thiere, der Kinder).

Die phyſiokratiſche Anſicht muß aber eigentlich dieſe

Lehren nur zu Grunde legen und nun die Conſumtion während der Arbeitszeit mit dem Erwerb vergleichen, um ein Reſultat über den Gewinn und Reichthum zu erhalten. Dies fordert Vergleichung ſehr verſchiedenartiger Dinge rückſichtlich ihres Werthes, fordert eine Rechnung über den Preiß der Dinge überhaupt. Damit aber kommen wir auf ſo unbeſtimmte Begriffe, daß ſie national-öconomiſch für das ganze Volk faſt gar keine Anwendung geben.

4) Um dies näher zu vergleichen, müſſen wir beachten wie die Theilung der Arbeit die hier beſprochnen Verhältniſſe, beſonders durch das Bedürfniß des Tauſches, daher der Bezahlung nach einen allgemeinen Maaßſtab des Werthes der Dinge modificirt.

Die Vortheile der Zeiterſparniß, der Geſchicklichkeit und Einſicht bei einſeitiger Ausbildung zum Geſchäft haben den Völkern das Syſtem getheilter Arbeit gewerbetreibender Völker angewöhnt und aus dieſem hat ſich der Hauptunterſchied bürgerlicher Stände entwickelt. Dies nöthigt jedem ſich einſeitig mit Vorräthen zu verſehen und dagegen die Vorräthe anderer in Anſpruch zu nehmen.

So werden Tauſch und Markt zum Bedürfniß und für dieſe eine gegenſeitige Berechnung des Werthes der zum Tauſch ausgebotenen Dinge nach einem allgemeinen Maaßſtab unter den Geſetzen der Vergeltung.

Jeder Waare muß hier nach dem allgemeinen Maaßſtab ihr Preiß zugemeſſen werden und uns entſteht die Frage: woraus läßt ſich der Preis jeder Waare beſtimmen?

a) Unmittelbar wird der Werth jedes Dinges darnach beſtimmt, daß es Bedürfniß oder Mittel zur Befriedigung des Bedürfniſſes wird, es gilt um ſeiner *Brauchbarkeit* willen. Dieſen Preiß nennt man den *äußeren*. Er iſt für natürliche Bedürfniſſe ein nothwendiger, für künſtliche ein zufälliger, der von Meinung, Geſchmack und den Stufen der Ausbildung angeſetzt wird.

b. Eine ganz andere Anſicht beſtimmt hingegen den *innern Preis* der Dinge. Hier fragt ſich, wie viel Aufwand an *Beſitz* und *Arbeit* (Mühe d. h. Anſtrengung menſchlicher Kraft, die *ungern* geſchieht), erfordert wird, um eine Sache hervorzubringen.

c. Dieſe beiden Momente wirken nun zuſammen, um den *Tauſchwerth* der Dinge auf dem Markt zu beſtimmen, da kommt aber zu ihnen noch das dritte hinzu: Verhältniß der *Nachfrage und des Vorrathes*, welches eigentlich unmittelbar den *Marktpreiß* beſtimmt. Je größer die Nachfrage deſto höher, je größer der Vorrath deſto niedriger ſteht der Marktpreiß.

Allein wir können doch dieſen Marktpreiß nicht nach einer bloßen arithmetiſchen Zahlenabſtraction beſtimmen. Auf jedem Markt wird ſich daher bald eine der geſuchteſten Waaren zur allgemeinen Vergleichung und zum *Tauſchmittel* anbieten, wogegen alles andere gemeſſen und dann bald auch gegeben wird. So entſteht noch *Geld* und *Geldeswerth* neben den vorigen. Bei uns haben die edeln Metalle und im deutſchen Handel eigentlich *Silber* dieſe Stelle eingenommen, weil ſie dieſe Eigenſchaften im höchſten Grad beſitzen. (Sie ſind unverderblich, weder zu häufig noch zu ſelten, theilbar nach Belieben und allgemein geſucht). Geld aber iſt ſelbſt Waare, daher nach Verhältniß von Nachfragen und Vorrath von veränderlichem Marktpreiß, ſo daß der Geldwerth der Waaren als Nominalmarktpreiß noch vom wahren Marktpreiß unterſchieden werden muß.

Für dieſen wahren Marktpreiß will nun eigentlich die Wiſſenſchaft die Rechnung führen, wir können aber bald gewahr werden, daß hier von einer reinen Meſſung nicht viel zu erwarten iſt. Der äußere Preiß der Brauchbarkeit wird ſchwankend von Noth, Bedürfniß, Meinung, Geſchmack, Bildung, Vorurtheil und Mode angeſetzt. Nur das allgemeine Geſetz wird gelten: bei natürlichen Bedürfniſſen kann der Marktpreiß durch Verminderung des Vorraths über jede Grenze ſteigen, denn er wirkt nicht unmittelbar auf die Nachfrage zurück; bei künſtlichen Bedürfniſſen hingegen erreicht er ein Maximum, denn der ſteigende Preiß vermindert die Nachfrage.

Der innere Preiß hängt hauptſächlich von dem Werth der Arbeit ab. Dieſer aber ſelbſt, noch abgeſehen vom Wechſel der Nachfrage und der Zahl der Arbeiter, unmittelbar von der Anſtrengung der Kraft, dem Zeitaufwand, von nöthiger Vorbereitung zur Erwerbung der Geſchicklichkeit, von Seltenheit des Talentes, und vorzüglich von ſtändiſchen Vorurtheilen der großen oder geringen Conſumtion, der Niedrigkeit oder Vornehmheit einer Arbeit. So wird der Arbeitslohn ſelbſt wieder rückwärts von den Vorurtheilen über äußern Preiß bedingt.

Der äußere Preiß wirkt nur mittelbar auf den Marktpreiß, indem er die Nachfrage beſtimmt. Bei hinlänglichem Vorrath verſchwindet er ganz in demſelben. (Man vergleiche z. B. Luft, Waſſer, Holz, Lebensmittel u. ſ. w.) Auch die Rente, als reine Gabe der Natur kann im Marktpreiß ganz verſchwinden, denn auch ihr Einfluß hängt hier vom Uebergewicht der Nachfrage über den Vorrath ab. Aber die aufgewendete Arbeit muß beim regelmäßigen Verkehr im Marktpreiß nothwendig wieder vergütet werden, und dies iſt das richtige in Smiths Behauptung, daß ſie der Maaßſtab alles Preiſes ſei. Der Zinsfuß hängt vom Vorrath an Kapitalien ab, auch die Zinſen werden im Marktpreiß nie ganz verſchwinden können, weil der Menſch das Kapital erſt anlegt, ſie nicht reines Geſchenk der Natur in dem Verkehr ſind.

Wie ſollen wir nun gemäß dieſen Vorbegriffen den National-Reichthum meſſen?

Den Reichthum des Einzelnen meſſen wir nach dem Marktpreiß ſeines Vermögens, denn darnach beſtimmt ſich, wie er auf den Verkehr im Volk einzuwirken vermag.

Für das Volk im Großen dürfen wir aber darnach gar nicht rechnen. Hier kommt es nicht auf den Austauſch des einen gegen das andere ſondern darauf an, ob die Mittel zur Ereichung aller ſeiner Zwecke verhältnißmäßig in ſeiner Gewalt ſind. Hier brauchen wir uns alſo auf alle Weitläuftigkeiten des Marktes gar nicht einzulaſſen, ſondern es kommt nur auf ein gebildetes Urtheil über den ſogenannten äußern Preiß der Brauchbarkeit an, der grade auf den Markt oft ganz verſchwindet und ſo iſt unſre letzte Antwort wieder die erſte: Gaben der Erbſchaft und Natur, vor allen aber Einſicht, Fleiß und Sparſamkeit geben den Nationalwohlſtand.

2. Finanz-Verwaltung.

§. 32.

Der Fall der Anwendung dieſer Begriffe findet ſich in der Finanzverwaltung.

1) Die Quellen der Staats-Einnahme ſind:

a) Unmittelbarer Ertrag eines Staatsvermögens.

b) Die Regierung läßt ſich von Einzelnen beſtimmte Geſchäfte und Berechtigungen bezahlen. (Sporteln, Stempel, Luxusſteuer).

c) Eigentliche Steuern, welche vom Privateigenthum der Einzelnen erhoben werden und alſo der Gerechtigkeit nach gleichmäßig unter alle vertheilt werden ſollen.

Jede dieſer Quellen läßt ſich von rechtswegen öffnen, aber viel kommt auf die Zweckmäßigkeit der einzelnen Anordnungen an.

Bei dem zweiten läßt ſich die Regierung ihre Geſchäfte von denen bezahlen, die ſie betreffen. Sie hüte ſich vor Kleinlichkeit und Uebertheurung, wird aber dann hier keinen bedeutenden Erwerbszweig finden.

2) Bei dem Staatsvermögen ſollen die öffentlichen Anſtalten für Bildung und Wohlſtand nicht für die Finanzen benutzt werden. Nur Renten von Grund und Boden und Zinſen von Capitalien wären hier geſunde Staatseinnahme.

3) Man unterſcheide ſolche Renten und Zinſen wohl von eigentlichen Steuern.

Hiernach werden wir nun drei Finanzideale zu vergleichen haben,

1) das der indirecten Steuern.

2) Das phyſiokratiſche der einzigen allgemeinen Grundſteuer.

3) Das Ideal der reinen Einkommenſteuer.

§. 33.

Das nach Colbert benannte Ideal der indirecten Steuern beabſichtigt die Finanzverwaltung mit den nationalöconomiſchen Intereſſen durch Begünſtigungen und Beſchränkungen des Handels in einem großen Syſtem zu vereinigen.

1) Das wichtigſte iſt hier die nationalöconomiſche Anſicht. Man will inländiſchen Kunſtfleiß aufregen und gegen das Ausland ſchützen. Daher Verzollung fremder Kunſtproducte bei der Einfuhr; Verzollung unſrer rohen Naturproducte bei der Ausfuhr. Ferner Beihülfe für den Kunſtfleiß der Unſern durch Prämien, Monopole u. ſ. w.

Den Erfolg deſſen berechnete man nach dem Geldwerth der Handelsbilanz, in welchem die Einfuhr des Geldes möglichſt über die Ausfuhr gehoben werden ſollte.

Gegen dieſe Colbertiſche Theorie und die Praxis aller Regierungen ſtimmen das Smithiſche und das phyſiokratiſche Syſtem für die Freiheit des Verkehrs.

Leicht iſt dieſen zugegeben, daß die Handelsbilanz keine brauchbaren Reſultate giebt; daß die Sperre der rohen Producte eben ſo wohl dem Landbau ſchaden als der Fabrikation helfen kann; daß Concurrenz im Handel für Güte der Waare und billige Preiße nothwendig bleibt.

Aber gänzliche Freiheit hilft doch nicht, was ihr hier nachgerühmt wird.

Sie ſchützt nicht vor Ungerechtigkeit; und ſie begünſtigt die Verkäufer der rohen Producte einſeitig; ſie verdirbt den Markt und die Waare, wenn ſich zu viele auf ein Geſchäft werfen. (Da iſt es beſſer weniger wohlhabende als viele mit Bankerott bedrohte).

Ferner iſt der Streit gegen die Beſchränkungen des Colbert darin ganz falſch genommen worden, daß man geſchichtlich auf die Lage unſerer Staaten nicht genau genug Rückſicht nahm. (Nach dem ewigen Frieden und im Univerſalſtaat wird freier Verkehr leichter zu erhalten ſein, als bei uns).

Uns iſt Selbſtſtändigkeit jedes Volks gegen die andern, ſeine Feinde, das erſte und ſomit Tapferkeit und Selbſtgenugſamkeit. So liegt dann der Praxis des Colbert und unſrer Regierungen ein natürliches Verhältniß zu Grunde, ſo viel auch in einzelnen Ausführungen gefehlt wird.

Landbau iſt die Baſis des Menſchenlebens, er gründet allein eine ſelbſtſtändige Exiſtenz eines Volkes, nur über ihm können Wiſſenſchaften, Künſte und Handel gedeihen. In einer geſchloſſenen Geſellſchaft liefern die Landbauer alle rohen Conſumtionsmittel; es können alſo in ihr nur ſo viel Gewerbetreibende, Müſſige u. ſ. w. leben, als von den Conſumtionsmitteln leben, welche die Bauern erübrigen.

Ein vollſtändiger Staat will dann alſo auch die Leute in ſich haben, die dieſen Ueberfluß verzehren. Dies iſt eigentlich die Wahrheit, um welche ſich alles phyſiokratiſche Raiſonnement dreht.

Fabrication ins Ausland giebt freilich nur eine gewagte Exiſtenz; Welthandel allein eine Exiſtenz ganz auf gutes Glück. Aber wo nun eine Regierung im beſtimmten einzelnen Fall zu helfen und zu begünſtigen habe, das wird ganz von Ort und Zeit abhängen. Vielleicht kann ſie ihre Selbſtſtändigkeit noch vergrößern, indem ſie inländiſchen Handel und Fabriken aufregt, vielleicht iſt es gar Zeit mit einiger Sicherheit für die nächſte Zukunft etwas zu wagen auf das Ausland.

Wenn z. B. England und Frankreich Provinzen eines Reiches wären, ſo wäre alles im Ebenmaße, die franzöſiſchen Provinzen lieferten ihre überflüſſigen Naturproducte nach England und empfingen von dort her Fabricate. Nun aber, da jeder für ſich ſorgen muß, iſt Frankreichs Rechnung ſehr natürlich: auch bei uns könnten wir die Fabricanten haben, die unſere Naturproducte empfingen und dagegen Kunſtproducte lieferten.

2) So ſteht das national-öconomiſche Intereſſe für dieſe Kunſt des Grenz-Zoll-Weſens und aller verwandten Anſtalten. Aber neben dieſes ſtellen ſich große Warnungen.

a) Die Ausfuhr der Naturproducte iſt viel ſicherer als die der Kunſtproducte, läßt den Markt leichter ändern, die Productionsart iſt leichter umgewandelt und hinterläßt keine Bettler.

Z. B. Wolle, Tabak.

b) Die Gefahren der Fabrikation ins Ausland kennen wir ſchon und jeder erzwungene Kunſtfleiß iſt krankhaft, wenn er fremde Concurrenz nicht aushalten kann.

c) Alle Künſtelei verwirrt und verdirbt die Preiße und begünſtigt die Pfuſcherei.

Aber wie machen, wenn man einmal die Fabriken für Modewaaren im Lande hat?

Geſchmackswaaren wäre ohne Gefahr.

3) Die finanzielle Anſicht des indirecten Steuerſyſtems hat wieder ihren eignen Grundgedanken.

a) Man meint eine gerechte Beſteurung damit ordnen zu können, wenn man eine allgemeine Conſumo- oder Verbrauch-Steuer anlegt, welche alle Conſumtionsmittel in Anſpruch nimmt und immer um ſo höher je mehr ſie Luxusartikel ſind, die nothwendigſten Bedürfniſſe geringer anſehend.

b) Dieſe Steuer wird unvermerkter bezogen; wer ſie zahlt, den trifft ſie grade nicht; andere Leute ärgern ſich, aber pfiffige Kaufleute haben ſie gern; heimlich bringt ſie viel Geld in die Kaſſen.

c) Dagegen aber die angeblich gerechte Vertheilung iſt unüberſehbar künſtlich; Grenzzölle bringen faſt nichts ein; nur Accisen auf gemeine Bedürfniſſe, welche den Armen drücken.

Die Hebungskoſten der Zölle und die Büreauanſtalten der Acciſe freſſen den Vortheil der Einnahme großentheils wieder.

Endlich ſie reizen auf alle Art zum Betrug, laſſen den Handel verderben, verwildern, Preiſe und Waarenqualität werden verfälſcht oder unſicher.

Sie demoraliſiren das Volk auf empörende Weiſe

§. 34.

Gegen dieſe Theorie bildete ſich die phyſiokratiſche einer einzigen allgemeinen Grundſteuer.

Dieſe wurde aber begründet durch die oben in Anſpruch genommene Theorie, daß nur Grund und Boden reinen Ertrag gebe. Natur, Kunſtfertigkeit, Kapital und Handelsſpeculation (ins Ausland) bringen ebenfalls durch Gewerbe und Handel reinen Ertrag über den Arbeitslohn hinaus.

Allein ungeachtet der Falſchheit dieſer Theorie ſcheint hier der Abſicht nach doch ein richtiger Gedanke zu Grunde zu liegen. Grundſteuer iſt keine indirecte Conſumtionsſteuer ſondern eine directe, welche den Landeigenthümer trifft, als alleinige Steuer wäre ſie ungerecht.

Aber eine Einrichtung zur Begründung der Staatseinnahme durch Grundzinſen, welche keine Steuer wären, wäre für die feſten jährlichen Bedürfniſſe die ſicherſte und feſteſte Grundlage aller Finanzeinrichtung, wobei nur die beweglichen Bedürfniſſe noch durch Steuer gedeckt werden ſollten.

Dafür iſt denn wohl die reine Einkommenſteuer das raffinirteſte Ideal.

§. 35.

Allein ich muß behaupten, daß auch die reine Einkommenſteuer dem Ideal einer Steuerausgleichung nicht genug thut, daß dieſe Ausgleichung überhaupt unmöglich iſt.

Es wird nämlich nicht beſtritten werden können, daß man für Steuerausgleichung nicht das Vermögen, nicht das rohe Einkommen, ſondern billigerweiſe nur das reine Einkommen oder die jährlichen Erſparniſſe der Berechnung zu Grunde legen müſſe.

Dabei wird klar ſeyn, daß man, dieſer Idee nach, eben nicht unmittelbar eine reine Einkommenſteuer oder eine Gewiſſensſteuer auszuſchreiben brauche, ſondern andere Syſteme der directen Beſteuerung, wie ſie am bequemſten ſich ordnen laſſen, (etwa getheilt in Grund und Häuſerſteuer Gewerbſteuer und Mobiliar oder Ausgleichungsſteuer), — können nach dieſer Regel gegen einander berechnet werden.

Allein gegen die wahre Ausführbarkeit ſteht:

1) Daß wir eine Rechnung ohne gegebene Einheit des Maaßes unternehmen, indem Rente (beſonders Hausrente) und Zins ſo veränderlich ſind, und mittlerer Fleiß, mittlerer Bedarf nach Unterſchied der Stände, nebſt mittlerer Sparſamkeit von niemand werden genau berechnet werden können.

2) Ich behaupte, es gebe überhaupt gar keine ſtreng ausgleichende Steuer, nicht etwa deswegen, weil Volk und Regierung bei den Taxationen von Vermögen und reinem Einkommen betrogen werden, ſondern weil ſich Viele im freien Verkehr ſchadlos zu halten vermögen, Andere aber nicht — und weil daher die letzteren allein beim Zahlen bleiben. Die paſſiv Einnehmenden leiden den Schaden, die activ Einnehmenden, die ſich im freien Verkehr auf dem Markt ſelbſt geltend machen, wiſſen ſich zu entſchädigen.

§. 36.

Deswegen halte ich folgendes für die Regeln der Ordnung aller Staatseinnahme.

1) Es laufe ſo wenig Zahlung als möglich durch die

öffentlichen Kaſſen. Man trenne genau Gemeindebedürfniß vom Staatsbedürfniß.

2) Man ordne ſo viel möglich feſte Einnahmen und laſſe ſo wenig als möglich bewegliche Einnahmen.

Die erſtern fundire man allmählich durch Rente und Zins; nur die letzteren ſollen Steuern decken.

3) Eine Reichsbank und Grundzinſen in Zahlung nach mittlerem Getreidewerth erhoben, ſind die beſten Staatsbeſitzungen.

4) Man halte ſo wenig als möglich eigne öconomiſche Verwaltungen.

5) Die alten Steuern ſind die beſten.

6) Aber jede bewegliche Steuer muß eine Regel der Gleichmäßigkeit ohne Befreiungen in ihrem Bereich anerkennen.

a) In dem Wirkungskreis einer Steuer ſei niemand ſteuerfrei.

b) Keine Steuer nehme unmittelbar eine Arbeit der Bürger in Anſpruch, die nicht voll bezahlt wird.

e) Man wähle die Steuer, welche die wenigſten Hebungskoſten fordert.

d) Man wähle nur directe Steuern.

(Unter der indirecten ſind ſolche die nur wenige mittlere Luxusartikel treffen die leidlichſten, weil ſie ſich wohlfeil und ohne arges Lauren erheben laſſen).

Zweiter Theil.

Die Geſchichte der Menſchheit.

§. 37.

Aus den bisherigen Betrachtungen geht hervor, daß wir in der Geſchichte der Menſchen in jeder Zeit Völker im Zuſtande der Wildheit, Völker mit erſtarrter Ausbildung und Völker mit noch lebendiger Fortbildung werden unterſcheiden können. Aber der lebendige Geiſt der Fortbildung ſucht allein in ſeinem Beſtreben zum Selbſtbewußtſeyn ſeines öffentlichen Lebens zu gelangen, nur für ihn giebt es wahrhaft eine Idee der Geſchichte der Menſchen.

Eine wahre Geſchichte der Menſchen giebt es daher nur für die geiſtige Abkunft der lebendigen Ausbildung unter den Völkern, und deren Erzählung langt nur ſoweit zurück, als die zuſammenhängende Ausbildung eines gelehrten Gemeinweſens durch Hülfe der Buchſtabenſchrift.

Da iſt nun lange Menſchengeſchichte zur Weltgeſchichte erweitert aufgefaßt worden und eingegrenzt zwiſchen die Erſchaffung der Welt und den jüngſten Tag. Aber eine wahre Idee der Geſchichte der Menſchheit konnte daraus erſt erwachſen, ſeitdem der Blick der Menſchen das ganze Rund der Erde umfaßte. Indeſſen auch dieſe Idee wurde lang mit Weltgeſchichte verwechſelt und nach den Träumen des Propheten Daniel geordnet. Wir aber wollen jetzt von allen dieſen mythiſchen Auffaſſungsweiſen abſehen und nur einer geſunden Anſicht der Geſchichte folgen. Da kann dann die Unterſuchung neben einander auf eine eigentlich geſchichtliche und auf eine philoſophiſche Weiſe geführt werden. Die Geſchichte der Menſchheit ſoll nicht nur die Wechſel der Herrſchaft und der Herrſcher erzählen, ſondern die Fortbildung der Sitten, Geſetze, der Gewerbe, der Wiſſenſchaften und ſchönen Künſte. Dafür können wir die beiden Weiſen nach dem Vorſchlag von Kant und nach den Verſuchen von Herder unterſcheiden. Sehe ich bei Herder von den phantaſtiſchen naturphiloſophiſchen Anfängen ab, ſo bleibt ſeine Aufgabe nur: von Volk zu Volk eine Zeichnung des ganzen geſelligen Lebens nach allen ſeinen Intereſſen jedem in ſeiner eigenthümlichen Weiſe zu geben. Dieſe Verſuche bringen führende Gedanken für jede gute Geſchichtſchreibung, gehören aber keiner philoſophiſchen Aufgabe. Doch ſah auch Herder hier ein Ziel: Förderung der Humanität; Fortſchritt zu beſſerer Einſicht und milderer Sitte.

Philoſophiſch hingegen können wir die allgemeinen Geſetze der Fortbildung des menſchlichen Geiſtes überhaupt zu überſehen ſuchen und dabei bringt Kant jenen leitenden Gedanken des Zweckes hinzu, daß die Menſchenausbildung allmählich einer weltbürgerlichen Vereinigung zu einem Reiche der Gerechtigkeit und des Friedens entgegen geführt werde. Aber wie viel kann uns dieſe Idee gelten? Menſchenleben wird ſich nach Sinn, Gewohnheit und Verſtand ſolchen Zielen nähren, wo es und ſo lange es in geſundem Fortſtreben bleibt. Aber damit werden wir für frühere Zeiten auf keine Einheit einer Geſchichte der Menſchheit geführt, ſondern Völkerleben altert und ſtirbt ab, wie das Leben der Einzelnen und das von den Vorfahren gewonnene der Bildung wird dann nur, nach zufälligem Glück der Vererbung an jüngere Völkerſtämme, deren Bildung fördern. Darum kann uns die Aufgabe der Geſchichte der Menſchheit nur bleiben, in einem untergeordneten Ganzen des Völkerlebens den Standpunct unſers Volkes und ſeiner Umgebungen zu beſtimmen, daraus die Bedeutung unſrer geſchichtlichen Momente zu errathen, die Betrachtung auf die Zwecke zu beziehen, denen wir ſelbſt nachzuſtreben im Stande ſind, und daraus Belehrungen für uns zu ſuchen.

§. 38.

Kant ſtellte ſeine Idee einer Geſchichte der Menſchheit hin nur als Aufgabe etwa für einen Geſchichtforſcher, der die wirkliche Völkergeſchichte damit vergleichen möchte. Dieſe Idee nahm dann vorzüglich Woltmann auf, die philoſophiſche Laune führte ihn dann aber gleich gegen alle geſunde Geſchichtforſchung zum Abſchluß in die religiöſen Nebelgebilde vom Ende aller Dinge. Dieſes haben Fichte und Schelling noch phantaſtiſcher bruchſtückweis aufgegriffen und Hegeln damit die Phantaſie vom aufwachſenden Weltgeiſt gegeben. So hat denn Gans dieſe Erzählung als Hegels Philoſophie der Geſchichte nur in einem kurzen Entwurf der ſogenannten allgemeinen Weltgeſchichte dargeſtellt, mit glücklicher Beſeitigung des religiöſen Hintergrundes. Ich habe nun gegen dieſe Auffaſſung der Philoſophie der Geſchichte einzuwenden, daß ſie auf der Vorausſetzung beruht, die Geſchichte entwickele ſich in einer einzig nothwendigen Entfaltung nach dem Naturgeſetz des Menſchenlebens, während doch für menſchliche Auffaſſung der Reichthum der Geſchichte grade durch die Zufälligkeit des Wirklichen beſtimmt wird. Ferner jene Vorausſetzung fordert, daß nach dem Naturgeſetz der Fortſchritt in der Geſchichte nothwendig zum vollkommneren führe, während wir in der wirklichen Geſchichte vielfach menſchliches Fördern und Hindern im Wechſel finden; Abſterben des einen Lebens und Wiederaufblühen eines Anderen. Dieſe Auffaſſung kennt weder für die Völker noch für die einzelnen Menſchen die Bedeutung der großen Genies und der großen Charaktere, in deren Anerkennung doch die rechte Kraft der geſunden Geſchichtserzählung beſteht. Nur wenige Völkerſtämme führen die Bildung weiter und einzelne große Männer geben die neue Richtung und die Entſcheidung.

Wir müſſen vielgeſtaltiger die Naturgeſetze des Menſchenlebens beſtimmen, welche die Unterlage der Geſchichte geben, über der ſich erſt die freie Bewegung des Geiſtes darſtellen kann. Nach der Kantiſchen Idee wird die wahrhaft philoſophiſche Aufgabe der Geſchichte der Menſchheit nur die Erzählung von dem vollkommner werden der geſelligen Einrichtungen, aber eben dieſes läßt ſich nicht als eine reine Aufgabe faſſen, wenn wir uns nicht bloß auf die Geſchichte der Erfindungen in Wiſſenſchaft und Kunſt beſchränken wollen. Die richtige theoretiſche Anſicht kann nur Erklärungen des geſchichtlichen Verlaufes aus allgemeinen Naturgeſetzen des Menſchenlebens ſuchen, unter denen nicht nur ein Weltgeiſt oder Menſchengeiſt aufwächſt, ſondern mannigfaltiges Völkerleben wechſelnd aufblüht und abſtirbt, ſo daß wir uns jeder lebendigen Kraft erfreuen wollen. Die Sache ſo angeſehen, iſt die Geiſtes- und Völkerausbildung unſrer Zeit aus ihrer Vergangenheit erwachſen und die Entwicklungsgeſchichte ihres Lebens iſt das einzige, welchem wir beſtimmt folgen können. Ja es bleibt für die Beurtheilung der Geſchichte weſentlich wichtig, daß wir nicht vorausſetzen, im Menſchenleben müſſe alles ſtufenweis beſſer werden, auch ohne Zuthun des beſonnenen geſunden ſich ſelbſt helfenden Menſchengeiſtes.

Die großen Formen der Forterbung und Fortbildung unter den Völkern ſind nach unſern früheren Unterſuchungen zu ermeſſen, wodurch wir dann folgende Fragen neben einander erhalten.

1) Nach einer Geſchichte der Menſchenraſſen und der Völkerſtämme.

2) Nach einer Geſchichte der Vererbung und Fortbildung der Oekonomie.

3) Nach einer Geſchichte der Vererbung und Fortbildung der Gewerbe.

4) Nach der Geſchichte des Krieges und Handelsverkehrs.

5) Nach einer Geſchichte der Sprachen.

Endlich 6) nach der Geſchichte der Religionen, der Staatsverfaſſungen; der ſchönen Künſte und der Wiſſenſchaften.

Aber uns greiſſen die früheren Momente nur in die Geſchichte des letzteren gelegentlich mit ein.

Als der Feuerheerd unter dem Veſuv einmal 150 Jahre lang geruht hatte, war der ganze Berg üppig überwaldet und jedes äußere Zeichen des Vulkans verſchwunden. So tilgt die Mutter Erde größtentheils auch ſchnell die Spuren eines früheren Menſchenlebens. Uns laſſen einzelne Ruinen alter Bauwerke auf einen Culturzuſtand vor etwa fünftauſend Jahren zurückſehen, aber auch nur mit Klarheit, wo Gemählde und Schrift uns die Deutung geben. Daher ſind alle Erzählungen und Dichtuugen von einem Anfangszuſtand des Menſchenlebens an der Erde durchaus leere Worte. Ich finde folgende vier allgemeine Naturgeſetze der Völkergeſchichten.

a) Das Geſetz der Abhängigkeit der Menſchenraſſen von klimatiſchen Verhältniſſen.

b) Das Geſetz der Freiheitsneigung und der Arbeitſamkeit.

c) Das Geſetz der Ritterſchaft; Ehre und Humanität.

d) Das Geſetz der Völkerverwandſchaft durch Blut, Sprache und Religion.

1) In Beziehung auf die Geſchichte der Völkerſtämme finden wir, ſo weit die Sage zurücklangt Europa, Nordafrika, und Aſien weſtlich vom Obi und Brahmaputra von den Stämmen beſetzt, welche wir zur Kaukaſiſchen Raſſe rechnen. Hier in Weſtaſien finden wir die Völker mit Tonſchriftſprache nach den zwei Sprachſtämmen dem indogermaniſchen und dem aramäiſchen, beide mit Hülfe deſſelben phönikiſchen oder ebräiſchen Alphabeths. Unter dieſen Völkern finden wir alte nach Ebräiſch, Zend und Sanscrit ähnlich lautende Sagen, welche die Stämme von Aſiens Hochgebirgen nach Weſten ziehen laſſen. Aber nirgends zeigt die Geſchichte erſte Anſiedler auf neu troken gelegten Grund ſondern die verſendeten Kolonien und die einwandernden Eroberer finden ſtets frühere Autochthonen, für deren Zuſammentreffen immer das Geſetz der Freiheitsneigung und der Arbeitſamkeit gilt. Treffen die Einwanderer auf Wilde oder Jäger ſo wird der Abſcheu der Freyheits-

neigung gegen das mühſame Leben der Ackersleute, Hirten und Gewerbsleute den Autochthonen meiſt den Untergang bringen und die Einwanderer bald allein im Beſitz laſſen. Treffen die Einwanderer hingegen ſchon auf angeſiedelte Stämme, ſo werden ſie ſich mit dieſen verbinden, indem ſie die Unbeholfenern zu ſich ziehen, oder dem Geiſt der höher gebildeten ſich unterwerfen. So haben hier Völker mit indogermaniſchen Sprachen durch Europa hin Finnen, Semitiſche Stämme und Basken vor Zeiten auf die Seite gedrückt und ſich der Länder bemächtigt. Oft drängen die Eroberer durch Turan und Iran nach Weſten und Süden. Nie kommen ſie aus Indien herüber; nie drang ein Eroberer von Norden in Arabien hinein, aber mächtig zogen ſie einmal aus Arabien heraus. Einmal drangen Eroberer den Nil herab durch Syrien in dieſe Länder und ſpäter aus Abyſſinien nach Arabien hinüber.

Den Oſten von Aſien hat ſeit je die mongoliſche Raſſe beſetzt, welche ſich im Süden mit der malayiſchen verbindet. Sie hat ihre eigne Bildung in China und Japan.

Hinterindien und die ganze Inſelwelt von Madagascar bis zu den Sandwichinſeln und der Oſterinſel haben die Malayen beſetzt mit Ausnahme von Neuholland, Neuguina und dem Innern der Sundainſeln nebſt dem Süden von Madagascar, wo jetzt zur ſchwarzen Raſſe gehörende Negritto wohnen.

Afrika ſüdlich von der großen Wüſte und den Abyſſiniſchen Alpen iſt von den Negern beſetzt, nur die ſüdlichſten Gegenden beſitzen die Heerden treibenden Kaffern und Hottentottenſtämme.

Endlich zur Zeit der erſten Erdumſeglungen hatte die rothe Raſſe faſt ganz Amerika inne, aber wohl erſt in den

Jahrhunderten des Mittelalters hatten rothe Jägerſtämme von Süden herabziehend die kleinen Weißen von den Ohiogegenden, wo man noch deren Schanzen und Gräber findet, in das Eis von Labrador, Felix-Boothia und Grönland zurückgedrängt.

Die Kreuzung der Raſſen hat noch nirgends erſichtlich eigne feſte Völkerſtämme erzeugt. Aber jede Raſſe hat ſich erblich in ihrer Eigenthümlichkeit erhalten. Vergleichen wir dieſes nach den klimatiſchen Einflüſſen. Die Kaukaſier ſind mit allen Raſſen in Conflict gekommen. Am ſchärfſten mit den Negern. Die wohlwollende Abſicht des Lascaſas, das unglückliche Schickſal der Caraiben in Weſtindien zu erleichtern, brachte den Vorſchlag, die Neger als Sclaven in das heiße Amerika zu verſetzen. Der Plan gelang zum Verderben der Caraiben, die in Weſtindien faſt ausgerottet ſind, brachte dagegen den Schwarzen weite neue Wohnplätze, während ihre Heimath durch die Greuel der Sclavenkriege geplagt wird. Zwiſchen Kaukaſier und Schwarze nun müßte ſich das Erdreich theilen, wenn dieſe zwei die einzigen Raſſen blieben. Die Kaukaſier gedeihen nach Geiſt und Körperkraft am beſten in kälteren Klimaten; tropiſche Hitze macht ſie erſchlaffen und tropiſche feuchte Niederungen vernichten ſie. Dagegen gedeihen die Neger am beſten unter tropiſcher Hitze, ſelbſt bis in die ſumpfigen Niederungen und nur die kälteren Klimate nehmen ihnen die Kraft. Daher wird ihnen das innere Mittelafrika immer bleiben und ſollen vom ſüdlichen Nordamerika herab durch Weſtindien nach Guyana und Braſilien die Niederungen fleißig bearbeitet werden, ſo müſſen die Weißen dies den Negern überlaſſen. Ob aber Negerſtämme, ſich ſelbſt überlaſſen, ſich zu einer höheren, als der anfangenden Gewerbs- und Handelsbildung in ihrem Mutterlande erheben werden, hat die Erfahrung noch nicht entſchieden. Ihre heftige Sinnlichkeit und ihre Frühreife wird ſie immer ſehr hindern. Bis jetzt ſcheinen Mahomedaner ihre beſten Lehrer geweſen zu ſein.

Die rothe Raſſe hat ſich unter allen Klimaten acclimatiſirt, von dem Froſt des Feuerlandes durch alle heißen Länder Amerikas bis in das Eis der Hudſonbayländer. Die Gebirghöhen von Peru und Meriko ſcheinen ihr am vortheilhafteſten geweſen zu ſein. Nur dort hatte ſie eigne Staatsverfaſſungen, Landbau und Gewerbe. Aber dieſe rothe Raſſe ſcheint die ſchwächſte von allen zu ſein. Sie wird in Nordamerika und Braſilien wohl faſt ganz von den Europäern erdrückt werden, und wohl auch ſonſt dieſen untergeordnet bleiben.

Die Malayen haben ihre höhere Bildung von Indien empfangen und ſich mit Indern, Arabern, Chineſen und Schwarzen vielfach berührt; auf ihre eigne Hand aber als kühne Seefahrer von allen Inſelreichen der großen Südſee Beſitz genommen. Neuerdings aber ſind ſie dort unglücklich mit Europäern zuſammengetroffen und auf ihren paradieſiſchen Gärten durch den Schmuz der Europäer, Syphilis und Branntwein einem unglücklichen Schickſal entgegengeführt.

Mongolen, die kühnſten Eroberer, haben ſich kriegeriſch vielfach mit den Kaukaſiern gemeſſen, bis die Buddhalehre ſie zur Ruhe gebracht hat. Ihre roheſten Stämme ſcheinen jetzt in Sibirien nach und nach der höheren Bildung der Ruſſen zu weichen.

2) So ſtehen jetzt im Großen unter unſern erſten beiden Geſetzen die Völkerſtämme über die Erde verbreitet. Aber dieſe großen Geſellſchaften theilen ſich in kleinere nach Einheit der Sprache, Einheit der Religion, Einheit von

Geſetz und Beherrſchung im Staat. Die Einheit im Staat iſt dann die Einheit der Menſchenkraft, wodurch Völkergeſchichten Staatengeſchichten werden. Dieſe Einheit wird nun unmittelbar durch Einheit des Geſetzes und der Regierung hergeſtellt. Verſchiedenheit des Blutes, der Sprache, der Religion bringen Spaltungen hinein. Hier erkennen wir den erblichen Unterſchied der Stände als ein Hinderniß der höheren Staatsausbildung. Aber der Beobachter der Geſchichten ſieht ungern eine anſprechende Volksthümlichkeit vorüberſchwinden, und ſo wird das Urtheil über Blut, Sprache und Religion ſtreitend. Blutsverwandſchaft ſtellt ſich von ſelbſt her, wenn Sprache und Religion nicht ſcheiden. Galen, Romanen, Angeln und Normannen haben ſich zu dem einen Volk der Engländer; Gallier, Lateiner, Franken und Normanen zu dem einen Volk der Franzoſen; Iberier und Gothen zu Spaniern eingelebt. Germanen und Slaven ſind Deutſche, wo die ſlaviſche Sprache verſchwunden iſt, und ungelegener bleibt es, wo noch Deutſche und Wenden, Deutſche und Böhmen, Magyaren, Slaven und Deutſche getrennt neben einander ſtehen.

Aber die ſchwierigſte Trennung iſt die der Religionen, weil die beſondern Religionsvorſtellungsarten ſo ganz aus dem innerſten Herzen des Familienlebens vertheidigt werden. Selten ſind die Verhältniſſe in der Geſchichte, wo eine neue Art des Cultus ſo großartig frühere verdrängt, wie bei der Ausbreitung des Buddhacultus durch Hochaſien, der Ausbreitung der Chriſtenthums durch Europa, der weiten Ausbreitung des Islam durch die Länder. Sonſt werden die kleinſten Unterſchiede des Aberglaubens mit der größten Hartnäckigkeit vertheidigt, ſo daß ſelbſt die bizarrſten Formen des Aberglaubens nur ſchwer aus der Geſchichte verdrängt werden.

Endlich in dem kriegeriſchen Kampfe der Völkerſtämme unter einander entſcheidet das Geſetz der Ritterſchaft. Der Stolz der Ritterehre, der ſich ſelbſt zum Herrſchen oder wenigſtens zur Selbſtſtändigkeit berufen fühlt, hält bei Mäßigung und ſtrenger Sitte feſt, und ſo lange ein Stamm dem treu bleibt, wird auch der ſchwächſte ungeheurer Uebermacht trotzen können. Unter dieſem Geſetz erfolgen die wechſelnden Geſchicke der ſiegenden Völkerſtämme. So führte Cyrus ſeinen Paſargaden und Achämeniden. Sparta führte die Griechen, ſo lange Sparta ſeinem Stolze treu blieb. Auf dem Schlachtfeld von Chäroneia lag die Kraft von Theben niedergeſtreckt, da ſtand die Kraft des Griechengeiſtes bei den makedoniſchen und thrakiſchen Rittern, mit denen der junge Alexander das Perſerreich niederwarf und jene lange Herrſchaft des Griechengeiſtes im Oſten gründete. Römiſcher Bürgerſtolz zerſtörte Karthago und Korinth, als aber Cäſar den Sieg der Plebejer über die Patricier entſchieden hatte, da durften Freigelaſſene die Heere führen und Römerſinn war ermattet, um ſich der Ordnung des Reichs der Imperatoren zu fügen.

Den *βασιλεὺς* umgeben die Ritter in Ehrgefühl und Stolz des Familienverbandes zuſammengehalten; der *τύραννος* hält ſich ſeine Leibwache, welche bloß durch individuelle Tapferkeit und Verehrung des Führers verbunden ſteht.

Dieſes war eigentlich das Verhängniß der Völker. Kriegeriſch genommen Ritterthum und Bürgerſtolz auf der einen Seite, Soldatenthum, Söldnerheere auf der andern. Für den Lebenshauch durch das ganze Volk genommen aber Ehrgefühl, Tapferkeit und edles Familienleben verbunden mit hartem Unterſchied der Herrſchaft und Unterthanſchaft auf der einen, Ausgleichung der ſtändiſchen Rechte und Milderung der Sitte auf der andern Seite. Alſo leicht anſcheinender Gewinn an Humanität in der größeren Verbreitung der Bildung und milden Sitte. Aber in der Geſchichte iſt dies meiſt mit Verweichlichung und Erſchlaffung des Geiſtes verbunden und führt ſo zum Untergang oft der Staaten, oft ſelbſt der Völker.

Oft überdauern faſt nur die Prieſterſchaften die Revolutionen.

3) Blicken wir nun neben der Geſchichte der Völkerſtämme auf die Geſchichte der Oekonomie, der Gewerbskünſte, des Krieges und des Handelsverkehrs, ſo tritt allſeitig deutlich hervor, wie wir auch für die Geſchichte der Geiſtesbildung auf keine Anfänge zurückſehen können. Die Abſchwemmungen des Nil haben den Boden von Unteregypten aufgehöht, da zeigen die Lagen der Ruinen von Theben gegen den jetzigen Waſſerſpiegel des Nil, daß im dritten Jahrtauſend vor Chriſto dort das Volksleben geblüht haben muß, dem jene koloſſalen Bauten dienten, deren Trümmer uns noch in Verwunderung ſetzen. Die mächtig große Stadt mit ihren ungeheuern Tempeln und Palläſten muß der Mittelpunct eines gewaltigen afrikaniſch-aſiatiſchen Welthandels geweſen ſeyn, aber die Sicherheit des Klima von Aegypten hat uns die reiche Menge der Wandgemählde und künſtleriſcher Alterthümer vom Getreide, zu Geſchirr und Geſchmeide die Reihe von Jahrtauſenden hindurch aufbewahrt, aus denen wir jenem Gewerbsleben noch zuſehen nach ſeinem Ackerbau und ſeinen Handwerken. Da ſteht alſo der älteſte Zuſtand des geſelligen Lebens, von dem wir erzählen können, ſchon ganz auf unſern Grundlagen des ökonomiſchen und techniſchen Lebens. Viel einzelnes iſt um- und fortgebildet, aber das große Ganzen ſteht ſchon da. Eben ſo haben wir gar keine Geſchichte der großen Handelſtraßen der Vorzeit. In der älteſten Vor-

zeit beſtehen ſchon die Caravanenſtraßen vom Nil durch die Libyſchen Wüſten an den Niger, vom Niger an die Geſtade des Mittelmeers und gleichfalls die Straßen nicht nur von Syrien nach Perſien, ſondern auch von Perſien hinauf nach Hyrkanien und gegen das Land der Seide hin.

Wir wiſſen, wie die unſrigen den Weg nach Amerika, den Seeweg nach Oſtindien fanden, aber in den älteſten Zeiten waren von Küſte zu Küſte die Kaufleute befreundet von China nach Ceylon, von Ceylon nach Arabien und Aegypten; von den phöniciſchen Häfen nach den goldnen Aepfeln der canariſchen Inſeln, zum Zinn Britaniens, zum Bernſtein der Oſtſee.

Was wir alſo eine Philoſophie der Geſchichte nennen dürfen, nach deren Geſetzen eine zeitliche Fortbildung des Menſchengeiſtes im Großen erkannt werden ſoll, wird nur in ſehr engen Schranken der Fortbildung des eignen Geiſtes, des Verſtandes gehören. Es iſt in der That nur die Geſchichte der Ausbildung der theoretiſchen Wiſſenſchaften und aller ihrer Anwendungen im Völkerleben.

§. 39.

Es iſt alſo in der Fortbildung des Völkerlebens ſo vieles ganz aus der vorgeſchichtlichen Zeit herübergekommen und die jüngſten vorgeſchichtlichen Ereigniſſe müſſen die der Ausbildung und Entwicklung der Schriftſprachen, der Literaturen ſeyn, durch die allein die Ueberlieferung Sicherheit erhielt. Hiermit kommen wir auf ein erſtes Grundgeſetz für die philoſophiſche Auffaſſung der Geſchichte. Die erzählbare Menſchengeſchichte muß immer durch die Wirkſamkeit eines gelehrten Gemeinweſens bedingt ſeyn und deswegen unter den erſten Geſetzen der Entwicklung des denkenden Geiſtes ſtehen, da ohnehin Erkenntniß die Grundlage unſers ganzen geiſtigen Lebens iſt und daher das unmittelbar geiſtig zu vererbende in Vorſtellungsart, Kenntniß und Einſicht beſteht. So ſetzt alſo die Philoſophie der Geſchichte zu ihrem Anfang ſchon eine Ausbildung der Völker und Staaten zu einer ſolchen Höhe voraus, daß darin eine geiſtige feſte Herrſchaft eines Gelehrtenſtandes gegründet iſt.

Dies vorausgeſetzt, führt uns das Beiſpiel der Geſchichte auf zwei Zweige der Geiſtesentwicklung im Völkerleben, nemlich auf die Literatur der Gedanken- oder Sylbenſchrift der Mandarinen in China und auf die Buchſtabenſchrift der Phönikier, die ſich mit Keilſchrift in Perſien und Aſſyrien verbunden und aus Hieroglyphenſchrift in Aegypten hervorgehend zeigt.

Dieſe Macht des durch die Schrift herrſchenden Gelehrtenſtandes gründet ſich im Völkerleben bei angeſiedelten Völkern, bei denen unter der Herrſchaft der Gewohnheit das Leben gewerbetreibend nach dem Geſetz der Theilung der Arbeit ſich zu immer ſchärferer Trennung der bürgerlichen Stände ausbildet und ſo zur geiſtigen Herrſchaft des Gelehrtenſtandes führt, wenn der Vorſtand im öffentlichen Leben zu feſter Kraft gedeihen ſoll.

Die Bildung der nomadiſchen Völker geht dagegen für ſich nicht über Raub, Zwiſchenhandel und Geſang hinaus. Wo ſie aber mit den angeſiedelten in Berührung kommen, ſind ſie die Anreger der großen Kriege geworden und die glücklichen Verbreiter neuer Religionen.

Unter dieſen Bedingungen zeigt alſo die Geſchichte jene zwei großen Beiſpiele der Entwicklung, das oſtaſiatiſche in China und das weſtaſiatiſche. Zwiſchen dieſen beiden ſteht dann der große Unterſchied, daß ſich in China der Stand der Gelehrten des Staatsdienſtes bemächtigte, während in Weſtaſien der herrſchende Gelehrtenſtand der Prieſterſtand wurde.

§. 40.

Aber die chineſiſche Literatur ruht nur auf Sylbenſchriftſprache, durch deren Unvollkommenheit der eigne Geiſt dort faſt ſchon ſeit Jahrtauſenden gelähmt erſcheint. Freie Fortbildung konnte dort nicht weiter gedeihen, als es die Unvollkommenheit ihrer Schriftſprache zuließ. Dort vergeht die ganze Jugend, um nur einen Theil der Sprache leſen und ſchreiben zu lernen, daher muß tödtender philologiſcher Pedantismus die Wiſſenſchaften niederhalten. Wie in Aegypten zeigt ſich auch in China eine vorgeſchichtliche hohe Ausbildung der Gewerbskünſte und der Staatsverwaltung. Dann ſieht man wohl auch Spuren der Fortbildung in unſrer geſchichtlichen Zeit, aber bis jetzt nach ſehr unſicherer Ueberlieferung, weil die ganze chineſiſche Zeitrechnung nur den Regentenfolgen, gemeſſen nach einem Cyclus von ſechzig Jahren, gehört und ihre Geſchichte nur Regentengeſchichte iſt. Stationär während der ganzen für uns geſchichtlichen Zeit ſind ihre Bildungszuſtände nicht. Wir erkennen aus der eigenthümlichen Grundlage ihrer beobachtenden Aſtronomie, nemlich an der Ordnung ihrer 28 Sieu (Nakſchatras), daß dieſe einer Eintheilung des Aequators in 24 Theile gehören, um ſich über die Weltgegenden und den Sonnenlauf durch Gnomon und Durchgänge durch den Meridian zu orientiren, welche zur Zeit des Yao, 22 Jahrhunderte vor Chriſto die erſte Beſtimmung von 24 Fundamentalſternen erhielt, zu denen Tscheu-lung 1100 Jahre vor Chriſto für ſeine Zeit noch vier Sterne hinzuthat.

Wir ſehen, daß zur Zeit des Konfutſö, im fünften Jahrhundert vor Chriſto die gebildeten Staaten, deren Lehrer und Geſetzgeber er wurde, nur einen kleinen Theil des ganzen Thales von China ausmachten, wir ſehen, daß ſie bald nach Chriſti Geburt den Bücherdruck anwenden lernten, daß erſt in den Jahrhunderten des Mittelalters die Porcellanbereitung in Gang kam. Aber wir können von einer Geſchichte der Entfaltung des Geiſtes dort wenig erzählen, beſonders, weil die Mandarinen nie eine eigne theoretiſche Wiſſenſchaft hatten. Die Gewerbsbildung iſt in China ſtets ſo hoch geblieben, weil dort die eindringenden Nomaden nicht ſo allgemein, wie in Europa, Stadt und Land verwüſteten, ſondern ſich jedesmal bald der chineſiſchen Cultur unterwarfen. Der Mangel der theoretiſchen Wiſſenſchaft läßt aber dabei ihre Gewerbskunſt, ſo fein ſie ausgebildet iſt, immer ſchwach bleiben, denn ihre mechaniſche Kraft bleibt faſt nur der Menſchenarm, ſie lernten weder die Zugthiere im Großen anwenden, noch große Maſchinen bauen. Vergleichen wir nun die Geiſtesbildung in China mit der in Europa, ſo zeigt ſich dieſer ergründende Geiſt der theoretiſchen Wiſſenſchaft, welcher die beſonnenen Fortſchritte gewinnen, die Ueberſicht behalten läßt und die großen Unternehmungen anregt und leitet, als der alleinige Unterſchied der Geſchichte der Menſchheit im Weſten gegen die Geſchichte in Oſten. Sehen wir von dieſer Macht des ergründenden Geiſtes ab, ſo zeigt ſich die geſellige Ausbildung in China in vielem höher als in Europa.

Konfutſö, der im fünften Jahrhundert vor Chriſto die freiere geiſtige Bildung der Chineſen feſtſtellte, nahm nur eine politiſche Sittenlehre der Familienliebe und Mäßigung zur Unterlage, regelte die religiöſen Vorſtellungen, alſo auch den Volksaberglauben gar nicht, begünſtigte aber den letzteren, indem er ſelbſt Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der Natur vom ſittlichen Leben der Menſchen abhängig erklärte. Die chineſiſchen Cultusarten ſind erſt ſpäter (die älteſte des Fo bald nach Chriſti Geburt) durch indiſche Buddhiſten eingeführt und die jetzige Religion des Hofes zu Peking, der lamaiſche Buddhismus, erſt ſeit der Eroberung Chinas durch die Mandſchu.

Vergleichen wir nun die jetzige Bildung in China mit der in Europa, ſo finden ſich dieſe buddhiſtiſchen Religionen in gleicher Höhe mit denen der romaniſchen und ſlaviſchen Völkerſtämme bei uns. Cölibat und Kloſterwirthſchaft der Geiſtlichkeit, dabei dieſelbe Art von Fetiſchen und Talismanen der Heiligenverehrung; Gebetabplerren am Roſenkranz, Meßgewänder, Reliquienkram in Knochen, Lumpen und Lappen der Heiligen *). Aber auch dieſelbe Lehre von der Sünde und Entſündigung durch den Menſch gewordenen Gottesſohn, ganz die gleiche Form der Gebet- Andachts- und Erbauungs-Bücher. Im Oſten Kaiſer und Lama, im Weſten Kaiſer und Pabſt. Der Lama iſt der ſtets bei ſeinem Volke lebende Gottesſohn, den nach dem Tode einer ſeiner Erſcheinungen die Mönche als ein unſchuldiges Kind aus der Familie des Verſtorbenen wählen. Der Pabſt iſt nur der Stellvertreter des Stellvertreters

---

*) Die europäiſchen Schleichhändler an den chineſiſchen Küſten oder ſogenannten Miſſionäre prahlen viel mit ihrem Chriſtenthum gegen die Buddhaverehrer in China, welche ſie Heiden, Polytheiſten, Götzendiener nennen und ihre Fetiſche Götzen. Dieſen ſtehen ja aber die Anhänger der chriſtlichen Mönche ganz gleich mit der Verehrung der drei göttlichen Perſonen, der göttlichen Jungfrau und jenes großentheils widerwärtigen Schwarms von Heiligen, gegen den ſich **Vanini** einſt wünſchte, lieber in der Hölle mit Päbſten, Cardinälen, Fürſten und Herren, als im Paradieſe mit jenen ſchmuzigen Bettlern und frommelnden alten Jungfrauen zu leben. Und tändeln nicht dieſe bei uns mit ihren Fetiſchen eben wie jene.

Petrus, wird auch von den Mönchen, aber in einer Geſellſchaft alter Männer und aus dieſer gewählt, deren alleiniger Glanz der Frömmigkeit nur darin beſteht, daß ſie nie in einem reinen und edeln Familienleben gelebt haben.

Politiſch hat China vor Europa ſeit Jahrhunderten voraus den innern Frieden und die Duldung in Religionsſachen. Europa iſt noch immer, wie China zu den Zeiten des Konfutſö in Provinzialſtaaten getrennt, die ſich einander mit Raub und Eroberungskriegen ſtören, bald aus religiöſen Vorwänden, bald wegen verſchiedener ſtaatsrechtlicher Grundſätze der Regierung und Vererbung der Regierungsgewalt, bald aus kleinlichen Handelsintereſſen. Dieſe Rohheit iſt lang aus China verbannt, deſſen Provinzen alle unter einer Regierung verbunden ſind. Ferner die Religionsduldung, zu der man in Europa ſeit dem weſtphäliſchen Frieden etwas mehr geneigt worden iſt, beſteht in China ſeit der Herrſchaft Dſchin-Giſchans nur zuweilen geſtört durch die Proſelytenmacherei der Chriſten, welche immer allein nur als die gerechten und guten gelten wollen.

Die lamaiſche Hofreligion iſt nicht Staatsreligion. Mit dem letzten Namen benennen wir dort nur die politiſchen Jahresfeſte, bei deren Feierlichkeit der Kaiſer und die Mandarinen an der Spitze ſtehen und die ganz nach den Anſichten des Konfutſö geordnet ſind. Freilich iſt dabei auch China zu Zeiten ſchrecklichen bürgerlichen Unruhen ausgeſetzt, eben weil der lange Friede ſo leicht relative Uebervölkerung und ſomit ein Uebermaß von Armen bringt, woher unfruchtbare Jahre ſchreckliche Hungersnoth und deren Verzweiflung verurſachen.

In Europa wirft man den Chineſen vor, Betrug, Mangel an Ehrgefühl, Feigheit und Despotismus der Regierung. Wenn wir aber damit das europäiſche Leben über das dortige erheben wollen, ſo iſt der erſte Vorwurf ungerecht. Mit unſern und mit ihren Sittenbüchern verglichen iſt der Marktverkehr in China freilich ſehr betrügeriſch; aber Marktverkehr gegen Marktverkehr ſteht es bei uns leichtlich noch ſchlechter. Dort arbeitet der Handwerksmann ſicher und fein immer in gleicher Weiſe, bei uns verführt die täglich andere Mode zu den verwirrteſten Waarenverfälſchungen und den unſicherſten Preiſen. Bei uns ſtumpft ſich das Volk mit Bier, Wein und Branntwein den Geiſt ab und verwirrt ihn; bei den Muſelmännern und Chineſen hat das unglückliche Verbot des Weins die Reichen zum Genuß und Rauchen des Opium verleitet, wodurch der Geiſt nach und nach in ganz gedankenloſe Dumpfheit verſinkt. Dieſe Unſitte paßt nun ſehr zu jener düſtern buddhiſtiſchen nur in Reſignation aufgehenden Frömmigkeit, welche in beſtändigem Sündengefühl lebt, für die das ganze Daſein der Welt Sünde iſt und die Vernichtung der Welt erſt der Sieg des Guten. Da iſt freilich eine Handvoll Branntwein trinkender Chriſten ganzen Schwärmen Opium rauchender Buddhiſten überlegen.

Was nun den Mangel an Ehrgefühl, die Feigheit und den Despotismus betrifft, ſo muß man Lebensform dort und hier erſt genauer vergleichen und man wird ſehr bedeutungsvolle Contraſte finden.

Eines iſt freilich hier entſchieden widerwärtig in der chineſiſchen Nichtachtung der Menſchenwürde, nemlich die durch die Noth der Armuth herbeigeführte Erlaubtheit des Kindermordes, welche in ſüdlichen Provinzen ſo weit gehen ſoll, daß Menſchenfleiſch ſogar auf dem Markte zum Verkauf ausgeboten wird. Uns ſchützte dagegen der geſunde Sinn unſrer deutſchen Vorfahren und zum Theil wohl auch die Gewählichkeit der weſtlichen Religionen, welche ſo viele nahrhafte, oder wenigſtens den Hunger ſtillende Speiſen verbietet und mit Ekel verfolgt, einem Ekel, den der Chineſe nicht kennt und, bei ſeiner Art die Speiſen zuzubereiten, nicht leicht bekommen kann*).

In anderer Weiſe ſind aber unſre Vorſtellungen von Ehre und Würde vielfach abhängig von dem Vorurtheil der vornehmen Geburt. Die Chineſen ſind alle gleich vor dem Geſetz, ſie kennen, die kaiſerliche Familie ausgenommen, keinen erblichen Unterſchied der Stände, alle Auszeichnungen ſind Auszeichnungen des Verdienſtes und dabei ſind ſie durchgehends höflicher und friedfertiger als die unſern. Daraus folgt leicht, daß es dort keinen Unterſchied der beſchimpfenden Strafen für Geringe und Vornehme geben könne. Bei ihnen gilt unſer Spruch, kleine Diebe hängt man, große läßt man laufen, gar nicht. Doch wohl nicht zum Tadel Chinas.

Endlich der chineſiſche Despotismus iſt nicht wie anderwärts gewaltthätige Herrſcherwillkühr, ſondern der Despotismus des Geſetzes und eben dadurch ſind ihre Vorſtellungen von Tapferkeit und Feigheit ganz andere als die unſern. Ihre alte Sittenlehre iſt die Lehre der Familienliebe, der Milde und Mäßigung, deſſen Bild ſoll auch das ganze Reich ſein. Unſre Anſichten von ritterlicher Ehre und Tapferkeit müſſen dem Chineſen roh, gewaltthätig und unfromm erſcheinen und ſeine milden von uns furchtſam geſcholtenen Anſichten paſſen offenbar weit beſſer zu dem Sündergefühl und der Reſignation aller Kloſterreligionen.

---

*) Indeſſen leugnet neuerdings der ruſſiſche Pater Hyacinth, der langen Jahre in Peking lebte, die Erlaubtheit des Kindermordes, welcher vielmehr der chineſiſchen Sitte ganz zuwieder und mit harten Strafen bedroht ſei. Er giebt auch in der dortigen Rechtloſigkeit der Kinder einen einleuchtenden Grund der Entſtehung der falſchen Beſchuldigung an, aber die Mutter iſt doch nicht für das Ausſetzen ihres Kindes verantwortlich.

Endlich jene ſtrenge Herrſchaft des Geſetzes in China, welche die unſern leicht Despotismus ſchelten, fordert von dem chineſiſchen Beamten eine Tapferkeit der Reſignation, welche man bei uns wenig kennt. Der Chineſe iſt mit ſeinem ganzen Leben der geheiligten väterlichen Majeſtät verantwortlich. Hat ein Beamter im Dienſt auch nur ein Unglück, verliert der Feldherr eine Schlacht, begeht der Unterbeamte einen Fehler, ſo rechnet der Obere ſich dies zu, giebt dem Beherrſcher ſeine Schuld an, und fordert nach dem Geſetz beſtraft zu werden. So gehört es in Japan zur guten Erziehung, daß der junge Mann lerne, ſich mit Anſtand den Leib aufzuſchlitzen und ſich ſo das Leben zu nehmen, wenn ſeine Amtsehre, auch nur durch den Fehler eines Anderen verletzt, es erheiſcht.

Wir ſehen alſo das chineſiſche Volksleben gewohnheitsmäßig und alſo auch nach Sitte und Geſetz viel feſter und vollſtändiger durchgebildet als das europäiſche, aber die Kraft des fortbildenden eignen Geiſtes und ſeine Unruhe fehlt. Unſer Leben ſcheint jugendlicher und unreifer, jenes dagegen matt und alterſchwach. Die chineſiſchen Zuſtände wären ein Ideal für unſre Polizeileute, wenn man dort nicht ſo unverſchämt wäre, keinen Geburtsadel anzuerkennen.

Bei dieſer Lage der Dinge beſteht die ganze Kunſt und Kraft der Regierung in China nur im Erhalten des Alten. Dies giebt uns keine Anſicht einer Bildungsgeſchichte, ſondern wir können unſre Beiſpiele für Geſchichte der Menſchheit nur im Weſten ſuchen. Wahrſcheinlich iſt das nicht fortſchreiten zur Buchſtabenſchrift in China ſelbſt eine Folge davon, daß die Gelehrten dort nur die Staatsbeamten wurden, die das Leben nur geſetzlich zu ordnen ſuchen und daher zu keinem freieren Aufſchwung der Phantaſie geführt werden.

Die Anatomen ſagen, der mongoliſch-chineſiſche Schädel gleicht dem kaukaſiſchen Kinderſchädel, der Negerſchädel weicht nach dem thieriſchen vom kaukaſiſchen ab. Und dem entſpricht die Geſchichte. Etwas kinderartig einfaches behält die ganze chineſiſche Geiſtesentwicklung; dagegen thieriſche rohe Härten zeigt das Negerleben. Doch dürfen wir, um das letztere beſtätigt zu behalten, nicht weit um uns blicken. Ueberall zeigt Herrſchergewalt thieriſche Rohheit und creoliſche Sclaventreiber und Sclavenhändler (gelbe Teufel zwiſchen ſchwarzen Menſchen) ſind weit ſcheußlicher als menſchenfreſſende Aſhantee's.

§. 41.

Wollen wir es daher wagen für den Anfang einer Geſchichte der Geiſtesentwicklung im Völkerleben einen philoſophiſchen Entwurf zu machen, ſo kommen wir auf die Idee der Entwicklung des denkenden Geiſtes zurück und ſomit zu folgendem. Alle menſchliche Erkenntniß belebt ſich in Sinnesanſchauung und Erkenntniß des Einzelnen, darüber führt der Verſtand ſich allmählich zu allgemeinen Anſichten, die er ſich anfangs in Bild und Beiſpiel beleben und dann zu beſtimmteren Abſtractionen erheben muß, bis er endlich die gewonnenen allgemeinen Anſichten vollſtändig in ſeine Gewalt bringt und ſie wieder rückwärts, ganz im Denken befangen, zur Deutung der ſinnlichen Erſcheinung verwendet.

So bilden ſich Intuition, Epagoge und Epiſteme als die Stufen der Verſtandesentwicklung und dieſelben Stufen des Fortſchrittes werden auch dem mit eignem Geiſte unter den Vortheilen der Tonſchriftſprache ſich entwickelnden Völkerleben gehören.

Die Ziele der Ausbildung des Menſchengeiſtes ſind Wiſſenſchaft, Staat und Religion. Nun erwachen Gefühl und Bild immer früher als der beſtimmte Begriff des Verſtandes, der zur Wahrheit und zur beſonnenen That führt, daher iſt die religiöſe Geiſtesbewegung am natürlichſten die erſte, anfangs alles umfaſſende, in welcher ſich der Geiſt der ganzen Volksgeſellſchaft zu einem öffentlichen Leben geſtaltet. So wird dann unter der Herrſchaft der Anſchaulichkeit Bildertraum (Mythologie) die erſte alles umfaſſende Vorſtellungsweiſe, ſo wie aber der Verſtand epagogiſch ſtärker wird, trennen ſich Bild und Gedanke; jedes erhält ſeinen Gang der Fortbildung, das Bild im Dienſt der Religion zu den Idealen der Schönheit; der Gedanke für ſich im Dienſte der Wiſſenſchaft für die Forderungen der Wahrheit und dieſe beiden Elemente ſtreiten mit einander.

Daher wird ſich bei freierer Fortbildung im Völkerleben über die Herrſchaft der Anſchaulichkeit erheben, zunächſt eine Periode unter Vorherrſchaft der bildlichen Ausbildung des öffentlichen Lebens, durch ſchöne Künſte und dann eine Periode unter Vorherrſchaft der theoretiſchen Ausbildung des öffentlichen Lebens mit einſeitig wiſſenſchaftlichem Geiſt. Nach dieſem Unterſchied wird ſich Verſchiedenartigkeit der Ausbildung des Staates ergeben bis endlich zur Trennung der Religionsanſtalten vom Staate. So beſtimmt die Religion für die Perioden der Fortbildung des Geiſtes im öffentlichen Leben die allgemeinſten Unterſchiede.

1) Der Staat in der Religion. Geſetzgebung der Aegypter, Parſen, Brahminen.

2) **Die Religion im Staat; Patriotismus und Staatsreligion.** Juden, Griechen und Römer.

3) **Weltreligion.** Chriſten, Buddhiſten und Mahomedaner.

4) **Glaubensfreiheit und Denkfreiheit.** Deismus.

Wenn wir nun alle dieſe Bemerkungen überdenken, ſo finden wir leicht, daß unſre Philoſophie der Geſchichte ſich nur auf das eine Beiſpiel der fortſchreitenden Geiſtesbildung in der Fortbildung der ſemitiſchen und der indogermaniſchen Sprachen beziehen kann. Aber auch in der Erzählung dieſer Geſchichten werden wir doch nicht allen Pragmatismus der Geſchichte Philoſophie nennen mögen, denn ſonſt würden alle Werke großer Geſchichtſchreiber Theile der Philoſophie zu nennen ſein. Nicht die Erzählungen und Nachweiſungen, wie und warum es im Völkerleben nach und nach anders, ſondern nur diejenigen, welche uns zeigen, wie und warum es nach und nach beſſer geworden ſei, bleiben wahrhaft von philoſophiſchem Anklang. Aber freilich können dieſe letzteren nicht gegeben werden, ohne einem großen Theil des Pragmatismus in der Geſchichte nachzugehen. Und dann, wie oben ſchon geſagt wurde, es iſt von dieſem fortgehend beſſer werden eigentlich nur für Wiſſenſchaft und techniſche Kunſt beſtimmt zu ſprechen, wir müſſen daher unſre Aufgabe doch noch anders wählen. Das andere beſteht dann darin, daß wir die Geſchichte der Entwicklung unſers Lebens kennen lernen wollen, um die Quellen zu erkennen, aus welchen ihm ſeine lebendigen Intereſſen entſprungen ſind und uns ſo für die Zukunft zu verſtändigen, welches die würdigen Ziele ſeien, auf welche unſer öffentliches Leben hinzuwirken hätte.

Wir werden im Großen den Verlauf der politiſchen Geſchichte, wie ſich im Völkerleben die Verhältniſſe der Beherrſchung umgewandelt haben, als bekannt vorausſetzen müſſen, und haben dann zwiſchen dieſem Verlauf für uns nur einige leicht zu beſtimmende Themata zu verfolgen. Unſre Hauptaufgabe iſt die ſicherſte, nemlich die Geſchichte der Erfindung der theoretiſchen Wiſſenſchaften und ihres Einfluſſes auf das Ganze des öffentlichen Lebens, denn im Reiche der Wahrheit iſt leicht und ſicher zu erkennen, welches das beſſere ſey. Mit dieſen Fortſchritten in der Wahrheit hängt die Läuterung der Religionsanſichten mehr zuſammen, daher erhalten wir hier auch ein beſtimmtes Thema in der Geſchichte der Religionen. Daran ſchließt ſich dann auch eine gewiſſe philoſophiſche Ueberſicht der Geſchichte der ſchönen Künſte, aber das wichtigſte bleiben uns die nächſten Stützen der Sittlichkeit im Leben in der Geſchichte der Rechtsordnungen in den Staaten. Allein hier iſt es ſchwer der wahren philoſophiſchen Anforderung Genüge zu leiſten. Rechte Würde und Treue im Familienleben, geſunde Kraft der Ehre und Selbſtſtändigkeit ſind es, welche dem Menſchenleben eigentlich die Schönheit und Bedeutung geben, aber dieſe ſtehen in dem rohen Kriegerleben, in welchem noch alle unſre Geſchichten befangen ſind, unter dem genannten Geſetz der Ritterſchaft und ſomit des Vorüberſchwindens, in welchem mordfrohe Heldenkraft und Heldengröße ein unglückliches und durchaus unphiloſophiſches Ideal bleibt, dem wir doch das Wort reden müſſen. So bleibt dann die Technik des poſitiven Rechtes dasjenige, dem wir hier geſchichtlich zu folgen haben, ſo wie im Völkerleben nach und nach Friede, Sicherheit des Eigenthums, Sicherheit des Lebens und Anerkennung der Gleichheit der Bürger eingeführt und beſſer geſchützt worden ſind.

Wollen wir nun damit den Verlauf der Völkergeſchichten ſelbſt vergleichen, ſo bleibt bis auf die neue Zeit der Blick bloß an Europa verweilend und wir erhalten die Gruppen.

1) Vorzeit bis durch das Perſerreich.

2) Griechen und Römer.

3) Germaniſche Zeit, welche ſich dann weiter theilt in Mittelalter und neue Zeit.

§. 42.

Die erſte Geſtalt, unter welcher uns die Geſchichte einen im öffentlichen Leben herrſchenden Geiſt zeigt, gehört jener Völkerbildung im ſüdweſtlichen Aſien mit Aegypten verbunden, welche der Blüthe des griechiſchen Geiſtes vorherging. Hier ſehen wir größere und kleinere Staaten neben einander, verbunden zu einer Gemeinſchaft der Ausbildung durch Handel, Schifffarth und Kriege; zu einer Ausbildung geſteigert bis zu Ackerbau, Gewerben, Wiſſenſchaft und geſchriebenen Geſetzen. Die Grundlage dieſer erſten bürgerlichen Verfaſſung iſt ein feſt eingewöhnter und religiös geheiligter erblicher Unterſchied der Stände, ſtets nach den Hauptabtheilungen Prieſter, Krieger Kaufleute oder reiche Eigenthümer und Knechte. Die Prieſter werden für die Vornehmſten erklärt, aber die Macht iſt in den Händen der Krieger. Aber die Geſetzgebung iſt theokratiſch (dort iſt Gotteswort, heilige Schrift erfunden) und dadurch der Prieſterſtand der geſetzgebende Gelehrtenſtand. Das ganze öffentliche Leben wurde durch einen bilderreichen Opfercultus zuſammen gehalten, der bei allen Aberglauben Recht und Tugend im Völkerleben zu geſtalten anfing.

Dieſem Geiſte nun kam Buchſtabenſchrift zu Hülfe, mit welcher die wiſſenſchaftliche freie Gedankenbewegung ihren feſten Wiederhalt bekam, ſo wie wir ihn ererbt haben.

Die Geſchichte der Entwicklung dieſer erblichen Standesunterſchiede iſt uns ganz unbekannt, wir ſehen aber wie ſie zum Schutz des Ackerbaues, der Gewerbe, und der Wiſſenſchaft gegen die Unſicherheit des Nomadenlebens gereichen mußten und vor allen im Intereſſe der Prieſter blieben. Ein mattes Bild dieſes uralten Lebens ſteht jetzt noch im brahmaniſchen Indien. Die Staaten dieſes erſten Geiſtes zeigt aber die Geſchichte in den Ueberlieferungen von Aegypten, in der Geſetzgebung des Menu bei den Brahminen, in der des Zoroaſter bei den Magiern. Die erſten, welche eine philoſophiſche Anſicht der Geſchichte verſuchten, nahmen die ägyptiſche Bildung als die älteſte, ſpätere meinten die indiſche noch früher anſetzen zu müſſen. Aber das Licht der Geſchichte fällt nur auf Aegypten, durch ſeine Ruinen und dadurch, daß Aegypten immer in Verbindung mit unſrer Geſchichte geblieben iſt, Indien aber, weil es in das perſiſche Reich nicht mit aufgenommen wurde, ganz aus unſrer alten Geſchichte herausfällt.

So wie der Nil in den unteren Gegenden nach und nach ſein Bette erhöht, ſteigt die ägyptiſche Cultur aus Meroe, den obern Gegenden jenſeit der nubiſchen Wüſte herab und erreicht ihren höchſten Glanz als Theben der Mittelpunkt des Reiches wurde und war. Später rückt dieſer nach Memphis, bis nach Sais herab; da kommen die Griechen in genauere Verbindung mit Aegypten und finden in Aegypten Vorbilder der Kunſt und Wiſſenſchaft. Vielfache Wechſel der Beherrſchung brachten auch manches

Schwanken in die erblichen Standesunterſchiede, aber im Großen blieb dies bürgerliche Leben doch immer unter derſelben prieſterlichen Ordnung der Religion zuſammengehalten. Die größten gemeinſamen Unternehmungen des Volkes ſind die koloſſalen Bauten, von den Pyramiden zu den Tempeln von Thebä und allen den großen Unternehmungen zur Aufbewahrung der eingeſalzenen und in Mumien verwandelten Leichen. Dieſe ungeheure Mühe um die Leichenbewahrung macht etwas ganz eigenthümliches dieſes ägyptiſchen Lebens aus, welches durch ſeine Vererbung bis auf unſre Zeiten beſchwerlich geblieben iſt.

Der ägyptiſche Mythus verband ſich dem Leben durch die genau ausgezeichneten Bilder von der Seelenwanderung und dem Todengericht zu jenſeitigen Belohnungen und Beſtrafungen. In der Verehrung höherer Mächte war er aber zerſtreut phantaſtiſch ausgebildet. Der Mittelpunct des Mythus war hier nach Herodotos eine Kalenderreligion, in der die Hauptmächte nach dem zwölftheiligen jährlichen Sonnenlauf geordnet waren, aber dahinein verflochten erſcheint Herrendienſt und dann in eigenthümlicher Weiſe und in den Tempeln vorherrſchend bedeutſam ein vielgeſtaltiger Thierdienſt. Wenn dann ſpäter die griechiſchen Beherrſcher von Aegypten, die Ptolemäer ſich ſelbſt göttlich verehren ließen, ſo wird man es keinen Rückſchritt nennen, wenn die königliche Majeſtät ſich dem weißen Stier des Serapis oder dem Widder des Ammon gleich ſtellt.

Wir haben vorzüglich zu beachten, wie die Grundanſichten hier auf die Griechen und ihre Philoſophen wirkten.

Wollen wir von hier den Blick nach Indien wenden ſo zeigt ſich wohl, daß Indien in vorgeſchichtlicher Zeit ſchon mit Aegypten in Verbindung geweſen ſein mag. Die

Aehnlichkeit der Höhlentempel mit ihren mächtigen Sculpturen; die Stupas der Buddhiſten und die Pyramiden in Meroe; der Thierdienſt der Buddhiſten und der ägyptiſche. Aber in Indien fehlt durchaus die Einheit der Zeichnung; alles liegt zerſtreut aus einander und Chronologie fehlt faſt gänzlich. Vergleichen wir, was die Schriften im Sanſcrit zeigen, mit den buddhiſtiſchen Nachrichten von hier und dort, dann mit Münzkunde und Alterthümern, ſo zeigt uns das brahminiſche Geſetzbuch des Menu eine uralte ſtrenge erbliche Scheidung der Stände nach Prieſtern, Kriegern, Kaufleuten und Knechten und die darnach gebotene Lebensordnung geſchützt durch eine Lehre von der Seelenwanderung zur jenſeitigen Sühne und Läuterung.

Nun aber der Mythus von den höheren Weſen daneben? Hier ruht Brahma im Weltenei, läßt Himmel und Erde durch deſſen Entfaltung entſtehen und dann die Dinge geordnet werden durch zehn Erzväter und ſieben Menus.

Der elfte Abſchnitt enthält ein Strafgeſetzbuch voll abgeſchmackter prieſterlicher Verordnungen zur Sühne der Schuld, zuletzt aber mit dem Abſchluß, daß die höchſte Sühne aller Schuld andächtige Befolgungen ſeiner Pflichten ſey, einem Jeden nach ſeinem Stande. Im zwölften Abſchnitt wird dann dazu gegeben eine Lehre von der Seelenwanderung ganz mit den Farben der platoniſchen und mit dem Abſchluß, die höchſte Weisheit ſey, den Monotheismus der Vedalehre erkennen zu lernen. Dabei jene milde Moral, der Seelenruhe und Sanftmuth, welche jedes Blutvergießen Mord nennt.

Hierin ſcheint wenigſtens der Nachhall einer alten indiſchen prieſterlichen bürgerlichen Ordnung gegeben zu ſeyn. Aber wie ſteht dagegen die Trimurtilehre der Veda? Die größte Gebundenheit der Kaſtenunterſchiede ſcheint ſeit uralter Zeit hier beſtanden zu haben. Aber dieſe alte brahminiſche Lehre iſt in der Einheit der Lehre von der Trimurti Brahma, Wiſchnu, Siwa, oder von den drei Iswara erſichtlich eine friedliche Vereinigung zweier andern, nämlich des Wiſchnucultus, des ſanfteren, mit einem ungeſtümeren des Siwa, unter den höchſten Brahma. Nachher zeigen ſich aber die deutlichen geſchichtlichen Spuren, wie in ſpäterer Zeit Umwandlungen eingetreten ſind. Chandragupta (Sandracottus) zerſtört die Herrſchaft der Griechen jenſeit des Indus und gründet das Reich Magadha, welches in der Geſchichte Aſiens die größten Folgen hatte. Einer ſeiner Nachfolger Aſoka nämlich entzweit ſich mit den Brahminen und führt den Buddhacultus des menſchgewordenen Gautama Buddha anſtatt deſſen ein. Einen Cultus mit Kloſterwirthſchaft und Cölibat der Geiſtlichen neben der Aufhebung aller Kaſtenunterſchiede. Dieſer Cultus behauptet dann von Baktrien bis an den Ganges ſeine Herrſchaft bis in das ſechste Jahrhundert nach Chriſto. Er verbreitet ſich nach Ceylon, nach Hinterindien, ganz Hochaſien und China und bringt nach und nach eine gänzliche Umwandlung in die Sitten und Gemüthsart der mongoliſchen Völker. Am Ganges aber wird im ſechsten oder ſiebenten Jahrhundert n. Chr. mit ungeſtümen Kriegen die Macht und das Recht der Brahminen ſiegreich wieder hergeſtellt und der ſiegende Prieſter ſtürzt ſich ſelbſt in die Flammen der Reinigung zu Jagernaut bei der Pagode des Kriſchnas. Gehört nun nicht der Zeit nach dieſen Siegen der Brahminen der Glanz des Reiches, in welchem Vikramaditya herrſchte und an ſeinem Hofe die größten indiſchen Meiſter vereinigte, unter denen der Dichter Kalidaſas glänzte?

Inder waren nie Lehrer der Griechen, wohl aber Griechen die Lehrer der Inder, wenigſtens in der Aſtronomie.

Als nachher die mahomedaniſchen Eroberungen und Zerſtörungen dazwiſchen griffen, iſt das Brahminenthum in der Unterdrückung ſchwach und unverändert liegen geblieben.

Das dritte iſt dann die Geſetzgebung des Zendvolkes und der Prieſterſchaft der Magier geordnet in der Vorzeit von Dſchemſchid und erneuert im ſiebenten Jahrhundert vor Chriſto von Zerduſcht dem Zoroaſter der Griechen. Hier iſt vieles einfacher und klarer als in Aegypten und Indien. Vendidad das Geſetzbuch Zoroaſters hat eine Kaſtenordnung wie die vorigen, aber eine Staatsreligion mit prieſterlicher Geſetzgebung einfacher als jene. Unter Zeruane akherene dem höchſten Geiſt beſtehen Ormuzd, der Gute, der Herrſcher im Licht und Ahriman, der Böſe, der Herrſcher in der Finſterniß, Gott und Teufel. Die Zeitwelt iſt der Kampf des Guten mit dem Böſen, welcher am Ende aller Dinge für das Gute entſcheiden werden wird zur reinen Herrſchaft des Ormuzd und dann zum Tage der Auferſtehung, an welchem alles gereinigt und geläutert ſeyn wird.

Ormuzd hat durch Honover (ſein Wort) alles Gute geſchaffen, die ſieben Amſchaspand, deren erſter er ſelbſt, die 34 Iſad, deren erſte ſieben die Amſchaspand und die Feruer die Schutzgeiſter und unſterblichen Seelen der Menſchen. Ahriman dagegen brachte hervor die böſen Geiſter (Dev) und das Ungeziefer (Kharfeſter).

Die Opfergebräuche verehren die guten Geiſter und ſuchen vorzüglich ihren Schutz gegen die Böſen. Sie verehren Gott im Feuer und haben keine Götterbilder.

Nun ſind Blicke hinüber zu wenden nach Vorderaſien, wo der Glanz von Ninive und in der Semiramis Reich der Taube der erſte Glanz von Babylon vorübergegangen iſt, dann die aſſyriſchen Reiche folgten, in deren zweiten Chaldäer die Prieſter waren, welche ſich mit Aſtrologie und Aſtronomie ſo berühmt gemacht haben. Daneben die Sabäer in Arabien mit der regelmäßigſten aſtronomiſchen Religion, die erſt von Mahomed in Arabien vernichtet wurde.

Daneben dann die phönikiſchen Handelſtädte an der ſyriſchen Küſte, deren unternehmender Blick über Meer bis nach Britannien und der Oſtſee langte, deren Kolonien ſich an der Nordweſtküſte von Afrika und an den weſtlichen Küſten des Mittelmeeres verbreiteten.

Mit ihnen die Griechen, welche die Küſten Kleinaſiens und des Mittelmeeres durch ihre Kolonien mit Roſengärten umkränzten, überall, wo ſie ſich anſiedelten, Oel, Wein und Weizen mit ſich führend.

Endlich David gründet von Paläſtina aus erobernd den Ebräern ein Reich, das ſich über Syrien und Nordarabien verbreitet, und unter ſeinem Nachfolger Salomon den ſchnell vorübergehenden Glanz erreicht. Aber in dieſem Reich erhebt David Jeruſalem, die heilige Friedenſtadt und Salomon baut darin den Leviten, den Prieſtern der Ebräer, den Tempel und darin das Heiligthum von weltgeſchichtlicher Bedeutung. Dieſe Leviten ſammeln und erhalten unter ſich die heiligen Schriften der Juden, mit der Geſetzgebung ihres Geſetzgebers Moſes. Dieſe Schriften nämlich ſind bei weitem die beſonnenſten und klarſten unter allen alten weſtaſiatiſchen. Denn der moſaiſche Cultus vernichtete alle bunten Bilder der Nachbarn von dem höheren Weſen und forderte einzig den Dienſt Jehovahs des Herrn der Welt und des Fürſten ſeines Volkes der Ebräer. Durch dieſe Vernichtung der Mythologie ſtand hier ein alleiniger

Monotheismus ohne Neben- und Untergötter und darum verwandeln ſich ihre Volksſagen nur in Familiengeſchichten der Erzväter. Eben dies reinigt auch ihre prieſterliche Geſetzgebung und ihren Opfercultus von vielem rohen gewaltthätigen und geſchmackloſen der Nachbarn. Doch behielten ſie die blutigen Opfer bei, von welchen die Diener des Wiſchnu und Brahma und die Magier ſich befreit hatten.

Als nun ſpäter Cyrus ſeine perſiſchen Reiter von den Gebirgen herabführte, Medien, Aſſyrien, Syrien, Kleinaſien eroberte, wozu ſein Sohn Cambyſes auch noch Aegypten brachte, da wurden alle dieſe Reiche, Indien ausgenommen, zu dem einen Reich der Sonne vereinigt, in welchem magiſche Geſetzgebung und Religion die herrſchende wurde. Hier iſt die wahre Unterlage unſrer Weltgeſchichte. Hier wird ein milderes Königthum geſtiftet; perſiſcher Ritterſchaft werden die Reiche unterworfen, aber eben ſo wie Cyrus die von den Aſſyrern gefangenen Juden wieder nach ihrem Paläſtina ziehen ließ, achteten die Perſer die Eigenthümlichkeit jedes Volkes, wenn dieſes nur ſeine Unterthanſchaft anerkannte. So erkennen die gebildetſten Griechen die perſiſche Bildung als die höhere an und die magiſchen Religionsanſichten werden weltgeſchichtlich, durch ihren Mythus von dem Kampfe Gottes mit dem Teufel, welcher die Weltgeſchichte ſey. Denn dieſen Mythus nahmen nachher die Chriſten auf, um die levitiſche Weltanſicht zu ergänzen.

Der Kampf nun der Griechen mit dieſem Perſerreich führt uns weiter.

§. 43.

Mit allem bisher erwähnten haben wir noch keine freie Entwicklung des Geiſtes, denn bei allen dieſen Völkern iſt die Wiſſenſchaft höchſtens Prieſtergewerbe und erſtarrt darin leicht zur Handwerksmäßigkeit, indem die errungene Erbſchaft den Nachkommen genügt. Regerer Geiſt im Volke mußte erſt die Schranken der Kaſten durchbrechen und den innern Werth der Geiſtesthätigkeit anerkennen, dann erſt konnte der Verſtand ſich ſelbſtthätig zeigen und der Fortſchritt zur Periode der Epagoge gelingen. Dies iſt der wichtigſte Schritt in der Geſchichte; er gehört den Griechen, daher der Glanz der Griechen unter den Völkern. Die Epagoge nämlich führt vom Leben in die Wiſſenſchaft, von der Beobachtung zur Erkenntniß der Geſetze, hier iſt alſo der Ort der erſten Erfindungen für die Vernunftwiſſenſchaften und die ſchönen Künſte.

Voller tritt in unſerer Geſchichte das freiere Leben des Verſtandes hervor, als die aſiatiſche Bildung ſich weſtlich an die Küſten des mittelländiſchen Meeres verbreitete, und in den dortigen Küſtenſtaaten unternehmenden Geiſt des Seehandels weckte, in Phönikien, Kyrene, Karthago, den griechiſchen Staaten und ihren Kolonien. Hier wurde mit Inbegriff von Rom das große politiſche Ganze gebildet, welches ſich dem griechiſchen Geiſt und der Herrſchaft der Römer unterwarf und im Imperatorenreich ſeinen Abſchluß erhielt.

Phönikier und Griechen umkränzen die Küſten vom ſchwarzen Meer bis nach Spanien mit ihren Gärten durch die Ausſendung ihrer Kolonien. Die Griechen leben aber in beſtändigem Kampfe der einzelnen Stämme und kleinen Staaten unter einander; doch bleibt ihnen ein raſches, reges, geiſtiges Leben vereint durch den Wettkampf ihrer öffentlichen Spiele, ein gemeinſames in ihren Religionsanſichten und politiſch in der Verbindung gegen die Perſer. Seit den Kämpfen mit Perſien bekommt durch die Tage bei Marathon und Salamis Athen die Hegemonie und erreicht unter Perikles Führung ſeinen höchſten Glanz. Der peloponeſiſche 35jährige Krieg ſtürzt es und giebt Sparta die Herrſchaft; doch nicht lange, ſo muß dieſes Theben die Oberhand laſſen; aber der thebaniſche Keil vermag die makedoniſche Phalanx nicht zu brechen, nach 25 Jahren fällt alles unter Philippos von Makedonien.

So hatte der griechiſche Geiſt ſein Jünglingsalter durchlebt. Wir erkennen in ihm das eigenthümliche des ſich ſelbſt überlaſſenen eignen Geiſtes, dem noch keine vorausgehende Gewohnheit feſte Lebensformen gebildet hatte; ein wechſelndes Leben ohne Beſtand. Der freie Geiſt der Griechen kennt keine durchgreifende Gewalt der geſelligen Formen.

Sehr einfach iſt der ganze philoſophiſche Ueberblick der Geſchichte von den Perſern zu den Griechen bis zum Imperatorenreich.

Was iſt Schönheit?

Was iſt Wahrheit?

lernen wir durch die Griechen.

Was iſt Recht? fragten auch die Griechen zuerſt, aber hier fehlt ihnen die feſte Form, ſo gaben dies die Römer, indem nach Alexander Schule und Staat im öffentlichen Leben hervortrat.

Schule bei den Griechen.

Staat mit freien Geiſte durch die Römer.

Die erblichen Standesunterſchiede verſchwinden und Privatſclaverei wird weſentlicher Beſtandtheil dieſer Ausbildung des bürgerlichen Lebens, die das Arbeiten unter der Würde des freien Bürgers hält.

Hier iſt Bürgerfreiheit mächtiger als die Sitte der Vorfahren. Recht, Geſetzgebung und Verfaſſung gehören dem beweglichen Leben. Die Bürger der Stadt rufen einen Einzelnen aus ihrer Mitte auf, und laſſen ihn Verfaſſung und Geſetzgebung neu ordnen.

Daher können ſich hier keine großen Staatsformen bilden und die Religion ruht nicht auf heiligen Schriften, wird nicht durch einen geſetzgebenden Prieſterſtand geſchützt, ſondern ſie iſt das Heiligthum der herrſchenden Familien.

Nur ein freieres geiſtiges Band verbindet alle Griechen in einer gewiſſen Gleichheit der Lebensanſicht, des Geiſtes der Vaterlandsliebe und des Cultus, der gegenſeitigen Anerkennung im Gegenſatz gegen die Barbaren, ſo wie in der Gemeinſchaft der großen öffentlichen Spiele.

Religion mit ihrem Feſtſchmuck bleibt die erſte und wichtigſte öffentliche Angelegenheit, aber Schrift, Wiſſenſchaft und Kunſt werden zu allgemeinem Volkseigenthum und dadurch verbreitet ſich eine Freiheit und Helligkeit des Verſtandes in die Beurtheilung aller öffentlichen Angelegenheiten; wodurch die Gebundenheit an nur herkömmliche Sitte, an herkömmlichen Aberglauben aufgehoben oder wenigſtens ſehr vermindert wird.

Griechiſche Städteverfaſſung iſt nicht unmittelbar mit unſern Staatsverfaſſungen zu vergleichen, weil alles einfacher und kleiner von einer Stadt abhängt. In der Stadt zählen aber nur die freien Bürger (der Adel) während der größte Theil der Landesein wohner, faſt alle arbeitenden Claſſen hier Leibeigene wie in Sparta und Kreta, dort käufliche Sclaven, wie in Athen waren. So iſt denn freilich auch jene Religion der Vaterlandsliebe nur der Gemeingeiſt einer ritterlichen Genoſſenſchaft. Dabei jedoch iſt alle Staatsangelegenheit öffentliche Angelegenheit, nicht Privatſache der Willkühr eines Kriegsfürſten, noch Unterworfenheit unter eine höchſte Prieſterſchaft.

Daher wählen die griechiſchen Staatslehrer nicht zwiſchen Monarchie, Oligarchie und Demokratie, ſondern es entſcheidet ihnen nur dieſer Geiſt des öffentlichen Lebens in Platons Politeia. Sie haben nichts gegen die Monarchie im ritterlich gegründeten Königthum, nichts gegen die Ariſtokratie einer Regierung durch die Geſellſchaft der Edelſten. Aber ſie verwerfen am lebhafteſten die Tyrannis, die Alleinherrſchaft eines Einzelnen, den der gemeine Haufe emporgehoben hat und den Söldner ſchützen, während er nur nach Privatintereſſen ſchaltet. Sie verwerfen eine Oligarchie des Ehrgeizes oder des Reichthums; ſie mögen nicht eine Demokratie der Geſetzloſigkeit, in welcher die ganze Gemeine richten will, nur aus Eiferſucht, weil ſie keinem Edeln die Auszeichnung vor der Menge gönnt.

In dieſer Oeffentlichkeit des Lebens gründet ſich dann auch jene Freiheit von dem bloß durch Gewohnheit gegründetem Herkommen. Man kann ſich entſchließen, einen Geſetzgeber die Macht zuzugeſtehen, dem neuen Leben gemäß Verfaſſung und Recht anders zu ordnen. Daher gehören dieſen die erſten freien Unterſuchungen über das Recht nach dem Unterſchied urſprünglicher Rechte und willkührlicher Satzungen. Hier gründen ſich die erſten geſetzlichen Rechtsordnungen nach öffentlicher klarer Einſicht in das dem öffentlichen Wohl zuträglichere und nicht nur nach heiliger Scheu vor älteren Gewohnheiten und ihrem theokratiſchen Geheimniſſe.

Dieſer ſelbe freie eigne Geiſt waltet in der Fortbildung der Religion. Der Cultus wird als die erſte und wichtigſte öffentliche Angelegenheit anerkannt, aber die Prieſterſchaft iſt jedes Ortes den herrſchenden Familien anvertraut und die Regierung ordnet die Opfergebräuche.

Von dieſem hängen die größten Fortſchritte des Geiſtes ab. Aus dem alten Ernſt der myſteriöſen Religion tritt das leichte und freie Spiel des dichteriſchen Cultus hervor. Nach einem Bild von Creuzer: „Artemis die große Göttin zu Epheſus geht dem Schleier und der wunderbaren bilderreichen Verhüllung entnommen als leichte Jägerin über die Berge.“ Hier liegt das Größte in dieſem Streit der leichtſinnigen dichteriſchen Mythologie mit dem verſtändigen Ernſt der Frage nach der Wahrheit bei den Philoſophen.

In Heſiodos Göttergeſchlechtern ſieht man wohl die Grundlage einer großen Naturanſchauung, wie unter Uranos Herrſchaft die erſten Mächte ſchalten, Kronos der Vollender die Ordnung bringt, die Welt aber das Reich des Lichtes und Lebens wird unter Zeus Herrſchaft. Aber dies ſoll nicht in ſeinem Geheimniß erfaßt und ergründet ſondern nur ſchauend hingenommen werden. Des Homeros Götterwelt aber bewegt ſich ganz in dieſer freien Dichtung. So werden die Götterthaten ſinnlich und leidenſchaftlich. Dies nehmen hier die Prieſter nicht übel, denn ſie ſuchen nicht eine heilige Lehre, wollen nicht Tugend und Recht des Volkes auf den Cultus gründen, ſondern der Cultus, von ſelbſt getragen für die Sühne von alter Scheu, ſoll jetzt nur in großen und ſchönen Beſchauungen leben. Nur der ernſte wiſſenſchaftliche Gedanke empört ſich gegen dieſen Leichtſinn und ſo ſtreiten die Philoſophen, wie Xenophanes und Platon gegen den Leichtſinn der Dichter und oft wird dieſer Streit grade von den Prieſtern höchſt feindſelig angeſehen.

Die ſchönen Künſte des Cultus alſo trennen ſich hier von dem Ernſte der Wiſſenſchaft und aus dem alten trüben Traum treten die hellen Geſtalten der Schönheit und Wahrheit hervor.

In allen ſchönen Künſten ſind die Griechen die Erfinder der Schönheit. Oft folgten ſie wohl hier der Kunſt der ägyptiſchen Tempel, aber ſie blieben nicht bei dem koloſſalen und verwarfen alles fratzenhafte.

In der Baukunſt erhoben ſie über die gedrückten Maſſen den heitern freien Tempelbau, ſie fanden in ihren Säulenordnungen die einfachſte Regel der architektoniſchen Schönheit, hinauf zu der freien joniſchen, zu der ſchlanken korinthiſchen Säulenſtellung.

Die Kunſt der Bildhauerei iſt ganz die Kunſt der Griechen. Sie verſchmähen das fratzenhafte der Götterbilder und beſchränken die Aufgabe der Kunſt auf das Ideal der Schönheit in der Menſchengeſtalt, von der Manneskraft des Apollon zur Würde des Zeus; vom Liebreiz der Aphrodite, zur Keuſchheit der Artemis, zum Ernſt der Athene, zur Würde der Here.

Aehnlich die Mahlerei. Viel Vorbilder mögen ſie hier gehabt haben in monochromatiſchen Profilzeichnungen der Aegypter, ohne die Regel der Verhältniſſe. Sie erheben darüber die ſtrenge Zeichnung der Basrelief's ihrer Friesverzierungen, ferner die ganze Kunſt der freien Zeichnung der Menſchengeſtalt, die Kunſt der Gruppirung der Geſtalten im Gemählde und der Ausführung im vollen Farbenglanz.

Auch für die Muſik ahnden wir, daß ſie ihr die Würde zu geben wußten und die Regel der Melodie erfanden. Aber ihre Töne ſind verklungen und Muſik zu ſchreiben, ſcheinen ſie nicht verſucht zu haben. Daher iſt unſer Urtheil hier ſehr unſicher und leicht zu unnatürlichem verführt, weil uns faſt nur die arithmetiſche Harmonik der Pythagoreer und Platoniker überliefert geblieben iſt, welche keine reine Terzen kennt.

Soll ich nun noch die Schauſpielkunſt nennen, der die großen Meiſter in Athen die Würde und die Kraft verliehen?

Aber endlich die Kunſt der Künſte die Dichtkunſt. Hier befreite griechiſcher Geiſt die Träume von den Götterwelten von der trüben Vermengung mit philoſophiſcher Ergründung und gab das ganze Leben dieſer Phantaſieen heiterer freier Anſchaulichkeit hin und verbannte fratzenhafte Anforderungen anderer Priſtergeſellſchaften, das Bild geſetzlich zu beſtimmen. So waltet hier der freie Geiſt mit Kraft und Schönheit durch alle Gebiete der Dichtung und auch in der metriſchen Unterlage giebt er dem Rhythmus die Regel des Hexameter und den Reichthum der antiſtrophiſchen rhythmiſchen Perioden.

Aber eben ſo, wie die Dichtung ſich von träumenden Gedanken befreit, wird auch der Gedanke frei, lernt die ſtrenge Frage nach der Wahrheit kennen, und während ſich das öffentliche Leben frei in jenen religiöſen Phantaſieen für die Beſchauung des ſchönen im Feſtgepränge ergeht, finden die Gelehrten den innern Werth der Einſicht, die Aufgabe der ergründenden Wiſſenſchaft. So erſcheint uns der griechiſche Geiſt auch als Erfinder der Wiſſenſchaften in Geſchichte, Philoſophie und Mathematik.

Herodotos iſt der Vater der Menſchengeſchichtſchreibung: Herodotos und Thukydides ſind allen Zeiten die Lehrer der Geſchichtſchreibung geworden.

Vor allen Dingen aber die Philoſophie iſt hier von Thales bis Ariſtoteles erfunden und durchgebildet worden. Die erſten joniſchen Lehrer finden die beſonnene Frage nach den höchſten Gründen der Dinge; Pythagoras entdeckt die Macht der Mathematik für dieſe Geſetzgebung der Natur; Sokrates findet die Regel der epagogiſchen Gedankenbewegung und mit deren Hülfe entwickeln Platon und Ariſtoteles das ganze Gebiet der philoſophiſchen Abſtractionen.

In gleicher Weiſe wird auch die Mathematik zu nennen ſeyn, obgleich Platon in den Geſetzen die Aegypter rühmt dafür, daß ſie beſſeren mathematiſchen Unterricht geben als die Griechen und beſſere Einſicht in die Geometrie hätten. Der theoretiſche Blick und die theoretiſche Faſſung der mathematiſchen Aufgaben ſcheint doch den Griechen zu gehören und die große Fortbildung dieſer Lehren in der Zeit nach Alexander gehört der platoniſchen Schule.

Die Zeit ließ den Mangel an feſten Staatsformen bald fühlen. Erſt im Verluſt der Selbſtſtändigkeit ſeiner Staaten, als die makedoniſchen Beherrſcher ſich alles unterworfen hatten, läßt die Zeit in Alexanders Eroberungen den griechiſchen Geiſt ſeinen erſten großen Sieg über die Völker feiern, indem Alexander ihm noch das ganze perſiſche Reich bis Baktrien und über den Indus unterwirft. Wäre Alexander bis in ein höheres Alter ein kräftiger Herrſcher geblieben, ſo hätte er wohl ein Griechenreich von der Donau bis zum Indus gegründet. Aber er ſtirbt als Jüngling, ſo zerfällt das Reich unter die Herrſchaft ſeiner Feldherrn, der Glanz des ritterlichen Ruhmes iſt davon genommen, aber der griechiſche Geiſt bleibt ſelbſtſtändig, bis die Phalanx von den Legionen niedergeworfen wird. Der Stolz der ritterlichen Ehre und die Kraft des öffentlichen Lebens iſt von Griechenland genommen, deſſen Städte ſich ſo leicht der Herrſcherwillkühr unterwerfen, aber doch bleibt der Stolz des Griechennamens beſtehen; der Griechenherrſchaft bleiben Aegypten, Vorderaſien bis nach Baktrien und an den Indus unterworfen, vor dem Griechennamen beugen ſich die Völker. Aber weltgeſchichtlich bedeutſam bleibt der Kampf der Juden mit den griechiſchen Beherrſchern von Syrien; die unter Führung der Makkabäer ihr heroiſches Zeitalter durchleben, in welchem Judas Makkabäus die Selbſtſtändigkeit Judäas erringt und durch ein Bündniß mit den Römern ſicher ſtellt und dadurch den Hoffnungen der Juden auf die Wiederherſtellung des Reiches Davids die Kraft verleiht, welche weltgeſchichtlich ſo mächtig wirkte.

Die Jünglingsfriſche des Griechengeiſtes iſt dahin. Aber erinnern wir uns des Glanzes von Alexandria, der Pracht von Antiochia, der Kriegsmaſchinen und Flotten des Demetrius Poliorketes, ſo ſehen wir hier doch wieder einen andern Aufſchwung des Geiſtes, der uns denn auch in der Fortbildung der Wiſſenſchaften und Künſte weſentlich weiter führt, in der Zartheit der Dichtungen von Anakreon und Theokritos, in der Gelehrſamkeit und der ganzen wiſſenſchaftlichen Macht des Muſeum zu Alexandria, durch welche uns Grammatik, Philologie, Mechanik und Aſtronomie gegründet worden ſind, überhaupt durch den ganzen Glanz der Philoſophenſchulen, welche von Athen aus ſich durch die Länder verbreiten und allen Gebildeten Griechenweisheit mittheilen.

Der griechiſche Geiſt bedurfte alſo der Römer, um ſich in feſterer Geſtalt im Imperatorenreich zeigen zu können.

Eben das Bedürfniß feſterer Staatsformen ſchaffte den Römern die Uebermacht. Im ſchnell vorübergehenden Aufblühen freier Städte hat der griechiſche Geiſt ſeine großen Entwicklungen erhalten und ſeine Gaben geſpendet. Aber größere Staatsformen oder auch nur lang andauernde wußte er nicht zu erhalten. Wie nach Trojas Fall, ſo auch nach Alexanders Siegen zerfällt politiſch alles gleich wieder in getrennte Theile. Dagegen hatte Rom vom Beginn her für ſich Tapferkeit, kriegsluſtige Vaterlandsliebe und Achtung der Frauen mit republikaniſchem Sinn. Dazu aber von Beginn her jene ernſte Achtung der mos majorum und daher das ſtrenge Feſthalten an den Formen des Rechtes und der Verfaſſung. Neben dieſem ſtrengen Feſthalten an einheimiſcher Lebensordnung belebte die Römer aber nur ſtolze Kriegsluſt und ſo wurde ihnen ein feſtes Ideal der Volksehre, welches ihnen Weltbeherrſchung zum Ziel ſetzte. Ihre erſten freieren Rechtsordnungen nahmen ſie von den Griechen, dann aber iſt Roms Geſchichte nur die Geſchichte ſeiner Rechts- und Staatsausbildung im Verhältniß ſeiner Patricier und Plebejer und die Geſchichte ſeiner Kriege. Durch die Schlacht bei Zama entſcheidet Rom den Sieg der indogermaniſchen Sprachen über die ſemitiſchen und führt von dieſer Seite die Bildung herrſchend weiter. Erſt nach dem zweiten puniſchen Krieg gelangt Rom auswärts zur vollen Feſtigkeit ſeiner Macht, dann aber verbreitet ſich die Herrſchaft des Senates, beſonders nachdem im Jahr 146 vor Chriſto ſeiner rohen Kraft Karthago und Korinth gefallen waren, ſchnell über das ganze nachmalige römiſche Reich. Sechzig Jahre blieben die republikaniſchen Römer ihres Sieges froh und während deſſen nahmen ihre Gebildeten immer mehr griechiſche Bildung an, fügten ſich der griechiſchen Schule und dem Recht des griechiſchen Geiſtes. Nachher aber ſpalten ſich Patricier und Plebejer in wüthend blutigem Streit, durch welchen das Leben der tyranniſchen Alleinherrſchaft entgegen gebildet wurde. Cäſar endlich bleibt für die Plebejer Sieger und gründet ſeit dem Jahr 49 die Tyrannis unter dem Namen der beſtändigen Dictatur feſter. Noch nimmt Patricierſtolz an ihm blutige Rache, aber nur um ſeit dem Tage der pharſaliſchen Schlacht für immer gebrochen zu werden. Dann entſcheidet die Schlacht bei Actium für den Octavianus Auguſtus als den Cäſar Imperator, den Beherrſcher der Länder von Britanien bis an den Kaukaſus und Syrien, von Afrika bis an den Rhein. Aber durch den Sturz der Patricier war auch die wahre Hoheit des römiſchen Bürgers verloren, Römerſinn im Sinken, als Freigelaſſene ſeine Heere führen durften. Bald brach dann auch Armins glückliche Schlacht im Teutoburger Wald die weitere Coloniſation Deutſchlands für die Römer und wahrte Deutſchlands Freiheit die Stätte.

So wie Alexanders Eroberungen die Herrſchaft des griechiſchen Geiſtes weit in den Orient verbreitet hatten, fiel jetzt eben dieſer Herrſchaft in Kunſt und Wiſſenſchaft das Imperatorenreich anheim, in deſſen guter Zeit griechiſche Künſte ihre größte Ausbreitung, ſtoiſche Philoſophie ihre Herrſchaft gewann. Und als in Alexandria ebräiſche und griechiſche Weisheit ſich zur chriſtlichen verbunden hatten, findet das chriſtliche Imperatorenreich wieder in Griechenland ſeinen Mittelpunct und erhält die Ueberlieferung des griechiſchen Geiſtes, bis ſeine Muſen, von den Türken aufgejagt, wieder nach Rom zurückkehren und dem Geiſte der neuen Zeit wiedererſtandene Lehrerinnen werden.

Durch die weiten Länder des Reiches erhielt ſich lange eine hohe bürgerliche und künſtleriſche Ausbildung mit einer regen mehr als je nachher geregelten Handelsverbindung.

Jeder andere ritterliche Bürgerſtolz war zur Zeit der Eroberung vor dem Stolz des römiſchen Bürgers gebeugt, aber jetzt ſank auch dieſer, die Volksmaſſen glichen mehr und mehr ſich aus und dadurch wurde die käufliche Sclaverei ſehr vermindert und dabei erleichtert.

Die Regierung war eine Kriegerdespotie. Die Macht war in den Händen der Wachen des Prätorium, dieſe aber waren kein Bürgerheer, ſondern ein Heer von Söldnern. Wen dieſe als ihren Herrn erkannten, der war der Tyrann, welcher willkührlich ſchalten durfte, doch wenn er es zu gewaltthätig trieb, oder mißfiel, gern ermordet wurde. Unter gebildeten Herrſchern, wie vorzüglich in der Glanzperiode unter Trajanus, Hadrianus und den beiden Antoninen, waltete durch das ganze Reich ein wohlgeordnetes bürgerliches Leben. Aber der Geiſt erſchlaffte, die Wiſſenſchaft wurde wenig gefördert, zur Noth erhalten, dabei in Aberglauben verwirrt; die ſchönen Künſte wurden Mägde der häßlich entarteten weichlichen Sitten. Die Entnervung der Reichen ließ die Kriegszucht ſchwinden, nach und nach immer mehr Barbaren in das Heer ziehen, bis dieſe ſich der ganzen Herrſchaft bemächtigen.

Zwei Dinge hat das Imperatorenreich an die Nachwelt vererbt, welche wir feſthalten im Corpus juris und in der Bibel.

Das Privatrecht war den Römern in der Republik von lebendiger Ausbildung, ſo lange die Selbſtſtändigkeit der Prätoren beſtand. Es wurde allmählich ſehr weitſchichtig und wäre Cäſar nicht ſo bald gefallen, ſo würde er dem Reich ein geordnetes Geſetzbuch hinterlaſſen haben. Nun blieb das Recht aber ſtets in zerſtreuter Fortbildung bis durch die gute Zeit des Reiches hindurch.

Dieſes ganze Inſtitut hat drei große Mängel. Erſtens, es iſt das Recht eines Sclavenſtaates, ohne freie Gewerbſtände; zweitens es entwickelt ſich in unendliche Spitzfindigkeiten, weil die Anhänglichkeit der Römer an die Sitte der Vorfahren nicht erlaubte, frühere Geſetze zu ändern, ſondern nur nöthigte, zur Ergänzung neue Hülfsinſtitute einzuflicken, wie die possessio bonorum in die hereditas; drittens die höchſte Entſcheidung neuer Geſetze gehört im Imperatorenreich dem Machtſpruch des Autokrators.

Aber daneben waren die ausgezeichneten Rechtsgelehrten von ſcharfſinniger ſtoiſcher philoſophiſcher Ausbildung und ſtanden in den höchſten Stellen im Staate. So liegt daneben, wie in den Inſtitutionen des Gajus, dem ganzen eine feſte und ſcharf beſtimmte wiſſenſchaftliche Lehre von vorzüglicher Ausbildung zu Grunde.

Die große Gedankenverbindung durch das ganze Römerreich hatte auf das Religionsleben den mächtigſten Einfluß. Jeder beſtehende Cultus hatte nur locale Intereſſen für ſich, ſo konnte keiner den andern gegenüber Recht behalten. Man fühlte ſich mit den Bildern vom Geiſte verlaſſen und ein neuer religiöſer Geiſt für den Ernſt der Wahrheit, wie griechiſche Philoſophen ihn in der Wiſſenſchaft lange gefordert hatten, machte ſich nun nach und nach im Volke geltend und führte weiter. Der leere Bilderdienſt wurde als Heidenthum verworfen gegen den Ernſt der entſchleierten moſaiſchen Religionslehre.

Alleinſeligmachende Wahrheit des Glaubens wurde die Grundidee einer Weltreligion, welche ihre Tugendlehre auf Nächſtenliebe und gleiche Brüderſchaft der Kinder Gottes gründete und alle Menſchen zu dieſer Kindſchaft berufen hielt; welche die Rechtfertigung nur in Glaube und Liebe und nicht in äußeren Gebräuchen fand.

In dem Streit der Philoſophen gegen den Leichtſinn und die ſinnliche Rohheit der dichteriſchen Gotteslehre hatten die Epikureer gegen alle poſitive Religion Partei genommen, die Stoiker dagegen ſuchten die alten Bilder mit matten Allegorieen zu vertheidigen und jetzt nehmen die heidniſchen Neoplatoniker ſich der Träume und Heiligthümer aller Parteien an. Dies blieb lange die Anſicht der Beherrſcher, welche wie in China jeden Cultus gewähren und ſeinen Tempeln das Eigenthum ließen, wenn ſie nicht ſtreitſüchtig allein Recht behalten wollten. Dagegen ſtand nun der neue Glaube der Chriſten, dieſer wurde daher oft blutig verfolgt.

Die chriſtliche Religionsanſicht bildete ſich aus in einer griechiſch-philoſophiſchen Auffaſſung der moſaiſchen Lehre in ihren jüdiſchen Ergänzungen für die Unſterblichkeit der Seele und ſomit in dem einfachſten der Bilder der Magier über das Himmelreich und die letzten Dinge. Zwiſchen der griechiſchen Philoſophie der Dreieinigkeitslehre und den jüdiſch prophetiſchen Phantaſieen vom Meſſias und den letzten Dingen und dem magiſchen Bilde, nach welchem die Weltgeſchichte der Kampf Gottes mit dem Teufel ſei, behielten die Chriſten immer für ſich die Verehrung des einen Gottes im Geiſt und in der Wahrheit, die Verwerfung der blutigen Opfer, ja des ganzen Aberglaubens an ſühnende äußere Gebräuche.

So wurde den Chriſten allmählich die Herrſchaft im Reiche des Conſtantinus und die gewaltthätige feſte Einführung ihrer Lehre als Hof- und Staatsreligion im Reiche des Theodoſius. Was an Tempelſchätzen und Vermögen der Schulen vorhanden war, wurde der Geiſtlichkeit und den Klöſtern gegeben, bis Kaiſer Juſtinianus endlich noch die letzten heidniſchen Schulfonds den Mönchen zutheilte.

Wenn nun ſchon die Kirche gar bald von dem Geſetz der Freiheit wieder abfiel und ſich in einander anfeindende Parteien ſpaltete, ſo führte ſie doch ihren chriſtlichen Geiſt in ein neues Völkerleben hinüber. Aber freilich ſchützte ſie dabei nicht den reinen Geiſt des Glaubens und der Liebe, ſondern ihre Inſtitutionen waren ganz beengt mit dem Kloſterleben des Buddhacultus, mit Cölibat und Fetiſchanbetung im Dienſte an die Heiligen.

Das Mittelalter.

§. 144.

Der gänzliche Verfall der Kriegszucht, die Macht der fremden Söldlinge im Heer, die Vernichtung alles öffentlichen Lebens im Staate, die Theilung des Reiches erſt durch Conſtantinus, dann durch Theodoſius, und die Religionsſtreitigkeiten der Chriſten unter einander ließen im Verlauf des fünften Jahrhunderts die ganze römiſche Reichsordnung unter der Hand der Barbaren verfallen.

Ein Stoß aus den weſtchineſiſchen und ſibiriſchen Ländern führte gegen Südweſten immer neue Schaaren von Plünderern und Eroberern über die Donau nach Italien, Griechenland, Nordafrika; durch Deutſchland, Frankreich, Spanien. Aller politiſche Zuſammenhalt und der größte Theil der Bildung ging verloren und es währte manches Jahrhundert ehe alle dieſe aufgeregten die Ruhe lieben lernten. Im Abendlande wird erſt durch Karl des Großen Kaiſerreich wieder Feſtigkeit und Ruhe vorbereitet und der Blick nach alter Bildung zurückgewendet.

Während auch Griechenland von nomadiſchen Eroberern durchzogen, geplündert und verwüſtet wird, erhält ſich doch in Conſtantinopel ein Mittelpunct des byzantiniſchen Kaiſerreiches und durch dieſes in ſehr entartetem Volksleben eine Vererbung des griechiſchen Geiſtes die ganze Zeit hindurch bis ins funfzehnte Jahrhundert, wo er nach Italien zurückgeführt wird.

Während byzantiniſche Spitzfindigkeit vorzüglich beiträgt, die Chriſten in feindſelige Parteien zu ſpalten und vorzüglich das griechiſche Chriſtenthum der Griechen und Slaven vom lateiniſchen der romaniſchen und germaniſchen Völker zu trennen, erhalten doch die byzantiniſchen Klöſter Bekanntſchaft mit griechiſcher Gelehrſamkeit, ihre Kirchen einige Verbindung mit der alten Mahlerei. Endlich Kaiſer Juſtinianus erhält uns die Kenntniß der römiſchen Rechtswiſſenſchaft durch die Ueberarbeitung von den Inſtitutionen des Gajus und die unter dem Namen der Pandekten abgefaßte ſyſtematiſche Sammlung von Bruchſtücken aus den Werken der größten römiſchen Rechtslehrer.

Ein raſcheres Zwiſchenſpiel gaben die von Mahomed geweckten Araber. Abubekr führt die kühnen Schaaren der Sarazenen hinaus und ſchnell erobern ſie Syrien, Perſien, dringen bis nach Indien, beſetzen Aegypten, Nordafrika, Spanien, gehen über die Pyrenäen nach Gallien, wo aber der Sieg des Carl Martell bei Tours ſie zurückwirft und ſomit der Herrſchaft der ſemitiſchen Sprache und dem Islam hier eine Grenze ſetzt.

In raſchem Geiſtesaufſchwung bildet ſich das blühende Reich der Chalifen beſonders unter den Abbaſiden, aber weit ſchneller geht dieſe Blüthe vorüber, als die des Imperatorenreiches, denn ſchon im Anfang des zehnten Jahrhunderts fing es wieder an zu verfallen und bei verlorenem Kriegsmuth fiel es den türkiſchen Söldlingen großentheils anheim. Die ſeldſchukiſchen Türken bemächtigten ſich der öſtlichen Provinzen und gründeten das noch beſtehende türkiſche Reich, welches ſich ſchon im eilften Jahrhundert durch Kleinaſien ausbreitete und endlich im funfzehnten ſeine jetzige Größe erhielt.

Ungeachtet der Anregung durch religiöſen Fanatismus zeigt dieſes Aufwachſen des Islam im ſarazeniſchen Leben ein Volksleben von faſt griechiſcher Friſche. Von ihrem Mittelpunct Bagdad aus verbreiten ſie herrſchend ein neues Leben. Punier, Römer, Gothen waren in Nordafrika nur als Fremde aufgenommen worden, ſo wie dieſe ſich zeigen, begrüßen die alten Bewohner der Länder ſie als Stammgenoſſen, vereinigen ſich mit ihnen im Reiche von Kairwan, indem ſie den Islam und ihre Sprache annehmen, ſo daß die Mahomedaner hier durch die Wüſte nicht nur nach Sudan, wohl bis nach Congo vordringen. Dies junge ſarazeniſche Leben ſchmückt ſich mit ſeiner reichen arabiſchen Phantaſie, ſeinen ritterlichen Spielen, ſeiner väterlichen Regierung, ſeinen mauriſchen Bauwerken in Moſcheen und Paläſten. Beſonders aber wird es weltgeſchichtlich mit ſeiner Wiſſenſchaft, die es in ſeiner Liebe zu den Griechen empfängt. Sie pflegten die Philoſophie; ſie bildeten fort die reine Mathematik in Arithmetik und Trigonometrie, ſo wie die aſtronomiſche Beobachtungskunſt; ſie bereicherten Chemie und Pharmazie, denn ihre Gelehrten waren Aerzte.

Mehr im Großen und andauernder brachten die germaniſchen Stämme neuen Ritterſinn und Ritterkraft in das Leben der Europäer.

In ein neues Völkerleben hinübergewandert mußte die Ausbildung auf gewiſſe Weiſe wieder von vorn beginnen. Als der chriſtliche Geiſt daher mächtig genug geworden war, ſich zum völkergeſtaltenden zu erheben, bildete er wieder *Hierarchie als Gelehrtenherrſchaft*. Im Abendlande hatte Chlodwich in Gallien die Franken zur Ruhe gebracht. Sein Reich kam an Karl den Großen und dieſer erweiterte es zum geordneten Kaiſerreich, in welchem er Kaiſer und Pabſt neben einander ſtellte. Aber die Gewohnheit der Erbvertheilung der Reiche und die Schwäche ſeiner Nachfolger ließen dieſes Reich zu keinem Staatsmittelpunct für Europa werden, es blieb nur die Einheit der geiſtlichen Macht von Rom aus, welche in buddhiſtiſcher Weiſe durch Gregor VII als Macht der Päbſte feſt gegründet wurde. Doch ſuchten die Päbſte dieſer Herrſchaft auch politiſche Bedeutung zu geben, dadurch weckten ſie die Kreuzzüge und brachten Abendland und Morgenland, Chriſtenthum und Islam in den langen Kampf.

So viel Verwirrung dann auch die ſchlechte Führung der Kreuzzüge machte, ſo brachten ſie doch das Abendland mit arabiſcher Bildung in Verbindung, gaben dem Geiſt die neue Anregung zu Ritterthum, Wiſſenſchaft und Kunſt; hoben die Macht des Handels, gründeten die Handelſtaaten in Italien.

In alle dieſem Leben iſt nun auch eine reichliche Entwicklung allſeitig für Wiſſenſchaft und Kunſt gewonnen worden, für unſern Zweck indeſſen wenig weltgeſchichtliches, indem man ſich in veränderter Weiſe nur wieder einlernen mußte in das, was frühere Zeit ſchon beſeſſen hatte, über welche wir eigentlich erſt in der neuen Zeit hinausgeführt werden.

So iſt ſeit den Kloſterſchulen Karl des Großen gar viel wiſſenſchaftliches Leben dialektiſch im Dienſte der Kirche vorhanden in neuer ſcholaſtiſcher Form, aber ohne Fortſchritt über die Alten, ja nicht einmal in ächter Verbindung mit ihnen und ohne freien Geiſt, weil man ganz an die Satzungen der Kirche gebunden bleibt. Auch wird für Mathematik herübergebracht, was man im Morgenland gefunden hatte, nur techniſch für das bürgerliche Leben findet ſich viel abendländiſch neues; Magnetnadel, Brillen, Schießpulver.

Aehnlich auch im allſeits bewegten dichteriſchen Leben der erwachenden Völker, aber größeres in eigner Genialität in anderen ſchönen Künſten. Da ſtehen neu die großen gothiſchen und normanniſchen Bauten; da iſt neu die niederländiſche Mahlerei mit der Erfindung der Perſpective; ganz neu die katholiſche Kirchenmuſik mit ihrer niederländiſchen Theorie des Contrapunktes und überhaupt der Harmonieen. Und alle dieſe Kunſt im herrſchenden öffentlichen Leben der Kirche.

Das einzige, was wir für unſre Aufgabe aus dem Leben des Mittelalters noch genauer betrachten müſſen, iſt die neue Ordnung der bürgerlichen Stände, wie gleichſam die drei Elemente des Lehr- Wehr- und Nähr-Standes, Hierarchie, Lehnſyſtem und neuer Kunſtfleiß der Städte in dieſem Leben vereinigt ſind, die Stände ſich als Geiſtlichkeit im Cölibat, Adel, Bürger und Leibeigenen neben- und unterordnen.

1) Chriſtenthum und ſeine Orthodoxie war hier von Anfang an die vorherrſchende Idee des öffentlichen Lebens, deren höchſte Kraft ſich in den Phantaſieen der Kreuzzüge zeigte. Dazu kommt der Unbeſtand der politiſchen Verfaſſungen, indem anfangs immer neue Stämme hinter einander her drängten, nachher aber die Reiche nicht für ſich als Staaten, ſondern nur als erbliches Privateigenthum beſtanden. So mußte ſich eine unabhängige geiſtliche Macht bilden, welche zur hierarchiſchen Obergewalt der Päbſte

heranwuchs und Rom von neuem zur Beherrſcherin von Europa erhob.

Dieſe geiſtlichen Ideen, mit dem Buddhacultus und ſeinem Cölibat verbunden, erhoben die Geiſtlichkeit zum unabhängigen und herrſchenden Stand und gaben dem öffentlichen Leben ſeine großen Aufgaben für die Kirche, ſie erhielten dabei ſtets die Schule als öffentliche Anſtalt und erhielten ſo durch Kloſter und Schule die Erinnerung an alte Wiſſenſchaft, gaben durch ihren Cultus die neue Anregung der ſchönen Künſte und vom Anfang an durch ihre heilige Scheu die friedliche Fortbildung des Volkes in dem Schutze welchen der Friede der Bisthümer den Städten und ihrem Kunſtfleiß gewährte.

So brachte der unabhängig geiſtliche Stand das Band eines öffentlichen Lebens über ganz Europa und Gegenwehr gegen Fürſtendespotismus. Aber Dank ſei es der Kraft der europäiſchen Völker und Fürſten, daß hier kein Chalife geiſtliche und weltliche Hoheit in ſich vereinigen konnte, daß geiſtliche Fürſtenthümer, Kirchenſtaaten hier immer nur eine ſo untergeordnete politiſche Rolle ſpielen konnten.

2) Das andere Element iſt das der Formen der Herrſchaft, wie ſich dieſe aus dem Geiſte der Völker und dem Krieg allmählich entwickelten.

Hier liegt eine ſchöne germaniſche Erbſchaft in dem Geiſte der Unabhängigkeit, des republikaniſchen Gemeindelebens, des Schöffenrechtes und in der Achtung der Weiber, welche zur romantiſchen Liebe der Ritterſchaft ausgebildet, auf unſer geſelliges und auf unſer ganzes bürgerliches Leben ſo entſcheidend wirkte, beſonders durch die angeborene Achtung des Familienrechtes und der ſtrengen Erblichkeit des Beſitzes.

Zu dem kommt dann die Lehnsverfaſſung aus den alten nomadiſchen Vorurtheilen der vornehmen Abſtammung, nebſt dem kriegeriſchen Geiſte der Beherrſchung, und der jetzigen Beſitznahme eroberter Länder verbunden.

Das eigenthümliche der Lehnsverfaſſung zeigt ſich uns in zweierlei:

a) Im unmittelbaren Eigenthumsrecht an Grund und Boden, von welchem alles andere, Regierung und Gericht über die Einwohner nur als Pertinenzſtücke angeſehen werden. Dort gab es eigentlich keine Staaten, ſondern Eigenthumsrecht der Fürſten an Grund und Boden; Landgüter und Reiche werden auf gleiche Art privatrechtlich vererbt.

b) Im perſönlichen Verhältniß des Unterſchiedes der Stände nur nach der Vornehmheit der Geburt und dem Schema der Anführung eines Heeres nach allen Abſtufungen der Vaſallen und Lehnsherrn bis zum Oberlehnsherrn hinauf, wo jeder Lehnsherr durch das Eigenthum an Grund und Boden auch Herr ſeiner Vaſallen wurde. Daher der Unterſchied der Leibeigenen und Hofhörigen von ehemaligen Sclaven und die Unterthänigkeit in den Abſtufungen des Adels unter jeden höheren Lehnsherrn.

Die Rohheit dieſer Einrichtungen lag in jenem Vorurtheil des Eigenthumsrechtes an Regierung und Gericht, wie an Grund und Boden und in der Unterdrückung des dritten Standes, welche ſo lange Zeit fort gewaltthätig immer härter hergeſtellt wurde durch die Habſucht der hohen Geiſtlichkeit und die Raubſucht des Adels und ſeiner Diener. Dieſe Fehler haben bis auf unſre Zeit ihren Einfluß auf die ſtaatsrechtlichen Theorieen behalten.

Die edle Anſicht der Staatsverbindung läßt nur das öffentliche Wohl der Gemeine und nicht den Eigenwillen der Herrſcher als Staatszwecke erkennen. Aber beſonnene Macht der Beherrſcher iſt nothwendig, um das gebildetere Leben für das öffentliche Wohl zu ordnen.

So erhielt ſich hier bei geringerer Fürſtenmacht in den Abſtufungen des Lehnſyſtems ein ariſtokratiſch-republikaniſcher Gemeingeiſt der alten Landſtände. Bei dem Reigen der Fürſtenmacht wird aber dies Princip rein autokratiſch. Und eben dahin führte die Entwicklung der größeren Staaten. Die autokratiſche Regierungsgewalt wird leicht despotiſch, indem ſie das Gemeinwohl verkennt, aber dabei wirkt ſie leichter conſequent, und ſomit zu klarer Feſtſtellung und Erhaltung des poſitiven Rechtes und bei höherer Bildung der Regierenden eben zu einer feſteren, mehr geordneten Verwaltung für das öffentliche Wohl und läßt dann erkennen, daß die Fürſten nicht nur Kriegsführer, ſondern Verwalter des öffentlichen Wohles ſeyn ſollen. So hat dieſes Princip die feſtere Herſtellung der neueren Staaten geleitet.

Das zweite aber, die Unterdrückung des Landvolks iſt eigentlich die Krankheit des Mittelalters. In der frühern Zeit fand noch eine Genoſſenſchaft und Theilung des Eigenthums zwiſchen den höheren Grundbeſitzern und den Bauern ſtatt. Aber dieſe iſt von Zeit zu Zeit immer mehr vernichtet worden in rechtloſe Leibeigenſchaft hinein. Der arbeitſcheue Adel ſtand dem fleißigen Bürger als Straßenräuber und mit der habſüchtigen Geiſtlichkeit den Bauern als gewaltthätiger Unterdrücker entgegen. Die Bürger ſchützten ſich ſeit Rudolph von Habsburg und beſonders ſeit Maximilians Landfrieden, aber die Vernichtung der Rechte der Bauern iſt bis über den dreißigjährigen Krieg hinaus immer weiter getrieben worden. Hier gehört das beſſere ſehr neuer Zeit.

3) Das dritte Element iſt die Forterbung von Kunſtfleiß und Handel aus dem römiſchen Reich und die originelle Fortbildung derſelben in den Städten, welche den dritten Stand der *freien ſtädtiſchen Bürger* erzeugte.

In der Geiſtlichkeit erbte ſich wiſſenſchaftlich zur Noth alter Beſitz fort; die Sache des Adels war Krieg und Fehde, aber in den Städten geſtaltete ſich ein neues geiſtiges Leben, welches von dem Kunſtfleiß ausging. Dieſer Stolz auf ſtrenge Arbeit und zunftgerechte Meiſterſchaft iſt die Lebenskraft des Volkslebens im Mittelalter und wohl in der That eine Erhebung des germaniſchen Lebens über die Vorzeit. Dieſes Leben brachte die gewerbfleißige Arbeit zu Ehren, welche Griechen für unwürdig des freien Bürgers hielten, welche auch hier noch der Adel verachtete und verachtet. Dieſer Bürgerſinn hat alle Erfindungen der neuern Zeit gebracht und ein neues republikaniſches Leben allmählich groß gezogen, welches ſeit den Zeiten der Reformation der herrſchende öffentliche Geiſt der Europäer wurde.

§. 45.

Dieſem gemäß haben wir der Entwicklung des Lebens das Mittelalter hindurch nach drei allgemeinen Anſichten zu folgen.

1) Die Kirche.

2) Die Entwicklung der Formen der Herrſchaft.

3) Der Kampf des Geiſtes mit den Formen.

1) Seit dem Anfang unſrer Zeitrechnung erſcheint das große weltgeſchichtliche Ereigniß der Umbildung der poſiti-

von Religionen durch die ganzen Völkerverbindungen der nördlichen alten Welt. Bei den römiſchen Tempeln kommen wohl auch Mönche des Saturnus und Nonnen der Veſta vor, aber jetzt verbereitet ſich ein allgemeines Vorurtheil für die Heiligkeit des eheloſen Lebens, im Widerſtreit mit dem erblichen Kaſtenunterſchied der Prieſter und verbunden mit allem Aberglauben der Kloſterreligionen (Meßgewänder, Gebetabplerren am Roſenkranz, Fetiſchdienſt an Knochen und Lumpen der Heiligen). Verbunden mit einem düſtern Sühnungscultus, aber zugleich mit einer friedlichen Moral der Gemüthsruhe und Reſignation breitet ſich ſo im Oſten, von Indien her, der Buddhacultus nach China und Japan hin und über ganz Hochaſien aus, bringt allmählich die mongoliſchen Völkerſtürmer zur Ruhe und geſtaltet gegen das eilfte und zwölfte Jahrhundert hin die lamaiſchen Kirchenſtaaten, welche ſich in die gelbe Mütze von Thibet und die rothe von Butan theilen. Die gelbe breitet ihre Herrſchaft am weiteſten aus und ſtellt endlich dem Kaiſer von China ein geiſtliches Oberhaupt an die Seite.

Im Weſten verbindet ſich Kloſterreligion und Buddhacultus mit der jüdiſchen Religion und den reineren Lehren des Chriſtenthums. Auch hier theilen ſich die Mönche in zwei Hauptparteien die griechiſche und die lateiniſche. Die griechiſche Anfangs mit dem Mittelpunkt Conſtantinopel, die lateiniſche mit dem Mittelpunkt Rom. Die lateiniſche giebt ſich die feſteſte Ausbildung und wird die Unterlage der weiteren Geſchichte. Hier wird das ganze weſtliche Europa unter den ſcholaſtiſchen Schulverband und unter die Herrſchaft des Papſtes vereinigt. Ungefähr in gleicher Zeit mit der lamaiſchen Ausbildung in Thibet erhält durch Gregor VII hier der Kirchenſtaat der Päbſte ſeine volle Ausbildung der Herrſchaft durch Bann und Interdikt und bringt in die Geſchichte den Gegenſatz von Staat und Kirche.

Die öſtlichen Grenzgebirge von Turan und Iran ſcheiden den Oſten und Weſten. Dieſer Weſten wird nun inzwiſchen unter Islam und Chriſtenthum getheilt. Mahomed verdrängt in Arabien den alten Planetendienſt von Saba durch die neue Lehre des Koran. Der ſchwarze Stein des Saturn wird das Zeichen ſeines Grabes. Von hier aus verbreitet ſich dann der vom Kloſtercultus am wenigſten abhängige Islam ſchnell durch das Schwert über Nordafrika, durch Vorderaſien nach Iran und Turan und von Turan aus wird ihm das ganze Land der griechiſchen Kirche unterworfen, nur die lateiniſchen Chriſten weiſen ihn zurück, von Turan aus breitet ſeine Herrſchaft ſich aus durch Indien hin bis auf die Sundainſeln.

Im Reiche der Päbſte aber wird alles Volk gewaltthätig unter einen dumpfen Aberglauben der Kirche niedergedrückt, durch die Herrſchaft der Mönche kraft Ohrenbeichte, Hölle und Ablaß faſt ganz den reineren Gedanken des Chriſtenthums in rohe Gewaltthat entfremdet und der Geiſt der Prieſterſchaft ſo verdorben, daß er ſich ſelbſt, aller Anmahnungen ungeachtet, in ſeinen liederlichen Kirchenverſammlungen nicht mehr zu läutern im Stande iſt. Dabei nun aber läßt Uebermuth die Mönche die Fürſtengewalt verachten, führt ſie unklug zur Anregung der Monarchomachen und zur Vertheidigung des Fürſtenmordes. So verband ſich leicht mit dem Unwillen des gebildeteren Volkes gegen den Unfug des Aberglaubens die Luſt der Fürſten, nach dem geiſtlichen Gütern die Hand auszuſtrecken, und die Reformation brachte die Entſcheidung der neuen Zeit.

2) Die Entfaltung der Zuſtände der Herrſchaft iſt nur durch den örtlichen Unterſchied in der Gegenwirkung der Formen der Verfaſſung beſtimmt worden. Das Wachſen

der weltlichen Macht der Geiſtlichkeit wurde durch den erwachenden Geiſt der Europäer überall niedergehalten; bleiben ihre Kriege gleich lange noch oft Religionskriege, ſo gab dies doch nicht die Entſcheidungen, die ſtreitenden Parteien bleiben Oberlehnsherrſchaft, Vaſallen und Bürger.

Dabei nun konnte eine feſte Ordnung erhalten werden.

a) Durch den Sieg der Könige über Vaſallen und Städte zur Gründung feſter monarchiſcher Staaten, wenn die Erbvertheilungen dabei aufgehoben wurden.

So bildete ſich Spaniens Macht unter Ferdinand und Iſabelle und nachher Frankreichs Macht von Ludwig XI bis Richelieu.

b) Durch die republikaniſche Vereinigung aller drei Elemente, welche durch lebendiges Nationalintereſſe aufrecht erhalten wird.

Dieſer Erfolg bildet die Verfaſſungsformen in England; daher wird die engländiſche Verfaſſung eine Bewunderung der neuen Staatskunſt.

Schon im Jahr 1100 gab Heinrich I die charta libertatum; Anfang des dreizehnten Jahrhunderts unterſchrieb Johann ohne Land den großen Freiheitsbrief und unter deſſen Sohn Heinrich III wurde dem Oberhaus des Adels und der hohen Geiſtlichkeit das Unterhaus der Abgeordneten der Grafſchaften und Städte im Parlament nebengeordnet für Geſetze, Steuern und andere öffentliche Angelegenheiten.

c) Wo die Städte frei blieben, ſicherten ſie ſich ihre Exiſtenz durch den Handel und bildeten ariſtokratiſche Handelsrepubliken und deren Verbindungen, in denen der griechiſche Geiſt der Freiheitsliebe und der freien Verfaſſung wieder auflebte, wie in den italieniſchen freien Städten und im Bunde der Hanſeaten. Sie ſpielten aber der Form nach im europäiſchen Staatenſyſtem nur untergeordnete Rollen, und ihre Verfaſſung geſtaltete ſich leicht zu hartem und kleinlichem ariſtokratiſchen Despotismus.

d) Der Sieg der Vaſallen über die Könige führt zur Zerſtückelung der Reiche oder zur Anarchie der Wahlreiche und ſomit endlich zur Zerſtörung des Reiches.

Italien, Polen und Deutſchland erlagen dieſem Schickſal, dienten zum Tummelplatz fremder Heere bis zur Eroberung durch fremde Mächte.

3) Ganz von dieſer Anſicht der Geſchichte verſchieden, welche nur auf die Verfaſſungsformen den Blick richtet, iſt eine andere, welche der originellen Fortbildung des Geiſtes unter den europäiſchen chriſtlichen Völkern zuſieht. Jetzt verweilt der Blick vorzüglich bei den freien Städten, in denen ſich der erfindungsreiche Gewerbfleiß fortbildete und dem Staate neben Gericht und Schule auch feſtere Inſtitute der Staatsvorſorge für den Volkswohlſtand abforderte und ausbildete.

Ihr Geiſt der Ruhe ſuchte innere Ordnung und Sicherheit gegen die Befehdungen und den Raub des Adels, den ſie in Deutſchland in Kaiſer Maximilians Landfrieden glücklich überwinden. Ihr Handelsgeiſt bringt die moderne Schiffarth, den Seewelthandel, das moderne Kolonialſyſtem.

Für den Gedanken geſtaltete ſich dieſer Geiſt zu dem der neuen Zeit, indem durch die ſeit dem dreizehnten Jahrhundert ſich immer mehr ausbildenden Univerſitäten die Gelehrtendeſpotie der Mönche gebrochen wurde, dann im funfzehnten Jahrhundert die Erfindung des Bücherdruckes hinzukam, durch die Einwanderungen griechiſcher Gelehrten die antiken Wiſſenſchaften bei uns wieder belebt wurden, ſodann Columbus, Vaſco de Gama, Luther und Kopernicus die Geiſter weckten, wodurch das Leben des funfzehnten Jahrhunderts zur Reife gedieh, welches uns in die neue Zeit hinüber führt.

Die neue Zeit.

§. 46.

Von der römiſchen Welt in die germaniſche wurden wir hinübergeführt durch die Zerſtörung des früheren Lebens in ein neu aufblühendes. Jetzt, wenn wir einen Abſchnitt vom Mittelalter in die neue Zeit beſtimmen, ſtehen die Verhältniſſe ganz anders. Wir bleiben in demſelben Völkerleben, ſehen aber im Europäiſchen Leben eine Stufe der Reife erreicht, aus welcher ſich dieſes Leben ſelbſt ganz anders fortbildet. Europa war auf ſich ſelbſt beſchränkt, die chriſtliche Religion faſt nur eine europäiſche Localerſcheinung; jetzt fängt Europa an herrſchend um die Erde zu greifen und führt das Chriſtenthum mit ſich.

Ueberblicken wir dieſe ganze Geſchichte vom höchſten Standpunct aus, ſo zeigt ſich im Uebergang von Griechenzeit zu Chriſtenzeit, im Leben der Religion jener Uebergang von einem öffentlichen Leben im Dienſte der Schönheit zu einem andern im Dienſte der Wahrheit. Die Werke der alten Kunſt wurden niedergeworfen und in Trümmer zerſchlagen und es ſoll nur der Dienſt der Wahrheit verſehen werden, um deſſen Sprüche man ſich ſtreitet. Die Ausbildung der Kirche läßt zwar wieder bildliche Anſchauung dazwiſchen treten, die ſchönen Künſte erwachen neu, aber der

Proteſtantismus zeiht die Kirche der Lüge, zerſtört von neuem die Bilder und fordert nur heilige Lehre. Aber dieſe heilige Lehre der Dogmatik iſt ſelbſt nur Vertheidigung der Bilder, ſo tritt auch gegen dieſe der Deismus auf. So iſt es der Geiſt der Wahrheit, der in einſeitig wiſſenſchaftlichem Intereſſe vom Heidenthum zum Chriſtenthum, zur Reformation, zur Aufklärung führte, ſo daß in den Idealen der letzteren am beſtimmteſten gleichſam nur die Einſicht zur Tugend erhoben, Wahrheit und Beſonnenheit zum Zweck des Lebens gemacht wird. Eben dieſem Geiſte gehören die Ideen der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit für Gedanke und Staat, unter deren Herrſchaft wir noch ſtehen.

Wir müſſen nun aber zuſehen, wie das öffentliche Leben in dieſem Dienſte weiter geführt wird. Wir ſtehen mit dem hier ſogenannten Anfang einer neuen Zeit am Eingang einer neuen Hauptperiode in der Geſchichte der Menſchheit, ſeit der Bücherdruck den Gedankenverkehr erweiterte, die Erdumſeglungen uns das ganze Menſchenreich überſehen laſſen und die Reformation den Geiſt befreite. Die Menſchheit tritt hier zum erſtenmale aus dem Kindesalter heraus, indem ſie ihr weltbürgerliches Ganze überſchauen lernt, aber eben dieſes gegen das Weltganze als ein unendlich kleines eingegrenzt findet und folglich Weltſchichte und Menſchengeſchichte nicht mehr verwechſeln ſollte.

Die geſchichtlichen Momente, welche wir hier zu vergleichen haben, ſind folgende, in denen der aufſtrebende Geiſt der germaniſchen Völker ſeine Kraft entwickelt.

1) Haben gleich die Europäer den Gebrauch des Schießpulvers im Kriege aus dem Morgenlande gelernt, ſo haben ſie doch erſt verſtanden, ihn durchgreifend wirkſam zu ma-

chen und dies giebt den europäiſchen Chriſten die entſchiedene Uebermacht im Kriege.

Haben ſie die Einrichtung ſtehender Heere gleich den Janitſcharen der Türken nachgebildet, ſo ſind ſie ihnen doch das ſichere Hülfsmittel zur Feſtſtellung der Fürſtengewalt geworden.

2) Im friedlichen Leben geben die Einführung der Briefpoſten und großartiger die Einführung des Bücherdruckes den neuen Gedankenverkehr.

3) Den Normannen folgen jetzt mit größerer Sicherheit die kühnen Seefahrer, dieſe entdecken Amerika, den Seeweg nach Oſtindien, finden die Erdumſeglung, ſchaffen dem Seewelthandel den Sieg und dem europäiſchen Weſten das Uebergewicht über den Oſten, laſſen die Weſteuropäer ganz Amerika und die Südſpitze von Afrika beſetzen.

4) Die Reformation befreit den Geiſt.

5) Die Rückkehr in die Schule der Alten giebt der Geiſtesbildung eine veränderte Richtung.

6) Die Wiſſenſchaft ſchafft ſich ihr neues Recht.

Dies ſind die geſchichtlichen Momente, unter denen das geſellige Völkerleben der neuen Zeit ſeine Umgeſtaltungen und ſeine jetzige Geſtalt gewonnen hat. Da wird es uns nun vorzüglich wichtig in dieſen Umgeſtaltungen das neue von dem Guten zu unterſcheiden. Die Wiſſenſchaft will nicht der eiteln Selbſtgefälligkeit dienen, die ſich vor Allen anderen zu rühmen weiß, ſondern ſie will einen ſtrengen Richterſpruch zu Lob und Tadel vorbereiten.

1) Die erſte großartige Unterlage des neuen Lebens iſt die feſtere Geſtaltung der Staaten. Im funfzehnten Jahrhundert vereinigen Ferdinand und Iſabelle Spanien zu einem chriſtlichen Staat; Heinrich VII beendigt den Krieg der beiden Roſen und vereinigt England zu einem Staate; die Jungfrau von Orleans befreit Frankreich von England und Ludwig XI fängt an die königliche Macht zu heben; Kaiſer Maximilian I giebt Deutſchland den Landfrieden; Ivan Waſiljewitſch befreit Rußland von den Tartaren und gründet das ruſſiſche Reich.

2) Dieſem mehr geſicherten Beſtand der Staaten dienen jene großen Hülfsmittel der raſcheren Gedankenverbindung, Bücherdruck und Poſten. Dabei nun giebt die neue Schiffahrth dem ganzen Verkehr in Krieg und Handel eine veränderte Weiſe und großartigeren Ueberblick, indem die politiſchen Berechnungen nun den Ueberblick der ganzen Erde nehmen müſſen.

Deſſen erſter Erfolg iſt der Sieg des Seehandels über den Landhandel. Die kühnen portugieſiſchen Seefahrer gehen um Afrika nach Morgen, beſetzen Mozambique und Goa, zerſtören Ormuz und beſetzen Socotora. So ſchneiden ſie den levantiſchen Häfen und der Hanſe die Verbindung mit Indien ab und lenken den Welthandel auf ihren Weg. Zugleich führt der Genueſe Columbus die Spanier gegen Abend und zeigt ihnen dort ein neues Indien, welches ſie plündern und in dem ſie ſich anſiedeln.

3) Da wir Philoſophie der Menſchengeſchichte ſuchen, ſo iſt uns eigentlich die Geſchichte der Erfindung der Wiſſenſchaften und der Entdeckung in techniſchen Künſten die Unterlage des Ganzen und hier können wir nach den feſten Geſetzen der Wahrheit am ſicherſten Fortſchritte beurtheilen.

Und grade hier ſtrahlt der Glanz der neuen Zeit. Eben dieſer wiſſenſchaftlich ſelbſtſtändige Geiſt des Volkes weiß ſich überall vorwärts zu helfen. Seinen Betrachtungen verdankte man ſchon die ganze Fortbildung der Erdkunde und das Gelingen in dieſem feuerte immer zu neuem an. Die Wiſſenſchaft der Griechen war Geſchichte, Mathematik und Philoſophie, aber auf die Methoden der Erfahrungswiſſenſchaften war ihr Geiſt noch nicht geführt worden. Dieſe ſind die Erfindung der neuen Zeit, und damit haben unſre Wiſſenſchaften die unermeßliche Erweiterung erhalten. Die große Erweiterung aller Theile der Mathematik, die Beſchützung der Naturlehre durch dieſe, die ganze Entwicklung der Experimentalphyſik, Chemie als Wiſſenſchaft, Naturgeſchichte als Wiſſenſchaft ſind Gaben des erfinderiſchen Geiſtes der neuen Zeit. Die Griechen ſuchten Geſchichten ihres Volkes, hier wird Geſchichte der Menſchheit zur Aufgabe und in gleicher Weiſe erweitern ſich die Aufgaben der politiſchen Wiſſenſchaften.

Die Anwendungen deſſen auf das Leben geben die Fortſchritte der neuen Zeit.

In der Oekonomie werden die Gaben der Natur an alle Himmelsſtriche jetzt jedem angeboten. Die Kunſt des Landbaues iſt nicht bloßer glücklicher Verſuch, ſondern ſie wird von der Theorie der Agrikulturchemie geleitet.

Die Fortſchritte der techniſchen Kunſt erſparen dem Menſchenarm täglich mehr Anſtrengung und haben in Bewältigung der Dampfkräfte endlich das unerwartetſte geleiſtet.

Daneben dann die Fortführungen des philoſophiſchen Geiſtes ſelbſt zur Aufklärung, zum Deismus, zur Anerkennung der Gerechtigkeit.

Das wichtigſte iſt die Aufklärung, weil ſie nicht als Aufgabe anerkannt, ſondern dem bürgerlichen Leben ſelbſt gewonnen worden iſt. Erſt die Fortbildung der Phiſophie durch das ſiebenzehnte Jahrhundert hindurch ließ die wiſſenſchaftlichen Aufgaben klar genug faſſen und unterſcheiden, um die Chemie ſicher als Naturwiſſenſchaft anzuerkennen und die Sagen aller Vorzeit über Geiſterſpuk, Hexerei und Zauberei als Träume. Die Befreiung von der Ueberlaſt dieſes uralten Aberglaubens iſt der größte Gewinn der ganzen neuen Zeit, ſo lang in ihr der eigne Geiſt nicht erſchlafft. Denn eine feſte und lichte Beurtheilung menſchlicher Handlungen vor Gericht iſt erſt ſeit jener Gabe des Thomaſius gewonnen worden, eine feſte und lichte Beurtheilung der Sittlichkeit, eine feſte und lichte Einſicht in den religiöſen Glauben iſt nur durch dieſe Befreyung des Verſtandes zu erhalten.

Anders ſtehen wir mit den religiöſen Ideen des Deismus und den politiſchen der Gerechtigkeit. Hier erkennt der philoſophiſche Geiſt zwar auch die Wahrheit, aber ſie macht ſich im Leben noch nicht gelten.

Die ganze Volksgeſellſchaft ſeufzte lang unter dem Unfug der römiſchen Geiſtlichkeit. Da weckte die Kraft der Reformatoren den Proteſtantismus im religiöſen Leben des Volkes, man lernte lateiniſche Liturgie, Ohrenbeichte, Ablaß, Cölibat und endlich auch Inquiſition von ſich werfen. Aber jeder der Reformatoren blieb bei einer beſtimmten Weiſe ſeiner dogmatiſchen Formeln, in welche er die ewige Wahrheit gebannt hielt. In dieſen Dogmen über Dreieinigkeit, Incarnation und Welterlöſung iſt die Idee der Welterlöſung der belebende Gedanke und ſo ſteht die Religion dieſer Zeit immer noch bei einem Erbſtück aus dem Perſerreich mit der Phantaſie, daß die Welt in einem

Kampfe Gottes mit dem Teufel beſtehe. Anſtatt das Chriſtenthum oder die Lehre Jeſu als die Lehre vom Glauben und der Liebe und von der Unbedeutſamkeit aller äußeren Gebräuche zu faſſen, bleiben alle Parteien dabei, in Jeſus als dem Chriſtus nur den einzig wahren Buddha vorauszuſetzen, der als Gottesſohn und Meſſias durch das Sühnopfer ſeines Todes die Welt vom Böſen befreit hat. Da man nun über dieſe Dogmen nicht einig werden konnte und ſich um ihretwillen nur wieder in blutigen Hader verwickelte, ſo fand der philoſophiſche Gedanke den Irrthum in dieſen düſtern Büßungsphantaſien und erkannte die Abweichung derſelben vom reinen Geiſte chriſtlicher Sittlichkeit. Philoſophiſch mußte man wohl einſehen, daß es ſich bei den Widerſtreit dieſer Dogmen nicht um wiſſenſchaftliche, viel weniger um ewige Wahrheit handele, daß dieſe Dogmen vielmehr nur in dichteriſchen Phantaſien ausgebildet würden. So forderte die Philoſophie mit dem Deismus eine reine philoſophiſche Einſicht in die Religionslehre, kam aber dadurch mit aller poſitiven Religion in Streit, wiewohl die ruhigeren Deiſten die Unentbehrlichkeit der poſitiven Religion und ſelbſt die quäkeriſchen Geſetzgeber von Penſylvanien die Wahrheit des Deismus zugeben. Daher iſt die Ausſöhnung des Deismus mit der poſitiven Religion die große Aufgabe unſrer neuen Philoſophie geworden, welche wir meinen gelöſt zu haben, obgleich die meiſten im Volke noch gegen uns ſind.

Endlich das dritte iſt die politiſche Fortbildung der Ideen der Gerechtigkeit in der neuen Zeit. Dies gilt nach Heeren's Unterſcheidung einerſeits der bürgerlichen Freiheit des Volkes, andrerſeits der perſönlichen Freiheit der Bürger.

Die Idee der bürgerlichen Freiheit, daß Staatsangelegenheit öffentliche, alſo Gemeindeangelegenheit, ſey, iſt der

Spruch der Politik der Griechen, der im Imperatorenreich wenig Bedeutung behielt. Bei germaniſchen Völkern war dies, ſoweit Staatsangelegenheit langte, ſtets vorausgeſetzt, aber die Zeiten des Lehnrechts verdunkeln den Gedanken und man kommt über dieſe Angelegenheit erſt eigentlich durch den Streit zur Beſinnung in der Zeit, in welcher die Fürſtengewalt ſich immer autokratiſcher ausbildete. In England war dies weniger der Fall, weil hier durch das Parlament Fürſt und Volk ſchon ſeit alter Zeit eine förmliche Stellung gegen einander behaupteten. Daher gehen die philoſophiſchen Betrachtungen hier vorzüglich den Vergleichungen mit England nach. Anderwärts kommen die Stände vorzüglich um das Recht der Beſteuerung mit den Fürſten in Streit. Wo nun die Leidenſchaft ausgetobt hatte, fand man, daß es ſich um eine philoſophiſche politiſche Theorie handele und damit wurden die Unterſuchungen der Nationalökonomie und Staatswirthſchaftslehre herbei geführt. Was aber den Grundgedanken betrifft, ſo gaben wohl alle zu, daß Staatsangelegenheit öffentliche Angelegenheit ſey, aber es blieb ſtreitig, ob patriarchaliſch das Volk der Weisheit des Fürſten vertrauen, und ihn ſelbſt ſchalten laſſen ſolle, oder ob man ihm eine ſtändiſche Ueberwachung der öffentlichen Angelegenheiten beizuordnen habe. Diejenigen, welche der zweiten Anſicht folgten, unterſchieden dann bald, daß eine gewiſſe ausführende Macht dem Fürſten und ſeinen Dienern zu vindiciren ſey, die Geſetzgebung aber Angelegenheit des ganzen Volkes und das Gericht unabhängig bleiben ſolle; ferner daß jede öffentliche Angelegenheit auch von jedem Bürger frei müſſe beſprochen werden dürfen. Dieſen Anforderungen aber im Leben zu entſprechen, fand ſich ungemein ſchwierig, daher bleiben die Anſichten jetzt noch ſtreitend gegen einander ſtehen.

In Rückſicht der perſönlichen Freiheit iſt es freilich ſchon ein alter friſcher Spruch unter den Rechtsregeln des Corpus juris, daß jeder Menſch frei geboren ſey. Aber dabei blieb römiſch doch ein ganzes Sclavenrecht ſtehen und die Zeiten hindurch ändert die Unterdrückung der niederen Stände nur ihre Geſtalt. Auch hier ändert der philoſophiſche Gedanke der neueren Zeit die Anſicht. England fügt ſich dem philoſophiſchen Gedanken mit ſeiner Habeas corpus-Acte, das revolutionäre Frankreich folgt ungeſtüm demſelben, bei uns lernt man nach und nach ihm mehr nachgeben, die Quäker in England finden endlich Gehör mit der Forderung der Aufhebung der Sclaverei. Aber was dieſe Idee eigentlich verlange, erkennen die Völker noch nicht, indem zur Sicherheit der Privatrechte jede plumpe Vertheilung des Grundeigenthums für unantaſtbares Recht gehalten wird.

Die wahre bewegende Kraft im politiſchen Leben der neuen Zeit iſt aber der Proteſtantismus, der Lohn und Strafe vertheilt. Die letzte gleichſam Kreuzzugs ähnliche Aufregung des Katholicismus war jene Begeiſterung der kühnen Seefahrer für die Idee, dem Chriſt eine neue Welt zu erwerben, in der vorzüglich Columbus lebte. Und nicht leicht iſt einem Begeiſterten ſeine Phantaſie voller in Erfüllung gegangen, indem binnen zweihundert Jahren Amerika faſt ohne Ausnahme dem Kreuz unterworfen, das Chriſtenthum herrſchende Weltreligion wurde.

Einem reineren und freieren Geiſt huldigte nun die Reformation, indem ſie ſich nothgedrungen mit revolutionären Ungeſtüm gegen das Reich der Päbſte und römiſchen Mönche auflehnte. Aber mit wüthender Anſtrengung ſuchten dieſe ihr Reich zu ſchützen. Die Länder des griechiſchen Cultus wurden von dem Stoß gar nicht getroffen. Der normanniſche Norden ſagte ſich am reinſten einig von den römiſchen Mönchen los. Auch alle germaniſchen Länder folgten den von Sachſen ausgehenden Stoß und alle romaniſchen wurden mit von ihm getroffen. Aber in den ſüdlichen romaniſchen Ländern war der Geiſtlichkeit das liederliche Cölibat genehmer als der Zwang der Ehe, ſie behielten meiſt die Maſſe des ungebildeten Volkes auf ihrer Seite und nur ein Theil der gewerbfleißigen Bürgerſchaft folgte hier dem Proteſtantismus. Aber auch im ganzen germaniſchen Süden blieb man uneinig und ſo warf die Reformation in die wilden Zerſtörungen der neuen Religionskriege und der Revolutionen.

Deutſchland beſtrafte ſich hart dafür, daß es die Neuerungen angefangen hatte, durch ſeine Uneinigkeit. **Moriz** von Sachſen betrügt ſeinen Vetter um den Churhut und ſeitdem ſpielt Sachſen in der Geſchichte eine ärmliche Rolle, bis zum Jahre 1830. Der Religionsfriede ordnet das ſchlechte despotiſche Geſetz, jeder Fürſt dürfe alle Unterthanen aus ſeinen Landen jagen, welche nicht dem Aberglauben des Fürſten huldigen wollen. So geht im geiſtloſen Streit widerſtreitender proteſtantiſcher Parteien die Zeit hin, bis ſich im ſiebenzehnten Jahrhundert die Jeſuiten des Kaiſers bemächtigen und in dreißigjähriger Verwüſtung und Verwilderung Deutſchland um drei Viertheile ſeiner Bevölkerung bringen.

Spanien hatte vorzüglich durch Amerika unter **Karl V.** die Hegemonie in Europa erhalten, aber **Philipp II.** zerſtörte es in bigotter Thorheit mit eigner Hand. Sein roher **Alba** zog Portugal mit unter Spaniens Schickſal, zog dann mit Mord und Brand in die ſüdlichen Niederlande, verſcheuchte aus Brabant und Flandern den Kunſtfleiß nach England und machte die Katholiſchen dort zu den dumpfen Sclaven der Mönche, die ſie noch ſind. Aber das kühne proteſtantiſche Holland warf ihn zurück, befolgte wieder einmal den Rath des Themiſtokles, baute ſeine Flotten und nahm jenem die reichſten portugieſiſchen Kolonien, ja es nöthigte die Spanier, ihm ſelbſt die Kriege zu bezahlen, die Spanien gegen Holland führen wollte. Dazu dann noch die einheimiſche Wuth, indem Spanien den beſten Theil ſeiner Bürger ſelbſt auf ſeinen Richtſtätten erſchlagen läßt. Von dieſer Thorheit hat ſich Spanien nie erhohlt.

England, das vorherrſchend germaniſche, nahm bald den Proteſtantismus in der bizarren Form ſeiner biſchöflichen Staatskirche an, die eine despotiſch geordnete Orthodoxie zum unabänderlichen Reichsgrundgeſetz machte. Es hob ſich durch ſeine Flotten und ſeinen Antheil am Kampf mit Spanien. Aber die Verbindung mit Schottland und Irland brachte es in tauſend Ungelegenheiten. Die katholiſchen Beherrſcher von Schottland erbten den Thron in England und ſtürzten England in die blutigen Verwirrungen der Revolution gegen das Haus Stuart, der Reſtauration und der gänzlichen Vertreibung deſſelben. Nun vereinigt Wilhelm III von Oranien Holland mit England unter einen Führer, rohe Raubſucht aber verfeindet das unterjochte Irland mit England, und Holland auf ſeiner allzukleinen Baſis in Europa wird zwiſchen England und Frankreich niedergedrückt.

In Frankreich verbreitete ſich die Reformation nur unter romaniſcher Uebermacht der Mönche. Während Deutſchland im dreißigjährigen Krieg verwüſtet wurde und England in ſeiner Revolution auf ſich beſchränkt blieb, gründen die Jeſuiten in Frankreich die despotiſche Gewalt der Könige und ſomit kommt die Hegemonie an Frankreich, welche unter Louis XIV ihren Höhenpunct erreicht in den Siegen ſeiner Feldherrn und der Herrſchaft ſeiner Sprache, Sitten und ſeines ſteifen Geſchmackes, die aber immer im Kampfe mit England blieb, doch die Oberhand behielt bis zu Napoleons Sturz. Aber eine krankhafte Herrlichkeit des Hofes und der Hauptſtadt, nicht des Volkes! Dazu hebt der alterſchwache König das Edict von Nantes auf, vertreibt eine halbe Millionen ſeiner beſten Bürger aus dem Lande, während ſeine Dragoner gegen andere wüthen. Ein unglückliches Verhängniß für das tapfere Volk der feinſten Umgangsausbildung. Staatsreligion bleibt der alte Mönchsaberglaube, an den keiner der Gebildeten glaubt, dabei ein liederlicher Clerus, ein entarteter Adel und demoraliſirender Despotismus läßt eine Charakterloſigkeit durch das ganze Volk herrſchend werden, mit der es ſich noch beſchimft.

Italien hat ſeinen Pabſt, ſeinen heitern Himmel und ſeine ſchönen Frauen behalten, aber ſeit dem Untergang der Legionen keinen Kriegsruhm wieder erworben.

Bei dieſem Ueberblick zeigen das ſiebenzehnte Jahrhundert hindurch Holland und England das glücklichſte Geſchick. Dort wird der Gedanke des Deismus hell, dort lernt man ſich über die großen politiſchen Aufgaben nach und nach beſſer verſtehen. Im achtzehnten Jahrhundert folgt dann der franzöſiſche Geiſt denſelben Ideen ungeſtümer, aber bei der zerſtörten Kraft ſeines Familienlebens nur in übermüthigem Leichtſinn ſpottend und verachtend dem beſtehenden geſelligen Leben entgegen.

Uns hatte der weſtphäliſche Friede endlich einen Anfang von Toleranz und Glaubensfreiheit aufgenöthigt und nun kam hier der freie Geiſt unter des großen Friedrichs Schutz, den die Helligkeit dieſes franzöſiſchen Geiſtes anzog und der mit voller deiſtiſcher Geiſtesfreiheit allen Spielen des Aberglaubens, ſelbſt ohne Haß, überlegen war und uns damit eine Geiſtesfreiheit ſchaffte, die oft angefeindet, doch bis jetzt nie wieder ganz unterdrückt wurde.

Indeſſen war Amerika ganz in die europäiſchen Intereſſen gezogen. Spanien hatte Mittelamerika erobert, Spanien und Portugal hatten faſt ganz Südamerika mit ſeinen romaniſch katholiſchen Kolonien umzogen, aber in dieſen auch die mörderiſchen Greuel des modernen Sclavenhandels und der Sclavenzüchterei, nach dem Unterſchied der Hautfarbe, eingeführt und ausgebreitet. Nordamerika dagegen wurde großentheils von Freiheitſuchenden germaniſchen Proteſtanten beſetzt und gab ſich in dieſen Gebieten frei von vielen europäiſchen Vorurtheilen zum Theil jene deiſtiſchen Verfaſſungen ohne Staatsreligion, ohne kriegeriſche Unterjochung, ohne Adel und ohne Sclaven.

In Europa wurden nun die politiſchen Händel vorzüglich durch die Eiferſucht von Frankreich und England bedingt. Frankreich ſchien lange den Vorrang zu behaupten. Aber die Engländer glaubten an ihre Geſchichte und das Recht ihres Lebens, die Gebildeten in Frankreich hingegen verachteten immer mehr die einheimiſche geſellige Ordnung, lobten ſich dagegen die engländiſche und noch mehr eine deiſtiſch und quäkeriſch ganz theoretiſch erſonnene der Freiheit und Gleichheit. Frankreich fing an, ſeine Politik ſehr ungeſchickt zu wahren, ſo half es den Süden Nordamerika's von England losreißen und ſtürzte ſich in die Strudel ſeiner Revolution, in welcher mit ungeheuerm Aufwand ſeine geſelligen Verhältniſſe weſentlich verbeſſert, die ältere Capetiſche Linie Bourbon von der jüngeren Orleans verdrängt, aber ungeachtet des großen Kriegsruhms, der Charakter im Volke gar nicht gehoben wurde, ſo daß ihm von daher ſtets von neuem Verderben droht. Seine auswärtige Politik wurde dabei ganz ſchlecht geführt, während England conſequent und mit Glück einer, Kriegsruhm wenig achtenden, lauernden Kaufsmannspolitik treu blieb. Im Strudel der Revolution mußte Frankreich wohl Indien vergeſſen, ſo fiel Oſtindien ungeſtört an England, das auch Holland ſeinem Freunde ſeine Kolonien nahm und den Deutſchen gern das Vergnügen bezahlte, ſich von den Franzoſen ausplündern zu laſſen. Das Schickſal Frankreichs wurde in Napoleons Hand gelegt. Er erkannte gleich ſein Ziel. Als jugendlicher Feldherr der Republik wird ihm der makedoniſche Alexander Vorbild, er ſtrebt in Indien mit England zuſammenzutreffen, aber das Glück verläßt ihn, er muß aus Aegypten zurückkehren, ohne Conſtantinopel geſehen zu haben. Da folgen ſeine ſchönſten Tage, er giebt Frankreich die innere Ruhe und feſſelt den Sieg wieder an ſeine Fahnen, er ſchließt den Frieden von Amiens. Als aber die Engländer dieſen wieder brachen, fühlte er ſelbſt ſein Unglück, er wird auf ſeine arme Kaiſerkrone beſchränkt, verliert ſeine großen Pläne und vergleicht ſich armſelig mit Charlemagne, will wieder einen Pabſt beim Kaiſer und träumt ſich in ſeiner Dynaſtie herrlich zu werden, indem er ſeinen Sohn zum Kaiſer, ſeine Geſchwiſter und Vettern zu Königen, ſeine Heerführer zu Herzogen mache. Waſhington wollte nie Kaiſer von Amerika, Wellington nie König von England werden, daß aber Buonaparte Kaiſer Napoleon werden mußte, war nicht ſeine, das war Frankreichs Schuld, hingegen dieſe arme Phantaſie der Dynaſtie war ſein Einfall und ein Plan ganz unter ſeiner Zeit. Die Elle ſeines liederlichen Bruders Jerome war ihm nicht nur gut genug, ein Scepter daraus zu machen, nein, in wahrer Selbſtverhöhnung macht er ſie, im entſcheidendſten Augenblick, ſogar zum Feldherrnſtab an der Spitze ſeines rechten Flügels, und verdirbt ſich damit ſchon im erſten Aufmarſch den Feldzug von 1812. Napoleon war der innern Politik Frankreichs ganz gewachſen, der äußeren gar nicht. Er verſtand nicht zu erobern, er riß ungeſchickt Domingo von Frankreich ab, trennte durch ſeine Fehler Südamerika von Spanien und Portugal und ſah ſich gezwungen Louiſiana an Amerika zu verſchenken. So verwandelte er Europas Macht über die andern Erdtheile in eine bloße Macht Englands und brachte in Europa Frankreich zu einer Macht zweiten Ranges herab. Hier ſtehen die weſteuropäiſchen Provinzen nur zwiſchen England und Rußland und die großen Mächte ſind wohl jetzt nur die vier, England, Rußland, China und Nordamerika.

Dabei hat England jetzt die Uebermacht. Die Hegemonie kam im europäiſchen Staatsleben von Italien an Spanien, von Spanien an Frankreich, blieb dieſem mit kurzer Unterbrechung durch Friedrich den großen bis zu Napoleons Sturz. England hatte die Hegemonie nie, weil ſeiner Verwaltung die autokratiſche Spitze fehlt, aber die Suprematie beſitzt es ſchon, ſeitdem es Holland zurückdrängte. Sein geiſtiger Einfluß iſt dichteriſch, deiſtiſch, in politiſchen Theorien (ihm gehören ja die amerikaniſchen und die franzöſiſchen) und mercantiliſch lange ſchon der Herrſchende, ſo daß wir ſeine Ausbildung die neueſte und die reifſte der neuen Zeit nennen müſſen.

5) Endlich bezeichnen wir noch den Anfang der neuen Zeit mit der Rückkehr zu den Alten oder der ſogenannten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, ſo wie der Geiſt der neuen Zeit ſo vielfache Anregungen durch die nach Italien vor den Türken flüchtenden griechiſchen Gelehrten erhielt. Streiten wir uns noch ſo ſehr um Humanismus und Philanthropinismus, ſo wird doch Jeder, auf den der Geiſt

der Edeln unter Griechen und Römern wirkte, mit Liebe dieſe Rückkehr zu den Alten loben, denn ihre Fehler treffen uns nicht mehr, wir ſtehen ihnen zu fern, aber in Einfachheit, Klarheit, Reinheit und Würde einer geſunden Geiſteskraft ſind ſie dem künſtlichen, geſtaltloſeren, ſchmachtenden und den trüben Büßungen der Neuern überlegen. Indeſſen iſt es doch keine ſo leichte Sache, dieſe ſogenannte Rückkehr zu den Alten richtig zu würdigen. Nehmen wir uns in Acht, hier unſern Vorfahren nicht zu viel abzuſprechen und ſie nicht zu weit hinein nur als Schüler anzuſehen. Am leichteſten fällt ins Auge, daß die Philologen der neuen Zeit durch dieſe Rückkehr zu den Alten die einſeitige mönchiſche Wiſſenſchaft, den Scholaſticismus überwinden, die Kenntniß des griechiſchen bringen, das Latein auf die claſſiſche Sprache zurückführen und ſomit Anſichten der Geſchichte der Wiſſenſchaft erhalten, die zuvor unbeachtet blieben. Aber dieſer Rückblick bringt bei weitem nicht die ganzen Förderungen der neuen Wiſſenſchaft, denn ſoweit der Einfluß des philoſophiſchen Geiſtes langt, iſt das Hülfsmittel der neuen Zeit ja nicht das verbeſſerte Latein, ſondern grade der Ueberſchritt in die lebendigen Sprachen der Zeit, wie Dante, Petrarca und Bocaccio in Italien ſchon ein Jahrhundert früher die Bewegung angefangen hatten.

Ferner der Genius dieſer neuen Zeit geht ja wiſſenſchaftlich in Mathematik und Naturwiſſenſchaften, belehrt durch die Araber und den erfinderiſchen Geiſt ſeines eigenen bürgerlichen Lebens, beſonders aber ſtark im eigenen Selbſtdenken, gleich über die Wiſſenſchaft der Alten erfindend hinaus mit ſeinen neuen Methoden der Erfahrungswiſſenſchaften.

Ueberhaupt aber, dies Zurückgehen auf die Griechen und Römer brachte doch die Verbindung eines ganz fremden Lebens mit dem germaniſch-chriſtlichen und mußte ſo auch in mancherlei Irrungen führen.

Die Wiſſenſchaft hat freilich nur eine Wahrheit, darum läßt ſich hier auch leicht von Fremden lernen. Indeſſen trat doch auch hier, gleich nach unſerm Gegenſatz von Humanismus und Philanthropinismus, die bloße Verehrung des Alten als des Ideals mit ſeinem Geiſte der Nachahmung ſtreitend gegen das Vertrauen auf den eignen Geiſt, ſo wie ſich ſchon Galilei beklagt, daß die Gelehrten am Hofe zu Florenz nur Texte verbeſſern, aber nicht den Himmel beobachten, nicht einmal ſeine Jupitersmonde ſehen oder nur gelten laſſen wollten.

Noch mehr aber für das Leben ſelbſt die Rechtsordnung einerſeits; Religion und Kunſt andererſeits.

Vielleicht am ſtörendſten wirkte der Gedanke der Doctoren, anſtatt des lebendigen Rechtes unſrer Völker das alte lateiniſche Sklavenrecht, ohne eine Geſetzgebung für freie Gewerbe, unterzuſchieben. Welch ein unbeholfener Gedanke, die Compilationen Kaiſer Juſtinians zum Geſetzbuch zu machen! dieſe Sammlung von Bruchſtücken aus theoretiſchen Werken, welche ſo manchesmal nur beiläufige Bemerkungen enthalten, und das noch dazu zum Geſetzbuch eines Volkes von ganz anderer Sitte und anderer Sprache. Allerdings die ſtoiſchen theoretiſchen Grundbegriffe im römiſchen Recht fanden ſich viel deutlicher beſtimmt als in den einheimiſchen Rechten, und dem römiſchen Rechtsſyſtem lag die große imperatoriſche Ausbildung der Gerichte im römiſchen Leben und im Imperatorenreich zu Grunde, allein dies hätte Sache der Rechtswiſſenſchaft und der theoretiſchen Belehrung unſrer Rechtsgelehrten bleiben ſollen. Nun aber zwang man unſerm Volke die ganz fremden Rechtsanſichten, die anderer Sitte, einem ganz andern Leben gehörten, auf, nebſt dem Verdammniß der fremden Sprache. So machte die fremde Sprache das Recht zum Geheimniß der Juriſten; Richter und Gerichte wurden vom Volke losgeriſſen; Fürſtengewalt wurde einſeitig gehoben, die Richter wurden bloße Fürſtendiener. Freier Volksgeiſt konnte in unſern Gemeindeverwaltungen und unſern Gerichten ſeine Kraft nicht mehr entfalten. Daher ſteht unſer Rechtsleben gegen das engländiſche zurück, welches ſich im eignen Leben fortbildete, ohne ſich den despotiſchen fremden Formen zu unterwerfen. Daher ſtrebt dann auch in letzter Zeit der Volksgeiſt in Frankreich und Deutſchland ſich der engländiſchen Rechtsordnung, in welcher der germaniſche Geiſt noch ungetrübter lebt, ſich mehr und mehr zu nähern.

Unſer ganzer Rückgang zu den Alten ſtellt politiſch durch die Macht der Doctoren (anders als in den italieniſchen Handelsrepubliken, in denen es mehr eine Vergleichung mit den Griechen galt) die Ordnung des Imperatorenreiches gegen die germaniſchen Rechte und Gewohnheiten. Nun herrſchte allerdings in dem Reiche des Auguſtus und Trajanus eine Macht und Einheit des bürgerlichen Lebens und des Staates von Syrien bis Britanien, wie ſie ſpäter nie wieder in Frage kommen konnte, aber die Verfaſſungsformen waren doch die des Militärdespotismus der Wachen des Pätorium. Monarchiſche Verfaſſungen haben geſchichtlich immer die zweierlei Arten der Entſtehung, wornach die Griechen Baſilie und Tyrannis unterſchieden. Der König ſteht republikaniſch als der erſte unter ſeines Gleichen zwiſchen den Rittern, ſeinen Pairs, er iſt der erſte der Patritier; der Tyrannos aber iſt durch die Plebejer emporgehoben und hat ſeine Macht imperatoriſch durch ſeine Leibwachen. So war die Dictatur der Römer während der puniſchen Kriege von republikaniſcher Sanction der Patritier, aber in den Bürgerkriegen änderte ſich der Volksgeiſt, die Macht der Cäſaren war plebejiſch gegründet und die Ordnung des Imperatorenreichs mit ſeinen Leibwachen Tyrannis von ganz imperatoriſcher Geſtaltung. Daher gleich der Widerſtreit der Imperatoren mit dem Senat bis zu jener Verhöhnung mit der der Imperator Claudius ſeine Pferde zu Senatoren erhob. Die germaniſche Lebensordnung und ihr Herkommen brachte dagegen wieder republikaniſches Königthum und die Doctoren bringen mit ihrem gewaltſamen Rückgang zu den Ordnungen des Imperatorenreiches den Streit zwiſchen ihrer imperatoriſchen Lebensordnung und der republikaniſchen germaniſchen Gemeindeverwaltung. Hierin liegt der geſchichtliche Urſprung unſerer Anforderungen an Oeffentlichkeit der Verwaltung und der Gerichte, an Ständeverfaſſung und Geſchworengerichte. Damit ſind aber unſere Lebensverhältniſſe lange nicht vollſtändig gedeutet, denn in der einheimiſchen Entwicklung des germaniſchen Lebens ſteht vor dieſem fremdartigen Streit des Königthums mit Adel und Geiſtlichkeit aus dem Mittelalter herüber der neue weit großartigere des dritten Standes für ſeine Selbſtſtändigkeit und Bürgerehre gegen die Anmaßungen der ſogenannten höheren Stände.

In den aſiatiſchen Despotien ohne herrſchende Ritterſchaft werden die Fürſten als Götter verehrt. Daraus erhielt die Tyrannis der Cäſaren (einen Fürſten aber keinen Adel) ihre Bilder von der Majeſtät und dem unbedingten Herrſcherrecht des Souverains. Dieſe plebejiſche Anſicht der Tyrannis iſt neben den republikaniſchen der Deutſchen ſtreitend ſtehen geblieben. Es ſtehen hier drei Anſichten neben einander. Die der unbedingten Souverainität, welche dem Kriegerdespotismus gefällt, die des ariſtokratiſch-republikaniſchen Geiſtes der alten Landſtände, welche den bevorrechteten Ständen in Adel und Geiſtlichkeit gefiel und die der republikaniſchen Gemeindeverwaltung, welche dem Geiſt des freien Volkes eigen iſt, in welchem aus dem Mittelalter herauf im Kampfe gegen das Lehnrecht ſich der geſunde Geiſt der neuen Zeit erhoben hat. Hier haben nun die lateiniſchen Doctoren mit ihrem Recht des Imperatorenreiches den Streit zum Nachtheil der Fürſtenrechte verworren gemacht, indem ſie anſtatt der ritterlichen Königswürde despotiſche Herrſchergewalt vertheidigen und die Fürſtengewalt mit in den Streit des dritten Standes um ſeine Freiheit und Selbſtſtändigkeit gegen die falſchen Vorrechte von Adel und Geiſtlichkeit im Lehnſyſtem verwickeln. Im Lehnſyſtem wie in Platons Staat adelt nur das Waffentragen und Beſchützen, in dem neuen politiſchen Ideal aber die kunſtgerechte Arbeit durch alle Zweige des bürgerlichen Lebens hindurch, kraft jenes ehrenhaften friedlichen Bürgerſtolzes der Meiſterrechte, welcher uns dereinſt ſchaffen ſoll, daß bei gleichen Rechten aller Stände dennoch Ehre und Tapferkeit beſtehen bleiben.

Das andere iſt Religion und Kunſt. Hier iſt für die Religion ſelbſt der Rückblick auf die Alten nur zu loben, ſo wie er in der philologiſchen Belebung des Geiſtes dem Proteſtantismus in der Aufhellung der Kritik diente. Aber vielgeſtaltigere Anſichten zeigt die Vergleichung mit den ſchönen Künſten der Alten. Ja, da ſtand das Mittelalter in ſeinen Phantaſieen gegen die Reinheit und einfache Schönheit des claſſiſchen Alterthums weit zurück. Und doch könnte es uns auch wieder leid ſeyn, daß dieſes neue Leben der Phantaſie ſich nicht originell in ſeiner eigenthümlichen Weiſe und mit der Tiefe ſeines eignen Geiſtes aus ſich ſelbſt entwickeln konnte. Verſchiedene Künſte aber hatten hier verſchiedenes Glück. Die große Muſik des Mittelalters blieb unangetaſtet ſtehen ohne Vergleichung mit dem

Alterthum, und kann nur durch die eigne Schuld der Neuern und ihre ſchwächliche Liebe zum Bunten verloren haben. Auch die neue Mahlerei hat originell für ſich gewonnen durch die Erfindung der Perſpective und deren Anwendung, welche uns unſre Landſchaftsmahlerei erſt möglich machte. Aber die Hiſtorienmahlerei hat dukch die Vergleichung mit den Kunſtwerken der Alten großes gewonnen in der Reinheit der Zeichnung und im Ideal, bis zu Raphaels Idealen; daneben aber auch verloren an lebendigem Reichthum ihrer Aufgaben. Aber der Baukunſt und Bildhauerei wurde durch die Vergleichung mit den Werken der Alten entſchieden geſchadet. Denn ſo großes Recht die Bewunderung der Werke der Alten, für ihre Klarheit und Reinheit und claſſiſche Haltung für ſich hatte und hat, ſo bot dies doch nur die Vergleichung mit einem uns ganz fremdem für uns todten Leben. Dieſes gefeſſelt werden an die Nachahmung der Alten hat die ganze neue Baukunſt und Bildhauerei zum kalten und charakterloſen herabgeſtimmt. Die Dichtkunſt endlich bewegt ſich in ſehr verſchiedenen Richtungen. Sie hat auf ihrem eigenen Wege beſonders durch Shakeſpeare und die Engländer eine größere chriſtliche Tiefe der Seelenmahlerei erreicht, als die Kunſt der Alten. Aber andrerſeits entfremdet die Bewunderung und Nachahmung der Alten unſre Dichtungen ganz von unſrer Religion und auch ſonſt vielfach von unſerm Leben und beläſtigt mit dem Spiel mit den alten griechiſch-römiſchen Mythen, die für uns doch kalt und geiſtlos bleiben.

§. 47.

Ueberblicken wir nun den ganzen Verlauf der Geſchichte der neuen Zeit, ſo zeigt ſich eine glänzende Beſtätigung jenes kantiſchen Princips: in der Culturgeſchichte ſchreitet allein ſicher fort, die Kunſt des Verſtandes, ſeine Zwecke mit immer größerer Behendigkeit zu vermitteln. Wir ſahen demgemäß die geſunde Kraft des neuen Völkerlebens in kaufmänniſcher Ueberwachuug eines geſunden und kräftigen gewerbfleißigen Lebens. Im Dienſte dieſes Lebens hat der Geiſt die techniſche Ausbildung mächtig fortgeführt. Aſtronomie, Länderkunde und alle Naturwiſſenſchaft ſind ſtets im Dienſte dieſes Geiſtes gefördert. Schiffarth, Kunſt des Transports, alle Gewerbskunſt, ſo wie auch die Kunſt der Bewaffnung ſind ins unerwartete geſteigert; wie neulich die ungeheure Steigerung der Kunſt der Mordbrenner bei der Verwüſtung der ſyriſchen Küſten mit einem Knall der Herrſchaft Mehemed Alis in Syrien ein Ende machte; ein ähnlicher Knall die Afghanen verblüfte und die engländiſchen Söldner ohne große Gefahr für den eignen Leib an den chineſiſchen Küſten morden, rauben, ſengen und brennen läßt.

Aber eben daneben erſcheint dies ganze Weſen geiſtlos einem unglücklichen Krämergeiſt verfallen, ohne Rechtskraft und ohne religiös-äſthetiſche Kraft des öffentlichen Lebens.

Dem geſunden Geiſt ſtanden nemlich hier entgegen Kriegerdespotismus der Herrſcherwillkühr und hierarchiſcher Despotismus der römiſchen Mönche. Um aber gegen dieſe Hinderniſſe den Kampf zu beſtehen lähmt den geſunden Geiſt im Streit mit dem Kriegerdespotismus die rohe Habſucht der Reichen, welche an die Stelle der Idee der Gerechtigkeit und gleichen Vorſorge für alle Bürger die Einbildung ſtellt, die Uebermacht der Ariſtokraten ſei das Recht aller Rechte und die Armen hätten nur das chriſtliche Erbarmen der Reichen zu erbetteln. Im Streit mit dem hierarchiſchen Despotismus aber lähmt hier die allgemeine Krankheit des Geſchlechtstriebes in Cölibat, Quietismus und Pietiſmus. Allerdings hat durch alle Stufen der Fortbildung poſitiver Religionen zuweilen die wildeſte Roheit der Geſchlechtsluſt die geweihten Gebräuche verunreinigt und entſtellt, aber durch die buddhiſtiſche Kloſterwirthſchaft und die hageſtolze Geiſtlichkeit iſt in der katholiſchen Kirche und durch ihre Krankheit weiter der größte Theil der religiöſen Gebräuche einer Krankheit des Geſchlechtstriebes verfallen, indem die geſchlechtliche Brunſt zum allgemeinen Bild der Andacht grade bei den myſtiſchen Helden der Frömmigkeit gewählt wurde; wodurch wir noch jetzt den abgeſchmackten Zank um die gemiſchten Ehen erhalten haben und wodurch der ganzen europäiſchen Geſchmacksausbildung in ihrer Verliebtheit die Kraft und die geſunde Friſche genommen worden iſt.

Kraft dieſes Geiſtes iſt eine Weltherrſchaft an England gekommen, wie ſie wohl noch nie in unſern Geſchichten da war. Mit beſonnener Erdüberſicht wacht die Regierung dort über die Handelsherrſchaft, um dem ungeheuern Gewerbe Abſatz und immer neue Märkte an allen Küſten der Erde zu verſchaffen und dem Gedräng der Armen daheim durch Kolonienverſendungen zu ſteuern. So werden ſie bald alles offne Land der Erde beſetzen und vielfach, wo ſie nicht herrſchen können, doch den Handel mit ihren Capitalien betreiben.

Und durch dies Ganze greift ein wohlwollender quäkeriſcher Geiſt für Friede, Freiheit und Menſchenrechte.

Aber armſelig ſteht dazwiſchen einerſeits der greuelvolle Krämerinſtinct, welcher ihre großen Regierungsmaximen ſchändet, mit dem ſie in Aſien ſchalten; dieſe Giftfabrik in Malwa und der mordbrenneriſche Vorſchub, den ſie der Vergiftung Aſiens leiſten, andererſeits der ariſtokratiſche Deſpotismus, welcher die rohe Gewaltheit für Recht erklärt, indem er ſich weiß macht, der Grundbeſitz ſei unantaſtbares Eigenthumsrecht. Wie lang wird es nun währen, bis dieſer Inſtinct ſich ſelbſt zerſtört, einem beſſern Geiſt weichend, oder England mit ſich in den Abgrund reißend?

Dieſe beiden Fehler ſind es, welche dem ganzen europäiſchen Völkerleben das Verderben drohen, um ſo mehr, da ſie von der Philoſophie des Staatsrechts bei den meiſten unter uns gar nicht anerkannt werden. Es herrſcht hier ein großes Vorurtheil, daß die Rechtsverhältniſſe unſrer Völker gegen die Vorzeit ſehr gehoben ſeien, indem man perſönliche Freiheit der Armen an der Stelle der früheren Leibeigenſchaft finde und die Freiheit der Gewerbe durch Löſung oder Aufhebung der früheren Zunftbeſchränkungen gewonnen habe. Dies iſt zum Theil ſehr richtig, aber nur da, wo, und ſoweit als dadurch nicht zugleich der rohen Gewaltthat habſüchtiger oder ſtolzer Reichen Vorſchub geleiſtet wird.

Die Fellah unter dem Stock des Paſcha in Aegypten ſind Sclaven in ſchlimmerer Weiſe als die meiſten Leibeigenen unſrer Vorfahren und eben wie viele Sclaven der Alten. Aber ſind denn nicht die meiſten Landbauer in Irland und England auch Fellah, die man dort Pächter nennt? Beſitz- und rechtloſe Menſchen. Einigen hundert Grundbeſitzern gehört England; deren Jeder hat das ſogenannte Recht die Bewohner ſeines Grundeigenthums nach Belieben von dannen zu weiſen und den Wohnſitz nur mit ſeinen Hunden, Haſen und Füchſen zu theilen, oder, wie jene ſchaaftolle Schottin, zehntauſend Bewohner ihrer Grundſtücke an den öden Meeresſtrand zu ſcheuchen und auf dem fruchtbaren Boden nur ihre Schaafe mit deren Bedienung anzuſiedeln. So ſind Millionen Irländer die Sclaven der Geiſtlichkeit der biſchöflichen Kirche in England.

In Meklenburg nennt man die Sclaven Wirthe und dort haben die Gutsbeſitzer erſt vor nicht ſo langer Zeit die Bauern von ihrem Beſitzthum weggeführt und zu Sclaven gemacht. Die Gutsbeſitzer werden dort freilich nicht zugeben, daß ihre Knechte Sclaven ſeien, weil ſie es ja nicht vortheilhaft finden, ſie auf dem Markte zu verkaufen.

Das geſetzloſe freie Pachtrecht in England und die Verwandlung der Kolonatrechte in die von eigenthumloſen freien Bauern werden beide nach und nach auf immer ſchlimmere Fellahſclaverei hinführen.

Das zweite Vorurtheil iſt das für die geſetzloſe freie Gewirbigkeit in allem Manufactur- und Fabrikleben, von welcher viele das kommende Heil des goldenen Zeitalters erwarten. Dies iſt aber eben ſo ſehr rechtloſe Bevorzugung der Reichen, wodurch nach und nach der ärgſte Jammer einer bettelarmen fleißigen Volksmaſſe bereitet wird.

Die naturrechtliche Vertheidigung dieſer Vorurtheile durch die Ideen der rechtlichen Freiheit täuſcht aber hier nur, denn nicht die Begeiſterung für Freiheit und Gerechtigkeit, ſondern die gewaltthätige Uebermacht der Reichen, welche ſie herſtellen und ſchützen, hat ſie dem Krämerinſtinct unſers Volksgeiſtes und unſerer Regierungsmaximen ſo lieb gemacht.

Freilich wenn unſer Leben ſich einer gerechten Vertheilung des Grundeigenthums und einer beſonnenen Mäßigung in der Gewirbigkeit ergäbe, ſo würde es in ihm nicht gelingen, ſo leicht Millionen in einer Hand zuſammen zu würfeln, aber wir würden dafür ein frohes ehrenhaftes Volksleben gewinnen, welches ſeinen Bedürfniſſen gewachſen und der drückenden Armuth zu ſteuern im Stande wäre.

Andere Völkerſchaften ſtehen jetzt mit anderem Rechte und anderem Geiſte neben den Engländern. Unter dieſen haben wir ärmeren Deutſchen in den meiſten Provinzen eine gleichere Vertheilung von Bildung und Wohlſtand durch das ganze Volk und dazu den beſten Schutz der Geiſtesfreiheit, der jetzt irgend unter den Völkern der Erde zu finden iſt. Denn den Ungebildeten hilft Geiſtesfreiheit nichts und unter den gebildeten Völkern iſt nur in Deutſchland der Volksgeiſt ſo wenig Sclave eines beſtimmten religiöſen Aberglaubens, daß freie Religionsanſichten, alſo wahre Toleranz im Volke geduldet werden.

§. 48.

Neben den ſchützenden Wirkungen der Gewohnheit und ihrer Erbſchaften ſehen wir da, wo unter den Völkern der Geiſt geſund bleibt, in Rückſicht der höheren geiſtigen Zwecke nur das Reich der Wahrheit naturgeſetzlich geſchützt werden zu immer weiteren und reiferen Entwicklungen. Hingegen Schönheit und Gerechtigkeit bleiben, ſo weit nicht bloß von dem Schutze die Rede iſt, den ihnen mittelbar die Formen der Gewohnheit und die Wiſſenſchaft leiſten, ſtets Eigenthum des freien Geiſtes ſelbſt, an jeder Stelle in ſeiner eigenen Kraft.

Wie ſteht es nun da mit dem Volksgeiſt in der neueſten Zeit? Wie ſteht es im Familienleben, in der Religion, im Recht, in der ganzen Kraft des öffentlichen Lebens? Die Geſchichte zeigt uns, daß wir den Aufſchwung der neuen Zeit dem gewerbfleißigen Leben der Bürger zu danken haben, das heißt einem tapfern und kräftigen Kaufmannsgeiſt. Wo nicht Enthuſiasmus und Fanatismus für Glauben oder Recht die Anreger waren, ſind die Kriege der Europäer durch die kaufmänniſche Eiferſucht veranlaßt worden, und dies niedrige Lebensprincip ſteht eigentlich hinter allen unſern allgemeinen politiſchen Maximen. Dichteriſcher Aufſchwung fehlt dem öffentlichen Leben, welches nur von techniſchem Mechanismus geordnet wird.

Wie ſteht es bei uns mit der Reinheit und Würde des Familienlebens? O nein! darin verdienen wir kein Lob. Eher müſſen wir uns der Flachheit und der Gleichgültigkeit in der Nichtachtung des Seelenadels in der Keuſchheit zeihen. Wir loben unſre Geſetzgebung für die feſte Ordnung der Monogamie. Aber die haben ja die Türken auch; nur daß ſie ihren Nebenfrauen andere Namen geben, als unſre Reichen. Fröhnt die neue Dichtung nicht der Lüſternheit, verachtet ſie nicht die Kraft und Würde der Treue? Begünſtigen unſre neuen Polizeiordnungen nicht möglichſt die Hurerei, indem ſie die unehelichen Geburten nicht einmal polizeilich rügen laſſen und dagegen die Heirathen der Armen möglichſt erſchweren.

Wo wir nun ſonſt unſer Leben zu loben haben, ſind wir gar eng und klein an die Vorzüge der jüngſten Zeit vor der nächſt vorhergehenden gebunden, ohne berechtigt zu ſein, darin Fortſchritte der Geſchichte der Menſchheit anzuerkennen.

In der Religion iſt allerdings theoretiſch die chriſtliche, ſo weit ſie von den Entſündigungsphantaſien nicht getrübt und geirrt wird, geiſtesfreier und geiſtesreiner als die anderen neben ihr, aber wie dann im Leben der Völker? Da können wir nur hoffen, daß ſie kraft eines geſunden Proteſtantismus die geſunderen Anſichten gegen die blutdürſtige Roheit der früheren Zeit ſchützen werde, wie ſeit dem weſtphäliſchen Frieden ein Anfang erſchienen iſt.

Ferner das bürgerliche Recht. Hier können wir uns einer milderen Sitte und einer beſſeren Anerkennung der Menſchenrechte in neuer Zeit rühmen. Aber dieſe Anerkennungen der bürgerlichen und beſonders die beſſere Anerkennung der perſönlichen Freiheit gilt erſt durch die Aufklärung und ſeit der franzöſiſchen Revolution. Aber auch dieſes Gute iſt nur ſchwach geſchützt. Unſer Recht iſt ein Fauſtrecht der Reichen. Was ein Reicher geerbt, zur Beute gemacht, durch Handelsſpeculationen an ſich gebracht hat, iſt ſein abſolutes Eigenthum und wenn er einem hungeraden Armen davon eine Kleinigkeit ſpendet, iſt dies nur eine gnädige Wohlthat. Dieſes Fauſtrecht der Reichen iſt ſehr leicht zu ſchützen, wo es einmal beſteht, und dieſer Schutz wird dringendes Bedürfniß für die ganze Geſellſchaft, um nicht alles Recht in Geſetzloſigkeit untergehen zu laſſen. Indeſſen ſind in Frankreich durch revolutionäre Gewaltthat dieſe Verhältniſſe weſentlich verbeſſert worden und anderwärts hat der Geiſt der Gerechtigkeit an guter Stelle gemahnt. Man hat ſich zu Armenſteuern, in England zu ſehr hohen Armenſteuern entſchloſſen, aber damit erhält und vermehrt man nur die drückende Armuth, welche der gute Geiſt der Gerechtigkeit gar nicht erſt ſollte entſtehen laſſen. Hier müßte die ganze Grundlage unſers Eigenthumsrechtes und unſers Gewerbsrechtes geändert werden. Doch dies iſt eine Anforderung der Gerechtigkeit, welche ſobald wohl noch nicht gehört werden wird, wenn gleich die Gedrückten in Frankreich dafür ſehr verworrene Reden laut werden ließen.

So große Gedanken werden unſerm Leben werkthätig und mit beſonnener Ruhe lange noch nicht erwachen können, weil, was der bedeutendſte Mangel iſt, wir gar kein äſthetiſches öffentliches Leben haben.

Unſer Rechtsleben begnügt ſich an ſicherer geſelliger Ordnung und hat keine Begeiſterung für die Gerechtigkeit.

Unſre Deiſten haſſen meiſt den Cultus, oder nehmen doch keinen Theil daran.

Indeſſen, neben den Erwerb verſprechenden großen geſelligen Unternehmungen unſrer Zeit, kommen in letzter Zeit auch vaterländiſche vor für große Erinnerungen oder frey geiſtige Intereſſen. Wohl uns, wenn dieſes vorwärts führt!

Endlich in einem können wir von der wiſſenſchaftlichen Kraft des neuen Lebens große Hoffnungen erhalten, nemlich zur Beſeitigung des Krieges durch die Geringſchätzung der perſönlichen Tapferkeit. Dieſe perſönliche Tapferkeit kann eben nicht mehr unſre Feldherrntugend bleiben.

Ein römiſcher Feldherr, wie Cäſar, mußte noch ſeinem eignen Arm trauen und ſich als Vorfechter geltend machen. Einer der unſrigen zieht nicht leicht den Degen kraft der Fernwirkung des Schießpulvers und bedarf neben der Berechnung meiſt nur der Geiſtesgegenwart. Die Franzoſen ſpielten in ihren Kriegen doch noch mit Kriegsruhm, wiewohl ſie in der That, wie eben die Andern auch, den Krieg nur brauchten, um ihre Heerführer durch Plünderung zu bereichern. Aber die Engländer verſtehen beſſer, daß es bei unſern Kriegen nicht auf den Ruhm, ſondern nur auf das Geld ankomme. Sie berechnen ihre Speculationen mit Schießpulver eben ſo, wie die mit Zucker und Kaffee. Und ſie können dies mit vieler Sicherheit thun, weil es in unſern Kriegen ſo wenig auf Tapferkeit und faſt nur auf die Geſchicklichkeit des Mordbrennens in den Schulen von Congrève und Pairhans ankommt. Dadurch würde nun der Krieg ſein geſchichtlich erſtes ehrenhaftes Motiv, den Siegerſtolz, verlieren und nur in die Claſſe der phyſikaliſchen Experimente fallen. Die gleich Kundigen haben eine ſolche Zerſtörungskraft gewonnen, daß zwiſchen ihnen der Sieg wenig Beute verſpricht; die Unkundigen hingegen ſind ſchnell rathlos gemacht und auseinander geſcheucht. Kriege ſind freilich immer nur eigentlich um des Raubes willen geführt worden. Aber wie es gut gethan hat, den Straßenraub ehrlos zu machen, um ihn abzuſchaffen, könnte es auch helfen, wenn der Krieg ehrlos würde. Dies bereiten vielleicht ſo niederträchtige Mordbrennereien vor, wie die jetzigen der Kaufleute zu London gegen die Chineſen.

Das will ſagen: wenn einmal eine gewiſſe Gleichmäßigkeit einer hohen wiſſenſchaftlichen und techniſchen Ausbildung bei allen herrſchenden Völkern auf der Erde erhalten wäre, ſo würde eben nicht ein ewiger Friede hergeſtellt, aber doch der Krieg bei allen Gebildeten ſo in Verachtung kommen, daß tapfere Völker ſo wenig den Krieg werden führen mögen, als unſer Adel den Straßenraub ſeiner Vorfahren.

Gegen dieſe Hoffnung ſagen nun aber die meiſten Geſchichtsforſcher und Philoſophen: was würde bei dieſem langen Frieden aus den Völkern werden? der Friede erſchlaft den Geiſt, macht üppig, unthätig, feige. Nur der Krieg bringt wieder friſche Luft und neue Kraft in das Leben, das beſtätigt die ganze Geſchichte. Ich erwiedere: alſo meint ihr wirklich den Menſchen könne nur wohl bleiben, wenn ſie ſich einander ab und zu einmal in Maſſe todt ſchlagen? Es liegt in dieſer Behauptung für eine gute Chriſtenſeele offenbar etwas albernes und ihr behauptet das nur, um dem lieben Gott aus der Noth zu helfen, der ja den Krieg zuläßt. Aber dies iſt eine ganz falſche Auffaſſung. Der Menſch ſoll ſich aufgeben, ſich ſelbſt helfen zu lernen, die Ordnung des Friedens und der Gerechtigkeit feſt zu ſtellen und ſich die Munterkeit des Geiſtes zu bewahren. Wo den Völkerſtämmen dies nicht gelingt, da ſchlägt gelegentlich der Krieg dazwiſchen. Aber dieſer Krieg führt nur zuweilen einmal zum Guten, nemlich nur durch den Siegerſtolz, wenn es dem Starken gelingt, mit Kraft die Fauſt oben zu behalten; noch mehr, wenn dem tapfern Schwächeren die Gegenwehr gelingt. Dieſer Gewinn wird den Völkern verloren gehen, ſobald der Siegerſtolz die Bedeutung der Tapferkeit verliert, wenn die Siege nur durch Ueberliſtung und Ueberkünſtelung durch Catapulte und Balliſten, durch Brandraketen und Bombenkanonen errungen werden.

Sehr ſelten erfriſcht der Krieg die matten und erſchlaften. In der Regel kommen derbere Geſellen über die erſchlaften Völkerſtämme, plündern ſie, unterjochen ſie und rotten ſie zuletzt wohl gar aus; es bleibt dem fremden Sieger die Herrſchaft im Lande.

Alſo unſer letztes Wort wird: wenn die gebildeten Völker über das ganze Rund der Erde lernen, ſich die Friſche und Munterkeit des Geiſtes, den hellen Gedanken, die Tapferkeit und Mäßigung zu bewahren und zu ſtärken, dann werden ſie die Kriege beendigen. Vermögen ſie es aber nicht, ſich dieſe geſunde Geiſteskraft zu erhalten, ei nun, ſo wird dies jedesmal das Ende der Welt! Ein neues Leben muß dann von vorne wieder anfangen, kann indeſſen vielleicht noch viele Schätze der Vorzeit erben.

Dritter Theil.

Die Rechtslehre.

Erſte Abtheilung.

Die Gerechtigkeit als Staatszweck oder die philoſophiſche Rechtslehre.

Einleitung.

§. 49.

Wenn die Rechtslehrer das Recht als moraliſche Möglichkeit einer Handlung (als das Erlaubte, als Befugniß) oder mit ähnlichen Ausdrücken erklären, ſo kommt dies der Bedeutung nach immer darauf zurück: was dem Geſetz gemäß iſt, iſt recht, was ihm zuwider iſt, iſt unrecht. Nur daß unter Geſetz hier nicht immer das allgemeine Geſetz im Staate, ſondern allenfalls auch ein unter wenigen Feſtgeſetztes verſtanden wird (uti partes de jure suo disponunt ita jus esto; uti pater familias legassit ita jus esto). Doch kommt im Staate auch dies beſondere immer wieder auf das allgemeine zurück. Ebenſo wird die Gerechtigkeit einer Handlung oder einer richterlichen Entſcheidung durch dieſe Geſetzgemäßheit beſtimmt. Mit dieſen Begriffen des rechten und gerechten kommen wir immer aus, wenn ein gegebenes Geſetz vorausgeſetzt wird und nur die Handlungen unter dieſem beurtheilt werden ſollen, ſo wie dies im poſitiven Recht für die Gerichte ſtets der Fall iſt.

Wenn wir uns nun aber in Gedanken über das Geſetz erheben, nach der Tauglichkeit oder Zweckmäßigkeit deſſelben fragen, ſo werden wir hier wieder finden, daß Geſetze ſelbſt als gerecht gelobt, oder als ungerecht getadelt werden. Dieſes Recht und dieſe Gerechtigkeit, denen das Geſetz unterliegt, müſſen alſo wohl eine andere Idee ſeyn, als die vorige, die ſich das Geſetz überordnete.

Nun haben wir oben (§ 17) gefunden: Geſetz und Geſetzlichkeit erſcheinen als Formen des menſchlichen Verkehrs zunächſt nur nach einer logiſchen Form unſers Verſtandes (nemlich durch die Allgemeinheit ſeiner Begriffe und Regeln), ſo daß verſtändige Ordnung in dem geſelligen Leben der Menſchen allein dadurch gewonnen werden kann, daß nach allgemeinen Regeln einem Jeden geſagt wird, was er zu thun und zu laſſen hat. Aber Geſetze werden nicht nur um dieſer ihrer allgemeinen Form willen, Ordnung wird nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern Geſetz und Ordnung werden geſucht mittelbar für die Geſchäfte der Bürger. Wir müſſen, um die Tauglichkeit und Zweckmäßigkeit eines Geſetzes zu beurtheilen, auf deſſen Gegenſtand eingehen und zuſehen, wie es das Geſchäft der Bürger und deſſen Zwecke fördert oder hemmt. Die Conſequenz der Geſetzgebung macht es nicht allein aus, ſondern durch dieſe ſollen erſt die Zwecke des Staates bedacht werden. Unter dieſen werden wir nun neben dem Krieg, dem Wohlſtand, der Geiſtesbildung noch die ſittlichen Ideen finden, welche uns eigentlich erſt jene andere Idee des Rechtes und der Gerechtigkeit aufführen.

Sein Wort nicht halten, die Treue brechen, den Schwächeren unterdrücken iſt unrecht, es mag nun im poſitiven Geſetz verboten, erlaubt oder gar nicht bedacht ſein. Wir entſcheiden hier das Recht gleichſam nach einem Geſetz, welches ohne geſetzgebende Gewalt ſeit jeher ſchon gegeben iſt, deſſen Gültigkeit einem Jeden klar iſt, und keiner Bekanntmachung bedarf. Wir werden vielmehr das erſt gemachte

Geſetz tadeln und unrecht nennen, wenn es dem entgegen ſpricht. So ſtellt ſich nach griechiſchem Sprachgebrauch einem urſprünglichen oder natürlichen Recht, ein erſt geſetztes poſitives Recht an die Seite; es treten poſitives Recht und reines philoſophiſches Recht einander gegen über.

Wendet man nun bei der Beurtheilung der Tauglichkeit und Zweckmäßigkeit eines Geſetzes nur jenen erſten Begriff von Recht und Gerechtigkeit an, ſo erhebt man ſich gar nicht über das Geſetz, ſondern bleibt nur bei dieſer Form der Geſetzlichkeit ſtehen. Dem gemäß kann nur von der Conſequenz und Ausführbarkeit gegebener Vorſchläge die Rede ſein. Wird in dieſer Weiſe eine Rechtslehre entworfen, ſo ſchwebt dabei einſeitig nur ein leeres Ideal der Geſetzgebung vor, welches überall nur fragt, ob der Form nach etwas als allgemeines Geſetz möglicher weiſe ſtatt finden könne. Dieſes ſchwebte ins unbeſtimmte manchem Verſuch zum Naturrecht und philoſophiſchen Privatrecht, am beſtimmteſten aber Hugo's Philoſophie des poſitiven Rechtes vor.

Wenn z. B. die Fragen aufgeworfen werden, ob die Polygamie, der Wucher, die Sclaverei ſchlechthin widerrechtlich ſeien, ſo erhält man nach dieſer Anſicht zur Antwort: es läßt ſich eine conſequente Geſetzgebung entwerfen, in welcher Wucher und Polygamie zugelaſſen, Sclaverei aber angeordnet wird, dieſe Dinge ſind alſo nicht ſchlechthin widerrechtlich. Nach derſelben Conſequenz hätte ich aber auch zu entſcheiden: eine Verfaſſung, in der Einer nach Luſt und Belieben Köpfe abſchlagen darf, Viele aber nach Belieben andere zu plündern befugt ſind, ſei gleichfalls mögliches Recht, denn ſie iſt ja marokkaniſches Recht. Einer iſt der Kaiſer, der über dem Geſetz ſteht, wer will ihm wehren, zu binden und loszulaſſen, wie er Luſt hat. Daß aber die Rechtgläubigen den Ketzern nehmen, was ihnen beſſer gefällt, wer will dies unrecht nennen? Ketzer ſind ja rechtlos.

Zu einer ſolchen ganz gehaltloſen Beurtheilungsweiſe ſind Viele verführt worden, weil ſie nicht genug bedachten, daß ja Geſetze und Ordnung durch ſie nicht für ſich, um ihrer allgemeinen Form willen, ſondern mittelbar für die gehaltvollen Zwecke im Leben geſucht werden.

Die philoſophiſche Idee der Gerechtigkeit hängt einzig von der eignen Einſicht des Verſtandes, nicht von Erfahrung, nicht von Gewohnheit ab. Sie iſt unter allen Ideen der Staatszwecke die einzige, welche mit der Nothwendigkeit des Sollens auftritt, ohne Zeiten, Völkern und Regierungen irgend die Wahl zu laſſen. Daher iſt ſie von einer reiner philoſophiſchen Erörterung, als alle andern bedingten Zwecke des Staates und ſo wird ſie uns die beſondere Aufgabe der philoſophiſchen Rechtslehre.

Rein aus der ſittlichen Idee der Perſönlichkeit entſpringt dieſe Idee der Gerechtigkeit oder des öffentlichen Rechtes, indem ſie für Völker und Staaten die Würde der Perſon anzuerkennen fordert. Dieſe Idee umfaßt daher auch alle Wirkungskreiſe des Staates überhaupt; dieſe Idee des öffentlichen Rechtes und des öffentlichen Charakters für das Volk und jeden Einzelnen im Volk macht Anſprüche an alles Leben im Staate überhaupt. Hingegen Geſetzgebung und Geſetzlichkeit gehören nur unſerm fünften Staatszweck der geſelligen Ordnung und der Form des poſitiven Rechtes, wiefern dieſe erſt durch die Kunſt der Menſchen in der Geſellſchaft hergeſtellt und erhalten werden müſſen, im beſondern, ſie bilden nur das beſondere Thema der Juſtizpolitik. So bekommt die in weiterer Bedeutung philoſophiſche Unterſuchung des Rechtes die zwei Theile, reine philoſophiſche Rechtslehre und Juſtizpolitik oder Lehre von den allgemeinen Formen des poſitiven Rechtes.

Dieſe Unterſcheidung iſt eine Folge von dem in der Metaphyſik nachgewieſenen Unterſchied der politiſchen *) und der ethiſchen **) Weltanſicht. Die politiſche Weltanſicht gehört der Metaphyſik der innern Natur oder des Geiſtes, unter der Kategorie der Gemeinſchaft. Dieſe Aufgabe gehört einer theoretiſchen Naturlehre, in welcher die Naturgeſetze der Geſelligkeit der Menſchen nachgewieſen werden. Die ethiſche Weltanſicht gehört dagegen der praktiſchen Naturlehre, in welcher zu jener die führende Idee der Perſönlichkeit oder der Gerechtigkeit als Princip hinzugegeben wird.

In der reinen philoſophiſchen Rechtslehre ſoll alſo dieſes ethiſche Princip der Gerechtigkeit als Princip den Geſetzen des geſelligen Menſchenlebens, ſo wie die Erfahrung uns dieſe kennen lehrt, übergeordnet werden.

Wenn wir nun die philoſophiſche Rechtslehre nur unter ihrem rein philoſophiſchen Princip ordnen wollten ***), ſo erhielten wir folgende Regel der Eintheilung. Kein Theil der Philoſophie iſt ſo rein philoſophiſch als die reine praktiſche Philoſophie. Dieſe iſt das unmittelbare Eigenthum der reinen Vernunft, ſie entſpringt ganz in Begriffen das heißt in Ideen. Die Natur unſrer Vernunft läßt ſie aber nur unter der Form eines Vernunftſchluſſes zum Bewuſtſein gelangen. Sie ſpricht durch ſich ſelbſt nur eine Idee aus, welche in der Stelle des Oberſatzes eines Vernunftſchluſſes gehaltlos daſteht; das wichtigſte bleibt dann immer, für dieſen Oberſatz die Unterſätze zu beſtimmen. Die höchſte Idee zeigt ſich für ſich als eine bloße Abſtraction, unter ihr Geſetz müſſen wir erſt die Erfahrung ordnen, um der Darſtellung Leben und Anwendung zu geben. Dies iſt die eigentliche Kunſt für jede philoſophiſche Wiſſenſchaft. Ohne die höchſte Idee bleibt eine ſolche Lehre verworren und unverſtändlich oder wenigſtens zwecklos, ohne feſten Wiederhalt. Die höchſte Idee aber, allein aufgefaßt, giebt eine leere Regel ohne den Fall der Anwendung, und wird das Princip der Anwendung nicht gleich anfangs zugleich mit der Idee ſelbſt aufgefaßt, ſo kann man es nicht leicht wieder zu ihr hinzu finden, denn wenn die Fäden der Abſtraction einmal abgeriſſen ſind, wird der Zergliederer die Leitung verloren haben, welche ihn weiter führen ſollte. So wird uns auch die reine Rechtslehre unter der Form eines Vernunftſchluſſes ſich vollſtändig darſtellen müſſen. Dabei aber wird es die bedeutendſte Aufgabe bleiben, die Subſumtionen des Unterſatzes richtig zu beſtimmen. Ihre reine Idee hat es mit freiwollenden vernünftigen Weſen zu thun, welche als Zweck an ſich beſtehen und nie als bloßes Mittel behandelt werden dürfen. Aber die bloße metaphyſiſche Ausführung dieſer allgemeinen Formeln führt uns zu keinem Ziel, wir müſſen erſt den Menſchen im Erdenleben als vernünftiges Weſen kennen lernen und auf ihn die Idee anwendeu.

---

*) Siehe mein Syſtem der Metaphyſik §. 86 — 89.

**) Ebendaſelbſt §. 98 — 102.

***) So wie ich die Darſtellung in meiner philoſophiſchen Rechtslehre (Jena bei J. M. Mauke 1803) verſucht habe.

Die Gemeinſchaft der Menſchen findet nur nach äußeren Geſetzen in der Natur ſtatt, wo nur Gewalt und nicht Recht gilt und entſcheidet. Hingegen das Geſetz ihrer ideellen Wechſelwirkung in einem Reiche der Zwecke bezieht ſich nur auf die myſtiſche Gemeinſchaft, welche ihr Daſein gegen das einer intelligibeln Welt beſtimmt, wo es erſt eine Aufgabe wird, die Geſetze einer höheren Welt, deren Geſetzgebung jeder nur für ſich in ſeinem Innern trägt, in der Natur zu realiſiren. Wenn wir alſo hier die Principien desjenigen ſuchen, was von Rechts wegen geſchehen ſoll, ſo können wir nur von der Idee des Reiches der Zwecke ſelbſt ausgehen und deſſen Geſetzgebung erſt für die Geſellſchaft der Menſchen beſtimmen; ſodann aber ſuchen, wie ſie unter den Menſchen in der Natur zu realiſiren ſei.

Wir können alſo die reine Rechtslehre unter der Form eines Vernunftſchluſſes darſtellen, indem wir erſtlich einen Theil als die Wiſſenſchaft des Oberſatzes oder der Idee, dann einen zweiten für die Unterordnung der Natur unter die Idee erhalten, wodurch ſich drittens an der Stelle des Schlußſatzes die Beſtimmung des Einzelnen in der Natur durch die Idee ergeben muß.

Moſer ſagt einmal: damit etwas im Staate als Recht gelte, iſt es nicht genug, daß es an ſich recht ſei, ſondern es muß erſt die Form Rechtens erhalten. Wenn gleich das Geſetz allgemeingültig gebietet, ſo macht doch der Irrthum und das Privatintereſſe der Einzelnen, daß es nicht gleich allgemeingeltend wird. Zu dem Geſetze in der Idee kommt erſt mittelbar die Aufgabe hinzu, es in der Geſellſchaft zu realiſiren. Hier heißt alſo recht dasjenige, was der Idee nach durch das Geſetz als recht geboten iſt; rechtens hingegen iſt dasjenige, was wirklich in der menſchlichen Geſellſchaft dem äußeren Geſetze nach hier oder dort als recht gilt.

So wird die reine Rechtslehre zwei Fragen zu beantworten haben. Erſtlich: was iſt recht? was wird nach der Idee eines Reiches der Zwecke für die äußere Geſetzgebung geboten? **Zweitens: Wenn wir wiſſen, was recht ſey, wie iſt es zu machen, daß dies in der menſchlichen Geſellſchaft rechtens werde?** Die erſte Frage enthält die Aufgabe des erſten Theils der Wiſſenſchaft, als die Wiſſenſchaft des Oberſatzes oder der Idee; dieſen nenne ich die **allgemeine Geſetzgebung**. Die zweite Frage enthält die Aufgabe des andern Theils der Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft des Unterſatzes, welche hier in eigenthümlicher Bedeutung **Politik** genannt werden kann. Aus beiden wird ſich an der Stelle des Schlußſatzes eine Lehre entwickeln laſſen, welche die Vorſchriften der Politik auf die Forderungen der allgemeinen Geſetzgebung anwendet. Dieſe kann man **Kritik aller poſitiven Geſetzgebung** nennen.

Wir können aber hier ſogleich bemerken, daß eigentlich nur die allgemeine Geſetzgebung oder die Beantwortung der Frage: was iſt recht? eine Wiſſenſchaft aus reiner praktiſcher Vernunft, eine rein philoſophiſche Wiſſenſchaft ſei, indem ſie das kategoriſche Gebot im Sittengeſetz zu Grunde legt und Ableitungen von ihm fordert. Hingegen die hier genannte Politik, wenn es in Rückſicht ihrer auch allgemeingültige und nothwendige Geſetz gäbe, iſt doch nur eine theoretiſch und nicht eine unmittelbar praktiſche Wiſſenſchaft. Denn ſie verlangt nur: wenn der Zweck, nemlich die Idee eines Reiches der Zwecke, als zu realiſiren gegeben iſt, die Mittel zu beſtimmen, wodurch dieſer Zweck erreicht werden kann. Dieſes iſt aber nur eine Aufgabe für den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft.

Ferner dieſe politiſche Aufgabe der Realiſirung des Zweckes der Gerechtigkeit fällt im Leben mit den Aufgaben der Realiſirung auch aller andern Staatszwecke zuſammen, darum geben wir hier für unſre Behandlung der philoſophiſchen Staatslehre das beſtimmtere dieſer Dispoſition auf und wollen in der philoſophiſchen Rechtslehre nur die allgemeine Geſetzgebung ausführen.

Für dieſe nun iſt es nicht ſchwer, das allgemeinſte Princip aufzuſtellen. Wir haben nur das kategoriſche Gebot im Sittengeſetz ſo zu betrachten, wie darin dem Einen überhaupt in Rückſicht eines Andern nach ihrem Verhältniß im Geſetz gegen einander zu handeln geboten wird. Wir haben nur das im kategoriſchen Gebot enthaltene Verhältniß der freiwollenden vernünftigen Weſen gegen einander zu beſtimmen, wodurch ſich dann das Verhältniß der Gleichheit der Perſonen als höchſtes Princip der allgemeinen Geſetzgebung ergiebt. Aber ſobald wir nun die höchſte Formel, als den höchſten Oberſatz für alle Schlüſſe der Rechtslehre beſtimmt haben, ſo tritt von neuem die Schwierigkeit in der Anwendung auf den Menſchen ein, die Urtheilskraft muß ſich hier ſogleich Subſumtionsformeln aus der Natur beſtimmen. Das Geſetz geht auf die Geſellſchaft der Menſchen unter der Idee eines Reiches der Zwecke, es iſt alſo ein Geſetz ihrer Wechſelwirkung als vernünftiger Weſen. Sobald alſo das Verhältniß dieſer Wechſelwirkung nach dem Geſetz beſtimmt iſt, ſo müſſen wir uns ſogleich an die Subſumtionsformeln wenden, die uns angeben, wie für Menſchen in der Natur eine Wechſelwirkung durch Vernunft möglich ſei, wodurch die erſten Bedingungen der Realiſirung des Geſetzes gegeben werden, welche dann erſt die Ableitung der Geſetze ſelbſt möglich machen. Alſo dieſe oberſten Bedingungen, ohne welche das Rechtsgeſetz nicht nur nicht politiſch wirklich geltend werden, ſondern ohne die es nicht einmal als gültig oder anwendbar auf Menſchen gedacht werden kann, gehören nicht in die Politik, ſondern zur allgemeinen Geſetzgebung, in welcher ſie die Subſumtionen beſtimmen. Denn durch ſie wird erſt die

Frage: was iſt recht? beſtimmter und der Idee nach vollſtändig beantwortet. Bis zu dieſen Entwicklungen werden wir hier der philoſophiſchen Rechtslehre folgen müſſen.

1. Das Princip und das poſitive Recht.

§. 50.

In der allgemeinen Ethik*) zeigt ſich uns die Idee der Gerechtigkeit als die Pflichtidee, welche ihre Gebote auch für die äußeren geſelligen Verhältniſſe der Menſchen geltend macht. Sie giebt die höchſte Aufgabe an die verſtändige Ausbildung des Menſchenlebens, welche **Geiſtesrecht** an die Stelle der **Körpergewalt** ſetzt.

Die geiſtige das heißt die vernünftige Thätigkeit des Menſchen iſt die willkührliche. Der Wille ſetzt ſich, nach der Vorſtellung vom Werthe der Dinge, *Zwecke* und handelt dem gemäß. Verſtehen wir daher unter einem *Reich* die Verbindung vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze, ſo wird dieſes nur dadurch gegeben werden können, daß alle vernünftigen Weſen ſich gemeinſchaftlich *nothwendigen Zweckgeſetzen* unterworfen erkennen; wir können es ein *Reich der Zwecke* nennen.

In dieſem Reiche der Zwecke wird alles nach ſeinem *Werthe* gemeſſen. Für den Menſchen aber wird der Werth angeſetzt, theils nach den Forderungen ſinnlicher Neigungen, welche dem Angenehmen den Werth geben, theils nach den Forderungen perſönlicher Vollkommenheit in der Geiſtesbildung, theils endlich nach den Ideen der Sittlichkeit. Die niederen Werthe des Angenehmen und der Geiſtesbildung ſind erfahrungsmäßig zu beſtimmen, und haben deswegen Abſtufungen des größeren und kleineren. Es giebt hier Preiſe, die ich einem ſolchen Werth gleichſetzen, oder womit ich ihn überbieten kann. Der ſittliche Werth beſtimmt hingegen einen nothwendigen Zweck, ſchlechthin ohne Größenunterſchied. Die untergeordneten Werthbeſtimmungen würden ſich alſo nicht zu einer allgemeinen Geſetzgebung für vernünftige Weſen eignen, weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt. Nur der reine ſittliche Trieb giebt dem Reich der Zwecke ſeine Form *).

---

*) Siehe mein Handbuch der praktiſchen Philoſophie. Theil I. Abſchnitt I. Kapitel 3.

Praktiſche Vorſchriften der Geſchicklichkeit lehren uns die Mittel zu Zwecken, praktiſche Vorſchriften der Klugheit Verwendung der Mittel für einmal gewählte Zwecke, und die Regeln der Weisheit beſtimmen die Wahl der Zwecke ſelbſt; aber nur die ſittlichen Anforderungen der Weisheit haben jene unmittelbare Nothwendigkeit praktiſcher Geſetze für den vernünftigen Willen. So iſt alſo die Zweckgeſetzgebung die der Sittengeſetze, und deren einfacher Grundgedanke: Vertrauen auf die Selbſtſtändigkeit des vernünftigen Geiſtes. Unter dieſer Idee müſſen wir das Geſetz der Gerechtigkeit aufſuchen. Der Grundgedanke des Vertrauens auf die Selbſtſtändigkeit des vernünftigen Geiſtes giebt ſich jedem Gebildeten unter den Menſchen in dem Unterſchied von Perſon und Sache kund.

Sachen für ſich achtet jeder Menſch dem Belieben überlaſſen, er darf damit machen, was ihm beliebt; tritt ihm aber ein Menſch als Perſon gegenüber, ſo ſoll er dieſen achten und ihm ſein Recht laſſen. Wir fühlen, daß da, wo Menſchen mit Menſchen umgehen, ihren Handlungen nothwendige Zwecke, Pflichten genannt, vorſchweben.

---

*) Vgl. meine pſychiſche Anthropologie. Band I. §. 56—59.

Deren Princip fanden wir in den höchſten Sittengeſetzen, welche ſich mit metaphyſiſcher Genauigkeit ſo darſtellen *).

1) *Praktiſcher Grundſatz der perſönlichen Selbſtſtändigkeit:* Jedes vernünftige Weſen hat den *abſoluten Werth der perſönlichen Würde*; ſeine Zuſtände in der Natur hingegen haben einen endlichen Werth, der größer oder kleiner ſeyn kann.

2) *Praktiſcher Grundſatz der perſönlichen Unabhängigkeit oder äußeren Freiheit:* jedes vernünftige Weſen als Perſon exiſtirt als *Zweck an ſich* jede Sache aber nur als Mittel, ſo daß jede Sache als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf, niemals aber eine Perſon.

3) *Grundſatz der menſchlichen vernünftigen Wechſelwirkung, der Gerechtigkeit und perſönlichen Gleichheit:* Jede Perſon hat mit jeder andern *die gleiche Würde*; ſo daß zwar jede Sache, niemals aber eine Perſon als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf.

Dieſe Sittengeſetze gehen ganz aus dem Innern des menſchlichen Geiſtes hervor und gehören dem Ideal einer geſetzlichen Vereinigung vernünftiger Weſen, indem ſich unter ihnen jede Geſellſchaft vernünftiger Weſen *republikaniſch* zu einem Reiche ausbildet, in welchem Jeder ſich ſelbſt das Geſetz als Pflicht vorſchreibt, ſeinen rein vernünftigen Willen aber zugleich als *allgemein geſetzgebend* für die ganze Geſellſchaft anſehen muß.

Unter der Idee dieſer rein vernünftigen Geſetzgebung tritt jeder Menſch als ſelbſtſtändiges Mitglied der Geſellſchaft und mit äußerer Freiheit auf, indem keines Wille dem Willen eines Andern, Jeder nur dem Geſetze unterthan iſt, und zwar dem Geſetze, welches er ſich ſelbſt gegeben hat, ſo daß endlich alle Mitglieder unter dem Rechte der perſönlichen Gleichheit zuſammenſtehen, welches ihnen im Geſetz der Gerechtigkeit zuerkannt iſt, weil die Würde der Perſonen keinen Größenunterſchied zuläßt.

---

*) Siehe Handb. der prakt. Phil. Bd. I. §. 39.

Dieſe Idee iſt nun ein philoſophiſcher Grundgedanke unſrer Ueberzeugungen. Daraus ergiebt ſich, daß ſich ihre Bedeutſamkeit im Menſchenleben zeigen müſſe, dann aber auch, daß ſie in ihrer Reinheit eine Aufgabe vorſtelle, der das Menſchenleben nicht unmittelbar entſpricht, ſondern der es durch die Macht der Selbſtbeherrſchung im öffentlichen Leben erſt allmählich entgegen gebildet werden ſoll. So ſtellen ſich uns hier zwei Fragen auf:

1) Wo gilt wohl dieſes Geſetz der perſönlichen Gleichheit wirklich im Leben?

2) Wie zeigt es ſich als Aufgabe, für die verſtändige Selbſtausbildung der menſchlichen Geſellſchaft?

1) Auf die erſte Frage antworten wir: das Geſetz der perſönlichen Gleichheit gilt überall, wo ſtreng vom Rechte die Rede iſt. Freilich gab es und giebt es gebildete Völker, bei denen Menſchen dem Geſetze nach Sclaven ſeyn, andern als Sachen angehören können, aber die Freien unter jenen Geſetzen waren denn doch Perſonen und wurden unter dem Geſetz einander gleich gehalten. Nach jedes Menſchen Urtheil umſchließen ihn geſellige Kreiſe, für die er mehr oder weniger dieſes ihm gleich ſeyn, anerkennt.

Wir die Glieder dieſer Familie ſagt einer; Wir die Patricier ein Anderer; Wir die Bürger dieſer Stadt ein Dritter, Wir die Bewohner dieſes Landes ein Vierter. Was einem ſolchen Wir entgegengeſetzt iſt, wird freilich mehr oder weniger dem Geſetz der Perſonen oder des Rechtes entzogen, aber innerhalb eines ſolchen Kreiſes läßt man Jedem die betreffenden Rechte nach perſönlicher Gleichheit zuſtehen.

Zu dieſer Bemerkung ſetzt dann das philoſophiſche Urtheil hinzu, daß nur durch Mangel an Ausbildung des rechtlichen Urtheils dieſe Gleichheit auf untergeordnete Gebiete beſchränkt werde, daß für das gebildete Urtheil alle dieſe Kreiſe in dem der Menſchheit eingeſchloſſen liegen, daß alſo das Gebiet der Anwendung für die Idee der Perſönlichkeit das: Wir die Menſchen ſeyn ſolle.

Es ſind Ueberreſte geſelliger Roheit, wann und wo die Geſetze eines Staates dieſe Rechte der Perſönlichkeit nicht einem jeden Menſchen zuerkennen, der unter ihnen leben ſoll. Dagegen erklären wir die weitere Ausdehnung dieſes Wir auf Wir die Lebendigen, wie Brahminen und Pythagoreer ſie wollten, für eine falſche philoſophiſche Phantaſie. Denn Menſchen erkennen die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes in der verſtändigen Selbſtbeherrſchung und in der Geiſtesgemeinſchaft durch Gedankenmittheilung nur im Geſchlechte der Menſchen an.

2) Für unſre zweite Frage erinnern wir uns erſtlich aus der allgemeinen Ethik *), daß die Idee der Sittengeſetzgebung, als Zweckgeſetzgebung an den verſtändigen Willen, eine Aufgabe an den Menſchen enthält und durch ihre Idee noch nicht wirklich gilt. Die Nothwendigkeit der Rechtsgeſetzgebung iſt kein Müſſen eines Naturgeſetzes, ſondern

---

*) a. a. O. §. 40.

ein *Sollen* eines praktiſchen Geſetzes, eines Gebotes für den freien vernünftigen Willen. Daher alſo unſre Frage, wie zeigt ſich die Aufgabe der Idee der Gerechtigkeit für die verſtändige Selbſtausbildung der menſchlichen Geſellſchaft?

Hierauf iſt die erſte Antwort: die geſetzliche Ordnung im Menſchenleben iſt theils von *natürlichem*, theils von *künſtlichem* Urſprung, das heißt theils von der Natur gegeben, theils Menſchenſatzung.

Aus den Naturgeſetzen des Menſchenlebens ſahen wir durch die *Natur* Arbeit, Familie, Herrſchaft und Erbſchaft als Geſetze ſeines Lebens beſtimmt werden. Unter deren Vorausſetzung findet erſt *künſtliche willkührliche Ausbildung* des Lebens und der Lebensverhältniſſe ſtatt, indem Sitte, Gewohnheit, gebotenes Geſetz für die Ausbildung über jener Grundlage durch die Macht der Gewohnheit und die *Gewalt* der Herrſcher eingeführt werden.

Die geſetzliche Ordnung nun, welche durch dieſe Macht und Gewalt geſtiftet wird, iſt die der *poſitiven Rechtsgeſetze*.

In dem Kreis dieſer poſitiven Rechtsgeſetze entſteht nun erſt der Streit über *Gerechtigkeit*, indem die Gegenwirkungen der Gewohnheit und die Gewalt der Herrſcher erſt nach und nach mit verſtändiger Beſonnenheit in den Dienſt des öffentlichen Wohles und ſomit auch in den Dienſt der Idee der Gerechtigkeit gezogen werden ſollen.

Durch dieſes Verhältniß von Natur und künſtlicher Ausbildung der Lebensverhältniſſe wird uns in Beziehung auf das philoſophiſche Recht eine genau zu beachtende Unterſcheidung beſtimmt. Die Griechen unterſcheiden δίκαιον φυσικὸν urſprüngliches Recht, welches gilt, ohne erſt künſtlich von Menſchen geordnet zu ſein, von δίκαιον νομικὸν, welches die Menſchen erſt geordnet haben. Dabei wollten die griechiſchen Philoſophen mit dem urſprünglichen Recht eigentlich das, was ſchlechthin Recht ſein ſoll, wie die Treue gegen Eltern, Vaterland und Freunde, aber dieſe Beſtimmung des urſprünglichen Rechtes als eines natürlichen bleibt von zwei Arten, nemlich einmal jenes philoſophiſche, welches Recht ſein ſoll und ein natürliches, welches unter Menſchen Recht ſein muß. Jene Naturgeſetze des Menſchenlebens bringen ſo viele Beſtimmungen der Theilung von Beſitz und Geſchäft unter dem Geſetz der Arbeit, der geſelligen Ordnung im Leben nach Familie, Herrſchaft und Erbſchaft, an welche die Natur alles Menſchenleben bindet, welche beſtehen müſſen und nicht erſt nach einem erkannten Gebot gefordert werden.

Jedes beſtimmte poſitive, im Leben wirklich geltende Recht iſt erſt geſchichtlich eingeſetztes, von Menſchen geordnetes, aber hinter dieſem Einzelnen wirklichen liegen allgemeine Beſtimmungen, unter denen viele von urſprünglicher Art ſind, und dieſes nach den zwei Weiſen: vieles kann nach der Natur des Menſchenlebens nach Familie, Arbeit, Herrſchaft und Erbſchaft gar nicht anders ſein, als es ſich vorfindet, dieſes können wir natürliches Recht nennen, anderes aber iſt ſeiner Idee nach mit Nothwendigkeit gefordert, aber darum im Leben noch nicht nothwendig geltend, dies iſt unſer philoſophiſches Recht. Das natürliche Recht haben wir im allgemeinen nach den früher betrachteten Geſetzen des Menſchenlebens zu beurtheilen, die Ideen des philoſophiſchen Rechtes ſuchen wir jetzt zu jenem hinzu.

Das natürliche Recht ordnet ſich den Lebensverhältniſſen der Menſchen von ſelbſt unter, das philoſophiſche iſt hingegen nur der Idee nach urſprünglich geltend und muß erſt durch den ordnenden Verſtand, durch die Kunſt der Menſchenſatzung im Leben wirklich gemacht werden.

§. 51.

Das poſitive Recht iſt alſo nicht die Gerechtigkeit, ſoll ihr aber zu dienen kommen. Für dies Verhältniß wieſen wir oben ſchon auf den metaphyſiſchen Unterſchied der politiſchen und der ethiſchen Weltanſicht zurück. Die politiſche iſt die der Geiſtesgemeinſchaft, der Willensgemeinſchaft im geſelligen Menſchenleben. Da ſind Recht und Verbindlichkeit in der poſitiven Rechtsgeſetzgebung die Grundbegriffe der Wechſelwirkung. Dazu bringt dann die ethiſche Anſicht die Idee der perſönlichen Gleichheit hinzu.

Recht in allgemeiner modaliſcher Bedeutung iſt, was dem Geſetz nicht zuwider iſt, das Erlaubte; ſchon alles dem Geſetz unerhebliche, gleichgültige. Dieſer Begriff ſteht ſittlich dem der Tugend und des tugendhaften, als dem im Geſetz geforderten oder wenigſtens gelobten gegenüber. Aber dies iſt nicht der Begriff vom Recht, welcher in der Rechtslehre eigentlich gilt, ſondern dieſer ſteht der Verbindlichkeit gegenüber. Recht und Verbindlichkeit ſind nemlich die Kategorien der Wechſelwirkung zwiſchen Perſon und Perſon in der Willensgemeinſchaft der Menſchen, alſo der äußeren praktiſchen Naturlehre für das verſtändig geordnete geſellige Menſchenleben. Geſetze, welche der verſtändigen willkührlichen Thätigkeit der Menſchen für das geſellige Leben vorgeſchrieben werden, legen dem unter dem Geſetze ſtehenden Verbindlichkeiten oder Verpflichtungen auf, indem ſie ihm ſeine Handelweiſe in Beziehung auf einen Andern vorſchreiben. Dieſer andere iſt dagegen der Berechtigte und mein Recht iſt der Anſpruch, den mir ein ſolches Geſetz an einen Andern giebt rückſichtlich ſeiner Handlungen oder Leiſtungen.

Jedes Recht entſpricht einer Verpflichtung (obligatio). Es findet hier jedesmal ein Verhältniß zwiſchen Perſonen ſtatt. Wir erklären im poſitiven Recht Perſon als denjenigen, der Subject eines Rechtes werden kann. Dies trifft zunächſt den einzelnen Menſchen als phyſiſche Perſon, daneben aber auch eine Geſellſchaft von Menſchen oder ebenſo ein Inſtitut im geſelligen Leben, wie zum Beyſpiel eine Schule, eine Kirche als juriſtiſche Perſon.

Hiermit haben wir nun den einzig geltenden Begriff von den poſitiven Rechten. Dagegen iſt oft verſtoßen worden, indem Rechtslehrer das Recht nur als moraliſche Möglichkeit einer Handlung, als Befugniß erklären. Dies langt ſchon im poſitiven Rechte niemals aus. Jedes Recht führt freilich für den Berechtigten viele Befugniſſe mit ſich, aber das iſt nie das entſcheidende. Dies iſt poſitiv bei perſönlichen Rechten leicht klar. Zum Beyſpiel aus dem Kaufcontract beſteht das Recht des Verkäufers darin, daß der Käufer verpflichtet iſt, die Kaufſumme zu bezahlen, das Recht des Käufers aber darin, daß der Verkäufer verpflichtet iſt, ihm das Gekaufte zu übergeben. Aber nicht nur hier, daſſelbe gilt auch vom einfachſten Sachenrecht. Mein Eigenthumsrecht an einer Sache beſteht nicht nur darin, daß ich damit machen darf, was mir beliebt, das ſteht mir auch gegen die herrenloſe Sache zu, ſondern, wenn die Sache mein iſt, ſo habe nur ich darüber zu verfügen, mein Recht beſteht hier in der Verpflichtung Aller andern, die Sache meiner Verfügung zu überlaſſen. Es giebt kein Recht, welches nur durch das Verhältniß einer Perſon zu einer Sache beſtünde, ſondern jedes Recht iſt ein Verhältniß zwiſchen Perſonen. Mein Recht iſt jedesmal ein Verhältniß der Abhängigkeit des Willens Anderer von meinem Willen.

Alle Geſetze nun, welche dem Willen des Menſchen vorgeſchrieben werden, werden zunächſt nur in den Gedanken des Menſchen ausgeſprochen. Sollen ſie wirklich im Leben gelten, ſo muß ihnen erſt eine *geſetzgebende Kraft* beigegeben werden. Dieſe iſt entweder die innere Kraft der Geſinnung im Willen und für das rechte und gute die *Tugend*, das heißt die ſittliche Willenskraft, oder eine *äußere zwingende geſetzgebenden Gewalt*. Die innere giebt die Sittengeſetze und ſomit die höhere Idee der Gerechtigkeit. Die äußere bringt hingegen durch Gewohnheit und Herrſchergewalt die geſellige Ordnung ins Leben im Staat, ſie ſtiftet die *poſitiven Rechte* und *Verbindlichkeiten*.

Poſitiv verbunden iſt alſo der Bürger im Staate zu dem, was durch die Gewalt der äußeren Geſetzgebung geboten iſt und wiefern dieſe Gewalt oder die Verbindlichkeit des Gehorſams ihn unter dieſen Spruch bringt.

Dazu finden wir nun aber hier, daß für die verſtändige Ausbildung des Menſchenlebens die Aufgabe werde: *in die poſitiven Rechtsordnungen im Staate das Geſetz der Gerechtigkeit das heißt das Geſetz der perſönlichen Gleichheit einzuführen.*

Bei dieſer Verbindung der Begriffe müſſen wir noch länger verweilen, um unſre Lehre vor Mißverſtändniſſen zu ſichern.

1) Die Rechtslehre muß immer zuerſt Verbindlichkeiten ableiten, welche der eine gegen den andern hat, dadurch entſtehen dann zugleich Rechte des andern, zu fordern, daß jener etwas thue oder laſſe. Richten wir hingegen die Deductionen auf die bloße Befugniß als mein Recht, etwas zu thun oder zu laſſen; ſo entſteht mir immer die Aufgabe, von einer erlaubten Handlung erſt zu beweiſen, daß ſie nicht verboten ſei, wodurch eine gänzliche Umkehrung der Rechtsverhältniſſe veranlaßt wird. Denn wo nichts verboten oder geboten iſt, da iſt alles erlaubt und urſprünglich hat derjenige den Beweis zu führen, der mich um ſeines Rechtes willen an einer That hindern will; ich hingegen werde nur dann meine Befugniß beweiſen müſſen, wenn ſchon ein Verbot vorausgeſetzt wird, von dem ich eine Ausnahme machen will.

Wenn wir die Rechtslehre als Lehre von den Rechten erklären und nun ein Recht nur in die Befugniß ſetzen, etwas zu thun oder zu laſſen: ſo wird dieſer Rechtslehre vom Dürfen überhaupt Moral als Pflichtenlehre vom Sollen an der Seite ſtehen und das Recht wird nur beſtimmt werden können als das nicht verbotene. Dies iſt die Begriffsbeſtimmung der wolfiſchen Schule, welche auf den Sprachgebrauch unſrer poſitiven Rechtslehrer ſo viel Einfluß gewonnen hat. Eine ſolche Rechtslehre wäre aber gar keine eigene Wiſſenſchaft, ſondern eine bloße Folgerung aus der Pflichtenlehre in Darſtellung ihrer verneinenden Behauptungen. Hier fiele das Naturrecht ganz mit der Moral zuſammen.

In der neueren Geſchichte des Naturrechts hat nun Pufendorf das große Verdienſt, daß er die Unterſuchung des Guten und Rechten von jenen ſcholaſtiſchen Feſſeln befreite, unter denen die Behauptungen über das Gute und Rechte nur durch Berufung auf Autoritäten, beſonders durch Sprüche der Bibel und des Ariſtoteles begründet werden ſollten. Pufendorf machte dagegen das Recht der eignen Einſicht, der philoſophirenden Vernunft geltend. Dabei waren Moral und Naturrecht nicht geſchieden. Für dieſe Trennung machte erſt Chriſtian Thomaſius den Unterſchied zwiſchen justum, honestum und decorum geltend. Nur das justum iſt Gegenſtand der Rechtslehre ſagte man nun,und Thomaſius hatte dafür die ſehr klare Unterſcheidung von Zwangspflichten und Liebespflichten oder Gewiſſenspflichten eingeſtellt. Zwangspflichten ſind ſolche, deren Erfüllung ſich durch die Gerichte erzwingen läßt, Liebespflichten diejenigen, bei denen ich lediglich meinem Gewiſſen überlaſſen bleibe. Nur die Zwangspflichten ſind Sachen des Rechtes. Zum Beyſpiel, Sachen der Wohlthätigkeit ſind im allgemeinen nach Liebespflicht zu entſcheiden, beſtimmt aber das poſitive Geſetz, wenn die Kinder für ihre hülfloſen Eltern zu ſorgen verpflichtet ſeien, oder was ein Bürger für die Armen zu ſteuern habe, ſo ſind in ſo weit die Sachen der Liebespflicht in Sachen der Zwangspflicht verwandelt. Dieſe Namenerklärungen laſſen ſich nun bequem anwenden, um in bloßer Auffaſſung der Lebensverhältniſſe den Kreis der Moral und den des Rechtes von einander zu unterſcheiden. Für eine philoſophiſche Erörterung deſſen aber, was Sache des Rechtes werden, oder Sache der Moral bleiben ſoll, ſind ſie gar nicht brauchbar. Dies hat nun aber die gundlingiſche Schule im Naturrecht ganz verſehen, indem ſie die Definition, Rechtspflicht iſt Zwangspflicht, wie eine Sacherklärung anſah und ihre Deductionen nur darauf ſtellte, nachzuweiſen, wo und wenn der Zwang erlaubt ſei. Hier iſt es umgekehrt ein leicht verſtändlicher Satz, daß jedes Recht mit einer Befugniß zu zwingen verbunden ſei Dieſe Befugniß iſt aber ſelbſt ein Recht, das mir zukommt, jeden zu zwingen, daß er die Hand davon laſſe, wenn er mein Recht anzutaſten beabſichtigt; dieſem Rechte muß alſo wieder eine Rechtspflicht des Andern entſprechen, auf jenen Fall ſich zwingen zu laſſen; wofür mir dann wieder eine Befugniß gehört, ihn zu zwingen, daß er ſich zwingen laſſe und ſo fort, ſo weit es gefällig iſt. Aber dieſe ganze Betrachtung iſt durchaus zweckwidrig und der Satz, daß jedes Recht mit einer Befugniß zu zwingen verbunden ſey, drückt in einer philoſophiſchen Unterſuchung nur die Verlegenheit eines Menſchen aus, der in der Geſellſchaft zwiſchen Gewalt und Recht hingeſtellt iſt, ohne zu wiſſen, an welches er ſich halten ſoll. Wir brauchen ihn gar nicht, wenn wir, wie es geſchehen ſollte, in unſern Deductionen von der Rechtsverbindlichkeit ausgehen und nicht nur Reflexionen über bloße Befugniſſe anſtellen. Wenn jemand mit mir in thätige Gemeinſchaft kommt und nun anſtatt mit mir nach vernunftigen Geſetzen der Wechſelwirkung eine geſetzliche Uebereinkunft zu ſuchen, mit einem Verſuche mich zu zwingen anfängt, ſo kann ich eigentlich nicht ſagen: ich bin gegentheils wieder zum Zwang berechtigt, ſondern es iſt alsdann von gar keiner Rechtsverbindlichkeit die Rede, es gilt nur Gewalt. Und die innere Geſetzgebung der Tugendpflicht der Friedfertigkeit, welche mich auffordert, der Gewalt ein Ende zu machen, darf mit der äußeren Rechtsgeſetzgebung nicht verwechſelt werden. Im noch rechtloſen Naturzuſtand unter Menſchen hat der erſte Beleidiger gar kein Recht mehr, denn wo Gewalt entſcheidet, gilt kein Recht.

Wenn Zwang die Beſtimmung des Willens durch äußere phyſiſche Gewalt bedeutet, ſo ſtehen ſich Recht und Zwang einander grade entgegen und ſchließen ſich einander aus; wo Recht iſt, iſt kein Zwang; wo Zwang gilt, gilt kein Recht. Wenn Menſchen mit einander in Gemeinſchaft kommen, ſo kann zwiſchen ihnen nur entweder das Recht oder die Gewalt entſcheiden; iſt das letztere der Fall, ſo giebt es zwiſchen ihnen gar kein Recht. Denn wenn es in einer Geſellſchaft nur von dem Willen jedes Einzelnen abhängt, ob das Recht gelten ſoll oder nicht, ſo entſcheidet ſchon die erſte Beleidigung für die Gewalt und das Recht iſt einſtweilen verloren. Eine Betrachtung, welche die Rechtslehre nur auf die Befugniß zu zwingen gründen will, iſt von *Hugo* ſehr paſſend Todſchlagsmoral genannt worden. Dieſe Betrachtungen entſpringen aus der Verwechſelung des zufälligen Merkmals der Rechtspflicht, daß ihre Erfüllung erzwungen werden kann, mit dem weſentlichen, daß ſie einen Rechtsanſpruch begründet, indem man anſtatt der geſetzlichen Uebereinkunft, durch welche überhaupt erſt ein Rechtsgeſetz in einer Geſellſchaft eingeführt wird, die Begleitung des Rechts mit Zwang für hinlänglich zur äußeren Geſetzgebung anſieht. Für die Wechſelwirkung der Einzelnen können ſich Zwang und Recht einander nur ausſchließen; erſt vermittelſt der bürgerlichen Verfaſſung iſt eine Vereinigung von beiden, eine Unterſtützung des Rechtes durch Gewalt möglich. Eben deswegen findet aber auch überhaupt eine philoſophiſche Rechtslehre nur als Geſetzgebung für eine bürgerliche Verfaſſung ſtatt.

Die genauere philoſophiſche Sacherklärung der hier in Frage ſtehenden Grundbegriffe findet ſich erſt bei *Kant* und in der kantiſchen Schule. Wir ſagen: *Pflicht* iſt die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gebot. Iſt die gebotene Handlung eine Geſinnung wie z. B. Rechtlichkeit, Ehrlichkeit, Friedfertigkeit, ſo iſt die Pflicht *Tugendpflicht*, iſt dieſe Handlung eine äußere That z. B. ſein Wort halten, das Eigenthum eines Anderen anerkennen, ſo iſt ſie *Rechtspflicht*. So können Tugendpflichten nur durch die innere Geſetzgebung der Sittengeſetze geboten werden, hingegen für die Rechtspflichten kommt die aus den Sittengeſetz entſpringende Anforderung mit den Anforderungen der poſitiven äußeren Geſetzgebung im Staate in Verbindung und ſo entwickelt ſich unſer Grundgedanke, daß die Wirklichkeit der poſitiven Geſetzgebung nach und nach den Anforderungen des öffentlichen Wohles und der Gerechtigkeit unterworfen werden ſoll.

2) Mit der falſchen Auffaſſung des Rechtsbegriffes, daß Recht nur Befugniß ſey, iſt nahe verbunden eine andere fehlerhafte Beſtimmung, nach welcher das Recht in der äußeren perſönlichen Freiheit als Unabhängigkeit jeder Perſon von der zwingenden Willkür einer anderen beſtehen ſoll, wie Kant die Idee des Urrechtes angiebt. Dieſe Beſtimmung iſt der Grundfehler des ganzen neueren Naturrechts, denn von Hobbes auf Gundling, Kant und deſſen Schüler bis auf Hegel ſind faſt alle Lehrer einig auf die Erklärung hin: Recht iſt Freiheit. Dieſe Beſtimmung iſt aber durchaus einſeitig und ungenügend. Allerdings ſind im Rechtsbegriff nach den obigen Grundgeſetzen der Perſönlichkeit perſönliche Freiheit und perſönliche Gleichheit mit einander verbunden, aber die vollſtändige Rechtsidee iſt nur: Gleichheit iſt Recht. Wir können uns dies mit Hülfe der von Kant gegebenen Erörterungen leicht deutlich machen. Wir müſſen Kant beiſtimmen, wenn er die Aufgabe der Rechtslehre durch das Geſetz beſtimmt: die Freiheit jedes Einzelnen ſoll zur Zuſammenſtimmung mit der Freiheit aller beſchränkt werden. Dies gilt für jede Rechtsordnung, poſitive und philoſophiſche. Gilt in der Geſellſchaft eine Rechtsordnung, und wenn ſie noch ſo despotiſch oder ariſtokratiſch geordnet wäre, ſo wird durch dieſelbe, wohl oder übel, die Freiheit eines Jeden beſchränkt zur Zuſammenſtimmung mit der Freiheit aller. Hier kann nun aber nicht Freiheit als Rechtsidee vorausgeſetzt werden, denn dann würde ja die Rechtslehre nur zu einer

Lehre von der Beſchränkung der Rechte werden und die wahre Idee des Rechtes ſelbſt muß erſt anderswo geſucht werden. Dieſe wahre Rechtsidee nun muß uns angeben, nach welchem Princip die gute Beſchränkung der Freiheit der Einzelnen erhalten werde. Dieſes findet ſich in den Principien des öffentlichen Wohls und für die Gerechtigkeit im Princip der perſönlichen Gleichheit.

Die Idee der perſönlichen Freiheit als Rechtsidee iſt nur ein Princip der Ungeſelligkeit, jenes Princip der Nichtintervention, welches nur vorausſetzt, ein Jeder könne fordern, daß ihn der Andere gehen laſſe; keiner dürfe dem Andern wider ſeinen Willen befehlen. Aber eben da, wo ſich zwei einander nicht gehen laſſen können oder wollen, wo ſie vielmehr in geſellige Gemeinſchaft kommen, fängt eigentlich erſt das Gebiet der Rechtslehre an, und hier entſcheidet das Princip der perſönlichen Gleichheit für die Gerechtigkeit. Wenn einer dem andern nur ſo weit befiehlt, daß ſie dadurch einander perſönlich gleich geſetzt werden, ſo iſt dieſer Befehl keineswegs widerrechtlich, ſondern er dient vielmehr zur Einführung der gerechten geſelligen Ordnung.

Die Rechtslehre hat nicht nur die Freiheit eines Jeden vorauszuſetzen, um zu beſtimmen, was ihm erlaubt ſey, ſondern die Gleichheit von beiden, um zu beſtimmen, was einem Jeden zukomme, wenn beide in geſelligen Verkehr mit einander kommen.

3) Wenn die rohe Geſelligkeit unter Menſchen anfängt verſtändiger zu werden, ſo zeigt ſich unter ihnen nach und nach geſetzliche Uebereinkunft, welche aber anfangs größtentheils willkürliche Geſetze bringt, die von den Stärkeren den Schwächeren vorgeſchrieben werden; es entſteht eine geſetzliche Verfaſſung, in der aber noch von keinem wahren

Rechte, ſondern nur von Willkür des Herrſchers die Rede iſt, blinde Gewohnheit und Herrſcherwillkür ſind allein die ordnenden Gewalten. Erſt bei mehrerer Ausbildung läßt ſich nach und nach die Forderung hören, daß der Regent ſeine Geſetze gemäß der Idee der Gerechtigkeit ordnen ſolle, die willkürliche Geſetzlichkeit verwandelt ſich in eine rechtliche Staatsverfaſſung.

Es iſt einzig eine Idee, durch welche das Rechtsgeſetz nach und nach in der Geſellſchaft eingeführt wird. Gegen dieſe Idee iſt jeder wirkliche Zuſtand der menſchlichen Geſellſchaft nur als ein proviſoriſcher Rechtszuſtand beſtimmt, ſo lange nicht das Rechtsgeſetz in derſelben durch eine vollendete äußere Geſetzgebung wirklich geltend gemacht iſt. Daher entſteht uns das Ideal eines peremtoriſchen Rechtszuſtandes für die menſchliche Geſellſchaft, in welchem die äußere Geſetzgebung dieſe Vollendung erreicht hätte.

Jede poſitive wirkliche geſetzliche Verfaſſung kann folglich nur als im Werden begriffen mit der Idee des Rechtsgeſetzes verglichen werden; die Uebereinſtimmung mit demſelben iſt mehr oder weniger nur eine erſt zu löſende Aufgabe für dieſelbe. Aber die Idee des Geſetzes bezieht ſich denn doch auf jede poſitive Geſetzgebung, es muß für letztere immer eine Kritik nach jener Idee zuläſſig ſeyn.

Wenn gleich die Worte Idee und Ideal in Rückſicht alles deſſen, was anwendbar ſeyn ſoll, bei dem techniſchen Kunſtfleiß wenig Vertrauen finden, ſo iſt es doch ein anderes um eine ſpeculative und um eine praktiſche Idee. In praktiſcher Rückſicht iſt es durchaus nur die Idee, welche der Handlung das Geſetz giebt und nicht die Erfahrung. Können wir gleich nicht hoffen der Idee je in der Natur ganz gleich zu kommen, ſo iſt es doch das einzige, was für unſre Handlungen wahren Werth hat, uns ihr zu nähern. So iſt es auch das Ideal eines rechtlichen Zuſtandes in der Geſellſchaft, wornach wir jeden Verſuch einer äußeren Geſetzgebung beurtheilen müſſen und welches allein dem Geſetzgeber ſelbſt die Regel geben kann. Aber freilich kann dieſes Ideal nicht als eine Vorſchrift angeſehen werden, die ſich ſogleich realiſiren ließe, ſondern nur als ein Ziel, dem man ſich nähern ſoll.

Dieſen Gedanken müſſen wir noch genauer feſthalten. Sittliche Ideale für den Zuſtand der menſchlichen Geſellſchaft können entweder auf ein Ideal der ethiſchen oder der juridiſchen Geſetzgebung gehen. Das ethiſche Ideal fordert in Rückſicht der äußeren Pflicht, uns das Wohl der Menſchheit ſelbſt zum Zweck zu machen. Dieſes geſchieht durch Liebe als Wohlwollen und durch Achtung. Vereinigung wechſelſeitiger Liebe und Achtung iſt aber Freundſchaft. Nach ethiſchen Ideen wäre alſo Freundſchaft das höchſte Ideal eines geſellſchaftlichen Zuſtandes. Wenn nun ſchon menſchenfreundliche Pläne für das Ganze der Menſchheit zu verfolgen, eine große und herrliche Aufgabe bleibt, ſo kann doch die Idee hier ſo nicht gelten, daß die ganze Menſchengeſellſchaft in einen großen Freundſchaftsbund aufgenommen werden könnte. Unter Menſchen werden die Blüthen der Freundſchaft immer nur in kleinen Kreiſen gepflegt werden können. Ich gehöre nicht zu denjenigen, welche den ſogenannten ewigen Frieden, das heißt einen Zuſtand des Völkerlebens, in welchem der Krieg aufgehoben wäre, für ein unerreichbares Ideal halten, ſondern die Erreichung deſſen können wir von der beſſern rechtlichen Durchbildung der Geſellſchaft erwarten. Ein Raubritter der Vorzeit konnte ſich wohl auch nicht vorſtellen, daß der rechtliche Zuſtand der Geſellſchaft einmal dahin werde fortgebildet werden, daß der Straßenraub nur zu dem niederträchtigen Gewerbe einiger verworfenen Unglücklichen in ihr gehört. Wir kennen dieſes in der Wirklichkeit. Aber eben ſo ſteht es, nur mehr im Großen, mit der Kunſt unſrer Helden genannten Mordbrenner. Sei indeſſen im Großen unter den Völkern der Friede hergeſtellt, ſo bleibt ein Ideal des freundſchaftlichen Zuſtandes in der ganzen menſchlichen Geſellſchaft, wo jedes Privatintereſſe im allgemeinen Intereſſe des Ganzen verſchwinden und demnach die ethiſche Geſetzgebung als eine äußere gelten ſollte, für die Menſchen eine unanwendbare Phantaſie, wie die Gütergemeinſchaft philoſophiſcher oder religiöſer Schwärmer.

So bleibt uns alſo nur das juridiſche Ideal eines rechtlichen Zuſtandes unter einer vollendeten äußeren Geſetzgebung in Frage. Für dieſes bleibt unter den Menſchen nicht nur eine immer größere Annäherung möglich, ſondern es läßt ſich eine Vollſtändigkeit in der Geſetzgebung ſelbſt ſehr wohl als wirklich denken, wenn auch die Anwendung immer mangelhaft bleiben ſollte. Denn für dasjenige, was eine ſolche Geſetzgebung nothwendig fordert, finden ſich die Begriffe in der Vernunft ſelbſt und ihre bloße Entwicklung langt hin, um ihren Eintritt in eine wirkliche Geſetzgebung möglich zu machen. Die Feinde des Rechtes ſind nemlich theils Irrthum, theils der böſe Wille der Einzelnen. Gegen den letzteren kann die Geſellſchaft für die äußere Geſetzgebung Gewalt als Zwang ſetzen, dann bleibt ihr nur noch der Irrthum zu bekämpfen übrig, über den ſie ſiegen kann, weil hier die eigene Vernunft jedes Einzelnen die Wahrheit ausſagen wird, ſobald ſie gehörig gebildet worden iſt.

Dieſes juridiſche Ideal der äußeren Geſetzgebung iſt alſo die Aufgabe der philoſophiſchen Rechtslehre. Für die

Ausführung dieſer Geſetzgebung haben wir aber immer zu bedenken, daß ſie nicht als eine wirkliche poſitive Geſetzgebung geboten, ſondern nur als eine Aufgabe an die Fortbildung des Lebens ausgeſprochen werden kann. Man hat wohl oft das natürliche Recht und namentlich das natürliche Privatrecht ſo angeſehen, als ob es die philoſophiſche Ausführung einer poſitiven Geſetzgebung ſeyn ſolle. Allein dieſe Aufgabe iſt ganz unzuläſſig. Die Philoſophie kennt die Wirklichkeit der poſitiven Rechte in keinem Rechtsgebiet, ſondern ſie hat nur die Einſicht in Kriterien, nach denen ſich die Tauglichkeit gegebener poſitiver Rechte ſoll beurtheilen laſſen, zu Lob oder Tadel für künftige Reformen, oder für die Beurtheilung des inneren Zuſammenhanges verſchiedener Anforderungen. So wird die philoſophiſche Beurtheilung in der Anwendung immer nur eine Kritik gegebener poſitiver Geſetzgebungen bleiben können.

2. Geſetzliche Uebereinkunft, Vertrag und Eigenthum.

§. 52.

Das leicht verſtändliche Gebot der perſönlichen Gleichheit aller vernünftigen Weſen iſt das alleinige Princip der allgemeinen Rechtsgeſetzgebung. Allein in dieſem Gebote wird die Wechſelwirkung vernünftiger Weſen als ſolcher, der Idee des Reiches der Zwecke gemäß, ſchon vorausgeſetzt; anſtatt dieſer finden ſich aber Menſchen unmittelbar nur in der Wechſelwirkung mit einer Welt unter Naturgeſetzen. Ich habe das Geſetz des Rechtes nur in meinem Innern und trage es als ein der Natur fremdes Geſetz der ſelbſtſtändigen Geiſteswelt in die Natur hinein. Hier zeigen ſich daher die Schwierigkeiten in der Entwicklung der reinen Rechtslehre, indem Menſchen ſich unter einander erſt als vernünftige Weſen anerkennen müſſen, damit die

Verpflichtung des Geſetzes zwiſchen ihnen gelte. Alſo wird die Unterordnung unter das oberſte Rechtsgeſetz durch die Bedingungen erfolgen, nach denen Menſchen in ihrer Wechſelwirkung in der Natur ſich als vernünftige Weſen anerkennen.

Das Rechtsgeſetz iſt in Widerſtreit mit den Geſetzen der Wechſelwirkung in der Natur, denn für dieſe entſcheidet nur die Stärke der Kräfte; dagegen fordert das Recht Gleichheit der Perſon auch bei der größten Ungleichheit der phyſiſchen Kräfte. So lang ich nur in Wechſelwirkung mit Naturkräften bin, iſt meine Befugniß zum Widerſtand ganz unbeſchränkt, ich werde hier jedes Hinderniß meiner abſichtlichen Thätigkeit zu zernichten ſuchen. Nur in der Wechſelwirkung mit vernünftigen Weſen wird dieſe meine Befugniß beſchränkt. Nun verſteht es ſich aber in der Wechſelwirkung der Menſchen nicht ſchon ſo von ſelbſt, daß ſie einander als vernünftig anerkennen, und dem Geſetz gemäß behandeln. Es wird daher das erſte Poſtulat der rechtlichgeſetzgebenden Vernunft, daß Menſchen ſich als vernünftig anerkennen ſollen. Erſt alsdann kann der Fall ihrer Verbindlichkeit eintreten.

In dieſem Zwiſchenraume liegen die meiſten Urſachen von Irrungen bei der Auffaſſung der Rechtsbegriffe, indem der Geſichtspunkt der rechtlichen Beurtheilung ſich ganz ändert, je nachdem das Geſetz Menſchen vorausſetzt, welche ſich einander als vernünftig anerkennen, oder ob nur nach der Beurtheilung der Befugniß gefragt wird, welche Jemand in der Geſellſchaft überhaupt gegen andere hat, mit denen er noch in keinem feſten Verhältniß der Anerkennung wechſelſeitiger Rechte ſteht. Wir wollen nun hier für einen peremtoriſchen Rechtszuſtand in der Geſellſchaft das vollendete Rechtsgeſetz beſprechen und müſſen alſo anerkannte vernünftige Wechſelwirkung unter den Menſchen als ein Poſtulat der Vernunft vorausſetzen.

Daher erhalten wir als oberſte Subſumtionsformel unter das Rechtsgeſetz das Gebot: Die Menſchen ſollen ſich in ihrer Wechſelwirkung als vernünftig anerkennen; oder die Forderung: ich habe das Recht, von einem Jeden zu fordern, daß er mich, weil ich ein Menſch bin, als vernünftiges Weſen anerkenne.

Das Geſetz muß alſo die nothwendigen Bedingungen gebieten, welche eine vernünftige Wechſelwirknng unter Menſchen möglich machen. Wodurch erkennen wir uns nun in der Natur einander als vernünftig an? und wie kommen wir in vernünftige Wechſelwirkung? Dies muß hier zunächſt für die Subſumtion unter das Geſetz beſtimmt werden.

1) alſo die äußere Wechſelwirkung der menſchlichen Vernunft.

Ich als vernünftiges Weſen bin nur innerlich Gegenſtand meiner Selbſterkenntniß. Was ich innerlich von mir erkenne iſt mein Denken. Wird hier nur auf meine Selbſtthätigkeit geſehen, ſo kann ich mein ganzes Inneres meine Gedanken nennen; ſelbſt mein Wollen und mein willkürlich Handeln gehört nach ſeinen innern Beſtimmungsgründen zu meinen Gedanken, indem es nur eine eigene Cauſalität meiner Vorſtellungen enthält. Alſo dasjenige, was mich als vernünftiges Weſen qualificirt, ſind meine Gedanken, deren ich mir nur innerlich bewußt werde. Was wird daher vernünftige Wechſelwirkung unter Menſchen ſeyn? In mein Inneres greift kein Anderer unmittelbar ein, in mein Inneres iſt der Blick jedem Andern verſchloſſen. Hier ſteht gleichſam Jeder allein in ſeiner eigenen Welt und wenn wir uns nicht früher in der Anſchauung der Welt außer uns verlören, als wir nur das eigne Innere kennen, wenn wir auch dann nicht unſers Gleichen außer uns ſuchten, wir fänden es kaum. Es giebt für uns keine unmittelbare Wechſelwirkung der Gedanken, ſondern nur eine vermittelſt der äußeren Natur. Daher iſt das einzige Band vernünftiger Geſelligkeit unter Menſchen eine mittelbare Mittheilung der Gedanken. Auf Gedankenmittheilung durch die äußere Natur beruht alſo alle vernünftige Wechſelwirkung für Menſchen. Selbſt mein eignes Innere erkenne ich häufig leichter durch das Aeußere als für ſich ſelbſt. Dadurch wird mir ſchon für mich das Aeußere oft zum Zeichen des Innern nothwendig; auf dieſer Bezeichnung beruht alle Möglichkeit einer äußeren Gedankenmittheilung. Sich einander zu verſtehen iſt, vor der erſten Anerkennung eines Vernünftigen außer mir bis zu den feinſten Verſtändniſſen in Liebe und Freundſchaft, das einzige, worauf eine vernünftige Gemeinſchaft unter Menſchen beruht. Gedankenbezeichnung aber heißt Sprache; Mittheilung der Gedanken durch Sprache iſt alſo die Bedingung, durch welche allein vernünftige Gemeinſchaft unter Menſchen ſtatt findet.

2) Die phyſiſchen Bedingungen einer vernünftigen äußern Thätigkeit unter Menſchen.

Die allgemeinſte phyſiſche Bedingung, unter welcher uns eine willkührliche äußere Thätigkeit ſtatt finden kann, iſt der Gebrauch von Sachen. Wirklicher willkührlicher Gebrauch einer Sache ſetzt das Haben, die Inhabung (detentio) derſelben voraus, im allgemeinſten, ſie muß beſeſſen (possessio) werden oder in der Gewalt (potestas) desjenigen ſeyn, der ſie brauchen will. Willkührliche Thätigkeit beſteht aber in einem thätig ſeyn nach Zwecken, wo der Begriff der Wirkung die Urſache ihrer Hervorbringung wird. Es iſt alſo das Eigenthümliche unſerer vernünftigen äußern Thätigkeit, daß ſie im Gebrauch von Sachen durch die Vorausbeſtimmung ihres Erfolges geleitet wird. Alle gegenſeitige Beſchränkung unſrer äußern Thätigkeiten beruht folglich darauf, daß der Gebrauch, den Einer von einer Sache machen will, mit der Inhabung der Sache durch einen Andern nicht beſtehen kann, daß alſo Einer Inhabung und Gebrauch der Sache ausſchließlich haben und den Andern zum Weichen bringen müßte, wenn er ſie für ſeine Zwecke anwenden will. Nur auf den Fall dieſer gegenſeitigen Beſchränkungen ihrer Thätigkeiten iſt unter Menſchen vom Recht die Rede. Ihre Rechtsanſprüche werden alſo alle ausſchließlichen Beſitz, das heißt das Mein und Dein betreffen. Wo keine ſolche Ausſchließung iſt, würden ſie ungeſtört neben einander leben.

3) Das vernünftige unſrer Thätigkeiten beſteht in Vorausbeſtimmung derſelben nach Zwecken, das heißt in Willensbeſtimmungen für zukünftige Handlungen. Die Gemeinſchaft der Menſchen wird alſo vernünftig durch eine geſellſchaftliche Vorausbeſtimmung ihrer willkührlichen Thätigkeiten mit Hülfe der Sprache.

Durch gegenſeitige Willenserklärungen wegen zukünftiger Handlungen, das heißt durch Verſprechen oder überhaupt durch geſetzliche Uebereinkunft müſſen alſo Menſchen die Sphäre ihrer Thätigkeit voraus beſtimmen, wenn ihr Verkehr vernünftig werden ſoll, und im Fall von wechſelſeitigen Beſchränkungen muß durch geſetzliche Uebereinkunft einem Jeden die ausſchließliche Sphäre ſeiner Thätigkeit beſtimmt werden, wenn die Beſchränkung auch nur durch verſtändig geleitete Gewalt geſchehen ſollte.

Dasjenige, in deſſen ausſchließlichem Beſitze ich bin, iſt aber das Meinige. Die vernünftige Wechſelwirkung unter Menſchen ſetzt alſo eine Beſtimmung des Mein und Dein durch geſetzliche Uebereinkunft oder durch Verſprechen voraus.

Geſetzlichkeit durch den Willen der Machthaber iſt daher ſchon früher in der Geſellſchaft als das Recht, denn ohne dieſe kann die Geſellſchaft nicht einmal als verſtändig geordnet beſtehen. Hier aber kommt zu der phyſiſchen Bedingung der geſetzlichen Uebereinkunft noch die Forderung der Freiheit hinzu, daß die Uebereinkunft über die Scheidung des Mein und Dein dem Geſetze der perſönlichen Gleichheit gemäß geſchehen ſoll.

Alle Anwendung des Rechtsgeſetzes auf die menſchliche Geſellſchaft beſteht alſo in Beſtimmungen des Mein und Dein durch geſetzliche Uebereinkunft. Demgemäß haben wir die Geſetze ſelbſt abzuleiten und zuerſt für die allgemeine Rechtsgeſetzgebung die drei Momente mit einander zu verbinden.

a) Perſönliche Freiheit und Gleichheit gehört dem geiſtigen Leben, ſomit der verſtändigen Anordnung deſſelben und kann daher nur unter Bedingung der letzteren zur Anwendung kommen.

b) Verſtändige Anordnung iſt nur durch geſetzliche Uebereinkunft möglich und dieſe wieder nur da, wo ein Recht der Sprache anerkannt und aufrecht erhalten wird. So zeigen ſich die Forderungen der Treue: ohne Heilighaltung von Geſetzen für die ganze Geſellſchaft, von Verſprechen und Vertrag für die Einzelnen iſt keine verſtändige Lebensordnung, geſchweige denn Einführung der Idee der Gerechtigkeit möglich.

c) Ferner die Bedingung äußerer Thätigkeit der Menſchen iſt Inhabung, Bearbeitung und Gebrauch von Sachen.

Daraus können wir nun die Geſetze ſelbſt ableiten.

§. 53.

Erſtes Geſetz.

Verſprechen ſollen gehalten werden.

Die Anwendung des Rechtsgeſetzes unter Menſchen macht die Forderung nothwendig: die Menſchen ſollen ſich in ihrer thätigen Gemeinſchaft als vernünftig anerkennen. Dies iſt aber nur vermittelſt der Sprache möglich. Das nächſte Erforderniß für die Anwendbarkeit des Rechtsgeſetzes in der menſchlichen Geſellſchaft iſt alſo die Anerkennung einer Sprache in derſelben oder das Recht der Sprache. Es entſteht das Gebot: in ihrer thätigen Gemeinſchaft ſollen Menſchen unter einander eine rechtliche Sprache anerkennen, denn nur durch dieſe kann ihre Gemeinſchaft vernünftig werden. Dies erfordert unvermeidlich, daß diejenigen Mittel, welche in der Sprache zur Gedankenmittheilung gebraucht werden, jederzeit als Zeichen einer vernünftigen Gemeinſchaft unter den Menſchen angeſehen werden müſſen und ſollen, und zu keinem andern Zweck gebraucht werden dürfen. Die Zeichen der Sprache dürfen nie dem Zwecke der Gedankenmittheilung zuwider angewendet werden. Denn wenn es mir erlaubt iſt, durch die nämlichen Zeichen einmal meine Gedanken mitzutheilen, und ein andermal ihm nur etwas vorzuſchwätzen ohne Rückſicht auf die Bedeutung, die in den Zeichen, für uns in den Worten, liegt: ſo kann er nie unterſcheiden, in welchem Falle er eben iſt, und die ganze Möglichkeit, uns einander als vernünftig anzuerkennen wäre aufgehoben. Daher iſt uns ſprechen und Gedanken mittheilen auch meiſtentheils ganz gleichbedeutend. Wir erkennen im Worte nur den geäußerten Gedanken. Heilighaltung des Rechtes der Sprache iſt alſo die oberſte Rechtspflicht, indem ſie die nothwendige Bedingung iſt, unter der allein eine rechtliche Verpflichtung unter Menſchen ſtatt haben kann.

Eine verbotene Unwahrheit ſagen, heißt lügen. In rechtlicher Hinſicht iſt alſo jede Unwahrheit in der Gedankenmittheilung eine Lüge, ſie iſt von rechtswegen verboten; Wahrhaftigkeit iſt die erſte Rechtspflicht. Denn wenn ich jemanden, mit dem ich nur in rechtlichen Verhältniſſen ſtehe, eine Unwahrheit ſage, ſo beleidige ich ihn nicht nur, ſondern ich hebe ſogar das ganze Rechtsverhältniß, alle vernünftige Gemeinſchaft, zwiſchen uns auf, und vernichte dadurch eigentlich jede rechtliche Verpflichtung, die er gegen mich haben kann.

Ich ſuche dies deutlicher zu machen. Erſtlich es tritt hier der Fall ein, welcher oft vorkommt, daß mir etwas ethiſch erlaubt iſt, was juridiſch verboten wird. Nämlich in jedem Fall veräußerlicher Rechte, iſt zwar der Verpflichtete dem Berechtigten nothwendig verbunden, aber der Berechtigte iſt nicht verpflichtet, die Erfüllung der Verbindlichkeit zu fordern; er kann freigeben. So wird Jemand im Scherz zu beleidigen wohl gar eine Freundſchaftsbezeugung, indem ich dadurch ein freundſchaftliches und nicht bloß rechtliches Verhältniß zwiſchen uns vorausſetze, wo nicht jeder Anſchein von Beleidigung ſchon Mißtrauen zwiſchen uns veranlaſſen kann, indem wir einer wechſelſeitigen Achtung oder Liebe ſonſt ſchon hinlänglich verſichert ſind. Daß man aber dabei in der Geſellſchaft vorſichtig ſeyn muß, zeigt die Erfahrung oft genug, indem es jederzeit nur vom Beleidigten abhängt, wie weit er Spaß verſtehen, oder ſich der Beleidigung annehmen will. Eben dies läßt ſich nun auch beſonders auf das Unwahrheitſagen anwenden, indem die Erlaubniß dazu immer erſt von einem freundſchaftlichen Verhältniß in der Geſellſchaft und der Möglichkeit irgend ein Mißtrauen dadurch zu erwecken, abhängt. Denn der Beleidigte behält hier immer ſein Recht, es fragt ſich nur, ob er es verfolgen will oder nicht.

Zweitens bei der Frage: ob jede Lüge von rechtswegen verboten ſey oder nicht, iſt die größte Schwierigkeit die, daß wir hier eben auf dem Punkte ſtehen, wo die rechtliche Geſetzgebung ſich von dem Innern losreißt, um äußerlich werden zu können. Es liegt in der Gedankenmittheilung die erſte Willensäußerung, ob ich den Andern als meines Gleichen anſehen will, oder nicht, es liegt alſo für den Andern die erſte Anzeige darin, ob zwiſchen uns Rechtsgeſetz gelten ſolle oder nicht. Aber eben dieſer Uebergang vom Innern zum Aeußern in der Gedankenmittheilung wird oft vom Irrthum getroffen. So giebt es Fälle, in denen der äußere Beweis, ob ich meine Gedanken wahrhaft mitgetheilt habe oder nicht, ſich nicht führen läßt; wenn z. B. jemand Unwahres erzählt, welches er ſelbſt für wahr hält. Dieſes mag viele Rechtslehrer bewogen haben, das Verbot der Lüge nur ethiſch als Beleidigung meiner eigenen Würde zu betrachten. Es iſt ja aber hier ſelbſt noch in der äußeren Geſetzgebung von rechtlichen Einfluß. Wenn z. B. die Thatſache bewieſen iſt, daß jemand einem andern eine Unwahrheit geſagt hat: ſo kann der, der ſie geſagt hat, nur die Exception machen, daß es keine Lüge geweſen ſey, weil er ſeiner beſten Ueberzeugung gemäß geſprochen habe. Ihm liegt alſo der Beweis auf, daß er mit dieſer Unwahrheit niemand beleidigt habe, und nicht den angeblich Beleidigten.

Bei Beurtheilung dieſes Satzes zeigt ſich ein wichtiger

Fehler der Kantiſchen Rechtslehre. Er verweiſt das Verbot der Lüge ganz in die Ethik und findet alsdann Schwierigkeiten, die Gültigkeit der Verträge zu deduciren. Ja er behauptet ſogar ausdrücklich, es liege im urſprünglichen Recht jedes Menſchen, daß er einem andern erzählen dürfe, was er wolle, weil jener es annehmen kann, wofür er will. So folgert er nämlich aus ſeiner erſten Annahme, daß das urſprüngliche Recht in der perſönlichen Freiheit beſtehe. Aber dies iſt fehlerhaft. Kant denkt ſich unter einem Recht hier nur eine Befugniß und nicht ein Recht, von andern etwas zu fordern. Er ſetzt das urſprüngliche Recht in die erſte Befugniß, etwas zu thun. Allein, wie wir gefunden haben, hier macht nicht eigentlich die Befugniß, ſondern allein das Ausſchließen des Andern mein Recht aus, welches ſeiner Rechtspflicht entſpricht. Mein Recht beſteht hier eben darin, daß ich den Andern von etwas ausſchließen darf. Für den beſondern Fall der Lüge ſieht Kant die Sache nur ſo an, daß es den Andern nichts angehe, was ich einſeitig für mich thue, ohne ſeiner freien Thätigkeit zu nahe zu treten. Aber dies entſcheidet unſre Angelegenheit nicht, denn der Lügner tritt ja dem Belogenen zu nahe. Kant hat nicht beachtet, daß wenn ich nicht wirklich poſitiv eine Sprache und das Recht derſelben zwiſchen mir und dem Andern anerkenne, überhaupt alle Anwendung des Rechtsgeſetzes zwiſchen uns wegfällt und nur Gewalt übrig bleibt, weil wir uns in der Natur erſt als vernünftig anerkennen müſſen, ehe wir das Geſetz der vernünftigen Wechſelwirkung unter uns an die Stelle des Naturgeſetzes der Wechſelwirkung ſetzen können. Dieſe Anerkennung findet aber nur durch Wahrhaftigkeit nach dem Rechte der Sprache ſtatt.

Wir behaupten alſo, daß das Gebot der Wahrhaftigkeit jeder Ausſage und das Verbot, irgend Jemand eine Unwahrheit zu ſagen, in der Geſellſchaft rechtlich gelte und zwar darum, weil es die nothwendige Bedingung iſt, unter der die Handlungen in der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt unter das Rechtsgeſetz geordnet werden können. Der eigentliche Endzweck dieſes Gebotes iſt alſo, uns als vernünftig anzuerkennen, damit in unſrer Geſellſchaft das Rechtsgeſetz gelten könne.

Nun beſteht aber alle Gemeinſchaft unter Menſchen nur vermittelſt ihrer äußeren Gegenwirkungen in der Natur. Wenn Menſchen nun in den Fall kommen, hier einander ihre Thätigkeiten zu beſchränken, ſo ſollen ſie darin dem Geſetz der perſönlichen Gleichheit folgen; um dies aber thun zu können, wird Gedankenmittheilung unter dem Geſetz der Wahrhaftigkeit in Rückſicht ihrer Thätigkeiten und der gegenſeitigen Beſchränkung derſelben durch einander erfordert. Das heißt, ſie müſſen ſich einander unter dem Geſetz der Wahrhaftigkeit ihren Willen erklären. Eine ſolche Willenserklärung heißt ein Verſprechen, und ein förmlich gethanes Verſprechen iſt ein Vertrag. Die Gültigkeit gethaner Verſprechen oder eingegangener Verträge liegt alſo unmittelbar im Geſetze der Wahrhaftigkeit und iſt die oberſte Bedingung der Anwendung von Rechtsgeſetzen. Hier folgt alſo die Gültigkeit von jedem Verſprechen und die rechtliche Nothwendigkeit ſeiner Erfüllung daraus, daß ſie die nothwendige Bedingung ſind, unter der die Wechſelwirkung der Menſchen vernünftig werden kann. Denn daß Verſprechen und Vertrag unmöglich ſind, wenn ihre Erfüllung nicht vorausgeſetzt wird, iſt eine theoretiſche Entſcheidung, indem ſich ſonſt niemand darauf einlaſſen würde, hier kommt es praktiſch nur darauf an, zu beweiſen, daß Verſprechen nothwendig ſind, um das Recht unter den Menſchen in Anwendung zu bringen.

Von den empiriſchen weitern Bedingungen des Verſprechens, der Annahme und Erfüllung deſſelben ſoll hier nicht die Rede ſeyn, da wir jetzt nur die Idee des Geſetzes aufſtellen. So gehört auch die Ungültigkeit wiederrechtlich erzwungener Verſprechen nicht hierher, denn wir haben es mit der Rechtsgeſetzgebung zu thun; dieſe Ungültigkeit beruht aber darauf, daß da, wo widerrechtlicher Zwang ſtatt findet, nicht das Recht, ſondern nur Gewalt gilt.

Jedes gethane Verſprechen iſt alſo von rechtswegen gültig, die Erfüllung liegt dem Verſprechenden als Rechtspflicht auf, welche dem Andern das Recht giebt, ſie zu fordern. Weil daher unter Menſchen keine Anwendung des Rechtsgeſetzes ohne die Treue geſetzlicher Uebereinkünfte und dann ohne Verträge möglich iſt: ſo können wir überhaupt das Rechtsgeſetz ausſprechen, daß durch daſſelbe die thätige Geſelligkeit unter die Bedingung des Vertrages gebracht wird.

Das Rechtsgeſetz gebietet, daß die Menſchen ihre thätige Gemeinſchaft, die Geſetze ihres Verkehrs durch Verträge ordnen ſollen. Jeder Menſch iſt durch das Geſetz verpflichtet, ſobald er mit einem Andern in Wechſelwirkung kommt, mit ihm über Verbindung und Beſchränkung ihrer gegenſeitigen Thätigkeiten zu contrahiren, wenn noch keine geſetzliche Uebereinkunft zwiſchen ihnen ſtatt findet, und keiner kann den andern von der geſetzlichen Uebereinkunft und den Vertrag zu etwas anderen als zum contrahiren verpflichtet halten, indem ſie nur dadurch aus der bloß phyſiſchen Wechſelwirkung in eine vernünftige treten. Erſt unter den Bedingungen der geſetzlichen Uebereinkünfte und Verträge läßt ſich das Geſetz der Gleichheit in ihrer Wechſelwirkung erſt weiter anwenden.

§. 54.

Zweites Geſetz.

Durch die geſetzliche Uebereinkunft ſoll in der Geſellſchaft die perſönliche Freiheit und die perſönliche Gleichheit aller Mitglieder geordnet nnd geſchützt werden.

Dafür müſſen wir folgende Anforderungen neben einander beachten.

1) Für ein gebildetes Volk iſt die erſte Forderung der Gerechtigkeit *bürgerliche Freiheit* jedes Mitgliedes der Geſellſchaft und *Oeffentlichkeit der Verwaltung*, das heißt *geſetzliche Verpflichtung* der Unterthanen im Gegenſatz gegen blinden Gehorſam und blinde Unterwerfung; Zweck aller Geſetze und Befehle im Staate ſoll das *öffentliche Wohl* und nicht Herrſcherbelieben ſeyn; dem Geſetz allein ſoll die Herrſchaft zukommen, der *Rechtsgang* alſo unbedingt herrſchen.

2) Die zweite Forderung iſt *perſönliche Freiheit* das heißt rechtliche Selbſtſtändigkeit jedes vollbürtigen und unbeſcholtenen Staatsbürgers im Gegenſatz gegen Sclaverei, Leibeigenſchaft und abgeſchloſſene vornehme Kaſten.

3) Der Menſch fordert für ſich im bürgerlichen Leben Zufriedenheit durch die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe. Aber die Bedürfniſſe bringt großentheils die Gewohnheit und die Erziehung. Daher wird hier die Anforderung: möglichſt *freie* Wahl der Lebensweiſe für jeden Gebildeten und *möglichſt gleiche Leichtigkeit* für jeden Stand zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe zu gelangen.

4) Dieſes letzte wendet ſich denn beſonders an für das Syſtem der getheilten Arbeit im *rechtlichen Ver-*

geltungsſyſtem. Die öffentliche Gerechtigkeit beſteht nicht nur darin, daß dem Beſitze nach Jedem das Seinige behalten bleibe, ſondern vorzüglich noch darin, daß Jeder den Lohn empfange, den ſeine Arbeit werth iſt. Niemand ſoll der unbezahlte Knecht eines Andern werden.

Hier ſind die zwei erſten Forderungen, die für die Freiheit, von einfacherer und großer Anwendung, die beiden letzten für die Gleichheit hingegen machen ihre Kriterien bis in die mannigfaltigſten kleinen Lebensordnungen geltend. Wir müſſen für die Art ihrer Anwendbarkeit beſonders klar zu ſehen ſuchen.

Zur Erläuterung der Anforderungen der bürgerlichen und perſönlichen Freiheit kann hier im allgemeinen genügen, daß wir dieſe perſönliche Freiheit mit der phyſiſchen Unfreiheit oder Gebundenheit in den geſelligen Verhältniſſen richtig vergleichen lernen. Die phyſiſche Gebundenheit zeigt ſich in der Geſellſchaft im Verhältniß von Befehl und Gehorſam, ſo wie die Natur dieſes im Familienleben, im Gewerbe, im Staate mit ſich bringt. Dieſes Befehlen und Gehorchen nun iſt kein Verhältniß der Gerechtigkeit, ſondern ein Naturverhältniß unter den Menſchen, welches für die verſtändige Leitung der Geſchäfte zum Bedürfniß wird. Darum entſcheidet nicht die Gerechtigkeit, ſondern es entſcheiden andere Lebenszwecke, welche die Natur in Familie, Gewerbe und Staat der Menſchen aufgiebt, an ſich Wer befehlen und Wer gehorchen ſoll, die Gerechtigkeit aber entſcheidet nur einen Theil deſſen Was und Wie befohlen werden ſoll oder nicht. Auf dieſe Seite fallen allein die Anforderungen der perſönlichen Freiheit, indem ein Jeder zu fordern hat, daß er bei allen Staatszwecken als Perſon mit bedacht werde.

Für die perſönliche Gleichheit gilt dann wieder derſelbe Unterſchied im Gegenſatz gegen die phyſiſchen Ungleichheiten nach Familie, Gewerbe und im Staate. Aber hier gehen die Anwendungen weit mehr ins kleine.

Wir können zuerſt beachten, wie hier wieder der Unterſchied der *natürlichen* und der *künſtlichen* Bedürfniſſe in Frage kommt. Wir tadeln eine Lebensordnung im Volke, in welcher die Geſundheit bei Befriedigung der natürlichen Bedürfniſſe verkannt wird, und in welcher nicht die wahre Aufklärung das künſtliche Bedürfniß beherrſcht. Aber dies iſt kein Tadel der Ungerechtigkeit, ſondern nur ein Tadel der Geiſtesbildung für die Ermahnung zur Fortbildung. Dabei langt das Geſetzgeben und Rechtordnen nicht aus, und überhaupt nicht weit. Die meiſten Bedürfniſſe erhält der Menſch nicht vom Geſetz, ſondern vom Schickſal. Bei den modiſchen läßt ſich wenig gebieten, wenig verbieten; Geiſtesbildung wünſchen wir, werden ſie aber auch nicht geſetzlich erzwingen über das Maaß hinaus, welches im allgemeinen zum Bedürfniß wurde.

Das *Kriterium der Gerechtigkeit* bleibt alſo hier einzig, ob dem Bürger die Bedürfniſſe befriedigt werden, die ſich einem Jeden, nach ſeiner Lage in der Geſellſchaft, in der Regel werden geltend machen.

§. 33.

Drittes Geſetz.

Das Mein und Dein ſoll nach dem Grundſatz der perſönlichen Gleichheit in der Geſellſchaft vertheilt werden.

Durch geſetzliche Uebereinkunft und Vertrag iſt das Geſetz nur ſeiner Form nach anwendbar gemacht, es wird dadurch wenigſtens möglich in vernünftige Wechſelwirkung zu kommen. Da dieſe Wechſelwirkung aber nur in äußeren Handlungen beſteht, ſo fragt ſich noch, wie nun durch geſetzliche Uebereinkunft das Princip der Gleichheit auf die äußeren Handlungen angewendet werden könne. Es wird hier vorausgeſetzt, daß meine Willensthätigkeiten mit denen Anderer in Verbindung und Gegenwirkung kommen, in dieſer Wechſelwirkung aber nicht die Stärke, ſondern die Gleichheit des Rechtes auf beiden Seiten entſcheiden ſolle. Wir müſſen alſo in der Wechſelwirkung unſre Wirkungskreiſe gegenſeitig gegen einander beſchränken, und jedem einen Theil als *den ſeinen* beſtimmen, der ihm ausſchließlich zukommt. So ſoll Jeder eine Sphäre ſeines ausſchließlichen Beſitzes und Gebrauches von äußeren Sachen erhalten. Soll dieſe Ausſchließung aber durch Vernunft und nicht durch bloße Gewalt beſtehen, ſo liegt in ihr, daß einem Jeden eine Sphäre beſtimmt wird, innerhalb welcher alle freien Thätigkeiten zum Gebrauch von etwas Aeußerem von ſeiner Willkür abhängen; er wird alſo durch ſeinen bloßen Willen jeden Andern aus dieſer Sphäre ausſchließen können. Hierdurch wird der Begriff des *rechtlich Meinen* oder des *Eigenthums* in weiterer Bedeutung beſtimmt. Dieſe rechtliche wechſelſeitige Beſchränkung unſers Wirkungskreiſes macht für den Begriff des rechtlichen Mein und Dein einen Unterſchied zwiſchen *phyſiſchem Beſitz* und einem *intelligibeln Beſitz* nothwendig. Der phyſiſche Beſitz einer Sache ſetzt Inhabung derſelben voraus, oder daß ſie in meiner Gewalt ſei, der intelligible Beſitz iſt hingegen eine Idee der praktiſchen Vernunft und beſteht darin, daß die Sache in meinem Rechte ſey, er beſteht in einer bloß gedachten Verknüpfung der Sache mit meinem Willen, wenn ſie auch nicht in meiner Gewalt iſt. Alle Rechtsverhältniſſe ſind Verhältniſſe der Willensgemeinſchaft unter Menſchen und zu ſolchem muß auch der Beſitz einer

Sache erhoben werden, um Gegenſtand eines Rechtes zu werden.

Für die vernünftige Wechſelwirkung tritt alſo an die Stelle des bloß phyſiſchen Beſitzes durch Inhabung ein intelligibler Beſitz durch Eigenthumsrecht, und die Anwendung des Rechtsgeſetzes fordert, *daß der Beſitz und Gebrauch von Sachen nach dem Geſetze der Gleichheit als Eigenthum in der Geſellſchaft vertheilt werden ſoll.* Das Rechtsgeſetz findet in der menſchlichen Geſellſchaft nur dadurch Anwendung, daß in der thätigen Gemeinſchaft der Menſchen Jedem nach dem Princip der Gleichheit ein ausſchließlicher Wirkungskreis für ſeinen Gebrauch als das Seine beſtimmt werde nach der Idee des intelligibeln Beſitzes. Ohne dieſen intelligibeln Beſitz und die Beſtimmung des Eigenthums würde nemlich wieder nur phyſiſche Wechſelwirkung durch Gewalt möglich bleiben, indem keiner wüßte, durch welchen Gebrauch einer Sache er die äußere Thätigkeit eines Andern widerrechtlich beſchränke.

Es fragt ſich daher nun, wie wird intelligibler Beſitz und Vertheilung des Eigenthums äußerlich herzuſtellen ſeyn? Darauf haben wir leicht die Antwort: Nur durch geſetzliche Uebereinkunft und Vertrag, denn dieſe ſind die erſte Bedingung einer vernünftigen Gemeinſchaft. Der urſprüngliche Rechtsanſpruch eines Jeden wird alſo nur das Recht: unter dem Geſetze der Gleichheit zu contrahiren und die Uebereinkunft kann dann nur die Vertheilung des Eigenthums betreffen.

Jeder Verſuch ein Eigenthumsrecht unmittelbar ohne Beihülfe einer geſetzlichen Uebereinkunft zu begründen, muß von uns verworfen werden, denn ohne dieſe iſt überhaupt keine Anordnung des Rechtes möglich. Phyſiſcher Beſitz z. B. die erſte Beſitzergreifung kann nur als ein empiriſches Moment bei der Beurtheilung der perſönlichen Gleichheit für den einzelnen Fall mit gelten.

Die erſte Bedingung einer vernünftigen Gemeinſchaft unter den Menſchen iſt die geſetzliche Uebereinkunft, welche mit Beſonnenheit neu durch den Vertrag erhalten wird die zweite iſt Beſtimmung des Eigenthums; keine von dieſen beiden kann ohne die andere ſeyn. Wenn wir in vernünftige Gemeinſchaft treten wollen, können wir dies nur durch geſetzliche Uebereinkunft, aber durch dieſe können wir nichts thun, als das äußere Mein und Dein in der Geſellſchaft ordnen. Das vollſtändige Princip der Anwendbarkeit des Rechtsgeſetzes unter Menſchen iſt alſo die Beſtimmung des Eigenthums in der Geſellſchaft durch geſetzliche Uebereinkunft. Und die vollſtändige Idee des Rechtsgeſetzes ſelbſt wird: *die äußern Gegenſtände der Willkür ſollen in der Geſellſchaft durch geſetzliche Uebereinkunft gemäß der perſönlichen Gleichheit der Menſchen als Eigenthum beſtimmt werden.* Dieſe Idee iſt es nun, welche der Politik die Aufgabe beſtimmt. Mit der Realiſirung dieſes Geſetzes in der Geſellſchaft wäre ihr Zweck erreicht.

§. 56.

Was bedeutet nun aber hier die Idee der perſönlichen Gleichheit für die Vertheilung des Eigenthums?

Um dieſe Frage richtig zu beantworten, müſſen wir auf zweierlei Rückſicht nehmen: erſtlich auf das Verhältniß des Beſitzes zum Genuſſe und zweitens auf das Verhältniß des Genuſſes zur Arbeit.

1) Wir ſuchen Eigenthum und Beſitz nicht unmittelbar, um zu beſitzen, ſondern um mit Genuß zu leben. Leben und genießen iſt es alſo eigentlich, was wir durch das Eigenthum ſuchen, das heißt unſre Bedürfniſſe zu befriedigen. Die verlangte Gleichheit wird alſo erſtlich nicht eine Gleichheit des Beſitzſtandes ſeyn, ſondern eine Gleichheit des Genuſſes, die Größe, nach welcher ſie beſtimmt wird, iſt der Grad, in dem ein Jeder ſeine Bedürfniſſe befriedigen kann.

Dabei kommt es nun gar nicht darauf an, wie viele oder wenige, oder welche Bedürfniſſe der Einzelne hat, oder worin er nach ſeinem Geſchmacke ſeinen Genuß ſucht, ſondern wir können einzig nach der Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande meſſen, welche der Erfolg davon iſt, in welchem Grade die Bedürfniſſe befriedigt werden, die er grade hat. Ferner es iſt ein Widerſpruch darin, jemand zwingen zu wollen, in dieſem oder jenem die Freude ſeines Lebens zu ſuchen, in dies oder das ſeinen Genuß zu ſetzen, dies oder das als ein Bedürfniß anzuſehen. Hier muß die Wahl einem Jeden für ſich überlaſſen bleiben. Es wird alſo die erſte Anforderung für eine gerechte Lebensordnung in der Vertheilung des Eigenthums: die größtmögliche Gleichheit des Genuſſes und der Befriedigung der Bedürfniſſe zu bewirken und die größtmögliche Freiheit herzuſtellen für Jeden in der Art, wie er leben und genießen will.

Bei der Anwendung zeigt ſich hier im weiteſten Umfang der Unterſchied von Ruhe und Geſchäftigkeit in dem Leben der Einzelnen. Das Hauptbeſtreben in der großen Maſſe der arbeitenden Klaſſen in unſern Staaten geht darauf aus, ihr ruhiges Durchkommen zu haben, und daher wird das Ziel der meiſten ausgeſprochen: ohne Sorge für die Zukunft leben zu können; leben zu können, ohne denken zu müſſen; ſich auf mechaniſches Arbeiten zu beſchränken, denn freies Nachdenken als Arbeit iſt mit ſeiner Unſicherheit für die meiſten eine große Laſt. Dieſe Ruhe im Leben, im Gegenſatz mit einer ſtets frei bleibenden Geſchäftigkeit, iſt die Wahl der meiſten und dies macht im Großen für die Arten des Lebensgenuſſes den Hauptunterſchied. Wer die Ruhe vorzieht, bleibt gern bei den einmal gewohnten Bedürfniſſen und ſucht keine neuen, hat alſo verhältnißmäßig die wenigeren; hingegen der Geſchäftige trachtet nach beſtändigen Erweiterungen.

Wem der Staat die Ruhe ſichert, mit dem kann er ſich hier alſo leicht abfinden; weſſen Geſchäftigkeit aber mit dem Willen des Staates und in ſeinem Intereſſe ihn in ſteter Unruhe erhält, der wird mehr zur Befriedigung bedürfen, ſo wie er immer an Ruhe und Sicherheit des Lebens verliert. Daher iſt hier mit niemand leichter die Rechnung abzuſchließen, als mit einem freien Bauernſtande, denn dieſer wählt die Ruhe und dieſe iſt ihm ſo leicht zu ſichern, daß er meiſtentheils im Genuß vor dem üppigſten Regenten den Vortheil haben wird.

2) Aber eben dieſes Verhältniß von Ruhe und Geſchäftigkeit führt uns auf das andere der Ruhe und Arbeit und ſomit auf das von Arbeit zum Genuß. Faſt jeder gebildete Staat muß ſich die Mittel für ſeine Bedürfniſſe erſt durch Arbeit ſelbſt verſchaffen, erhält ſie nicht als bloßes Geſchenk der Natur. Sein Geſchäft bei der Vertheilung des Eigenthums iſt alſo nicht bloß, die Befriedigung der Bedürfniſſe zu vertheilen, ſondern zugleich eine Vertheilung der Geſchäfte, eine Vertheilung der Arbeit zu beſorgen. Genuß und Arbeit ſtehen hier in einem Wechſelverhältniß, der Staat verlangt von den Einzelnen die

Arbeit, der Einzelne verlangt dafür den Genuß (die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe). Hier wird daher die vorzüglichſte Anwendung des Geſetzes der Gleichheit auf ein *Gleichgewicht zwiſchen Arbeit und Genuß* gehen. Die Befriedigung der Bedürfniſſe ſoll als Belohnung der Arbeit folgen. Je mehr alſo jemand die Ruhe oder eine werthloſe Geſchäftigkeit ſucht, deſto genügſamer ſollte er ſeyn, deſto weniger hat er zu fordern. Daher das Hauptgeſetz: *ein Jeder ſoll die Früchte ſeiner Arbeit ſelbſt genießen.*

Dieſes wird eines der wichtigſten Geſetze für die geſunde lebendige Organiſation der Staaten. Das Geſetz der Freiheit und Gleichheit des Genuſſes dient mehr, um eine richtige Beurtheilung des Ganzen zu leiten; aber dieſes Geſetz, daß niemand gezwungen ſeyn ſoll, für den Beutel des Andern zu arbeiten, iſt ein Princip deſſen Anwendung ſehr in das beſondere der poſitiven Einrichtungen eingreift.

Das einfachſte Princip des Nationalreichthums iſt Arbeit und Sparſamkeit, und die einfachſte Art dieſe zu erreichen iſt, wenn dieſer Reichthum in den Händen einiger wenigen iſt, die damit ſpeculiren; dagegen die ganze Maſſe des Volkes mit ſchwerer Arbeit nur ſo viel erhalten kann, um grade nicht zu verhungern. So kommt am meiſten ein und wird am wenigſten verzehrt. Bei dieſer glücklichen Organiſation der meiſten Manufacturgegenden hebt ſich der Reichthum immer mehr, die Landeskaſſen füllen ſich, und unter dem Schutze der allgemeinen Hungerleiderei weigert ſich der Arbeiter weniger Soldat zu werden, iſt mit geringerer Koſt und geringerem Solde zufrieden, und ſieht mit Freundlichkeit dem Tode in die Augen, der ihn aller dieſer Mühſeligkeit entheben ſoll. Ja was das beſte iſt, kein Mitglied einer ſolchen Geſellſchaft merkt eben viel von einem Uebelſtande derſelben, denn die Reichen ſind mit ihrer Lage zufrieden und die Armen haben, wenn ihnen das Verhungern nur immer drohend genug bleibt, nicht Zeit, ſich mit unnützem Nachdenken zu beſchäftigen. (In Ländern, wo es den niedrigſten Ständen grundſchlecht geht, machen ſie ein ruhiges zahmes Volk; ſobald ſie aber anfangen, in Wohlſtand zu kommen, ſo zeigen ſie ſich unruhig und fangen an mitzuſprechen.) Dies ſind die Vortheile der Verfaſſung, bei der man, ſo lange es geht, am ſicherſten immer reicher wird; für den unpartheiiſchen Dritten gewährt ſie aber einen ekelhaften Anblick des Unrechts und der Unterdrückung, indem der arme Arbeiter alle Mühe hat, deren Früchte der Reiche genießt. Häufig aber bleibt es eine ſchwere Aufgabe das Gleichgewicht der Arbeit und des Genuſſes zu ordnen. Eine glückliche Handelscombination erfüllt ſchnell einen ganzen Landſtrich mit Manufacturen und Fabriken; aber die erſten vorübergehenden Stockungen treiben ſogleich den Arbeitslohn weit unter den Werth hinab und häufen das Geld in den Kaſſen der Unternehmer. Wird aber gar die Speculation ſchnell vernichtet, ſo ziehen die Unternehmer ihr Geld heraus und überlaſſen die Arbeiter dem guten Glück und dem Hunger, oder wenn ſie nicht vorſichtig ſind, ſo gehen ſie mit ihnen zu Grunde. Hier iſt eine genaue Aufſicht der Regierung nothwendig, um ein betriebſames Volk nicht ſchnell zu Bettlern werden zu laſſen. Da ſind dann leicht bei uns, nach dem Sprichwort: Geld macht Geld, die Reichen viel zu ſehr begünſtigt.

Es wird alſo hier dem Princip der Betriebſamkeit und Sparſamkeit noch ein anderes von rechtswegen an die Seite geſetzt, daß die Rechtsordnung im Staate das Eigenthumsrecht eines Jeden an ſeine Arbeit nicht nur geſtatten, ſondern ſchützen ſoll, daß es einem Jeden möglich gemacht werde, *ſeine* Arbeit gegen *ſeine* Bedürfniſſe umzuſetzen.

Dabei iſt freilich der Werth einer Arbeit gegen den einer andern, z. B. Holzſpalten, Nähen und Denken gegen einander zu meſſen. Aber ſolches Maaß kann ſich nur im freien Verkehr ordnen, in welchem weniger gut durch Gebote und Verbote, z. B. Beſtimmung eines Maximums, als durch Begünſtigungen, z. B. Verkauf aus Magazinen, Belohnungen, Anſtellung von Lehrern, zum Guten gewirkt werden kann, indem man im erſten Fall gewaltſam gegen die natürlichen Verhältniſſe verfährt, die ſich vorfinden, im andern Fall aber dieſe Verhältniſſe ſelbſt zu ändern verſucht.

Bei einem Volke von ſteigender Bildung werden ſich Kunſtfertigkeit und Nachdenken am beſten bezahlen; mechaniſche Arbeiten, die nur Stärke fordern, hingegen im Werthe fallen, weil jedermann ſie machen kann. Bei einem höheren Grade von Bildung aber werden die bloß mechaniſchen Arbeiten wieder im Preiße ſteigen, weil niemand ſich damit abgeben mag.

§. 57.

Viertes Geſetz.

Jede Geſellſchaft ſoll zu einer bürgerlichen Verfaſſung unter öffentlichen Geſetzen und öffentlichen Gerichtshöfen zuſammentreten.

Unter bürgerlicher Verfaſſung verſtehen wir nämlich eine geſellige Lebensordnung, in welcher die ganze Geſellſchaft unter öffentlichen poſitiven Rechtsgeſetzen verbunden ſteht. Dabei heißt *öffentlich*, was ſich zwar auf das Innere eines Jeden bezieht, aber doch äußerlich und objectiv alle betrifft. Wenn nämlich Geſetze, wie die Rechtsgeſetze, dadurch, daß ſie gegeben, eben noch nicht wirklich gelten, ſondern erſt mittelbar durch etwas anderes, z. B. die Tugend des Einzelnen oder äußere Gewalt, das gültige erſt zum geltenden erhoben werden muß: ſo wäre es ein Widerſpruch, durch gegebene Geſetze überhaupt das Geſetz geltend machen zu wollen, denn dieſe ſchützenden Geſetze würden eben ſo wenig gehalten werden, als jene, zu deren Aufrechthaltung ſie gegeben würden. Es muß alſo erſt über das Geſetz eine ausführende Gewalt der Gewohnheit oder Herrſchaft hinzu kommen, um das für den Gedanken gültige Geſetz zum öffentlichen und ſomit zum geltenden zu machen.

Daß wir aber hier immer den Verträgen Geſetz und geſetzliche Uebereinkunft überordnen, iſt leicht verſtändlich, denn die Verwicklung der geſelligen Lebensverhältniſſe macht es tauſendfach unmöglich, das Recht durch lauter einzelne Verträge zu vermitteln und zu ordnen.

Ferner, wenn nun ſchon für die Rechtsgeſetze die Gewalt angewendet wird, um ſie geltend zu erhalten, ſo werden ſie doch nie mit phyſiſcher Nothwendigkeit wie Naturgeſetze gelten, denn dieſe Geſetzgebung bleibt eine Geſetzgebung der Freiheit, wo bei allem Schutz, der ſie im allgemeinen ſicher ſtellt, doch einzelne Ausnahmen nicht werden verhindert werden können. Deswegen wird das Geſetz ſelbſt für den Fall, in dem es im Einzelnen nicht befolgt worden iſt, noch ſprechen müſſen. Die Schwierigkeiten der Befolgung des Rechtsgeſetzes unter Menſchen beruhen auf zwei Puncten, der Einſicht und dem Willen. Bei der Anwendung der Rechtsgeſetze bleibt ſo gut, wie bei allen Beurtheilungen, Irrthum möglich. Es werden daher ſelbſt bei dem Willen, dem Geſetze zu folgen, Rechtsſtreitigkeiten unvermeidlich ſeyn. Zweitens, wenn auch durch den Willen der Mehrheit oder ſonſt durch äußere Gewalt das Geſetz im allgemeinen gilt, ſo werden doch einzelne Uebertretungen deſſelben nicht verhindert werden können. Es werden immer noch rechtswidrige Handlungen als Uebertretungen des Geſetzes vorkommen. Das Geſetz muß alſo auch gebieten, was Recht ſey, ſowohl in Rückſicht des Rechtsſtreites, als bei vorkommenden Uebertretungen der Geſetze. Dieſe Gebote gehen alſo nicht auf Verhütung von Rechtsſtreitigkeiten und Uebertretungen, dafür kann nur politiſch geſorgt werden, ſondern ſie gebieten grade für den Fall, daß Rechtsſtreitigkeiten und Uebertretungen wirklich vorgekommen ſind. Es iſt hier nicht von politiſch erlaubten Mitteln die Rede, um die Geſetze zu ſchützen, ſondern von einem unmittelbaren kategoriſchen Gebote des Rechtes, welches noch mit zur allgemeinen Geſetzgebung gehört.

Um dieſes Gebot zu finden, müſſen wir den gegebenen Fall genauer betrachten. Was ſoll geſchehen, wenn zwei Parteien durch irrige Beurtheilung des Rechtes verleitet, über ihr Recht ſtreiten? Offenbar weder was der Eine, noch was der Andere für Recht hält, nur weil er es dafür hält, ſondern zwiſchen ihnen gilt nur objectiv das Geſetz. Es ſoll geſchehen, was dem Geſetze nach Recht iſt. Soll aber das Geſetz hier gelten, ſo muß es außer der eignen innern Beurtheilung deſſelben durch die Parteien, welche mangelhaft ſeyn kann und den Streit veranlaßte, noch eine Art geben, wie das Geſetz ſelbſt zwiſchen ihnen ſpricht und welcher Spruch alsdann das Recht zwiſchen ihnen entſcheidet. Das Geſetz ſoll objectiv äußerlich zwiſchen die Parteien treten und den Streit entſcheiden. Die Rechtsgeſetze müſſen allgemeine Geſetze der Wechſelwirkung für die ganze Geſellſchaft ſeyn und können nicht nur durch Verträge zwiſchen Einzelnen geordnet werden. Durch Rechtsſtreitigkeiten und Rechtsverletzung wird dann aus dieſer Nothwendigkeit noch ein eignes Gebot für die Rechtsverfaſſung.

Es wird nicht nur ein Rechtsgeſetz als öffentliches äußeres Geſetz in der Geſellſchaft gefordert, ſondern es muß auch noch öffentlich gemäß dieſem Geſetz über Rechtsſtreitigkeiten und Uebertretungen entſchieden werden. Es muß alſo auch eine öffentliche Beurtheilung der einzelnen Fälle unter dem Geſetz und eine öffentliche rechtliche Zurechnung in der Geſellſchaft ſtatt finden. Nun nennen wir denjenigen, der öffentlich rechtlich beurtheilen und zurechnen kann, Richter oder Gerichtshof. Es ſoll alſo in der Geſellſchaft eine öffentliche Rechtsgeſetzgebung gelten und in öffentlichen Gerichtshöfen darnach Recht geſprochen werden.

Und zwar werden Geſetzbuch und Gericht einerſeits bürgerlich, andrerſeits peinlich geordnet werden müſſen. Bürgerlich nämlich, um die Rechtsverhältniſſe zwiſchen den einzelnen Gliedern der Geſellſchaft zu ordnen und die Rechtsſtreitigkeiten zwiſchen dieſen zu entſcheiden; peinlich aber um die Rechtsverletzungen auszugleichen und zu beſtrafen.

§. 58.

Aus allem vorhergehenden erhalten wir dann dieſe Folgerungen.

1) In der bürgerlichen Verfaſſung beſteht ein öffentliches Recht für die Einheit der ganzen Geſellſchaft und unter dieſem öffentlichen Recht beſtehen die Privatrechte der Mitglieder der Geſellſchaft unter einander nach Perſönlichkeit und rechtlichem Mein und Dein für Eigenthum und Geſchäft.

2) Alle dieſe poſitiven Rechte können nur durch geſetzliche Uebereinkunft geſtiftet und erhalten werden.

3) Jedes beſtimmte Recht unter den Menſchen iſt alſo von poſitiver Stiftung und kann daher nur durch

die Geſetzgebung und das Gericht in einer bürgerlichen Verfaſſung im Staat zur Feſtigkeit gelangen.

4) Jedes poſitive Recht im Staate iſt entweder Realrecht oder Vertragsrecht.

Realrecht iſt nämlich dasjenige, welches durch die geſetzgebende Gewalt für das Ganze der Geſellſchaft alſo entweder durch Gewohnheit und Herkommen oder durch Herrſchergewalt gegründet iſt und demgemäß den Einzelnen zukommt.

Das Vertragsrecht dagegen entſpringt aus der Uebereinkunft zwiſchen Einzelnen.

Der Rechtsgrund der Gültigkeit eines Realrechtes iſt alſo ſchlechthin das poſitive Rechtsgeſetz.

Der Rechtsgrund der Gültigkeit eines Vertragsrechtes iſt die freie Einwilligung der Parteien, die den Vertrag abſchließen. Das Vertragsrecht iſt alſo unmittelbar von ſittlicher Verbindlichkeit der Treue, und wird erſt mittelbar unter den poſitiven Schutz im Staate genommen.

Das Realrecht hingegen bekommt ſeine ſittliche Bedeutung durch die Pflicht des Gehorſams gegen die Geſetze des Staates.

5) Alle Rechtsgeſetze gelten unmittelbar innerlich dem Geiſte in ſeinen Gedanken, alſo den Geſinnungen des Willens, und müſſen erſt mittelbar ausgeſprochen und ſo als Gebote auf die äußere That bezogen werden. Dies giebt hier der Unterſcheidung der allgemeinen Ethik *) zwi-

---

*) Handb. d. pr. Phil. B. I. §. 42. S.

ſchen ſtrengem Rechte und Billigkeit eine Anwendung. Nur das ſtrenge Recht kann für das poſitive Recht entſcheidend bleiben. Aber aus demſelben Grunde kann gegen poſitives Recht ausnahmsweiſe von Nothrecht die Rede bleiben.

Eben daher bleiben für das ſtrenge poſitive Recht meiſtentheils nur veräußerliche Rechte in Frage.

6) Vor dem poſitiven Geſetz und vor den Verträgen giebt es nur folgende Rechtsanſprüche unter den Menſchen.

a) Du ſollſt jeden andern Menſchen als dir perſönlich gleichen Nebenmenſchen anerkennen.

b) Du ſollſt mit jedem Menſchen, mit dem du leben willſt, deine Geſchäfte geſetzlich und der perſönlichen Gleichheit gemäß ordnen.

c) Menſchen, die geſellig mit einander leben wollen, ſollen ſtreben, unter einer bürgerlichen Verfaſſung zuſammen zu treten.

§. 59.

Aus dem vorigen wollen wir dann noch die Grundgeſetze des Urſprungs der poſitiven Rechte zuſammenſtellen.

1) Alle beſtimmten Rechte ſind von poſitivem Urſprung, alſo entweder durch Geſetz oder durch Vertrag entſtanden.

2) Die Verbindlichkeit im poſitiven Rechtsgeſetz liegt unmittelbar nur in den Bedingungen des Gehorſams gegen eine äußere geſetzgebende Gewalt (in Herkommen oder Herrſchergewalt).

Dabei iſt das zweckmäßige und gute poſitive Rechtsgeſetz nur durch vernünftige Ueberlegung über das Wohl der ganzen Geſellſchaft zu beſtimmen.

3) Die Verbindlichkeit im Vertrag hingegen beruht nur auf der freien gegenſeitigen Einwilligung der Parteien. Die Gültigkeit rechtskräftiger Verträge iſt nemlich von ſittlichem Urſprung und ruht auf den Ideen der Treue. Ein rechtskräftiger Vertrag kann alſo nur von Vollbürtigen abgeſchloſſen und nie erzwungen werden.

4) Ein Geſellſchaftsvertrag, in welchen mehrere Mitglieder zuſammentreten, um gemeinſchaftliche Zwecke zu verfolgen, muß enthalten:

a) Einen Vereinigungsvertrag, in welchem ſich die Mitglieder verbinden und den Zweck beſtimmen.

b) Einen Verfaſſungsvertrag, in welchem die Art der Vermittelung der Zwecke geordnet wird.

c) Einen Unterwerfungsvertrag, in welchem die Geſammtkräfte der Geſellſchaft einem leitenden Willen untergeben werden.

5) Durch die geſetzgebende Gewalt im Staate können die Rechte nicht nur geſichert, ſondern ſie müſſen durch dieſelbe hervorgebracht und geordnet werden.

6) Es giebt kein urſprüngliches Eigenthumsrecht durch ungeſtörten Beſitz, Bearbeitung oder Gebrauch einer Sache, ſondern dieſe Thatſachen geben vor einer geſetzlichen Uebereinkunft nur Billigkeitsgründe, auf welche bei Feſtſtellung des poſitiven Rechtes Rückſicht zu nehmen wäre.

7) Unter rechtlich nothwendigen Zwecken kann das Leben nicht durch Verträge allein geordnet werden; Verträge taugen nur für Sachen von willkürlicher Abmachung. Da nun dem öffentlichen Rechte im Staate rechtlich nothwendige Zwecke der Gerechtigkeit und des öffentlichen Rechtes gelten, ſo kann dieſes nicht urſprünglich auf Vertrag gegründet werden.

Selbſt zufällige Einſtimmung hilft hier nur gleichen Vollbürtigen, hingegen unter den Geſetzen der Familie, Herrſchaft und Erbſchaft kann das öffentliche Recht nur als Realrecht lege und nicht pacto geordnet werden nach äußerer Gewalt, mit Rückſicht auf die Zwecke des öffentlichen Wohles.

Zweite Abtheilung.

Das Naturrecht.

Einleitung.

§. 60.

Neben den bis jetzt betrachteten Staatszwecken hatten wir fünftens noch die Formen der geſelligen Ordnung ſelbſt als einen Zweck des Staates zu nennen; denn wiewohl ſie an ſich die allgemeinen Hülfsmittel der Vermittelung aller Staatszwecke werden, ſo gelten ſie doch mittelbar ſelbſt als Zweck, weil ſie ja ſelbſt erſt vom Menſchen über der natürlichen Unterlage künſtlich ausgebildet werden müſſen. Mit dieſer Anforderung an die Formen der geſelligen Ordnung werden wir an den Unterſchied des natürlichen Rechtes vom philoſophiſchen Recht der Gerechtigkeit zurückgewieſen. Das Geſetz des philoſophiſchen Rechtes fanden wir einzig durch die Idee der Perſönlichkeit beſtimmt, die Geſetze der natürlichen Rechte hingegen folgen aus allen Naturgeſetzen des Menſchenlebens, über der Grundlage Familie, Herrſchaft und Erbſchaft. Die Lehre von den allgemeinen Geſetzen des natürlichen Rechtes, das heißt die Lehre von den allgemeinen Formen des poſitiven Rechtes wollen wir nun Naturrecht nennen. So werden wir dann damit unſre letzte Aufgabe benannt haben.

Wir fanden, daß geſellige Uebereinkunft die Form ſey, durch welche jede menſchliche Geſellſchaft im thätigen Leben auf eine verſtändige Weiſe zur Vereinigung gelange. Im

Staate wird durch geſetzliche Uebereinkunft das **Volk** zum lebendigen Ganzen. Damit kommen wir auf eine unſrer erſten Grundlehren (§. 17.) zurück. Alle geſetzliche Uebereinkunft iſt ſo, wie ſie wirklich im Leben gilt, eine der Geſellſchaft eingewöhnte Form, Sache der Gewohnheit, des Herkommens. Sie bildet ſich nämlich eigentlich durch das Bedürfniß der geſelligen Ordnung für Ruhe und Sicherheit im Leben nach der ganzen Mannigfaltigkeit geſelliger Antriebe, zum Beiſpiel Furcht, Liebe, Sittlichkeit, zweckmäßige Ordnung alles getheilten und arbeitenden geſelligen Lebens, aber ſie erhält ſich in den Lebensgewöhnungen. So erhält das geſellige Leben alle ſeine Formen von Geſetzlichkeit in Sitten, Gebräuchen und Rechtsgeſetzen.

Die Gegenwirkung der Gewohnheit iſt aber für ſich blind und hat für den beſonnenen Verſtand keine rechte Zuverläſſigkeit. Daher gelten die geſetzlichen Beſtimmungen zunächſt nur als Sitten und Gebräuche, denen man ſich aus Gewohnheit willig fügt; die Beſonnenheit fordert aber, daß ſie beſtimmter ausgeſprochen und mit Gewalt und Zwang verſehen werden, damit der Einzelne ſich auch wider Willen füge. Dadurch werden die durch öffentliche Gewalt geſchützten geſelligen Anordnungen zu poſitiven Rechtsgeſetzen, welche der verſtändige Wille und die Macht der Regierung ordnen und ſchützen.

Eine vollſtändige Ueberſicht der Formen des poſitiven Rechtes oder der Verfaſſungsformen im Staate werden wir daher erhalten, wenn wir eine Anſicht der Volksverfaſſung überhaupt ſuchen und dabei wird es vorzüglich auf alle einem Volke angewöhnten geſelligen Formen der perſonenweiſen Unterſchiede ankommen, welche im Deutſchen das Wort Stand bezeichnet.

Für die Faſſung dieſer Aufgabe müſſen wir nun wohl beachten, daß unſre Lehre nicht *bloße Rechtslehre* ſeyn kann, ſondern urſprünglich durch alle unmittelbaren Lebenszwecke beſtimmt wird, denen die poſitiven Rechte nur mittelbar dienen. Das erſte ſind hier die *Lebensverhältniſſe* im Volke, aus dieſen entwickeln ſich die *Rechtsverhältniſſe* und für die letztern ſollen die *Rechtsinſtitute* im Staate ausgebildet werden.

Die Geſetze der Lebensverhältniſſe ſind hier das erſte, wodurch alle Zwecke in dieſen Angelegenheiten vorgeſchrieben werden, ſo wie Natur und Kunſt das Leben hier der Familie, der bürgerlichen Geſchäftigkeit, der Kirche und dem Staate unterworfen hat. Jedes von dieſen Lebensverhältniſſen bringt aber mannigfaltige Anforderungen des Einen an den Andern in der Geſellſchaft mit ſich und erzeugt dadurch die poſitiven Rechtsverhältniſſe, welche nur gut geordnet ſind, wenn ſie den rechten Lebenszwecken entſprechen und dafür dann in *Rechtsinſtituten* ausgebildet werden ſollen.

Von der Seite der Rechtslehre her wird uns daher hier die Frage, wie weit dieſe Wiſſenſchaft von den poſitiven Rechtsverhältniſſen und Rechtsinſtituten wohl eine philoſophiſche Lehre ſey und von uns betrachtet werden könne. Wir ſahen oben (§ 50) ſchon, daß alle poſitiven Rechte, wie es ſchon der Name andeutet, nach der griechiſchen Unterſcheidung des urſprünglichen und geſetzten Rechtes zum geſetzten Rechte gehören, indem hinter dieſen geſetzten Rechten nur gewiſſe allgemeinere Regeln ſtehen, nach denen die philoſophiſche Idee der Gerechtigkeit ihre Anforderungen macht, und nach denen ſich für natürliches Recht nothwendige Naturgeſetze des geſelligen Lebens beſtimmen laſſen.

Die ſtoiſchen Philoſophen, welche die Grundbegriffe des römiſchen Rechtes geordnet haben, haben nach ihrer empiriſchen Methode alle Rechtsverhältniſſe nur als poſitive aufgefaßt und daher nur beobachtungsweis unterſchieden jus naturale, quod natura omnia animalia docuit; jus gentium, quod naturalis ratio apud omnes homines constituit und jus civile, quod quisque populus ipse sibi jus constituit. Bei der griechiſchen Unterſcheidung iſt nun einfach alles urſprüngliche Recht von wiſſenſchaftlicher Erforſchung und Begründung, das geſetzte aber nur von geſchichtlicher Betrachtung. Die römiſche Unterſcheidung nimmt hingegen jus naturale in ganz anderer Auffaſſungsweiſe, ſie ſetzt bloß hiſtoriſche Auffaſſung des Rechtes voraus, nach allgemeiner Naturbeobachtung, der Beobachtung aller Völker, der Beobachtung nur dieſes beſtimmten Volkes. Sie ignorirt alſo alle philoſophiſche oder überhaupt theoretiſch wiſſenſchaftliche Betrachtung des Rechtes, nach Urſprung und Zweckmäßigkeit und giebt nur thatſächlich an, wie man es zu halten habe. Da nun aber das Völkerleben der neueren Zeit viele Geſetzgebungen mit einander zu vergleichen hatte, ſo mußte man auf die griechiſche Forderung der Unterſuchung des urſprünglichen Rechtes zurückkommen, wozu vor Allen Hugo Grotius die Anregung gab, aber die Verwechſelung des griechiſchen und römiſchen Sprachgebrauches ließ dieſe Aufgabe lange unklar bleiben und verworren aufgefaßt werden. Erſt die neuen Geſetzbücher und namentlich der Code Napoleon führten ſelbſtſtändig auf die richtige griechiſche Unterſcheidung zurück, indem ſie die Aufgabe des Geſetzbuches von der Aufgabe der Rechtswiſſenſchaft trennen. Was einer willkürlichen Ordnung bedarf, gehört in das Geſetzbuch, was die Wiſſenſchaft feſtzuſtellen vermag, ſoll ihrer Entſcheidung überlaſſen bleiben. In dieſer Weiſe iſt die ganze Rechtswiſſenſchaft eigentlich eine angewandt philoſophiſche, aber vom philoſophiſchen Standpunkt aus lohnt es nur, ihre allgemeinſten

Theile zu beſprechen, indem man ſonſt auf allzu unintereſſante und leere Abſtractionen zu ſprechen kommt. Es laſſen ſich zum Beiſpiel wohl allgemeine Lehren über die Unterſchiede der Sachenrechte, im beſondern über mögliche Arten der Servituten, über die Arten der Verträge ausführen, u. ſ. w. Aber wenn das beſondere hier nicht für einen beſtimmten Zweck geſchichtlicher Vergleichungen ausgeführt wird, kann es kein Intereſſe gewähren. Wir überlaſſen es hier der Rechtswiſſenſchaft nur das geſchichtlich gegebene im beſondern zu beſprechen und bleiben mit den philoſophiſchen Angaben nur bei den allgemeinen Grundbegriffen.

Für die Ueberſicht als deſſen müſſen wir auf die Unterſchiede der Stände achten ſo wie dieſe früher beſtimmt wurden.

Die Grundgeſetze der Geſelligkeit unter den Menſchen erkannten wir nach Familie, Erbſchaft und Herrſchaft und dann unter dem Geſetz der Arbeit und ihrer Theilung.

Familie giebt die Unterſchiede von Ehe und Eheloſigkeit; Eltern und Kindern.

Erbſchaft die Unterſchiede der Beſitzenden und der Arbeitenden, der Reichen und Armen.

Herrſchaft die von Befehlenden und Gehorchenden; Vornehmen und Geringen; Freien und Sclaven; Adel und Gemeinen; Herren und Knechten.

Die Theilung der Arbeit zeigte uns die vier Hauptclaſſen bürgerlicher Stände.

Landbau den Bauernſtand.

Gewerbe die Handwerke und Kaufleute.

Sprache den Gelehrtenſtand.

Staat den Stand der Regierenden.

So vereinigen ſich in der Einheit des ganzen Gemeinweſens die verſchiedenen Theile der ganzen Geſellſchaft und es kommen uns neben einander in Frage:

1) Die Volksverfaſſung mit den Formen des Privatlebens.

2) Die Formen des öffentlichen Lebens.

Das erſte, was wir bedürfen iſt dafür die Nachweiſung der Nothwendigkeit des Privatlebens nach allgemeiner philoſophiſcher Anſicht. Dabei ſind in unſerm Volksleben, Familie, Landbau und Gewerbe immer dem Privatleben zugewieſen worden, Gelehrtenſtand und Regierung bleiben aber für das öffentliche Leben in Frage. Doch wir wollen die Sache ganz im allgemeinen anſehen.

§. 61.

Nothwendigkeit von Privatgeſchäft, Privatbeſitz und Privatrecht.

Die allgemeinſte Grundlage aller Volksverfaſſung ſind Beſitz und Geſchäfte. Hier gewinnt nun alles eine verſchiedene Anſicht und Geſtalt, je nachdem wir unter der Vorausſetzung von Privateigenthum und Privatrechten oder unter der entgegengeſetzten von Güter- und Geſchäfts-Gemeinſchaft philoſophiren.

Seitdem man die Bemerkung einmal gemacht hatte, daß alle Trennungen im Privatrechte etwas zufälliges ſeyen, ſo haben ſich mehrere vorgeſtellt, das Ideal einer Staatseinrichtung fordere überhaupt Aufhebung alles Privatrechtes und führe anſtatt deſſen einen durchgängigen Geſammtbeſitz ein. Allein das Geſetz der Theilung der Arbeit vereitelt dieſer Traum. Sobald der Fall eintritt, den wir bei jedem lebendigen gebildeten Staate finden, daß mehr auf Arbeit als auf Beſitz ankommt, um die Bedürfniſſe zu befriedigen, ſo muß dieſe Arbeit vertheilt werden. Es müſſen alſo Privatgeſchäfte ſtatt finden, ſomit auch Privaterwerb, folglich Privatbeſitz und Privatrecht. Die Gemeinſchaft der Güter iſt dagegen ſelbſt als Idee ein Mißverſtand und würde durch Lähmung der Freiheit in der Wahl der Lebensweiſe und des Geſchäftes die Einzelnen einem unerträglichen Despotismus unterwerfen. Mit dieſer Behauptung ſtimmen auch alle Anführungen von Beiſpielen, die man für Gütergemeinſchaft findet. Man führt die Einrichtung bei den freien Bürgern in Kreta und Sparta an, aber dieſe arbeiteten nicht ſelbſt, ſondern ließen andere für ſich arbeiten. Eben dies gilt von Platons Phantaſie ſeiner Politeia, wo die Gemeinſchaft nur den Kriegerſtand gelten ſollte. Man führt ferner Kloſterwirthſchaften an, aber dort hat man für keine Familie zu ſorgen und Laienbrüder helfen arbeiten. Man führt kleine Negergeſellſchaften an, aber dort hat ein ſehr einfaches Leben wenig Bedürfniſſe und das Klima verlangt wenig Arbeit. Für jede gebildete und freie menſchliche Verfaſſung werden wir alſo Privatrechte vorausſetzen müſſen und die philoſophiſche Staatslehre hat ſich einzulaſſen auf die Privatverhältniſſe durch Familienverbindung, durch Erbſchaft und Theilung der Geſchäfte, und dann wieder rückwärts mit Wiedervereinigung der getheilten Kräfte durch Beſteuerung, obgleich mit dieſen die Noth der Armuth und der Druck der Beſteuerung veranlaßt wird.

Wollten wir ſelbſt nach einem ethiſchen Ideal die

Geſellſchaft ſo weit gebildet vorausſetzen, daß ſie über alle niederen Leidenſchaften der Habſucht, des Ehrgeizes, der Herrſchſucht erhaben wäre, ſo könnte hier wohl eine bloß öffentliche Verwaltung gedeihen, aber dieſe führte doch für den größten Theil des Volkes einen harten Druck mit ſich. Denn die Theilung der Arbeiten macht es nothwendig, daß die meiſten ſich mit den unteren Geſchäften des Landbaues und der Handwerke beſchäftigen, nur wenige mit dem Geiſte arbeiten oder regieren. Daß dieſe Anordnung nun nicht ungerecht werde, kann einzig durch die Angewöhnungen der Erziehung und aller einzelnen Umgebungen des jugendlichen Lebens beſtimmt werden nach jenem Geſetz: die Gerechtigkeit fordert nicht welche Bedürfniſſe der Einzelne haben ſoll, ſondern nur, daß er diejenigen befriedigen könne, die ihm Natur und Gewöhnung bringen. Die Gewohnheit iſt eine mildere Regentin als Herrſcher-Willkür.

Hieraus folgt dann, daß ſelbſt in der beſten Volksverfaſſung erbliche Unterſchiede, beſonders des Beſitzes, beſtehen bleiben müſſen.

Damit erhalten wir vom Geſichtspunkt des Rechtes allein eine Eintheilung der allgemeinen Rechtswiſſenſchaft in Lehre von der Volksverfaſſung und dem Privatrechte der Bürger unter einander; Lehre vom öffentlichen Rechte oder Staatsrecht für die Einheit des ganzen Staates; Lehre vom Völkerrechte für die privatrechtlichen Verhältniſſe getrennter Staaten unter einander; endlich Weltbürgerrecht für das öffentliche Recht der ganzen Menſchheit.

Am naturgemäßeſten fangen wir dieſe Betrachtungen an mit denen der Naturgeſetze für die Volksverfaſſung und der davon abhängigen Verhältniſſe des Privatrechts. Erſehen auch gleich aus unſern früheren Lehren, daß wir dafür neben einander die Geſetze des Familienlebens und die des bürgerlichen Geſchäftslebens zu beſprechen haben.

Erſter Abſchnitt.

Von der Volksverfaſſung und dem natürlichen Privatrecht.

Erſtes Kapitel.

Vom Familienleben.

§. 62.

Das erſte natürliche Verhältniß, welches auf die Vertheilungen des Privatrechtes einen nothwendigen Einfluß hat, iſt dasjenige, wodurch die Geſellſchaft zuſammengeſetzt wird und ſich erhält: Geburt und Tod.

Die menſchliche Geſellſchaft beſteht in einer beſtimmten Zeit aus einzelnen Perſonen, in Rückſicht deren die Vertheilung vorgenommen werden ſollte. Allein im Verfluß der Zeit läßt der Tod immer die vorhergehenden Perſonen abtreten und die Geburt führt neue an ihre Stelle. Die Einheiten, aus welchen die menſchliche Geſellſchaft ausdauernd in der Zeit zuſammengeſetzt gedacht werden kann, wären alſo Familien. Der Einzelne kommt und geht nicht nur ſchnell vorüber, ſondern er führt auch wieder neue Glieder in die Geſellſchaft ein; die Familie bleibt und erhält ſich ſelbſt, oder wenn ſie ausſtirbt, ſo tritt ſie damit zugleich ganz ab, ohne weiteren Einfluß auf die Geſellſchaft.

Geburt und Tod geben uns hier die zwei großen Privatverhältniſſe in *Familie* und *Hinterlaſſenſchaften*. Die Familie aber giebt weiter: 1) das Verhältniß zwiſchen Mann und Weib und 2) das Verhältniß der Eltern zu den Kindern.

a. Familie.

§. 63.

Das Familienverhältniß beſtimmt zuerſt im allgemeinen, daß die Vertheilungen im Privatrecht nicht nur nach Köpfen ſondern auch nach Stämmen gemacht werden können. Da nun Familien eigentlich die Einheiten in der Geſellſchaft ſind, die ſich erhalten, ſo könnte man den Vorſchlag machen, das Eigenthum nur familienweiſe zu vertheilen, aber damit ſtimmt im kleinen die Unregelmäßigkeit der Fortpflanzung nicht, nur im Großen zwiſchen den Völkern wirft dieſes Naturgeſetz Recht und Anforderung der *Volksthümlichkeit* in die Geſchichte. Dabei iſt denn auch der Friede im Innern einer Familie nicht immer ſo ſicher geſtellt, daß nicht auch hier noch Privatvertheilungen nothwendig blieben. Jede Vertheilung im einzelnen Staate wird daher theils perſonenweis, theils familienweis gemacht werden. So iſt bei uns die Vertheilung unmittelbar perſonenweis, indem jeder für ſich Eigenthümer wird. Es entſteht aber doch mittelbar auch familienweiſe Vertheilung durch die Pflicht der Eltern ihre Kinder zu erziehen, bei den Pflichttheilen aus der Erbſchaft, ſowie durch die ganze Inteſtat-Erbfolge, manche beſondere Rechtsinſtitute und beſonders im Großen durch die beſondern Rechte und die Bevorzugungen von *Erbſtänden* oder *Kaſten*, über deren Bedeutung beim Geſchäftsleben zu ſprechen ſeyn wird.

Familienverhältniß iſt das erſte und natürlichſte Privatrechtsverhältniß und daher Ordnung von Ehe und väterlicher Gewalt allgemeine Sitte aller gebildeten und ungebildeten Völker.

Dafür will ich hier nicht wiederholen, was ich aus dem anthropologiſchen Geſichtspunkt *) über die Geſetze der Ausbildung des Geſchlechtstriebes und über den natürlichen Unterſchied des männlichen und weiblichen Geiſtes, auch nicht, was ich aus dem ethiſchen Geſichtspunkt in der Tugendlehre **) über die Geiſtesſchönheit im Familienleben zu ſagen hatte: ſondern ich beſpreche die Sache hier nur vom Standpunkt der Rechtslehre.

In der Rechtsphiloſophie haben nun manche, ſo wie alles Privatrecht, beſonders das Familienprivatrecht getadelt, ſo wie Platon in ſeiner Politeia bei den Kriegern die Frauen jedes Jahr anders vertheilen läßt und den Müttern die Erziehung der Kinder nimmt. Allein urtheilen wir nach trocknem Rechtsverhältniß, ſo iſt es ja doch eigner Wille der Eltern, wenn ſie Kinder bekommen; ihr Verhältniß zu den Kindern iſt alſo immer ſo, daß ſie ihnen für ihr Daſeyn, ihre Lebenslage verantwortlich ſeyn müſſen und für ſie zu ſorgen haben. Findet nun keine Privatfamilie ſtatt, ſo fallen die Kinder jedem gleich zur Laſt und da iſt es doch offenbar unbillig, daß der, der keine will, oder keine bekommen kann, mit beitragen ſoll, die der andern zu unterhalten. Doch das philoſophiſche Wort gegen die Familie war immer: die Familie iſolirt, ſie beſchränkt noch neben der Selbſtſucht jeden Einzelnen auf Privatintereſſen für die Seinigen und wendet von den großen Intereſſen des öffentlichen Lebens ab. Dies iſt allerdings richtig. Aber daneben belebt ſie ihren engeren Kreis um ſo mehr, ſie pflegt und bildet die zarteſten Blüthen der Privattugend. Wie unendlich ärmer wäre alles geſellige Leben ohne Kinderliebe, ohne Elternliebe, ohne Gattentreue. Grade in der Familie iſt unſrer ganzen Geſelligkeit Seele und Leben des Rechtes und der Liebe gegründet. Nur dem von Familienliebe erwärmten Herzen können die großen Intereſſen des öffentlichen Lebens Bedeutung gewinnen.

---

*) Pſychiſche Anthropologie. Bd. II, §. 143. 144.

**) Handb. der prakt. Philoſophie. Th. I, Bd. I, § 81. 82.

Das Familienleben ordnet ſich nun in der Geſellſchaft zunächſt durch das Eherecht. Ehe iſt nemlich die geſetzliche Einrichtung, wodurch das Weib für die Befriedigung des Geſchlechtstriebes in den ausſchließlichen Beſitz eines Mannes, (oder in den ſeltenen tibetaniſchen Ausnahmen zweier Männer) kommt. Die Vollſtändigkeit dieſer Lebensordnung iſt daher die monogamiſche Ehe, iu der dies Verhältniß wechſelſeitig wird und nur ein Weib einem Manne verbindet. Dieſe Einrichtung iſt ſo natürlich veranlaßt, daß wir ſie bei allen Völkern finden. Und leicht ſehen wir deſſen Gründe. Die Ehe muß herbei geführt werden durch das Verlangen des Mannes eigene Kinder zu haben und durch das Bedürfniß des Weibes, unter männlichem Schutze zu leben. Die Wichtigkeit der Ehe beruht auf der Sorge für Pflege und Erziehung der Kinder. Ohne Ehe würde aber alle Sicherheit der Vaterſchaft verloren gehen und die Mütter wurden mit ihren Kindern allein bleiben, woraus ſich gar keine feſte geſellige Lebensordnung herſtellen ließe.

Die Sitte der Ehe hat ſich geſchichtlich offenbar aus der phyſiſchen Uebermacht der Männer über das Weib entwickelt. Bei faſt jeden rohem Volke gehören die Weiber den Männern, es findet häusliche Despotie, ein ſehr ſtrenges Hausherrnrecht gegen Weiber und Kinder ſtatt. Weiber und Kinder ſind wie Sclaven Eigenthum des Hausherrn und bei den meiſten Volkern kauft man die Töchter vom Vater. Allmählich mildert ſich wohl dieſe Sitte, aber ihre Spuren zeigen ſich doch immer noch, indem die rechtliche Gleichheit der Weiber mit den Männern nirgend anerkannt wird. Dieſe Sitte hat einen ſo natürlichen Grund, daß während alles Raiſonnements über Freiheit, Gleichheit und Menſchenrechte zur Zeit der franzöſiſchen Revolution es nicht einem einzigen unter den Theoretikern eingefallen iſt, die Mündigkeit der Weiber in Anſpruch zu nehmen und für ſie Stimmrecht in den Volksverſammlungen zu fordern. Indeſſen anderwärts hat man vielfach Ungerechtigkeit in dieſen Sitten gerügt. Man klagt für die Weiber, daß ſie nicht in öffentliche Aemter treten dürfen und zum regieren ihren Namen nicht geben können. Aber dieſer Tadel iſt eine bloße Irrung der Abſtraction. Nicht die Männer überhaupt regieren, ſondern dieſe beſtimmten Einzelnen. An wie viele unter Tauſenden kommt das wohl? Da hätten dieſe übrigen mit den Weibern zu klagen und es iſt doch beſſer, ein für allemal keine Anſprüche zu machen, als ein Mann zu ſeyn, der Anſprüche macht und denn doch übergangen wird. Ferner man klagt, daß Frauen in ſo vielen Dingen beſchränkt ſeyen, daß man widerrechtlich die Knaben ganz anders unterrichte als die Mädchen, ſo daß in letzteren ſo manches Genie unerkannt verloren gehe; daß ſie den Familiennamen nicht geben, ihre Angelegenheiten nicht ſelbſt vor Gericht vertreten dürfen.

Nehmen wir aber hierbei die alte Uebervortheilung der Töchter vor den Söhnen bei Erbvertheilungen als abgeſchafft an, ſo trifft die Frauen in der That wohl nur der eine Nachtheil, daß ſie nicht um Männer werben dürfen, ſondern ruhig warten müſſen, bis jemand kommt, der ſie ſucht.

Alle das andere iſt in unſrer feineren Sitte grade durch die Anerkennung der Würde der Frauen herbei geführt. Dieſe Anerkennung der Frauenwürde iſt eine edle Zierde der Römer und Deutſchen, und wo dieſer edle Ritterſinn der öffentlichen Anerkennung der Frauenwürde in einem Volke lebt, iſt er gewiß der beſte Beweis der Dankbarkeit, die wir ihnen ſchuldig ſind für allen Antheil, den ſie an unſrer feineren Ausbildung haben, nicht nur ſelbſtthätig, ſondern vorzüglich durch die Furcht vor ihrem Urtheil, womit ſie jeden jungen Mann beherrſchen. Wie würde es wohl mit unſrer Geſchmacksbildung ſtehen, wenn dies nicht dazu triebe?

Vergleichen wir nun den ausgeſprochenen Tadel mit dieſen Gedanken, ſo wird ſich zeigen, daß in unſrer feineren Sitte die angeblichen Mängel nur durch die Achtung der Frauenwürde herbeigeführt ſind. Wir halten ſie zu edel, um ihnen die unſtete, harte und rauhe Arbeit zuzumuthen und wollen ihnen nur den zarteren feineren Theil der Gemüthsausbildung und die ſtille häusliche Thätigkeit zuweiſen.

Wo dem Weibe Emancipation vor Gericht, wo ihm rauhere Selbſtthätigkeit im Geſchäftsleben Bedürfniß wird, iſt dies nur ein Zeichen ſchlechterer, roherer Sitte.

Wir erklären uns alſo im allgemeinen mit der poſitiven Rechtsordnung und Sitte in den Verhältniſſen zwiſchen Mann und Weib, ſo wie ſie in unſern gebildeten Ständen beſtehen, zufrieden. Aber was iſt nun näher hierzu das rechte, was iſt das ſchöne und gute in der Eheordnung ſelbſt? Hier haben die naturrechtlichen Unterſuchungen in viele Schwierigkeiten ihrer Entſcheidung verwickelt, und die Beobachtung des Lebens ebenfalls. Da ſteht einerſeits ein feines ethiſch-religiöſes Ideal, andrerſeits ein Zwang der Gemeinheit im Leben oder auch nur eine ärztliche Beurtheilung der Geſundheit.

Hüte ſich ein Jeder hier für das eigene Leben die Entſcheidungen durch philoſophiſche Abſtractionen zu ſuchen. Das reine und feine in dieſen Lebensverhältniſſen ruht und lebt nur in religiös-äſthetiſchen Gefühlen, welche in der reinen und feinen Sitte unſers Volkes erwachſen ſind und blühen. Da iſt dem kräftigen, geſunden und glücklichen leicht geſagt, was ihm das beſte ſei. Monogamiſche Eheverbindung iſt die am einfachſten gerechte, denn ſie entſpricht vollkommen der perſönlichen Gleichheit von Mann und Frau. Ferner die feine Sitte unſers Volkes macht die monogamiſche Ehe zur geſetzlichen Bedingung aller Geſchlechtsvereinigung und ſtellt die Forderung auf, daß die Befriedigung des Geſchlechtstriebes unſittlich ſei, wenn ſich nicht zwei auf Zeit Lebens darauf verbinden und für dieſe Verbindung die religiöſe Weihe empfangen.

Wir ſehen leicht, dem zu folgen, iſt für den Glücklichen das ſchönſte und beſte, der eine geſunde, reizende, ihn liebende, fruchtbare Frau fand, und die ihm erhalten wurde.

Aber im allgemeinen, was fordert naturrechtlich hier das ſtrenge Recht, und was iſt ihm unerlaubt? Das iſt mit einem Worte geſagt: Untreue iſt unerlaubt. Haſt du den Bund geſchloſſen, ſo iſt deine Ehre an ihn verpfändet. Aber wenn wir im allgemeinen fragen, welche Sitte, welches Geſetz iſt hier zuläſſig, ſo wird dies nicht nach Rechtsideen, ſondern nur nach der Schönheit der Seele und dem zuträglichen zu entſcheiden ſeyn. Denn wir wiſſen, alle Anfänge poſitiver Rechte müſſen beliebig geordnet werden.

Wir fragen zuerſt, ſollen polygamiſche Eheverbindungen rechtlich zuläſſig erklärt werden. Hier haben Kant und nach ihm Fichte widerwärtige naturrechtliche Deductionen gegen die Polygamie gegeben, welche immer eine petitio principii enthalten, daß der Beiſchlaf den Menſchen entehre. Ich will mich bei dieſen Mißgriffen nicht aufhalten, denn die Sache iſt nur von geſchichtlicher Entſcheidung. Die Geſchichte weiſt aller Orten aus, daß nur bei den Sitten ſtrenger monogamiſcher Ehe die Bildung der Völker anhaltend im Steigen geweſen iſt. Völker, bei denen Polygamie eingeführt iſt, ſind entweder immer roh geblieben, wie die Neger, oder wenn die Polygamie auch nur bei den höheren Ständen herrſcht, bald weibiſch geworden und gewaltthätigem Despotismus verfallen. Und wir erkennen leicht die Gründe davon. In polygamiſchem Volksleben ſteht der Vater den Kindern ferner, alle Familienverhältniſſe werden ſchlaffer, darum ſind hier keine Beweggründe für die Ueberwachung ſtrenger Erblichkeit und deswegen weniger Eifer für die Sicherheit des Eigenthums. Ritterſtolz und Ritterehre und dann auch allgemeiner ernſtes Ehrgefühl werden ſich da nicht ſo lang im gleichen Völkerſtamm erhalten. Mit gerechtem Stolze konnte Adam Smith auf das ehrenwerthe Familienleben ſeiner Landsleute hinweiſen im Gegenſatz gegen das charakterloſe Leben der Franzoſen ſeiner Zeit, die dem Verderben einer hageſtolzen Geiſtlichkeit und hageſtolzer Emporkömmlinge preißgegeben waren.

Aber dies iſt kein Spruch für Pflicht und Recht, ſondern nur für größere Tüchtigkeit der Glücklichen. Geſchichtlich finden wir ungefähr bei der Hälfte der Völker dieſe geſetzliche Beſchränkung auf monogamiſches Familienleben. Polygamie zeigt ſich überall, wo die Unterhaltung einer größern Familie leicht und die Fruchtbarkeit des Weibes beſchränkt iſt. Daher paßt die Monogamie wenig für Neger, bei denen das Weib nur vom zehnten bis zwanzigſten Jahr fruchtbar iſt. Und die Grönländer ſterben zuſehends am Chriſtenthum aus, weil ihre Weiber zu wenig fruchtbar ſind und bei ihrer Lebensart die Sterblichkeit der Männer ſehr groß iſt.

Doch dieſe Gegenbemerkungen treffen unſer Völkerleben nicht, denn unter gebildeten Völkern erhält ſich die Bevölkerung nur allzu leicht im Steigen.

Aber wir müſſen die Sache viel mehr im allgemeinen anſehen, um auf die wahren rechtlichen Schwierigkeiten zu treffen.

Unſre ganzen Lebensanſichten in dieſem Gebiete beruhen auf einem religiös gereizten Gefühl für die Keuſchheit, welches gleichſam die Folie unſers ganzen ſittlichen Gefühls giebt, und in welchem die zarteſten Blüthen unſerer Phantaſie ſich entwickeln.

Aber eben dieſes gereizte Gefühl bringt uns die verbotene Lüſternheit und ſomit unendliche Ungelegenheiten fur das ſittliche Leben. Ehrlich und offen wird ein Jeder den Mörder, den Betrüger, den Dieb, den verſoffenen Tölpel einen ehrloſen verworfenen Menſchen nennen, aber mit dieſer verbotenen Lüſternheit und der ganzen Peinlichkeit der fleiſchlichen Vergehen haben Frömmler und Heuchler wohl die Folterwerkzeuge gewonnen, mit denen ſie ihren Beichtkindern das Bekenntniß abzwingen, daß ſie Tag und Nacht mit dem Teufel umgingen und in ununterbrochnem ſündigen lebten, aber unſre Gerichte werden endlich genöthigt, darin nichts zu beſtrafendes mehr anzuerkennen, weil ſich keine ehelichen Rechtsgeſetze dagegen ordnen laſſen.

Denken wir uns nun die Unſchuld der malayiſchen Volksſtämme und großentheils auch der Japaneſen, welche ſich der Nacktheit nicht ſchämt, den Beiſchlaf eben anſieht, wie Eſſen und Trinken und den Verluſt der Jungfrauſchaft nicht entehrend findet, übrigens verbunden mit unſrer bürgerlichen Ausbildung, ſo möchte ja faſt allen Sündern vergeben und die Hölle nicht mehr ſeyn.

Sonderbar vergleicht ſich dies mit den Unbilden unſers bürgerlichen Lebens. Die Roheit der Reichen und das Elend der Armen drängt immer mehr Hurerei in unſerm Volke zwiſchen das eheliche Leben und die Polizei ſieht ſich endlich ſogar genöthigt, die Hurerei zu begünſtigen und den Armen die Heirath zu erſchweren. Daher ſind denn auch die untern Stände in unſern Städten den malayiſchen Anſichten ſchon ſehr nahe. Kein Geſetzgeber hat uns aber noch das Mittel gefunden, an die Stelle dieſer ſchmutzigen Lebensordnung eine offne ehrenwerthe zu ſtellen. Und ich will nicht weiſſagen, wie dieſe ſich einmal wird finden laſſen.

Doch dem ſey, wie ihm wolle, die herrſchende Regel eines gebildeten bürgerlichen Lebens wird immer ſtrenge monogamiſche Ehe bleiben. Dafür ſind erſtens die natürlichen Bedingungen zu beſprechen, nach denen Sitte und Recht nach dem Verhältniß zwiſchen zwei Perſonen die Erlaubniß ſich einander zu heirathen beſchränkt.

1) Jedes Klima beſtimmt ſein Alter der Reife und es wird heilſam ſeyn, wenn das poſitive Recht zu frühzeitige Verbindungen hindert.

2) Es iſt ein natürlicher Erfolg der Gewohnheit, daß junge Leute, die von Jugend auf in einer Familie mit einander aufwachſen, ſich nicht leicht in einander verlieben und es iſt ſehr nothwendig, daß die Geſetzgebung darin dieſer Gewohnheit folgt, daß ſie die Verbindung zwiſchen nahen Blutsverwandten verbietet, den Sitten der Blutſchande gemäß. Denn dies wird Bedürfniß

a) um einen zu engen Abſchluß erblicher Familienverbindung zu hindern, weil die Erfahrung zeigt, daß dieſer in der Regel einen matten und kränklichen Schlag erzeugt.

b) um einen genauen Umgang unter Perſonen verſchiedenen Geſchlechts vor Eiferſucht und übler Nachrede zu bewahren.

c) um frühe Verführung zu verhindern.

3) Sitte und Recht verbieten oft die Heirath wegen Verſchiedenheit der Religionsparteien oder des Standes. Die Verſchiedenheit der Religionspartei kann ſehr beſchwerlich fallen, wenn man es damit ernſtlich meint, aber ſolche Verbindungen von rechtswegen zu hindern oder zu ſtören, iſt ein Ueberreſt alter Roheit, worin man verderblichem Aberglauben nachgiebt und leicht die Prieſter verleitet, Menſchen mit Schafen zu verwechſeln, indem zwei Prieſter ſich ſtreiten, ob das Schaf in die Hürde des Hinz oder in die des Kunz gehöre. In ähnlicher Weiſe hat mancher Stand ſeine erbliche Geiſtesbildung, ſo daß Perſonen von ſehr verſchiedenen Ständen im vertrauteſten Umgang leicht ſchlecht zuſammenpaſſen können. Aber darum von rechtswegen die Heirathen in ebenbürtige und nicht ebenbürtige zu trennen, iſt ebenfalls ein Ueberreſt alter Roheit, wobei Menſchen mit Pferden verwechſelt werden, bei denen man die edlere Raſſe durch unedles Blut nicht verderben will.

Ferner ſoll nun die Ehe eingegangen werden, zu welcher Art des poſitiven Rechtes gehört dann das Eherecht, beſteht es vertragsrechtlich oder realrechtlich? Dies iſt im Naturrecht widerſtreitend beurtheilt worden. Ich ſuche in folgender Weiſe zu entſcheiden.

Die Ehe iſt an ſich kein Rechtsverhältniß, ſondern ein ſehr reiches Lebensverhältniß, durch welches viele Rechtsverhältniſſe herbeigeführt werden und welches durch eins der wichtigſten Rechtsinſtitute rechtlich geordnet werden muß.

Das Rechtsverhältniß nun, unter welchem die Ehe allein rechtlich abgeſchloſſen werden kann, iſt vertragsrechtlich. Die freie Einwilligung von Bräutigam und Braut im Ehecontract muß den Rechtsgrund des Abſchluſſes geben. Geſchieht der Abſchluß im Leben mit oder ohne poſitives Recht in anderer Weiſe, ſo iſt die Ehe nur factiſch abgeſchloſſen, in irgend einer Weiſe gewaltthätig und nicht rechtlich.

Aber für die Bedingungen des Ehecontractes muß das poſitive Recht in ſeinem Rechtsinſtitute des Eherechtes ſehr viele beſondere Beſtimmungen enthalten. Das Rechtsinſtitut des Eherechts beſteht realrechtlich im Familienrecht und nicht im Vertragsrecht. Nämlich die geſellſchaftliche Vereinigung des Eigenthums der Ehegatten im Haushalt und beſonders Schutz und Erziehung der Kinder machen nothwendig, daß dafür das Recht geſetzlich geordnet werde und der Ehecontract nur unter dieſen Geſetzen Gültigkeit erhalte. Daher muß jede Heirath erſt obrigkeitlich anerkannt und darf nicht bloß vertragsrechtlich wieder getrennt werden.

Dies hat denn auch in das Naturrecht die Betrachtungen über die Eheſcheidung gebracht. Hier hängt das beſondere großentheils von der religiöſen Stimmung und der Sitte im Volke ab, im allgemeinen erhellt aber leicht, daß das Geſetz gut thun werde, eine zögernde Verhandlung eintreten zu laſſen, um Uebereilung zu vermeiden, da es einen Entſchluß für das ganze Leben gilt. Alſo leichter mag eine einſtweilige Trennung von Tiſch und Bett, ſchwieriger die Scheidung ſelbſt zugegeben werden.

Unter dieſen Beſchränkungen mag dann leicht zugegeben werden, daß eine kinderloſe Ehe vertragsrechtlich wieder aufgehoben werde, eine fruchtbare Ehe aber nur unter andern realrechtlichen Beſtimmungen jederzeit ausnahmsweiſe, indem das Geſetz in der Regel die fruchtbare Ehe als untrennbar anſehe.

§. 64.

Das Verhältniß der Kinder zu den Eltern und zum Staate macht alle Geſetzgebungen über elterliche Gewalt, Mündigkeit und Vormundſchaft, Inteſtat-Erbfolge, Indigenat und Civität nothwendig. Auch hier hängen die Ausführungen der Lebensordnung nach Sitte und Recht vielfach von beliebigen Einrichtungen ab, aber dem Ganzen liegt ein urſprüngliches Rechtsverhältniß zu Grunde, von welchem alles Leben in der Rechtsgeſellſchaft in der gegenſeitigen geſelligen Vorſorge ausgeht. Die Unmündigkeit des Kindes macht es nothwendig, daß ihm Schutz und erziehende Führung zu Theil werde. Es beſteht eine phyſiſche Nothwendigkeit, daß im poſitiven Recht die Kinder und zum Theil auch die Mütter einer väterlichen Gewalt zu Schutz und Führung untergeordnet werden. Aber dagegen ſteht eine Rechtsanforderung hinter der Familienliebe, welche die Eltern ihren Kindern zu dieſem Schutz und dieſer Führung natürlich verpflichtet. Dieſe Pflicht der Vorſorge für die Unmündigen iſt gleichſam das Princip des ganzen Naturrechts, giebt dem geſelligen Leben ſeine Rechtskraft und Anmuth. Ohne dieſes würde der ganze Staatsverband nur zu einem todten Geſellſchaftsvertrag zwiſchen ſelbſtſtändigen vollbürtigen werden unter den todten Bedürfniſſen der Theilung der Arbeit und der Aushülfe in der Noth.

Das naturrechtliche Verhältniß der Eltern zu den Kindern haben wir ganz mit Kant zu beurtheilen. Es muß ſo angeſehen werden, daß die Eltern eine Perſon willkührlich und eigenmächtig in die Geſellſchaft eingeführt haben, wofür auf ihnen unmittelbar die Verbindlichkeit haftet, die Kinder, ſo viel in ihren Kräften ſteht, mit ihrem Zuſtand zufrieden zu machen. Die Idee des Rechtsgeſetzes tritt gleichſam zwiſchen die Eltern und ihre Kinder, legt den Eltern in Rückſicht derſelben Rechtspflichten auf, und giebt den Kindern Rechte; alle kindlichen Verbindlichkeiten dagegen leben in der Tugend der Dankbarkeit.

Von der Verbindlichkeit aus dieſem nothwendigen und unmittelbaren Rechtsverhältniß können die Eltern nur dadurch befreit werden, daß der Staat oder ein Anderer ſie anſtatt ihrer übernimmt. Wo nun dies letztere nicht der Fall, da ſoll alſo das poſitive Rechtsgeſetz die Kinder ſichern, daß die Eltern für ihre Pflege und Erziehung ſorgen müſſen und daß ihnen überhaupt die nöthige Hülfe der Eltern nicht entzogen werde. Daher wird ſchon aus dieſem Geſichtspunkt der Gerechtigkeit die Erziehung als ein weſentlicher Gegenſtand der Geſetzgebung erkannt.

Aus demſelben Grunde ſoll das poſitive Geſetz bedingungsweiſe das Eigenthum der Eltern auch zum Eigenthum der Kinder machen; es ſoll den Kindern einen Pflichttheil aus dem Vermögen der Eltern zuſichern, von dem dieſe nicht enterben dürfen.

Die Ausführung dieſes Theils der Geſetzgebung führt wegen der unſichern Wechſelfälle des Lebens und wegen des Elendes im Leben auf mancherlei, was auch naturrechtlich beſprochen werden kann.

So die Frage, wenn ſoll der Anfang der Rechtsfähigkeit eines Kindes angeſetzt werden, mit der Empfängniß? mit der Geburt? oder noch ſpäter.

Unſre Geſetze ſagen für das Erbrecht, mit dem lebendig geboren ſeyn, mit dem Beſchreien der Wände. Andere Sitte kann es anders ordnen.

Im gebildeten Leben der Glücklichen wird kein abſichtliches Abortiren, kein Ausſetzen der Kinder, keine Tödtung neugeborner Kinder durch die Eltern vorkommen, aber dieſe Folgen von Lebenselend werden vom poſitiven Rechte zum Schutze der edeln Sitte berückſichtigt werden müſſen.

§. 65.

Eine andre Betrachtung erhalten wir hier noch durch das allgemeine Verhältniß der Kinder zum Staate. Völker zu Staaten verbunden ſind allein die dauernden Einheiten in der Menſchengeſchichte und dieſes durch das Geſetz der Familie. Dieſes führt jeden Einzelnen in ſein Haus, ſeine Gemeine, ſeinen Staat. So werden einem Jeden ſeine Verhältniſſe der geſelligen Anhänglichkeit nach Familie, Stadt und Volk, aber ſomit auch in jedem dieſer Kreiſe ſein Recht der Mitgliedſchaft dieſer Geſellſchaft, ſein Bürgerrecht im Gegenſatz der Fremden. Jedes Kind iſt nach der Idee des Rechtsgeſetzes kraft ſeiner bloßen Abſtammung ein nothwendiges Mitglied ſeines Hauſes, ſeiner Gemeine, ſeines Staates. Es kommt ihm nach allen dieſen Abſtufungen ein natürliches Eingeborenrecht (Indigenat) zu, wodurch ihm die Forderung an die Geſellſchaft entſteht, bei der Vertheilung von Beſitz und Geſchäft nach dem Geſetz der perſönlichen Gleichheit mit bedacht zu werden.

Deswegen iſt jeder von Bürgern abſtammende nothwendig ſelbſt Bürger, es beſteht ein natürliches Recht der Bürgerſchaft (Civität), wogegen jeder Andere ein Fremder bleibt, gegen den die Geſellſchaft nur negative

Rechtspflichten der Achtung hat, wenn ſie ſich nicht erſt durch beſondere Verträge gegen ihn verpflichtet. Erſt durch ſolche begünſtigende Verträge wird dem Fremden die Civität gegeben.

Das Bürgerrecht im allgemeinen giebt dem, der es hat, irgend eine Art perſönlicher Selbſtſtändigkeit mit poſitiven Rechtsanſprüchen der perſönlichen Gleichheit an die Geſellſchaft. Dieſe müſſen aber im Leben noch viele poſitive Beſtimmungen willkürlicher Modificationen für die verſchiedenen geſellſchaftlichen Verhältniſſe und Zwecke erhalten, in Rückſicht auf welche der philoſophiſche Spruch nur jede unnöthige Beſchränkung für nachtheilig erklären muß.

So iſt der Begriff der Civität im allgemeinen ſehr unbeſtimmt und bekommt erſt nach verſchiedenen Verhältniſſen ſeine Abſtufungen. Dafür iſt neben einander aufzuzählen.

1) Bürgerrecht enthält die rechtliche Selbſtſtändigkeit der Perſon des Mündigen, der sui juris iſt, der über ſeine Rechtsangelegenheiten ſelbſt zu entſcheiden hat, im Gegenſatz des Unmündigen, der alieni juris iſt, in Entſcheidung ſeiner Rechtsangelegenheiten noch unter dem Urtheil eines Andern (z. B. des Vormundes) ſteht.

Hier führt das Leben durch viele Bedürfniſſe in Mangel an Kraft und Einſicht Unmündigkeit nothwendig herbei, aber das urſprüngliche Recht fordert nach der Idee der perſönlichen Gleichheit, daß kein Vollbürtiger unmündig bleiben dürfe.

2) Sehr viele Abſtufungen der Bürgerrechte bringen die Verhältniſſe der Geſchäftsberechtigungen, nach dem Unterſchied der bürgerlichen Stände.

3) Das Verhältniß der bürgerlichen Freiheit bringt nach Unterſchied der Verfaſſungsformen verſchiedene Bürgerrechte in den Stufen der Berechtigung zum Antheil an Regierung und Verwaltung in der Geſellſchaft.

4) Endlich das allgemeinſte Verhältniß iſt das der Eingeborenſchaft im Gegenſatz gegen die Fremden, nach den Stufen der Peregrinität.

Für dies letzte allein ſind naturrechtlich allgemeine Anforderungen auszuſprechen. Hier iſt neuerdings das Recht der Eingebornen oft bei weitem nicht genug hervorgehoben worden. Keine Geſellſchaft, kein Staat kann unternehmen, für die ganze Menſchheit zu ſorgen. Wir dürfen alſo nicht vorausſetzen, daß jeder Fremde, jeder Eindringling ein Recht habe, ſich bei uns anzuſiedeln, wenn er ſich gewiſſen Bedingungen unterwerfe. Vielmehr müſſen wir uns vorbehalten, jeden Fremdling ſchlechthin abzuweiſen, wenn wir es nicht gerathen finden, uns mit ihm einzulaſſen. Die bloße Vermehrung der Geſellſchaft kann ungelegen ſeyn, und warum wollten wir uns ſtören laſſen, durch Fremde von ganz andern Sitten, anderer Rechtsanſicht, andern Religionsgebräuchen. Hingegen jeder Einheimiſche hat das Recht, geduldet zu werden, für ſich. Spalten ſich unter uns die Meinungen über Sitten, Rechtsanſichten, Religionsgebräuche, ſo hat keine Partei ein Recht, die andere zu verdrängen, jede behält das Recht, ihren Platz zu behaupten, und wenn ſie ſich nicht vertragen können, ſo thun ſie doch nur gut, mit einander zu theilen, ehe ſie ſich trennen.

Von der andern Seite dagegen, wollen wir Fremde aufnehmen, ſo mögen wir wohl bedenken, daß im Familienhaushalt der Völker die Stufen der Peregrinität ſehr vom Uebel ſind. Hierin ſind die ſchlimmſten Fehler begangen worden, wie die Geſchichte von Genf ſo grell zeigt und unſre Beläſtigung durch die Juden ebenfalls.

Will man ſich einmal mit familienweiſer Aufnahme von Fremden einlaſſen, ſo muß man ſie bald in unſrer Reihen ganz aufnehmen; wie z. B. der gute Erfolg da zeigt, wo unſere Vorfahren Hugonotten oder Salzburger aufnahmen. Hingegen erbliche Familienausſcheidungen in demſelben Staate nach Religion, Sprache, Ahnenprobe oder wie ſonſt, bleibt immer eine nachtheilige, faſt immer ehreverletzende Lebensordnung.

Was auch Aberglaube, Dünkel und Hinterliſt dagegen haben mögen, es bleibt hier immer das beſte durch gemiſchte Ehen und Verſchmelzung der Sprachen eine neue Einheit des Volkslebens herzuſtellen.

b. Hinterlaſſenſchaften.

§. 66.

Wo der Einzelne Privatgeſchäfte, Privatrechte und Privateigenthum hat, entſteht nothwendig die Frage: was ſoll von rechtswegen über dieſe ſeine Hinterlaſſenſchaft nach ſeinem Tode verfügt werden? Somit führt dies die Betrachtung auf die Inſtitute der Erbſchaft. Doch haben wir die Geſetze der Erblichkeit im allgemeinen bei den Geſetzen des Geſchäftslebens zu beſprechen und verweilen jetzt nur bei der Beerbung von Hinterlaſſenſchaften, ſo wie ſie theils nach den Geſetzen der Inteſtat-Erbfolge, theils nach Teſtamenten erfolgen.

Hier iſt das Recht zu teſtiren ein Lieblingsſtreitpunkt des alten unvollkommnen Naturrechts geweſen. Man ging da oft von der Frage aus: hören die Rechte eines Menſchen nach ſeinem Tode unmittelbar auf, oder kann er über das Seinige auch noch auf die Zukunft verfügen? Seine ganz perſönlichen Verbindlichkeiten, die ſich nicht übertragen laſſen, ſind ohnehin verloren, wie geht es nun mit den Rechten? Durch dieſe Erörterung ſollte dann für oder wider eine naturrechtliche Gültigkeit der Teſtamente entſchieden werden. Wir werden beſſer thun, die Sache von einem allgemeineren politiſchen Standpunkt zu betrachten. So viel entſcheidet gleich die Natur der Sache, daß kein Geſetzgeber im poſitiven Geſetze im Stande iſt, alle Folgen der Verfügungen eines Mannes über das Seinige, die über ſeinen Tod hinauslangen, aufzuheben; ſie werden ſo wie er in den Verbindungen des geſelligen Verkehrs ſtand, von ſelbſt über ihn hinaus wirken. Darum wird der Geſetzgeber auch, wenn ſchon unter manchen Beſchränkungen, das Verfügen auf den Todesfall ſelbſt, das Teſtiren in weiterer Bedeutung beibehalten müſſen.

Wir haben geſehen, daß wir unter dem Eigenthum des Einzelnen in der Geſellſchaft das Seinige verſtehen, nicht nach einem bloßen Verhältniß der phyſiſchen Inhabung, ſondern nach dem Begriffe eines intelligibeln Beſitzes, der ſich in den vernünftigen geſelligen Verhältniſſen durch Verkehr, Geſetz und Vertrag beſtimmte. Hier hört nun mit dem Tode direct und nothwendig nur die Inhabung auf und was unmittelbar von dieſer abhängt, die perſönliche Leiſtung ſeiner Pflichten; wie weit aber damit auch der intelligible Beſitz vernichtet ſey oder nicht, das liegt nicht unmittelbar in der Natur der Sache, ſondern der intelligible Beſitz wird im Volke im Großen durch die poſitive Geſetzgebung geordnet und bleibt alſo auch hier den Verfügungen des poſitiven Geſetzes überlaſſen. Und da wird dann der Geſetzgeber den intelligibeln Beſitz eines Mannes mit ſeinem Tode weder unbedingt vernichten, noch auch unbedingt beſtehen laſſen wollen.

Die Möglichkeit, daß jemand ein Teſtament machen, oder auf ſeinen Sterbefall über das Seine rechtskräftig verfügen kann, liegt alſo im Begriff des intelligibeln Beſitzes, welcher alle Beſtimmungen des Eigenthumsrechts trägt. Da nun aber dieſer intelligible Beſitz im Staate erſt durch die poſitive Geſetzgebung hergeſtellt wird, ſo folgt zugleich, daß in jedem Staate die näheren Beſtimmungen der Rechte der Beerbung erſt durch das poſitive Geſetz gegeben werden.

Die Gültigkeit der Teſtamente in Rückſicht des perſönlichen Eigenthums wird das poſitive Geſetz nie ſchlechthin aufheben wollen, denn das Teſtament iſt doch nur eine beſondere Art einer angetragenen Schenkung und das Geſetz gegen die donatio mortis causa wird ſich doch leicht durch bedingte Schenkungen inter vivos umgehen laſſen. Stehen nämlich gleich Schenkungen überhaupt unter hinlänglicher Aufſicht des Geſetzes, ſo ließe ſich doch leicht durch Leibrentenverkauf und Scheinverkauf der Güter derſelbe Zweck erreichen.

Aber unſre Nachweiſung macht doch klar, daß der Geſetzgebung die Machtvollkommenheit von rechtswegen zuſtehe, die Gültigkeit der Teſtamente, ſo wie ſie es zweckmäßig findet, zu beſchränken, unpaſſende Anforderungen ungültig zu erklären und z. B. bei Stiftungen auf ewige Zeiten, wenn ſie im Verlauf der Zeit unzweckmäßig werden, andere Anordnungen zu treffen als die, welche der Stifter getroffen hatte.

Demgemäß finden wir dann in Beziehung auf Hinterlaſſenſchaften die zwei Anordnungen neben einander. Das poſitive Geſetz beſtimmt entweder unmittelbar ſelbſt, wer der Erbe ſeyn ſoll, bei der Inteſtat-Erbfolge oder nur mittelbar, indem es die Entſcheidung der Verfügung des

Erblaſſers überläßt, bei der Teſtaments-Erbfolge. Da fanden wir oben ſchon ein allgemeines rechtliches Moment für Anordnungen der Inteſtat-Erbfolge in dem Verhältniß der Eltern zu den Kindern. Den Kindern ſoll wenigſtens ein Theil vom Vermögen der Eltern geſetzlich nothwendig bleiben, ſo daß die Früchte der Arbeit der Eltern auf die Kinder übergehen. Daneben bleibt dann für die Teſtaments-Erbfolge in dem Falle eines ſelbſterworbenen Vermögens das rechtliche Moment, daß dem Einzelnen überlaſſen bleibe, über die Früchte ſeiner eignen Arbeit ſelbſt zu verfügen. Das Herkommen im Völkerleben wird aber natürlich immer feſte Beſitzungen wie ein Familieneigenthum anſehen, und daher der Inteſtat-Erbfolge eine groſſe weitere Ausdehnung geben. Indeſſen dieſe Erwerbung durch Erbſchaft bleibt immer diejenige, wodurch Armuth und Reichthum im Groſſen im Staate vertheilt wird, und wo doch der Einzelne ſo ganz nur durch die Vergünſtigung des poſitiven Geſetzes ſeine Vortheile erhält. Im Falle öffentlicher Bedürfniſſe kann es alſo wenige zweckmäßigere Abgaben geben, als die nach Procenten von Verlaſſenſchaften, welche im römiſchen Staate unter den Imperatoren die Hauptabgabe bildeten und in neueren Geſetzgebungen wieder herbeigezogen ſind.

Zweites Kapitel.

Vom Geſchäftsleben.

§. 67.

Geſchichtlich wird ſich der Unterſchied der Stände unter vielerlei Formen zeigen nach dem Hauptunterſchiede von Bauern, Handwerkern, Kaufleuten, reichen Beſitzern, Gelehrten und Regierenden, ſo daß allmählig bei fortſchreitender Ausbildung das Princip der Theilung der Arbeit immer mehr herrſchend wird und der Geiſt die

Geſellſchaft den Geſetzen der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit unterwirft.

Hier bleibt der Geſchäftsunterſchied ſeinem Gehalte nach für Ort und Zeit ſehr veränderlich, aber für die ſtändiſchen Verfaſſungsformen und die Zweckmäßigkeit ihrer gegenſeitigen Rechte im Volk laſſen ſich allgemeine Geſetze aufſtellen, nach denen die Herſtellung der gegenſeitigen Rechte unter den Ständen beſtimmt werden muß.

Dafür iſt in Rückſicht der Formen ſelbſt dreierlei zu beſprechen und zwar nach dem Unterſchied von Sache, Perſon und Gemeinſchaft:

1) Erblichkeit.

2) Freiheit und Sklaverei.

3) Gleichgewicht zwiſchen Beſitz, Arbeit und Befriedigung der Bedürfniſſe durch die Geſetze des Verkehrs.

§. 68.

Die Geſetze der Erblichkeit ſind überhaupt die Beſchützer der feſten Formen der Gewohnheit und Feinde der Freiheit des eignen Geiſtes. Nun ſoll die Gewohnheit durch den Beſitz geſichert werden, im Geſchäft aber der eigne Geiſt leben.

Daher ſoll durch die Geſetzgebung eine ſtrenge Erblichkeit des Beſitzes oder des Privateigenthums eingeführt werden; das Geſchäft aber ſoll ſo wenig als möglich erblich geordnet werden.

Erbrecht in Rückſicht der Geſchäftsverhältniſſe iſt alſo nur da zu loben, wo es für die Sicherheit der Lebensordnung im Volke noch Bedürfniß iſt.

§. 69.

Für die perſönlichen Verhältniſſe der Lebensordnung gilt das Grundgeſetz: Alle perſönliche Abhängigkeit des Einen vom Andern ſey Abhängigkeit des Geſchäftes und nicht des Privatbeſitzes.

Dieſes haben wir anzuwenden: 1) auf die perſönliche Freiheit im Gegenſatz gegen Unmündigkeit, Leibeigenſchaft und Sklaverei.

a) jeder Menſch ſey frei geboren.

b) das Geſetz ordne alle perſönliche Unterordnungen nur als Geſchäftsverhältniſſe des Befehlenden und Gehorchenden an, und zwar nur für die republikaniſchen Zwecke der Geſellſchaft und nicht für Privatzwecke einzelner Bürger.

c) Kein Menſch darf ſchlechthin der Willkühr eines Andern überlaſſen ſeyn, ſondern zwiſchen je Zweien ſtehe ein ſcheidendes Gericht.

2) Auf alle nach dem Lehnsrecht bei uns erblich gebliebenen Geſchäftsverhältniſſe der Fürſten, Landſtände und Patrimonialgerichtsherrn.

Geſchäfte dürfen erblich angeordnet ſeyn, ſo lang es die Gewohnheit erheiſcht, allein dieſe Erblichkeit giebt kein Privateigenthum d. h. das Erbrecht darf allenfalls beſtimmen, wer ein Geſchäft verwalten ſolle, aber wie es zu verwalten ſey, iſt und bleibt eine öffentliche Angelegenheit und darf nie der Willkühr der Inhaber der Stelle überlaſſen ſeyn. Der Staat hat keine Herren, ſondern nur Beamte als Staatsdiener, ſo gut in der Perſon der Fürſten als jedes untergeordneten.

Deswegen müſſen wir hier beſonders auf das Vorurtheil eines urſprünglichen Eigenthumsrechts an Grund und

Boden zurückkommen und die gute Lebensordnung dagegen verwahren.

Dieſes Vorurtheil hat alles die Ehre beleidigende in gutsherrlichen Rechten und alles die Völker kränkende in Fürſtenrechten rechtfertigen ſollen, es iſt aber conſequent genommen der Grundſatz des reinen Despotismus (nach Heerens Sprachgebrauch), nemlich einer Staatsverfaſſung in der die perſönliche Freiheit der Hinterſaſſen nur gnädiges Geſchenk der Grundherren, zuletzt des Fürſten wird.

Um dieſes Vorurtheil zu ſchützen, ſind theils von furchtſamen, theils von ſelbſtſüchtigen Freunden despotiſcher Gewalt eigentlich die Reden über den göttlichen Urſprung der Majeſtät und über den blinden Gehorſam ausgeſponnen worden. Das mißlichſte in dieſer Sache iſt, daß ſich dieſes Vorurtheil in aller ſeiner Verderblichkeit aus einem ſehr allgemein angenommenen Grundſatz des Naturrechts mit voller Conſequenz ableiten läßt. Nehmen wir nemlich, wie ſo oft geſchieht ein natürliches abſolutes Occupations- und Verjährungsrecht zur Erwerbung des Eigenthums an, ſo ſind wir der Conſequenz nach an jenes Vorurtheil verloren, ſowie es aus dem Raiſonnement der Phyſiokraten und daher zuletzt des Schmalz *) hervorgeht. Nach dieſem Occupationsrecht hinge alle Feſtigkeit des Rechtszuſtandes durchaus vom Beſitz von Grund und Boden ab, und alles daran gelehnte Vertragsrecht ginge von der Gnade der Grundbeſitzer und nicht vom Rechte der Hinterſaſſen aus.

Ich will hiermit die innere Klarheit der ſchmalziſchen Formationstheorie nicht ableugnen, wenn man einmal ein natürliches Occupationsrecht überhaupt haben müßte, ich will ihm auch nicht Schuld geben, daß er das hier gerügte

---

*) Schmalz, Handb. der Rechtsphiloſophie. 1807. S. 249.

Vorurtheil in ſeiner Rechtsphiloſophie beſtimmt als Rechtsprincip aufgeſtellt habe, denn er hat nur ganz richtige geſchichtliche Nachweiſungen darüber gegeben, wie bei uns früher das Verhältniß der freien Grundbeſitzer zu den Unfreien wirklich beſtanden ſei. Allein er hat doch dabei zwei große Fehler, nemlich einmal den, daß er das Eigenthumsrecht von einſeitiger Occupation durch Formation ableitet und zweitens den, daß er in einer Rechtsphiloſophie neben der Angabe der wirklichen geſchichtlich herbeigekommenen Verhältniſſe die Frage, wie ſoll es aber eigentlich für die Gerechtigkeit werden? — daß er dieſe wahre Frage der Rechtsphiloſophie, dieſe Frage des Geiſtes guter Reformen gar nicht aufwirft.

Ich ſage dagegen: es giebt gar kein Eigenthumsrecht durch bloße einſeitige Occupation, ſondern jedes Recht iſt ein geiſtiges Inſtitut des geſelligen Menſchenlebens; alle Rechte der Bürger im Staate entſpringen aus der beſtehenden Geſetzgebung im Staate. Dieſe Geſetzgebung iſt nun das Werk der beſtändigen Gegenwirkung von Gewohnheit und Herkommen auf einer, von Herrſchergewalt auf der andern Seite: aber die Gewohnheit für ſich iſt blind und die Herrſchergewalt anfangs gewaltthätig und launig. Da führt denn der Geiſt guter Reformen die Forderungen der Gerechtigkeit hinzu, auf welche beide hören, und denen ſie allmählich die Lebensordnung unterwerfen ſollen.

In dieſen Forderungen ſteht aber geſchrieben mit ewig wahren Geiſteswort, daß Staatsbedienungen überhaupt kein Gegenſtand des Beſitzes, der Habe, des Eigenthumsrechts bleiben ſollen, ſondern daß ſie Geſchäftsverhältniſſe ſeyen, anvertraut an Beamte des Staats, welche den öffentlich allein, geltenden allein wahren Staatszwecken unterthänig ſeyn ſollen und nicht ihren Launen.

Der Regent iſt der oberſte Staatsbeamte, und Beamte ſind alle, die unter ihm der Staatsverwaltung dienen. Immerhin mögen Aemter erblich vergeben ſeyn; das Erbrecht mag entſcheiden wer das Amt verwalten ſoll, aber darum iſt es doch kein Gegenſtand des Privateigenthums.

Hiergegen verſtößt auch das Inſtitut der Patrimonialgerichte vielfach, indem es Theile der richterlichen, polizeilichen, oberaufſehenden Geſchäfte der Regierung als Privateigenthum vergiebt. Die Gerichtsherrn haben durch Conceſſionen und Strafgefälle, welche durchaus immer Sache des Staats ſeyn ſollten, oft eine bedeutende Privateinnahme. Dies iſt alſo ein Verhältniß, welches allmählig zu ändern wäre.

§. 69.

An die Geſetze des Verkehrs macht die Idee der Gerechtigkeit die Anſprüche der Vergeltung, die Anſprüche des Gleichgewichts zwiſchen Beſitz, Arbeit und Befriedigung der Bedürfniſſe.

Hier kommt es auf zwei Dinge an, nämlich Schutz für die künſtliche Exiſtenz gegen die Uebermacht der rohern Lebensverhältniſſe und Schutz des Fleißes gegen die Uebermacht des Reichthums.

Um des erſtern willen macht a) die künſtliche Exiſtenz des Gelehrtenſtandes fortdauernde Anſprüche an den Staat zum Schutz gegen den gemeinen Haufen.

b) Alles ſtädtiſches Gewerbe iſt künſtlicheres Product der Bildung, Landbau das natürlichere. Daraus folgt, daß die ſtädtiſchen Gewerbe einer ſchützenden Form gegen das Land bedürfen und poſitive Einrichtungen zur Erhaltung der Ordnung nöthig haben.

Was aber ferner die Beſchützung des Fleißes gegen die Uebermacht der Reichen betrifft, ſo muß hier das Verhältniß der Bauern gegen die Gutsbeſitzer und das der Handwerker gegen die Kaufleute beſprochen werden zur Gegenwehr gegen die Verarmung überhaupt.

1) Der Landbau bringt bald mehr ein, als die Vergütung des Arbeitslohns, indem er noch reinen Gewinn der Landrente abwirft. Dieſe Landrente kann der Pachter ohne übervortheilt zu werden, dem Gutsbeſitzer für das bloße Recht der Erbauung zahlen.

Nach demſelben Maaß müſſen denn auch alle die Einrichtungen gemeſſen werden, bei denen der Bauer dem Grundherrn zu Zins oder Dienſt als dem Eigenthümer oder in getheiltem Eigenthum ihm als dem Obereigenthümer verbunden iſt.

Der Spruch der Gerechtigkeit iſt: Der Arbeiter ſoll ſeinen Lohn ſelbſt genießen, und dadurch wird hier zum Geſetz: Daß die Reallaſten, welche als Dienſtbarkeiten von einem Gut auf die Bauern fallen, das Pachtgeld, welches ein Pächter von einem ähnlichen Stück freien Gutes zu zahlen im Stande iſt, nicht überſteigen dürfen.

2) Arm iſt noch nicht, wer nicht genug beſitzt, um davon zu leben, ſondern wer weder beſitzt noch ein Gewerbe hat, deſſen Arbeit und Lohn ihm ſicher iſt.

Gegenwehr gegen dieſe drückende Armuth iſt die Hauptforderung der Gerechtigkeit an die gute bürgerliche Verfaſſung. Die Forderungen aber ſind: a) daß Niemand im Volk hülflos bleibe und b) daß jeder fleißige Arbeiter Arbeit und für dieſe ſeinen Lohn finde.

c) Daß keine Raſſe armer Müſſiggänger oder Bettler geduldet werde.

Dem erſten wäre durch milde Stiftungen leicht zu helfen, wenn die Laſt des andern nicht bliebe. Deſſen Gründe aber ſind Uebervölkerung eines Landſtriches, zu ungleiche Vertheilung des Beſitzes und endlich Lohnentziehung für die Arbeiten und Vereitelung ihres Gewerbes, wie dies bei der Fabrikation ins Ausland ſo leicht der Fall iſt.

Das letztere iſt die Hauptſache und dafür wären die Geſetze:

1) auf langſameren Wechſel des Beſitzes bei ſtrenger Erblichkeit hinzuwirken;

2) durch die Geſetzgebung vor allen auf Anbau von Grund und Boden und die Bildung des Bauernſtandes hinzuwirken, dann die Fabrikation für innern Handel zu begünſtigen, aber nur mit vieler Vorſicht die Fabrikation ins Ausland;

3) öffentliche Anſtalten zur Hülfe für alle Fälle allgemeiner Noth.

Drittes Kapitel.

Die Formen der poſitiven Privatrechte.

§. 70.

Die perſönlichen Lebens- und Geſchäftsverhältniſſe, welche wir im vorigen betrachtet haben, beſtimmen uns das ganze Syſtem von Begriffen im poſitiven Privatrecht. Hier iſt es ſeit langer Zeit herkömmlich im Naturrecht viele Begriffe aus dem poſitiven Privatrecht, beſonders aus den römiſchen Inſtitutionen mit zu beſprechen. Dies bleibt aber eine unbeſtimmte mit willkürlichen Definitionen ſpielende, meiſt unbrauchbare Rede, wenn man die Aufgabe nicht genau nach dem philoſophiſchen Intereſſe faßt. Wir wollen daher nur bei den philoſophiſchen der Sache ſtehen bleiben, das heißt bei Erforſchung der richtigen Zuſammenſetzung der Grundbegriffe des poſitiven Rechtes. Dieſe hat nemlich den weſentlichen Nutzen, den Verwirrungen vorzubeugen, welche ſonſt leicht daraus entſtehen, daß man einſeitige philoſophiſche Abſtractionen unmittelbar im poſitiven Rechte da anwenden will, wo es doch ſchon auf weit beſtimmtere Begriffe ankommt. Man iſt hier häufig viel zu ſehr auf das einzelne eingegangen, als ob unſre poſitiven Unterſcheidungen und Verordnungen Geſetz für alle Zeiten und Völker wären. Auch nur die hier vorkommenden allgemeinſten Begriffe (wie Pütter, Kant, Hugo) zum Fachwerk zu brauchen, in welches alle Lehren des Naturrechts geordnet werden, iſt einſeitig, indem dann der natürliche Zuſammenhang der Lehre zerriſſen wird. So erhalten wir hier nur die beſondere Lehre von der natürlichen Ausbildung der privatrechtlichen poſitiven Rechtsbegriffe, bei denen

1) zu Grunde liegen die allgemeinſten Begriffe der philoſophiſchen Rechtslehre,

2) welche aber durch die Naturverhältniſſe des Familien- und Geſchäftslebens ihre thatſächliche Ausbildung erhalten, und

3) nothwendiger poſitiver Beſtimmungen bedürfen nach dem eigenthümlichen Princip der poſitiven Geſetzgebung, die Möglichkeit der Beweisführung vor Gericht bei der Feſtſtellung jedes poſitiven Rechtsbegriffes mit zu berückſichtigen. Daher erhalten wir folgende Ausführung.

1) Nach der philoſophiſchen Grundanſicht wird ein Wechſelverhältniß eines Berechtigten und eines Verpflichteten gefordert, wenn irgend vom Rechte die Rede ſeyn ſoll.

Mein Recht beſteht darin, daß ich von einem Andern fordern darf, er ſolle etwas thun oder laſſen. Hier ſind Subjecte des Rechtes die zwei Perſonen, der Berechtigte und der Verpflichtete und weil das Rechtsgeſetz nur für die Willensgemeinſchaft vernünftiger Weſen gilt, ſo müſſen immer Menſchen im Verhältniß der Verpflichtung und Berechtigung Subjecte des Rechtes ſeyn.

In der Anwendung aber verſteckt ſich dieſes Verhältniß oft ſo, daß es häufig verkannt worden iſt.

Bei den Fällen eines Vertrages und eines jeden in personam genannten Rechtes werden beide Subjecte neben einander, der Käufer und Verkäufer, der Schenkende und Beſchenkte immer genannt, aber wie bei einem einfachen Sachenrecht? Ich ſage: dieſes Haus iſt mein, und habe damit ein poſitives Rechtsverhältniß vollſtändig bezeichnet. Dabei bin ich der Berechtigte; wer iſt aber der Verpflichtete? Dieſes brauchen wir im Leben nicht beſonders zu bezeichnen, weil das Verhältniß ſo allgemein iſt. Die ganze übrige Geſellſchaft im Staate tritt durch das Geſetz, welches mir die Sache zuerkennt, rückſichtlich derſelben gegen mich in das Verhältniß der Verpflichtung; jeder Andere iſt alſo der Verpflichtete. Das philoſophiſch angedeutete Wechſelverhältniß von Perſonen findet alſo auch hier ſtatt; es braucht aber um den Begriff im Leben zu brauchen, hier nicht beſonders genannt zu werden.

Noch mehr verwickelt ſich die Anwendung vom Begriffe des Subjectes eines Rechtes in alle den Geſchäftsverhältniſſen, wo die geſelligen Verhältniſſe im Staate nur mittelbar durch den Einen relativ gegen andere beſtimmt werden. Daher müſſen wir im poſitiven Rechte von den einzelnen Menſchen als phyſiſchen Perſonen noch mancherlei andere Arten von juriſtiſchen Perſonen unterſcheiden. Eine Geſellſchaft, eine Stiftung, eine Kirche, eine Schule beſitzt Eigenthum und hat ihre Verpflichtungen, eine Beamtenſtelle führt ihre Rechte mit ſich; ein Haus oder Acker beſitzt Servituten. Hier iſt alſo eine Geſellſchaft, eine universitas, eine Stiftung, es bilden die correi debendi eine juriſtiſche Perſon als Subject von Rechten. Wir müſſen im poſitiven Recht erklären: Subject eines Rechtes iſt Jeder, in deſſen Namen eine Klage geführt werden kann.

2) Ganz ähnlich iſt das Verhältniß eines *Objectes der Rechte*. Nach den philoſophiſch allgemeinen Begriffen iſt jedes Rechtsverhältniß das Thun oder Laſſen eines Menſchen in Rückſicht auf einen Andern. Das nächſte Object des Rechtes iſt alſo immer eine Handlung eines Verpflichteten, die geſchehen oder unterbleiben ſoll. Aber in der Anwendung gehen alle dieſe Handlungen immer auf das Haben oder den Gebrauch von Sachen, auf das Mein und Dein. So wird nach poſitiver Beſtimmung der Gegenſtand des Rechtes alſo erſt dieſes Object der Handlung, dasjenige, was hier gehabt oder beſeſſen wird. Nach dieſen letzten Objecten können wir alſo nicht nur mit den Römern die Rechtslehre, ſondern auf eine ſehr plane Weiſe auch die Privatrechte ſelbſt eintheilen.

Das Meinige in einem Rechte iſt entweder eine Perſon (ich ſelbſt, mein Weib, Kind, Geſinde) oder ihre Handlung (bei Rechtsforderung aus Vertrag, Beeinträchtigung u. ſ. w.) oder eine beſtimmte Sache, und ſo ergiebt ſich eine allgemeine philoſophiſche Eintheilung der Privatrechte ihren Gegenſtänden nach im Perſonenrechte, Sachenrechte und Rechte der Forderung, nach welcher wir eben auch die Lehre von den Privatrechten ſelbſt eintheilen können in

a) *Perſonenrecht*, die Lehre von den verſchiedenen

Arten von Perſonen und ihren Rechtsverhältniſſen gegen einander, die ſich zunächſt nicht auf Sachen beziehen.

b) **Sachenrecht** (jus rerum) die Lehre von den verſchiedenen Arten von Sachen und den Rechtsverhältniſſen zu ihnen, das heißt einer Perſon zu allen andern rückſichtlich einer Sache.

c) **Recht der Forderungen** die Lehre von den verſchiedenen Arten von Handlungen und den Rechtsverhältniſſen einer Perſon zu einer beſtimmten anderen in weſentlichen wenn auch entfernten Rückſichten auf Sachen.

3) Schon einigemal zeigte ſich uns in der falſchen Anſicht des Eigenthumsrechtes der Grund zu naturrechtlichen Irrungen. Auch hier müſſen wir dies wieder beachten. Die räthſelhafte Art, wie ich unmittelbar mit einer Sache (z. B. einem Stück Grund und Boden) als meinem Eigenthum auf rechtliche Weiſe verbunden ſeyn kann, ohne ein näheres Verhältniß zu einer andern Perſon, führte auf die Vorausſetzung eines unmittelbaren Rechtes durch Beſitzergreifung einer herrenloſen Sache, ſo daß dieſe nun an mein Urrecht gebunden wäre und niemand ſie ferner wider meinen Willen antaſten dürfe, weder Staat noch Privatmann, bei Gefahr von rechtswegen von mir todtgeſchlagen zu werden. Wir fanden dagegen, daß Vertrag und Geſetz hier immer die erſten Bedingungen alles Rechtes ſeien, daß im Staate niemand anders als unter dem Schutz und durch den Schutz des poſitiven Geſetzes von rechtswegen erwerben und beſitzen könne.

So kommen wir hier wieder auf jenen Unterſchied von **Realrechten** und **perſönlichen Rechten**, indem wir nach **Thibaut** die Perſonenrechte und Sachenrechte unter Realrecht zuſammenfaſſen, indem ſie durch **Vindicationen** oder **Realklagen** geſchützt werden können, während wir die Rechte der Forderungen auch *perſönliche Rechte* (jura in personam oder ad rem) nennen, welche durch *Actionen* oder *Perſonalklagen* geſchützt werden müſſen. Dieſen Unterſchied der Klagen pflegt man darnach zu faſſen, ob ſie ſich gegen jeden Beſitzer anſtellen laſſen oder nicht, muß dann aber noch manche Beſchränkungen beachten. Mir ſcheint die Sache einfacher in folgender Weiſe beſtimmt zu werden. Jedes poſitive Recht entſpringt entweder unmittelbar *aus dem Geſetz*, gemäß der Idee der allgemeinen rechtlichen Vertheilung der Güter oder erſt durch beſondere perſönliche Verhältniſſe unter dem Geſetz. Brauche ich mich für mein Recht nur auf das Geſetz (z. B. bei dem Recht auf meine Perſon, auf mein Eigenthum) zu berufen, ſo iſt es ein Realrecht und wird durch eine Vindication geſchützt, indem ich nur das Meinige zu erhalten ſuche oder wieder fordere. Beruht aber mein Recht außer dem Geſetz noch auf beſondern Thatſachen, die mich mit einem Andern erſt in ein beſtimmtes Verhältniß ſetzen, ſo habe ich nur ein perſönliches Recht auf eine Forderung an dieſe beſtimmte Perſon (z. B. aus Verträgen, Beſchädigungen), welches nur durch Actionen geſchützt werden kann, indem ich jemand *verklage*. Nach den allgemeinen Begriffen alſo wäre jedes Privatrecht urſprünglich ein perſönliches. Wenn ich aber z. B. eine Sache geſetzlich als eigen habe, ſo berufe ich mich in Rückſicht meines Rechtes nur auf mein Verhältniß zum Geſetz, durch welches hier jeder Andere im Staate gegen mich der Verpflichtete wird und dadurch entſteht dann in der Anwendung ein beſtimmt unterſcheidbares Rechtsverhältniß von dem, wo ich mich erſt noch auf ein beſtimmtes Geſchäft zwiſchen mir und einem Andern berufen muß, um gegen dieſen zu klagen.

Es wird ſich deswegen dieſer Unterſchied in jeder poſitiven Geſetzgebung geltend machen, aber ſo leicht er ſich im allgemeinen angeben läßt, ſo wenig giebt dies doch für die Anwendung ſchneidend beſtimmte Unterſchiede, ſo daß es in ſchwierigen Fällen doch zur Entſcheidung des Geſetzgebers bleiben muß, wo und wie er dem Einzelnen Vindication oder nur Perſonalklage zugeſtehen will. Denn vor der Idee der Gerechtigkeit iſt es einerlei, ob einem das Eigenthum an ſeiner Sache, oder für den Beeinträchtigungsfall vollſtändige Entſchädigung zugeſichert wird; ob ich z. B. in dieſem oder jenem Fall eine verlorne Sache noch vindiciren kann, oder ob ich mich mit einer perſönlichen Klage gegen den begnügen muß, durch den ich darum kam.

§. 71.

Die Grundlage des ganzen Rechtszuſtandes wird durch die Realrechte gelegt. Hier beachten wir zuerſt die realen Perſonenrechte, die jura status in allgemeiner Bedeutung.

Die natürlichſten Verhältniſſe von dieſen gehören durch das Familienleben dem Hausherrnrecht, in den von Kant auf dingliche Art perſönlich genannten Rechten, in denen der Hausherr ſein Weib, ſeine Kinder, ſein Geſinde hat.

Hier ſahen wir, daß die rechtliche Vereinigung von Mann und Weib in der Ehe, der Gerechtigkeit nach, nur durch freie Einwilligung im Vertrag begründet werden könne. Allein das ganz perſönliche dieſes Lebensverhältniſſes, das Eingreifen deſſelben in das ganze geſellige Leben, ſomit die Wichtigkeit deſſelben für den Staat und die natürlichen Verhältniſſe des weiblichen Geſchlechtes machen es überall nothwendig, das Rechtsinſtitut des Hausherrnrechtes als reales Perſonenrecht zu ordnen.

Ferner ſich ſelbſt und ſeine Kinder, die in väterlicher

Gewalt ſind, beſitzt jeder bloß durch das Geſetz als das Seinige. So entſtehen die realen Perſonenrechte der väterlichen Gewalt und der Vormundſchaft. Denn wiewohl nach den philoſophiſchen Rechtsbegriffen den Eltern nur Rechtspflichten gegen die Kinder aufliegen: ſo muß ſich doch überall im poſitiven Recht eben durch dieſe Verpflichtung zu Pflege und Erziehung ein Realrecht der Eltern über die Kinder ausbilden, welches erſt durch die Emancipation erlöſcht.

Die Familie greift nun aber in das ganze Gewerbsleben ein, wir beachteten ſchon, wie ſie die ganze bürgerliche Geſelligkeit geſtalte. So verbinden ſich mit dem Hausherrnrecht alle Formen der Bürgerrechte, der Civität zu vielen Formen realer Perſonenrechte.

Die erſte Verbindung giebt das Hausherrnrecht über Geſinde und Knechte. Hier müſſen wir die Stufen der Fortbildung im Völkerleben beachten. Bei den Griechen und Römern gehörten die Knechte meiſt zur Familie, aber als Sclaven, als gewaltthätig unterjochtes, rechtloſes, zu Eigenthum käufliches Geſinde. Die Fortbildung des Geiſtes durch das Mittelalter hob dieſe Lebensverhältniſſe ungemein durch die Anerkennung der Würde in der freien Gewerbsthätigkeit. So bildeten ſich freie Bürgerrechte aus in den Gilden und Innungen, in den Meiſterrechten, Geſellenrechten, Lehrlingsrechten, auf dem Lande in den Kolonatrechten. Ferner der ſteigenden Gewerbsthätigkeit der neuen Zeit ſind die Schranken dieſer Zunftrechte zu eng geworden und die höhere Ausbildung der Rechtseinſicht machte in der Wiſſenſchaft klar, daß Sclaven nicht ſeyn ſollen, daß Leibeigenſchaft nicht ſeyn ſoll. Dadurch ſind wir dann zu der Anſicht geführt worden, daß das Hausherrnrecht über das Geſinde nur auf Forderungen aus einem Miethcontract fließen ſolle und eben ſo alle Abhängigkeiten beim Landbau durch Pachtcontracte, und alle Abſtufungen unter den Meiſterrechten ebenfalls vertragsweiſe geordnet werden ſollen. Ja man geht im Widerwillen gegen die realen Perſonenrechte am Ende wohl gar ſo weit, auch das Verhältniß von Mann und Weib in der Ehe nur vertragsrechtlich geordnet zu fordern. Aber in dieſer ganzen rechtlichen Nichtanerkennung des Familienverbandes, über das Verhältniß der Eltern zu den Kindern und über die Blutsverwandſchaft hinaus, liegt ein großer Irrthum unſrer Rechtsausbildung verborgen. Nur die unbeſonnene habgierige Gewirbigkeit in unſerm bürgerlichen Leben kann ſich tröſten mit dieſer nakten Herſtellung der perſönlichen Freiheit und kann dabei überſehen die Hülfloſigkeit und Rathloſigkeit der drückenden Armuth, die ſich immer weiter in unſern Völkern verbreitet.

Iſt vielmehr der Geiſt in den europäiſchen Völkern ſtark genug, um ſich durch dieſe Unbilden der rohen Habſucht hindurch geſund erhalten zu können, ſo wird er endlich auf jene großen Familienverbindungen bei den Gewerben und dem Ackerbau zurückgreifen wollen und durch dieſe den edleren Geiſt des Rechtes beleben vermittelſt der durchgängigen Anerkennung der perſönlichen Freiheit in realen Perſonenrechten einer republikaniſch verbundenen Geſellſchaft.

In einer ſolchen beſſern Zukunft wird dann der Herr unſers bürgerlichen Lebens, der allmächtige Ducatenſcheißer weder als Gott, noch als Dämon, noch als Heros weiter verehrt werden.

Vergleichen wir mit dieſen Anforderungen der Rechtslehre die Rechtszuſtände der verſchiedenen europäiſchen Staaten, ſo fällt auf, daß Deutſchland auf dieſem Weg der Reformen langſamer fortgeſchritten und zurückgeblieben iſt gegen einige Nachbarländer. Aber wir verkennen dabei nicht, daß darin der deutſche republikaniſche Geiſt ſehr zu loben iſt dafür, daß er nie dem Despotismus einer Hauptſtadt erlag, daß der Wohlſtand in ſeinen Provinzen am gleichmäßigſten vertheilt iſt und daß ſeine größten Erbreichen, ſeine Herzoge und Fürſten ihren Provinzen zu Regierung und Staatsverwaltung verpflichtet ſind, während ein engländiſcher Herzog und die großen Erbreichen unſrer nächſten Nachbarn mit allen ihren Schätzen nur ihrem eigenen Bauche verpflichtet bleiben.

§. 72.

Das ſtrenge Recht auf eine Sache macht dieſe zu meinem Eigenthum. Dafür haben wir nachgewieſen (§. 55), wie durch die Idee des intelligibeln Beſitzes aus dem bloßen Thatbeſtand des Beſitzes und einem bloßen Rechte zum Beſitz geſetzlich das Eigenthumsrecht geſtiftet werden könne.

Eine Sache iſt dann mein Eigenthum in der Zwiſchenzeit, daß ich ſie auf geſetzliche Art erworben und wieder verloren habe. Für das poſitive Recht hat alſo die Geſetzgebung nur die Erwerbungsarten und den Verluſt des Eigenthums zu ordnen. Der beſtehende Rechtszuſtand iſt ruhige Folge davon.

Daher wird es hier das wichtigſte, ſich über den Rechtsgrund der Erwerbungsarten, den justus titulus für den modus acquirendi zu verſtändigen.

Das poſitive Recht nennt als Erwerbungsarten 1) im reinen Sachenrecht: Occupation, Beſitzergreifung mit der Abſicht die Sache zu eigen zu haben; Tradition, Uebergabe des Eigenthums aus einer Hand in die andere; Erſitzung (usucapio et praescriptio) durch ruhigen Beſitz und Verjährung; richterlichen Ausſpruch und vermiſchte Fälle.

2) aus Familienverhältniſſen beſonders die von der Ehe und väterlichen Gewalt abhängenden Erwerbungen; und die Erbſchaft.

Unter alle dieſen Erwerbungsarten ſind Occupation und Verjährung die einzigen unmittelbaren, die andern werden durch andere vorausgehende Rechtsverhältniſſe darauf zurückgeführt. Nur dieſe beiden haben wir alſo hier näher zu beachten. Nun haben wir ſchon wiederholt gezeigt, daß Beſitzergreifung mit der Abſicht, die Sache zu eigen zu haben, für ſich eine bloße Thatſache ſey, die an ſich kein Recht begründet, daß vielmehr immer erſt *ein Geſetz vorausgeſetzt* wird, durch welches unter beſtimmten Bedingungen dieſe Beſitzergreifung als Erwerbungsart des Eigenthums anerkannt wird. Wir bemerken hier nur noch zu dieſem hinzu, daß nach der alten Vorausſetzung eines urſprünglichen Occupationsrechtes die Erwerbung durch Verjährung rechtlich unmöglich würde. Iſt nämlich einmal das Eigenthumsrecht als urſprüngliches Recht gegründet, ſo kann der Eigenthümer ohne ſeinen Willen gar nicht wieder verlieren; der Beſitz eines andern cum bona fide kann darin nichts ändern; der Eigenthümer kann nicht präſcribirt werden und der neue Beſitzer kann nicht uſucapiren. Die Einführung der Rechtsinſtitute der Verjährung könnte dann im poſitiven Recht nur als widerrechtlicher Nothbehelf gelten, weil ja doch aller Beſitzſtand rechtlich unſicher bleiben müßte, wenn das Gericht nicht eine Zeit anſetzt, nach deren Verlauf ſie keine Einrede gegen den beſtehenden Beſitzſtand mehr hört. Wir hingegen weiſen durch die Idee des intelligibeln Beſitzes, welcher erſt durch die poſitive Geſetzgebung geſtiftet wird, ſowohl den Urſprung des Eigenthumsrechtes, als der possessio als eines Rechtes auf bloßen Beſitz nach und ſehen zugleich ein, wie die Anordnung der Zeit und der andern Verhältniſſe, unter denen Verjährung und Erſitzung der Sachen rechtlich erfolgen ſollen, nur nach der Weisheit der Geſetzgeber zu ordnen ſeyen.

Wir haben ſchon früher bedacht, daß Sicherheit und ſcharfe Vertheilung des Privateigenthums die feſte Grundlage des ganzen Privatrechts geben müſſe. Darum haben wir auch für dieſes Sachenrecht die Stufen der Ausbildung im Völkerleben zu beachten. Es würden überhaupt alle dem Menſchen erreichbaren Sachen Gemeingut (res communes omnium hominum) bleiben, wenn alle, die dazu kämen, ſie ohne Streit neben einander oder gemeinſchaftlich benutzen könnten. Erſt das Bedürfniß des ausſchließlichen Gebrauches führt auf dieſe Ausſcheidungen des Privatrechtes. Aber eben dieſes Bedürfniß vervielfältigt ſich erſt mit der ſteigenden Bildung. Bei Jägervölkern macht nur der ganze Stamm auf ſeine Jagdreviere, bei wandernden Hirten die ganze Horde auf ihre Weideplätze Anſprüche. Erſt die Ackersleute und die Gewerbetreibenden bringen die Privatvertheilungen von Grund und Boden und vervielfältigen die Habe, bis endlich die Schiffer ſogar auf Meeren gebieten wollen. So war bei uns noch vor einigen hundert Jahren Wegelagerung ein freies Gewerbe, die jetzt Straßenraub geworden iſt. Vor nicht ſo langer Zeit war Holzſammeln im Walde für eignen Gebrauch ein unbefangenes Geſchäft des bedürftigen, jetzt iſt es für den Nichteigenthümer Waldfrevel und Holzdiebſtahl geworden.

In anderer Weiſe betreffen dieſe Anſprüche nach und nach nicht nur den Beſitz körperlicher Sachen, ſondern ſtufenweis immer mehr daran haftendes geiſtiges Eigenthum. So kommen die Gedanken ſelbſt in dieſen Privatverkehr, von allen künſtleriſchen Erzeugniß zu den Anſprüchen von Eigenthumsrecht an Erfindungen und Entdeckungen und beſonders an geſchriebene Gedanken ſelbſt. Da iſt dann ſeit dem Gebrauch des Bücherdruckes der geordnete Buchhandel mit ſeinen Verfaſſer- und Verlegerrechten das großartigſte Inſtitut dieſer Art geworden. Alle ſolche Inſtitute, wie Wechſelgeſchäft und Buchhandel bilden ſich durch neue Geſchäftszweige in den Gewohnheiten des Lebens aus und bringen da ihr Wechſelrecht, ihr Buchhandelrecht von ſelbſt mit ſich. Aber die Gewohnheit allein behält ihr unſicheres, unbeſtimmtes, daher muß die poſitive Geſetzgebung ſich wichtiger ſolcher Inſtitute annehmen und ihre Rechte ſchärfer ordnen.

So ſind in neuerer Zeit beſonders genaue Preßgeſetze ein dringendes Bedürfniß geworden. Die Rechtsgelehrten haben ſich aber mit dieſer Aufgabe nicht ſogleich zurecht finden können. Als der Buchhandel mit Verfaſſer- und Verlegerrechten ſchon lang im Leben ein geordnetes Geſchäft war, ſtritten ſich Rechtsgelehrte noch, ob der Nachdruck nach gemeinem Rechte widerrechtlich ſei. Da hatten aber nur jene holländiſchen Rechtsgelehrten recht, welche ihn eine unbefugte negotiorum gestio nannten, bei welcher ſich der Nachdrucker wider den Willen und zum Schaden des Verfaſſers in deſſen Geſchäft dränge. Des Nachdruckers Geſchäft ſey alſo zu unterdrücken und er zum Schadenerſatz anzuhalten. So würde die Sache bei Werken des Genies und anderer ausgezeichneter Talente wohl ſicher zu beurtheilen ſeyn, aber daneben ſind im Buchhandel ſo viele andere Werke zur Belehrung und zur Unterhaltung nothwendig, bei denen die Beſchädigungen durch Nachdruck und Plagiat weit ſchwieriger zu beurtheilen bleiben und mit der Zeit müſſen doch auch die Gaben aller großen Geiſter Gemeingut werden, daher ſoll das Preßgeſetz dieſe Rechte weit genauer im beſondern ordnen.

§. 73.

Ein Recht der Forderung nannten wir dasjenige, in dem die Handlung oder Leiſtung eines Andern das rechtlich Meinige wird. Von der Art ſind nun nach allgemeinen Begriffen alle Rechte; jeder Rechtsanſpruch fordert etwas von einem Andern. Der Forderung entſpricht dann die Verbindlichkeit (Obligation in allgemeiner philoſophiſcher Bedeutung). Jedes Rechtsverhältniß gründet ſich alſo auf Obligationen. Wir müſſen daher hier den allgemeinen Begriff von dem beſtimmten poſitiven ſcheiden und das geſchieht mit Leichtigkeit nach ſchon vorgekommener Unterſcheidung. Bei jedem Realrecht, wo die Verbindlichkeit nur durch das Geſetz beſtimmt wird, verſchwindet die beſondere Rückſicht auf die Obligation im Geſchäft und alſo auch in den poſitiven Rechtsbegriffen. Bei den perſönlichen Rechten zeigt ſie ſich aber immer noch beſtimmt in den beſondern Thatſachen, welche zum Geſetz hinzukommen müſſen, um hier das in Frage ſtehende Rechtsverhältniß zu begründen. Das einemal beruft man ſich nur auf die Verpflichtung des Andern durch das Geſetz; das anderemal aber auf die Verpflichtung durch ein beſonderes Geſchäft und die poſitive Obligation, aus der die Rechte der Forderung entſpringen.

Dieſer poſitive Urſprung der Obligation liegt dann entweder in der *freien Einwilligung des Verpflichteten* im Vertrag, oder aus *widerrechtlicher Beeinträchtigung*, oder nur aus der *für beſtimmte Umſtände gegebene Anordnung des Geſetzes* (variae causarum figurae. Z. B. die Obligation des Erben gegen den, der ein Legat oder Pflichttheil zu fordern hat; die Obligation aus der lex Rhodia de jactu und anderes).

Hier ſind nur Beeinträchtigung und Vertrag zwei allgemeine Begriffe. Bei der Beeinträchtigung entſpricht die Forderung der *Entſchädigung*; dieſe iſt für ſich klar und bedarf keiner Ausführung einer Theorie. Hingegen die *Theorie der Gültigkeit der Verträge* hat in dem alten hypothetiſchen Naturrecht große Schwierigkeiten gefunden und zu widerſtreitenden Anſichten geführt.

Wir haben gefunden, daß nach den allgemeinen philoſophiſchen Begriffen die Gültigkeit jedes Verſprechens auf den ſittlichen Ideen der Wahrhaftigkeit und Treue ruht. Denn es iſt die erſte phyſiſche Bedingung der Geiſtesgemeinſchaft unter Menſchen, daß ſie Wahrhaftigkeit als Recht der Sprache anerkennen. Nur vermittelſt deſſen kann dann durch Treue eine Willensgemeinſchaft unter Menſchen hergeſtellt werden. So ſahen wir, daß alle Rechtsordnung im Leben auf Verſprechen und geſetzlicher Uebereinkunft beruhen müſſe.

Um dieſe Sache gegen frühere Mißverſtändniſſe ganz klar zu machen, wollen wir die erſte Anforderung der Wahrhaftigkeit noch von der beſtimmteren der Treue unterſcheiden.

Sage ich Dir, ich denke morgen abzureiſen, ſo rede ich wahrhaft, wenn ich nur heute dieſe Abſicht habe. Was morgen geſchehen wird, iſt damit noch nicht in Anſpruch genommen. Sage ich Dir hingegen, ich verſpreche Dir, morgen abzureiſen, ſo werde ich erſt wahrhaft gefunden, wenn ich meinem Worte treu bleibe und die Sache morgen wirklich ausführe. Die ganze Bedeutung der Verſprechen beruht auf dieſer Willensgemeinſchaft mehrerer, welche ſie für die Zukunft treu feſtſtellen.

Lautet nun ein Verſprechen gegenſeitig zwiſchen zwei Parteien, ſo liegt der Rechtsgrund ſeiner Gültigkeit in der freien Einwilligung eines Jeden in die Beſtimmungen des Verſprechens.

Daraus folgen dann leicht die zwei Grundgeſetze:

1) kein erzwungenes Verſprechen hat Rechtsgültigkeit.

2) kein Verſprechen zwiſchen zwei Parteien kann einem unabhängigen dritten Verpflichtungen auflegen.

So weit gehen hier die allgemeinen Beſtimmungen der philoſophiſchen Rechtslehre. Wenn nun aber unter dieſen beſtimmtes poſitives Recht ausgebildet werden ſoll, ſo werden wir alles berückſichtigen müſſen, was erforderlich iſt, um eine klare Verſtändigung zwiſchen den Parteien herzuſtellen und nicht nur für ſie, ſondern auch ſo, daß ſie ſich vor dem Richter erweiſen laſſe.

Darum unterſcheiden wir von dem bloßen Verſprechen (pactum nudum) noch das förmlich ausgeführte Verſprechen, den Vertrag (contractus). Und ſehen dann leicht, daß zu einem gültigen Vertrag erforderlich werde

1) eine beſtimmte Willenserklärung des Verſprechenden;

2) eine ausdrückliche Annahme von Seiten deſſen, dem das Verſprechen gegeben worden iſt;

3) eine deutliche Angabe des Geſchäftes (causa), welches durch das Verſprechen geordnet werden ſoll.

Bei der Beweglichkeit der Privatverhältniſſe, welche durch Verträge geordnet werden und bei dem durchgreifenden Einfluß derſelben auf den ganzen bürgerlichen Verkehr iſt das Vertragsrecht einer der wichtigſten Theile der Rechtsgeſetzgebung. Zwei Dinge müſſen wir hier beachten, einmal wie das Geſetz die Möglichkeit der Beweisführung und dann vorzüglich wie es die Beſtimmungen der Präſumtion für unbeſtimmte Verträge zu berückſichtigen habe.

1) Weil der Vertrag ein bloßes Privatgeſchäft zwiſchen Einzelnen iſt, ſo kann es in vielen Fällen ihren Gut-

finden überlaſſen bleiben, ob ſie ihn nur auf Treu und Glauben (als pactum nudum) abſchließen, oder ob ſie ihn (als contractus) unter dem Schutze des Geſetzes eingehen wollen. Es ſteht alſo hier dem Geſetzgeber frei, unter welchen Beſchränkungen für die Sicherheit des Beweiſes, für den Schutz der Rechte Unerfahrner u. ſ. w. er die Obligation aus Verträgen erſt klagbar machen will.

2) Jeder Vertrag iſt zunächſt ein intellectuelles Verhältniß der Willensbeſtimmung der Parteien. Dieſes aber wird ſich oft nicht ohne Schwierigkeit in die äußeren Naturverhältniſſe übertragen. Die Willensbeſtimmung kann irrig oder unbeſtimmt ausgeſprochen, die Natur unvollſtändig oder falſch beurtheilt ſeyn, die Natur kann als Zufall zwiſchen die Willensbeſtimmung und ihre Ausführung treten. Daher kommt, daß täglich eine Menge Verträge geſchloſſen werden, bei denen die Parteien nicht einmal im Stande ſind auf die möglichen künftigen Folgen Rückſicht zu nehmen und zu beſtimmen, wie ſie es dann gehalten wiſſen wollen. Wie mancher Kauf- Tauſch- Leihcontract wird geſchloſſen, ohne das man an mögliche Fälle des Zufalls, des Betruges, der Nachläſſigkeit, des Irrthums denkt und darüber im voraus etwas ausmacht. Wie viele Ehen werden geſchloſſen, ohne die wichtigſten Angelegenheiten beider Theile, die nachher ſtreitig werden können, durch Vertrag voraus zu beſtimmen. Oder wenn z. B. ein Schuldner durch bloßen Zufall ſeinen Gläubiger zu ſpät befriedigt und letzterer dadurch großen Schaden leidet, wer ſoll hier, wenn nichts verabredet iſt, den Schaden tragen? Es zeigt ſich ein Irrthum zwiſchen den Contrahenten, was ſoll er für Wirkung haben? Es verſpricht jemand eine Zahlung, ohne die Zeit zu beſtimmen, wenn er zahlen will. Zu welcher Zeit iſt er zu zahlen verbunden? Jemand hat ſein Haus vermiethet und will es nun verkaufen, wie kommt er mit dem Miethsmann

auseinander. In dieſen und ähnlichen Fällen giebt es gar keine beſtimmte Antwort auf die Fragen, wenn nicht das poſitive Geſetz entſcheidet.

Soll hier Recht und Unrecht geſchieden werden, ſo muß das Geſetz eine geltende Anordnung aufſtellen für den Fall, daß die Parteien nichts ausgemacht haben. Um alſo unbeſtimmte Verträge zu ergänzen, bedürfen wir aller Feinheiten des Vertragsrechtes, des Eherechtes, der Geſetze über Schadenerſatz, Folgen des Irrthums und vieles ähnliche.

Deshalb entſcheidet z. B. unſer Geſetz im allgemeinen: eine unmögliche Bedingung wird als gar nicht gegeben angeſehen; wer auf unbeſtimmte Zeit zu zahlen verſpricht, iſt zu jeder Zeit verbunden; Kauf bricht Miethe, ſo daß dem Miethsmann nur der Regreß um Schadenerſatz an den Verkäufer zuſteht.

Aber eben daraus ergiebt ſich denn auch, daß in ſolchen Fällen, wo das Geſetz es nicht beſonders verbietet, die Parteien nicht unvermeidlich an die geſetzliche Beſtimmung gebunden ſind. Vielmehr heißt es hier: wie die Parteien übereingekommen ſind, ſo ſoll es ihnen als Recht gelten, denn die Abſicht der Geſetzgebung ging hier nur auf eine Regel für unbeſtimmte Fälle; wer ſein Recht ſelbſt ordnen will, dem ſteht es frei.

Die durch Verträge zu begründenden Privatrechte betreffen unter vielen Formen theils die Abſchließung und Sicherſtellung einzelner Geſchäfte, theils fortgehende geſellſchaftliche Verbindung zu beſtimmten Zwecken. Hier ſcheint es nun nicht geeignet im Naturrecht auf eine Darſtellung der verſchiedenen Arten von Verträgen einzugehen, denn die Unterſcheidungen nach allgemeinen Begriffen bleiben zu unbeſtimmt, eine brauchbare Lehre muß auf die genauen

Beſtimmungen in gegebener Lebensordnung und Geſetzgebung eingehen. Nur der letzte Fall macht eine Ausnahme. Nemlich fortgehende geſellſchaftliche Anordnungen für beſtimmte Zwecke beſtehen vielfach durch den Geſellſchaftsvertrag (societas), welchen wir aber, wie ſchon § 58 beſtimmt worden iſt von dem realen Geſellſchaftsrecht unterſcheiden müſſen. Der ganze Staat iſt eine Geſellſchaft, alles Recht in ihm beſteht als Geſellſchaftsrecht; auch im Staat beſtehen die Gemeinen, die Familien, die Kirchen als realrechtlich begründete Geſellſchaften, welche nach realem Perſonenrecht beſtehen und nicht vertragsrechtlich. Denn der Rechtsgrund des Vertrages iſt die freie Einwilligung der Parteien, wo alſo das Recht nicht dadurch gegründet iſt, beſteht auch die Geſellſchaft nicht vertragsrechtlich. Der Geſellſchaftsvertrag kann alſo eine Geſellſchaft nur zu beliebigen Zwecken, bei denen jeder frei wählen kann, ob er beitreten will oder nicht, verbinden. Hingegen das Recht in allen Geſellſchaften, die durch Natur und Herkommen geordnet werden, wie die Vereinigungen in der Familie und in der Gemeine oder bei denen der Beitritt unvermeidlich und der Zweck ein nothwendiger iſt, wie im Staate ſelbſt, können nur realrechtlich in geſetzlichem Uebereinkommen durch das Herkommen beſtehen und müſſen alſo nach jenen andern Rechtsgründen des öffentlichen Rechtes beurtheilt werden.

Zweiter Abſchnitt.

Von dem öffentlichen Leben, der Regierungs-Verfaſſung und dem natürlichen Staatsrecht.

Erſtes Kapitel.

Die Regierungsverfaſſung im allgemeinen.

§. 74.

Neben den bis jetzt beſprochenen Lebensverhältniſſen und Rechtsverhältniſſen der Bürger unter einander, müſſen wir nun noch Leben und Recht in Beziehung auf die Einheit des ganzen Staates, alſo das Leben und Geſchäft des Standes der Regierenden im Verhältniß zum ganzen Volk oder für das Recht das öffentliche Recht oder Staatsrecht beſprechen.

Wir haben zuletzt den Staat beſtimmt als eine bürgerliche Verfaſſung, welche durch öffentliche Rechtsgeſetze und öffentliche Gerichte geordnet wird. Zu dieſen öffentlichen Geſetzen kamen wir aber vorzüglich dadurch, daß ſie in äußerer Geſetzgebung durch Gewalt geſchützt werden. Jetzt müſſen wir daher zunächſt das Verhältniß der Einheit des bürgerlichen Lebens zur geſetzgebenden Gewalt betrachten. Die äußere Geſetzgebung erklären wir zwar nicht unmittelbar als diejenige, welche erzwungen werden kann, aber da ſie nicht auf das innere Princip des Handelns, nicht auf die Maxime als Beſtimmungsgrund des Entſchluſſes, ſondern auf das Recht des Behandelten, alſo nur auf das Verhältniß der Handlung ſelbſt zu dem Behandelten geht, ſo iſt dies ein äußeres Verhältniß der Wechſelwirkung in der Natur, welches nach Freiheitsgeſetzen beurtheilt wird und dann doch, dieſen gemäß zu ſeyn, der nur geforderten Geſetzlichkeit wegen, erzwungen werden kann.

So fragt ſich hier: wie kann Freiheit gezwungen werden? Und darauf antworten wir mit Unterſcheidung der ſittlichen Freiheit, nach welcher wir die Geſinnung und demgemäß die Sittlichkeit der Handlung beurtheilen, von der rechtlichen Freiheit, nach welcher wir die Geſetzlichkeit der Handlung beurtheilen. Auf die letztere können wir von Außen wirken, ſelbſt bis auf ihr innerſtes, die Abſichtlichkeit der Handlung. Die Rechtsgeſetzgebung gebietet der Freiheit, aber das Subject dieſer Freiheit iſt nur die innere Kraft der Willkühr, ſofern dieſer die Abſichtlichkeit und Freiwilligkeit als eine Freiheit der Handlung entſpricht, welche in einer Selbſtbeſtimmung in innerer Natur beſteht. So weit eben geht die Möglichkeit des Zwanges durch äußere Gewalt. Mit hinlänglicher Gewalt läßt es ſich erzwingen, daß keine geſetzwidrige Handlung abſichtlich geſchehe. Es läßt ſich durch angethane Gewalt oder durch angedrohte Gewalt erzwingen, daß eine geſetzwidrige Handlung im erſten Falle gar nicht, im andern nicht abſichtlich geſchehe. Drohung (welche auch pſychologiſcher Zwang genannt wird im Gegenſatz der angethanen Gewalt oder des phyſiſchen Zwanges), iſt das eigentliche Zwangsmittel der rechtlichen Freiheit, indem dadurch eben innerlich auf die Willensbeſtimmung durch äußere Gewalt gewirkt wird.

Bekleidung des öffentlichen Geſetzes durch Gewalt wird alſo das Mittel, wodurch die bürgerliche Verfaſſung feſt geordnet wird. Daher unterſcheidet man ein äußerlich durch Gewalt geſchütztes Rechtsverhältniß in der Geſellſchaft von einem ſolchen, deſſen Sicherheit nur auf der innern Nöthigung des Geſetzes beruht. Das letztere bleibt nur Rechtsverhältniß auf Treu und Glauben. Im rechtlichen Naturzuſtand finden nur Rechtsverhältniſſe auf Treu und Glauben ſtatt; dieſe ſollen aber durch die Staatseinrichtungen in geſchützte verwandelt werden. Und dieſer Schutz wird von der öffentlichen Gewalt im Staate gewährt durch die Androhung der Strafe, welche der erleiden ſoll, der dem Geſetz zuwider handelte.

§. 75.

Um nun die Lehre von den Ordnungen des öffentlichen Lebens auszuführen, ſind zuerſt zweierlei Unterſcheidungen zu erläutern.

1) In Rückſicht auf die Arten der Regierungsthätigkeiten die Unterſcheidung der ſogenannten drei Gewalten.

Die Hauptformen, unter welchen die Regierung beſteht, ſind, wie ſchon Ariſtoteles lehrt (Polit. l. 4. c. 14. 15. 16.) Geſetzgebung (*τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν*), Gericht (*τὸ δικάζον*) und ausführende Gewalt (*ἀρχὴ*, magistratus). Es ſind nemlich dies die Formen, welche ſich aus den nachgewieſenen Grundbedingungen der geſetzlichen Uebereinkunft und Regierung (§. 57) für die bürgerliche Verfaſſung ergeben.

Wer, wie die Regierung, den guten Willen der Unterthanen für ſich oder die Gewalt als Drohung im Hintergrund hat, der kann ſeine Zwecke nicht nur unmittelbar durch Execution, durch ausführende Gewalt, ſondern auch ein für allemal durch Geſetzgebung erreichen. So ſtehen, in allem verſtändigen Verkehr, der Geſchäftsgang durch Geſetzgebung und Gericht, der Rechtsgang und die unmittelbare Ausführung neben einander. Es iſt aber hierbei der Rechtsgang das weſentlich verſtändige und alſo das Verfahren, welches überall eintreten ſoll, wo es thunlich iſt. Daher muß im Staate ſeyn ein geſetzgebender Wille oder Geſetzgeber, dem das geſetzgebende Urtheil zukommt; ein Richter, dem die rechtskräftige Entſcheidung gemäß dem Geſetz zukommt, und ein regierender

Wille, dem die höchſte Macht zukommt, um durch ſie das Geſetz geltend zu machen. Dieſe höchſte Macht im Staate iſt die executive Gewalt deſſelben, und der Inhaber derſelben heißt der Regent.

Unter dieſen Verhältniſſen nennen wir die vereinigte Menge aller einzelnen Mitglieder der Geſellſchaft, wiefern ſie mit perſönlicher Gleichheit im Staate zuſammentreten, das Volk oder die Gemeine; wiefern ſie aber der höchſten Macht des Regenten unterworfen ſind, Unterthanen des Regenten.

Nach dieſem Verhältniß der Unterthanſchaft erhalten wir den erſten Gegenſatz von Volk und Regent (oder Fürſt).

Zu dieſem müſſen wir aber für die Wirkſamkeit der Regierung gleich noch eine weitere Eintheilung geben. Nämlich, erreicht die Regierung ihre Zwecke durch Geſetzgebung, ſo wird die Verwaltung irgend einem Zweige der Gerichtsverfaſſung, der Juſtiz gehören.

Kommt es aber auf ihr unmittelbares Handeln an, ſo verfolgt ſie damit entweder ſelbſt einen beſtimmten Zweck in beſondern Inſtituten, die in ihrem Namen verwaltet werden, ſo daß daraus ein eignes Geſchäft der Regierung entſteht, dann wird dafür eine eigne öffentliche Verwaltung (Adminiſtration) gefordert, oder die Gewalt der Regierung bildet ſich in Rückhalt im Innern, nur um die Geſetze zu ſichern und im Nothfall ihre Befolgung zu erzwingen, dies iſt die Polizeigewalt.

Nach dieſen verſchiedenen Formen der Regierungsthätigkeit in Rechtsgang, Adminiſtration und Polizeiverfahren hätten wir nun die Regierungsangelegenheit weiter zu beſprechen, doch müſſen wir erſt das ganze Verhältniß der Regierung zum Volk noch von einer andern Seite beſprechen.

2) Der zweite Gegenſatz iſt der unſrer erſten Unterſcheidung. Die äußere Gewalt der Geſetzgebung und verſtändigen Lebensordnung iſt einerſeits die der Gewohnheit im Herkommen, andrerſeits die der Regierung. Die Grundlage der ganzen geſelligen Ordnung im menſchlichen Leben fanden wir in dem Ganzen der geſelligen Uebereinkunft, ſo wie dieſe in Gewohnheit beſteht und erlebt wird, denn ſelbſt die öffentliche Macht der Regierung kann nur dadurch erſt gebildet werden. Geiſtig angeſehen nennen wir dies die *öffentliche Meinung*, und dieſe, wenn ſie zu bedeutender Lebenskraft gediehen iſt, den *Gemeingeiſt*.

Poſitive Religion, Sitte, Recht und Regentſchaft werden nur durch dieſe geſchützt und getragen. Wer im Großen auf die Menſchen einwirken will, muß nothwendig dieſe öffentliche Meinung für ſich zu gewinnen oder zu leiten wiſſen. Daher iſt das wichtigſte geſchichtlich gegebene für das Leben eines Volkes und die Hauptſache in den Stufen ſeiner Ausbildung die *Kraft und Stimmung ſeines Gemeingeiſtes*. (Vergl. mein Handb. der prakt. Phil. Band I. §. 35. 87.).

Hierdurch erhalten wir einen zweiten Gegenſatz zwiſchen Volk und Regent. Wir ſetzen in den geſelligen Formen gegen einander die *republicaniſchen* des Herkommens, welche das Volk durch die Gewohnheit und ihre Fortbildungen ſelbſt erlebt und die *imperatoriſchen* (oder *autokratiſchen*), welche in der Geſetzgebung durch den Regenten dem Volke geboten werden. Beides das republicaniſch und das imperatoriſch geordnete gehört dem öffentlichen Leben.

Wir müſſen hier aber bei dem Gebrauch des Wortes *republicaniſch* zwei Bedeutungen wohl unterſcheiden. Einerſeits nämlich ſetzen wir dem *republicaniſchen*

Geiſte im Staatsleben, welcher nur den Intereſſen des öffentlichen Wohles huldigt, den despotiſchen entgegen, welcher von Privatintereſſen geleitet wird, und fordern hier für jedes geſunde Staatsleben republicaniſchen Geiſt. Andererſeits aber ſetzen wir in den Verwaltungsformen die republicaniſchen den imperatoriſchen entgegen. Erſtere gehen wie Gewohnheit und Herkommen von Anordnungen im Volke ſelbſt aus, die andern hingegen gehören und dienen der ordnenden Gewolt der Regierung. Da fordert dann jedes geſunde Staatsleben eine Verbindung dieſer beiden und dadurch kommen in ſeinem öffentlichen Leben für die Zwecke des öffentlichen Wohles republicaniſche Formen des Volkslebens und gleichſam Privatthätigkeit der Regierung, aber für die Zwecke des öffentlichen Wohles, in Zuſammenwirkung. Wir haben dem Privatleben der Bürger entgegen zu ſtellen, theils ihr eigenes öffentliches Leben, theils den öffentlichen Beſitz im Staatsvermögen, theils die öffentlichen Geſchäfte als Regierungsgeſchäfte.

Ehe wir aber dieſen in 1) und 2) gegebenen Unterſcheidungen näher folgen, müſſen wir erſt für das allgemeine Verhältniß von Volk und Regent folgende allgemeine Geſetze zu Grunde legen.

Die aller allgemeinſten Geſetze, unter denen dieſe philoſophiſche Unterſuchung ſteht, ſind die pſychologiſchen Grundgeſetze der ganzen Staatslehre (§ 15 u. f.).

1) Die geſelligen Formen haben das Leben nicht in ihnen ſelbſt, ſondern der in ihnen waltende eigne Geiſt entſcheidet.

2) Aber Geiſt und Kraft der Regierung iſt keine ſchaffende Kraft, ſondern nur eine leitende. Die Regierung ſoll den natürlichen Lauf im Verkehr bei ſeinen edeln Zwecken feſthalten oder ihn auf dieſe hinleiten.

3) In den Lehren von Staatsrecht und Staatsverfaſſung kann es keine iſolirte Rechtslehre von der beſten Regierungsverfaſſung geben, denn wir haben gefunden, daß die Regierungsverfaſſung unter den Geſetzen der Volksverfaſſung ſteht und zwar ſo nach dem Unterſchied der Stände, daß der Stand der Regierenden unter dieſen Ständen ein beſonderer und der höchſte wird. Dieſer tritt nun geſchichtlich hervor aus der Volksverfaſſung republicaniſch = ariſtokratiſch nach der Vorherrſchaft im Ständeleben und bildet ſich aus imperatoriſch nach den Zwecken und Formen des Regierens und der Staatsverwaltung.

Unter dieſen Bedingungen ordnen ſich unſre Grundgedanken in folgender Weiſe.

§. 76.

Der Regent muß in derſelben juridiſchen Perſon zugleich Geſetzgeber (Souverain) und Oberrichter des Staates ſeyn.

Der Regent oder der regierende Wille des Staats iſt der Inhaber der höchſten Gewalt, und kann als ſolcher eben ſowohl eine phyſiſche Perſon als der Geſammtwille einer organiſirten Geſellſchaft ſeyn. Das Geſetz aber gilt erſt durch dieſe höchſte Gewalt, welche in den Händen des Regenten iſt. Wer alſo im Staate geltende Geſetze geben ſoll, der muß ſie zugleich durch die oberſte Gewalt ſchützen. Sollte der eine das Geſetz geben, der andere aber es geltend machen, ſo müßte der Geſetzgeber erſt den Regenten zwingen, daß er ſein Geſetz und nicht ein anderes geltend macht; er müßte alſo den Regenten zwingen können, das heißt eine größere Macht haben als er, und wäre folglich ſelbſt der Regent. Dem Geſetzgeber muß aber zugleich auch der höchſte entſcheidende richterliche Ausſpruch zukommen: denn nicht nur kommt dem, der das Geſetz giebt, auch die Auslegung deſſelben zu, ſondern wenn ein Höherer den Geſetzgeber noch richten könnte, ſo hätte dieſer und nicht jener das höchſte Urtheil darüber, was als Geſetz gelten ſolle, und wäre alſo der eigentliche Geſetzgeber. Soll daher die politiſche Verfaſſung des Staates überhaupt nur Einheit haben, ſo ſind der Regent, der Geſetzgeber und der Oberrichter in einer Perſon vereinigt: denn alle andern hängen von demjenigen ab, in deſſen Händen die höchſte Macht iſt. Sollten andere im Staate neben dem Regenten als ſeines Gleichen ſtehen, ſo würde zwiſchen ihm und dieſen kein politiſch geſchütztes Rechtsverhältniß, ſondern nur ein Rechtsverhältniß auf Treu und Glauben ſtatt finden. Politiſch alſo iſt das höchſte Urtheil mit der höchſten Macht immer in einer Perſon vereinigt, welche die Regierung heißt.

§. 77.

Der Staat kann nicht durch Vertrag gegründet werden, ſondern er beſteht realrechtlich.

Man hat den Staat ſeinem Urſprunge nach mit irgend einer andern willkührlich zuſammengetretenen Geſellſchaft verglichen und dadurch die Idee eines Staatsgrundvertrages erhalten. Dieſe Vergleichung vernichtet ſich aber in ſich ſelbſt. Eine Geſellſchaft irgend einem Zwecke gemäß zu organiſiren, bleibt ein willkürlicher Act in der menſchlichen Geſelligkeit. Es muß auf dieſen Act alſo überhaupt das Rechtsgeſetz angewandt werden können. Daher fragt ſich, wie wird die Organiſation einer Geſellſchaft rechtlich möglich? und darauf fanden wir die Antwort: die rechtliche Organiſation einer willkührlichen Geſellſchaft iſt nur durch einen Vertrag möglich, zu welchem alle und jeder ihre freie Einwilligung gegeben haben. Ein ſolcher Vertrag iſt der

Grundvertrag einer Geſellſchaft, wer in dieſen nicht eingewilligt hat, der iſt kein rechtliches Mitglied der Geſellſchaft.

Dieſer Grundvertrag enthält die Organiſation der Geſellſchaft, in ihm muß beſtimmt werden: 1) welchen Zweck ſich die Geſellſchaft vorſetzt; 2) durch welche Kräfte dieſer Zweck erreicht werden ſoll; 3) wie aus dem Willen der Einzelnen der Geſammtwille der Geſellſchaft beſtimmt werden ſoll, welcher die Geſchäfte derſelben verwaltet. Es wird alſo hier durch die Einſtimmung von allen und jedem ein geſetzgebender oder organiſirender Wille der Geſellſchaft beſtimmt, welcher ſich im Grundvertrag als dem Vereinigungsvertrag der Geſellſchaft ausſpricht. In dieſem Grundvertrag muß aber zugleich noch ein regierender Wille für die Geſellſchaft organiſirt werden, um Einheit in die Direction ihrer Geſchäfte zu bringen. Dieſer verwaltende Wille wird denn dadurch wieder zum Willen von allen und jedem, daß er von jedem im Grundvertrag anerkannt wird, jeder alſo in Sachen der Geſellſchaft ſich demſelben unterwirft; dieſe Unterwerfung wird daher im Grundvertrag durch einen Unterwerfungsvertrag ausgeſprochen. So laſſen ſich die Rechtsverhältniſſe bei jeder Geſellſchaft beſtimmen, in Rückſicht deren es von dem Willen jedes Einzelnen abhängt, ob er ihr Mitglied ſeyn will oder nicht. Sobald der Zweck der Geſellſchaft willkührlich iſt, ſo entſteht dieſe erſt, wenn ihr Grundvertrag die Einſtimmung aller erhalten hat.

Nun fällt ins Auge, wie die Vereinigung der Bürger im Volke und ihre Unterordnung unter die Regierung im Staate mit dieſer geſelligen Ordnung analog beſteht. Nur das bedingende Verhältniß zum Vertrag findet beim Staate nicht ſtatt. Der Zweck des Staates iſt, ein öffentliches Geſetz zu conſtituiren, zum entſcheidenden Urtheil über Recht und Unrecht, verſehen mit hinlänglicher Gewalt, um jeden Einzelnen zur Befolgung zu zwingen. Dieſer Zweck gilt nothwendig für jedermann in der Geſellſchaft, es ſoll alſo auch jeder an der Staatsverbindung Theil nehmen. Es wird alſo hier der Zweck des Staates nicht durch die freie Wahl der Mitglieder beſtimmt, ſondern durch das Geſetz mit Nothwendigkeit, ſobald er mit den Mitgliedern des Staates leben will. Alſo von rechtswegen ſoll ein Jeder Mitglied des Staates werden ohne freie Wahl und de facto tritt der Einzelne nicht willkührlich mit eigner Wahl in den Staatsverband, ſondern er wird in den beſtehenden hinein geboren. Die Grundbedingung des Vertragsrechtes fehlt alſo hier. Es iſt kein Vereinigungsvertrag, ſondern an der Stelle deſſelben eine phyſiſche Nothwendigkeit der Mitgliedſchaft und rechtlich ein Gebot des Geſetzes, welches den Zweck der Geſellſchaft beſtimmt und zum Beitritt zu derſelben nöthigt. Allein die Art, wie durch Vereinigung der Gewalt der Einzelnen eine öffentliche Gewalt des Staates als Gewalt des Geſetzes conſtituirt wird, und die Art, wie ein organiſirender Wille organiſirt werden ſoll, der dieſe Gewalt dem Geſetze gemäß ausübt — dies bleibt rechtlich zufällig und läßt keine nothwendige Beſtimmung zu. Ja noch mehr, ſelbſt die Aufſtellung eines öffentlichen Geſetzes kann nur von der Vertheilung des Eigenthums unter den Mitgliedern der Geſellſchaft ausgehen, wodurch Jedem das Seine zugeſichert wird. Bei dieſer Vertheilung iſt aber wieder ſehr vieles rechtlich zufällig und muß bald dem geſchichtlichen Herkommen, bald dem Geſchmack des Volkes, bald dem Geſchmack der Einzelnen, bald dem Gutdünken der Regierung überlaſſen werden.

Alſo der Zweck des Staates und ſomit der Beitritt eines jeden zur Staatsgeſellſchaft iſt rechtlich nothwendig, die Mittel aber, um zu dieſem Zweck zu gelangen ſind rechtlich zufällig. Die Rechtlichkeit jeder andern Geſellſchaft gründet ſich auf den freiwilligen Beitritt zum Grundvertrag; hingegen die Rechtlichkeit des Staates gründet ſich auf die Nothwendigkeit des Rechtsgeſetzes vor allem Vertrag. Daraus folgt denn unmittelbar: *daß ein Vertrag als Baſis der bürgerlichen Verfaſſung unmöglich und widerſprechend ſei.* Denn der Beitritt zum Staate iſt für jeden, der in der Geſellſchaft leben will, *nothwendig*, weil der Zweck deſſelben ein rechtlich nothwendiger iſt; allein die Mittel, um dieſen Zweck zu erreichen, ſind nur *rechtlich zufällig* beſtimmbar; dieſe müßten aber doch im Grundvertrag des Staates, als zur Organiſation deſſelben gehörig, angegeben werden. Nun wäre es ein Widerſpruch, daß das Geſetz zum rechtlich zufälligen nöthigen ſollte; alſo bliebe der Beitritt zum Staatsgrundvertrag dem Willen eines jeden überlaſſen, der Beitritt zur Geſellſchaft ſelbſt wäre aber rechtlich nothwendig. Allein eben durch den freiwilligen Beitritt zum Grundvertrag würde man erſt Mitglied der Staatsgeſellſchaft; die Errichtung dieſes Vertrages iſt alſo mit der Forderung des Geſetzes in Widerſpruch. Der Staat kann durch keinen Vertrag begründet werden, ſondern nur durch die Nothwendigkeit des Geſetzes.

Nur das Geſetz iſt über allen; die Mittel es geltend zu machen, ſind zufällig und wenn Alle bis auf Einen ſich über die zu wählenden verſtändigt hätten, ſo könnte doch dieſer Eine noch nicht rechtlich zum Beitritt genöthigt werden. Ein Grundvertrag wäre nur dann möglich, wenn alle in Rückſicht der Mittel einig wären, welches aber von rechtswegen nicht vorausgeſetzt werden kann und in der Wirklichkeit wegen der Unmündigen gar keine Bedeutung hat.

Im Staate alſo kann der Idee nach keiner als Unterthan des Andern angeſehen werden, ſondern ſie ſind alle Unterthanen des Geſetzes; die höchſte Macht ſoll nur die Macht des Geſetzes ſeyn. Irgend eine wirkliche Begründung eines Staates kann aber nicht durch das Geſetz mit Nothwendigkeit geſchehen, ſie iſt für ſich kein rechtlicher, ſondern nur ein politiſcher Act, ſie iſt der überwiegenden Gewalt überlaſſen, welche ſich zum Regenten macht. Jede Gewalt aber, die als Regent auftritt, ſoll die Idee des Rechtes realiſiren und muß ſich gemäß dieſer Idee beurtheilen laſſen.

Jeder wirkliche Regent iſt alſo ein Regent von rechtswegen, ſobald er auf das Rechtsgeſetz ſieht und dieſes zu realiſiren ſucht: denn das Geſetz fordert von Jedem, die bürgerliche Verfaſſung zu ſuchen. Kein Machthaber kann ſich dagegen Regent nennen, wenn er nicht die Idee des Geſetzes zum Regulativ ſeiner Gewalt hat.

Die höchſte Gewalt im Staate aber kommt vom Volke, ſie beſteht in der Vereinigung der Kräfte der Mehrheit. Man kann alſo hier ſagen: die geſetzgebende Gewalt im Staate gehöre dem Volke. Dies bedeutet aber nicht, daß das Volk ein Recht habe, die Geſetze zu geben: denn dies kann allein der Vernunft zukommen, und wäre das Volk im Stande, Geſetze zu geben, ſo brauchte es faſt keinen Staat mehr. Es wird vielmehr mit dieſer geſetzgebenden Gewalt des Volkes nur einerſeits der triviale Satz ausgeſprochen: die Gewalt, welche das Geſetz aufrecht erhalten ſoll, kann nur die vereinigte Gewalt aller Einzelnen ſeyn. Dieſe vereinigte Gewalt muß dann unter dem Willen des Regenten ſtehen. Andrerſeits iſt aber damit die Anforderung des republicaniſchen Geiſtes an alle Staatsverwaltung angedeutet: die Geſetze ſollen ſtets für Zwecke des öffentlichen Lebens, für das Volk gegeben ſeyn.

§. 78.

Das Rechtsverhältniß zwiſchen dem Volke und dem Regenten iſt nothwendig ein Rechtsverhältniß auf Treu und Glauben.

Der Regent hat im Staate die höchſte Gewalt und ſoll jeden andern im Volk zwingen können; er kann alſo unmittelbar von niemand wieder gezwungen werden. Es giebt alſo keinen Richter zwiſchen dem Volke und dem Regenten, und die Rechte des Volkes gegen den Regenten ſind nicht politiſch geſchützt. Man kann daher dieſen Satz auch ſo ausdrücken: der Regent hat im Staate lauter Rechte und keine Pflichten, denn er kann darin, was er will. Im Staate ſoll ſich durch die Macht des Regenten ein geſchütztes Rechtsverhältniß zwiſchen den Einzelnen im Volke finden, das wirkliche Verhältniß zwiſchen dem Volke und dem Regenten iſt aber ein bloßes Verhältniß der Gewalt, das Recht gilt da nur auf Treu und Glauben.

Hieraus iſt leicht zu ſehen, daß in Rückſicht auf Aufruhr oder Inſurrection von gar keinem Rechte die Rede ſeyn kann. Das Volk hat kein Recht zur Inſurrection und der Regent hat kein Recht dagegen. Nach der Idee des Rechtes kann nicht von Inſurrection die Rede ſeyn, denn dieſe iſt kein Verhältniß des Volkes zum Regenten im Staate, ſondern ein Verhältniß, wodurch der beſtehende Staat ſelbſt aufgehoben werden ſoll, wodurch der Grundſtein alles bisher beſtehenden poſitiven Rechtes im Staate, die Regierung ſelbſt, umgeworfen werden ſoll. Gewiß das Volk hat die Pflicht des Gehorſams gegen die gerechte Regierung; die Regierung hat die Pflicht gerecht zu regieren. Aber wer entſcheidet, ob ein Machthaber ein gerechter Regent ſey? Bei der Inſurrection findet kein Rechtsſtreit, ſondern ein Kampf der Gewalt ſtatt. Jede von beiden Parteien wird alle Kräfte anwenden, die ſie hat, und es ſteht dann erſt beim Sieger wieder ein neues Recht geltend zu machen, wo es denn darauf ankommt, ob er ein beſſeres Geſetz giebt als vorhin, oder nicht. Bei jeder Inſurrection und aller Unterdrückung derſelben iſt de facto von Gewalt die Rede. Wer ſeine Kräfte nicht gegen die des beſtehenden Regenten gemeſſen hat, ehe er eine Umwälzung verſucht, der handelt wie ein Narr, wenn er ſie gleich mit den beſten Vorſätzen unternahm, und hat es ſich ſelbſt zuzuſchreiben, wenn er unterliegt. Der Fürſt aber, der den Inſurgenten nicht ſchnell angreift und entwaffnet, wenn er kann, handelt ſchwach und hat es ſich ſelbſt zuzuſchreiben, wenn er verdrängt wird.

So beurtheilt auch jeder Unparteiiſche die Inſurrectionen. Niemand bedauert den Sturz einer Regierung, beſonders wenn ſie ſchlecht war, ſobald der Umſchwung zum Beſten des Volkes gereicht. Man ſieht dieſe Begebenheit vielmehr als eine herrliche Erſcheinung in der Geſchichte an. Leichter wird es noch vorkommen, daß man den unglücklichen Ausgang einer kühnen Inſurrection bedauert, wenn ſie gegen einen ſchlechten Machthaber gerichtet war, denn durch thätige Veränderungen pflegt die Geſchichte zum beſſern fortzuſchreiten, durch leidende nur ſich zu verſchlimmern. Daher kommt es endlich faſt gar nicht vor, daß man den glücklichen Ausgang einer Inſurrection zu bedauern hätte, weil ſich eine ſchlechtere Regierung an die Stelle einer beſſern drängte.

Dieſe Entſcheidung kann den Furchtſamen gefährlich klingen, aber kein Regent wird ſo thöricht ſeyn, zu glauben, er könne ſich auf den guten Willen jedes ſeiner Unterthanen verlaſſen. Könnten wir uns auf dieſen guten Willen verlaſſen, ſo brauchten wir ja weder Staat noch Regierung. Ein Regent wird ſich zwar auf die Liebe ſeiner Unterthanen etwas zu gute thun, ſich aber auf ſeine Gewalt ſtützen; er wird mit dem, der ſich gegen ihn auflehnt nicht rechten, ſondern ihm ſeine Gewalt zeigen.

Was nun aber die Gewalt betrifft, ſo haben unſrer Zeit die Regierungen aller freien Völker bei weitem den Vortheil vor dem Volke. Denn Dank ſei es den Erfindungen der Kanonen und der ſtehenden Heere, daß die Kunſt, mit Nachdruck zu regieren, weit größere Fortſchritte gemacht hat, als die Kunſt des Volkes, ſich nur frei regieren zu laſſen. Bei den Griechen war es umgekehrt, da mußte faſt jeder Regent weichen, ſobald er dem Volke nicht mehr gefiel. Bei uns hat der Regent dies nicht zu fürchten, denn gegen ihn, wenn er nicht ſelbſt grobe Fehler in der Selbſtvertheidigung macht, hat das Volk keine innere Gewalt, als das allgemein verabſcheute Nothmittel des Meuchelmordes, wobei der Thäter ſich ſelbſt verloren und ſeinen Namen der allgemeinen Verachtung Preis giebt, ehe er noch des Ausganges gewiß iſt.

Ueberhaupt kann ſich jede unſrer Regierungen, wenn ſie nicht gar zu neu gegründet iſt, und ein gutes Gewiſſen hat, dadurch ganz ſicher ſtellen, daß ſie allen ihren Schritten Oeffentlichkeit giebt und auch die öffentliche Meinung ihre Beurtheilung dieſer Schritte frei ausſprechen läßt. Denn wenn der entſcheidende Theil des Volkes ſieht, die Regierung handle für das Volk und nicht nur für ſich ſelbſt, ſo wird es ja weit lieber mit der beſtehenden Regierung halten, als das ungewiſſe Spiel mit einer neuen verſuchen. Ja es wird ſogar einer ſolchen Regierung von ſelbſt zufallen, daß die Einzelnen im Volke ſtolz darauf ſind, ſie zu beſitzen. Eine Regierung muß jetzt wirklich ſehr ſchlecht ſeyn, oder ſehr offenbar gewaltthätig handeln, wenn ihre Tadler nicht größtentheils Ausländer ſind, dagegen die Mehrheit der Inländer zu ihren Freunden gehört.

§. 75.

Die einzige mögliche rechtliche Organiſation eines Staates iſt die eines wechſelſeitigen Zwanges (durch Achtung oder Furcht) zwiſchen dem Regenten und dem Volke. Der Regent zwingt durch die oberſte Gewalt jeden Einzelnen unter das Geſetz; das Volk zwingt durch die Furcht vor der aufgeklärten öffentlichen Meinung den Regenten unter das Geſetz.

Der Staat iſt eine Geſellſchaft, deren Zweck es ſeyn ſoll, das Rechtsgeſetz in ihr durch Gewalt einzuführen. Dieſes muß aber geſchehen durch den Willen deſſen, der im Staate die höchſte Macht hat, durch den Willen des Regenten. Hierin liegen zwei verſchiedene Beſtimmungen für einen allgemeinen Willen im Staate. Ein allgemeiner Wille des Staates ſetzt den Zweck deſſelben an, und ein allgemeiner Wille des Staates verwaltet die Macht deſſelben. Der allgemeine Wille im Staate kann entweder derjenige heißen, welcher beſtimmt, was im Staate von Staats wegen geſchehen ſoll; oder derjenige, welcher beſtimmt, was im Staate von Staats wegen wirklich geſchieht.

Es giebt zweierlei ganz verſchiedene Antworten auf die Frage nach einem allgemeinen Willen im Staate. Fragen wir die Vernunft, ſo iſt die Antwort: der allgemeine Wille wird der Idee nach im Staate durch die Nothwendigkeit des Geſetzes beſtimmt, — dem Rechtsgeſetz ſoll gemäß gehandelt werden. Fragen wir aber die Urtheilskraft, ſo iſt die Antwort: der allgemeine Wille iſt derjenige, welcher im Staate gilt und durch den die Staatsgewalt ausgeübt wird.

Alſo erſtlich, was ſoll im Staate von Staats wegen geſchehen? Offenbar weder was einer im Staate will, noch was mehrere wollen, noch auch was alle und jeder wollen, nur darum, weil ſie es wollen, ſondern nur, was das Geſetz gebietet, daß recht ſei. Freilich eine Antwort, die unbedeutend ſcheint und für ſich wenig weiter führt. Sie verdient aber doch genauer erwogen zu werden. Denn darauf, daß man dieſes Verhältniß überſah, beruhen viele Vorurtheile über Rechtmäßigkeit der Staatsverfaſſungen. Man ſagte, keiner ſey verpflichtet einem andern zu gehorchen, das Volk müſſe alſo ſich ſelbſt die Geſetze geben, ihm käme die Geſetzgebung, das Recht der Souverainität zu. Allein dieſe Behauptung kann durch nichts anders unterſtützt werden, als durch das hier unpaſſende: volenti non ſit injuria. Soviel iſt richtig, wenn ein anderer als das Volk dem Volke Geſetze giebt oder es regiert, ſo kann dieſer dem Volke unrecht thun, hingegen wenn das Volk ſich ſelbſt regiert, kann dem Volke nie unrecht geſchehen, denn niemand beleidigt ſich ſelbſt. Aber der Zweck des Staates war ja nicht, das Volk gegen Unrecht zu vertheidigen, ſondern zu verhindern, daß nicht der Einzelne im Volk dem andern unrecht thue. Dies wird aber nicht erreicht werden, weder wenn das Volk ſich ſelbſt, noch wenn ein anderer das Volk ſchlecht regiert. Es mag ein Despot das Volk drücken, oder Pöbel ſich pöbelhaft regieren, ſo hat das eine für die Gerechtigkeit ſo wenig Werth, wie das andere. Weder in der Hand des Volkes, noch in der Hand einiger aus dem Volke ſoll der Idee nach die Geſetzgebung ſeyn, ſondern die Vernunft allein ſoll das Geſetz geben. Dies iſt die einzige wahre philoſophiſche Antwort auf die Frage nach dem Rechte der Souverainität.

Zweitens, welcher Wille gilt im Staate? Unmittelbar der Wille des Regenten, der Wille desjenigen, in deſſen Händen die Staatsgewalt iſt. Es geſchieht aber nie, daß Einer im Staate eine ſolche phyſiſche Gewalt beſäße, daß er jeden und alle andern zu zwingen im Stande wäre, wenn ſeine Gewalt nicht in der vereinigten Gewalt der Einzelnen beſteht. Es iſt alſo der vereinigte Wille der Einzelnen, welcher die Staatsgewalt, oder die Gewalt des Regenten als ſolchen gründet. Allein dieſer vereinigte Wille der Einzelnen iſt weder der Wille jedes noch auch irgend eines Einzelnen, ſondern ein aus der Gegenwirkung des Willens aller Einzelnen hervorgehender Geſammtwille die öffentliche Meinung genannt. Dieſer in der öffentlichen Meinung enthaltene Geſammtwille kommt nicht durch Aggregation des Willens der Einzelnen, ſondern gleichſam durch die chemiſche Miſchung derſelben zu Stande; er iſt nicht der Wille der Mehrheit oder irgend eines beſtimmten Theiles im Volke, ſondern der Wille der ganzen Geſellſchaft in der Gewohnheit des Lebens zuſammengehalten, wenn er gleich der Wille keines Einzelnen wäre. So erhalten ſich leicht öffentliche alte Gebräuche als bloße Formalitäten noch eine Zeit lang, wenn auch keinem Einzelnen, der daran Theil nimmt, etwas daran gelegen iſt, nur weil der Wille der Geſellſchaft ſich noch nicht zu ihrer Abſchaffung vereinigte. Dieſe öffentliche Meinung beſteht alſo ihrem Weſen nach nur als Wille der ganzen Geſellſchaft, aber nicht durch die Einſtimmung aller in einem Vertrage, ſondern nur als der geſchichtliche Erfolg aus der geſellſchaftlichen Gegenwirkung aller Einzelnen in den Gewohnheiten des Lebens. Dieſe öffentliche Meinung iſt alſo ganz von thatſächlichem Beſtehen, ihre Gültigkeit hängt bloß von ihrer Dauer ab. Niemand kann anhaltend ihr entgegen handeln, denn eben dadurch würde er nur vielmehr ſie ſelbſt ändern. Es beruht aber auf ihr, was im Staate als Ausſpruch des Geſetzes wirklich gilt, wer oder nach welchen Regeln jemand dazu kommt, die Regierung zu conſtituiren und die Staatsgewalt auszuüben.

Durch die öffentliche Meinung iſt dann eigentlich die

Trägheit der Einzelnen und die Macht der Gewohnheit der Garant jeder Staatsverfaſſung. Hätte die Menge der Einzelnen mehr unruhige Kraft, ſo würde ſie ſich ſobald nicht zu irgend einer ruhigen Verfaſſung vereinigen, jeder würde thätig ſeinem eignen Urtheil folgen und die Geſellſchaft müßte in ſteter Gährung bleiben. So aber iſt die Menge meiſt erbötig, um einen mäßigen Theil Lebensgenuß und Lebensſicherheit ſich dem Schutze desjenigen zu überlaſſen, der Kühnheit genug hat, ihn zu übernehmen, oder an den ihn die Gewohnheit brachte. Faſt jeder bürgerliche gute Wille iſt mit einer hinlänglichen Laſt von Trägheit beſchwert, um ſich lieber im gewohnten Gleiſe fortzubewegen, als eine neue Bahn zu brechen. Dieſe Vorliebe für die Ruhe gegen eine immer rege Thätigkeit iſt es eigentlich, welche Staaten conſtituirt und die Gewohnheit auf den alten Thron geſetzt hat, von dem ſie nur ſelten ein Unfall herabreißen kann, der dann auch bald wieder vorübergeht. Die Macht der Gewohnheit herrſcht in der öffentlichen Meinung über uns, ſie ſetzt die Staatsgewalten ein und erhält ſie in ihrer Kraft. Darin fanden wir ja das mißliche aller politiſchen Revolutionen. Sind einmal die alten Formen zerſchlagen, müſſen überall erſt neue Bahnen gebrochen werden, ſo wird ſobald ſich keine Regierung finden, und wenn ſie gleich die ſchönſten Vorſätze zeigte, um die ſich die Gewalt aller Einzelnen wieder feſt vereinigte. Die getheilte Staatsgewalt wird anſtatt des Schutzkindes der vernichteten öffentlichen Meinung, Anarchie zum Loſungswort machen, welche die verhaßteſte Lebensordnung bleibt, weil unter ihren Verwirrungen jede menſchliche Bildung Gefahr der Vernichtung läuft und ſie dem Liebling der Völker der Ruhe des Lebens am meiſten Feind iſt.

Wenn alſo die Frage iſt, wer wirklich über das Volk herrſche? ſo wird die Antwort ausfallen: unter dem Schutze der Gewohnheit die öffentliche Meinung. Aber von Rechts wegen war geboten, das Geſetz ſolle herrſchen. Um dieſes im wirklichen Staate einzuführen, muß es alſo durch die öffentliche Meinung in Schutz genommen werden und ſo zur Herrſchaft gelangen. Der Regent oder der Staatsverwalter iſt alſo im wirklichen Staate der Zwinger des Volkes, der, der die Gewalt in Händen hat. Der Gerechtigkeit gilt es gleich, wer der Regent ſey, ob Einer oder Hunderte, wenn durch ihn das Geſetz der Gerechtigkeit gilt. Gilt dieſes aber durch den Machthaber nicht, ſchiebt er anſtatt des Rechtes ſeine abweichenden Zwecke der Staatsgewalt unter, ſo iſt er Regent wider das Geſetz, den wir einen Despoten nennen. Einen Despoten ſoll aber der Staat nicht haben, hat er nun doch einen, ſo iſt dieſer durch eine öffentliche Meinung eingeſetzt und erhalten worden, welche widerrechtlich iſt: die öffentliche Meinung ſoll alſo ihre Vollmacht zurücknehmen, ſobald der Regent zum Despoten wird; nur ſo kann ein Staat rechtlich conſtituirt werden.

Es mag wahr ſeyn, daß die Stimme des Volkes, wenn es gebildet iſt, der Stimme der Gottheit gleiche, — aber dieſe Stimme erfährt man nicht durch Abfragen der einzelnen Stimmen, alsdann wird meiſtentheils ungebildeter Pöbel vorſprechen, ſondern allein in der öffentlichen Meinung. Wenigſtens iſt dieſe Stimme der öffentlichen Meinung das einzige Urtheil, welches dem Volke als einem Ganzen zukommt, und von ihr allein kann es beſtimmt werden, wie rechtlich die Regierung eines Volkes zu ſeyn genöthigt iſt. Die Stimme der öffentlichen Meinung, welche die Regierung beurtheilt, wird, je mehr das Volk gebildet iſt, immer um ſo mehr mit dem Spruche des reinen allgemein geſetzgebenden Willens in der Vernunft jedes Einzelnen zuſammenſtimmen und die einzig rechtliche Verfaſſung des Staates iſt dann diejenige, in welcher der Regent mit dieſer Stimme übereinſtimmt oder ſie zu fürchten hat.

Der Regent muß hinlängliche Gewalt haben, um jedem Einzelnen kraft des Geſetzes widerſtehen zu können; aber er ſoll der öffentlichen Stimme, die von ſeiner Ungerechtigkeit ſpricht, nicht widerſtehen können. Durch dieſe Macht der öffentlichen Meinung, welche in einem ſelbſtthätigen, gebildeten Volke gilt, ſollte alſo der herrſchenden Gewalt des Regenten ein Gegengewicht gehalten werden. Der Regent zwingt durch die Staatsgewalt jeden Einzelnen unter das Geſetz, das Volk zwingt durch die Furcht vor dem Verluſte der Staatsgewalt ſelbſt den Regenten unter das Geſetz.

Wer alſo der Regent ſey und welche politiſche Form er erhalte, gilt der Gerechtigkeit nach gleich, wenn nur durch ihn das Recht verwaltet wird. Für die Form der Staatseinrichtungen kann nur die Erfahrung das Bewährtere anrathen. Aber dagegen darf es auch keinen Staatsgrundvertrag als Unterwerfungsvertrag geben, welcher eben dieſen Regenten unabänderlich von rechtswegen ſanctionirte und ſo durch ein Verſprechen die Macht der öffentlichen Meinung lähmte. Denn jeder regierende Wille des Selbſtherrſchers oder einer noch ſo künſtlich organiſirten Corporation iſt nur ein menſchlicher Wille, der irren und fehlen kann, dem alſo auch keine unbedingte Gewalt und kein abſolut-oberrichterliches Entſcheidungsrecht zukommen kann. Auch er muß durch Zwang angehalten werden können, dem Geſetz gemäß zu ſeyn; das kann aber nur aus Achtung oder Furcht vor der öffentlichen Meinung geſchehen.

Das heißt mit andern Worten, die Gründung der Staaten kann nur als ein geſchichtliches Ereigniß betrachtet werden, welches nach Ideen beurtheilt wird, wofür es aber keine conſtitutiven Rechtsprincipien giebt. Rechtlichkeit einer

Staatsverfaſſung läßt ſich durchaus nicht durch künſtliche Organiſationen der Regierung berechnen und erzwingen, ſondern ſie wird von dem Geiſte des regierten Volkes ſelbſt abhängen. Es giebt keine Kunſt, durch welche ein rohes Volk zu einem gerechten Staate organiſirt würde, ſondern die Rechtlichkeit der Staatsverfaſſung wird in einem Volke nur durch die allmähliche Ausbildung ſeines Geiſtes herbei geführt werden; nicht auf Künſtlichkeit in der Organiſation der Regierung, ſondern auf Kraft und Bildung des Volkes wird ſie beruhen. Es kommt weniger auf die Form der Regierung, weit mehr auf den Geiſt der Regierung und des Volkes an, um den Staat gerecht zu conſtituiren. Der Geiſt des Volkes, je nachdem es Kraft oder Schwäche zeigt, gebildet oder roh iſt, wirkt vortheilhaft oder nachtheilig auf den Geiſt der Regierung ein; aber auch der Geiſt, in dem die Regierung handelt, kann zur Erhebung oder Erſchlaffung des Volkes beſonders durch freimüthige Oeffentlichkeit oder ſelbſtſüchtige Unterdrückung beitragen. Dieſes Wechſelverhältniß wird das Princip einer pragmatiſchen Staatengeſchichte ſeyn. Ein niedergedrücktes, oder ein erſchlafftes Volk kann nur zufälligen Ereigniſſen ſeine Rettung danken, aber nicht durch künſtliche Berechnung der Form ſeiner Verfaſſung erhoben oder auch nur geſchützt werden. Es giebt alſo für die rechtliche Beurtheilung einer Regierung keine andere Unterſcheidung als die, ob ihr Geiſt republicaniſch oder despotiſch iſt, oder welchem von beiden er ſich mehr nähert.

Der allgemeine Wille im Staate kann, wie wir gezeigt haben, nur entweder die reine Vernunft heißen, welche den nothwendigen Zweck deſſelben anſetzt, oder die öffentliche Meinung, welche das Herkommen beſtimmt und aufrecht erhält. Die öffentliche Meinung iſt der wirklich thätige allgemeine Wille, durch ſie beſteht die Regierung und in ihr ſpricht ſich der Geiſt des Volkes aus. Daß aber dieſe öffentliche Meinung ihrem Urſprung und ihrem Beſtehen nach nicht von dem Rechte, ſondern nur von geſchichtlichen Begebenheiten, von der Natur des Volkes abhängt, fällt in die Augen. Der allgemeine Wille, von dem das Recht abhängen ſoll, iſt alſo nur die Idee des allgemein geſetzgebenden Willens in der Vernunft jedes Einzelnen. Dieſer ſpricht ſich aber im Weiſeſten am reinſten aus. Die einzige Antwort, welche wir von rechtswegen auf die Frage erhalten, wer der Regent ſeyn ſolle, wäre alſo jene alte platoniſche: der Weiſeſte oder die Geſellſchaft der Weiſeſten. Womit denn aber der Erfahrung zunächſt wenig gedient iſt, denn wo will man dieſe erfragen, da im Volke, beſonders im dummeren Theile deſſelben, jeder ſich ſelbſt dafür halten wird. Indeſſen bei genauerer Erwägung werden wir doch finden, daß eben mit dieſem Gedanken der Politik der beſte führende Gedanke gegeben ſey. Von der ſteigenden Aufklärung durch das ganze Volk kann allein in letzter Inſtanz die beſſere Staatsordnung erwartet werden und davon, daß man lerne, die Gebildetſten an die Spitze der Geſchäfte zu bringen, die beſte Staatsverwaltung. Aus beſſern Gründen alſo, als andere behaupten: die abſolute Selbſtherrſchaft und wieder andere die repräſentativ demokratiſche Verfaſſung ſey die einzige gerechte, können wir ſagen: man ſolle dahin arbeiten, die Regierungsfähigſten zu Regierenden zu machen. Giebt es nun ſchon eine eigne Geſellſchaft im Staate als Zunft, welche ihre ganze Thätigkeit der Geſchicklichkeit weiht, gute Schuhe zu machen; ſo ſollte es doch wohl auch eine eigne Zunft der Regierenden geben, denn man muß mehreres lernen und eine feinere Bildung erhalten, um gut regieren, als um gute Schuhe machen zu können. Das beſte, was wir als Rechtsregel für die Organiſation der Regierung anzugeben vermögen, iſt alſo: die Regenten ſollen zum Regieren gebildet werden, zwar nicht eben Geburt, aber Erziehung und Verdienſt ſollen zum Theilhaber an der Regierung machen. Wie dies zu veranſtalten ſey, darum frage man die Erfahrung. Wer dagegen, wie oft geſchehen iſt, behaupten will, von rechtswegen müſſe das Volk durch eigne Auswahl ſich ſeine Regenten anſetzen, der kann eben ſowohl bei jedem andern Gewerbe ſagen z. B. das Tiſchlerhandwerk iſt doch ein ſehr einträgliches Gewerbe, wie kann nun das Volk es dem Zufall und der Willkühr der Einzelnen überlaſſen, wer ſich in Beſitz dieſer Vortheile ſetzt? Nein, in Zukunft wähle das Volk ſich ſeine Tiſchler ſelbſt.

§. 80.

Mit allen dieſen Erörterungen wollen wir den einen Gedanken klar machen und feſt ſtellen, daß die Theorie der Staatsverfaſſungen und ſomit des Staatsrecht gar keine Aufgabe der philoſophiſchen Rechtslehre ſey. Es ſoll nicht über die Gerechtigkeit der Verfaſſungen ſpeculirt, ſondern über die Tüchtigkeit derſelben die Erfahrung befragt werden. Darin hangt ſoviel von Ort und Zeit ab, die naturrechtliche Unterſuchung hat aber die Aufgabe, ſich von bloßen Intereſſen des Tages unabhängig zu halten und nur wiſſenſchaftlich allgemeine Wahrheiten zu erforſchen. Darum müſſen wir uns für die hierher gehörenden beſondern Unterſuchungen unſre Aufgaben mit großer Beſchränkung wählen um dieſer Allgemeinheit der Wahrheit treu zu bleiben.

Dem der dann im Leben für den Einzelnen Fall über die richtigen Maximen mit ſich zu Rathe geht, werden wir mit unſrer gut geſonderten Lehre ſehr gut führende Kriterien geben, welche er als höhere leitende Maximen voraus zu ſetzen hat, um geſunden Inductionen folgen zu können, während die Einmengung der nur zufälligen, den beſondern Lebensverhältniſſen hier oder dort gehörenden Betrachtungen in dieſer Unbeſtimmtheit nur das Urtheil verwirrt.

§. 81.

Die Sachen des öffentlichen Geſchäfts machen den Geſchäftskreis der Regierenden oder des Standes der Staatsbeamten. Geſchäfte müſſen am Ende immer beſtimmten Einzelnen übertragen werden, Staatsgeſchäfte, die jedermann intereſſiren, ſind als Geſchäfte der öffentlichen Theilnahme von Privatgeſchäften unterſchieden, aber die Geſchäftsthätigkeit der Regierenden iſt am Ende doch ihr Privatgeſchäft und dem gemäß werden der Regierung gleichſam Privatrechte als Regierungsrechte, Majeſtätsrechte, Hoheiten zugeſchrieben.

Aber hier redet man vom Rechte nach einem leicht zu misdeutenden Sprachgebrauch. Die Regierung im Ganzen (der König und das Parlament) darf alles, was ſie für dienlich hält, weil kein Gericht über ihr ſteht.

So iſt die erſte Frage nur, welche Befugniſſe der Regierung im Leben wohl vorkommen werden und darauf läßt ſich *im allgemeinen antworten*: So wie die Staatszwecke es fordern, hat die Regierung die Befugniß:

1) nach Innen und Außen das Staatsvermögen zu verwalten.

Ferner im Verhältniß zur Unterthanſchaft und zur Pflicht des Gehorſams

2) die Befugniß zu befehlen und den Ungehorſam gegen dieſe Befehle zu beſtrafen.

Worin beſonders enthalten iſt:

3) das Jus eminens oder Obereigenthumsrecht als das Recht, das Privateigenthum für das öffentliche Wohl zu beſchränken.

4) für innere Ruhe und Sicherheit polizeilich die Lebensfreiheit des Volkes zu beſchränken.

5) Das Recht der Oberaufſicht, von allem, ſoweit es das öffentliche Wohl fordert, Kenntniß zu nehmen.

Allein die Aufzählung dieſer unbeſtimmten Befugniſſe hilft uns für ſich wenig, denn das wichtigſte bleibt immer die richtige Grenzbeſtimmung jeder einzelnen. Das Grundgeſetz der Regierungsthätigkeit iſt nemlich: daß der Stand der Regierenden für die öffentlichen Zwecke ordnend in den natürlichen Lauf des geſelligen Verkehrs eingreifen ſolle.

Es iſt eine wichtige Warnung gegen alles zu viel regieren, daß das regieren den Staat nicht erſchaft, ſondern nur leitend in das Volkslebens eingreift, welches Eingreifen immer nachtheilig wird, wenn der natürliche Lauf des geſelligen Lebens ohnehin ſeine rechten Zwecke ſchon trifft.

Hier ſind ſehr wichtige Warnungen gegen die Vielgeſchäftigkeit der Regierung.

1) Jede unnöthige Aufſicht iſt vom Uebel.

2) Jede unnöthige Beſchränkung iſt vom Uebel.

(Dies ſind Warnungen gegen die Polizeikrankheit unſrer Zeit, welche durch unnöthige Verbote und Schnüffeleien erſt die Verbrechen fabricirt und dann beſtraft. Man verbietet etwas, weil es eine Neuerung, weil es ja unnöthig ſey, weil es vielleicht einmal zu Unordnungen führen könnte, weil es manchen Leuten zum Anſtoß gereicht u. ſ. w.).

3) Was im Privatleben eben ſo gut, als durch die Regierung erreicht wird, ſoll dem Privatverkehr frei bleiben.

4) Die Regierung ſoll das Volk nie bevormundſchaften, weder im Ganzen noch in untergeordneten Theilen. Die

untergeordneten Behörden der Bezirks- und Gemeinde-Verwaltung ſollen ſtreng verantwortlich gemacht werden, aber nie ſoll man ihnen ihre Geſchäfte abnehmen; nie ſoll die Regierung die Privatgeſchäfte anderer verwalten, ſondern jeden für ſich einſtehen und ſorgen laſſen.

§. 82.

Welches ſollen ſomit die beſtimmten Geſchäfte der Regierung ſeyn? Wir werden dafür die Staatsgeſchäfte, welche unmittelbar das Ganze der Geſellſchaft treffen, noch von Privatgeſchäften mit Staatsvorſorge unterſcheiden müſſen, für beide aber den Streit über Freiheit und Beſchränkung der Verkehrs zu beſprechen haben. Wir müſſen hier Gründe und Gegengründe gegen einander ſtellen.

Die Regierung kann unter vielen Formen beſchränkend in den Verkehr eingreifen.

a) nur durch geſetzliche und polizeiliche Anordnung und Aufſicht.

b) durch Unterſtützungen, Prämienausſetzungen und Verdienſt-Privilegien.

c) Durch unmittelbare Uebernahme in öffentlichen Stiftungen, Verkauf von Monopol und Privilegium, Erhebung beſtimmter Gewerbzweige zu Regalien.

Alle dieſe Beſchränkungen werden im allgemeinen hemmend auf den freien Kunſtfleiß einwirken, Formen und Schlendrian ſchützen. Daher wird für den Geiſt im Volk der freie Verkehr unendlich wichtig in unabhängiger Gemeindeverwaltung, ſelbſt unabhängigem Zunftgeiſt, gegen die Erſtarrung der Gewerbe in Staatsdienſt, damit nicht das halbe Volk zu Staatsbeamten werde

(Hofapotheker und Schneider, Commerzienräthe u. ſ. w.) und die Staatsmaſchine an unnöthiger Künſtlichkeit leide.

Alſo alle unnöthigen Eingriffe ſind möglichſt zu vermeiden. Aber damit ſprechen wir durchaus nicht für unbedingte Freiheit des Verkehrs, ſondern wir fordern öffentliche Leitung bei allem, was nur öffentlich gelingen oder öffentlich beſſer gelingen kann.

Daher geben ſich für die Eingriffe der Regierung folgende Hauptmomente:

1) Alle Geſchäfte des Krieges und der geſetzlichen Ordnung (Polizei und Juſtiz) müſſen Regierungsangelegenheit bleiben.

2) Eine bleibende Sorge der Regierung ſind gute Reformen in Verfaſſung und Verwaltung.

3) Bei der Sorge für den Wohlſtand des Volkes kommt es auf die Betriebſamkeit und Gewerbsbildung, die im Volke lebt, an, wie viel oder wenig die Regierung dabei zu thun hat.

4) Geiſtesbildung ſoll immer öffentliche Angelegenheit bleiben, damit ſie nicht knechtiſch verunſtaltet werde.

5) Das wichtigſte iſt aber die Sorge für die Gerechtigkeit im Kampfe der ſtändiſchen Privatintereſſen unter einander, wobei nur die Regierung der natürlichen Uebermacht des Reichthums und des Handelsbetriebes über den Fleiß der Arbeiter entgegen wirken kann.

§. 83.

So haben wir theils über Regierungsgeſchäfte, theils über Privatgeſchäfte unter Staatsvorſorge zu urtheilen. Nun aber müſſen wir dies Ganze noch mit den Anforderungen des öffentlichen Lebens ſelbſt vergleichen.

Hier ſcheinen mir neuere Theorien von der Freiheit alles Verkehrs und durchgängiger Privatverwaltung einem einſeitigen juriſtiſchen Ideal zu gehören, nach welchen das Geſetz allein öffentlich bleiben ſoll.

Wir werden hingegen an alles Leben Anſprüche der Oeffentlichkeit machen (Freundſchaftsbund im Geſchäftsleben), wir werden dies für Geſetzgebung und Gericht, für Heerordnung, Erziehung und Schule; Religion und ſchöne Kunſt im Einzelnen fordern.

Als Grundbedingungen des öffentlichen Lebens werden wir aber Sprech- und Preßfreiheit und Oeffentlichkeit der Staats-Verhandlungen (Publicität) anerkennen müſſen.

§. 84.

Die erſte Forderung iſt Sprech- und Preß-Freiheit. Denn nur durch die ſteigende Geiſtesbildung kann das beſſere kommen, dieſe aber iſt nur möglich durch ungehinderte Gedankenmittheilung durch das ganze Volk. Ferner die öffentlichen Angelegenheiten ſind Angelegenheiten der Theilnahme und des Intereſſes für jeden Bürger, ſo daß der geſunde Geiſt im öffentlichen Leben vorzüglich dadurch gehoben werden muß, daß dieſe Theilnahme an Kraft gewinnt und ſich allgemein verbreitet. (Vom deutſchen Bund I. S. 151 u. f.)

Daher ſoll jeder vollbürtige Bürger das Recht haben, vor allem Volke über öffentliche Angelegenheiten ſeine Meinung zu ſagen.

Nun hat der Bücherdruck den Völkern ein leichteres und größeres Mittel der Gedankenmittheilung gegeben, als zuvor in der Menſchengeſchichte vorhanden war. So iſt er die äußere Grundlage unſrer ganzen neuen Geiſtesbildung geworden und begründet die geiſtigſten aller poſitiven Rechte im bürgerlichen Verein. Das Recht der freien Rede wird zum Recht der Preßfreiheit.

Dieſes muß aber wie alles poſitive Recht durch poſitive Geſetzgebung ausgebildet und feſtgeſtellt werden.

Eine gute Rechtsordnung bedarf daher eines eignen Preßgeſetzes.

1) Um ein Privateigenthum an Gedanken zu ſtiften und gegen Nachdruck und Plagiat zu ſichern.

2) Um den Mißbrauch der Preſſe zu Vergehen und Verbrechen zu hindern.

Für letzteres iſt nun der Grundſatz bei eignen Gedanken: Jedermann hat unbedingt das Recht die Wahrheit zu ſagen.

Es wird aber immer nothwendig bleiben, die Preßfreiheit für ſich zu ordnen und in Sachen der Preſſe nicht nur nach gemeinem Rechte zu entſcheiden. Denn das Recht der freien Preſſe iſt weſentlich nothwendig ein lebendiges Gewohnheitsrecht abhängig von der öffentlichen Meinung der Gebildeten im Volke und kann nicht ein für allemal im geſchriebenen Geſetz feſtgeſtellt werden.

So bedürfen wir hier nothwendig ein Geſchworengericht von Sachverſtändigen und öffentliche Verhandlung vor demſelben.

§. 85.

Mögen die Regierungsformen ſeyn, welche ſie wollen, wir fordern dem gebildeten Volke: Oeffentlichkeit der Verwaltung. Regierungsthätigkeit iſt öffentliche Angelegenheit, wer will ſoll darum wiſſen können.

Das öffentliche Verfahren gehört dem Gemeingeiſt, das heimliche iſt überall despotiſcher Gewaltthätigkeit verdächtig. Wir fordern daher, ſollte es auch in untergeordneten Rückſichten weniger zweckmäßig ſeyn, überall das öffentliche Verfahren.

Dies wird auf Geſetzgebung und Beſteuerung leichte Anwendung finden, für die Gerichte aber genauer erwogen werden müſſen.

Wir betrachten zuerſt den allgemeinen Einfluß deſſen auf Beſchränkung des ſchriftlichen Verfahrens und häufigere Anordnung des mündlichen.

Sicherheit fordert ſchriftliches Verfahren, dafür iſt es aber ſehr leicht mit dem mündlichen zu verbinden; Gründlichkeit verlangt Vereinigung von beiden.

Für reine Sachen der Berathung iſt das ſchriftliche Verfahren eine gute Stütze, aber nicht leicht hinlänglich — es wird für ſich weitſchichtig und bleibt doch einſeitig, wird nicht umfaſſend genug.

Das Plädiren vor Gericht iſt freilich leicht oberflächlich oder bloße Ceremonie.

Aber man denke an die Schwierigkeiten durch Privat-Correſpondenz etwas ins Reine zu bringen im Gegenſatz der mündlichen Verhandlung und Verſtändigung — und vergleiche damit den Schriftenwechſel.

Das mündliche Verfahren nöthigt mehr ſeinen Mann zu ſtehen, bildet und erhält beſſer den Charakter.

Im papiernen und heimlichen Geſchäftsgang kann der feigſte zum Helden werden; der Obere wird oft ſchlecht unterrichtet und lernt ſeine Untergebenen nicht kennen. Das iſolirte ſchriftliche Verfahren iſt der rechte Diener des heimlichen Verfahrens und ſomit des Despotismus.

(Die Fürſten fahren Schlitten und folgen ihren Liebhabereien — und die Schreiber ſchreiben dann die Geſchäfte.)

Ueberhaupt alle Macht der Redekunſt iſt damit vernichtet, indem der Canzleiſtyl allein die Staaten regiert.

(Sieg des Volksgeiſtes über die Papiermänner, nicht die Schriftgelehrten, ſondern die Diplomatiker und Cancelliſten wären hier zu fordern. Die Canzleiſchreiberei iſt die rechte trockne verſtändige Regierungsmaſchine, ohne Begeiſterung aber nicht ohne Betrug.)

(Die Formen für ſich entſcheiden gar nichts, ſondern hinter ihnen herrſchen die Partheien, bei heimlichem Geſchäftsgang ſind die Hinterliſtigen, die tückiſchen Schleicher am leichteſten die Regierenden; bei öffentlichem wenigſtens kräftige Männer die Partheiführer.)

§. 86.

So werden wir der gebildeten Regierungsform eine öffentliche Geſchäftsführung für Geſetzgebung und Gericht vorſchreiben. Außerdem wollen wir aber Oeffentlichkeit des Lebens durch und durch, welche ſich geltend machen wird in edlem Beſtreben der Auszeichnung und des Wetteifers durch alle ſelbſtſtändig lebendigen Geſchäftszweige.

(Nicht durch Fürſtengunſt ſollen Staatsdiener und Handwerker vornehm zu werden, ſondern vor der öffentlichen Meinung mit ihren Verdienſt anerkannt zu werden, ſollen ſie ſtreben).

Dafür läßt ſich dann vorzüglich noch die Oeffentlichkeit der Heerordnung, des Gelehrtenweſens, der Religion und ſchönen Kunſt näher beurtheilen.

Für die Heerordnung gehört dem öffentlichen Leben Landwehrdienſt und Volksbewaffnung im Gegenſatz des Dienſtes der ſtehenden Heere.

Außer der Artillerie und dem Genie-Corps könnte das ſtehende Heer leicht auf einen ſehr kleinen Kern zuſammengezogen werden, wenn für die Waffenfähigkeit des Volkes ſonſt gehörig geſorgt würde.

Wenn mit der Turnerei die Waffenübung gehörig in den Volksunterricht aufgenommen würde, ſo könnte das ganze Volk (nach Bülow) leicht zum guten Dienſt als Fußvolk ausgebildet werden, ohne den gemeinen Mann zu beläſtigen und noch mehr ohne ihn je dem rohen Commandirſtolz der müſſigen Officire, ohne ihn der Raubſucht der Lieferanten preiß zu geben.

Für das gelehrte Weſen fordern wir für das öffentliche Leben:

1) daß der Gelehrtenſtand ein Stand der Staatsvorſorge bleibe und nicht dem Privatverkehr überlaſſen werde.

2) daß der wiſſenſchaftliche Beſitz in Bücher-Sammlungen und allen gelehrten Sammlungen für den Staat und nicht für Privateigenthum geſucht werde.

3) Was das wichtigſte iſt: Oeffentlichkeit der Erziehung in gleichförmiger körperlichen, ſittlichen und religiöſen Ausbildung und im öffentlichen Zuſammenleben.

Endlich für Religion und ſchöne Kunſt fordern wir:

1) öffentlichen Beſitz für alle bedeutenden Kunſtſachen und Anlagen — nur als Volkseigenthum haben dieſe Werth.

Ein recht lebendiges Zuſammenleben in feſtlichen Gebräuchen*).

---

*) Handb. d. prakt. Phil. I. §. 89.

Zweites Kapitel.

Die Organiſation der Regierung.

1) Die drei Gewalten.

a. Rechtsgang.

§. 87.

Das vollkommenſte Verfahren der Regierung in ihren Verhältniſſen zu den Unterthanen iſt der Rechtsgang. Jedes andere wird nur zur Stütze oder in Ermangelung des Rechtsganges angewendet werden.

Für den Rechtsgang nun bedürfen wir der Geſetzgebung und der Gerichtsverfaſſung.

Die Geſetzgebung ſoll alle Zwecke des Staates treffen, ſo weit ſie mit hinlänglicher Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit verfolgt werden können, um den Rechtsgang möglich zu machen. Durch dieſe Geſetzgebung muß das poſitive Recht geordnet und geſtiftet werden und zwar theils als öffentliches Recht zwiſchen der Staatseinheit und dem Bürger im Staatsrecht, theils als Privatrecht der Bürger unter einander.

1) Da kommt ſtaatsrechtlich in Frage: Berathung und Befehl; Eintritt in die Beamtenſtellen; das Ganze der Regierungsform.

2) Da kommen privatrechtlich in Frage die Gerichte und der Proceß. Damit die Geſetzgebung Bedeutung erhalte, bedarf ſie dieſer Einrichtungen, um die ungeordnete Selbſthülfe zu hindern und mit öffentlichen Urtheil und öffentlicher Vergeltung zwiſchen die ſtreitenden zu treten.

Das Geſetz ſteht in der Stelle des Oberſatzes eines Schluſſes, der Proceß an der des Unterſatzes, er ordnet den

Fall unter die Regel; das Urtheil des Richters mit der Vollziehung deſſelben in der Stelle des Schlußſatzes, es beſtimmt den Fall durch das Geſetz.

Als Zwecke der Gerichtsverfaſſung beſtimmen ſich dann die zwei:

1) Rechtsſtreitigkeiten zu ſchlichten.

2) Uebertretungen der Geſetze zu hindern oder zu beſtrafen.

b. Ausübende Gewalt der Regierung.

§. 88.

Neben dem Rechtsgang ſteht die unmittelbar ausübende Gewalt der Regierung für die wir feſtſetzten, daß ſie nur in Ermangelung des Rechtsganges eintreten dürfe.

Für dieſe unterſcheiden wir noch Polizei und eigne Verwaltung. *Polizei* iſt im ſtrengen Gegenſatz gegen die Geſetzgebung, ihre Gewalt ſoll ganz *den Geſetzen unterthan* ſeyn, ſie ſoll *nur zum Schutz der Geſetze* angewendet werden. So grenzen wir ſie ein, ſowohl gegen den Rechtsgang als gegen die eigne Verwaltung.

Im Leben finden keine ſcharfen Trennungen ſtatt, überall finden ſich Uebergänge, ſo wird es denn auch neben den Geſetzen Polizeiverordnungen geben müſſen.

Das Geſetz hat es mit bleibenden allgemeinen Anordnungen zu thun; die Polizei iſt immer bei den einzelnen Fall der Ausführung. Alles zu veränderliche, alle das, wobei das Geſetzgeben nichts hilft, wenn nicht thätige Aufſicht gleich dabei iſt, bleibt alſo nothwendig Polizeiverfügungen überlaſſen.

Im Verhältniß zur Verwaltung läßt ſich für jeden

Zweck im Staat, der durch ein bleibendes Inſtitut verfolgt werden kann, eine eigne von der Polizei verſchiedene Behörde anordnen und uns wird die Frage: was muß wohl zwiſchen alle dieſem der Polizei bleiben, wenn man ſie ſo eng als möglich einſchränkt? Dann finden ſich zwei Zweige:

a) für die hohe Polizei die nöthige Aufſicht (auf die Einzelnen im Volk) für Ruhe und Sicherheit, und die Sorge überall eine hinlängliche Macht bereit zu halten, um nöthigenfalls Gewalt brauchen zu können gegen Unordnungen aller Art.

b) Für niedere Polizei im Verhältniß zur Juſtiz alle Execution, welche ihren Urtheilen folgen muß, im Verhältniß zur Adminiſtration jeder Art, alle zu kleinlichen Einzelnheiten.

Die Polizei als ſolche iſt aber durchaus keine ſelbſtſtändige Macht oder Gewalt, ſondern einzig und allein Dienerin des Geſetzes. Jede Einrichtung, welche dieſes verkennt, (Verhaftung und Beſchlagnahme ohne augenblickliche Abgabe an die Gerichte zuläßt), iſt ſchlechthin verwerflich.

§. 89.

Eigene Verwaltung ſteht in den mannichfaltigſten Verhältniſſen zu den Thätigkeiten der Regierung.

Hier bildet die höchſte Regierungsbehörde eine adminiſtrative Gewalt, von der aus in Verzweigungen der Provinz- und Gemeindeverwaltungen, oder welcher andern ſich die ganze Organiſation der Staatsbeamten verbreitet.

Jede andere Behörde muß hier einer höchſten adminiſtrativen untergeordnet werden, wenigſtens in dem, was die Beſetzung der Stellen, Aufſicht, Controlle und Verantwortlichkeit betrifft.

Neben dieſen werden aber in untergeordneten Stellen noch für viele Zwecke eigne öffentliche Verwaltungen nothwendig ſeyn und es wird eine der ſchwerſten Aufgaben für eine gute Staatsorganiſation dieſe Verwaltungen gegen Juſtiz und Polizei in das rechte Verhältniß zu ſtellen und ſie unter ſich richtig zu ordnen.

1. Geſetzgebung.

§. 90.

Geſetzgebung, Gericht und executive Gewalt ſtehen nicht als drei Gewalten neben einander.

Wie ſollen die Geſetze ſeyn? Vernünftig.

Wie das Gericht? Dem Geſetz gemäß.

Wie die ausübende Gewalt? Unter dem Geſetz.

Kant ſagt: Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in ſich, d. h. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Perſon (trias politica): Die Herſchergewalt oder Souveränität in der Perſon des Geſetzgebers; die vollziehende Gewalt in der des Regenten und die rechtſprechende Gewalt in der Perſon des Richters.

Dieſe Eintheilung iſt richtig, man ſollte jedoch nicht von dreifacher Gewalt, ſondern nur von dreifachem öffentlichem Urtheil ſprechen, denn die Gewalt iſt eigentlich nur bei dem Regenten.

Der regierende Wille, dem die höchſte Gewalt zukommt, iſt das politiſche Princip des Staates; Geſetz und Gericht waren aber die zwei Bedingungen der bürgerlichen Verfaſſung, dieſe ſollen durch den Regenten in der Geſellſchaft conſtituirt werden.

In Rückſicht dieſer drei Gewalten gilt es nun in unſrer

Politik das von Locke erfundene, von Montesquieu adoptirte und vielfach wiederholte Theorien der Theilung derſelben.

Wir können dieſe Lehre ſo ausſprechen:

1) Wir können in Beziehung auf Locke und Rouſſeau das Princip dieſer neuern ſtaatsrechtlichen Theorien etwa ausſprechen: im Staate ſoll dem allgemeinen Willen gemäß gehandelt werden. Dabei unterſcheidet man wohl volonté générale von der volonte des tous. bemerkt aber den Unterſchied der öffentlichen Meinung vom geſetzgebenden rechtlichen Willen nicht, ſondern denkt ſich nur dunkel die Ausführung der Staatszwecke als Regel des volonte generale.

Aus dieſer Verwechſelung der öffentlichen Meinung mit der Idee des Geſetzes entſteht dann die Grundbehauptung: der allgemeine Wille ſey der geſetzgebende Wille und dieſer gehöre dem Volke. Souveränität oder geſetzgebende Gewalt werden alſo dem Volke, populo universo, zugeſchrieben; Locke hält ſie für zum Theil veräußerlich, Rouſſeau hält ſie für unveräußerlich.

2) Hiermit verbindet nun Locke ſeine a priori-ſirung der engliſchen Verfaſſung, indem er die Trennung der Gewalten ſo ableitet.

a) Die geſetzgebende Gewalt ſoll in den Händen des Volkes bleiben, weil es ſonſt der Eigenmacht eines Regenten unterworfen wird. Darin beſteht die bürgerliche Freiheit. So bleibt dem Volke das Geſetze geben, das Recht der Beſteurung, Gleichheit vor Gericht u. ſ. w.

Um das nun auszuführen, mußte man repräſentative Verfaſſung und Entſcheidung per majora ſanctioniren.

b) Die ausübende Gewalt ſoll einem beſondern Regenten übertragen werden, weil ſonſt Einheit in der Verwaltung fehlen würde. (Da kam es nun vorzüglich darauf an, wieviel man dahin rechnete, und unter welchen Bedingungen man übertrug; z. B. ob der Regent, wie in England freie Diſpoſition über die beſtehenden Armeen hat oder [wie in der erſten franzöſiſchen Conſtitution] nicht).

c) Die richtende Gewalt bleibt distributive dem Volke; daher die Idee der Friedensrichter und Geſchwornen. (So wollte es Solon ſchon in Athen).

Alles dies muß immer mit obigem Unterſchied der Rechtlichkeit und der Angemeſſenheit für einen beſtimmten Gemeingeiſt beurtheilt werden. Gegen die unbedingte Gültigkeit iſt immer, daß ſolche Verfügungen doch nur auf Treu und Glauben gemacht werden und politiſch doch Gewalt das erſte Erforderniß bleibt.

Die bloße Beurtheilung auf Rechtlichkeit hin, läßt den politiſchen Hauptgrund für die Verſchiedenheit der Stände, daß nicht jeder alles verſtehen kann, das Princip der Theilung der Geſchäfte überſehen. Uns wird dagegen das letzte zur Anforderung an eigne Stände der Regierenden und Richter führen.

3) Die ganz einſeitige Rechtsanſicht mußte denn zuletzt nothwendig auf die ſogenannten franzöſiſchen revolutionären Grundſätze führen.

a) Freiheit und Gleichheit aller Bürger im Staat läßt keine erblichen Vorzüge zu. Adel, Zünfte, Privilegien und Monopole aller Art ſind widerrechtlich.

b) Alle kirchlichen Einſchränkungen ſind widerrechtlich.

c) Die einzige rechtliche Verfaſſung iſt die repräſentative, wo das ſouveräne Volk per majora ſeine Stellvertreter wählt. Der Regent iſt nur ein Beamter des Volkes, den das Volk vor ſein Gericht ſtellen darf.

Darin iſt Conſequenz. In der Wirklichkeit aber gilt die Rechtlichkeit nicht durch ſich ſelbſt, ſondern da ſteht nur Idee des Geſetzes und Wirklichkeit der Gewalt gegen einander (la vive force vis à vis de la loi) — ja was die Hauptſache iſt, die Idee der Gleichheit wird hier nach einer thöricht einſeitigen Abſtraction zu einem Verlöſchen aller Individualität ausgebildet.

4) Eben dieſe Gründe gelten denn auch gegen jede rein theoretiſche Berechnung beſter Conſtitutionen aus Rechtsbegriffen, wie man ſie für beſchränkte Monarchien fordert.

Was hier nicht durch die Bildung von Volk und Regenten erhalten wird, das kann nur durch Furcht, d. h. durch einen Zuſtand erzwungen werden, welcher auf der Grenzlinie der Revolution ſteht.

5) Es lohnt wenig ſich um alte Formen zu bemühen, das Leben iſt täglich ein anderes und nur der eigne Geiſt entſcheidet.

Die Regierung mag demokratiſch, ariſtokratiſch oder monarchiſch ſeyn, ſie iſt darin noch weder despotiſch noch republikaniſch. Republikanismus aber allein kann ihre Würde beſtimmen, d. h. vaterländiſche Geſinnung und nicht perſönlicher Eigennutz; Sorge für das Wohl des Staats, thätige Sorge für Wohlſtand, Bildung und das Recht.

Erkennen wird man dann in ruhigen Zeiten am leichteſten durch Freimüthigkeit und Publicität ob dieſe Vorzüge da ſind, denn eine Regierung, die mit gutem Gewiſſen ihrem Volke traut, hat nicht nöthig aus ihren Geſinnungen Geheimniſſe zu machen.

Aber freilich ſetzt dies auf der andern Seite auch ein Volk voraus, das ſich nicht in Factionen gegen ſie theilt und mit Leidenſchaft oder gar mit Haß ihre Schritte verfolgt. Denn letzteres iſt, wenn auch kein brennender, doch immer ein unter der Aſche glimmender bürgerlicher Krieg.

Dann wird auch die beſte Verfaſſung nichts helfen und der beſten Regierung wird es ſchwer ſeyn, einem elenden nichts bedeutenden Volke aufzuhelfen. Selbſtthätige Kraft, durch eigne Bildung gebändigt als Geiſt des Volks, iſt hier das Moment der Entſcheidung. Wo Gemeingeiſt, Patriotismus und Energie fehlt, da wird Zertrümmerung oder Despotismus unvermeidlich erſcheinen.

Und vorzüglich wo uneigennützige Liebe zum Staate, wo öffentliche Tugend von perſönlichem Eigennutz und Habſucht ganz unterdrückt iſt, da wird alle Kunſt der Verfaſſung und Regierung dem Volke nichts helfen.

2) Berathung und Befehl.

§. 91.

Als die im Leben des Volks eigentlich in lebendiger Gegenwirkung begriffenen Kräfte erkannten wir die öffentliche Meinung als Gemeingeiſt und die ausübende Macht der Regierung. Daher bilden ſich zwei Hauptformen der Regierungsverfaſſung. Im erſten Fall treten die Glieder der Geſellſchaft mit gleichen Rechten zuſammen zur Berathung darüber, was zu thun ſey und faſſen dann ihren Entſchluß entweder einſtimmig oder nach Mehrheit der Stimmen. Dieſe berathende Verfaſſung wird die collegialiſche genannt.

Im andern Fall fließen die Entſchlüſſe aus dem Willen eines Einzelnen als Befehl für die Untergebenen. Dieſe

Verfaſſung iſt die autokratiſche, an deren Spitze ein Selbſtherrſcher, Autokrator ſteht.

Was iſt nun beſſer, daß Einer (als König, Erbadel, Miniſter u. ſ. w.) an der Spitze ſtehe und nach Verhältniß die Verantwortlichkeit für alle Untergebenen trage, oder daß eine organiſirte Geſellſchaft mit collegialiſcher Gleichheit der Mitglieder beſtehe?

Das heißt: was iſt beſſer despotiſche Kraft oder republicaniſche Unparteilichkeit?

Keine Staatsverfaſſung kann rein in einer dieſer Formen beſtehen, ſondern die Verſchiedenheit der Geſchäfte und die verſchiedene Kraft des Gemeingeiſtes macht verſchiedene Anforderungen.

Ruhe der Ueberlegung und Unpartheilichkeit ſind der Vortheil der Collegien; Langſamkeit, Unentſchloſſenheit, Indifferenz die zu befürchtenden Fehler.

Entſchloſſenheit und Einheit des Willens iſt der Vortheil autokratiſcher Macht; Parteilichkeit, Selbſtſucht der zu befürchtende Fehler.

So wollen wir für Geſetzgebung, Gericht, gelehrte Verfaſſung Collegien, in denen das Urtheil herrſcht; für den Krieg und alle unmittelbare Ausführung die Autokratie, in der die That gilt.

3) Eintritt in die Beamtenſtellen.

§. 92.

Die Beſetzung der Stellen kann beſorgt werden nach Erbrecht, nach Wahl, durch Verkauf an den Meiſtbietenden, im freien Verkehr. Den Verkauf mögen wir nicht, der freie Verkehr kommt hier nicht vor, Erbrecht und Wahl entſcheiden.

Erbrecht giebt die größte Sicherheit der Form, das andere kann ein Spiel der Leidenſchaften werden, iſt leicht dem Irrthum und Betrug ausgeſetzt. Die Sorge für Feſtigkeit der Form ſpricht daher für erbliche Aemter, der Geiſt der regen Thätigkeit dagegen.

Blinde Wahl des Looſes iſt von untergeordneter Bedeutung; verſtändige Wahl das wichtige.

So werden wir hier auf das Ideal der repräſentativen Verfaſſung geführt, als derjenigen, wo die Beſetzung der Stellen durchaus durch verſtändige Wahl beſtimmt würde und jeder ſelbſtſtändige Bürger ſeinen Antheil an dieſen Wahlen als Wählender hätte.

Da werden Grundgeſetze über Selbſtſtändigkeit der Bürger, über Wahlfähigkeit in beſtimmte Stellen und über die Feierlichkeiten bei der Wahl nothwendig ſeyn. Bei den höchſten Stellen wird dann, der Verantwortlichkeit wegen und durch die Eiferſucht gegen Vorzüge Einzelner, Wahl auf beſtimmte Zeit und nicht auf lebenslang vorgezogen.

Dieſe Weiſe kann leicht ausgeführt werden bei einem Volke, deſſen Regierungsgeſchäfte nicht verwickelt ſind, und keine heftigen Leidenſchaften weder der Herrſchſucht, noch der Ehrſucht, noch der Habſucht anregen.

Dann iſt ſie eine ſehr natürliche, aber nicht die allein rechte und gerechte.

Wir haben es anders:

a) Erbliche höchſte Fürſtenſtellen.

b) Republikaniſche Wahl des Zutrauens gehört den repräſentirenden Ständen und den Gemeinde-Verwaltungs-Behörden.

c) Den Anſpruch an Stellen oder die Wahlfähigkeit geben die Geſetze durch Prüfungen und für Beförderungen zum Theil nach Dienſtalter.

d) Die wirkliche Beſetzung der Stellen im Corps der Staatsbeamten, b) ausgenommen geſchieht durch eine vom Fürſten ausgehende Wahl nach Gunſt und Zutrauen durch die oberen Behörden.

4) Regierungsformen.

§. 93.

Aus allen früheren Betrachtungen haben wir für Beurtheilung der Güte einer Regierungsform folgende Kriterien gewonnen:

1) Die Betrachtung der Geſchichte führt leicht auf einen ſchon bei Ariſtoteles herrſchenden Fehler der Staatsverfaſſungslehre, nach dem man ihre Haltbarkeit zum Maaßſtab ihrer Güte nimmt. Und doch kann wirklich an dieſem für Menſchenwohl nichts gelegen ſeyn; täglich eine andere Form, wenn nur täglich eine beſſere — wäre vorzuziehen.

Uns kann für die Güte der Verfaſſung nur entſcheiden, ob und wie ſie den wahren Zwecken des Staates — Wohlſtand, Bildung und Recht, — dient.

Und weil dann Fortſchreiten Geſetz des Menſchenlebens iſt, ſo wird die Verfaſſung die gute ſeyn, welche Empörungen verhindert und das Princip guter Reformen in ſich hat.

Reformen ſagen wir im Gegenſatz der Revolutionen. Reform entwickelt ſanft aus dem Beſtehenden das Zukünftige, ihr ſtehen Rohheit und Despotismus im Wege.

Revolutionär iſt jede Maasregel, ſie mag nun von der herkömmlichen Regierung oder einer erſt neu emporkommenden Macht ausgehen, bei der man, ſelbſt um einer beſſern Zukunft willen, die beſtehenden Rechte der Einzelnen nicht achtet, ſondern ohne Erfolg vernichtet (z. B. Einführung hoher Grundſteuer; Abſchaffung der Lehnsrechte).

2) Das Verhältniß des Regenten zum Volk wird feſtgeſtellt entweder durch Gewalt oder durch Herkommen in Reichsgrundgeſetzen, oder durch ausgeſprochene Geſetze zwiſchen Regierung und Ständen (Fürſteneid und Huldigungseid). Hier iſt die Gewalt rechtlos, das Herkommen blind, die geſetzliche Uebereinkunft allein beſonnen und rechtsfähig.

Die Bildung der Völker wird alſo allmählich auf Stiftung einer Verfaſſung durch ausgeſprochene Geſetze hinwirken, doch ſollen eben dieſe nicht unabänderlich, ſondern der Reformen fähig ſeyn.

Das Hauptgrundgeſetz iſt aber hier: daß Regierung und Staatsämter nicht zum Eigenthum eines Menſchen gehören, ſondern übertragene, wenn ſchon erblich übertragene Geſchäfte eines Beamten ſind.

3) Verfaſſungsformen allein ohne den Geiſt im Volke können nichts helfen, wiewohl ſie mit dem Geiſte wirkend bald hemmen, bald fördern werden.

Die Kräfte, welche hier allein in lebendiger Gegenwirkung ſind, ſind die öffentliche Meinung des Volkes und die ausübende Macht der Regierung. Der Geiſt des Völkerlebens in den Staaten bildet daher ſeine Hauptunterſchiede darnach, ob in ihm die öffentliche Meinung oder die Eigenmacht der Regierung vorherrſcht. Ich will den erſten Geiſt, den republikaniſchen, den andern den autokratiſchen nennen.

Nur nach dieſem Verhältniß und nicht nach Einheit, Vielheit und Allheit der Regierenden wird es lohnen, die

Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie nebſt untergeordneten Formen mit einander zu vergleichen.

Sonſt bieten ſich andere dem Geiſt im bürgerlichen Leben näher liegende Verhältniſſe an, welche viel wichtiger ſind.

Im bürgerlichen Leben gilt es eigentlich der Gegen- und die Wechſelwirkung der ſtändiſchen Thätigkeit. Daher ſind die merkwürdigſten Unterſchiede hier die der Ständeherrſchaft.

a) Gelehrtenherrſchaft, die der früheſten feſten Bildung, weil ſie allein planmäßig ſich vererbt. Prieſterreich in den alten theokratiſchen Prophetengeſetzgebungen — anfangs auch Regierungen — nachher im Kampf mit Kriegerherrſchaft, der ſie meiſt erliegt, indem der Kaiſer (Sultan) zugleich Papſt (Kalif) wird.

Platon ſprach dieſes aus, entweder ſollen die Philoſophen Regenten oder die Regenten Philoſophen werden.

b) Kriegerherrſchaft ſchließt ſich an die vorige an, indem erobernde einwandernde Stämme die alten Einwohner unterjochen. Erbfürſten und Erbadel.

c) Kaufmannsherrſchaft wird Reſultat der ſich ſelbſtſtändig ausbildenden Gewerbe. Erbadel ohne Erbfürſten.

d) Bauernreich entſteht wo angeſiedelte Landbauern und Hirten ſich durch Nachbarſchaft zu eigener geſonderter Kultur erheben.

e) Ochlokratie, Jakobinismus, Pöbelherrſchaft, wenn die Sudra oder gar Paria oben aufkommen. (Oſtracismus).

4) Der geſunde Geiſt im Volk müßte des Pöbels möglichſt wenig haben, durch Gegenwehr gegen die Armuth und in ſeinen Verfaſſungsformen beſitzen:

a) ein patriarchaliſches Element darin, daß nur die Familienväter (bei den Alten mußten die Regierenden wohl 50 Jahre alt ſeyn) die öffentlichen Angelegenheiten in Händen hätten, — um der Beſonnenheit willen;

b) ſodann ein timokratiſches Element, nur die ſollten an den öffentlichen Angelegenheiten Theil nehmen, die ein gewiſſes Vermögen beſitzen, (alſo etwas zu verlieren haben) und nicht ſo leicht feil ſind und deren Geſchäft dabei hinlängliche Selbſtſtändigkeit giebt.

Und dabei nun aber ſollte Gelehrten-, Krieger-, Kaufmanns- und Bauerngeiſt ſich einander gehörig das Gleichgewicht halten.

Aber keine Regierungsform wird ein Volk ſchützen, wenn der kräftige Geiſt ſeines öffentlichen Lebens ihm nicht hilft. Dieſer iſt allein im Stande, jede Form zu geben und zu nehmen.

Wer ſoll nun dieſem Geiſt die Erhaltung ſichern? Sichrer als alles andere die ſteigende Ausbildung.

Dieſe kann den Gemeingeiſt anſtatt des inſtinktartigen Patriotismus zu einem beſonnenen öffentlichen Urtheil der höheren Stände machen; führt nun dieſelbe Bildung die Regierung zu patriotiſchen Geſinnungen, ſo wird ſie durch Publicität ihrer Maximen wirklich Treue und Glauben zwiſchen ſich und ihrem Volke ſtiften, welche allein den ruhigen ſichern Gehorſam herbei führen.

Darum iſt die Gelehrtenherrſchaft (Prieſter, Kirche) eigentlich die höchſte Gewalt auf Erden, die ſelbſt im Märtyrertode ſiegt. Nicht der iſt der Herr, der geſetzgebend Formen anordnen kann, ſondern der, der dem Geiſt gebietet; Erziehung und Religion gelten (aber nicht pädagogiſche Maſchinerie und Ceremoniendienſt — ſondern Ideen-Erzeugung)

— die Macht geſetzgebender Propheten iſt die wahre Macht des Menſchen über die Völker.

Lebendiger Gemeingeiſt, in dem der Einzelne ſich ſelbſt verliert, iſt der einzige Garant der Selbſtſtändigkeit und Freiheit eines Volkes, ſowohl im Verhältniß gegen andere Staaten, als gegen ſeinen Regenten. Lebendiges Gefühl für Nationalehre und religiöſe Ideen ſind die beiden in der Geſchichte bekannten Motive dieſes öffentlichen Lebens.

Drittes Kapitel.

Von der Juſtiz-Verwaltung.

§. 94.

Wir haben oben den Rechtsgang durch Geſetzgebung und Gericht als den vollkommenſten Geſchäftsgang in Regierungsangelegenheiten kennen lernen, durch welchen eigentlich die Lebensordnung im Staat gegründet und erhalten werden ſoll.

Unter den Geſetzen wird die Wirkſamkeit der einzelnen Bürger gegen einander und gegen den Staat friedlich beſchränkt. Rechtſprechendes öffentlich geordnetes Gericht wird aber unter dem Geſetz erforderlich, um die ungeordnete Selbſthülfe zu hindern, (Pfändung und erlaubte Selbſthülfe. Hugo §. 346), indem ſie Rechtsſtreitigkeiten ſchlichtet und die Uebertretungen des Geſetzes zu hindern ſucht oder beſtraft.

So wird das Gericht mit öffentlichem Urtheil und öffentlicher Vergeltung zwiſchen die Streitenden treten in bürgerlicher Rechtspflege Streitigkeiten ſchlichtend, in Straf-Rechtspflege der Uebertretung der Geſetze begegnend.

Wir haben nun oben über das ganze Inſtitut der Geſetzgebung und der Gerichte ſchon geſprochen, aber dabei die beſondere Rückſicht auf die verwaltende Regierungsthätigkeit noch außer Acht gelaſſen. So bleiben uns hier noch die Fragen: Wer ſoll die Geſetze geben, Wer ſoll richten? Wie ſollen die Geſetze gegeben, wie ſoll gerichtet werden? Es iſt aber darauf die Antwort im obigen ſchon ſehr nahe vorbereitet.

Wie ſoll gerichtet werden? Nach dem gegebenen Geſetz. Wo kein Geſetz entſcheidet, iſt auch kein Rechtsſpruch, denn die Bürger ſollen nicht unter der Willkühr des Richters, ſondern nur unter der Regel des Geſetzes ſtehen.

Wie ſoll das Geſetz gegeben werden? Wie es die wahren Zwecke des Staates erfordern, im Dienſt des öffentlichen Wohles.

Wer ſoll alſo Geſetze geben? Wer richten? Beides ſind ſchwere Geſchäfte, die gelernt ſeyn wollen — alſo ein eigner Stand der Sachverſtändigen.

Aber beides ſind Geſchäfte des öffentlichen Lebens, wer ſichert uns, daß die Sachverſtändigen ohne Privatintereſſe dem öffentlichen Leben und Wohl huldigen werden?

Hier tritt die Eiferſucht des Gemeingeiſtes gegen die Eigenmacht der Regierung hervor und macht ihre Anforderungen.

Die Handlungen der Geſetzgebung und des Gerichtes ſind öffentliche Handlungen, ſie ſollen alſo zu jedermanns Kunde gelangen und von jedermann frei beſprochen werden können.

Dies verſteht ſich. Aber da, wo Despotismus der Regierenden noch mehr zu befürchten iſt und die Regierenden gleichſam eine Partei im Volke bilden, wird dies freien

Völkern nicht genügen. Hier will man den Gemeingeiſt noch näher für Geſetz und Gericht in Anſpruch nehmen.

Daher landſtändiſche Berathung über die von Sachverſtändigen vorgeſchlagenen Geſetze.

Daher die Forderung engliſcher Geſchwornengerichte bei denen die Geſchwornen durch Wahl aus allem Volke gebildet werden.

Gericht durch Geſchworne iſt eigentlich nur ein Beweismittel des Thatbeſtandes und daher die Frage nach der Oeffentlichkeit der Gerichte von der, ob man Geſchworne ſprechen laſſen wolle, ſehr verſchieden. Für beides laſſen ſich der Verfaſſungen ſehr vielerlei angeben.

Aber bei allen Staatsverbrechen, wo die Beurtheilung der Straffälligkeit durchaus von der öffentlichen Meinung abhängig iſt, werden wir um dieſer öffentlichen Meinung willen und weil dabei das ganze Corps der Staatsbeamten Partei iſt, nur den Beweis durch möglichſt ſachverſtändige Geſchworne zuläſſig finden, und alſo auf jeden Fall für dieſe Geſchworengerichte fordern.

§. 95.

Für die Principien der Geſetzgebung müſſen wir hier zweierlei unterſcheiden. Geſetze werden zunächſt für irgend beſtimmte Staatszwecke gegeben, welche eben nicht das Rechtſprechen ſelbſt ſind. In der Ausbildung der Geſetzgebung macht aber die Sicherheit, Conſequenz und Form des Rechtſprechens doch auch ihre Anforderungen an die geſetzlichen Beſtimmungen. Mit dem erſten kommen wir auf alle Formen des bürgerlichen Lebens, Familie, Erbſchaft, Herrſchaft und Arbeit, auch auf alle Zwecke der Verwaltung zurück. mit dem zweiten treffen wir das hier erſt für uns zu ſuchende.

So wird uns für alle Geſetzgebung und beſonders für bürgerliches Privatrecht eine Rückſicht auf Möglichkeit und Beſtimmtheit des Richterſpruches erforderlich, für welche der Geſetzgeber überall auf die rechtliche Beweisführung bedacht nehmen muß.

Ferner die Sicherheit und Feſtigkeit der Geſetzgebung macht ein eignes Strafrecht zum Bedürfniß.

So müſſen wir hier die Principien der richterlichen Beweisführung und die Grundbegriffe des Strafrechts anſehen.

§. 96.

Die Geſetzgebung für das Rechtſprechen ſelbſt bringt uns zu allen andern politiſchen Principien der Geſetzgebung nach irgend einem Staatszweck noch als eigenthümliches des Rechtsganges das Princip: die Beweisführung für und wieder angebrachte Klagen möglich zu machen.

Wenn ich von einem Richter einen Rechtsſpruch verlange, ſo iſt es nicht genug, daß ich Recht habe, ſondern ich muß auch noch vor dem Richter beweiſen können, daß das Recht auf meiner Seite ſey. Hat mir jemand eine Sache geſtohlen, ſo habe ich freilich das Recht, ſie wieder zu fordern, aber was hilft mir dieſes Recht, wenn ich nicht beweiſen kann. Habe ich mit jemand einen Vertrag geſchloſſen, ſo iſt er freilich verbunden, mir das verſprochne zu leiſten, aber was hilft es mir vor dem Richter, wenn mein Vertrag nicht die klagbare Form hat, ſich nicht zum Beweis eignet. Dies Beweisverfahren iſt das neue, was hier in Frage kommt.

Die Klugheit dieſer Geſetzgebung iſt ſo recht eigentlich das Reſultat der römiſchen Ausbildung, welches ſich 800 Jahre lang mit dieſem Staate immer mehr entwickelt hat.

Dieſes Moment überall Entſcheidungen zu haben und dabei alle Colliſionen zu vermeiden, hat uns alle Feinheiten des Privatrechts gebracht (von dem erſten qui in jus vocat atque eat der 12 Tafeln bis zu unſerer Proceßordnung und von den einfachen Regeln eben dieſer Tafeln bis zum Syſtem des Pandektenrechts). Hierin iſt aber alle Ausführung von poſitiver Beſtimmung, wir haben nur die Grundbegriffe anzuſehen.

1) Beim Proceß finden ſich nach angebrachter Klage die zwei Fragen zu beantworten: a) was geſchehen ſey, welcher Fall eigentlich zur Entſcheidung vorliege; b) was in dieſem Falle Rechtens ſey. Es muß erſtlich der Beſtand der Thatſache ausgemittelt werden durch die litis contestatio oder Formirung des status causae et controversiae und die Beweisführung. Die Parteien erklären ſich gegen einander vor Gericht, was ſie ſich gegenſeitig zugeſtehen oder ableugnen; worin beide einig ſind, das wird für wahr angenommen; hingegen die Thatſachen, worin beide uneinig ſind, müſſen durch den Beweis beſtimmt werden. Dann iſt das zweite, Vergleichung des gegebenen Thatbeſtandes mit dem Geſetz, rechtliche Deduction des Urtheils aus ihm.

Aus der Natur der Sache iſt hier das ſchwierigſte die Ausmittelung des Thatbeſtandes oder die Beweisführung. Dieſe macht vorzüglich einen eignen Stand der Rechtskundigen nothwendig und wird es ſelbſt für die untern Stellen als das beſſere beſtimmen, ſie dem dazu gebildeten Stand (als gelegentlich Männern aus andern Ständen) anzuvertrauen, denn es gehört eine ganz eigenthümliche Bildung des Urtheils dazu, jede Sache nach ſtrengem Recht und nicht nach einſeitigen Meinungen der Billigkeit willkührlich zu entſcheiden, beſonders aber das, wie viel bewieſen ſey oder nicht, ſtreng im Auge zu behalten.

Hingegen die rechtliche Deduction brauchte, wenn der Fall einmal im klaren iſt, eben nicht ſo viele Schwierigkeiten zu haben, wie bei uns häufig der Fall iſt, wenn man ſich die Mühe nicht wollte verdrießen laſſen, die Geſetzgebung nach und nach näher zu beſtimmen und mehr zu vereinfachen. Dadurch würde das Durchlaufen einer Rechtsſache durch viele Inſtanzen weit entbehrlicher und alſo eins der größten Hinderniſſe unſrer Jurisdiction gehoben werden. (Denn die wiederholten Appellationen und Actenverſendungen haben es doch nur mit dem quid juris und nur ſehr unbeholfen mit dem quid facti zu thun).

2) Das nächſte und unmittelbarſte Geſchäft des Richters iſt das zweite Erforderniß, die rechtliche Entſcheidung des gegebenen Falles; hingegen für die Beweisführung kann die allgemeine Einrichtung zweierlei ſeyn; die Beweisführung bleibt entweder den Parteien und ihren ſelbſt gewählten Sachwaltern überlaſſen, oder der Richter nimmt thätigen Antheil daran. (Im alten römiſchen Recht kam dem magistratus die Einleitung zu, dem judex pedaneus die Unterſuchung und dem magistratus wieder die Entſcheidung. Im deutſchen bürgerlichen Proceß iſt der Beweis den Parteien überlaſſen, im neuen Preußiſchen dem Richter wieder aufgetragen. Welche von dieſen beiden Formen im bürgerlichen Proceß vorzuziehen ſey, hängt großentheils von der Bildung des Volks ab).

Wenn juriſtiſche Bildung genug im Volke iſt, ſo überlaſſe man jedem ſeine Sache ſelbſt zu führen; bei den nöthigen Reviſionen durch den Richter wird dann die Sache am gründlichſten erwogen werden. Fehlt hingegen dieſe Bildung, ſo iſt es beſſer, um unnöthige Weitläufigkeiten zu vermeiden und damit der Einzelne nicht aus bloßer Unwiſſenheit übervortheilt werde, daß der Richter ſelbſt die Unterſuchung leite. Der peinliche Proceß hingegen ſollte immer die Form eines Unterſuchungsproceſſes haben. Dies iſt wirklich der Fall, wo der Richter ex officio inquiriren muß, ſonſt iſt das Geſetz, wo kein Kläger iſt, iſt auch kein Richter, dagegen. (Dieſes wurde im alten römiſchen Recht als ſtrenge Regel genommen und im neuen franzöſiſchen rettet der öffentliche Ankläger dieſe Form. In der That aber liegt hier in der Natur der Sache ſchon eine beſtimmte Entſcheidung für den Unterſuchungsproceß). Nur die Forderung von Entſchädigung kann da Privatſache ſeyn; geſtraft hingegen wird um des Geſetzes willen und nicht für das Privatrecht des Einzelnen, der Proceß iſt alſo des Richters eigne Sache, es liegt ihm ob, ſich den Beweis wegen des Thatbeſtandes ſelbſt zu führen.

3) Die Nebenordnung eines Princips für die Beweisführung, neben die andern zur Beſtimmung des Mein und Dein durch die Geſetzgebung, macht einen Unterſchied zwiſchen poſitiven jus strictum und bloßer bona fides, je nachdem ein Geſchäft unter den gehörigen Cautelen für den Beweis abgeſchloſſen wurde oder nicht. Hierin liegt ein guter Grund für Strenge der Vorſchriften, unter denen Klagen allein angenommen, ſonſt aber abgewieſen werden ſollen, wie im alten römiſchen Formularrecht. Will ein Gericht freilich gern viele Geſchäfte machen, ſo mag es auch ſolche Fälle übernehmen, bei denen nach langem Streite vielleicht nichts heraus kommt. Sollen aber die Klagen möglichſt verringert, und die Proceſſe vereinfacht werden, will ein Gericht um ſeines Anſehens willen, ſich von Proceſſen befreien, bei denen ſchon durch die Unvorſichtigkeit der Parteien, keine reine Rechtsentſcheidung mehr möglich iſt, ſo kann es nichts beſſeres thun, als für jedes Geſchäft, worauf nachher ſoll geklagt werden können, recht beſtimmte Formen vorzuſchreiben. Es bleibt ja jedem unbenommen ſich mit andern nur auf Treu und Glauben einzulaſſen, wenn er ſich ſicher genug hält.

4) Beweiſen nun iſt ein philoſophiſches Geſchäft, es könnte alſo ſcheinen, als ob die Beweisführung hier ganz beſonders von uns unterſucht werden müßte, allein die Philoſophie dabei iſt nicht Politik, ſondern Logik. Wären die geforderten Beweiſe immer mathematiſch ſtreng und mit voller Gewißheit zu führen, ſo wäre freilich die Entſcheidung leicht; aber in allen ſchwierigen Fällen kommt es hier nur auf die verwickeltſte Art von Wahrſcheinlichkeiten, (Beweis von Thatſachen ohne unmittelbare Beihülfe der Beobachtung) an, wo es oft ſchwer, oft unmöglich iſt, entſcheidende Gründe in ſeine Gewalt zu bekommen, wobei es nicht auf Formen für den Verſtand, ſondern nur auf Talent und Uebung für die Urtheilskraft ankommt. Daher muß denn als wahr angenommen werden, worüber beide Parteien einig ſind, nur für das ſtreitige läßt ſich Beweis fordern. Der Beweis aber wird zu einer Laſt für den, dem er zugemuthet wird und es wird wichtig erſt zu entſcheiden: welche Partei den Beweis führen ſolle, und was als wahr zu präſumiren ſey, wenn Beweiſe fehlen. Darauf antworten denn grade um der Laſt der Beweiſe willen die Formeln: quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium; beweiſen muß der, der eine poſitive Aenderung der Rechtsverhältniſſe fordert, qui statum juris mutat, in der Regel alſo der Kläger.

Nach der Natur der Sache werden ſolche Beweiſe entweder durch *Augenſchein* oder durch *Urkunden* oder durch bloße *wahrhafte Verſicherung* gegeben; wobei die letztere entweder von der Partei ſelbſt oder von andern als *Zeugen* oder *Kunſtverſtändigen* abgelegt wird. Von alle dem kann die philoſophiſche Erörterung nur die wahrhafte Verſicherung in Anſpruch nehmen, wiefern ſie als eidliche Ausſage gefordert wird. *Eid* heißt die feierliche Verſicherung einer Ausſage, wenn die Feierlichkeit darin beſteht, daß der zuſichernde auf ſtrafende Gottheit oder höhere Weſen compromittirt, welche ſeine Lüge ſtrafen würden. Im Eid ſind alſo zwei ganz verſchiedene Momente verbunden, die feierliche Verſicherung der Wahrhaftigkeit von Rechtswegen und das religiöſe Hülfsmittel. Das letzte hängt von einem religiöſen Aberglauben ab, (wo dieſer ſich findet wird der Eid ein ſehr brauchbares Mittel ſeyn; aber erzwingen kann man den Aberglauben nicht und beweiſen, wo er ſich finde, nicht mit Sicherheit). Daher haben faſt alle Sittenlehrer dieſe religiöſe Einkleidung des Eides mit Recht in Anſpruch genommen; ſie enthält eine Abſurdität, indem ein Aberglaube überall vorausgeſetzt wird, der nirgends vorausgeſetzt werden ſollte. Allein für den eigentlichen juriſtiſchen Gebrauch iſt dieſes religiöſe an der Sache, doch nur Nebending, es kommt überhaupt nur auf feierliche Verſicherung der Wahrhaftigkeit an, ohne die am Ende doch kein Gericht beſtehen kann. Denn eben durch das Geſetz der Wahrhaftigkeit ging die bloße Gewiſſenspflicht in die äußeren Verhältniſſe des Rechts über, es iſt alſo ſehr zweckmäßig eine eigne Sprache der Wahrheit vor Gericht anzuerkennen, indem hier kein anderes Mittel bleibt, als den Einzelnen lebhaft an die Verpflichtung in ſeinem Gewiſſen zu erinnern. Es wird alſo allerdings gut gethan ſeyn durch Feierlichkeiten der Ausſage mehr Wichtigkeit zu geben; zugleich aber, weil dieſer Eid doch nur das letzte Nothmittel iſt, weil man ſich doch nie unfehlbar auf das Gewiſſen eines andern verlaſſen kann, ihn möglichſt ſelten anzuwenden und ihm noch mit harter Strafe des Meineids zu Hülfe zu kommen.

Ueberhaupt aber ſollte eigentlich, ob ein Beweis etwas tauge oder nicht, nicht durch die Geſetzgebung vorgeſchrieben, ſondern dem Ermeſſen der Urtheilskraft überlaſſen werden.

Denn es kommt hier alles auf Wahrſcheinlichkeiten nach ſo mannigfaltigen und ſchwankenden Entſcheidungsgründen an, daß keine Regel richtig iſt, ſondern jeder Fall einzeln entſchieden werden muß.

Dann fällt aber die beſtimmte Verantwortlichkeit des Richters weg und er muß bei dem letzten Spruch ſeinem Gewiſſen überlaſſen werden. So wird dieſes die Hauptſchwierigkeit für jede ganz geſchriebene Geſetzgebung.

(Follenius räth nur negativ gewiſſe Beweisgründe als allzulänglich zu beſtimmen und ſo beſchränkte Gewiſſensentſcheidung).

Dieſem gemäß muß, abgeſehen von den politiſchen Zwecken, über Friedensgericht und Geſchworne im Gegenſatz unſrer Gerichtsordnung entſchieden werden, man mag eine Zahl von Gleichen oder von Sachverſtändigen als Geſchworne zuſammentreten laſſen.

Unparteilichkeit und Sicherheit werden immer ein genau geordnetes Urtheil einer zahlreichen Geſellſchaft zum Spruch im Gewiſſensgericht fordern.

Die Alternative ſteht aber eigentlich dahin, daß bei Geſchwornen der Richter die Entſcheidung auf ſein Gewiſſen nimmt. Findet er dies bedenklich, ſo bleibt nur der Verſuch einer geſetzlichen Theorie über halben und ganzen Beweis. (Im erſten Fall wird menſchlicher, natürlicher gefehlt; im andern erkünſtelt, alſo leicht rabuliſtiſch).

1) Von der bürgerlichen Geſetzgebung.

§. 97.

Das poſitive Recht, wie es vor Gericht gilt, iſt ſeinen Quellen nach entweder:

1) natürliches Recht, welches nach dem Ermeſſen des autokratiſchen Schiedsrichters beſtimmt wird. (Salomoniſches Recht). (Nach der engſten Bedeutung von Naturrecht bei den Neueren), oder

2) Gewohnheitsrecht, welches ſich im Volke durch die Gegenwirkungen der Gewohnheit zum Herkommen ſelbſt bildet. (In England ungefähr das commen law), oder

3) Recht aus Geſetzen, welche durch die geſetzgebende Gewalt im Staate geboten werden. (In England statute law das geſchriebene Recht der Parlamentsacten. Vinke. S. 17).

Das erſte wird mit ſeiner unmittelbaren Anwendung für ſich dem Verdachte despotiſcher Willkühr unterliegen und gründet keinen Rechtsgang. Es geſtaltet ſich zu dem der dritten Art mit der Ausbildung des Staates, iſt aber nebſt dem Gewohnheitsrecht erſte Grundlage alles Rechtes.

Das zweite und dritte, Gewohnheitsrecht und das aus gebotenen Geſetzen, wirken geſetzlich. Ihr Verhältniß wollen wir näher beſtimmen.

Dafür wiſſen wir, daß Gewohnheit alle Form des öffentlichen Lebens beſtimme, aber für ſich blind ſey und durch die verſtändige Beſonnenheit der Regierung erſt ausgebildet werden ſolle.

Wenn ſich alſo das Recht in einem Volke ſelbſtſtändig neu entwickelt, ſo wird nothwendig alle Geſetzgebung auf den Gewohnheiten des Lebens ruhen und auch im ausgebildetſten Staate werden dieſe Gewohnheiten ihre Anſprüche neben dem Geſetz geltend machen.

Ohne Gewohnheit giebt es kein urſprüngliches Recht, aber ſie iſt die Spenderin des Aberglaubens, der Mode, aller ſchlechten Sitte und ſchlechten Sprache eben ſo wohl als der guten. So bringt ſie auch in das poſitive Recht Unbeſtimmtheit, Uebervortheilung und Ungerechtigkeit.

Der geſetzgebende beſonnene Verſtand ſoll erſt ihrer Meiſter werden und ſie bilden; und die Beſonnenheit richterlicher Beurtheilung fordert, daß ſie dem gebotenen Geſetz und ſeinem Geſetzbuch unterworfen werde.

Wir haben oben geſehen, wie das poſitive Recht unmittelbar durch ſeine Form der Geſetzlichkeit der Ordnung des Lebens diene und dadurch erſt mittelbar allen Staatszwecken, ja erſt zuletzt der Gerechtigkeit. Wir wollen mit dem poſitiven Recht nicht bloß Gerechtigkeit, ſondern zunächſt Ordnung und Sicherheit in allen den verwickelten kleinen geſelligen Verhältniſſen des Verkehrs. Hier kommt alles auf die wirkliche Lebensgewohnheit im Volke an, die kann ſich nur ſelbſt die Regel geben.

Die Gewohnheit wird republicaniſch zwiſchen den gleich ſtarken Gerechtigkeit einführen; im Kampfe des Schwachen mit dem Stärkeren aber ein ungerechtes Recht des Stärkeren bilden und daneben durch Rohheit viel falſches, (z. B. Polizeiunfug, Dorf- und Stadtbau u. ſ. w.).

Hier kann nur beſonnene geſetzgebende Gewalt helfen; welche überhaupt für alle andern unmittelbaren Staatszwecke das Rechtsgeſetz geben muß.

Das Princip einer richtigen Ausbildung der Geſetzgebung wird ſeyn: uns ſoll ein beſtimmtes und beſonnenes aber dabei kein todtes feſtgeſtelltes, ſondern ein lebendiges volksthümliches Recht werden, welches mit den Lebensformen in unſerem Volke geſtaltet und umgeſtaltet.

Dafür leiten ſich dieſe Hauptfolgen ab.

1) Darüber ob wir mit oder ohne Geſetzbuch und geſchriebenes Recht leben wollen oder nicht, kann bei uns nicht geſtritten werden, denn wir haben ja ſchon eine widerſprechende Menge fremder und einheimiſcher geſchriebener Geſetze. Es kann nur darauf ankommen gute Ordnung und Einheit zu ſchaffen.

Wir müſſen alſo aus todtem geſchriebenem Recht lebendiges, uns eignes, machen und wir können das durch gute Organiſation der geſetzgebenden Behörden und tüchtige Ordnung der Volksberathung.

2) Gewohnheitsrecht wird neben dem gebotenen ſeine Anſprüche im Leben und bei den Gerichten unfehlbar geltend machen. Dabei haben wir zweierlei zu beachten.

a) Für vollendete Ausbildung des Gerichtes wird eine ſcharfe Regel der Beurtheilung gefordert, ſo daß ſich muß beweiſen laſſen, wo Praxis oder Gewohnheit das gebotene Geſetz derogire oder es ergänze, (ſonſt wird der rechtsgelehrte Richter im Gegenſatz der Pfuſcher und Rabuliſten doch immer wieder auf das Gebot recuriren). Deswegen muß das gebotene Geſetz eine ſtrenge Theorie des Gewohnheitsrechtes enthalten, an die der Richter gewieſen iſt. Damit wird alle consuetudo dem Geſetzbuch unterworfen.

b) Lobenswerth kann nur lebendiges Gewohnheitsrecht ſeyn, welches ſich mit der Lebensweiſe und Sitte des Volkes von ſelbſt ändern kann; nicht aber ſolches, welches durch unſtete Befehle autokratiſcher Richter geändert wird (wie bei den Römern; dagegen fordern wir geordnete Geſetzgebung).

Eigentliches Gewohnheitsrecht kann daher nur das ſeyn, welches ſich durch Nachahmung von ſelbſt fortpflanzt, indem es die Kinder von den Eltern lernen und die Familienväter wiſſen. — Dieſes kann nur in kleineren Bezirken gelten und nur einfache Familien- oder Geſchäftsverhältniſſe betrefſen (bei Ehe, väterlicher Gewalt, Erbrecht, Einzelnheit im geſelligen Verkehr).

(Schiffer- Fuhrmanns- Alpenhirten- Wechſelrecht).

Künſtliches Herkommen hingegen, welches ſchon einen eigens gebildeten Stand Sachverſtändiger fordert, bei dem man Erkundigungen einzuholen hat, das iſt poſitiv feſtgeſtelltes und nicht lebendiges Recht; es wird nur unbequemer als durch ſanctionirte Schrift überliefert (z. B. Römiſche Juriſten als Diener des Formularrechts; Jones Erzählung über die Ueberlieferung von Menus Geſetzbuch; unſer Juriſtendespotismus).

3) Savigny unterſcheidet für das poſitive Recht ein politiſches Princip, welches im Volk lebt, und ein techniſches Princip, welches den Rechtsgelehrten gehört.

Das erſte geſtaltet Gewohnheitsrecht oder fordert, daß der Geſetzgeber auf das Leben in ſeinem Volke genau achte, das andere verlangt eine wiſſenſchaftliche Ausbildung.

Meiner Meinung nach werden nun alle vom Familienleben und den Symbolen der Treue im bürgerlichen Verkehr unabhängigen Rechtsinſtitute an ſich todte Werkzeuge des Verkehrs, Mittel, die erſt in anderweitem Zweck ihren Werth finden, bei denen es nur aufs Rechnen und verſtändige Ueberlegen ankommt, die alſo techniſch zu beurtheilen ſind.

Ferner alles, was Feſtigkeit und Klarheit der Beweisführung betrifft, muß techniſch geordnet werden, wenn ein gebildeter Rechtsgang zu Stande kommen ſoll.

Endlich die Symbole der Treue, werden bei einfacherer Sitte und geringerer verſtändiger Ausbildung ſelbſt im Handel und Wandel eine große Rolle ſpielen, den Rechtshändeln gleichſam religiöſe Wichtigkeit geben. Aber je verſtändiger und feiner die Ausbildung des Menſchen wird, deſto weniger hängt das Herz an der Habe; die Habſucht rechnet kalt und fordert nur techniſche Sicherheit, (wird freilich um ſo leichter betrügeriſch, aber zum Vorurtheil giebt es keinen Rückweg).

So wird in der geſunden Fortbildung alles Rechtes und aller Geſetzgebung das techniſche Princip immer mächtiger und daher der Anſpruch an das Geſetzbuch immer größer.

Die Schlußfolge aus alle dieſem wird, daß um der Beſonnenheit willen im gebildeten Volke alles Geſetz und Recht vom Reichsgrundgeſetz aus bis zu den kleinen Verhältniſſen des Privat= und Strafrechtes auf eine lebendige und volksthümliche Weiſe geſtaltet, aber durch gebotenes, geſchriebenes Geſetz begründet werden ſolle.

(Wie und von Wem aber zu gebieten ſey, das mögen die folgenden Unterſuchungen immer genauer beſtimmen).

§. 98.

Das andere iſt das Verhältniß der Gerichtsverfaſſung zum Geſetz.

Sondern wie das Geſchäft des Gerichtes ſcharf von dem der Geſetzgebung und fragen wir dann, was dem Richter zu thun ſey? ſo iſt die Antwort: er ſoll dem gegebenen poſitiven Geſetz gemäß entſcheiden; er ſoll den vorliegenden Fall nach den Regeln des poſitiven Geſetzes beurtheilen.

So kommt für den Richter die allgemeine philoſophiſche Beurtheilung des Rechtes oder der Zweckmäßigkeit gar nicht in Frage, ſondern dies trifft nur das Geſchäft des Geſetzgebers.

Indeſſen dies iſt nicht die herrſchende Meinung. In dem ſogenannten Naturrecht iſt vielmehr neuerdings die Aufgabe der philoſophiſchen Rechtslehre mit der Aufgabe einer Theorie der Geſetzgebung verwechſelt und vermengt worden und dadurch der Frage, was die Philoſophie zur Politik der Geſetzgebung zu ſagen habe, eine große Vieldeutigkeit gegeben. Nach der neuern Lage der Dinge müſſen wir deswegen hier die Geſchichte des Ausdrucks: natürliches Recht näher anſehen.

Natürliches und poſitives Recht ſind die Ueberſetzung von *δίκαιον φυσικὸν* und *νομικὸν* des Ariſtoteles, welches lateiniſch mit jus naturale sive jus gentium und jus civile gegeben wurde. *Δίκαιον φυσικὸν* iſt das urſprüngliche Recht, *νομικὸν* erſt willkürlich gemachtes. So unterſcheidet noch Grotius in jus naturale und jus voluntarium, nur daß er das jus voluntarium noch in humanum und divinum eintheilt. Die Griechen hingegen kennen keine willkürliche göttliche Satzung. Plato und Ariſtoteles kennen kein göttliches Recht, bei andern heißt es wie Sokrates bei Xenophon ſagt, das *δίκαιον φυσικὸν* ſey von den Göttern gegeben, und den Stoickern galt: naturalem legem divinam esse überhaupt.

Die griechiſche Unterſcheidung betrifft nur die Geſetzgebung, ſie ſcheidet das, was der Geſetzgeber willkürlich ordnen kann von dem urſprünglich feſtſtehenden.

Unter dieſem letzten Begriff ſind nun drei verſchiedenartige Beſtimmungen vereinigt. 1) Was aus der Natur der Sache folgt, was wir der Menſchennatur gemäß thun oder laſſen müſſen, das jus naturale des Ulpian, quod natura omnia animalia docuit.

2) Die unumſtößlichen Grundlagen des Gewohnheitsrechts, das eigentliche jus naturale sive jus gentium der Römer, quod naturalis ratio apud omnes homines constituit. Dies könnte wohl auch anders gedacht werden, aber der Geſetzgeber kann es jetzt nicht antaſten.

3) **Das Rechte nach ſittlichen Ideen. Dies letztere will man eigentlich, hat es aber mit dem andern vielfach verwechſelt und das anfangs wohl unvermeidlich, weil hier das Recht ſo ſchwer von den Anforderungen der Tugend zu trennen iſt.**

In dieſer Unklarheit lag der Gedanke den alten Beurtheilungen der Geſetzgebung zu Grunde. Vorbereitet durch die Verworrenheit von Juſtinians ſogenannten Römiſchen Recht hat ſich dieſes Verhältniß bei den unſrigen herum gewandt und dieſe ſuchen ihr Naturrecht mehr nur für den Richter zu beſtimmen.

Im allgemeinſten wurde die philoſophiſche Idee der Gerechtigkeit, welche nur ein Ziel nennt, auf das der Geſetzgeber allmählich hin zu wirken hat, mit dem poſitiven Geſetz, welches im Staat wirklich gilt, verwechſelt, man meinte durch bloße philoſophiſche Unterſuchung ein Geſetzbuch ſchlechthin (durch Naturrecht, natürliche Billigkeit, natürliches Geſetz; Gewohnheit, gemeines Recht, juris prudence, science. Savigny, vom Beruf u. ſ. w. S. 74. Hugo N.R. S. 134) entwerfen zu können, welches vorläufig in Subſidium gelten ſoll, wenn alle andern Geſetze ſchweigen. Dies iſt durchaus Irrthum.

Gäbe es ein naturrechtliches Geſetzbuch, ſo würde dieſes mit dem unbedingten Sollen der praktiſchen Philoſophie ſprechen, es ſtünde höher als alles poſitive Geſetz und ſollte in foro nicht in Subſidium gelten, ſondern umgekehrt alle andern Geſetz derogiren.

Aber die Wiſſenſchaft kann gar kein Geſetzbuch machen, denn faſt alle Anfänge der Geſchäfte ſind beliebig, ſie kann nur gegebene Geſetzbücher beurtheilen und Vorſchläge zur Verbeſſerung machen.

Neben dieſem müſſen wir aber doch als die engſte Bedeutung der Frage: gibt es überhaupt ein Naturrecht? — die Frage herausheben: giebt es ein freies wiſſenſchaftliches Urtheil über Recht und Unrecht, worauf ſich der Richter in foro unabhängig vom poſitiven Geſetz berufen darf?

Darauf finden ſehr verſchiedene Antworten ſtatt, je nachdem die Proceßordnung den Geſchäftskreis des Richters ſo oder anders beſtimmt und beſchränkt hat.

Scheiden wir nämlich das Geſchäft des Gerichtes völlig von der Geſetzgebung, ſo hat der Richter aus ſeinem Verſtande nichts als die Unterordnung des Falls unter die Regel des Geſetzes zu geben und die freie Wiſſenſchaft wird ihm nur die Vorſchriften der logiſchen Interpretation anzubieten haben. Der Richter ſoll hier nach dem poſitiven Geſetz entſcheiden oder gar nicht, — (engliſches Recht.) Wo das poſitive Geſetz ſchweigt, iſt hier die Entſcheidung eigentlich dem Belieben der Parteien überlaſſen, man müßte alſo entweder (wie Römer die Imperatoren) den Geſetzgeber zu einem beſtimmten Geſetz auffordern oder mit gütlichem Vergleich (etwa gemäß einem willkührlichen ſchiedsrichterlichen Spruch) die Sache beendigen.

(Hier dürfte der Geſetzgeber nie, wie im Code Napoleon, den Richter verbindlich machen, jede Sache zu entſcheiden, er dürfte ihn nie an die Wiſſenſchaft oder ſein Gewiſſen verweiſen, ſondern er dürfte nur die Schärfe ſeiner Urtheilskraft in Anſpruch nehmen, denn das Urtheil ſeines Gewiſſens und das der Wiſſenſchaft kann für den Irrthum nicht verantwortlich gemacht werden; die Parteien blieben alſo der befehlenden d. h. geſetzgebenden Willkühr des Richters überlaſſen.)

Hat aber im einzelnen Staat die richterliche Behörde als ſolche und für den Act des Rechtſprechens ſelbſt im Ganzen oder zum Theil auch geſetzgebende Gewalt, ſo gibt es allerdings um ſo mehr natürliches Recht, je weniger feſtſtehende poſitive Geſetze über die Meinung der Richter erhaben ſind.

Entſcheidungen nach logiſcher Conſequenz aus dem Begriff, Entſcheidungen mit Sachkenntniß aus der Natur der Sache und Entſcheidungen ex aequo et bono nach natürlicher Billigkeit (Gerechtigkeit) werden hier, bei ſchiedsrichterlicher Macht des Richters, die Lücken des Geſetzes füllen. Die philoſophiſche Wiſſenſchaft wird ſich aber immer nur an die Ideen für die Geſetzgebung anſchließen und ein ſolches jus naturale lebt einzig in der Urtheilskraft des Richters.

Dies letzte iſt bei den Römern das Verhältniß der Prätoren und ihrer Edicte. Unter den Imperatoren ſprechen die Juriſten immer im Namen eines geſetzgebenden Oberrichters.

Allein alle dieſe geſetzgebende Macht der Richter iſt oft der Willkühr der Entſcheidung verdächtig gefunden worden und dies hat zum Widerwillen dagegen und zu der Forderung geführt, die Geſetzgebung ſolle ſowohl im geſchriebenen Geſetz als im Gewohnheitsrecht von der vollen Souveränität im Staate ausgehen.

Auf der andern Seite wird aber jene autokratiſche Rechtsverwaltung für ſich haben, daß weder Gewohnheiten noch geſchriebene Geſetze alle Fälle zu entſcheiden vermögen und nur eine prätoriſche Gewalt den kleinen Veränderungen der Lebensverhältniſſe entſpreche.

Wenn ein erfahrner Mann von Charakter mit anerkannter perſönlicher Autorität als Schöff entſcheidet, ſo hat dies im kleinen der Lebensverhältniſſe viele Vorzüge vor der Buchſtabenkrämerei eines gebundenen richterlichen Urtheils.

Die Bedeutung aller dieſer Unterſcheidungen hängt dann eigentlich davon ab, ob die Organiſation der geſetzgebenden Gewalt und des Gerichtes republikaniſch oder imperatoriſch gebildet wurde.

Wir aber ſtimmen für das öffentliche Leben und alſo für die Unterordnung des verſteckten ſchriftlichen Geſchäftsganges unter den lebendigen mündlichen.

Ferner iſt man ja bei uns einig, daß die geſetzgebende Gewalt, der allſeitigen Einſicht wegen republicaniſch geordnet werden ſolle.

Was aber die Gerichte betrifft, ſo ſollen Richter als Fürſtendiener nur ohne prätoriſche Gewalt unter dem Geſetze ſprechen.

Republicaniſch geordnete Gerichte der öffentlichen Gerichtspflege und der Geſchwornen hingegen ſind Männer des Vertrauens und dürfen alſo ſelbſtändiger geſtellt werden.

In der That aber kann das Geſchäft des Gerichtes gar nicht ohne Vertrauen und deſſen Selbſtändigkeit geordnet werden.

Wir erhalten daher für die öffentlichen Gerichte die Entſcheidung

1) was das geringſte iſt aus Mißtrauen gegen die Unparteilichkeit der Beamten;

2) wegen der Parteilichkeit bei politiſchen Verbrechen;

3) wegen der Unmöglichkeit bei ſubjectiven Wahrſcheinlichkeiten eine Theorie der Beweiſe zu geben und eine geſetzliche Würdigung der Beweisgründe zu ordnen.

Dies hat nun die beſtimmteſte Bedeutung für das Strafrecht.

2) Von der Strafgeſetzgebung.

§. 99.

Neben der bürgerlichen Geſetzgebung ſteht die Criminalgeſetzgebung, weil es wenig hilft, Geſetze zu geben, wenn man nicht auch die Gewalt hat, von ihrer Uebertretung abzuhalten. So werden wir hier auf die Philoſophie des Criminalrechts geführt, deren Grundbegriff iſt Strafe.

Strafe aber iſt der rechtliche Erfolg der Uebertretung eines Geſetzes; im Staat alſo die Gewalt, welche jemand wegen der Uebertretung eines Geſetzes angethan wird, weil ſie im Geſetz für den Uebertretungsfall deſſelben angedroht war. So werden dann die höchſten Fragen für die Philoſophie des Criminalrechts: welches iſt das Recht der Regierung zum Strafen? und was iſt der Zweck der Regierung beim Strafen?

Hier ſcheint mir für eine klare Beurtheilung der Sache alles auf die Scheidung dieſer beiden Fragen und auf abgeſonderte richtige Beantwortung der erſten anzukommen.

Haben wir aber für dieſe Frage nach der Befugniß der Regierung, Criminalgeſetzgebung und Gericht im Staate anzuordnen, nur den richtigen Geſichtspunkt gefunden, ſo iſt ſie leicht zu beantworten.

Nur durch Strafe bekleidet die Regierung ihre Geſetze mit Gewalt und dieſe Bekleidung iſt das einzige äußere Mittel, um die Geſetze geltend zu machen. Nur durch Strafe alſo garantirt die Regierung ihre Geſetze im Staat.

Jedem Geſetz muß, wenn es wirkſam ſeyn ſoll, die Androhung einer Strafe für den Fall abſichtlicher Uebertretungen angehängt werden.

Die Strafgewalt der Regierung iſt daher überhaupt die executive höchſte Gewalt im Staat, welche durch das Strafgeſetz mit der Geſetzgebung in Verbindung kommt.

Die Anwendung dieſer executiven Gewalt als Strafgewalt geſchieht nach dem allgemeinen Unterſchied in der Form der Thätigkeit der Regierung entweder durch angedrohte Gewalt bei der Publication des Geſetzes ſelbſt, wodurch der Rechtsgang in Kriminalſachen beſtimmt wird, oder durch unmittelbare Anwendung der Gewalt im Uebertretungsfall, welches hier das Polizeiverfahren iſt. (Execution und Polizeivergehen.)

Wir werden alſo die Befugniß der Regierung zum Strafen unmittelbar aus der Nothwendigkeit ihres Geſchäftes abzuleiten haben, ohne einen beſtimmteren Rechtsgrund zu bedürfen, der aus den Verhältniſſen zum Beleidiger und Beleidigten abzuleiten wäre.

Der zu Beſtrafende wird poſitiv von Rechtswegen beſtraft, weil er unter dem Geſetz ſteht und es übertreten hat — das aber iſt gegen ihn nicht nothwendig das Werk der Gerechtigkeit, — ſondern Gewalt.

Gewalt braucht der Staat oder der Einzelne oft zur Selbſtvertheidigung und Erhaltung, nicht wo das Recht entſcheidet, ſondern grade wo es ihm nichts hilft, deſſen Entſcheidung anzurufen. Dieſes naturrechtliche Verhältniß iſt aber oft fälſchlich zur Begründung eines Strafrechts der Regierung angewendet worden.

§. 100.

Bei der Frage nach dem Zweck der Strafe müſſen wir uns hüten, nicht fälſchlich auf ein Princip der Strafgeſetzgebung zu bringen, da es ein ſolches gar nicht geben kann. Wir müſſen vielmehr Acht geben, wie das Strafen im Ganzen in die Geſchäfte der Regierung eingreife und dann ergeben ſich drei nach den Hauptgeſichtspunkten einander nebengeordnete Principien.

Das Strafrechtsinſtitut iſt ein Inſtitut der *vergeltenden Gerechtigkeit*; die Vergeltung wird angeordnet durch Drohungen zur *Abſchreckung* und die Abſchreckung ſoll Uebelthaten hindern, alſo auf *Verbeſſerung* nicht ſowohl der Einzelnen als vielmehr der Lebensgewöhnung im Volk hinwirken.

Dies ſind hier die drei großen Geſichtspunkte, deren jeden wir neben dem andern ins Auge faſſen müſſen.

1) Das rein rechtliche Princip iſt das der Wiedervergeltung: Jeder Verbrecher ſoll dem Beleidigten Schadenerſatz für die zugefügte Beeinträchtigung leiſten und ſelbſt um das gleiche geſtraft werden, was er einem andern widerrechtlich zufügte. Dieſes Princip fließt aus der Idee der Gerechtigkeit. Es muß aber als Idee erſt für die Anwendung zubereitet werden und ſpricht nur in Sachen *rechtswidriger* Handlungen, nicht aber gegen ſonſt zweckwidrig befundenes. Nach ihm unterſcheiden ſich noch *Criminalbeſtrafung* der Verbrechen und bloße Ahndung des geſetzwidrigen.

2) Das allgemeine politiſche Princip iſt die Abſchreckung von Uebertretung des Geſetzes durch Drohung eines auf den Uebertretungsfall dem Uebertreter zuzufügenden Uebels. Dieſes Princip der Abſchreckung iſt nichts anderes, als das *pſychologiſche Geſetz der Wirkung der Drohungen*, die angedrohte Unluſt zu brauchen, um die Luſt zur Uebertretung aufzuwiegen und zu überbieten. Dieſes liegt der Anwendung am nächſten.

3) Die Sorge der Regierung für die Bildung des Volkes läßt die Strafe auch, wie in der Erziehung als Mittel zur *Correction* des zu beſtrafenden brauchen und im allgemeinen bei der Anordnung der Strafen den Einfluß derſelben auf Geiſt und Charakter berückſichtigen. Die ganze Rückſicht auf Gewohnheit, Lebensweiſe u. ſ. w., nach

der die Wichtigkeit vieler Verbote (Unzucht, Trunk, Diebſtahl u. ſ. w.) beurtheilt werden muß, gehört hierher.

(Wo ein Verbrechen ſelten vorkommt, kann man leicht Gnade für Recht ergehen laſſen nach der Anſicht der Abſchreckung und Correction zugleich.)

Wer hier über einſeitige Anſichten hinwegſieht, wird nicht verkennen, daß bei der Ausbildung eines Criminalgeſetzbuches immer alle dieſe drei Momente in Frage kommen. Bei jedem Geſetz wird die Anforderung der Abſchreckung vom Ungehorſam ſtatt finden, frage ich aber beſtimmter, wie groß ich das abſchreckende Uebel für den einzelnen Fall anſetzen ſoll: ſo antwortet die erſte Regel, nach dem Maaß der Größe des Vergehens. Frage ich endlich, wie groß das Vergehen ſey und welche Art der Strafe ich hier oder dort wählen ſoll (z. B. eine beſchimpfende oder eine körperlich ſchmerzende): ſo wird das dritte die Entſcheidung geben.

Das pſychologiſche Princip beſtimmt: wie kann abgeſchreckt werden, das correctionelle: was ſoll bedroht werden und in welchem Grade.

Deswegen wird ſich das eigentliche Maaß für die Größe der Strafen nicht in der Abſchreckung, ſondern in der Schädlichkeit der That, nach dem Princip der Beſſerung durch die Strafe finden.

Dies iſt freilich bezogen auf die einzelne Beſtrafung nur eine pädagogiſche Maxime, aber in Beziehung auf die Wirkung der Strafarten im Großen auf das Volk und beſonders in Beziehung der Größe der Strafen auf Volksgeiſt und Volksſitte iſt dieſes doch das entſcheidend wichtige.

(Soll man hart beſtrafen, was man hindern will? Ja! wenn man gegen Furcht, Habſucht, Sinnlichkeit wirkt. Nein! gegen Affecte der Begeiſterung und Schwärmerei).

Das politiſche Princip iſt hier das jetzt nach Feuerbach am beſtimmteſten anerkannte, weil ſeine Bedeutung unmittelbar aus dem Geſchäft der Regierung hervorgeht. (Speciellere Präventionstheorien ſind nur aus Mißverſtändniſſen aus demſelben entſtanden. Mit ihnen fehlt man aber, wenn man es für ſich allein für zureichend hält).

Beſſerung iſt eigentlich das pädagogiſche Princip der Strafe, welches für die Regierung nur Nebenberückſichtigung erhalten kann und weniger Zweck der Strafe als des Geſetzes für die Volksbildung wird (z. B. Ehegeſetze, Polizei für Reinlichkeit, Sittlichkeit).

Das Princip der Wiedervergeltung iſt dasjenige, welches wir hauptſächlich dem politiſchen an die Seite zu ſetzen haben. (Wie Rache, Grauſamkeit, Unzulänglichkeit und Unausführbarkeit zu beurtheilen ſey).

Es fließt unmittelbar aus der Idee der Gerechtigkeit und zwar aus den Ideen der Vergeltung. Alle Ideen der Vergeltung ſind von rechtlichen und nicht von ſittlichen Urſprung. Sie entſpringen aus der Anwendung der Gerechtigkeit auf das Geſetz der Theilung der Arbeit und deren Belohnung. Die Menſchen bedürfen der Arbeit, ſie müſſen manches thun, was für ſich ſelbſt keinen Werth hat, aber anderen als Mittel dient, ſie müſſen ſo manches thun, was für ſich ungern geſchieht. Da verlangen wir den Zweck, dem das Mittel dient, als Lohn, d. h. wir verlangen Vergeltung unſrer Mühe.

So wird uns in der Geſellſchaft in Beziehung auf den Tauſch eine austheilende, in Beziehung auf die Arbeit eine vergeltende Gerechtigkeit nothwendig.

Bei gebildeten Völkern werden dieſe Verhältniſſe nun auf das aller mannigfaltigſte verwickelt vorkommen, nach den Geſetzen der Theilung der Arbeit und des Austauſches der Producte.

So bilden ſich uns die Ideen der Entſchädigung, der Belohnung und Beſtrafung; des Verdienſtes und der Schuld. Was einer dem Andern thut, kann dieſem nützlich oder ſchädlich ſeyn; im erſten Fall gereicht es ihm zum Verdienſt, er kann dafür Bezahlung als Entſchädigung fordern. Im andern Fall gereicht es ihm zur Schuld, er muß dafür Bezahlung zur Entſchädigung leiſten. Aber auch ſchlechthin, was jemand thut, kann nützlich oder ſchädlich ſeyn, — im erſten Fall gereicht es ihm zum Verdienſt, er kann Vergeltung als Belohnung fordern, im andern gereicht es ihm zur Schuld, die Geſellſchaft wird ihm Vergeltung als Beſtrafung zuerkennen.

Hier iſt nun eben die Bemerkung ſehr wichtig, daß unſere Idee der vergeltenden Gerechtigkeit von politiſch-rechtlichen und nicht von rein ſittlichen oder religiöſen Urſprung iſt, daß ſie in das Gebiet der philoſophiſchen Rechtslehre gehört.

Nach dieſen Grundgedanken des Vergeltungsſyſtems dürfen wir nur die Rechtsverhältniſſe unter Menſchen beurtheilen, ſo daß die äußere Idee der Gerechtigkeit Bezahlung für Arbeit, die innere auch Dank für Wohlthaten fordert.

Hingegen nach höhern ſittlichen Anſichten ſind dieſe Begriffe von keinem Gebrauch, die Gottheit dürfen wir nicht als lohnende oder ſtrafende Weltregierung denken; denn ſittlich gilt das Leben ſelbſt, Reinheit des Geiſtes, Tugend und Charakter ſollen um ihrer ſelbſt willen gelten und ſind allein das, was den Werth hat, ſie ſind keine Arbeit, deren Werth in der Bezahlung liegt.

Die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit wird nun unmittelbare Anſprüche an die Criminalgeſetzgebung im Staate machen.

Iſt nemlich: 1) die Uebertretung eines Geſetzes Beleidigung für einen Einzelnen, wodurch dieſer beeinträchtigt wird, ſo entſteht zunächſt an die öffentliche Gerechtigkeit die Anforderung, dieſes widerrechtliche Verhältniß zu tilgen, dem Beleidigten, wo möglich, Genugthuung, Entſchädigung zuzuſprechen.

Neben dieſem Rechtshandel über Entſchädigung findet ſich dann aber noch ein zweifacher Anſpruch des Vergeltungsſyſtems an den Uebertreten des Geſetzes.

2) Seine ſchädliche That ſoll ihm vergolten werden, wie ſie es werth iſt, mit der Strafe einer Entziehung von Genuß oder Leben.

3) Es findet ſich hier ein perſönliches Verhältniß des Beſcholtenen zum Unbeſcholtenen.

Außer dem Staate würde jeder Bruch geſetzlicher Uebereinkunft das Recht zerſtören und die Gewalt herbeiführen. So ſoll es im Staat nicht bleiben. Aber der Verbrecher vernichtet doch durch das Verbrechen ſeine rechtliche Perſönlichkeit, ſeine bürgerliche Ehre. Die Idee der öffentlichen Gerechtigkeit fordert alſo hier eine rechtliche Ausgleichung des Verbrechens, wodurch der Beſcholtene wieder in den Stand des Unbeſcholtenen zurückgebracht wird. So wird die Strafe zugleich als eine Sühne oder Abbüßung angeſehen, wodurch dem Verbrecher die Rechtlichkeit wieder gewonnen wird.

§. 101.

Nach dieſen Ideen der Vergeltung und Abbüßung würde nun eigentlich die Größe der Strafen beſtimmt werden müſſen nach der Größe des Verbrechens. Aber woran meſſen wir dieſe Größe des Verbrechens ſelbſt? oder den Grad der Strafbarkeit einer That? Hier finden ſich Schwierigkeiten.

Soll eine That beſtraft werden, ſo muß ſie:

1) abſichtlich gegen das Geſetz verübt ſeyn.

2) das Geſetz verbot ſie, wegen ihrer Schädlichkeit.

3) die Strafe kann nur den Uebertreter des Geſetzes treffen, es muß vor Gericht alſo bewieſen ſeyn, wer die That gethan hat und daß ſie abſichtlich gegen das Geſetz geſchah.

Daher geben ſich drei Momente für die Beurtheilung der Strafbarkeit einer That.

a) Objectiv die Wichtigkeit der ſchädlichen That, welches der Grund des Geſetzes ſelbſt iſt.

b) Subjectiv die Grade der Abſichtlichkeit, nach denen die That den Verbrechern zugerechnet werden muß.

c) Die Wahrſcheinlichkeit im Beweiſe, ob wir den Verbrecher kennen.

1) Das wichtigſte zur Aufklärung dieſer Beurtheilungen iſt die richtige Beſtimmung der Zurechnung der That, nach der hier die ſubjectiven Grade der Strafbarkeit beſtimmt werden.

Wir können hier nach allgemeinen Begriffen vier Fälle unterſcheiden:

a) dolus, die That abſichtlich wider das Geſetz verübt. Hier wird der Thäter von der vollen Gewalt der Wiedervergeltung getroffen.

b) Vernachläſſigung als höchſter Grad der culpa, wo eine vom Thäter nicht beabſichtigte Beeinträchtigung Folge einer abſichtlichen geſetzwidrigen That wurde, die eben um jener zu befürchtenden Folge willen verboten war. (Auch hier wird die Wiedervergeltung noch Anſprüche der Beſtrafung machen).

c) Unachtſamkeit, wo eine an ſich nicht verbotene Handlung eine geſetzwidrige nicht beabſichtigte Folge hat, die ſich hätte mit Vorſicht berückſichtigen laſſen.

(Hier wird nur das politiſche Princip der Abſchreckung Strafe fordern).

d) Zufällige Verſchuldung, wenn jemand, ohne daß ich es vorherſehen und abwenden konnte durch mich oder das Meinige zu Schaden kommt. Hier kann nicht Strafe, ſondern nur Entſchädigung in Frage kommen.

Die Strafe wird eigentlich zuerkannt wegen des dolus, wegen des böſen Willen bei einer That. Nicht die Begebenheit z. B. daß ein Menſch eine Sache verliert oder um's Leben kommt fordert Strafe, die kann auch bloßes Unglück ſeyn; auch das bringt die Strafbarkeit noch nicht, daß der Todtſchlag oder der Verluſt der Sache durch einen Menſchen bewirkt wurde, denn das kann auch ein unglücklicher Zufall ſeyn; der Grund der Strafbarkeit liegt vielmehr nur im böſen Willen, in der Abſichtlichkeit der Uebertretung. Nur nach der Zurechnung dieſes böſen Willens kann alſo die Strafe zugeſprochen werden.

Dagegen wird nun eingewendet: kein Menſch kann aber dem andern dieſen böſen Willen beweiſen, keiner darf ſich darüber ein Urtheil anmaßen, welches der Grund der Geſinnung eines andern ſey! Ich antworte: in dieſer Einwendung werden nur ſittliche und juridiſche Zurechnung mit einander verwechſelt. Sittliche Zurechnung kann ſich keiner gegen den andern anmaßen, aber wohl juridiſche und auf die letzte kommt es hier allein an. Die juridiſche Zurechnung ſcheidet das abſichtliche und unabſichtliche in den äußern Thaten der Menſchen; die ſittliche ſcheidet unter den abſichtlichen noch gute und böſe Abſicht der Geſinnung nach.

Dieſe ſittliche Zurechnung ganz zu beſeitigen iſt hier die Anforderung an das juridiſche Urtheil. Wen das Geſetz trifft, der ſoll geſtraft werden, weil er es abſichtlich übertrat, ſollte es auch in noch ſo guter Abſicht geſchehen ſeyn.

Nur nach dieſer Marime können Criminalgeſetzgeber und Richter ſich ſelbſt genügen.

(Z. B. der Räuber, Dieb, Mörder kann in ſich nur unglücklich, bedauernswürdig, zu entſchuldigen ſeyn — er wird als Feind der bürgerlichen Ordnung von der Strafe getroffen, wie im Krieg der edle Mann in der Reihe des Feindes).

2) Neben dieſen ſubjectiven Momenten der Zurechnung iſt objectiv die Wichtigkeit der That für die Beſtimmung der Strafe zu beachten. Dieſe objective Beſtimmung der Strafbarkeit wird für die poſitiven Anordnungen im Geſetzbuch die meiſten Entſcheidungen geben, wobei die Abmeſſungen der Größe der Strafe eigentlich aus der Idee der Vergeltung ſtammen.

Allerdings muß aber die Schädlichkeit der That nicht nur rechtlich nach der Gerechtigkeit, ſondern nach allen Staatszwecken erwogen werden. So daß ſich nach dieſem Unrecht von bloßer Schädlichkeit, wahre Verbrechen von bloßen Uebertretungen des Geſetzes unterſcheiden.

Die Tendenzen des rein rechtlichen und des politiſchen Strafprincips ſind ganz verſchiedene. Das politiſche geht auf möglichſte Verhinderung der Verbrechen, das rechtliche grade auf den Fall, wo das Verbrechen ſchon begangen iſt. Beim politiſchen iſt die Drohung die Hauptſache und die Execution erfolgt nur der Conſequenz wegen; bei dem rechtlichen iſt es um die Execution ſelbſt zu thun, indem erſt durch dieſe die Ausgleichung der Ehre geſchieht. Die Marime der Abſchreckung giebt für ſich dem peinlichen Geſetzbuch wenig Regeln. Ihre bequemſte Ausführung iſt die Draconiſche, je härter die Strafe deſto beſſer. Es iſt ja des Verbrechers eigne Schuld, wenn ihn die Strafe trifft. Wenigſtens auf genaue Zutheilung käme es da nicht an; Thätigkeit der Polizei wäre die Hauptſache, daß ſo wenig als möglich Verbrecher ungeſtraft davon kämen. Hingegen das rechtliche Princip kennt hier ſeine ſcharfen Regeln. Die Gerechtigkeit hat hier in dem Maaß der Wiedervergeltung durch die ſubjectiven und objectiven Grade der Strafbarkeit eine Richtſchnur, unter der das Geſetz nicht bleiben ſoll und über die zu gehen, auch beſſer vermieden wird. Will eine Regierung ſich nicht nur gnädig beweiſen gegen Sclaven, will ſie vielmehr ein freies Volk gerecht regieren: ſo darf ſie dem Volk auch nicht verweichlichte Strafgeſetze als gnädiges Geſchenk anbieten, ſondern nur ſtrenge Gerechtigkeit. Gerechte Strafe iſt kein Uebel im Staate; ſondern das Verbrechen allein iſt das Uebel, gegen welches die Strafe als Gegenmittel gebraucht wird.

3) Das peinliche Gericht hat drückendere unvermeidliche Mängel ſeiner Beweisführung und der Deduction ſeines Urtheils als das bürgerliche Gericht.

So lange nicht bewieſen iſt, iſt der Einzelne noch unbeſcholten; jedes Strafurtheil fordert alſo einen vollſtändigen Beweis der That. Allein eben hier kann nur mit Wahrſcheinlichkeiten bewieſen werden; das Geſetz muß ſich alſo erſt noch auf die ſchwierigen Beſtimmungen einlaſſen, welche Wahrſcheinlichkeiten zum vollſtändigen Beweis hinlangen, was ſich jedoch nie genügend nach allgemeinen Regeln entſcheiden läßt. Ferner, wenn dann die Wahrſcheinlichkeit nur um weniges ſchwächer iſt, als zum Beweis erforderlich gefunden, ſo iſt es doch auch politiſch nicht rathſam, die Strafe ganz aufzuheben. Es wird daher unvermeidlich, die ſchwierige Beurtheilung der Strafbarkeit nach der Stärke des Beweiſes in das Geſetz mit einzuführen.

Wenn nun die That bewieſen iſt: ſo zeigen ſich oft beim Urtheil noch neue Schwierigkeiten. Der Idee nach ſind die Einzelnen im Staate dem reinen Rechtsgeſetze unterthan, davon geht ihre Verbindlichkeit aus. Wirklich aber ſind ſie der Gewalt des Beherrſchers unterworfen, deſſen Berechtigung nur darin liegt, wenn er auf die Einführung des Rechtsgeſetzes hinwirkt. Poſitives Geſetz und ideelles Rechtsgeſetz trennen ſich alſo mehr oder weniger für den Einzelnen, um ſo mehr, je näher er der Regierung ſelbſt ſteht. So kommt jeder Einzelne in ein Privatverhältniß mit dem Geſetzgeber, nach welchem der Geſetzgeber dahin zu ſehen hat, daß nicht die unbeſtimmte Allgemeinheit des Geſetzes für einen einzelnen Fall zu widerrechtlicher Anwendung führe. Dies gilt vorzüglich die Strafgeſetzgebung, weil hier jeder doch erſt durch die Abſichtlichkeit ſeiner Handlung zum Verbrechen wird. Deswegen müſſen dem Richter ſchon durch das Geſetz Milderungsgründe der Strafen zu gelegentlicher Anwendung angegeben werden und ſo mislich es iſt, wird ſelbſt ein Begnadigungsrecht des Geſetzgebers nothwendig für beſondere Fälle, in denen der Einzelne, durch ſeine Stelle im Staate oder durch ſeine That mehr mit der perſönlichen Gewalt des Regenten, als mit dem poſitiven Geſetz in Colliſion kommt.